

عبدالحسین زرین کوب

تاریخ
در
قرازو



تاریخ در ترازو

تاریخ در ترازو

در باره تاریخنگری و تاریخنگاری

با

تجدید نظر و اصلاحات

دکتر عبدالحسین زرین کوب



مؤسسه انتشارات امیرکبیر
تهران ۱۳۲۵



تاریخ در ترازو

تألیف: زرین کوب، عبدالحسین

چاپ سوم: ۱۳۷۰

چاپ چهارم: ۱۳۷۵

چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران

تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است .

ISBN 964-00-0238-0

شابک ۰-۰۲۳۸-۰۰-۹۶۴

مؤسسه انتشارات امیرکبیر تهران، میدان استقلال

یادداشت نویسنده

برای چنین کتابی که خود جز مقدمه‌یی بر مسایل تاریخنگاری و تاریخنگری نیست شاید دیگر مقدمه‌یی در بایست نباشد. خاصه که، عدم پایبندی به بعضی شیوه‌های قراردادی، به نویسنده فرصت داده است تا گه‌گاه آنچه را دیگران غالباً در مقدمه کتابهای خویش می‌نویسند وی در متن کتاب و در هر جا اقتضای وقت بوده است به بیان آورد. در واقع این طرز برخورد باشیوه‌های «اهل مدرسه» ممکن است به کتاب حاضر تاحدی لحن «خودمانی» نیز داده باشد. چنانکه استعمال ضمیر اول شخص در جای جای کتاب هم، جز همین ارتباط خودمانی و بیواسطه نویسنده با خواننده توجیهی ندارد. معهذاً این لحن خودمانی نیز از دیدگاه نویسنده نیازی به پوزش و توجیه ندارد چرا که مخاطب وی دانشجویان جوان بوده‌اند و شوق و کنجکاوای آنها پایبندی به شیوه‌های قراردادی و عادی را نمی‌توانسته است تحمل کند. به خاطر کمک در بازنویسی بخشی از تقریرهای درسی که اساس این کتاب بوده است و همچنین به خاطر تهیه فهرستهای کتاب نیز باید از همین دوستان جوان سپاس بدارم و اگر در پاره‌یی موارد کنجکاویهایی آنان را نادیده گرفته‌ام امیدوارم محدودیت «مجال» را عذرخواه من بشمرند.

چندسال پیش که به دعوت دانشگاه مشهد خلاصه‌یی ازین مباحث را در طی يك سخنرانی دانشگاهی برای دانشجویان آنجا مطرح کردم دوست علامه فقیدم دکتر علی اکبر فیاض تفصیل بیشتری را درین باب آرزو کرد. اگر او اکنون زنده نیست تا از همین «مجمعل»، «حدیث مفصل» برتواند خواند یاد او زنده است. یاد یاران یار را ...

تهران - خرداد ماه ۱۳۵۴
عبدالحسین زرین کوب

از فهرست مندرجات

۱- فایده تاریخ - لذت یا شناخت؟

۹-۲۶

فایده تاریخ از دیدگاه یک معلم تاریخ ۹؛ فواید علمی تاریخ ۹؛ صله برای سورخان ۱۰؛ علم ابدان یا علم ادیان؟ ۱۰، ۱۱؛ تاریخ پراگماتیک ۱۱؛ تاریخ خدمتگزار دین ۱۱؛ تاریخ برای شناخت انسان ۱۲؛ تاریخ در خدمت زندگی ۱۲، ۱۳؛ تاریخ، گزارش عمل واقعی ۱۳، ۱۴؛ افراط در تاریخ و تاریخنگری ۱۴؛ بیفایده بودن تاریخ از دیدگاه اندیشه وران شرق و غرب ۱۴، ۱۵، ۱۶؛ تاریخ و اخلاق ۱۶، ۱۷؛ اهمیت تجربه در نزد مسلمین ۱۷، ۱۸؛ تاریخ جزو زندگی انسان ۱۸؛ اقوام بی تاریخ ۱۸؛ تاریخ و روانشناسی ۱۸، ۱۹؛ آشنایی با تاریخ و ضرورت آن در همه ادوار ۱۹؛ لذت انگیزی تاریخ ۱۹، ۲۰؛ بختی و خاقانی در ایوان مداین ۲۰؛ در کاخ کرملین ۲۱؛ تماشای یک گورستان مایه الهام مورخ است ۲۱، ۲۲؛ از گورستان تادنیای تاریخ ۲۲؛ رابطه بین تاریخ و سرگ ۲۲، ۲۳؛ تاریخ یک زندگی است ۲۳، ۲۴؛ کاربرد تاریخ در ادراک بهتر ۲۴، ۲۵؛ تأثیر اخلاقی تاریخ ۲۵، ۲۶؛ تجربه عرفانی در تاریخ انسانیت ۲۶

۲- تاریخ و اسطوره

۲۷-۵۱

ارسطو: شعر برتر از تاریخ ۲۷؛ نظر دکارت ۲۷، ۲۸؛ بند توکروچه: تاریخ عین فلسفه ۲۸؛ رابطه تاریخ با شعر و ادب ۲۸؛ تفاوت تاریخ با قصه ۲۸، ۲۹؛ ارتباط طبیعی تاریخ با طبیعت ۲۹؛ انتظار انسان از تاریخ ۲۹؛ هدف مورخ، هدف شاعر ۳۰؛ تفاوت شعر با تاریخ و شاعر با مورخ از نظر ارسطو ۳۰؛ تاریخ ساده شعر و درام ۳۰، ۳۱؛ اساطیر مایه شعر و حماسه ۳۱؛ یک کلاغ، چهل کلاغ ۳۱؛ رابطه بین اساطیر و روایات ۳۲؛ واقعیات تاریخ و اساطیر ۳۲، ۳۳؛ اصل انسانی ۳۴؛ عیسی وجودی انسانی است یا الهی؟ ۳۴؛ اساطیر و توجیه ها ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷؛ قهرمان پرستی ۳۷؛ دین و اخلاق در قلمرو توتنم ۳۸؛ در قلمرو اساطیر، در قلمرو تاریخ ۳۸، ۳۹؛ نبرد تاریخ با فلسفه ۳۹؛ قاعده علیت در تاریخ ۳۹، ۴۰؛ آیا تاریخ فریبکاری محض است؟ ۴۰؛ مورخ در قلمرو ماوراء تاریخ ۴۰، ۴۱؛ معجزه و تاریخ ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴؛ کلام هیوم پیرامون ارزش معجزات و روایات ۴۴، ۴۵؛ عامه خریدار اصلی اخبار غریب ۴۵،

تاریخ در ترازو

۴۶؛ تصادف و اتفاق ۴۷، ۴۸، ۴۹؛ تاریخ با اسور جزئی سروکار دارد ۴۹؛ ضرورت تاریخ و امکان ۴۹، ۵۰، ۵۱

۳- سنتهای تاریخنویسی ۵۲-۷۵

تاریخ، کارنامه اقوام گذشته ۵۲، ۵۳؛ ولتر، طغیانگری در تاریخ ۵۳، ۵۴؛ سومریان نخستین مورخان جهان ۵۴؛ کاتبان گزافه گوی آشور ۵۵؛ جهان بینی شرق باستانی ۵۵، ۵۶؛ تاریخنویسی از زمان داود و سلیمان ۵۷، ۵۸؛ معجزه و پیغمبران ۵۸؛ نفی خوارق از سوی اندیشه ورن اسلامی ۵۸، ۵۹؛ نفی خوارق در اروپا ۵۹، ۶۰؛ طغیان داروین ۶۰؛ از افسانه نوح تا کشف لوح ۶۱؛ قصه نوح کهنه تر از تمدن آشور ۶۲؛ کتیبه ها چه می گویند؟ ۶۲؛ تفاوت کتیبه های ایرانی با آشوری و بابلی ۶۲، ۶۳؛ خدایانها ۶۳؛ مفهوم مسیح ۶۴، ۶۵؛ مسیح تاریخی، مسیح افسانه ای ۶۵، ۶۶؛ تأثیر شیوه تاریخنویسی ایرانی در تاریخنویسی مسلمین ۶۶؛ علاقه خلفا به تاریخ ۶۶، ۶۷؛ وسعت تاریخنویسی در نزد مسلمین ۶۷، ۶۸؛ عدالت و ضبط در تاریخ ۶۸، ۶۹؛ روش علمی تاریخ ۷۰؛ پیشروان روش علمی تاریخ ۷۱؛ تاریخ و جامعه شناسی ۷۱، ۷۲؛ ابن خلدون نیز در تاریخنویسی خطا می کند ۷۲؛ تاریخ آئینه گذشته ها ۷۲، ۷۳؛ تجارب الامم مسکویه ۷۳، ۷۴؛ جامع التواریخ رشیدی، نیای تواریخ امروز کمبریج ۷۴، ۷۵؛

۴- تاریخنویسی در یونان و رم ۷۶-۸۹

تاریخنویسی عام ۷۶؛ هرودوتس نخستین مورخ جهان ۷۶، ۷۷، ۷۸؛ توسیدیدس پدر تاریخ علمی ۷۸، ۷۹؛ توسیدیدس وقاعده علت در تاریخ ۷۹؛ توسیدیدس پدر باستانشناسی ۷۹، ۸۰؛ توسیدیدس آغازگر نقد تاریخی ۸۰؛ مورخان تاریخهای جهانی ۸۰، ۸۱؛ عوام و انحطاط حکومت - از نظر پولی بیوس ۸۱، ۸۲؛ پولی بیوس و تاریخنویسی ۸۲، ۸۳؛ رم، شاگرد یونان ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹؛ یونانیان، وحس بیگانه دشمنی ۸۹

۵- اروپا و تاریخنگاری ۹۰-۱۰۷

مورخان کلیسایی اروپا ۹۰؛ گیبون و نهضت تاریخنویسی در اروپا ۹۱، ۹۲؛ قرن تاریخ ۹۲؛ شیلر ۹۲، ۹۳؛ پیشگویی شیلر و ظهور ناپلئون ۹۳؛ دیگر تاریخنویسان آلمان ۹۳، ۹۴، ۹۵؛ فون رانکه، پایه گذار علم تاریخ ۹۶، ۹۷؛ مورخان فرانسه در قرون اخیر (گیزو، توکویل، میشله) ۹۷، ۹۸؛ فوستل دو کولانژ ۹۸، ۹۹؛ ارنست رنان ۹۹؛ هیپولیت تن ۹۹؛ مورخان انگلستان در قرون اخیر (مکالی، کارلایل) ۱۰۰؛ فرود ۱۰۱؛ بکل ۱۰۱؛ گرین ۱۰۱، ۱۰۲؛ ستایشگران نژادی ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴؛ خطوط خونین در جبهه محضر اروپا ۱۰۴، ۱۰۵؛ مورخان آما تور ۱۰۵؛ دگرگونی در تاریخ

۱۰۰، ۱۰۶؛ تواریخ دسته‌جمعی ۱۰۶، ۱۰۷؛ طرح یک تاریخ انسانی ۱۰۷

۱۰۸-۱۱۸

۶- بازجویی و بازآفرینی

انحصارطلبی تاریخ ۱۰۸؛ ترس و نفرت روشنفکران نسبت به حرفه ۱۰۸؛ ضابطه و قریحه
دو عامل سهم در تاریخ‌نویسی ۱۰۸، ۱۰۹؛ شما چگونه تاریخ می‌نویسید؟ ۱۰۹؛ دجال
فربیکار عصر ۱۰۹، ۱۱۰؛ دشواریهای تاریخ‌نویسی ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲؛ مسأله
تعادل و ترجیح ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴؛ استصحاب در تاریخ ۱۱۴؛ سبکسری، خوشباوری
دیرباوری و اثرات آن بر روی سوره ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶؛ مرحله تدوین و تألیف
۱۱۶، ۱۱۷؛ تاریخ تحلیلی و ترکیبی ۱۱۷، ۱۱۸

۱۱۹-۱۳۷

۷- تاریخ و شناخت

تاریخ و علوم دیگر ۱۱۹؛ تاریخ و جامعه‌شناسی ۱۱۹، ۱۲۰؛ علمیت تاریخ نفی‌کردنی
نیست ۱۲۱، ۱۲۲؛ عینیت تاریخی، عینیت علمی ۱۲۲، ۱۲۳؛ در قلمرو ارزشها
۱۲۳؛ در قلمرو علم شناخت تاریخ ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵؛ شناخت تاریخ ۱۲۵، ۱۲۶،
۱۲۷؛ مسأله حقیقت و خطا ۱۲۷، ۱۲۸؛ حقیقت و خطای تاریخی ۱۲۸؛ مسأله
بتهادر تاریخ ۱۲۸؛ بتهای طایفه‌ی ۱۲۸؛ بتهای شخصی ۱۲۸؛ بتهای بازاری ۱۲۸؛
بتهای نمایشی ۱۲۹؛ شک‌دستوری دکارت در تاریخ ۱۲۹؛ دربی مسأله حقیقت و خطا ۱۳۰،
۱۳۱، ۱۳۲؛ مسأله حقیقت و واقعیت ۱۳۲؛ هنر یا علم ۱۳۲، ۱۳۳؛ حقیقت عقلی و
حقیقت واقع ۱۳۳، ۱۳۴؛ تاریخ در قلمرو علم ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷

۱۳۸-۱۶۷

۸- نقد و ارزیابی

شناخت روش و هدف در تاریخ ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱؛ قدم اول کشف و گردآوری
اسناد ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴؛ نقد خارجی ۱۴۵؛ نقش مدارک کتبی در تاریخ ۱۴۶، ۱۴۷،
۱۴۸؛ شهادت تاریخی ۱۴۹، ۱۵۰؛ مسأله انتساب ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲؛ نقد متون
۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴؛ مسأله تصحیف در کتابت ۱۵۴؛ مسأله تصحیف در ذکر تواریخ
و سنین ۱۵۴، ۱۵۵؛ اختلافات نسخه‌ها و دشواری مقابله ۱۵۵؛ نقد تاریخی ۱۵۶؛
نقد منبع ۱۵۶؛ نقش سکه‌ها و کتیبه‌ها در تاریخ‌نویسی ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸؛ مورخ در
قلمرو باستان‌شناسی ۱۵۹؛ بنای مینیاتوری ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱؛ ذکر مآخذ ۱۶۱؛ نقد
مآخذ ۱۶۱، ۱۶۲؛ تاریخ‌نویسی با چسب و قیچی ۱۶۲، ۱۶۳؛ العهده علی الراوی
۱۶۳؛ توجیه و تفسیر واقعیات ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷

۱۶۸-۱۹۷

۹- جستجوهای تازه

کامیابیهای تاریخ در مسأله نقد و تحلیل اسناد در دو قرن اخیر: ایران ۱۶۸، ۱۶۹

۱۷۰، ۱۷۱؛ بین‌النهرین ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴؛ مصر ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶؛
یونان ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱؛ رم ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴؛
مسیحیت ۱۸۵، ۱۸۶؛ قرون وسطی ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹؛ اسلام ۱۸۹،
۱۹۰، ۱۹۱؛ قرون جدید ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴؛ آیا تاریخ جهانی فقط تاریخ اروپا
است؟! ۱۹۴؛ هند ۱۹۴، ۱۹۵؛ چین ۱۹۵؛ ژاپن ۱۹۵، ۱۹۶؛ آفریقا ۱۹۶، ۱۹۷

۱۹۸-۲۳۱

۱۰- اندیشه تاریخنگری

تاریخنگری عامه ۱۹۸؛ تاریخ در معنی مشیت الهی ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰؛ تاریخ، مشیت
الهی نیست ۲۰۰؛ مراحل ربانی، قهرمانی، انسانی ۲۰۱، ۲۰۲؛ تاریخ در نزد ولتر
۲۰۲، ۲۰۳؛ مسأله تصادف و اتفاق در تاریخ ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶؛ نقش
شخصیت در تاریخ ۲۰۷، ۲۰۸؛ مسأله ترقی انسانیت در تاریخ ۲۰۸، ۲۰۹،
۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸؛ هگل و تاریخ ۲۱۸،
۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱؛ مارکس و تاریخ ۲۲۱، ۲۲۲؛ مسأله تاریخگرایی ۲۲۲، ۲۲۳،
۲۲۴؛ تاریخگرایی و اندیشه ترقی ۲۲۴؛ نظریه تکامل تدریجی ۲۲۵؛ رجعت و تحول
دوری ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱

۲۳۲-۲۵۶

۱۱- افقهای ناکجاآباد

مدینه فاضله و مدینه فاسده یا جاهله ۲۳۲، ۲۳۳؛ عدالت ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵؛
زندگی اشتراکی برای اشراف ۲۳۶، ۲۳۷؛ نظام طبقاتی افلاطون ۲۳۷، ۲۳۸؛ سفر
افلاطون به مصر ۲۳۸، ۲۳۹؛ طرح مدینه فاضله در کتاب جمهور ۲۳۹؛ قصه جزیره
آتلانتیس ۲۴۰، ۲۴۱؛ طبقات جامعه در طرح مدینه فاضله ۲۴۱، ۲۴۲؛ فارابی و مدینه
فاضله ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶؛ تاسوس سور و یوتوپیا ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸،
۲۴۹؛ فرنسیس بیکن و آتلانتیس نو ۲۵۰، ۲۵۱؛ کامپانلا و شهر آفتاب ۲۵۱، ۲۵۲،
۲۵۳؛ طراحان دیگر مدینه فاضله ۲۵۳، ۲۵۴؛ جامعه بی‌دولت ۲۵۴، ۲۵۵؛ تحقق
مدینه فاضله ۲۵۵، ۲۵۶

۲۵۷-۲۷۴

۱۲- کارنامه تاریخ

آناطول فرانس و حکایت شاه پارس ۲۵۷؛ آینده نگری ۲۵۸، ۲۵۹؛ برخورد انسان با
تاریخ ۲۵۹، ۲۶۰؛ مسأله جنگ در تاریخ ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵؛ تعلیم ماکیاولی
۲۶۶، ۲۶۷؛ سخن‌گاندی در باب تسامح ۲۶۸؛ شیوه مبارزه گاندی ۲۶۹؛ صلح و آزادی
۲۶۹؛ انقلاب اخلاقی ۲۶۹؛ تاریخ در وجود فرهنگها و تمدنها تجلی دارد ۲۷۰؛ تمدن
واحد ۲۷۱؛ تاریخ یعنی برخورد رنجبر و مایه‌ور ۲۷۲، ۲۷۳؛ سؤال در باب فایده
تاریخ ۲۷۴

فایده تاریخ - لذت یا شناخت؟

تاریخ چه فایده دارد؟ اولین بار که این سؤال در خاطر من راه یافت هنوز شاگرد مدرسه بودم. اما جوابی که معلم ما به این سؤال داد فقط این نکته را به من آموخت که برای چنین سؤالی نباید جواب روشنی توقع داشته باشم: فایده تاریخ این است که دانستن آن مایه قبولی در امتحان می شود. این جوابی بود که معلم ما می پنداشت نزدیکترین و عملیترین فایده تاریخ را نشان می دهد. من البته به جنبه کارآمدی تاریخ در رویداد - های روزانه نظر نداشتم و اگر معلم ما در بین سایر فواید عملی تاریخ، راه پیدا کردن به دانشگاه، دست یافتن به کمک خرجهای تحصیلی، بدست آوردن شغلهایی چون موزه داری، یا کتابداری را که در آنها آشنایی با تاریخ بیش و کم ضرورت دارد، و حتی احراز عنوان معلمی تاریخ را که همه اینها می توانست به دنبال قبولی در امتحان حاصل آید، نیز برمی شمرد باز نقطه ابهام را از ذهن من نمی زدود. وقتی من می پرسیدم تاریخ چه فایده دارد، به این گونه فواید عملی تاریخ که یک ذهن سودگرای ممکن است بدان بیندیشد هیچ فکر نمی کردم. آنچه من درین سؤال می جستم فایده علمی تاریخ بود. می دانستم که شغل معلمی یا موزه داری فقط تعداد محدودی را می تواند مشغول بدارد و کمک خرج تحصیل و ورود به دانشگاه هم نمی تواند هدف عمومی و کلی محسوب شود. مسأله این بود که آنچه بوسیله تاریخ می آموزند ندانستنش چه زیانی ممکن است به بار بیاورد و کسانی که عمر را درین کار می گذرانند تا چه حد می توانند رضایت خاطر خود را در آن بدست آورند. آیا مورخان که تاریخ می نویسند با مردم دیگر تفاوتی دارند؟ البته باز درین باره به جنبه کارآمدی شغل مورخ نظر نداشتم. بعلاوه اگر می پرسیدم که مورخان گذشته خودشان چه بهره یی از تاریخ برده اند بی شک معلم ما نمی توانست مورخان را به اندازه شاعران گذشته از حاصل

کار خویش راضی نشان دهد. اگر در یونان قدیم، مردم به هرودوت پول می داده‌اند تا او را به ستایش گذشته خویش وادارند، شاید این کار شبیه به پذیراییها و هدیه‌هایی باشد که امروز پاره‌یی دولتهای جهان گه‌گاه نثار خبرنگاران می‌کنند؛ اما این بهره‌یی است که مورخ در ازای عدول از حقیقت می‌یابد. بعلاوه، بسیاری از مورخان از کار خویش بکلی بی‌بهره بوده‌اند. ابوالفضل بیهقی که حتی غیر از مورخ بودن یکچند نیز دبیر دیوان رسایل سلطان غزنوی بود، در آخر عمر به زندان افتاد. بخاطر مهر یک زن. ابواسحق صابی، مورخ دیالمه هم محنت زندان را آزمود اما در همان زندان نیز خود را مجبور می‌دید که برای رهایی از بند عضدالدوله دیلمی، برخلاف حقیقت تاریخ بنویسد. کالیستنس^۱ مورخ اسکندر هم که نزد خود می‌پنداشت نام اسکندر فقط به طفیل تاریخ او زنده خواهد ماند بهره‌یی که از تاریخ برداشته شدن بر دست جلاد بی‌امان بود، و اخباری نادرست و مجعول که بعدها بنام او بر ساخته شد. بسیاری از مورخان اگر آسایشی داشته‌اند بخاطر آن بوده است که گذشته از عنوان مورخ در دستگاه فرمانروایان روزگار خویش عنوانهای دیگر داشته‌اند. چنانکه بلاذری معروف در نزد متوکل خلیفه عنوان ندیم داشت و ابوعلی مسکویه در درگاه آل بویه کتابداری می‌کرد و عطاملک جوینی، عبدالله و صاف، و حمدالله مستوفی نیز در دستگاه مغول وظایف اداری برعهده داشتند. درست است که بعدها در دربار پادشاهان ایران و غیر ایران عنوان مورخ، وقایع‌نگار، و حقایق‌نگار هم جزو مشاغل رسمی درآمد اما باز بهره‌یی که دارندگان این عنوانها از کار خویش می‌بردند بیشتر بخاطر چیزهایی بود که در تاریخ نمی‌نوشتند یا حقیقت آنها را دیگرگونه جلوه می‌دادند - و این را البته نمی‌توان به حساب فواید تاریخ گذاشت.

در بین فوایدی که قدما جهت تاریخ ذکر کرده‌اند یکی این نکته است که از تاریخ، هم آشنایی با عقاید و ادیان حاصل می‌شود و هم می‌توان دردها و گرفتاریهایی را که در زندگی پیش می‌آید از روی آن و با توجه به تجارب گذشته رفع و درمان کرد. در واقع با ذکر این دوفایده عمده، قدما می‌خواستند تاریخ را، هم مرادف علم ادیان بخوانند، هم در ردیف علم ابدان. نه‌آیا پیغمبر گفته بود علم دو تا ست، علم ادیان و علم ابدان؟

شک نیست که شناخت ادیان و عقاید در نزد قدما اهمیت بسیار داشته است و از مورخان بزرگ دنیای اسلام کسانی چون ابوالحسن مسعودی، ابن واضح یعقوبی، و ابوریحان بیرونی مخصوصاً به آنچه مربوط به عقاید و ادیان بوده است توجه خاص داشته‌اند. اما در بین فواید تاریخ، آنچه هنوز اهمیت خود را از دست نداده است توجه به جنبه عملی و اخلاقی تجارب تاریخ است که هر چه بر میزان این گنجینه افزوده می‌شود فوایدی نیز که از آن حاصل تواند شد افزونی می‌گیرد.

ازینجاست که تاریخ را به علم ابدان - علم طب - تشبیه کرده‌اند از آنکه به تعبیر ابوالحسن بیهقی هیچ واقعه‌یی از خیر و شر نیست «که سانح گردد» و «نه در عهد گذشته مثل آن یا نزدیک بدان واقعه بوده باشد»؛ پس همچنانکه «اطباء از بیماریهای گذشتگان» دستور کار برای خویش می‌سازند اهل خبر نیز از حوادث گذشته سرمشق می‌گیرند و از «آنچه در عهد گذشته از آن احتراز کرده باشند» احتراز کنند [۱]: این همان فایده‌یی است که یونانیها از تاریخ پراگماتیک^۱ می‌جسته‌اند.

بعلاوه، این عبرت‌انگیزی تاریخ، نزد مسلمین - و نیز نزد کشیشان قرون وسطی - اهمیت خاص داشت. اخوان‌الصفا گویا فایده عمده تاریخ را همین بهره‌یی می‌شمردند که زاهدان، عابدان، و مذکران از تأمل در آثار قرون گذشته و از نظر در احوال گذشتگان ممکن بود بدست آورند [۲]. سعدی خاطر نشان می‌کرده ذکر «رستم و روئین‌تن اسفندیار» که در «شهنامه‌ها» هست، برای آنست که تا خداوندان ملک بدانند، «کز بسی خلق است دنیا یادگار». [۳] یک مورخ مصری گمان می‌کرد که تاریخ اگر جز تذکار همین نکته که «دنیا بقایى ندارد و در آن هیچ چیز چنانکه هست نمی‌ماند» فایده دیگری نمی‌داشت، همین فایده برای آن بسنده بود. [۴] در واقع تاریخ، نزد زاهدان و واعظان خدمتگزار دین بود و فایده عبرت‌انگیزی آن هم عاید حیات دینی می‌شد و بهمین سبب بود که ابن‌الاثیر این نکته را از فواید اخروی تاریخ می‌شمرد [۵]. توجه به همین فایده اخروی بود که تاریخ را از جهت وعظ و عبرت سودمند جلوه می‌داد. بسبب همین ارتباط با اغراض اهل وعظ و منبر بود که در نزد بسیاری از قدماء فایده تاریخ بسیار محدود شمرده می‌شد و غالباً آن را بعنوان یک علم سودمند تلقی نمی‌کردند.

1. Pragmatikos (= Pragmatic)

تاریخ چه فایده دارد؟ همواره این سؤال برای هر پژوهشگر تاریخ باقی است. درست است که از تاریخ به همان آسانی که از علم طب می‌توان در عمل بهره یافت نمی‌توان استفاده برد اما اگر فایده هر چیز را از روی تأثیری که در زندگی دارد قیاس توان کرد، تاریخ چون نشان می‌دهد که مردم پیش از ما چگونه زندگی می‌کرده‌اند این فایده را دارد که ما را در زندگی کمک می‌کند و راهنمایی. از جمله مخصوصاً برای جوانان این فایده را دارد که آنها را زودتر از معمول به سطح عصر خویش می‌رساند، پنجره‌ها را بر روی آنها می‌گشاید، و به آنها اجازه می‌دهد تا عواملی را که در جهان آنها حاکم بوده است و هنوز هست بهتر بشناسند؛ آنچه را درخور ترک و طردست از آنچه شایسته حفظ و نگهداریست تمیز دهند. یک فایده عمده تاریخ بیشک همین است که به انسان کمک می‌کند تا خود را بشناسد، خود را از دیگران تمیز دهد و با مقایسه با احوال دیگران انگیزه‌ها و اسرار نهفته رفتار خویش را - چنانکه هست و چنانکه باید باشد - دریابد. انسان، خواه وجود وی عبارت باشد از آنچه می‌اندیشد و خواه عبارت باشد از آنچه انجام می‌دهد، در ضمن مطالعه تاریخ و در طی بررسی احوال کسانی که اهل نظر یا اهل عمل بوده‌اند، بهتر می‌تواند رسالت خود را ارزیابی کند و در ارتباط با دیگران حق خویش و مسؤولیت خویش را بشناسد. درینگونه مسائل آنچه دین یا اخلاق و علم حقوق یا اقتصاد ممکن است به‌وی تعلیم دهند فقط نظری است؛ نمونه واقعی عمل را فقط تاریخ به انسان یاد می‌دهد و تأمل در احوال انسانهای گذشته. بعلاوه، تاریخ با آنچه در احوال نام‌آوران گذشته نقل می‌کند نه فقط تجربه‌های زنده برای مسائل زندگی در دسترس ما می‌گذارد بلکه دایره آشناییها و دایره آشنایان ما را نیز وسیعتر می‌کند، ما را با کسانی که قدرت و ضعف آنها، حتی اگر بوسیله مورخ نیز عادلانه و درست توصیف نشده باشد، قابل تصور و حتی درخور تصدیق است روبرو می‌کند و از قدرت و ضعف آنها نمونه‌هایی ارائه می‌کند که انسان می‌تواند از بررسی آنها آنچه را باید کرد و آنچه را نباید کرد آسانتر درک کند.

آیا تاریخ مثل هر نظام نظری و شاید بیش از هر نظام دیگر، انسان را از عمل که هدف زندگی است باز نمی‌دارد؟ بدون شک این کلام‌گفته^۱ که می‌گوید من از هر آنچه بی‌آنکه فعالیتیم را بیفزاید یا آن را مع‌الواسطه تحریک کند، فقط به‌من تعلیم

می دهد نفرت دارم، درخور آنست که مورد امعان نظر گردد. نیچه^۱ که در سرآغاز بحث از سود و زیان تاریخ، این کلام گونه را تصدیق می کند، می گوید اگر تاریخ مورد حاجت هست برای کمک به زندگی و عمل است نه برای آنکه انسان را از زندگی و عمل باز دارد. مع هذا نیچه تصدیق دارد که تاریخ انسان را با کارهای بزرگ اعصار گذشته آشنا می کند، بسا که فعالیت آفرینندگی را در انسان برمی انگیزد و وی را به ادامه سستهای افتخارآمیز گذشته تشویق می نماید. تاریخ با ایجاد شوق و علاقه به چیزهای دور مربوط به گذشته، زمان حال را زیبایی می بخشد و بالاخره به انسان یاد می دهد که هر چه گذشته است محکوم است به زوال، هر چه هم به وجود می آید ناچار روزی ناپدید خواهد شد. با تلقین این تصور، تاریخ در واقع به حیات کمک می کند و به زمان حال. بدینگونه تاریخ تا آنجا که خدمت به زندگی می کند سودمندیش را نمی توان انکار کرد. زیان و گزند آن وقتی آشکار می شود که آن را تبدیل کنند به علمی که هیچ تعلق به زمان حاضر ندارد و در آن صورت از انسان موجودی خواهد ساخت که جز مجموعه بی از اطلاعات نیست: موجودی بیطرف، بی خاصیت و بی اثر. استغراق در تاریخ انسان را ممکن است حتی به جایی برساند که خود را فقط به آموختن تاریخ مشغول می دارد و از ساختن تاریخ عاجز می یابد. چنین کسی در وجود خویش احساس ثبات و دوام ندارد، به خودش هم پای بند و معتقد نمی ماند و همه عالم را یک سلسله نقطه های متحرک می یابد که وجود وی در آن میان نامحسوس و مستهلک می گردد و وی حتی جرأت نمی کند که انگشت خود را نیز در این غوغای تحرك و استمرار به حرکت در آورد. بعلاوه، عمل واقعی که تاریخ گزارش آنست، قبل از هر چیز احتیاج به فراموشی و حتی خود فراموشی دارد و کسی که نمی تواند خویش را از گذشته برهاند، البته از عهده هیچگونه اقدام و عمل بر نمی آید. کسی هم که می خواهد دنیا را جز از نظرگاه تاریخ احساس و ادراک نکند حال کسی را دارد که خویش را مجبور کند به ترك خواب. به بیخوابی دایم. در بیان این تشبیه کلام نیچه در واقع بطور شگفت انگیزی پایان فاجعه آمیز زندگی خود او را - که در فراموشی یک جنون حزن انگیز چند ساله تمام شد - تصور می کند. می گوید: «البته امکان آن هست که انسان بتواند بی آنکه تقریباً هیچ چیز را به خاطر بیاورد زندگی کند، حتی

1. Nietzsche, F.

همچون یک جانور، ممکن هست خوشبخت هم زندگی کند. اما این دیگر مطلقاً ناممکن است که انسان بدون فراموشی بتواند زندگی کند. [۶] پایان عمر خود او که تقریباً در بیخودی بسر آمد، مصداق اینگونه «ملاحظات بی هنگام» بود. با اینهمه، نیچه با جزم و قاطعیتی که در خور لحن یک زرتشت واقعی است، خاطر نشان می‌کرده که افراط در تاریخ و تاریخ‌نگری، پر و بال عمل را که غالباً بر شور و هیجان عاری از عقل و احتیاط و بر فراموشی گذشته‌ها مبتنی است فرومی‌بندد. آنکه دایم به گذشته و حوادث رفته نظر دارد همیشه در شروع به اقدام و عمل تأخیر می‌کند و تنها کسی دست به عمل می‌زند که بی هیچ توجه به آنچه گذشته است، فرصت را اغتمام کند و بی دغدغه راجع به گذشته و حال، آنچه را مصلحت وقت می‌داند انجام دهد. بدینگونه تاریخ ممکن است مرد عمل را از آنچه مصلحت وقت هست محجوب دارد، و قدرت اراده او را فلج سازد. این بیان نیچه در واقع گزاف‌گویی شاعرانه است چون کار مرد عمل فقط وقتی درخور ستایش است و یا منشأ اثری قابل ملاحظه است که بر تفکر و سنجش در سوابق و عواقب آن مبتنی باشد نه آنکه از یک شوق دیوانه‌وار و غیر منطقی برآید. در اینصورت، حتی مرد عمل راه کار خود را بوسیله تاریخ روشتر و مطمئنتر خواهد یافت. چون صحبت از ایرادهایی شده که بر تاریخ و حتی بر سودمندی آن وارد کرده‌اند اشاره‌ی به پاره‌ی ازین اقوال در اینجا شاید خالی از بعضی فواید نباشد. در اوایل جنگ جهانی دوم که محمد قزوینی - پیشرو محققان امروز ایران - بعد از سالها اقامت در اروپا به ایران بازگشته بود، وزارت معارف در صدد برآمد تا وی را به استادی دانشگاه تهران بگمارد و از معلومات وسیعی که در تاریخ اسلام داشت بهره‌ی به طالبان برساند. ازین رو از وی دعوت کرد به عنوان استاد تاریخ، در دانشکده علوم معقول و منقول که در آن سالها مرکز مطالعات اسلامی بود تاریخ اسلام تدریس کند. وقتی این مسأله در شورای دانشکده مطرح شد بعضی از استادان علوم معقول با تعجب و انکار پرسیدند مگر تاریخ هم علم است که استاد بخواهد؟ در واقع اعتقاد به آنکه تاریخ علم نیست هرگونه فایده دیگری را - در نظر اهل علم - از آن سلب می‌کرد. این طرز تلقی هم اختصاص به شرق و مسلمانان نداشت؛ حتی در قرون اخیر نیز در اروپا گه‌گاه بهمین چشم به تاریخ نگریسته‌اند. یک متفکر ایتالیایی بنام دلفیکو کتابی تصنیف کرده است به نام اندیشه‌هایی در باب تاریخ،

عدم قطعیت، دبی فایده‌گی آن^۱ این نکته، که بسیاری از حوادث تاریخ جز تکرار وقایع یا یک رشته تصادف و اتفاق به نظر نمی‌آید دستاویز عمده بوده است برای کسانی که اشتغال بدان راکاری دانسته‌اند بی‌فایده و ملال‌انگیز. دلفیکو خاطر نشان می‌کند که موضوع تاریخ عبارت از حوادثی است که در زمانها و مکانهای گونه‌گون تکرار می‌شوند و هرگاه از تفاوت‌های فردی و تفاوت‌هایی که ناشی از مقتضای محیط است آنچه را قدر مشترك بشمارست انتزاع کنند، اعمال انسانی جز تجلی و تعبیر نهاد و طبیعت واحد انسانی و غیر از تکرار مستمر یک رشته امور و اعمال معین و واحد چیزی نخواهد بود. بدینگونه دلفیکو برای تاریخ هیچ فایده‌یی قایل نیست و تاریخ را گویی در طبیعت انسان حل می‌کند که در واقع شناخت آن می‌بایست به عقیده وی فوایدی را هم که از تاریخ انتظار می‌رود عاید انسان کند - نه برعکس. رنسی یک متفکر دیگر ایتالیایی که البته در بین متفکران ایتالیا و در بین همه متفکران یگانه نیست تاریخ را عبارت از یک سلسله تصادف و اتفاق می‌داند که با رمان و قصه تفاوت زیادی ندارد. در حقیقت کسانی که فایده تاریخ را بکلی انکار می‌کنند، یا مثل دلفیکو تصور می‌کنند تاریخ چیزی جز تکرار یک سلسله وقایع معین و واحد چیزی نیست یا مثل رنسی گمان دارند تاریخ فقط یک رشته اتفاقات است که بین آنها پیوند علت و معلولی وجود ندارد و بنابراین در تاریخ دایم همه چیز تبدیل می‌یابد و نمی‌توان از آن ضابطه و قاعده‌یی ساخت که قطعیت یا فایده‌یی افاده کند و پیداست که از مطالعه یک سلسله حوادث که انتها ندارد و قابل پیش‌بینی هم نیست نمی‌توان توقع فایده‌یی داشت. [۷] نکته دیگری که تاریخ را بنام آن محکوم کرده‌اند یا لامحاله چیزی بکلی بی‌فایده انگاشته‌اند، مسأله اخلاق است و مغایرت نتایج تاریخ با اخلاق. حتی پل والرئ^۲ شاعر و متفکر معاصر فرانسوی، بی‌آنکه درین باب توجه به فواید تاریخ کند با تأسف خاطر نشان می‌کند که تاریخ خطرناکترین فرآورده‌یی است که کیمیای عقل انسانی فراهم آورده است. تاریخ ملتها را به رؤیای پروری می‌کشاند، جراحیهای کهنه‌شان را تیمار می‌دارد، آنها را در آرامشی که دارند شکنجه می‌دهد، آنها را به هذیان عظمت یا سرسام تعقیب و آزار مخالفان سوق می‌دهد، و ملتها را تلخ، مغرور،

1. Dell'ico, M., *Pensieri su la storia e l'incertezza ed inutilità' della medesima*, 1806. 2. Paul Valery

تحمل ناپذیر و پرمدعا می‌کند [۸]. کلام والری با تمام لطف بیان شاعرانه اش تازگی ندارد و تکرار اعتراض‌کسانی است که تاریخ را در خط سیری مخالف اخلاق می‌نگریسته‌اند. در حقیقت، حتی نیچه که اخلاق جاری را با شدت و خشونت انتقاد می‌کرد در نقد ارزش تاریخ از مفهوم اخلاق به‌عنوان سنگری بر ضد تاریخ استفاده کرد. وی نه فقط تاریخ را بعنوان امری که اشتغال بدان انسان را از جسارت و اقدام که لازمه عمل است باز می‌دارد، تقدرد؛ بلکه مثل یک ستایشگر اخلاق ادعا کرد که اشتغال به تاریخ وقتی عادت ذهنی انسان شود و در وجدان نفوذ کند در عمل تبدیل می‌شود به تحسین و ستایش در بست برای آنچه پیروزی و پیشرفت خوانده می‌شود و بدینگونه منجر به قبول و تسلیم بت پرستانه نسبت به تمام وقایعی می‌شود که روی داده است و با آنچه باید باشد تضاد بارز دارد. قول نیچه شاید از زبان یک ستایشگر اخلاق جاری معنی دیگر داشت اما به‌رحال آنچه تاریخ درس می‌دهد غالباً با آنچه اخلاق تعلیم می‌دهد توافق ندارد. نه آیا ماکیاو لیس^۱ هم جز یک درس تاریخ نیست؟ تاریخ همیشه می‌گوید چنین و چنان شد و اخلاق همیشه تعلیم می‌دهد که باید چنین و چنان باشد؛ البته آنچه بگواهی تاریخ چنین و چنان شد اگر وقوع آن تا آن حد که بعضی هواخواهان تاریخگرایی می‌گویند منطقی و اجتناب ناپذیر بوده باشد دیگر به‌اینکه حق بود چنین و چنان می‌شد نمی‌توان ارزش نهاد. درینصورت تاریخ و رابطه علیت که تاریخ‌گرایان آن را تا سرحد آنچه «ضرورت تاریخ» می‌خوانند محقق شده‌اند، جایی برای اخلاق باقی نمی‌گذارد. بعلاوه، اخلاق گه‌گاه میل دارد مسؤلیت بحرانهای بزرگ، کشتارهای بزرگ و گمراهیهای بزرگ انسان را به‌گردن تاریخ بیندازد. بعد از جنگ معروف بین الملل یک نویسنده نام‌آور اتریش-اشتن-تسویگک^۲ وقتی در اثر یک اتفاق، تاریخ‌هایی را که در کودکی بعنوان کتاب درسی خوانده بود ورق زد به وحشت افتاد و آنها را سراپا پر غلط و آکنده از غرض یافت. آنچه وی در آن روزهای بعد از جنگ و کشتار خاطر نشان کرد حاکی از مسؤلیت واقعی تاریخ بود درین گونه بحر آنها. در واقع کتابی که وی تاریخ را از آن آموخته بود چنان بود که به قول وی می‌بایست فقط این فکر را به جوانان القاء کرده باشد که گویی تمام فعالیت‌های عالم یک هدف داشته‌است - و آن نیز عبارتست از عظمت اتریش. نه آیا در کشور-

1. Machiavelisme

2. Stefan Zweig, *Geschichtschreibung von Morgen*

هایی که با اتریش بقول وی، بیش از دوازده ساعت با راه آهن و بیش از یک دوساعت با هواپیما فاصله نداشتند، کتابهای درسی کودکان در یک جهت «ملی» کاملاً معکوس تنظیم شده بود تا به فرزندان فرانسه یا ایتالیا تعلیم دهد که تاریخ تمام عالم فقط بخاطر میهن فرانسوی یا ایتالیایی آنها کار می کند؟ اشتفن تسوایگک همین تاریخهای ملی را مسؤول غرور ملی اقوام و ملت‌هایی می یافت که از کودکی یاد می گرفتند که میهن آنها بهترین میهنها، سربازانشان بهترین سربازها، سردارانشان رشیدترین سرداران بوده‌اند و در جریان تاریخ همیشه حق با آنها بوده است و دیگران درین باب همیشه بر خطا بوده‌اند. چنانکه وی همین تاریخها را مسؤول واقعی نشر این اندیشه می دید که گویی مهمترین چیز در عالم جنگ است و جنگ نه تنها مجازست بلکه وقتی نفع میهن در آن باشد اجتناب ناپذیر هم هست [۹]. اشتفن تسوایگک حق داشت قسمتی از مسؤولیت و گناه کشتار عظیم جنگ بین الملل را به گردن تاریخ بیندازد. نه آیا فن تراپچکه^۱ مورخ معروف آلمان طی سالها، از ۱۸۷۴ تا ۱۸۹۶، در دانشگاه برلین دعوتگر جنگ بود و غالباً خاطر نشان می کرد که جنگ کاریست عادلانه و اخلاقی، چنانکه تحقق یک صلح پایدار نه فقط غیر ممکن است بلکه خلاف اخلاق نیز هست [۱۰]؟ با اینهمه، بدآموزی اینگونه تاریخ‌نویسان متعهد رانمی توان گناه تاریخ - بعنوان علم - شمرد. اگر تاریخ مغرضانه برای اخلاق و انسانیت زیان دارد، اخلاق و انسانیت برای تحقق اغراض خویش ممکن هست از تاریخ درست و از سر- مشقهای آن نیز استفاده کند، بعلاوه، توجه به تاریخ و دگرگونیهای آن، این فرصت را به انسان عرضه می کند که از آنچه دیگران انجام داده‌اند درس بگیرد و عبرت. این عبرت که قرآن هم در دنبال بعضی قصه‌ها، انسان را بدان دعوت می کند، و پیغمبر بموجب روایت مؤلف مروج الذهب صحف موسی را که تاریخ گذشته یهودست، عبارت از آن می داند، در نزد مسلمین از قدیم فایده عمده تاریخ محسوب بوده است [۱۱] و از اینکه ابن خلدون تاریخ خود را کتاب العبر نام می نهد پیداست که تا چه حد به تجربه تاریخ اهمیت می دهد [۱۲]. ظاهر آنست که اهمیت تجربه در نزد مسلمین مبنی برین تصور باشد که رویدادهای تاریخ اگر در جزئیات هم با یکدیگر اختلاف دارند، اسباب و موجبات آنها و تدابیری که برای برخورد با آنها می توان اتخاذ کرد

تفاوت چندانی ندارد و گذشته یک قوم و یک فرد برای قوم دیگر و فرد دیگر می‌تواند تجربه‌ی سودمند باشد. در واقع تاریخ تجربه‌گذشته را به تجربه‌کنونی ما می‌افزاید و زندگی ما را پرمایه‌تر می‌کند. اتکاء بر تجارب گذشته غالباً اخذ تصمیم را در زندگی روزانه آسان می‌کند. بارها وقتی با مشکلی مواجه شده‌ام به‌خاطر آورده‌ام که نظیر آن را خود من آزموده‌ام یا دیگران آن را بنحوی حل کرده‌اند. این نکته گه‌گاه مرا در اخذ تصمیم خاصی تشویق کرده است یا از اقدام به‌عکس‌العملی که بحکم تجربه‌گذشته ناسودمند یا مضر بوده است باز داشته است. همین نکته که انسان در زندگی روزانه خویش خاطرات گذشته را می‌کاود، از آنمیان آنچه را لازم دارد بیرون می‌کشد، آنها را بهم می‌پیوندد و توجیه می‌کند کاری است که مورخ انجام می‌دهد و بدینگونه تاریخ بنوعی ناخودآگاه جزو زندگی انسان است و انسان در هر قدم و هر اقدام خویش از آن فایده‌ی می‌گیرد. بعلاوه قسمتی از کار مورخ همان کاریست که در زندگی روزانه، در خانه و اداره، دایم تکرار می‌شود و از آن فایده می‌جویند: یادداشت کردن آنچه ممکن است از فراموش کردن آن در زندگی روزانه اختلال پیش آید. تنها از طریق مبارزه با فراموشی - از طریق تاریخ و ضبط و نقل اسناد گذشته است - که نسل‌های متوالی می‌توانند، به قول پاسکال، به‌شخص واحدی تبدیل شوند که دایم مشغول فراگرفتن است و در حقیقت اقوام وحشی فقط کسانی هستند که از گذشته خویش خبر ندارند - اقوام بی‌تاریخ.

در واقع آشنایی با تاریخ انسان را از بسیاری فریبهای حقارت آمیز، از بسیاری دلخوشیهای بیحاصل نگه می‌دارد، و نگاه انسان را، آن مایه قدرت تعمق می‌بخشد که در ورای حوادث، آنجا که چشم عادی چیزی نمی‌بیند، نفوذ کند و زندگی محدود و کوتاه خویش را - از طریق تاریخ - با زندگی گذشتگان، با زندگی دراز گذشته انسانیت پیوند دهد و آن را عمیقتر و پرمعنی‌تر کند. بدینگونه، با یادآوری اشتباه‌های بزرگ گذشته، با تذکار جنایتهای و بدبختیهای گذشتگان، تاریخ می‌تواند انسانیت را از تکرار آنها و لااقل از اینکه با عمد و اختیار خویش به‌نظایر آنها دچار آید باز دارد. بعلاوه، هر کس - هر حرفه‌ای که دارد - می‌تواند از تاریخ برای توسعه و تکمیل کار خویش استفاده کند. از این حیث تاریخ مثل روانشناسی است که طیب و مهندس، مدیر و تاجر، کارگر و کارفرما هر یک با بهره‌ی که از آن دارند می‌توانند در

کار خویش توفیق بیشتر بدست آورند. با اینهمه، در آنچه به کارهای عمومی، مدنی، و مخصوصاً به آنچه «مدیریت» می خوانند مربوط می شود، تأثیر و فایده تاریخ بیشترست. از جمله در حرفه روزنامه نگاری، در دادگاهها، و نیز در کارهای مربوط به سیاست، تاریخ می تواند مایه بی باشد برای توفیق بیشتر. کسانی که جنگ دوم جهانی را بخاطر دارند، شاید گزارش سرنویل هندرسن،^۱ سفیر بریتانیا در آلمان نازی را خوانده باشند. که موسوم است به شکست یک مأموریت. در حقیقت آنچه سبب شد این سفیر بریتانیا در مذاکرات و فعالیتهای خویش مواجه با شکست شود تا حدی بی اطلاعی او بود از تاریخ و حوادث آلمان. این سفیر ساده لوح پنداشته بود مطالعه سطحی و عجولانه نبرد من اثر هیتلر^۲ برای آشنایی او با آنچه قبل از جنگ در آلمان نازی می گذشت کفایت خواهد کرد. عبث نیست که بعضی مورخان معاصر خاطر نشان کرده اند که آشنایی با واقعیت جریانات ممکن بود از توسعه یا وقوع جنگ دوم جهانی در آن سالها جلوگیری کند. آیا وینستون چرچیل^۳ که خود تا حدی مورخ بود در طی همین جنگ از آشنایی با تاریخ و سیله بی برای تأمین کامیابیهای سیاسی نیافت؟ لااقل تجربه نویل چمبرلین^۴ که بعث بیخبری از تاریخ می پنداشت انگلستان می تواند با آلمان نازی کنار بیاید نشان می دهد که در سیاست بدون آشنایی با تاریخ، واقع بینی غیر ممکن است. این آشنایی با تاریخ راحتی فرمائروایان قدیم غالباً بچشم ضرورت می دیده اند. معاویه، مؤسس خلافت اموی، بموجب روایات، همه شب قسمتی از اوقات خود را صرف شنیدن روایات تاریخ می کرد [۱۳]. بعدها غالباً گفته می شد که علم نسب و اخبار که تاریخ در نزد قدما همین بود، از علوم پادشاهان و صاحب نظران است، جز نفوس شریف بدان نمی گراید، و جز عقول سخیف از آن ابا نمی کنند [۱۴]. حتی چنگیز و تیمور، چنانکه اخبار آنها نشان می دهد به روایات تاریخ و تجارب گذشتگان اهمیت بسیار می داده اند. ولتر به اهمیت همین تجارب و عبرتها نظر دارد، که می گوید: «مطالعه تاریخ را از بین ببرید، تا در فرانسه با سن بارتلمی ها^۵ مواجه شوید و در انگلستان با کرامول ها^۶» [۱۵]

از فواید تاریخ، لذت انگیزی آنست و ابوالحسن بیهقی از روی دقت و

1. Sir Neville Henderson, *Failure of a Mission; Berlin 1937-1939*, New York, 1940.
2. Hitler, A., *Mein Kampf*, 1925-27.
3. W. Churchill
4. Chamberlain, N.
5. Saint - Barthelmy
6. Cromwell, o.

تجربه به ما می‌گوید که علم تواریخ علمی لذیذست [۱۶] آیا این لذتهای تاریخ از آنگونه هست که خود بتواند فایده‌ی محسوب شود؟ در حقیقت شاید هیچ لذتی نیست که یکسره از هر فایده‌ی خالی باشد وگر چند آن فایده فقط عبارت باشد از ایجاد انصراف از آنچه مایه تألم است. در مورد تاریخ می‌توان گفت آشنایی با آن تمام آنچه را پیرامون انسان هست معنی و جاذبه دیگر می‌بخشد و همین نکته است که زندگی مورخ را از لذتهای بی‌نام سرشار می‌کند. حتی در آداب و رسوم رایج زندگی روزانه و در خرافات و عقاید کودکان جاری روزگار خویش مورخ وقتی با چشم کنجکاو می‌نگرد لذت دریافت گذشته‌های جاندار، لذت مستغرق شدن در لحظه‌های نزدیک به شروع یک تاریخ را درک می‌کند. نه فقط کوچه و شهر و دیار همه با مورخ سخن می‌گوید و او را در نشئه گذشته‌ها فرو می‌برد بلکه حتی یک خرابه، یک قبرستان، و یک صخره هم با روح مورخ نجوا دارد. در ویرانه‌های تخت جمشید هنوز سایه‌های انسانهای گذشته را که در دنیای هخامنشیها آرزوها و هیجانهایشان را گویا حتی دغدغه مرگ هم نمی‌توانست مهار کند باز می‌توان یافت و صدای نبض وحشترده شهروندان را که از اندیشه حضور پر هیبت «شاهنشاه پارس» فکر و شعور خود را نیز مثل نفس در حبس وحشت می‌یافته‌اند می‌توان شنید. نه‌آیا مشاهده بقایای طاق فروریخته مداین در بختری شاعر عرب که پدران او مسؤول انهدام آن کاخ با عظمت بوده‌اند تقریباً همان تأثرات عبرت‌آمیز را القاء کرد که چند قرن بعد از او در خاقانی شاعر ایرانی نیز که شاید پدرانش در بنای آن کاخ بعنوان درودگر کار یا بیگاری انجام داده‌اند، برانگیخت؟ در واقع بختری که در شعر عربی او را نظیر فرخی سیستانی در شعر فارسی خوانده‌اند در قصیده خویش می‌کوشد با دیدار کاخ در هم ریخته ساسانیان بر آن فر و شکوه از دست رفته دلسوزی کند و چون در ویرانی کاخ نشانها می‌یابد از آن عظمت شگفت‌انگیز که هنوز در زیر پنجه ویرانگر روزگار از خود مقاومت نشان می‌دهد شایسته چنان می‌بیند که با اشک خویش‌گرد و غبار آن را بشوید و سرشکهای بی‌راکه یکچند پنهان می‌داشت از روی شوق بدامان آن بریزد. چنانکه خاقانی نیز که قرن‌ها بعد از وی، از راه دجله منزل به مداین می‌کند از ایوان ویرانه کاخ خسروان، آئینه عبرت می‌سازد و بیاد آن شکوه و عظمت بر باد رفته می‌کوشد تا از چشم خویش یک دجله دیگر جاری کند. توارد اندیشه اخلاقی در

وحدت احساس دوشاعر جلوه جالبی دارد. [۱۷] وقتی من کاخ کرملین را که روزگاری دراز تجاوز و خشونت غیر انسانی خداوندان آن، درگاه تزار را مایه وحشت و خشم ایران و ایرانیان کرده بود، در یک غروب تابستانی مسکو مشاهده کردم تمام بیهودگی پندارهای تجاوزجویان تاریخ را در باره شکوه و جلال فریبنده و بی دوام حیات انسانی در یک لحظه از نظر گذرانیدم. این اندیشه‌ی سوزان، انتقامجویانه، و آکنده از تسلی بود که تمام لذت یک تجربه تاریخی را در وجود من سر داد. آیا جسم سیاه مومیائی یک فرعون مصر را در موزه‌ی ندیده‌اید که در فاصله قرنهای درازی که پیکر دیرینه روز او را از روزگار ما جدا می‌دارد، خود بر تمام این پندارها و غرورهای بربادرفته خویش لبخند استهزاء دارد؟ تجربه قبرستان شاید خالصترین فلسفه‌های تاریخ را به انسان ظلوم و جهول تلقین تواند کرد. درین میعادگاه نهائی انسان، کیست که نتواند حاصل تمام جنب و جوشهای تاریخ انسانیت را در مفهوم واقعی «پوچ» و آنچه در کتاب جامعه تورات «باطل اباطیل» خوانده شده است بازیابد؟

تماشای یک قبرستان نه فقط عبرت و تأثر دارد، گه‌گاه مایه الهام مورخ نیز هست. تمام اینگونه آثار گذشته در عین حال مدارک مادی تاریخ بشمارند و در خاطر کسانی که ذوق و وجدان تاریخی دارند تأثیر می‌گذارد. ما کسیم‌گورکی در یک داستان کوتاه خویش، بمناسبت، خاطر نشان می‌کند که در زیر هر سنگ قبر یک تاریخ کامل هست. نکته این است که مشاهده سنگ قبر و قبرستان احساس گذشته را در انسان برمی‌انگیزد و احساس گذشته است که انسان را به قلمرو تاریخ می‌کشاند. وقتی من کودک بودم در خارج شهر ما - بروجرود چیزی مثل یک گورستان متروک بود که مکرر در رفت و آمد به ده گذرگاه ما می‌شد. سنگهای کبود که تیغه‌هاشان از خاک بیرون آمده بود منظره‌ی غریب به این گورستان می‌داد. نمی‌دانم در آن سالهای کودکی از که شنیده بودم که آنجا گورستان شهداست: گورستان عربهایی که در دنباله جنگ نهاوند درین حدود آمده بودند و بردست ایرانیان کشته شده بودند. بعدها هر وقت از آنجا می‌گذشتم، درباره آمدن عربها به ایران، درباره واقعه نهاوند، و درباره برخورد سختی که می‌بایست اینجادر بین دوسپاه روی داده باشد فکر می‌کردم. مقاومت نومیدانه‌ی راکه مردم بی‌سلاح یا بی‌دفاع در مقابل این یک مشت بیگانه‌ی که اسلحه عمده خود آنها نیز چیزی جز اعتقادی استوار و ایمانی راسخ نبود می‌بایست در آن

روزهای بعد از واقعهٔ نهاوند درین نواحی از خود نشان داده باشند با تمام آنچه از وحشت، نومیدی، و قهرمانی در آن هست، پیش چشم مجسم می‌کردم و اشباح مهاجمانی را که درین نقطه از باقی لشکر خویش جدا مانده بوده‌اند و بدست مردمی که تمام وجودشان بر ضد آنان مجهز بوده است به‌گوررفته بوده‌اند در میان چکاچاک نیزه و شمشیر در حرکت می‌دیدم. آیا از تأثیر همین منظره بود که مکرر هر جا فرصت یافته‌ام در آنچه راجع به تاریخ ایران نوشته‌ام صحنه‌های این جنگها را تصویر کرده‌ام؟ توجه به گورستان، به خرابه‌های متروک، و به آنچه در شهر ما از گذشته‌های دور باقی مانده بود بی‌شک از چیزهایی بود که مرا به‌دنیای تاریخ می‌کشانید. شاید امروز مضحک بنظر بیاید اما اشخاص دیگر هم بوده‌اند که پیش از این از همین دالان گورستان وارد سرزمین تاریخ شده‌اند. ژول میشله^۱، مورخ فرانسوی هم که در ۱۸۶۹ صحبت از خاطرات کودکی خویش می‌کرد، تأثیری را که اقامت در مجاورت گورستان پرلاشز^۲ در وی کرده بود از اسباب توجه خود به تاریخ می‌یافت [۱۸]. بدون شک تاریخ، زندگی است یا تمدید زندگی است در بعد گذشتهٔ آن. معه‌ذا، این مثال قبرستان را که دربارهٔ آن ذکر کردم نباید فقط یک نوع تجربهٔ شخصی یا مورد تصادفی تلقی کرد. من خود در این نکته انعکاس رابطیهی را که بین تاریخ و مرگ هست، می‌یابم. آیا این نیز که پاره‌یی تاریخهای مهم یونان و رم در دنبال جنگهای مدیک و پونیک تألیف شد و پاره‌یی تواریخ معروف ایران بعد از فاجعهٔ مغول و تاتار بوجود آمد یک انعکاس دیگر ازین ارتباط بین تاریخ با احساس تزلزل و مرگ نیست؟ در دنبال انقلاب فرانسه و جنگهای ناپلئون هم آنچه تاریخ‌نویسی رمانتیک و ضد رمانتیک را ترویج کرد بوی خون و باروت و جنگ بود و قصهٔ مرگ و انهدام که هدیهٔ عمدهٔ این جنگها بشمار می‌آمد. دو جنگ جهانی که قرن حاضر با کابوس آزاردهندهٔ آنها کشمشی طولانی داشت تاریخ را پناهگاه تخیل‌های بیمارگونه کرد و حتی در پایان جنگ دوم، در دنبال هدیان مرگ‌آلود «هیروشیما» و «ناکازاکی» یونسکو هم تاریخ را یک پناهگاه مطمئن اخلاقی پنداشت و دست به‌نشر یک دوره تاریخ انسانی زد. گه‌گاه می‌پندارم که حتی آنچه در ادوار آسایش و سکون هم بوسیله

مورخان بزرگ بقلم آمد تحت تأثیر یک دغدغه مرگ و تزلزل بود و گویی ناشی می‌شد از شوق و علاقه انسانها به اینکه مثل فائوست گوته در یک لحظه سرمستی آرزوکنند چرخ زمان لمحیبی چند درنگ کند و این اوقات دیرباب جلال و صفا هرچه ممکن است دیرپاتر باشند و دورتر از صدمه مرگ و زوال. بدینگونه تأثیر قبرستان رمزیست از تأثیر انکارناپذیری که مرگ دارد، در توجه دادن انسان به تاریخ. گویی در برخورد با مرگ، با هر آنچه تصور مرگ و زوال را القاء می‌کند، بیش از هر وقت دیگر انسان متوجه تاریخ می‌شود و می‌کوشد تا پیله‌یی از تاریخ‌گرد وجود خویش‌بند تا درحفاظ پوسته سخت و درخشان آن خویشتن را بی‌گذرد و جاودانه تصور کند. با اینهمه، اگر مرگ و زوال غالباً انسان را متوجه تاریخ می‌کند تاریخ همواره نشان حیات است نه نشان مرگ. نشان آنست که انسان درین دنیا زیسته است و بوده است و هست نه نشان آنکه مرده است و تسلیم مرگ و نابودی شده است. منشأ توجه انسان به تاریخ هرچه باشد مورخ مخصوصاً بیشتر باید توجه به این نکته‌کننده انسانها چطور زیسته‌اند نه اینکه چطور مرده‌اند. در هر حال آنچه روح انسان امروز را بسوی تاریخ می‌کشاند دیگر اندیشه «رستاخیز گذشته‌ها» نیست علاقه به درک مفهوم زمان و دغدغه در باب سرنوشت انسانی است. عبث نیست که تیبورمند از بهترین شناسندگان واقعیات زمان ما- کتابی نوشت تحت عنوان نگاه‌هایی به تاریخ فردا^۱. زیرا تاریخ امروز دیگر تنها حدیث دیروز نیست، حدیث دوام و استمرارست- و حدیث فردا.

حتی در طی نیم‌قرن اخیر مفهوم تاریخ جلوه دیگری یافته است و نفوذ روشهای جدید علوم انسانی آن را از اشتغال به مسائل «ماوراء» منصرف کرده است و به توجیه احوال و موارد موجود کشانیده. تصویری که در گذشته از جریان تاریخ در اذهان بود، آن را بمنزله رودی عظیم و خروشان قلمداد می‌کرد که از بستری به بستر دیگر می‌غلطد و مورخ از اینکه به سرچشمه‌اش راه پیدا کند یا از کرانه آسوده‌یی به جریان آن بنگرد لذت می‌برد، اکنون جای خود را به تصور دریایی داده است که انسان- مورخ و غیر مورخ- در آن دست و پا می‌زند و تمام مجاهدتی که برای شناخت آن می‌کند بدان قصدست که شاید بتواند برای خود خط سیر آسوده‌یی

بیباید که از آن به ساحل توان رسید. با اینهمه نه این خط سیر و این ساحل را می شناسد و نه بیم غرق شدن، وی را از حرکت باز می دارد. در چنین دریایی امواج بر روی امواج می غلطد، طبقه بر روی دوش فرد درست می شود، جامعه بر روی دوش طبقه بوجود می آید، خود آگاه و ناخودآگاه بهم در می آمیزد و گذشته و آینده بهم پیوسته می ماند. بدینگونه تاریخ، در مفهوم امروزی آن، یک زندگی است نه زندگی طبقه یا ملت خاص بلکه زندگی تمام انسانیت با یکدیگر پیوند ناگسستنی دارد و شاید دیگر نتوان عناصر و اجزاء آن را از هم جدا کرد. وقتی تاریخ با زندگی پیوند یابد البته جاذبه زندگی را دارد و احساس و شعور انسان به تاریخ نوعی شوق و هیجان نهفته است به زندگی، به زندگی انسانی که از محدودیت زندگی قومی، نژادی و مذهبی برتر است. این رابطه با زندگی که از تاریخ پیلایی می سازد برای مقابله با مرگ، مخصوصاً وقتی خواننده را به اوج لذت می رساند که بیان مورخ مثل بیان یک هنرمند تخیل انگیز باشد یا واقعیت را در وجود خواننده تبدیل به تخیل کند. در همچو موردیست که خواننده تاریخ ممکن است بقول امرسون^۱ به تناوب رومی یا ترک، راهب یا سلطان، شهید یا دژخیم شود [۱۹]. حتی خواننده تاریخ ممکن است از تفاهم با تجربه تاریخی، خویشان را با اسپارتاکوس^۲ در کنار بردگان بیابد، با میرابو^۳ در انقلاب فرانسه شرکت کند، با کالیستنس بر خودپسندیهای ایزدمآبانه اسکندر خنده زند، با کورش اسیران یهود و کاهنان مردوک هر دو را در نورتسامح خویش غرقه یابد، با پروتوس^۴ حتی قیصر را نیز قربانی آزادی و وطن سازد، در هر قانون تازه، در هر نهضت عام، در هر انقلاب قهرمانی مرحله‌یی دیگر از توسعه وجدان انسانیت را در وجود خویش تجربه کند و در واقع اگر این گذشته‌ها را با واقعیتی از تجربه‌های نفسانی خویش پیوند نزند مشکل بتوان تصور کرد که از تاریخ چیز درستی درک کرده باشد. تا وقتی انسان نتواند لحظه‌های بزرگ تاریخ را در وجود خویش تجربه کند، و از هواهای عطرآگین قله‌های انسانیت نفس بکشد لذت تاریخ را که پرتنوع‌ترین چشم‌انداز زندگی را به انسان عرضه تو اند کرد، نمی‌تواند ادراک کند.

در بین لذتهای تاریخ می‌توان آن لذت را یاد کرد که آشنایی با تاریخ در ضمن مطالعه شعر و ادب به انسان عرضه می‌کند. در واقع از شعر و ادب تمتعی که برای

1. Emerson, Ralph Waldo

2. Spartacus

3. Mirabeau

4. Brutus

مورخ حاصل می‌شود بمراتب عمیقتر و پر دامنه‌تر از تمتعی است که مردم عادی ممکن است از مطالعه شعر و ادب بدست آورند. آشنایی با تاریخ این آثار، با سوابق آنها، و با زندگی و محیط نویسندگان آنها ما را به سرچشمه الهام آنها رهنمون می‌شود و گویی تا حدی در لذت خلق و ابداع آنها با نویسندگانشان شریک می‌سازد. آیا گه‌گاه آشنایی با تاریخ - تاریخ حادثه‌هایی که مایه الهام اثری بوده است - سبب نمی‌شود که حتی یک قطعه موسیقی بهتر ادراک شود؟ درست است که لذت و تمتع از موسیقی در حقیقت امری مستقل است و کمتر به آنچه خارج از دنیای موسیقی است ارتباط دارد؛ اما بی‌شک اثر هر آهنگساز چیزی از احوال عصر او یا خود او را منعکس می‌کند و آشنایی با این احوال افقهای تازه‌ی بی در ادراک می‌گشاید. بعضی آثار ادبی هست که التذاذ واقعی از آنها تا حدی موقوف آشنایی با تاریخ است. چنانکه تعدادی نمایشنامه‌های شکسپیر^۱، راسین^۲، کرنی^۳، شیلر^۴ و دیگران بدون شناخت احوال واقعی اشخاص و قهرمانان آنها لذت ادبی کافی نمی‌بخشد. و این لذتی است که فقط از تاریخ ممکن است به ادیب و منتقد عاید گردد. بعلاوه خواندن کتابهای تاریخ، بیوگرافیها، و قصه‌های تاریخی لذتی از نوع لذت مسافرت در سرزمینهای ناشناخته دارد. افقهای تازه، آداب و رسوم تازه، روحیات و اخلاق تازه‌ی که درین مسافرتها کشف می‌شود ذوق تنوع‌جویی انسان را ارضاء می‌کند و در عین حال وی را در مقابل محدودیت‌جوییهای خویش مجهز می‌کند و به مقاومت وای می‌دارد. اما مسافرت برای کسی لذت واقعی دارد که در طی سیاحت خویش به تماشای بناهای رفیع و دریافت روزهای رسمی و باشکوه اکتفا نکند بلکه بامردم‌کوی و بازار بنشیند، در مجالس و محافل عامه نفوذ کند، روزهای عادی و یکنواخت زندگی مردم را درک کند و با زبان و بیان آنها آشنایی بیابد. کسی هم که می‌خواهد احوال گذشته انسان را درک کند باید چنانکه مکالی^۵ (۱۸۵۹-۱۸۰۰) مورخ مشهور انگلیسی خاطر نشان می‌کند - همین قاعده را بکار برد. خود او در حقیقت به پیروی از همین قاعده بود که توانست تاریخ خود را از لذت‌بخشترین کتابهای تاریخ کند. در بین فواید و لذتهایی که از تاریخ حاصل می‌شود بدون شک تأثیر اخلاقی را نباید کم اهمیت تلقی

1. Shakespear, w. 2. Racine, J. 3. Corneille, P. 4. Schiller, F.
5. Macaulay, Th. B.

کرد. نه فقط بخاطر آنکه بقول فون رانکه^۱ (۱۷۹۵-۱۸۸۶) انسان را با قهرمانان گذشته رویاروی می‌کند، روح وی را تصفیه می‌کند، و به‌وی‌کمک می‌کند تا در هر چیز، زندگی را یک‌بار دیگر احساس و تجربه نماید بلکه از آن روی که بقول لرد آکتون^۲ (۱۸۳۴-۱۹۰۲) وجدان انسان را توسعه می‌دهد، کمال می‌بخشد و مجهز می‌کند و حتی اگر تاریخ چیزی هم جز یک رشته سفاقت و جنایت نباشد به انسان یاد می‌دهد که نسبت باین مایه ضعفها و پستی‌های انسان هم‌دردی و تسامحی که درخور انسانیت است داشته باشد. [۲۰]

مجردترین و خالصترین لذتی که از تاریخ حاصل می‌شود یک نوع تجربه عرفانی است: وجدان وحدت و استمرار. تاریخ انسانیت شاید بحقیقت چیزی جز همین وحدت و استمرار نیست. در واقع تاریخ به‌ما می‌آموزد که زندگی ما به‌زندگی تمام افراد جامعه و قوم ما ارتباط دارد، زندگی جامعه و قوم ما نیز با زندگی جوامع و اقوام دیگر پیوسته است چنانکه زندگی تمام اقوام و جوامع انسانی با رشته‌یی نامرئی به‌همدیگر وابسته است. این است آن وجدان وحدت که شعور به‌آن انسان را از تألم و دغدغه‌تنبهایی بیرون می‌آورد و نشان می‌دهد که زندگی ساده‌ترین فرد انسانی نیز در انزوا و خلأ مطلق نیست و حتی حیات انسانیت نیز با هستی تمام کائنات اتصال دارد و یکپارچه است. بعلاوه این اتصال فرد با تمام دنیای انسانیت تنها محدود به دنیای حاضر- به‌زمان جاری- هم نیست؛ با دنیای گذشته و با آنچه در آینده خواهد بود نیز پیوند اتصال دارد و این استمرار امریست که وجدان آن نشان می‌دهد که وجود انسان معنی و هدف دارد و حتی مرگ افراد آن را به‌پایان نمی‌رساند. اینجاست که تاریخ دلهره «پوچی» را که سارتر و کامو آنهمه با کابوس آن درگیرند، زایل می‌کند و لذتبخشی این وجدان وحدت و استمرار از اینجاست که تألم و دلهره‌تنبهایی و پوچی را از بین می‌برد. بدینگونه، نسلهای مختلف در پی هم می‌آید و انسان بی‌آنکه بتواند خود را از چنبره این استمرار بیرون بکشد در میان امواج مستمر حیات که از ازل تا به‌ابد بی‌وقفه راه خود را طی می‌کند و می‌غلطد و می‌پوید، پیش می‌رود و خود را با یک‌یک امواج و باتمام دریای هستی متصل و مرتبط می‌یابد. آیا این یک تجربه عرفانی نیست که در آن سرانجام مشروط به مطلق می‌پیوندد و محدود به نامحدود؟

1. Von Ranke

2. Lord Acton

۲ تاریخ و اسطوره

ارسطو تاریخ را از آن جهت که با واقعیات جزئی و با اموری که بعقیده وی در آنها «محمّل» بودن ضرور نیست سروکار دارد از شعر که سروکارش با واقعیات کلی و با امور «محمّل» هست فروتر می‌شمرد و شعر را از تاریخ فیلسوفانه‌تر می‌خواند. آیا تاریخ مثل آئینه است که عالم را چنانکه هست یا خود چنانکه تعقر و تحذب آئینه اقتضا دارد منعکس می‌کند و یا آنکه مثل ترازوست و باید حساب اشخاص و کردارهاشان را نگه دارد و در مورد هر یک از جهت قیمت اخلاقی یا اجتماعی آن ارزیابی کند؟ در باب این مسأله که آنچه امروز فلسفه تاریخ می‌خوانند اهتمام نومیدانه‌یی برای حل آنست ظاهراً جوابی که ارسطو داده است یک مشاجره تاریخی را بوجود آورده است در باب ماهیت تاریخ و هدف آن. اینکه ارسطو تاریخ را فروتر از شعر می‌شمرد خود حاکی است از آنکه دانای یونان این مجموعه روایات را که از مشهورات و مضمونات و نظایر این قضایا ترکیب می‌شد و در زمان وی تاریخ در حقیقت چیزی جز آن نبود، نمی‌توانست در شمار علم و حکمت درآورد و حتی نه در ردیف قیاسات شعری. این طرز قضاوت بدبینانه در باب تاریخ، مدتها همچنان مثل یک میراث کهن برای فلاسفه ماند. حتی در دوره دکارت که تاریخ خیلی از حدود ابتدایی قبل از ارسطو گذشته بود این طرز فکر در خاطر وی رسوخ داشت. این پدر فلسفه جدید اروپا، که در رساله گفتار «دوش»^۱، آگاهی بر وقایع مهم تاریخی را مایه بلندی طبع و پرورش قوه تعقل در آدمی می‌دید در عین حال تاریخ را مثل افسانه‌ها امری می‌دانست که انس با آن بسیاری از امور را که ممتنع است ممکن بنظر می‌آورد و چون مورخان حوادث را مهمتر یا حقیرتر از آنچه هست جلوه می‌دهند تا مردم را به

1. Descartes, *Discours de la Methode*, 1637

خواندن آنها راغب سازند، «هرکس امثال و شواهد تاریخ را سرمشق سازد کارش به دیوانگی کسانی منجر خواهد شد که از قهرمانان و عیاران افسانه‌ها سرمشق می‌گیرند.» [۱] یک تن از ستایشگران و دوستاناران مالبرانش^۱ (۱۷۱۵-۱۶۳۸) نقل می‌کند که حکیم در حق وی علاقه‌ی داشت اما وقتی یک بار وی را در ضمن مطالعه تاریخ توسیدیدس^۲ غافلگیر کرد وی بکلی از چشمش افتاد. [۲] با اینهمه با تکامل تاریخ‌نویسی اندک اندک در این بدبینی نسبت به تاریخ تعدیل حاصل شد حتی یک فیلسوف و نقاد عصر ما، بندتو کروچه^۳ (۱۹۵۲-۱۸۶۶) تاریخ را عین فلسفه دانست و مدعی شد که هر فیلسوف در عین حال مورخ است و هر مورخ هم فیلسوف. کروچه تاریخ را بعنوان فلسفه متحرک تلقی کرد و حتی این قول را پذیرفت که تاریخ را باید فلاسفه بنویسند. در هر صورت مباحثاتی که بعد از ارسطو در باب تاریخ پیش آمد غالباً درین باب بود که تاریخ آیا علم است یا فلسفه، شعرست یا حقیقت، هدف دارد یا از هرگونه هدف خالی است و این گفت و گوها بود که سرانجام منجر به پیدایش فلسفه تاریخ شد. بمعنی اعم.

معهدا ارتباط تاریخ با شعر که ارسطو در فن شعر مطرح کرد حاکی از قدیمترین تصویری است که عامه یونانیان در باب ماهیت تاریخ داشته‌اند. قرابت آن با شعر و ادب. اینکه ارسطو اساس شعر را عبارت از قصه می‌داند، نشان می‌دهد که مراد حکیم مناسبت بین تاریخ است با قصه. این قرابت چنان است که در ادبیات قدیم ما نیز گه‌گاه بین روایات تاریخ با قصه سرمویی بیش فاصله نیست. تواریخ و قصص در بعضی مجموعه‌های قدیم تاریخ ایران در کنار هم ذکر شده‌اند: *مجملة التواریخ و القصص*. در قرآن آنچه از احوال پیغمبران و اقوام گذشته از باب عبرت و تذکره آمده است «قصص» خوانده شده است اما همه آنها در نزد عامه مسلمانان از مقوله تاریخ بشمارست. در شاهنامه نیز آنچه بعنوان «داستان» از گفته «دهقان» یا «موبد» یاد می‌شود گه‌گاه در نزد شاعر مفهوم تاریخ دارد. روایات واقعی. در تفاوت این دو مفهوم بیان ولتر معروف است و ظرافت نیشخندهای او را دارد. می‌گوید تاریخ قصه‌ی است که بعنوان حقیقت روایت می‌شود در صورتیکه قصه تاریخی است که آن را بعنوان دروغ نقل می‌کنند. حتی شاید با قدری مبالغه در

1. Molebranche, N.

2. Thucydides

3. Benedetto Croce

تبیین این کلام؛ بتوان گفت تاریخ رمانی است که قهرمانانش وجود واقعی دارند در صورتیکه رمان تاریخی است که قهرمانان آن اشخاص فرضی هستند. اینکه تاریخ و قصه را گه‌گاه به یک لفظ بیان می‌کنند از همین جاست. آیا ژان‌پل سارتر نظر به همین مفهوم واحد تاریخ و قصه ندارد که یک جا در داستان معروف غثیان^۱ خویش می‌نویسد: انسان همیشه ناقل قصه است و در میان قصه خود و دیگران زندگی می‌کند؟

در حقیقت هیچ چیز مثل طبیعت که همه جا انسان را احاطه کرده است و مثل «گذشته» که چون سایه همه‌جا وی را دنبال می‌کند، کنجکاوای انسان را تحریک نمی‌کند. انسان در هیچ یک از ادوار تکامل خویش نتوانسته است نسبت به این دو امر که با حیات او ارتباط قطعی دارد بی‌اعتنا بماند. همین تماس دائم با حیات انسان سبب شده است که تاریخ با شعر و ادب هم - که ماده یا صورت قصه است و بهر حال صادقترین تعبیر حیات انسانی است - چنان ارتباط پیدا کند که ارزش عینی و علمی آن هنوز هم مورد بحث و تأمل باشد. در واقع سنخیت بین ماده تاریخ و ماده شعر، بقدریست که ژان ژاک روسو^۲ با مبالغه شاعرانه‌یی که لحن ظرافت دارد درباره آن می‌گوید: «تاریخ عبارت از آن است که از بین چندین دروغ آن را که به حقیقت نزدیکترست برگزینند.» آیا همین بیان خود حاکی از گرایش طبیعی تاریخ به حقیقت نیست؟

اگر با وجود کامیابیهایی که امروز تاریخ بعنوان علم در شناخت گذشته انسان حاصل کرده است هنوز در باب ارزش و حدود آن و حتی در باب شیوه تحقیق و تألیف آن جای بحث هست البته تا حدی ناشی از این نکته است که انسان تقریباً در تمام حیات تاریخی خویش، از تاریخ غالباً این انتظار را داشته است که هم حس کنجکاوای او را ارضاء کند و هم در آنچه به زمان حاضر و آینده تعلق دارد وی را هدایت کند. بعلاوه بعضی طبایع نیز هستند و بوده‌اند که در تاریخ یک نوع انصراف خاطر می‌جویند و دوست دارند مورخ آنها را از حیات ملال‌انگیز حاضرشان به گریزگاه ایمن و تماشایی قصه‌ها راه نماید. یک مورخ ایرانی - هندو شاه نخجوانی - آنجا که فواید تاریخ را بر می‌شمرد این نکته را بدین گونه بیان می‌کند که تواریخ در حقیقت اسمارند و اسمار مرد را مشغول می‌گرداند تا از غمها ساعتی خلاصی یابد

1. Sartre, J.-p., *La Nausée*, 1942.

2. Rousseau, J. J.

و از نامرادیها برآساید [۳]. این طرز تلقی از تاریخ-که برای آن هدف تفریح قائل شده‌اند- همانست که پولیبیوس^۱ مورخ معروف نظیر آنرا در نزد مورخان گذشته‌یی که داستان فتوحات هانیبال را با آب و تاب شاعرانه نقل کرده‌اند بشدت انتقاد می‌کند و آن را درخور مورخ نمی‌داند. به عقیده وی، هدف مورخ نباید مثل هدف شاعر و درام‌نویس تخیل‌انگیزی و ایجاد احساس باشد، باید غرض وی تعلیم حقیقت باشد و بس. [۴] در هر حال تاریخ از قدیم‌گاه یک آئینه عبرت تلقی می‌شده است و گاه یک ترازوی معیارسنجی. در واقع تا حدی همین توقع‌هایی که انسان از تاریخ داشته است در تاریخ یک نوع خودآگاهی بوجود آورده است که غیر از جستجوی روشهای مطمئن در تاریخ‌نویسی، نیز منتهی شده است به بررسی غایت و معنی حوادث تاریخی- فلسفه تاریخ.

آنچه ارسطو در باب تفاوت بین شعر و تاریخ بیان می‌کند نکته‌ایست که نقادان و حکماء بعد از وی از سیسرو^۲ و کنتیلین^۳ گرفته تا حکماء و شارحان عهد رنسانس^۴ همان را ملاک تفاوت بین کارشاعر و کارمورخ نهاده‌اند. معیناً تفاوت عمده بین کارشاعر و مورخ را از دیدگاه ارسطو باید مخصوصاً در کتاب اخلاق تقو ماخس جست. درین کتاب ارسطو بمناسبت بحث خاطر نشان می‌کند که هنر سروکارش با ساختن است در صورتیکه سروکار علم با دانستن است- از طریق اصل و ضابطه. این گفته ارسطو نشان می‌دهد که تاریخ چون با ساختن سروکار ندارد نزد او به مقوله هنر تعلق ندارد چنانکه در واقع، مسائل مربوط به تاریخ از مقوله مسایل مربوط به شناخت است- اما شناخت جزئیات. این نیز که در فن شعر، ارسطو شعر را فلسفی‌تر از تاریخ می‌داند مربوط به همین پندار اوست- یعنی اینکه در نظر او شناخت در تاریخ منحصرست به جزئیات و افراد.

بعلاوه در بین تراژدی‌هایی که شاعران قدیم یونان ساخته بودند ارسطو آنها را که بر قصه‌های خیالی اما «محمتمل» مبتنی بود از آنها که بر اساس تاریخ و سرگذشت خاندانهای قدیم ساخته‌اند و اگرچه آن قصه‌ها مبنی بر تاریخ است لیکن نه محتمل هست و نه باورکردنی، معقولتر و فیا سوفانه‌تر می‌یافت. این نکته ضمناً نشان می‌دهد که تاریخ نه فقط در نزد هومیروس بلکه نزد تراژدی‌نویسان هم ماده‌یی بوده است

1. Polybius

2. Cicero

3. Quintilian

4. Renaissance

برای شعر و درام. هر چند آنچه از تاریخ وارد شعر می‌شده است در واقع نه واقعیات تاریخ بلکه فقط عناصری بوده است که بیشتر از آنکه «واقعی» باشند «محتمل» بوده‌اند. این امر البته بهیچوجه اختصاص به یونان ندارد چنانکه فقط تا آغاز قرن حاضر، در ادبیات انگلیسی بیشتر از یکصد و پنجاه نمایشنامه مشهور بود مبتنی بر تاریخ. تا چه رسد به قرن حاضر و یابره مانس^۱ و انواع دیگر شعر. نکته دیگری که درین باب توجه‌کردنی است این است که اساطیر راجع به خدایان و پهلوانان کهن نیز که در نزد غالب اقوام جهان ماده شعر و حماسه است در هنگام پیدایش، و نزد اولین کسانی که آنها را نقل کرده‌اند اختراع صرف نبوده‌اند. و ناچار هسته‌یی از حقیقت داشته‌اند. جامباتیستاویکو^۲ (۱۷۴۴-۱۶۶۸) حکیم ایتالیایی که درین باب بررسی جالبی کرده است می‌گوید چون انسانهای بدوی قوه ابداع و ابتکارشان محدود بوده است پس این‌گونه اساطیر را از خود نساخته‌اند و این روایات آنها می‌بایست در اصل عبارت بوده باشد از «روایات راست و جدی» که بعدها دستخوش دستکاریهایی شده است. چنانکه اساطیر قدیم یونانی در ابتدا ظاهراً روایات درست بوده است اما وقتی به هومیروس رسیده است دیگر از کثرت مبالغه و کذب باور-نکردنی بوده است. هر چند این بیان ویکو خالی از ایراد نیست، رابطه‌یی را که وی بین اساطیر و تاریخ بیان می‌کند نمی‌توان محل تردید یافت و قاعده معروف عامیانه «یک کلاغ چهل کلاغ» می‌تواند این دعوی را توجیه کند. و تأیید. بهر حال در دوره‌یی که انسان هنوز عظیمترین ماشین تمدن خط و کتابت - را اختراع نکرده بود اگر به ضبط وقایع علاقه‌یی می‌یافت ناچار آن را به حافظه می‌سپرد و در بین جوامع امی مثل اعراب جاهلی انساب و ایام که در واقع تاریخ اعراب جاهلی بود فقط مستند به روایات شفاهی بود. دهان به دهان. درین نوع نقل که سنن شفاهی است همیشه آفت فراموشی، بیدقتی و شتابزدگی در نقل هم هست که وقتی براغراض شخصی، تسلیم به خیالهای قصه‌سرایان و رعایت قدرت مراجع^۳ افزوده آید نحوه تکوین «اساطیر» را از «واقعیات تاریخ» توجیه تواند کرد. درینصورت خلاف انتظار نیست که تمام اقوام عالم تاریخ خود را بیش و کم از اساطیر شروع کرده‌اند و حتی تاریخ امروز انسانیت نیز - علیرغم پژوهشها و جستجوهای که در اسناد و مدارك شده است -

1. Romances

2. Giambattista vico

3. Authorities

باز جز از میان ظلمت و ابهام زندگی‌های دور بیرون نمی‌آید. در حقیقت، اساطیر چنان با تاریخ آمیختنی است که حتی در دوران تاریخ احوال‌کسانی چون اسکندر، شارلمانی، سلطان محمود، شاه عباس، و ناپلئون گه‌گاه در روایات عامه درون هاله‌ی از اساطیر فرو می‌رود. شناخت اساطیر از تاریخ در ادوار قبل از تاریخ البته دشوارتر است اما قسمتی از اسباب و علل پیدایش اساطیر را در ادوار تاریخ نیز می‌توان معاینه یافت. اساطیر در واقع یک سلسله روایات است که بعنوان سنن حفظ و نقل می‌شوند. با قصه‌های عادی هم تفاوتشان در این است که راویان، آنها را برخلاف قصه‌های عادی راست می‌پندارند و گویی گمان راویان قدیم آنها برین است که آنچه در آن روایات هست واقعاً روی داده است و همین نکته است که آنها را بیشتر در مقوله‌ی روایات تاریخی وارد می‌کند. تا مقوله‌ی قصه، تمثیل یا رمز. بعلاوه بیشتر آنها به این مقصود به وجود می‌آیند که حادثه‌ی، اعتقادی، یا رسمی را توجیه‌کنند و ازینجاست خاصیت توجیهی^۱ اساطیر. در حقیقت اساطیر از همین لحاظ با ادیان بدوی، با آداب و مناسک دینی، و با تواریخ قومی ارتباط پیدا می‌کنند. نه فقط ممکن است قسمتی از خرافات و عقاید عامیانه بقایایی از بعضی اساطیر باشد بلکه هم قسمتی از آراء فلسفی قدما بر اساطیر مبتنی بوده است هم تواریخ قومی و ملی در بین بیشتر اقوام جهان آمیخته با اینگونه اساطیر است. در یونان باستان یک رشته اساطیر در باب خدایان نقل می‌شده که تاریخ قوم نیز در بعضی موارد با آنها مربوط بود. حتی تاریخ‌نویسی یونانی از اهل سیسیل - نامش یوهاموس^۲ - که در قرن سوم قبل از میلاد می‌زیست کتابی بنام تاریخ مقدس نوشت و مدعی شد که این خدایان یونان باستان در اصل فرمانروایان و پهلوانان بوده‌اند که چون کارهایی قهرمانی و شگرف انجام داده‌اند در اذهان عامه، جنبه‌ی خدایی یافته‌اند. این دعوی که امروز هم در شناخت اساطیر تا اندازه‌ی هنوز مقبول است ارتباط بسیار نزدیک اساطیر و تاریخ را نشان می‌دهد. البته در پاره‌ی موارد تفکیک تاریخ از اساطیر مشکل است و ملاک آن شاید بر حسب طرز فکر و درجه‌ی تکامل اقوام و نسلها تفاوت دارد. بعلاوه، وجود عناصر اساطیری در یک روایت ممکن است قبول آن روایت را بعنوان تاریخ مشکوک کند اما همیشه

1. Aetiological Character

2. Euhēmerus

نمی‌توان این امر را دستاویز نفی ورد یک روایت کرد. چون آنچه «محمّل» هست و آنچه محتمل نیست، در بسیاری از روایات قدیم ممکن هست هر دو نوع از یک گونه اسناد مأخوذ باشد. از عهد نو افلاطونیان یونان، وحتى پیش از آن، بعضی کسان کوشیده‌اند تا اساطیر را تأویل کنند - تأویل به رموز. اما این توجیه رمزی غالباً بیش از آن خیال‌انگیز، شاعرانه، و فردی است که آن را در تاریخ بتوان قبول کرد. شباهت اساطیر پارسی اقوام بحدی است که در بعضی موارد مورخ رابه‌حیرت وامی‌دارد. شک نیست که این همانندیها را همیشه نمی‌توان حاکی از وجود یک مأخذ مشترك بین اقوام تلقی کرد؛ در بعضی موارد ناشی است از وحدت طرز معیشت و فکر، و از اینکه اقوام مختلف که با یکدیگر هیچ‌گونه رابطه‌یی هم نداشته‌اند تحت تأثیر اوضاع و احوال مشابه و در مراحل همانند تکامل، اساطیر بیش و کم مشابه بوجود آورده‌اند. البته این شباهت وقتی در اساطیر اقوام شرق نزدیک یا اقوام اروپایی به چشم می‌خورد آن را می‌توان از نفوذ مستقیم یا از عکس‌العمل ناشی دانست اما وقتی شباهت بین اساطیر اقوامی است که بین آنها بقدر مسافت بین یونان و اقیانوسیه اختلاف هست تصور نفوذ مستقیم یا عکس‌العمل منتفی است. بعلاوه در اساطیر قوم واحد هم‌گه‌گاه بعضی عناصر با یکدیگر آمیخته است که نمی‌توانند تعلق به دوره‌ی واحدی از تکامل آن قوم داشته باشند. درینصورت ممکن هست که یک قوم در دوره‌یی از ادوار تکامل خویش چیزی از اساطیر مربوط به دورانهای قدیمتر تکامل خویش یا مربوط به یک قوم فراموش شده را اخذ و حفظ کرده باشد که بهرحال با سبک معیشت و طرز فکر دوره‌یی که اساطیر بدان تعلق دارد بکلی متفاوت است. چنانکه در اساطیر راجع به کیکاوس - بدانگونه که در شاهنامه آمده است - شاید بعضی عناصر از افسانه‌های نمرود و بخت‌النصر یا عناصری از احوال کمبوجیه هخامنشی بهم آمیخته باشد. این آمیختگی عناصر ناهمجنس‌گونه‌گون در یک اسطوره‌ی واحد نه فقط استفاده‌ی مورخ را از اساطیر دشوار می‌کند بلکه در کار شناخت اساطیر نیز دشواریها بوجود می‌آورد. در بعضی موارد مشکل آنست که معلوم شود آیا خدایان کهن در اساطیر تبدیل به موجود انسانی شده‌اند یا انسانهای قهرمان در اذهان راویان اساطیر رنگ خدایی گرفته‌اند. این همان مسأله‌یی است که یوهاموس بخاطر آن کوشید حتی ذرمورد زئوس - خدای خدایان یونان - به یک

اصل انسانی قائل شود. جالب آنست که در مورد وجود عیسی مسیح هم درین زمینه شک و تردیدی اظهار شده است. از جمله بعضی از محققان که وجود تاریخی عیسی را محل تردید یافته‌اند، مدعی شده‌اند که عیسی وجودی است روحانی که هرگز حیات مادی و جسمانی نداشته است و در واقع خدایی بوده است که ساده دلی و خوش باوری پرهیزگارانۀ پرستندگانش تدریجاً وی را جنبۀ انسانی داده است [۵]. برخی دیگر، هم در نقد مجموع روایات راجع به عیسی به این نتیجه رسیده‌اند که وی یک انسان، یک داعی و واعظ و یک پیغمبر انقلابگر یهودی بوده است که خواسته است بیاری خداوند، رومیان را از فلسطین براند و در آنجا ملکوت تازه‌یی برپا کند و رومیان نیز به دستگیری و رهنمایی جهودان محافظه‌کار وی را باز داشته‌اند و چنانکه رسم آنها بوده است بدار آویخته‌اند اما بعدها در اساطیر رایج نزد پیروان خویش این انسان واقعی تدریجاً تبدیل به خدا شده است. این مسأله، نشان می‌دهد که در آنچه با مفهوم خدا و خدایان ارتباط دارد مورخ حتی در ادوار تاریخ با دشواریهای بسیار روبروست. با اینهمه، اساطیر مخصوصاً در آنچه به آغاز تاریخ اقوام مربوط است نقش و تأثیری پیچیده‌تر دارد. وجود انواع اساطیر، سپیده‌دم تمام تاریخ انسانیت را ابرآلود کرده است و حتی تیرگی و ابهام آن هنوز هم در افق تاریخ باقی است. شاید توقع داشته باشید برای تمام اساطیر انسانی یک توجیه کامل و جامع عرضه شود. این غیر ممکن است. قطع نظر از دعویهای جاهلانه و بی‌حجت که از روی تعصب گه‌گاه اظهار می‌شود از اساطیر تاکنون هیچ توجیه جامعی که مورد قبول بیشترین صاحب‌نظران باشد ظاهر آ عرضه نشده است. نه توجیهی را که مکتب‌زبان‌شناسی ماکس مولر^۱ به کار بسته است به این عنوان می‌توان پذیرفت نه آنچه را مکتب روان‌شناسی فروید^۲ و یونگ^۳ درین مورد قابل توجه یافته‌اند می‌توان از نظرگاه مورخ به درستی قابل اعتماد یافت. بعضی محققان کوشیده‌اند تا مثل مانهارت^۴ و تیلور^۵ اساطیر را بر مبنای اطلاعات ناشی از مردم‌شناسی تفسیر کنند، و حتی بعضی نیز درین میان خواسته‌اند اساطیر تمام اقوام عالم را به وسیله تصورات مربوط به پدیده‌های طبیعت توجیه نمایند. اما این گونه توجیه‌ها نیز - که بیشتر نظر به بیان ارتباط اساطیر با لوازم نژادودین اقوام یا به تبیین اسباب و جهات همانندی اساطیر در بین اقوام مختلف عالم دارد - غالباً چیزی جز

1. Max Müller

2. Freud, s.

3. Jung

4. Mannhardt

5. Tylor

یک توجیه محدود کوته نظرانه عرضه نکرده است و در واقع مکتب طبیعت‌گرایی تقریباً تنها به‌این نتیجه منتهی شده است که گویا تمام اساطیر در آخرین تحلیل برمی‌گردند به قصه‌های مربوط به اجرام سماوی - مخصوصاً ماه. با اینهمه، اگر یک توجیه جامع و کامل نمی‌توان در باب اساطیر عرضه کرد وجود آن را مخصوصاً در عقاید عامه، در بین تمام اقوام انسانی می‌توان محقق شمرد. در واقع تمام ادیان عالم - از ادیان بدوی گرفته تا ادیان الهی - در تخیل عامه، وسیله‌ی یافته‌اند برای ابداع اساطیر. گویی تصورات مربوط به وجود خدایان، ارواح، و دنیای نامحسوس در قالب اساطیر از هر قالب دیگر بهتر مجال بیان دارد. در بابل قدیم که تعداد خدایان قوم به بیش از شصت هزار هم رسید نیروی تخیل مردم اساطیری پر مایه به وجود آورد که شاید پاره‌ی از خرافات امروز دنیای ما از آن الهام گرفته باشد. در بین این سلسله طولانی اساطیر قصه آفرینش، تصویر شاعرانه‌ی می‌دهد از کشمکش بین نظم و بی‌نظمی: در آن هرج و مرج دوران قبل از آفرینش، در یک اقیانوس پریشانی، تیامات^۱ ماده خدای بی‌نظمی می‌کوشید تا سلطنت خود را بسط دهد. مردوک که در یک کشمکش خدایانه او را کشت، دوپاره‌اش کرد و از دوپاره او زمین و آسمان را آفرید. آیا این قصه مردوک و تیامات رمزی از یک نزاع ابدی است بین بی‌نظمی و نظم که سرانجام به پیروزی نظم منتهی می‌شود؟ در اساطیر هندی یک قصه بسیار شاعرانه داستان برهماست که حیات کائنات بسته به نفس اوست که چون برمی‌آید سرچشمه حیات است و چون فرومی‌رود مایه ممت است. اساطیری هست که مربوط به قهرمانان انسانی است چنانکه افسانه فریدون در ایران، و داستان «رموس و رمولوس»^۲ در رم از اینگونه است. اساطیر دیگر هست که ارتباط با اجرام آسمانی، ماه و خورشید، دارد چنانکه افسانه مصریان قدیم در باب رع که درون یک قایق از دریای فلک می‌گذرد مربوط است به خورشید؛ و نیز از همین گونه است داستان بابلیها در باب تموز که خواهرش عشتار شیفته‌اش گشت و وقتی وی مرد به دنبال او حتی به دوزخ رفت و اقامت اجباری این خدای عشق در دوزخ چنان احوال زمین را آشفته کرد که خدایان ناچار تموز را به وی باز دادند. بدینگونه در آنچه محقق امروز مرگ و رستاخیز سالانه زمین را مجسم می‌بیند بابلیها ضمناً نشان می‌دادند که همواره غلبه

1. Tiamat

2. Romus and Romulus

نهائی تعلق دارد به عشق. اساطیر یونان و روم با تمدن و فرهنگ امروز انسانی - شرق و غرب - آن اندازه آمیخته است که شاید به ذکر نمونه‌هایی از آن، در اینجا حاجت ندارم. اساطیر روی هم رفته کشف و ادراک بدوی انسان را - از وجودی که برتر از اوست و با او و دنیای پیرامون او ارتباط نگستی دارد - به صورت قصه و افسانه بیان می‌کند. ازینجاست که در اساطیر، گذشته از انعکاس نوع تلقی انسان بدوی نسبت به رویدادهای طبیعت اعتقاد به دنیای نامحسوس - دنیای ارواح و اشباح و خدایان - نیز تجلی دارد. درست است که این مجموعه عقاید تاحدی ناشی از جهالت انسان نسبت به حقیقت و واقعیت رویدادهای طبیعت هست اما تجربه مورخ نشان می‌دهد که برخلاف انتظار بعضی فلاسفه مادی آشنایی با تفسیر درست پدیده‌های طبیعت هم نمی‌تواند خرافات ناشی از آن را از طبایع ریشه‌کن سازد. وقتی در میدان سرخ مسکو صف‌های طولانی جوانان و پیران زایر را دیدم که با شوق و اخلاص مؤمنانه در زیر آفتاب سوزان تابستان ساعت‌ها ایستاده‌اند و انتظارنوبتی را می‌کشند که با همراهان خویش قبر لنین را زیارت کنند به دوستی که با من همراه بود یادآوری کردم که این شور و شوق در نزد منکران بقای روح آن اندازه مخلصانه، عرفان‌آلود، و حتی هیجان‌آمیز است که شاید می‌توانست اینها را اگر به بقای روح معتقد بودند به زیارت قبور قدیسان و اولیاء مسیحی از مسکو به اورشلیم نیز ببرد. مثل روسهای عهد تزار. در واقع گویی ماده‌گرایی محض هنوز بقدری از اعماق وجدان انسان دور مانده است که حتی هنوز کسانی که وجود روح و بقای آن را نیز تصور نمی‌کنند در نهانخانه ضمیر خود به چیزی ازین عقاید پایبند مانده‌اند و بزرگداشت لنین را گویی فرصتی مغتنم برای تحقق تمنیات نهفته «روح گرایی» خویش می‌شمارند. از دیدگاه مورخ، اساطیر دیرینه تدریجاً در طی قرون با خرافات دیگر که غالباً مولود خود آنهاست بهم می‌آمیزد و مجموعه متحرک و متغیری را به وجود می‌آورد که قسمت عمده‌یی از دنیای ناخودآگاه ضمیر انسان امروز را تشکیل می‌دهد و آن را بهیچوجه نمی‌توان در تمام اشکال و صورتهای گونه‌گون آن نفی کرد. اگر در گذشته رئیس یک قبیله وحشی وقتی می‌خواست پیامی به دنیای مردگان فرستد مضمون آن را در گوش غلام خویش می‌گفت و او را فی الفور گردن می‌زد و چون دنباله پیغام را چندی بعد به خاطر می‌آورد آن را نیز بایک مقتول دیگر ارسال می‌کرد [۶] امروز در اروپا

وامریکا مجامع اسپریتوالیستها هست با ارتباط رمزی با عالم ارواح که گاه حتی اذهان بسیار روشن را نیز به قبول و تسلیم وامی دارد. اگر تجلیل خر عیسی که در ادبیات ما موجب آنهمه نیش و طعنه در حق صلیبی ها شده است در قرون وسطی حتی در فرانسه گه گاه مایهٔ تفریح کلیسا می شد [۷] و بهر حال نادر بود، در روزگار ما تجلیل از هر آنچه به گذشته های دور تاریخ تعلق دارد به عنوان علاقه به هنر باقی است و اینهمه هست تا نشان دهد که اساطیر و شوقی که انسان به پرستش آن دارد هرگز بکلی از ذهن انسان ریشه کن نمی شود فقط به اقتضای زمانه رنگ خود را عوض می کند و هر شکل آن جوابگوی تقاضای تازه یی است. درست است که قسمتی از آنچه در جوامع امروزی لایتغیر، مقبول، و عاری از ملامت شمرده می شود از جهت تاریخ شاید جز رشد و توسعه بقایای مرده ریگ اساطیر نباشد اما این سابقه، کمتر سبب شده است که انسان امروز در اعجاب و علاقه یی که نسبت به این امور دارد تنها به استناد همین سابقه دچار تزلزل و تردید شده باشد. مفهوم قومیت و تصور مربوط به سرزمین پدری روشنگر این دعویست. این هر دو تصور در جامعه امروز ارزش اخلاقی عالی یافته اند و مخصوصاً در هنگام بحرانهای سخت تقریباً به عنوان عالی ترین مقدسات انسانی میلیونها قربانی از پرستندگان خویش طلب می کنند. با اینهمه اصل آنها تقریباً در نزد تمام اقوام جهان از اساطیر مربوط به پرستش زمین، پرستش نیاگان، پا پرستش توتم^۱ باید پیدا شده باشد. خدای زمین نه فقط نزد هندوان، یونانی ها، توتون^۲ ها و سلت^۳ ها پرستش می شد حتی بومیهای امریکای شمالی نیز زمین را به عنوان مادر خوبی که همه چیز از جانب اوست پرستش می کردند و قوم آزتک^۴ زمین را مادری تصویر می کردند. با پستانهای متعدد. آبا اساطیر قدیم سامی که اصل انسان را از خاک می داند حاکی از آنست که زمین نزد بعضی از این اقوام مثل یک توتم تلقی می شده است؟ بعید نیست. اندیشه قهرمان پرستی هم - که تاریخ ملی اقوام جهان را رنگ حماسه می دهد - غالباً از اساطیر مایه می گیرد و از فکر پرستش اجداد. تأثیر اساطیر درین مورد تاحدی است که حتی از شکست واقعی ملتها نیز می تواند چیزی بسازد که برای آنها مایه تسلیت باشد و حتی مایه غرور. از همین جاست که حتی فاتحان بیگانه نزد قوم مغلوب رنگ خودی می گیرند - و گاه

رنگ خدایی. کمبوجیه، پادشاه هخامنشی پارس را که مصر به دست او فتح شد مصریان چنانکه هرودوت نقل می‌کند نوادهٔ یک فرعون مصر خواندند. چنانکه ایرانیان هم بعد از غلبهٔ اسکندر برای وی نسب‌کیانی ساختند. حتی یونانیها نیز در دوره‌یی که هنوز ماجرای سالامین و ماراتون پیش نیامده بود و هنوز هیچ چیز مثل نام ایران مایهٔ وحشت و خضوع آنها نمی‌شد قوم پارس را به پرسه-فرزند زئوس - منسوب می‌کردند [۸]. بدینگونه فکر قهرمان‌پرستی که هنوز در آنچه مربوط به دین یا قومیت است از اسباب عمدهٔ تحریک احساسات انسانی است نیز اصل خود را به دنیای اساطیر، به دنیای پرستش ارواح و اجداد مدیون است. فکر قومیت هم که مبنی بر تصور اشتراک در اصل و نژاد است اگر در نزد بعضی اقوام مربوط به تصور کانون خانواده و پرستش اجداد است در نزد پاره‌یی دیگر ممکن است یادگاری از تصور اشتراک در توتم باشد که خود به قول بعضی روانشناسان رمزیت از پدر. در واقع حتی قلمرو اخلاق که مقدس‌ترین عرصهٔ روابط انسانی است نیز از تأثیر حیات توتمی و آنچه محرمات آن است - تابو - برکنار نیست. چنانکه روی هم رفته دین به معنی عام کلمه - و نه به آن معنی که شامل ادیان الهی است - نیز هر چه باشد به همین قلمرو توتم ارتباط دارد و بدینگونه هر آنچه مقدس و لایزال است چنان مقهور حکم تکامل به نظر می‌آید که مورخ با توجه به این سیر ضروری و ابدی عالم تقریباً هیچ اصلی را که ثابت و بی‌تغییر باشد نمی‌یابد، جز اصل تکامل را. گمان دارم حالا می‌توانم دوباره به آنچه در باب تفاوت بین شعر و تاریخ بیان کردم برگردم. در واقع چون تمام آنچه به قلمرو اساطیر تعلق دارد از آنجاکه با حیات انسانی مربوط است به قلمرو تاریخ نیز تعلق تواند داشت؛ هیچ خط مرزی نمی‌تواند دنیای تاریخ را به کلی از دنیای اسطوره - دنیای شعر - جدا کند. شک نیست که تاریخ، با نفوذ در دنیای اساطیر و خرافات انسانی خود را از چهار چوبهٔ محدود تعریف کلاسیک خویش بیرون کشیده است. در واقع در مکتب ارسطو امر محتمل آنست که هیچ چیز ناساز بی معنی و بیهوده در آن نباشد که مانع قبول آن شود. چنانکه اگر قبولش نیز حاجت به دلیل و اثبات داشته باشد باری در خود آن، چیزی که قبول آن را غیر ممکن کند نتوان یافت. البته بنای شعر - یا قصه‌بی که مضمون شعرست و در بیان ارسطو شعر نمی‌تواند از آن خالی باشد - بر امر محتمل است در صورتیکه تاریخ آنگونه که در عهد ارسطو

متداول بوده است، خود را به آنچه - بر حسب روایت مأخذ- روی داده است قانع می‌کند و کار ندارد که در اصل روایت چیزی هست که قبولش را مانع آید یا نه؟ با اینهمه، مواردی هم هست که حقیقت واقع با آنچه محتمل و حقیقت‌نماست هیچ شباهت ندارد. بعلاوه امر محتمل و غیر محتمل هم لااقل در آنچه به روایات تاریخی مربوط است تاحدی نسبی است. چنانکه آنچه برای یک نسل از مورخان و روایان محتمل محسوب می‌شود وقتی می‌رسد که برای نسلهای بعد از آن غیر محتمل می‌نماید و آنچه در نظر یک نسل - با طرز تلقی خاص آن- غیر محتمل جلوه می‌کند بسا که نسل دیگر - چون با طرز دیگری آن را تلقی می‌کند- در آن هیچ چیز غیر محتمل نیابد. درینصورت، آن تاریخ که از لحاظ فلسفی از شعر فروترست فقط از آن‌گونه است که در چهارچوب ذکر وقایع محدود بماند - دور از هرگونه توجیه و تفسیر انسانی. ورنه تاریخ، بدانگونه که شور و شوق زمانه ما طلب می‌کند، خود تاحدی یک نوع فلسفه است. نه آیا تاریخ و فلسفه در واقع هر دو موضوع واحدی دارند- انسان؟ تفاوت در اینجاست که هر یک از آنها با موضوع خود به دگرگونه برخورد می‌کند. فلسفه، انسان را بطور کلی مطالعه می‌کند- و تقریباً به عنوان امر مجرد. اما تاریخ با انسان مجرد سروکار ندارد، انسان واقعی را مطالعه می‌کند با تمام دگرگونیهای فردی و نوعی او. عبث نیست که فلسفه تاریخ هم برای خود قلمروی وسیع مطالبه می‌کند و گمان دارم فلسفه واقعی همان است که سروکارش با انسان واقعی باشد و با سرنوشت او [۹]. بند توکروچه، با مبالغه شاعرانه‌یی که همیشه رنگ خاصی به بیان فلسفی او می‌دهد در کتاب تاریخ همچون سرگذشت آزادی خاطر نشان می‌کند که تاریخ روزگار درازی محقرترین اشکال معرفت تلقی می‌شد در حالیکه فلسفه عالیترین صورتهای معرفت بشمار می‌آمد اما اکنون تاریخ نه فقط بر فلسفه برتری پیدا کرده است بلکه آن را نیز دارد نابود می‌کند [۱۰]. این قول کروچه درخور ملاحظه است. در واقع نزد قدما معرفت تاریخی حصولش غیر ممکن بود چرا که فقط بر جزئیات مبتنی بود، نه کلیات اما در زمان ما این اندیشه پیدا شده است که هرگونه معرفت تاریخی است و فلسفه واقعی هم عبارتست از فلسفه تاریخ یا فلسفه‌یی که فقط از نظرگاه تاریخ‌گرایی بدان بنگرند [۱۱].

معهدا اگر تاریخ رویدادها و بنیادهایی را که دگرگونی آنها موضوع بحث آن

است نتواند به هم پیوند دهد ممکن نیست که آن را بتوان علم خواند. فقط وقتی می توان آن را علم خواند که به توجیه حوادث می پردازد و به بیان اینکه حوادث چرا چنین اتفاق افتاد نه طور دیگر. درین توجیه حوادث البته اگر آنچه رابطه علیت خوانده می شود و جبر «تاریخ» و «نقش شخصیت» هر دو از آن ناشی شده است بکلی نفی شود تنها مشیت الهی باقی می ماند که در بیان آن مورخ اگر به جبر نگراید ناچار باید گه گاه قائل به معجزه و خرق عادت شود یا به تصادف و اتفاق. رابطه علیت کسانی از مورخان را که مایل به قبول نقش ماوراء طبیعت و مشیت الهی در تاریخ نیستند به نتیجه می رساند که آن را تاریخگرایی خوانند و در آن باب جای دیگر به تفصیل سخن خواهم گفت. اما نفی قاعده علیت در تاریخ، بعضی متفکران را نیز به آنجا کشانیده است که تاریخ را همچون مجموعه ساده بی از اتفاقات و تصادفات تلقی کنند و از مقوله داستان بشمارند که اگر بین اجزاء آن ارتباط علت و معلولی هم هست آن ارتباط امریست که مخلوق ذهن نویسنده داستان است نه مربوط به عالم واقع و با همین تصورست که شاتوبریان نویسنده فرانسوی می گوید تاریخ فریبکاری محض است و همواره بهمان صورت باقی می ماند که یک نویسنده بزرگ آن را پرداخته باشد [۱۲]. این تصور فقط وقتی درباره تاریخ در خاطر می آید که تاریخ مجموعه بی باشد از حوادث اتفاقی. در صورتیکه اتفاق و تصادف هم امری نیست که آن را نتوان به رشته بی از علت و معلول پیوست؛ نهایت آنکه دنبال کردن این رشته طولانی است و در مورد آنگونه حوادث هم که به تصادف و معجزه منسوب نمی شود اشکال اینجاست که رشته علت و معلول گاه با فقدان اسناد و آثار مفقود می شود و در ظلمت ابهام نمی توان آنها را دنبال کرد.

بدینگونه در تاریخ، اندیشه علیت تقریباً همیشه با طرز فکر آن قاضی شروع می شود که می خواهد تجاوزی را که به عدالت شده است تبیین و توجیه کند. درین قضیه تقصیر از کیست؟ قاضی می کوشد درین مورد مسؤلیت کسانی را که بنحوی از انحاء در قضیه دخالت داشته اند بررسی کند اما اگر خود را با آنچه مقتضای تصمیم و عمل است محدود نکند توجیه او به قلمرو متافیزیک وارد می شود و به این معمای بی سرانجام می کشد که تمام اسباب و علل به کجا منتهی می شود و کیست که سر رشته تمام کارهای دنیا را در دست دارد؟ اینجاست که تاریخ اگر از حدود آنچه حکماء ما علت فاعلی

می‌خوانده‌اند تجاوز کند و وارد بحث علت غائی شود و ارد قلمرو ناشناخته‌ی شده است - ماوراء تاریخ. اما این رشته سر دراز دارد و مورخ که در مورد هر قضیه‌ی فقط به تعداد محدودی از مجموعه اسباب و علت‌های آن می‌تواند احاطه داشته باشد چاره‌ی ندارد جز آنکه رشته علیت را در سرحد تحقیق در معادلات - که محدودیت علم و مآخذ او چیزی جز آنرا اجازه نمی‌دهد - متوقف سازد و در تاریخ از ضرورت، و اجتناب ناپذیری مطلق صحبت نکند. این کار بی‌آنکه وی را به قبول خرق عادت، معجزه، تصادف، و نقش شخصیت ملزم کند به‌وی فرصت خواهد داد تا در آنجا که از مجموعه اسباب و علت‌های حوادث حتی به تعداد محدودی هم احاطه ندارد برای عواملی که وی از وجود آنها هیچگونه اطلاع حسابی در دست ندارد نیز حسابی باز کند.

مسألة بخت و اتفاق را بعضی صاحب‌نظران جوهر واقعی تاریخ تلقی کرده‌اند و من در جای دیگر نیز در این کتاب راجع به آن صحبت کرده‌ام [۱۳]. در هر حال سکه‌ی که بر یک روی آن نقش اتفاق و تصادف هست بر روی دیگرش نقش معجزه است و خرق عادت. این هر دو در واقع توجیه‌گونه‌ی است برای آنگونه موارد که در آنها رشته علت و معلولی مفقودست یا نامرئی. البته فکر تصادف تا حدی مبنی برین تصور است که امور عالم ممکن و محتمل است و اینکه از چند امری که همه بیک اندازه محتمل بوده‌اند یکی تحقق پیدا کند می‌بایست تصادف صرف باشد و اتفاق محض. اما فرض معجزه و خرق عادت ازین تصور ناشی است که امور عالم تابع نظم و ضابطه‌ی هست و آنجا که این نظم و ضابطه وجود نداشته باشد نوعی خروج از قاعده و نظم طبیعت واقع شده است که نشانی است از مشیت آنکس که نظم و ضابطه عالم باراده اوست. اینجا من با آنگونه معجزه که اهل کلام از آن صحبت می‌کنند کار ندارم؛ نظرم به آن امریست که مورخان از آن به این لفظ تعبیر می‌کنند لیکن چون بحث به اینجا کشید اشارتی هم به اقوال متکلمان، در این باب بی‌فایده بنظر نمی‌آید. در واقع در نزد مسلمین با آنکه اشارت به خوارق و آیات موسی و عیسی و بعضی پیغمبران دیگر در قرآن و حدیث هست لیکن در مورد اینگونه اخبار غالب فرقه‌ها - جز حشویه، ظاهریه و بعضی اشاعره - رخصت تأویل هم داده‌اند. حتی غزالی با آنکه از اشاعره است نه فقط آنجا که در رساله فیصل -

التفرقه تفاوت بین اسلام و زندقه را بیان می‌کند تصدیق به وجود این امور را تنها موقوف به تصدیق بر وجود ذاتی آنها نمی‌داند. و اگر فقط وجود حسی، عقلی، خیالی و شبهی آنها را نیز تصدیق کنند این تصدیق را با ایمان مغایر نمی‌شمارد [۱۴].

و بدینگونه تا حدی رخصت تأویل می‌دهد بلکه در کتاب المنقذ من الضلال هم خاطر- نشان می‌کند که یقین به نبوت امریست که از طریق ذوق بدان می‌توان رسید نه از راه تصدیق به اژدها کردن عصا یا شکافتن ماه که اینها را اگر خود با قراین دیگر همراه سازند از مقولهٔ ساحری و خیال‌انگیزی بنظر می‌آید [۱۵].

بعلاوه نزد بعضی متکلمان هم معجزه هر چند طریق شناخت نبوت و صدق دعوی پیغمبران هست اما این بآن معنی نیست که جز با معجزه صدق نبوت را نتوان شناخت. چنانکه بسیاری از صحابه بدون آنکه مطالبهٔ معجزه کنند دعوی پیغمبر را باسانی تصدیق کرده‌اند در صورتیکه تعداد زیادی از مخالفان و منکران که بهیچوجه نبوت وی را تصدیق نکرده‌اند وقوع معجزه را به‌عنوان طریق شناخت نبوت تصدیق داشته‌اند. بدینگونه نفی معجزه اگر در معنی تکذیب رسول نباشد و اخبار مربوط به خوارق را بوجهی از وجوه مقبول تأویل کنند موجب تکفیر نیست چرا که کفر تکذیب رسول است و آنجا که وقوع معجزه همچون شرط تصدیق نبوت تلقی و مطالبه نشود نفی آن در نزد متکلمان ایرادی ندارد. حتی بعضی معتزله مثل ثمامه بن الاشرس قایل به این بوده‌اند که پیغمبر اصلاً حاجت به معجزه ندارد، همینکه دعوی او مورد تصدیق می‌شود و شریعتش استقامت می‌پذیرد خود معجزهٔ اوست [۱۶].

بعلاوه، اینکه در قرآن کریم نیز مکرر به سنت‌الله، و به خلق‌الله که تبدیل و تحویل در آن راه ندارد اشارت هست دستاویزی شده است برای تعدادی از متکلمان تا خرق عادات را در مفهوم نقض قوانین الهی از لوازم تصدیق نبوت بشمارند و جالب آنست که در قرآن وقتی منکران از رسول توقع دارند معجزه‌یی روی دهد، چشمه‌یی از زمین بشکافند، جویها در خرماستانها و تاکستانها روان سازد آسمان را فروریزد و یا خانه‌یی از طلا درست کند، به آسمان بالا رود و از آنجا نامه‌یی بفرستد، می‌گوید آیا من جز انسانی که فرستادهٔ خدا باشد چیز دیگری هستم؟ [۱۷].

در واقع آنچه در قرآن کریم از آن به آیات خداوند تعبیر شده نشانه‌های قدرت صانع است و جز منکران صنع هیچ کس در آن تردید ندارد و در بحث نبوت عامه هم وقوع معجزه را با

شرط تحدی لازم شمرده‌اند اما در مبحث نبوت خاصه بعضی متکلمان بیش از هر چیز خود قرآن کریم را معجزه رسول تلقی کرده‌اند که وجه اعجاز آن را بعضی عبارت از نظم و فصاحت آن می‌دانند و بعضی فقط عبارت می‌دانند از منصرف کردن همتها از اقدام به معارضه با آن [۱۸]. بهر حال، ورود درین مسایل مورد نظر نیست چراکه در اینجا صحبت از آنگونه اموریست که با ضرورت‌های تاریخ مغایرت دارد، و مورخان چون اسباب و علل آنها را نمی‌دانند از آنها تعبیر به معجزات می‌کنند. درست است که آنچه معجزات انبیاء نام دارد و عبارت از تصرف در مجاری طبیعت است نیز گه‌گاه در تاریخها هست، یا نظایر آنها در اخبار تاریخ نقل می‌شود، لیکن طرز تلقی آنها در نزد مورخ با آنچه نزد متکلمان معمولست تفاوت دارد. باری، قلما مکرر وقایعی را که از عهده توجیه آنها بر نمی‌آمده‌اند معجزه خوانده‌اند و هنوز هم مورخان گه‌گاه وقایع شگفت‌انگیزی را که نمی‌توان آنها را با اسباب و علل عادی توجیه کرد، به نام معجزه می‌خوانند: معجزه یونانی، معجزه ژاپونی. بعلاوه پیروزی که در یک لحظه نومیدی حاصل می‌شود، دگرگونی که بدون حصول اسباب عادی تحقق می‌یابد، بهبود اوضاع در هنگامی که جز خلاف را نمی‌توان توقع داشت هم اموریست که مورخ به پیروی از سبک بیان و فکر عامه بنام معجزه می‌خواند. از اینها گذشته، تاریخ‌نویسان سابق، گه‌گاه در نقل روایات خویش به‌ذکر وقایعی پرداخته‌اند که خرق عادت بوده است و خلاف اقتضای طبیعت. در احوال قهرمانان، پیغمبران، و قدیسان نیز از اینگونه روایات هست و حتی در روایات بسیار جدی. روایات تورات و انجیل حتی آنجا که جنبه رمز و اساطیر ندارد مکرر از عنصر معجزه بهره می‌گیرد و در بین مسلمین نیز از این گونه روایات بسیارست مخصوصاً در اسرائیلیات. تخیل عامه حتی در باب ولادت و وفات امثال بودا، زرتشت، لائوتسه، و عیسی روایات بسیار از این گونه پرداخته است و بلکه از تمام وجود عیسی یک معجزه لایزال ساخته است که شکل مسیحی آن مخصوصاً می‌تواند محک دقیقی باشد برای زودباوری. باری، معجزات و خوارق چنان با مسیحیت آمیخته است که یک شورای واتیکان در سال ۱۶۲۴ حکم کرد هر کس وقوع معجزات را غیر ممکن بخواند و روایات راجع به معجزات را در شمار افسانه بشمرد از حوزه مسیحیت خارج است. تواریخ قدیم بقدری از عنصر «خارق

عادت، استفاده کرده است که مندرجات آنها بقول ولتر داستان آن کلم را بخاطر می آورد که از یک خانه کلان تر بود و داستان آن دیگگ که از طاق یک کلیسا نیز بزرگتر توصیف می شد. تا مناسب باشد برای آنکه کلم کلدایی را در آن بپزند. لیوی^۱ نقل می کند که یک وقت نره گاوی در وسط بازار فریاد برآورد: «رم، مراقب خود باش!». پلینی^۲ حکایت می کند که وقتی تارکن^۳ از فرمانروائی برکنار شد سگی به سخن درآمد. بموجب روایات تاسیتوس^۴ و سوئنه تون^۵، و سپازین^۶ امپراتور رم کوری را در اسکندریه با آب دهان خویش شفا داد و لنگی را فقط با پسودن دست. نظیر این معجزات را روایات به پادشاهان قدیم فرانسه و انگلستان هم منسوب داشته اند و بدینگونه خوش-باوری که فقط قبول اینگونه معجزات را آسان می کند نه به شرق اختصاص دارد نه به متکلمان یهود و مسیحی. با اینهمه طرز تلقی متکلمان غالباً درین مورد ازین جهت امتیاز داشت که درین روایات از انسان تصدیق مطالبه کرد نه اعجاب. با اینهمه، کسی که از پرتو ایمان اشراق نیافته باشد این خوارق را جز نفی قوانین طبیعت تلقی نمی کند و بقول ولتر برایش ممکن بنظر نمی آید که خداوند قوانین طبیعت را که حکم و مشیت خود اوست از نظم و اعتبار بیندازد. درست است که معجزات اختصاص به ادیان الهی ندارد اما مخصوصاً بوسیله ادیان الهی بوده که حتی در فرهنگ غربی، معجزه بصورت یک نظام مقبول درآمد. با اینهمه، بزرگترین معجزه تاریخ که ظهور عیسی است روایاتش چنان است که در مورخ اطمینان ایجاد نمی کند. قول تعریف آمیز امیل لیتره^۷ که می گوید تا آنجا که تحقیق شده است معجزه هرگز درجایی به وقوع نپیوسته است که توانسته باشند آن را مشاهده یا تحقیق کنند، هنوز هم مثل عهد ارنست رنان نکته یی است که از لحاظ مورخ - نه متکلم - در صحت آن جای چون و چرا نیست [۱۹]. چون صحبت از نقد آنگونه روایات است که مورخان قدیم در باب معجزات آورده اند، میل دارم اینجا کلمه یی چند در باب ملاحظاتی بیاورم که دیوید هیوم^۸ مورخ و فیلسوف انگلیسی در آن باب آورده است و اگر درست نیست، العهده علیه [۲۰]. نزد هیوم معجزه در واقع نفی آنگونه قوانین طبیعت است که فقط تجربه ما را از وجود آن قوانین مطمئن کرده است لا غیر. درینصورت آنچه

1. Livy (= Titus Livius) 2. Pliny 3. Tarquin 4. Tacitus
5. Suetonius 6. Vespasian 7. Littré, E. 8. Hume, D.

وقوع معجزه را محل تردید می‌سازد دلیل طبیعت است. البته امری که در جهت اقتضای طبیعت و موافق با تجارب عادی جریان پیدا کنند معجزه خوانده نمی‌شود؛ فی‌المثل این که انسانی در عین تندرستی ناگهان بمیرد معجزه خوانده نمی‌شود زیرا این طرز مرگ هر چند غیر عادیست؛ اما تجربه عادی وقوع نظایر آن را دریافته است لیکن این که مرده‌بی زنده شود معجزه خواهد بود چون وقوع نظیر آن را انسان در هیچ زمان و هیچ جا تجربه نکرده است. درینصورت، وقتی یک امر را می‌توان معجزه تلقی کرد که تجارب عمومی کلی برخلاف آن باشد اما چون تجارب عمومی خود یک دلیل قابل استناد است پس بقول هیوم همیشه یک دلیل مستقیم و کامل که مأخوذ از مشهودات و محسوسات عامه است در مقابل امکان وقوع معجزه هست و این دلیل را نمی‌توان نقض کرد مگر به‌دلیلی که از آن بالاتر باشد. درینصورت وقتی کسی بروقوع امری که خلاف جریان طبیعت است شهادت می‌دهد قبول آن شهادت در صورتی ممکن است که تصور خطا یا کذب شاهد بهمان اندازه نامقبول باشد که اصل واقعه هست. بعبارت دیگر، فقط وقتی می‌توان اینگونه شهادت را قبول کرد که آن را رد نتوان کرد یا وقتی که رد کردن آن بهمان اندازه مشکل باشد که قبولش مشکل است. اما حقیقت آنست که هیچ شهادت نیست که باین درجه از صحت و خطاناپذیری موصوف باشد. از آنکه اولاً هیچ معجزه‌بی روایت نشده است که وقوع آن مستند به شهادت تعداد کافی از کسانی باشد که بکلی از هرگونه شایبه ریب و غرض خالی باشند بنحوی که رد قول یا شک در صحت شهادت آنها بمنزله نفی امری محسوس و معقول محسوب تواند شد. ثانیاً، علاقه طبیعی انسان به امور خارق‌العاده و به‌نقل و قبول آنها مخصوصاً که اعجاب و تحسین حاصل از آن، مایه لذت طباع انسانی است بقدری در افراد مردم از هر قبیل ریشه دارد که شهادت کمتر کسی را درین امور می‌توان جز بهمین علاقه حمل کرد. نه‌آیا همین نکته است که سبب می‌شود اخبار غریب سیاحان و گزافه‌های ملاحان قدیم با اعتماد و علاقه پذیرفته شود؟ پیداست که وقتی حس دینی هم به‌این علاقه افزوده شود آمادگی و زودباوری تا چه حد خواهد بود مخصوصاً که در مورد اخیر چون سخنان راویان غالباً خود از اعجاز فصاحت نیز بهره دارد خیلی آسان می‌تواند عامه را که خود بالطبع از وقوع آنچه خلاف طبیعت است قرین اعجاب و التذاذ می‌شوند از وقوع

آنها مطمئن کند. ثالثاً این نکته که نقل اینگونه خوارق و معجزات در بین اقوام متمدن معمول نیست و فقط دیگران در مجموعه روایات شفاهی خویش اینگونه روایات را نقل می‌کنند نیز حاکی است از آنکه این روایات معقول نیست و اینجا هیوم با لحنی منکرانه خاطر نشان می‌کند که وقتی انسان تواریخ قدیم ملل را می‌خواند خود را در محیطی می‌یابد که قوانین طبیعت حکومت واقعی ندارند. جنگ، انقلاب، طاعون، و مرگ معلول اسباب طبیعی که بتجربه درمی‌آید نیست. معجزه، غیب‌گویی، عذاب الهی و مجازات غیبی در جریان حوادث تأثیر دارند اما هر قدر انسان به ادوار روشنتر تاریخ نزدیکتر می‌شود تعداد اینگونه خوارق و کرامات کاستی می‌پذیرد و اینهمه، نشان می‌دهد که امر خارق العاده در تاریخ در کار نیست علاقه‌ی که انسان به امور خارق العاده دارد سبب می‌شود که آنگونه امور در تاریخ نقل و روایت گردد و این علاقه‌ی است که ممکن است بوسیله علم و عقل سلیم مهار شود اما هرگز بکلی از طبع انسان ریشه کن نمی‌شود. هیوم می‌گوید محقق که امروز این روایت را می‌خواند تعجب می‌کند که چرا اینگونه حوادث در عصر ما روی نمی‌دهد لیکن این نکته که انسان در تمام اعصار و قرون سخن دروغ گفته باشد نیز چندان مایه تعجب نیست. البته بسیاری دروغها هست که شاید مدتها نیز در افواه شایع بوده است اما بعدها بسبب بی‌اعتنایی عقلاء متروک مانده و فراموش شده است. اما تعداد دروغهایی که نیز بهمین گونه انتشار یافته است و چون بذر آنها در زمین مساعدتری ریخته شده است گل کرده است کم نیست و هیوم گمان می‌کند آنچه در حوادث بعنوان امور خارق العاده و خلاف طبع نقل و روایت شده است از همین مقوله است و وی اسباب دیگری نیز درین باب ذکر می‌کند که خوض در جزئیات آنها و حتی مناقشه در سخنان هیوم ما را از بحث در ارزش علمی تاریخ منحرف می‌کند و به مسایل مربوط به کلام می‌کشاند و جالب آنست که خود هیوم با اصراری که در نفی معجزه دارد، اصل علیت را بعنوان یک ضرورت عقلی تصدیق نمی‌کند و آن را از مقوله ضرورت تجربه می‌خواند و احتجاجات او درین باب یادآور اقوال اشاعرة اسلام است و ورود در آن مسایل، جایز اینجا نیست.

در هر حال هم اصل فکر معجزه وهم نفی ورد آن مبنی بر این اصل است که حوادث عالم قاعده و ضابطه‌ی دارد که معجزه نقض آن است و اگر نظم

و ضابطه‌ی درکارها نباشد هیچ واقعه‌ی هم معجزه نیست و وقتی امور عالم تمام محتمل باشند و هیچ امری بیش از امر دیگر ضروری نباشد در توالی و ارتباط حوادث توجیه دیگری مجال ظهور پیدا می‌کند که عبارتست از فکر تصادف و اتفاق. درست است که آنچه در باب نقش تصادف در تکوین عالم به‌ذیمقراطیس و پیروان او منسوبست با نظم و اتقان امور عالم منافات دارد لیکن کارهای عالم چنانکه شیخ-الرئیس در فن طبیعی شفا بیان می‌کند [۲۱] بعضی دایمی هستند که وقوع آنها از سببشان واجب است و بعضی دایمی نیستند که بندرت واقع می‌شوند یا وقوع و عدم وقوع آنها متساوی است. آنچه امور دایمی محسوبست البته ممکن هست در بعضی مواقع با عایق و مانعی برخورد کنند که وقوع آنها را از دایمی باکثری تبدیل کند اما در همه حال باز دایمی بشمار می‌آیند و اتفاق و تصادف در آنها راه ندارد. اما در مواردی که بین امور مقارنه دایم نیست و وقوع و عدم وقوعشان یکسان است می‌توان از تصادف صحبت کرد - و اتفاق. در رویدادهای تاریخ غالباً مواردی هست که وقوع آنها را بصورت‌هایی و رای آنچه روی داده‌اند محتمل می‌سازد که ناچار نتایج و عواقب دیگر می‌توانستند داشت. در واقع گه‌گاه بنظر می‌آید پاره‌ی وقایع که در تاریخ انسانیت پیش آمده است چنان غیر ضروری بوده است که کاملاً می‌توانسته است شکل دیگر داشته باشد. اینکه میرزا تقی‌خان امیرکبیر درست در وقتی که ایران شاید بیش از هر وقت دیگر به‌چنان مردی نیاز داشته است دستخوش توطئه ماهرانه‌ی شود که وقوع آن اجتناب‌پذیر یا لامحاله تأخیر‌پذیر بود، اینکه کاوورا^۱ در هنگامی که ایتالیا هنوز به‌خدمات وی محتاج بود و در سنی که هنوز با پیری فاصله بسیار داشت وفات بیابد، جز اتفاق و تصادف نیست اما تأثیر این تصادف و اتفاق در تاریخ ایران و در تاریخ ایتالیا بسیار مهم بوده است. بسیاری «اگر»ها در باب حوادث هست که در عالم خیال سیر تاریخ را عوض می‌کند: اگر بینی کلاو پاترا بزرگتر بود جریان حوادث عالم شاید دگرگون می‌شد؛ اگر لوئی شانزدهم استواری و خونسردی بیشتری در برخورد با آنچه نزد وی ناملایمات خوانده می‌شد نشان می‌داد، شاید ناپلئون - بناپارت در اروپا مجال خودنمایی نمی‌یافت. بسا که یک طوفان، یک دگرگونی هوا یا یک مانع طبیعی لشکر یا سرداری را از اینکه در موقع معین به‌نقطه معین

برسد مانع آید و این امر جریان حوادث را در مسیر دیگر بیندازد. در واقع در جنگ معروف واترلو^۱ نظیر این واقعه که برای ژنرال گروشی^۲ رخ داد نیم قرن اروپا را درگرو تصادف مربوط به یک لحظه گذاشت، و پیروزی خلاف انتظار و کاملاً تصادف گونه بلوخر^۳ و ولینگتن^۴ بر ناپلئون، به قول هرتسن^۵ چرخ تاریخ را از شاهراه خویش منحرف کرد و آن را به منجلابی انداخت که بیرون آوردنش کمتر از نیم قرن وقت نمی خواست [۲۲]. البته آنچه واقع نشده است و فقط می توانسته است واقع شود خراج از قلمرو تاریخ است و تاریخ فقط شامل امریست که واقع شده است. معیناً این نکته که در تاریخ مثل طبیعت اموری هست که در شرایط محدود فعلی علم انسانی دائمی و حتمی بنظر نمی رسند و وقوع و عدم وقوعشان یکسان است نشان می دهد که هنوز آنچه را تصادف و اتفاق می خوانند در تاریخ باید به حساب گرفت و در حال حاضر نظم و نظام عالم را فقط کسی می تواند بی خلل و عاری از استثنا بیابد که یا به اجتناب ناپذیری تاریخ از باب ضرورت ترتب بین علت و معلول قایل باشد یا به تقدیر و مشیت لایزال الهی.

رای اخیر همانست که بیهقی از آن به قضای غالب یا قضای آمده نیز تعبیر می کند [۲۳]: و آن را گمان می کنم هیچ کس نتوانسته است بهتر از لوتالستوی^۶ نویسنده معروف روسی بیان کند - و بهتر از کتاب جنگ دصلح. در واقع در پاسخ بعضی مورخان فرانسه که گفته اند در نبرد بارادینو - بین ناپلئون و روسیه - فرانسویها بدان جهت موفق نشدند که ناپلئون آنروز مبتلا به زکام بود و نمی توانست با حوصله و نشاط کافی جنگ را رهبری کند لوتالستوی که در جریان تاریخ سررشته حوادث را در دست تقدیر و مشیت ربانی می دید خاطر نشان می کند که در حقیقت در تمام طول جنگ آنکه پیکارها را رهبری می کرد ناپلئون نبود، هیچ یک از دستورهای او هرگز چنانکه خود او می خواست اجرا نشد و او در هنگام نبرد حتی هیچ نمی دانست در مقابل وی چه حوادثی بوقوع خواهد پیوست چنانکه شاید در گیرودار جنگ اگر می خواست فرانسویها را از نبرد با روسها باز دارد آنها خود وی را می کشتند و به جنگ روسها می شتافتند. اگر ناپلئون هم خود چنان می پنداشت که این

1. Waterloo 2. Grouchy, E. 3. Blucher, G. L. 4. Wellington, A. W.
5. Herzen, A. I 6. Tolstoy, L.

امور به اداره و فرمان او انجام می‌یابد حقیقت امری شک غیر از این بود. درینصورت زکام ناپلئون در سرنوشت جنگ تأثیرش از تأثیر زکام یک سرباز گمنام قشون فرانسه نمی‌توانست بیشتر باشد. ناپلئون جنگ با روسیه را بآن جهت شروع کرد که نمی‌توانست در مقابل تمام اسباب و موجباتی که وی را بدان کار می‌خواند مقاومت کند اما کشاندن او به اعماق روسیه که منجر به انهدام قشون هشتصد هزار نفری فرانسه - بهترین قشون آن زمان جهان - شد بر حسب بیان تولستوی بهیچوجه نه خلاف میل خود او بود نه منطبق با یک نقشه حساب شده روسها. همه امور اگر چه در ظاهر بر حسب تصادف انجام یافت اما در واقع ناپلئون و تزار در این ماجرا هر دو فقط - مهره‌های بازی بودند که بازیگر آن تقدیر بود - مشیت الهی [۲۴].

بدینگونه تاریخ بعنوان مجموعه‌یی از تصادفها، خرق عادتها، انقلابها و تکرارها بیشتر با امور جزئی سروکار دارد و ارسطو این نکته را از مختصات تاریخ می‌شمرد. اما آیا تنها همین نکته تاریخ را از شمار علوم خارج می‌کند؟ حقیقت آنست که مسأله مربوط است به طرز برخورد با این جزئیات و اگر برخورد مورخ فقط از نوع برخورد امثال هرودوت باشد حق با ارسطوست که حتی شعر را فلسفی‌تر از تاریخ می‌خواند.

حقیقت آنست که در تاریخ ضرورت البته هست اما محدودیت اطلاعات مورخ و نسبت آنها، این فکر را پیش می‌آورد که این ضرورت مطلق نیست و شاید چنانکه ابن‌خلدون خاطر نشان می‌کند نسبی است و اکثری. از جمله، تمدن و فرهنگ بدوی بحکم ضرورت طبیعی تدریجاً به فرهنگ و تمدن شهری تبدیل و تحول پیدا می‌کند اما این تحول اجتناب‌ناپذیر و قطعی نیست همانطور که یک کودک اغلب به حد بلوغ می‌رسد و حکم ضرورت هم هست که بالغ و کامل شود اما این ضرورت در عین حال قطعی هم نیست و ممکن هست مثل دانه‌یی که قبل از آنکه به ثمر رسد تباه می‌شود کودک هم شاید قبل از نیل به بلوغ هلاک گردد. فرهنگ بدوی نیز امکان دارد پیش از آنکه به مرحله حضارت و کمال رسد از بین برود. درست است که آنچه باعث می‌شود کودک قبل از بلوغ بمیرد و دانه قبل از آنکه به ثمر رسد تباه شود خود نیز یک ضرورت است اما محدودیت علم انسان، در بسیاری از مسایل عادی اجازه نمی‌دهد که اسباب این ضرورتها استقصاء شود و ازین رو، کسانی که

نمی‌خواهند ضرورت را مثل یک چیز قطعی تصدیق کنند امکان را مقابل آن عرضه می‌کنند. با اینهمه ضرورت تاریخ اگر قطعی و اجتناب‌ناپذیر نیست نسبی و اکثری هست. بعلاوه آنچه علت یک رویداد تاریخی یا یک بنیاد اجتماعی به نظر می‌رسد چون معرفت به آن با تحقیقی به دقت و قطعیت علوم ریاضی و طبیعی، و از روی استقراء تام، حاصل و احراز نشده است اگر ضرورت دارد آن ضرورت غالباً مفهوم شرط دارد، لا غیر. به گفته ابن خلدون انسان برای بقای خویش البته به غذا و مسکن نیاز دارد لیکن وجود غذا و مسکن بطور ضرورت منجر به حصول بقا نمی‌شود، چنانکه زندگی صحرائشینی احتیاج به تعاون بقول ابن خلدون عصبیت دارد و آن نیز محتاج به وجود قرابت خونی است اما عصبیت و قرابت خونی کافی نیست که زندگی صحرائشینی را از روی ضرورت و در همه حال ممکن کند. همچنین فرمانروایی که می‌خواهد مطلق العنان باشد ناچار باید رقیب و منازعی را که در پیش روی وی ممکن است مقاومت کند از بین ببرد با اینهمه تنها با کشتن و از بین بردن منازعان و رقیبان فرمانروایی بی‌قید و شرط ممکن است بطور ضرورت برای وی احراز نشود [۲۵].

بدینگونه تمام آنچه در تاریخ ضرورت بشمار می‌آید در حکم ضرورت قطعی و بتی نیست و غالباً آنهمه را باید از مقوله شرط بشمار آورد آنهم نه شرط کافی. معیناً این دعوی هم دلالت بر آن نمی‌کند که رویدادهای تاریخ علت ندارد و نظم و غایتی در جریان آن نیست. در واقع نظم و قاعده‌بی هست و این چیز است که هر چند بعلت محدودیت علم انسان، مثل یک ضرورت طبیعی قطعی نیست اما آن را می‌توان از روی تجربه دریافت، و در حد یک ضرورت نسبی و اختیاری دانست. آنچه نیز بخت و اتفاق خوانده می‌شود چیزی جز برخورد پیش‌بینی نشده بین این ضرورت‌های نسبی نیست. در واقع افراد و جماعات در یک جا برای نیل به غایت‌های معین اهتمام دارند. و وسایل و شروط لازم را که علت و موجب تحقق مقصود می‌پندارند نیز فراهم می‌سازند ولیکن افراد و جماعات دیگر هم در جای دیگر وجود دارند که غایت‌های دیگر را دنبال می‌کنند و برای نیل به آن غایات نیز وسایل و اسباب فراهم می‌دارند. پیداست که تنازع یا هماهنگی بین این دورشته از اسباب و غایات اگر روی دهد برخورد پیش‌بینی نشده آنها برای هر یک از دو دسته افراد

وجماعات تعبیر به بخت و اتفاق مساعد یا نامساعد می شود. در صورتیکه آنچه واقعیت دارد بخت و اتفاق نیست فقط ضرورت و علیتی است که جریانش برای دسته دیگر مستور بوده است و مخفی.

این نکته مخصوصاً در جنگها بیشتر به چشم می خورد و با اینحال چگونه می توان به ادعای کسانی که درینگونه حوادث از تقدیر یا تصادف - به عنوان امری توجیه ناپذیر - صحبت می کنند تسلیم شد؟ در واقع بارانی که در شب هجدهم ژوئن سال ۱۸۱۵ در اطراف واترلو بارید و موجب شد که ناپلئون برای رعایت سربازان خسته و باران خورده خویش حمله یی را که می بایست صبح آن روز بر ضد دشمن آغاز کند تا ظهر به تأخیر اندازد و همین تأخیر موجب رسیدن قوای امدادی به دشمن و منجر به شکست وی شد؛ نزد خود وی و ژنرال گروشی شاید فقط یک اتفاق نامساعد بود اما وقوع این باران نیز - در همین زمان و مکان معین - مقدمات و اسباب طبیعی داشت که آن را به صورت یک ضرورت - ضرورت طبیعی - در آورده بود، و فقط بی اطلاعی ناپلئون و گروشی از آن ضرورت باعث می شد که اینها آن را یک نوع بخت و اتفاق بیابند. مرگ کاورور در سنی که هنوز با پیری فاصله بسیار داشت و سقوط امیر کبیر در هنگامی که وی در اوج قدرت بود نیز فقط از نظر خود آنها و دوستانشان که از سلسله اسباب و مقدمات مربوط به مرگ و سقوط آنها، اطلاعی نداشتند ممکن بود بخت و اتفاق نامساعد تلقی شود، ورنه آن مقدمات و اسباب در جای خود برای مرگ کاورور و سقوط امیر کبیر بمثابة نوعی ضرورت بشمار می آمدند و اجتناب از آنها فقط وقتی ممکن بود که اسباب و مقدمات، به نحوی که منجر به ضرورت شود، فراهم نیامده باشد.

۳ سنت‌های تاریخ‌نویسی

مورخ نکته‌سنجی از روی ظرافت‌گفته است که اقوام نیکبخت عالم آنها بوده‌اند که تاریخ نداشته‌اند. اگر تاریخ فقط توالی یک رشته جنایت و سفاقت پرهیز-ناپذیر باشد این سخن را باید نوعی دلسوزی به حال اقوام و جوامعی که دارای تاریخ طولانی بوده‌اند شمرد. معهذا دلسوزی بیجایی است. بی تاریخ ماندن یک قوم و از تاریخ برکنار ماندنش هم چیزی جز دور ماندن آن قوم از جریان تکامل نیست. درینصورت از تاریخ کنارکشیدن یک ملت بمنزله آنست که نیکبختی را به بهای یک نوع نیروانای دسته جمعی جسته باشد. بعلاوه با این حساب در دنیا تقریباً هیچ قومی نیست که نیکبخت واقعی مانده باشد. حتی هند که به تاریخ فرمانروایان خویش علاقه‌ی نشان نداده است از تاریخ برکنار نمانده است.

با اینهمه، هیچ جا مثل آنچه امروز شرق نزدیک می‌خوانند گذشته خود را در توالی سلسله‌ها، احوال فرمانروایان، و صلح و جنگ بین آنها منعکس نکرده است. الواح مربوط به مصر و بین‌النهرین، کتب عهد عتیق، کتیبه‌های هخامنشی، اوستا و خداینامه‌های ایران باستان کارنامه این اقوام شرق نزدیک است که از آنها می‌توان دریافت درین صحنه دیرینه تاریخ، ازین اقوام گذشته کدام یک از نیکبختی بهره بیشتر داشته‌اند. در آنچه به تاریخ مصر قدیم مربوط است وقایع نگاری سابقه‌ی بس دراز دارد. بموجب اطلاعات، حتی فرمانروایان دوره ماقبل سلسله‌ها نیز اسناد و گزارشهای تاریخی را با آب و تاب مبالغه‌آمیز ضبط می‌کرده‌اند. مورخان رسمی که درسفرهای جنگی پادشاهان با ایشان همراه بوده‌اند ظاهراً مثل اخلاف خبرنگار قرن‌ها بعد خویش وظیفه خود را بیشتر ستایش قهرمانیها می‌دیده‌اند - و تحسین کامیابیه‌ها. بنظر می‌آید که نزد آنها تاریخ عبارت از شناخت گذشته نبود - آشنایی با

افتخارات گذشته بود. چند تن از پادشاهان مصر گزارش کارهای مهم خویش را به اختصار برکتیبه‌ها والواح نقش کرده‌اند و فهرست نام فرعونان واحوال آنهاکه درین آثار هیروگلف هست نشان می‌دهد که آنچه درین کار برای مصریها اهمیت داشته است فقط عبارت بوده است از آنکه نام ونشان فرمانروایان گذشته را به اختلاف بپارند[۱]. این طرز تلقی تاریخ بعدها هم در یونان و روم نظیر یافت وهم در اروپا. حتی در بحبوحه قرن روشنگری ولتر تأسف داشت که تاریخ اروپا چیزی نیست جز فهرستی طولانی از وصلتهای ملکانه، شجره انساب، والقاب مورد اختلاف که در انبوه آنها حوادث بزرگ خفه می‌شود و آداب و رسوم اقوام مورد غفلت مورخ می‌گردد. در حقیقت ولتر اولین طغیان جدی را در مقابل این شیوه تاریخ نگاری کهن ارائه داد. رساله‌یی که او در باب طبایع وآداب ملل نوشت قبل از انقلاب فرانسه بوربون‌ها را از تاریخ بیرون کرد. درین تاریخ که موجب تبعید او از فرانسه شد ولتر بیشتر کوشیده بود فرمانروایان را به خاطر عامه وبخاطر نهضتهاکنار بگذارد. هدف وی تاریخ فکر بشر بود نه تفصیلات پوچ وقایع که چیزی را نشان نمی‌دهد. این بلندپروازترین و پرحجم‌ترین اثر ولتر اولین تاریخ عمومی جهان بود که در آن مورخ کوشیده بود خود را از میراث تاریخ نگاری سنتی دور کند. اما البته آخرین نمونه یک همچو کوششی نبود و این طرز فکر مثل همان تاریخ نگاری سنتی همچنان ادامه یافت. چنانکه جان ریچارد گرین^۱ مورخ انگلیسی نیز بجای تاریخ فرمانروایان به تاریخ مردم توجه کرد و در آثار خویش مثل «تاریخ مردم انگلیس» سعی کرد نشان دهد محقرترین هنرپیشه تئاتر هم بقدر نام‌آوران بزرگ دریپدایش وتوسعه کشور خویش تأثیر داشته‌اند. کارل لامپرشت^۲ یک مورخ آلمانی که مقارن اوایل جنگ اول درگذشت، کوشید تاریخ را از صورت روایات منظم راجع به حوادث ورجال وقهرمانان بیرون آورد و آن را عبارت کرد از بررسی احوال فرهنگ وجامعه. آنچه وی از تاریخ می‌جست حیات و روح اجتماعی ملت بود و این طرز تاریخ نگاری امروز هواخواهان بسیار دارد و جدی. با اینهمه. حتی آنچه امروز بنام تاریخ ملتها وتاریخ تمدنها می‌نویسند کمتر از آنچه تاریخ نویسان باستانی می‌نوشته‌اند مایه احیاء دشمنیها وتجدید کینه‌ها نیست. پیداست که تاریخ نویسی امروز بهر حال از آنچه تاریخ نویسان کهن نوشته‌اند چندان

1. John Richard Greene

2. Karl Lamprecht.

دور نشده است و اگر شده است همان روح را همچنان حفظ کرده است. باری از دوهزار و پانصد سال قبل از میلاد کاتبان مصری فهرستهایی از نام فرعونان می نوشتند و در دوران سلطنت توتمس سوم ازین فهرستها تاریخ مدونی درست شده بود که تا حدی رنگ یک حماسه ملی داشت. داستان فتوحات شگفت انگیز رامسس دوم نیز که با حوصله تمام با خط کهن بر روی ستونهای بزرگ قصر وی نقش شده است از بسیاری جهات شباهت به حماسه دارد.

در شرق نزدیک، سومریها تصورات و روایات مبالغه آمیزی در باب قدمت تاریخ خویش داشتند. از روی لوحه های گلی که در حدود سه هزار سال قبل از میلاد نزد کاهنان سومر وجود داشت چنان برمی آید که آنها تاریخ سلسله هایی را که پیش از طوفان در آن سرزمین حکومت داشته اند به ۴۳۲۰۰۰ ق م می رسانیده اند. ظاهر آنست که گراف گویی بعضی تاریخ نویسان از همین عهد سومریان آغاز شده باشد. با اینهمه، مردم این سرزمین اولین قومی بودند که بیرون از قلمرو افسانه و اساطیر لزوم ضبط و ثبت حوادث واقعی را احساس کردند. الواح و کتیبه هایی که در طی آنها پاتسی ها و فرمانروایان سومر و اکد کلمه هایی چند نیز در باب جنگها و فتوحات خویش نقش می کرده اند قدیمترین نمونه تاریخ نگاری آشور و بابل را نشان می دهد. این الواح غالباً با سرودی خطاب به یک تن از خدایان آغاز می شود که در دنبال آن پاتسی یا فرمانروایی که کتیبه مربوط به اوست نسبت به خدای مزبور اظهار خضوع و اخلاص می نماید، سپس واقعه ای را که مورد نظرست با بیانی که غالباً رنگ حماسه دارد روایت می کند و کتیبه را به دعا و نیایش پایان می برد. در نزد بابلیها نیز همین شیوه کار دوام یافت و کتیبه های حموری گه گاه با لحن شاعرانه خاص همراه است [۲]. البته نمی توان گفت که مردم آشور و بابل تصویری از آنچه نزد ما «تاریخ جهانی» خوانده می شود داشته اند؛ اما از ادبیات تاریخی آنها آنچه باقی مانده است، هم شامل وقایع نگاری است و هم محتوی اسناد رسمی. وقایع نگاری البته شامل داستان فتوحات است و بسا که در الواح و کتیبه های مختلف واقعه واحد را با تفاوت بسیار در جزئیات نقل می کنند. چنانکه تعداد کسانی را که شلمنصر دوم در جنگ کرکر^۱ در ۸۵۴ ق م بقتل آورد در چهار کتیبه مختلف به ترتیب چهارده هزار، بیست هزار، بیست و پنج-

هزار و بیست و نه هزار ذکر کرده‌اند. البته زمان تحریر این کتیبه‌ها و همچنین نام کسانی که آنها را تحریر کرده‌اند تفاوت داشته است و ازین رو در بررسی اینگونه اسناد، برای اجتناب از خطا همیشه مورخ باید در جستجوی اولین - یا لاقلاً قدیمترین - تحریر باشد که کمتر مبالغه و دروغ در آن راه یافته است [۳]. کاتبان آشور که این وقایع - نامه‌ها را تحریر یا املاء می‌کرده‌اند در عراق غالباً از حد معقول تجاوز بسیار می‌کرده‌اند و تعداد اسیران دشمن و شهرهای فتح شده را چندین برابر ذکر می‌کرده‌اند. بسا که وقایع چندین جنگ و فتوحات مختلف یک پادشاه را در ضمن یک واقعه خلاصه می‌کرده‌اند و یا حوادث و روایات مربوط به گذشته را در ضمن روایات جاری وارد می‌کرده‌اند. بعلاوه، وقایع نگاری این اقوام غالباً همراه با طرز فکر دینی است نه فقط از آن رو که تا مدت‌ها، فقط آنچه را ارتباط با دین و خدایان داشته است درین الواح تاریخی خویش ضبط و نقل می‌کرده‌اند بلکه نیز بدان سبب که غالب فتوحات - و حتی کامیابی در شکار یک حیوان - را به کمک و اراده خدایان منسوب می‌کرده‌اند. این همان جهان‌بینی شرقی باستانی^۱ است که وینکلر^۲ و کسانی که مثل او تمام تمدنهای قدیم را از بابل مأخوذ می‌پندارند اساس تمام تمدن و فرهنگ بابلی خوانده‌اند [۴]. این جهان‌بینی که ظاهراً نخست در بابل بوجود آمد و از آنجا در نزد سایر اقوام قدیم شرق نزدیک انتشار یافت مبنی برین اندیشه بود که هر چه درین جهان روی می‌دهد جز تصویری از آنچه در آسمانهاست نیست و بدینگونه اعتقاد به بخت و طالع و جبر و قضا در شرق نزدیک به عهد بابلیها می‌گشود [۵].

این جهان‌بینی مخصوصاً در طرز تاریخ‌نگاری تورات جلوه خاص یافت و در واقع این اسفار پنجگانه «عهد عتیق» را که از کهنه‌ترین مظاهر این طرز تاریخ‌نگاری است، می‌توان قدیمترین کوشش منظم اقوام شرقی برای تاریخ‌نگاری شمرد. از جمله کتاب پیدایش نه فقط تاریخ قوم اسرائیل را تا وفات یعقوب در بردارد بلکه تصویری از یک نوع «تاریخ جهانی» هم که با یک رشته روایات مربوط به «ماقبل تاریخ» همراه است نیز در آن هست. درست است که علم امروز نمی‌تواند ادعای کلیسا را که تمام این اسفار پنجگانه املاء موسی و الهام خداست بپذیرد لیکن باز شک نیست که در قشرهای برهم انباشته این کتاب چیزی از روایات شفاهی موسی هست. در

1. Altorientalische Weltanschauung

2. Winckler, H.

دوره قبل از ورود به سرزمین کنعان عبرانیها با مصر و بابل ارتباط داشته‌اند و سفر پیدایش، مسافرت ابراهیم - جد عبرانیان - را از سرزمین بابل به مصر نشان می‌دهد. از این رو عجب نیست که «تاریخ جهانی» تورات مخصوصاً از عهد فرزندان نوح تمام اقوام شرق نزدیک را که در فاصله بابل تا مصر سکونت داشته‌اند در بر بگیرد. عناصر بابلی نه فقط در قصه طوفان نوح هست بلکه حتی در داستان خود موسی نیز قصه در سبده گذاشتن و به آب افکندن او بایک قصه مشابه بابلی که در باب سارگون اول نقل کرده‌اند مناسبت دارد و با اینهمه در اینکه موسی شخصیت تاریخی داشته است و وجود افسانه‌یی نیست اکنون بیشتر محققان تردید ندارند. اما انتساب احکام عشره - یا لا اقل بعضی از اجزاء آن - به موسی محل گفتگوست و از قدیم اسفار پنجگانه را بعضی منسوب به عزرا کرده‌اند و به دوران بعد از تبعید بابل. درست است که بعضی پژوهندگان پنداشته‌اند که ابراهیم و یعقوب و یوسف احتمالاً اشخاص تاریخی نبوده‌اند و از خدایان قبایل عبرانی بشمار می‌آمده‌اند اما در تورات خاطره‌هایی از بعضی حوادث هست که خلاف این پندار را تأیید می‌کند؛ چنانکه نام امرافل پادشاه بابل که در کتاب پیدایش با ابراهیم معاصر بوده است یادآور نام حموربی است و در قصه یوسف از مصر چنان سخن می‌رود که مصر دوران هیکسوس‌ها را بخاطر می‌آورد. در هر حال محیط تاریخی تورات یک محیط مصری و بابلی است و در حقیقت قسمتی از تاریخ مصر و بابل پیش از آنکه قرن‌ها در زیر غبار فراموشی منتظر کشفیات باستانشناسی دوران بعد از انقلاب فرانسه شود در همین تواریخ تورات انعکاس یافت. این تواریخ بدانگونه که در اسفار پنجگانه و سایر اجزاء عهد عتیق انعکاس دارد عبارت بود از اساطیر مربوط به خلقت جهان، داستان آدم و قابیل، داستان نوح و طوفان، داستان ابراهیم و یعقوب، داستان خروج و موسی، روایات راجع به شیوخ و داوران، و قصه‌های مربوط به پادشاهان قوم که در تمام آنها عناصر مربوط به افسانه، معجزه، و آنچه وینکلر «جهان‌بینی شرق باستانی» می‌خواند جلوه دارد. بعلاوه اطلاعاتی در باب تاریخ مصر، بابل، و آشور، قوم ختی، و کنعان، و حتی شاهان هخامنشی نیز در این کتابها هست که در همه آنها تاریخ و افسانه بهم آمیخته است. در اسفار عهد عتیق مورخ در واقع همان‌کاهن عبری است که ماده کار وی خاصه در آنچه به «ماقبل تاریخ» و «تاریخ جهانی» ارتباط دارد از همان موادی است که

اقوام آشور و بابل و اهل مصر و کنعان نیز بوجه دیگر در آن کار کرده بودند. البته قدیمترین روایات کتبی مربوط به عهد عتیق ظاهراً از عهد سلیمان و داود فراتر نمی‌رود و آنچه تعلق به قبل از آن دارد روایات افواهی است. اما مقارن این زمان تاریخ‌نویسی یا نوعی ضبط وقایع جاری تا حدی بمنزله یک سنت اداری تلقی می‌شد. در بین صاحبان مقامات اداری این ایام در دستگاه داود از یک کاتب و یک وقایع‌نگار و در دستگاه سلیمان از دو کاتب و یک وقایع‌نگار یاد کرده‌اند [۶]. آنکه بنام وقایع‌نگار (مادکیر عبری = مذکر؟) خوانده می‌شود ظاهراً چیزی از نوع یک صدراعظم شرقی بوده است و علاوه بر ضبط وقایع جاری کار تدوین و تهیه خلاصه وقایع را نیز بعهده داشته است. ظاهراً مدت‌ها بعد بود که قسمتی از آنچه این کاتبان و وقایع‌نگاران ثبت و ضبط کرده بودند ماده‌ی شد برای تواریخ عهد عتیق - خاصه کتاب پادشاهان و کتاب سموئیل. در حقیقت همین چند کتاب عهد عتیق است که کهنه‌ترین نمونه تاریخ‌نویسی واقعی قوم یهود را عرضه می‌دارد - تاریخ داود و سلیمان. این طرز وقایع‌نگاری در عهد سایر پادشاهان قوم - یهودا و افرائیم - نیز همچنان بعنوان یک سنت اداری دوام یافت و در کتاب دوم پادشاهان یک جا هم به وجود «کتاب تواریخ ایام، پادشاهان یهودا» اشارت هست [۷]. شاید اسفار داوران، پادشاهان، و سموئیل اندک روزگاری بعد از عهد اسارت با عجله، از روی اسناد باز یافته گذشته، و بدان قصد تدوین یافته باشد که سنت‌ها و روایات قومی شکست خورده را برای بازماندگان شان حفظ کند. چنانکه قصه‌های داود و سلیمان ممکن است به همین سبب بامبالغه بیشتری در توصیف شکوه و جلال آنها بیان شده باشد. کتاب پیدایش مخصوصاً نه فقط یک نوع تاریخ عمومی را در ابواب نخستین خویش عرضه می‌کند بلکه در عین حال یک نوع فلسفه تاریخ را هم در بردارده که به موجب آن پیروی از اراده خداوند موجب رستگاری انسان است و سرپیچی از آن مایه بدبختی. بعلاوه، در تمام ادبیات تاریخی یهود انعکاس آن طرز فکر را که مورخان «جهان‌بینی شرق باستانی» خوانده‌اند می‌توان یافت.

ازین تاریخ‌نویسی «عهد عتیق» دو جریان عمده در تاریخ‌نویسی باقی ماند: منشأ اقوام عالم، و فکر معجزه. این عنصر معجزه - یا امر فوق انسانی - درست است که در بعضی قصه‌های هومیروس، برخی روایات شاهنامه‌ها، و حتی بشکل

مداخله خدایان در پاره‌یی درام‌های یونانی قدیم نیز هست اما عهد عتیق در اخبار پیغمبران آن را چنان وارد کرده که تحمیلی شد، بر عقل مورخ. با آنکه حکمت و آزاد اندیشی لوکرسیوس^۱ این مداخله خدایان را حتی در تبیین فلسفی کائنات عالم به شدت محکوم می‌کرد در یونان ورم، این تصور همچون یک نشانه فرهنگ عهد باستانی تقریباً همه جا رایج بود. فرهنگ عهد جدید، مسیحی، و اسلامی نیز فکر معجزه را پذیرفت - بعنوان نشانه صدق دعوی رسولان. برای اشاعره اسلام که نظام علل و اسباب را فقط عبارت از جریان عادت در امر طبیعت می‌شمردند معجزه عبارت می‌شد از خرق عادات طبیعت نه نقض نظامات الهی. بعلاوه، معجزات انبیا و کرامات اولیا نیز - خود در واقع فعل حق بود نه عبد و چون فعل حق به علت مسبوق نمی‌بود این خوارق عادات مانعی نمی‌توانست داشته باشد. برای معتزله که حتی قدرت خدا را بر امر محال متعلق نمی‌شمردند معجزه بمعنی امر محال نمی‌توانست مقبول باشد - مگر در مجاری طبیعت. بعلاوه آنها گه‌گاه مدعی بودند که نه ازدها گشتن مار و شکافتن دریا دلیل صدق پیغمبران گذشته تواند بود نه بلاغت قرآن یک نوع اعجاز برای پیغمبر عربی. جالب آنست که حتی بعضی از اشاعره و از جمله امام ابوبکر باقلانی نیز مثل معتزله قایل شده‌اند به اینکه خوارق عادات به تنهایی دلالت بر صدق دعوی نبوت ندارد چرا که ساحران و کاهنان هم از عهد آن‌کارها بر می‌آیند. انسان به یاد سؤال معروف سلسوس^۲، از مخالفان معروف آیین مسیح می‌افتد که به موجب نقل اریجن اسکندرانی^۳، می‌پرسید: آیا چون جادوگران هم می‌توانند کارهای شگرف عیسی را انجام دهند می‌بایست آنها را نیز فرزند خدا خواند [۸]؟ فلاسفه مسلمین غالباً عقیده دارند که هر چند پیغمبران قدرت بر کارهای خارق عادت دارند لیکن ارائه این قدرت فقط در برخورد با عوام ممکن است محل حاجت آنها باشد ورنه در دعوت اهل عقل به این کارها حاجت نیست و ابن رشد خاطر نشان می‌کند که معجزه امری است که صدور آن از مردم عادی غیر ممکن است ورنه اصل وقوع آن غیر ممکن نیست و اگر در معجزاتی که صدور آنها از پیغمبران قطعی است تأمل شود معلوم می‌شود که حال جز بدینگونه نخواهد بود [۹]. باری در بین مسلمین، زندیقان هم اصل وقوع معجزات را با تردید یا انکار تلقی کرده‌اند. ابن -

1. Lucretius

2. Celsus

3. Origen, *Contra Celsum*.

الراوندی که آزاداندیشی معتزله را تا سرحد زندگه‌کشانید در قرن سوم هجری با جسارت غربی فکر معجزه را نفی کرد. وی در کتابی بنام الزمرده که فقط بعضی قطعات آن باقی است و آن نیز بوسیله یک اسمعیلی بنام المؤیدفی‌الدین و در کتاب المجالس او نقل شده است تا داغ باطله بخورد، بشدت عقاید و دعاوی اهل ادیان و پیروان انبیا را انتقاد کرد و معجزات را بکلی گزاف شمرد. از محمد بن زکریای رازی طبیب و حکیم معروف نیز کتابی بنام مخاریق الانبیاء نقل می‌کنند که درین مسأله تمایل به زنادقه دارد. با اینهمه اولین مورخ که در یک تاریخ عمومی خود را از توجیه خوارق در تاریخ مستغنی یافت یک حکیم مسلمان بود - ابوعلی مسکویه. وی در تاریخ خود که موسوم به تجارب‌الامم و تعاقب‌الهمم بود در اوایل قرن پنجم نه فقط به قصص انبیاء سلف توجه نکرد بلکه در احوال پیغمبر اسلام هم از معجزات صرف نظر کرد - باین عنوان که از آنها تجربه‌یی عملی برای زندگی بشری نمی‌توان بدست آورد. در اروپا فقط از عهد اسپینوزا بود که فکر معجزه بطور جدی مورد بررسی انتقادی شد - تقریباً هشتصد سال بعد از ابن‌الراوندی. اسپینوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۲) در رساله فلسفی دین و دولت^۱ خویش کوشید نشان دهد وقوع معجزه ممکن نیست چرا که آن بمنزله این است که خداوند قانون و اراده خود را نقض کند. بعلاوه، معجزه نمی‌تواند انسان را به هیچ امری ملزم و متقاعد کند از آنکه چنین امری عقل را بکلی مقهور می‌کند و از امکان قبول بازمی‌دارد. اسپینوزا اعتقاد به معجزه را در واقع مستلزم نوعی شرک می‌شمرد و بر معتقدان به آن طعنه می‌زد که گویی ظهور قدرت خدا را فقط در هنگام خرق و نقض جریان طبیعت می‌دانند و انگار جریان طبیعت را چیز دیگری می‌شمارند غیر از قدرت و مشیت خدا. دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) نیز مسأله را در ضمن تحقیق در باب فهم انسان^۲ بررسی کرد و به این نتیجه رسید که معجزه از لحاظ دلالت و وضوح، از قانون طبیعت که وقوع معجزه در حکم نقض آن است بحکم ضرورت فروتر است. اینجا باز تعلیم اشاعره به خاطر می‌آید که از بعضی جهات هیوم ممکن هست از آنها متأثر باشد. برای اشاعره نیز چون طبیعت و قوانین ضروری آن مفهوم ندارد، معجزه به مفهوم معمول کلمه در کار نیست و گویی در نزد آنها معجزه

1. Spinoza, B., *Tractatus theologico-politicus*, 1670

2. Hume, D., *Enquiry concerning Human understanding*, 1748

خود امریست طبیعی یا طبیعت خود چیزی نیست جز معجزه [۱۰]. با اینهمه آنچه مورخ امروزی را - که مادی یا منکر خدا نیست - قانع می‌کند، بیان شلایر ماخر^۱ (۱۷۶۸-۱۸۴۳) حکیم آلمانی است که می‌گوید معجزه را نه می‌توان از طریق طبیعت توجیه کرد نه آن را می‌توان از طبیعت بکلی بیگانه تلقی کرد. این طرز فکر به مورخ امروز اجازه می‌دهد که در تاریخ از هر آنچه به قلمرو معجزه تعلق دارد صرف نظر کند - کاری که ابوعلی مسکویه ماکرد، در تجارب‌الامم. اما مسأله منشأ اقوام عالم که از داستان «هبوط آدم» تا خاتمه «طوفان نوح» صحنه آن شرق باستانی بود چنان تأثیری در فرهنگ قرون وسطی کرد که هنوز در تاریخ، نژادهای انسان را به اولاد نوح منسوب می‌دارند - سام، حام، ویافث. عنوان کتاب البدء والتاریخ مطهر بن طاهر - المقدسی - فیلسوف و مورخ قدیم اسلامی - نمونه‌ی است از تصویری که مورخ داشته است از ارتباط قصه‌های راجع به اصل انسان با تاریخ. تواریخ عام در بین مسلمین تقریباً همه مبتنی است بر گزارش احوال عالم از هبوط و طوفان تا عصر مورخ. حتی یک قرن پیش که در ایران ناسخ‌التواریخ بوجود آمد هنوز هبوط آدم و طوفان نوح سرلوحه مسائل تاریخ انسانی بشمار می‌آمد. در اروپا نه فقط یک مورخ آلمانی قرون وسطی مثل اوتو اسقف فریزینگ (۱۱۵۸-۱۱۱۴) در کتاب لاتینی موسوم به داجع به دوشهر^۲ تاریخ ملکوت جهانی و روحانی را از هبوط آدم نوشت بلکه حتی بوسونه (۱۷۰۴-۱۶۲۷) آنچه بنام گفتاد در باب تاریخ جهانی^۳ نوشت مشتمل بود بر تاریخ عالم از عهد آدم به بعد. فقط آراء چارلز رابرت داروین (۱۸۰۹-۹۲) فیلسوف و طبیعیدان انگلیسی بود که اعتقاد به مندرجات عهد عتیق را در این مسائل متزلزل کرد. قول وی در باب اصل انسان^۴ - و ارتباط آن با سایر جانوران - چنان با مندرجات تورات مغایر بنظر آمد که قبول آن یکچند در ردیف انکار و طغیانی تلقی شد نسبت به ادیان الهی. با آنچه وی در باب تطور انواع، تنازع بقا، و بقای اصحح بیان می‌کرد قصه هبوط آدم و طوفان نوح دیگر نمی‌توانست جایی در جزو عقاید اهل دیانت داشته باشد. معهداً قصه نوح و طوفان وقتی از لحاظ تاریخ تجربی از اعتبار واقعی

1. Schleiermacher, F. 2. Otto von Freising, *De duabus civitatibus*, 1146.
 3. Bossuet, J. B., *Discours sur L, histoire universelle*, 1681
 4. Darwin, ch. r., *Origin of Species*, 1859.

افتاد که منبع ماقبل تورات آن کشف شد - در افسانه گیل گمش. ماجرای این کشف شاهد زنده‌یی عرضه می‌کند از استفاده‌یی که در عصر ما تاریخ می‌تواند از باستانشناسی کند - و از زبان‌شناسی. در حدود سال ۱۸۷۰ وقتی که در موزه بریتانیا یک آشورشناس قطعه‌های الواحی را که در خرابه‌های بازمانده از کتابخانه آشوربانی پال - بیرون شهر موصل - کشف شده بود روی هم می‌گذاشت سعی در خواندن آنها می‌کرد چشمش به عبارت الهام‌بخش «کشتی بر روی کوه توقف کرد» افتاد. در تمام ادبیات گذشته فقط داستان نوح و کشتی او بود که می‌توانست برای این عبارت مورد مشابهی عرضه کند. وقتی در یک قطعه دیگر داستان فرستادن کبوتر و بازگشت آن را یافت دیگر برای وی تردیدی در اهمیت «کشف» باقی نماند. یک سخنرانی عمومی که این دانشمند ایراد کرد چنان توجه عام را تحریک کرد که دلی تلگراف مخارج سفر یک هیئت اعزامی را برای تجدید حفاریات در محل الواح - نینوا - پرداخت. هیئتی که تحت رهبری این آشورشناس به حفاریات مجدد پرداخت قطعات الواح دیگر بدست آورد که روی هم رفته منشأ قدیم قصه نوح را نشان داد - با منشأ بعضی فقرات دیگر سفر پیدایش. گیل گمش قهرمان اساطیر قدیم بین‌النهرین بموجب این الواح در ضمن مسافرت‌های پر مخاطره - و ظاهراً - رمزی خویش در یک جزیره دور دست، تنها مرد آن جزیره را که با زن خویش از یک طوفان ویرانگر که در روزگار پیشین، خدایان برای نابود کردن نژاد انسان فرستاده بودند رسته بود ملاقات می‌کند. نوح بین‌النهرین که از وقوع طوفان خبر یافته بود کشتی بزرگی ساخته بود و با زن خویش و یک جفت از بین تمام موجودات زنده که با خود به کشتی برده بود از چنگ طوفان نجات یافته بود. عمر ابد را وی بمنزله پاداش این کار قهرمانی خویش یافته بود. اینکه قطعات الواح موجود - که روی هم رفته دوازده لوح است و تمام داستان گیل گمش در آنهاست - همه تعلق به یک نسخه واحد از روایات راجع به وی ندارند حاکی است از شهرت و رواج فوق‌العاده این داستان که می‌بایست بسیار کهنه‌تر از تمدن آشور باشد و ازین رو آن را حتی به دوران سومریان منسوب کرده‌اند. در هر صورت قصه نوح - آنگونه که در عهد عتیق هست - دیگر نمی‌تواند اصل انسان را بیان کند اما در تاریخ هنوز گه‌گاه زبانها و نژادهای انسانی را از روی نام اولاد نوح تقسیم می‌کنند: سامی، حامی، یافتی...

با آنکه «جهان بینی شرق باستانی» که در تاریخ نگاری قدیم اقوام شرق نزدیک از بابل تا یهود تأثیر خود را داشته است با طرز فکر آریاهای ماد و پارس نیز ظاهراً بکلی بیگانه نبود، تاریخ نگری ایرانیان از همان عهد هخامنشی با نوعی واقع گرایی همراه بود که آن را از مبالغه گویی، حقیقت پوشی، و زودباوری معمول در نزد وقایع نگاران بابلی و یهودی دور نگه می داشت. در بین قدیمترین نمونه های وقایع نگاری هخامنشی بیانیه کوروش کبیر را در بابل و کتیبه داریوش بزرگ را در بیستون می توان نام برد. درین هردو بیانیه پادشاهان پارس مثل شاهان آشور و بابل پیروزی خود را به خداوند منسوب می دارند. کوروش حتی نه فقط سلسله نژاد خود را مشمول حفظ و عنایت بل و نبو- خدایان بابل - می داند بلکه از مردوک - خدای بزرگ آن سرزمین- نیز با لحن پرستش یاد می کند. چنانکه داریوش هم کتیبه بیستون را با ستایش اهورمزدا آغاز می کند و خاطر نشان می کند که پادشاهی خود را از اهورمزدا دارد. لحن وقایع نگاری در هر دو سند حاکی از تعهد اخلاقی نویسنده است به بیان حقیقت. در بیانیه کوروش نفوذ وقایع نگاری بابل بیشتر محسوس است و ظاهراً در تحریر این بیانیه - که اصل آن به زبان بابلی است - کاهنان مردوک شرکت داشته اند. کتیبه داریوش که لحن کاملاً ایرانی دارد معرف یک نوع گریز صادقانه است از دروغ. با آنکه در آنچه مربوط به واقعه بردیای دروغین است بعضی پنداشته اند که ادعای وی کاملاً موافق واقعیت نیست و حتی به عقیده پاره یی از محققان این نکته که کمبوجیه قبل از عزیمت به مصر برادر خود بردیا را کشته باشد قبولش خالی از اشکال بنظر نمی رسد [۱۱]، باز لحن بیان در واقعه نگاری صادقانه است و صمیمانه. نه فقط مکرر- از جمله در ستون چهارم بند ۷، ۸ و ۱۳ - با نفرت و کراهت از دروغ و مبالغه که شیوه معمول کتیبه نگاران آشور و بابل بود، سخن می گوید بلکه در ذکر شورشهای مخالفان و وصف توسعه آشوبهای ولایات هم به هیچوجه حقیقت را کتمان نمی کند، سهلست حق کسانی را که در نیل به پیروزی به او کمک کرده اند نیز ضایع نمی گذارد. دشواریهای خود را بدون پرده پوشی یا کوچک شماری بر می شمرد، و تمام جزئیات رویدادها را با ذکر محل هر واقعه و تاریخ ماه و روز وقوع آن بدقت گزارش می دهد - بدون ذکر سال وقوع. همین لحن حقیقت جویی که بکلی با آنچه نزد پادشاهان آشور و بابل متداول بود تفاوت دارد، در سایر کتیبه های داریوش نیز

هست. با اینهمه، این سنت واقع‌گرایی نه در کتیبه‌های غالباً کوتاه پادشاهان بعد از داریوش بزرگ چندان جلوه بارز دارد نه در آنچه بعد از سقوط هخامنشیها حتی در دوران ساسانیان در باب تاریخ بوجود آمد دیده می‌شود. از «عهدعتیق» و از بعضی روایات یونانی برمی‌آید که در عهد پادشاهان هخامنشی ضبط وقایع ایام پادشاهان متداول بوده است. آرشیه‌های رسمی. در فترت بعد از اسکندر یادر هجوم او ظاهراً این آرشیه‌ها از بین رفت و وقتی در پایان عهد ساسانی دیگر بار به جمع و ضبط روایات و سنن ملی حاجت افتاد آنچه به دوران قبل از ساسانیان مربوط می‌شد چنان از دفترها و خاطرها رفته بود که جامعان «خداینامک» چاره‌ی ندیدند جز آنکه جای خالی آنها را با روایات نیمه‌دینی که پیرامون اساطیر اوستا - رامیشت، آبان‌یشت، زامیادیش و جز آنها - بوجود آمده بود پرکنند. ازین روست که در خداینامک - و در شاهنامه - عنصر تاریخی فقط با روی کار آمدن ساسانیان آغاز می‌شود و هر چه به پیش از آن مربوط است بیشتر افسانه‌هاست و اساطیر. البته خود ساسانیان نیز مثل هخامنشیان و به‌شبهه آنها هم ضبط وقایع - آرشیه رسمی - داشته‌اند و هم - باز مثل هخامنشی‌ها - برای حفظ و نشر بعضی پیروزیها و مفاخر خویش از الواح و کتیبه‌ها استفاده می‌کرده‌اند. از گفته آگائی‌اس برمی‌آید که در دستگاه پادشاهان ساسانی سالنامه‌های رسمی وجود داشت و ظاهراً مؤلفان خداینامک و بعضی مورخان قدیم اسلامی ازین سالنامه‌ها نیز استفاده کرده‌اند [۱۲].

اما آنچه در تاریخ‌نویسی امروز ما تاحدی می‌تواند به تأثیر وقایع‌نگاری قدیم منسوب شود توجه مفراطی است که بعضی مورخان به احوال پادشاهان دارند و فرمانروایان؛ درست است که این امر اختصاص به ایرانیها نداشته است اما حتی در عهدگزنفون و کتزیاس هم آنچه بعنوان اخبار گذشته در ایران ضبط می‌شده است عبارت بوده است از اخبار فرمانروایان. این نکته ناشی از طرز فکر خاصی بوده است که یونانیها آن را از مختصات اقوام غیر یونانی می‌شمرده‌اند. خداینامه‌های قدیم ایران هم که شاهنامه فردوسی و غرر اخبار ثعالبی بازمانده آنهاست. در واقع فقط عبارت بوده است از کارنامه پادشاهان که در هنگام انقراض ساسانیان مشتمل بوده است بر فهرست پنجاه پادشاه یا پادشاهی. عنصر افسانه‌ی نیز، البته، هم با فوره شاهان مربوط می‌شده است هم با اعمال پهلوانان آنها. ممکن است مأخذ بعضی

ازین خداینامه‌ها تا حدی همان دفترهای رسمی وقایع بوده است که آگاتیاس^۱ مورخ بیزانس از وجود آنها در خزائن خسرو انوشروان خبر می‌دهد و چنانکه نولدکه^۲ حدس می‌زند ظاهراً شامل احوال شاهان پیش از ساسانیان نیز باید بوده باشد [۱۳]. تاریخ خود ساسانیان هم که یک تاریخ واقعی بوده است درین روایات خداینامه‌ها تا حدی رنگ افسانه و حماسه دارد. بقول یک ایرانشناس ایتالیایی، از آنجاکه آواز دهل شنیدن از دور خوش می‌نماید دنیای کهنه پادشاهان پیش از اسلام، هم بسبب آنکه از عهد اسلام دور شده بود و هم بدان جهت که با دنیای واقعی آن زمان مغایرت داشت، جلوه خیال‌انگیز یافت و مناسب شد برای حماسه [۱۴]. خداینامه‌ها الگوی یک سلسله تواریخ پادشاهان شد که هدف آنها بقول نویسنده مقدمه قدیم شاهنامه عبارت بود از نام شاهان «و کارنامه‌هاشان و زندگی هر یکی، از داد و بیداد و آشوب و جنگ و آیین‌ها». با اینهمه، در اخبار خداینامه‌ها، گذشته از آنچه به اساطیر و قصه‌ها مربوط است مواردی دیگر نیز هست که برای مورخ مایه اطمینان نیست. جزئیات مربوط به لشکرکشی‌های رم و ایران خاصه آنجاکه بین روایات مورخان شرق و غرب توافق نیست از اینگونه است. سخنان منسوب به شاهان که بموجب روایات خداینامه‌ها غالباً به هنگام جلوس آنان و بمنزله برنامه کارشان اعلام می‌شده است، همیشه از نوع نطق‌های جنگی منسوب به سرداران رم-که غالباً انشاء مورخان رومی است- نیست و در بعضی موارد ممکن است به اسناد رسمی خزائن مربوط باشد. در واقع خداینامه‌ها که شاهنامه و کتابهای سیر الملوك از آنها بوجود آمده است، تجسمی است از آرمانهای طبقه نجبا در عهد ساسانیان. محبوبیتی که جهانداران شاهنامه در تصویر شاعرانه فردوسی عرضه می‌دارند به احتمال قوی باید مربوط به همین آرمان طبقاتی نویسندگان خداینامه‌ها باشد. در چنین حالی آیا جای تعجب خواهد بود که وقتی شاعر از گنجهای خسروان سخن می‌گوید از منبع اصلی آنها که دسترنج طبقات پایین است صحبت نکند و آنها را به باج و ساوی نسبت دهد که از فرمانروایان مغلوب گرفته می‌شد؟

در پایان روزگار ساسانیان، شرق نزدیک - حتی ایران - با آیین تازه‌ی روبرو شد که فرهنگ بین‌النهرین و شام و مصر و حتی یونان را خیلی بیش از پیش در

«جهان بین شرق باستانی» غرق‌کرد - آیین مسیح.

اصل فکر مسیح - یک نجات دهنده موعود که می‌بایست برای یهود مصیبت‌زده، اندیشه‌ی تسلیت‌انگیز باشد - فقط بعد از انقراض یهودیه در ۵۸۵ ق م در ادبیات دینی یهود و در طی مواعظ و مکاشفات پیغمبران آنها شروع به تجلی کرد و البته در اسفار تورات سابقه نداشت. آیا فکر سوشیانت زرتشتی ممکن است در پیدایش این امید دلنواز در بین یهود تأثیری کرده باشد؟ ظاهراً بعید نیست اما از کتاب جامعه، اشعیاء، و دانیال نبی پیداست که در قرن‌های نزدیک به عهد عیسی، یهود تا چه حد چشم امید به این نجات‌دهنده خدایی خویش دوخته بودند. عبث نیست که وقتی نام عیسی و تعلیم او شهرت یافت بسیاری از طبقات ستمدیده، مسیح موعود را در وجود او جستند. بدینگونه از مکاشفات و رؤیاهایی که پیغمبران یهود درباره یک ملکوت تازه - یک نجات‌دهنده موعود - در دل می‌پروراندند، آیین مسیح بوجود آمد. اما زود - باورهای، تعصبات و آرزوهای سرکوفته قوم وجود کسی را که این آیین به تعلیم او منسوب بود چنان در اساطیر و افسانه‌ها مستغرق کرد که هنوز بعضی از مورخان در وجود او بیشتر یک افسانه می‌یابند تا یک شخص واقعی. با اینهمه، اگر وجود عیسی از لحاظ تاریخ‌گه‌گاه مشکوک بنظر آید وجود فرهنگ و جهان‌بینی ممتازی که می‌بایست مسیحی یا عیسوی خوانده شود در خور تردید نیست. در آنچه این عیسویان نخست راجع به احوال و تعالیم عیسی روایت کرده‌اند تعصبات کهنه، آرزوهای سرکوفته، و زودباوریهای مضحک آنها را می‌توان جلوه‌گر یافت. امروز البته کلیسا توقع دارد که تمام آنچه در اناجیل، اعمال رسولان و رسالات آنها در باب عیسی و یارانش آمده است واقعیت تاریخی تلقی شود اما اینکه چنین توقعی در نزد افکار آزاد پذیرفته شود خود حاجت به یک معجزه دارد - یک معجزه شگرف. در واقع اعتقاد به معجزه، اعتقاد به عنایت الهی، و اعتقاد به مکاشفات نه فقط اساس تمام روایات مندرج در مجموعه «عهد جدید» است بلکه تمام تاریخ‌نویسی مسیحی - شرقی و غربی - نیز بر آن تکیه دارد. این «عهد جدید» غیر از چهار انجیل، بیست و سه رساله بزرگ و کوچک دیگر را در بر دارد که اصل آنها یونانی است و هیچیک از قرن چهارم میلادی هم فراتر نمی‌رود. بعلاوه، بزحمت می‌توان آنها را به وجود کسانی که بنام آنها منسوب شده‌اند مربوط کرد. از اینها گذشته نه فقط روایات هیچیک از آنها در شکل حاضر قول یک

شاهد عینی وقایع نیست بلکه وقوع تحریف و تصرف و تغییر را هم درین متون نمی توان انکار کرد. تازه این نکته هم که از بین تعداد زیادی اناجیل موجود فقط چهار انجیل - متی، مرقس، لوقا، و یوحنا - را رسمی و مابقی را مخفی^۱ یا غیر موثق خوانده اند مبتنی بر قراین و دلایل مربوط به نقد متون نیست. در محیط این اغراض و تعصبات بود که تاریخ نویسی مسیحی را سریانیها و آرامنه تقریباً منحصر کردند به روایات راجع به کرامات قدیسان و داستان شهدا. در تواریخ سریانی که بیشتر از قرن پنجم میلادی به بعد رنگ خاص خود را پیدا می کنند افسانه های تعصب آمیز بقدریست که قبول سایر مطالب آنها را مشکوک می کند و این نکته را در باب تعدادی از تواریخ قدیم ارمنی هم می توان گفت. البته جهان بینی مسیحی - بدانگونه که در تعلیم آگوستن عرضه می شد و بر تصور گناه ازلی، عنایت الهی، و نجات نهایی مبتنی بود - بعدها در طرز تاریخ - نگری یونان و رم تحولی پدید آورد و در آن باب باید جداگانه سخن گفت. اما در شرق نزدیک - مخصوصاً بین سریانیها - تاریخ نویسی مسیحی هرگز تحول بارزی بوجود نیاورد. درست است که نجات را برخلاف تصور یهود به قومی خاص منحصر نمی کرد و تمام اختلافات زمینی و آلام جسمانی را زودگذر، جزئی و تحمل پذیر نشان می داد اما در غالب موارد آنچه از خواننده طلب می کرد عبارت بود از تسلیم و زودباوری.

تمام این سنتهای دور و دراز شرق نزدیک در تاریخ نویسی مسلمین اثر گذاشت اما آنچه بیش از همه در آن تأثیر کرد شیوه تاریخ نویسی ایرانی بود. آنچه مسلمین در تاریخ بوجود آوردند از حیث وسعت و تنوع حتی از میراث یونان و رم غنی تر بنظر می آمد. مسلمین مخصوصاً از لحاظ فواید عملی و اخلاقی به تاریخ علاقه می ورزیدند. بعضی از خلفا حتی از تاریخ و روایات گذشته برای کارهای جاری سرمشق و نمونه جستجو می کرده اند. می گویند وقتی منصور دوانیقی در باب کشتن ابومسلم تردید داشت از یک ندیم خویش حکایت شاپور ساسانی را خواست که چگونه وزیر خود را بدان سبب که در خراسان مردم را به طاعت خویش جلب کرده بود کشت و گویی این داستان را سرمشقی و مایه تشویقی می یافت در قتل ابومسلم [۱۵]. معاویه بن ابی سفیان هم به اخبار و حکایات گذشته علاقه داشت و بسیاری از فرمانروایان

اسلامی چنان به تاریخ علاقه نشان می‌دادند که در مجالس پادشاهان خواندن شاهنامه یک سنت بود و در گلستان سعدی به این نکته اشارتی هست. حتی کسانی از وزراء که میل نداشتند پادشاهانشان از آنها بی‌نیاز شوند کتابهای تاریخ را از دسترس آنها دور نگه می‌داشتند. بموجب روایت الفخری وقتی مکلفی خلیفه از وزیر خویش خواست تا کتابی چند برایش تهیه کنند تا با مطالعه آنها اوقات خویش را بگذرانند وزیر دستور داد کتابهایی تهیه کنند و پیش از آنکه نزد خلیفه بفرستند آنها را بروی عرضه دارند. در بین این کتابها کتابی بود شامل اخبار شاهان گذشته و احوال وزیرانشان - یعنی تاریخ. وزیر چون آن بدید برآشف و به کسی که آن کتابها را تهیه کرده بود گفت: با من هیچ کس دشمنتر از شما نیست، گفته بودم کتابهایی برایش تهیه کنید که با آنها سرگرم شود و بامن و دیگران نپردازد، شما چیزی برای او تهیه کرده‌اید که به او رسم و راه برانداختن وزراء و گرفتن اموال را یاد می‌دهد و ویرانی و آبادانی بلاد را ... اینها را برگردانید و برای وی کتابهایی تهیه کنید که در آن داستانهای جالب باشد و اشعار طرب‌انگیز [۱۶]. در واقع اینکه مسلمین گه‌گاه می‌گفتند علم پادشاهان عبارتست از نسب و خبر، علم جنگاوران عبارتست از ایام و سیر، و علم بازرگانان نویسندگی است و حساب [۱۷]، حکایت از نقشی داشت که نزد آنها تاریخ در تربیت و تهذیب ملوک و امراء داشت. با این علاقه به تاریخ عجب نیست که غالب پادشاهان، مورخ هم در دستگاه خویش داشته باشند - چنانکه شاعر و منجم و کاتب نیز داشتند.

باری تاریخنویسی در نزد مسلمین تا حدی بجهت وسعت فوق‌العاده قلمرو اسلام تنوع کم‌نظیری یافت. تاریخ انبیاء تاریخ امم و قرون، تاریخ مغازی رسول، تاریخ فتوح، تاریخ خلفا، تاریخ سلاطین، تاریخ وزراء، تاریخ بلاد و امصار، تاریخ مذاهب و فرق، تاریخ طبقات رجال، تاریخ حوادث و وفیات، تاریخ مقابر و مزارات و حتی تاریخ آتش‌سوزیها و زلزله‌ها موضوعهایی است که در تمام دنیای اسلام بارها توجه تاریخنویسان را برانگیخته است و در هر یک از این رشته‌ها کتابهایی بسیار تألیف شده است. شمس‌الدین سخاوی (۹۰۲-۸۳۰هـ) در کتاب الاعلان بالتوئیخ لمن دم اهل التاريخ تعداد زیادی از اینگونه کتابها را که به عربی بوده است نام می‌برد و از آنچه نیز درین بابها به فارسی هست تعداد بسیاری را می‌توان ذکر کرد. آنچه تاریخنویسی مسلمین را امروز تا اندازه‌ی هدف ایراد کرده

است گذشته از آب و تاب ادیبانه و زرق و برق صنعتگرانه‌یی که درین تاریخها هست و آنها را غالباً دشوار و گه‌گاه کم عمق می‌کند غفلت بیشترین مورخان اسلامی است از نقد و تعمق کافی در روایات که آثار بعضی از آنها را عبارت کرده است از یک رشته روایات مبالغه‌آمیز و احياناً متضاد. بآنکه البته نمی‌توان این حکم را در باب تمام آثار تاریخنویسان اسلامی پذیرفتنی شمرد، می‌توان قبول کرد که روی هم رفته مسلمانان آن پیشرفتی را که در سایر علوم و فنون داشته‌اند در تاریخنویسی حاصل نکرده‌اند. توجه به گردآوری روایات گونه‌گون، آثار کسانی مانند طبری و بلاذری را غالباً فقط مجموعه‌یی از مواد تاریخی کرده است که گویی بررسی در صحت و سقم آنها را مورخ به خواننده واگذار کرده باشد. با اینهمه در گردآوری این مواد مورخ خود گه‌گاه چنان دقت و علاقه‌یی بکار بسته است که خواننده هوشیار باسانی می‌تواند گزاف‌کاریها یا جانبداریهای کسانی را که در روایات خویش دستکاریهای عمدی کرده‌اند باز شناسد. در حقیقت در قیاس با آنچه جعلان روزگار جدید انجام می‌دهند شیوه‌یی که پاره‌یی راویان قدیم در دگرگون جلوه دادن حقیقت داشته‌اند یک ناشیگری ساده لوحانه است. از جالب‌ترین مختصات تاریخنویسی مسلمین توجهی است که به توصیف اخلاق و سجایای رجال و قهرمانان حوادث داشته‌اند. در واقع آنچه کسانی مثل مسعودی، بیهقی، یا ابن خلکان در باب اخلاق و اطوار فرمانروایان و نام‌آوران آورده‌اند گاه چنان دقیق و حتی هنرمندانه است که از آنها می‌توان تصویر واقعی احوال بعضی طبقات را نقش زد. شاید آنچه ابوعلی مسکویه در باب خلق و خوی رکن الدوله دیلمی نوشته است بهتر از هر تحلیل دیگر بتواند اسباب شکست ابن العمید وزیر وی را در اجراء عدالت و ایجاد نظم درست در قلمرو دیلمیان بیان کند چنانکه رویدادهای پایان عهد سلطان سنجر را نیز شاید بدون توجه به آنچه ابن‌اثیر و ابن‌خلکان و دیگران در احوال و اخلاق این سلطان سلجوقی نوشته‌اند نتوان به درستی درک کرد.

در تاریخنویسی مسلمین دو شرط عمده مورخ، عدالت و ضبط است و این نکته‌یی است که سخاوی در الاعلان بالتوییح در آن باره شواهد بسیار نقل می‌کند. اقتضای عدالت و ضبط مورخ هم پرهیز از جانبداریست و از سهل‌انگاری در نقل واقعه یا کلام منقول. بعلاوه مورخ باید این مایه پارسایی داشته باشد که تا به صرف پندار نسبت به کسانی که از آنها سخن می‌گوید بدگمانی اظهار نکند و بر خلاف

عدالت در اعراض مردم طعن روا ندارد. ابوالفضل بیهقی مورخ معروف غزنویان به‌همین پایه از عدالت و ضبط مخبر و مورخ نظر دارد که می‌گوید: گوینده‌ی خبر باید راستگوی باشد و نیز خردگواهی دهد که آن خبرروی درست است [۱۸]. بدینگونه آنچه مخالف خرد باشد و امکان وقوعش برای عقل تصورپذیر نگردد نه از آنگونه است که آن را بتوان خبر تاریخی خواند. جالب آنست که برخلاف یک تعریف مشهور، ابوریحان بیرونی، آنچه را صدق و کذب در آن بیک گونه محتمل هست فقط در باره‌ی خبری می‌داند که غیرممکن نباشد [۱۹] - گویی آنچه غیرممکن باشد اصلاً خبر نیست. تاج‌الدین سبکی می‌گوید تاریخنویسان بسبب تعصب یا جهالت یا تنها بسبب اعتماد بر نقل کسی که در خور اعتماد نیست گه‌گاه بخطا می‌روند. کسانی را بیهوده فرو می‌نهند یا بیجهت بر می‌کشند. اما از این اسباب گونه‌گون خطا، جهالت در بین مورخان بیشتر است تا در بین اهل جرح و تعدیل. تعصب نیز همین گونه است و کمتر تاریخی هست که از آن خالی باشد. این اهل جرح و تعدیل که مورخان را با آنها می‌سنجد عبارتنه از نقادان حدیث. عدالت و ضبط هم که دو شرط عمده‌ی مورخ بشمارست همان معیارهایی است که مسلمین در باب محدثان داشته‌اند و راویان حدیث. تأثیر شیوه‌ی اهل حدیث در تاریخ‌نگاری مسلمین امریست محقق و توجه کردنی. در حقیقت، آنچه در تاریخ اسلام به‌سیرت رسول و احوال صحابه مربوط می‌شد مأخذ حدیث بود. درست است که بعدها قصاص، احزاب و فرقه‌ها هر یک جهت مقصودی دیگر جعل حدیث هم کردند اما چون حدیث یک مأخذ عمده‌ی فقه نیز بود شناخت میزان و ملاک ارزش و اعتبار آن ضرورت خاص یافت و ازین ضرورت معرفت رجال و راویان حدیث پیدا شد و نقد اسانید - جرح و تعدیل. در نقد و شناخت راویان نیز، هم مسأله‌ی همعصری آنها با مأخذ روایت خویش مطرح می‌شد و هم میزان عدالت و وثاقت آنها. بعضی ازین راویان ممکن بود با کسی که از وی خبری را نقل می‌کنند معاصر نباشند یا امکان اخذ و سماع حدیث در مورد آنها نباشد. بعلاوه ممکن بود به‌غفلت یا خبط و خطای ناشی از پیری و فراموشکاری متهم شوند. اگر در ضبط یک راوی هم مجال شک نبود باز بعید نبود که عدالتش مورد تردید باشد. معیارهایی که در نقد رجال یا طریق اسناد آنها وجود داشت هر چند با آنچه امروز نقد تاریخی نام دارد شاید نمی‌تواند پهلو بزند

اما استعمال آنها در مورد احادیث تا حد زیادی مانع از توسعه جعل بود - و وضع حدیث. جوامع حدیث - از جمله صحیح بخاری - تأثیری که امروز در هر دانش - طلب نقاد باقی می‌گذارد عبارتست از اعتقاد به درستی و تقوای جامعان حدیث. در تاریخ مغازی و فتوح اسلام هم که امثال واقدی، بلاذری، وطبری همین شیوه نقل روایات و ذکر اسناد را بکار بردند از همان ملاکهای متداول در علم حدیث می - توان برای نقد روایات استفاده کرد. از همین طریق است که یولیوس ولهاوزن^۱ و دیگران روایات راجع به فتوح ایران را که در طبری و مآخذ دیگر به سیف بن عمر منسوب است نقد کرده‌اند. آنچه روایات سیف را در باب اخبار فتوح هدف انتقاد می‌کند اغراض و تعصبات اوست. یک نکته دیگر که نیز باندازه تعصب ممکن است مورخ را دچار خطا کند انحراف از اسنادست و اعتقاد بر استدلال. در واقع توسل به استدلال در مقابل اخبار و روایات هم - که یک مصداق اجتهاد در مقابل نص تلقی می‌شود - در نظر مورخان غالباً باندازه تعصب ورزی مایه خطاست. باعتقاد طبری، شناخت اخبار گذشتگان برای کسی که زمان آنها را درک نکرده است جز از راه نقل و خبر ممکن نیست. چنانکه از راه فکر و استنباط نمی‌توان به شناخت اخبار گذشته دست یافت. ازین رو اگر درین گونه روایات وی چیزی هست که خواننده آنرا حقیقت نمی‌یابد عذر نویسنده آنست که وی آنرا بهمان گونه که به وی رسیده بود در کتاب خویش می‌آورد. بدینگونه طبری خاطر نشان می‌کند که منشأ تاریخ روایات است در باب آنچه در گذشته روی داده است یا اکنون روی دادنی است و اینهمه اموریست که شناخت آنها از راه استنباط فکر و استخراج عقول ممکن نیست [۲۰]. بعلاوه، پرهیز از اغراض و تعصبات نیز اصلی است که مورخان بزرگ اسلام غالباً از آن سخن گفته‌اند و آن را از شروط عمده مورخ دانسته‌اند. ابوریحان بیرونی خاطر نشان می‌کند که تحقیق در اخبار گذشتگان البته از راه قیاس و استدلال حاصل نمی‌شود باید به اسناد و اقوال قدما رجوع کرد، نهایت آنکه مورخ باید فکر خود را از تعصب و غلبه و پیروی از هوی و ریاست جویی که اینهمه مانع دیدار حقیقت است پاک کند و دور از تمام این شوائب و اغراض به بررسی اقوال گذشتگان پردازد. گمان می‌کنم که هنوز هم می‌توان این کلام بیرونی را بمنزله دستور عمل در تحقیق و نقد تاریخ

توصیه کرد. در واقع با آنکه امثال بیرونی در بین مورخان اسلام بسیار نیست باز در بین این مورخان نام کسانی چون ابوعلی مسکویه، رشیدالدین فضل‌الله، و ابن‌خلدون را نیز می‌توان بعنوان پیشروان طریقه علمی تاریخ یا در شمار پیشقدمان فلسفه تاریخ یاد کرد. چنانکه پاره‌یی ملاحظات محی‌الدین‌الکافیجی (۷۸۹-۸۷۸هـ) در المختصر فی علم التاریخ، و شمس‌الدین السخاوی (۹۰۲-۸۳۰هـ) در کتاب الاعلان بالتویخ لمن ذم اهل التاریخ نیز حاکی از توجه مسلمین است به ارزش علمی تاریخ. با اینهمه، آنچه در تاریخ‌نویسی اسلامی یک استثناست ابن‌خلدون است. و ملاحظات او در روش و فلسفه تاریخ. مقدمه او در حقیقت یک دائرةالمعارف تحلیلی است از تمام اطلاعات مربوط به روش تاریخ‌نگاری که مورخ احاطه بر آنها را لازم دارد تا بتواند اثری علمی بوجود آورد. محور اندیشه او درین مقدمه برگرد مسأله تمدن می‌گردد و اسباب انحطاط آن. برای وی بررسی گذشته انسانی فایده‌اش عبارتست از دریافت همین درسهای تاریخ - عبر یعنی عبرتها. در بعضی موارد دگرگونیهای احوال چنان است که گویی مورخ شاهد یک خلق جدید - یک نشأه مستحده - است و ابن‌خلدون در روزگار خویش مقدمه چنین تبدلی را می‌یافت. اما دگرگونیهای جهان را وی بیشتر معلول طرز معیشت اقوام می‌دید. باعتقاد وی، تفاوتی که در بین نسلهای اقوام و در طرز زندگی آنها مشاهده می‌شود تعبیری است از آن اختلاف که طرز معیشت اقتصادی آنها را از هم جدا می‌کند. این کلام ابن‌خلدون تا حدی یادآور سخن معروف مارکس نیز هست که احوال اجتماعی، سیاسی و عقلی انسان را تابع احوال مربوط به حاصل حیات مادی و اقتصاد می‌داند. اما مسأله عمران و تکامل تمدن را ابن‌خلدون ظاهراً نتیجه‌یی می‌یابد از همکاری و هماهنگی عناصر جامعه - عصیبت. بدینگونه، نزد ابن‌خلدون تاریخ بعنوان علم چیزست از نوع علوم مربوط به جامعه. نقد مدارك و اسناد در نزد او شرط عمده کار مورخ است اما فایده عمده تاریخ دریافت اسباب و موجبات پیدایش تمدنهاست: انحطاط و سقوط آنها. ابن‌خلدون که بیدقتی مورخان پیشین را انتقاد می‌کند و ضرورت نقد تاریخی را پیش می‌کشد، خود در بررسی روایات مورخان دقت بسیار می‌ورزید. نقد او غیر از بررسی گواهیها که در تاریخ اصل کلی است مبنی است بر آنچه وی قانون المطابقه می‌خواند یعنی آنکه حوادث منقول با آنچه اقتضای طبیعت و

احوال جاری عمران بشری است منطبق باشد. آنچه برای ابن خلدون ازین نقد عقلی تاریخ حاصل می شود یک نوع فلسفه تاریخ با جامعه شناسی است که او آن را یک علم مستقل می خواند - علمی مستنبط النشأه. در مقدمه بر مورخان گذشته می نازد که در نقل اخبار گزاف دقت نمی ورزند و آنچه را پیشینیان گفته اند بی هیچ تأملی تکرار می کنند. از جمله در باب خبری که بموجب آن تعداد لشکریان بنی اسرائیل را بعضی مورخان ششصد هزار تن ذکر کرده اند خاطر نشان می کند که وجود همچو عده بی با استعداد سرزمین مصر و شام بهیچوجه موافق نیست و در آن روزگاران هم مثل امروز حرکت چنین سپاهی در آن حدود غیر ممکن بوده است. ابن خلدون با ذکر شواهد نشان می دهد که خطای مورخان غالباً از همین بیقیدیهاست که در نقل اخبار گزاف دارند. عجب این است که خودوی نیز در نقداقوال مورخان گه گاه بخطا رفته است - از جهت تعصب. چنانکه در بیان اسباب سقوط برامکه حکایت مشهور ارتباط بین جعفر و عباسه را قابل قبول نمی یابد اما در توجیه این دعوی خویش فقط اکتفا به این می کند که عباسه و هارون را بدستاویز علو نسب یا دین و عدالت از اتهام انتساب به ارتباط با جعفر و ارتکاب آنچه در شریعت جایز نیست تبرئه کند. حتی باده - پیمایی و میگساری هارون را انکار می کند و امری را که آنهمه شواهد در تواریخ و قصه های رایج دارد و آنهمه در اشعار شاعران معاصر بان اشارت هست فقط برای آنکه امکان وقوع حکایت عباسه را انکار کند بی هیچ دلیل و ظاهراً تحت تأثیر تعصب و علاقه به خاندان خلافت سابق رد می کند. با اینهمه حتی این مایه دقت و سختگیری را خود وی در متن کتاب العبر بکار نمی بندد. اما اگر ابن خلدون در کتاب العبر نتوانسته است حاصل آراء انتقادی خویش را بکار برد از آن روست که شاید هیچ کس نمی تواند یک دوره تاریخ انسانی را ببنهایی از روی اصول و مبادی این مقدمه بنویسد. برخی از مورخان قدیم اسلام نیز تا حدی نظیر توسیدید و پولیبیوس، تاریخ را به عنوان یک آئینه عبرت تلقی می کرده اند. مسعودی در مقدمه موج الذهب خاطر نشان می کند که عالم و جاهل و نابخرد و خردمند همه را از مطالعه تاریخ بهره ای حاصل می شود چنانکه هم مکارم اخلاق از تاریخ اقتباس می شود و هم آداب سیاست پادشاهان. ابو الفرج بن الجوزی مؤلف کتاب المنتظم هم در مقدمه کتاب مزبور می نویسد یک فایده تاریخ این است که در آن. وقتی سیرت

و فرجام کار مرد حازم به بیان می‌آید خواننده به حزم و حسن تدبیر رهنمونی می‌شود و چون سیرت و عاقبت کارمرد تندرو و بی‌پروا ذکر می‌گردد انسان را از تندروی و بی‌پروایی باز می‌دارد. چنانکه فایدهٔ دیگرش آنست که انسان را بر عجایب کارها و دگرگونیهای روزگاران واقف می‌سازد. در بارهٔ فواید تاریخ و هدفهای تجربی و علمی آن آنچه ابن فندق آورده است شاید خلاصهٔ جامعی باشد از تمام ملاحظات مسلمین درین باب. وی خاطر نشان می‌کند که مدت کوتاه عمر انسان اجازه نمی‌دهد که هر کس جداگانه یک‌یک کارها را تجربه کند ناچار باید از تجارب دیگران. خاصه گذشتگان، هم بهره یافت و این چیز است که از تاریخ بدان می‌توان رسید. بدینگونه، کسی که در تاریخ تأمل می‌کند و می‌کوشد که در آنچه برای وی پیش می‌آید از حادثات گذشته عبرت و حکمت بیاموزد مثل آنست که در رویدادهایی که برایش پیش آمده است با تمام خردمندان - عقلای عالم - مشورت کرده باشد. گذشته از فواید تجربی، ابن فندق به لذتهایی هم که از مطالعهٔ تاریخ حاصل می‌شود اشارت دارد. چنانکه در بین فواید تاریخ این نکته را هم که تاریخ علمی است که مایهٔ لذت در خور یادآوری می‌شمرد و می‌گوید که مطالعهٔ آن مایهٔ بشاشت می‌شود و از ملالت طبع مانع می‌آید [۲۱]. در مواهب الهی که معین‌الدین یزدی (ح ۵۷۶۷) در قدیخ آل مظفر تألیف کرده است نیز اشارتهایی به فواید تاریخ هست. آنچه وی طی عبارات بسیار ادیبانه و پر تصنع خویش در باب فواید تاریخ بر می‌شمرد عبارت است از نتیجه‌یی که خواننده از مطالعهٔ سیرت پادشاه عاقل یا غافل عایدش می‌شود و اینکه مطالعهٔ تاریخ به انسان تعلیم می‌دهد که در غم و شادی زیاده محزون یا فریفته نشود و در دگرگونیها تأثیر قدرت الهی را مشاهده کند [۲۲]. نزد ابن اثیر، تجارب تاریخ نه فقط برای مردم عادی مایهٔ بصیرت و خردمندی است و در واقع مثل این است که انسان گذشته را بچشم خویش می‌بیند و گویی خویشتن را با آن حوادث هم عصر می‌یابد. بلکه مخصوصاً برای پادشاهان و فرمانروایان این فایده را دارد که فرجام دادگری یا بیدادیشان را هم به آنها نشان می‌دهد. در بین مورخان اسلامی توجه به این جنبهٔ سودمندی تاریخ هیچ‌جا بقدر کتاب تاریخ ابوعلی مسکویه بطور خودآگاه و جدی دنبال نشده است. وی که در فلسفه بعنوان حکیم اخلاقی مشهور است در تاریخ مؤلف کتاب حکیمانه‌یی است بنام تجارب الامم و تعاقب الهمم. اینکه از تجارب گذشته می -

توان در رویدادهای آینده سود برد در زمان وی ظاهراً اندیشه‌ی رایج بود چنانکه ابو حیان توحیدی نیز نظیر آن را از ابن سعدان وزیر روایت می‌کند. کار عمده ابوعلی ارزیابی گذشته است. و تجارب آن. وی که تواریخ عصر خود را آنگنده از قصه‌های بیفایده و خواب‌آور می‌دید کوشید که از آئینان فقط آنچه را برای عامه سودمند و تجربه-آموزست در تاریخ خویش بیاورد. ازین رو در تاریخ خویش از سرگذشت انبیاء و معجزات آنها که دیگر از آنها کسی بهره‌ی نمی‌توانست یافت صرف نظر کرد و حتی از احوال پیغمبر اسلام نیز فقط به اجمالی راجع به جنبه سیاسی سرگذشت او اکتفا نمود. در صورتیکه از تاریخ ایران قدیم بسبب فوایدی که در عمل از آن حاصل می‌توانست شد مفصلتر سخن راند و شاید ایرانی نژاد بودنش هم در این طرز کار بی‌اثر نبود. بهر حال تجارب الامم مسکویه یک نمونه شرقی است از آنچه ممکن بود در مکتب تاریخ‌نگری توسیدید یا پولی بیوس بوجود آید. در دنیای اسلام. اینکه تاریخ غوث الخباد ملك الفرس ثعالبی هم از پاره‌ی جهات به کار ابوعلی مسکویه شباهت دارد از آن روست که ظاهراً بینش تاریخ‌نویسی آن هر دو تاحدی بر ستهای قدیم تاریخ‌نویسی ایران مبتنی است. خداینامه‌ها.

جسورانه‌ترین و در عین حال عظیم‌ترین طرح که در تاریخ‌نویسی مسلمین انجام یافت به زبان فارسی بوجود آمد. و در عهد ایلخانان مغول. این طرح عبارت بود از جامع التواریخ رشیدالدین فضل‌الله که حاصل یک نوع همکاری بین المللی مورخان بود و یک نیای فراموش شده تواریخ امروز کمبریج. رشیدالدین در تدوین این تاریخ «جامع» نه فقط بعضی تواریخ مربوط به سلسله‌ها - مثل ترجمه تاریخ یمینی - را با اندک تفاوت به عین عبارت و به عنوان فصلهای کتاب خویش نقل کرده است بلکه در تواریخ چین و هند و فرنگ نیز ظاهراً غیر از پاره‌ی مآخذ کتبی از اطلاعات اشخاص مطلع هم استفاده کرده است و نام بعضی ازین همکاران را ذکر کرده است. بعضی ازین همکاران ایرانی که مؤلف از آنها چنانکه باید یاد نکرد بعدها وی را تخطئه کردند. و متهم داشتند به سرقات. با اینهمه قضاوت کاترمر^۱ در باب این کتاب درست است که از روی انصاف می‌گوید: «این نسخه گرانها با بهترین اسباب و وسایل و در بهترین اوضاع و شرایط که پیش از آن هرگز برای هیچ نویسنده‌ی دست نداده است تألیف یافته

1. Quatremère, E.

است.» با آنکه عصر ایلخانان دوران رواج تألیفات تاریخی است کتابی با این عظمت نه در آن زمان بوجود آمد و نه قرن‌ها بعد. بعد از عهد مغول تاریخنویسی در ایران دچار فترت شد و مدح و مدهائنه مورخان همراه با بیدقتی در اسناد و روایات کار آنها را فوق‌العاده کم‌مایه کرد. چون جای دیگر درین باب سخن گفته‌ام [۲۳]، اینجا بیش ازین حاجت به اطالۀ کلام نیست.

۴ تاریخ‌نویسی در یونان و روم

در تاریخ نیز مثل علوم طبیعی اندیشه منظم و منطقی فقط حاصل نیل به مراحل بالنسبه عالی تکامل است. ازین رو در تمدنهای قدیم بر حسب تفاوت در طرز معیشت و در تجارب اقوام، تاریخ غالباً عبارت از ضبط وقایع مربوط به قبیله، به قوم، یا به نژاد می شد و چون انسان بدوی هر امر مجهولی را با اساطیر و قصه های مربوط به خدایان متصل می یافت گذشته خویش را نیز همواره با اساطیر و عقاید دینی می آمیخت. این تمایل به افسانه البته جایی برای حقیقت جویی و انتقاد باقی نمی گذاشت؛ بعلاوه انسان بدوی تقریباً در هر مرحله از تکامل که بود، اصل و نژاد خود، طرز فکر و معیشت خود، و اخلاق و آداب و فرهنگ خود را معیار کمال می یافت و اقوام دیگر را خام می خواند و بی فرهنگ. ازین رو جای تعجب نیست که حتی هرودوتس^۱ (ق ۴۲۵-۴۸۰ ح) مورخ قدیم یونان که تاریخ هنوز او را همچون پدر خویش می ستاید از تأثیر مرده ریگت حیات بدوی پیشینیان روایتش از اساطیر، از حکایات شگفت انگیز و باور نکر دنی، و از خرافات مشحون مانده است. چنانکه با وجود مسافرتهایی که از آغاز جوانی در غرب و شرق - آفریقا و آسیا - کرده است هنوز، تصویری از وحدت انسانی ندارد و انسانیت برای او در دو اردوی متقابل خلاصه می شود - یونانیان و بربرها. هرودوتس در واقع خالق واقعی تاریخ بود و مبدع اثری که گاه در ردیف آفرینشهای فیدپاس^۲ شناخته می شود - و آثار سوفوکلس^۳. تاریخ او که اصل هدفش ماجرای جنگهای یونان و ایران - جنگهای مدیک - و مقدمات و مقارنات آنهاست، غالباً حوادث مربوط به یونان، فنیقیه، مصر، و شرق مدیترانه را نیز در بر می گیرد که برای عصر او تقریباً عبارت می شود از تمام جهان. بدینگونه، کتاب او اولین تاریخ عمومی جهان بود -

1. Herodotus

2. Pheidias

3. Sophocles

از یک مورخ متعهد. این تعهد را خود او در همان عبارات آغاز کتاب افشاء می‌کند. در آنجا می‌گوید قصدش ازین تألیف آن بوده است که اعمال بزرگ و قهرمانیهای یونانیان و بربرها و آنچه آنها بخاطر آن با یکدیگر جنگیده‌اند فراموش نشود. حتی اغراق‌هایی که در باب ایرانیها دارد ظاهراً برای آنست که اهمیت شکست آنها را بیشتر جلوه دهد. تاریخ او بشکلی نیمه خودآگاه تضاد بین استبداد بربرها و دموکراسی یونانیان - در واقع آتنیان - را مقابل می‌کند و آهسته، اما نه بدون توقف و پیچ و خم، منتهی می‌شود به بیان حماسه یونانی سالامیس. می‌گویند هرودوتس در جریان تألیف، بعضی اجزاء کتاب خویش را در مجامع عام برای آتنی‌ها خواند و آنچه در توصیف قهرمانیهای آنها نوشته بود چنان مورد پسند قوم افتاد که دوازده تالان زر به او جایزه دادند - مبلغی نزدیک به شصت هزار دلار امروز. البته هدف اصلی هرودوتس آن بود که آنچه را آتنی‌ها برای نجات یونان انجام داده بودند، و در آن ایام مخصوصاً بوسیله اسپارته‌ها بشدت مورد انتقاد می‌شد، بستاید. لحن نامساعدی هم که نسبت به اسپارت و شهرهای رقیب آتن نشان می‌دهد از همین جاست. برای همین تعهد مخفی نسبت به سیاست آتن بود که آتنی‌ها او را جایزه دادند و ظاهراً دوستی با پریکلس^۱ نیز که وی در حقیقت سیاست آن سردار معروف را تقویت می‌کرد از اسباب عمده شهرت و پیشرفت او بود. معهداً هرودوتس در یک تاریخ متعهد، آن هم در دوره‌یی که تاریخ تازه می‌خواست از افسانه‌ها و اساطیر جدا شود البته نمی‌توانست قریحه نقادی نشان دهد. شیوه وی عبارت بود از اینکه هر چه را دیده یا شنیده است نقل و روایت کند اما درین روایات اندکی دقت و خرده‌بینی را با خوشبختی زیاد می‌آمیزد. روی هم رفته، کنجکاوی یک کودک در وجود او بیشتر غلبه دارد تا دقت نظر یک پژوهنده. ازین روست که استرابو^۲ می‌گوید: «در هرودوتس ترهات بسیار هست». خود او گه‌گاه به آنچه نقل می‌کند و با عقل وی درست نمی‌آید ایراد می‌کند اما بسیاری ترهات را نیز نقل می‌کند - بی آنکه در صحت آنها شک کرده باشد. از جمله یک جا در باب وجود یک نژاد انسانی که فقط یک چشم داشته باشند به انکار می‌پردازد اما جای دیگر از چنان موجودی صحبت می‌کند و تردید و اعتراضی هم در آن باب ندارد. می‌گوید: «من ناچارم آنچه را روایت کرده‌اند نقل کنم اما اجباری

ندارم که آن را باور کنم.» با اینهمه بسیاری ازین ترهات را بی آنکه در واقع اجباری داشته باشد باور کرده است. چون هدف اصلی وی خوش آیندی آتی‌ها و دفاع از سیاست پریکلس بود، ظاهراً خود را چندان پای‌بند نقد و بررسی مآخذ نمی‌دید. در واقع با آنکه بسیاری از خطاها و زویدباوریهای عصر خویش را داشت، می‌کوشید تا در آنچه با مصلحت آتی‌ها منافات نداشت بی‌تعصب بماند. وعاری از جانبداری. شاید همین علاقه‌ی بی‌که به جمع و نقل اخبار و آداب اقوام بیگانه داشت - و درست بهمین سبب این پدر تاریخ در عین حال پدر نژادشناسی نیز شناخته می‌شود - سبب شده که بعدها پلوتارک او را بکلی برخلاف آنچه حقیقت تاریخ او گواه آنست بیگانه - دوست بخواند - فیلوبارباروس.^۱ لحن مساعدی هم که درباره احوال شهرهای موافق یا متحد آتن داشت ظاهراً یک سبب دیگرست در جلب این اتهام پلوتارک. با آنکه گه‌گاه در توجیه حوادث به اسباب طبیعی و معقول بیشتر نظر دارد تاریخ هر دو توس هنوز غالباً عبارتست از جزئیات نامحتمل و حق با ارسطو بود که با توجه به آثاری نظیر کتاب اوتاریخ را از لحاظ عقلی پست‌تر از شعر می‌شمرد.

اولین مورخ بزرگ یونان که تاریخ را به قلمرو علم - یا فلسفه - نزدیک کرد و آن را در هر حال از اینکه فروتر از شعر شناخته آید برتر کشید، توسیدید بود. کتاب وی در باب جنگهای آتن و اسپارت - جنگهای معروف به پلوپونز^۲ - که در واقع تاریخ عصر خود اوست با آنکه از معایب انشائی هم خالی نیست یک اثر هنرمندانه نیز هست. توسیدیدس (ح ۴۰۰ - ۴۶۰ ق م) پیشرو یک رشته افکار تازه بود که فقط قرن‌ها بعد از او بوسیله متفکران مشهور مجال تفسیر یافت. وی بیست قرن قبل از ماکیا- ولی^۳ (۱۵۲۷-۱۶۶۵) برخورد به اینکه سیاست از اخلاق بکلی جداست و بیست و چهار قرن پیش از نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴) ملتفت این نکته شده که نیروی واقعی محرك حیات و تاریخ انسانی عبارتست از خواست قدرت - در نزد افراد و دولتها. توسیدیدس آتی بود و از طبقه اعیان، ازین رو از تهذیب و تربیت عالی بهره داشت و در مقایسه با هرودوتس که روح بازرگانی و جهانگردی داشت روح و فکریک طالب علم مدرسه دیده را عرضه می‌کرد. وی از تعلیم سوفسطائیان که در عهد جوانی فعالیت آنها را درک کرد بهره یافت و در تاریخ او تأثیر این بهره‌مندی پیداست - روح استدلالی.

1. Philobarbaros

2. Peloponnéses

3. Machiavelli, N. B.

در باب تاریخ، خود وی می‌پنداشت که فقدان عناصر افسانه‌ی و خیال‌انگیز کار او را بقدر آنچه داستان‌پردازان^۱ پیشین نوشته‌اند، موردپسندعامه نخواهد کرد اما گمان می‌کرد که هر کس بخواهد تصور روشنی از آنچه در گذشته روی داده است و از آنچه در شرایط و احوال مشابه ممکن است باز هم در آینده روی دهد داشته باشد کتاب وی را سودمند خواهد یافت. در همین مقایسه بین گذشته و آینده که توسیدیدس فایده عمده تاریخ را عبارت از آن می‌داند می‌توان نشانی از توجه او به قاعده «علیت» در تاریخ یافت که بموجب آن در اوضاع و احوال مشابه علت‌های واحد می‌بایست نتایج مشابه داشته باشد. توسیدیدس بین جنگ‌های پلوپونز با جنگ‌های قدیمتری که میان یونانیها روی می‌داده است تفاوت بسیار می‌یابد اما این تفاوت را نه از راه تشبث به اراده خدایان توجیه می‌کند نه از خواست اشخاصی می‌داند که در این جنگ‌ها شرکت داشته‌اند بلکه می‌کوشد تا آن را منسوب به تفاوت در نوع زندگی عصر جنگ‌های پلوپونز با روزگاران گذشته یونان کند. از مقایسه‌ی که بین زندگی یونانیان قدیم و یونانیان روزگار خویش می‌کند بر می‌آید که این مورخ صاحب‌نظر دگرگونی شرایط و احوال زندگی انسان را نتیجه دگرگونی آرام و بی‌سروصدایی می‌بیند که به حکم نوعی ضرورت در تمام شهرها روی می‌دهد. درست است که این ضرورت را وی تعریف نمی‌کند اما بهر حال آنچه او درین توالی رویدادها می‌یابد چیزی نیست جز قاعده علیت. گذشته از این دید فلسفی، که تاریخ او را امتیازی خاص می‌بخشد شیوه‌ی هم که توسیدیدس در نقد اسناد و مآخذ بکار می‌بندد تازگی دارد. تاریخ وی در حقیقت تاریخ عصر اوست و ازین رو منابع او عبارت می‌شد از مشهودات شخصی و پاره‌ی مسموعات که از روایات گواهان دیگر بدست می‌آورد. البته وی توجه داشت که این مسموعات ممکن هست گه‌گاه بر اشتباه‌های عمدی مشتمل باشد یا بر تعصبها و جانبداریها. بعلاوه، تا حدی مثل یک مورخ امروز از مدارک مربوط به علم آثار- باستانشناسی- نیز در پاره‌ی موارد استفاده می‌کرد. چنانکه یک‌جا در بیان آنکه جزیره دلوس^۲ در قدیم جایگاه سکونت اقوام دوریان^۳ بوده است، به‌وضع خاص گورهای آنها اشاره می‌کند که وقتی آتی‌ها خواستند آنجا را از آن‌گورها پاک‌کنند قبرستانها را شکافتند و آنچه مشاهده شد این دعوی را تأیید می‌کرد [۱]. استفاده از باستانشناسی نزد او

1. Logopoi

2. Delos

3. Dorians

منحصر به همین یک مورد نیست و ازین روست که جرج سارتون وی را پدر باستانشناسی می خواند چنانکه هرودوتس را پدر نژادشناسی خوانده اند [۲]. توسیدیدس حتی پاره‌یی اوقات - مثل مورخ روزگار ما - به اسناد آرشیوی نیز استناد می کند. وقتی در ۱۸۷۷ میلادی متن یک قرارداد - که وی عین آن را در تاریخ خویش نقل کرده است - بوسیله حفاران انجمن باستانشناسی آتن بر روی یک قطعه سنگ بدست آمد بین دو متن تقریباً تفاوتی وجود نداشت و این نکته حاکی است از دقت توسیدیدس در نقل اسناد. بدینگونه مورخ یونانی روزگار جنگهای پلوپونز، توانسته است در کار تاریخ نگاری چیزی از همان شیوه را بکار بندد که در عصر ما «نقد تاریخی» می خوانند: مقابله اسناد، ارزیابی گواهان، و حتی استفاده از آرشیوها و از معلومات باستانشناسی.

بعد از توسیدیدس، مورخ بزرگ دیگری که در یونان پدید آمد پولی بیوس (ح ۱۲۵-۲۰۷ ق م) بود که تاریخ او عبارت شد از تاریخ رم. درین زمان یونان در مدیترانه و آسیای صغیر جای خود را به رم وا گذاشته بود و مورخ یونانی نیز غالباً در رم می زیست و با رومیها. درست است که در ابتدا به عنوان گروگان جنگی به رم گسیل شد اما در آنجا بزودی حیثیت یافت - و حامیان و دوستان. از آنجمله بود سی پیو سردار رومی که ارتباط با او از اسباب عمده بود در جلب توجه وی به جنگهای کارتاژ. پولی بیوس کتابهای متعدد نوشت اما شهرت جاودانه او بسبب تاریخ رم بود که آن را تا وقایع پانزده سال قبل از مرگ خویش ادامه داد. این تاریخ عبارت بود از جهانگشایی های رم در دنیای اطراف مدیترانه - که کارتاژ و یونان هم در روزگار وی به حوزه قدرت آن درآمده بود. از چهل دفتر تاریخ وی قسمتی بکلی از بین رفته است و از بعضی فقط پاره‌یی اجزاء مانده است؛ با اینهمه آنچه مانده است تاریخ جهان آن عصرست - در مدت تقریباً یک قرن و نیم. در تألیف این کتاب هدف وی عبارت بود از بوجود آوردن یک تاریخ که در عین حال هم جهانی باشد و هم عملی. دو قرن پیش از وی، مورخی بنام افورس^۲ (ح ۳۴۰-۴۰۰ ق م) یک نوع تاریخ جهانی تألیف کرده بود که در واقع بیشتر ارزش اخلاقی و سخنوری داشت تا ارزش تاریخی. یک قرن بعد از پولی بیوس هم مورخی از اهل سیسیل بنام دیو دورس^۳ (ح ۲۱-۸۵ ق م)

دست به تألیف چنین تاریخی زد اما آنچه او بوجود آورد اثری بود کم عمق و فاقد روح انتقادی. بعلاوه این تواریخ فقط از لحاظ ظاهر، جهانی بود و در حقیقت تواریخ یک عده اقوام و بلاد جهان بود - بی آنکه هیچ رشته ارتباط واقعی آنها را بهم مربوط دارد. این رشته ارتباط را پولی بیوس در سیاست رم نشان داد که تدریجاً سر رشته تمام حوادث آن روز جهان را در دست گرفته بود و تاریخ آن عبارت می شد از تاریخ جهان. بعلاوه تاریخ پولی بیوس یک تاریخ پراگماتیک هم بود، چون برخلاف آنچه غالب پیشینیانش نوشته بودند تاریخ وی فقط مجموعه‌یی از اسباب رجال یا افسانه مربوط به بنای شهرها نبود، چنانکه نظر به موعظه و سخنوری هم نداشت؛ نظرش به بیان کارهای مربوط به سیاست بود - تاریخ عملی. آنچه برای وی - بعنوان مورخ - اهمیت داشت مسأله سودمندی تاریخ بود. هدف وی نیز در واقع جنبه عملی داشت چون وی می خواست به اهل سیاست و اداره رموز سیاست عملی را بیاموزد. کتاب او به اعتقاد خودش برای اهل سیاست درس واقعی بود چون به آنها یاد می داد که از کار گذشته در احوال جاری سود بگیرند چنانکه آنها نیز که نه اهل سیاست بودند می توانستند از مندرجات آن برای وقوف بر حقایق احوال زمانه استفاده کنند. خود وی در فلسفه و در سیاست و دین طریقه رواقی داشت. کوشید تا پستیها و بلندیهای حیات را تبیین کند، حوادث و رویدادها را به اسباب و علل طبیعی منسوب دارد، و در عین حال نشان دهد که بعضی از این حوادث بستگی به بخت دارد و اتفاق. در حقیقت پولی بیوس قطع نظر از آنچه بعقیده وی مربوط به اتفاق و تصادف است غالباً در توجیه حوادث و رویدادها نظر به علل و اسباب طبیعی دارد. در مورد جنگهای پونیک^۱ بجای آنکه دنبال اسباب جزئی و یا غیر طبیعی برود غلبه رم و شکست کارتاژ را از قدرت سنای رم ناشی می دید و از ضعف کارتاژ که خود ناشی بود از غلبه عوام. پولی بیوس چون خود یک اریستوکرات یونانی بود و در رم هم دوستانش از همان طبقه بودند از حکومت عامه (= دموکراسی) نفرت داشت و غلبه عوام را نشان انحطاط حکومت می شمرد. تاریخ در نزد وی عبارت بود از یک سلسله ادوار مکرر که طی آن حکومت مطلقه (= مونارشی)، حکومت اشراف (= اریستوکراسی)، حکومت عده قلیل (= الیگارشی) و حکومت عامه (= دموکراسی) در دنبال یکدیگر می آیند و باز

دیگر بار همین دور آغاز می‌شود و همچنان ادامه می‌یابد. بدینگونه حتی رم هم در اوج اعتلاء خویش می‌بایست در انتظار ادوار انحطاط باشد و این یک قاعده طبیعت است. واجتناب ناپذیر. اما راه رهایی ازین «دورباطل» که در عین حال از انحطاط حکومت هم مانع آید بنظر وی استقرار یک نوع مشروطه مختلط است که در آن حق انتخاب مردم بوسیله یک سنای اریستوکرات نظارت شود. در نقد مآخذ و اسناد، شیوه کار پولی بیوس حتی از روش توسیدیدس هم دقیق‌تر بود. در تاریخ‌نگاری آنچه در نظر پولی بیوس اهمیت چندانی نداشت عبارت بود از توجه به لطف کلام و شیوایی بیان. به‌اینکه بعضی از خوانندگان اثر وی را «خشن و یکتواخت» بخوانند اعتنایی نمی‌کرد؛ هدف وی آن بود که مورد تحسین و قبول کسانی واقع شود که از تاریخ درسهای عملی و مؤثر می‌جویند. ازینکه بعضی مورخان تاریخ‌نگاری را بمثابة کاری تلقی می‌کنند که آن را باید در عزلت و در گوشه کتابخانه انجام داد هیچ خرسند نبود؛ شکایت داشت که مورخان مشهور غالباً جاهایی را که از آن صحبت می‌کنند فقط بطور تقریب می‌شناسند و از جنگ و سیاست که کتابهاشان از آن مشحون است تصورات کودکانه‌یی در خاطر می‌پروراند و از سه‌رکنی که علم تاریخ بر آن مبتنی است - شناخت کتابها، شناخت امکانه، و شناخت وقایع - فقط از اولی بهره دارند. اما این استغراق در کتاب به عقیده وی مورخ را از دریافت حقیقت دور می‌دارد. مورخی که فقط با اتکاء به کتابهای دیگر تاریخ می‌نویسد به بیان پولی بیوس کارش شباهت به آن نقاش دارد که بجای بررسی و ترسیم سرمشق‌های زنده به تقلید و ترسیم از روی هیكلهای مصنوعی پردازد. شك نیست که مطالعه کتابها ضرورت دارد اما مورخ وقتی می‌تواند بدرستی از آن کتابها استفاده کند که خود از آنچه در آن کتابها سخن می‌رود - از سیاست و از صحنه‌های وقایع - اطلاع درست داشته باشد [۳]. بعلاوه، در بررسی روایات نیز مورخ می‌بایست گذشته از خبرت در قضایا، دقت و احتیاط بسیار نیز بکار بندد. در استناد به روایت گواهان، خاطر نشان می‌کرد که غیر از خطای عمد که شاهد یا راوی را وامی‌دارد خلاف حقیقت شهادت دهد خطای دیگری که ممکن است در روایات رخ دهد آن است که راوی یا شاهد در عین آنکه قصد فریب و دروغ ندارد خود او نیز تحت تأثیر اغراض یا تمایلات خویش به اشتباه افتد، و حوادث را برخلاف واقع تصور و تصویر کند. در باب این مسأله که آیا اشتغال به امور جاری

مورخ را از شناخت واقعی حوادث بازمی‌دارد یا نه؟ پولی‌بیوس جواب می‌دهد که حقیقت درست خلاف این است. افلاطون گفته بود امور عالم وقتی ممکن است جریان درست پیدا کنند که حکیم حاکم باشد یا حاکم حکیم. پولی‌بیوس همین قول را در باب تاریخ‌نویسی داشت و معتقد بود که تاریخ فقط وقتی بنحو مطلوب تدوین خواهد شد که اهل عمل به تألیف و تحریر آن دست بزنند و یا تاریخ‌نویسان به عمل و حرفه سیاست پردازند. به عقیده وی مورخ وقتی می‌تواند واقعیات تاریخ را از اسناد و متون بیرون آورد که خود از تجربه و عمل در حوادث بهره یافته باشد. با چنین اندیشه‌یی است که وی تاریخ را وسیله‌یی تلقی می‌کند برای تعلیم و ارشاد اهل عمل - اهل سیاست. با اینهمه یک شرط واقعی تاریخ‌نویسی نزد وی بیطرفی است. کمتر مورخ باستانی هست که باین حد نگران اصل بیطرفی باشد - و باین روشنی. یک جا می‌نویسد: «در زندگی عادی بعضی ملاحظات جایز است. مرد شریف باید وطن و یاران خود را دوست بدارد و در کین و مهر آنها شریک باشد؛ اما وقتی انسان عنوان مورخ دارد باید تمام اینگونه احساسات را فراموش کند. بسا که می‌بایست دشمنان را بستاید و یا بر عکس دوستان را نکوهش کند و سرزنش» [۴]. این مایه بیطرفی با حداکثر دقت در شهادتها و روایات نیز همراه بود و تاریخ‌نویسی پولی‌بیوس را مزیتی خاص می‌داد. همین دقت و احتیاط فیلسوفانه بود که بخاطر آن بندتوکروجه (۱۹۵۲-۱۸۶۶) وی را ارسطوی تاریخ‌نویسی خواند - ارسطویی که بقول او هم مورخ است و هم تئوری پرداز. با اینهمه، بررغم تمام تأکید و اصراری که پولی‌بیوس در لزوم اجتناب از جانبداری و تعصب دارد، خود او از آفت آن بکلی دور نمانده است چنانکه در جنگهای کارتاژ، وقتی پای مسایل مربوط به خود او یا دوستانش در میان می‌آید، بی نظری و خونسردی رواقی او نیز تمام می‌شود - و هیجان پیش می‌آید و جانبداری. اما تاریخ‌نویسی در رم چگونه بود؟ رم تقریباً در هر چه تعلق به فکر و ذوق داشت شاگرد یونان بود. آنچه هوراس شاعر رومی در فن شعر خویش می‌گفت که شب و روز از خواندن آثار یونانیان غافل نشوید [۵] بر نامه‌یی بود که رم حتی در تاریخ‌نویسی نیز پیروی می‌کرد. از کلام کتی‌لین که در قریبت سخفودی^۱ توصیه می‌کرد که اطفال رومی حتی پیش از آنکه لاتینی بنویسند باید به نوشتن یونانی آغاز کنند؛

تأثیر یونان را بعنوان سرمشق فرهنگی در رم بعد از عهد اگوست می توان ارزیابی کرد. با اینهمه، این دعوی را نمی توان بمنزله نفی حکمت و فرهنگ رم تلقی کرد. درست است که مورخان رم بدون استفاده از سرمشق یونانی شاید ممکن نبود بتوانند آثار خویش را به کمال رسانند لیکن آثار آنها بهر حال اصالت خود را نیز داشت و حتی تأثیر مستقیم آثار مورخان رم در تاریخ نویسی رنسانس و عهد جدید بیش از تاریخ نویسی یونان بود. تاریخ علمی - به شیوه پراگماتیک کهن - با پولی بیوس خاتمه یافت و از آن پس کسی که با وی درخور مقایسه باشد بوجود نیامد. وقایع نگاران و حتی نویسندگان تاریخ های جهانی و احوال نام آوران البته تعدادشان کم نبود اما هیچیک درین باب کار تازه ای عرضه نکرد. تیتوس لیوی و تاسیتوس^۱ تاریخ نویسی را وسیله ای برای اظهار ادیبی، سخنوری و اخلاق تلقی کردند و روی هم رفته مورخان رومی چنانکه ویل دورانت می گوید تاریخ را به چشم فرزند دورگه سخنوری و فلسفه می نگریسته اند.

جنبه ادبی و سخنوری در تاریخ نویسی رومیها بقدری غلبه دارد که غالباً هر نوع اعتماد را از محقق پژوهشگر سلب می کند. نه فقط از اشاره به مآخذ و اسناد خویش ابا دارند بلکه در طی حوادث گه گاه نقطه های طولانی سرداران و رهبران را نقل می کنند که چون بیشترشان بر ضبط اسناد متکی نیست اصالت قسمت عمده آنها مشکوک است. چنانکه جزئیات لشکر آرایی هم که مخصوصاً در تواریخ رم هست می بایست تا حد زیادی از نوع گزافه گوییهای کهنه سربازان باشد [۶]. در مورد تاریخ جنگهای رم و ایران که در عهد ساسانیان رخ داده است اخبار تاریخ نویسان رم را ازین لحاظ باید با احتیاط تمام تلقی کرد و با اینهمه آنچه از ینگونه جزئیات درین تاریخها توصیف شده است و آنچه تاریخ نویسان رم در توصیف احوال و وقایع آورده اند تاریخ نویسی آنها را روح و جلوه خاص داده است. در رم قبل از یولیوس قیصر^۲ (۴۴-۱۰۱ ق م) تاریخ نویسی عبارت از وقایع نگاری بود اما وی آن را بمنزله یک ابزار سیاست بکار برد - مثل سخنوری. دو اثر معروف در باب گزارش جنگ گالی^۳ و گزارش جنگ داخلی^۴ هر دو تاریخهایی است برای اغراض سیاسی. اثر نخستین شامل

1. Tacitus 2. Caesar, Julius 3. *Commentari de Bella Gallico*
4. *De Belli Civili*

هفت کتاب و اثر دومین شامل سه کتاب است و نویسنده در آنها کوشیده است وقایع را بدانگونه که با اغراض و نیات او منطبق بوده است گزارش کند. درست است که خود را بطور مستقیم در صحنه حوادث وارد نمی‌کند و از خود به عنوان غایب-نه‌متکلم- سخن می‌گوید اما همه‌جا نشان می‌دهد که در حوادث حاضرست و بی‌حضور او دشواریها حل‌شدنی نیست. آنچه او در تاریخ نوشت نشان می‌دهد که تصور پولی‌بیوس از تاریخی که بوسیله رجال اهل عمل نوشته شود، تا چه حد ساده‌لوحانه است. در هر دو اثر هدف قیصر بیشتر خودستایی است و بیان آنکه بر رقیبان و همگنان برتری دارد- و برتریها. با اینهمه، توصیف صحنه‌ها و احوال مردم لطف و عمق خاصی به سبک تاریخ‌نگاری او می‌دهد و خاصیت عمده بیان او نیز عبارتست از ایجاز، دقت، و روشنی.

برخلاف قیصر که تاریخ را وسیله‌ی کرده بود برای توفیق در سیاست عملی دوست و دست‌پرورده او سالوستوس^۱ (قم ۳۴-۸۷) آن را وسیله‌ی شناخت برای رهایی از سیاست. وقتی این سیاستگر تاریخ‌پرداز می‌کوشد تا ما را متقاعد کند که کارهای سیاسی مایه ملال شده است و چون جز با فریبکاری و چاپلوسی - نسبت به عامه- در آن کار نمی‌توان پیش افتاد پس انسان اگر اوقات خود را صرف نگارش تاریخ کند به از آن است که آسایش و حرمت خود را به‌خطر بیندازد، مورخ در کلام او صدای بعضی از بزرگان قرن آگوستوس را می‌شنود که در چنان روزگاران یک کتاب تاریخ بایک قطعه شعر را بر عنوان کنسولی ترجیح می‌نهادند [۷]. در واقع سالوستوس حق داشت که از سیاست اظهار نفرت کند چون اشتغال بدان هر چند برای وی ثروت و مکتبی تأمین کرد اما حیثیت و موقعیت شایسته‌ی بیار نیاورد. اما وقتی می‌گوید که از ابتدای کار همواره به تاریخ اندیشیده است و جز در طی یک اشتباه زودگذر از آن اندیشه باز نیامده است، لحن بیانش اطمینان انسان را جلب نمی‌کند و سخنش به دعاوی آن وزیران عصر ما شباهت دارد که هرگز از اشتغال به تحقیق و مطالعه اظهار رضایت نمی‌کنند مگر وقتی که از روی اجبار سیاست و عمل را ترك می‌کنند. نه آیا آثار خشم و کینه‌ی که در کلام وی گه‌گاه نسبت به اهل سیاست هست تا حدی حاصل همین سوابق فکری است؟ اثر عمده وی بجز تاریخ

1. Sallustius, G.

دم^۱ عبارتست از نوطه کاتیلینا^۲ و جنگ جوغودتا^۳ که مجموع آنها یک نوع تاریخ معاصر است - تاریخ حوادث عصر مؤلف. برای وی که در حوادث جاری بهر حال نقشی داشت، بیطرف ماندن در تاریخنویسی کاری بود بس دشوار، خاصه که زندگی خود او خالی از ایراد نبود و ناچار در نقل حوادث می کوشید خود و دوستان را تبرئه کند. با اینهمه، علاقه‌یی که به دوستان داشت او را از بیطرفی در مورد دشمنان چندان دور نکرد چنانکه هرچند نسبت به سیسرو زیاده اظهار علاقه‌یی ننمود در مورد قیصر نیز که دوست و حامی او بود به افراط و مبالغه نگرایید. بعلاوه در تاریخ‌نگاری تا حد ممکن از اسناد و شهادات بدقت استفاده کرد و در تاریخ‌نگاری بشیوه توسیدیدس نظر داشت - و تحت تأثیر این مورخ یونانی بود.

اگر تاریخنویسی سالوستوس و قیصر بیشتر به مصالح شخصی یا علائق مربوط به حزب و دسته میدان می داد، در عهد آگوست غرور ملی، علاقه به وطن، و جلب توجه امپراتور نیز بر سایر اغراض تاریخنویسان افزوده شد و آنچه مخصوصاً مورخ را به شناخت گذشته ترغیب می کرد عبارت بود از علاقه به رم و افتخارات آن.

تیتوس لیویوس - معروف به لیوی (م ۱۷-۵۹ ق م) مشهورترین مورخان رومی که احوال شهرم^۴ را نوشت در واقع قریحه و پرورش سخنوری داشت اما چون سخنوری را در آن روزگاران کاری پر خطر یافت به تاریخنویسی دست زد تا بقول یک منتقد مشهور باز هم چنان سخنور بماند [۸]. خودش می گوید که خویشتن را بدان جهت در گذشته غرقه ساخت تا فساد روزگار خویش را از یاد ببرد. وی می کوشید تا مثل پولی بیوس اسباب پیروزی رم را باز نماید، اما این پیروزی را که پولی بیوس به شکل حکومت آن منسوب می داشت لیوی فقط حاصل خلق و خوی رومیها می دید. حتی در مقام اثبات این نظر باکی نداشت که واقعیات تاریخ را نادیده گیرد یا کناری نهد تا با کمک افسانه‌ها و روایات بی اساس تأثیر اخلاق را در پیدایش حوادث مجسم کند. ذوق و شور نویسندگی راهم که پولی بیوس فاقد بود وی بحد کافی داشت و ازین لحاظ بیانش بیان سیسرو را بخاطر می آورد. در اثر وی، شیوه کار وقایع‌نگاران قدیم با لطف بیان سیسرو جمع بود و لحن وطنپرستانه‌یی که در

1. *Historiae* 2. *De Conjuratone Catilinae* 3. *Bellum Jugurthinum*
4. *Ab Urbe Conditia Libri*

تاریخ وی موج می‌زد آن‌را برای هموطنان نویسنده فوق‌العاده مطلوب می‌کرد. بقول رنه‌پیشون، کتاب وی عبارت از وقایع‌نامه‌های مورخان قدیم رم بود که به اسلوب زیبایی سیسرو در آمده بود و شور و هیجان و طنپرستانه عهد آگوست به آن درآمیخته بود [۹]. به این شور و هیجان و طنپرستانه نیز لیوی باندازه اخلاق اهمیت می‌داد و همین ملاحظات لحن خطابی خاص به اثر او بخشیده است. تاسیتوس (۵۵ م ۱۱۷ م) یک مورخ دیگر، وظیفه عمده تاریخ را عبارت ازین می‌دانست که درباب رجال داوری درست کند تا نیکان در نزد اخلاف پاداش فضیلت خویش را بیابند و بدان سزای ناسزایی را. اثر وی گذشته از تادینخ^۱ معاصر که تاسیتوس خود شاهد آن بوده است مشتمل بر وقایع‌نامه^۲ گذشته نیز هست و اینهمه را تاسیتوس بایبانی پرورده است که خواننده گمان می‌کند شاید قصد وی تاریک جلوه دادن بعضی وقایع بوده است و بدنام کردن پاره‌یی اشخاص. ممکن است این تصور بکلی دور از واقعیت هم نباشد اما واقعیت ازینجا ناشی است که وی می‌خواسته است در تاریخ، نیک‌وبد هر یک به سزای خویش برسد. آن قضاوت نهایی که هنوز عامه مردم از تاریخ مطالبه می‌کنند بیان تازه‌یی ازین طرز فکرست که گویی تاریخ را تبدیل به صحرای محشر می‌کند و قاضی را به قاضی یوم حساب. اما با این طرز تاریخ‌نگری، تاریخ خود جز یک رشته مواعظ اخلاقی چه تواند بود؟ البته تنها تاسیتوس نبود که از تاریخ می‌خواست درس اخلاق بسازد، نزد پلوتارکوس^۳ (۱۲۶ م - ۴۶ م) نیز تاریخ وسیله‌یی بود برای تعلیم اخلاق. این مورخ یونانی که تاریخ رجال نام‌آور یونان و رم را بزبان یونانی نوشت در شیوه نگارش زندگینامه طرح تازه‌یی افکند که هر چند در آن ذکر حوادث فدای دید اخلاقی می‌شد اما تصویری که از زندگی اشخاص طرح می‌شد غالباً زنده بود و با روح. هیچ مورخی بقدر پلوتارک در باره اخلاق سخن نگفته است. گذشته از رسالات بسیار که در باب اخلاق، درباب فضیلت، و راه‌رهایی از معایب اخلاقی دارد کتاب تاریخ او هم در واقع یک سلسله سرمشق انسانی است برای تعلیم اخلاق. درین کتاب پرآوازه و دلنشین که مجموعه‌یی است از سرگذشتهای نام‌آوران یونانی و رومی، و امروز در نزد فرنگیها سرگذشت‌های همانند^۴ نام دارد و پلوتارکوس در طی آن با مقایسه بین نام‌آوران

1. *Histortae*2. *Annales*3. *Plutarchus*4. *Parallel Lives*

یونانی و رومی حیات مردان نامی دو قوم را تصویر می‌کند، تاریخ تا حد زیادی فدای اخلاق شده است. خود وی یک‌جا در ترجمهٔ حال اسکندر اعتراف می‌کند که به‌خلاق و خوی قهرمانان بیشتر علاقه دارد تا به تاریخ. با آنکه در اروپا قرن‌ها این کتاب احلام مردان نام‌آوری چون هانری چهارم، ژان ژاک روسو و ناپلئون را نوازش داده است و هنوز لطف و جاذبه‌اش باقی است آن‌را نمی‌توان یک تاریخ شمرد - بمعنی علمی کلمه. با این طرز برداشت، پلوتارکوس، تاسیتوس، و لیوی چنان در اخلاق مستغرق شده‌اند که دیگر تقریباً چندان جایی برای آنچه وجدان مورخ خوانده می‌شود نمی‌گذارند. با اینهمه تاریخ‌نویسی یونان و روم چیزی از آثار آنها دلنشین‌تر بوجود نیاورده است. توسیدیدس و پولی‌بیوس به لطف بیان آنها دست نیافته بودند.

تصوری که تاریخ‌نویسی یونان و روم برای ما از تاریخ عرضه می‌کند تصور یک کنجکاوی حریصانه است که قصد آن شناخت دنیا است برای دست‌یافتن بآنچه در آن دلخواه است و سودبخش. هم افسانه‌های مبالغه‌آمیز هرودوتس تعبیری از این کنجکاوی است هم سیاست‌بافیهای توسیدیدس و لیوی. با اینهمه، تجربهٔ انحطاط تدریجی بسیاری از مورخان، متفکران، و فیلسوفان را به این نتیجه می‌رساند که دورهٔ طلایی حیات انسانی در پیش رو نیست، در قلمرو گذشته است. لیوی در بحبوحهٔ عهد آگوستوس^۱ به گذشته می‌نگریست تا آنچه را در زمان خود وی نا-مطلوب بود بدست فراموشی بسپارد و هسیودوس^۲ شاعر یونانی، گذشته را هر چه دورتر بود درخشنده‌تر می‌یافت و هر چه نزدیکتر تیره‌تر. کلام او شاید بهترین نشانهٔ این طرز فکر بدبینانهٔ دنیای باستانی باشد. می‌گوید: «نخست جاودانگان، دوران زرین را بوجود آوردند... فناپذیران مثل خدایان می‌زیستند، آسوده از درد و تشویش... پیری آنها را نمی‌فرسود... چنان می‌مردند که گویی بخواب می‌روند... آنگاه ساکنان المپ نژاد دیگری بوجود آوردند که از نژاد نخست بسیار فروتر بود: دوران سیمین... مردم به یکدیگر زبانی نمی‌رسانیدند و... ژئوس نسل سوم را آفرید: دوران رویین... این مردم جز به کار جنگ و خشونت علاقه‌ی نداشتند. پس از آنها ژئوس یک نسل چهارم بوجود آورد، راست‌تر و دلیرتر از آنها: نژاد والای پهلوانان که پدران ما آنها را نیمه‌خدا خوانده‌اند. جنگ بدفرجام

و کشمکش‌های بیرحمانه همه آنها را درو کرد، بعضی را در نزدیک تبس و پاره‌یی را در پیش تریا... چرا می‌بایست من در میان نسل پنجم زندگی کنم؟ چرا پیش ازین نمردم یا بعد ازین بدنیا نیامدم از آنکه اکنون دوران آهن است؟... [۱۰]» این نگاه نومیدانه به‌پشت سر، تصویری را که یونانیها - و نیز رومیها - از دوران طلایی تاریخ داشته‌اند خلاصه می‌کند و این تصور در عین کنجکاوی جهانجویانه از انحطاط تدریجی حکایت دارد - انحطاط دنیای شرك.

از تاریخ‌نویسی یونانی - که در تاریخ‌نویسی رم و حتی اروپا تأثیر قاطع داشته است - یک تأثیر ناروا که باقی ماند نوعی حس بیگانه دشمنی^۱ بوده است که یونانی داشته است نسبت به غیر یونانی. این که اخبار مربوط به جنگ یونانیان و ایرانیان را مورخان یونان بمنزله یک نوع جنگ بین توحش و تمدن تلقی کرده‌اند ناشی از همین طرز دید آنهاست.

در آن ایام یونانی تمام آنچه را در پیرامون خود می‌دید، تمام دنیای تمدن و فرهنگ آن روز را که غیر یونانی بود، مصر و کورت و بین‌النهرین را که تا حد زیادی الهامبخش فرهنگ وی بودند، ایران را که برای وحدت و بقای وی غالباً یک تهدید جدی بشمار می‌آمد، یکسره از خویش فرو ترمی شمرد. یونانیان تمام این اقوام را از آن جهت که تحت سلطه حکام مستبد بودند تحقیر می‌کردند. از حیات عقل که عبارت از آزادی است بی‌نصیب می‌شمردند، و بنام بارباروس^۲ می‌خواندند. وقتی صحبت از یک غیر یونانی در میان می‌آمد که با یونانی پیکار می‌کند مورخ این تحقیر را تا سرحد بیگانه‌دشمنی می‌رساند. درست است که این طرز فکر به یونان اختصاص نداشت و اعراب و ایرانیان و ترکها هم ازین گونه احساسات نشان داده‌اند اما آنچه درین مورد بر فرهنگ رم و بیزانس تأثیر گذاشت و بعد به فرهنگ اروپایی انتقال یافت یک میراث یونانی بود؛ از همین میراث بود که کنت دوگوبینو (۱۸۱۶) به‌ناوبری نژادهای انسان^۳ رسید - و نیچه به‌رؤیای مرد برتر. هنوز برای یک مورخ اروپایی هنگام قضاوت در برخورد شرق و غرب بندرت ممکن است اعماق وجدان بکلی از تعصب قومی و نژادی خالی بماند.

1. Xenophobia

2. Barbaros

3. Comte de Gobineau, J. A., *Essai sur l'inégalité des Races humaines*

۵ اروپا و تاریخ نگاری

تاریخنویسی اروپا در قرون وسطی از نقل وقایع غالباً تجاوز نمی‌کرد. مورخ هم تقریباً همیشه راهب بود و اگر حادثه محلی یا قومی را نیز ضبط می‌کرد دیدگاه او همواره همان دیدگاه اهل کلیسا بود. از آثار این وقایع نویسان آنچه مانده است هر چند قریحه و استعداد درخشانی را در تاریخنویسی نشان نمی‌دهد دست‌کم در آنچه با مصلحت کلیسا مغایرت ندارد مبنی بر دقت و امانت است. نهضت رنسانس در تاریخنویسی نیز مثل تمام علوم و هنرها تحولی بوجود آورد - اما بعنوان یک فعالیت ادبی. علاقه‌ی که هومانئیستهای این دوره به تفحص در کتابخانه‌ها و کشف و بررسی نسخه‌های خطی آثار قدامی یونان و روم نشان دادند اولین نشانه بیداری حس تاریخی بود در اروپا. نهضت اصلاحات مذهبی ضرورت بررسی اسباب بروز اختلاف بین پروتستان و کاتولیک را اقتضا داشت چنانکه مدافعات هر یک از دو فرقه نیز رجوع به تاریخ گذشته کلیسا و حتی رجوع به تاریخ گذشته اقوام و دولت‌ها را ایجاب می‌کرد و اینهمه تاریخنویسی را بیش از پیش جدی کرد.

اما تاریخنویسی واقعی در اروپا از قرن هفدهم شروع شد. نه فقط تألیف فرهنگهای تراجم، کتابهای فهرست، و جداول تطبیق سالها، که حتی مورخ عصر ما هم بدون این‌گونه مراجع کارش ناقص و معیوب خواهد بود درین ایام در اروپا آغاز شد بلکه تألیف تاریخ جهت ارضاء کنجکاوی عامه و تا حدی اصلاح و ارشاد خلق نیز در همین دوره بوجود آمد. دوره معروف به بازگشت سلطنت در انگلستان یک سلسله خاطرات، یادداشتهای روزانه، و زندگینامه‌ها پدید آورد که بر تاریخ آن ایام روشنی‌هایی افکند. از کسانی که مخصوصاً بعنوان مورخ درین ایام آثار خواندنی بوجود آوردند

ادوارد هاید^۱ (۱۶۷۴-۱۶۰۹) معروف به ارل اف کلارندون و گیلبرت برنت^۲ (۱۶۴۳-۱۷۱۵) اسقف سالیسبری را باید نام برد که از پیشروان تاریخ‌نویسی بوده‌اند - در انگلستان. اما کسی که اولین تاریخ دقیق و خواندنی برای انگلستان نوشت دیوید - هیوم بود - در قرن هجدهم. تاریخ بریتانیای کبیر^۳ که این فیلسوف مشهور اسکاتلندی (۱۷۱۱-۷۶) نوشت چنان شهرتی یافت که در مدت یک قرن بعد از مؤلف بیش از پنجاه بار تجدید طبع شد. آنچه درین اثر مخصوصاً تازه بود نظر فیلسوفانه مؤلف بود در توجیه حوادث و ارتباط آنها با علت‌های معقول. از معاصران وی فقط ویلیام - رابرتسون^۴ (۱۷۲۱-۹۳) که آثاری در تاریخ اسکاتلند، تاریخ شارل پنجم، و تاریخ امریکا نوشت در ذوق و تحقیق بر وی برتری جست. همین شیوه تاریخ‌نویسی بود که در فرانسه ولتر^۵ (۱۷۷۸-۱۶۹۴) را در تاریخ شارل دوازدهم، قرن لوئی چهاردهم، و تحقیق در اخلاق و آداب، بعنوان یک مورخ بلند آوازه کرد.

با اینهمه مهمترین اثر تاریخ‌نویسی اروپا در قرن هجدهم بوسیله یک مورخ انگلیسی بوجود آمد - ادوارد گیبون. تاریخ انحطاط و سقوط امپراطوری رم^۶ اثر گیبون (۱۷۳۷-۹۴) در واقع یک حادثه بزرگ فرهنگی عصر بود - در باب تاریخ. درست است که اکنون قضاوت‌های گیبون در باب تاریخ مسیحیت، در باب اقوام اسلاو، در باب اسلام، و حتی در باب بی‌زانس کم‌عمق، اشتباه‌آمیز و حتی خلاف حقیقت بنظر می‌آید اما شیوه کاروی در تاریخ‌نویسی بدیع است و جالب. این اثر گیبون که طرح آن در طی یک سفر ایتالیا به ذهن وی آمد به مجرد انتشار چنان مقبولیتی یافت که در اندک مدت نویسنده را به شهرت رسانید. آنچه درین کتاب محرک نقد و اعتراض برخی منتقدان زمان شد لحن انتقادآمیز آکنده از نیش و طعنه‌ی بود که مؤلف نسبت به مسیحیت داشت - و ظاهراً متأثر از افکاسار ترقیخواهانه قرن ولتر

1. Edward Hyde (Earl of Clarendon)
2. Gilbert Burnet (Bishop of Salisbury)
3. David Hume, *History of Great Britain*, 1754-57.
4. William Robertson, *History of Scotland*, 1759; *History of Charles V*, 1769; *History of America*, 1777-96.
5. Voltaire, F. M-A., *L'histoire de Charles XII*, 1731; *Le Siècle de Louis XIV*, 1751, *Essai Sur les Moeurs*, 1756.
6. Edward Gibbon, *History of The Decline and Fall of the Roman Empire*, 1716, 1781, 1788.

و دائرة المعارف بود. با اینهمه لطف بیان و ظرافت نیشخند گیبون درین تاریخ با چنان دقت و تحقیقی همراه بود که امروزه با آنکه کشف مآخذ جدیدتر و نقد پاره‌یی از منابع کهن سخنان او را در موارد بسیار محتاج تجدید نظر یا محل تردید و حتی رد کرده است کتاب او هنوز در تاریخ رم اثری الهامبخش و خواندنی است. گیبون در باب شیوه کار خویش قاعده‌یی بیان می‌کند که با وجود سادگی، رعایتش همیشه آسان نیست: «سعی کرده‌ام همیشه آب را از سر چشمه بردارم. حس کنجکاوئی و همچنین احساس وظیفه من همواره مرا واداشته است آثار اصلی را مطالعه کنم.» این شیوه هنوز در تاریخ‌نگاری روزگار ما یک قاعده اجتناب‌ناپذیرست - و توصیه کردنی.

در اروپا، خاصه فرانسه و آلمان، نهضت رمانتیسیم یک نوع علاقه و حتی هیجان نسبت به گذشته بیدار کرد. از تأثیر همین شوق و علاقه بود که قرن نوزدهم چنان توجهی به تاریخ نشان داد که آن قرن را قرن تاریخ خوانده‌اند.

در بین کسانی که در این ایام در آلمان در تاریخ‌نویسی شهرت و آوازه‌یی داشته‌اند نام یک شاعر معروف در خور ذکرست: فریدریش شیلر. این شاعر پر-آوازه یکچند در دانشگاه ینا به تدریس اشتغال داشت و در تاریخ هم مثل شعر و درام آثار ارزنده‌یی دارد که شاید از همه مشهورتر کتابی است در باب جنگ‌های سی-ساله.^۱ هر چند وی این کتاب را برای یک نشریه بانوان نوشت و قصدش بیشتر آن بود که برای بانوان طبقه عالی کتابی جالب و آموزنده بنویسد اما قدرت قریحه او کتاب را محبوب تمام طبقات کرد چنانکه شیلر یکچند در آلمان بهترین مورخ نیز محسوب می‌شد و هنوز هم کتابش محبوبیت بی‌نظیر دارد. عیب عمده‌یی که در اثر وی هست ناشی از وسواس فوق‌العاده‌یی است که برای اجتناب از جانبداری داشته است - و حفظ بیطرفی. در واقع چون می‌خواست است تا حد ممکن بیطرف بماند برای بررسی حوادث این جنگ‌ها به مآخذ مختلف از فرانسوی، سوئدی، و آلمانی رجوع کرده است؛ گاه به مراجع کاتولیک استناد کرده است، گاه بمنابع پروتستان؛ و همین نکته یک نوع ناهماهنگی را در آراء و قضاوت‌های او سبب شده است که گاه تا حد تناقض گوئی می‌کشد. خود او با فروتنی به یک نقطه ضعف عمده در تاریخ-

1. Friedrich Schiller: *Geschichte Des Dreissigjährigen Krieges*, 1701-93.

نگاری خویش اعتراف می‌کند و می‌گوید آنها که بعدها بخواهند به تاریخ من رجوع کنند آن را منبع موثقی نخواهند یافت چرا که تاریخ برای من قبل از هر چیز عبارت از خزانة یا مرجع یا معدنی بوده است که من آنچه را با تخیل خویش منطبق یافته‌ام از آن گرفته‌ام. این انتقادی که نویسنده از کار خویش می‌کند در واقع از مبالغه شاعرانه خالی نیست اما همین تخیل او در تصویر صحنه‌ها و تجسم احوال و اشخاص لطف و قدرت فوق‌العاده‌یی به‌اثر او داده است که در تاریخ‌نگاری مزینتی است [۱] در حقیقت بکمک همین تخیل بود که خود او می‌توانست تاریخ را از توقف در سطح پژوهشهای کم‌فایده و ملال‌انگیز برهاند و به سطح تاریخ جهانی تعالی دهد. خودوی در اولین درس تاریخ که در واقع درس افتتاحیه‌ی وی در دانشگاه‌ینا بود این تصور عالی را که از تاریخ دارد بیان می‌کند. عنوان این درس عبارت ازین بود که «تاریخ جهانی چیست و بخاطر کدام غایت به مطالعه آن می‌پردازند؟»^۱ خلاصه‌ی جوابی که وی به این سؤال خویش می‌دهد این است که فرق است بین محقق که دنبال نان روزانه است^۲ و چون فقط می‌خواهد متخصص شناخته شود وقایع تاریخ را بمنزله یک مشت انقاض و آثار بی‌روح گذشته نگاه می‌کند با مورخی که روح فلسفی دارد و با علاقه و همدردی در وقایعی که توصیف می‌کند وارد می‌شود وقایع را بی‌روح نمی‌بیند و خویشتن را با آنها همراه و هماهنگ می‌سازد و به یاری تخیل خویش آن وقایع را مثل یک تجربه شخصی خویش می‌کند. تأثیر کانت^۳ که شیلر در واقع پیرو اوست درین طرز فکر پیداست و مکتب رمانتیسیم در تاریخ‌نگاری از همینجا پیدا شده است. همین همدردی و همجوشی با تاریخ بود که شیلر را در ۱۷۹۳ به پیش‌بینی ظهور ناپلئون قادر کرد. وقتی در باره انقلاب فرانسه می‌اندیشید نوشت: «دیر یا زود مردی زیرک و پرتوان پدید خواهد آمد که نه فقط بر فرانسه بلکه بر قسمت زیادی از اروپا غلبه خواهد یافت.» این پیش‌بینی بیشک ارزش دارد و حاکی است از دریافت واقعی حوادث عصر. در هر حال احساس ضرورت تدوین تاریخ در آلمان بدنبال تاخت و تازهای ناپلئون قوت گرفت و نخستین مجموعه اسناد مربوط به تاریخ قوم ژرمن که ازین ضرورت بوجود آمد حاصل کوششهای یک انجمن علمی مطالعات

1. Was Heiszt und Zu Welchem Ende Studiert Man Universal Geschichte, Jena, 1789 2. Brotgelehrte 3. Kant, I.

تاریخ آلمان بود که اعضای آن گذشته از جنبه علمی غالباً در این کار بچشم یک تکلیف میهنی نگاه می کردند. بوئر^۱ از رهبران این کار آشکارا اذعان می کرد که آنچه وی را به سوی تاریخ می راند نه کنجکاوی یا جاه طلبی بود نه شوق تفریح؛ عشق به میهن بود و اعتقاد قاطع به اینکه شناخت درست گذشته ممکن است برای زمان حال آموزنده باشد [۲]. اما این عشق میهنی که محرک اصلی عده‌ی از تاریخ‌نویسان آلمان بود رفته رفته نزد نیبور و فن رانکه جای خود را به عشق به حقیقت داد.

بارتولد گئورگ نیبور^۲ (۱۸۳۱-۱۷۷۶) موجد نقد منابع^۳ تاریخ بود که فون رانکه بعدها درخشانترین نماینده آن بشمار آمد. وی که پدرش یک سیاح و شرق شناس پر شور بود، خود نخست به کارهای بانک، مدیری، و سفارت پرداخت. اما در ضمن مطالعات و مسافرت‌های خویش به تاریخ علاقه یافت و سرانجام مورخ رسمی دولت و استاد تاریخ در دانشگاه برلین شد. کتابی که وی در باب تاریخ رم نوشت چنان بر تحقیق و دقت مبتنی بود که در شیوه تاریخ‌نویسی تازگی داشت. وی اولین مورخ رم بود که تاریخ را با روح عملی بررسی کرد، اساطیر و قصه‌های قدیم را بشیوه انتقادی تبیین نمود، و بیش از اشخاص و جزئیات به سازمانها و تأسیسات توجه کرد. نتایج عده‌ی که تحقیقات نیبور بدان رسید. مثل آنچه وی در باب سکنه قدیم رم و منشأ طبقه‌ی که در رم پلبیان خوانده می شدند نوشت و مثل بررسی‌هایی که در باب رابطه بین پلبیان و پاتریسیان^۴ انجام داد از جمله چیزهایی است که مورخان بعد در آن مسایل از وی پیروی کرده‌اند. با اینهمه یک مورخ دیگر آلمان که مقارن او اواخر عمر نیبور به نشر آثاری در تاریخ پرداخت از شیوه او در نقد منابع نتایج جالبتر گرفت. اما نه در تاریخ رم.

لئوپولد فون رانکه^۵ (۱۸۸۶-۱۷۹۵) که غالباً اولین مورخ جدید اروپا شمرده می شود در شیوه تحقیق، دقت و احتیاطی کم نظیر را با حوصله و پشتکار عجیبی توأم داشت. فون رانکه نخست از راه ادبیات و تا حدی از مطالعه آثار نیبور به تاریخ علاقه یافت. آنچه مخصوصاً وی را به تحقیق در تاریخ برانگیخت مشاهده اختلاف‌هایی بود که مورخان در باب روایات مربوط به تاریخ ایتالیا در قرن پانزدهم

1. Böhmer 2. Barthold Georg Niebuhr 3. Quellenkritik
4. Römische Geschichte, 1812. 5. Plebians and Patricians
6. Leopold von Ranke

داشتند. این امر وی را در ۱۸۲۴ به نشر کتابی در تاریخ اقوام ژرمنی برانگیخت. جالبترین قسمت این اثر بحثی بود که بعنوان «ضمیمه» کتاب در باب نقد مودنخان جدیداً نشر یافت و مآخذ تاریخ دوره مورد بحث خویش را نقد و تحلیل می‌کرد. این کار وی در تمهید اصول نقد درونی همان اهمیتی را داشت که رساله مایون کشیش فرانسوی در باب نقد متون بدست آورده بود - و نقد برونی. در نقد درونی کار عمده وی تقریر این نکته بود که مورخ نه فقط باید همیشه مآخذ معاصر دست اول بکاربرد بلکه نیز می‌بایست شخصیت، تمایلات، و اعمال صاحب آن مآخذ را هم بدقت بررسی کند تا وضع و سهم وی را در روایاتش بدرستی درک کند. فون رانکه معتقد بود که مورخ کارش نه تعلیم اخلاق است نه ارشاد؛ باید حوادث را - دور از هرگونه تعصب و پیشداوری - همانگونه که در واقع چنان بوده است^۲ توصیف کند. با اینهمه خود او گه‌گاه در توجیه حوادث از چیزی بنام «روح زمان»^۳ سخن می‌گوید که نزد وی مجموعه یک رشته افکار و تمایلات است که یک قوم یا یک عصر را تحت نفوذ خویش دارد - و این مفهوم که ظاهر آ یک میراث رمانتیک بیش نیست تسلیم مورخ است به پیشداوریهای عصر. مجموعه آثار فون رانکه نزدیک هفتاد مجلد کتاب و رساله است که در واقع تمام حاصل کار او را نیز در بر ندارد از آنکه قسمت زیادی از اوقات مورخ صرف تربیت شاگردان محقق شده که کار او را ادامه دادند. وی که شیوه تاریخ‌نویسان عصر را انتقاد کرده بود وقتی خود به کار آغازید در طی نیم قرن تحقیق و تألیف در تاریخ‌نویسی راه‌های تازه گشود. بررسی دقیق نسخه‌های خطی کتابخانه برلین، تحقیق و کار در «آرشیو»های دولتی وین که در آن وقت زمینه بگری بود و استفاده از آن تا اندازه‌ی در اثر حمایت مترنخ صدر اعظم اطریش برای وی ممکن شد، و مطالعه اسناد و نسخه‌های کتابخانه‌های ایتالیا فون رانکه را در تحقیق تاریخ پاپها و تاریخ اروپای جنوبی توفیق بی‌سابقه داد. وسعت دامنه مطالعات و عنوان مورخ رسمی دولت پروس سبب شده که مسایل گونه‌گون مربوط به تاریخ اروپا مورد توجه او قرار گرفت. چنانکه تألیفات او از شاهزادگان و مردم ادبای جنوبی در قرون ۱۶ و ۱۷^۴

1. Zur Kritik Neuerer Geschichtschreiber
3. Zeitgeist

2. Wie Es Eigentlich Gewesen
4. Fürsten und Völker von Südeuropa im 16 und 17 Jahrhundert

و تاریخ صربستان و ترکیه در قرن ۱۹ تا «تاریخ جهان»^۱ را شامل می‌شد. رانکه با دقت بیمانندی که در نقد منابع داشت در تفسیر حوادث نیز سختگیری می‌ورزید. همواره خاطر نشان می‌کرد که مورخ نباید اجازه دهد افکار جاری همچون رمانتیسم، لیبرالیسم، فلسفه هگل، تمایلات وطنپرستانه، و تعصبات دینی که بسیاری مردم را از جاده صواب منحرف می‌دارد وی را در قضاوت‌های خویش گمراه کند. عیب کار خود او شاید بیشتر عبارت بود از افراط در توجه به احوال سیاسی و رجال نام‌آور که او را از تعمق در حیات اقتصادی و اجتماعی محروم می‌داشت. با اینهمه، در واقع بوسیله آثار و تعالیم فون رانکه بود که تاریخ به عنوان علم در اروپا اساس ممهّد یافت. در آلمان فقط یک مورخ دیگر بود که از حیث شهرت و اهمیت توانست با فون رانکه رقابت کند اما او نیز مثل نیبور مورخ تاریخ رم بود؛ تنودور مومزن^۲ (۱۸۱۷-۱۹۰۳) استعداد خارق‌العاده‌ی رانکه برای مطالعات دقیق علمی داشت با جرأت و قدرت کم‌نظیری در تمییم و استنتاج توأم کرده بود و این نکته به‌وی امکان می‌داد که تأثیر عقاید و افکار را در حیات سیاسی و اجتماعی انسان بررسی کند. مومزن در بررسی الواح و کتیبه‌های رم نیز روزگاری دراز صرف کرده بود. بعلاوه درباره سکه‌های رم، قوانین جزای رم و احوال مدنی رم مطالعات دقیق داشت اما تاریخ‌دم که وی نوشت شاهکار دقت انتقادی در تاریخ‌نویسی بود. وی درین کتاب با دقتی بیمانند سابقه کشمکش‌های سیاسی رانکه با سقوط رم همراه بود شرح و توصیف کرد. آنچه درین اثر لطف و تازگی خاص داشت تجدید نظرهایی بود که در اوصاف و احوال رجال رم بکار برد. با دقتی که آن اوصاف را برای آنها پذیرفتنی می‌کرد. چنانکه سیسرو رانکه محبوب ادیبان بود وی یک «روزنامه‌نگار در بدترین مفهوم کلمه» یافت، پمپه رانکه پلوتارکوس از وی قهرمان اخلاق درست کرده بود وی یک نوع «گروه‌بان مشق نظام» معرفی می‌کرد، و یولیوس سزار رانکه بنام دموکراسی حکومت مطلقه بوجود آورده بود بعنوان یک «مرد تمام‌عیار کامل» می‌ستود. نه آیا در زمانی که وی کتاب خویش را می‌نوشت آلمان بگمان وی بیش از هر چیز به یک نوع یولیوس سزار حاجت داشت نه به آدمهایی مثل پمپه و سیسرو؟ شیوه تاریخ‌نویسی مومزن و فون رانکه

1. *Serbien und de Törke'im 19 Jahrhundert*2. *Weltgeschichte*3. *Theodor Mommsen*

چنان حیثیت تاریخ را افزود که از آن پس بسیاری اذهان در شناخت تاریخ بعنوان علم تردیدی نکردند. با اینهمه در اروپای عهد رمانتیک شور و کنجکاوی عامه از تاریخ، همدردی و شوقی را می‌خواست که مخصوص ادبیات بود و این حاجتی بود که در قرن نوزدهم مخصوصاً تاریخ‌نویسان فرانسه و انگلستان آن را ارضاء کردند.

در فرانسه انقلاب و نقش طبقه عامه در حکومت مسأله‌ی بود که بیش از هر امر دیگر توجه مورخ را جلب می‌کرد. شیوه تحقیق در نزد بیشتر این مورخان بررسی اسناد بود و انتخاب آنچه برای مقصود مورخ ضرورت دارد. فرانسوا گیزو^۱ (۱۸۷۴-۱۷۸۷) سیاستمدار و مورخ عهد بازگشت در مدارك و اسناد مطالعه دقیق می‌کرد اما از آثمیان بیشتر توجه به جریان افکار و عقاید داشت. در تاریخ‌نگاری حوادث را جز به هنگام ضرورت کنار می‌گذاشت و اشخاص را بجز در موقع لازم نادیده می‌گرفت تا آنچه را باعتقاد وی محرك اصلی جریانهای تاریخ بود بررسی کند - عقاید و افکار. آثار گیزو که در باب تاریخ انقلاب انگلستان^۲، تاریخ تمدن اروپا،^۳ و تاریخ تمدن فرانسه^۴ است همه به بیان این نکته اختصاص دارد که حکومت واقعی فقط تعلق به ملت دارد و مخصوصاً به طبقاتی که کار آنها سبب آبادی و ترقی است. الکسی توکویل^۵ (۱۸۰۵-۵۹) یک مورخ جوانتر اما معتدلتر نیز که در همین سالها دموکراسی امریکا^۶ و انقلاب فرانسه^۷ را بررسی می‌کرد با آنکه چندان علاقه‌ی به انقلاب نشان نمی‌داد نقش عامه را در تدارك اسباب آن تفسیر می‌کرد و در پیدایش آن مخصوصاً دو عامل نفسانی شدید عامه را مؤثر می‌یافت: نفرت از عدم مساوات و عشق به آزادی. با اینهمه، هیچ مورخ فرانسوی در همدردی با عامه و در ادراك آلام و آمال طبقات پایین به پای میشله نرسید: ژول میشله که خودش از همین طبقات برخاست و از میان عوام. میشله (۱۸۷۴-۱۷۹۸) شوق و هیجان شاعرانه را با دقت و حوصله یک دانشمند جمع داشت. افکار آزادی‌طلبانه او دوبار سبب شده که درس او را در کلژ دو فرانس^۸ تعطیل کنند. در آثار خویش - از جمله تاریخ فرانسه^۹، قرون وسطی^{۱۰}، و تاریخ انقلاب^{۱۱} - توانست نشان دهد که تاریخ، چنانکه خود او مدعی بود، عبارتست

1. François Guizot
2. *L'histoire de la Revolution d'Angleterre*
3. *L'histoire de la Civilisation en Europe*
4. *L'histoire de la Civilisation en France*
5. Alexis de Tocqville
6. *La Democratie en Amérique*
7. *L'ancien Régime et la Revolution*
8. *College de France*
9. *Histoire de France*
10. *Moyen Age*
11. *Histoire de la Revolution*

از رستاخیز گذشته در پیش چشم یک قاضی. آنچه مخصوصاً آثار وی را بیش از آنچه در تاریخ لازم است دلکش و درخشان می‌کند لطف بیان اوست که از عشق به مردم چاشنی دارد. در تاریخ نویسی میشله شیوه‌ی دارد که ترکیبی است از آفرینش شاعرانه و پژوهش علمی. اجزاء پراکنده و واقعیات تاریخ را از اسناد و مدارک گونه‌گون با دقت و حوصله تمام بدست می‌آورد اما آنچه را وی کل حقیقت می‌خواند غالباً از این اجزاء بمدد نوعی مکاشفه و الهام شاعرانه درست می‌کند. در وجود وی یک نوع همدردی هست که بکمک آن می‌تواند آنچه را رمانتیکها روح قرون گذشته می‌خواندند درک و احیاء کند. وی در نقل رویدادها البته همیشه به منابع استوار رجوع می‌کرد؛ گذشته از کتابهای چاپی نسخه‌های خطی فرمانها و اسناد رانیز بررسی می‌کرد، به آثار مربوط به هنر رجوع می‌کرد، و از محتویات «آرشیو»ها با شوق و حوصله بسیار بهره می‌جست. اما به این مایه تحقیق و دقت شوق و حساسیت خود را نیز می‌افزود و همین نکته بود که تاریخ فرانسه او را برای فرانسویها تبدیل کرد به یک سرچشمه لذت و غرور ملی.

تاریخ نویسی بر مبنای اسناد و دور از هرگونه حساسیت شاعرانه کاری بود که درین ایام یک مورخ جوانتر انجام داد - فوستل دوکولانژ^۱. شیوه‌ی وی در تاریخ نویسی بکار می‌بست این بود که «از مدارک موجود آنچه را به صراحت از متون برمی‌آید اقتباس کند و چیزی از خود بر آن نیفزاید.» جمع آوری اسناد و بیرون کشیدن وقایع از مدارک، نزد او اساس کار مورخ بود. وی که استاد تاریخ بود مکرر به شاگردان خویش خاطر نشان می‌کرد که برای یک روز تألیف سالها باید مطالعه کرد. شاهکار خود او که تمدن قدیم^۲ نام دارد تألیفش ده سال وقت برد. درین کتاب که هر سطرش بر یک سند قدیم متکی بود فوستل دوکولانژ (۸۹-۱۸۳۰) نشان می‌داد که پایه تمدن قدیم - تمدن یونان و روم پیش از مسیحیت - دیانت مبنی بر پرستش اجداد بود و تمام رسوم و قوانین و بنیادها از آن ناشی می‌شد. این دیانت کهن چیزی بود که باعث اعتقاد وی چون استقرار یافت جامعه قدیم بوجود آمد، چون دگرگونی یافت جامعه قدیم دچار انقلابات شد، و چون بر افتاد جامعه قدیم صورت تازه‌ی یافت. آنچه وی را به این نتایج رهنمون شد مطالعه دقیق و تأخذ و تتبع در جزئیات حوادث

1. Fustel de Coulanges

2. La Cité Antique

تاریخ یونان و روم بود. خود او غالباً یادآوری می‌کرد که تاریخ از هزاران واقعه کوچک درست شده است که نه هیچیک از آن وقایع کوچک را تاریخ می‌توان خواند و نه از پیوستن آنها می‌توان تاریخ ساخت. تاریخ واقعی حاصل تفسیر و توجیه آنهاست و این کاریست که خود او در «تمدن قدیم» با توفیقی کم مانند به انجام رسانید. اگر نتایج کار او امروز خالی از ایراد نیست سبب آن بیشتر به طرز توجیه او مربوط است تا شیوه نقد و بررسی اسناد. با اینهمه هیچ مورخ نیست که از حدود نقل و روایت رویدادها تجاوز کند و طرز توجیه و تفسیر او توافق تمام اذهان را سبب تواند شد. این توجیه و تفسیر که در اثر وی هنوز از حدود دید یک مورخ بیطرف تجاوز نمی‌کرد نزد تن و ارنست رنان رنگ فلسفی گرفت و تاریخ‌نویسی آنها را - که نیز بر مطالعه دقیق اسناد مبتنی بود - از حدود کار یک مورخ خارج کرد.

ارنست رنان^۱ (۱۸۲۳-۹۲) که فیلسوف و شرق‌شناس نیز بود کتابی در تاریخ اقوام اسرائیل^۲ نوشت و کتابی هم در تاریخ مسیحیت^۳. کتاب اخیر هفت دفتر بود و دفتر اولش که در باب «زندگی عیسی» بود سروصدای بسیار به راه انداخت و بعضی که نتیجه تحقیقات آن را با عقاید خویش و تعالیم کلیسا بکلی مغایر یافته‌اند از روی خشم آن را بیشتر یک نوع رمان خوانده‌اند تا اثری تاریخی و انتقادی. شیوه رنان هم روی هم‌رفته در عین آنکه متکی بر اسناد و مدارک است به تأویل و آنچه روان‌شناسان تعمیم می‌خوانند زیاد توجه دارد و همین نکته از اعتبار علمی آثار وی کاسته است. هیپولیت تن^۴ (۱۸۲۸-۹۳) نیز که تاریخ پیدایش فرانسه معاصر^۵ خویش را نوشت بیشتر نقاد و فیلسوف بود و مبادی فلسفی در تبیین حوادث برای وی بیطرفی و آزادی کافی باقی نمی‌گذاشت. با اینهمه، تاریخ وی - بعنوان یک اثر ادبی - هنوز جالب است و الهامبخش.

گرایشهای فلسفی و اجتماعی قرن نوزدهم با آنکه تاریخ را از جنبه علمی خارج می‌کرد لطف و جاذبه آثار ادبی به آن می‌داد. تاریخ جزو زندگی بود و یک حلقه ارتباط انسان با محیط و زمان. مورخ نیز اگرچند همیشه از بیطرفی دم می‌زد هرگز از شور و هیجان عصر خویش بکلی خالی نبود. اندیشه‌های جاری مخصوصاً

1. Ernest Renan 2. L'histoire du Peuple D'israel
3. Histoire des Origines du Christianisme 3- vie de Jesus
4. Hippolyte Taine 5. Les Origines De La France Contemporaine

آنچه بوسیله فلسفه و ادبیات رمانتیکها بیان می شد در توجیه و تفسیری که وی از تاریخ می کرد انعکاس خود را می بخشید. آنچه روح قرن، روح جهانی، نبوغ و نیروهای خلاقه خوانده می شد توجیه مورخ را غالباً یک نوع رنگ شاعرانه، عرفانی، و غیر علمی می داد. چیزی که نقادان و ادیبان «رنگ محلی» می خواندند در تاریخ که وارد شد آن را زنده تر و با روح تر کرد اما رنگ عصر مورخ را به عصر تاریخ او - عصر گذشته هایی که مورد بحث او بود - داد و بیشتر به حیثیت علمی تاریخ لطمه زد. مورخ که با رویدادهای عصری پیوند جدایی ناپذیر داشت در توجیه و تفسیر رویدادهای گذشته گاه دانسته و گاه ناخودآگاه به تعلیم می پرداخت. افکار مربوط به آزادی و انقلاب را ترویج می کرد یا درس وطن دوستی و ملت پرستی می داد. از ترقی انسانیت سخن می گفت و یا تمدن بی روح عصر خود را مسخره می کرد. آنجا که تاریخ از قلمرو «آنچه واقعاً روی داده» است بیرون می آمد به قلمرو فلسفه و ادب وارد می شد. بعلاوه اکثر این تاریخ نویسان - که شیوه امثال فون رانکه و مومزن و حتی فوستل - دوکولانژ و رای طرز دیدشان بود - در نویسنده گی این مایه ذوق و قریحه داشتند که وقایع و حوادث مورد نظر را با مهارت و علاقه توصیف کنند، و اشخاص حادثه را در صحنه حوادث به حرکت در آورند و همین نکته سبب می شد که آثار آنها مثل آثار شاعران و ادیبان مورد قبول عام باشد.

در انگلستان این عصر نیز چندتن از تاریخ نویسان شهرت ادبی کم نظیری بدست آوردند. تامس مکالی (۱۸۵۹-۱۸۰۰) در واقع بیشترین نویسنده بود چنانکه در وجود او روح ادیب بر روح مورخ غلبه داشت. تاریخ انگلستان^۱ وی با چنان لطف بیانی توأم بود که از اکثر رمانهای آن عصر بیشتر خواننده داشت. با آنکه غالباً آن را از جانب داری و انحراف خالی نمی دانند بیشتر نقادان در این نکته که بهر حال اثر ارزنده بی در ادبیات قرن نوزدهم انگلستان بشمارست اتفاق دارند. تامس کارلایل^۲ (۱۷۹۵-۱۸۸۱) بیشتر سیمای یک نوع پلوتارکوس را در جامعه انگلیسی قرن نوزدهم عرضه کرد. وی که برخلاف همیشه نسبت به طبقات عامه بی اعتقاد بود کوشید نقش قهرمانان و اشخاص بزرگ را در حوادث برجسته تر کند. قهرمان، قهرمان -

پرستی، و قهرمانی در تاریخ^۱، اثر مشهور وی، تعبیری است از این طرز فکر. تاریخ در نزد کارل لایبل عبارت بود از مجموعه سرگذشت‌های اشخاص بزرگ. آثار دیگرش چون نامه‌ها و خطابه‌های کرامول^۲، تاریخ فردریک بزرگ^۳ و انقلاب فرانسه^۴ نیز حاکی از این طرز فکر قهرمان‌ستایی است. شاگرد او جیمس فرود^۵ (۱۸۱۸-۹۴) نیز که در تاریخ انگلستان^۶ خویش از هانری هشتم تصویر قهرمانی ساخت شیوه کارل لایبل را اما با تعمق و تحقیقی بیشتر ادامه داد. دفاع وی از هانری هشتم در واقع تاحد زیادی دفاع از فکر انفصال کلیسای انگلیس از آنچه وی آن را تسلط بر جان و تن مردم انگلیس می‌خواند بشمار می‌آمد و اصلاح مذهبی خجسته‌یی را که مولود شهوت و خشونت هانری بود وی سرچشمه قدرت و استقلال انگلستان می‌یافت [۳]. معهذ همین طرز برخورد او با تاریخ، که سبب شد بعضی نقادان وی را همچون ملّی‌ترین مورخ انگلیس بستانند حاکی از قضاوت پیش‌ساخته‌یی بود که فقط تعلیم کارل لایبل می‌توانست آن را توجیه کند. در حقیقت فکر قهرمان‌پرستی را وی تاحد قدرت پرستی پیش رانده بود و کتابش که دفاع نامه فجایع یک قدرت بود، جز لطف بیان امتیازی نداشت. حتی مقدمات این دفاع نیز بر قضاوت‌های عجولانه و ساده‌لوحانه مبتنی بود. با اینهمه تأثیر کارل لایبل و تأثیر فرود در ترویج فکر قدرت‌ستایی در تاریخ، قابل ملاحظه است، و اگر مورخ امروز هنوز به جزئیات عادی زندگی روزانه مردم که در سیر تاریخ و حیات جامعه به مراتب بیش از شخصیت‌های پرزرق و برق تأثیر دارند چنانکه باید توجه ندارد ظاهر آکارل لایبل و مکتب او را تاحدی درین باب مسؤول می‌باید شناخت [۴]. با اینهمه تأثیر زندگی عامه و نفوذ عوامل دیگر نیز در تفسیر تاریخ بحساب گرفته شد و مورخان که به این عوامل توجه کردند نیز شهرت و قبول یافتند. هنری-تامس بکل^۷ (۱۸۲۱-۶۲) در اثر نا تمام خویش راجع به تاریخ تمدن انگلستان^۸ کوشید تا جریان تاریخ و تمدن را در هر جا بامقتضیات خاک و آب و هوا مربوط کند [۵]. جان ریچارد گرین^۹ (۱۸۳۷-۸۳) سعی کرد نشان دهد که تمام مردم - و نه فقط

1. on Heroes, Hero-Worship, and Heroic in History

2. Oliver Cromwell's Letters and Speeches

3. History of Frederick the Great

4. French Revolution

5. James A. Froude

6. History of England

7. Henry Thomas Buckle

8. History of Civilization in England

9. John Richard Green

قهرمانان. حتی حقیرترین بازیگر تماشاخانه هم در پیدایش انگلستان و توسعه و ترقی آن تأثیر و نفوذ قابل ملاحظه داشته‌اند. اثر عمده‌گرین که تاریخ مردم انگلیس^۱ نام دارد نه فقط بسبب همین توجه به نقش مردم بلکه نیز بسبب سادگی اسلوب بیان شهرت و قبول خاص یافته است.

از تأثیری که شور و شوق عامه مخصوصاً در دنبال هیجانهای ملی و فردی دوران رمانتیسم در تاریخ‌نگاری باقی گذاشت روح تاریخ‌هایی بود مبنی بر فکر ناسیونالیسم که مخصوصاً تحولات اروپای اواخر قرن نوزدهم و توسعه مقاصد استعماری و قدرت طلبی دولتها نیز آن را اقتضا داشت. کنت دو گوینو (۱۸۱۶-۸۲) که منادی اندیشه برتری نژاد آریان شد اندیشه‌اش در نزد تعدادی از مورخان نسلهای بعد تفسیر و قبولی یافت و موج تازه‌یی از احساسات نژادی و قومی در تواریخ فرانسه و آلمان و حتی انگلیس وارد کرد. این‌گونه احساسات از مدت‌ها پیش به اقتضای تحولات سیاسی اروپا در آثار مورخان آلمان مجال ظهور داشت. درویزن (۱۸۰۸-۸۴) مورخ آلمان در تاریخ سیاست پروس^۲ کتابی نوشت که بیش از آنکه تاریخ سیاست پروس باشد ستایشنامه‌یی بود از خاندان سلطنتی هوهن‌تسولرن^۳ و مأموریت آنها. با آنکه فکر ملت‌پرستی، درویزن را از علاقه به اصالت فرد و مسؤولیت انسانی باز نمی‌داشت با رواج شیوه تفکروی حماسه‌سرای، گزاف‌گویی و حتی خوشامدسرای که حاصل این‌گونه احساسات و هیجانهای مربوط به سیاست روز بود تاریخ‌نویسی را تا سطح روزنامه‌نویسی تنزل می‌داد. حتی فون تراچکه (۱۸۳۴-۹۶) که تاریخ آلمان در قرن نوزدهم^۴ وی در حقیقت تئمه کتاب درویزن بشمار می‌آمد با آنکه خیلی پیش از سلف خود به تأثیری که عوامل مربوط به فرهنگ در توسعه احساسات و سجاوای ملی دارند توجه داشت باز مثل درویزن با شوق و هیجان از مأموریت و نقش رهبری هوهن‌تسولرن‌ها صحبت می‌کرد. کتاب او که از لحاظ لطف بیان و شیوه نویسنده‌گی یادآور آثار میشله و تامس مکالی بود تأثیر فوق‌العاده‌یی در ترویج این‌گونه افکار در آلمان داشت. فون-زیبل^۵ (۱۸۱۷-۹۵) یک شاگرد سابق فن‌رانکه نیز که خویشتن را تسلیم جاذبه این

1. *the History of the English People*

2. J. G. Droysen, *Geschichte Der Preussischen Politik*, 1855-86.

3. Hohenzollern 4. *Geschichte der Deutschlands in 19 Jahrhundert*

5. Heinrich von Sybel

گونه اندیشه‌ها کرد کتابی در باب تأسیس امپراطوری ژرمن بوسیله ویلهلم اول^۱ نوشت که در حقیقت ستایشنامه‌یی بود از سیاست بیسمارک چنانکه نیز کتاب دیگرش در باب تاریخ «وزگار انقلاب»^۲ عبارت بود از یک رشته نکوهش از آن انقلاب و طعن بر فرانسویها که در کار سیاست لیاقت و استعداد ندارند.

در تمام اروپا تعدادی تاریخ‌نویسان پیدا شدند که تاریخ را وسیله‌ی شناختن جهت تصفیة حسابهای ملی یا تحریک احساسات عامه برای مقاصد سیاسی. حتی سیلی^۳ (۱۸۳۴-۹۵) یک مورخ انگلیسی وقتی در باب بسط انگلستان در قرن هجدهم^۴ و رشد سیاست بریتانیا^۵ کتاب می‌نوشت از مطامع استعماری بریتانیا با غرور و ستایش سخن می‌گفت. وی که در کمبریج نزدیک سی سال تاریخ دوران جدید را تدریس می‌کرد و سیاستمداران انگلیسی را تربیت می‌نمود، فکر استعمار و توسعه‌طلبی انگلستان را تأیید می‌کرد و آن را همچون نعمتی تلقی می‌کرد که جهانیان باید آن را بپذیرند و قدر بدانند. در نظر وی، تاحدی مثل فون رانکه که سیلی از او متأثر بود، هدف عمده تاریخ بررسی روابط بین دولتها بود، و بررسی زندگی فرمانروایان [۶]. این تصور فضای تاریخ‌نویسی اروپا را لاقلاً در یک محیط محدود مورخان سیاست-پیشه، آلوده کرد. یک مورخ ایتالیایی نیز بنام ماسیموداتسه لیو^۶ (۱۷۹۸-۱۸۶۶) در همین سالها به خاطر وحدت ایتالیا خاندان ساووارامی ستود و قدرت پاپ را نکوهش می‌کرد. بدینگونه مورخ تحت تأثیر افکار جاری از تاریخ استفاده می‌کرد و برای حل مسایل روز-ملی و جهانی. ژاک بنویل^۷ (۱۸۷۹-۱۹۳۶) مورخ و سیاستمدار فرانسوی که در تاریخ‌نگاری نیز همچنان قریحه روزنامه‌نویسی خویش را حفظ کرد در تاریخ فرانسه بیش از هر چیز توجه به رابطه فرانسه و آلمان داشت. بنویل که یک مسافرت آلمان در ایام جوانی وجود آلمان را در مجاورت فرانسه برای وی بیش از یک حقیقت محسوس کرده بود در تمام عمر خویشتن را با شیخ تهدیدکننده آلمان مواجه یافت. در سیاست و تاریخ. در نظر وی آلمان یک خطر دائمی بود که مخصوصاً وحدت آن برای فرانسه مایه تهدید واقعی بشمار می‌آمد و این رای بود که بنویل

1. *Die Begründung Des Deutschen Reiches Durch Wilhelm I, 1889-94*

2. *Geschichte Der Revolutionzeit, 1789-1860.* 3. Sir John Robert Seeley

4. *Exprnsion of England* 5. *the Growth of British Policy*

6. Massimo D'azeglio 7. Jacques Bainville

در کتابی که بنام تاریخ دولت^۱ نوشت با قدرت و صراحت بیان می‌کرد. در تاریخ فرانسه و ناپلئون وی نیز این طرز فکرش جلوه داشت و مخصوصاً در رساله‌یی که وی بنام عواقب میاسی قرارداد صلح^۲ در انتقاد پیمان صلح و رسای نوشت این نگرانی وی از مسأله آلمان باز مثل یک دغدغه بزرگ جلوه می‌کرد و عجب این بود که هر چه وی در باب نتایج آن صلح پیش‌بینی کرده بود تقریباً در فاصله دو جنگ جهانی بوقوع پیوست. اینگونه افکار البته در اذهان سیاست‌پیشگان هم تأثیر خود را داشت. حتی ورای مرزهای فرانسه. آیا نبرد من^۳ اثر آدولف هیتلر که در طی آن قوم آلمان مظهر عالی نژاد آریان عرضه می‌شد و «یهود» و اغراض آنها مایه تجزیه آلمان بقلب می‌رفت تا حدی عکس‌العمل طبیعی اینگونه افکار نمی‌توانست تلقی شود؟ مسائل روز و فرار و نشیب احساسات ملی و وطنی اروپای غربی حتی در اندیشه امثال ماینکه^۴ - نویسنده آلمانی - که بیشترین متفکر تاریخ بود تا یک تاریخ‌نویس نیز تأثیر گذاشت. ماینکه (۱۸۶۲-۱۹۵۴) که در اوایل حال مثل استاد خویش در ویزن ستایشگر بیسمارک و مأموریت پروس بود، بعد از جنگ جهانی اول به یک دموکرات لیبرال تحول یافت و در حالی که در عهد جوانی از پروس و ناسیونالیسم آلمان ستایش می‌کرد، بعد از دو جنگ بزرگ کوشید نشان دهد در «فاجعه آلمان» مسئولیت عمده با اندیشه امپریالیسم و فکر ماشینی کردن حیات بود که روحانیت را در انسان خفه کرد. بازگشت به‌گونه انسانیت واقعی^۵ شعاری بود که مورخ آلمان فقط بعد از تجربه دو جنگ خونین می‌توانست به آن برسد.

در جو اینگونه عقاید و احساسات البته تاریخ نمی‌توانست ملامت ناپذیر بماند. این‌گونه تواریخ غرض‌آلود نشان داد که تاریخ وقتی از آنچه پیروان فن‌رانکه «عینیت علم خالص»^۶ می‌خواندند بکلی دور شود تا چه اندازه می‌تواند برای علم و انسانیت هر دو خطرناک باشد. یک مورخ معاصر - نامش ه. مورس^۷ - این مسئولیت ناخجسته را که تاریخ در مصایب اخیر عالم داشته است با وجدانی روشن بیان می‌کند: «وای بر ما، بر ما مورخان حرفه‌یی، بر ما دانش‌پژوهان حرفه‌یی تاریخ، بر ما معلمان

1. *Histoire De Deux Peuples*, 1915

2. *Consequences Politiques Du Traité De Paix*, 1920. 3. *Mein Kampf*, 1925-26

4. *Meinecke*, F. 5. *Zurück Zu Goethe und Wahrer Menschlichkeit*

6. *Objektivität der Reinen Wissenschaft* 7. *Morse*, H.

حرفه‌یی تاریخی؛ اگر نتیجه وحشت‌انگیز ملت‌پرستی مبالغه‌آمیزی را که تواریخ وطن-پرستانه بعضی از بلیغترین مورخان قرن نوزدهم به بیان آورده‌اند با خطوط خونین برجسته تمدن محض اروپا نوشته‌نیابیم» [۷]. ذوق تفنن‌جویی و حس کنجکاوی عامه که در دنبال تواریخ رمانتیک، از تاریخ یک نوع تعلیم دلپذیر مطالبه می‌کرد حتی در قرن حاضر نیز مورخان حرفه‌یی یا دوستاناران تاریخ را واداشت تواریخ مستند و دور از تعصبات را نیز طوری بنویسند که برای عامه دلکش باشد. یک اثر موفق درین شیوه دورهٔ تاریخ تمدن ویل دورانت است که در بعضی صفحات آن خواننده لحن بیان توسیدید و منتسکیو را می‌شنود. جالب است که بعضی تاریخهای مشهور و کامیاب قرن ما بوسیلهٔ کسانی نوشته شده است که مورخ حرفه‌یی نبوده‌اند. چنانکه طرح تاریخ^۱ اثر ه. ج. ولز (۱۹۴۶-۱۸۶۶) نگاهی به تاریخ جهان^۲ اثر جواهر لعل نهرو نمونه‌یی از اینگونه تواریخ را که در زمان ما شهرت و قبول بسیار یافته‌اند نشان می‌دهد. در حالی که از اواخر قرن نوزدهم شوق و کنجکاوی عامه کتابهای تاریخ را وسیله‌یی برای ارضاء یا تبلیغ تمایلات یا عقاید جاری می‌شناخت در دانشگاهها علاقه بی‌شائبه به واقعیات، تاریخ را همچنان بعنوان علم مورد توجه می‌ساخت. بررسی روشهای تحقیق در تاریخ، تحلیل مندرجات اسناد آرشیوها، مطالعه تطبیقی متون و مآخذ، استفاده مستمر از باستانشناسی، زبانشناسی، و مسایل تازه، شوق پژوهندگان تاریخ را برمی‌انگیخت. چون قلمرو کار مورخ تدریجاً، هم از جهت زمان - در تحقیقات باستانشناسی و ماقبل تاریخ- و هم از جهت مکان - در تحقیقات راجع به شرق افریقا و امریکا- توسعه می‌یافت و چون جستجو در تاریخ تمدن و فرهنگ انسانی پیوسته مسائل مشکل و پیچیده - اقتصادی، اداری، حقوقی، و مذهبی- پیش می‌آورد تقسیم‌کار که مسأله تخصص در مسائل جزئی را الزام می‌کرد خود بخود کار مورخ را رنگ دیگر داد. در هر رشته محققان مختلف به تحقیق و بررسی اسناد و تحلیل و ترتیب نتایج حاصل از تحقیق خویش دست زدند؛ اجتناب از تفسیرهای فلسفی و احتراز از توصیفهای ادیبانه شرط عمده‌یی تلقی شد برای دقت و صراحت علمی. رسالات مفرد که محققان برای بررسی مسائل جزئی تاریخ می‌نوشتند چنان از حواشی،

1. Wells, H. G., *the Outline of History*, 1920, 31.

2. Nehru, Jawaharlal, *Glimpses of World History*, 1934.

تعلیقات و ارجاعات گرانبار می‌شد که رغبت و کنجکاوی هیچ «آماتور»^۱ تاریخ را بر نمی‌انگیخت و غالباً اینگونه رسالات و کتابهای سنگین که برای احراز عنوان دکتری و استادی در دانشگاهها نوشته می‌شد بعد از چاپ فقط بوسیله کسانی ممکن بود خوانده شود که آنها نیز قصد تألیف کتابها یا رسالاتی را داشتند که برای آنها بتوانند عنوان دکتری یا استادی احراز کنند. و غالباً یک عنوان یا یک یادداشت تازه بر زیر نویسها و تعلیقات کتابهاشان بیفزاید. اقدام به نشر تألیفات دسته‌جمعی در تاریخ یک نتیجه عمده این تقسیم کار شد. در آلمان و یلهلم اونکن^۲ (۱۹۰۵-۱۸۳۸) سیاستمدار و مورخ، اقدام به نشر یک سلسله تاریخ کرده که شامل ۴۵ مجلد بود و با همکاری مورخان مختلف تهیه می‌شد. در فرانسه ارنست لاویس و الفر درامبو، یک سلسله تاریخ عمومی نشر کردند در دوازده جلد که در تألیف آن متخصصان رشته‌های مختلف همکاری کرده بودند^۳ و در انگلستان دوره تاریخ جدید کمبریج، تاریخ قدیم کمبریج، و تاریخ قرون وسطی کمبریج حاصل همکاریهای محققان مختلف را بصورت تألیف متجانس در آورد. اینگونه تواریخ دسته‌جمعی تا حدی تحقق همان طرح کهنه بود که هفتصد سال قبل در تألیف جامع التواریخ رشیدی از خاطر رشیدالدین فضل‌الله مورخ ایرانی نیز گذشته بود. درگیر و دار چاپ اول تاریخ جدید کمبریج، لر داکتن^۴، مورخ انگلیسی که ناظر و مجری آن طرح بود امید می‌داشت که با تقسیم معقول کار و استفاده از حاصل تحقیقات بین‌المللی یک روز بتوان چیزی ساخت [۸] که تاریخ نهایی باشد. حرف آخر تاریخ. این امید دلنواز اکنون چندان معقول بنظر نمی‌رسد اما اظهار آن نشان می‌دهد که در تاریخ میل به آنچه عینیت محض خوانده می‌شود برای وی نیز مثل ما. یک رؤیای زراندود بوده است. لر داکتن می‌پنداشت که در طرح تاریخ جدید کمبریج و اترولو باید چنان توصیف شود که آن را فرانسوی و انگلیسی آلمانی و هلندی یکسان بپذیرند. اما در عصر ما مورخ با تردید می‌پرسد که آیا و اترولو را می‌توان چنان توجیه کرد که تمام طبقات انگلیسی آن را یکسان بپذیرند تا چه رسد به اینکه تمام یا بعضی طبقات فرانسوی نیز با آن توجیه همداستان باشند.

1. Amateur

2. O Nucken, W., *Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen*, 1876-93.

3. Lavisse, E., ET A.R., *Histoire Generale*, 12 vols. 1893-1901.

4. Acton, J.E.D., in *Cambridge Modern History*.

اکنون می‌توان پرسید که در بین گرایش‌های ادبی، فلسفی، و علمی که تاریخ-نویسی امروز غربی را از تعادل واقعی دور نگه می‌دارد تا چه حد می‌توان این تاریخ-نویسی را کامیاب شناخت؟ شاید گرایش روزافزون به آنچه تاریخ تمدن می‌خوانند نشان آن باشد که تاریخ خالص - که شرح حوادث سیاسی است و حتی تاریخ‌های دسته‌جمعی مثل تاریخ عمومی لاویس- رمبو، و تواریخ کمبریج نیز هنوز بیشتر در چهارچوبه آن محدود مانده است- تدریجاً دارد ارزش و رغبت انگیزی خود را از دست می‌دهد. بعلاوه تواریخ قومی، ملی و نژادی هم چنان در ایجاد محیط سوء تفاهم بین‌المللی نقش قابل ملاحظه داشت که امروز یونسکو طرح یک تاریخ انسانی را که ازین تلقینات خالی باشد ضرورت یافته است. یک دوره تاریخ که یونسکو تدوین و نشر آن را بر عهده گرفته است به همین منظورست و در واقع برای آنست که بین ملتها تفاهم ایجاد کند و تعاون. اما آیا این متعادل کردن تاریخ، از لحاظ عینیت یک نوع انحراف از حقیقت علمی نیست؟

۶ بازجویی و بازآفرینی

بهبیچوجه میل ندارم تاریخ‌نگاری را بعنوان یک حرفه به کسی توصیه کنم. نه فقط بدان جهت که بقول بعضی حرفه‌ی جانکاه است بلکه مخصوصاً از آن رو که حرفه‌ی حسودست و اجازه نمی‌دهد مورخ به کار دیگر پردازد. در واقع حتی مورخ اگر به کار دیگر هم پردازد با دید تاریخی در آن می‌نگرد و همه چیز را نسبی می‌یابد و محدود به زمان و مکان خاص. با اینهمه هر دوره‌ی تاریخ‌گذاشته را دوباره از سر می‌نویسد و می‌کوشد که در آن به کنجکاو‌یهای عصر خویش پاسخ دهد. درینصورت تاریخ‌نگاری مثل تاریخ‌نگری - همیشه و در هر دوره حرفه‌ی عده‌ی خواهد بود - وهست. البته تاریخ‌نویسانی که بر قریحه‌ی خویش تکیه دارند غالباً در تاریخ‌نگاری پیروی از شیوه و ضابطه‌ی خاصی را بیحاصل می‌خوانند یا مبتذل. در واقع این طرز فکر تعبیر دیگریست از ترس و نفرتی که روشنفکران و اهل نظر دارند نسبت به حرفه، به کارهای دستی. گویی پیروی از یک شیوه یا ضابطه را یک نوع اشتغال به کار دستی می‌شمارند و به همین سبب از آن نفرت و اجتناب دارند. حقیقت آنست که تنها به کمک شیوه و ضابطه‌ی خاص یا آنچه روش تحقیق در تاریخ می‌خوانند نیز نمی‌توان تاریخ بوجود آورد چنانکه قریحه‌ی تنها هم البته به جایی نمی‌رسد. حتی به قول ارنست برنهایم^۱ قریحه‌ی بدون ضابطه کمتر از ضابطه‌ی بدون قریحه به علم لطمه نمی‌زند [۱]. در واقع تاریخ چنانکه برنهایم بدرستی خاطر نشان می‌کند، کمتر از هر علم دیگر فقدان ضابطه را می‌تواند تحمل کند چرا که ماده‌ی این علم بقدری در دسترس همگان است که همواره درین رشته از معرفت آنچه در حوزه‌ی رغبت و علاقه‌ی علم است با آنچه به علایق مادی انسان مربوط است برخورد دارد و بیشک باید قول گئورگ وایتس^۲ را تصدیق کرد

1. Ernest Bernheim

2. Georg Waitz

که می‌گوید شاید هیچ دانش دیگر بیش از تاریخ از کار اهل تفنن لطمه ندیده باشد [۲]. همین نکته نشان می‌دهد که تا چه حد باید در تاریخ به رعایت ضابطه و شیوه اهمیت داد و تنها به ذوق و قریحه آفریننده اکتفا نکرد. شما چگونه تاریخ می‌نویسید؟ جوابی که مورخ امروز به این سؤال می‌دهد فقط وقتی واقعاً آموزنده خواهد بود که خود او از تمام دشواریها و لذتهای حرفه خویش با ما سخن بگوید. ابتکاش هر مورخ - از گذشته و معاصر - به این سؤال جوابی داده بود تا از آنها تجربه تاریخنویسی حاصل می‌شد. معهدا از مقایسه کار مورخان قدیم با تکنیکهای امروز این تجربه را باز تاحدی می‌توان به تحقق رسانید.

البته برای مورخ امروز مدارك تحقیق دیگر منحصر به اسناد و نسخه‌های خطی و چاپی نیست. آرشیو و موزه بعضی اوقات بیش از کتابخانه برای او مواد کار تهیه می‌کند. تقسیم‌کار که - با استفاده از تخصص - احاطه بر مسایل مربوط به تاریخ و بررسی اسناد و مدارك مربوط به ادوار مختلف را آسان می‌کند مورخ امروز را به تألیف کتابهای بزرگ دسته‌جمعی رهنمون شده است که از مشهورترین نمونه‌های آن تواریخ کمبریج است راجع به دوران قدیم، قرون وسطی، قرون جدید، هند، ایران، و اسلام. درست است که این تقسیم‌کار همیشه حاصل درخشان ندارد و در کارهای جمعی وحدت دید، وحدت اسلوب، و وحدت سطح با هم قابل حصول نیست اما این کار برای مورخ امروز غالباً فرصت تعمق و تدقیق بیشتری را در جزئیات فراهم می‌کند. بعلاوه مجامع علمی ملی، انجمنهای علمی بین‌المللی، گزارشها، مجله‌های علمی، فهرستهای کتب و انتشارات، فرهنگها و دائرةالمعارفها که تمام اینها وسایل گونه‌گون تبادل معلومات و اطلاعات است، در زمان ما سبب می‌شود که مورخ امروز در طی مدتی کوتاه کارهایی را که در قرون گذشته حاجت به صرف عمرهای طولانی داشت انجام دهد. طبع انتقادی متون قدیم تاریخ، نشر فهرستها و خلاصه مندرجات آرشیوها، و طبع گزارشها و تصاویر مربوط به آثار باستانشناسی، نیز برای مورخ امروز تسهیلات بیسابقه فراهم آورده است. بعلاوه پیشرفتهای صنعتی دروسایل و اسباب پژوهش نیز آسانها و تازگیهایی را سبب شده است. تهیه رونویس اسناد اکنون به کمک ماشین انجام می‌یابد، بررسی مسأله اصالت یا جعل در اسناد از طریق علم شیمی اطمینان بیشتری به مورخ می‌دهد؛ تنظیم و تحلیل

محتویات اسناد بوسیله دستگاههای الکترونیکی امکانهای تازه‌یی به مورخ امروز عرضه می‌کند. مجموعه‌های فوتوتک، سینماتک، فیلموتک، دیسکوتک، فونوتک^۱ و امثال آنها وسایلی است که استفاده از آرشیوها را از سابق منظمتر، عملیتر و آسانتر می‌کند. درست است که هنوز در آرشیوها نمی‌توان میکروفیلم را از جهت جایگزین اصل اسناد کرد اما بهر حال در استفاده از اسنادی که رجوع به اصل آنها اهمیت و ضرورت اجتناب‌ناپذیر ندارد همیشه می‌توان از این وسایل جدید بهره جست. چنانکه وسایل صوتی نیز در مسایل مربوط به زبان‌شناسی و شاید در موارد دیگر نیز شیوه تحقیق مورخ را تا حد زیادی «مدرنیزه» می‌کند [۳].

اما آنچه هیچ تکنیک تازه‌یی نمی‌تواند مورخ را از آن بی‌نیاز بدارد دقت و احتیاط عالمانه است در بررسی اسناد و در تحلیل و تفسیر معقول و منطقی آنها. این دقت و احتیاط اگر مورخ را تا سرحد وسواس هم بکشاند رواست چون بدون این دقت شخصی استفاده از وسایل تکنیک جدید بی‌فایده خواهد بود - یا حتی گمراه‌کننده. وجود اسناد مشکوک یا مجعول که عمداً برای منحرف کردن مورخ درست شده است و مخصوصاً رونق فوق‌العاده بازار این دجال فریبکار عصر ماکه «پروپاگاندا» خوانده می‌شود و تعدادی دشواریهای دیگر، اموریست که از مورخ امروز دقت بیشتر طلب می‌کند - و احتیاط بیشتر. بدینگونه آنچه مورخ امروز بدان بیش از هر چیز دیگر نیاز دارد گذشته از احاطه تام بر مآخذ موضوع مورد نظر و بر حدود پیشرفت تحقیقات راجع به آن عبارتست از قوه استنباط درست و آزادگی از سختگیری و از سهل‌انگاری. بعلاوه، از آنجا که تاریخ از لحاظ شیوه بیان با ادبیات ارتباط تام دارد قریحه نویسندگی هم برای وی از اسباب عمده توفیق است. در طرز عرضه کردن تاریخ درست است که برای مورخ لذتهای جالب درین کار هست اما دشواریهای اجتناب‌ناپذیر آن باز بقدری است که اگر آن را حرفه‌یی جانکاه خواندم برگزاف نرفته‌ام. آنچه این دشواریها را به قرار واقع جانکاه می‌کند آنست که مورخ می‌بایست به کمک کنجکاو و شوق بی‌ملال خویش اسناد پراکنده را از گوشه و کنار بدست آورد و شهادت‌گواهان را که این اسناد در حقیقت چیزی جز آن نیست با حوصله و دقت بسنجد. صدق و کذب خیرها را بررسی کند؛ و آنچه را واقعیت تاریخی نام

دارد از آرمیان بدست آورد. واقعیتها را با رشته علیت پیوند داد و از آنها حقیقت تاریخی بسازد. با آنچه ازین طریق حاصل می شود گذشته را درک کند و با حال مرتبط سازد و در این همه از آنچه لازمه عینیت است بطور خودآگاه و تا آنجا که ممکن هست انحراف نجوید. تمام این نازک کاریها مثل یک نوع بندبازی فکری است که هم آرامش اعصاب از انسان طلب می کند و هم چالاکمی و تهور. کار تهیه اسناد البته مشکل است خاصه در مواردی که موضوع کار از حیث زمان و مکان توسعی دارد و اسناد از انواع گونه گون است و زمانهای مختلف. درست است که قسمت زیادی از اسناد تاریخ در آرشیوهای عمومی و خصوصی، در کتابخانه ها و موزه ها فهرست شده است اما آگهی از وجود اسناد مورد نیاز همیشه به آسانی دست نمی دهد و باز اسناد و مدارک مورد حاجت بسیار هست که در هیچ آرشیو و فهرستی از وجود آنها اطلاع نمی توان یافت. بعلاوه بررسی اسناد مادی گاه محتاج مسافرت های طولانی و صرف اوقات بسیارست و اینهمه نشان می دهد که مورخ تا چه حد در هر قدم با دشواریها سروکار دارد - خاصه در تهیه اسناد.

اما آنچه از تهیه اسناد هم مشکل ترست بررسی گواهیهای است که در طی آنها هست و تشخیص صدق و کذب اخبار گواهان. این مسأله بی شک بیشتر از هر مسأله دیگر خاطر مورخ را به تعب می اندازد. چرا که فطرت انسان در مورد خبر خوشبآوری و قبول را اقتضا دارد اما نیل به یقین علمی هم مقتضی آنست که مورخ در هر قدم - در برابر خبر - دایم از خود پرسد که آیا با واقع مطابق هست یا نه؟ وقتی خبر چنان باشد که از یک مخبر - راوی واحد - رسیده باشد باید دید که آیا ممکن نیست دروغ عمدی در کار باشد یا حتی فقط سهو و اشتباه؟ البته این هر دو امکان دارد و مورخ تا تحقیق نکند نمی تواند در هر چیز بچشم واقعیت تاریخی نگاه کند. اسباب سهو و اشتباه کم نیست و گذشته از امکان گولی و کودنی راوی خبر، ممکن هم هست که یک راوی دقیق و هوشیار نیز بسبب فقدان مقدمات لازم از دریافت حقیقت موضوع خبر خویش درمانده باشد و به اشتباه و سهو دچار شده. چنانکه شهادت یک طبیب در خبری که مربوط به کار یک مهندس است یا گواهی یک ستاره شناس در آنچه به شناخت معادن ارتباط دارد در معرض سهو و اشتباه تواند بود و قوف گواهان در علوم خاص خویش، آنها را از وقوع در سهو و اشتباه در آنچه به علوم خاص آنها مربوط نیست در

امان نمی‌دارد. بعلاوه کذب خبیر هم اسباب دارد و این اسباب نیز چنانکه ابوریحان بیرونی در آغاز کتاب ماللهند، به تفصیل خاطر نشان می‌کند منحصر به منافع و اغراض و حب و بغض مخبر نیست. در بعضی موارد جبن و فرومایگی یا تقلید از اقوال کسان بلکه حتی عادت به دروغ ممکن است یک مخبر را بدون هیچ نفع و غرض به دروغ وادارد. دروغ عمدی. با اینهمه خبری که مخبر واحد فقط یک راوی-آن را نقل کرده باشد جز آنجا که داعیه اغراض و تصور دروغ عمد منتفی باشد و طبیعت واقع نیز مقتضی تعدد گواهان نباشد نمی‌تواند مایه قطع شود. اما خبری هم که راویان متعدد دارد نمی‌تواند بدون تحقیق در احوال راویان و در اصل خبر مورد قبول مورخ باشد. نه آیا همیشه این امکان هست که چند تن در یک منفعت یا در یک تمایل نفسانی با یکدیگر مشترک باشند؟

بررسی این نکته‌هاست که کار مورخ را در ارزیابی خبرهایی که در طی اسناد و مدارک اوست دشوار می‌کند و دشواری عمده او وقتی است که دو یا چند خبر با هم تعارض داشته باشند. و ناسازگاری. اینجاست که بررسی اخبار مورخ را وارد مسأله‌یی می‌کند که قدمای ما مسأله تعادل و ترجیح می‌خوانده‌اند. این مسأله نزد قدمای البته مربوط به خبری است که راجع است به سنت اما در عین حال طبیعت خبر را نشان می‌دهد و ارزش انواع آن را. شاید در آنچه مربوط به «تاریخ زنده» باشد توجه به این امور مایه مزید دقت در کار مورخ شود چنانکه از اخبار راجع به تاریخ قدیم اسلام هم آنجا که امثال طبری و بلاذری به ذکر سلسله راویان خویش پرداخته‌اند این تفاوت بین انواع گونه‌گون اخبار را می‌توان دریافت. بعلاوه در سایر موارد نیز مورخ از مقایسه مآخذ و اسنادی که برای یک واقعه معین در دست دارد ممکن است در بررسی تعادل و ترجیح اخبار، خود را مجبور به تأمل یابد. در اخبار تاریخ نیز مثل اخبار سنت تحقیق در احوال راویان از لحاظ قرُب و بعد زمانی و مکانی آنها با آنچه موضوع خبرشان است و هم از جهت میزان دقت و وثاقت و معرفت آنها، لازم است و از این جهات راویان اخبار البته تفاوت دارند. گذشته از آن قلت و سابط و کثرت روایات هم از جهات ترجیح بشمارند و شک نیست که یک خبر را اگر راوی واحد یا راویان معدود آورده باشند نمی‌توان با آنچه راویان بسیار از طرق گونه‌گون آورده‌اند یکسان شمرد. چنانکه وقتی در خبر و سابط کمتر هست بیشتر می‌توان به آن اطمینان

داشت تا وقتی کثرت وسایط متن روایت را مظنه خلط و تحریف ساخته باشد. گاه اتفاق می افتد که خبری مشهورست یا از آن رو که طرق گونه گون دارد یا فقط بدان سبب که در افواه راویان و متون مختلف مورخانی که از یکدیگر یا از مأخذ واحد نگرفته اند تکرار شده است و این البته بیشتر مایه اعتمادست تا خبر شاذ - که با روایات مشهور جمهور تفاوت دارد. درین مورد که روایت یک متن یا یک مخبر با آنچه در روایت جمهور - روایت اکثر - هست تفاوت دارد البته نمی توان خبر را فقط به آن جهت که شاذ و نادر است نادیده گرفت یا مردود. اینجاست که مورخ مثل یک محدث واقف به علم درایت و رجال می بایست به احوال راویان و متونی که شکل مشهور خبر را نقل کرده اند بنگرد و فقط وقتی خبر شاذ را رد کند که در بین راویان خبر جمهور کسانی را بیابد که از راوی خبر شاذ بیشتر مورد اعتماد توانند بود. بعلاوه در متن روایت نیز مسأله روشنی یا پیچیدگی بیان، مسأله امکان یا امتناع وقوع خبر، و امثال این ملاحظات نیز هست که مورخ می تواند حتی در خود اخبار جهات ترجیح یک خبر را بر خبر مشابه پیدا کند. همچنین امور خارج از روایت نیز ممکن است جهت ترجیح برای بعضی اخبار عرضه دارند. از دو خبر مشابه آنکه یک روایت منقول خارج آن را تأیید می کند البته بر آنکه هیچ چیز در تأیید آن نیست ترجیح دارد چنانکه از آئیمیان خبری نیز که با اوضاع و احوال عصر واقعه توافق دارد بی شک بر آنچه توافق ندارد رجحان خواهد داشت. البته ممکن هست که مورخ با وجود فحص و دقت بین دو خبر مشابه هیچ جهات ترجیح نیابد درینصورت بین دو روایت تعادل هست و اینجاست که مورخ حال آن قاضی را پیدا می کند که بقول مولوی خویشتن را جاهلی می یافت میان دو عالم - دو خصم. در چنین حالی آیا مورخ حرفه خود را از هروقت دیگر جانکاه تر نخواهد یافت؟ البته حسن ظن عامه - حتی در موردی که مورخ خود را جاهل یا مردد می یابد - از وی طلب می کند که درین موارد نیز به اتکاء مایه تجربه و ذوق شخصی خود نظری اظهار کند. برای مورخ حقیقتجوی این یک دام است و یک لغزشگاه. فقط وی در صورتی می تواند از آفات این قضاوت خویش در امان بماند که نشان دهد روی هم رفته ازین گونه روایات کدام مایه شک است، کدام موجب ظن، و آیا در آنچه مایه ظن است ممکن هست به ظن نزدیک به یقین دست یافت؟ شک نیست که اخبار تاریخ همه از یک دست نیست و درجات گونه گون دارد. وقتی

هست که چون بین دو طرف امری تردید حاصل می‌آید و هیچ طرف را نمی‌توان ترجیح داد، مورخ خود را مواجه با شک می‌یابد. وقتی هم هست که یک طرف را می‌توان ترجیح داد اما طرف دیگر را نمی‌توان طرد کرد. اینجاست که مورخ با ظن سروکار دارد و وقتی حال چنان باشد که طرف مخالف را بتوان طرد کرد سروکارش با ظن غالب خواهد بود - ظن نزدیک به یقین.

پاره‌ی موارد نیز هست که دربارهٔ جزئی از یک واقعه سند و خبری درکار نیست و «سکوت» ماخذ مورخ را بانوعی «خلاً» مواجه‌کننده عبارت باشد از آنچه نصی در آن باب نیست - مسالانص فیه. درین موارد وی ممکن است به قاعده‌ی عمل‌کننده شباهت دارد به آنچه قدماء استصحاب خوانده‌اند. مقصود آن قاعده اهل فقه است که بموجب آن درجایی که سابقاً وضع یقین وجود داشته است و بعد شک حاصل شده است وضع سابق را مدام که زوال آن محرز نباشد معتبر می‌شمارند. این قاعده را فقهای ما وسعت داده‌اند و از اهل سنت هم شافعیها بیش از حنفیها بدان تمسک ورزیده‌اند [۵]. اما ظاهر افراط‌گرایی و وسعت‌جویی که در آن کرده‌اند مایه اعتراضات است و احتجاجات. با اینهمه این افراط اگر در فقه و قضا مانع از توقف در حکم و دستاویزی برای اخذ تصمیم بشمارست در کار مورخ بهره علمی و عملی عاید نمی‌کند و فقط از قطعیت و عینیت کار وی می‌کاهد. چنانکه مورخ ممکن است از روی همین قاعده و به حکم انس و عادت در مورد حکومت‌های دفاکتو^۱ - که مخصوصاً بعد از جنگ جهانی دوم دشواریهایی برای شرق و غرب بوجود آورده‌اند - آنچه را از لوازم و ظواهر حکومت‌های ملی است معتبر شمارد و در توجیه حوادث توجه به تعلیق و توقیف آن امور در چنین احوالی نکند و این طرز توجیه اگر از لحاظ خبرنگاران جراید مقبول باشد از لحاظ مورخ یک سهل‌انگاری است.

بعلاوه آنچه مورخ جلدی را از شناخت درست صحت و سقم گواهیهای اخبار ممکن است باز دارد سبکسری و بیدقتی است - و گر چند عارضی باشد و ناشی از ملالی موقت. اما یک عامل دیگر نیز درین کار هست که مانع از توفیق اوست و آن عبارتست از خوشباوری. در واقع بی‌آنکه سوء ظن بیجا برای مورخ مایه کامیابی در تحقیق باشد، افراط در خوشباوری ممکن است وی را به نقل و قبول افسانه‌هایی

و ادارده که با علم و عقل منافات داشته باشد.

پاره‌بی دیرباوری، مخصوصاً اگر همراه با جستجوی در اسناد و مآخذ تازه باشد به مورخ کمک می‌کند که تا چشم بسته تسلیم مندرجات هر نوع سند نشود. در حقیقت اگر هدف مورخ چنانکه فون رانکه می‌گوید عبارت از تجسم تمام حقیقت است در کار وی همه چیز بهم ارتباط دارد هم عرضه کردن مبنی بر عینیت، هم دریافت و تعبیر بیطرفانه، و هم بررسی انتقادی در مآخذ معتبر [۶]. بعلاوه نقد مآخذ هم وظیفه دارده و اقمیت مندرجات اسناد و مدارک را ارزیابی کند و معلوم نماید که آنها را تا چه حد می‌توان بعنوان واقعت تلقی کرد و از روایات و اخبار مأثور کدام یک را باید بعنوان خلاف واقع بشمار آورد [۷]. با خوشباوری و شور و هیجان البته مورخ نمی‌تواند به این پایه از نقد نایل آید. در واقع ممکن هست که بعضی اسناد بی‌آنکه خود مجعول باشد کاشف از اصل نیت نویسنده نباشد یا خود صدور آن مبنی باشد بر اکراه و نارضایی. شواهدی ازین گونه اسناد در دنیای ماکه عصر تبلیغات و عصر تهاجم و سایل ارتباطات جمعی بر عقل انسان است البته کم نیست اما برای آنکه مورخان جوان امروز درین مورد کار خود را از کار مورخان گذشته مشکلتر نپندارند میل دارم درینجا حکایتی نقل کنم از عهد سلاجقه که نشان می‌دهد مورخ حتی سپاسنامه دانشمند گوشه‌گیری مثل امام غزالی راهم همیشه نمی‌تواند بعنوان یک سند صمیمی تلقی کند. سمعانی از قول ابونصر مقرئ نقل می‌کند که «وقتی در طوس برای خدا حافظی نزد امام غزالی رفتم از من خواست تا نامه‌ی را که در آن از دست عزیز بیهقی متولی اوقاف طوس شکایت داشت نزد عموی او که معین بیهقی نام داشت ببرم. گفتم من چندی پیش در هرات نزد همین معین بودم عماد طوسی گواهی‌نامه‌ی بهوی ارائه داد که یک عده از اهل طوس در حق این عزیز بیهقی اظهار رضایت کرده بودند خط تونیز در آن میان بود و معین که این برادرزاده را از پیش خود رانده بود با احترام خط تو او را دیگر بار پیش خواند و بنواخت. امام غزالی گفت این نامه را به معین تسلیم کن و سپس بیتی خواند باین مضمون که هرگز ظلمی نظیر آنچه بر ما رفت ندیده‌ام از آنکه به ما بدی می‌کنند و اشارت می‌کنند به سپاسداری. بعد غزالی، از من درخواست که این بیت را نیز بر معین فروخوانم [۸]. این نکته نشان می‌دهد که مورخ تا چه حد ممکن است مثل هر شخص عادی از خوشباوری خویش به دام خطا بیفتد. وقتی در

دوره غزالی در مورد یک سپاسنامه عادی حال چنین باشد پیدا است که تا چه حد می توان آنچه را در یک کتیبه کهنه یا یک فرمان رسمی گذشته هست موافق واقع تلقی کرد؟ اینجا است که مورخ در بررسی اسناد باید با قدری دیرباوری به تحقیق و بررسی پردازد - و به موشکافی.

شک نیست که این گونه موشکافیها در اسناد و روایات کار مورخ را بسیار دشوار می سازد اما اشکال کار او به همین جا پایان نمی یابد. چون تا اینجا وی فقط به «واقعیتهای تاریخی» دست یافته است و هنوز، هم توجیه و تعلیل این واقعیتهای باقی است و هم تدوین تحقیقات. در تمام این مراحل مورخ با جدولها و فهرستهای سروکار دارد که وی را در شناخت ارزش خبرها، منشأ گواهیها و جزئیات روایات کمک می کند و اینهمه، دقت فوق العاده لازم دارد و صرف وقت بسیار. اما پژوهشگر وقتی با این بررسیها خو گرفت کار جانکاه خویش را آسان خواهد یافت و حتی لذتبخش. با اینهمه نقص یا فقدان اخبار و شهادتها ممکن هست که کار مورخ را در تنظیم مواد و توجیه آنها دشوار سازد. اینجا است که شاید در آنچه قیاس و استدلال تاریخی است به افراط گراید و آن «حقیقت تاریخی» که استنباط می کند با «واقعیتهای تاریخی» فاصله بسیار بیابد. در واقع مورخ وقتی خود را فقط تسلیم استدلالهای نظری می کند حال و کارش نظیر آن فیلسوف هگلی است که بقول هاینه^۱، شاعر آلمانی، گویی می خواهد رخنه هایی را که در کار عالم هست با شبکلاه پنبه آگند خویش پر کند [۹]. در حقیقت اتفاق هم می افتد که مورخ خود بر مبنای آنچه فرضیهایی پیش نیست بکمک استدلالهای نظری عقاید و توجیهات تازه عرضه می کند و بسا که آنها را بدون توجه به اسناد، حقیقت تاریخی می پندارد - و به خطاهایی می افتد که ناشی است از اتکاء بر استدلال و انحراف از اسناد. با اینهمه، قیاس و استدلال - هرگاه از مقتضای اسناد دور نشود - برای مورخ ضرورت دارد و از توسل به آن چاره نیست. فقط بکمک استدلال و قیاس است که مورخ می تواند از بین انبوه اشخاص و حوادث که در جریان گذشته مورد بحث او، مؤثر بوده اند آنها را که در تاریخ تأثیر واقعی داشته اند پیدا کند و در توجیه آنها نیز فقط آنچه را ضرورت دارد به کار گیرد. در مرحله تدوین و تألیف، کار مورخ در واقع برگزیدن و جدا کردن است و این کار

البته محتاج است به قیاس و استدلال دقیق و آمیخته به احتیاط. بدون این مایه دقت و احتیاط محققانه «بازآفرینی» گذشته که هدف کار مورخ است غیر ممکن خواهد بود. این «بازآفرینی» چنانکه گفتیم مشکل عمده‌یی که دازد جدا کردن تعدادی «واقعتهای تاریخی» است از مجموع آنچه در اسناد هست. آن مورخ که می‌خواهد گذشته‌یی را از نظرگاه خاص خویش بررسی کند ناچار می‌بایست از بین واقعیتها و حقیقتهای تاریخی که با موضوع کار او ارتباط دارد آنچه را با دیدگاه او مناسبترست برگزیند و هرچه را برای کار او اهمیت خاص ندارد کنار بگذارد. از تمام کارهایی که مورخ انجام می‌دهد شاید این یکی دقیقتر و حساس ترست. این کار عبارتست از جدا کردن اجزائی از یک واقعیت پیوسته که خود مورخ نیز در واقع از آن جدا نیست. بعلاوه، گذشته امریست واحد که در آن حوادث گونه‌گون بشکل تاروپود بهم دوخته است و درآمیخته. اما تاریخ که غالباً واقعیت را از دیدگاه خاص می‌نگرد چاره‌یی ندارد جز آنکه آنچه را می‌خواهد ازین کل «واحد» پاره و جدا کند، و این سبب خواهد شد که حاصل کار وی غالباً نه جامع باشد و نه مانع. مشکل مورخ درین مورد یادآور دشواری معروف شایلاک^۱ یهودی است. درنمایشنامه تاجردنیزی^۲ شکسپیر [۱۰]. همانگونه که غیر ممکن بود این طلبکار بی‌امان یک رطل گوشت از تن بدهکار خویش ببرد بی‌آنکه نه از یک رطل بیشتر بریده باشد نه خونی از او ریخته شود، مورخ هم مشکل خواهد توانست یک امر خاص - مثلاً سیاست خارجی یک کشور یا یک دوره آن - را از سایر امور مربوط به تاریخ آن جدا کند بی‌آنکه هم لطمه‌یی به هویت این دوره خاص وارد نیاید و هم «سایر امور مربوط»، وی را از اشتغال به امر منظور باز نداشته باشد. چنانکه نمی‌توان تصور کرد که سیاست خارجی یک کشور یا یک دوره را بشود تبیین کرد بی‌آنکه به سیاست داخلی، وضع اقتصادی و تمایلات اجتماعی آن دوره بقدر کافی توجه شود.

درست است که تاریخ وقتی محدود به دوره یا مکان خاصی باشد بیشتر می‌تواند مورد بحث و مطالعه دقیق مورخ واقع شود اما این کار که آن را تاریخ تحلیلی - شاید نه به آن معنی که غالباً در نزد جمهور رایج است - می‌توان خواند مورخ را در

1. Shylock

2. Shakespeare: *Merchant of Venice*, 1596.

دشواری شایلاک یهودی قرار می دهد که جدا کردن جزء از کل برایش غیر ممکن است. نه آخر درینجا شایلاک که مورخ است در عین حال باید خود را نیز با وجود آنتونیو - که تاریخ است - پیوسته احساس کند؟ ازین روست که بعضی مورخان آنچه را تاریخ ترکیبی می - توان خواند درین مورد از تاریخ تحلیلی بیشتر مایه اطمینان یافته اند. این نوع تاریخ می کوشد کل گذشته را - با تمام جریانهای مختلف سیاسی ، اقتصادی ، اجتماعی و سایر جنبه های آن - احیاء کند. اگر در گذشته تدوین این گونه تاریخ رؤیای یک مورخ بوده است امروز تا حد زیادی امکان تحقق دارد. در تاریخ ایران بعد از اسلام سعی من ایجاد یک همچو تاریخ ترکیبی بوده است و شک ندارم که آن کار فقط در حدود مجموعه فرآورده های تواریخ تحلیلی که من در دسترس داشته ام بوده است و مورخ آینده در چنین کاری توفیق بیشتر خواهد داشت. با اینهمه تاریخ ترکیبی نیز این مشکل را دارد که نمی توان اطمینان داشت که گذشته با تمام جنبه هایش در اسناد و مدارک موجود رسوب کرده باشد. مشکل دیگر مورخ درین باب محدودیت دید فردی اوست که ناچار تمام گذشته - با آفاق وسیع آن - در چشم وی حالت همان جانور عظیم الجثه فرضی را پیدا می کند که بقول ارسطو چندین هزار «استاد»^۱ طول داشته باشد و البته چنانکه دانای یونان می گوید چشم انسان بر آن محیط نمی شود و حتی وحدت و تمامیت آن نیز از نظر بیننده مخفی و مستور می ماند [۱۱]. بعلاوه مورخ در عمل اگر بر تواریخ تحلیلی تکیه نکند یک تنه نمی تواند یک تاریخ ترکیبی جامع بسازد و اگر تکیه کند تکیه بر امری کرده است که خود چندان درخور اعتماد نیست. شاید راه عملی درین باره آن باشد که اشخاص مختلف در تدوین تاریخ ترکیبی همکاری کنند اما باز شرط این کار آنست که در تمام مواد و مطالب این همکاری و هماهنگی وجود داشته باشد. حتی این طرز کار نیز رنج جانکاه مورخ را نخواهد کاست اما همکاری کسانی که هر یک در رشته یی خاص تبحر کسب کرده اند حاصل کار را بیشتر به آنچه «علمی» خوانده تواند شد نز دیک خواهد کرد.

تاریخ و شناخت

این نکته که آیا تاریخ علم هست یا نه اکنون دیگر یک مسأله کهنه است. با اینهمه، حتی کسانی که تاریخ را علم می‌دانند و حیثیت آن را بعنوان علم درخورتردید نمی‌شمارند - باز بهیچوجه قطعیت موضوع آن را با آنچه به فیزیک یا ریاضیات مربوط می‌شود قابل مقایسه نمی‌دانند. درحقیقت فقط در علوم مربوط به طبیعت است که می‌توان از رابطه ریاضی که بین پدیده‌ها هست سخن گفت - قانون. چنانکه فقط آنجا که قانون ثابتی حکمفرماست می‌توان از پیش‌بینی قطعی و ضروری که یک غایت عمده علم است صحبت کرد. بعلاوه تاریخ نمی‌تواند از مشاهده مستقیم - مثل آنچه در علوم معمول است - استفاده کند و رویدادها را که بررسی توالی آنها موضوع کار آن است فقط مع الواسطه مدارک و اسنادی که تنها تصویر ناقصی از اصل رویدادها، می‌دهند می‌تواند درک کند. این تصویر ناقص راهم مورخ بعد از جستجوهای دشوار درمآخذ و مخصوصاً بعد از نقد دقیق محتویات آنها می‌تواند بدست آورد. اما نکته اینجاست که محفوظ ماندن و بدست آمدن این اسناد و مدارک گه‌گاه بنظر می‌آید که خود به‌آنچه تصادف و اتفاق می‌خوانند مربوط است و قطعاً بسیار وقایع و رویدادها هست که در جریان تاریخ تاثیر داشته است اما بعلت عدم ضبط یا فقدان مآخذ بر مورخ مجهول مانده است و خواهد ماند.

این نکته نیز که سروکار تاریخ غالباً با امور جزئی و فردی است مانع عمده‌یی است در نیل آن به تجربه و قانون. در واقع حوادث تاریخ - که همواره به زمان و مکان خاصی مربوطند - در شروط و احوال خود در تمام عالم فقط یک‌بار روی می‌دهند. شباهت آنها هم نه تکرار واقعی است و نه حاکی از وحدت تمام اسباب. درست است که جامعه‌شناسی هم با آنکه قسمت عمده این دشواریها را در پیش دارد دم از تجربه می‌زند، و از قانون. لیکن کار مورخ را همه جا با کار جامعه‌شناس نمی‌توان قیاس

کرد. برای تاریخ، حوادث و اشخاص بیشتر اهمیت دارند در صورتیکه جامعه‌شناسی بیشتر با مؤسسات - بنیادهای اجتماعی - سروکار دارد. در عین حال برخورد مجموع حوادث، افراد، و مؤسسات است که تاریخ را بوجود می‌آورد. نکته این است که تاریخ تا وقتی تأثیر متقابل این عوامل را توجیه نکند جنبه علمی ندارد. نهایت آنکه در توجیه این امر مورخ - بیش از جامعه‌شناس - به تأثیر زمان و مکان توجه دارد.

بعلاوه تاریخ نمی‌تواند جامعه انسانی را به عنوان یک پدیده ثابت و بی‌حرکت مطالعه کند؛ می‌بایست آن را در طی حرکت و تحولش نیز بررسی کند. این حرکت و تحول هم البته یک جریان بطی نیست. جنگها، انقلابها، هجومها، و خشونت‌های دفعی این جریان را به اقتضای احوال سریعتر می‌کند یا بطی‌تر - و اینهمه کار تاریخ را بعنوان علم مشکل می‌دارد. آیا مجموع این حوادث که تاریخ معمولاً با آنها سروکار دارد نشانه‌هایی از دگرگونی‌های «مزاج» یک جامعه نیست که بررسی و شناخت آنها بمنزله یک نوع نظارت در تندرستی یا انحراف مزاج جامعه باشد؟ درینصورت تاریخ - لااقل در مورد اقوام زنده و موجود عالم - نوعی «معاینه بدنی کامل» خواهد بود که نشان می‌دهد جامعه زنده از جانب کدام کمبودها و بیماریها در معرض تهدید ممکن است باشد. اما این یک رؤیای دلنواز است که فقط پیروان سن سیمون^۱ (۱۷۶۰ - ۱۸۲۵) ممکن است درباره تاریخ پرورده باشند و در حال حاضر هیچ امیدى به تعبیر و تحقق آن نیست. وقتی افراد و اتفاقات که محرکات آنها را نمی‌توان حصر کرد، در تاریخ و جریان آن نقش انکارناپذیر دارند جریان تاریخ و آینده آن را چگونه می‌توان پیش‌بینی کرد؟ اسوالد اسپنگلر^۲ مدعی بوده که با درون‌بینی و اشراق مورخانه می‌توان آینده را باز شناخت اما این، دعوی بی‌حجتی است و آن نوع اشراق و درون‌بینی علماء که موجب کشف در علوم شده است در واقع مبنی بر یک نوع استدلال ناخودآگاه آن علماء بوده است نه یک نوع مکاشفه دانیالی که ممکن است برای مورخ دست دهد. بعلاوه جایی که در آن استدلال خودآگاه و قانون و ضرورت - البته به صراحت و قطعیت علوم طبیعی - وجود نداشته باشد نمی‌توان توقع کشفهای آمیخته به اشراقی را داشت که می‌بایست بر استدلال ناخودآگاه مبتنی باشد.

حقیقت آنست که تاریخ بهیچوجه نمی تواند چیزی را بطور دقیق پیش بینی کند از آنکه حوادث تاریخ - بعلت آنکه محدودیت علم ما جز بر قسمتی از تسلسل آنها امکان احاطه ندارد - تابع هیچ ضرورت اجتناب ناپذیری نیست. درست است که تاریخ روی هم رفته تصویر یک نوع ترقی را به انسان القاء می کند اما این ترقی در ظاهر چنان حرکت مارپیچی دارد که آن را اگر فقط از دیدگاه عمر کوتاه تاریخ گذشته بنگریم و به آینده دور و دراز انسانیت نظر نیکنیم بهیچوجه نمی توان یک قانون خواند - و یک ضرورت. در هر صورت تاریخ - بعنوان مجموعه رویدادهای گذشته - هر چند نمی تواند به قانون منتهی شود و تجربه بی هم که احیاناً از آن حاصل تواند شد می بایست با نهایت احتیاط مورد توجه قرار گیرد باز این امر بهیچوجه نمی تواند امکان علمیت تاریخ را بکلی نفی کند.

درواقع تنها با ادراک و تصور روابط ریاضی بین پدیده های گوناگون نیست که آنها را می توان بوجه علمی تبیین کرد. در هر نوع تبیین که بتوان بین آنچه خطاست و آنچه حقیقت است فرق گذاشت نتیجه علمی است. مطالعات تطبیقی^۱ که جای دیگر از آن صحبت کرده ام مبنای نوعی قیاس است که می تواند مورخ را در شناخت شرایط و عوامل - اگر نه اسباب و علل - حوادث کمک کند. مورخ وقتی در تشخیص خطا و صواب ملاکهایی دارد و می تواند بین پدیده ها رابطه بی پیدا کند که اگر علت تام نیست از نوع علت جزئی هست. می تواند نوع شناخت خود را از لحاظ علمی معتبر بشمارد.

اما آنچه عناصر اساسی شناخت خالص تاریخی را به وجود می آورد کدام است؟ مکرر خاطر نشان کرده ام که تاریخ به عنوان علمی که فقط جنبه نظری آن مورد توجه باشد با آن نوع تاریخ که بعنوان یک عنصر مربوط به ادب، سیاست، یا اقتصاد منظور باشد تفاوت دارد. در تاریخ، مثل چیزهای دیگر، شناخت نظری محض آنگونه شناخت است که مبتنی باشد بر مفاهیم کلی - یعنی آنچه از تصور علت ناشی باشد. کار عمده مورخ هم عبارت از این خواهد بود که در هر نهضت، در هر جریان و در هر انقلاب تاروپود روابط علت و معلولی را بجوید و باز نماید. درست است که قضاوت شخصی - و مجموع آنچه اغراض خواننده می شود - نیز در کار وی تأثیر

دارد اما مورخ واقعی این اندازه توجه دارد که بطور خودآگاه به «آنچه باید بوده باشد» نیندیشد و تنها به «آنچه بوده است یا هست» نظر داشته باشد. ارزش عینی احکام تاریخ البته نمی‌تواند مطلق باشد، نسبی است و تاحدی تابع احوال مورخ و اسناد. مادام که نسبت این دو عامل اخیر اجتناب‌ناپذیرست نیل به عینیت مطلق برای مورخ غیر ممکن خواهد بود. گفته‌اند تاریخ باید این اندازه جرئت داشته باشد که یک کلمه دروغ بر زبان نیاورد اما این اندازه هم وجدان باید داشته باشد که یک کلمه راست را نیز کتمان نکند. این قولی که سیسرو در باب تاریخ بیان کرده است شرط اصلی وصول به عینیت است اما گوینده گویی هیچ توجه به محدودیت مورخ و اسناد او ندارد. بعلاوه امر دیگری نیز هست که نیل به عینیت مطلق را برای مورخ غیر ممکن می‌کند و آن تکیه‌ی است که مورخ بر ارزشها دارد - ارزشهای اجتماعی، اخلاقی، دینی و جز آنها. تاریخ چنانکه هاینریش ریکرت^۱ (۱۸۶۳-۱۹۳۶) نشان می‌دهد برخلاف علوم طبیعی تنها مبنی بر توصیف واقعیت نیست بیشتر مشتمل است بر قضاوت ارزشها - ارزیابی. به تعبیر وی تاریخ وقتی می‌تواند عنوان علم داشته باشد که برای تمام عالمیان ارزش واحد داشته باشد. این نیز در صورتی است که ارزشهای مورد استفاده مورخ برای همه عالم بیک اندازه معتبر باشد نه اینکه خود مورخ آنها را بدانگونه استنباط و فرض کرده باشد. اما ارزشهای جهانی که وجود آنها شرط تحقق تاریخ است به عقیده ریکرت البته وجود هم دارد و تجربه نشان می‌دهد که اینها عبارتند از ارزشهای انسانی - یا عبارت دقیقتر ارزشهای اجتماعی [۱]. این مسأله اتکاء تاریخ بر نظام ارزشها در حقیقت امروز حاجت به اثبات ندارد و بیشتر کسانی که در منطق تاریخ تأمل کرده‌اند آن را مقبول می‌شمارند. مورخ نه فقط در انتخاب مواد که جهت بازآفرینی گذشته به کار می‌برد بلکه حتی در انتخاب موضوعی هم که می‌خواهد آن را جستجو و بازآفرینی کند خواه ناخواه مقهور این ارزشهاست چنانکه در تفسیر و توجیه مواد هم نمی‌تواند از نفوذی که این ارزشها بر ذهن او دارند برکنار بماند. عینی‌ترین تواریخ نیز در موادی که بکار می‌برد و در توجیه و تفسیر این مواد آلوده به شائبه ذهن‌گرایی است. اما در هر نوع شناخت که ماده آن بیش از یک بار باید از صافی «ذهن» انسان بگذرد - و در مورد

تاریخ یک بار از ذهن شاهد و یک بار از ذهن مورخ می‌گذرد - این ذهن‌گرایی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. درینصورت باید پذیرفت که آنچه در تاریخ «عینی» خوانده می‌شود نمی‌تواند نظیر آن چیزی باشد که در علم آن را عینی می‌خوانند. تاریخ همین اندازه که خود آگاهانه از تبعیض، از تعصب، و از کتمان حقیقت دور باشد جنبه عینی دارد - هر چند جنبه عینی آن مطلق نیست، نسبی است.

مشکلی هم که مورخ در جستجوی علت و مسأله علت دارد نیز او را با همین معمای عینیت مواجه می‌کند. چون در کشف اسباب و علل، مورخ فقط اکتفا به این نمی‌کند که علت‌های کافی یا ضروری برای حوادث بیابد، ناچار غالباً می‌کوشد بین آنچه علت واقعی و مستقیم یک واقعه است با آنچه علت مستقیم و مربوط نیست تفاوت بگذارد و این امریست که او را وارد قلمرو ارزشها می‌کند - قضاوت‌های دور از بیطرفی. چنانکه وقتی صحبت از علل و اسباب پیدایش یک جنگ می‌شود مورخ غالباً یک رشته حوادث را بعنوان علت واقعی و مستقیم وقوع جنگ قلمداد می‌کند و حوادث دیگر را بجای آنکه جزو اسباب مستقیم جنگ بخواند فقط عبارت می‌داند از عکس‌العمل‌هایی که یک طرف جنگ «مجبور» شده است در قبال اقدامات طرف دیگر انجام دهد. لیکن در جریان حوادث تاریخ این نکته که کدام طرف اقداماتش طرف دیگر را مجبور به اقدام یا اتخاذ تصمیم کرده است مسأله‌ی است که جوابش بر قضاوت در اینکه «حق» با کیست و کی «خلاف حق» می‌گوید مبتنی است و تصمیم قبلی یا گرایش ذهنی در باب این نکته است که مورخ را در شناخت «علت» از نیل به عینیت مطلق باز می‌دارد.

مسأله علت ما را وارد قلمروی می‌کند که منطق تاریخ یا علم شناخت^۱ تاریخ است. در بین تمام قلمروهای معرفت این آخرین و تازه ترین قلمرو است که منطق جدید توانسته است در آن راه پیدا کند و هنوز نیز نفوذ در آن به مرحله کمال نرسیده است. منطق ارسطویی که جبار مطلق فکر در علم قرون وسطی بود مدت‌ها در این قلمرو قدرت خود را مواج با معارضة عمده‌ی نیافت. در واقع در طرز توجیه ارسطویی - حوادث و اسباب دو طرف رابطه علت را تشکیل می‌دهند و هر دو درین منطق اموری هستند مستقل، ثابت، و دارای هویت محدود. اما امروز هیچیک ازین دو مقوله

را نمی‌توان امور ثابت و محدود و دارای هویت ممتاز مستقل عاری از تغییر شناخت. مورخ درمسأله علیت با دوامر مستقل بی‌تغییر سروکار ندارد و این است آنچه‌کار علم شناخت را در تاریخ مشکل می‌کند.

بارها گفته‌ام که در قلمرو تاریخ تقریباً هر پدیده‌یی که هست جنبهٔ نفسانی و وجدانی دارد - هم از طریق مورخ و هم از جهت اشخاص وقایع. این نکته نشان می‌دهد که علیت را در تاریخ نمی‌توان بهمان صورت تلقی کرده که در علم طبیعت و آنجا که سروکار با مادهٔ بی‌روح یا بی‌شعورست آثر اچنان تلقی می‌کنند. ازین رو آنچه غیر معقول، مبنی بر درون‌بینی و کشف و شهودست در حیات نفسانی افراد و گروه‌ها گه‌گاه راه پیدا می‌کند و همیشه نمی‌توان پدیده‌ها را به‌عنوان عناصر ثابت، بوسیلهٔ اسباب و علل مستقل و تغییر ناپذیر توجیه کرد. اسباب و پدیده‌ها هر دو فوق‌العاده پیچیده است و ورای امکان محاسبه و انتظار. درست است که تاریخ تنها با پدیده‌های روانی سروکار ندارد و گاه با طبیعت و حوادث آن نیز سروکار پیدا می‌کند. چنانکه حوادثی مثل زلزله، سیل، یخبندان، طوفان، و زمستانهای سرد نیز در توجیه حوادث مربوط به تاریخ نقش خود را دارند و اینهمه مربوط به تأثیر روانی آنها هم نیست. انهدام سپاه ناپلئون بناپارت در زمستان روسیه فقط تا یک اندازه ناشی از تأثیر روانی سرما در قشون بی‌نظم امپراتوری بود. حتی در مواردی که اوضاع جغرافیایی اقلیم یا احوال و ظایف الاعضائی انسان نیز تأثیرات روانی در وی بوجود آورند این تأثیرات با تأثیرات روانی محض تفاوت دارند. با اینهمه نکته‌یی که حوادث تاریخ را بکلی با قلمرو روانی مربوط می‌کند آنست که علم ما حتی به تأثیرات خالص طبیعی نیز فقط مبنی بر روایات راجع به آنهاست - نه تجربهٔ مستقیم خود آنها. ویلهلم دیلتای^۱ (۱۸۳۳-۱۹۱۱) که می‌خواست شیوهٔ نقادی کانت را که وی در مورد عقل نظری و عقل عملی بکار برده بود - در مورد آنچه وی «عقل تاریخی» یا تعقل تاریخی می‌خواند نیز بکار ببرد، این ارتباط بین شناخت تاریخی و شناخت نفسانی را با دقت و تفصیل خاصی بررسی کرده است. وی بخوبی نشان می‌دهد که دنیای تاریخ برخلاف دنیای طبیعت خاموش و بی‌زبان نیست با ما حرف می‌زند و به ما جواب می‌دهد. نه فقط مورخ نمی‌تواند نسبت به تاریخ و حوادث آن حکم یک

تماشاگر ساده را داشته باشد چون خواه ناخواه تحت تأثیر جاذبه حوادث و انگیزه‌های مربوط به دوستی و دشمنی واقع می‌شود و درون حوادث - حتی مربوط به گذشته‌های دور - نفوذ می‌کند. بلکه آنچه موضوع کسار مورخ است نیز روح دارد و مثل ماده یا پدیده طبیعت نیست که سر خود را ناچار پیش محقق فاش کند. پدیده تاریخی که فقط از خلال روایات گواهان برای مورخ دریافتنی است بسبب همین وساطت گواهان می‌تواند واقعیت خود را از چشم محقق دور نگهدارد. بعلاوه مورخ یا خواننده تاریخ که حوادث را غالباً با شوق و هیجان دنبال می‌کند مثل دانشمند طبیعی نسبت به موضوع کار خود نه بیگانه است نه بی تفاوت. تاریخ را جزئی از وجود خویش بلکه عین حیات خویش می‌یابد. می‌توانم به بیان دیگر بگویم که درست همان اندازه که آنچه را انسان خویشتن خویش می‌خواند مجموعه گذشته اوست. مجموعه گذشته عالم هم - که تاریخ عالم است - تمام «خویشتن» عالم را تشکیل می‌دهد و بدینگونه تمام تاریخ - تاریخ گذشته - در وجود انسان زنده است و چنانکه بندتوکروچه (۱۸۶۶-۱۹۵۲) تعبیر می‌کند تمام تاریخ عبارتست از تاریخ معاصر. درینصورت نمی‌توان گفت دنیا تاریخ دارد؛ باید گفت دنیا تاریخ است [۲].

اما شناخت تاریخ، شناخت این دنیائی که از لحاظ کارمورخ وجود خود انسان است، چگونه دست می‌دهد؟ این شناخت البته عین شناخت روانشناسی نیست چنانکه با شناخت علوم طبیعی نیز تفاوت دارد. واقعیت تاریخی اگر هم جنبه روانشناسی دارد مورخ چنانکه گئورگ زیمل^۱ (۱۸۵۴-۱۹۱۸) جامعه‌شناس و فیلسوف آلمانی خاطر نشان کرده است، آن را از نظرگاه تازه‌ی - غیر از آنچه روانشناس دارد - می‌نگرد. آنچه برای مورخ اهمیت دارد توالی و مکانیسم احوال نفسانی نیست، خود آنهاست و نحوه حدوث آنها. روانشناس می‌خواهد قوانین یا فرضیه‌هایی را که توالی و ارتباط احوال نفسانی را توجیه می‌کند کشف کند در صورتی که مورخ فقط می‌خواهد خود آن احوال را درک کند و باز سازد. همین نکته است که کار مورخ را پیچیدگی و دشواری خاص می‌بخشد. تاریخ البته احیاء گذشته را هدف خود می‌شناسد. اما گذشته امریست واحد که در آن حوادث چون تار و پود یک نسج واقعی بهم درآویخته است - و یکپارچه؛ در صورتیکه تاریخ امریست تجزیه‌پذیر - یا جزئی.

1. Georg Simmel

مورخ همیشه تاریخ را از یک نظرگاه خاص، از یک زاویه مخصوص نگاه می‌کند و جز بدین وسیله نمی‌تواند رشته حوادث را دنبال کند. این نکته چنانکه جای دیگر هم بیان کردم حساسترین و دشوارترین کار اوست: جدا کردن جزئی خاص از یک گذشته یکپارچه و تقریباً تجزیه‌ناپذیر. وسیله‌ی هم‌که مورخ برای جدا کردن و گزیدن این جزء مورد نظر خویش دارد یک تصور ذهنی است. پدیدهٔ نفسانی. فرض کنم که من از تمام گذشتهٔ تاریخ می‌خواهم سیاست خارجی ایران را بررسی کنم - در دورهٔ صفویه. اینجاکار من آن است که پاره‌ی از واقعیت را از تمام آن جدا کنم اما آیا سیاست خارجی یک دوره را از تأثیر سابقهٔ آن - ادوار بیشتر - می‌توان بکلی جدا کرد؟ بعلاوه در هیچ دوره و هیچ کشور سیاست خارجی را جز با سیاست داخلی، اوضاع اقتصادی، مختصات جغرافیایی، و عوامل و عناصر مختلف دیگر نمی‌توان تبیین کرد. در احوال نام‌آوران تاریخ نیز ادوار مختلف زندگی و جنبه‌های مختلف شخصیت و منش را نمی‌توان از یکدیگر بدقت تفکیک کرد. در بسیاری موارد افراد در مشاغل و وظایف خود مورد توجه مورخ واقع می‌شوند در حالی که در عمل - و در گذشته‌ی که تاریخ در صدد احیاء آن است - زندگی فردی و احوال شخصی آنها مشاغل و وظایف آنها را تحت الشعاع خویش می‌داشته است. وقتی مورخ - که عادت دارد واقعیت را از زاویهٔ خاص نگاه کند - فعالیت یک سیاستمدار یا یک سردار جنگی را بررسی می‌کند، همیشه در این خطر هست که جنبهٔ فردی و شخصی آنها را که در واقع محور و هادی تمام فعالیت‌های دیگر آنهاست از نظر بیندازد و این جدا کردن واقعیت‌ها و احوال را از دریافت «تمام واقعیت» بازمی‌دارد. اما مسألهٔ عمده‌ی که برای زیمیل مطرح است مسألهٔ انطباق تصور مورخ است با واقعیت. مورخ به کمک اسناد و مدارک خویش در ذهن خود چیزی می‌سازد که وی آن را «تصویر گذشته» می‌خواند. این تصویر که خود یک پدیدهٔ ذهنی است بقول زیمیل فقط در ذهن اوست که واقعیت دارد - تنها همانجا. درست است که مورخ این تصویر را با واقعیت عینی منطبق می‌یابد اما مسأله این است که آیا یک تصور ذهنی که فقط در ذهن مورخی بوجود آمده است چطور ممکن است با گذشته منطبق افتد و عین آن چیزی باشد که واقع شده است؟ اگر زیمیل جواب درستی به این مسأله نمی‌دهد ازینجاست که پنداشته است آنچه مربوط به تاریخ است «گذشته» است و آنچه به مورخ تعلق دارد زمان حال. بقول

کالینگ وود^۱ (۱۸۸۹-۱۹۴۳) شاید اگر وی بقدر کافی در نقد واقعیت تاریخی تأمل کرده بود توجه می‌یافت که ذهن مورخ هم وارث گذشته است و در وجود او «گذشته» در «زمان حال» بسر می‌برد [۳]. درین برخورد که بین دو واقعیت تغییرپذیر - مورخ و تاریخ- هست مشکل می‌توان توقع داشت که حاصل امری ثابت باشد و تغییرناپذیر- قانون. مورخ همین قدر که موفق شود ذهن خود را از آنچه دور از عقل، دور از احتمال، و دور از واقع است تصفیه کند می‌تواند به رهبری اسناد و مدارک درست با این واقعیت تغییرپذیر هماهنگی و همجوشی پیدا کند. اگر باز پرسید که چون واقعیت تاریخ امریست که انجام یافته است و تمام شده است چرا آن را تغییر-پذیر می‌خوانم، خاطر نشان می‌کنم که مورخ با اصل واقعیت که واقع و ثابت است هیچ‌گونه تماس ندارد با تصویر آن که یک بار از ذهن گواهان و یک بار از ذهن خود او گذشته است سر و کار دارد- و این تصویر نسبی و متحرک است و تغییرپذیر. حقیقت و خطا برای مورخ وقتی می‌تواند از هم جدا شود که او بکمک اسناد و مدارک با آن قسمت از واقعیت جاری و مستمر و انقطاع‌ناپذیر که گذشته نام دارد پیوند خود آگاهانه یافته باشد. تا وی به کمک غور در اسناد و بررسی تطبیقی حوادث به این پیوند خود آگاهانه دست نیابد از وقوع در «خطا» و افتادن به دام آنچه با «حقیقت» مخالف است ایمن نخواهد بود.

بدینگونه آنچه مورخ را درین همجوشی با تاریخ در نیل به حقیقت - نوعی از حقیقت - کمک می‌کند و از وقوع در خطا - نوعی از خطا - در امان می‌دارد اتکاء بر اسنادست و سعی در بررسی دقیق آنها. اینجا اگر از یک نوع حقیقت و یک نوع خطا صحبت کردم امیدوارم از حقیقت به خطا نرفته باشم چون در واقع حقیقت و خطا هم انواع دارد و همه از یک‌گونه نیست. البته آنچه مخصوصاً مورخ باید بشناسد «خطا»ست که اجتناب از آن به اراده اوست نه «حقیقت» که نیل بدان تنها به اراده او نیست. آن نوع خطا که مخصوصاً در تاریخ باید با دقت از آن اجتناب کرد، سرچشمه اصلیش پرستش همان او هام است که فرنیسیس بیکن^۱ (۱۶۲۶-۱۵۶۱) آنها را بت می‌خواند [۴].. - بتهای طایفه‌یی، بتهای شخصی، بتهای بازاری، و بتهای نمایشی.

این مسأله حقیقت و خطا از مهمترین دشواریهای فکر انسان است و بررسی

آن برای مورخ هم مثل فیلسوف اهمیت دارد. از نظر فیلسوف همان گونه که به تعداد انواع علم، حقیقت هست بهمان تعداد خطا نیز هست. حقیقت و خطای ریاضی، حقیقت و خطای اخلاقی، حقیقت و خطای تجربی. برای مورخ در عین آنکه تمام انواع «خطا و حقیقت» درخور توجه هست آنچه حقیقت و خطای تاریخی می خوانند اهمیت خاص دارد. در مورد حقیقت تاریخی مشکل عمده اینجاست که موضوع آن - رویدادها - در خارج از ذهن مورخ وجود ندارند؛ فقط نشانه هایی از آنها در خارج هست و خطای تاریخی هم از آنجاست که مورخ از این نشانه ها آنچه را معتبر نیست درخور اعتماد بشمرد یا در توجیه و تبیین آنها شیوهی را که منطقی و معقول است بکار نیندد. شناخت اسباب خطا اینجا هر چند بیرون از حدود این بحث است اما گمان می کنم اشاره بی بدان به مورخ خاطر نشان خواهد کرد که در کار خویش تا چه حد باید دقت و احتیاط نشان دهد. این نام «بت» که بیکن در باب منشأ تعدادی از خطاها بکار می برد هیچ جا باندازه تاریخ مفهوم واقعی خود را نمی یابد. بت های خطا انگیز نه فقط مدارك و اسنادی را که درخور اعتماد نیست ممکن است نزد مورخ معتبر جلوه دهد بلکه در تفسیر و توجیه اسناد نیز چشم نقادی او را ممکن است تیره کند. تسلیم و انقیاد بدانچه بیکن بت های طایفه ای می خواند یک درد دیرینه انسان است، لیکن با پرستش این بت های کهنه مورخ بیش از فیلسوف به جامعه لطمه می زند. قبول تعالیم یک فیلسوف عادی بندرت ممکن است اساس فرهنگ جامعه ای شود اما اقوال مورخ غالباً زمینه فرهنگ اقوام را می سازد و خطاهایی که ممکن است در آنها باشد گاه به بیش از «خطا» منتهی می شود. این تمایل فطری که مورخ را او می دارد در آنچه با قضاوت های اوسروکار دارد بیشتر توجه به مؤیدات کند و از آنچه مایه تضعیف عقیده و نظر اوست به پر هیزد قضاوت بسیاری از مورخان را بطور تأسف انگیزی از عینیت - حتی عینیت نسبی - منحرف کرده است. نه آبا پیروی از تمایلات فردی و تعصب در عقاید شخصی نیز که بر حسب تعریف بیکن از بت های شخصی است در تاریخ موجب انحراف های وحشت انگیز شده است و خطاهای عجیب؟ قول به بخت و اتفاق که مورخ گاه - در اثر فقدان اسناد کافی که توجیه علمی را ممکن تواند کرد - خود را از قبول آن ناچار می یابد ممکن است در موارد دیگر بدون تحقیق و فقط در اثر تبعیت از اقوال و عقاید جاری برای وی اساس قضاوت واقع شود و منشأ خطا - بت های

بازاری. چنانکه تبعیت کورکورانه از اقوال کسانی که مردم عادت کرده‌اند سخنان آنها را بمنزله حجت بشمرند در واقع پرستش چیز است که بیکن آن را بتهای نمایشی می‌خواند و مایه خطاهای بسیار. این پندارها که منشأ بیشترین خطاهای انسان است سرچشمه‌هایی است که باید آنها را کور کرد. برای مورخ هیچ چیز خطا انگیزتر از آن نیست که تسلیم تمایلاتی شود که انسان را وامی‌دارد آنچه را از پیش تصدیق کرده است مسلم بپندارد و در اسناد و مدارک خویش دنبال چیزهایی بگردد تا آن را تأیید کند یا آنکه چیزی را قبلاً ناممکن فرض کند و در بین مدارک و اسناد خویش دنبال چیزهایی بگردد که وقوع آن چیز را ناممکن جلوه دهد. ازینجاست که مورخ تا با آنچه منشأ خطاست آشنایی کافی نیابد از وقوع در خطا ایمن نیست و درین دشواری آنچه تاریخ با آن روبروست همان است که در مورد فلسفه هم هست. شک دستوری دکارت که سنگ بنای فلسفه اروپاست در حقیقت یک نوع احتیاط فیلسوفانه است در مقابل تمایلاتی که طبع انسان به اینگونه خطاها دارد و این امر است که مورخ نیز فقط با پیروی از آن می‌تواند نتیجه کار خود را تا حد ممکن از خطا خالی بیاورد. دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) در باب اسباب و موجبات خطا در کتاب اصول فلسفه^۱ نکته‌سنجیهایی دارد که مخصوصاً برای مورخ درس خوبی می‌تواند بود. از جمله می‌گوید که در بعضی موارد خطا ازینجا ناشی می‌شود که انسان از کودکی پاره‌یی عقاید و احکام مقبول متواتر و مشهور را در ذهن خود پذیرفته است. و به آنها خو کرده است و نمی‌تواند آنها را از فکر خویش خارج کند و خود را از قید آنها برهاند؛ ازین رو گرفتار سبق ذهن می‌شود و از حقیقت انحراف می‌یابد. سبب دیگر آن است که گاه پاره‌یی مفاهیم و تصورات در ذهن او بهم مخلوط می‌شوند و وقتی فکر خسته است از جدا کردن آنها درمی‌ماند و کارش به احکام غلط و تصدیقات خطا می‌انجامد. بعضی اوقات نیز خطا از بیدقتی در عبارت و در بیان مقصود حاصل می‌شود و این خطای لفظی را نباید کوچک شمرد که گاه عواقب بد دارد و موجب اشتباهات و انحرافات عمده می‌گردد. تحقیقاتی که دکارت در باب منشأ نفسانی خطا دارد جالب است اما بسیاری از آنها چندان با کار مورخ ارتباط خاص ندارد چنانکه اقوال مالبرانش نیز در جستجوی حقیقت^۲ در

1. Descartes, R., *Les Principes De La Philosophie*, 1644

2. Malebranche, N., *De La Recherche De La Verité*, 1674-75.

بسیاری از موارد غالباً مربوط به کار مورخ نیست. معهدا، این قول مالبرانش که -مثل دکارت علت عمده خطا را خواست و اراده انسان می خواند و- جهت اجتناب از وقوع در خطا توصیه می کند که باید خواست و اراده را از شائبه اغراض منزّه و مصون نگهداشت یک اندرز طلایی است برای مورخ. اجتناب از تقلید، از تعصب، از مهر و کین، و از افراط در اعتماد به قوه فهم نیز که مالبرانش برای دریافت حقیقت و پرهیز از خطا توصیه می کند همه از آنگونه است که مورخ، هم در جستجوی اسناد و هم در توجیه و تفسیر اسناد خویش می بایست در نظر بگیرد. شاید بطور کلی بتوان گفت علت خطا گاه امریست منطقی و گاه امری اخلاقی. علت منطقی خطا ضعف و نقص و محدودیت عقل انسان است که اکثر حکماء مانند مالبرانش و کانت و برگسون متوجه آن بوده اند. این عقل محدود انسان می خواهد در کنه اشیاء نفوذ کند و بر جهان نامحدود احاطه یابد و آن را چنانکه هست بشناسد و چون از عهده این خواست خویش بر نمی آید به خطا می افتد و حکمهای خطا در باب جهان اظهار می کند. همچنین دقت و حافظه انسان ضعیف و ناقص و محدودست و بسا اتفاق می افتد که در ترتیب قضا یا جهت «قیاس» اشتباه کند و یا در «استقراء» شرط فحص و استقصاء را بجا نیاورد و به خطا افتد و اینهمه ناشی از ضعف و محدودیت عقل است و علت خطا امریست ضروری و منطقی. اما گذشته ازین، یک علت اخلاقی نیز هست که علت منطقی بروز خطا را تشدید و تأیید می کند و دوست دارم در تفسیر آن یک عبارت معروف بوسوئه (۱۶۲۷-۱۷۰۴) را نقل کنم که مورخ هم هست. می گوید: «علت اینکه انسان بخطا حکم می کند آنست که دقت و ملاحظه کافی به کار نمی بندد و بعبارت دیگر در قضاوت عجله می کند. عجله کردن در قضاوت هم عبارتست از آنکه انسان درباره چیزی که آن را خوب و درست نشناخته است حکم بکند و این امر بر اثر غرور و نخوت یا شتابزدگی و غرض ورزی پیش می آید.» بدینگونه علت اخلاقی خطا غالباً نخوت و غرور انسان است که زیاده از حد به عقل خود فریفته می شود و آنچه را بنظر خود درست می بیند می پسندد و بدان بیش از حد ضرورت اتکاء می نماید و کاهلی پیشه می گیرد و بدانچه در بادی نظر فهمیده است بسنده می کند و به بهانه خستگی از طلب حقیقت باز می ماند. قضاوت را هم تعلیق نمی کند بلکه به اندک علمی که حاصل کرد حکم می نماید و به خطا می افتد. گاه نیز خطا از اینجا پیدا می شود که انسان گویی خود را از حقیقت بیشتر دوست

می‌دارد و نفع شخصی و مصلحت فردی را درکشف و بیان حقیقت دخالت می‌دهد. درچنین حالی بقول مونتینی^۱ (۹۲-۱۵۳۳) گویی «انسان چون نمی‌تواند آنچه را که مقتضای حکمت و خردست بکار بندد، آنچه را بکار می‌بندد و بدان عمل می‌کند موافق حکمت و بر مقتضای حقیقت و صواب جلوه می‌دهد.» این عجله در حکم وقتی با غرض ورزی یا غرور همراه باشد حتی مورخی را که با بهترین مدارک و اسنادکار می‌کند به خطا می‌کشاند - و به عدول از حقیقت. باری مسأله تمیز بین حقیقت و خطا اولین قدم در راه هر نوع حقیقت‌جویی است و بهمین جهت حکما در تحقیق آن شاید به وسواس یا مبالغه‌گرایی باشند. برتراند راسل^۲ با لحن یک فیلسوف شکاک بدروستی خاطر نشان می‌کند که مسأله حقیقت و خطا زیاده از حد مورد بحث قرار گرفته است و بدون ضرورت و لزوم در ابهام فرو رفته است. به عقیده وی علت این امر یکی آنست که عموم مردم گمان می‌برند آراء و عقایدی که در باب امور دارند به حقیقت نزدیکتر است تا به خطا و ازین روسعی دارند در تعریف حقیقت و خطا نظریه‌هایی را قبول کنند که حقیقت را عموماً بیشتر و عادیتر جلوه دهد و خطا را امری اتفاقی و نادر - الوقوع وانمود کنند. جهت دیگر آنست که حقیقت و خطا اوصاف و نعوتی هستند که برای احکام و تصدیقات بکار می‌روند و مردم مفهوم درستی از تصدیقات و احکام در ذهن خود ندارند و این معانی برای آنها تا اندازه زیادی مبهم است؛ ازین رو برای درک حقیقت و خطا اهمیت زیادی قائلند. سبب دیگر آنست که انسان تمایل دارد که حقیقت را بزرگ و عظیم بشمارد و آن را چیزی شریف و عالی و درخشان و درخور تعظیم بیابد. از این جهت اهمیت بسیار بدان می‌نهد و طبعاً با چنین وضعی نمی‌تواند بیطرفانه آن را بجوید و بشناسد. همین ملاحظات وضع خاصی را در باب این مسأله بوجود آورده است که فکر و تأمل در مفهوم آن را مشکل کرده است و اختلاف آراء در تعریف و تشخیص حقیقت از همین جاست [۵]. آنچه درین مورد به مورخ می‌توان توصیه کرد آن است که در جستجوی حقیقت باید آرام قدم زد. خیالپروری و تندروی سبب خواهد شد که جوینده از کنار حقیقت بگذرد و آن را باز نشناسد.

اگر خطای تاریخی عبارتست از آنچه در اثر اعتماد بر مدارک نادرست یا به سبب توجیه و استنباط نادرست حاصل آید، حقیقت تاریخی که نیل بدان می‌تواند

1. Montaigne, M.

2. Bertrand Russell

به تاریخ جنبه علمیت بدهد درست چیزی خواهد بود که ازین عیبها عاری باشد. اما پاره‌ی مردم - حتی در بین مورخان - هستند که واقعت تاریخی را با حقیقت تاریخی اشتباه می‌کنند. اینجا شاید مناسب است تفاوت این دو مفهوم روشن تر شود. واقعت تاریخی امریست که محقق و جامعه‌شناس با آن سروکار دارد و فقط حاکی از وجود امریست در تاریخ. اما آنچه حقیقت تاریخی می‌خوانند امریست که مورخ و فیلسوف با آن سروکار دارد و عبارتست از آنچه با قانون علیت بتوان وجود و وقوع آن را توجیه کرد و محتمل نشان داد. در واقع آنچه تاریخ را نزد ارسطو فروتر از شعر قرار می‌داد، این نکته بود که در ذهن دانای یونان و در حدود آنچه از اکثر تواریخ متداول در عصر او برمی‌آمد، واقعت تاریخی با حقیقت تاریخی خلط یافته بود. تاریخ وقتی فقط مجموعه‌ی از واقعتهای تاریخی باشد چیزی جز یک سلسله امور جزئی و غیر محتمل نیست؛ فقط وقتی محتمل و معقول می‌شود که در آن واقعتهای تاریخی منتهی شده باشد به حقیقت تاریخی. درینجا میل دارم برای مزید روشنگری شاهی چند از قول پل لاکمب^۱ - محقق فرانسوی - ذکر کنم. وی خاطر نشان می‌کند که محقق و جامعه‌شناس ممکن است نشان دهند که جادوگری نه فقط در فرانسه سابقه کهن دارد بلکه در تمام دنیا بیش و کم رواج داشته است. تا اینجا آنچه از بررسی آنها حاصل می‌شود یک واقعت تاریخی است؛ فقط از وقتی این واقعت تاریخی تبدیل به حقیقت تاریخی می‌شود که رشته علیت، آن را با اسباب و علل خویش بپیوندد. این نکته نیز که نزد یونانیها و رومیهای قدیم پرستش کانون و تکریم نیاکان قوت و رواج تمام داشته است یک واقعت تاریخی است که تمام کتاب تمدن قدیم فوستل دوکولانژ در بیان آنست و هربرت اسپنسر^۲ و دیگران نشان داده‌اند که نظیر آن در نزد چینی‌ها و اقوام دیگر هم بوده است و هست. با اینهمه، تا وقتی این واقعت را مورخ در نظام علت و معلول وارد نکند قضیه حقیقت تاریخی نیست [۶]. فقط دست یافتن به حقیقت تاریخی است که سروکار مورخ را از جزئی به کلی و از نامحتمل به محتمل می‌کشاند و از تاریخ علم می‌سازد.

شک نیست که امر جزئی و نامحتمل تکرار و تجدد ندارد و ناچار از آنچه در تاریخ روی می‌دهد پاره‌ی رویدادها هست که دیگر امکان آنکه عین یا مشابه آنها روی

1. Lacombe, P.

2. Herbert Spencer

دهد نیست. درینصورت اگر علم، تحقیق و دریافت موارد شباهت و تکرار و تجدید پدیده‌های معین یا متشابه در طی احوال و شروط معین و معلوم است البته تمام آنچه در تاریخ ثبت شده است علم نیست [۷]. با اینهمه از تمام آنچه در تاریخ ثبت هست می‌توان علم تاریخ بوجود آورد و اینجاست که تاریخ از دهلیز هنر وارد عرصه علم می‌شود. شاید آنچه بندتو کروجه درین باب می‌گوید به روشنگری این مسأله، بیشتر کمک‌کند. وی تاریخ را نه یک نوع علم بلکه یک مقوله هنر تلقی می‌کرد و معتقد بود که تاریخ درحقیقت نوع خاصی از هنرست. بموجب بیان وی تمام کاری که هنرمند می‌کند این است که آنچه را می‌بیند بیان‌کند اما مورخ علاوه برین می‌باید اطمینان پیدا کند که آنچه می‌بیند «حقیقت» هم هست. هنر امری را که «ممکن» هست تصویر و نقل می‌کند در صورتیکه تاریخ چیزی را که درحقیقت «واقع» شده است نقل و توصیف می‌نماید. آنچه درحقیقت «واقع» شده است البته «غیر ممکن» نیست چون اگر واقعاً غیر ممکن بود واقع نمی‌شد؛ پس به تعبیر کروجه امر «واقع» در قلمرو امر «ممکن» است و تاریخ بعنوان توصیف امر «واقع» در قلمرو هنر قرار دارد که کارش توصیف و تصویر امر «ممکن» بشمارست. معهذا چون تاریخ تنها به این اکتفا نمی‌کند که آنچه تصویر می‌کند «زیبا» باشد و می‌خواهد موافق «حقیقت» هم باشد. پس باز این مسأله پیش می‌آید که حقیقت را چگونه باید از خطا باز شناخت. در باب حقیقت و خطا در آنچه با فکر مورخ سروکار دارد، پیش ازین بقدر کافی صحبت کرده‌ام اما آنچه کروجه درین باب می‌گوید آنست که فلاسفه غالباً بین «حقیقت عقلی» و «حقیقت واقع» تفاوت گذاشته‌اند. آنها حقیقت عقلی را امری کلی و عام پنداشته‌اند و حقیقت واقع را جزئی و فردی گمان کرده‌اند و کروجه مدعی است که این تفاوت بهیچوجه درست نیست و اصلاً تصور این تفاوت مستلزم قول به این امرست که حقیقت واقع تحقق ندارد و این باطل است، چرا که در آنصورت حقیقت عقلی نمی‌تواند عام و کلی تلقی شود. چنانکه حقیقت واقع هم هرگاه بر حقیقت عقلی مبتنی نباشد نمی‌تواند حقیقت واقع شمرده شود. بدینگونه، بر حسب بیان کروجه، آنچه حقیقت عقلی و کلی است فقط ازین جهت واقعیت دارد که درحقیقت واقع و جزئی تحقق یافته است. پس نمی‌توان حکم تاریخ را که مبنی بر امر جزئی است خلاف

حکم فلسفه که مبنی بر امر کلی است پنداشت. ازین نکته برمی آید که تاریخ را یک نوع هنر محض - که دنبال حقیقت نیست - نباید شمرد بلکه باید آن را در ردیف فلسفه نهاد و از مقوله فلسفه شمرد. حتی به بیان دیگر می توان قائل شد به اینکه هر واقعیت که هست تاریخ است و هر نوع شناخت هم چیزی نیست جز معرفت تاریخی [۸]. این قول که نوعی اعتقاد به اصالت تاریخ - تاریخ گرایی - است تقریباً نظیر همان نتیجه بی است که ریکرت آلمانی هم بدان رسیده است و در واقع هر دو متفکر درین نکته همداستانند که واقعیت چیزی جز واقعیت تاریخی نیست لیکن هر یک از آنها ازین قول مقصود دیگری دارد. چون کرویچه می گوید واقعیت عبارت از مفاهیم و کلیات است که در وجود جزئیات تجسم یافته است و جزئیات در واقع چیزی نیستند جز تجسم و تجسد کلیات در صورتیکه نزد ریکرت واقعیت عبارتست از رویدادهای جزئی پراکنده و فردی که جنبه کلی ندارند و کلیت وصفی است که ذهن به آنها عطا می کند و واقعیت ندارد. بدینگونه، باز تاریخ می ماند و مفاهیم جزئی که باید از آنها علم ساخت و شناخت علمی.

در واقع اگر درست است که شناسایی فقط وقتی «علم» می شود که از یک طرف بین پدیده های مختلف رابطه علت و معلول برقرار کند و از طرف دیگر ملاک و معیاری برای تشخیص بین خطا و حقیقت داشته باشد تاریخ بی هیچ شک می تواند نوعی علم بشمار آید. چون مورخ نه فقط برای پرهیز از آنچه موجب «خطا» است ملاکهایی می شناسد بلکه آنچه حقیقت تاریخی نام دارد نیز امریست که در آن ارتباط بین علت و معلول ملحوظ می شود. بعلاوه، مورخ هر چند در شناخت «گذشته» توفیق قطعی ندارد اما آنجا که وی از طریق «نقد» اسناد و آثار در «گذشته» نفوذ می کند غالباً جز در مواردی که به سبب فقدان اسناد کافی «تعلیل» واقعیت تاریخی غیر ممکن است می تواند بین جزئیات حوادث رابطه علت و معلول کشف یا برقرار کند. در حقیقت مورخ هم مثل هر عالم دیگر از بین توده بی از پدیده ها - یا به عبارت دیگر از بین اسناد مربوط به این پدیده ها - که در معرض تجربه و تحقیق اوست فقط آنچه را به تشخیص وی از «خطا» عاری تواند بود و در عین حال توالی و ترکیب آنها بنحوی که به تشخیص وی و البته بحکم مدارک و اسناد برای توجیه منظم و معقول واقعیت تاریخی لازم و کافی بنظر می آید برمی گزیند. از این حیث بین مورخ و دانشمندی که

با علوم طبیعی سروکار دارد فرق زیادی نیست. گیاه‌شناس و جانورشناس هم در کار طبقه‌بندی که می‌کنند افراد و واحدهای جداگانه را که زندگی آنها با زندگی نوع یا جنس مورد نظر مناسبت و ارتباطی ندارد کنار می‌گذارند. در تمام انواع علم این انتخاب شرطی است که بی‌آن نمی‌توان پدیده‌های گونه‌گون را تحت نظام مرتب و منطقی درآورد.

فرق عمده تاریخ با اکثر علوم مربوط به انسان ظاهراً این است که تاریخ انسان را بعنوان یک کل، بعنوان یک موجود متفکر و خود آگاه، بررسی می‌کند در صورتی که جز معدودی از سایر علوم به این جنبه وجود او نظر ندارند. مورخ حتی اگر در بحث راجع به منشأ نژادها یا درمسأله راجع به سقوط و انقراض بعضی ملت‌ها در قلمرو مربوط به زیست‌شناسی یا وظایف الاعضاء نیز وارد می‌شود باز نظر به موجود متفکر دارد - نه اعضاء و جهازات جسمانی او، حتی مطالعه مورخ در جامعه انسانی یا مطالعه‌یی که یک جانورشناس در احوال جوامع حیوانی دارد تفاوتش از همین جاست در حقیقت از تمام جانورانی که به تعبیر مشهور، غریز اجتماعی دارند فقط انسان است که حیات اجتماعی او به اقتضای تفکر و خودآگاهی که دارد در درجات مختلف تفاوت پیدامی‌کند و همین نکته است که مورخ را وامی‌دارد به جزئیات احوال جوامع انسانی توجه کند. اگر جوامع انسانی ازین حیث با جوامع حیوانی تفاوت نداشت همان اندازه که یک جانورشناس به احوال کندوها یا لانه مورچه‌های مختلف بی‌اعتناست مورخ نیز به احوال جوامع مختلف انسانی کم توجه می‌بود. در تاریخ نیز مثل تمام رشته‌هایی که «موضوع» آنها با تکامل تدریجی سروکار دارد یک راه عمده نیل به «حقیقت» مطالعه تطبیقی است، یعنی مقایسه احوال پدیده‌ها از جهت نسبت و ارتباطی که با زمان و مکان دارند. حاصل عمده این‌گونه مطالعات هم عبارتست از طبقه‌بندی و تسلسل حوادث و مؤسسات. البته نباید انتظار داشت که تاریخ مطالعاتش به قانون دقیق علمی - به معنی ریاضی کلمه - منتهی شود. دراموری از نوع حوادث تاریخ که علل و اسباب آنها فقط بطور نسبی قابل بررسی است نمی‌توان نسبت و رابطه اجزاء را به صورت قانون علمی درآورد که در واقع چیزی نیست جز ایجاد روابط ریاضی بین امور. این نیز که تاریخ به قانون کلی منتهی نمی‌شود هم از «طبیعت» تاریخ برمی‌آید و مانع از «علم» بودن آن نیست. فرنیسیس بیکن بدرستی خاطر نشان می‌کند که موضوع تاریخ

افرادست ازین حیث که در زمان و مکان محدودند. اما تاریخ طبیعی اگرچنان بنظر می آید که با انواع سروکار دارد نه افراد این معنی ناشی از تشابه و اشتراکی است که غالباً افراد کائنات طبیعی راتحت یک نوع واحد جمع می آورد چنانکه شناخت یک فرد از آن نوع متضمن شناخت تمام افراد آن نوع خواهد بود [۹]. درست است که تاریخ بدانگونه که در آثار بیشترین مورخان انعکاس دارد غالباً چیزی نیست جز یک سلسله واقعه‌های تاریخی که بین آنها رابطه علت یا نیست یا بسیار ضعیف است. و غالباً از عینیت دور. اما بهر حال تا آنجا که امکانات مورخ و وجود اسناد و مدارک اجازه می دهد جستجوی ضابطه و برقرار کردن رابطه نسبی بین حوادث غیر ممکن نیست، فقط دشواری دارد و نظیر این دشواری در هر علم دیگر هم هست و از اینهمه فقط برمی آید که «حقیقت تاریخی» نسبی است و دشواریاب - نه مطلق و دسترس ناپذیر.

در هر صورت، با آنکه تاریخ در حدود امکانات خویش می تواند علم محسوب شود آن را از حیث قطعیت و دقت با علم ریاضی نمی توان مقایسه کرد. البته در تاریخ نه مثل فیزیک می توان ارتباط حوادث را بوسیله روابط ریاضی تبیین کرد، نه مثل شیمی می توان حوادث را بوسیله تجربه و مشاهده امتحان کرد. حتی با زمین شناسی هم که حوادث آن نیز مثل تاریخ مربوط به زمان است این تفاوت را دارد که تحت تجربه و مشاهده مستقیم در نمی آید. با اینهمه، «گذشته» که موضوع تاریخ است بوسیله مدارک و آثاری که از آن باقی است در معرض یک نوع تجربه و مشاهده مورخ واقع می شود. چون، مورخ به اسناد به عنوان حجت نگاه نمی کند؛ درصالت آنها، در صداقت آنها، و در دقت و اصابت آنها تحقیق می کند؛ در تفسیر آنها، در تحلیل مندرجات آنها، و در استخراج درست تمام محتویات آنها اهتمام بجای می آورد. کار او اگرچه یک مشاهده مستقیم نیست یک نوع تجربه است، نهایت آنکه چون هم بر استقراء تام مبتنی نیست و هم بنای آن بقول منطقیهای خودمان بر مشهورات و منظونات است آن قطعیت که از تجربه و مشاهده مستقیم در علوم طبیعی حاصل تواند شد از تاریخ حاصل نمی شود و ازین روست که تاریخ را از حیث افاده یقین در اخس مراتب علوم باید نهاد. معهدا کورنو^۱ (۷۷-۱۸۰۱) فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی

با قدری تسامح و توسع مانعی نمی‌دید که تاریخ را در ردیف دانش‌هایی مثل اختر-شناسی، جغرافیا، زمین‌شناسی، گیاه‌شناسی و جانورشناسی قرار دهد. از آنکه در همه آنها شناخت «موضوع» مبتنی است بر شناخت دیگر گونیهای آن. چنانکه باستانشناسی، تاریخ تمدن، تاریخ سیاسی، و تاریخ ادبیات نیز از همین گونه است [۱۰]. شباهت تاریخ با پاره‌یی ازین علوم نیز انتساب نوعی جنبه علمی را به آن تأیید می‌کند و بهر حال در مقابل آنچه قدما تاریخ پراگماتیک^۱ می‌خوانده‌اند تاریخ ژنتیک^۲ که تکوین و تطور حیات جامعه را بررسی می‌کند مجال ظهور یافته است و اینگونه تاریخ-که تقریباً شکل رایج و مقبول تاریخ در عصر ماست- فقط وقتی بر نقد درست اسناد و توجیه مبنی بر عینیت و علیت مبتنی باشد علم بشمارست- علم نسبی.

نقد و ارزیابی

در کار تاریخ، شناخت روش و هدف اهمیت خاص دارد. در حقیقت علم فقط از وقتی توانسته است پیشرفت واقعی حاصل کند که دریافته است در سیر خویش چگونه و از کجا باید قدم بردارد و آن هدف که در پیش دارد چیست؟ تاریخ بی شک تنها گردآوری روایات یا مقایسه آنها و شناخت «واقعیت» حوادث گذشته نیست؛ و رای این کار نظر به توجیه و تفسیر این «واقعیات» دارد که بین جزئیات رابطه برقرار می کند و آنها را به یکدیگر پیوند می دهد. این کار در واقع عبارت از تجدید بنای گذشته است بکمک مصالح و موادی که اینجا و آنجا از بقایای آوار حوادث باقی مانده است. مصالح و موادی را که مورخ برای این بازسازی گذشته بکار می برد البته از مدارک و اسناد پراکنده بی که از دستبرد زمان در امان مانده است بدست می آورد اما وی البته تمام مصالح و مواد گذشته را نمی تواند درین بازسازی خویش بکار برد و خواه ناخواه قسمتی از آن را کنار می گذارد. بعلاوه، وی چگونه می تواند این مواد و مصالح غیر مادی را - که بوسیله اذهان گواهان، راویان و ناقلان گذشته مکرر دستکاری شده است - تبدیل به عناصر اصلی و واقعی کند که گذشته را آنچنانکه بوده است بنا می کرده است؟ با اینهمه، برای آنکه تجدید بنا هر قدر ممکن است به اصل بنا بیشتر شباهت داشته باشد باید هم در بکار بردن مصالح دقت کرد هم در بازآفرینی نقشه و اصل بنا. همین نکته است که مورخ را در قدم اول با دو مشکل بزرگ مواجه می کند: گذشته را تا چه حد می توان شناخت و آن را چگونه می توان توجیه کرد و دوباره ساخت - یعنی در ذهن گمان می کنم آنچه فیلسوف نیز با آن روبه روست چیزی از نوع همین سؤالهاست. جهان را تا چه حد می توان شناخت و آن را چگونه می توان توجیه و بازآفرینی کرد؟ برای فیلسوف این دو «پرسش» از یکسو مباحث مربوط به منطقی و علم شناخت را بوجود آورده است و از سوی دیگر تمام فلسفه های جهانی را. مورخ هم

که جهان وی دنیای گذشته است و آن را نه می‌تواند بطور مستقیم و بدون اتکاء بر عناصر ذهنی درک کند و نه آن را در دسترس تجربه خویش می‌یابد، جوابی به این سؤالها لازم دارد تا هم حدود و شیوه شناخت گذشته را بررسی کند هم مسیر و هدف سیر گذشته را. بدینگونه است که هم آنچه شناخت روش یا منطق تاریخ می‌خوانند توجیه شدنی است هم آنچه غالباً از آن به فلسفه تاریخ تعبیر می‌کنند. فقط از وقتی مورخ توانسته است اینگونه سؤالها را برای خویش مطرح کند و جوابی برای آنها بیابد، تاریخ «بطور خودآگاه» در مرحله علمی قدم نهاده است. این خودآگاهی هم در تمدنهای گذشته انسان هر وقت پیش آمده است تاریخ را بیش و کم در سطح فلسفه و علم رایج عصر گذاشته است چنانکه توسیدیدس و پولی بیوس تاریخ را در حدود اقتضای فلسفه یونانی علمی کرده‌اند، ابوعلی مسکویه و ابن خلدون در سطح فلسفه و علم اسلامی. اگر توجیه تاریخ‌نویسان امروزه گاه در سطح معرفت عصر ما بنظر نمی‌آید در فلسفه عصر ما نیز عدم تعادلی هست. اما شیوه تاریخ‌نویسی اگر در قدیم در چهارچوبه منطق ارسطویی می‌توانست محدود بماند امروز با توسعه مسایل مربوط به علم شناخت افقهای تازه در پیش دارد و راههای تازه.

با اینهمه، آنچه در روزگار ما نیز مثل دوران توسیدیدس بعنوان اساس تاریخ علمی تلقی می‌شود ضرورت سعی مورخ است در جستجوی حقیقت واقع. درست است که درین مورد نیل به حقیقت محض - از خلال اسناد آشفته و پراکنده که مورخ غالباً چیزی جز آن در اختیار ندارد - ناممکن است اما «کمال مطلوب» مورخ و تاریخ همیشه این بوده است که هر چه ممکن است به حقیقت واقع نزدیک شود - و هر چه بیشتر بهتر. علاقه بی‌شایبه به حقیقت را مورخ نه فقط بعنوان یک پژوهنده اسناد باید هدف خویش سازد بلکه بعنوان قاضی نیز - آنجا که به توجیه و تفسیر می‌پردازد - نباید ازین هدف غافل بماند. وقتی پولی بیوس خاطر نشان می‌کند که مورخ باید بعضی اوقات حتی دشمن را ستایش کند و دوست را سرزنش، از وجدان یک مورخ واقعی دنیای انسانیت پرده برمی‌دارد. می‌نویسد موجود زنده‌یی اگر از چشم بی‌نصیب‌گردد بیفایده می‌شود و از تاریخ هم اگر حقیقت را بگیرند جز قصه بیفایده‌یی از آن چه باقی می‌ماند؟ این سخنی است که ابوالفضل بیهقی مورخ عهد غزنوی ما هم مکرر از نظیر آن یاد می‌کند و هیچ مورخ حقیقت‌جویی آن را انکار نمی‌کند.

درست است که نه روایات و اسناد مورخ حتی در اصیلترین صورت خویش جنبه عینی^۱ محض دارد نه خود مورخ در بیطرفانه‌ترین احوال خویش از تأثیر محیط و زمان و میراث تربیت خود می‌تواند برکنار بماند. بعلاوه، ملاک‌هایی هم که برای قضاوت دارد هرگز به او فرصت اظهار یک قضاوت «عینی» نمی‌دهد. با اینهمه، فرق است بین ذهن‌گرایی^۲ ناخودآگاه یک محقق بیطرف با ذهن‌گرایی کسی که در تاریخ وسیله‌ی می‌جوید تا عقاید و عواطف خود را تبلیغ کند - یا تشفی.

گذشته از طبیعت حوادث و طبیعت مورخ که هر دو بسبب اشتغال بر عناصر نفسانی مانع از تحقق عینیت خالص در تاریخ است مورخ بعنوان فرد جامعه نیز محدود به حدودی است - سنتی، قانونی یا مذهبی - که نیز یک نوع «ذهن‌گرایی» ناخودآگاه را بروی تحمیل می‌کند. این حدود عبارتست از آنچه «قدرت مراجع» می‌گویند یا قدرت اولی الامر. حتی مورخ امروز هم اگر به این قدرت مثل دیو - جانس بگوید «کنار برو، بین من و آفتاب فاصله نینداز!» باز بطور خودآگاه یا ناخودآگاه در عمل، از آن تبعیت دارد. در گذشته، آنچه مورخ با آن روبرو بود غالباً جنبه مذهبی قدرت مراجع بود - یا جنبه سنتی. درست است که تبعیت از قدرت مراجع مانع از نقد روایات جاری و معتبر نمی‌شد اما تأثیر غیرمستقیم آن، مورخ را وا می‌داشت به قبول آنچه متواترات خوانده می‌شد و حتی شایعات. آیا تحت تأثیر همین قدرت مراجع نیست که در دنیای مسیحیت مورخ نمی‌تواند بی دغدغه خاطر از اناجیل اپوکریفا^۳ به استنباط و استناد پردازد و در دنیای مسلمان قرنهای دراز تاریخ فاطمیان مصر فقط بوسیله دعاوی اتهام‌آمیز خلفای بغداد در آثار مورخان ما ممکن بوده است نشر شود؟ امروز مورخان متعهد غالباً این اصل تبعیت از «مرجعیت» را در عمل مقبول می‌شمارند اما در آنچه به تاریخ و تحقیق مربوط است قبول آن بی‌شک راه بحث و نقد آزاد را بر مورخ بیطرف می‌بندد - و نارواست. تبعیت از اصل مرجعیت اگر در قدیم نویسنده تاریخ را به نقل روایات در باب معجزات و کرامات و امی داشت یا محدث را مجبور می‌داشت در حدیث فقط به نقد اسناد اکتفا کند و در باب متن به نقد دقیق نپردازد امروز مورخ را با دشواریهای تازه مواجه می‌دارد که به تعبیر ماکس نورداو (۱۸۴۹-۱۹۲۳) نویسنده یهودی مجارستان، آنها را

می‌توان دوغهای قراردادی انسانیت متمدن^۱ نام نهاد. باری، قدرت مراجع و تسلیم اجباری به آن نه فقط ممکن است مانع از تفتیش و استقراء تام در اصل حوادث باشد بلکه در قضاوت راجع به آنها نیز مورخ را محدود می‌کند به حدود معین. این نکته تاریخ را هم در مرحله تحقیق اسناد از نیل به عینیت دور می‌کند هم در مرحله توجیه و تفسیر. بدینگونه، در تاریخ اتکاء بر آنچه قدرت مراجع القاء می‌کند یک نوع اهمال در حقیقت جویی است و اگر بطور خودآگاه - و بیش از حد اقتضای احوال - باشد تاریخ را آلوده می‌کند به فریبکاری و تحریف و اقیعات. گذشته از این «ذهن-گرایی» اجباری، که از تبعیت ناخودآگاه یا ناخواه نسبت به قدرت مراجع بر مورخ تحمیل می‌شود، طبیعت خود مورخ و طبیعت حوادث که وی با آنها سروکار دارد نیز جنبه عینی کار او را محدود می‌کند و اینهمه نشان می‌دهد که تاریخ بعنوان شناخت محدود دینی دارد و مورخ باید دایم توجه داشته باشد که گذشته را فقط تاحدی محدود می‌تواند شناخت.

اکنون می‌توان پرسید که این شناخت محدود چگونه حاصل می‌شود و چه باید کرد تا هر قدر ممکن است جنبه عینی بیشتر داشته باشد؟ نکته اینجا است که «ماده» تاریخ حوادث گذشته است که اصل آنها دیگر امروز تحت نظارت یا تجربه ما نمی‌تواند بود و ازین جهت معرفت به آن تنها از طریق برگه‌هایی است که از آن حوادث باقی مانده است - روایات و آثار. در مورد روایات البته فرق است بین روایات یک شاهد عینی یا معاصر واقعه با روایت کسی که بعدها در باب آن واقعه چیزهایی شنیده است. وقتی بقول خواجه رشیدالدین فضل‌الله «قضیه‌یی که دیروز واقع شد اگر صاحب واقعه امروز تقریر باز کند... در هر مجلسی که باز گوید در عبارت و الفاظ تغییر و تبدیلی واقع شود [۱]» پیدا است که حتی در روایت شاهد عینی نیز جای سخن هست تا چه رسد به روایت دیگران. در هر صورت این روایات هر قدر بیشتر برواقعیات محض مجرد مبتنی باشد بیشتر مایه اطمینان مورخ تواند بود اما اینگونه روایات خشک و خالی هم در عین حال چیز زیادی در باب اغراض و مقاصد می‌دهد که در پشت واقعه یا روایات هست نمی‌تواند عرضه کند. از طرف دیگر، روایات وقتی حاکی از تمایلات و اغراض یک راوی یا یک دسته و طبقه که راوی به آنها وابسته

1. Max Nordau, *Die Conventionalen Lügen Der Kulturmenschheit*

است باشد شاید از جهت شهادت مربوط به واقعه فقط یک ارزش نسبی داشته باشد اما از لحاظ اشتغال بر تمایلات مربوط به طبقه و حزب و دسته‌بی که راوی به آن‌ها منسوب یا مربوط است می‌تواند به عنوان شهادت معتبر مورد استفاده مورخ باشد. تعارض روایات نه فقط در مورد شهاداتی که سمعی صرف است غالباً اجتناب‌ناپذیرست در موردی هم که شهادت از نوع مشهودات باشد باز ممکن هست روی دهد. شک نیست که مورخ درین موارد می‌کوشد تا با بررسی قراین و امارات خارج و گه‌گاه بکمک آنچه از علوم دیگر حاصل می‌شود برای رفع این تعارضات و کشف حقیقت اهتمام کند اما تا ارزش شهادت و آثار را درست بررسی نکند برای رفع این تعارضات هم هیچگونه توفیق نمی‌تواند حاصل کند.

بدینگونه، قدم اول مورخ عبارتست از کشف و گردآوری اسناد که مستلزم استقراء است در تمام مظان روایات - واستقراء هر چه تامتر بهتر. البته مسایل مختلف بر حسب طبیعت و نوع خویش مراجع مختلف دارند و با توسعه و تنوع تحقیقات و مخصوصاً با تقسیم کار که در تمام جهان، پژوهندگان را به تفحص و تفتیش مآخذ و نقد و تحلیل آنها واداشته است استقراء مآخذ، ایجاد مراکز اسناد را لازم دارد - و تسهیلات فنی روز را. منابع تاریخی را البته می‌توان بقول درویزن به دودسته تقسیم کرد: گزارشها و آثار بازمانده یا به تعبیر فرانسویها به اسناد مادی و اسناد تصویری یا کتبی. اسناد ومدارک کتبی هم بعضی از نوع اسناد رسمی است و بعضی از مقوله روایات وقایع نگاران. با اینهمه، آنچه از مقوله گزارش یا اسناد کتبی و تصویریست به دوران تاریخی اختصاص دارد اما آثار بازمانده یا اسناد مادی، هم به دوران تاریخ تعلق تواند داشت - هم به دوران پیش از تاریخ. قلمرو پیش از تاریخ به باستانشناسی تعلق دارد که البته در دوره تاریخی هم نفوذ آن جاری است و مورخ از آن بعنوان «دانش کمکی» بهره می‌جوید. باستانشناسی علم یا فنی است که با اشیاء و آثاری که از گذشته انسان - گذشته دور یا نزدیک - باقی مانده است سروکار دارد اما البته در اینجا نیز مثل تاریخ تنها «واقعیات» منجر به شناخت درست نمی‌شود؛ باید از آن واقعیات تفسیر و توجیه درست نیز عرضه کرد.

در این توجیه و تفسیرست که شوق و هیجان ناشی از اندیشه یک کشف تازه ممکن است باستانشناس و مورخ را دچار خطا کند. جاروجنگالی که در سالهای ۱۹۲۶ -

۲۷ درفرانسه درمورد آثار مکشوفه درگلولز^۱ پدید آمد نمونه‌یی است از فریبکاریهایی که درین رشته از مطالعات ممکن هست برسر راه مورخ پیدا شود. آثاری که درین دهکده نزدیک ویشی^۲ پیدا شد عبارت بود از بقایای یک نوع کوره شیشه‌گری با تعدادی خشتهای پخته که نوعی علایم الفبایی بر آنها نقش بود. این آثار را کاوشگران به‌دوره نوسنگی منسوب می‌کردند و حتی یک محقق معروف - سالومون رناک^۳ - هم این پندار را تأیید کرد و قبول این نکته‌گذشته از مسایل مربوط به‌دوره ماقبل تاریخ در واقع تمام نظریه‌های راجع به الفبا را نیز دگرگون می‌کرد. اما محققان دیگر این دعوی را نپذیرفتند و یک‌کشیش در طی مقاله‌یی انتقادی اصالت این کشفیات را مشکوک خواند و دیگران تمام آنها را مجعول شمردند. مشاجره‌یی که از این‌گفت‌وگوها برخاست مؤسسه بین‌المللی مردمشناسی را واداشت که در سپتامبر ۱۹۲۷ در آمستردام یک هیئت بین‌المللی از دانشمندان را به‌بازدید محل و بررسی اسناد مکشوفه مأمور کند. البته نتیجه بررسی آن شد که اصالت آثار مکشوفه مسلم نیست اما مشاجرات مدتها ادامه یافت و فرانسویها گویی قبول این داوری را نوعی وهن در حق خویش تلقی کردند. این نکته که باستانشناسی غالباً هر چند یک بار کوششهایی می‌کند که حاصل آنها بسیاری از آراء جاری راجع به ادوار پیش از تاریخ یا تاریخ را دگرگون می‌سازد، نشان می‌دهد که در استفاده از آنها مورخ باید دقت و احتیاط کافی به‌خرج دهد و گرنه ممکن هست مثل ماجرای گلولز باخده و تزویر یا جهل و ادعا سروکار پیدا کند. در بعضی موارد حاصل کشفیات باستانشناسی با تمام اهمیت و تازگی که دارد محتاج بررسیهای تازه است - و مثل شروع یک کار تازه. چنانکه کشفیات جالبی که در سال ۱۹۲۴ در موهنجودارو^۴ در ساحل غربی سند سفلی انجام یافت، نمونه یک تمدن کامل کهنه‌یی را در آن نواحی نشان داد که بقول سرجان-مارشال از تمدنهای مشابه و همعهد خویش در مصر و بابل تا حد زیادی کهنه‌تر و کاملتر بنظر می‌رسید. با اینهمه، این نکته که آثار مکشوفه موهنجودارو آنگونه که سرجان‌مارشال^۵ ادعا دارد قدیمترین تمدنهای شناخته شده جهان را نشان می‌دهد محتاج بررسی است و تأمل. در بین کشفیات کم‌اهمیت‌تر نیز هنوز بعضی مسایل نیاز

1. Glozel 2. Vichy 3. Salomon Reinach 4. Mohenjo-Daro
5. Marshal, Sir John

به بررسیهای بیشتر دارد. از این گونه است کشف طومارهای بحرالْمیت^۱ در فاصله سالهای ۱۹۴۷ تا ۱۹۵۲ که نه فقط در نقد متون پاره‌یی از اجزاء «عهد عتیق» حائز اهمیت است بلکه در تحقیق عقاید و احوال فرقه‌های یهود - از جمله اسنی‌ها^۲ - و مسأله پیدایش آیین مسیح نیز سود بسیار از آن می‌توان برد. قسمت عمده این طومارها بوسیله چوپانهای فلسطینی در کناره بحرالْمیت کشف شده است اما تمام مندرجات آنها هنوز با آرامش و خونسردی عالمانه نقد و تفسیر نشده است - خاصه در آنچه به احوال یحیی تعمید دهنده ممکن است مربوط شود، و به شخص عیسی. با اینهمه، ارزش این گونه آثار بعنوان واقعیات باستانشناسی از نظر مورخ بسیارست. در مورد این واقعیات باستانشناسی که «آثار عتیقه» می‌خوانند اولین کار پژوهنده بررسی اصالت آنهاست. در آنچه به آثار عتیقه تعلق دارد فریبکاریها گونه‌گون است و حتی تمام آنها را نمی‌توان به «دلایان» این اشیاء منسوب داشت و این نکته مورخی را که خود در شناخت آثار خبرت و بصیرت ندارد به احتیاط دعوت می‌کند - و حتی به سواس. در ارزیابی اصالت این آثار مخصوصاً باید مسأله زیبایی و کمیابی آنها را کنار نهاد - که در واقع ربطی به ارزش تاریخی آثار ندارد و گاه مایه خلط و اشتباه می‌شود. یک نکته که درین باب مخصوصاً توجه‌کردنی است شناخت درست زمینه تاریخی محیطی است که «آثار عتیقه» در آن کشف یا شناخته می‌شود. آنجا که اشیاء و محیط اطراف شناخته نیست نمی‌توان آنچه را بعنوان «عتیقه» در دست است شهادت یا سند قابل اعتماد تلقی کرد. چنین کاری بمثابة آن است که مورخ از یک سند فقط به چند کلمه آن بخواد استناد کند و کلمات دیگر را که ممکن است در مفهوم آن چند کلمه تغییر یا تعدیل پدید آورد نادیده گیرد. بررسی اصالت «عتیقه» ناچار تعیین تاریخ قطعی یا نسبی آن را نیز اقتضا دارد. این کار به منزله احراز هویت شاهدست که بدون آن نمی‌توان از گواهی وی هیچگونه سندی اتخاذ کرد. باستانشناسی هم‌اکنون در تحقیق اصالت و تعیین میزان قدمت بعضی آثار گذشته، از امکانات علمی استفاده می‌کند چنانکه از آزمایش بقایای کربن ۱۴ با تخمین بالنسبه دقیق می‌توان حدود قدمت پاره‌یی اشیاء را دریافت [۲]. در تاریخ، همواره مورخ با اسنادی سروکار دارد که بدون اطمینان از قدمت و اصالت آنها هرگونه داوری که در باب آنها بکند اشتباه‌آمیز خواهد بود. این

مسأله حتی در نزد مسلمین عهد عباسیان برای یک مورخ مایه تأمل می‌شده است؛ چنانکه در سال ۴۴۷ هجری عده‌یی از یهود، نامه‌یی به خلیفه عباسی نشان دادند با این ادعا که به خط علی بن ابی طالب است و در آن نامه پیغمبر از اهل خبیر جزیه را ساقط کرده است. تعدادی از صحابه هم در ذیل نامه به آن شهادت داده بودند. وزیر خلیفه نامه را به ابوبکر خطیب عرضه کرد که مورخ بود و او چون در نامه تأمل کرد گفت نامه جعل است، گفتند از کجا دانستی؟ گفت شهادت معاویه در آن هست و معاویه فقط چند سال بعد از فتح خبیر اسلام آورد؛ نیز شهادت سعد بن معاذ در آن آمده است و او دو سال قبل از واقعه خبیر مرده بود [۳]. ملاحظات این مورخ عدم اصالت سند را محرز کرد و این نکته نشان می‌دهد که استنباط از اسنادی که اصالت آنها مورد تحقیق واقع نشده است یا اصل آنها در دست نیست تا چه حد ممکن است مورخ را به اشتباه بیندازد. در حقیقت مورخ چنانکه مکرر گفتم همواره در برخورد با هرگونه سند با این سؤال روبروست که تا چه حد بر آن می‌توان اعتماد کرد؟ چنین سؤالی گاه ممکن است بدینگونه در بیان آید که آیا این سند همانگونه که خود می‌نماید و دعوی دارد هست یا نه؟ و گاه ممکن است بدینگونه تعبیر شود که آیا همانگونه که تاکنون بنظر رسیده است هست یا نه؟ سؤال اول آنچه را در یک سند جعل یا تزویر خواننده می‌شود روشن می‌کند و سؤال دوم خطا و اشتباهی را که در فهم آن هست معلوم می‌دارد و اینهمه مسایل مربوط به نقد خارجی اسناد است [۴] و تا جواب درستی به آنها داده نشود مورخ نمی‌تواند از اصالت سند و قدمت آن اطمینان واقعی پیدا کند. در هر حال فقط بعد از بررسی اصالت و تاریخ این آثار است که می‌توان از طبقه‌بندی و توجیه و تفسیر آنها فایده‌یی برای تاریخ بدست آورد. این توجیه و تعبیر عبارتست از بررسی ارتباط آنها با انسانهایی که در گذشته با آنها سروکار داشته‌اند. درین مورد مورخ می‌تواند از هر چیز فایده علمی بدست بیاورد که به درد تاریخ می‌خورد. چنانکه از ابنیه و اشیاء می‌توان احوال سکونت و صنعت انسان گذشته را بدست آورد اما کشف بقایای غذا - که از دستبرد زمان محفوظ مانده است - بسا که می‌تواند احوال معیشت و تولید و اقتصاد او را نشان دهد. البته مورخ باید این مایه وجدان و واقع بینی داشته باشد که درین مورد تسلیم خواب و خیالهای زرانود جویندگان گنجهای افسانه‌یی نشود.

در بین مدارک کتبی تاریخ، آنچه مخصوصاً جنبه عینی بیشتر دارد عبارتست از اسناد رسمی، فرمانها، پیمانها، احکام قضائی، لوایح مراعات، ضبطهای دفاتر و امثال آنها. اینگونه اسناد البته از تمام ادوار تاریخ و از تمام اقوام عالم یکسان باقی نمانده است اما هر چه باقی مانده است برای مورخ اهمیت بسیار دارد. اسناد رسمی از خیلی قدیم به عنوان مأخذ تاریخ تلقی شده است چنانکه کتزیاس مورخ یونانی که چند سالی دربار هخامنشیها پزشک بوده است در آنچه راجع به آنها نوشته است به بعضی اسناد رسمی نظر داشته است. آنچه وی «دفاتر سلطانی»^۱ می خواند در واقع عبارت از همین گونه اسناد رسمی بوده است اما چون اثر وی باقی نیست نمی توان دانست تا چه حد از این اسناد استفاده کرده است. چنانکه آگاتیاس مورخ بیزانسی هم که تاریخ یوستینیان را نوشته است در آنچه راجع به ایران آورده است در بین منابع مختلف از مجموعه سالنامه های رسمی خزاین دولتی تیسفون استفاده کرده است که در واقع عبارت بوده است از آرشیو ساسانیان. نویسندگان جامع التواریخ (شیدی و ظفرنامه یزدی هم در مورد تاریخ مغول و تیمور از اسناد «روزنامه چیان» و محتویات «خزاین سلطان» استفاده کرده اند که در حقیقت عبارت بوده است از اسناد رسمی. قسمتی از تواریخ محلی ایران هم گه گاه بر آنچه از این گونه اسناد حاصل تواند شد مبتنی است؛ چنانکه در تاریخ قم تألیف حسن بن محمد بن حسن قمی که مؤلف، آن را بنام صاحب بن عباد اهدا کرده است، استفاده از همین گونه اسناد محلی سبب شده است که در باب احوال کشاورزی و مالیات و اوضاع کشاورزان و دهات اطلاعات بسیار سودمند فراهم آید. در آنچه به تاریخ ایران مربوط است از اینگونه اسناد رسمی گه گاه رونویسهایی در مجموعه های منشآت هست که البته نمی توان در آنها به چشم اصل اسناد نگریست. در مواردی هم که اصل اسناد باقی است - و بیشتر مربوط به بعد از صفویه است - مورخ می بایست طرز کشف آن اسناد و زمینه اطراف آنها را از نظر دور ندارد. اصل تعدادی از اینگونه اسناد در «آرشیو» های عمومی یا خصوصی - ایران یا اروپا - هست و مخصوصاً در باب تاریخ عهد قاجاریه از آنها می توان استفاده کرد. اسناد رسمی امروز از مدارک مهم تاریخ نویسان است و در ارزش آن جای انکار نیست. درست است که آنچه در اسناد رسمی هست همیشه از آنچه «واقع» بوده است حکایت نمی کند اما چون غالباً کاشف از

اغراض و مقاصدی است که در پشت الفاظ خاص آنها هست و مخصوصاً بدان سبب که مستند واقعات جاری یا جلوه‌گاه آنها بوده است، بیشتر از روایات وقایع نگاران جنبه عینی دارد. بررسی فواید علمی آنها در اروپا، مخصوصاً بوسیله یک راهب فرانسوی بنام ژان مابیون (۱۷۰۷-۱۶۳۲) انجام شد که رساله او در باب امور مربوط به اسناد^۱ مدتها در باره نحوه تحقیق در اسناد یگانه رهنمای پژوهندگان تاریخ بود. این رساله وی در واقع جوابی بود به یک مدعی که ارزش و اعتبار تاریخی اسناد موجود در ضبط کلیسا را مردود شناخته بود. بعدها نه فقط مورآتوری^۲ (۱۷۵۰-۱۶۷۲) درین باب بررسی تازه کرد بلکه مطالعات امثال تئودور زیکل^۳ یولیوس فیکر^۴ و آرثر جیری^۵ توسعه خاصی به این رشته بخشید.

در بررسی روایات وقایع نگاران هم باید بین روایات کسانی که خود در وقایع دست داشته‌اند با آنچه دیگران نوشته‌اند تفاوت گذاشت. فی‌المثل یولیوس سزار (۴۴-۱۰۰ ق م) سردار رم که ملاحظات خود را در باب جنگ گالیا و جنگ داخلی نشر کرد در هر دو اثر کوشید با سادگی بیانی که مخصوص او بود در حالیکه از خود به صیغه غایب سخن می‌گوید خیلی بیش از آنکه به صیغه متکلم حرف می‌زند از اعمال خود دفاع کند - و حتی ستایش. در هر دو اثر که امروز باقی است هدف عمده وی آن بود که خود را از اتهامات مخالفان تبرئه کند. آهنگ صدای مرد توانا که در عین حال می‌خواهد نزد سنای رم نیز محبوب بماند درین هر دو اثر انعکاس دارد. پیداست که تا چه حد می‌توان - به عنوان یک پژوهنده حقیقت - به این لحن بیان اطمینان یافت. در آنچه به تاریخ ساسانیان و برخورد آنها با رم و بیزانس مربوط است نیز روایات آمیانوس مارسلینوس^۶ (۳۹۱+ م) که همراه سپاه یولیان^۷ به شرق آمد و همچنین اخبار پروکوپئوس^۸ (۵۶۲+ م) که همچون دبیر و مشاور بلیزاریوس^۹ سردار بیزانس و با سپاه او به شرق سفر کرد، با آنکه هر دو شاهد عینی پاره‌یی حوادث بوده‌اند نمی‌تواند با حسن ظن مورخ واقع بین تلقی شود خاصه که محیط نظامی آنها در آنچه مربوط به جنگ است طبعاً طالب و مقتضی لاف و کتراف هم بوده است. [۵]

1. Mabillon, J., De Re Diplomatica

2. Muratori

3. Sickel, Th.

4. Ficker, J.

5. Giry, A.

6. Ammianus Marcelinus

7. Julian

8. Prokopios

9. Belisarius

لحن ستایش آمیزی هم که ژوئن ویل^۱ (۱۳۱۷-۱۲۲۴) شوالیسه و مشاور لوئی نهم در تاریخ لوئی مقدس نسبت به این سلطان فرانسه دارد تاریخ این کشتار مقدس را که جنگ ششم صلیبی نام دارد با شور و شوقی چنان آمیخته به قدس و طهارت بیان می کند که گویی برکت حضور سلطان مقدس این جنایت صلیب داران را تبدیل به یک معراج روحانی کرده است. فرقه های مذهبی که تاریخ خود را نوشته اند تقریباً همه جا کوشیده اند یک نوع مظلومیت ایزدی به خود بخشند و یک نوع سبیت اهریمنی به مخالفان. کتاب مشهور اعمال شهیدان ایران - به زبان سریانی - که حتی کریستن سن^۲ آن را «برای تمدن ساسانیان بطور کلی از منابع بسیار معتبر [۶]» می شمارد، در واقع از مخالفان با چنان لحن نفرت آمیزی سخن می گوید که باید قسمت عمده بی را از آنچه وی بنام انواع شکنجه های ایرانی ذکر می کند مخلوق تعصب یا توهم نویسنده شمرد. آیا آنچه نیز در تاریخ شهدای یزد راجع به قتل و کشتار بهائیان بیان شده است و گاه از وحشت موی بر اندام انسان راست می کند تا حدی از همین توهم و تعصب آنها ناشی نیست؟ وقتی واقعه بی را قهرمان آن یادوستان وی بخوانند شرح دهند، پیداست که حقیقت جویی تا چه حد جای خود را به غرض ورزی خواهد داد. در باب تاریخ مشروطه و فکر آزادی در ایران کمتر کتابی در این اواخر تألیف شده است که بهمین ملاحظه از آنچه حقیقت جویی بی شائبه یک مورخ می توان خواند منحرف نشده باشد. تقریباً هر کس این سالها کتابی در این باب نوشته است نقشی از خود، از کسان خود، یا از کسانی که وی بنحوی با آنها ارتباط دارد در آن تصویر کرده است. این چیزی است که من آن را در تاریخ نویسی یک نوع تجاوز به حقیقت می شمارم و یک نوع بیماری روحی. با اینهمه مورخ در جایی که با اسنادی سر و کار دارد که بوسیله کسانی که در حوادث وارد بوده اند بوجود آمده است همیشه باید به جنبه «ذهن - گرایی» که در آنها هست توجه کند. اما آنچه نیز وقایع نگاران دیگر نوشته اند البته از گرایشهای خود آگاه یا ناخود آگاه و از تبعیت نسبت به «قدرت مراجع» خالی نیست. کدام وقایع نگار گذشته یا امروز هست که شهادت او در مورد وقایعی که می نویسد به احوال نفسانی، به اغراض، و به تمایلات او محدود نباشد؟

معهدنا ماده بی که مورخ برای تجدید بنای گذشته دارد همین شهادتهاست -

1. Joinville, j. de

2. A. Christensen

اسناد رسمی، روایات و وقایع نویسان متعهد و نیمه‌متعهد. تمام این اسناد و تمام شواهد و مدارک مختلف دیگر را مورخ باید در هر مورد بدقت جمع و بررسی کند. غفلت در این کار مورخ را از مصالح و موادی که جهت بازسازی گذشته به آن نیاز دارد محروم می‌کند. از اینجاست که در گردآوری اسناد اهتمام بسیار لازم است - و استقصاء بسیار. این کاریست که امروز «مراکز اسناد» و «کتابخانه‌ها» انجام می‌دهند اما در گذشته جست‌وجوی مآخذ موجب صرف بهره‌ی بی‌از عمر مورخ می‌شده است. بعضی پژوهندگان برای آنکه تحقیقاتشان از نقص بیدقتی خالی باشد از خیلی قدیم در این باب پی‌گیری خاصی داشته‌اند. ابوریحان بیرونی که ظاهراً بمناسبت تألیف کتاب الآثار الباقیه خویش یک‌چند درباره‌ی مانی و دین او تحقیق می‌کرد دنبال یک نسخه از سفرالاسفاد مانی مدتها جست‌وجو کرد. چهل سال طول کشید تا وی سرانجام نسخه‌ی از آن را به دست آورد. ابن خلکان وقتی در صحت یک تاریخ که ابن اثیر در تلخیص کتاب الانساب سمعانی آورده بود تردید یافت مدتها دنبال نسخه‌ی انساب گشت و نیافت. وقتی «ذیل» سمعانی را یافت موردی را که تاریخ بنظرش مشکوک می‌آمد تصحیح کرد. مشکل از یک افتادگی در تلخیص ابن اثیر پیش آمده بود. جست‌وجوی نسخه‌ها برای حل اینگونه اشکالها مخصوصاً در مواردی که منبع منحصر بفرد و بینظیر بوده است که گاه عمر مورخان مشتاق را در شکار «سایه» صرف کرده است کتاب الاحصان ابن الکلبی از مهمترین مآخذ عقاید جاهلیت عرب که مدتها نسخه‌ی از آن بدست هیچ محقق نرسیده بود سالها چنان مطلوب پژوهندگان تاریخ عرب بود که ثودور نولدکه شرق‌شناس نامدار آلمانی در سالهای پیری در دنبال سالها جست‌وجو به دوستان و شاگردان خویش می‌گفت که نخواهد مرد تا کتاب الاحصان را ببیند. وقتی نسخه بوسیله احمد زکی پاشا دانشمند مصری کشف شد شوق و شادی وی را حدی نبود. این شوق و علاقه به جمع‌آوری نسخه‌های خطی و اسناد و مدارک در عهدرنسانس قسمت عمده اروپای غربی را یک‌پارچه اشتیاق کرد. هومانیسم ایتالیا در دوران قدرت خاندان مدیچی^۱ دوران «صید» کتابهای خطی قدیم بود که البته تاریخ هم-مثل ادبیات- از آن بهره می‌یافت. قرن‌ها قبل از آن جمع‌آوری نسخ خطی در بین مسلمین مهمترین تفنن علماء و حکام ثروتمند را تشکیل می‌داد و

حراجهای کتب در قلمرو خلفا محل معارضة شوق بود با ثروت و تفنن [۷] کتاب الفهرست ابن الندیم که در قرن چهارم در بغداد تألیف شد و کشف‌الظنون حاجی خلیفه که شش قرن بعد از آن در قلمرو آل عثمان بوجود آمد میزانی از این شوق و علاقه به کتاب و کتابخانه را در نزد مسلمین نشان می‌دهد. توسعه کتابخانه‌ها و مراکز اسناد در دنیای امروز جویایی است به این حاجت که مورخ و محقق امروز برای مراجعه دایم به اسناد و مدارک دارد.

آنچه در این اسناد و مدارک کتبی - یا گزارشها - هست از نظر مورخ نوعی گواهی است که البته فقط وقتی در خور قبول باشند، مورخ می‌تواند آنها را مستند حکم و قضاوت کند. ادعای یک گواه بدون آنکه تحقیق کافی در صحت و سقم آن انجام یابد البته در خور استناد نیست و آنجا که گواهیها گونه‌گون یا دیگرگون باشند باید دید گواهی پذیرفتنی کدام است و منشأ اختلاف از کجاست؟ درین مورد بیش از هر چیز تحقیق هویت گواه لازم است و ضبط درست گواهی او. بدون این نکته چگونه می‌توان بر قولی که شاید شاهد آن را انکار یا تکذیب کند اعتماد کرد؟ ازینجاست که در روایات مندرج در اسناد مکتوب باید دو مسأله عمده را بررسی کرد: صحت متن و صحت انتساب. نقد متن نشان خواهد داد که آنچه یک شاهد قدیم گفته است واقعاً چه بوده است و مسأله انتساب نشان خواهد داد که تا چه حد می‌توان یقین کرد گواهی منسوب به یک شاهد از خود اوست و انتسابش به او از نوع آنچه امروز «پرونده سازی» می‌خوانند نیست.

تا انتساب سند به مؤلف آن محقق نباشد از آن نمی‌توان بعنوان یک شهادت استفاده کرد. این کاریست که محقق بوسیله بررسی اصل متن و مقایسه آن با شواهد و قراین خارج باید انجام دهد. در بررسی انتساب یک سند از مسأله احتمال جعل و انتحال غافل نباید شد. این امر اگر در ادبیات منتقد را به گمراهی ممکن است بیندازد در تاریخ بیشتر مایه گمراهی مورخ خواهد بود. از آنچه موجب جعل و انتحال اسناد تواند شد بیشک تعصب قویترین عاملهاست. شاید در اختلاف‌های قومی و مذهبی این‌گونه تعصبات تأثیر نامطلوب خود را در تاریخ بیش از ادبیات محض آشکار کند. جعل احادیث و اسناد برای اغراض قومی و مذهبی امریست که در بین فرقه‌های شعوبیه و بعضی از ارباب مذاهب به صورت تأسف انگیزی رواج داشته است. منابع و

اسناد مجعول در تاریخ‌نویسی مکرر موجب ایجاد و اشاعه سوء تفاهمها شده است - و خطاها. یک نمونه جالب درین باب کتابی است که در احوال اسکندر به کالیستنس^۱ منسوب داشته‌اند. در واقع قسمت عمده افسانه‌های راجع به اسکندر که اسکندرنامه‌های قدیم و جدید فارسی هم از آنجا ناشی است مأخوذ از کتابی است منسوب به کالیستنس یونانی که در حقیقت از او نیست. این کالیستنس (ح ۳۲۸-۳۶۰ ق م) که اخبار اسکندر بدو منسوبست گویند خواهرزاده ارسطو بود و به توصیه او بعنوان مورخ همراه اسکندر به شرق آمده بود. اما چون از آنکه در پیش «مقدونی» به خاک افتد سر فرو پیچید، از استبداد و شرقی مآبی وی بسختی انتقاد کرد، و حتی یک بار جرئت کرد به وی خاطر نشان کند که آیندگان اسکندر را فقط از طریق او که مورخ است خواهند شناخت اسکندر را رنجانید. ازین رو به اتهام شرکت در یک توطئه وی را به زندان انداخت و هلاک کرد. کاری که دوستی ارسطو را نیز با این شاگرد مقدونی خویش خاتمه داد. کالیستنس البته تاریخی هم درین آثار دیگر در باب فتوحات اسکندر نوشت اما همه آنها از بین رفته است. در واقع با وجود مورخانی که در لشکرکشی‌های اسکندر با او همراه بوده‌اند تاریخ درستی از لشکرکشی‌های این فاتح مغرور در دست نیست. پیداست که تاریخ‌نویسان موبک وی بیشتر قصد نیایش این «خدای مقدونی» را داشته‌اند - تا شرح واقعی کارهایش را. ایران که در هنگام فتح وی ظاهراً ازین پسر فیلیپ «خدا»یی ساخت بعدها او را گجستک خوانند - یعنی ملعون و با آنکه در افسانه‌های اسلامی هم - شاید از ته‌مانده بساط خدایی وی - چیزی از نوع مقام پیغمبری برایش باقی ماند اکنون گرایش‌های شبه علمی بعضی داعیه‌داران ماعلاقه دارد وجود وی را بکلی نفی کنند و انکار. صبغه قهرمانی روایات راجع به اسکندر نه فقط اسکندرنامه‌های قرون وسطا را - در شرق و غرب - افسانه واهی کرده است بلکه حتی آنچه را آریان^۲ و پلوتارکوس در باب اسکندر نوشته‌اند رنگ قصه داده است. کتابی که امروز بنام کالیستنس مجعول می‌خوانند مجموعه‌ی از همین قصه‌هاست که در گذشته مدتها بعنوان یک سند، مأخذ تاریخ اسکندر بود. این کتاب که صورت فعلی آن حتی از قرن سوم میلادی قدیم‌تر نیست ظاهراً اصلش در عهد بطالسه بوجود آمده است و البته با کالیستنس معروف معاصر اسکندر هیچگونه

1. Kallisthenes = Pseudo-Kallisthenes

2. Arrian of Nicomedia

ارتباط ندارد [۸]. در تاریخ ایران اسلامی نمونه‌یی از اینگونه اسناد مجعول کتابی است منسوب به تیمور لنگ - واقعات و ملفوظات تیمودی. با آنکه این کتاب از زبان تیمورست و مندرجاتش هم با واقعات متداول تاریخ تیمور اختلاف ندارد مورخ امروز نمی‌تواند آن را به‌عنوان یک سند «اصیل» تلقی کند چرا که در انتساب آن به تیمور جای تردید هست و گمان می‌رود یک نویسنده فارسی زبان - نامش ابوطالب حسینی تربتی - که ادعا دارد آن را از اصل ترکی به فارسی نقل کرده است خودش تمام آن را از روی تواریخ واقعی جعل کرده باشد [۹]. وقتی صحت انتساب اثری به مؤلف آن روشن نباشد استناد به آن مایه گمراهی است.

نقد متن قدم دیگری است که بی آن نمی‌توان دانست اصل عبارت و کلام راوی یا شاهدی که گفته او به‌عنوان گواهی و سند ممکن است مورد استفاده مورخ واقع شود چیست؟ مشکل البته منحصر به موردی که سر و کار مورخ با نسخه‌های خطی آثارست نیست چون نسخه‌های چاپی اثر هم نقد متن لازم دارد و اختلافاتی که در چاپهای مختلف یک اثر هست در بعضی موارد - خاصه در آنچه در زمان مؤلف طبع شده است - ممکن هست ناشی باشد از اصلاحات و تصحیحات عمدی مؤلف. شک نیست که ناشران هم ممکن است برحسب اغراض شخصی و بازرگانی خویش یا به سبب رعایت قدرت مراجع تغییرات عمدی از حذف و حتی اضافه نیز در متون چاپی وارد کنند. مورخ باید بوسیله مقابله نسخ این نکته را بررسی کند که اختلافات قرائتها تا چه حد سهوی است و تا چه حد مبنی بر اصلاح و تصحیح مؤلف یا ناشر. بعلاوه این که اولین چاپ یک کتاب کدام است مسأله‌یی است که تحقیق آن نشان می‌دهد مؤلف یا دیگران چرا و تا چه حد در اولین چاپ کتاب تغییر داده‌اند. در مورد نسخه‌های خطی آنچه مخصوصاً نقد متون را الزام می‌کند فقدان نسخه خط مؤلف است. غالب نسخه‌های مربوط به اسناد قدیم نه فقط به خط مؤلف نیست بلکه حتی تاریخ آنها نیز از زمان مؤلف فاصله قابل ملاحظه‌یی دارد. آنجا که نسخه به خط مؤلف باشد اگر خود مؤلف نسخه‌های دیگری بعد از آن نوشته باشد و جز همان نسخه چیزی از خط مؤلف در دست نباشد نقد متن ضرورت ندارد. اما وجود نسخه‌های متعدد که غالباً از حیث سبک و زمان کتابت ارزشهای مختلف دارند امریست که غالباً مورخ را به نقد متون ملزم می‌کند. نقد متون عبارت از آن است که

محقق از بین نسخه‌های مختلف یک اثر صورتی را که بنظر می‌آید بدانچه مؤلف می‌بایست نوشته باشد از همه نزدیکتر است احیاء کند و آن را بصورتی عرضه دارد که بتوان یقین نسبی حاصل کرد که اگر اصل نسخه خط مؤلف در دست نیست نسخه‌یی از آن فراهم آمده است که بصورت اصل نزدیک است. شک نیست که تا مورخ چنین نسخه‌یی از اثر مورد نظر را در دست نداشته باشد هرچه از آن اثر نقل یا استنباط کند بی اعتبار است و محل تردید.

در نقد متون وقتی سرو کار محقق با نسخه‌های خطی است مسأله اول مقابله آن نسخه‌هاست و بررسی اختلافات آنها. این کار مقابله از دیرباز بمنزله اساس نقد و اصلاح متون به کار می‌رفته است. مسلمین از قدیم غالباً هر وقت از کتابی نسخه برمی‌داشته‌اند آن نسخه را با یک اصل دیگر هم مقابله می‌کرده‌اند - برای اجتناب از اغلاط و سقطات. در این باره بقدری اصرار و تأکید هم داشته‌اند که می‌گویند عروقه بن زبیر از پسرش هشام پرسید آیا از کتابی که می‌خواستی نسخه برداشتی؟ جواب داد آری. گفت آیا نسخه‌ات را با یک اصل دیگر مقابله کردی؟ پاسخ داد نه. گفت در این صورت هیچ نسخه‌یی بر نداشته‌یی [۱۰] اهل حدیث هم از خیلی قدیم مقابله نسخه را با اصل جهت بررسی اختلاف روایات به کار می‌بردند - و آن اختلافها را هم در دنبال متن حدیث می‌آوردند. در کتب ادب و تاریخ نیز مقابله نسخه‌ها رایج بود اما در تمام اینگونه موارد هدف عمده آن بود که از بین قرائتهای گونه‌گون نسخه‌ها آن را که صحیح است برگزینند. در واقع فرض این بود که گویی مؤلف فقط صورت صحیح را می‌بایست نوشته باشد. لاغیر. این طرز فکر در مقابله و نقد متون یک سنت قدیم نیز بود. اریستارکس^۱ ادیب و نقاد یونانی هم در قرن دوم قبل از میلاد در تصحیح متن هومیروس قرائت «صحیح» را جست‌وجو می‌کرد - نه «اصیل» را. چنانکه هومانسته‌های اروپا هم تقریباً بیشتر بهمین چشم به متون کهن نگاه می‌کردند. کارل لاکمان^۱ (۱۸۵۱-۱۷۹۳) بود که در قرن نوزدهم راه درست نقد متون را نشان داد و معلوم کرد که سنت قدما بیشتر تصحیح ذوقی بوده است - و تصرف در متون. تصحیح قیاسی چنانکه وی نشان داد نمی‌توانست از اقتضای متن خالی باشد و می‌بایست مبنی شود بر مطالعه دقیق نسخه‌های موجود و ضبط

1. Aristarchus of Samothrace

درست آنها. در باب نقد متون و اصول علمی آن جای دیگر سخن گفته‌ام [۱۱] و حاجت به تکرار نیست اما اینکه بعضی محققان مامی‌پندارند، در تصحیح نسخه‌های خطی قدیمترین نسخه را باید مأخذ اصلی و معتبر گرفت و نسخه‌های دیگر را نباید محل اعتنا یافت غلط مشهوری است. این کار فقط وقتی درست است که قدیمترین نسخه موجود در عین حال منشأ نسخه‌های تازه‌تر هم باشد، وگرنه محقق باید خیلی زود باور باشد که خیال کند نسخه‌های تازه‌تر ممکن نیست مبنی باشند بر اصل یا اصلهایی که از قدیمترین نسخه موجود امروز قدیمتر باشند. تفصیل درین باره در اینجا مناسب مقام نیست معهدا در اینجا شاید مناسب باشد که اشاره‌یی کنم به دشواریهایی که در متون فارسی هست - و در نقد آنها. اختلاف قرائت در نسخه‌های قدیم بسیارست - و اجتناب‌ناپذیر. اسباب این اختلافات البته در خور بررسی است و توجه به آن محقق را از افتادن در دام خطا بازمی‌دارد. در بین این اسباب آنچه ممکن است در تاریخ خلطها و خطاهای بسیار را بوجود آورد تصحیف است که مخصوصاً در ضبط اسامی نامأنوس مکرر تاریخ‌نویسان را دچار خلطها کرده است و خطاها. تداول و کثرت تصحیف در کتابت سبب شد که حمزه اصفهانی (۳۵۰/۹۶۱ - ۲۸۰/۸۹۳ ح) کتابی درین باب تألیف کند - التنبیه علی حدود التصحیف. این اشکال مخصوصاً در نامهای تاریخی و جغرافیایی که اصل آنها ایرانی، یونانی، یا سریانی بود مورخان مسلمان را به زحمت می‌انداخت. این نکته، گاه دانشمندی به دقت ابوریحان بیرونی را و می‌داشت از نقل بعضی اسامی یونانی از روی کتب عربی خودداری کند چرا که اجتناب از تصحیف آنها به اعتقاد وی فقط از راه نقل مستقیم از خط یونانی و سریانی امکان داشت [۱۲] احمد بن طیب السرخسی برای احتراز از خطا در نقل درست اسامی رومی و یونانی الفبائی اختراع کرد. با چهل علامت، و ابن خلدون کوشید تا در نقل اسامی مربوط به بربر که تاریخ عمومی وی مخصوصاً بدان تکیه داشت جهت بعضی حروف خاص بربر نشانه مخصوص بسازد [۱۳]. در کتابهای فارسی حتی گاه در نقل اسامی عربی هم تصحیف پیدا می‌شد و این اشکال در کتابهای تاریخ بیشتر بود - تا کتابهای ادب. امر دیگری که نیز در کتابهای تاریخ موجب پیدایش اشتباهات و اختلافات می‌شد ذکر تواریخ سالها و سنین بود. حمزه

اصفهانى از قول ابو معشر منجم مى گوید که از قدیم طى نقل سنوات تاریخها که از کتابى به کتابى و از دهانى به دهانى رفته است خطاها و نارواییهای بسیار روی داده است [۱۴]. شاید یک سبب دیگر در پیدایش اختلافات در نسخه‌های تاریخ این نکته بود که بعضی مورخان در هنگام تألیف جای سالها یا نامهایی را که احیاناً مشکوک بود بطور موقت در نسخه خود سفید می گذاشتند تا آن را بعدها هنگام فرصت یا خودشان پرکنند. یا یک خواننده پرحوصله. بعلاوه خواننده پرحوصله ممکن بود بر نسخه تمام یک کتاب «ذیل» یا «تمه» هم بیفزاید. بدون آنکه اشاره‌ی به این کار خویش بکند. و این کاریست که در مورد تادیک سیستان ظاهراً مکرر انجام شده است. عزالدین ابن الاثیر (۶۳۰-۵۵۵ هـ) که در کتاب الکامل خویش در آنچه مربوط به حوادث مذکور در تادیک طبری است غالباً بیشتر از اقوال طبری نقل می کند؛ در ذیل حوادث سال ۳۰۲ هجری خاطر نشان می کند که تادیک طبری تا پایان حوادث این سال تمام می شود اما بعضی نسخ تا پایان سال ۳۰۳ هم حوادث را آورده اند. ابن الاثیر که لابد با نسخه‌های قدیم و موثق طبری سروکار داشته است می گوید حوادث سال ۳۰۳ در آخر این نسخه‌ها الحاقی است و از گفته او پیداست که می بایست یک خواننده پرحوصله آن را به اصل متن طبری خویش افزوده باشد. در هر صورت اختلافات نسخه‌ها که ناچار اسباب گونه‌گون بسیار دارد از قدیم چنان مشکلی برای مورخ پیش می آورد که بر حسب روایت حمزه اصفهانى [۱۵] حتی عیسی بن موسی الکسروی که می خواست از مقابله نسخه‌های خداینامه نسخه تازه‌ی تنظیم کند از نسخه‌های متعدد آن کتاب حتی دو نسخه را که از هر جهت با هم موافق باشند نیافت. اختلافات نسخه‌ها خود اگر به این اندازه هم نبود کار محقق را در مقابله دشوار می کرد و در بیان همین دشواری است که جاحظ می گوید نوشتن ده ورق مطلب خوب و درست آسانتر از تصحیح و اصلاح یک کتاب است. با اینهمه مورخ چون گواهیها و روایاتی را که مصالح و مواد کار اوست باید از همین متون مغشوش بیرون کشد چاره‌ی ندارد جز آنکه هر جا متن مورد حاجتش منقح و مصحح نیست نخست به نقد و تصحیح آن پردازد. در واقع مصالح و موادی که در اسناد و مدارک مورخ هست وقتی می تواند «گذشته» را بازسازی کند که نقد متن و نقد انتساب، آن را ساخته و پرداخته کرده باشند.

نقد متن و نقد انتساب در حقیقت جوابی است به این سؤال که آنچه به یک شاهد یا راوی منسوب است گفته او هست یا نه و اگر هست تا چه حد عین گفته اوست؟ از این گذشته مورخ که می‌خواهد عین گفته یک شاهد یا راوی را بعنوان سند تلقی کند می‌بایست به این سؤال دیگر خویش نیز جواب دهد که شاهد و راوی تا چه اندازه بدانچه گفته‌اند باور داشته‌اند و آیا آنچه آنها باور داشته‌اند برای وی نیز بهمان اندازه باور کردنی است؟ مجموعه این بررسی که مورخ در استفاده از مدارک خویش با آنها روبروست، نقد تاریخی است - نقد برونی و درونی یا نقد سطحی و نقد عالی. بدینگونه مورخ وقتی اقوال و شهادتهای مورد حاجت را بدست آورد می‌بایست در باب ارزش این شهادت و احوال شهود بررسی کند. حال و وضع گواه، ارتباط او با موضوع گواهی، فاصله زمانی و مکانی که احیاناً بین او و موضوع شهادتش هست، ولحن و شیوه‌ی که وی در بیان گواهی خویش دارد می‌بایست در این مرحله از نقد منابع، مورد توجه مورخ واقع شود. بعلاوه مثل یک باز پرس دقیق مورخ می‌بایست به این نکته نیز توجه کند که در محل واقعه از آنچه روی داده است چه نشانی باقی است؟ اینجاست که باستانشناسی و تمام رشته‌هایی که به بررسی آثار گذشته می‌پردازند «برگه»های الهامبخش ممکن است به مورخ عرضه دارند.

در بین اینگونه برگه‌ها در آنچه به «ادوار تاریخی» مربوط است مخصوصاً می‌توان از سکه‌ها یاد کرد - و کتیبه‌ها. در واقع سکه از قدیم برای صاحبان خویش بمنزله یک نوع گنج تلقی می‌شده است و از بس «هارپاگون»^۱ ها و «ولپن»^۲ های قدیم در حفظ و مراقبت آن اهتمام داشته‌اند هنوز که گاه در حفاریهای عمدی یا اتفاقی - مقادیر قابل ملاحظه‌یی از انواع سکه‌ها بدست می‌آید. البته در باب فوایدی که از بررسی سکه‌ها در شناخت گذشته حاصل می‌شود مبالغه نباید کرد اما به عنوان برگه‌یی از گذشته نباید آن را کم اهمیت شمرد. نه فقط پیدایش آن - تقریباً از هشت قرن قبل از میلاد - در بین اقوام مختلف شرق و غرب تحول معیشت آنها را از مرحله مبادلات جنسی به مرحله مبادلات نقدی و از طرز زندگی شبانی به زندگی کشاورزی نشان می‌دهد بلکه از آن، مخصوصاً از جنس و میزان و تعداد آن، می‌توان تصور روشنی

از ثروت و مکنت شهرها و کشورهای قدیم بدست آورد. مطالعه جاهایی که مسکوکات یک کشور یا یک سلسله از پادشاهان در آن نواحی کشف شده است می تواند تصویری از حدود قبول و رواج آنها بدست دهد و حتی گاه شاید از آنها بتوان به حدود بسط قلمرو یا نفوذ اقتصادی شهر یا کشوری پی برد. با اینهمه در بسیاری موارد کشف ذخایر سکه یک کشور در کشور دیگر فقط حاکی از وجود رابطه بازرگانی بین آنهاست. چنانکه کشف مکرر ذخایر سکه های قدیم رومی در هند حاکی از بسط قدرت رم در آن نواحی نیست اما قول پلینی نویسنده و مورخ را تأیید می کند که توانگران رم برای خرید کالای تجملی هند مبالغ هنگفت صرف می کرده اند چنانکه پیدا شدن مقادیر زیادی سکه های اسلامی در اطراف ولگا و سرزمین اسکانندیناوی نشان می دهد که از قلمرو عباسیان و سامانیان مبالغ هنگفت صرف خرید خنز و پوست این نواحی می شده است. بعلاوه از مطالعه مسکوکات می توان جدولهای انساب و سلسله ترتیب امراء پادشاهان صاحب سکه را - که مخصوصاً در تاریخ اسلام - از بعضی از آنها هیچگونه ذکری در تاریخها نیست تنظیم کرد. چنانکه استانلی لین پول^۱ و زمباور^۲ در تنظیم جدولهای مربوط به انساب و طبقات سلاطین و امراء اسلام از مسکوکات استفاده بسیار کرده اند. اهمیت کتیبه به عنوان برگه یی از گذشته حتی از اهمیت سکه نیز بیشتر است. کتیبه در حقیقت شامل تمام انواع کتابتهایی است که بر روی موادی سختتر و پرماتراز پاپیروس و کاغذ - مثل سنگ، آجر، فلز، و چوب - نقش یا نقر میشده است و مثل سکه غالباً در باب گذشته اطلاعاتی نظیر محتویات اسناد رسمی را در بر دارد. در واقع کتیبه ها در بعضی موارد بمنزله اعلانات رسمی دولتی است که برای اشاعه یا ابقاء حکمی یا ضبط سابقه یی آنها را بر روی سنگ و آجر و چوب و آهن دوام و بقا می بخشیده اند و در معرض انظار یا افکار عامه می نهاده اند. در بین کتیبه های قدیم که در یونان و رم بدست آمده است آنچه تعلق به معابد دارد غالباً اطلاعات سودمندی در باب نام کاهنان و مراسم نیایش و هدایا و اوقاف و نذورات در بین آن اقوام بدست می دهد. چنانکه آنچه نیز به زندگی عمومی تعلق دارد، در باب قوانین جاری، فرمانهای سلاطین، حکمیتها، و قرارداد های آنها، معلومات جالب عرضه می کند. قسمت عمده

1. Stanly Lane-Pool

2. Zambaur

تاریخ بابل و مصر قدیم بوسیله الواح و کتیبه‌هایی که در قرن نوزدهم کشف و قرائت شد روشن گشت چنانکه تاریخ هخامنشیها هم تا حد زیادی مدیون کشف و قرائت کتیبه‌های فرس باستان است. و پیداشدن رمز خط میخی. کشف کتیبه‌ها و الواح قدیم آشور و بابل چنان هیجانی در مورخان نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا بجای گذاشت که تعدادی از تاریخ‌نویسان دانشگاه برلین، مخصوصاً پیروان وینکلر^۱ یکچند تمام فرهنگ قدیم یهود و نصاری را مأخوذ از بابل شمرند. البته استفاده از الواح و کتیبه‌ها در تاریخ از خیلی قدیم مورد توجه مورخان بود چنانکه نه فقط در عهد رنسانس جمع‌آوری و بررسی الواح و کتیبه‌های یونانی توجه بعضی هومانست‌ها را جلب می‌کرد بلکه در آثار پولیبیوس و توسیدیدس هم مواردی هست حاکی از توجه به این گونه اسناد. با آنکه بموجب بعضی اخبار امیانوس مارسلینوس مورخ رم خطوط قدیم مصری را می‌خوانده است و حتی ابن‌الدیم در الفهرست ذوالنون عارف مشهور را آشنا به رموز این خطوط می‌پنداشته است؛ کشف رموز این خط بوسیله شامپولین^۲ فرانسوی شد. در اوایل قرن نوزدهم. خطوط میخی فرس باستان و سومر نیز در قرن نوزدهم کشف شد. بوسیله گروتفند^۳ آلمانی و رالینسون^۴ انگلیسی. محتویات این کتیبه‌ها چنان در شناخت گذشته شرق نزدیک تأثیر کرد که اقوال تاریخ‌نویسان یونان و روایات مندرج در تورات درین ابواب اهمیت خود را تقریباً از دست داد و از دنیای قدیم تاریخ جدیدی بوجود آمد. در آنچه به تاریخ اسلام مربوط است درست است که الواح و کتیبه‌های موجود این مایه اهمیت را - که در مورد آنچه از یونان و مصر و بابل بدست آمده است گفتیم - ندارد و مخصوصاً آنگونه اسناد که بر احوال تأسیسات اجتماعی و اوضاع اداری، روشنی تواند افکند درین میان بسیار نادر یا محدود به ادوار خاصی است [۱۶] لیکن باز، برخی از این کتیبه‌ها - که تعداد آنها نیز فوق‌العاده زیادست - از بعضی جهات برای مورخ اهمیت کم‌نظیر دارد. چنانکه مخصوصاً در تصحیح سنوآت وقایع، تشخیص اسامی، و انساب امرا و سلاطین، و در تعیین تاریخ بعضی بناها می‌توان از آنها استفاده بسیار کرد. در حقیقت برگه‌های دیگری که نیز ممکن است از گذشته در «محل واقعه» بدست آید همین بناهاست که هم مثل تمام ذخائر گذشته - مهر و نشان و

1. H. Winckler

2. Champollion

3. Grotfend

4. Rawlinson, G.

ظرف و فرش و لباس و زینت - تعلق به قلمرو باستانشناسی بمعنی عام دارد - و هم به تاریخ هنر. اما گذشته از اسناد رسمی، روایات وقایع نگاران، و برگه‌های مربوط به محل واقعه که تمام آنها غالباً اطلاعات مستقیم ولیکن با ارزشهای متفاوت، در اختیار مورخ می‌گذارد پژوهشگر کنجکاو می‌تواند اطلاعات غیرمستقیم هم از بعضی مآخذ دیگر بدست آورد که مخصوصاً آنجا که اسناد مستقیم در دست نباشد در «بازسازی» گذشته فایده بسیار از آنها عاید مورخ تواند شد. در مورد تاریخ ایران، خاصه دوران اسلامی آن، چنانکه جای دیگر نیز بتفصیل بیان کرده‌ام [۱۷] از دیوانها و متون ادب، حکایات و قصه‌ها، گزارشهای جهانگردان یا مشاجرات مذهبی می‌توان نه فقط در باب بعضی حوادث هر عصر بلکه در باره طرز زندگی و آداب و رسوم و عقاید و افکار رایج در گذشته اطلاعات مفید کسب کرد.

فقط وقتی مورخ تمام اینگونه اسناد مستقیم و غیرمستقیم را در «پرونده» خویش جمع کرد، ارزش و اهمیت یک یک آنها را بررسی کرد، و جای وقایع و اقیعات مذکور در آنها را از لحاظ زمانی و مکانی در توالی «گذشته»، مورد نظر خویش بازساخت، می‌تواند آنها را بمنزله مواد و مصالح تاریخ بکار برد و بکمک آنها به تجدید بنای گذشته پردازد. در واقع تمام آنچه از مجموعه اسناد و مدارک مورخ بر می‌آید اقیعات گذشته است: اینکه فلان واقعه در فلان تاریخ روی داده است و در فلان محل. ده‌ها و صدها از اینگونه «واقعیات» را مورخ می‌تواند از «پرونده» اسناد بیرون بکشد اما تا وقتی بین آنها رابطه توالی، رابطه علت و معلولی، رابطه ضرورت پیدا نکند این واقعیات تبدیل به شناخت علمی نمی‌تواند شد. واقعیات تاریخ فقط مواد و مصالح است و فقط قدرت تخیل و ذوق ابداع یک معمار با تجربه است که مورخ را قادر می‌کند «گذشته» - یا درحقیقت تصویری از گذشته - را بوسیله آنها تجدید بنا کند. اینجاست که کار مورخ آفرینندگی واقعی می‌شود. اما این بازسازی فقط وقتی ممکن است که مورخ بتواند برای بنای «مینیاتوری» که می‌خواهد از یک گذشته بسازد از مصالح و مواد «جمع آمده»، آنچه را برای کار او مناسب است بردارد و باقی مواد را کنار بگذارد. تاریخ را مینیاتور خواندم و این از آن روست که می‌پندارم گذشته‌یی را که تمام یک دنیا طی شده است یک انسان حقیر محدود نمی‌تواند بازسازی کند. آنچه او می‌تواند انجام دهد بنای نمونه‌یی

است که در اندیشه او می‌تواند نشانه‌ی باشد از گذشته- یا حتی از یک جزء گذشته. تفاوتی که در کار دو مورخ هست ناشی است از طرز استفاده‌ی بی‌که از مواد خویش - واقعیات تاریخ- کرده‌اند. این واقعیات تاریخ برای تمام مورخان یکسان است. کمبوجیه مصر را فتح کرد، قیصر در سنای رم بقتل رسید، ناپلئون در روسیه شکست سخت خورد... تمام این امور برای مورخ واقعیات تاریخی است نه فقط بخاطر آنکه ارتباط به اشخاصی دارد که در جریان حوادث جهان تأثیر داشته‌اند بلکه مخصوصاً به آن سبب که خود این حوادث، اگر بهمین گونه که اتفاق افتاده‌اند روی نمی‌دادند، گذشته جهان ممکن بود بکلی طور دیگر جریان بیابد. با اینهمه، تاریخ‌نویسان مختلف ممکن است هریک ازین واقعیات را طوری تفسیر و توجیه کنند که با تفسیر و توجیه دیگر تفاوت داشته باشد. کمبوجیه مصر را چرا و چگونه فتح کرد؟ ممکن است یک مورخ نشان دهد که این امر حاصل ضعف و پریشانی مصر بود که حتی بعد از آن هم دیگر با وجود شورهای مکرر به تجدید استقلال قطعی و مستمر نایل نیامد. احتمال هم هست که مورخ دیگر کفایت کمبوجیه یا تصادف و اتفاق را مایه توفیق پادشاه هخامنشی در تسخیر مصر بیابد. در باب قتل قیصر هم شاید تفسیر مورخان بهمین اندازه مختلف باشد. یک مورخ شاید بگوید قیصر اگر زنده می‌ماند در رم همان نوع حکومت را بوجود می‌آورد که بعد از او آکتاویوس بوجود آورد - حکومت مطلقه با ظاهر دموکراسی. مورخ دیگر ممکن است به این نکته برسد که در آنصورت رم سرنوشت یک کشور شرقی را می‌یافت - استبداد خشن که در آن، عظمت قیصر جایی برای عظمت رم باقی نمی‌گذاشت. در باره شکست ناپلئون در روسیه، هم فرق است بین قضاوت آدولف تیر^۱ (۱۸۷۷-۱۷۹۸) که او را «مورخ پیروزیها» خوانده‌اند با داوری پیرلانفره^۲ (۱۸۲۸-۱۸۷۷) که همه‌جا از ناپلئون تصویر یک جبار تجاوزگر می‌سازد. در توجیه واقعیات هر مورخ بر حسب پیش و طرز فکر خویش چیز تازه‌ی از گذشته می‌سازد و در عین آنکه همه تاریخ‌نویسان از واقعیات یکسان آغاز می‌کنند، بندرت ممکن است به نتایج یکسان برسند. هر مینیاتوری که یک مورخ از گذشته می‌سازد با آنچه دیگری ساخته است تفاوت دارد اما ممکن است هیچ‌یک از آنها با گذشته تفاوت زیاد نداشته باشد.

1. Adolphe Thiers

2. Pierre Lanfrey

جز در محدودیت و تناهی یا روشنی و تیرگی. با اینهمه، فقط وقتی دو مینیاتور که دو مورخ از یک گذشته نقش کرده‌اند هر دو ممکن است با وجود تفاوت‌هایی که دارند یادآور «گذشته» و حتی تصویر آن باشند که هر دو با یک نوع «پرسپکتیو»، با یک نوع هندسه، و با یک نوع اندازه‌سازی درست شده باشند. ازینجاست که وحدت تکنیک و بررسی قواعد و اصول فنی اهمیت پیدا می‌کند و بی‌آن نمی‌توان توفیق مورخ را در بازسازی گذشته تقدیر کرد.

در تاریخ چون تکیه همه بر اسناد و شهادتهاست، مورخ ناچار می‌بایست به انواع مدارک که در «پرونده» دارد - اسناد کتبی، برگه‌ها و مأخذ اطلاعات غیر مستقیم - استناد کند و استشهاد. این کار البته در صورتی حاصل درست می‌دهد که غیر از نقد اسناد و مدارک، مورخ در اصل شهادتهایی هم که از آنها بر می‌آید با نظر منتقد نگاه کند. آنها را جرح و تعدیل کند، آن‌را که قابل اعتمادست از آنچه نامعقول یا ردکردنی است جدا کند. شهادتهایی را که از لحاظ تاریخ و محل ممکن هست از آنچه قبولش از جهت زمان و مکان اشکال دارد تفکیک نماید، آنچه را خبر واحدست از آنچه به‌تواتر و شیاع پیوسته است باز شناسد؛ آنجا که شهادت ممکن است انعکاس مصحلت‌جویی یا تمایلات شخصی گواهان باشد خود را از اتکاء بر صرف شهادتها نگاه دارد؛ و آنجا که شهادت اسناد با قراین خارج بیش و کم تعارض دارد به آن جانب که قبولش نفی اصول معقول را ایجاب می‌کند تسلیم نشود. اینهمه از وی طلب می‌کند که در هر توجیه، در هر استنباط، و در هر قضاوت اسناد را ارائه کند، بسنجد، و ارزیابی کند. ازینجاست که ذکر مأخذ ضرورت پیدا می‌کند و بی‌آن کار مورخ نه کامل است نه درخور اعتماد.

مورخ پژوهشگر در عصر ما عادت دارد که در نقل اقوال دیگران مأخذ خود را با نام و نشان کافی ذکر کند. اگر مأخذ یک برگه باستان‌شناسی است محل آن و جایی را که در باب آن برگه می‌توان اطلاعات دقیقتر یافت یا وی اطلاعات خویش را از آنجا بدست آورده است با وصف جزئیات بیان می‌کند و اگر کتابی یا رساله‌ای است شماره صفحه و مجلد و سال و محل چاپ را با دقت تمام در ضبط می‌آورد. بعلاوه گاه پاره‌یی اطلاعات دیگر را که در فهم متن تاریخ ضرورت ندارد اما شاید در نقد مأخذ یا در حل بعضی اشکالات مربوط به آنها کمک می‌کند، در زیر-

نویسها، پیوستها، و تعلیقات یادداشت می‌کند. این اطلاعات باضافه نسخه‌بدلهایی که احياناً در باب ضبط و قرائت اسناد ممکن است مورد استفاده وی قرار گیرد روی هم - رفته «نقدافزار»^۱ وی را تشکیل می‌دهد و هدف آن رفع هرگونه ابهام و ایراد است که ممکن است در مورد اقوال و داوریهای مورخ پیش آید. تا آنجا که این «نقدافزار» جوابگوی چنین ضرورتی باشد، محل حاجت است اما افراط نابجایی که برخی از محققان ما درین باب کرده‌اند و حواشی و تعلیقات کتابها را از اطلاعات پراکنده‌یی که فهم و شناخت اصل یا مأخذ متن بر آنها مبتنی نیست گرانبار می‌کنند، ناشی از خودنمایی جاهلانه است و ناآشنایی به نقد درست. ارجاع به مأخذ با ذکر چاپ و صفحه کتاب در حقیقت مبنی برین فرض است که نسخه‌هایی مشابه آنچه مأخذ مورخ بوده است در دسترس هر جوینده دیگر نیز هست. پیداست که وقتی صنعت چاپ هنوز بوجود نیامده بود و نسخه‌های یکسان از مأخذ واحد وجود نداشت این طرز ارجاع نه ممکن بود، نه به خاطر پژوهنده می‌رسید. ازین رو راه کار منحصر بود به نقل عین عبارت مأخذ - یا مأخذ - بی کم و کاست یا باختصار. این نکته مخصوصاً در بین مسلمین منتهی شد به تألیف کتابهایی که قسمت عمده محتویاتشان کتابهای دیگران بود. افراط در همین شیوه بود که کار بعضی از تاریخ‌نویسان عصر ما را تبدیل کرده است به نوعی تاریخ‌نویسی با چسب و قیچی. نقل عبارات طولانی یا حتی صفحات متوالی از کتابهای دیگر - حتی کتابهای چاپی - هنوز در بین تاریخ - نویسان و محققان ما متداول است - و گویا یگانه شیوه کار. مورخان قدیم و سایر مؤلفان گذشته در نقل عبارت دیگران غالباً - اما نه همیشه - دقت خاصی هم نشان می‌دادند. بسیاری از آنها بعد از نقل عبارت یک مأخذ کلمه «انتهی» با چیزی شبیه بدان را - در پایان عبارت می‌آوردند تا نشان دهند آنچه از یک مأخذ نقل کرده‌اند تمام شد و دنباله عبارت کلام خود آنهاست. ذکر مأخذ هر قول نزد مسلمین چنان سنت بود که سیوطی در المزهَر [۱۸] دعوی داشت که در آثار وی هیچ موضعی نیست که مأخذ آن معلوم نباشد. در ارزیابی علمی بعضی آثار گاه آنها را به اصل مأخذشان برمی‌گرداندند و از روی همان مأخذ میزان ارزش و اعتبار آن آثار را بیان می‌کردند. چنانکه در قضاوت راجع به کتاب الملل والنحل شهرستانی

که چیزی از نوع تاریخ ادیان و تاریخ فلسفه بود، امام فخر رازی در مناظرات خویش بر همین اساس اظهار نظر می‌کند. بموجب قول وی آن کتاب مورد اعتماد نیست چرا که مؤلف در آن، مذاهب اسلامی را از کتاب الفرق بین الفرق بغدادی نقل کرده است که نسبت به مخالفان تعصب بسیار داشته است؛ در باب فلاسفه هم که مأخذ عمده کتاب صوان‌الحکمه است وی چیز زیادی از آن نقل نکرده است [۱۹]. در باب ارزش علمی این نقد امام فخر و آنچه وی در دنبال آن می‌گوید اینجا چیزی نمی‌گوییم اما نکته‌یی که در این مورد توجه کردنی است این است که ارزش و اعتبار یک اثر را از روی اعتبار و ارزش مأخذ آن تقدیر می‌کرده‌اند. این توجه به مأخذ گه‌گاه نیز برای اجتناب از پذیرفتن مسؤولیت اقوال دیگران بود. عبارت «العهدۃ علی الراوی» برای مورخ بمثابة، رد مسؤولیت روایات بود به مأخذ آنها. این گفته مخصوصاً در مواردی بیشتر بیان می‌شد که مورخ با قول راوی توافقی نداشت. مقریزی [۲۰] آشکارا خاطر نشان می‌کرد که ذکر مأخذ وی را از مسؤولیت در باب صحت و دقت آنچه نقل شده است و از شرکت در خطایی که ممکن است در آن مأخذ باشد معاف می‌دارد. با آنکه در بسیاری موارد مورخ بیشتر جهت تأیید دعوی و استنباط خویش به مأخذ استناد می‌کرد، تسلیم به آنچه در مأخذ بود، با قریحه نقادی مغایرت داشت و محقق در هنگام ضرورت از جرح و نقد مأخذ ابائی نداشت و از مورخان قدیم اسلامی ابن اثیر، ابن خلیکان، و ابن خلدون در این باب گه‌گاه قریحه انتقادی عالی نشان داده‌اند. در هر حال بازسازی گذشته بی آنکه ارزش هر یک از اجزاء مواد و مصالح آن معلوم باشد، و مسؤولیت واقعی و اعتبار نسبی هر جزئی از مصالح به مأخذی که مورخ آن اجزاء را به‌وی مدیون است منسوب شود، بی اعتبار خواهد بود و بی دوام.

با اینهمه، کار عمده مورخ هنوز باقی است. بهم پیوستن این اجزاء. این همان کار است که توجیه و تفسیر واقعیات می‌خوانند و بی آن تاریخ فقط عبارت خواهد بود از واقعیات پراکنده. اینجاست که مورخ باید نخست خود را برای ادراک درست گذشته آماده کند. گفته‌اند باید گذشته را دوست بدارد اما این دوستی در واقع تسلیم شدن به جاذبه خاطرات است که سالخوردگان را همیشه از فهم مقتضیات زمان خویش دور می‌کند. بعلاوه، نه آیا دوست داشتن چیزی، انسان را از دیدن عیوب آن کور

می‌کند؟ دوست داشتن گذشته برای فهم آن بی‌شک هیچ ضرورت ندارد، آنچه ضرورت دارد بگمان من رهایی از حال است - از زمان حاضر. مورخ که می‌خواهد یک قسمت از «گذشته» را ادراک درست کند و آن را درست در «مختصات» زمانی و مکانی خویش جای بدهد باید فاصله‌یی را که بین او و گذشته هست درنوردد. درحقیقت تا گردد و غباری که از ویرانی دنیای گذشته در فضای تاریخ برخاسته است فرونشیند نمی‌توان ابعاد واقعی گذشته را که در ورای این غبارهاست بدرستی تشخیص داد. آمادگی مورخ دانستن بیشترینه حوادث و واقعات «گذشته» نیست ندانستن آنچه امروز وی را از «همجوشی» با گذشته باز می‌دارد نیز شرط آمادگی است. امروز وقتی مورخ از ترکمانان آسیای صغیر - سلاجقه روم - و غلبه آنها بر بیزانس در قرن پانزدهم سخن می‌گوید باید تمام آنچه را پان‌تورانیسم^۱ در قرن نوزدهم به‌وی هدیه کرده است و بر تصورات رؤیا انگیز لئون‌کاهون^۲ و نژادپرستان عصر وی متکی است از خاطر دور کند تا معنی درست آن گیرودار کهن را بتواند دریافت؛ چنانکه وقتی از غلبه بالنسبه طولانی ایران عهد انوشروان بر سرزمین یمن صحبت می‌کند - با اینکه یمن همان عربستان خوشبخت یونانیهاست که شاید هنوز برای احلام جهانخواران جاذبه بی‌مانند دارد - مورخ امروز نباید اجازه دهد که بطور خودآگاه، رؤیای سیاسی انوشروان را بر اساس تجارب استعمار امروز که مطامع کمپانی هند شرقی و اغراض وال‌استریت نیویورک معنی اقتصادی خاصی به آن داده است تعبیر و تفسیر کند. درست است که بطور ناخودآگاه تاریخ چنانکه بندتوکروچه می‌گوید همیشه نوعی تاریخ معاصرست اما در عین حال گذشته نیز - لااقل در وجود مورخ - بطور ناخودآگاه زنده است. با اینهمه آنچه در روش تاریخ‌نویسی برای مورخ اهمیت دارد کار خودآگاه اوست که نیل به جنبه عینی در تاریخ فقط در حدود خودآگاهی وی ممکن خواهد بود. در واقع مورخ برای رؤیت گذشته اگر ناچارست عینک «زمانه خویش» را بر چشم داشته باشد می‌بایست تا آنجا که می‌تواند آن را بی‌رنگ انتخاب کند - و بی‌غبار. این نکته را چندی پیش در مصاحبه‌یی که من بانویسنده یک هفته‌نامه تهران [۲۱] داشتم به‌مناسبت گفت و شنودی که در باب حافظ در میان بود با تفصیل بیشتر بحث کردم. آنجا که سرو کار مورخ با تفسیر آنگونه «حوادث» است که بیشتر از نوع

«واقعیات نفسانی» است این تصفیه از زمان حاضر بیشک ضرورت بیشتر دارد. بحث در باب حافظ و اندیشه او ازینگونه است و توجیه و تفسیر فکر او - بعنوان یک حادثه تاریخی - این تصفیه از زمان حال را مطالبه می‌کند. در واقع در دوره‌ی که حافظ زندگی می‌کرد، چنانکه در آن مصاحبه خاطر نشان کردم، نه فن چاپ اختراع شده بود که تا موج روشنی و دانش را از بزرگترین مراکز تمدن تا دور افتاده‌ترین روستاهای خالی از فرهنگ منتشر کند، نه انقلاب کبیر فرانسه رخ داده بود تا حیثیت و مقام انسانی را بر تخت بنشاند و فکر برابری و آزادی را برای کسانی که بقول رهبران انقلاب فرانسه در مفهوم وطن و ملیت اشتراک داشته‌اند مقدس‌ترین و محبوب‌ترین تصورات اجتماعی بکنند. داروین (۸۲ - ۱۸۰۸) پیدا نشده بود تا انسان را از مسند قدس خلافت الهی که داشت تا حدی پایین بکشد. کارل مارکس^۱ (۱۸۱۸ - ۸۳) سخن نگفته بود که تمام تاریخ عالم را در کشمکش بین طبقات و در زمینه تولید و کار خلاصه کند و زیگموند فروید (۱۹۳۹ - ۱۸۵۶) بوجود نیامده بود تا روح انسان را بشکافد و ورطه‌های تاریک و مخوف دنیای ناخود آگاه را که پر از عفریتهای تمنیات و شهوات انسانی است بی‌نقاب کند. در اینصورت مورخ و پژوهشگری که می‌خواهد حافظ و دنیای او را چنانکه واقعاً بوده است بشناسد و چنانکه واقعاً بوده است تفسیر و توجیه کند باید قسمتی از دانسته‌های خود را چنانکه واقعاً هست کنار بگذارد - و گذشته را با همان مختصات واقعی خود کشف و بیان کند. وسواس محقق در پرهیز از آرایش به تبلیغات آوازه‌گران این تصفیه ذهن را گه‌گاه به حد افراط می‌کشد. مورخی را می‌شناختم که تحقیقات وی با تاریخ معاصر و عصر جدید مربوط نبود با اینهمه از مطالعه جراید، شنیدن رادیو، و دیدن تلویزیون بشدت اجتناب می‌کرد. وقتی از وی سبب پرسیدم، گفت انس گرفتن با آنچه خلاف واقع است حساسیت مورخ را در مورد واقعیات می‌کاهد و آنکه عادت کرده باشد که به تبلیغات آوازه‌گران به عنوان واقعیات بنگرد طبعش چنان حساس و دقیق نخواهد ماند که آکاذیب راویان گذشته را بمجرد اولین برخورد رد کند - و یا لامحاله در قبول آنها دچار تردید شود. این مایه وسواس شاید با توسعه تبلیغات گمراه‌کننده در عالم بکلی بیجا نباشد اما نباید سبب شود که مورخ از واقعیات روز هم بیخبر بماند. تاریخ‌نویسی

1. Karl Marx

که با تاریخ معاصر سروکار دارد در عین آنکه ممکن نیست از آنچه درجراید و رادیو نشر می‌شود بیخبر بماند، در کار تصفیه از زمان حاضر نیز نمی‌تواند سهل‌انگاری کند. درباره گذشته نیز مورخ اگر بخواهد فقط با معیارهای عصر خود قضاوت کند باید بسیاری از آنچه را به واقعیت تاریخی گذشته مربوط است کنار بگذارد. نهضت مزدك را يك مورخ امروز ممکن است بتواند با تئوریهای مارکس و فروید توجیه کند اما این توجیه - که با طرز فکر عهد مزدك و شاید با طرز فکر مردم بعد از عهد خود وی نیز مغایرت دارد - مورخ را وامی‌دارد که از عینیت صرف انحراف جوید و بیش از حد ضرورت تسلیم ذهنیات خویش باشد. اینجاست که تصفیه ذهن برای مورخ مایه اطمینان بیشتری در نیل به حقیقت تاریخی است. می‌دانم که این تصفیه از زمان حال بطور کامل برای مورخ ممکن نیست اما کوشش جهت نیل به آن، شرطی است برای توفیق در ادراك واقعیات.

این ادراك گذشته که در حقیقت جنبه ذهنی «بازسازی و تفسیر» بشمارست عبارتست از فهم روابط معقول بین واقعیات تاریخی. البته واقعیات تاریخی در حقیقت فقط «حوادث» است که تبدل و تغیر صفت اصلی آنهاست و آنچه نیز بنیاد اجتماعی خوانده می‌شود و مورخ گه‌گاه مثل جامعه‌شناس کار خود را تحقیق در آن می‌شمرد خود چیزی نیست جز «حادثه» یا «حوادثی» که خاصیت تبدل و تغیر در آنها ضعیف شده است و شکل بالنسبه ثابتی پذیرفته‌اند. شاید بتوان گفت این بنیادها در حقیقت حوادث اتفاقی و فردی بوده‌اند که چون جوابگوی حاجتهای عمومی بوده‌اند تعمیم یافته‌اند و شکل بالنسبه ثابت پذیرفته‌اند. با اینهمه اگر مورخ به بررسی احوال آنها در گذشته می‌پردازد در واقع نظر به جنبه ثابت آنها ندارد، تبدل غیر مرئی آنها را بررسی می‌کند - بعنوان حادثه. اما حادثه هم هرگز بطور مستقل، بدون ارتباط با حوادث و بنیادها، بوجود نمی‌آید و طبیعی است که در تجدید بنای گذشته نیز کشف و فهم این روابط ضرورت دارد. در حقیقت حادثه تاریخ چنانکه گفتم هیچوقت بشکل یک امر واحد و مستقل نیست، همیشه منظوی در یک مجموعه کلی است. مورخ به هنگام بازسازی گذشته هر قدر بتواند در ضمن بررسی یک حادثه، مجموعه وسیعتری از حوادث را تداعی کند در توجیه آن حادثه موفقتر خواهد بود. شک نیست که یک حادثه آنگونه که در «گذشته» در یک مجموعه کلی حوادث واقع بوده است در اسناد و مدارك

مورخ همواره درون همان مجموعه ضبط نشده است و غالباً فقط قوت «تخیل» و قدرت «تداعی» تاریخ‌نویس است که می‌تواند اجزاء این مجموعه فراموش شده را از درون اسناد پراکنده بیرون کشد و آن مجموعه کلی حوادث را - بیش و کم بهمان گونه که واقع بوده است - دوباره احیاء کند. البته ارتباط دو حادثه ممکن است از نوع علت و معلول باشد یا از آنگونه که عمل و عکس‌العمل می‌خوانند. حادثه‌هایی هست که وجود و ارتباط آنها را شاید بتوان به نقش شخصیت منسوب داشت و حادثه‌های دیگر چنانست که وقوع و ارتباط بین آنها را جز با تصادف و اتفاق نتوان توجیه کرد. مسأله مربوط است به محدودیت مورخ در اسناد، و به حدود توفیق وی در پیدا کردن روابط علت و معلول بین حوادث. البته هیچ مورخ نمی‌تواند تمام حوادث تاریخ را با رابطه علت و معلول توجیه کند یا رابطه عمل و عکس‌العمل. چنانکه تمام تاریخ را هم نمی‌توان به نقش شخصیتها منسوب داشت یا به تصادف و اتفاق. مسأله‌یی که مورخ در اینجا با آن روبروست این است که بدون تعصب، بدون تسلیم به تمایلات، و بی آنکه بطور خودآگاه از «عینیت» عدول کند، تمام ذخیره حوصله و قدرت فهم و حافظه خود را بکار اندازد تا در مورد هر حادثه‌یی که تحقیق می‌کند، حداکثر مجموعه حوادث مربوط بدان را احضار و احیاء کند. با اینهمه چون حوادث گذشته همیشه باریشه‌های اصلی و مستقیم خود در اسناد مورخ و در ذهن او حضور نمی‌یابند در توجیه گذشته مورخ گه‌گاه به مطالعه تطبیقی دست می‌زنند که یک نوع تجربه است. در واقع وقتی نتیجه یا عکس‌العمل یک حادثه را مورخ در متن اسناد خویش نمی‌تواند دنبال کند نتیجه یا عکس‌العملی را که حادثه مشابه آن در جایی دیگر اما بهر حال در موردی که اوضاع و شروط مشابه حاصل بوده است بوجود آورده است می‌تواند نمونه‌یی تلقی کند از آنچه ممکن بود در متن اسناد وی به‌عنوان نتیجه یا عکس‌العمل حادثه مورد نظر وی منعکس باشد. این نوع مقایسه و تطبیق در صورتیکه با هشیاری و دور از شتابزدگی حاصل شود ممکن است به نتایج بیش و کم مطمئن منتهی شود اما در بسیاری موارد بعلت اشکالی که در تشخیص موارد شباهت و اختلاف بین دو طرف مقایسه روی می‌دهد نتایجی که ازین شیوه تطبیقی^۱ حاصل می‌شود عاری از دقت است - و گمراه‌کننده.

۹ جستجوهای تازه

اکنون می‌توان پرسید که تاریخ با شیوه‌های بالنسبه مطمئن و تازه‌یی که در طی دو قرن اخیر در مسأله نقد و تحلیل اسناد بدست آورده است و مخصوصاً با خودآگاهی و دقتی که در اجتناب از داوریه‌های سطحی، مبتنی بر تعمیمهای عجولانه، و آلوده به اغراض فردی یا قومی درین مدت برایش حاصل آمده است در کشف و بازآفرینی گذشته تا چه حد کامیابی داشته است؟

از بین قرآینی که نشان می‌دهد کامیابی تاریخ در این زمینه‌ها می‌تواند مایه امید تلقی شود می‌خواهم نخست از پیشرفتهایی یاد کنم که مخصوصاً در دو قرن اخیر درباره تاریخ ایران انجام شده است. در واقع با آنکه اولین اقدام علمی برای شناخت گذشته باستانی ایران در حدود ۱۷۷۱ میلادی و با نشر ترجمه زند اوستا بوسیله انکتیل دوپرون انجام شد و در ۱۸۰۲ نیز گروتفند در قرائت کتیبه‌های میخی پرسپولیس اندک توفیقی حاصل کرده بود در ۱۸۱۵ که سرجان ملکم تاربخ ایران خود را نشر می‌کرد هنوز قسمت عمده اطلاعات مربوط به ایران باستانی را ناچار بود از اساطیر و حماسه‌های ملی نقل کند و فقط بعضی ازین روایات را با اخبار هرودوت و گزنون قابل انطباق بیابد. چنانکه در خود ایران هم، مورخان در آن روزگاران، همچنان غالباً به همان روایات ملی اکتفا می‌کردند. معهداکشف رموز خط میخی کتیبه بیستون بوسیله رالینسون (۱۸۴۶-۵۱)، اکتشافات باستانشناسی در بین‌النهرین و شوش، و همچنین نشر و ترجمه متون تاریخیهای یونانی و لاتینی در اروپا، تدریجاً افقهای تازه‌یی در تاریخ باستانی ایران گشود و اطلاعاتی که باستانشناسان در باب تمدن آشور و عیلام بدست آوردند همراه با تحقیقاتی که در باب آیین زرتشت و زبانهای اوستایی و پهلوی انجام یافت این افقها را هر روز وسعت بیشتر داد.

حتی حفريات مهم در آسیای مرکزی، شمال بین‌النهرین، مصر و آسیای صغیر حاصل این مطالعات را فوق‌العاده برافزود. چنانکه در اوایل قرن حاضر، قسمت عمده کتیبه‌های میخی هخامنشیها بوسیله وایسباخ^۱ (۱۹۱۱) طبع و ترجمه شد، اوستا بوسیله دارمستر^۲ (۹۴ - ۱۸۹۲) و گائنه‌هاکه قدیمترین بخش این مجموعه کتاب مقدس زرتشتیهاست بوسیله بارتولومه^۳، آندره‌آس^۴، و واکرناگل^۵ (۱۳ - ۱۹۰۹) بررسی شد. روایات یونانی و لاتینی در باب ادیان ایرانی بوسیله کلمن^۶ (۱۹۲۰) و دیگران مطالعه شد، ادبیات پهلوی بوسیله وست^۷ و تعدادی دیگر از محققان با دقت نقد و ترجمه شد و تاریخ باستانی ایران در پرتو این تحقیقات از قلمرو ظلمت افسانه‌ها بیرون آمد. از جمله تاریخ ایران باستانی بوسیله فریدریش یوستی^۸ در ۱۸۷۸، مطالعات در تاریخ ایران بوسیله تئودور نولدکه، تاریخ ایران و ممالک همجوار بوسیله فون گوتشمید^۹ در ۱۸۸۷، تاریخ مادها و پارسها تا استیلای مقدونیه بوسیله پراشک^{۱۰} در ۱۹۰۹ - ۱۹۰۶؛ جزئیات دقیقی از تاریخ ایران باستانی کشف کرد، چنانکه مطالعات مهم نولدکه در ضمن تاریخ ایرانیان و اعواب که ترجمه آلمانی بخش ساسانیان تاریخ طبری با حواشی و تعلیقات بسیار سودمند بود تاریخ این دوره از گذشته باستانی ایران را تا حد زیادی از ظلمت و ابهام افسانه‌ها بیرون آورد [۱].

البته جزئیات این تاریخ طولانی در فاصله ربع قرن که بین تاریخ ایران قدیم اثر کلمان هوار^{۱۱} (۱۹۲۵) و ایران از آغاز تا اسلام تألیف رمن گیرشمن^{۱۲} (۱۹۵۱) گذشته است بوسیله تحقیقات کسانی چون اومستد^{۱۳}، م. دیاکونوف^{۱۴}؛ دبوواز^{۱۵}، کریستنسن، و دیگران مکرر نوسازی شده است و هنوز در جزئیات - مخصوصاً در آنچه مربوط به متون اوستا و پهلوی یا السنه و عقایدست - تحقیقات تازه ادامه دارد و هر روز تا سند تازه‌یی کشف می‌شود یا تجدید نظری در تفسیر بعضی روایات یا اسناد عرضه می‌گردد افقهای تازه‌یی پیش نظر مورخ جلوه می‌کند. اما آنچه غالباً با هیجان بیشتر همراه است کاوشهای باستانشناسی است که مخصوصاً از دوره هیئت دموورگان^{۱۶} و دیولافواهنوز همچنان در هر چندگاه اسرار

1. Weissbach, F. H.

4. Andreas, F. C.

8. Friedrich Justi

11. Clement Huart

14. Dyakonov, M.

2. Darmesteter, J.

5. Wackernogel

9. Von Gutschmid

12. Ghirshman. R.

15. Debevoise, N.

3. Bartholomae

6. Clemen, C.

10. Praschek

13. Olmstead, A.T.E.

16. De Morgan

7. West, E.W.

تازه‌یی از تاریخ باستانی ایران بر ملا می‌کند و گه‌گاه به تاریخ هنر و تمدن آن معنی تازه‌یی می‌بخشد. در واقع برای مورخ امروز، تاریخ ایران نه از عهد کورش و حتی دیاکو آغاز می‌شود و نه حتی از عهد ورود آریاها به فلات و یا دوران جدایی ایرانیها از هندیها. گذشته از تاریخ خود آریاهای ایرانی، تاریخ اقوام و نژادهایی هم که قبل از مهاجرت آریاها درین سرزمین فلات‌گونه می‌زیسته‌اند امروز از پرتوکلنگ معجزه‌گر باستانشناسان مکشوف است. چنانکه از بعضی کاوشها که در تنگ پابده در بختیاری انجام شد نشانهایی بدست آمده است از انسانهایی که ده یا دوازده هزار سالی قبل از میلاد می‌زیسته‌اند، و در آثار مکشوف از تورنگ‌تپه و تپه حصار هم که ظاهراً قدمت آنها از هشت هزار سال پیش کمتر نیست نشانهایی از شروع تمدن هست - ظروف و مجسمه‌ها. آنچه در سیلک و حسنلو نیز بدست آمده است ادامه این تمدنهای بدوی و کهنسال را در زمانهای قبل از ورود آریاها نشان می‌دهد چنانکه مطالعات راجع به تاریخ عیلام در قسمتی از مغرب و جنوب غربی ایران تمدنی را بی‌نقاب کرده است که قدمت آن را بعضی تا اوایل هزاره پنجم قبل از میلاد می‌رسانند. تحقیقات راجع به آریاها، و ارتباط بین هندوان، ایرانیان، و میتانی‌های آسیای صغیر مورخ امروز را با سرچشمه فرهنگ و تمدن آریایی، آشنا می‌کند و تاریخ باستانی ایران را قرن‌ها قبل از آنچه در روایات یونانی و آشوری راجع به مادها آمده است عقب می‌برد.

آنچه در روشنی این تحقیقات از تاریخ باستانی ایران بدست آمده است و ایران باستان مشیرالدوله با وجود کهنگی هنوز تصویر جالبی ازین تحقیقات عرضه می‌کند، نشان می‌دهد که ایران حتی قبل از ورود آریاها همواره به‌عنوان گذرگاه اقوام و تمدن‌ها نشانه‌هایی از زندگی اقوام گذشته نگه‌داشته است و عجب نیست که در ادوار تاریخی در دوران فرمانروایی پادشاهان ماد و پارس نیز مثل ادوار قبل از آریاها، شرق و غرب دنیای باستانی را همچون پلی بهم پیوسته باشد. این نقش میانجی نه فقط به فرهنگ ایران هخامنشی نوعی حالت توازن که در دنیای آن روز بی‌سابقه بود بخشید بلکه در فرهنگ اشکانی و ساسانی هم ترکیبی متعادل از حاصل فرهنگهای بابل، یونان، هند، و ایران عرضه کرد که در هنگام سقوط ساسانیان می‌توانست نقطه شروع فرهنگ جهانی اسلام شود. البته آنچه عالیترین جلوه فرهنگ و حکومت ایرانی

را در تمام این دوران پیش از اسلام عرضه می‌کند دوران هخامنشی است که ویژگی آن مخصوصاً در مقایسه با دنیای تمدنهای قدیم بین‌النهرین بیشتر جلوه می‌کند. پادشاهان آشور که قبل از اقوام پارس و ماد در آسیای غربی یکه‌تازی می‌کردند در سرزمینهایی که می‌گشودند همه‌جا بیرحمانه‌ترین خشونت‌ها را پیش می‌گرفتند چرا که غالباً پرستش خدایان خویش را نیز بر رعایای تازه تحمیل می‌کردند. و طبعاً هم با مقاومتها روبرو می‌شدند. اما هخامنشیها شیوه‌بی کاملاً دیگرگونه به کار می‌بردند: در بابل، بقول ژرژ کنتنو [۲]، خدایان بابلی را پرستیدند، در کناره نیل خدایان مصر را پذیرفتند و بدینگونه در هر جا به عنوان فاتح قدم نهادند توانستند خویشتن را جانشین واقعی فرمانروایان ملی قلمداد کنند. در بابل یک مأمور و پرستشگر مردوک خدای بابلی محسوب می‌شدند و در مصر همچون یک فرعون تلقی می‌شدند. این شیوه که مخصوصاً در رفتار کورش بزرگ جلوه بارز داشت و من گه‌گاه از آن به تسامح کورشی تعبیر کرده‌ام در هر زمان که هوسهای فرمانروایان یا مقتضیات دیگر آن را موقوف می‌کرد فرهنگ و دولت هر دو محکوم به انحطاط می‌شدند یا به احتضار. ادوار انحطاط هخامنشیها، اشکانیان و ساسانیان همه‌جا بی‌تسامحی را مثل نشانه شوم یک بیماری حکومت ظاهر می‌ساخت و در دنبال آن تفرقه بود و سقوط قطعی.

شاید از تاریخ رم و حتی تاریخ امپراتوریهای اروپایی نیز بتوان نظیر این نکته را تجربه کرد اما آنچه بی‌تسامحی را بعنوان یک نشانه بیماری حکومت نشان می‌دهد تاریخ آشور و دولت‌های قدیم بین‌النهرین است. درین باره نیز که مورخ غالباً شاهد دنیایی بکلی مخالف دنیای ایرانی و کورشی است آنچه در طی یک دو قرن اخیر انجام شده است یک معجزه واقعی است: بیرون آوردن دنیایی گذشته، از درون تیرگیهای فراموشی.

نفوذ درین دنیای قدیم بین‌النهرین هم که مدتها اطلاعات راجع به آن منحصر به پاره‌بی اشارات تورات و بعضی اخبار پراکنده در نزد نویسندگان قدیم یونانی بود با کشف اسرار خط میخی بابلی آغاز شد - بوسیله هنری رالینسون. آنچه بعد، امثال اپر^۱، و تالبوت^۲ درین زمینه انجام دادند فقط اصابت نظر و توفیق رالینسون را در این کشف تأیید کرد. در ۱۸۴۲ کاوشهایی که بوسیله بوت^۳ نایب قنصل فرانسه

در خرساباد نزدیک موصل انجام گرفت نقشهایی از بقایای کاخ سارگون را به موزه پاریس عاید کرد. لایارد^۱ در ۱۸۴۵ در نمرود نزدیک موصل و در محل کالک در تورات، قصرهای پادشاهان آشور را کشف کرد که پاره‌ی دفاين آنها موزه بریتانیا را غنی کرد. این کاوشها را، لایارد در کویونجیک محل نیوای قدیم دنبال کرد و آنجا کاخ سنا خریب و تیگلات پلیسر را با نقوش و الواح بسیار کشف کرد. وقتی کتابخانه آشوربنی پال هم که عبارت از هزاران الواح و متضمن گزارشها، مکاتبات رسمی، فهرست عهدنامه‌ها و نظایر این اسناد بود منابع پایان ناپذیر تاریخ و فرهنگ بابل و آشور کهن را به موزه بریتانیا داد، ناگهان دنیای خاک خورده بین‌النهرین قدیم بی نقاب شد و روشنیهایی بی مانند بر مندرجات تورات تافت. شاید هیجان‌انگیزترین کشفی که درین زمینه انجام یافت کشف روایت قدیم طوفان بود که در ۱۸۷۲ نام جرج اسمیت^۲ کاشف این متن عجیب را بوسیله دلی تلگراف در تمام دنیا معروف کرد. از آنچه در نینوا بدست آمد تدریجاً معلوم شد که اسناد آشور غالباً جز نسخه برداری از خزاین قدیم بابل نیست. درین میان بسال ۱۸۷۷ دوسارزک^۳ کنسول فرانسه در بصره در محلی بنام تلوک که در جای لاگاش یک شهر قدیم کلدیه بود حفريات تازه‌ی آغاز کرده وجود تمدنی کهنه‌تر از تمدن هزاران ساله بابل را در بین‌النهرین نشان داد. تمدن سومر. کشف سارزک فصل تازه‌ی در تاریخ دنیای قدیم گشود که در قیاس با قدمت آن دوران سارگون و سناخریب دوره تازه‌ی محسوب می‌شد و آنچه بعدها درین زمینه به دست آمد نشان داد که بابلیها باید قسمت عمده‌ی از تمدن و فرهنگ خویش و از جمله خط و کتابت را از سومریان آموخته باشند که ظاهراً یک قوم غیر سامی بوده‌اند. چند سال بعد یک هیئت امریکایی در نیپور اسناد و الواح تازه‌ی بدست آورد، یک هیئت آلمانی هم معبد مردوک و قصر بخت‌النصر را کشف کرد. اما مهمترین سند در زمینه شرايع - لوحه معروف حموربی - نه در بین‌النهرین بلکه در ایران بدست آمد و در ضمن حفريات شوش بوسیله دمورگان (۱۹۰۱). تمدن عیلام هم در همین حفريات تدریجاً شروع به تجلی کرد و لوحه حموربی در قلمرو عیلام نشان داد که فرمانروایان عیلام در ضمن تاخت و تاز به بابل این سند عظیم تمدن بابل را به شوش برده‌اند. این کشفیات در

1. Layard

2. Georges Smith

3. Sarzec

تاریخ اهمیت بسیار داشت مخصوصاً که بر پاره‌یی موارد تاریک و تفسیرناپذیر تورات و روشنائیهای تازه‌یی می‌افکند. در بین اولین تحقیقات علمی که در این زمینه انتشار یافت کتاب شرادر^۱ را باید ذکر کرد بنام کتیبه‌های میخی و عهد عتیق که در ۱۸۷۲ نشر یافت اما حاصل تحقیقات مربوط به بین‌النهرین از آغاز بقدری معجزه‌آسا و خیره‌کننده بود که تا مدتها علما و مورخان آنهمه را با شک و تردید نگاه می‌کردند. حتی در ۱۸۷۵ که نزدیک سی سال از تحقیقات علمی راجع به آشور می‌گذشت هنوز فون گوتشمید معتقد بود مورخی که می‌خواهد با مصالح و مواد مطمئن کار کند نباید به مندرجات کتیبه‌های آشور اعتنا کند - و به آشورشناسی [۳].

درواقع با آنکه تمدن قدیم بین‌النهرین روی هم رفته در تاریخ بابل و کلدیه بیشتر منعکس بود تا در تاریخ آشور، تاریخ باستانی این سرزمین در نزد علمای اروپا بنام آشور-شناسی خوانده می‌شود. اما از بین جالبترین هدیه‌هایی که از آن علم عاید تاریخ می‌شود می‌توان سابقه فکر ضرورت تاریخی را یاد کرد و سابقه باستانشناسی را. تصور ضرورت تاریخ در نزد اقوام قدیم بین‌النهرین تا حدی در واقع حاصل همان «جهان‌بینی شرق باستانی» است که وینکلر و پیروان وی منشأ آن را فرهنگ بابل می‌یافته‌اند و بموجب آن هر چه در روی زمین اتفاق می‌افتد تأثیر و انعکاس رویدادهای آسمانی است و اعتقاد به جبر و تقدیر هم در حقیقت تعبیر دیگریست از همین شیوه تفکر. ظاهراً همین توجه به تقدیر آسمانی بود که در نزد پادشاهان و کاهنان آشور و بابل توجه به تاریخ و گذشته را هدیه می‌آورد. از جمله، نبونید آخرین پادشاه کلدیه که خودش در قرن ششم قبل از میلاد می‌زیست از کشف گذشته‌های دور با شوق و لذت یاد می‌کرد چنانکه وی این نکته را که نرام‌سین پسر سارگون سی و دو قرن پیش می‌زیسته است با شوق و لذتی یاد می‌کند که یادآور کشف یک باستانشناس پر حرارت امروز است و اومستد به همین نکته نظر دارد که با اشارت به عصر نبونید و کورش می‌گوید وقتی کورش در ۵۳۹ ق.م. وارد بابل شد دنیا کهنه بود و مهمتر آنکه خود آن از کهنگی خویش خبر نیز داشت [۴]. جالب اینست که بعضی محققان همین قول نبونید را که در حقیقت گویا چیزی جز یک تخمین باستانشناسی نباشد، مأخذ این فرض ساخته‌اند که می‌بایست تصور کرد پادشاهان بابل در هزاره چهارم قبل از میلاد

سلطنت داشته‌اند. البته این فرض در مقایسه با جدولهای مربوط به پادشاهان بابل لامحاله نزدیک هزار سال تفاوت بوجود می‌آورد و به آسانی آن را نمی‌توان پذیرفت. معهدا وینکلر که خود به این اشکال و قوف داشت در عین حال قدمت تمدن بابل را تا پنجهزار سال قبل از میلاد نیز بالا می‌برد و در این تخمین خویش بر محاسبات نجوم بابلی تکیه داشت اما این تخمین مبالغه‌ی ناشی از شوق و علاقه تلقی شد و در مباحثات جالبی که درین باب درگرفت معلوم شد نجوم بابل تا آن اندازه بر مبنای علمی مبتنی نیست تا بر اساس آن دعوی وینکلر را تصدیق توان کرد. ارزیابی وینکلر در باب قدمت و در باب تأثیر تمدن بابلی حاکی از نوعی شتابزدگی اشتیاق‌آمیز بود و خرده‌گیران آن را نوعی گرایش «پان بابلی» خواندند و اصرار هواخواهان او را که می‌خواستند آیین یهود و حتی دیانت مسیح را از فرهنگ قدیم بابل مأخوذ بشمرند مبالغه آمیز تلقی کردند و از نوع تهور شتاب‌آمیز کسانی که می‌خواهند هر طور هست حرف تازه‌ی بی‌بازمان آورده باشند [۵]. معهدا وقتی «مکاشفات برلینی» وینکلر و یارانش بوسیله ادوارد میرو و دیگران انتقاد و اصلاح شد اهمیت تاریخ و تمدن بین‌النهرین در حد معقولی ارزیابی گشت. تمام این اکتشافات و مشاجراتی که در ارزیابی آنها پیش آمد، تاریخ بین‌النهرین باستانی و منشأ قسمت عمده‌ی آن تمدن ملل مشرق قدیم را بقسمی روشن کرد که نظیر آن در مورد تاریخ سایر اقوام قدیم پیش نیامد.

ارتباط جلگه بین‌النهرین و دره نیل که در مهاجرت اجداد عبرانیان از کلدان تا مصر، و در رابطه بیسن فرهنگ بابلی و عبری انعکاس دارد بی‌شک هر مورخ را متوجه اهمیت نقش مصر و مطالعات مربوط به آن نیز می‌دارد و در واقع داستان این مطالعات نیز خود ماجراجویی طولانی است که کامیابی تحقیقات علمی را در کشف گذشته‌های مجهول نشان می‌دهد. در حقیقت کشف و قرائت خطوط قدیم مصری بوسیله شامپولین و ویلکینسون، کلید فتح دنیای مومیایی شده فراعنه را در دسترس علم گذاشت. گذشته از الواح سنگی، پاپیروسها، اشیاء بازمانده، اجساد مومیایی، مقابر و اهرام که همه آنها در طی یک قرن و نیم اخیر بوسیله مصرشناسان مطالعه و بررسی شد افسانه‌هایی را که یونانیان قدیم - خاصه هرودوتس -

در باب مصریهای قدیم نقل می‌کردند از اهمیت انداخت و دره نیل را مهد تمدنی یافت که مدتها آن را قدیمترین تمدن عالم می‌شناختند. کار شامپولین را یکت دانشمند آلمانی بنام لپسیوس^۱ به‌نتایج بس جالبتر رسانید، در ممفیس قبرهای فراغت را کشف کرد، در باب تعدادی از سلسله‌ها تحقیقات مهم انجام داد، تاریخ هجوم هیکسوسها را تعیین کرد، دربارهٔ ساختمان اهرام بررسیها کرد، در باب اساطیر و عقاید مصری مطالعات قابل ملاحظه کرد، گاه شماری و توالی سلسله‌ها را بررسی کرد و بدینگونه آنچه وی در باب تاریخ قدیم مصر انجام داد بعد از کشف عظیم شامپولین از حیث اهمیت بی‌نظیر بود. در بین مورخانی که کار شامپولین و لپسیوس را در زمینهٔ مصرشناسی دنبال کردند مخصوصاً نام ماریت^۲ و ماسپرو^۳ را باید ذکر کرد. ماریت در کار قرائت و تفسیر اسناد قدیم البته دقت و تبحر لپسیوس را نداشت اما علاقه‌ی که به کاوش و تحقیق نشان می‌داد وی را در کار تحقیقات مربوط به مصر قدیم چنان توفیقی بخشید که او را به‌شایستگی، کریستف کلمب دنیای قدیم مصر خوانده‌اند [۶]. ماریت از جانب موزهٔ لوور به مصر گسیل شد و در اولین مسافرت خویش در ممفیس بقایایی از سراپیوم^۴ یا پرستشگاه اوزیریس را با تعدادی مجسمه‌های ابوالهول کشف کرد. همچنین بقایای اجساد گاوهای آپیس و تعدادی اجساد فراعنهٔ کهن را با نقوش و کتیبه‌های بسیار در اطراف سراپیوم بدست آورد. در سفر دیگر که موزهٔ آثار عتیقهٔ مصر را در طی آن در بولاق بوجود آورد جستجوهای خود را در نقاط مختلف دنبال کرد و در بین آثاری که بدست آورد مجموعهٔ متون مذهبی مصر قدیم بود که آن را کتاب اموات می‌خوانند و مأخذ عمده‌ی است در بررسی عقاید و مراسم دینی مصریها در دوران سلطنتهای وسطی و جدید. ماسپرو هم که جانشین وی شد اولین کار عمده‌اش گشودن هرم سقاره بود که هزاران متن دینی تازه را در دسترس تاریخ‌نویسان نهاد. اندکی بعد در نزدیک تبس^۵ در حدود سال ۱۸۸۱ مقابر تعدادی از فراعنهٔ مصر از سلسلهٔ هجدهم تا بیست و یکم را با اجساد مومیایی رامسس دوم، رامسس سوم و توتمس کشف کرد. وی که موزهٔ آثار عتیقهٔ مصر را از بولاق به قاهره نقل کرد فهرست جامعی هم برای آن نشر کرد که محتوی اطلاعات بسیار مهم بود. کتابهای معروف او در

تاریخ قدیم اقوام مشرق رازگشای دنیایی کهنه بود که او با کلیدی که از تحقیقات شامپولین، لپسیوس، و ماریت بدست آورده بود دروازه آنرا بر روی عامه گشود. در بین سایر پیشروان مطالعات مربوط به مصرشناسی نام فلیندرزپتری^۱ مورخ و باستانشناس انگلیسی که کاوشهای او در تل العمارنه محل تخته‌گاه اخناتون اهمیت بسیار داشت در خور یادآوری است و تاریخ مصر که تألیف اوست منبع اطلاعات انتقادی و مهم در باب گذشته دنیای فراعنه است. کتاب جیمس برستد^۲ در باب تاریخ مصر، که در دنبال آن تحقیقات دیگری هم راجع به تاریخ تمدن و آیین مصر از وی انتشار یافت مشتمل بر مطالعات دقیق در گذشته های دره باستانی نیل است. کتاب ادوارد مایر^۳ در باب تاریخ باستانی با دقت و جامعیتی کم نظیر می‌کوشد دور از شوق و هیجان کاشفان پرشور واقعیت دنیای فراعنه و دنیای قدیم بابل را بررسی کند. چنانکه کتاب هال^۴ در باب شرق نزدیک و مخصوصاً کتاب جامع تاریخ کمبریج دنیای قدیم از لحاظ پیوند با دنیای مدیترانه، کرت، و یونان تاریخ مصر را در روشنایی تازه‌یی قرار می‌دهد [۷].

در مورد دنیای باستانی یونان سال ۱۸۷۶ را مخصوصاً باید بعنوان مبدأ تاریخ باستانشناسی یونان بمخاطر سپرد. درست است که ارتباط با یونان باستانی بعد از عهد رنسانس نیز همچنان بیش و کم در اروپا دوام داشت اما فقط درین سالهای ربع آخر قرن نوزدهم بود که زندگی گذشته یونانی از زیر خاک بیرون آمد و آنچه را در مآخذ کتبی و ادبی بود معنی تازه بخشید. هاینریش شلیمان^۵ پدر باستانشناسی یونانی با حفریاتی که در حصار لیک برای جستجوی شهر تروا و در میسن^۶ و تیرونس^۷ برای گنجهای آگامنون و دنیای هومری کرد، با آنکه حاصل این حفریات و گنجهایی که برای وی بدست آمد با آنچه رؤیاهای خودوی بود کاملاً موافق نیفتاد لیکن قسمتی از دنیای یونان را که از طریق کرت تا حدی با سنتهای مصر و بابل مربوط می‌شد احیاء کرد. در واقع مطالعات مربوط به تاریخ یونان که قبل از این مخصوصاً در آلمان قرن هجدهم آغاز شد و منجر به تصنیف کتابها و رساله‌هایی در تاریخ گذشته یونانی هم گشت بیشتر مبنی بر جستجو در مآخذ

1. Flinders Peterie 2. James, H., Breasted 3. Edward Meier
4. Hall 5. Heinrich Schliemann 6. Mycenae 7. Tiryns

کتبی بود. حتی ولف^۱ که در ۱۸۰۱ در دانشگاه هال^۲ راجع به یونان تحقیق و تدریس می‌کرد تحقیقاتش بیشتر جنبه لغوی و ادبی داشت. شاگردوی او گوست بوئک^۳ نیز در هایدلبرگ^۴ مطالعات یونانی را بهمین مقصود دنبال می‌کرد اما بعدها در برلین علاقه به تاریخ باستانی یونان وی را بر آن داشت که اخبار و روایات پراکنده کتابهای تاریخ و ادب را با هم بسنجد و از مجموع آنها تصویر جالبی از زندگی روزمره آتن قدیم بسازد و در این راه از کتیبه‌ها، الواح، سکه‌ها نیز کمک گرفت. کتابی که وی بدینگونه درباره «اقتصاد عمومی آتن» در ۱۸۱۷ نوشت بعدها در ۱۸۵۱ و ۱۸۸۶ با تجدید نظر به چاپ رسید و تفصیل بیشتر یافت. با اینهمه، نویسنده در مقدمه کتاب اعتراف داشت که دانش ما در باب دوران باستانی یونان هنوز طفل خردسالی بیش نیست. در عین حال بوئک آن شور و شوقی که پرستندگان فرهنگ کلاسیک به دنیای یونان نشان می‌دادند نداشت و مخصوصاً خاطر نشان می‌کرد که یونانیهای قدیم را بهیچوجه نباید از مردم عصر ما خردمندتر شمرد چرا که حتی در خشانترین ادوار تاریخ آنها نیز از غلبه فساد خالی نبود [۸]. با این مایه احتیاط و بیطرفی هم، کار بوئک از نقایص بسیار که از همه مهمتر عجله در قضاوت و بیدقتی در تفسیر درست شهادات و اخبار بود برکنار نماند.

در میان کسانی که در آلمان قرن نوزدهم کار او را دنبال کردند شاگردش اوتفرد مولر^۵ (۱۷۹۷-۱۸۴۰) را باید یاد کرد که در گوتینگن^۶ تدریس می‌کرد و رسالات او در باب قوم «دوریان» و قوم «مینائی»^۷ مخصوصاً از جهت بررسی اساطیر یونانی راههای تازه گشود. اگرچند بعضی آراء او درین باب مقبول علما نشد و انتقادهایی بر آنها وارد آمد. با آنکه مولر کتاب کوچک اما بسیار جالبی در باب ادبیات قدیم یونان تألیف کرد که پاره‌یی زبانهای دیگر هم نقل شد لیکن فرصت آن را نیافت تا کتاب مفصلی را که برای تصنیف آن سفری هم به یونان کرد تدوین کند چه در همین سفر عمر کوتاه وی پایان رسید. این «تاریخ یونان» کاری بود که شاگرد و جانشین وی ارنست کورتیوس^۸ آغاز کرد. اجتناب کورتیوس از ورود در جزئیات انتقادی و شوق و تحسین مؤلف نسبت به زندگی

1. Wolf, F. A.

2. Halle

3. August Boeckh

4. Heidelberg

5. Otfried Müller

6. Göttingen

7. Minyae

8. Ernst Curtius

گذشته یونان و مخصوصاً اینکه به حوادث سیاسی کمتر توجه داشت تا به وقایع اجتماعی، کتابش را برای عامه مطلوب کرد اما بی توجهی به نقد اسناد و بی اعتنایی در نقل اقوال و روایات سبب شد که کار وی چندان مورد توجه علماء واقع نشود. اندک مدتی قبل از انتشار کتاب کورتیوس دو دوره «تاریخ یونان» در انگلستان انتشار یافت که با نشر آنها افقهای تازه‌یی در مطالعات راجع به «تاریخ یونان» گشوده شد: تاریخ تیرلوال^۱ در هشت مجلد (۱۸۳۵-۴۴) و تاریخ گروت^۲ در دوازده مجلد (۱۸۴۶-۵۶). کتاب تیرلوال با آنکه شوری و رنگی نداشت بعلت اشتغال برداوریهی سنجیده و اجتناب از تسلیم به مبالغات افسانه‌آمیز کتابی بسیار مستند تلقی شد. وی در باره افسانه‌های قهرمانی گذشته یونان هیچ حسن ظنی نشان نمی‌دهد و در توصیف ماراتون^۳ هم شوق و هیجان غالب مورخان دیگر اروپایی را ندارد؛ نه دوره پریکلس را چندان با شور و علاقه می‌ستاید نه الکیبیادس^۴ را خیلی با آب و تاب توصیف می‌کند. فقط نسبت به سقراط و تا حدی اسکندر با لحن مساعد و حتی تحسین سخن می‌گوید. آنچه درین تاریخ یونان مخصوصاً جایش خالی به نظر می‌رسید ارزیابی دموکراسی آتن بود که نمایشگاه دقیق اما پر شکوه آن عبارت شد از کتاب گروت. در حقیقت، اخلاق عالی، شوق به دموکراسی و مخصوصاً تسامح قوم آنگونه که گروت آن را در وجود پریکلس و دوره او نمایانتر می‌سازد نوعی زندگی و درخشندگی بی‌مانند به تاریخ یونان او داده است. گروت با آنکه خشونت آتنی‌ها را در جنگ شایسته ملامت می‌بیند و بعضی جنگه‌اشان را هم آشکارا محکوم می‌کند آزادی آنها را در خور تحسین می‌یابد. نه فقط از سوفسطائیان دفاع می‌کند بلکه از سقراط هم با انصاف و بدون هیجان سخن می‌گوید. در باره سقراط خاطر نشان می‌کند که مردم عصرش وی را بر خلاف همعصران ما درون هاله‌یی نورانی که بلاغت افلاطون او را در آن پیچیده است نمی‌دیده‌اند و غیر از او هیچ مصلح مذهبی دیگر هم هرگز در نزد قوم خویش با حسن قبول بیشتری تلقی نشده است. بعلاوه اگر سقراط نیک بوده است نمی‌توان گفت سوفسطائیان و سایر آتنی‌ها مردمان بدی بوده‌اند. در واقع سوفسطائیان را فقط مخالفان معرفتی کرده‌اند و چه اعتمادی بر آن تصویر که روایات مخالفان از

1. Thirlwall

2. Grote

3. Marathon

4. Alcibiades

اشخاص بسازد هست؟ ازین گذشته، خود سقراط نیز از سوفسطاییها بود و به نظر می‌آید که آنچه مایهٔ بدنامی اینها شده است تصور نادرستی است که نام سوفسطایی در اذهان القاء می‌کند. در دوران انحطاط دنیای هلنی علاقه و تحسین گروت غالباً به دموستنس اختصاص دارد که بگمان وی اگر دموکراسی در یونان این ایام از بین رفت بسبب آن بود که هیچ‌کس به حرف او گوش نداد. آیا همین علاقه به دموکراسی یونان نبود که گروت را وادار می‌کرد قضاوتی سخت، اما نه چندان غیر عادلانه، نسبت به فیلیپ که طراح نقشهٔ نابودی آن بود اظهار کند؟ در واقع گروت نه فقط فیلیپ را مردی دور از اعتدال، مست، و زنباره می‌یافت پسرش اسکندر را نیز از وی بدتر می‌دید. این شاهزادهٔ مقدونی که تیرلوال وی را ستوده بود به نظر گروت یک نابغهٔ وحشی می‌آمد که فقط قدرت زیادی داشت برای تخریب. از همین رو بود که با اعتقاد وی اسکندر در شرق تدریجاً تسلیم جاذبهٔ زندگی پارسیها شد و «بجای آنکه آسیارا یونانی کند مقدونیه و یونان را آسیایی کرد». با پایان عمر او در تمام دنیای یونان انحطاط و فساد آشکار شد و از تمام آنچه در یونان جالب و بزرگ بود فقط فلسفه باقی ماند - پایان دنیایی که بازوال دموکراسی خاتمه یافت. با آنکه کتاب گروت جنبهٔ اقتصادی زندگی یونان باستانی را تقریباً فدای توصیف حیات سیاسی آن کرده است و در توصیف حیات سیاسی آن نیز بسیاری عوامل ناسالم را ندیده گرفته است، شور و علاقه‌یی که این اثر انتقادی و بالنسبه جامع و دقیق در طبقات مختلف بوجود آورد حتی تیرلوال را نیز به تحسین واداشت. چنانکه گروت نیز در بارهٔ کتاب تیرلوال نظر تحسین‌آمیز داشت و در حقیقت، این دو کتاب با وجود تفاوتی که در ویژگیهای ظاهرشان بنظر می‌رسید تا حدی مکمل یکدیگر شدند و دو مرجع عمدهٔ مطالعات مربوط به یونان باستان در انگلستان قرن نوزدهم بشمار آمدند. چنانکه هر چند تحقیقات تازه و مخصوصاً پاره‌یی اکتشافات باستانشناسی اطلاعات ما را در باب یونان باستانی بسیار بالاتر برده است هنوز مورخ امروز ازین دو کتاب علی‌الخصوص از کتاب گروت یکسره بی‌نیاز نیست. البته بر گروت و کتاب او ایرادهای بسیار هم وارد هست از جمله آنکه در بررسی تحول زندگی سیاسی یونان به اختلاف بارزی که تدریجاً بین طبقات پایین و طبقات بالا پیدا شده است توجه کافی نکرده است به علاوه شوق و علاقه به دموکراسی آتنی ظاهراً سبب شده است که وی از عواقب نا-

مطلوب آن مخصوصاً رواج عوامفریبی که قاتل واقعی دموکراسی است غافل بماند. اما این نکته که تاریخ وی بیش از آنکه تاریخ یونان باشد تاریخ آتن یا خود تفسیر آتنی تاریخ یونان است، امریست که خود وی بدان اذعان دارد و چون غالب مآخذ کتبی درین باب آتنی است این عیب به گروت اختصاص ندارد و اشکالی است که هر مورخ دیگر - جز باستانشناس - در تاریخ یونان بنحوی با آن روبروست.

در واقع اگر اوگوست بوئک و ارنست کورتیوس در دنبال مطالعات در تاریخ یونان قدیم به باستانشناسی یونان توجه مخصوص پیدا کردند بهمین سبب بود که علما از همان ابتدا توجه پیدا کردند به اینکه از باستانشناسی بیش از سایر رشته‌های کمکی می‌توان در باب شناخت گذشته، اطلاعات تازه بدست آورد. تفحصات شوق‌آمیز هاینریش شلیمان را دورپفلد^۱ و دیگران به نتایج مطمئن‌تر رساندند اما این مطالعات که بوسیله کاوشگران دیگر دنبال شد نه فقط در یونان بلکه حتی در کرت و مصر نیز نتایج جالبی عاید تاریخ یونان باستان کرد. هیئتهای علمی اعزامی از دانشگاهها و آکادمیهای اروپا و امریکا قسمتهای زیادی از دنیای مرده یونان باستانی را از گور فراموشی بیرون آوردند. اکروپولیس،^۲ دلف^۳، دلوس، افسوس^۴ با بقایای معابد و قصرها که از خاک بیرون آمد حوزه معلومات تاریخ را در باره یونان باستانی وسعت شگرف بخشید. الواح، کتیبه‌ها، و پاپیروسها که یکبار مجموعه جالبی از آنها بوسیله بوئک و یارانش جمع و تدوین شد تدریجاً هر سال حجم بیشتری می‌یابد و کشف تمام این اسناد نه فقط در باب هنر یونانی افق دانش یونان شناسان را هر روز وسعت می‌دهد بلکه در باره نفوذ مراسم و اساطیر مذهبی نیز دایم حوزه اطلاعات مورخ را می‌افزاید [۹]. گذشته از اینها رسالات، کتابها، یا فقرات ناشناخته تازه‌یی که از بقایای آثار نویسندگان قدیم گه گاه کشف می‌شود نیز درین زمینه‌ها حایز اهمیت بسیارست چنانکه کشف یک رساله ارسطو در باب حکومت آتن^۵ که فقط در ۱۸۹۱ نشر شد خود از لحاظ فواید تاریخی باندازه پاره‌یی اکتشافات مهم باستانشناسی الهامبخش بود.

در بین تحقیقات عمده‌یی که پا پهای تفحصات باستانشناسی در زمینه تاریخ یونان باستان نشر یافت، آنچه در یک مرور اجمالی قابل ذکر باشد تعدادش

1. Dörpfeld

2. Acropolis

3. Delphi

4. Ephesus

5. Politeia

کم نیست و از آنجمله آثار دورویی^۱، هولم^۲، کوهن^۳ را می‌توان یاد کرد اما بهترین درسی که یک مورخ دقیق و محتاط اوایل قرن حاضر در باب تاریخ‌نویسی یونان باستانی به مورخان معاصر آموخت تعلیم ادواردمایر^۴ مورخ معروف آلمان بود که مطالعه گذشته یونان را فقط در چهارچوبه تاریخ دنیای قدیم قابل ادراک یافت و صریحاً خاطر نشان کرد که تنها با توجه به ارتباط با تمام دنیای مدیترانه است که می‌توان بدرستی تاریخ واقعی یونان باستانی را ارزیابی کرد. در واقع با آنکه بعد از وی مکرر تاریخ باستانی یونان جداگانه و بطور مستقل موضوع بررسی مورخان شده است گمان می‌کنم توفیق درست نیل به یک ارزیابی منصفانه و دقیق فقط برای آنگونه مورخان حاصل شده است که یونان باستانی را در ارتباط با دنیای مدیترانه بررسی کرده‌اند - از کرت تارم.

در باره تاریخ باستانی رم که مطالعات انتقادی راجع به دوران باستانی آن در حقیقت بوسیله ویکوآغاز شد و بعدها نیبور آن را با دقت و تحقیق علمی از سرگرفت تحقیقات باستانشناسی که مخصوصاً قسمت عمده آن مدیون نیبورست آنچه را در سالنامه‌های فابیوس بیکتور^۵ (ح ۲۰۰ ق م) و سایر مورخان قدیم آمده است فقط تا اندازه‌ی محدود تأیید تواند کرد چنانکه مخصوصاً در آنچه به ادوار قبل از جمهوریت رم مربوط است روایات سنتی مورخان قدیم غالباً افسانه‌آمیز بنظر می‌رسد و تعداد زیادی از مورخان عصر اخیر، از جمله دومورخ معروف ایتالیایی - اتوره پائیس^۶ و دسانکتیس^۷ - صریحاً خاطر نشان می‌کنند که درین باب به اینگونه روایات سنتی نباید چندان وقعی نهاد [۱۰] و بیشتر باید به معلومات باستانشناسی تکیه کرد. لیکن در سرزمینی که بقول یک نویسنده معروف ایتالیایی «گیاه انسانی» در آنجا بهتر از هر جای دیگر می‌روید [۱۱] گذشته‌های انسان که لامحاله از سی قرن قبل از میلاد در آنجا می‌زیسته است سابقه‌های طولانی در زیر خاک دارد و از عهد قوم اتروسک^۸ که پیش از ورود اجداد رومیها درین سرزمین می‌زیسته‌اند تا کهنه‌ترین قوم رومی، کشف همه اسرار عمده تاریخ مربوط است به کلنگ باستانشناسان؛ و آنچه نیز در طی دو قرن اخیر ازین

1. Victor Duruy

2. Holm

3. Cohen, H.

4. Edward Meyer

5. Fabius Victor

6. Ettore Pais

7. G. De Sanctis

8. Etrusques

بابت حاصل شده است از سرشاری چنان است که برای مورخ دست و پاگیر می‌شود. بعلاوه، در باره تاریخ باستانی کشوری که قرن‌ها قبل از مسیح از فرات علیا تا کناره اقیانوس اطلس و از حاشیه صحرای افریقا تا کرانه رود راین و حتی جزیره بریتانیا در زیر قدم سربازان آن لرزیده است آنچه برای باستانشناسی حاصل می‌شود طبعاً بقدری وسیع و غنی خواهد بود که بررسی آنها جز برعهده تخصص‌های جزئی نیست. تنها در باره خود این «شهر جاودانه» ابنیه و آثاری که باقی است و الواح و کتیبه‌هایی که هر روز بدست می‌آید گنجینه‌ی عظیم است و در باره شهرهای ایتالیایی رم نیز اینگونه کشفیات گه‌گاه خیره‌کننده است. از آنجمله دو شهر هرکولاتوم و پمپئی را که در ماه اوت ۷۹ میلادی در زیر خاکستر و گدازه آتشفشان مدفون شد در طی کاوشهایی که حتی پیش از سال ۱۷۴۹ شروع گشت اکنون چنان از خاک بیرون آورده‌اند که یک لحظه از زندگی تمام مردم آن دو شهر را چنانکه بوده است امروز بعد از دوهزار سال می‌توان در میان دیوارها و خانه‌های از خاک برآمده معاینه باز یافت و گذشته‌ها را از روی همان لحظه می‌توان قیاس کرد. بعلاوه متون تازه تاریخی و ادبی که هنوز گه‌گاه در زمینه تاریخ و ادب قوم کشف می‌شود افق اطلاعات مورخ را در باب تاریخ باستانی رم وسعتی بی‌قیاس می‌بخشد چنانکه اطلاعات مورخ امروز را درین ابواب بهیچوجه نمی‌توان با آنچه در عهد نیپورو مومزن و گیبون بوده است اصلاً طرف نسبت یافت. معهدا درباره تاریخ باستانی رم هنوز کتاب تئودور مومزن بعنوان یک اثر کلاسیک اعتبار قابل ملاحظه دارد چنانکه در باره ادوار جدیدتر - دوران امپراطوری - کتاب معروف گیبون مخصوصاً بعد از انتشار تهذیبی که بیوری از آن نشر کرده است هنوز اثر زنده‌ی است. در باره تاریخ رومی اثر تئودور مومزن پیش ازین سخن گفته‌ام و اینجا نیازی به بحث بیشتر نیست. قطع نظر از دقت انتقادی آنچه جاذبه خاصی به این کتاب می‌بخشد مقایسه جالبی است که در طی آن گه‌گاه بین نام‌آوران تاریخ رم و بعضی چهره‌های اروپا پیش می‌آید. اینکه وی فی‌المثل سولا^۱ را یک دون ژوان^۲، سیسرو^۳ را یک روزنامه‌نویس، و کاتو^۴ را یک سانچو-پانتسا^۵ می‌خواند طرز بیانش را نوعی رنگ ژورنالیسم می‌دهد و هر چند بهمین

سبب قضاوتهاش در نزد مورخان محتاطاً غالباً تندروی تلقی می‌شود لیکن این طرزتعبیر در نظر خود او این فایده را دارد که دنیای گذشته را به اذهان مردم عصر ما بیشتر نزدیک می‌کند. البته بر کتاب وی ایرادهایی هم کرده‌اند. فی‌المثل اشتراوس^۱ از اینکه مومزن قیصر را بیش از حد ضرورت جلای آرمانی داده است و فریمن^۲ از اینکه در باره خطا و صواب ملاک واحد و روشنی عرضه نمی‌کند کتاب او را در خور ملامت یافته‌اند. در واقع کسانی که تاریخ ثودور مومزن را زیاده حاد و تند می‌یافته‌اند از کتاب این^۳ که لحنی بالنسبه خشک و سرد داشت بیشتر استقبال کرده‌اند. کتاب اینه نه فقط نسبت به گذشته رم‌چندان شور و شوقی نشان نمی‌دهد بلکه تازگی و اصالتی هم ندارد و شاید همین فقدان شور و شوق را بتوان اصالتی برای آن محسوب کرد. معهدا در بین آراء جالبی که وی اظهار می‌کند این نکته قابل ملاحظه است که می‌گوید جمهوریت رم در پایان کار چاره‌ی نداشت جز آنکه به حکومت فردی بگراید و اگر قیصر هم پیش از توطئه بروتوس هلاک شده بود رم در آن زمان یک ارباب دیگر، از هر جا بود، برای خود فراهم می‌کرد.

اینجا در بین آثار متعدد دیگر که راجع به تاریخ باستانی رم نوشته شده است وغالب آنها اهمیت کلاسیک هم دارد [۱۲] من می‌خواهم فقط از یک کتاب دیگر یاد کنم: عظمت و انحطاط رم، اثر فرورو^۴ نویسنده ایتالیائی. این کتاب که از تأثیر ستهای مربوط به نقد تاریخی برکنار بود و نویسنده‌اش هم نه یک مورخ حرفه‌ی بلکه بیشتر یک روزنامه‌نگار بشمار می‌آمد نزد مورخان حرفه‌ی باسردی تلقی شد و حتی بند توکرو چه فیلسوف و منتقد معروف تصنیف آن را برای تاریخ‌نگاری ایتالیایی چندان مایه آبرو نمی‌یافت، معهدا شهرت و قبولی کم نظیر یافت و تأثیری که در محیط فکری عصر خویش کرد کم‌مانند بود. فرورو (۱۸۷۱-۱۹۴۱) تاحدی مثل مومزن اما خیلی بیش از او در تفسیر دنیای گذشته از تاریخ معاصر کمک گرفت چنانکه رومیهای عهد جمهوریت را از لحاظ آرمانهای خویش با بوئرهای^۵ افریقای جنوبی مقایسه می‌کرد، او گوستوس را از لحاظ وسعت و حدود قدرت با رئیس جمهوری ایالات متحده شبیه می‌یافت و

1. Strauss, D. S.

2. Freeman

3. Ihne

4. G. Ferrero, *Grandezza E Decadenza De Roma*, 1902

5. Boers

لوکولوس^۱ را از آنجهت که توانست توجه رم را از جنگ و اختلاف داخلی به فتوحات خارجی معطوف کند با ناپلئون بناپارت تشبیه می‌کرد. این طرز مقایسه هر چند کار او را در نظر مورخان دانشگاه کم‌قدر می‌کرد اما عامه را نسبت به اثر وی علاقمند ساخت. مخصوصاً که وی عظمت و انحطاط رم را از دیدگاه اقتصادی بررسی کرد و در روشنائی مطالعات اجتماعی می‌کوشید با توجه به اختلاف بین طبقات فقیر و غنی عظمت و انحطاط رم را از لحاظ مبانی مربوط به تجارت و اقتصاد تفسیر کند. در واقع با آنکه طی نیم قرن اخیر هم روشنائیهای تازه‌یی بر تاریخ باستانی رم دمیده است مورخ امروز هم مثل فره‌رو و گیبون در بررسی عظمت و انحطاط رم دشواریهای بسیار دارد و شاید یک سبب عمده که مورخ امروز راهم مثل مورخان گذشته از ابداء یک نظر قاطع در این باره باز می‌دارد این باشد که نه عظمت رم علت واحد و ثابتی داشته است نه انحطاط آن. و کدام جریان عظیم تاریخ هست که تمام زوایای آن را مثل یک طلسم افسانه‌یی بتوان فقط با یک کلید جادو گشود؟

معهدنا در انحطاط و سقوط رم اگر آنگونه که ادوارد گیبون ادعا دارد [۱۳] مسیحیت علت اصلی یا لامحاله یک علت عمده نباشد قطعاً توسعه آن را در قلمرو این امپراتوری یک نشانه این انحطاط و سقوط می‌توان شمرد. علت‌های عمده که امپراتوری را از درون منهدم می‌کرد و جنگ‌های بی‌امان، مالیات‌های گزاف، فقر و بیکاری، بیماری‌های واگیر ناشی از فقر و گند، مبارزات طبقاتی، شیوع نو میدیهای پر خاشجویانه در طبقات فقیر، و رواج شهوت‌پرستی‌های بی‌بندوبار در طبقات غنی فقط پاره‌یی از آنها را تشکیل می‌داد و همه از جمله اسباب متعددی بشمار می‌آمد که در جامعه سنت‌زده و فرسوده رم به استقبال مردم از تعلیم مسیح و اعراض آنها از وعده‌های دروغ قیصرها کمک می‌کرد. با افول تدریجی خصلت مردانه در بین رومیها که منجر به عقیم ماندن استعدادها و انحطاط یافتن سطح فعالیت تولیدی می‌شد هم اخلاق رواقی به بن‌بست بی‌حاصلی افتاد هم غلبه تدریجی مهاجمان بربر-گوته‌ها از شرق، ژرمن‌ها از شمال و واندال‌ها از جنوب و غرب- بجای مقاومت تقریباً با نوعی خلأ مواجه شد. وقتی شرك رومیها با روح میهن‌پرستی که از آن سرچشمه و نیرو می‌گرفت روی به افول رفت [۱۴] سنای رم نیز که می‌توانست این شهر جاودانه

را در مقابل غلبه نظامیگری حمایت کند و در عین حال آن را از آفت هرج و مرج نگهدارد از مدت‌ها پیش به فلج کلی دچار بود. پیروزی مسیحیت، چنانکه مخالفان آن حتی در عهد سیپریان قدیس^۱ (۲۵۸-۲۰۰) از بیانش خودداری نمی‌کردند عبارت از مرگ رم بود. عناصر ژرمن که مقارن انحطاط رم در شمال ایتالیا افزون شده بودند البته ممکن نبود دنیای باستانی رم را جذب کنند یا نجات بخشند. اما غلبه آنها در دنیایی کهنه که با انحطاط اخلاقیات شرک رهبری اخلاقی آن به دست مسیحیت افتاده بود، دوره تازه‌یی در تاریخ شروع کرد - قرون وسطی.

البته تاریخ مسیحیت که خود از بعضی جهات یک پدیده تاریخ رم محسوبست در دنبال مباحثات و انتقادات باوئر^۲ (۱۸۶۰-۱۷۹۲) و داوید اشتراوس (۷۴-۱۸۰۸) که ارزش و اعتبار کتابهای عهد جدید را به عنوان مأخذ تاریخی در باب زندگی عیسی و تاریخ آغاز مسیحیت در خور تردید یا رد شمردند اکنون در مسیر تحقیقات علمی افتاده است؛ با اینهمه ارتباط زندگی عیسی با عقاید عامه مسیحیان و ارتباط تاریخ مسیحیت با اختلافات کلیساها از اسبابی است که تحقیق دقیق عینی را درین مسایل دشوار می‌کند [۱۵]. با آنکه از اواخر قرن گذشته محققان گه گاه کوشیده‌اند تحقیقات مربوط به مسیحیت را از تأثیر حب و بغض کلیسایی بیرون آورند توفیقی درین کار حاصل نکرده‌اند و فقط گه گاه بی‌علاقگی یا نفرتی را که نسبت به کلیسا دارند بیطرفی پنداشته‌اند. ارنست ترولچ که یک کتاب او در باب تعالیم اجتماعی کلیساها و گروههای مسیحی^۳، طی نیم قرن اخیر همه جا در حوزه‌های علمی و در تاریخ‌نگاری تأثیر بسیار داشته است مثل تعدادی دیگر از محققان توصیه می‌کند که مطالعه مسیحیت باید بیرون از تأثیر عقاید جزئی محققان و بر اساس مبانی علمی تاریخ ادیان که عبارت از نقد دقیق اسناد، توجیه رویدادها و پدیده‌ها بر اساس علل و اسباب طبیعی، و بالاخره مطالعه تطبیقی در آنهاست صورت گیرد اما بررسی این مسأله در شروط و حدود اینگونه ضوابط البته دشواریهای بسیار دارد خاصه که این طرز مطالعه، هم شخص عیسی را از مسیحیت جدا می‌کند و هم مسیحیت را بخاطر آنچه به دنیای غیر مسیحی مدیون است تا حدی فاقد اصالت نشان

1. Cyprian. St.

2. Bauer, F. K.

3. Troeltsch, E., *Die Soziallehren Der Christlichen Kirchen und Gruppen*, 1911

می‌دهد. چنانکه در سالهای پایان جنگ جهانی دوم پاره‌ی اسنادکه در اطراف بحرالمیت کشف شد و بنام طومارهای بحرالمیت معروف است ارتباط عیسی را با فرقه‌هایی که این طومارها منسوب بدانهاست نشان می‌دهد [۱۶] و این امریست که مورخ هر قدر هم محتاط باشد نمی‌تواند آنرا به چشم اهمیت تلقی نکند. از این رو مطالعه در تاریخ مسیحیت در بیرون از قلمرو مشاجرات و معتقدات دینی آسان نیست. با اینهمه تاریخ کلیسا و انشعابات آن با مطالعات قابل ملاحظه‌ی که در تاریخ‌آدیان انجام می‌شود تا حد زیادی از آنچه در آغاز قرن حاضر بوده است روشن‌تر شده است و حتی ارتباط عقاید و مراسم کلیسا با آنچه میراث یهودی، بابلی، و مصری خوانده می‌شود نیز اکنون با دقت علمی بیشتر بررسی می‌شود چنانکه عقاید آباء کلیسا و فلسفه قرون وسطی هم دارد تدریجاً از قلمرو الهیات مسیحی وارد تاریخ فلسفه می‌شود.

بدون شک عنوان قرون وسطی مثل عنوان دوره باستانی و حتی عنوان دوره جدید که درباره تاریخ اروپای غربی نزد مورخان معمول است از ابهام یا توسعه‌ی خالی نیست. از جمله درباره تاریخ شروع قرون وسطی مورخان از قرن سوم تا هفتم میلادی اختلاف دارند و راجع به پایان آن نیز در حالیکه ایتالیاییها آن را مقارن شروع رنسانس، و آلمانیها مقارن آغاز نهضت اصلاحات مذهبی می‌شمرند [۱۷]، بعضی مورخان از جمله ترولیان^۱ مورخ معروف انگلیسی فقط شروع انقلاب صنعتی را در قرن هجدهم به عنوان پایان قرون وسطی پذیرفتنی می‌یابند [۱۸] و می‌پندارم که در پایان انقلاب کبیر فرانسه بیشتر می‌توان افقهای یک عصر جدید را در تاریخ شرق و غرب جستجو کرد. بعلاوه اگر مورخ در تقسیم‌بندی ادوار بخواهد به همین سه دوره قدیم، وسطی و جدید قایل شود ناچار در طی زمان و همراه با ادامه تاریخ، هر یک از آنها توسعه خواهد یافت. دوران جدید جزو قرون وسطی خواهد شد و قرون وسطی جزو قرون قدیم. نه آیا قرون وسطی در شرق و غرب گه‌گاه خود را آخرالزمان تلقی می‌کرد، نه یک دوران میانه؟ با اینهمه در فاصله سقوط پایتخت رم غربی بر دست بربرهای اودواکر^۲ تا روزگار سقوط پایتخت رم شرقی بر دست ترکان عثمانی، برای این دوران هزارساله (۱۴۵۳-۱۷۷۶) که بیشترین مورخان از آن

به قرون وسطی تعبیر می‌کنند در تاریخ اروپای غربی می‌توان پاره‌یی ویژگی‌های مشترک نشان داد که عبارتند از حضور فتودالیت، مسیحیت، و غلبه عناصر ژرمنی. با آنکه بعضی مورخان مثل فوستل دوکولانژ نقش عناصر ژرمنی را در ایجاد فرهنگ قرون وسطی چندان درخور توجه نیافته‌اند تأثیر این عناصر در سراسر قرون وسطی در تاریخ اروپای غربی پیداست و غیر از سرداران و امپراتوران حکماء و متألهان این ادوار نیز غالباً این غلبه عناصر ژرمنی را نشان می‌دهند.

عنوان قرون وسطی که سابقه استعمالش به قرن هفدهم می‌رسد [۱۹] اگر مخصوصاً فقط در مورد تاریخ اروپای غربی در طی این دوران هزارساله بکار رود کمتر تعبیر گمراه‌کننده‌یی خواهد بود. چنانکه استعمال آن حتی در ادبیات اروپای غربی اشکال دارد و اطلاق آن درین مورد آنچه را ابتکار و شروع یک ادبیات باید خوانده شود مثل نوعی ادامه و دنباله برای ادبیات لاتین قلمداد می‌کند که درست نیست. چنانکه در فلسفه هم حکمت اسکولاستیک^۱ فقط یک دوران توقف و رکود و منحصر به شرح و تفسیر فلسفه یونان باستانی نیست آغاز فلسفه تازه‌یی بنام فلسفه مسیحی است و اینکه در فلسفه دکارت، مالبرانش، و برکلی^۲ تصویری که از ذات باری هست به‌تصوری که بولس^۳، اگوستن و طوماس قدیس^۴ از خدا عرضه کرده‌اند نزدیکتر است تا به آنچه ارسطو در این باب دارد نشان آن است که فلسفه دوران جدید اروپا را نمی‌توان بدون توجه به فلسفه قرون وسطی همچون دنباله مستقیم سیر فلسفه یونانی شمرد و مورخ اگر تنها بر اصل تاریخگرایی هم تکیه کند ناچار مثل ارنست ترولچ قرون وسطی را بمثابة زهدان تمدن دوران جدید خواهد یافت [۲۰] و در اینکه تمام جنبه‌های این دوران طولانی را با کلیشه واحد «قرون تاریک»^۵ تعبیر کند دچار تردید خواهد شد. در واقع هر چند امروز در روزنامه‌ها، حوزه‌های انتخابات و برنامه‌های ترقی‌نمای احزاب هنوز گه‌گاه از قرون وسطی بمثابة یک دوران پستی و انحطاط سخن می‌گویند لیکن در مجامع علمی دیگر نه فقط با علاقه از آن یاد می‌کنند بلکه گه‌گاه نیز بقول ژیلسون نسبت به آن شوقی تحسین‌آمیز هم نشان می‌دهند [۲۱]. بعلاوه شک نیست که در طی این قرنهای دراز مردم بیش از آنکه خود را در یک دوره وسطی تصور کنند درباره

زمان خود همواره تصور یک دوران تازه داشته‌اند و اگر کسانی هم مثل پترارکا^۱ دوره خویش را دوران انحطاط خوانده‌اند بیشتر ناخرسندیهای خویش را نشان می‌داده‌اند تا احساس اهل زمانه را.

درواقع اگر در عهد رنسانس و مخصوصاً دوران اصلاحات مذهبی و عصر روشنگری از این دوره از تاریخ اروپای غربی با لحن تحقیر و نفرتی که مولود و آکنش تفتیش عقاید بودیاد می‌کردند، با نهضت رمانتیسم در قرن نوزدهم تمام اروپا مخصوصاً آلمان نوعی شوق و هیجان تازه برای این دوران نشان داد. با این شوق و هیجان بود که مطالعه تاریخ قرون وسطی در نزد مورخان آلمان بمثابه بررسی در تاریخ قوم ژرمن تلقی شد چنانکه لودن^۲ که یک دوره تاریخ دوازده جلدی بین سالهای ۱۸۲۵ تا ۱۸۳۷ درباره قوم ژرمن نوشت قرون وسطی را دوره‌یی خواند که بوسیله قوم ژرمن آغاز می‌شود و هم بوسیله آنها خاتمه می‌یابد و در سراسر آن نیز قوم ژرمن تجلی دارد. مورخی دیگر بنام راومر^۳ که یک تاریخ مفصل و شش جلدی ادرباب خاندان هوهنشتاوفن^۴ نوشت در واقع می‌خواست مفاخر قوم ژرمن را احیاء کند و شور و شوق رمانتیکی که اینها نثار قرون وسطی می‌کردند ناشی از علائق قومی و ملی بودنه شوق حقیقت‌جویی یک مورخ واقعی.

در همین آلمان قرن نوزدهم بود که مطالعات مربوط به قرون وسطی با پاره‌یی آثار فون رانکه بر مبنای ملاحظات انتقادی مطمئن و دقیق واقع گشت. از آنجمله بود کتاب وی در باب تاریخ پاپها که در طی آن رانکه ضمن بررسی درباره شخصیت و احوال پاپها و طرز اداره و حکومت آنها نشان می‌داد که دستگاه پاپ در توسعه و تطور اروپا تأثیر قابل ملاحظه‌یی داشته است و خود آن نیز مثل سایر بنیاد های انسانی در طی زمان عرضه دگرگونیها بوده است. در کار فون رانکه طرفه آن بود که پروتستان بودنش هم مانع از آن نشد که در کتاب خویش از پاپها غالباً با انصاف و متانت و گه‌گاه حتی با تحسین یاد کند و در عین حال از شور و شوق رمانتیکها هم که غالباً وجود پاپ را درین اعصار همچون سدی در مقابل خود کامگی سلاطین می‌شمردند اجتناب ورزد. با آنکه این لحن بی‌تفاوت که وی درباره مخالفان آیین پروتستان داشت نمی‌توانست موافق طبع رهبران مذهبی آلمان باشد و از آن بهمین

1. Petrarca (= Petrarch)

2. Luden

3. Raumer

4. Hohenstaufen

سبب انتقاد هم کردند، کتاب رانکه به زبانهای دیگر ترجمه شد، در تمام اروپا شهرت یافت و هنوز از مراجع عمده تحقیق در قسمتی از تاریخ قرون وسطی محسوبست. سایر جنبه‌های تاریخ قرون وسطی هم در تعدادی دیگر از آثار فون رانکه از جمله در «تاریخ پروس» بررسی شد و احوال «پادشاهان و مردم» هم که وی در تاریخ این ادوار بررسی کرد روشنیهای جالبی بر تاریخ اواخر این دوران طولانی افکند. در بین شاگردان فون رانکه که در زمینه تاریخ قرون وسطی با همان شیوه انتقادی آثاری شایان توجه بوجود آورده‌اند نام گئورگ وایتس^۱، گیزه برشت، و زیبل را می‌توان یاد کرد که مخصوصاً تاریخ نظامات دولتهای ژرمن و تاریخ قیصرهای آلمانی قرون وسطی تا حد زیادی بوسیله آنها روشن شد. چنانکه در فرانسه هم آثار کسانی مثل فوستل دو کولانژ، و هالفن^۲ نشان داد که در بررسی تاریخ قرون وسطی راجع به اهمیت نقش عناصر ژرمنی مبالغه دور از واقع هم نباید کرد و آثار این مورخان اخیر جنبه لاتینی تاریخ قرون وسطی را بنحو شایسته‌تری روشن کرد. بعلاوه تأثیر مطلوب مؤسسه‌ی علمی را که در حدود ۱۸۲۹ با نام «مدرسه اسناد»^۳ برای بررسی مآخذ و مدارک تاریخی قدیم بوجود آمد در جمع و نقد اسناد مربوط به قرون وسطی نباید نادیده گرفت. نیز، نشریه‌ی به نام مجله تادیکسی^۴ که در ۱۸۷۶ بوسیله گابریل مونود^۵ از مورخان و محققان فعال این مدرسه بنیاد شد و همچنین نشریه‌ی به نام اسناد چاپ نشده^۶ که نیز بوسیله تربیت‌یافتگان این مدرسه اداره می‌شد در توسعه مطالعات راجع به قرون وسطی نقش جالبی داشته‌اند و توسعه فعالیت مجامع مشابه و تحقیقات و نشریات مربوط به دانشگاهها و محققان مستقل که در زمان ما هنوز تقریباً همه‌جا ادامه دارد احوال قرون وسطی را تا حد زیادی روشتر کرده است.

بعلاوه نه فقط بعنوان یک فصل کمتر شناخته قرون وسطی [۲۲] بلکه حتی بعنوان یک پدیده تازه که در اروپای قرون وسطی، در اروپای عهد رنسانس، و حتی در اروپای عهد جدید تأثیر فرهنگی و سیاسی و نظامی قابل ملاحظه داشت تاریخ اسلام نیز برای پژوهشگران دو قرن اخیر اروپا جاذبه خاص یافت. همچنین اروپای عصر جدید از آغاز فعالیت‌های استعماری در برخورد با قسمت عمده‌ی از شرق

1. Giesebrecht

2. Halphen, L.

3. Ecole Des Chartes

4. Revue Historique

5. Monod, G.

6. Documents Inédits

خوبستن را بادیای اسلام مواجه می‌یافت و هیئتهای تبلیغی نیز همراه با سایر دستگاههای وابسته به استعمار برای توسعه نفوذ بیشتر خویش آشنایی بیشتر با فرهنگ اسلامی را لازم می‌دیدند و اینهمه، کنجکاویهایی بی‌شایه علاقمندان به تاریخ، تاریخ ادیان، و تاریخ تمدن را نیز برای کشف علمی دنیای اسلام می‌افزود. بدون شک اولین حاصل این کشف خروج تدریجی اروپاییان بود از پندارهایی که کلیسا در طی قرون وسطی درباره محمد و اسلام به آنها تلقین کرده بود. این پندارها که حتی امثال فرانسیس بیکن و ولتر را نسبت به اسلام وادار به تعصب می‌کرد، طی چند قرن اروپاییها را واداشت تا درباره محمد (ص) و اسلام افسانه‌های مغرضانه بیافند که هیچ درخور ذکر نیست [۲۳]. درست است که از وقتی کارلایل، محمد را به عنوان یک قهرمان تاریخ درخور ستایش یافت و مخصوصاً در دنبال توسعه شرقشناسی در اروپا، دنیای غرب در آشنایی با اسلام وارد مرحله تازه‌یی شد لیکن هنوز، چنانکه در کارنامه اسلام هم خاطر نشان کرده‌ام [۲۴] بسیاری از مورخان اروپا هر جا در بیان احوال محمد به تأویل یا تفسیری دست بیابند که متضمن ایراد یا اعتراض بر وی باشد آن را بر هر تفسیر یا تأویل دیگر ترجیح می‌دهند. معذک در طی این مدت در زمینه تاریخ و تمدن اسلام پژوهشهایی که بوسیله تعدادی از شرقشناسان انجام یافته است و حاصل آن در دایرة المعارف اسلام انعکاس دارد، این رشته از مطالعات را چنان توسعه‌یی داده است که در جهان اسلام هم امروز بدون توجه به این مطالعات نمی‌توان پژوهشهای تازه کرد. از جمله نه فقط قسمت عمده مآخذ قدیم تاریخ اسلام را از کتابها، کتیبه‌ها، الواح، پاپیروسها، سکه‌ها و سایر آثار بررسی کرده‌اند بلکه حتی درباره منابع علوم اسلامی از قرآن و حدیث و فقه و احکام نیز پژوهشهای بسیار جالب کرده‌اند که تعدادی از آنها را بمناسبت در ضمن مقدمه تادیک ایران بعد از اسلام بر شمرده‌ام و اینجا نیازی به تفصیل بیشتر نیست.

از جمله تأثیرات قابل ملاحظه‌یی که دنیای اسلام در تاریخ اروپا بخشید گذشته از نتایج جنگهای صلیبی که تأثیر آن، در حیات اجتماعی و سیاسی اروپا تدریجاً محسوس شد باید غلبه عثمانیها را بر قسطنطنیه (۱۴۵۳) یاد کرد که همراه با عوامل دیگر، فرهنگ غرب را وارد مرحله رنسانس کرد و مقارن توسعه آن با بسط راههای دریایی، کشف امریکا، نهضتهای مربوط به اصلاحات مذهبی، و ایجاد

حکومت‌های ملی، اروپا وارد دوران تازه‌یی در تاریخ خویش شد. قرون جدید. درباره این دوره مطالعات انتقادی در دو قرن اخیر مخصوصاً بسبب بررسی‌هایی که در مورد هر یک از کشورهای اروپا یا بنیادهای گونه‌گون و جداگانه مربوط به این کشورها انجام یافته است تاریخ به نتایج مطمئنتر رسیده است و البته کثرت اسناد و مدارک باقی‌مانده، وجود صنعت چاپ، و آزادی‌هایی که مورخ در دورانهای گذشته، از بسیاری از آنها بهره برد نیز سبب می‌شود که درباره این دوره از تاریخ حاصل بررسی‌های مورخان بیشتر درخور اعتماد تلقی گردد.

این نکته که تاریخ قرون جدید مخصوصاً آنچه به دوران بعد از انقلاب فرانسه مربوط است غالباً با احساسات و هیجانات عامه پیوند دارد بررسی انتقادی را آنگونه که در مورد تاریخ قرون وسطی و قرون باستانی ممکن هست در مورد تاریخ قرون اخیر دشوار می‌کند. حتی در نزد مورخی عینیت‌گرای مثل لرد آکتن (۱۸۳۶-۱۹۰۲) نیز توجه به مسایل و علایق جاری سبب شده است که تاریخ قرون جدید به عنوان تاریخ تطور و توسعه آزادی تلقی شود. و البته از دیدگاه خاص طبقه اشرافی جدید انگلیس. این اشراف‌زاده کاتولیک انگلیسی که بحکم تربیت سیاسی و مذهبی درباره مفهوم آزادی عقاید خاصی داشت غالباً خاطر نشان می‌کرد که دین و آزادی بهترین چیزهایی هستند که انسان در تمام تاریخ جستجو کرده است و با اینهمه راه هردو شان در سراسر تاریخ با لکه‌های خون آلوده است. در بررسی انقلاب فرانسه و وحشتهایی که در طی آن در تمام اروپا موج می‌زد لرد آکتن می‌پنداشت که آنچه این انقلاب را به نتایج نامطلوب منتهی کرد فقط این بود که در انقلاب، آزادی فدای مساوات شد و خودکامگی سلطان جای خود را به خودکامگی عامه داد [۲۵]. جالب آنست که انقلاب فرانسه بقدری با احساسات و هیجانات عامه ارتباط یافت که حتی مورخان هم در طی دو قرن اخیر غالباً لازم دیده‌اند که در مورد شرح و تفسیر آن، مقابل یکدیگر جبهه‌بندی کنند. تیبوده^۱ (۱۸۷۴-۱۹۳۶) یک منتقد معروف فرانسوی حق دارد که در این باره از تاریخ چپ و تاریخ راست صحبت می‌کند و از دو جبهه مخالف مورخان درین باب. [۲۶] این اختلاف نظرگاه درباره انقلاب فرانسه در واقع از همان نیم قرن اول بعد از انقلاب آغاز می‌شود و رنگ خاصی به تاریخ‌نویسی

رمانتیک می‌بخشد. حتی در ۱۸۲۴ کتابی که مینیه^۱ (۱۷۹۶-۱۸۸۴) در باب تاریخ انقلاب فرانسه نوشت بدان سبب که آن را با لحنی بالنسبه عاری از شور و هیجان نوشته بود منتقدی آن را تشبیه به منطقی کرد که بر بالای پیکر تشریح شده مرده‌یی ایراد کنند. نیم قرن بعد هم که هیپولیت تن در بنیاد فرانسه معاصر انقلاب فرانسه را بنحوی توصیف کرد که بگمان خودش گویی انقلاب فلورانس یا آتن را وصف کرده باشد، کار وی چنان تلقی شد که فقط طبقات ارتجاعی از آن خشنود بودند. نه آیا در مورد ناپلئون و نقش امپراتوری هم نشان اینگونه گرایشهای چپ یا راست را در غالب این تحقیقات می‌توان یافت؟ درباره این جهانجوی بی‌آرام که والتر اسکات^۲ (۱۷۷۱-۱۸۳۲) در وی یک غاصب منفور نشان می‌داد و لرد بایرون^۳ (۱۷۸۸-۱۸۲۴) راجع به او می‌گفت بی‌آنکه امپراتور دنیا آمده باشد امپراتوران را بدنبال گردونه خویش کشید نه فقط در بین سالهای ۱۹۰۰-۱۸۹۰ که فردریک ماسون مورخ فرانسوی تحقیقات انتقادی خود را در باب وی منتشر می‌کرد هنوز برای وی ممکن نبود از وی یک قهرمان نسازد بلکه در ۱۹۳۴ هم که یک مورخ فرانسوی بنام آلبر مینیه^۴ کتابی تحت عنوان ناپلئون: له یا علیه می‌نوشت نمی‌توانست در پایان نقل سخنان موافق و مخالف به نفع او نتیجه نگیرد. شاید قسمتی از انتقادهایی را هم که مورخان دیگر از ناپلئون می‌کنند باید به همین‌گونه احساسات ملی، میهنی، یا سیاسی مربوط کرد. از این کلام البته نباید نتیجه گرفت که اثری مثل کتاب کیرشایزن^۵ مورخ سوئیسی و کتابی مثل آنچه تارنه (۱۸۷۵-۱۹۵۵) مورخ معاصر شوروی در باب ناپلئون نوشته است نیز باید به همین چشم نگریسته آید اما از ورای گرد و غباری که غلبه احساسات در پیرامون نام‌آوران و حتی برگرد وقایع مهم برمی‌انگیزد، دیدن سیمای واقعیت تاریخی چقدر دشوار است!

بدون شك نقش مورخانی چون فون ترایچکه در آلمان و سیلی در انگلستان که ستایشگران تجاوزهای امپریالیسم اروپایی بوده‌اند فقط شکست یک نوع تاریخ‌نگاری دوران جدید را در روبرو شدن با عینیت‌گرایی نشان می‌دهد. معهذا تاریخ مخصوصاً در آنجا که خود را با افکار عامه مواجه نمی‌یابد و برای حوزه محدود محققان

1. Mignet, F. A.M.-M.

2. Scott, W.

3. Byron, G. G.

4. Meynier, A.

5. Kircheisen

نوشته می‌شود کمتر تا باین اندازه دستخوش هیجانات زندگی روزمره می‌شود. بعلاوه، در طی زمان پیدایش فاصله با حوادث و انصراف شور و هیجان عامه نیز در نیل مورخ به عینیت تأثیر خود را البته دارد. اگر مورخ امروز می‌تواند درباره آنچه با تاریخ عقاید ارتباط دارد آن اندازه «عینی» داوری کند که در قرون وسطی نیل بدان درجه از عینیت مجازاتش سنگسار کردن و زنده سوزانیدن بود تاریخ این امید را می‌دهد که یک روز نیز درباره آنچه و رای مسایل مربوط به عقاید دینی است مورخ خواهد توانست آنگونه «عینی» قضاوت کند که تصورش هم برای مورخ امروز ممکن نیست. چنانکه شاید دیری نگذرد که مورخ امریکایی درباره فاجعه هیروشیما همان اندازه عینی قضاوت کند که امروز می‌تواند درباره واقعه کارتاژ صحبت بدارد و بدینگونه هیچ شک نیست که اگر مورخ را دشواریهایی که هر قاضی با آن روبروست که گاه در پیله ذهنیت محصور می‌دارد تاریخ را بدان سبب نمی‌توان محکوم کرد. بعلاوه، تاریخ علیرغم دشواریهایی که در خروج از ذهنیت و در هماهنگی با واقعیت‌های جاری بدانها محکوم است دارد همواره در طریق نیل به عینیت راه می‌پوید و مخصوصاً بررسی تحقیقات اخیر در زمینه‌های تخصصی نشان می‌دهد که تاریخ در عصر ما با تمام امکانات خویش بسوی حقیقت می‌پوید و کوشش دارد که حداکثر سعی خود را در جمع‌آوری اسناد انجام دهد و حداکثر بیطرفی را که نیل بدان برایش ممکن است در قضاوت راجع به آن احراز کند. حتی در پایان قرن نوزدهم ویلیام استابز^۱ در آکسفورد و لرد آکتن در کمبریج تا حد زیادی از غلاف ذهنیات خویش بیرون آمده بودند. در مورد استابز (۱۹۰۱-۱۸۲۵) قسمتی از توفیق مورخ شاید ناشی بود از اینکه بیشتر با تاریخ قرون وسطی سروکار داشت و چون تاریخ تحول حکومت قانونی را از عهد رم تا دوران خاندان تیودور بررسی می‌کرد چندان با مسایل عصری تماس نداشت. معهذاتر حتی در باره این گذشته‌های دور قضاوت‌های او در باره دولت و کلیسا از آنچه حوصله اخلاقی یک اسقف آکسفورد اقتضا داشت عینی‌تر بود. در آنچه مربوط به تاریخ قرون جدیدست اهتمام لرد آکتن در نیل به عینیت قابل توجه بود. در رساله‌هایی که وی راجع به طرح تاریخ دوران جدید کمبریج نوشت خاطر نشان کرد که چنین تاریخی باید از اینکه وسیله اظهار عقاید سیاسی یا وسیله خدمت

به آنگونه مقاصد باشد برکنار بماند. وقتی وی می‌نوشت که تاریخ نهایی را نمی‌توان در عمر نسل حاضر دسترس‌پذیر یافت اما در عمر نسل حاضر لامحاله می‌توان خود را از سلطه تاریخ قراردادی‌رها کرد، در واقع از راه خوشباوری پایان راه را خیلی نزدیک می‌شمرد.

البته راه نه باین نزدیک است اما بی‌پایان نیست و دیر یازود به مقصد خواهد رسید. از دشواریهایی که در تحقق این مقصود هست بارها در جای جای این گفتارها سخن رانده‌ام. اما ذکر این نکته هم اینجا لازم است که آنچه مورخ امروز اروپایی را از نیل به یک ارزیابی بالنسبه عینی درباره تاریخ جهانی باز می‌دارد شاید نیز تصور اروپایی است از تاریخ جهانی [۲۷]. حتی ارنست ترولیج در تاریخ‌گرایی و مسایل آن، تصویری که از تاریخ جهانی دارد برین فرض مبتنی است که فقط شامل تاریخ اروپاست [۲۸]. اگر روسیه و امریکا را نیز در حکم اروپا می‌شمارد برای آنست که آنها را نیز وارث تمدن یا دنباله فرهنگ یونان و رم باستانی می‌یابد. در واقع مورخ اروپایی که تاریخ جهانی را از یونان و رم شروع می‌کند و از راه قرون وسطی و رنسانس آن را با قرون جدید اروپا و عصر ما پیوند می‌دهد طبعاً ازین نکته غافل می‌ماند که مایه اصلی تمدن جهانی را یونان بوجود نیاورد، کورت بود که آن را از بابل و مصر به یونان نقل کرد، و قرون وسطی هم که بیش از هر چیز مسیحی است به سستهای غیر یونانی بیشتر مدیون بود. بعلاوه نه فقط رنسانس و قرون جدید از تأثیر فرهنگ اسلام بهره یافت بلکه حتی تأثیر شرق و افریقا در تحول سیاست و حکومت اروپای عصر ما نیز عواملی که بتوان آنها را نادیده گرفت نیست. این اروپا پرستی بی‌شک یک مانع عمده است که نمی‌گذارد مورخ اروپا تاریخ جهان را با چشم یک مورخ ببیند نه با چشم یک اروپایی.

درین آنچه نظرگاه محدود مورخ غربی را از ادراک درست وحدت انسانیت که هیچ تاریخ «عینی» بدون ادراک آن حصول نمی‌تواند یافت باز می‌دارد بی‌توجهی به تاریخ چین و هند است که ادراک درست نقش آنها در حوادث جهانی قرون اخیر هم بدون توجه به احوال گذشته آنها غیر ممکن خواهد بود. بدون شک ادعای مورخهایی مانند شلوسر^۱ (۱۸۶۱-۱۷۷۶) که می‌پنداشته‌اند دنیای شرق چون سر و

کارش با نظامات ثابت و استبدادیت تاریخ و تحرك ندارد [۲۹] جز از کونه بینی آنها و علاقه‌ی بی که به محدود کردن تمدن به حوزه یونان و رم باستانی دارند ناشی نیست و گرنه نظامات ثابت و استبدادی در کدام جامعه غربی سابقه ندارد؟ در مورد هند شاید کشف امریکا بوسیله کریستف کلمب و دیگران از اسباب عمده انصراف طولانی دنیای غرب از جستجوی آشنایی عمیقتری با آن بوده باشد. اما اگر کریستف کلمب که در جستجوی راه هند امریکا را تقریباً از روی تصادف کشف کرد به هند قدم نهاده بود شاید سرنوشتی بدتر از سرخ‌پوستان و حتی بدتر از تجربه استعمار بریتانیایی در انتظار هندوان بود... معهدا فرهنگ عمیقی که از موهنجو-دارو در هزاره سوم قبل از میلاد تا کلکته و بمبئی نیمه اروپایی در عصر ما ادامه دارد و از بودا (۴۸۳-۵۶۳ ق.م.) و آشوکا (۲۳۲-۲۷۳ ق.م.) تا مهاتما گاندی^۱ (۱۸۶۹-۱۹۴۸) و رابیندرانات تاگور^۲ (۱۸۶۱-۱۹۴۱) صفا و درخشندگی خود را حفظ کرده است و هنوز در حال آفرینندگی است قبل از آنکه دریچه اسرار خود را در قرن هجدهم و نوزدهم میلادی بر روی راهبان مسیحی و سوداگران کمپانی هند بگشاید بر روی دنیای خلافت بغداد و کسانی امثال ابوالحسن مسعودی و ابوریحان بیرونی گشود و هرچند تسلط طولانی و بالنسبه بی منازع بریتانیا در هند مطالعات مربوط به تاریخ و فرهنگ هند را در خط تازه افکند [۳۰] ولیکن هنوز این نکته که هند طی قرنهای غربی مجهول ماند و هنوز هم آنچه غرب درباره آن می‌داند بسیار مختصرست، بدون شک برای محقق امروزی مایه شرمساریست [۳۱]. درباره چین هم با آنکه اروپای غربی از عهد روشنگری این دنیای اسرارآمیز را از زبان ولتر و دیدرو درخور ستایش می‌یافت دانش دنیای غرب هنوز بسیار محدود است. چرا که دنیای چین فقط از وقتی با توسعه مراودات اروپاییان «خطر سفید» را تجربه کرد توانست توجه دانش غربی را جلب کند. معهدا تمدنی چنین کهنه و عمیق که حتی قبل از ظهور مغول و ترک هم در دنیای مجاور تأثیر گذاشت نمی‌تواند در بنای دنیای جدید کم‌تأثیر بماند و تغافل از آن مورخ امروز را از درک وحدت انسانیت باز می‌دارد. چنانکه ژاپن، سرزمین آفتاب طالع هم اگر چند فقط از ۱۸۵۳ با ورود ناوگان امریکایی وارد تاریخ دنیای غربی می‌شود هم در موجبات انزوای دیرینه

1. Mhatma Gandhi

2. Rabindranath Tagore

خویش و هم در ارتباطی که از طریق آیین بودا با خارج دارد اسراری برای مورخ فاش می‌کند و شرکت فعال آن در حوادث دنیایی که گویی ژاپن تصمیم دارد مزایای تمدنش را اخذ کنند و از آن چیزی بهتر بسازد، دیگر تغافل مورخ غربی را درباره‌ی شرق توجیه‌ناپذیر می‌کند.

بحث در جستجوهای تازه‌ی تاریخ را بدون اشارتی کوتاه به مطالعات افریقایی نمی‌توان به پایان آورد. درباره‌ی این قاره‌ی سیاه که از عهد دنیای رم و یونان فقط به چشم یک مستعمره‌ی بازرگانی به آن می‌نگریسته‌اند و در قرنهای اخیر نیز غالباً جز در ضمن بحث از استعمار یا ضد استعمار از آن سخن نگفته‌اند آنچه در تاریخ جهان مطرح بحث هست اندک است لیکن جستجوهای تازه هم در این باب اگر چه اندک است باز امیدبخش است و توسعه‌ی آن مورخ را در فهم درست و عینی‌تر تاریخ انسانیت کمک بسیار خواهد کرد. درین قاره‌ی عظیم که خط استوا آن را تقریباً دو نیمه ساخته است و دریای مدیترانه، اقیانوس اطلس، اقیانوس هند، و بحر احمر آن را مثل یک جزیره‌ی بزرگ از آسیا و اروپا جدا کرده است، بررغم ویژگیهای اقلیمی و انسانی که در نواحی مختلف هست عوامل مختلف هم وجود دارد که مورخ را مجاز می‌کند تا تاریخ تمام قاره را از لحاظ جریان حوادث به ادوار مشابه و بالنسبه منظم تقسیم کند از آنجمله می‌توان تاریخ ۶۳۹ میلادی را که تاریخ ورود اعراب به مصر است پایان دوران قدیم تاریخ افریقا شمرد، سال ۱۴۳۴ را که مقارن آن پرتغالیها در افریقا راه پیدا می‌کنند پایان دوران میانه‌ی آن محسوب کرد، سال ۱۸۵۰ را که آغاز استعمار اروپایی است پایان عصر جدید افریقا حساب کرد که فقط با خاتمه‌ی جنگ دوم جهانی، افریقا را به دوران خودآگاهی و استقلال ملی رهبری کرد. البته اطلاعات مربوط به تمام این ادوار که از عهد هرودوت و افلاطون شروع می‌شود و تا گزارشهای خبرنگاران جرید راجع به جنگهای استقلال طلبانه‌ی کشورهای نوزاد افریقا را شامل می‌شود محتویات تاریخ پرهیجانی است که برده‌گیری، غارتگری، کشتار و نفرت و خشونت در سراسر آن موج می‌زند و گه گاه انسان سفید را از اینکه سیاه نیست شرمسار می‌کند. در تحقیق این تاریخ که علاوه بر گزارشهای یونانی، رومی، و اسلامی از اواخر قرن هجدهم گزارشهای اروپایی قسمت عمده‌ی اسناد آن را تشکیل می‌دهد مورخ مخصوصاً بسبب فقدان روایات مکتوب غالباً با آنچه در تاریخ علوم کمکی

می‌خوانند سروکار دارد. در بین اینگونه علوم کمکی مخصوصاً از مردم‌شناسی سوده‌های عمده می‌توان برسد همچنین از زبانشناسی و باستانشناسی نیز فواید قابل ملاحظه‌یی حاصل می‌شود چنانکه از روایات شفاهی نیز اگر روش انتقادی درست بکار بسته آید مورخ می‌تواند بهره بسیار بجوید. در آنچه مربوط به ادوار استعمار افریقایی و حتی دوران اکتشافات جغرافیایی است از محتویات آرشیوها فواید بسیار حاصل می‌شود چنانکه تنها آنچه از این گونه اسناد در دیوان ضبط عمومی لندن^۱ هست و از دیوان مستعمرات^۲ به آنجا نقل شده است نزدیک ده هزار مجموعه را در بر دارد که از سال ۱۶۶۰ گزارشهایی در باب افریقا بدست می‌دهد. نظیر این گونه اسناد را پرتغالیها در آرشیو تاریخی ماوراء دریاها^۳، فرانسویها در آرشیوهای وزارت امور خارجه و واتیکان در آرشیوهای مربوط به هیئتهای تبلیغ مسیحی دارند و در ضبط سایر کشورهای اروپا هم در باب دوره استعمار اسناد و گزارشهای قابل ملاحظه هست و جستجوهایی که بکمک این اسناد و تحقیقات زبانشناسی و مردم‌شناسی انجام می‌شود اکنون چنان پیشرفتی دارد [۳۲] که می‌توان امید داشت حاصل این جستجوها مورخ آینده را در نیل به یک تاریخ جهانی بالنسبه عینی کمک شایان کند.

۱۰ اندیشه تاریخ‌نگری

آنچه شور و شوق عامه امروز از تاریخ طلب می‌کند تنها شناخت گذشته نیست، معنی و هدف گذشته و آینده نیز هست: تاریخ‌نگری. همین نکته است که فلسفه تاریخ را بر رغم اعتراضهایی که بر امکان آن هست توجیه می‌کند. نزد پیروان ادیان الهی این معنی و هدف تاریخ روشن است. برای قوم یهود گویی تمام جریان تاریخ جز این هدفی ندارد که یهوه می‌خواهد فرصتی بیابد تا قوم خویش را تعلیم، تشویق، یا تنبیه کند. اگر فاتحان آشور در ضمن لشکرکشی‌های خویش به عبرانیان برمی‌خورند و آنها را باسارت می‌برند برای آنست که یهوه می‌خواهد گنهکاران یهود را مجازات کند و اگر کورش به فتح بابل می‌پردازد بجهت آنست که تعدادی ازین اسیران را برای تجدید بنای معابدشان به اروشلیم بفرستد آیا فتوحات اسکندر هم برای همین بود که اسکندریه بوجود آید و قرن‌ها در دوران تسلط رم مرکز جنب و جوش دلالت و رباخواران یهود باشد و کشف کریستف کلمب هم بخاطر آن بود که در نیویورک یک مرکز بزرگ فعالیت اقتصادی برای فرزندان اسحق بوجود آید؟ با آنکه، اخبار یهود با تعلیم این نوع تاریخ‌نگری دنیا و تاریخ را بهمان اندازه محدود تلقی می‌کرده‌اند که پیرزنان روستایی هنوز در همه‌جا محله و قریه خویش را عبارت از تمام دنیا می‌بینند نکته جالب درین تعلیم غلبه مشیت الهی است - بر تمام جریانهای تاریخ. در سایر ادیان الهی هم این تصور مشیت هست و در واقع آنچه عبرت تاریخ خوانده می‌شود نیز ناشی از همین تصور است. طبری که مثل همه مورخان اسلام تمام رویدادهای جهان را مخلوق اراده و مشیت خداوند می‌بیند تحقق این مشیت را هدف و معنی واقعی تمام تاریخ می‌یابد. وی یک‌جا این حدیث را نقل می‌کند که خداوند اولین چیزی که آفرید قلم بود، بدو گفت بنویس گفت پروردگارا چه بنویسم؟ گفت بنویس قدر. هماندم قلم بحرکت درآمد و هرآنچه بود و بودنی است

نوشتن گرفت [۱]. در واقع این مورخ از نقل اینگونه حدیثی نظر به بیان این نکته دارد که در جهان هر چه روی داده است و روی دادنی است معنی و هدفی جز اراده و تقدیر الهی ندارد. ادیان دیگر هم که جریان امور جهان را بکلی به مشیت و اراده خداوند منسوب می‌دارند چیزی جز این تعلیم نمی‌کنند. در ایران حتی قبل از تدوین خداینامه‌ها که مبتنی بر همین طرز فکر بنظر می‌رسند، تعلیم زرتشت نیز جهان را یک صحنهٔ نبرد بین خیر و شر می‌دید که فرجام آن از پیش قابل پیش‌بینی بود: غلبهٔ نهائی خیر. حتی یک قصهٔ کهن که در باب زروان نقل می‌کنند می‌گوید او هر مزد و اهریمن هر دو از زروان بوجود آمدند. اما زروان حکومت جهان را به کسی وعده داده بود که اول به حضور او بیاید. چون نخست اهریمن پیش وی ظاهر شد، زروان با وجود نفرتی که از او داشت برای آنکه به وعدهٔ خویش وفا کند قبول کرد که او نه هزار سال بر جهان حکومت کند اما پس از آن حکومت تنها از آن او هر مزد خواهد بود [۲]. این قصه نشان می‌دهد که حتی برای پیروان زروان غلبهٔ نهائی تعلق به خیر خواهد داشت و بدینگونه جریان کار جهان تابع تقدیر است که از پیش معلوم است و حوادث و رویدادها گویی فقط عبارتست از ظهور آن تقدیر. در شاهنامه - و احتمالاً در خداینامه‌ها نیز - حوادث گیتی عبارتست از یک سلسله فرازونشیب و پست‌وبلند که پروردگار بی‌آنکه به کسی مهر و کینه‌یی داشته باشد برای مردم پیش می‌آورد [۳]. این طرز تلقی از حوادث جهان ناچار باید مبنی باشد بر فکر سرنوشت - تقدیر خدایی که فقط او از فرجام کار خبر دارد. هرودوت مورخ یونانی هم حوادث تاریخ را آفریدهٔ خواست خدایان می‌دید. در سراسر کتاب این «پدر تاریخ» آنچه بر جریان حوادث و احوال انسان حکومت قطعی دارد سرنوشت است - و دگرگونیه‌های آن. داستان کروزوس پادشاه لیدیه و احوال خشایارشا فرمانروای ایران، آنگونه که در روایت هرودوت آمده است شواهدی بر این طرز تفکر او بشمارند. در هر دو مورد غرور انسان و تمام آنچه مایهٔ تعلق خاطر اوست بازیچهٔ حکم و تقدیر خدایان است که عبارتست از سرنوشت - سرنوشت اجتناب‌ناپذیر. در ادب آباء قدیم کلیسا نیز صبغهٔ بی‌ازین طرز فکر هست. اگوستین^۱ (۳۵۴-۴۳۰م) در رسالهٔ مشهوری که بنام شهر خدا دارد، جریان تاریخ را بمنزلهٔ

نوعی کشمکش توصیف می‌کند که بین دو عامل عمده هست: ملکوت زمینی و ملکوت آسمانی که تقریباً دولت و کلیسا مظاهر آن دو ملکوت بشمارند. آیا درین طرز فکر او یادگاری از ثنویت مانسی که اوگوستن در جوانی یکچند بدان دلبستگی داشت منعکس نیست؟ در هر حال برای اوگوستن غلبه نهایی درین کشمکش از آن ملکوت آسمانی خواهد بود. در اینصورت هدف تاریخ و معنی آن گویی بیرون از حوادث و رویدادهاست و عبارتست از تحقق مشیت ربانی. در نزد مورخان و حکماء اروپا بیش از هزار سال بعد از سن اوگوستن هم باز همین رأی مقبول بود، و حتی بوسوئه (۱۷۰۴-۱۶۲۷) در قرن هفدهم هنوز تحت - تأثیر تاریخ‌نگری قوم یهود و آنچه نزد کلیسا مقبول بود تاریخ را عبارت می‌دید از تحقق عنایت و مشیت ربانی. درست است که از دیدگاه محدود کیشانه او تمام حوادث جهان جز با هدایت و دین ارتباط نداشت، همه رویدادها بنوعی با تعالیم پیغمبران تورات مربوط بود، و حتی وجود امپراتوریهای بزرگ جز عقوبت یا حمایت قوم گزیده خدا - اسرائیل - هیچ علت وجودی دیگر نداشت؛ با اینهمه بوسوئه تصدیق داشت که جز در موارد معدود نادر، خداوند بی‌واسطه در رویدادهای جهان مداخله‌ی نداشته است و تقدیر و مشیت قاهر خویش را از طریق وسایط و اسباب اجراء کرده است. لیکن این اسباب و وسایط فقط نقابهایی است که چهره واقعی مشیت را از انظار پنهان می‌دارد و آنچه در واقع یگانه عامل مؤثرست همان مشیت الهی است. اگر خداوند امپراتوری تمام آسیا را به بابلیها داد برای آن بود که یهود را عقوبت کند، اگر کورش را به فرمانروایی نشانند بآن سبب بود که تا انتقام یهودان را بازستاند، و اگر خداوند رومیان را برانگیخت باز برای تنبیه یهود بود. با این بیان بوسوئه حتی تمام مشیت الهی را نیز ساده لوحانه در سرنوشت یهود منحصر می‌دید. در بین کسانی که کوشیدند و رای نقش مشیت معنی و هدف معقولی برای تاریخ پیدا کنند و یکو حکیم ایتالیائی، و منتسکیو را باید نام برد. جامباتیستاویکو (۱۷۴۴ - ۱۶۶۸) نشان داد که تاریخ در عین آنکه مسخر مشیت الهی است اما باز از یک سلسله قانون داخلی خویش هم پیروی می‌کند که تخلف از آن امکان ندارد. در واقع هرچند مشیت ربانی بر تمام امور عالم حکومت نهایی دارد باز چنانکه ویکو می‌گوید جامعه انسانی می‌بایست باقتضای اصول و قوانین خویش سیر کند و بین این دو امر

مغایرت هم نیست. کتاب ویکو بنام اصول يك علم جدید در واقع بنیان فلسفه تاریخ جدید محسوب است و نکته‌های تازه در آن هست اما ظاهراً مشاهده ضعف و انحطاط ایتالیای عصر وی در دنبال عظمت و قدرت از دست رفته‌یی که نامش رم بوده است در القاء و تلقین فکر ادواری تاریخ - که البته نوعی تحول باز را ارائه می‌کند و امید بهبود هم در توالی ادوار آن هست - در ذهن وی بی‌تأثیر نبوده است. بموجب نظریه وی که بیک وجه یادآور قانون حالات سه گانه آگوست کنت^۱ (۱۸۵۷-۱۷۹۳) هم هست هر قومی در مدارج سیر خویش می‌بایست از سه مرحله متوالی بگذرد: ربانی، قهرمانی، و انسانی. این سه مرحله بترتیب با مراحل سه گانه حیات انسان: کودکی، جوانی، و کهولت، مطابقت دارند. بدینگونه آن حکومت که فی‌المثل در دوره قهرمانی بیک قوم به وجود می‌آید مظهر آریستوکراسی و آرمان طبقه اشراف است اما این حکومت در دوره کهولت قوم جایش را به بیک حکومت دموکراسی می‌دهد که در آن عدالت و آزادی حکمرماست. اما این اوج کمال آغاز سرمنزل پیریست که انحطاط در دنبالش هست و هر چند در پایان آن جامعه قوم باز به وضع اول دوران کودکی بازمی‌گردد و باز همان راه کمال را طی می‌کند تا در پایان انحطاط بیک بار دیگر دوره تازه‌یی را شروع نماید؛ لیکن دور اول در ادوار بعد تأثیر و میراث خویش را بر جای می‌نهد و هر دور فقط تکرار ادوار پیش نیست اصلاح و تکمیل آن ادوار هم هست. چنانکه هر چند تکرار ادوار، توالی دورانهای ربانی، قهرمانی و انسانی را اقتضا دارد اما تکرار این ادوار تمام حاصل ادوار قبل را از بین نمی‌برد. از جمله هر چند اروپای قرون وسطی با اقتصاد کشاورزی و اشرافیت جنگجویی خویش دوره قهرمانی یونان هومیروس را تجدید می‌کند، و اخلاق و فرهنگ مشابهی را اقتضا دارد باز بربریت مسیحی قرون وسطی با بربریت عهد شرك یونانیان هومیروس تفاوتش قابل ملاحظه است [۴]. پیداست که توالی ادوار، فکر ترقی را - لااقل در سیر بیک حرکت مارپیچی - نفی نمی‌کند [۵]. توالی انحطاط و عظمت که نزد ویکو مظهر پیری و جوانی جامعه است نزد مونتسکیو^۲ (۱۷۵۵-۱۶۸۹) مسأله‌یی بود برای اظهار بعضی ملاحظات در باب تاریخ رومیان. وی که احوال رومیان و اسباب عظمت و انحطاط آنها را بررسی کرد، بر

خلاف بوسوئه که این عظمت و انحطاط را از طریق مشیت ربانی توجیه کرده بود کوشید درین باب علل و اسباب طبیعی و عقلی پیدا کند. این بررسی اسباب و علل طبیعی را وی در تحقیقی که راجع به قوانین و مبادی آنها- روح قوانین- انجام داده است با قدرت و دقتی بی نظیر دنبال کرده است و تأثیر اقلیم، طرز معیشت، نوع حکومت و حدود آزادی اقوام را در پیدایش قوانین آنها نشان داده است. در ملاحظات راجع به رومیان هم اسباب و علل رویدادها را در خود رویدادها جسته است نه در مشیت و حکمت الهی. درست است که این ملاحظات از بعضی نقایص خاصه در آنچه مربوط به بررسی و نقد اسناد و یا توجیه آنهاست خالی نیست، لیکن مونتسکیو درین اثر نشان داد که توسعه قدرت رومیان، و انحطاط آنها که در دنبال آن حاصل آمد بحکم منطق ضرورت داشت و سیر حوادث توالی آنها را ایجاب می کرد. اگر برای مونتسکیو که رموز قوانین را بررسی می کرد رومیان یک نوع قوم گزیده محسوب می شدند و اگر بوسوئه که تمام امپراتوریهای عالم را از جهت ارتباط آنها به اقوام یهود بررسی می کرد در آن قوم بچشم یک قوم گزیده می دید، نزد ولتر که تاریخ را و رای سرگذشت فرمانروایان و احوال اقوام و طوایف تمام عالم می دید دیگر نه قوم گزیده وجود داشت نه قوم برتر. تمام اقوام عالم از کلدانی و چینی تا یونانی و یهود اجزاء یک «کل» واحد بشمار می آمدند که انسانیت بود و معنی و هدف تاریخ هم عبارت می شد از پیشرفت و ترقی انسانیت. بدینگونه نزد ولتر (۱۷۷۸-۱۶۹۴) تاریخ عبارت بود از سیر انسان از ظلمت خرافات و اوهام به روشنایی روزافزون خرد. البته تصور آنچه امروزه گاه معنی تاریخ و هدف آن می خوانند چیز است که نزد ولتر شاید هیچ چیز از آن بیمعنی تر نبود. نویسنده کاندید که در تمام قلمرو هستی بیعدالتی و تباهی را دست اندرکار می دید بی شک بر چنین تصویری فقط لبخند می زد. با اینهمه تمدن عصر خویش را در قیاس با تمدنهای گذشته یک نوع ترقی محسوس می دید و یک نوع رهایی از قیود جهالت. روسو را که دم از بازگشت به طبیعت می زد دعوتگر طریقه بی می خواند که می خواهد انسان را دوباره به توحش و بربریت برگرداند. اما این ترقی انسانیت آهسته و تدریجی است و ولتر مانع عمده آن را جنگ می داند و تعصب. وقتی میلیونها مردم جهان را فرمانروایان و روحانیان قربانی جاه طلبی های خویش

کرده‌اند، علاج این بدبختیها با اعتقاد وی رهایی خلق خواهد بود از بلای تعصب و تسلیم. در بودسی «اجمع به‌دوح ملل و لثر با تکیه بر آداب و اخلاق طبقات مردم تاریخ را از انحصار فرمانروایان بیرون آورد و این اقدام جسورانه‌یی بود که با مبادرت بدان و لثر پیش از دانتون و روبسپیر هدف آنها را - البته فقط در قلمرو تاریخ‌نگاری - تحقق داد. با آنکه ذوق و ظرافت شاعرانه و لثر ترجیح می‌داد نقش بخت و تصادف و نقش علاقه و هوس مردان بزرگ را در سیر تاریخ قابل ملاحظه نشان دهد این دو عامل را بیشتر ظاهراً بدان جهت بزرگ جلوه می‌داد تا تاثیر مشیت ربانی را که امثال بوسوئه از آن دم زده بودند نفی کند. آنچه در نظر وی هدف تاریخ می‌توانست تلقی شود ترقی عقلی بود و رهایی عامه از تعصب و جهالت که وی، هم مردان بزرگ را در آن مسؤول می‌شناخت هم تصادفهایی را که عامه عبارت می‌دانند از مشیت ربانی.

مسأله تصادف و اتفاق را پیش ازین نیز در بحث راجع به‌علیت مطرح کرده‌ام. این مسأله بقدری در توجیه حوادث عنوان شده است که بعضی منتقدان، تاریخ را بکلی قلمرو تصادف و اتفاق خوانده‌اند - قضیه بینی کلئوپاترا^۱ برخلاف پاسکال^۲ (۶۲-۱۶۲۳) که مدعی بود اگر بینی کلئوپاترا کوچکتر بود جریان تاریخ دگرگون می‌شد منتسکیو در ملاحظات راجع به‌رومیان نشان می‌داد که هیچ حادثه تاریخی از تصادف و اتفاق ناشی نیست. نهایت آنکه قوانین حاکم بر احوال اقوام و ملل قوانین مطلق نیست با نوع حکومت، احوال سرزمین، اقلیم، و نوع زندگی اقوام بستگی دارد و نباید فقدان قوانین مطلق را هم تعبیر به حکومت اتفاق و تصادف کرد. با اینهمه، وجود علت‌های ناشناخته را - که اندیشه تصادف و اتفاق می‌بایست تعبیری از آن باشد - نمی‌توان در تاریخ نادیده گرفت. حتی مورخان نام‌آور - از پولیبیوس یونانی گرفته تا ماینکه آلمانی - مکرر در مواردی که با مصایب و شکستهای تفسیرناپذیر یا حیرت‌انگیز برخورد کرده‌اند پای عامل اتفاق و تصادف را پیش کشیده‌اند. باخت را انسان عادت کرده است لازمه قمار بخواند چنانکه دانشجوی مردود - نه دانشجوی موفق - در «امتحان» غالباً بهمین چشم می‌نگرد. آیا توینبی^۳ کاملاً اشتباه می‌کند که از رواج روزافزون

1. Cleopatra

2. Pascal, B.

3. Toynbee, A. J.

اعتقاد به قدرت بخت و تصادف در غرب صحبت می‌کند؟ وقتی در یک فلسفه پر - سروصدای عصر ما - فلسفه سارتر - فکر ضرورت در امر وجود بکلی رنگ خود را می‌بازد [۶] عجب نیست که مورخ بازگه گاه قضیهٔ بینی کلثوپاترا را مطرح کند. در واقع حوادث و اموری که برای آنها مورخ نمی‌تواند هیچ علت معقولی ذکر کند در تاریخ بقدری وجود دارد که نفی مطلق و قطعی مسألهٔ تصادف جز با یقین جزمی به قطعیت اصل علیت و به عدم تخلف آن، ممکن نیست. در تاریخ و بکمک اخبار و اسناد آن شاید نتوان قول هانری پوانکاره^۱ (۱۹۱۲-۱۸۵۴) ریاضیدان معروف فرانسوی را که می‌گوید تصادف و اتفاق وقتی روی می‌دهد که علت‌های کوچک معلول‌های بزرگ را بوجود آورند تأیید کرد چنانکه قول مارکس و انگلس هم که می‌گویند آنجا که در سطح و ظاهر امور تصادف و اتفاق حکمفرماست همواره قوانین باطنی و مخفی وجود دارد که مسألهٔ عمده فقط کشف آنهاست، سخنی است که فقط ناشی از اعتماد بر اصل ضرورت تاریخی است و با آنکه عقل در هر حال میل دارد آن را تصدیق کند برای توجیه این تصدیق نمی‌تواند از تاریخ شواهد کافی ارائه کند. توجیه آنتوان کورنو (۱۸۰۱-۷۷) اگر چه تاحدی منفی است اما نشان می‌دهد که وقوع تصادف تا چه حد با تصور ضرورت فاصله دارد. این ریاضیدان معروف که مخصوصاً با حساب احتمالات سروکار داشت تصادف را عبارت می‌دید از عدم وابستگی متقابل بین چندین سلسله از علل و نتایج که در ایجاد یک پدیده، تدارک یک بر خورد، یا تعیین یک حادثه بدون هیچ‌گونه ضرورت هماهنگی داشته باشند. جالب این است که کورنو چنان به سهم تصادف در تاریخ توجه دارد که مدعی است حتی وظیفهٔ عمدهٔ تاریخ آن است که امر ضروری را از امر اتفاقی باز شناسد و آنچه را اصلی و اساسی است از آنچه عرضی و تبعی است تفکیک کند. نکته این است که تاریخ در واقع ترکیب یا تقارنی است از آنچه ضروریست با آنچه هیچ‌گونه ضرورتی نمی‌توان به آن منسوب داشت. در حقیقت اگر امری که بکلی اتفاقی است با امری که عقلاً ضروریست بهم در نمی‌آمیخت تاریخ اصلاً بعنوان یک نظام عقلی بوجود نمی‌آمد. چنانکه اکتشافات علمی هم اگر بر حسب یک نظم و ترتیب منطقی خاص روی می‌داد یک فرمول کافی بود که ترتیب پیدایش و حصول آنها را بیان کند و دیگر البته به تاریخ علم که توسعه و

1. Poincaré, H.

تکامل علم را در دنبال رویدادها و اکتشافات ما بررسی می‌کند حاجت نمی‌افتاد. اما حال البته چنین نیست و همین نکته نه فقط ضرورت وجود تاریخ را ایجاب می‌کند بلکه وجود اموری را هم که ضروری نیستند و چون در توالی حوادث مربوط به واقعه یا بنیاد مورد نظر نقشی ندارند متعلق به قلمرو تصادف و اتفاق بنظر می‌رسند نشان می‌دهد. مسأله اجتناب ناپذیری حوادث، غیر از تصادف و اتفاق، قبولش برای منکران جبر تاریخ یک اشکال دیگر دارد: آزادی انسان. می‌گویند اگر توالی حوادث امری اجتناب ناپذیر باشد دیگر نه‌جایی برای نقش و مسؤولیت افراد و جماعات باقی می‌ماند نه تجربه‌یی که انسان در باب اتفاق و تصادف دارد قابل توجیه خواهد بود. همین نکته است که قبول اندیشه «جبر تاریخ» را برای بعضی صاحب‌نظران مشکل می‌کند. معهذاکسانی که از جبر تاریخ دم می‌زنند کشف این اصل را وسیله‌یی می‌شمرند که از طریق آن انسان بر قوانین طبیعت که حاکم بر سیر تحول جامعه است دست بیابد و آن را بروفق مصلحت خویش بکار اندازد. درست است که آزادی انسان نامحدود نیست و آنچه تصادف و اتفاق خوانده می‌شود نیز ممکن است تا حدی فقط تعبیری باشد از آنچه ذهن انسان از دریافت علت یا علت‌های عاجزست لیکن در تاریخ هنوز در حال حاضر بسیارست رویدادهایی که آنها را نمی‌توان به علت‌های کافی بازگرداند: بسبب نقص مدارک و اسناد تاریخ. یک مورخ و فیلسوف فرانسوی، بنام سینیوبوس، جداً مدعی بود که سه واقعه مهم اروپا که در تحول سیاسی آن قاره در عرصوی تأثیر فوق‌العاده داشت - انقلابات سالهای ۱۸۳۰، ۱۸۴۸، و جنگ آلمان و فرانسه در ۱۸۷۰ - همه ناشی از تصادف و اتفاق محض بوده است. با آنکه اسباب و علل مشهور این حوادث هیچیک چنان نیست که وقوع آنها را در سالهای معین ایجاب کند دعوی این مورخ صاحب‌نظر را نیز نمی‌توان بطور قطع پذیرفت و گویا اسباب و موجبات هر یک از این سه واقعه متعدد بوده است و پیچیده. بعلاوه، اگر این هر سه واقعه اتفاق محض بوده است آیا اهمیت آنها و عواقب حاصل از آنها نیز اتفاق محض بوده است؟ با این بیان در باب انقلاب فرانسه هم می‌توان از تصادف و اتفاق صحبت کرد. درست است که ممکن بود واقعه درست در سال ۱۷۸۹ روی ننماید، درست است که احوال و اطوار وزیران لوئی ۱۶، دشواریهای خزانه سلطنتی، و هیجان‌هایی که نجبا در دنبال

فرمان مربوط به پارلمان نشان دادند شاید تمام در حکم شعله‌یی بود که به یک انبار بارورت رسید اما قضیه این است که در انبار بهر حال مواد قابل اشتعال وجود داشت و این را دیگر نمی‌توان حمل به تصادف و اتفاق کرد. بعلاوه چگونه می‌توان انقلاب فرانسه را توجیه کرد بی‌آنکه تأثیر نارضایی‌های اجتماعی، مفساد دستگاه اداری، و پریشانی بنیان اقتصادی عصر را در آن توجیه به حساب گرفت؟ از اینها گذشته تمام احوال فکری قرن هجدهم را که اگر در تکوین انقلاب نقش واقعی و عملی نداشته‌اند لاقلاً آنرا در بعضی اذهان توجیه می‌کرده‌اند باید درین حساب آورد. چنین انقلابی را البته نمی‌توان فقط بوسیله عوامل جزئی و مقدمات اتفاقی مثل توطئه فلان جمعیت یا تصمیم فلان دسته محدود، تبیین کرد.

کسانی که نقش اتفاق و تصادف را در انقلاب قابل ملاحظه یافته‌اند گه‌گاه در توجیه ادعای خویش می‌گویند که باید بین انقلاب^۱ و تحول^۲ تفاوت گذاشت. تحول سیر طبیعی است، مقدمات و علل لازم دارد اما انقلاب همیشه علل و اسبابی که قابل پیش‌بینی باشد ندارد و حصول بعضی اسباب ممکن است بعضی اوقات منتهی به انقلاب بشود و اوقات دیگر همان اسباب و علل حاصل بیاید اما منجر به انقلاب نشود. در این دعوی نیز جای سخن هست. انقلاب را می‌توان عبارت شمرد از آن تحول که سرعت بیشتری یافته باشد: سرعتی که مقاومت ناپذیر بوده است و رام نشدنی. با اینهمه انقلابها - و همچنین تحولات - نیز گه‌گاه با مقاومت یا بر خورد شخصیتها مواجه می‌شوند و به عقیده کسانی که ضرورت تاریخ را انکار می‌کنند ناچار، راه خود را تغییر می‌دهند. می‌گویند ناپلئون بناپارت نمونه‌یی از ینگونه شخصیتهاست که راه انقلابات و مسیر حوادث را تغییر داده‌اند. می‌توان پرسید که آیا نقش این شخصیتها خود تفسیر و تجسم یک نوع جبر تاریخ است یا یک نوع تصادف و اتفاق؟ اینکه ناپلئون یا چنگیز تعبیری از یک نوع جبر تاریخ، یک نوع با اصطلاح ضرورت تاریخی، باشند تفسیر جدیدی است از همان ادعای قدیم منسوب به - آتیلا و تیمور که خود را صاعقه آسمانی می‌خوانده‌اند و مجازات‌گناه و فساد خلق معهدا این نیز که امثال آتیلا، چنگیز و ناپلئون، چیزی به تأثیر محیط مدیون نباشند ادعایی است که کمتر از دعوی خود آنها نامعقول نیست.

در باب نقش شخصیت در تاریخ مبالغه تامس کارلایل (۱۷۹۵ - ۱۸۸۱) فیلسوف و مورخ انگلیسی منتهی شد به اندیشه قهرمان، قهرمان پرستی، و قهرمانی در تاریخ. کارلایل که شیفته فلسفه رمانتیک آلمان بود چون فلسفه فیخته^۱ (۱۷۶۲-۱۸۱۴) را که بموجب آن جهان مخلوق «من» است در مورد تاریخ انسانی بکار بست از آن این نتیجه را بدست آورد که تاریخ فقط عبارتست از احوال قهرمانان. شیفتگی خاصی که کارلایل نسبت به نقش شخصیت در جریان حوادث داشت هم او را بمطالعه تاریخ رهنمون گشت و هم خود بهره‌ی بود که وی از این مطالعه تاریخ بدست می‌آورد. در تاریخ آنچه توجه غالب خوانندگان را جلب می‌کند شرح احوال مشاهیرست و شرح نهضتها که از آنجمله کارلایل به شرح احوال اشخاص بیشتر اهمیت می‌داد چون معتقد بود که هیچ نهضتی در عالم نیست که از راه شرح احوال اشخاص و در واقع بوسیله آنها وارد تاریخ نشده باشد. اصلاحات، بنیادها، ادوار تازه، و حتی قوانین مربوط به اساس حکومت نیز می‌بایست فقط بکمک شرح احوال اشخاص مشهوری توجیه و تبیین شود که درین حوادث زیسته‌اند یا این حوادث را پرورده‌اند. در واقع به تعبیر کارلایل آنچه عرصه گذشته‌ها را پر کرده است وجود کسانی است که در آن گذشته‌ها زیسته‌اند نه قرار داده‌ها، کشمکشها، و یادداشت‌هایشان. بدینی کارلایل نسبت به مخالفان، جایی برای قبول اقوال مدعیان قول مخالف نمی‌گذاشت که وی در اقوال آنها چیزی جز لاف و گزاف نمی‌یافت. قهرمان واقعی را که تاریخ عبارت از داستان اوست کارلایل فرستاده‌ی می‌دانست که از قلمرو اسرار نامحدود - مشیت الهی - به دنیا گسیل شده است و عامه مردم باید از وی پیروی کنند. تحت تأثیر این اندیشه بود که کارلایل در بحبوحه قرن نوزدهم نجات انسان را در بازگشت به اوضاع قرون وسطی می‌دانست و در تسلیم به حکومت مردمی توانا اما عادل که از جانب مردم هم انتخاب نشده باشند. بدینگونه مبالغه در نقش شخصیت منجر به مخالفت با تمام پیشرفتهایی شد که جامعه انسانی در طی تحول کند اما مصیبت بار خویش در طول قرون بدست آورده است و بکمک آنها خویشتن را از اسارت و جهالت قرون وسطی بیرون کشیده است. این اندیشه‌ها را کارلایل در کتابهای خویش پرورد و آنچه از اقوال او حاصل آمد تعبیر مبالغه آمیزی از قهرمانپرستی شد - با

1. Fichte, J. G.

نتایج نامطلوب آن.

با اینهمه این طرز فکر اختصاص به کار لایبل ندارد و در شرق و غرب بعضی از اهل نظر از آن سخن گفته‌اند. کورت برازیگک (۱۹۴۰ - ۱۸۶۶) مورخ آلمانی - که استاد دانشگاه برلین بود - در طی اثر خویش بنام *«میرودت نادیمی»* ^۱ کوشید نشان دهد که تمام نهضت‌های تازه را نیروی خلاقه افراد و شخصیتها بوجود می‌آورد. مبتکران واقعی، افراد فوق‌العاده‌ی هستند که شخصیت قوی دارند. دیگران فقط دعوتگر و ناشر و مجری افکار آنها بشمارند و گویی توده مردم فقط مظهر اصل سکون هستند و بی‌حرکتی. برازیگک نه فقط لوتر را بعنوان یک همچو شخصیت قوی ذکر می‌کند که تعالیم او را شاگردانش نشر کردند و فکر او بدینوسیله در بین عامه انتشار یافت حتی کارل مارکس را که خود او در واقع معتقد به نقش شخصیت نبود از باب شاهد ذکر می‌کند و نشان می‌دهد که افکار او چگونه در تاریخ عالم منشأ اثر شد. بر این دعوی برازیگک جای ایراد بسیارست و آیا نمی‌توان گفت که شخصیت‌های فوق‌العاده خود بهیچوجه یگانه مبتکر اقوال و آراء خویش نبوده‌اند و آن افکار و اقوال پیش از آنها نیز سابقه داشته است و در واقع همان سابقه‌ها بوده است که اذهان شاگردان - حتی توده مردم - را برای پذیرش سخنان آنها آماده کرده است؟ در عین حال بی‌آنکه فکر قهرمان و قهرمان‌پرستی در تاریخ قاهر و مستولی تلقی شود می‌توان نقش شخصیت را در ایجاد فرصتها یا در اغتنام فرصتها تصدیق کرد. نفی این نقش جبر و ضرورت مطلق را الزام می‌کند که بدون توجیه معقول آن آزادی اراده انسان و تأثیری را که در بهبود انسانیت دارد نمی‌توان تفسیر کرد. آرنولد توینی مورخ انگلیسی معاصر نیز در بین عوامل مؤثر در سیر تاریخ از نقش «افراد آفرینشگر» و «اقلیت‌های آفرینشگر» صحبت می‌کند. لیکن در هر حال، همیشه جای این سؤال هست که آیا این «افراد» و «اقلیت‌های» آفرینشگر تجسم یا لاقیل محصول مقتضیات عصر و محیط خویش نیستند؟ آنچه محقق است این است که همیشه بین افراد و جامعه، تأثیر متقابل هست و ستر «تحرك» جوامع نیز همین تأثیرهای متقابل است. آیا این تحرك همانست که اروپا در قرن هجدهم از آن تعبیر به ترقی می‌کرد و در پایان قرن نوزدهم آن را بنام تکامل تدریجی می‌خواند؟ [۷]. در دوران روشنگری،

قرن هجدهم فکر ترقی در حقیقت یگانه ایمان و امید اکثر حکماء اروپا بود. با اینهمه این اندیشه هیچ‌جا روشن‌تر و جالب‌تر از یک رساله کوندورسه^۱ (۱۷۴۳-۹۴) مجال بیان نیافت. رساله کوندورسه در واقع مقدمه‌یی بود که این فیلسوف و ریاضیدان عصر انقلاب قصد داشت بر یک کتاب جامع بنویسد - اندیشه‌یی که هرگز فرصت انجام آن را نیافت. کوندورسه این فکر «ترقی» را ظاهراً از دوست و حامی سابق خود تورگسو^۲ (۸۱ - ۱۷۲۷) وزیر مالیه لویی شانزدهم اخذ کرد اما اصل این اندیشه در آن زمان در اروپا گویی در هوا موج می‌زد و سابقه آن به قبل از عهد رنسانس می‌رسید [۸]. حتی بوسوئه هم به «ترقی» انسانیت قایل بود اما آن را حاصل تربیت روحانی می‌دید و ناشی از مشیت الهی. در صورتیکه نزد کوندورسه این ترقی نتیجه کمال جویی و کمال‌پذیری انسان بود که در قلمرو فرهنگ و اخلاق نیز مثل قلمرو علم تحقق می‌یافت. این اندیشه، کوندورسه را با هر نوع عقاید دینی که قائل بود به اینکه عالم انسانی بالاخره در جایی پایان خواهد یافت به مخالفت وامی‌داشت. اعتقاد به این پایان‌پذیری انسانی امری بود که نزد کوندورسه با احوال انسانی و کمال‌جویی مستمر او مغایرت داشت. رساله کوندورسه، با عنوان «طرح یک تابلو تاریخی از ترقیات روح انسانی» در واقع تاریخ نیست اما از گذشته بدان سبب صحبت می‌کند که بکمک تاریخ قوانین ترقی انسان را بیان دارد. در حقیقت از طریق همین اندیشه ترقی و اندیشه قوانین مربوط به تاریخ بود که کوندورسه بعدها در فکر آگوست کنت تأثیر قابل ملاحظه‌یی بجای گذاشت. این رساله کوندورسه، یک ستایشنامه ترقی، و یک بشارت مربوط به سعادت مستقل محتوم انسانی است. درین رساله کوندورسه بانوعی شوق و هیجان مکاشفه آمیز، اندیشه کمال‌پذیری انسان را اعلام و دنبال می‌کند. در نظر وی انسانیت شباهت به فردی دارد که بطور توالی مراحل کودکی، بلوغ، و مردی را پشت سر نهاده است و اکنون به دوره کمال و پختگی رسیده است. طی این مراحل نیز عبارتست از ترقی مستمر در امتداد خط مستقیم که به موازات پیشرفت در علم است. کوندورسه خاطر نشان می‌کند که طبیعت انسان بر عقل مبتنی است و فضیلت هم عبارتست از بکار بردن عقل و روشنیهای آن. چنانکه اخلاق نیز در نظر وی چیزی نیست جز طلب سعادت از

1. Condorcet, J.A.N.C., *Esquisse d'un tableau des Progrès De L'erprit Humain*

2. Turgot

طریق نیل به ترقیات علمی. در باب این سؤال که پس اینهمه تصادف و اتفاق راکه در تاریخ روی می دهد و اینهمه شرور و پس ماندگیها را که وجود آنها را - لاقلاً در ظاهر - نمی توان انکار کرد چگونه باید توجیه کرد؟ کندورسه جواب می دهد که تمام اینها مولود تعصبات انسان است و جهل انسان به قوانین طبیعت. درینصورت به اعتقاد وی کافی است پیشداوریها و تعصبات ریشه کن شود و روشنایی علم بر زندگی انسان تافتن گیرد تا آنچه حاصل شر و جهالت است از بین برود. بدینگونه کندورسه انسان را گویی فقط با یک بُعد عقلی در نظر گرفته است و خطای او ظاهراً از همین جاست که گمان کرده است دانستن و خواستن شرط کافی است و هیچ به عواطف و محرکات قلبی توجه نکرده است. کندورسه طالب نیل به اصول و قوانینی بود که ترقی انسانیت می بایست بدانها وابسته باشد اما درین باره هیچ قاعده و قانونی از بررسی تاریخ انسانی برای وی حاصل نشده است. از سیر گذشته نه مرحله برمی شمرد اما در میان احوال آن مراحل بجای اتکاء بر اسناد و تدقیق در جزئیات به احکام کلی و آراء عقلی پرداخته است چنانکه آنچه نیز در باب مرحله دهم - مرحله آینده - گفته است آرزوهای است آمیخته با مکاشفات که دورنمایی است از وحدت اقوام و رفع اختلافات. در تمام اینها شوق و علاقه به ادراک قوانین مربوط به ترقی انسانیت هست اما از خود این قوانین نشانی نیست. آیا این سخن او را که در قرن روشنگری و عصر انقلاب مثل یک نوع شعار همه جا تکرار می شد و به موجب آن ستمگری و تعصب که ارباب حکومت و آباء کلیسا مظاهر آن بشمارند موجب اصلی عقب افتادگی انسانیت و مانع ترقی آن بوده اند می توان یک نوع قانون تاریخ تلقی کرد؟ اما کندورسه برای اثبات این نکته ناچار شده است بسیاری از واقعیات تاریخ را نادیده بگیرد و در قضاوت راجع به گذشته تسلیم تعصبات و تمایلات خویش شود. شاید این دعوی قضاوت سخت و تعصب آمیز است که وی به تبعیت از عقاید جاری عهد روشنگری در باب قرون وسطی کرده است - و هنوز نزد بعضی مورخان و اهل علم به میراث مانده است. بعلاوه این ترقی که کندورسه از آن با شوق و علاقه سخن می گوید اگر آنگونه که وی می خواهد، بیشتر پیشرفت فکری و ذهنی باشد تکامل مادی انسانیت را با آن چگونه می توان توجیه کرد؟ [۹]

البته کندورسه در تصویری که از ترقی انسانیت طرح می کند از حرکت قهقراپی هم که در طی این سیر گه گاه پیش می آید غافل نیست. این امر که وی آن را مولود ستمگری

و تعصب می‌خواند در نظر وی جزئی و موقتی است و نمی‌تواند در مسیر کلی ترقی مانعی بشمار آید. این ستایشنامه ترقی را کندورسه در آخرین روزهای عمر که تحت تعقیب دستگاه کنوانسیون بود نوشت و در آن روزهای وحشت و تواروی البته نمی‌توانست از مآخذ و اسناد در اثبات اندیشه خویش استفاده کند ازین رو عجب نیست که تصویر تاریخی جالبی هم که وی از مسیر ترقی طرح کرده است بر اسناد و مآخذ متکی نباشد. در واقع این نظریه ترقی که روشنگران و فیلسوفان عهد دائرة المعارف در اروپا مروج و مدافع آن بودند در اصل فقط یک نوع توجیه از تاریخ اروپا بود و کسانی که حتی در قرن شانزدهم میلادی ازین ترقی دم می‌زدند نظر به ترقی نسبی اروپای غربی داشتند - در قیاس با دوران قرون وسطی، و عهد فرهنگ یونان و روم - شارل پرو (۱۷۰۳ - ۱۶۲۸) ادیب و متفکر فرانسوی قرن هفدهم وقتی به مقایسه قدما و متجددان^۱ اشتغال داشت آنقدر به تفوق عصر خویش مطمئن بود که در باب ترقی مستمر آینده اظهار یقین می‌کرد. در حقیقت نظریه ترقی، بدانگونه که نزد تورگو و کندورسه مجال بیان دارد بیک معنی فقط تعبیر است از سیر تاریخ علوم و فنون از آنکه پیشرفتهایی که در نجوم و ریاضیات و فیزیک در آن ایام حاصل شده بود یک نوع اعتماد توأم با خوشبینی در اذهان فلاسفه پدید آورده بود - به دوام و استمرار ترقی. این دوام و استمرار ترقی دورنمای دلپذیری بود که صاحب نظران این عصر گه گاه در انقلاب انگلستان یا در نهضت آزادی امریکا شواهدی در تحقق آن پیدا می‌کردند. لیکن در عین آنکه این روشنی رافقط در آفاق اروپای غربی - فرانسه و انگلستان - نشان می‌دادند باز این ترقی اروپا را نشانه‌ی تلقی می‌کردند از استعداد فطری انسانیت برای پیشرفت. با آنکه صاحب نظران این عصر، این ترقی را بمنزله تکامل انسان در طی عمر خویش می‌شمردند بعضی از دعوتگران این اندیشه مدعی بودند که خط و زبان تمدن را برای عالم انسانی میراث فزاینده‌ی می‌کنند که در پرتو آن انسانیت دائم چیز تازه‌ی یاد می‌گیرد و هرگز چیز کهنه را فراموش نمی‌کند. بدینگونه انسانیت هرگز نباید از پیری یا مرگ بترسد. با اینهمه، لااقل در آنچه به حیات اخلاقی مربوط است این اندیشه ترقی قبولش خالی از اشکال بنظر نمی‌رسد. حتی هولباک و بولانژه، که تمایلات ضد دینی داشته‌اند، عقاید دینی رایج در عصر خود را

1. Perrault, Ch., *Parallèle des anciens et des modernes*.

نسبت به عقاید قدما نوعی انحطاط و عقب ماندگی می‌شمرده‌اند. هولباک (۱۷۲۳-۱۷۸۹) که مذهب مادی داشت در رساله معروف خویش راجع به دستگاه طبیعت^۱ مدعی شده که از تاریخ ادیان چنین بر می‌آید که انسانیت از خداپرستی بدوی به خرافات گراییده است و این یک نوع سیر نزولی است. بولانژه^۲ (۱۷۲۲-۵۹) هم که از یاران هولباک بود در رساله‌یی که در باب منشأ استبداد شرقی نوشت ادعا کرد که حکومت استبدادی صورت دگرگون‌گشته حکومت تئوکراسی قدیم است. چنانکه آیین شرک نیز چیزی جز صورت تباه شده خداپرستی بدوی انسان نیست [۱۰]. بدینگونه فلاسفه دایرةالمعارف که در علوم طبیعی، عصر خویش را عصر ترقی می‌دیدند عقاید عامه را مشمول حکم ترقی نمی‌شمردند. ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) متفکر و نویسنده معروف این قرن این تصور ترقی را که فلاسفه دایرةالمعارف به علوم و صنایع بشری مربوط می‌شمردند بکلی نفی کرد. وقتی آکادمی دیژون^۳ بسال ۱۷۴۹ در ضمن یک اقتراح معروف پرسید که «آیا پیشرفت علم و صنعت در تصفیة اخلاق تأثیر کرده است یا در تباهی آن؟» این برنده جایزه آکادمی با قوه بلاغت و بیان مؤثر خویش کوشید نشان دهد که این پیشرفت علوم زیانش بیشتر از سود بوده است. وی تمدن و آداب اجتماعی را یک نوع ریاکاری خواند و علوم و صنایع را مولود معایب و مفساد انسانی شمرد. از جمله علم هیأت را مولود خرافات پرستی مردم و علم هندسه را حاصل تنگ‌نظری و محدودیت آنها خواند؛ حتی توسعه و تکامل علوم و فنون را خود مایه رواج معایب نفسانی دیگر شمرد: تن آسانی، تجمل پرستی، و خوشامدگویی. در رساله دیگری نیز که باز در جواب یک اقتراح همین آکادمی در باب منشأ عدم مساوات نوشت روسو نشان داد که انسان بدوی موجودی فردگرای و ورای طور نیکی و بدی بود فقط از وقتی اجتماعی شد شرارت آموخت. تقسیم کار، و حق مالکیت که پیش آمد مساوات و سعادت انسانی هم از میان رفت و اربساب قدرت به ضعفا تجاوز کردند و کار به پیدایش برده و خداوندگار کشید. در امیل^۴ روسو سعی کرد نشان دهد تعلیم و تربیت هم که بر پیشرفتهای علمی و تأسیسات فعلی اجتماعی مبتنی باشد نیکی را در وجود انسان نابود می‌کند و راه نیل به کمال، غریزه و احساس است نه عقل و استدلال. حتی آنچه وی پیمان اجتماعی^۵ می‌خواند نیز وسیله‌یی بود

1. Holbach, P. H., *Système de la Nature*.

2. Boulanger, N.—A.

3. L. Académie de Dijon

4. *Emile*, 17625. *Le Contrat Social*

برای آنکه فرد در پرتو جامعه و در ضمان قوانین درست، تا آنجا که ممکن است از آزادی فردی بهره بیابد و قسمتی را از آنچه قیود و حدود اجتماعی تدریجاً از وی باز ستانده است بدست آورد. این بازگشت به طبیعت، گریز از قیود، و گرایش به آزادی فردی که در تعلیم روسو جلوه داشت مخالفت سفسطه‌آمیز او را با نظریه ترقی به صورت یک نوع دعوت به توحش درمی‌آورد. ولتر در نامه معروفی به او نوشت که آدم وقتی کتاب شما را می‌خواند هوس می‌کند که چهار پا شود [۱۱]. این بیان طنزآمیز ولتر هر چند در واقع آنچه را در کلام روسو حاکی از معایب و مفسد تمدن است بکلی نفی نمی‌کند اما اشارت دارد به قدرت بیان و شور و هیجان روسو در اعتراض بر فکر ترقی. در حقیقت اگر بر نظریه ترقی هم جای اعتراض هست سخنان روسو خود اعتراضات بیشتری را برمی‌انگیزد و بهیچوجه نمی‌تواند فکر ترقی را نفی کند. چنانکه اعتراض منطقیتر و جالبتری که بوسیله یوهان گوتفرید هردر^۱ (۱۸۰۳ - ۱۷۴۴) براقوال هواخواهان این نظریه وارد شد نیز فکر ترقی را بکلی نفی نمی‌کرد. آن را بنوع دیگر توجیه می‌نمود:

در واقع مسأله ترقی بدانگونه که فلاسفه فرانسه و روشنگران^۲ آلمان اظهار می‌کردند تا آنجا که مربوط به احوال اروپای غربی در آن روزگاران بود شواهدی داشت و بسیاری آن را تصدیق می‌کردند اما وقتی صحبت از ترقی عالم انسانیت در میان می‌آمد یا مسأله ترقی در تاریخ عمومی اقوام مطرح می‌شد در صحت آن رأی جای بحث پیش می‌آمد و جای تأمل. در نقدی که هردر از این نظریه کرد بین این سه جنبه قضیه تفاوت گذاشت. از جمله آنجا که ترقی اقوام اروپا مورد بحث است هردر نشان می‌دهد که دوران جدید نسبت به دوران گذشته، عقب مانده است آن هم نه نسبت به عهد فرهنگ یونان و روم بلکه نسبت به دوران قرون وسطی. لحن ستایش - آمیزی که وی از قرون وسطی دارد یادآور لحن روسوست که احوال تمدن جدید را انتقاد تند می‌کند اما این ستایش هردر از قرون وسطی تنها بسبب علائق مسیحی نیست جنبه ملی و قومی هم دارد. از آنکه در نظر وی قرون وسطی بیشتر معرف یک نوع فرهنگ آلمانی است در صورتیکه آنچه روشنگری آلمان خوانده می‌شد یک نوع فرهنگ فرانسوی است که هردر رواج آن را در آلمان عصر خویش بچشم نارضایی

1. Herder, J. G.

2. Aufklärer

می‌نگریست. بدینگونه دعوی برتری فرهنگ قرون وسطی بر فرهنگ قرن هجدهم اروپا در نظر خود وی تعبیری بود از ادعای تفوق نبوغ آلمانی بر فرانسوی. آنجا که صحبت از ترقی در بین اقوام مختلف عالم است هر در ادعا می‌کند که احوال اقوام عالم نه از ترقی حاکمی است نه از تمدنی. بلکه مدارج تمدن و احوال آنها فقط مراحل مختلف طرح و نقشه‌ی است که مشیت الهی درباره هر قوم دارد و تمام این مراحل، حتی ساده‌ترین آنها، بدان سبب که مربوط به مشیت الهی است ضرورت دارد. بعلاوه فرهنگ هر قوم، آنگونه که هر در با تفصیل بیان می‌کرد، با مقتضیات اقلیمی و نژادی آن مناسب است و هر فرهنگ در جای خود اصالت دارد و آن را نمی‌توان به اعتلاء و انحطاط منسوب داشت. البته آنجا که صحبت از تمام عالم انسانیت است هر در ترقی را انکار نمی‌کند اما آن را به مشیت الهی و تربیت ربانی منسوب می‌دارد که تمام کاینات را شامل است. خلاصه آنکه هر در نیز مثل روس و تمدن اروپای عصر خویش را در قیاس با احوال گذشته انسان یک نوع انحطاط و تنزل می‌خواند، احوال اقوام و ملل را عبارت از یک نوع نهضت تجدد می‌یابد که با خسارات و تلفات گه‌گاه همراه می‌شود و احوال عالم را حاکمی از یک نوع ترقی کیهانی می‌یابد که در واقع به حکم تقدیر و مشیت الهی وابسته است. بدینگونه، فکر ترقی آنگونه که روشنگران آلمان و حکماء فرانسه قرن روشنائی بیان می‌کرده‌اند نه با عقاید دینی هر در سازگاری داشته است نه با غرور قومی او و به همین سبب حتی با فیلسوف بزرگ معاصر خویش ایمانوئل کانت نیز که تا حدی مثل فلاسفه فرانسه از نوعی فلسفه شکاکی و از فکر ترقی و انقلاب عصر خویش با شوق و حرارت سخن می‌رانده است وارد مشاجره شده است. مشاجراتی که هر در با این استاد سابق خویش یافت و در طی آن دو فیلسوف نام‌آور، به صراحت و کنایه مکرر عقاید یکدیگر را تخطئه کردند، هر چند تا حدی از مناسبات شخصی مایه می‌گرفت باز مبتنی بود بر اختلاف در طرز دید. در طی این مشاجرات هر در رساله‌ی از کانت را که «دوایای یک مکاشفه‌جوی» نام داشت انتقاد کرد و کانت بخش اول کتابی را که هر در تحت عنوان اندیشه‌های برای فلسفه تاریخ انسانی^۱ نوشت بسختی رد کرد. در بخش دوم این اندیشه‌ها هر در به کانت حمله کرد و کانت

1. Kant, Immanuel, *Träume eines Geisterseher*

2. Herder, J. G., *Ideen Zur Philosophie der Menschengeschichte*

در مقاله‌یی به آن جواب سخت داد. رساله‌یی هم که کانت تحت عنوان تصودیک تاریخ جهانی از دیدگاه کسی که جهان را وطن می‌داند نوشت با همین رشته ارتباط داشت. در هر صورت مسأله «ترقی» در طی این مشاجرات وارد مرحله فلسفی تازه‌یی شد و این گفت و گوها نشان داد که فیلسوف کونیگسبرگ نمی‌تواند فرضیه ترقی را که از یک جهت پشتوانه انقلاب فرانسه بود رها کند. نه آخر کانت یک ستایشگر این انقلاب هم بود؟

در اندیشه کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) مسأله ترقی باین وجه بیان می‌شد که حوادث تاریخ از طریق تأمین ترقی، آنچه را برای نوع انسان غایت محسوب است تحقق می‌بخشد. بدینگونه، مردم در حالیکه صرفاً مقاصد فردی خود را دنبال می‌کنند به تحقق این غایت نیز کمک می‌نمایند و مثل اینست که قانون طبیعت تمام اعمال آنها را بخلاف خواست آنها متوجه این غایات منظم می‌کند. چنانکه گویی - بر وفق تعبیر مشهوری که هگل ازین اندیشه کانت می‌کند - عقل یک نوع «حیله» بکار می‌بندد تا انسان را بمقتضای خواست خویش هدایت کند. افراد انسانی و حتی اقوام و ملتها تصور نمی‌کنند که وقتی هر یک بر وفق دلخواه خویش و شاید هر کدام بر خلاف دلخواه آندیکر غایت و هدف خاص خویش را دنبال می‌کنند نادانسته در مسیر نقشه‌یی که طبیعت دارد راه می‌پویند و این نقشه که خود آنها از آن خبر ندارند خط سیر آنها را تعیین می‌کند و تمام اعمال و اطوار آنها نیز در واقع جهت تحقق آن بکار می‌آید درحالی که اگر خودشان از وجود این نقشه و جهت هدف آن اطلاع پیدا می‌کردند چندان علاقه‌یی برای تحقق آن اظهار نمی‌کردند. کانت خاطر نشان می‌کند که چون انسان مثل حیوان نیست که برحسب غریزه عمل نماید پس چنین می‌نماید که تاریخ انسان نمی‌تواند مثل تاریخ زنبور عسل یا بید ستر^۲ یک نوع تاریخ منظم باشد؛ فقط در صورتیکه نقشه و غایتی داشته باشد ممکن است زندگی و تاریخ انسان در جهت نظم و قاعده‌یی سیر کند. این دعوی البته مستلزم قبول فکر غایت است که کانت آن را الزام می‌کند اما چون حیات فرد کوتاه و محدودست این غایت در نظر وی بوسیله حیات نوع تحقق می‌پذیرد و بدین نحو ترقی انسانیت در مسیر

1. *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*

2. Castor

کمال، از طریق نسلهای متوالی و نامتناهی حاصل می‌شود و تحقق به کمال بوسیله نوع صورت می‌پذیرد نه وسیله فرد. می‌گوید: «فقط نسلهای بسیار دور سعادت آن را خواهند داشت تا در عمارتی که یک سلسله طولانی از اسلاف و اجداد بطور ناخودآگاه در بنای آن کار کرده‌اند و خود از ادراک سعادت که مقدماتش را فراهم آورده‌اند بی‌نصیب بوده‌اند، سکونت بجویند.» اما وسیله نیل به این کمال را که بوسیله نوع تحقق می‌باید طبیعت در فرد نهاده است چون انسان از یکسو تحت سائقه «عقل» است و از دیگر سوی به «آزادی» گرایش دارد و این دو ودیعه طبیعت است که نوع انسان را در جهت کمال «ترقی» می‌دهد. عقل، انسان را بدان وا می‌دارد که با هم‌نوعان خویش و در میان جامعه زندگی کند اما گرایش به آزادی او را بدان وا می‌دارد که بیشتر به ارضاء تمایلات فردی خویش بگراید و حتی جامعه‌یی را که در آن زندگی می‌کند تهدید به انحلال نماید. بدینگونه در انسان حالتی هست که نه می‌تواند زندگی اجتماعی را که بی‌آن فرهنگ و ترقی اصلاً بتصور در نمی‌آید کنار بگذارد و نه می‌تواند در بست تسلیم نظامات این زندگی اجتماعی شود که آزادی فردی وی را تهدید می‌کند؛ و تعارض و تضاد می‌که بین این دو نوع گرایش روی می‌دهد سرعت سیر و حرکت انسانیت را می‌افزاید و تمام قوای نهفته انسان را بکار می‌اندازد. اگر این تضاد بین تمایلات جامعه‌گرایی و جامعه‌گریزی انسان که او را در عین حال محدود می‌کند نمی‌بود زندگی همه مردم مثل زندگی افسانه‌آمیز چوپانهای آرکادی [۱۲] چنان در یگانگی، خرسندی و محبت می‌گذشت که تمام استعدادهای انسانی در نطفه خاموش می‌شد و انسان هم مثل همان گوسفندهایی که می‌چرانید آرام و بی‌خیال، حتی بی‌نیاز از تعقل، زندگی خویش را بسر می‌برد. بدینگونه انسان می‌خواهد در توافق زندگی کند اما طبیعت توافق را دوست ندارد، و وی را به اختلاف و تضاد وا می‌دارد که تا بدانوسیله ترقی را که هدف آن کمال نوع است تحقق دهد. هدف این ترقی به عقیده کانت آزادی است اما نه آزادی وحشی که به آزادی دیگران تجاوز می‌کند، آزادی انسان تربیت یافته که قانون آن را تضمین و حمایت می‌کند. با اینهمه چون این آزادی همیشه در معرض لجام‌گسیختگی هست باید یک مرجع قدرت آن را محدود کند و این در واقع همان فکر اصالت دولت^۱

است که بعد از کانت نزد فلاسفه آلمان یکچند مبنای بسیاری از افکار و عقاید اجتماعی شد. وقتی کانت در بیان این نکته نتیجه می‌گیرد که پس انسان حیوانی است که احتیاج به «ارباب» دارد، هر در بخشش می‌آید و این قول او را «سبک و زشت» می‌خوانند و بطعنه می‌گویند آن انسان که احتیاج به «ارباب» دارد انسان نیست حیوان است. اما آن «ارباب» که کانت انسان را بدان محتاج می‌یابد در نزد او مظهر نظم و نظامات جامعه است؛ با اینهمه خود او - خواه شخص واحد باشد یا یک دسته از اشخاص - چون انسان است و باز در معرض لجام گسیختگی است پس خودش هم یک ارباب لازم دارد که او را وادار به رعایت نظم و حق کند. این «ارباب» آخرین عبارتست از قانون و حکومت قانونی که هر چند نیل به شکل قطعی و جهانی آن دشواریها دارد سرانجام ناچار تحقق خواهد یافت. البته آنچه تحقق آن را امری بعیدالمنال جلوه می‌دهد وجود دولتهای مختلف است در عالم که بین آنها نیز مثل افراد جوامع نوعی حالت «جامعه‌گریزی» هست. اما کانت این اندازه خوشبینی دارد که یقین کند آنچه افراد جامعه را وادار به تسلیم در مقابل قانون و حکومت قانونی داشته است دولتها را نیز سرانجام بدان می‌کشاند. در واقع بار مخارج نظامی دولتها که هر روز گرانتر می‌شود، آلام و مصیبتی که جنگ بیار می‌آورد و لطمه‌هایی که به صنعت و بازرگانی می‌زند سرانجام ملتهای جهان را وادار می‌دارد که این حالت وحشیگری و بی‌قانونی را که در روابط آنها حکومت دارد و جنگ خوانده می‌شود ترک کنند و در سازمان واحدی که مثل یک اتحادیه باشد و حقوق همه را محفوظ می‌دارد جمع آیند و شهروند جهان باشند، نه شهروند کشورها. این است «صلح پایدار» کانت که فیلسوف رساله جداگانه‌ی^۱ هم در آن باب دارد. در نظر کانت این صلح ابدی یک نقشه دلپذیر - اما خیالی - برای مدینه فاضله فیلسوفانه نیست. ضرورتی است که ناشی از طبیعت اشیاء است و بدینگونه تاریخ نوع انسان در نظر او عبارتست از تحقق تدریجی یک طرح پنهانی طبیعت که با ایجاد حکومت قانونی جهانی هم روابط دولتها را تحت ضابطه می‌آورد و هم روابط افراد را بادولتها. این وحدت و اتحاد نوع انسان که تمام افراد انسان را شهروند جهانی می‌کند امریست که بعقیده کانت تاریخ عمومی عالم می‌بایست در مسیر آن بررسی شود و طرح فلسفی این مباحث نیز به تحقق

1. Kant, I., *Zum ewigen Frieden*, 1795.

آن کمک می‌کند.

این است نتیجه‌یی که کانت از فکر «ترقی» می‌گیرد و من در فرصت محدودی که اینجا هست بیش ازین نمی‌توانم درین مسایل وارد شوم. اما این قول کانت که ترقی بوسیله نوع انسان تحقق می‌یابد نه افراد انسان امریست که هر در بشدت آنرا تخطئه می‌کند. چون نوع انسانی، چنانکه هر در می‌گوید یا عبارتست از سلسله نسلهای انسانی که بطور توالی در دنباله یکدیگر می‌آیند یا آنکه فقط یک «تصور کلی» است که در خارج چیزی مقابل آن نیست و کانت با قایل شدن بدان در واقع در دام «فلسفه ابن رشد» افتاده است. مشاجره کانت و هر در تا حدی برخورد بین عقل و مکاشفه هم هست و می‌توان گفت اقوال آنها بیش از آنکه معارض یکدیگر باشند مکمل یکدیگرند. اما قول کانت که تاریخ را عبارت می‌دید از ترقی و توسعه «آزادی»، در نزد فلاسفه ایدئالیست بعد از کانت منشأ افکار تازه شد - خاصه در نزد هگل.

در واقع همین تعالیم کانت بود که هگل^۱ (۱۸۳۱ - ۱۷۷۰) را به جستجوی یک مبنای مابعدالطبیعه برای سیر تاریخ واداشت و در آن باره اثری بوجود آورد که آنرا می‌توان جسورانه‌ترین طرح ایدئالیستی یک فلسفه تاریخ خواند. باعقاد هگل تاریخ عقده‌یی دارد که آنرا می‌بایست فیاسوف بگشاید. از آنکه مورخان چون نتوانسته‌اند این عقده را بگشایند و بیشتر همت خود را صرف ضبط و نقل حوادث کرده‌اند. وی در کتاب خویش موسوم به فلسفه حق^۲ و کتاب دیگری بنام خطابه‌هایی در باب فلسفه تاریخ^۳ که بعد از مرگ وی منتشر شد کوشید تاریخ و سیر حرکت آنرا توجیه کند. نزد هگل وجود عبارتست از گسترش یافتن آنچه وی در فلسفه خویش آنرا «ایده»^۴ می‌خواند - یعنی تصویر یا مثال. این «ایده» فقط وقتی تمام واقعیت خود را احراز می‌کند که فعلیت و گسترش بیابد و این تحقق و گسترش «ایده»، هم در مکان صورت می‌گیرد و هم در زمان. وقتی «ایده» در مکان گسترش پیدا کند «طبیعت» می‌شود و چون در زمان گسترش بیابد «روح». تاریخ - یعنی آنچه وی «تاریخ جهانی»^۵ می‌خواند - نیز عبارتست از گسترش یافتن روح در زمان. اما

1. Hegel, G.W.F.

2. Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821.

3. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 1848.

4. Idee

5. Weltgeschichte

چون جوهر روح عبارتست از آزادی پس تاریخ چیزی نیست جز گسترش و پیشرفت خودآگاهی در آزادی. باید به خاطر داشت که تمام دستگاه فلسفی هگل بر این سه پایه است: ایده، طبیعت، و روح. در حقیقت «ایده» عبارتست از واقعیت متحرک عالم که آنچه «مقابل» آنست عبارتست از طبیعت. اما طبیعت در سیر از مراحل جماد، نبات، و حیوان به انسان می رسد که در خودآگاهی وی «ایده» نیز از خویشتن آگاه می شود. این خودآگاهی «ایده» عبارتست از روح و گسترش خودآگاهی آن عبارت است از تاریخ. بدینگونه بین «ایده» و تاریخ پیوند ارتباط هست چون ایده تعبیری از اراده خداست و آن خود تنها از طریق تاریخ، خودآگاهی پیدا می کند پس هگل نیز مثل هر در به این نتیجه می رسد که غایت و هدف از سیر تاریخ تحقق آن امریست که خداوند برای عالم در نظر دارد، و بدینگونه هگل هم مثل هر در به حکمت بالغه می رسد و مشیت الهی. نهایت آنکه «ایده» که اراده خداست چون فقط از طریق تاریخ به خودآگاهی می رسد، بعضی شارحان هگل گفته اند پس تاریخ آنگونه که این فیلسوف در نظر دارد چیزی نیست جز «اتوبیوگرافی^۱ خداوند» [۱۳]

باری چون جوهر روح، آزادی است تاریخ جهان هم عبارت خواهد بود از توسعه کمی و کیفی آزادی بشری در اشکال مختلف سازمانهای اجتماعی. هگل گسترش کامل و تمام عیار روح را هم در وجود دولت مجسم می یابد. بعقیده وی حتی دولت عبارتست از «ایده» خدایی بدانگونه که در روی زمین تحقق می یابد [۱۴]. هگل خاطر نشان می کند که تنها بوسیله دولت است که فرد آزادی می یابد و از آن بهره مند می شود و این تقریباً همان قول کانت است که دولت را حلقه ارتباط بین تمایلات جامعه گرایی و جامعه گریزی انسان می یافت. باری خودآگاهی روح که جوهرش عبارت از آزادی است در معنی تمام واقعیت تاریخ جهانی را تشکیل می دهد و اقوام عالم در نیل بدین خودآگاهی تفاوت داشته اند و در طی زمان به کمال آن رسیده اند یا می رسند. این مرحله کمال بعقیده هگل مرحله ایست که قوم ژرمن بدان رسیده اند و تجسم کامل آن در زمان وی عبارت بوده است از دولت پروس. بموجب پندار هگل یونانیها نخستین قومی بودند که به این آزادی شعور پیدا کردند اما آزادی در نظر آنها شامل تمام مردم نمی شد فقط «بعضی» بودند که از آزادی بهره داشتند

چنانکه نزد اهل مشرق نیز به تعبیر هگل آزادی فقط به «یک تن» محدود بود. اولین بار تنها اقوام ژرمن بودند که بهدایت آیین مسیح به این نکته برخوردند که تمام مردم آزادی دارند. معهذا برای تحقق این نکته انسانیت به طی مراحل طولانی نیاز داشته است و ازینجاست که نزد هگل تاریخ جهان عبارتست از پیشرفت و ترقی آزادی در خودآگاهی [۱۵]. البته شهوات و علایق فردی در تحقق این خود-آگاهی تأثیر قطعی ندارند، سیرتاریخ هدفهای کلی و غیرفردی را دنبال می‌کند و برای آنکه منافع و علایق فردی و شخصی با هدفهای عام و کلی سازگار شود وجود دولت ضرورت می‌یابد. امر دیگری که نیز بعقیده هگل در ایجاد سازگاری بین این دو عامل تأثیر دارد اشخاص فوق‌العاده‌اند، افراد متعلق به تاریخ^۱ - مثل قیصر و امثال او. درست است که این افراد نیز در ظاهر برای منافع و علایق شخصی کار می‌کنند و حتی خود آنها نیز تصور دیگری ندارند اما به عقیده هگل حاصل کار آنها در حقیقت عاید مقاصد و مصالح عمومی می‌شود. بدینگونه اشخاص فوق‌العاده در واقع تجسم روح تاریخ جهانی بشمارند، اقوال و اعمال آنها بهترین اقوال و اعمال عصرشان بشمار می‌آید، خطاهای شخصی آنها نیز چندان درخور ملامت [۱۶] نیست. اینجاست که هگل فکر اصالت دولت را به بعضی احزاب «قدرت جوی» الهام می‌دهد و اندیشه مرد برتر و قهرمان‌پرستی را به نیچه و کارلائل. در واقع بر خلاف شیوه فکر هگل - دیالکتیک - که انقلابی است، اصل تعلیم او بکلی محافظه‌کارانه است - و حتی کهنه‌گرایی. آراء وی در باب فلسفه تاریخ نشان می‌دهد که فلسفه تاریخ همیشه ممکن است از تاریخ واقعی دور بماند و سردرگم استدلالها باشد و احتجاجات. با اینهمه، هگل در عین آنکه مستغرق دنیای ذهنیات خویش است گه گاه چنان از حوادث و احوال روزگار خویش متأثر می‌شود که رشته منطق خود را نیز بکلی از دست می‌دهد. چنانکه تحسین و اعجابی که نسبت به دولت ولینعمت خویش - پادشاه پروس - اظهار می‌کند او را بقدری از منطق منحرف می‌سازد که نتیجه می‌گیرد نه فقط دولت پروس تجسم کمال مطلوب دولت واقعی است بلکه در عالم، هر قوم که دولت ندارد در تاریخ جهان نقشی بجای نمی‌آورد و بدینگونه یک فیلسوف که دم از گسترش بطئی خودآگاهی آزادی می‌زند هم آینده

را از چشم انداز این گسترش بطئی خارج می کند - هم دوره ماقبل تاریخ را. باری، تصویری که هگل از فلسفه تاریخ دارد با آنکه بقول ترولچ یک تصور منطقی است [۱۷] ولیکن با واقعیت چندان تطابق ندارد و وقتی انسان تحقیقات او را در باب تاریخ جهانی می خواند که گاه شک می کند که این اقوال اصلاً با واقعیت تاریخ انطباق پذیر تواند بود. اینکه تأثیر هگل در مورخان بعد از عهد او بسیار محدود بوده است شاید تا حدی بدان سبب بود که فلسفه تاریخ او بر تاریخ واقعی کمتر تکیه داشت تا بر استنباطها و استدلالهای فلسفی و شاید عکس العمل همین گونه احوال بود که بعد از وی مورخان آلمان را بیشتر متوجه بررسی وقایع کرد - تا متوجه به قضاوتهای کلی. با اینهمه آنچه را کارلایل در ستایش قهرمانان به وی مدیون است نباید نادیده گرفت. چنانکه والت ویتمن^۱، شاعر و نویسنده امریکا - هم در ارزیابی دموکراسی از او متأثرست اما جالبترین نتیجه‌ی که از تعلیم هگل - اما مخصوصاً از منطق او - حاصل شده است عبارت است از مکتب مادی کارل مارکس [۱۸].

این تعلیم مادپترین توجیه فکر ترقی را عرضه می کند - و ماده‌گرایی تاریخی خوانده می شود. در آنچه مربوط به اندیشه ترقی انسانی است، تعلیم این مکتب بر نوعی خوشبینی مبتنی است. کارل مارکس (۸۳ - ۱۸۱۸) که از هگلیان چپ بشمار می آمد دستگاه فلسفی هگل را کنار گذاشت و از شیوه دیالکتیک وی نیز آنچه را جنبه ایدئالیسم داشت طرد کرد. تعلیم او در آنچه به تاریخ و انسانیت مربوط است بوسیله فریدریش انگلس (۹۵ - ۱۸۲۰) دوست و همکار مارکس، «ماده‌گرایی تاریخی» نام گرفت - و در تاریخ فلسفه هیچ مکتب تاریخ‌نگری این اندازه موافق و مخالف نداشته است [۱۹]. مارکس آراء خویش را در باب تاریخ در کتابهای مختلف بیان کرده است اما در دیباچه نقد اقتصاد سیاسی^۲ خلاصه روشنی از آنها آورده است. بموجب این دیباچه ساختمان اقتصادی جامعه پایه‌ی است واقعی که آنچه به حقوق و سیاست ارتباط دارد همه بر روی آن بوجود می آید و صورت‌های مشخص وجدان اجتماعی نیز با آن تناسب دارد. بدینگونه، وی سیر تاریخ را مبنی بر احوال اقتصادی می شمرد و حوادث تاریخ را بوسیله فرضیه «کشمکش طبقات» توجیه می کند. همین کشمکش است که باعثاد وی جوامع انسانی را از مراحل برده‌داری و فئودالیسم

1. Whitman, w.

2. Marx, k., *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, 1859

به سرمایه‌داری می‌کشاند و استعمار انسانی را در جامعه طبقاتی ممکن می‌سازد. تعلیم وی، که هر یک از این مراحل سه‌گانه را فرآورده ضروری مجموع اسباب و شروط مرحله قبلی می‌یافت با تکیه بر آنچه جبر تاریخ نام دارد دگرگونی‌های آینده جامعه سرمایه‌داری را از طریق عقلی قابل پیشگویی اعلام کرد و بدینگونه مادیت‌ترین تفسیر را از آنچه بنام تاریخگرایی می‌خوانند عرضه کرد. بموجب این تفسیرمادی پدیده‌هایی که در عالم هست در ظهور و تکامل خویش بطور ضرورت از مجموع شرایط و اوضاع تاریخی محیط پیرامون خویش بر می‌آیند و احوال فعلی تمام این پدیده‌ها از عوامل معین و دقیق مادی که مجموع آنها در شرایط معین حاصل بوده است بوجود آمده است. به عبارت دیگر تمام پدیده‌های اجتماعی و انسانی را می‌باید بمثابة فرآورده ضروری و اجتناب‌ناپذیر سیر و جریان تاریخ تلقی کرد و جالب آنست که تاریخگرایی با آنکه خود بهیچوجه محدود به این تفسیر مادی نیست پیروان ما دیگری تاریخی آنرا جزو لازم و انفصال‌ناپذیر طرز تفکر خویش می‌شمارند و انکار آن بلکه هر نوع تعبیر دیگری را که از آن کنند مردود و از ویژگیهای بارز بینش ایدئالیستی معاصر می‌شمارند [۲۰].

معهدنا، تمام اعتراضهایی هم که بر اندیشه تاریخگرایی وارد آمده است به رد عقاید مارکس یا نفی تفسیرمادی آن نظر ندارد. اما آنچه کارل پاپر در رساله *فکر تاریخگرایی*^۱ به رد آن می‌پردازد چون مخصوصاً به رد جبر تاریخ و دفع قول کسانی که پیشگویی علمی در تاریخ را ممکن می‌شمارند متوجه است در واقع بیشتر به نقد همین تفسیرمادی نظر دارد و بدینگونه در مجموع بحث فقط به جنبه‌هایی محدود از مفهوم وسیع تاریخگرایی می‌نگرد [۲۱].

طرفه آنست که تاریخگرایی هم خود تاریخ دارد و در یک تفسیر محدود معین خلاصه شدنی نیست. از جمله، در حالیکه بعضی متفکران چون بندتو کروجه و کالینگود آنرا همچون یک نوع تفسیر مسیحی تاریخ تلقی کرده‌اند [۲۲] پاپ پیوس دوازدهم بسبب هرج و مرجی که از قول بدان در عقاید دینی و اخلاقی حاصل تواند شد، در جریان یک کنگره تاریخ که سال ۱۹۵۵ در شهر رم منعقد بود این طرز فکر را نفی کرد و آنرا با بینش کاتولیک و با هر آیینی که قایل به وجود خدا باشد

1. Popper, K.R., *the Poverty of Historicism*, 1957

2. Pius XII

مغایر شمارد [۲۳].

باری مفهوم وسیع تارینگرایی خود موجب پیدایش یک رشته عقاید در مسایل مربوط به فلسفه شد و در فهم و تفسیر تاریخ چنان اهمیتی یافت که فریدریش ماینکه، در طی کتابی مفصل - بنام پیدایش تارینگرایی - که در باب این مکتب نوشت آن را در ردیف فکر اصلاح مذهب و در واقع در دنبال آن بمثابه دومین بهره عمده‌ی شمارد که فرهنگ آلمانی به جهان هدیه کرده است و بلکه عالیترین اندیشه‌ی شمارد که فکر انسان تاکنون در باب فهم امور انسانی بدان نایل آمده است [۲۴]. در مفهوم وسیع کلمه، تارینگرایی عبارتست از قول به اینکه هر چه مورد تصور و شناخت انسان هست باید همواره چون حاصل بالفعل یک رشته مستمر توسعه و تکامل تلقی شود که آن رشته را باید در تاریخ و گذشته آن امر دنبال کرد. با توجه به اینکه تاریخ درین مفهوم عبارتست از شناخت مراحل و احوال متوسط که در طی زمان تدریجاً برای آنچه موضوع علم است تحقق یافته باشد، ارزیابی درست هر چیز از دیدگاه مورخ فقط وقتی ممکن است که موقع و محل آن چیز در جریان سیر تکامل و در رشته تحولی که وضع فعلی آن چیز فقط یک مرحله از دگرگونی آنست بررسی شود.

در واقع وقتی همه چیز در حال صیرورت و هر چیز در مرحله‌ی از یک صیرورت مستمر باشد ناچار صیرورت امری معقول و مبتنی بر ضرورت خواهد بود. درینصورت اگر تاریخی بتوان فرض کرد که در آن هیچ واقعه‌ی از قلم نیفتاده باشد و در حقیقت تاریخی جامع و شامل تمام مراحل تکامل و توسعه صیرورت عالم باشد اینگونه تاریخ در عین حال یک نوع توجیه و تبیین فلسفی وجود - که صیرورت همان است - نیز خواهد بود. بدینگونه تاریخ هر صیرورت حاکی از ضرورت آن است و ناچار تاریخ هر چیز تمام حقیقت آنرا نیز در بردارد و می‌تواند وجود آن و تمام مراحل مختلف دگرگونی آنرا از روی ضرورت قابل پیشگویی سازد.

معهدنا در اساس این دریافت بعضی جای تأمل یافته‌اند چرا که تصور تاریخ جامع و شامل برای هیچ امری، بنحویکه هیچ چیز از جزئیات آن از حیظه شمول بیرون نماند، تحقق پذیر نیست و تحقق بخشیدن به چنان تصویری مستلزم دنبال کردن رشته اسباب و حوادث تا لانهایه است ولیکن تمام امور را هم نمی‌توان با

چنین رشته‌یی بهم پیوست از آنکه بعضی مراحل متوسط درین رشته‌ها چنان از چشم پژوهنده مخفی می‌ماند که تصور طفره و جهش و خلا^۱ و تصادف را گاه در آن موارد قابل تصدیق نشان می‌دهد. ازین گذشته، چنانکه پیش‌ازین نیز درجایی خاطر- نشان کردم در دنیایی که همه‌چیز در حال صیورورت است فکر انسان هم که می- خواهد رشته حوادث و مراحل گذشته امور عالم را دنبال کند از صیورورت مستمر این نیست و با چنین وضعی مفهوم تاریخگرایی نیز خود صورت تفکر ثابتی نخواهد بود. بدینگونه، تاریخگرایی در مفهوم وسیع خویش اگر هرگونه ارزش ثابتی را نفی می‌کند ناچار خویشتن را نیز باید نفی کند.

بعلاوه این توسعه مبالغه‌آمیز مفهوم تاریخگرایی تمام معارف و تجارب انسانی را در تبدیل و تزلزلی مستمر غوطه می‌دهد و تصور نسبییت را تا حد شکاکیت مطلق پیش می‌برد و همین نکته است که ارنست ترولچ در رساله‌یی بنام تاریخگرایی و مسایل آن^۱، از آن به بحران تاریخگرایی تعبیر می‌کند و عقیده دارد که خود تاریخ باید آن را رفع و حل کند. در واقع از قول به استمرار صیورورت و ضرورت آن که لازمه تصور تاریخگرایی است می‌توان این نتیجه را نیز استنباط کرد که اگر نابسامانیهای جامعه امروز مولود ضروری اوضاع و شرایط گذشته است با دگرگونیهایی که امروز در اوضاع و شرایط حاصل می‌شود و آن را هر روز در زندگی جاری می- توان معاینه دید، بهبود نسبی و تدریجی را می‌توان در آینده تحقق‌پذیر تلقی کرد. این نتیجه نیز اگر به آینده‌گرایی منجر شود و مثل تصور ترقی در نزد کانت، حال حاضر را فدای آینده کند البته نمی‌تواند بیشتر از قول به موازین ثابت و غایبهای اجتناب - ناپذیر برای انسان امروز که از نابسامانیهای عصر خویش رنج می‌برد چندان مایه امید باشد لیکن اگر توجه به دگرگونی مستمر احوال عالم که در طی عمر یک نسل دونسل نیز تحقق‌پذیرست از آن حاصل آید لامحاله این فایده را دارد که تاریخگرایی را در مسیر اندیشه ترقی می‌اندازد و با اجتناب از نتایج افراطی و نامعقول آن، از فکر تاریخگرایی نیز رشته‌یی می‌سازد برای پیوند با اندیشه ترقی.

بدینگونه تاریخگرایی هم اندیشه ترقی را بکلی نفی نکرد و لیکن چیزی که پشتوانه بالنسبه مطمئن علمی برای این اندیشه فراهم آورد عبارت بود از نظریه

1. Troeltsch, E., *Historismus und Seine Probleme*.

تکامل - تکامل تدریجی. این نظریه که بموجب آن انواع جانداران اوصاف و مشخصات فعلی خود را تدریجاً و در طول زمان بدست آورده‌اند البته بر خلاف مشهور اولین بار بوسیله داروین (۸۲ - ۱۸۰۹) اظهار نشد و حتی قول به «انتخاب طبیعی» هم که داروین برای توجیه تحول انواع بکاربرد پیش از وی نیز سابقه داشت، اما اساس علمی این نظریه در واقع بوسیله داروین نهاده شد. با اینهمه هربرت اسپنسر (۱۹۰۳-۱۸۲۰) مدتی قبل از داروین نظیر این رأی را به بیان علمی در آورد و حتی نشان داد که این دگرگونی تدریجی قانون جهانی است و شمول آن تنها به حوزه حیات جانداران هم محدود نمی‌شود. در علوم طبیعی کسانی چون ارنست هکل^۱ هکسلی^۲ و جان فیسک^۳ این نظریه را تکمیل و تبیین کردند و در یک زمان این اندیشه بقدری قبول عام یافت که در روانشناسی، تربیب، اخلاق، ادیان، و شناخت جامعه نیز جاری و مطرد تلقی گشت. تکامل تدریجی در بیان اسپنسر عبارتست از انتقال تدریجی از حالت تشابه و تجانس بی سامان و ناپیوسته به حالت اختلاف و تنوع منظم و پیوسته. در تمام کاینات عالم بعقیده اسپنسر این انتقال تدریجی وجود دارد؛ نهایت آنکه درین حرکت تدریجی و بطئی جزر و مد هست دایم ترقی و ارتقاء در خط سیر نیست گه گاه وقفه و رکود هم هست اما بطور کلی سیر تمام کاینات از سادگی و یکسانی به تفصیل و تنوع است. در مورد جامعه انسانی و تاریخ آن اسپنسر خاطر نشان می‌کند که جامعه هر قدر بیشتر پیشرفت کند بیشتر غیر متجانس می‌شود و آزادی فرد در آن بیشتر تحقق خواهد یافت اما نظم و پیوستگی که نیز حاصل این سیر تدریجی است سبب می‌شود که رعایت آزادی دیگران آزادی فرد را محدود کند و از همین روست که جامعه جنگجو تدریجاً جای خود را به جامعه پیشهور خواهد داد و دولت پرستی و استعمارجویی اروپا تدریجاً به رعایت آزادی فرد و دوستی بین ملل تبدیل خواهد شد. چه فاصله اخلاقی این فلسفه سرد اما انسانی اسپنسر را از فلسفه گرم اما ارتجاعی هگل جدا می‌کند!

کهنه‌ترین تصویری که ازین نظام با شکوه تحول در اذهان فلاسفه راه یافت باید همان تحول دوری باشد - که برخلاف این تکامل «باز» چیزی نیست جز یک تحول بسته [۲۵]. این همان تصور دگرگونی تدریجی است که رواقیان داشته‌اند و ظاهراً

1. Haeckel, E.

2. Huxley, T. H.

3. Fiske, J.

اعتقاد به تجدد ادوار را در آسیای صغیر آموخته‌اند - شاید از ایرانیان [۲۶]. نه آیا - همین فکرست که از ویکوتا توینبی هنوز گه گاه بیم واضطراب اروپا را از سقوط و انحطاط محتوم خویش نشان می‌دهد؟

گویی در اندیشه قائلان به این فکر روح در عوالم ترقی خویش چون به درجات عالی رسید و دیگر مرتبه‌ی بالاتر در پیش نداشت؛ از تعالی باز می‌ماند و چون ابدیست و فناء و عدم بر آن طاری نمی‌شود ناچار یک نوع سیر نزولی در پیش می‌گیرد؛ دوباره از درجات عالی اخلاق و تهذیب به درکات سافل باز می‌گردد و سیر ابدی خود را همچنان دوام می‌دهد. این یک نوع تعبیر کلی ترست از تناسخ هندوان - سمساره. افسانه سیزیف^۱ به خاطر می‌آید و صخره‌یی که دائم باید آن را با رنج و تقلا بالا ببرد تا باز فرو غلطد و او مشقت ابدی خویش را از سرگیرد. آیا این دور ابدی نیز تمام سیر تاریخ را در تعبیر «عبث» خلاصه نمی‌کند؟ این فکر رجعت و تکرار در واقع تا حدی نیز تعبیرست از آرزوی بازگشت به جوانی و ظاهراً در جامعه فقط وقتی بطور طبیعی پیدا می‌شود که آن جامعه دوران جوانی را مدتها پشت سر گذاشته باشد. پیش از توینبی هم اشننگلر و نیچه این نگاه حسرت را به گذشته اروپای عصر خویش افکندند - و هم تا حدی ویکو. در دنیایی که «اخلاق بندگان» و «مسیحیت» آن را به ورطه انحطاط کشانیده بود فریدریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) که ظهور «مرد برتر»^۲ و بازگشت عصر دیونیوس^۳ را برای تاریخ انتظار می‌کشید دلش را به این امید حکیمانه که شایسته زرتشت اوست خوش می‌داشت که دنیا همیشه از یک سلسله مراحل معین عبور می‌کند و انسان همواره همان زندگی سابق را خواهد داشت [۲۷] اینکه در اراده معطوف به قدرت^۴ می‌گوید که این اندیشه علمیت‌ترین فرضیه هاست، از آنروست که وی مخصوصاً آن را با نظریه بقای انرژی مربوط می‌کند. اما سابقه فکر نه فقط به تعلیم زرتشت بلکه مخصوصاً به تعلیم هندوان می‌رسد [۲۸] این بازگشت ابدی که بموجب آن برای لذتجویان و شادخواران امید جاودانی است و برای ریاضت‌کشان و محرومان نو میدی ابدی، همان اندازه که نیچه‌یی است زرتشتی نیز هست. برای نیچه بعد از مرد برتر بازگشت ابدی آغاز می‌شود. همه چیز، حتی خود نیچه، حتی آلمان و زرتشت دیگر بار رجعت می‌کنند.

1. Sisyphé

2. Uebermensch

3. Dionysos

4. Wille Zur Macht

وقتی واقعیت یکی بیش نیست اما قالبهای آن معدودست و زمان هم لایتنامی است این تکرار شوم، این بازگشت ابدی اجتناب پذیر نخواهد بود. اما این بازگشت ابدی که مقتضای جبر علمی بود نزد نیچه هدف روشنی نداشت و انسان را - چنانکه نقادان نیچه گفته اند - مثل سنجابی که در قفس باشد و ناچار دایم دور خود می-چرخد نشان می داد [۲۹]. آیا این اندیشه ها را نیچه یونانی شناس از افکار فیثاغوریان یونان الهام یافته بود یا از اقوال هلمهلتس^۱، ریمان^۲، و ووندت^۳؟

با اینهمه، فکر بازگشت در هیچ جا بقدر کتاب انحطاط غرب^۴ اثر اسوالد اسپنگلر (۱۹۳۶ - ۱۸۸۰) تاریخ را با بن بست یأس مواجه نکرده است. این کتاب که جلد اولش فقط چند ماه قبل از انهدام امپراطوری آلمان در جنگ جهانی اول انتشار یافت پیشگویی مصیبت نهائی یک فرهنگ بود - و اعلام سقوط آن. اسپنگلر کوشیده بود تمدن جدید غرب را با تمدن یونان و رم مقایسه کند و نشان دهد که اینگونه تمدنها چه سرنوشتی دارند؟ این سرنوشت برای تمدن غرب در نظری بس تیره بود و یأس انگیز [۳۰]. نزد اسپنگلر تاریخ تنها بررسی مضبوط و مرتبط یک تحول مستمر احوال ملل و سیر ترقی یا انحطاط آنها نیست، بیشتر مطالعه تطبیقی فرهنگهاست. بجای تقسیم تاریخ به ادوار - قدیم، قرون وسطی، و جدید - باید اقسام فرهنگها را در نظر گرفت که نزد وی شامل هشت فرهنگ است: مصر، بابل، چین، یونان، ورم قدیم (که معمولاً هر دو را با هم دوره باستانی کلاسیک می خوانند)، اسلام، و غرب (که وی آن را با اشاره به نمایشنامه معروف گوته و قهرمان پژوهشگران فرهنگ فائوستی می خوانند). هر یک از این فرهنگها باعتقاد اسپنگلر در احوال انسانیت تأثیر خود را داشته اند و هر یک از آنها نیز مثل یک موجود زنده ادوار جوانی، کهولت، و انحطاط را طی می کند. بدینگونه، فرهنگ آفریننده تبدیل به تمدن راکد و آسایش طلب می شود و نیروی خلاقه را از دست می دهد و از بین می رود. ترقی و تحول نزد اسپنگلر در خط مستقیم هرگز امتداد ندارد. سیر تاریخ ادواری است: بازگشت ابدی. البته برخلاف توقع اسپنگلر که در کار خویش به چشم یک انقلاب کوپرنیکی می دید اثر او نه نزد فلاسفه مقبول افتاد نه نزد مورخان.

1. Helmholz 2. Riemann 3. Wundt

4. Spengler, O., Der Untergang Des Abendes, 1918-22

با اینهمه، کتاب او یا وجود اشتباههایی که در باب واقعیات تاریخ داشت در پیشگویی سقوط واقعی غرب قدری از حوادث جلو افتاد. شاید یک جنگ لازم بود تا در دنبال آن اروپا بتواند این درس واقعی را از وی بیاموزد که چون از دوره آفرینندگی فرهنگ قدم به دوره آسایش جویی تمدن نهاده است آینده دیگری ندارد. جز انحطاط. معینا آرنولد توینبی (- ۱۸۸۹) مورخ معاصر انگلیسی که نیز مثل اسپنگلر از بازگشت ادوار سخن می گوید برخلاف او این امید را دارد که شاید از طریق دین بتوان باز غرب را نجات داد. در نظر توینبی و رای نقش «افراد آفرینشگر»^۱ و «اقلیتهای آفرینشگر»^۲ آنچه در سیر تاریخ اثر عمده دارد مشیت ربانی است. الهام ربانی. کتاب مشهور توینبی بنام مطالعه در تاریخ^۳ که طی بیست سال (از ۱۹۳۴ تا ۱۹۵۴) در ده مجلد انتشار یافت بررسی پیدایش و سقوط تمدنهای عالم است و حاکی از رجعت و تکرار احوال. در این کتاب از بیست و چند تمدن انسانی صحبت در میان می آید که همه آنها در سیر خویش مراحل مشابه و واحدی را طی می کنند: ولادت، نمو، سقوط و انهدام. اما غرب که تاریخویسان و فلاسفه، تمام ترقی و تکامل تاریخ انسانی را از روی احوال آن قیاس کرده اند در نزد توینبی نیز - مثل اسپنگلر - آینده بی یاس آمیز دارد که شاید توسل به معنویت و دیانت فقط به آن روشنایی تواند انداخت.

شاید این تصویر یاس انگیز که اسپنگلر و توینبی از آینده غرب ارائه کرده اند انعکاسی از نومیدها و سرگشتگیهای این قرن جنگهای بین الملل باشد اما اندیشه بازگشت نه در اروپا بی سابقه بود نه در عقاید و ادیان قدیم یونان و شرق. معینا برخلاف مشهور، نمی توان قول و یکورا در باب توالی ادوار معرف نوعی تصور بازگشت ابدی - در مفهوم «بسته» آن - تلقی کرد. با آنکه توالی ادوار، چنانکه پیش از این گفتیم در تاریخ نگری وی هست اما حرکت محدود به یک دایره بسته نیست. سیر تاریخ در عین حال مارپیچی [۳۱] است و هیچ دوری را نباید تکرار - بی فزود و کاست - ادوار پیش بشمار آورد. جامباتیستا ویکوکه انحطاط ایتالیای عصر خویش را ناروا می دید بازگشت یک دوره اعتلاء را برای آن از مقتضای حکمت بالغه و مشیت الهی آرزو می کرد. گشت و واگشت^۴ احوال مشابه را بمنزله جزرومد دریا تلقی

1. Creative individuals

2. Creative Minorities

3. Toynbee, A. J., *A Study of History*, 1934-54.

4. Corso e Ricorso

می‌کرد که بضرورت، در دنبال یکدیگر پیش می‌آید و مقتضای حکمت و مشیت الهی هم هست ولیکن جزر و مد همواره موج واحدی را به زیر و بالا نمی‌کشد.

اما فکر رجعت و تکرار ادوار حتی بی‌آنکه به مشیت و حکمت بالغه منسوب شود در بین پیروان ادیان قدیم و بعضی حکماء سابقه دارد. پولیبیوس در تمدن یونان تاریخ را عبارت می‌دید از یک دور تسلسل از دیکتاتوری، واریستوکراسی و الیگارش‌ی تا دموکراسی که دائم تکرار خواهد شد و وی می‌کوشید راه چاره‌ی برای فرار از این دور تسلسل پیدا کند. کسانی هم از حکماء قدیم که حوادث جهانی و احوال انسان را به تأثیر حرکات افلاک منسوب می‌داشته‌اند قول به تکرار حوادث و ادوار تاریخ را به منزله یک نتیجه اجتناب‌ناپذیر این رأی می‌پذیرفته‌اند [۳۲]. نزد پیروان ادیان قدیم شرقی شاید این فکر، تا حدی از مشاهده تکرار و توالی فصول پیدا شده باشد. در نزد هندوان این تصور، چنانکه شهرستانی در کتاب الملل والنحل خاطر نشان می‌کند با اندیشه تناسخ ارتباط دارد [۳۳]. معهذاً، از اساطیر آنها بخوبی برمی‌آید که ادوار چهارگانه عالم در نزد آنها یادآور توالی فصلهای چهارگانه سال است و اینکه عمر عالم را دوازده هزار سال خدایی که هر سالش سی و شش هزار سال بشری باشد تقدیر کرده‌اند نیز نشانی است از توجه اساطیر به مفهوم ماههای دوازده‌گانه - در طی فصول اربعه [۳۴]. در یونان عهد افلاطون هم این طرز فکر وجود داشت و بنظر می‌آید که مأخوذ بود از عقاید بابلی. چنانکه نزد بودائیان و مانویان قدیم هم نشانه‌ی از آن بود - و همه‌جا البته رنگ دینی داشت [۳۵].

بااینهمه فکر بازگشت ادوار چنان با واقعیات تاریخ بیگانه بنظر می‌آید که حکماء و مورخان جز در ادوار انحطاط و سقوط جامعه به آن توجه نکرده‌اند. از این رو اندیشه «تحول‌باز» بدانگونه که اسپنسر تبیین کرد بیش از فکر «تحول بسته» برای اذهان خوش‌بین جاذبه یافت.

اینکه تکامل تدریجی چنانکه هانری برگسون (۱۹۴۱ - ۱۸۵۹) نشان می‌دهد [۳۶] دایم در مسیر واحد راه نمی‌پوید - و راههای ثانوی، انحرافات، و وقفه‌ها دارد - البته اشکالی را که همیشه در شناخت مسیر تکامل هست نشان می‌دهد اما بهیچوجه در صحت این قانون کیهانی جای شک باقی نمی‌گذارد. درحقیقت وقفه و رکودی که در طول تاریخ یک قوم گه‌گاه بر آنچه «ترقی مستمر» نام دارد عارض

می‌شود بیشتر تصور نوعی حرکت مارپیچی را القاء می‌کند. البته از جزر و مد تاریخ و از آنچه انحطاط و ترقی جوامع و ملل خوانده می‌شود سخن بسیار گفته‌اند. می‌توان پنداشت هر کنشی که در یک جهت روی می‌دهد و آکنشی را در جهت مقابل به وجود می‌آورد، آنگاه حرکت باز از سر گرفته می‌شود و این آونگ ساعت همچنان نوسان خود را ادامه می‌دهد. تفاوت اینجاست که این آونگ از حافظه هم بهره دارد و چون تجربه‌یی که در ضمن حرکت می‌کند نیروی آن را پرمایه‌تر می‌سازد و طبعاً در هنگام بازگشت با آنچه در هنگام رفتن بود تفاوت دارد؛ از این‌روست که برگسون هم تقریباً مثل ویکو نتیجه می‌گیرد که تصور یک حرکت مارپیچی^۱ درین مورد از تصور یک نوع حرکت نوسانی^۲ درست‌تر است. به بیان برگسون تجمل‌پرستی و دنیاجویی عصر ما تا حدی و آکنش تمایلات زهدگرایی بود در قرون وسطی. با اینهمه این‌کنش و واکنش هم که در تاریخ هست بهیچوجه مستلزم قول به جبر نیست و برگسون، بمناسبت، خاطر نشان می‌کند که هیچ‌عایقی وجود ندارد که اراده‌های قوی - در صورتیکه بموقع وارد عمل شوند - نتوانند آن را از پیش بردارند [۳۷].

البته با توجه به وجود این جزر و مد که در سیر تکامل انسانیت هست نباید توقع داشت که مورخ و فیلسوف در مدت عمر کوتاه دوره‌یی که دوره تاریخی خوانده می‌شود و نسبت به آنچه انسان در دوران ماقبل تاریخ در پس‌پشت نهاده است لحظه‌یی کوتاه بیش نیست. مدارج این تکامل مستمر و تدریجی را به عیان دریابند. این سیری که عالم به حکم قانون تکامل از سادگی به تفصیل و از بینظمی به نظم می‌کند در نظام کنی عالم جهان متجانس و ساده را نامتجانس و نامتناهی می‌نماید و آنچه را محدود و مشروط بود به چیزی که نامحدود و مطلق است و در آن تجانس و عدم تجانس یکسان است تبدیل و تحویل می‌کند. این آن چیز است که اتحاد کیهانی است بین مشروط و مطلق، و بین محدود و نامحدود - یک تجربه عرفانی جهانی. در مورد انسانیت این تکامل تدریجی وقتی اهمیت واقعی خود را احراز می‌کند که تمام انسانیت بعنوان یک کل واحد در نظر آید. جزئیات تمدنها و تفاوتی که در مدارج ترقی بین آنها هست تصور انسانیت را به عنوان کل و امر واحد البته مشکل می‌کند اما توالی ادوار تاریخ - با وجود جزر و مدی که در توالی آنها هست - آنچه به انسان القاء می‌کند

خوشبینی است. هر قدر تاریخ پیش می رود این ادوار و مراحل کوتاهتر جلوه می کنند. دوران حجر جدید از دوره حجر قدیم کوتاهتر بود؛ دوران معروف به قرون وسطی از دوران تاریخ قدیم کوتاهتر بود؛ و این نکته به انسان می تواند امید دهد که بر رغم کوتاه بینیها و نومیدیهایی که از لحظه های سستی، از لحظه های بینظمی، و از لحظه های بیسامانی حاصل می شود، راه تکامل دنبال می شود؛ انسانیت هر چه بیشتر می رود سرعت سیرش هم فزونی می یابد و افق اگر تاریک است این تاریکی صبح کاذب است نه تیرگی غروب ابدی. راه تکامل راه سرنوشت است همین راه است که انسانیت و تمام کاینات را به سوی کمال می برد - بسوی نامحدود.

۱۱ افق‌های ناکجا آباد

آنچه نشان می‌دهد که این افق روشن فاصله زیادی با مرحله کنونی انسانیت ندارد تحقیقی نسبی است که تاریخ بررغم جنگها، ناخرسندیها و دگرگونیهای دایم، در مورد رؤیای دیرینه مدینه فاصله ارائه می‌دهد. درست است که تمام صورتهایی که اکنون برای تحقق این مدینه فاصله در حال آزمایش هست هنوز با کمال آن صورت فاصله بسیار دارد اما چون تاریخگرایی هم انسانیت و هم آرزوهای انسانیت را در حال تحول مستمر نشان می‌دهد، مورخ امروز، هم این تحقق نسبی را که نشانه‌های آن در افق واقعیت‌پیدا است درخور توجه می‌یابد و هم این فاصله را که هنوز بین این تحقیق‌ها با کمال مطلوب یک مدینه فاصله هست قابل توجه می‌تواند یافت. می‌پندارم دورنمای این مدینه فاصله که نیل بدان کمال مطلوب سیرتاریخ است بیش از الگوهایی که به این عنوان بوجود آمده است با مسایل تاریخ‌نگری مربوط باشد چرا که آن الگوها پدیده‌هایی است که تفسیر و تبیین آنها کار دانشهایی چون جامعه‌شناسی، اقتصاد سیاسی، و علم سیاست است و وجود آنها نیز چیزی جز واقعیت خود تاریخ نیست. آنچه بیشتر سیرتاریخ‌نگری را نشان می‌دهد طرحهایی است که هر یک مدت‌ها در طی تاریخ برای انسانیت در حکم رؤیا بوده است و پاره‌یی از آنها در دنبال کوششها و کشمکشهای بسیار به پدیده‌های بیش و کم واقعی تبدیل شده‌اند و در طی تاریخ که از حرکت مستمر خویش هرگز باز نمی‌ایستد یک مرحله از تکامل مستمر و بی‌وقفه سیر انسانیت شده‌اند. تاریخ این طرحها در واقع تاریخ تلاش ذهن انسان است برای تحقق واقعیت بهتر و به تعبیر هگل برای تحقق شعور بیشتر به آزادی روح. البته آنچه تمام این طرحها را جنبه غیر عملی، وهمی، و پنداری می‌دهد و تقریباً در تمام آنها نیز مشترک هست اینست که طراح غالباً دنیای آینده را بلاواسطه بر روی دنیای حال می‌نهد و مدینه فاسده یا جاهله را بی‌فاصله با مدینه فاصله مربوط می‌کند اما هیچ نمی‌کوشد نشان دهد تحول

مدینه فاسده به مدینه فاضله از کدام راه تحقق می‌یابد و آنچه توالی آنها را سبب تواند شد کدام است؟ با این حال طرح اینگونه بناها اگر نیز خود قابل اجرا نباشد لامحاله این فایده را دارد که پاره‌بی معایب جوامع موجود را روشتر می‌سازد و برای اصلاح و بهبود آنها شوق و همت انسانی را تحریک می‌کند. بعلاوه، در ارزیابی جوامع موجود نیز به اهل سیاست کمک می‌کند و گه‌گاه نشان می‌دهد که اگر نظامات دیگر در جامعه برقرار آید کدام نتایج از آن حاصل می‌شود و بدینگونه تصور جامعه فاضله از نوع فرضی است که گاه در علم می‌کنند و از آن معیاری برای جواب صحیح مسأله می‌یابند. حتی در تعدادی از این طرحها هدف، نقد جوامع موجود است که آن را نیز کسانی که علاقه به بهبود احوال انسانیت دارند نوعی سازندگی تلقی می‌کنند نه نوعی ویرانگری.

تصور ایجاد برترین شهر همیشه رؤیای دلتوازی بوده است که تعدادی از اندیشه‌وران جهان را مجذوب می‌داشته است و در بین کهنه‌ترین معماران مدینه فاضله، تاریخ مخصوصاً نام افلاطون (۳۴۸ - ۴۲۸ ق م) را درخور ستایش بسیار می‌داند. در حقیقت وقتی صحبت از مدینه فاضله در میان می‌آید طرح افلاطون در کتاب جمهوری بیش از هر طرح دیگر درخور دقت بنظر می‌آید و این نه فقط از آن روست که مدینه فاضله افلاطون هنوز جامعترین طرح یک مدینه خیالی از دنیای باستانی است بلکه مخصوصاً از آنجهت است که در سرتاسر تاریخ فلسفه بیشتر آنچه متفکران نام‌آور در باب اخلاق و سیاست گفته‌اند بنحوی تحت تأثیر افلاطون است. جمهور افلاطون را مسلمین از ترجمه حنین بن اسحق و از شرح ابن رشد می‌شناخته‌اند [۱] از قدما نه فقط فارابی از آن متأثر است بلکه ابوالحسن عامری هم در السعادة و الاسعاد عباراتی از آن نقل می‌کند [۲]. چنانکه در عهد رنسانس اروپا هم طامس مور و کامپانلا و فرنسیس بیکن که همه طراحان بنای مدینه فاضله بوده‌اند از آن بهره یافته‌اند و این تأثیر افلاطون راتا قرون جدید نیز در افکار فلاسفه اروپا می‌توان دنبال کرد.

مدینه فاضله‌یی که افلاطون در کتاب جمهوری بر دست سقراط بنا می‌کند مثل اکثر بناهای مشابه خویش برای دادن جوابی به این سؤال است که عدالت چیست و چگونه ممکن است تحقق یابد؟ در اوایل کتاب که این سؤال مطرح می‌شود نویسنده از قول تراسیماکوس سوفسطایی خاطر نشان می‌کند که در هر جامعه خواه حکومت عوام در آنجا برقرار باشد یا حکومت اشراف، قوانین در واقع به سود

حکومت درست می‌شود و معیار عدالت هم به حقیقت پیروی از آن قوانین است که بموجب آنها عدالت عبارت می‌شود از عمل کردن بروفق‌خیر و صلاح اقویا [۳]. اما این دعوی بسبب اعتراضهایی که بر آن وارد هست موقع قبول نمی‌یابد و بحث همچنان دنبال می‌شود و ستمراط به این نتیجه می‌رسد که عدالت چون هم در فرد انسانی هست و هم در جامعه هست باید آن را نخست در مورد جامعه دریافت که چیست تا بتوان در مورد فرد انسانی هم آن را تطبیق کرد. در واقع اگر شهری بر مبنای عقل و حکمت بنیان شود البته عدالت در آن تحقق می‌یابد و با شناخت عدالت در یک شهر می‌توان دریافت عدالت در بین افراد چگونه حاصل می‌شود. از اینجاست که فرض بنای یک شهر خیالی پیدا می‌شود - و جامعه‌یی که بتواند عدالت را تحقق دهد. اما پیدایش شهر از آنجاست که مردم در رفع نیازمندیهای خویش به کمک یکدیگر و به تقسیم وظایف در بین خویش احتیاج دارند. برزگرو نجار و کفشگر و نساج و آهنگر هر یک کاری می‌کنند و همه نیازمندیهای یکدیگر را رفع می‌کنند و شهر سالم هم همین‌گونه است که در آن نیازها محدود است و رفع آنها اشکالی ندارد؛ فقط وقتی نیازها فزونی یابد و تجمل‌پدیدار می‌شود شهر بیهوده ورم می‌کند و ناسالم می‌شود و تحقق عدالت در آن دشواری پیدامی‌کند. عدالت البته وقتی به آسانی در شهر تحقق پیدا می‌کند که مردم سادگی را پیشه سازند و کثرت نیازها منتهی به پیچیدگی روابط آنها نباشد. بعلاوه چون فزونجویی مردم را از سادگی دور می‌کند و حرص و آز آنها را وادار به تجاوز به دیگران می‌کند تحقق عدالت در آن‌گونه شهر آسان دست نمی‌دهد. لیکن مردم البته هرگز به زندگی ساده قانع نیستند، طالب تجمل می‌شوند و ناچار شهر وسعت پیدا می‌کند و این توسعه، شهر را قبل از هر چیز محتاج به کسانی می‌کند که از شهر در برابر تجاوز همسایگان دفاع کنند یا حتی در صورت لزوم برای بدست آوردن زمین کافی به سرزمینهای همسایگان تجاوز کنند و در واقع منشأ اختلاف شهرها از همین جاست. با اینهمه این‌گونه شهرست که فرصت و مجال می‌دهد تا بتوان تحقق عدالت را در آن دنبال و بررسی کرد. در هر حال تقسیم وظایف که موجب پیدایش شهر و بخاطر تأمین نیازمندیهاست اقتضا دارد که در جامعه هر کس حرفه‌یی خاص داشته باشد. پس حرفه‌یی هم برای بعضی از اهل شهر پیدا می‌شود که عبارت از حرفهٔ سلحشوری است و کمتر از حرفه‌های دیگر

همیت ندارد چرا که در تقسیم وظایف آنچه به عهده اهل این حرفه واقع می شود دفاع از شهر و امنیت آن است. اما اشتغال به این حرفه فقط با اسلحه بر گرفتن تمام نمی شود؛ باید در استعمال اسلحه نیز ورزیدگی یافت و توسعه شهر هم اقتضا دارد که اهل این حرفه تعدادشان آن اندازه باشد که از عهده ادای وظایف خویش در مقابله با دشمن برآیند. بدینگونه، در مقابل سایر اهل شهر که پیشه ور و برزیگرند، اهل این حرفه طبقه‌ی خاص بوجود می آورند که طبقه جنگجویان یا نگهبانان باشند. با اینهمه، در انتخاب نگهبانان شهر دقت بسیار لازم است و آنها را باید با توجه به صفاتشان برگزید و تربیت کرد چرا که اهل این حرفه تربیت و استعداد جسمی و روحی خاص لازم دارند و بدون این تربیت و استعداد نمی توانند اشخاصی قوی و غیرتمند باشند و با تدبیر و حکمت و وظیفه خطیر خویش رابه انجام رسانند. در واقع چون حکام و فرمانروایان هم باید نخبه همین طبقه باشند انتخاب و تربیت افراد این طبقه اهمیت بسیار دارد و بدون رعایت این نکته شهر خیالی مامدینه فاضله نخواهد گشت و عدالت که بی آن تقسیم وظایف و تعاونی که لازمه پیدایش و توسعه شهرست تحقق پذیر نیست حاصل نخواهد شد. از همین روست که سقراط در طرحی که برای بنای مدینه فاضله خویش عرضه می کند به تربیت نگهبانان اهمیت بسیار می دهد. در حقیقت با تقویت نیروی بدنی و روحی جوانان و با توجه به اینکه ذوق حکمت و هنر پا پهای تربیت بدنی سالم و مناسب، آنها را معتدل و نیرومند بار آورد باید همه جوانان شهر را آماده و آزمون کرد تا از بین آنها کسانی را که از هر حیث شایستگی دارند بتوان بعنوان نگهبان برگزید. زمامداران را هم البته می باید از میان کسانی برگزید که در نیروی روحی و جسمی سرآمد باشند، بعلاوه تجربه کافی هم در اداره کارها به دست آورده باشند، و مخصوصاً قدرت و طاقت خود را در مقابل وسوسه ها نشان داده باشند.

با توجه به مراتب و وظایف طبقات و مخصوصاً با در نظر گرفتن استعداد جسمی و روحی آنها بنظر می آید که مردم با آنکه همه از خاک برآمده اند بازگویی از سه فلز مختلف ساخته شده اند: یکدسته فلزشان از طلاست و انگار که برای زمامداری ساخته شده اند، یکدسته هم فلزشان نقره است و برای نگهبانی استعداد دارند، دسته آخر فلزشان از آهن است و آنها پیشه وران و برزیگران هستند که برای

حرفه‌های عوام مناسبست دارند [۴] لیکن بر خلاف این دسته اخیر که فلزشان از آهن است و به طلا و نقره حاجتمند هستند، نگهبانان، و زمامداران - که وجودشان از نقره و طلاست دیگر خود حاجت به طلا و نقره ندارند و نباید آلوده به آن شوند؛ معیشت آنها را باید اهل شهر تأمین کنند و آنها خودشان از کسب و کار و از جمع‌آوری طلا و نقره دوری نمایند چنانکه در حقیقت هم اگر بیهوده در صدد جمع آوردن سیم و زر برآیند دیگر نمی‌توانند وظایف خود را بدرستی انجام دهند؛ هم آنها ناچار بدخواه دیگران می‌شوند و هم دیگران به بدخواهی آنها برخورد خواهند داشت و در چنان احوال کسانی که باید مایهٔ بیم دشمنان خارجی باشند خود از دشمنان داخلی بیش از دشمنان خارجی بیم خواهند داشت و بدینگونه سقراط که طرح شهر خیالی را می‌ریزد زیرکانه خاطر نشان می‌کند که سعادت شهر و عدالت مدینهٔ فاضله اقتضا دارند که حق مالکیت خصوصی از طبقهٔ نگهبانان و زمامداران سلب شود تا آنها مجبور نشوند بجای آنکه مدافع و حمایتگر اهل شهر باشند مدعی و مخالف آنها شوند. برای همین مقصود است که طرح مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون نوعی زندگی اشتراکی را توصیه می‌کند اما نه برای تمام مردم، برای طبقات برگزیده و اشراف.

می‌گوید که این نگهبانان مثل سربازانی که به‌جنگ می‌روند همواره با هم زندگی خواهند کرد و هیچیک از آنها خانه یا انباری نخواهد داشت که دیگران نتوانند آزادانه وارد آن شوند [۵]. بدینگونه، مالکیت خصوصی فقط از طبقهٔ زمامداران و نگهبانان سلب می‌شود و طبقات پیشه‌ور و کشاورز می‌توانند اموال خصوصی داشته باشند؛ ولیکن نگهبانان که خودشان از تجاوز و طمع برکنارند باید حد اعتدال را در شهر نگهدارند و از تجاوز جلوگیری کنند. البته شهر حکم نفس انسانی را دارد که در آن تعادل وقتی حاصل می‌شود که قوای شهوت و غضب تابع قوهٔ عقل باشند ورنه افراط در کامجویی و تندروی در تجاوز طلبی اعتدال نفس را بهم می‌زند و نفس انسانی در این حال با دشواریهای بسیار مواجه خواهد بود. در شهر نیز طبقات عامه مظهر خواهشهای نفسانی است و طبقهٔ نگهبان نمودگار نیروی غیرت و تعصب است چنانکه طبقهٔ زمامدار هم مظهر عقل بشمارست. شک نیست که تبعیت و تمکین آن دو طبقهٔ دیگر از طبقهٔ زمامدار در حکم تمکین و تبعیت قوای شهوت و غضب از قوهٔ عقل است و چون این امر شرط تحقق اعتدال در جامعه است پس زمامداران باید از بین مردم نخبه و از عقلای واقعی انتخاب شوند تا

درواقع نیز بتوانند مظهر عقل و حکمت به‌شمار آیند. زندگی اشتراکی هم که برای نگهبانان و زمامداران لازم است برای آن است که آنها بتوانند عقل و حکمت خود را از تجاوز حرص و آرزو نگهدارند و قدرت را بعنوان فیلسوف در دست داشته باشند و وقتی دربین آنها همه چیز از آن همه شد دیگر بهانه‌یی برای رقابت و اختلاف نخواهد بود و نگهبانان می‌توانند باخاطر آسوده و با پایمردی یکدیگر به اداره امور شهر بپردازند. اشتراك در زنان هم که برای آنها بخاطر احتراز از بروز رقابت و حسادت لازم بنظر می‌رسد البته مبنی بر هرج و مرج جنسی نیست، مبنی بر این تصورست که همه آنها خانواده‌یی واحد باشند و هرچند هیچ مردی نباید بخصوص با یک زن زندگی کند اما این خود نه بدانمعنی است که هر زن بتواند با هر مردی که بخواهد ارتباط داشته باشد. در رابطه جنسی بین زن و مرد هدف تأمین تناسل است و از این رو تجانس بین جفتها ضرورت دارد و نباید آن را سرسری تلقی کرد. درین کار نظم و ضابطه‌یی که هست اهمیت بسیار دارد و بقای وحدت شهر و پاك نگهداشتن نژاد هم رعایت این نظم و ضابطه را اقتضا می‌کند [۶]

البته اینکه سقراط می‌گوید اطفالی را که از جفتهای مرغوب بوجود می‌آید باید مراقبت کرد و آنها را که از جفتهای نامرغوب هستند نباید اهمیت داد ممکن است حاکی از توجه افلاطون باشد به بعضی آداب و رسوم اهل اسپارت، چنانکه این نکته هم که می‌گوید تنها فیلسوف حقیقی است که شایسته زمامداریست شاید خود سرزنشی باشد در حق همشهریه‌های خویش که فیلسوفی مثل سقراط را بجای آنکه زمامدار کنند، به مرگ محکوم ساختند. معهذا، تصور آنکه جامعه افلاطونی مبنی بر نوعی نظام طبقاتی «بسته» است که در بعضی جوامع قدیم بوده است و از آن به «کاست»^۱ تعبیر می‌کنند درست نیست [۷] چرا که در آنگونه نظام طبقاتی افراد در هر طبقه بدنیا آیند در همان می‌مانند و خروج از آن برای آنها امکان ندارد در صورتی که طبقات جامعه افلاطونی «باز» است و با آنکه افراد برحسب اقتضای استعداد و فلز خویش جای خود را پیدا می‌کنند استعداد و تربیت، جوانان تمام طبقات را برای نیل به مراتب بالا کمک می‌کند و زمامداری فلاسفه هم که خودشان از وسوسه تمنیات برکنارند و جاه و مال هم آنها را منحرف نمی‌کند نمی‌گذارد استعداد اشخاص در یک محدوده «بسته» که طبقه آنهاست، بهدر رود و جامعه از فواید استعدادهای

درخشان تنها بدان سبب که در یک طبقه پایین تر بدنیا آمده‌اند محروم بماند. این است مدینه فاضله افلاطون که در آن، قدرت بخاطر آنکه در اجرای عدالت با ناکامی مواجه نگردد از مالکیت جدا می‌شود و بدینگونه حیات اشتراکی بی‌آنکه طبقات عامه را محدود سازد طبقات عالی را همچون امتیازی که مخصوص اشرافیت است شامل می‌شود و این رنگ اشرافی که در طرح مدینه فاضله افلاطون هست ناشی از انزجار حکیم است از هرج و مرج حکومت عامه. این انزجار است که در خون اوست چرا که افلاطون از خاندان اشرافی بیرون آمد و از هر دو جانب با فرمانروایان قدیم آتن منسوب بود. بعلاوه خبط و ننگ بزرگ حکومت عامه که در محاکمه معروف سقراط در حقیقت حکومت عامه را بیشتر از سقراط محکوم کرد، نیز ماجرابی بود که نمی‌توانست افلاطون را نسبت به این طرز حکومت بدبین تر نکند. آیا وقتی نشان می‌دهد که در مدینه فاضله باید حاکم حکیم باشد غیر از تعریض بر جنایتی که اهل آتن نسبت به سقراط کرده‌اند نظر به جامعه مصری هم که در آن کاهنان زمامداران محسوبند و فرعون هم بعنوان سرآمد کاهنان بر آنها نظارت می‌کند نیز دارد؟ البته ممکن هست چنین باشد، خاصه که افلاطون علاقه خاصی به عجایب مصر و حکمت کاهنان دارد. در حقیقت بعد از مرگ سقراط افلاطون که خویشتر را بسبب سعی بیهوده‌یی که در رهایی سقراط کرد معروض بدگمانیهای زعمای دموکراسی آتن می‌دید راه سفر پیش گرفت و از جمله به مصر رفت.

در واقع هر چند تاریخ این مسافرت مجهولست و معلوم هم نیست افلاطون به چه مقصود به مصر سفر کرده است لیکن در اینکه چنین سفری رفته است جای تردید نیست. از غالب روایات بر می‌آید که در مصر افلاطون از کاهنان، هندسه و نجوم آموخته است. دیوجانس لائرتسیوس^۱ که تاریخ فلاسفه اش معروفست می‌گوید در سفر مصر اوریبیدس شاعر هم با افلاطون همراه بود و بیماری وی را کاهنان مصر معالجه کردند [۸]. آنچه محقق است افلاطون در مصر آن اندازه اقامت کرده است که با تعلیم کاهنان و عقاید دینی و فلسفی آنها آشنایی یافته باشد. البته در آثار خود او راجع به این مسافرت تصریحی نیست اما ذکر مصر در پاره‌یی آثار او مکرر هست و از جمله در رساله گریگاس^۲، رساله فیدون^۳، کتاب جمهور^۴، کتاب سیاست^۵، کتاب

1. Diogenes Laertius 2. Gorgias 3. Phaedo 4. Republic 5. Politics

قوانین^۱، رساله طیمائوس^۲ و کریتیاس^۳، اشاراتی که در باب مصریها هست می-تواند نشانی باشد از آشنایی افلاطون با احوال مصر و مصریها. آیا طبقات سه گانه‌یی هم که در طرح مدینه فاضله در کتاب جمهور هست ارتباطی با مصر و مصریها ندارد؟ در حقیقت از گفته ایسکراطس^۴ (۳۳۸ - ۴۳۶ ق.م) خطیب آتنی که از همعصران او محسوبست بر می آید که مردم مصر سه طبقه بوده‌اند و هر طبقه تکلیف و وظیفه‌یی داشته است و نظم و نسقی که در کار آنها بوده است چنان جالب بنظر رسیده است که «حتی مشهورترین فلاسفه هم که با اینگونه مسایل سروکار دارند» آنرا سرمشق کرده‌اند و پیداست که مراد وی ازین مشهورترین فلاسفه کسی دیگر جز افلاطون نیست. معهدنا بنظر می آید که طبقات جامعه در مصر هم تا این اندازه مستقل و مجزا نبوده است و حتی هرودوتس^۵ هم جامعه مصری را به هفت طبقه تقسیم کرده است که در حقیقت محدود به همان هم نبوده است [۹]. معهدنا تأثیر مصر و تأثیر آشنایی با کاهنان آن در کتاب جمهور و در چندین رساله دیگر افلاطون پیداست. بعلاوه آنچه افلاطون به شرق مدیون است منحصر به آنچه خودش از مصریها آموخته است نیست. نه فقط آثار کسانی چون فیثاغورس و ذیمقراطیس که خود از تأثیر شرق بر-کنار نبوده‌اند ناچار در وی تأثیر گذاشته است بلکه حتی آشنایی با تمدن کلد و ایران هم نشانش در آثار وی هست [۱۰].

تنها در کتاب جمهور نیست که افلاطون نقش مدینه فاضله را طرح می کند. در رساله طیمائوس هم نشان آن هست و سقراط خلاصه گفت و شنودهایی را که در کتاب جمهور نقل شده است در آغاز این رساله نیز روایت می کند. طرفه آنست که در رساله طیمائوس و همچنین رساله ناتمام کریتیاس نیز آنچه در باب جزیره اتلانسیس نقل می کند و خود آن طرح یک مدینه فاضله را بعدها به فرانسیس بیکن القاء می نماید باز مأخوذ از کاهنان مصری است آن هم به روایت سولون. بنظر می آید که مسافرت مصر، مشاهده آثار آن سرزمین، و مخصوصاً مصاحبت کاهنان در افلاطون تأثیری قابل ملاحظه داشته است و از شواهد این دعوی آنست که حکیم آتن به این نکته که تمدن مصر از تمدن یونان عصر وی - نه تمدن آتن سپری شده باستانی و خیالی - کهنه ترست توجه دارد، و آنجا که کاهنان مصر به سولون می گویند شما

یونانیها همیشه بچه هستید چیزی ازین توجه به قدمت فرهنگ مصری انعکاس دارد. با اینهمه، در داستان اتلانتیس که کریتیاس آن را از روایات منسوب به سولون نقل می‌کند گفته می‌شود که نه‌هزار سال قبل از عهد سولون (ح ۵۵۸ - ۶۳۸ ق م) آن وجود داشته است و حتی هزار سال قبل از ایجاد شهر ساییس^۱ در مصر شهر باستانی آن دارای نوعی حکومت بوده است شبیه به آنچه در فرضیه سقراط راجع به مدینه فاضله هست. آنگونه که یک کاهن مصری برای سولون نقل می‌کند این آتیه‌های باستانی در برخورد با تجاوزگران اتلانتیس قدرت اخلاقی و جسمانی فوق‌العاده‌یی از خود نشان دادند. اتلانتیس جزیره‌یی بزرگ بود در اقیانوس اطلس و آنسوی تنگه‌یی که امروز جبل الطارق می‌خوانند. فرمانروایان آن بایکدیگر همدست شده بودند، دولتی متحد و قوی بوجود آورده بودند. و قسمت عمده اروپا و افریقا را نیز مقهور کرده بودند. فقط آتیه‌های باستانی توانستند با سرسختی خویش آنها را مغلوب کنند. اما طولی نکشید که زمین لرزه و سیل مهیبی هم آتیه‌ها را از میان برد و هم تمام جزیره اتلانتیس را با مردمش به امواج دریا سپرد. از آن پس آتیه‌های باستانی از میان رفتند و از اتلانتیس هم فقط خاطره‌یی در روایات مصریها ماند که بعدها سولون در مسافرتی که به مصر کرد آن را از زبان کاهنان شنید. درین باب که جزیره اتلانتیس قصه‌یی بیش نیست اکنون تقریباً تردیدی وجود ندارد و از اینکه کریتیاس - راوی داستان - هم که روایت را از سولون نقل می‌کند سعی دارد تا مأخذ خویش را به اسناد خانوادگی منسوب کند بر می‌آید که در عصر افلاطون چنین روایتی در آنچه از اقوال سولون در افواه یا کتابها نقل می‌شده است وجود نداشته است [۱۱]. ولیکن لحن «حقیقت‌نمایی»^۲ که در روایت هست بقدری زنده و خیال‌انگیز بوده است که قرنهای دراز بعد از افلاطون نیز کنجکاویهایی را در جستجوی «این جزیره گمشده» برانگیخته است و مدتها پژوهندگان در باب محل واقعی آن حدسهای گونه‌گون عرضه کرده‌اند - که آخرین آنها عبارت بوده است از قاره امریکا [۱۲]. البته امروز در اینکه اتلانتیس فقط صحنه خیالی یک قصه است شک نیست؛ صحبت درین است که آیا قصه را افلاطون از پیش خود اختراع کرده است یا چیزی از آن را در مصر شنیده است؟ آنچه محقق است اینست که داستانهای نظیر ملاح و جزیره در بین مصریهای قدیم وجود داشته

است که کهنه‌ترین صورت یک‌نوع سندباد بحری است [۱۳] و این نکته احتمال آن را که اتلانتیس نیز در ادبیات قدیم مصری سابقه‌ی داشته باشد پذیرفتنی جلوه می‌دهد؛ تصریح و تأکیدی هم که راوی در باب مأخذ روایت می‌کند ارتباط آن را با روایات مصری قدیم محتمل می‌سازد. معهدنا بنظر می‌آید که خیال قصه‌پرداز افلاطون هم در اصل مصری داستان - بر فرض آنکه چنین اصلی وجود داشته است - دستکاری‌هایی کرده باشد. چنانکه مسأله طبقات جامعه مصری بدانگونه که در روایت هست، ظاهر آ برای آن ساخته شده است تا با نظامات مذکور در مدینه فاضله مناسب باشد.

در بین نکات جالبی که در طرح مدینه فاضله افلاطون مجال بحث یافت همین مسأله طبقات جامعه بود. وی البته در جامعه خویش بین سه طبقه زمامداران، نگهبانان، و عامه تفاوت می‌گذارد و در ضمن بحث از انواع حکومت هم به وجود طبقات توجه نشان می‌دهد. حتی این نکته را هم خاطر نشان می‌کند که وقتی فقر و ثروت در شهر رخنه کند وحدت آن بهم می‌خورد و درون یک شهر دوشهر بوجود می‌آید که دایم با یکدیگر کشمکش خواهند داشت [۱۴]. درست است که غیر از افلاطون تعدادی دیگر از نویسندگان یونان و روم باستانی نیز اشارت به وجود طبقات کرده‌اند و هر چند نزد هیچ یک توجه به وجود این طبقات مبنی بر تصور انقسام طبقات بر - حسب تملک افزارت تولید نبوده است [۱۵] باز تمایز طبقات در جوامع عصر ماشین را می‌توان همچون دنباله تحول آن خود آگاهیه‌های مبهم شمرد که در ذهن افلاطون و نویسندگان قدیم یونان و روم طلوع کرده بود. اما این نکته که برای اجتناب از انتشار ثروت و فقر که آن یک، انگیزه تن‌پروری و این یک انگیزه تبه‌کاریست و عروض آنها وحدت شهر را بهم می‌زند افلاطون کوشیده است تا قدرت را که در واقع فقط در دست نگهبانان و زمامداران است از مالکیت خصوصی که ممکن است آن را منجر به تعدیگری سازد جدا کند امریست که با طبع و نهاد انسانی و با خاصیت نهادی قدرت سازگاری ندارد و از همین روست که طرح مدینه فاضله به رؤیایی خوش تبدیل می‌شود که تحقق‌پذیر نیست. درست است که بعضی نقادان افلاطون کوشیده‌اند حکومت کلیسا را در قرون وسطی، حکومت یسوعیها را در پاراگوئه، و حتی حکومت دوره‌ی بی از انقلاب ۱۹۱۷ را در روسیه هریک بوجهی تحقق طرح مدینه افلاطون نشان دهند [۱۶]، لیکن حقیقت آنست که

آن رؤیای طلایی در هیچ یک از این پدیده‌ها تحقق‌پذیر نبوده است و این نکته‌ی است که خود افلاطون هم بدان توجه دارد. در حقیقت هر چند افلاطون قسمتی از طرح مدینه فاضله را از مشاهده واقعات مخصوصاً از احوال جوامعی نظیر جامعه مصر باستانی ساخت لیکن بخش اساسی آن فقط رؤیا بود. ازین رو خود وی از زبان سقراط، چندجا درباره عملی بودن این طرح اظهار تردید می‌کند [۱۷]. و یک‌جا خاطر نشان می‌کند که کمال مطلوب هدف است و لازم نیست که تحقق‌پذیر باشد و جای دیگر یادآوری می‌کند که اگر چنین شهری در هیچ نقطه جهان نیست نمونه آن در عالم مثل - در آسمان - هست و هر کس بخواهد می‌تواند آن را دریافت کند و در استقرار حکومت نفس خویش، از آن سرمشق سازد و حتی عدالت فردی را تحقق دهد.

اگر در دنیای باستانی جامعترین طرح یک مدینه فاضله را افلاطون عرضه کرد، در سراسر قرون وسطی، گذشته از شهر خدا اثر اگوستین که در واقع دفاع از مسیحیت بود، طرحی که مبنی بر تصور کمال مطلوبی فلسفی باشد فقط در یک رساله فارابی نام و آوازه یافت - آداء اهل المدینه الفاضله. اینکه فارابی در طرح خویش از افلاطون متأثر هست یا نه، اگر جوابش مثبت هم هست از قدر وی نمی‌کاهد چرا که افلاطون نیز در طرح خویش، به شرق - یا لامحاله به مصر باستانی - مدیونست اما اینکه طرح فارابی و دنیای اسلام را که طرح وی بدان وابسته است آیا مورخ امروز می‌تواند در حوزه تاریخ جهانی فکر انسانی قرار دهد یا نه اگر هم جوابش منفی است باز فقط معرف محدودیت نظرگاه مورخ غربزده است و از اسبابی که مانع نیل اوست به قضاوت عینی. در واقع قرون وسطی کمتر از آنچه مسیحی است اسلامی نیست و حتی شاید نقش اسلام در ایجاد فرهنگ آن دوران از نقش مسیحیت کمتر نباشد و درینصورت پیدا است که طرح مدینه فاضله فارابی را نمی‌توان در دنیای قرون وسطی همچون یک طرح جهانی تلقی نکرد. چنانکه یک طرح اسلامی دیگر که شهر نیکان را در داستان اسکندر نامه نظامی قلم‌انداز تصویر می‌کند [۱۸]. بسبب ارتباط آن با اسکندر نقش جهانی دارد - شرقی و غربی.

در بررسی اندیشه فلسفی فارابی نکته‌ی که مخصوصاً در پژوهنده تأثیر می‌گذارد گرایش بارز الهیات اوست به سیاست. این توجه به سیاست که ناشی از

رنگ افلاطونی فلسفه فارابی است در واقع حاکی ازین نکته است که نزد وی حکمت عبارتست از تأله؛ و این امر که از حکیم می‌خواهد تا در کردار خویش به خداوند تشبه جوید او را و او می‌دارد تا نه فقط خود و دیگران را تهذیب و تصفیه کند بلکه تادر آنچه تحت تصرف او هست - احوال فردی و اجتماعی - تدبیر و تصرف حکیمانه کند و این تشبه به خداوند که نزد فارابی غایت حکمت و وسیله نیل به سعادت محسوبست در نزد افلاطون و فلوپین هم سابقه دارد [۱۹]. ولیکن برای فارابی این تشبه در عین حال توافق با شریعت اسلامی را نیز الزام می‌کند و فارابی اگر مثل افلاطون قایل می‌شود به اینکه مدینه فاضله را فقط حکیم یا حکمت وی تحقق می‌بخشد از لزوم توافق بین حکمت و شریعت هم غافل نیست و در عین حال سیاست را که وسیله تأمین مدینه فاضله است حاصل و نتیجه علم الهی می‌یابد که هدف آن نیل به حکمت تام است و تشبه به حکیم علی الاطلاق. ظاهراً بسبب همین جنبه الهی در تفکر فارابی است که در رساله آداء اهل المدینه الفاضله بیست و پنج باب نخستین کتاب به مسایل علم الهی مربوط است و فقط در طی نه باب آخرست که حکیم به مسایل مربوط به سیاست توجه می‌کند چنانکه در کتاب سیاست المدینه هم نیمی از بحث راجع به نفس و عقل است و فقط نیم دیگرش به سیاست مدن ارتباط دارد. معهذا برای فارابی اهمیتی که علم سیاست دارد مخصوصاً از آن روست که آن خود یک هدف علم الهی است و این نکته در عین حال نشان می‌دهد که نزد وی سیاست مدن و آنچه مربوط به تأمین سعادت و کمال انسانی از طریق تأسیس مدینه فاضله است امری کم اهمیت نیست و ازین روست که در تعدادی دیگر از رسالات فارابی و از جمله در تحصیل السعاده و فصول المدنی نیز سعادت و خیر به عنوان غایت نهایی حکمت تلقی می‌شود. بدون شک تحلیل آراء فارابی در باب سیاست اگر با وجود فقدان متون انتقادی آثار وی در حال حاضر ممکن باشد می‌بایست بر مطالعه انتقادی تمام آن آثار مبتنی گردد ولیکن آنچه اینجا مطرح است تحلیل آراء او در باب سیاست نیست [۲۰] فقط بررسی طرح اوست در باب مدینه فاضله.

ویژگی این طرح که رنگ افلاطونی آنرا بارزتر جلوه می‌دهد این نکته است که مدینه فاضله وی نیز وقتی می‌تواند نیل به سعادت را که غایت حکمت است ممکن سازد که تدبیرش در دست اهل حکمت باشد ورنه به مدینه جاهله و فاسده

تبدیل خواهد شد و با آنکه طرح فارابی در آنچه به علم سیاست مربوط است مخصوصاً از جمهور افلاطون و در آنچه به علم اخلاق ارتباط دارد از اخلاق نیکوماخس ارسطو تأثیر پذیرفته است و در تلفیق این دو فلسفه نیز درین کتاب از همان شیوه رساله جمع بین دایمی حکمیین خویش پیروی کرده است لیکن بنظر می آید که مدینه فاضله وی در عین حال تصویر مدینه یی باشد که در آن، حکومت یک امام شیعی جمع بین حکمت و شریعت را نیز تحقق داده باشد و با توجه به ارتباط بین فارابی و دربار سیف الدوله حمدانی حکمران شیعی مذهب حلب در اواخر عمر می توان پنداشت که شاید در تصویری که فارابی از رئیس مدینه فاضله طرح می کند بتوان بر گه‌هایی حاکی از وجود تمایلات شیعی در وی یا در محیط اواخر زندگی وی یافت. در واقع مدینه فاضله که تحقق سعادت حقیقی را در تحت حکومت یک فرمانروای حکیم برای انسان ممکن می سازد هدف نهایی هر دوستدار حکمت تلقی می شود و فارابی برای سعی در نیل بدان بقدری اهمیت قایل است که در فصول المدنی حتی خاطر نشان می کند [۲۱] که انسان صاحب فضیلت نباید در مدینه جاهله عمر خویش بسر آورد و اگر در جایی مدینه فاضله سراغ دارد باید مدینه جاهله خویش را بگذرد و بدانجا «هجرت» کند. آیا برای تحقق همین توصیه بود که خود وی بغداد خلیفه عباسی را ترک کرد و به قلمرو سیف الدوله حمدانی هجرت کرد؟ اگر وی از درس آموزنده‌یی که افلاطون از سعی در تربیت جبار سیراکوز گرفت و ببهای قبول یک بندگی موقت از ابراز خوشبینی در باره طبع خود کامة جباران باز آمد استفاده کرده باشد و در صدد تربیت بیهوده سیف الدوله بر نیامده باشد می توان پنداشت که یک گرایش مذهبی وی را به قلمرو امیر شیعی حلب کشانیده باشد.

در هر حال پیداست که نزد وی ارتباط بین ارکان و قوای مختلف یک مدینه که ناشی از «آلی» بودن سازمان جامعه است اقتضایش آنست که هرگونه اصلاح و بهبود در جامعه فقط وقتی تحقق پذیر باشد که کل جامعه - از فرمانروایی که در جامعه حکم دل را در بدن دارد تا کمترین فرد که در حکم اندامهای کهنه و فرودینه است - خویشان را برای این بهبود کلی آماده کنند و ظاهراً همین نکته است که هجرت از یک مدینه جاهله را بیش از سعی بیفایده در بهبود و اصلاح جزئی آن در نزد فارابی معقول و تحقق پذیر جلوه می دهد. البته این جنبه «آلی» که فارابی برای

جامعه قابل است و در نزد وی از جامعه موجود زنده‌یسی می‌سازد که زمامدار باید برای آن در حکم طبیب معالج باشد در بین سایر حکماء از افلاطون تا اسپنسر هم هم هواخواه دارد [۲۲] ولیکن در نزد فارابی ضرورت تبعیت از یک شریعت اخلاقی والهی مسأله تجاوز اقویا به ضعفها را که از لوازم این فکر و در حکم نتیجه تفوق بعضی اجزاء بر بعضی دیگر شمرده‌اند نفی می‌کند و وی این امر را از ویژگیهای مدینه جاہله و فاسده می‌شمارد.

این نکته هم که فارابی مدینه جاہله و ضاله و فاسده را در برابر مدینه فاضله تصویر می‌کند نشان می‌دهد که انحراف مدینه فاضله از تعادلی که برای تحقق آن شرط است نشان بیماری آنست و جامعه شباهت به بدنی دارد که حیاتش موافق آنچه طبییان می‌گویند به تعادل قوای آن وابسته است. فارابی هم مثل افلاطون و سقراط خاطر نشان می‌کند که تأسیس مدینه از آن روست که مردم برای قوام زندگی و نیل به کمال نیاز به چیزهایی دارند که جز با اجتماع و تعاون دست یافتن به آنچیزها برایشان ممکن نیست و از آنجا که هدف از ایجاد جامعه تأمین خیر و سعادت عام است البته مدینه فاضله آنست که نیل به این مقصود را برای همگان ممکن سازد و چون مدینه در حکم بدنی زنده است که سلامتش بستگی به تعاون اعضاء دارد اگر همه اعضاء مدینه از آنکس که حکم قلب را در بدن دارد متابعت نکنند حفظ تعادل که شرط تأمین حیات بدن است غیر ممکن می‌شود و مدینه فاضله امکان دوام و بقا را از دست می‌دهد و تبدیل می‌شود به جامعه مبدله - مدینه جاہله، ضاله، یا فاسده.

در حقیقت آنچه فارابی در نقد و توصیف مدینه جاہله و ضاله دارد از جالبترین جنبه‌های طرح مدینه فاضله اوست از آنکه درین توصیفها حکیم نشان می‌دهد که برای نیل به مدینه فاضله مخصوصاً از کدام نارواییها باید اجتناب کرد. در بین این نارواییها فارابی اندیشه‌هایی را ذکر می‌کند که ممکن است موجب وسوسه کژاندیشان شود و آنها را به این نتیجه رساند که چون در طبیعت تمام جانوران دایم در حال تجاوز و تنازع بسر می‌برند بین انسانها هم حالت صلح و سلم طبیعی نیست و اگر گه‌گاه حاصل می‌شود بخاطر رفع نیاز است که چون آن مقصود حاصل آید دو - باره به همان حالت تنازع برمی‌گردند. بدینگونه، کسانی که به زندگی با این چشم می‌نگرند عدالت و درستی و نیکویی را از ضعف و ترس یا رعایت پاره‌ی ملاحظات

ناشی می‌دانند نه از اقتضای طبع و می‌گویند این احوال چون با طبیعت انسان سازگاری ندارد فقط تا ضعف و ترس و ملاحظه‌ی در میان هست دوام دارد؛ بمجرد آنکه انگیزه آن احوال از بین برود انسانها باز به همان حالت تنازع و تجاوز بر می‌گردند. در توصیف این اندیشه‌های وسوسه‌آمیز آنچه فارابی از قول اهل مدینه جاهله می‌گوید یادآور تصور تنازع برای بقا در قول داروین و قول ضرورت گرایش به اخلاق خواجگان در کلام نیچه است و نشان می‌دهد که در طرح مدینه فاضله آنچه باعتقاد فارابی انسانیت را به بن‌بست مدینه جاهله و مدینه فاسده می‌کشاند تا حدی همانگونه عقایدست که جامعه بورژوازی اروپا را در قرن ما به پایان تناقضات خویش می‌کشاند: انحطاط اخلاق، نژادپرستی، و جنگ‌بارگی.

اگر مدینه فاضله فارابی در طرح کلی خویش مدیون افلاطون بود، قدیمترین نمونه یک ناکجاآباد هم که اروپای بعد از قرون وسطی به جهان عرضه کرد از تأثیر افلاطون بر کنارنماند. اما این اثر تاسوس مور^۱ (۱۵۳۵-۱۴۷۸) که شاهکار هومانیزم انگلیسی بشمار می‌آید در عین حال مولود یک احتیاج زمانه خویش بود که مقاومت و حتی عصیان در مقابل بی‌تحرکی جامعه‌ی کهنه و راکد را طلب می‌کرد [۲۳]. معهدا کتاب تاسوس مور چنان شهرتی یافت که بزودی نام یونانی خود - یوتوپیا - یعنی هیچ‌کجا - را مثل یک عنوان کلی به تمام طرح‌های آرمانی مربوط به یک شهر خیالی داد. چنانکه امروز هنوز هر طرح خیالی یک مدینه فاضله را بهمین نام می‌خوانند. اگر مور این کتاب را بزبان انگلیسی نوشته بود شاید کتابش آوازه‌ی را که زبان لاتینی در سراسر اروپا بآن بخشید لامحاله بآن زودی نمی‌یافت لیکن در آنصورت یک شاهکار بزرگ ادبیات زبان انگلیسی تلقی می‌شد و اهمیت ادبی بیشتر می‌یافت معهدا هنوز سی و پنج سال از انتشار متن لاتینی کتاب (۱۵۱۶) نگذشته بود که شهرت و قبول فوق‌العاده‌اش یک زرگر اهل لندن. نامش رالف رابینسون^۲. را واداشت تا آنرا به انگلیسی ترجمه کند (۱۵۵۱). تاسوس مور در فاصله دینی ملوک‌طوایف و دنیای سرمایه‌داری می‌زیست اما آن اندازه دورنگری داشت که بتواند دورنمای آینده دنیای سرمایه‌داری را در آن روزگار، از افق دنیای در حال افول ملوک‌طوایفی تیره‌تر بباید. می‌پرسید آیا عدالت است که جوهری رباخوار بی‌آنکه خود چیزی

1. Thomas More. *Utopia*, 1516.

2. Polph Robinson

تولید کند در آسودگی و تن‌پروری بسر برد و مزدوران، پیشه‌وران، و کشاورزان در فقر غوطه بزنند و بزحمت چیزی برای سد رمق خویش بدست آورند؟ این سؤال در آغاز همان قرنی که مقارن پایان آن سرمایه‌داری انگلستان کمپانی هند شرقی را بوجود آورد (۱۶۰۰) این هومانیست سی‌وهفت ساله را آسوده نمی‌گذاشت. اما در باره این سؤال دیگر که پس راه برون‌شو، ازین دشواری را در کجا می‌توان یافت؟ جواب خود او عبارت بود از هیچ‌کجا - یوتوپیا. چرا که نظام یک عالم بهتر را فقط از افقهای ناکجاآباد می‌توانست مشاهده کند. اما تامس مور نه یک متفکر منزوی بود نه یک کتابدوست از خلق ریمیده. نماینده مجلس و وکیل دعاوی بود و بعدها عنوان لرد خزانه‌داری هم یافت. در ۱۵۱۵ برای عقد یک قرارداد بازرگانی به سرزمین بلژیک و هلند رفت و در همین مسافرت بود که اندیشه تصنیف یوتوپیا به خاطرش راه یافت. بخش دوم و عمده یوتوپیا عبارت از روایت دریانوردی ریشو از اهل پرتغال است که رافائل نام دارد و نویسنده وی را بلقبی می‌خواند که یونانی است - تقریباً مرادف یاوه‌گو^۱. این یاوه‌گو که تامس مور با دعای خویش بوسیله یک تن از نام آوران آنت‌ورپ^۲ با وی آشنایی حاصل کرد ادعا داشت که چند سال قبل همراه امریکو و سپوچی^۳ معروف دور جهان گشته است و در اقیانوس اطلس در محلی نزدیک به نیم‌کره غربی جزیره‌یی را کشف کرده است بنام یوتوپیا که مردم آن بسیاری از دشواریهایی را که اروپاییهای آن روزگار با آن مواجه بودند حل کرده‌اند. آنچه را دریانورد پرتغالی در باب این جزیره روایت می‌کند تامس مور نقل می‌نماید و گه گاه نیز برای آنکه رنگ و جنوهی به داستان ببخشد یا از خشونت اقوال او بکاهد با وی مشاجره می‌کند - در رد و قبول آنها. اصل مسافرت تامس مور به آنت‌ورپ واقعه تاریخی است اما این واقعه بهانه‌یی بدست او داده است تا در طی افسانه طرح جالبی از یک مدینه فاضله ارائه کند با نقدی از احوالی که سرزمین خود وی گرفتار آن بوده است: استبداد فرمانروایان، تعصب روحانیان، و تجاوز اقویا. البته بخش اول کتاب که در حقیقت یک سال بعد از بخش دوم آن تصنیف شد ربطی به یوتوپیا نداشت و فقط شرحی بود از مسافرت رافائل بانگلستان که وی در طی آن با کاردینال مورتون^۴ وزیر خزانه‌داری هانری هفتم برخورد می‌کند و

1. Hythloday 2. Antwerp 3. Amerigo Vespucci 4. Cardinal Morton

بمناسبت، پیشنهادهایی هم برای اصلاح بعضی احوال عامه به‌وی می‌دهد لیکن با آنکه مرد روحانی برای قبول این پیشنهادها آمادگی هم نشان می‌دهد یک‌تن از نزدیکانش که اهل قانون است کاردینال را از توجه به آن سخنان بر حذر می‌دارد و آنهمه را با طبیعت و تاریخ، و آداب و رسوم مخالف می‌شمرد. ظاهراً فایده این مقدمه که بعد از تحریر متن اصلی یوتوپیا تصنیف شده است آن باشد که تامس مور بعضی مسایل مربوط به انگلستان را مطرح کند و نشان دهد که حتی بیگانگان هم با این مسایل آشنایی دارند و بدینگونه اذهان خوانندگان را برای پیشنهادهایی که در ضمن روایات یوتوپیا و در طی بخش دوم کتاب آمده است آماده کند. معهداً در آنچه در یانورد یاوه‌گو از احوال سرزمین یوتوپیا نقل می‌کند نیز گاه تامس مور وارد کردن اعتراض و تردید را لازم می‌داند. از جمله در آنچه وی از محاسن نظام اشتراکی بیان می‌نماید، مور بر وی اعتراض می‌کند و می‌گوید جایی که همه چیز اشتراکی است مردم کاهل و تن‌آسان می‌شوند و از ثروت بی‌بهره می‌مانند اما درین اعتراضها ظاهراً اصراری هم ندارد، چنانکه غالباً و از جمله در همین مورد جواب یاوه‌گو را برای اقناع خویش می‌شمارد و یوتوپیا را سرزمینی می‌یابد که هر چه در آنجا روی می‌دهد غایتی جز نفع همگان ندارد.

یوتوپیا که یاوه‌گو پنج سالی در آنجا زیسته است و با احوال مردم و آداب و قوانین آنها آشنایی دارد جزیره‌یی است هلالی شکل، تصویری از یک بهشت زمینی، که در آن پنجاه و چهار ولایت با شهرهایی همانند، خیابانهای مشابه و خانه‌هایی همسان هست. خانه‌ها به هیچ کس تعلق ندارد، متعلق به دولت است و ساکنان آنها در هر ده سال خانه را عوض می‌کنند تا احساس مالکیت به آنها دست ندهد. در این مدینه فاضله، همه کس کار می‌کند؛ هر کس حرفه‌یی یا صنعتی دارد؛ فقط کسانی که استعداد فوق‌العاده دارند برای تکمیل تربیت به مؤسسه آموزشی می‌روند. کار روزانه شش ساعت است که نیمی از آن پیش از ظهر است و نیمی دیگر بعد از ظهر و هر کس می‌بایست دو سالی از عمر خویش را در مزرعه‌یی واقع در بیرون شهر خویش به کار کشاورزی بپردازد. چون همه کس کار می‌کند محصول فراوان بدست می‌آید. اما هر چه حاصل می‌شود اشتراکی است و تعلق به همه دارد. چون مالکیت خصوصی که با منافع عمومی مغایرت دارد در بین نیست تساوی و عدالت حصولش مانعی ندارد

و تعدی و غرور دلها را تباه نمی‌کند. نه پولی در کار هست نه گرانفروشی و چانه‌زدن؛ فقر هم که حاصل تجاوز اغنیا و اقویاست در آن وجود ندارد. جواهر و طلا را درین دیار بهایی نیست؛ از اولی بازیچه‌هایی برای کودکان می‌سازند و از دومی ظرف زغال و آشغال درست می‌کنند. حرفه سربازی را دوست ندارند و اهل این حرفه را مردمکشان^۱ می‌خوانند اما جنگ را بکلی نفی نمی‌کنند و وقتی مردم ناحیه‌یی قطعه زمینی را که بحکم طبیعت می‌بایست آباد و بارور شود بایر گذارند و دیگران را نیز از تملک آن باز دارند جنگ را توجیه‌پذیر می‌یابند. آیا همین تفکر «یوتوپیایی» بود که در پایان قرن تامس مور چشم گرسنه طعمه‌جوی کمپانی هند شرقی را از لندن به هند و تمام شرق نزدیک به جستجوی مستعمراتی که آنها را آباد و بارور کنند برگرداند؟ معهدا یکک ویژگی دیگر یوتوپیا که با طرز تفکر خود مور - مخصوصاً در اواخر عمر که به خزانه‌داری رسید و جانش را در راه تعصب بخاطر کلیسای کاتولیک از دست داد - ناسازگار بنظر می‌رسد تسامح کم‌ماندنیست که در یوتوپیا هست از آنکه در یوتوپیا هر چند اکثریت با پیروان مسیح است هر کس می‌تواند دین خود را داشته باشد و تسامحی که قانون این سرزمین است اجازه نمی‌دهد در آنچه مربوط به دین است کسی را مجبور کنند مگر که وجود خدا و ابدیت روح را انکار کند. مدینه فاضله تامس مور بیشک از مؤثرترین طرحهایی است که تفکر اروپایی در اصلاح مفاسد جامعه انسانی عرضه کرده است و اینکه بعضی عبارات آن آهنگ صدای اصلاحگران روزگار ما را دارد اتفاقی نیست. اما این نکته که معمار این مدینه خیالی خودش بعدها در دستگاه هانری هشتم به مقام خزانه‌داری برسد. به تعقیب پرستانها پردازد و سرانجام هم جان خود را در مخالفت با هانری فدای تعصب کاتولیکی کند این اندیشه را القاء می‌کند که بین عقاید دوران جوانی مور با زندگی سالهای آخر عمرش تناقضی هست و حل آن شاید برین وجه باشد که طرحهای یوتوپیا قبل از آنکه در وجدان وی رخنه کرده باشد بر عقل وی تحمیل شده است [۲۴] و آنچه را وی از روی عقل و برهان قابل تصدیق می‌دیده است بعدها نتوانسته است مورد قبول وجدان خویش - که قبل از هر چیز وجدان یک کاتولیک انگلیسی بوده است - نیز بیابد.

عدم توجه به جنبه عملی یا عدم توافق با سرشت انسانی و با طبع نظام نوزاد سرمایه‌داری سبب شد که یوتوپیا همواره شهری خیالی باقی‌بماند و در عین حال حتی یک قرن بعد از تاسوس مور کسانی که طرحهایی برای تأسیس یک مدینه فاضله عرضه می‌کنند باز این پندارهای شریف را که میراث جمهور افلاطون بود همچنان مثل یک آرزوی طلایی دسترس‌ناپذیر ارائه نمایند. مخصوصاً که در آن روزگاران توسعه فقر عمومی هم که خود مولود توسعه سرمایه‌داری بود برای تفکر در اسباب رهایی از آن، به آرمانهای عالی احتیاج داشت. در انگلستان بعد از تاسوس مور اولین طرح جالب را در این زمینه فرنیسیس بیکن (۱۶۲۶ - ۱۵۶۱) عرضه کرد که او را پدر واقعی فلسفه مادی هم خوانده‌اند [۲۵]. یوتوپای وی که اتلانتیس نو خوانده می‌شد یادآور نفوذ طیمائوس افلاطون بود و افکاری چنان نجیبانه و در عین حال دور از واقعیت، ازین فیلسوف اشرافی که به قول الکساندر پوپ^۲ «خردمندترین و فرومایه‌ترین» انسانها را در وجود خویش داشت عجیب می‌نمود. اما این افق طلایی هم که در اتلانتیس نو جلوه یافت مثل یوتوپیا از شرح ماجرای یک مسافرت دریایی ناشی می‌شد و از برخورد با یک جزیره ناشناخته. راوی نقل می‌کند که در هنگام مسافرت از پرو^۳ به چین و ژاپن با کشتی و همراهان خویش در دریای جنوب راه را گم می‌کنند در پایان طوفان و در دنبال بیماری و نومیدی طولانی سرانجام به جزیره‌ی سبز و خرم برمی‌خورند که اهل آن به زحمت به آنها اجازه می‌دهند در آنجا لنگر بیندازند و تا بهبود بیماران خویش در آنجا بیاورند؛ و در این جزیره که اتلانتیس نو نام دارد سیاحان در طی شش هفته اقامت با نظامات تازه‌ی آشنایی پیدا می‌کنند و از جمله درمی‌یابند که بنیاد حکومت و سابقه نظامات این سرزمین به سلیمان پادشاه می‌رسد و مقر حکومت جزیره هم که بحقیقت محل تحقق عدالت واقعی است خانه سلیمان نام دارد. البته توصیفی که بیکن از خانه سلیمان می‌کند شاهکار عمق و دقت فیلسوفانه است و در عین حال طرح دقیقی است برای اصلاح یک پارلمنت انگلیسی. جامعه اتلانتیس نو هم یک جامعه مسیحی است با قوانین عادلانه و با شوق و علاقه نامحدود به معرفت علمی و کشف قوانین طبیعت. در واقع در اتلانتیس نو حکومت مردم بر مردم تحقق دارد و در عین حال حکومت بجای آنکه در دست «لاف‌زنان ملی» و «طبقه ممتاز» باشد در دست حکما و علماست اما آنها در حقیقت نمی‌خواهند بر انسانها حکومت کنند فقط

1. Bacon, F., *New Atlantis*, 1627.

2. A. Pope

3. Peru

می‌خواهند بر طبیعت تسلط بیابند [۲۶] بدینگونه مدینه فاضله‌یی که بیکن طرح می‌ریزد در حقیقت دنیایی است که فقط علما می‌توانند در آن سر کنند. دنیایی که عالیترین لذات آن کشف قوانین علمی است و تجارت آن هم تجارت نورست - نور دانش. برای اهل این جزیره که معتقدند «ثروت در حکم کودست که به زمین می‌دهند تا درست بخش نشود سود نمی‌بخشد» توزیع عادلانه ثروت البته مسأله اساسی است اما سعادت واقعی که در پرتو عدالت حاصل می‌شود عبارتست از تفوق بر طبیعت، و دست یافتن بر اسراری که انسان را هر چه بیشتر قدرت و توانایی ببخشد برای غلبه بر دشواریهای خویش. بدینگونه باز مثل طرح افلاطون و فارابی مدینه فاضله بیکن جامعه‌یی می‌شود که در آن، حکیم حاکم باشد و حاکم حکیم: رؤیایی که در همین سالها حتی در شهر آفتاب^۱ اثر کامپانلا (۱۶۳۹ - ۱۵۶۸) حکیم ایتالیایی نیز همچنان مدینه فاضله را از واقعیت که مبنی بر تصادم طبقات و تفوق نهایی قدرتهاست دور نگه می‌دارد.

کامپانلا که در جوانی بجرم شرکت در توطئه‌یی که در ایتالیا بر ضد سلطه اسپانیاییها ترتیب یافت به یک حبس طولانی بیست و هفت ساله محکوم شد در انزوای زندان این فرصت را یافت که افقهای شهر آفتاب را کشف کند. درست است که وی آثار زیادی در فلسفه و کلام و علوم بوجود آورد و حتی بعد از رهایی که در فرانسه سکونت گزید آثار جالبی ابداع کرد اما شهر آفتاب وی مهمترین اثریست که تفکر ایتالیایی به فرهنگ عهد رنسانس هدیه کرد. بنای تفکر وی درین مدینه فاضله عبارت بود از تجدید حیات انسانی، از طریق ایجاد نظم تازه‌یی که قدرت تولید بیشتر داشته باشد و در عین حال تمام قوای انسان را نیز تباہ نکند. در ناپل عصر وی هفتاد هزار نفوس وجود دارد و از این جمله به زحمت ده یا پانزده هزار نفر هست که کار می‌کنند. این عده هم ناچار می‌شوند بخاطر کاری که ورای قدرت و طاقتشان است فرسوده گردند و از پای درآیند. اما در شهر آفتاب چون کارها بطور تساوی تقسیم می‌شود کسی بیش از چهار ساعت در روز، کار نمی‌کند. معهدا هدف تنها در تأمین معیشت مادی و ایجاد نظم اقتصادی متوقف نمی‌شود. «بعضی مردم برای کشف دنیای جدید خود را پیش می‌اندازند و چیزی که آنها را هدایت می‌کند جاذبه ثروت است ولیکن خداوند که آنها را بدین کار می‌راند در واقع تحقق یافتن غایتی بس عالیتر را در نظر دارد». بدینگونه هدف

1. Campanella, TH., *Civitas Solis*, 1623.

طرح کامپانلا در عین حال ایجاد نوعی وحدت در عالم انسانیت است [۲۷] - در قلمرو آفتاب.

شهر آفتاب آنگونه که یک امیرالبحر ایتالیایی آن را برای ما توصیف می‌کند در جزیره سیلان بر روی تپه‌یی بنا شده است. هفت بارو دارد که عرصه هر یک به یکی از سیارات سبعة وابسته است و معبدش هم که مخصوص آفتاب و بنام اوست در بالای تپه است. اداره شهر نیز بر دست کاهنی است که حکیم الهی - حکیم ماوراء طبیعت - خوانده می‌شود و او با کمک دستیاران خویش که عبارت از قدرت، حکمت، و محبت باشند آنجا را اداره می‌کند. تأثیر یونویپای تامس مور و جمهور افلاطون در این طرح پیدا است و خود کامپانلا هم این را کتمان نمی‌کند اما یک تأثیر دیگر که در آن به چشم می‌خورد واقعیات زندگی طبقات فقیر ایتالیایی است و باید بخاطر داشت که بجهت همین طبقات بود که کامپانلا مرارت یک محکومیت بیست و هفت ساله را تحمل کرد. اگر اهالی شهر آفتاب که زندگیشان با مقتضای حکمت توافق دارد نیز قاعده اشتراک را پذیرفته اند برای آن است که مثل کامپانلا و افلاطون می‌پندارند مالکیت خصوصی چون حس خودپرستی را در انسان برمی‌انگیزد، ممکن است هرگونه ویرانی و تباهی را سبب بشود. البته در شهر آفتاب هر کس وظیفه‌یی را که بر عهده دارد با طیب خاطر انجام می‌دهد؛ لیکن در بین مردم برده و خواجه‌یی در کار نیست همه خلق بخاطر مصلحت عموم کار می‌کنند. خوابگاه و غذا برای همگی یکسان است و لباسها هم بی‌آنکه از حیث زیبایی و ارزندگی تفاوت کند بر حسب احتیاج و اقتضای فصول تفاوت دارد. کودکان بدون آنکه توجه به جنسیت آنها شود تحت نظارت مربیان ورزیده تربیت می‌شوند و هر چند زن و مرد هر دو می‌بایست با فنون نظامی و تمرینهای آن آشنایی کافی پیدا کنند کارهای سبکتر را به زنها می‌سپارند. آیین مردم البته مسیحی است اما تمام کاینات را به چشم پرستش می‌نگرند چرا که تمام کاینات را تصویری از خدای خویش می‌یابند. قوانین کوتاه و عاری از پیچ و خم است و زندان هم فقط برای اسیران جنگی است. دژخیم و میرغضب هم در کار نیست و خود مردم کسانی را که محکوم و مقصر باشند بسزا می‌رسانند. چنانکه در آنچه مربوط به سیاست است نیز تمام کسانی که بیش از بیست سال دارند در مجامع شرکت می‌کنند و به آزادی مباحثه پیش می‌آورند و اعتراض و انتقاد می‌نمایند. با آنکه

در پایان توصیف خیال‌انگیزی که امیرالبحر از شهر آفتاب می‌کند کامپانلا خود به دفاع از آداب و رسوم این‌مدینه فاضله می‌پردازد و اعتراضهایی را که بر آن‌هاست رد می‌کند انعکاس روح زمانه در آن بارزست و از همه بارزتر وجود بقایایی از روح تجاوزجویی و جنگبارگی است که از محراب کلیسا تا بارگاه حکومت، در تمام شئون زندگی اروپای عهد کامپانلا و بعد از وی جلوه دارد و از عوامل عمده‌ی است که تحقق یافتن هرگونه طرح مدینه فاضله را دشوار می‌سازد و بسبب همین دشواریها دورنمای افقهای ناکجاآباد را برای انسان آرزوکردنی می‌سازد و جستجوکردنی.

بدون شک تصویر مدینه فاضله که از عهد یونانیان باستانی تا به‌زمان ما همواره رؤیای طلایی اذهان عدالت‌جوی بوده است و از افلاطون (ح ۳۸۴ - ۴۲۷ ق م) حکیم یونان باستانی تا ه.ج. ولز (۱۹۴۶-۱۸۶۶) نویسنده انگلیسی قرن حاضر، کمتر متفکری هست که برای بهبود احوال انسان طرحی از آنگونه عرضه نکرده باشد، تنها در شکل داستانهای خیالی از نوع یوتوپیا منحصر نمانده است و با آنکه در تاریخ ادبیات اروپایی نظیر آثار تامس مور، فرانسیس بیکن، و کامپانلا آثار دیگری مثل اقیانوس^۱ اثر جیمس هرینگتون (۱۶۷۷-۱۶۱۱)، مسافرت به ایکاری^۲ اثر اتین کابه (۱۸۵۶ - ۱۷۸۸) تازه‌هایی از هیچ‌کجا^۳ اثر ویلیام موریس (۱۸۹۶ - ۱۸۳۴) فراوان است تعدادی از آنگونه آثار هم که مخصوصاً به شیوه تامس مور نوشته شده است مثل سفرهای گالیور اثر سوئفت^۴، و میکرومگاس^۵ اثر ولتر، بیشتر از مقوله نقد و طنز اجتماعی است تا ارائه طرح یک مدینه فاضله. معیناً جستجوی مدینه فاضله و ارائه طرحهایی برای بنای آن در بعضی آرزوهای انقلابی و حتی در پاره‌ی نظریه‌های اجتماعی و سیاسی نیز گه گاه جلوه دارد و آنچه به بعضی از این آثار رنگ یوتوپایی می‌دهد، گاه نارسایی آنهاست برای تحقق کامل و گاه ناسازگاریشان است با واقعتهای انکارناپذیر. از جمله در بین آرزوهای انقلابی که این مختصات در آنها بطور بارزی جلوه دارد دستور معروف کاترین دوم (۱۷۹۶-۱۷۶۲) ملکه روسیه است که برنامه‌ی انقلابی بود، مبنی بر اصول تعلیم کسانی چون ولتر و دیدرو و منتسکیو، و خود ملکه هم مقدمه‌ی مبالغه‌آمیز بر آن نوشت. لیکن در واقع شاید احوال روسیه عصر

1. Harrington, J. *Oceana*, 1656.2. E. Cabet, *Voyage en Icarie*, 1842.3. W. Morris, *News From Nowhere*, 1890.

4. J. Swift

5. *Micromegas*

وی برای اجرای آن دستور مناسب می نمود نه کاترین برای تحقق دادن به آن آرزوها هیچ گونه جهد صمیمانه لازم دید. بعنوان یک نمونه نوعی دیگر از این آرزوها آراء فرانسوا بابوف^۱ (۱۷۹۷-۱۷۶۰) رهبر «جمعیت برابران»^۲ عهد انقلاب را می توان یاد کرد که تفصیل آن آراء در کتاب یک همکار و ستایشگر وی بوناروتی که در ۱۸۲۸ تحت عنوان توطئه بابوف^۳ انتشار داد آمده است و از آن برمی آید که بابوف در توطئه بی توفیقی که جهت برانداختن «هیئت مدیره»^۴ ترتیب داد تصور می کرد تا وقتی صنعت و زمین در اختیار جامعه در نیاید انقلاب فرانسه نمی تواند به ثمر رسد و تا تمام خلق بطور تساوی از حق تمتع از حیات و از حق کار بر خوردار نشوند و درین باب هنوز بین فقیر و غنی تفاوت وجود دارد، نه عدالت واقعی تحقق می تواند یافت و نه سعادت عمومی و این اندیشه نجیبانه هر چند شوق انگیز و دلنواز بود اما در عصر انقلاب فرانسه و با توجه به مجموع وسایل و اسبابی که ممکن بود در چنان دوره ای برای تحقق یافتن آن فراهم آید رؤیایی بیش نبود.

نمونه دیگر از اینگونه اندیشه های خیال انگیز تصور «جامعه بیدولت» بود که در واقع غالباً از خوشبینی به فطرت انسانی ناشی می شد و از این توهم که برخلاف دادن انسان بدون آنکه حاجت به نظارت حکومت داشته باشد نیز قابل اعتماد است و بدون حکومت حتی لامحاله کمتر به شرارت می گراید. نه فقط ویلیام گادوین (۱۸۳۶ - ۱۷۵۶) در رساله معروف تحقیق در مبانی عدالت سیاسی^۵ به تعلیم این نظر پرداخت بلکه کتاب مالکیت چیست^۶ اثر پرودن (۱۸۶۵ - ۱۸۰۹) که حکومت انسان بر انسان را بهر نحوی که باشد نوعی تجاوز می شمرد و تعلیم پیروان وی که گمان می کردند تکامل آزاد جامعه ناچار به جامعه بیدولت منتهی می شود رفته رفته چنان این اندیشه را ترویج کرد که در پایان این قرن لوتالستوی در کتابی بنام ملکوت خدا^۷ خودتان، گرایش بارزی به این فکر نشان داد. نیچه در شور و هیجان ستایشهای خویش از «مرد برتر» دولت را یک غول سرد خواند و پطرکروپوتکین^۸ (۱۹۲۱ - ۱۸۴۲) کوشید نشان دهد که چون «همکاری متقابل»^۸ بیش از تنازع بقا در زندگی موجودات

1. F. N. Babeuf
2. Societé des Egaux
3. Buonarotti, PH. M., *Conspiration de Babeuf*, 1828.
4. Directoire
5. W, Godwin; *Enquiry Concerning Political Justice*, 1793.
6. Proudhon, P. J. *Qu'est-Ce Que La Proprieté*, 1840.
7. P. Kropotkin
8. Mutual Aid

نقش مؤثر دارد تصور جامعه‌یی که حاجت بمداخله دولت در تنظیم روابط افراد نداشته باشد از لحاظ علمی مقبول است. این اندیشه که تا زمان ما هنوز برای اندیشموران انساندوست مثل گاندی و جان دیویی هم قابل توجه به نظر می‌رسد نزد پاره‌یی طبایع ماجراجوی به شکل افراطی «اندیشه سالاری»^۱ منتهی شده که داعیه داران آن هرگونه نظم و انضباطی رانفی کرده‌اند و مثل آن کیک که بقول یک نویسنده ایتالیایی [۲۸] پرکاری رقاص ساعت و کندی چرخهای بزرگ آن را نشان ببعدالتی در آن دستگاه می‌یابد و برای برهم زدن کار چنین دستگاه ببعدالتی، خویشتن را در زیر پره‌های بیرحم چرخهای ساعت قربانی هم می‌کند، خشونت‌گرایی را وسیله ساخته‌اند تا آنچه را به اعتقاد امثال گادوین شاید فقط تکامل دانش و تعالی تربیت انسانی روزی به تحقق نزدیک کند بوسیله بازی کودکانه با بمب و نارنجک تحقق بخشند و پیدا است که اصل فکر جامعه بیدولت در اوضاع و احوالی که جوامع انسانی امروز دارد، چیزی جز یک رویای طلایی نیست؛ و پرومتوس به بند کشیده^۲ یونانیان باستانی هنوز خیلی باید انتظار بکشد تا به پرومتوس از بند دسته^۳ بی‌که شلی شاعر - داماد گادوین - از وی تصویر کرده است برسد.

در تعالیم سوسیالیستهای مثل سن سیمون^۴ (۱۸۲۵ - ۱۷۶۰)، شارل فوریه^۵ (۱۸۳۷ - ۱۷۷۲)، و رابرت اون^۶ (۱۸۵۸ - ۱۷۷۱) نیز آنچه به چشم می‌خورد بیشتر رنگ و رویایی یک مدینه فاضله است تا رنگ یک برنامه تحقق پذیر اصلاح جویانه. از این روست که تعلیم اینگونه متفکران را سوسیالیسم یوتوپیایی خوانده‌اند و هر چند در این باب جای بحث هست اما خوض در این مسایل به تاریخ عقاید اقتصادی مربوط است و مورخ که می‌خواهد تحول فکر یوتوپیا را همچون نشانه‌یی از تکامل تدریجی انسانیت بررسی کند نیازی ندارد که در جزئیات این مباحث وارد شود. معذرتاً بی هیچ شک یک عامل ذهنی که از عهد افلاطون تا به امروز همواره شوق و تهور انسانیت را برای نیل به افقهای روشن به جنبش در آورده است همین تصور خیال انگیز مدینه فاضله بوده است و هر چند سیر تاریخ از آغاز تا کنون هرگز ترقی انسانیت را یکسره در امتداد خطی مستقیم نشان نداده است تمام قراین نشان می‌دهد

1. Anarchy
2. Prometheus Bound (Aeschylus)
3. Prometheus Unbound (P. B. Shelley)
4. Saint-Simon
5. Charle Fourier
6. Robert Owen

که با وجود راههای پر پیچ و خم که باقی است نیل به سعادت و عدالت تا آنجا که واقعیات کیهانی و انسانی اقتضا دارد سرانجام برای انسان تحقق یافتنی است - در یک مدینه فاضله. البته در اهمیت نقشی که این طرحهای آرمانی در ایجاد مدینه فاضله آینده دارد مبالغه نباید کرد. حتی به این نکته هم باید اذعان داشت که مبنای جامعه نه بر آرمان انسان بلکه بر روی سرشت اوست [۲۹] معهذا آرمان انسانی نیز لامحاله ناشی از سرشت انسان است و مورخ چگونه می تواند درباره انسانیت داوری کند و نقش آرمان انسان را در حساب نیاورد؟

۱۲ کارنامه تاریخ

نمی‌دانم آناطول فرانس این حکایت را از کجا آورده است که وقتی یک تن از پادشاهان پارس از خردمندان دربار خویش درخواست تا برای وی یک دوره تاریخ جهانی بنویسند که در آن هیچ چیز از قلم نیفتد. بیست سال بعد که ابنان حاصل کار خود را به پیشگاه شاهانه آوردند دوازده شتر بار بود که هر شتر پانصد جلد در بار داشت. پادشاه که آن مجموعه را زیاده طولانی یافت از آنان خواست تا آن را خلاصه کنند. دانشمندان بیست سال دیگر کار کردند و بعد حاصل کار را بار سه شتر کردند در هزار و پانصد مجلد. اما پادشاه باز فرمان داد که آن را مختصر کنند. ده سال بعد دانشمندان این خلاصه تازه را آوردند که پانصد مجلد بود و باریک پیل. اما پادشاه که خود را در آستانه پیری می‌دید و فرصت نداشت تمام این کتابها را بخواند درخواست تا آن را باز مختصر تر کنند پنج سال بعد این خلاصه را آوردند که بارخوری بود و کتابی کلان. اما پادشاه که در بستر مرگ بود دیگر فرصت نداشت که به مطالعه کتاب بیندیشد. وقتی در آن حال از اینکه سرانجام خلاصه‌یی از تاریخ جهان را درک کند اظهار نومیدی کرد، دانشمندی که کتاب را به پیشگاه آورده بود تمام تاریخ را برای وی در سه کلمه خلاصه کرد: مردم دنیا آمدند، رنج بردند، و مردند. بدینگونه بود که بقول آناطول فرانس پادشاه پارس تاریخ جهان را در آن لحظه آخر آموخت [۱] گمان دارم این تسلیت مأیوسانه که روح خوشامدگویی شاعران ستایشگر در آن جلوه بارز دارد، اگر چیزی را خلاصه می‌کند فقط زندگی فناپذیر کسانی باشد که با مرگ آنها رنج و دغدغه آنها به پایان می‌رسد هم شکوه و آوازه‌شان. اما مسأله این است که در تاریخ با مرگ افراد و حتی با مرگ جامعه‌ها و تمدن‌ها همه چیز تمام نمی‌شود. وقتی دوره‌یی به پایان می‌رسد یا جامعه‌یی دستخوش فنا می‌شود همیشه چیزی باقی می‌ماند که دوره دیگر و جامعه دیگر را بحرکت می‌آورد و حیات آن را در یک مسیر

تازه ادامه می‌دهد. آنچه در تاریخ اهمیت دارد آن نیست که افراد و جوامع چگونه مرده‌اند، این است که آنها چگونه زندگی کرده‌اند و زندگی آنها چگونه امتداد و تحول یافته است. چون تاریخ بی آنکه در یک حرکت دورانی «بسته» محصور بماند یا یک خط مستقیم بکنواخت را طی کند پیچ و خمها دارد و فراز و نشیبها که در عین حال تصویری که از سیر آن حاصل می‌شود تصور استمرار و تداوم است - نه تصور توقف و انقطاع. شاید آنچه می‌توانست خوشامد شاعرانه دانشمند پیرا - در روایت آنا تول فرانس - به یک خلاصه واقعی از تاریخ جهانی نزدیکتر کند این بود که در دنبال آن سه کلمه معروف این عبارت را نیز می‌افزود: و دیگران زندگی آنها را ادامه می‌دهند تا رنجها کمتر شود و زندگی پرمایه‌تر. امری که این رنج انسانی را پرمعنی می‌کند در واقع همین است که بخاطر دیگران است - بخاطر آینده است. درست است که همین نکته را بعضی بهانه‌ی کرده‌اند تا هرگونه غایت را از تاریخ نفی کنند اما در حقیقت آنچه این امید به آینده را در نظر ما پوچ و بیمعنی و غیر معقول جلوه می‌دهد بیشتر خودخواهی و کوتاه‌نظری ماست. آنها که اندیشه ترقی و امید به آینده را واهی می‌شمرند گه‌گاه اعتراض می‌کنند که این تصور از لحاظ اخلاق نادرست است چون هستی تمام افراد و جوامعی را که به یک زمان «حال» تعلق دارند فقط وسیله‌ی تلقی می‌کند برای یک هدف مجهول - آینده دیگران. می‌پرسند چرا باید پنداشت که گذشتگان می‌بایست خود را فدای آیندگان کنند و تمام سعی و رنج آنها فقط برای این باشد که نسلهای آینده به سعادت و کمال برسند [۲]. این اعتراض تا آنجا که از حسرت بر احوال آیندگان حاکی است نوعی خودخواهی است اما آنجا که امید به آینده را ناموجه جلوه می‌دهد یک کوتاه‌بینی است - و کوتاه‌بینی بیخبرانه. در حقیقت، وقتی تجربه‌ی بی‌کیفیت حیات انسانی در فاصله بین میمونهای انسان‌نما تا انسان متمدن عصر ما طی کرده است یک تکامل و یک ترقی انکارناپذیرست تردید در بهبود احوال نسلهای آینده جز کوتاه‌نظری بیخبرانه، چه خواهد بود. شک نیست که آنچه برای حیات اهمیت دارد وجود نوع است و که می‌داند که حتی مرگ زمین در آینده در حکم مرگ نوع انسان خواهد بود؟ بعلاوه این توجه به آینده در تمام اعصار گذشته تحمل تاریخ را برای انسان ممکن ساخته است و اکنون نیز مبنای فرضیه‌هایی است که ارتباط با هدف تاریخ دارند. در واقع بیشتر فرضیه‌هایی که در تاریخ‌نگری برای انسان

پیش آمده است هر یک بوجهی از این توجه به آینده حکایت دارد. تصور مسیح موعود که می‌باید آخر الزمان را از فتنه‌های اجتناب‌ناپذیر تصفیه‌کننده در عین آنکه نارضایی از وضع موجود را نشان می‌دهد حاکی است از تمرکز تمام امیدها در آینده. اندیشه تکرار ابدی تسلی‌اندکی است که قایلان به جبر و سرنوشت در دگرگونیهای آینده می‌جویند. فکر ترقی، آینده را به زیان زمان حال معبود تمام کسانی کرده است که از آنچه هست و از آنچه بوده است رضایت و آرامش نیافته‌اند و اندیشه تکامل تدریجی نیز نیل به سر منزل کمال را در گرو امیدهای مربوط به آینده می‌کند. این امیدها البته پوچ نیست و انسانیت از راه درازی که در پیش دارد هنوز آن اندازه طی نکرده است که احساس نومیدی از آینده برایش طبیعی باشد و معقول.

مسئله مهم، ظاهراً موضوع برخورد انسان است با تاریخ. طرز معیشت، طرز فکر، و میزان پیشرفت در این برخورد عامل عمده‌ی است. برای انسان امروز ظاهراً مسئله این است که تاریخ را در چه مسیر باید انداخت. در صورتیکه انسان دیروز غالباً مسئله را اینطور مطرح می‌کرد که تاریخ را چگونه باید تحمل کرد. در برخورد با طبیعت نیز این تفاوت را بین انسان قدیم و انسان امروز می‌توان یافت. بسیاری از قدما هر حادثه تاریخی را بمنزله تجلی اراده خدایان تلقی می‌کردند چنانکه پیروزی خویش را نشانه رضای خدای خویش می‌دیدند و شکست خود را آیتی از قهر و خشم او. این تصور که مخصوصاً در کلام انبیاء تورات جلوه دارد معرف طرز فکر کسانی است که وقوع حوادث را نوعی جبر می‌شمرده‌اند - و تقدیر اجتناب‌ناپذیر. هندوان فکر تکرار و تناسخ را وسیله‌ی معقول می‌یافته‌اند، برای تحمل تاریخ - و تحمل آنچه رنج هستی می‌خوانده‌اند. نه آیا فکر گناه نخستین و کفاره ابدی در مسیحیت هم تعبیری از همین اندیشه است؟ نزد ایرانیان قدیم نه فقط وجود شر به عنوان آفریده اهریمن اجتناب‌ناپذیر بوده است بلکه در این اندیشه هم که هر یک از ادوار جهانی مقتضی نابسامانیهای مخصوص خویش است برای تحمل تاریخ ما جایی می‌یافته‌اند. یونانیان حتی در زمان هسیودوس حسرت دوران طلایی گذشته را می‌کشیده‌اند و خویشان را گرفتار دوره‌ی می‌دیده‌اند که وجود نابسامانیهای زندگی در آن اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. در هر حال، هم کسانی که قائل به تکرار مستمر ادوار بوده‌اند و هم آنها که تنها اعتقاد به یک دوره «بسته» داشته‌اند که تدریجاً به پایان خویش نزدیک می‌شود

هر دو، تاریخ معاصر را به چشم امری می دیده‌اند اجتناب ناپذیر که می بایست آن را تحمل کرد [۳]. در واقع سر آنکه انسان قدیم کمتر در صدد بوده است در حوادث جهانی، در مصایب ارضی و سماوی، در بیعدالتهای اجتماعی که ناشی از طبیعت و ساختمان جامعه وی بوده است تغییر دهد تا حدی همین طرز برخورد او بوده است با تاریخ و فقط از وقتی که انسان طبیعت را نه بچشم پدیده‌یی قاهر بلکه بعنوان پدیده‌یی رام‌شدنی تلقی کرده است برخورد وی با تاریخ بصورت تازه‌یی درآمده است - بصورت آزادی در جستجوی آینده.

بااینهمه، انسان امروز که چشم به آینده دارد وقتی به گذشته می‌نگرد حق دارد باخود بیندیشد که از آنهمه رنج، از آنهمه حوادث، و از آنهمه تجربه امروز چه بهره‌یی می‌توان برد و آیا از تاریخ چیزی می‌توان آموخت؟ لطیفه معروف هگل که می‌گوید تمام آنچه از تاریخ می‌توان آموخت این است که از تاریخ هیچ نمی‌توان آموخت، یک جوابش این است که تنها کسی می‌تواند از تاریخ چیز بیاموزد که تاریخ بیاموزد. آنکه بخواهد با اطلاعات سطحی و پراکنده‌یی که خود از تاریخ دارد چیزی هم از تاریخ به فلسفه تعلیم‌کند، بی‌تردید از قفس ذهنیات خویش بیرون نمی‌تواند پرید و چیزی از تاریخ - که بیرون از ذهنیات فیلسوف است - نمی‌تواند آموخت. درست است که امروز شاید توسعه بی‌اندازه رشته‌های مختلف در تاریخ و تخصص و تبحر که لازمه تقسیم‌کار در پژوهشهای تاریخی است مورخ را چنان به عارضه نزدیک‌بینی علمی دچار کرده است که بی‌عینک یک «تاریخ‌نگری» دورتر از حوزه محدود «دید» خود را نمی‌تواند دید. اما باز در خود تاریخ چیزها هست که انسان حتی بی‌آنکه مورخ باشد می‌تواند از آن فایده بیاموزد - و درس تاریخ. نه آیا یک مقایسه ساده بین دوره تاریخی و دوره پیش از تاریخ این نکته را بخوبی نشان می‌دهد که انسانیت با اینهمه ادوار تاریخ که پشت سر گذاشته است هنوز چندان پیر نیست و حتی از بامداد یک روز تاریخ خویش فاصله زیادی ندارد؟ این یک درس تاریخ است و درس امیدبخشی هم هست. وقتی بین این پنجهزارسالی که بیش و کم از دوره تاریخ در شرق نزدیک خودمان می‌گذرد با تاریخ دراز انسان پیش از تاریخ و تاریخ جهان مقایسه‌یی شود این دعوی چنانکه باید روشن می‌شود. اجازه بدهید این مقایسه را از قول یک استاد و یک همکار

ارشد خویش فیلیپ حتی مورخ معروف بیان کنم که مطالعات او در باب غرب و شرق نزدیک، ستایشگران بسیار دارد - در شرق و در امریکا. می گوید طول دوره تاریخی حیات نوع انسان که پنجهزار سال است کسر کوچکی از دوران ماقبل تاریخ است «اگر ما بتوانیم دوران زندگی انسان را بر روی زمین فقط در یک روز دوازده ساعتی متر اکم کنیم دوره خط در حدود ۱۱/۵۳ بعد از ظهر آغاز می گردد، جنگهای صلیبی در حدود ۱ دقیقه و ۴۴ ثانیه پیش، و کشف امریکا ۵۵ ثانیه قبل واقع شده است. اما پیدایش وجود انسان نسبت به تاریخ خود زمین خارج از حد هرگونه قیاسی است. اگر عمر زمین می توانست فقط در یک سال خلاصه شود هشت ماه اول بکلی خالی از حیات بود. حیوانات پستاندار تا دومین هفته دسامبر پیدا نشده بودند، انسان آغازش از ۳۱ دسامبر، ساعت ۱۱/۴۵ بعد از ظهر بود و خط در کمتر از یک دقیقه قبل اختراع شده بود. عیسی در ۲۲ ثانیه پیش به دنیا آمده بود و امریکا فقط شش ثانیه قبل کشف شده بود [۴]». مقایسه جالبی است که حتی چندسالی هم که از روزگار ما گذشته باشد خدشه بی در دقت محاسبه آن وارد نمی کند و مجموع این ارقام نشان می دهد که انسانیت هنوز در اول راه خویش است و از آغاز تاریخ خویش فاصله زیادی پیدا نکرده است. حتی تجربه دو جنگ اخیر بین الملل، تجربه هیروشیما و ویتنام که همه مربوط به قرن حاضر است نشان می دهد که هنوز کمترین بهانه بی می توان این رنگ و جلای تمدن و اخلاق را از روی سطح وجدان انسان امروز پاک کند و او را به درنده خوئی انسانهای عهدگار که از آن چندان دور نیست بازگرداند و به قول رنه گروسه^۱ کافی است سطح وجود انسان متمدن را بخراشید تا انسان حجر قدیم از آن بیرون بیاید [۵]. با اینهمه آنچه را انسانیت در این فرصت کوتاه به دست آورده است نمی توان کم ارج شمرد و تازه در حیات انسان امروز نیز تمام آنچه روح او را پست می کند او را به کوه نظری، بیدادگری و درنده خوئی می کشاند مرده ریگ گذشته های او و بازمانده حیات انسان حجرست که هنوز نمی توان توقع داشت تمام آثار آن از وجود انسان زدوده شود. چیزی که هست جنگ طلبی، خرافات پرستی، و تبعیض نژادی که هنوز تحقق عدالت واقعی انسانی را غیر ممکن می دارد و هنوز در روابط بین طبقات، بین ملتها، و بین نژادها حاکم بشمار می آید با توسعه تربیت انسانی تدریجاً روی به

زوال دارد و اگر امروز هنوز از آنها جای نگرانی هست بیشک در آینده، نخواهد بود و در حال حاضر هم، علیرغم تمام بدبینی‌هایی که ابراز می‌شود اینها به اندازه ادوار گذشته لجام گسیخته به‌شمار نمی‌آیند. با راه درازی که انسانیت - حتی با وجود تهدیدهای جدی سلاح‌های تازه - در پیش دارد تجربه کوتاه گذشته مایه نومی‌د نیست، اعلام هشیار است: بیان این نکته است که تاریخ راه ترقی را به دشواری و از میان امواج خون دل و عرق جبین انسانها باید طی کند.

کارنامه تاریخ سراسر حاکی ازین دشواری‌هاست و در عین حال حاکی از این نکته است که هر چه بر عمر انسان می‌گذرد دشواری‌هایش کمتر می‌شود و امیدهایش بیشتر. این کارنامه را البته نمی‌توان در چند حادثه خلاصه کرد اما حتی آنچه خردمندان آناتول فرانس درین باب می‌توانسته‌اند به پادشاه شرقی خویش بگویند تا آن حد نمی‌توانسته است یأس‌انگیز باشد. اگر تاریخ انسانیت را بتوان در ترازو نهاد آنچه در گذشته و حال مایه شرم و پستی انسان می‌تواند شد نسبت بدانچه مایه امید و سرفرازی اوست وزن زیادی ندارد. درست است که گهواره نخستین جلوه حیات انسانی را هنوز نمی‌توان از روی قطع تعیین کرد اما گهواره قدیمترین تمدن امروز انسانی را بیشک باید در شرق نزدیک جست. در بین‌النهرین و حوزه نیل. تاریخ انسان با معجزه سومر و معجزه مصر شروع شد که توسعه آنها تدریجاً مایه تحقق و مقدمه پیدایش چیزی شد که مورخان اروپایی با اعجاب و غروری که ناشی از خوشباوری است آن را «معجزه یونانی» خوانده‌اند و آنچه امروز تمدن غربی می‌نامند خویشتن را وارث آن می‌خواند. در بین‌النهرین اولین افسانه خلقت در داستان گیلگمش بوجود آمد، در مصر تعلم آتون و اخناتون راه را برای آنچه در پیام موسی خلاصه شد گشود، و حموربی در بابل حتی نسخه پیشین احکام عشره وی را صادر کرد. درست است که امپراطوری آشور در بین‌النهرین‌ها قبل از اسکندر همان راه را که بعدها از چنگیز تا هیتلر طی کردند در پیش گرفت اما دوران این تجاوز - جویبها در مقایسه با ادوار صلح و آرامش تاریخ چندان دوام نداشت. اگر تاریخ چیزی جز توالی سلسله‌ها و جز جنگ‌های تجاوز جویانه نبود آن را ممکن بود یک سلسله جنایت خواند و سفاقت بی‌انتهای آنها. در آنصورت جنگ‌های افسانه‌ای تریاسر آغاز خوبی بود برای تاریخ - تاریخ انسانی. آنچه در دنبال آن برای دنیا واقع شد نیز نتیجه آن

حوادث بود و دنباله آن. آیا این جنگ تریا واقعاً آنگونه که بعضی پژوهندگان امروز می‌پندارند یک افسانه شاعرانه است یا خود چنانکه از مجموع آثار و قراین برمی‌آید در حدود دوازده قرن قبل از میلاد رخ داده است؟ هنوز نمی‌توان به این سؤال جواب قطعی داد اما حتی اگر هم افسانه‌یی بیش نباشد رمزی از سابقه دراز لشکرکشیهای غرب است به شرق که هدف تمام آنها عبارت بود از تجاوز و انتقام. پاسخ این تجاوزها - که در شرق تقریباً بعنوان تجاوزات دزدان دریایی تلقی می‌شد - قرن‌ها بعد بوسیله داریوش هخامنشی داده شد و خشاریاشا. اسکندر که خود در یونان یک غاصب تلقی می‌شد تمام نبوغ تجاوزگری غرب را در اردوکنشی کوتاه اما خونین خود نشان داد. معیناً هوس تجاوزجویی و غارتگری هیچ‌جا بقدر آنچه نزد رومیها توسعه یافت جلوه نکرد. این تجاوز به شرق را رم با تجاوز به کارتاژ شروع کرد - فنیقیه افریقایی. در هر دو طرف هدف عمده ظاهراً کشتار انسانها بود برای دست یافتن به منابع ثروت. در کدام جنگ انسانی هست که هدف واقعی چیزی جز این باشد و پیروزی فاتحانش در چیز دیگری جز غارت و قتل نفوس خلاصه شود؟ همین هدف بود که رومیها را به‌بهای خونریزیهای موحش موفق کرد سیسیل را از دست کارتاژ بیرون آورند و نیز بخاطر همین هدف بود که هانیبال سردار فنیقی سپاههای مهیب و فیلهای جنگی خود را از گردنه‌های پر برف آلپ عبور داد و تعداد زیادی از رومیها را هلاک کرد. بعد از انهدام کارتاژ هم رم خود را در آسیای صغیر و شمال بین‌النهرین با ایران مواجه دید - اشکانیها و ساسانیها. جنگها طولانی بود و توفیقی که عابد سرداران و امپراطوران بزرگ می‌شد عبارت بود از آدمکشی و ویرانی. جنگ بین شرق و غرب مثل یک میراث خونین فاتحان - آدمکشان و غارتگران - را در دوسوی مرزهای قرار دادی با یکدیگر روبرو می‌ساخت؛ رم که دنیای غرب را از آن خود کرده بود جنگ با شرق را مثل برداشتن صخره‌یی که سیزیف افسانه‌یی با آن سروکار داشت سرنوشت اجتناب ناپذیر خویش یافت - بی‌وقفه و بی‌نتیجه. آنچه رم در سالهای ضعف و انحطاط خویش، از دست امثال آلاریک^۱ و اتیلا^۲ دید و شرق هم نظیر آن را از دست چنگیز و تیمور چشید تا حدی دریافت طلبهای گذشته آنها بود اما بیزانس که قرن‌ها بعد از تجزیه و انقسام رم جنگ با شرق را

ادامه داده بود ضربت نهایی خویش را از دست مسلمین خورد - ترکان عثمانی . پیش از آن غرب یک بار تمام نیروی خود را در جنگهای صلیبی بر ضد شرق بکار برده بود و اکنون نوبت شرق بود که غرب را تا قلب اروپا تهدید کند . اما این موج وقتی با ناپلئون به سمت شرق بازگشت هم مصر شرقی را پایمال حوادث کرد هم مسکونیمه غربی را . با توسعه امپراطوری انگلستان اسلحه دیپلماسی هم بر سایر سلاحهای مخرب غرب افزوده شد . استعمار غربی هجوم کشنده بی را بر ضد شرق شروع کرد . در تمام این گونه برخوردها که دو جنگ بین المللی نیز پایه پای آنها همچنان این سرنوشت سیزیف را در بیهوده کاری جنگ دنبال کرد تمام نبوغ و قدرت تعدادی از انسانها هدف دیگری نداشت جز کشتار و غارت تعدادی انسانهای دیگر . اینها فقط یک رشته محدود بود از سلسله جنگهایی که غرب و شرق نزدیک را با هم درگیر کرد . آنچه قرنها در شرق بین اقوام آریائی با اقوام سامی یا بین تاتار و تاجیک رفت ، آنچه در چین و هند جنگ را یکچند همچون سستی مقدس کرد ، آنچه در غرب بین اقوام نرمان و ژرمن ولاتین واقع شد ، جنگهای سوئد و روسیه ، جنگهای انگلستان و فرانسه ، جنگهای سی ساله ، جنگهای صد - ساله ، جنگهای مربوط به تخت و تاج اسپانیا ، جنگهای مربوط به مستعمرات ، جنگهایی که در امریکا و افریقا با بومیها شد و در تمام آنها هدف واقعی - نه آنچه جنگ به «نام» آن می شد - ارضاء هوسهای تجاوزجویانه بود نیز داستان دراز دارد و هیچیک از آنها نیست که شاهدهی بر وجود یک درنده پنهانی - اما نیمه جان - در درون انسان متمدن عرضه نکند . البته در تاریخ ، اندیشه همزیستی ، صلحجویی و تسامح نیز آن اندازه هست که نشان دهد این درنده پنهانی اندک اندک در حال رام - شدن است و تصور آنکه تمام تاریخ دراز انسانیت در همین جنگها خلاصه شود بدینی و کوتاه نظری است . چنانکه مجموع این لحظه های بحرانی حیات انسانیت که این درنده پنهانی را مجال خودنمایی می دهد نسبت به ابدیتی که تاریخ انسانیت است لحظه ای کوتاه بیش نیست . با اینهمه ، طبایعی که نسبت به انسانیت و آینده آن خوشبین نیستند غریزه حیوانی و تجربه تنازع برای بقا را دستاویزی می شمارند برای آنکه تاریخ انسانیت را در همین لحظه های بحرانی خلاصه کنند و حتی این درنده خویبها را اوج تجلی جوهر واقعی انسانیت تلقی نمایند . حتی کانت یک طراح مشهور صلح

پایدار هم وقتی نظر به احوال جاری افراد و جماعات انسانی می اندازد تصدیق می کند که حالت صلح بین انسانهایی که در مجاورت یکدیگر زندگی می کنند بهیچوجه حالت طبیعی نیست و حالت طبیعی آنها بیشتر حالت جنگ است که اگر هم همیشه اعلان نشده باشد لامحاله همیشه همچنان تهدید کننده هست. شاید بررسی آنچه هست و آنچه بوده است قسمتی از این تصور یأس انگیز را در چهارچوبه واقیعات جاری قابل قبول جلوه دهد اما اینکه حالت جنگجویی برای انسان نیز - مثل یک درنده گرسنه - حالت طبیعی باشد ظاهرآ مبالغه بی است در بدبینی نسبت به انسانیت. درست است که در منشأ جنگ چنانکه تامس هابز خاطر نشان کرده است غیر از علاقه به جلب نفع ترس از ضرر و شوق بافتخار هم هست [۶] و شاید جاذبه انتقام و قدرت هم درین باب عاملی قوی باشد اما ظاهرآ آنچه جنگ را یک حالت طبیعی انسانها نشان می دهد طول عادت انسان است به آن، و این که در طی عمر نسلها و قرنهای جنگ بین افراد و جوامع وسیله بی شناخته شده است برای حل دشواریها. با اینهمه تمام تجارب گذشته در تاریخ نشان می دهد که جنگ هرگز به حل و فصل نهایی و قطعی هیچیک از دشواریهای انسانی توفیق نیافته است و تمام تقلاهایی که جنگبارگان جهان - اسکندر، چنگیز، تیمور، ناپلئون، و هیتلر - برای ارضاء شهوت تجاوز- طلبی و ایجاد امپراطوریهای عظیم کرده اند جز آنکه دشواریهای تازه بی بر دشواریهای کهنه بیفزاید حاصلی نداده است. قدرتهای بزرگ امروز که با تمام تجهیزات جدید دایم برای ارضاء این میل تجاوزجویی خویش تلاش دارند می توانند سرنوشت خود را در سرگذشت قدرتهای گذشته - تبس، نینوا، بابل، تیسفون، و رم - که خیلی کمتر از امروز به وسایل و اسباب تخریب و انهدام دسترس داشته اند بخوانند و با عبرت درین نکته تأمل کنند که تمدن و انسانیت راه خود را در صلح پیموده است و جنگ را فقط قدرتها خواسته اند که هم بوسیله جنگ تباه شده اند. بعلاوه اخلاق که برخلاف تمایلات ضد اخلاقی قرن ما و علیرغم نسبت گسری افرات آمیزی که گه گاه ارزش مطلق آن را نفی می کند، باز در چهارچوبه همان ارزش نسبی خویش، همچنان بعنوان تکیه گاه نهایی آزادیهای فردی و جمعی، حاکم و واقعی وجدانهای انسانی خواهد ماند این تمایلات تجاوزجویانه را بمنزله یک بیماری مزمن اجتماعی محکوم می کند و اجازه نمی دهد که تمام حیات انسانیت در همین لحظه های دیوانه طبیعی و

درنده خوبی خلاصه شود. گذشته ازینها، اگر تاریخ انسانیت منحصر به سرگذشت همین جنگها بود شاید تنها یک درس عمده که از تاریخ گرفته می شد همان بود که بنام تعلیم ماکیاولی خوانده می شود و البته وجود این ایتالیایی را نه مبدأ آن می توان شمرد و نه حتی مسؤول آن. در حقیقت این کلیدی ترین مورخ دوران رنسانس در خلوت انزوای سالهای آخر عمر خویش از مصاحبت کتابهای خود و از مصاحبت آنها که با نیکی خویش به وی پاسخ می دادند چیزی که حاصل کرد طرح این کتاب عجیب خویش بود. شهیداد. در تعلیم این اثر صلاح خلق بمنزله قانون اعلی تلقی شد اما فرمانروا حق داشت تمام اخلاقیات را فدای چیزی بکند که خود او آن را با این قانون اعلی منطبق می یافت. این طرز فکر در واقع هم فریب و خدعه را برای فرمانروا تجویز می کرد هم جنگ و کشتار را شایسته می دید و البته تجاوز را نیز که منشأ هرگونه جنگی است آنجا که برای تأمین قدرت بود واجب می یافت. این تعلیم - که تعداد دیگری از حکماء نیز مثل این ماکیاولی صورتهایی دیگر از آن عرضه کرده اند - برای اجراء آنچه سیاست ضد اخلاق خوانده می شود نام پرطنطنه صلاح خلق را برگزید که لوتولستوی باطنزدلپذیری در کتاب جنگ و صلح می گوید فقط کسانی که وجودشان از شهوات شخصی آکنده است آنرا می شناسند. در واقع نه فقط نظیر این تعلیم ماکیاولی را در بعضی کتابهای شرق نیز می توان یافت طرز رفتار بسیاری از جنگجویان، فاتحان، و سیاستگران نیز روح این تعلیم را در حوادث اعصار مختلف تجسم می دهد. حتی کسانی که این تعلیم را خلاف مسیحیت، خلاف اخلاق، و خلاف انسانیت می یابند آنجا که هدف تأمین منافع و اغراض است بی سروصدا آن را اجراء می کنند - خاصه در دوران جنگ و در مسابقه شطرنج قدرت. در واقع این طرز تفکر ماکیاولی نه فقط خودخواهان نام آوری چون ناپلئون، مترنیخ، و بیسمارک را یکچند بمثابة مردان موفق مورد تحسین و اعجاب عامه ساخت بلکه در نزد فرمانروای هوشیاری مثل کاترین دوم روسیه (۱۷۹۶ - ۱۷۲۹) نیز که خود در ظاهر مرید و ستایشگر آرمانهای اخلاقی و اجتماعی امثال ولتر و دیدرو بود، این دستور شیطانی در واقع یگانه دستور عملی در معامله با اتباع و غیر اتباع تلقی گشت. با اینهمه، تجلی کامل این روح ماکیاولی مخصوصاً در شیوه های استعماری غربی روی نمود چنانکه ماجرای معروف کاتوچو که از کنگره بین المللی جغرافیایی بشر -

دوستانه بروکسل در ۱۸۷۶ شروع شد و به استعمار غیر انسانی بومیان کنگو در بین سالهای ۱۸۹۰ تا ۱۹۰۸، انجامید یک جلوه این روح ماکیاوولی سیاست استعمارگران را نشان می‌دهد و جلوه دیگر داستان بوئرهای افریقای جنوبی است که توطئه سیسیل رودس^۱ و جویندگان طلا در آنجا منجر به بیرحمانه‌ترین مداخلات مسلحانه بریتانیا در جنگ با کروگر^۲ (۱۹۰۲-۱۸۹۹) شد و در تاریخ قرن حاضر نیز، نظایر اینگونه ماجراها بقدریست که دنیای لوکرس بورژیا^۳ را تطهیر و تبریته می‌کند و در عین حال نشان می‌دهد که ضعفهای اخلاقی هنوز در وجود انسان ریشه‌هایی بس قوی دارد [۷].

معهدا این نمونه‌های مربوط به انحطاط اخلاق که در اطوار انسان گه گاه هست، بی‌آنکه طبع انسان را محکوم کند جنگ و تجاوز جویی را محکوم می‌کند - و تسلیم شدن به تمایلات جنگ طلبانه را. تاریخ انسانیت را نمی‌توان در این جنگها خلاصه کرد و چنانکه مکرر گفتم مجموع این حوادث نسبت به تاریخ طولانی انسانیت لحظه‌یی کوتاه‌بیش نیست. با اینهمه، همین لحظه کوتاه ازین جهت در تاریخ انسان درخور یادآوری است که یادگاریست از یک حیات گذشته - حیات وحشی انسان.

در بین آنچه انسان امروز به گذشته حیوانی خویش مدیون است همین میل به تجاوز و غارتگریست و البته تعصب شدیدی را نیز که منشأ تبعیضات نژادی است می‌توان جلوه‌یی از خاطرات همان روزگاران گذشته انسانی شمرد. بعلاوه، در افسانه‌های عامیانه، آداب و رسوم، و خرافات امروز نیز نشانه‌هایی از این حیات گذشته را می‌توان یافت. درست است که این خرافات تجلی ضمیر پنهان انسانیت است و انسانیت نمی‌تواند خود را بکلی از آن جدا دارد اما غالباً این وجدان پنهانی هر وقت بی‌لگام شده است کارش به خشونت‌هایی منجر شده است که تمام موارث اخلاق و دیانت در مقابل آن خود را بیفایده یافته‌است. بدینگونه این ضمیر پنهانی مربوط به گذشته‌ها که انسان امروز تسامح را وسیله مؤثری برای فرار از عواقب مهلک آن یافته است مسؤول واقعی غالب جنگها، انقلابها، و خشونت‌هایی است که وجود آنها غالباً از وجود آن حیوان درنده‌یی که در باطن انسان امروز پنهان است خبر می‌دهد. در واقع آنچه وجود خرافات را بیشتر مایه خطر نشان می‌دهد بی‌تسامحی ناخجسته‌یی است که اعتقاد به خرافات در مورد کسانی که بدان قایل نیستند بین هواداران خویش

القاء می‌کند. چنانکه در جامعه آتن که از روشترین جوامع دنیای باستان بود بیحرمتی نسبت به عقایدی که چیزی جز خرافات نبود، مجازات بی‌گذشت داشت. از جمله اناکساگورس، پریکلس، اورپیدس، و از همه بالاتر سقراط، بجرم بیحرمتی نسبت به همین خرافات در جامعه آتنی به عقوبت افتادند. تعقیب و آزار مخالفان عقاید رسمی که هنوز در دنیای امروز بقایایی از خاطرات گذشته فراموش شده را منعکس می‌کند غالباً مبنی بر این توهم است که گویی عقاید و افکار غیر رسمی - ضد خرافات - نوعی بیماری روحانی است که جامعه را می‌آلاید و باید از آن اجتناب کرد. با اینهمه، تاریخ همیشه این نکته را نشان داده است که اگر چیزی از نوع یک بیماری روحانی در جامعه هست عبارتست از تعصب و بی‌تسامحی. اگر درست است که هر جامعه، هر قوم، و هر طبقه در هر مرحله‌ای از انسانیت که هست هنوز ناقص است هیچ جامعه، هیچ قوم، و هیچ طبقه حق ندارد عقاید و افکار دیگران را آمیخته به خطا، گمراه‌کننده، و پست بخواند. وقتی تخطئه عقاید و افکار دیگران با وجدان انسانیت مغایر باشد پیداست که قتل و تعذیب آنها بخاطر طرز فکرشان تا چه حد غیر انسانی است و تسامح اگر در مورد عقاید مربوط به دیانت و حکومت ضرورت دارد در مورد آنچه به خرافات و رسوم جاری تعلق دارد ضرورتش بیشتر است. در حال من دوست دارم در اینجا سخن مهاتما گاندی را در باب تسامح ذکر کنم که می‌گوید: «من کلمه تسامح را دوست ندارم اما چون کلمه‌ی بهتر از آن سراغ ندارم آن را بکار می‌برم. در تسامح ممکن است این فرض مستتر باشد که گویی دین دیگران از دین ما فروتر است در صورتیکه اهیمنسا^۱ به ما تعلیم می‌دهد که نسبت به عقاید دینی دیگران همان اندازه حرمت‌قابل شویم که در مورد دیانت خویش داریم» [۹]. این اهیمنسا^۱ که مهاتما گاندی آن را همچون مستندی برای اصل تسامح تلقی می‌کند یک تعلیم هندوی، جایی، بودایی، و شرقی است که بدون آن شاید حتی اصل محبت هم که تعلیم مسیح است نمی‌تواند همزیستی و صلح واقعی را در بین انسانها تأمین کند. اهیمنسا که تقریباً بمعنی لاضرر و معادل بی‌آزاری و اجتناب از قتل است تعلیم می‌دهد که حیات بهر شکل که هست - حیات انسان و غیر انسان - امریست واحد، مشترک و مقدس چنانکه تجاوز به حیات هر موجود تجاوز به حیات همه است [۱۰].

شیوه مبارزه گاندی - که در عبارت عدم همکاری خالی از خشونت^۱ خلاصه می‌شد - مبنی بر همین تعلیم بود و اگر توسل بدان تحقق صلح و آزادی را طولانی می‌کند توسل به تعصب و خشونت هم که خلاف آن است تاکنون راه نیل بدان مقصد عالی را نزدیکتر نکرده است. باری نیل به روشنایی واقعی که عبارت از صلح و آزادی پایدارست در نیایی که هنوز آهن و خون را وسیله حل دشواریهای انسانی می‌شمرد آرزوی دور و درازی است. مانع عمده‌یی که در تحقق این هدف هست تنها تجاوزجویی ارباب قدرت نیست، پایبندی جامعه به سنتهای فکری و آنچه عادات و رسوم جاری خوانده می‌شود نیز در این باب مانع کمتری نیست. آزادی و صلح واقعی فقط بوسیله حکومت عقل تأمین می‌شود اما موانعی که در تحقق این هدف هست فرد را و او می‌دارد که عقل خویش را از حکومت معزول کند و حکومت را به عقل دیگران واگذارد. گویی هیچ چیز از آن آسانتر نیست که در آنچه حاجت به بررسی و کوشش عقلی دارد انسان خود را به جاذبه تسلیم به عقل غیر بسپارد. خرافات مخصوصاً وقتی بیشتر موجب خطر می‌شوند که عقل بعد از آنکه مدتی تسلیم آنها بود در صدد برآید آنها را تخریب کند و غالباً نیز نتیجه‌یی که حاصل می‌شود این اندازه بیش نیست که یک رشته خرافات ناپدید می‌شود و یک رشته خرافات دیگر جای آن را می‌گیرد. معهذا آنچه آینده انسانیت را روشن نشان می‌دهد این نکته است که صلح و آزادی دو اصل عمده حیات انسانی است و چیزی که آنها را تضمین می‌کند اخلاق است و بی‌شک انسان آینده وقتی صلح و آزادی را از توسعه ماشینهای مخرب خویش در معرض تهدید بیابد در قلمرو یک اقتصاد نو، راه روشنی پیش روی خویش خواهد یافت: انقلاب اخلاقی، بازگشت به اخلاق. گمان می‌کنم به کمک چنین انقلاب اخلاقی است که انسان آینده در بسیاری از ارزشهای موجود تجدیدنظر خواهد کرد و خواهد آموخت که برای تأمین صلح و آزادی تا چه حد باید خویشتن و هواهای خویشتن را محدود کند. در مورد آزادی شاید یک همچو انقلاب اخلاقی سخن معروف بالینگبروک (۱۷۵۱-۱۶۷۸) را، که در رساله‌یی موسوم به شهریاد مین پرست می‌گوید آزادی بی‌حکومت هرج و مرج است و حکومت بی‌آزادی تجاوز، معنی دیگر ببخشد. چنانکه در باره صلح نیز چنین دگرگونی

1. Non-Violent Non-Cooperation

2. Bolingbroke, H. st. J., *the Idea of a Patriot King*, 1749.

شاید مایه تحقق چیزی از نوع آمال کانت شود که اینگونه صلح را در سایه قانون جهانی قابل تحقق می‌شمرد. البته صلح بعنوان خیراعلی در جامعه انسانی همواره رؤیای مصلحان، پیغمبران، و حکما بوده است. نه فقط انبیاء اسرائیل تحقق صلح را از برکات مسیح موعود نوید می‌دادند بلکه حتی رم استقرار امپراطوری خویش را وسیله‌ی می‌دانست برای صلح عام. وقتی اسلام جنگ مقدس را برای نابود کردن دنیای باطل و فاسد تبلیغ می‌کرد هدف اصلی وی صلح و سلم بود و سن-اگوستن نیز خاطر نشان می‌کند که مردم وقتی به جنگ می‌گرانند هدف آنها چیزی جز تأمین صلح نیست [۱۱]. با اینهمه کانت اجتناب از مسابقه تسلیحات و انحلال سپاههای غیر موقت را از لوازم و مقدمات صلح عام می‌شمرد. نمی‌دانم انسانیت بعنوان یک جامعه متحد آیا باین زودبها خواهد توانست خود را از کابوس گذشته وحشی خویش خلاص کند یا نه؟ اما شک ندارم که تاریخ روزهای درخشان در پیش دارد و افقهای روشن. حقیقت آنست که تاریخ جنگها، تاریخ فتوحات، و تاریخ امپراطوریا بهیچوجه نماینده واقعی انسانیت نیست. اگر چیزی هست که تاریخ واقعی انسانیت را می‌تواند بدرستی نشان دهد ترقیات معنوی انسان است و پیشرفتهای مربوط به صنعت. جنگها و فتوحات کسانی که موجد امپراطوریاها بزرگ بوده‌اند غالباً به نتیجه‌ی پایدار نرسیده است. تمام امپراطوریاها که در طی تاریخ بوجود آمده‌اند همچون بنائی متروک و ناتمام به تجزیه و انحلال محکوم شده‌اند - و سرانجام به ویرانی. شاید تنها تأثیری هم که در وجدان انسانیت باقی گذاشته‌اند عبارتست از حس غرور در بین اعقاب فاتحان و حسن کینه در بین اخلاف مغلوبان. ازین روست که ورای توالی جنگها و استمرار حکومتها تاریخ بیشتر در وجود فرهنگها تجلی دارد - و تمدنها. البته مرادم از فرهنگ و تمدن مجموعه بنیادهایی است که وجود آنها امنیت و صلح و نظم را در جوامع انسانی تأمین می‌کند و پیشرفت مادی و اخلاقی انسانیت را ممکن می‌سازد. وقتی اروپا در اوج بلندپروازیاها قرن گذشته مست افتخار و غرور خویش بود تمدن را فقط عبارت از تمدن بورژوازی خویش می‌دانست و ظاهراً تا حدی بهمین سبب بود که به خود حق می‌داد آن را بر دنیا تحمیل کند - بوسیله استعمار و قیمومت. البته امروز دیگر چون اروپا در صحنه حوادث، بازیگر اصلی و یگانه نیست اروپائیاها از «بحران تمدن» و «خطر تمدن» سخن می‌گویند و حتی

که گاه آن را مسبوق به تمدنهای شرق نزدیک می‌شمرند. مصر و بابل. در هر صورت، اکنون دیگر اینکه تمدن بمعنی نظام واحد و مطلق وجود ندارد و آنچه مورخ با آن سرو کار دارد نظامات مختلف و تمدنهای گونه‌گون وابسته به شرایط اقتصادی است امریست که در آن جای تردید نیست و تفاوت احوال اقوام عالم از همین جاست. نهایت آنکه انسانیت تدریجاً متوجه وحدت است و می‌توان امید داشت که آینده با یک تمدن واحد انسانی میعاد داشته باشد. دیر و یا زود. در حال حاضر فرهنگهای انسانی علیرغم تفاوتهایی که بیشک باقتضای اقلیم، اقتصاد، نژاد، دین، و زبان آفرینندگانشان دارند در بعضی موارد چنان با یکدیگر هم‌معنان بنظر می‌رسند که گویی رشد و توسعه تمام آنها متوجه اغراض و هدفهایی است همانند که بیرون از آنهاست. درست است که این تمدنها آنگونه که رنه گروسه بیان می‌کند در آغاز فقط بصورت تمدنهای مجزا بوجود آمده‌اند چنانکه هر کدام مثل یک جزیره دور افتاده تحول و تکامل تدریجی خاص خویش را دنبال کرده است و فقط گاه گاه ظهور فاتحان، توسعه ادیان و رواج بازارها بین آنها پلهایی موقت ساخته است. اما در عصر ما توسعه طرق ارتباط، توسعه صنایع عظیم، و توسعه همبستگیهای مشترک بورژوائی تمدنهای مختلف را چنان باهم مربوط کرده است که تمدن امروز - آنچه در غرب در واقع از آمیزش تمام موارد و تجارب فرهنگ بورژوائی قدیم و جدید در طی قرون بوجود آمده است و نام «غربی» برای آن دیگر فقط در حکم یک علامت بازرگانی است - تقریباً جنبه جهانی و انسانی یافته است و اکنون تاریخ انسان به دوره تازه‌یی قدم نهاده است که دیگر بهیچوجه تاریخ قومی و محلی نیست تاریخ انسانی و جهانی است. بعلاوه، روابط دوستی و همدردی بین طوایف و اقوام دور افتاده جهان حاکی است از آنکه انسانیت تدریجاً دارد به این نکته شعور پیدا می‌کند که خواه ناخواه می‌بایست از تاریخ تمام آنچه را با گذشته وحشی او ارتباط دارد از لوح وجدان بزاید و عقده‌هایی را هم که هم اکنون از آثار آن زندگی در خاطر دارد بسرانگشت اخلاق و انسانیت بگشاید. این است آن انقلاب اخلاقی که تحقق آن مستلزم نادیده گرفتن بخشی از تاریخ است و امکانش نیز حتی در دنیایی که بیداری و هشیاری در تمام شؤنش در حال توسعه است هنوز بسیار ضعیف می‌نماید معیناً بدون تحقق آن نیز نمی‌توان افق آینده را از تیرگی خاطرات سیاه تاریخ زدوده یافت.

معهدا چون قسمت عمده‌یی ازین گذشته وحشی از ویژگیهای جوامع طبقاتی و از برخورد و گسترش طبقات ناشی است، شاید در دنیای آینده جوامعی که این ویژگی گذشته‌های دور را از دست داده باشند رهایی ازین گذشته وحشی را برای خویش ممکن بیابند. در واقع این نکته که در تمام طرحهای مدینه فاضله، از افلاطون تا بزمان ما، به این طبقات اشارتهاست نشان می‌دهد که این مسأله در تمام تاریخ مشکل عمده انسانیت بوده است. نه فقط در حوادث و انقلابات عمده بلکه حتی در عقاید و ادیان عمده نیز برخوردهای طبقات پیداست و حتی تصویرهایی هم که از مدینه فاضله در طی تاریخ عرضه شده است این برخوردها را نشان می‌دهد. درست است که تمام پیدایش و رویش پدیده‌یی مرکب و پیچیده مثل «مسیحیت» را مورخ نمی‌تواند فقط بوسیله ضابطه کشمکش طبقات توجیه کند [۱۲]؛ و ای‌تمام اخلاق مسیحیت را که عناصر فرهنگی و دینی گونه‌گون در ترکیب آن دخالت داشته است آنگونه که نیچه می‌خواهد بعنوان اخلاق بردگان در مقابل خواجهگان تعبیر نماید لیکن اصل فکر مسیحیت و انتظار ظهور منجی الهی را بیشک می‌تواند مولود آرزوهای طلایی طبقاتی بشمرد که در زیر فشار طبقات قویتر از پای در می‌آیند و در خود نیز نیرویی برای رفع آن فشار نمی‌یابند. چنانکه صورتهای دیگر این آرزو را در تصور سوشینان و نظایر آن نیز می‌توان یافت و شاید یک تجسم دیگر این آرزوهای طبقات پایین حکایات قهرمانهایی چون مهتر نسیم عیار، و رایین هود^۱ و یاضد قهرمانهایی چون نصرالدین خواجه (= ملا)، و تیل اوین اسپیگل^۲ باشد که تهور و فطانت عامیانه آنها همچون دهن کجی انتقام‌جویانه‌یی قدرت و زیرکی طبقات بالا را دست می‌اندازد [۱۳] و مورخ همه‌جا در سراسر تاریخ عالم اینگونه پدیده‌های ناشی از برخورد طبقاتی را در تجلی می‌یابد و در حقیقت اگر دستیابی بر افزار تولید ملاک تمایز طبقات باشد برخورد بین آنها که این افزار را در تملک دارند و آنها که ندارند نمی‌توانسته است اجتناب‌پذیر باشد و تمام تاریخ را می‌توان عبارت از برخورد بین این دو طبقه - رنجبر و مایه‌ور - یافت. درست است که بین این دو طبقه، مراتب میانین نیز هست و شاید هم گاه‌گاه هیچ مرز واقعی جز شعور طبقاتی آن مراتب را از یکدیگر جدا نمی‌کند، اما شعور طبقاتی با تفاوتی که در مراتب ابهام

و وضوح در آن هست در تمام آنچه مولود اذهان افراد هر یک از مراتب و طبقات است بارزست و در عین حال تمام فرهنگ عالم را رنگ دوگانگی طبقاتی می بخشد. اگر پیرسند سهم هر یک از طبقات و مراتب در مجموع این میراث مشترک که تمدن انسانی است تا چه اندازه است بدون شک مورخ قول جرج سانتایانا^۱ (۱۸۶۳-۱۹۵۲) را که می پندارد [۱۴] تمدن و فرهنگ انسانی از نفوذ و انتشار عادات و آدابی که در بین طبقات ممتاز رایج بوده است پدید آمده است نمی تواند تصدیق کند. تردیدی نیست که نقش طبقات ممتاز در حفظ و نقل مجموع میراثی که مربوط به آسایش و تنعم اشرافی است اهمیت قابل ملاحظه دارد اما نقش زحمت و مهارت نیز مخصوصاً در ابداع آنچه ساده تر و ارزانترست کمتر از آن قابل ملاحظه نیست. بعلاوه نه فقط تعدادی از علوم مثل هندسه و شیمی و مخروطات و مکانیک و جز آنها با مهارتهای یدی ارتباط دارد بلکه بخش عمده‌یی از اختراعات صنعتی نیز بوسیله کارگران و پیشه‌وران بوجود آمده است و در هر حال ازین طبقات رنجبر شماره کسانی که بنام فیلسوف و عالم و شاعر و هنرمند برخاسته‌اند بمراتب بیش از شماره کسانی است که درین فنون از میان طبقات بالا بر آمده‌اند.

باری نقش طبقات در ایجاد و توسعه میراث سنتها و در ابداع تازه‌گیها هر چه باشد جنگها، انقلابها، و کشتارهایی هم که جلوه گاه درنده‌خویهای انسانی است غالباً جز ناشی از برخورد های طبقات یا از گسترش قدرتهای بی لجام آنها نیست چنانکه از جنگ جهانی اخیر تا جنگهای صلیبی و حتی مدیک، و از زمان حاضر تا به ادوار باستانی تمام مصایب دردناکی که قدرت امپریالیسم، قدرت فتودالی، و قدرت برده داری برای دنیا بیار آورده است جز محصول برخورد های طبقاتی نیست. انسانیت فقط وقتی می تواند این مصایب را فراموش کند که دیوار تمایزات طبقاتی فروریزد و آنچه در زیر آوارهای آن فرومی ماند عبارت باشد از تجاوز جویبهای انسان باتمام گذشته وحشی او. درست است که پیش بینی فرجام کار انسانیت برای مورخ دشوار است اما با توسعه شعور طبقاتی که در دنیای امروز بچشم می خورد دیگر بر پا نگهداشتن دیوارهایی که طبقات را از هم جدا نگهدارد و حتی وجود نفس طبقات بی شک تا مدت زیادی برای انسانیت ممکن نخواهد بود.

اکنون گمان دارم به این سؤال که از تاریخ چه می‌توان آموخت بهتر می‌توان پاسخ داد: درست است که تاریخ گه گاه چنانکه لو تالستوی خاطر نشان می‌کند مثل آدم کر به سؤالهایی که هیچکس از او نکرده است پاسخ می‌دهد [۱۵] اما نه فقط این پاسخها آموزنده است بلکه آنچه نیز هر کسی از تاریخ می‌آموزد بستگی به تصویری دارد که از تاریخ در خاطر می‌پرورد. در دوره ما که تمدن تدریجاً انسانی شده است (یا می‌شود)، و پیشرفتهای مربوط به صنعت بسیاری از قیود و حدود گذشته را از میان برداشته است (یا برمی‌دارد) تاریخ تقریباً خاطره‌بی است که انسان نه فقط به آن شعور دارد بلکه نیز بدان زنده است. بقول کارل یاسپرس^۱ منبعی است که انسان نه تنها از آن معرفت و شناخت حاصل می‌کند بلکه حیات خود را نیز از آن بدست می‌آورد [۱۶]. با چنین طرز تاریخ‌نگری آنچه انسان امروز از تاریخ می‌تواند آموخت شناخت خویش است. شناخت معنی حیات خویش. اینکه تاریخ جنگها، تاریخ امپراطوریه‌ها، و تاریخ سلسله‌ها نمی‌تواند چیز زیادی درین باب عرضه کند؛ نشان می‌دهد که تاریخ واقعی انسانیت در آن سه کلمه سحرآمیز آنا تول فرانس خلاصه نمی‌شود و ورای ولادت و رنج و مرگ انسانها نیز چیزی هست که باقی است: تمدنها، که جنگ آنها را تهدید می‌کند. شاید خرده‌گیری اعتراض کند که تمدنها خود قسمتی از پیشرفت خویش را مدیون جنگ بوده‌اند و حتی در زمان ما جریان جنگها موجب توسعه اختراعات و اکتشافات صنعتی هم بوده است. اعتراض بجایی است و بیشک تفوق انسان حجر جدید بر انسان عهد حجر قدیم هم تا حدی موهون برتری او بوده است در فنون جنگ یا در تعبیه جنگ افزار و این نکته‌یی است که در تمام برخوردهای نظامی می‌توان آن را صادق یافت. اما هنوز انسانیت در آغاز راه خویش است و کودک نوباوه‌یی را می‌ماند که فقط با شروع به تسخیر کره ماه - از همین دیروز - واقعاً به راه افتاده است و تازه تنها اولین قدمهای لرزان و نامطمئن خویش را دارد برمی‌دارد. درینصورت آنچه هنوز از غریزه جنگ طلبی - در صورتیکه این یک غریزه باشد - در وجود او هست و تمام استفاده‌یی که تمدن نوحاسته جهان امروز هنوز از جنگ و تجاوز می‌کند چیزی جز بازمانده گذشته وحشی او نیست و نمی‌توان حیات انسان بالغ را - که انسان فرد است - از روی حیات کودک نوحاسته - که انسان دیروز و امروزست قیاس کرد.

یادداشت‌ها

۱

- ۱- قادیخ بیهق، ابوالحسن بیهقی، به تصحیح احمد بهمنیار، طهران ۱۳۱۷/۸-۷
- ۲- (مسائل اخوان الصفا، طبع قاهره ۱۳۴۷، ج ۲۵۳/۱ و مابعد
- ۳- اینکه در شهنامه‌ها آورده‌اند رستم و رویینه‌تن اسفندیار
تا بدانند این خداوندان ملک کز بسی خلق است دنیا یادگار
کلیات سعدی، طبع میرخانی/۴۲۳
- ۴- F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*/229
- ۵- الکامل فی التاریخ، طبع قاهره ۱۳۴۸ ج ۷/۱
- ۶- F. Nietzsche *Considerations Inactuelles*/26
- ۷- F. Battaglia, *La Valeur Dans L'Histoire*/19-25
- ۸- P. Valéry, *Regards Sur Le Monde Actuel*, nrf/43
- ۹- S. Zweig, *Geschichtschreibung Von Morgen*, In *Zeit und Welt*, Stockholm, 1943/302-304
- ۱۰- کارل بکر- ف. دنکاف، مرگ‌زشت تمدن، ترجمه علی محمد زهما ۵۰۲/
- ۱۱- در باب مفهوم قرآنی عبرت مخصوصاً رجوع شود به قرآن کریم ۱۱۱/۱۲ و تفاسیر مربوط بآن، نیز نگاه کنید به خیر منقول از پیغمبر در مروج الذهب مسعودی ۹۵/۱، در بین حکماء اسلام این سینا در اشارات و ابن طفیل در حی بن یقظان مثل غالب مفسران و بعضی عرفا در بحث از قصه بهمین معنی قرآنی نظر داشته‌اند.
- ۱۲- برای تفصیل بیشتر درین باب و آنچه این خلدون از کلمه «عبر» در نظر داشته است رجوع شود به: M. Mahdi, *IBN Khaldun's Philosophy*/65-72
- ۱۳- مسعودی، مروج الذهب، ۷۲/۲
- ۱۴- یاقوت، ارشاد ۹۲/۱؛ مقایسه شود با تاریخ بیهق/۱۵-۱۷
- ۱۵- Voltaire, *Dictionnaire philosophique, Oeuvres*, 18/239
- ۱۶- تاریخ بیهق/۸
- ۱۷- برای قصیده بحرتری و ترجمه آن رجوع شود به مقاله دکتر مهدوی دامغانی، یغما ۳۶۲-۵/۳۰-۲۱؛ مقایسه شود با دیوان خاقانی، طبع علی عبدالرسولی/۵-۳۶۲

- P.-H. Simon, *L'esprit et L'histoire*, 1969/11-12 -۱۸
 R. W. Emerson, *Essays and Poems*/22 -۱۹
 G. P. Gooch, *History and Historians*/74 c.f. 366 -۲۰

۲

- ۱- دکارت، گفتار در روش، ترجمه محمدعلی فروغی در ذیل سیر حکمت در اروپا، جلد اول، چاپ دوم/۲۱۸
- ۲- J. Hours, *Valeur de L'histoire*/30-31
- ۳- تجارب السلف، طبع عباس اقبال/۳
- ۴- مثلاً نگاه کنید به: Polybius, *History*, III, 47, II, 56
- ۵- از جمله محققان که عیسی را همچون خدایی که تدریجاً جنبه انسانی یافته است تصویر کرده اند نام پ. ل. کوشو را در دو اثر ذیل وی:
- P.-L. Couchoud, *Le Mystère de Jesus*, 1924; *Jesus Le Dieu Fait Homme*, 1937
- می توان یاد کرد. برای نظر مقابل و آراء دیگری که در باب تاریخی بودن وجود عیسی اظهار شده است رجوع شود به:
- S. Reinach, *Orpheus, Histoire Generale Des Religions*, 1928
- F. Challaye, *Petite Histoire Des Grandes Religions*, 1947
- ۶- Grant Allen, *Evolution of the idea of God* /30
- ۷- ولادیمیر مینورسکی در رساله شرح قصیده ترسائیه خاقانی بمناسبت اشارتی که شاعر به این رسم خرافاتی عیسویان شرقی دارد، می گوید که این چنین رسمی با مسیحیت ارتباط ندارد. رجوع شود به شرح قصیده ترسائیه خاقانی بقلم ولادیمیر مینورسکی با ترجمه و تعلیقات نویسنده این سطور، چاپ دوم، تبریز ۱۳۴۸/۶۶ با آنکه مجرد ذکر همین اشارت خاقانی که در ادب فارسی نظیر بسیار دارد قبول ادعای مینورسکی را مشکل می کند برای رد آن دعوی و ارائه شواهدی بر رواج رسم خپرستی در نزد عیسویان می توان رجوع کرد به:
- Voltaire, *Essai Sur Les Moeurs, Oeuvres*, X/472-3
- ۸- M. Badi, *Les Grecs et Les Barbares*, II/37-38
- ۹- P. Janet, *Principes de Metaphysique* I/245
- ۱۰- B. Croce, *History As The Story of Liberty*, 1941/35
- ۱۱- R. G., Collingwood, *the Idea of History* /6-7
- ۱۲- Chateaubriand, *Essai Sur La Litterature Anglaise*,
- Cité Par F. Battaglia, Op. Cit./23

۱۳- F. Battaglia, Op. Cit./27 درین باره از اثر ذیل:

Castelar, E., *Importanza del Caso nella Storia*

با نوعی تحسین یاد می‌کند و می‌گوید که حتی اگر نتوان قول مؤلف را درین باب پذیرفت کتابش را می‌توان با لذت خواند. متأسفانه باین اثر کاستلار دسترس نیافتیم اما کاستلار سخنوری پرمایه نیز هست و در تاریخ هم مثل نطق‌های سیاسی غالباً عمق و دقت را فدای تصویر و آهنگ ساخته است. رک به: C. Ber, *Dizionario Enciclopedico* IV, 225 و شک نیست که هر کسی می‌تواند مجموعه‌یی از وقایع جالب تاریخ را که در وضع کنونی علم آنها را نمی‌توان از روی قاعده ضرورت توجیه کرد جمع کند و آنجمله را نشانه‌یی قلمداد کند از غلبه تصادف و اتفاق در جریانهای تاریخ. اما چنین کتابی هر چه دقیق و جامع باشد باز مثل اثر کاستلار اگر چیزی را ثابت کند ظاهر آفت محدودیت مدارک تاریخی است برای توجیه آن حوادث، و لا غیر.

۱۴- فیصل التفرقه بین الاسلام والزندقه/۴۶-۳۳

۱۵- المتقدمین الضلال، طبع فرید جبر/۴۴

۱۶- الفرق بین الفرق/۲۰۷

۱۷- قرآن ۹۳/۱۷-۹۰

۱۸- اوائل المقالات، طبع واعظ چرندابی/۳۱

۱۹- E. Renan, *Souvenir D'enfance*/282-3

۲۰- D. Hume, *Enquiries Concerning the Human*

Understanding, Oxford 1961/114-120

۲۱- فن سماع طبیعی از کتاب شفا، ترجمه محمدعلی فروغی ۷۸-۹۶/۱۳۱۶

۲۲- هرتسن، بنقل از تارله، ناپلئون، ترجمه محمد قاضی/۴۷۰

۲۳- تاریخ بیهقی، طبع غنی- فیاض/ ۶۱، ۱۹۷، ۲۳۱، ۵۳۵، ۵۴۳، ۶۱۵

۲۴- تولستوی، جنگ و صلح، ترجمه کاظم انصاری ۱۳۳۹، ج ۳/۱۰۶-۱۰۳؛ و مقایسه

شود با ج ۴/۷۶-۳۳۷

۲۵- ابن خلدون، کتاب العبر، طبع کاترمر I/۷۱-۶۷، ۱۸۹، ۲۹۹-۲۹۵، ۳۰۵، ۳۶۴؛

II/۱۰۶-۱۰۳، ۲۱۳-۲۱۲، ۱۰۸-۳۰۷؛ نیز مقایسه شود با:

M. Mahdi, *IBN Khaldun's Philosophy*/258-9

۳

Erman-Ranke, *La Civilisation Egyptienne* 1952/446 -۱

Charle-F. Jean, *La Litterature Des Babylonniens*/5, 129 -۲

. OP. Cit./236-237 -۳

۴- برای نقد و بحث جامعی در باب آراء H. Winckler و مکتب او رجوع شود به:

V-V. Barthold, *Decouverte De L'Asie*/45-47

- ۵- مقایسه شود با مأخذ مذکور در یادداشت بالا/۴۷
- ۶- دوم سموئیل ۱۷/۸-۱۶؛ اول پادشاهان ۳/۴
- ۷- دوم پادشاهان ۵/۲۴
- ۸- رجوع شود به : Origene, *Contra Celsum*, I, 68
- ۹- ابن رشد، تهافت التهافت، طبع بویژ/۱۸-۱۵
- ۱۰- S. Van den Berg, *Averroes's Tahafut*, GMS, II/175
- ۱۱- Olmstead, *History of Persian Empire*/109؛ مقایسه شود با:
- Duchesn-Guillemain, *La Religion De L'Iran Ancien*/154-5
- ۱۲- ایران در زمان ساسانیان، تألیف ارتور کریستنسن، ترجمه رشید یاسمی، چاپ دوم/۷۸
- ۱۳- نولدکه، حماسه ملی ایران، ترجمه ب. علوی/۲۳
- ۱۴- A. Bausani-A.P., *Storia Della Letteratura Persiana*/589-90
- ۱۵- البیان والتبیین، جاحظ، ۱۵۵/۲
- ۱۶- الفخری/۵
- ۱۷- ابن عبدربه، العقد الفرید ۱۵۰/۱
- ۱۸- تاریخ بیهقی، طبع غنی- فیاض/۶۶۶
- ۱۹- بیرونی، ماللهند طبع زاخاٹو، مقدمه، برای تفصیل بیشتر و ترجمه عبارت بیرونی درین باب، رجوع شود به دکترا فتح الله مجتبائی، بیرونی و هند در مجموعه بررسیهای درباره ابوریحان بیرونی/۲۸۱-۲۷۷
- ۲۰- طبری، تاریخ الرسل والملوک، طبع دخویه ۷/۱-۶؛ مقایسه شود با ۵۶/۱
- ۲۱- تاریخ بیهق، طبع بهمنیار/۱۷-۷
- ۲۲- مواهب الهی، طبع سعید نفیسی/۱۰-۸
- ۲۳- تاریخ ایران بعد از اسلام ج ۱/۱۷۴-۱؛ همین فصل کتاب با بعضی اصلاحات و اضافات در مجله ایرانشناسی، نشریه کتابخانه پهلوی، شماره اول و هم بطور جداگانه نیز چاپ شده است، طهران ۱۳۴۶

- ۱- V.-V. Barthold, *Decouverte De L'Asie*/24
- ۲- G. Sarton, *A History of Science*, 1964, 1/321
- ۳- A.-M., Croiset, *Histoire de La Litterature Grecque*, Vol. V/270-271
- ۴- Polybius, *History* I, 14, 4,3
- ۵- Horace, *Ars Poetica*, 268-6
- ۶- M. Grant, *Roman Literature* 1952/83-84

- R. Pichon, Histoire de La Litterature Latine/246 -۷
 H. Taine, Essai Sur Tite Live/10 -۸
 Hesiod, Travaux et Jours/189-201 -۹

۵

- Th. Gauthier, La Guerre de Trente Ans, FR. TR. Ed. -۱
 Hatier, Introduction
 G. P. Gooch, History and Historians/64 -۲
 ' OP. Cit./310 -۳
 Encyclopaedia Americana, vol. 14/285 -۴
 ۵- در واقع بکل طرح مفصلی برای يك دوره «تاریخ تمدن در انگلستان» داشت که آنچه در دو مجلد آن در سالهای ۱۸۵۷ و ۱۸۶۱ منتشر شده حکم مقدمه آن طرح را داشت. مرگ بی‌هنگام وی در دمشق که در بحبوحه کار وی در ۱۸۶۲ روی داد آن طرح را ناتمام گذاشت. برای تفصیل بیشتر در باب وی رجوع شود به:
 J.M. Robertson, Buckle and His Critics,/1895
 ۶- برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به: Gooch. OP. Cit./344-349
 ۷- H. Morse, Quoted by H.E. Barnes, in EA, 14/232
 ۸- ای. اچ. کار، تاریخ چیست؟ ترجمه دکتر حسن کامشاد/۱۲-۱۱

۶

- E. Bernheim, Lehrbuch, I/183 -۱
 ۲- قول منسوب به گئورگ وایتس از نقل E. Bernheim, OP. Cit./183 مأخوذست. در زمان ما چه در ایران و چه در خارج از ایران، تاجایی که اطلاعات ما اجازه اظهار نظر می‌دهد، غالب آنچه بوسیله نویسندگان سیاست پیشه و بعضی روزنامه‌نگاران یا نویسندگان کتابهای عام‌پسند به‌عنوان تاریخ عرضه می‌شود و برخی از آنها شهرت و قبول قابل ملاحظه‌ایی هم می‌یابد روی هم رفته این قول گئورگ وایتس را تأیید می‌کند.
 ۳- برای تفصیل بیشتر در باب این وسایل مخصوصاً رجوع شود به:
 Ch. Sarman, L'histoire et Ses Methodes, 1961
 ۴- [] برای تفصیل رجوع شود به خاتمه کتاب المعالم، طهران ۱۳۱۷-۷/۲۴۲
 ۵- I. Goldziher, in Wzkm, I/228-236
 ۶- Von Ranke, Saemtliche Werke, 21/114

- E. Bernheim, Lehrbuch, II/324 -۷
 بیت مذکور این است:
 -۸ ولم ارظلماً مثل ظلم ینالنا
 یساء الینائم نومی بالشکر
 سبکی، طبقات الشافعیه ۴/۱۱۳-۱۱۲
 -۹ نظیر قول هاینه کلام آناتول فرانس است که می گوید سیستم های فلسفی می خواهند شکافهایی را که بین حقایق وجود دارد با ساروج سفسطه پر کنند. برای مآخذ رك:
 Rauh, Etudes de Morale/10-14, 18-29
 -۱۰ در باب این نمایشنامه و بررسی مآخذ آن رجوع شود به مجتبی مینوی، پانزده گفتار،
 طهران ۱۳۳۳/۲۲۰-۱۳۱
 -۱۱ استاد Staade یا ستادیون تقریباً ۶۰۶ م اادل ۶۰۶ م است. برای قول ارسطو در باب این جانور فرضی و مسأله حد و اندازه‌ی که برای ادراک لازم است رجوع شود به ترجمه فن شعر ارسطو از نگارنده این سطور، طهران ۱۳۴۳/۴۴-۴۳ و تعلیقات/۱۴۰-۱۳۹

۷

- R. Aron, La Philosophie Critique de L'histoire/125-7 -۱
 F. L. Mueller, La Pensée Contemporaine en Italie/173 -۲
 R. G. Collingwood, the Idea of History/171 -۳
 -۴ در باب بت‌های بیکن و آنچه در نزد وی از اسباب خطا در فکر و قضاوت است تفصیل بیشتر را باید در کتابهای مربوط به تاریخ فلسفه جست. از جمله، درین آنچه بزبان فارسی فعلاً می‌توان توصیه کرد رجوع شود به تاریخ فلسفه تألیف ویل دورانت، ترجمه عباس زریاب خوئی/۱۱۲-۱۰۹، وسیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی ج ۱/۱۴۱-۱۳۹
 -۵ برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به مآخذ ذیل:
 B. Russell, An Outline of Philosophy/265; Lahr, Cours de Philosophie/920; 702-706
 P La Combe, de L'histoire Considerée Comme Science./VIII -۶
 OP. Cit./2-3 -۷
 R. G. Collingwood, the Idea of History/197 -۸
 F. Bacon, de Dignitate, II, Chap. 2, Cité Par -۹
 Lalande, Vocabulaire/400
 -۱۰ A. A. Cournot, Essai Sur Le Fondement de La Connaissance, XX
 برای تفصیل بیشتر رجوع شود به:

۸

۱- جامع التواریخ، مقایسه شود با مقاله دکتر غلامحسین یوسفی، در مجله دانشکده ادبیات مشهد، سال پنجم شماره سوم/۳۳۵

۲- تخمین کهنگی اشیاء از طریق آزمایش کربن ۱۴ که در کار باستانشناسی انقلابی بوجود آورده است مبنی بر این نکته است که یک نوع کربن رادیو آکتیو موسوم به کربن ۱۴ در اجسام آلی وجود دارد که نسبت آن با کربن ۱۲- کربن معمولی- ثابت است و وقتی یک نسج آلی بمیرد این کربن ۱۴ به نسبت ۵۰ درصد در مدت ۵۵۰۰ سال تدریجاً به کربن ۱۲ تبدیل میشود. چون تبدیل بازمانده آن نیز به همین نسبت است نسبت موجود بین کربن ۱۴ و کربن ۱۲ را در اینگونه اجسام می‌توان به عنوان ملاکی برای تعیین میزان قدمت تمام اشیایی که محتوی مواد آلی هستند بکار برد و ازین راه بعضی دانشمندان تا حدود سی‌چهل هزار سال قدمت را با تقریب و اشتباه احتمالی بسیار مختصر محاسبه و تخمین کرده‌اند. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به:

W. F. Libby, Radiocarbon Dating, Chicago 1955

که درین باب راه تحقیقات را برای دیگران گشوده است.

۳- المنتظم ۲۰۰/۸

E. Bernheim, OP. Cit., II/330-391

۴-

۵- در باب آمیانوس و احوال او رجوع شود به:

T. R. Glover, Life and Letters in the Fourth Century, 1901

راجع به پروکوپئوس و نقد آثار وی رجوع شود به:

K. Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Litteratur
I/230-233

برای ارزیابی اخبار آنها در مورد تاریخ ساسانیان رجوع شود به ایران در زمان ساسانیان
کریس تنسن، چاپ دوم/۹۵-۹۳

۶- ایران در زمان ساسانیان/۱۰۲

۷- کارنامه اسلام/۳۵

۸- برای سابقه اخبار اسکندر در ادبیات قرون وسطی و بیزانس و مخصوصاً چگونگی انتشار و رواج این روایات نگاه کنید به:

K. Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Litteratur,
II/849-852

در باب روایات شرقی- مخصوصاً سریانی- داستان اسکندر که نیز مأخوذ از همین کالیس تنسن
مجموع است رجوع شود به:

Fr. Spiegel, Die Alexandersage Bei den Orientalen, 1851

TH, Noeldeke, Beiträge Zur Geschichte Des Alexanderromans,
1890

- ۹- تاریخ ایران بعد از اسلام، درباب مآخذ ۱۲۱/۱
- ۱۰- المعید فی ادب المفید والمستفید/ع
- ۱۱- نقد ادبی/۹-۱۵۳
- ۱۲- نگاه کنید به مقدمه ادوارد زاخائو الآثار الباقیه بیرونی/XI
- ۱۳- F. Rosenthal, the Technique and Approach of Muslim
Scholarship/25-26
- ۱۴- حمزه، سنی ملوک الارض/۱۰
- ۱۵- ایضاً، همان کتاب/۱۵
- ۱۶- Sauvaget (-Cahen), Introduction/57-58
- ۱۷- تاریخ ایران بعد از اسلام ۱۲۵-۱۲۹/۱ و ۱۴۶-۱۴۰
- ۱۸- سیوطی، المزهرة/۲-۱۶۵
- ۱۹- مناظرات فخر رازی، طبع حیدرآباد دکن ۲۵/۱۳۵۵
- ۲۰- مقریزی، المواعظ ۴/۱
- ۲۱- فردوسی، سال ۲۱ شماره ۹۹۰

۹

- ۱- برای مشخصات اینگونه تحقیقات راجع به تاریخ ایران، علاوه بر کتابنامه‌ها و تعلیقات و مقدمه‌های آثار زیر:
- گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه دکتر محمد معین/۳۶۷-۳۶۱ ریچارد فرای، میراث ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا/۴۸۲-۴۷۵ لویی واندنبرگ، باستانشناسی ایران باستان/۸-۱۳۶ کریس‌تسن، ایران در زمان ساسانیان/۲۷-۲۱ رجوع شود به:
- I. Levy, in Histoire et Historien II/583-5
- W. B. Henning, Bibliography of Important Studies on Old
Iranian Subjects, Tehran, 1950
- Conteneau, G., L'archeologie De L'Iran 1931 -۲
- I. Levy, in Histoire et Historiens II/571 -۳
- A. T. Olmstead, History of the Persian Empire/1 -۴
- V-V. Barthold, La Decouverte de L'Asie/46 -۵
- Goch, History and Historians/422 -۶
- ۷- برای مشخصات اینگونه تحقیقات رجوع شود به:
- A. Moret, in Hstoire et Historiens, II/603-615
- Gooch, OP. Cit, Index
- Gooch, OP. Cit/29 -۸
- ۹- درباره کوش‌های هاینریش شلیمان و آنچه در کرت درزمینه باستانشناسی یونان انجام

شده است غیر از کتابهایی چون: آن تری وایت، جهانهای گمشده، ترجمه کیکاس جهاننداری/۷۱-۷، ویل دورانت، یونان باستان ترجمه ح. آریان‌پور ۴/۶۰-۴۵ رک به:

- F. H. Marshal, Discoveries in Greek Land 1920
Toutain, in Histoire et Historiens II/642-3 -۱۰
- ۱۱- آلفیهدزی، بنقل از ویل دورانت، قیصر و مسیح، ترجمه حمید عنایت ۶/۱
- ۱۲- از جمله دفرانسه‌لئون هوموبه تاریخ دوران امپراطوری رم؛ در انگلستان رایس هومز به دوران اگوستوس، بری به دوران بیزانس؛ در آلمان دساو از شاگردان مومزن به تاریخ رم در عهد قیصره، توجه کردند و در ایتالیا اتوره پائیس و دوسانکتیس بردوران جمهوری و روشنی‌هایی افکندند. مقایسه شود با Gooch, OP. Cit. و نیز Toutain, index در مآخذ مذکور در شماره ۱۰
- ۱۳- رک به: E. Gibbon, Decline and Fall, CH. Xvi ff
- ۱۴- Montesquieu, Grandeur et Decadence/36
- ۱۵- برای تصویری از اشکالهای مربوط به انجیلیها و دشواریهایی که در قبول روایات آنها هست نگاه کنید به: کری ولف، درباره مفهوم انجیلیها، ترجمه محمد قاضی، چاپ دوم ۱۳۴۹
- ۱۶- درباره طومارهای بحرالمیت رجوع شود به:
- J. M. Allegro, Dead-Sea Scrolls, 1959
- ۱۷- E. R. Curtius, European Literature and the Latin Middle Ages/21-24
- ۱۸- G. M., Trevelyan, English Social History 1944/46
- ۱۹- رک به: L. Saulnier, Litterature Francaise De Moyen Age/7
- G. Sarton, S.P.E. Tract XIX و مقایسه شود با:
- H. SEE, Science et Philosophie de L'histoire/269 -۲۰
- E. Gilson, Philosophie de Moyen AGE/758 -۲۱
- ۲۲- در واقع آغاز قرون وسطی را بعضی مورخان مثل هانری پیرن از ورود اسلام به دنیای مدیترانه که منتهی به پایان یافتن دنیای رم بود می‌دانند. حتی يك محقق اسپانیایی در اثری تحت این عنوان:
- R. Menendez Ridal, La Espana DEL, CID, Madrid, 1929
قرون وسطی را بیشتر به عنوان يك دوره لاتینی و عربی (UNA Epoca Latino Arabe) تلقی می‌کند که کاملاً مخالف نظریه ایست که می‌خواهد فرهنگ آن ادوار را بیشتر مبنی بر غلبه عنصر ژرمنی نشان دهد. در هر صورت تأثیر اسلام را در پیدایش مجموع ویژگی‌های قرون وسطی نمی‌توان انکار کرد. نیز رجوع شود به:
- G. Von Grunebaum, L'islam Medieval/43
- ۲۳- برای نمونه‌بی از اینگونه اقوال رجوع شود به مقاله مجتبی مینوی: اسلام از دریچه

چشم مسیحیان، در کتاب محمد خاتم پیغمبران ۲/۲۶۱-۱۷۰؛ همچنین جهت تفصیل بیشتر رجوع شود به :

PH. K. Hitti, Islam and the West, 1962

R. W. Southern, Western Views of Islam, 1962

N. Daniel, Islam and the West, 1966

۲۴- کارنامه اسلام/نوزده

Gooch, History and Historians/362-364

۲۵-

Lanson-Tuffreau, Histoire de La Litterature

۲۶-

Française/924

۲۷- به عنوان يك نمونه جالب می توان دوره پنج جلدی تاریخ انسانیت اثر کورت برازینگک:

K. Breysing, Geschichte Der Menschheit, 1936-55

را یاد کرد که از آنجمله فقط دومجلد اول دوره تمدنهای بدوی و ما قبل تاریخ را در تمام عالم بررسی می کند و سه مجلد آخرش که بعد از مرگ مؤلف انتشار یافت تنها بادنای اطراف مدیترانه و اقوام اروپائی سروکار دارد. این طرز تلقی از تاریخ جهانی در بین مورخان غربی نظیر بسیار دارد و تقریباً یگانه شیوه معمول همین است. نیز مقایسه شود با:

E. Gottschalk, in Rapport C.I.S.H. Wien 1965, IV/5-19

H. See, Science et Philosophie/269-275

۲۸-

V-V. Barthold, Decouverte de L'Asie/39-40

۲۹-

۳۰- برای اجمالی ازین گونه تحقیقات رجوع شود به کتاب مذکور در یادداشت فوق

۱۶۲/۱۵۶

Durant, W., Our Oriental Heritage/391

۳۱-

۳۲- جهت نمونه ای از اینگونه مطالعات رجوع شود به گزارشهای مربوط به دوازدهمین

کنگره بین المللی علوم تاریخی (=C.I.S.H) در وینه ۱۹۶۵، مخصوصاً در

مواضع زیر:

Rapport II, Histoire Des Continents/177-232

۱۰

۱- تاریخ الرسل والملوك، طبری، طبع دخویه، I/۳۰

۲- ایران در زمان ساسانیان، کریس تنسن- ترجمه رشید یاسمی، چاپ دوم/۱۷۳

۳- از جمله باین گونه ایات می توان توجه کرد:

یکی را بر آری و شاهی دهی

یکی را دریا به ماهی دهی

نه با آنت مهر ونه با اینت کین

که بهدان تویی ای جهان آفرین

Bergin-Fisch, the New Science of G. Vico/285-316

۴-

Collingwood, R.G., the Idea of History/67-68 -۵

۶- از جمله يك جامی گوید: «وجود داشتن فقط عبارتست از بودن. موجودات پدید می آیند، با یکدیگر برخورد می کنند، اما آنها رانمی توان از راه استقراء دریافت... هر موجودی بدون دلیل به دنیا می آید، به خاطر ضعف دوام می یابد و به خاطر برخورد می میرد.»

رجوع شود به: Sartre, J-P., La Nausée 165-170

۷- ارتباط بین فکر ترقی و اندیشه تحول تدریجی که اولی در نزد حکماء و روشنگران قرن هجدهم و دومی در نزد تعدادی از فلاسفه و جامعه شناسان قرن نوزدهم رواج داشت مسأله ای است که غالباً مورد قبول تلقی شده است و Henri See خاطر نشان می کند که غیر ممکن است بتوان پیوندی را که بین این دو اندیشه وجود دارد نادیده گرفت: H. See, OP. Cit./225 نیز مقایسه شود با:

F. Brunetiere, La Formation de L'idee du Progrès,
Etudes Critiques, 5

۸- نزد تورگو ترقی در قلمرو اخلاق ارتباط با مسیحیت دارد. اعتقاد به ترقی اخلاقی- نه علمی- يك فکر دینی است که حتی به عقاید یهود مربوط است. بوری در کتاب اندیشه ترقی (J. B. the idea of Progress) می پندارد که در قرون وسطی اعتقاد عامه به مشیت الهی، به نزدیکی پایان جهان، و به گناه نخستین فکر ترقی را فلج کرد. برخلاف این دعوی، بنظر می رسد که حتی قدیسان و مبشران قرون وسطی که نزدیکی ظهور ملکوت مسیح را بشارت می داده اند يك تعبیر نوعی اعتقاد به ترقی را تبلیغ می کرده اند. برای ارتباط اندیشه ترقی با اخلاق و تربیت نیز رجوع شود به ویل دورانت، درسهای تاریخ، ترجمه احمد بطحائی/۱۵۵-۱۴۳

۹- مقایسه شود با ح. آریان پور، در آستانه رستاخیز /۱۶۱

M. Rouché, La Philosophie de L'histoire de Herder/9 -۱۰

۱۱- برای ترجمه قسمتی ازین نامه رجوع شود به سیر حکمت در اروپا، جلد دوم، چاپ اول/۷-۱۹۶

۱۲- آرکادیا (= Arcadia) منطقه کوهستانی در سرزمین پلوپونیسوس در یونان بوده است که یونانی های باستانی آن را قلمرو پان (= PAN) خدای چوپانان می خوانده اند و برای زندگی چوپانی آن را مساعدترین نواحی می شمرده اند. آرکادیا گه گاه در کلام شاعران اروپایی بمعنی سرزمین خوشبختی هم بکار می رود و در يك قصه شاعرانه از فیلیپ سیدنی انگلیسی که به نثر نوشته شده است همین عنوان را دارد چوپانهای آرکادیا طوری نی می نوازند و چنان غرق شادی و سعادت جوانی هستند که گویی هرگز پیر نمی شوند.

S. Hook, From Hegel to Marx, New York 1950/36 -۱۳

۱۴- درباره تلقی هگل از دولت رجوع شود به کتاب فلسفه هگل، نوشته و.ت. سیتس، ترجمه دکتر حمید عنایت /۶۱۱-۵۸۹؛ سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، ج ۳ چاپ اول /۶۸-۶۴ دزواقع نه فقط خود هگل بسبب تلقی محافظه کارانه ای

که از مفهوم «دولت» داشت نزد مخالفان خویش «فیلسوف رسمی» خوانده شد بلکه جناح راست پیروان هگل در دنبال همین طرز تلقی از دولت تاریخ دولت یا بعبارت دیگر تاریخ سیاسی را عالی‌ترین و واقعی‌ترین تاریخ اعلام کردند و بعضی از آنها مثل جنتیله فیلسوف فاشیست ایتالیایی مدعی شد که تاریخ واقعی انسان همان تاریخ دولت است، از آنکه دولت در واقع تجسم تمام فعالیت روح است و بحقیقت عبارتست از خود تاریخ. چنانکه تمام انواع دیگر تاریخ از تاریخ هنر و تاریخ دین امور انتزاعی هستند و صورت‌هایی از حیات روح که تجسم تمام آنها عبارتست از دولت. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به:

F. Battaglia, La Valeur Dans L'histoire/149

Hegel, Vorlesungen über Der Philosophie -۱۵

Der Geschichte, Werke, Bd IX, 24

R. S. Hartman, Reason in History/XXVII-XXXVII -۱۶

E. Troeltsch, Historismus/243 ff. -۱۷

۱۸- نگاه کنید به H. see OP. Cit./46 معهذاً برخی از شارحان گفته‌اند آنچه از قول

هگل برمی‌آید فقط این است که دولت پروس عالی‌ترین مرحله کمال تاریخ است یعنی که تا آن زمان - زمان هگل - روح در وجود هیچ دولتی تا بآن درجه از کمال گسترش نیافته بوده است. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به:

R. S. Hartman, OP. Cit./XIV

A. Lalande, Vocabulaire, 1947/577 -۱۹

Rosenthal-Yudin, Dictionary of Philosophy/193 -۲۰

C. Antoni, From History to Sociology/229 -۲۱

CH. Dawson, the Dynamics of World History 1962, Index -۲۲

۲۳- پاپ پیوس دوازدهم در دهمین کنگره بین‌المللی تاریخ که در سال ۱۹۵۵ در رم منعقد

شد اظهار کرد که تاریخ‌گرایی حاکی از آن طرز تفکر فلسفی است که در معرفت، دین، اخلاق، قانون و در تمام انواع فعالیت‌های روحی انسان چیزی جز دگرگونی تدریجی نمی‌یابد و بدینگونه هر چه را لایزال، مطلق و ابدیست رد می‌کند. این طرز تفکر البته با آیین کاتولیک و با هر طریقتی که قایل بوجود خداست مغایرت دارد. ر.ک به:

B. Porshenev, Social Psychology and History, 1670/8

C. Antoni' From History to Sociology/112 -۲۴

CH. Renouvier, Histoire et Solutions Des Problemes -۲۵

Metaphysiques, Paris 1901, Chapitre XIV

CH. Andler, Nietzsche' Sa vie, Sa Pensee, 4/232 -۲۶

۲۷- برای نقد و تحلیلی اجمالی از آراء نیچه درین باب رجوع شود به:

F. Challay, Nietzsche/208-220

همچنین مقایسه شود با ویل دورانت، تاریخ فلسفه/۲-۳۶۱

- ۲۸- شهرستانی، الملل والنحل ۳/۳۶۰-۳۵۸ و مسعودی، مروج الذهب ۱/۴۶ درباره سابقه این عقیده در نزد هندوان تفصیلهایی جالب دارند.
- ۲۹- H. Ellis' in Hasting's Encyclopaedia, 9/369
- ۳۰- این وحشت از انهدام و سقوط غرب در ۱۹۱۹ در اندیشه پل والری شاعر و نویسنده فرانسوی نیز انعکاس داشت. در نامیهی که وی به ژرژ دو هامل می‌نویسد نیز این تکرانی خود را نشان می‌دهد. «خود را با آن راهبان روزگار کهن شبیه می‌یاقتم که در بیرون صومعه خویش صدای فروریختن دنیای متمدن را می‌شنیدند و جز باین نکته که دنیا دارد بی‌پایان می‌رسد بهیچ چیز باور نمی‌داشتند» گمان می‌کنم هنوز هم مثل آن سالهای بعد از جنگ اول می‌توان پرسید که بقای تمدن غرب را که از درون ضایع شده است چه چیز تضمین می‌کند؟ در باب نامه والری به دو هامل و عین قول او در باب موجبات این تکرانی‌ها رجوع شود به:
- G. Picon, Panorama Des Idees Contemporaines 1957/693
P. - H. Simon, L'esprit et L'histoire, 1969/58-59
Collingwood, the idea of History/69 ۳۱-
- ۳۲- فکر قدما درین باب که عالم بعد از طی چهار دوره عمر خویش دوباره دور اول را آغاز می‌کند نزد آگوستینوس هم نقد شده است:
- Augustinus, de Civite Dei, XII
- ۳۳- الملل والنحل ۳/۳۶۰-۳۵۸
- ۳۴- درین باره رجوع شود به مسعودی، مروج الذهب ۱/۴۶ که اقوال دیگر را نیز درین باب ذکر می‌کند برای اقوال دیگر و مخصوصاً خلاصه آنچه درین باب در ادیان شرقی قدیم هست نگاه کنید به:
- Virgilius Firm, an Encyclopaedia of Religion/213
- ۳۵- در اساطیر راجع به آفرینش جهان عقاید مربوط به ادوار مکرر بیان شده است چنانکه در اساطیر هندوان ادوار چهارگانه عالم که مثل توالی فصلهای چهارگانه سال است به مدت دوازده هزار سال خدایی طول می‌کشد که آن را با ۴,۳۲۰,۰۰۰ سال انسانی تقدیر می‌کنند و این مدت برای یک جهان بی‌آغاز و بی‌انجام که جهان اساطیر هندوان است البته بسیار نیست. نزد بودایی‌ها هم باین ادوار چهارگانه اشارت هست که از دور شر آغاز میشود و به دور کمال می‌انجامد و دیگر بار به دور شر می‌رسد. این ادوار بوسیله عناصر مغرب مثل آتش، سیل و یا طوفان بی‌پایان می‌رسد و در پایان هر دور دیگر آغاز می‌یابد. در نزد مزدیسنان هر چند جهان به چهار دوره سه هزار ساله تقسیم میشود اما صحبت از تجدید این ادوار نیست. باینهمه فکر رجعت و تجدد اکوان در تعلیم زرتشت هست و موکول است به پایان کشمکش خیر و شر و غلبه نهایی اهورامزدا که باز عالم را حیات تازه می‌بخشد. چیزی ازین اندیشه در مذهب مانی هم هست. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به:
- M. Eliade, Le Mythe de L'eterhel Retour, 1947

- H. Bergson, L'évolution Createrice/107 ff -۳۶
 H. Bergson, Les Deux Sources De La
 Morale et de la Religion/311-313 -۳۷

۱۱

- G. Sarton, A History of Science, 1965, I/429 -۱
 E. I. J. Rosenthal, Averroes' Commentary of
 Plato's Republic. 1956/3-14 مقایسه شود با:
 A. J. Arberry, Some Plato in an Islamic -۲
 Epitome, Islamic Culture 1955, 11/86-99
 ۳- جمهور افلاطون، ترجمه فؤاد روحانی/بند ۹-۳۳۸
 ۴- ایضاً همان کتاب، بند ۴۱۶-۴۱۵
 ۵- همان کتاب، بند ۴۱۶
 ۶- ایضاً، بند ۴۶۰-۴۵۷
 A. E. Taylor. Plato, the Man and His Work, 1949/275 -۷
 Diogene Laerce, Vie, Doctrines, et Sentences -۸
 Des Philosophes Illustres, I/165
 ۹- برای تفصیل بیشتر رجوع شود به مقاله K. Svoboda در Archiv Orientalni
 و گزارش آن بقلم نویسنده این سطور در مجله یغما ۸/۱۷۶-۱۶۹
 ۱۰- برای تحقیق در تأثیر شرق در اندیشه افلاطون رجوع کنید
 G. Sarton, OP. Cit. I/400-402
 که بعضی مآخذ دیگر را هم درین باب یاد می کند.
 A. E. Taylor, OP. Cit/439 -۱۱
 B. Jowett, the Dialogues of Plato, III/702-3 -۱۲
 ۱۳- ویل دورانت، مشرق زمین گاهواره تمدن، ترجمه احمد آرام ۱/۳-۲۶۲
 ۱۴- جمهور افلاطون، بند ۲۲۳
 S. L. Utchenko-I. M. Diakonoff, Social -۱۵
 Stratification of Ancient Society, 13th
 International Congress of Historians,
 Moscow 1970/2-3
 ۱۶- ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه زریاب خوئی/۸-۳۶
 ۱۷- جمهور افلاطون، بند ۳-۴۷۱ مقایسه شود با همان کتاب، بند ۵۹۲
 ۱۸- شهرنیکان عنوانی است که نزدیک بیست سال قبل در یک کتاب درسی که بوسیله
 نگارنده این سطور و چند تن دیگر برای سال سوم دبیرستانها تألیف گشت باین مدینه

- فاضله نظامی داده شد. برای شرح و تفسیر داستان رجوع شود به:
 قرائت فارسی و تاریخ ادبیات، سال سوم دبیرستانها، شرکت سهامی انتشار کتب
 درسی/۱۹۵-۱۹۵
- Plato, Theaetetus, 176 B. C. f. Plotinus, Enneads I, II -۱۹
- E. I. J. Rosenthal, Political Thought/122-142 -۲۰
- C. f. Richard Walzer, Aspects of Islamic
 Political Thought, in Oriens, 1963, 16/40-55
- ۲۱- فصول المدنی/۸۸، مقایسه شود با 15/Introduction, Dunlop
- ۲۲- برای تفصیل بیشتر درباب سابقه این طرز تفکر و ایرادهایی که بر آن واردست
 رجوع شود به:
 ا.ح. آریان پور، درآستانه رستاخیز/۵-۱۳۴
- E. Legouis-L. Cazamian, Histoire de La Litterature -۲۳
 Anglaise/199
- ۲۴- همان مأخذ/۲۰۱
- ۲۵- کاسمینسکی، تاریخ قرون وسطی، ترجمه انصاری- مؤمنی/۲۴۹
- ۲۶- برای طرح و نقد داستان اطلاعاتی نو، رجوع شود به:
- Magil, Masterpieces of World Literature, Third Series/685-7
 مقایسه شود با: ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه دکتر زریاب خوبی/۱۱۶-۱۱۴
- E. Brehier, Histoire de La Philosophie, I, III/784-5 -۲۷
- ۲۸- برای ترجمه متن داستان رجوع شود به اعتصام الملك، مجله بهار، طبع دوم ۱۳۲۱،
 سال اول/۲۵-۲۴
- ۲۹- ویل واری یل دورانت/۳۷؛ مقایسه شود با ایگناتسیو سیلونه، ماجرای يك مسیحی
 فقیر، ترجمه محمد قاضی/۳۸

۱۲

- Anatole France, Les Opinions de M. Jerome Coignard, -۱
 1924/197-200
- N. Berdiaeff, Le Sens de L'histoire 1948/171-2 -۲
- M. Eliade, Le Mythe de L'eternel Retour/198 -۳
- ۴- فیلیپ حتی، شرق نزدیک در تاریخ، ترجمه دکتر قمر آریان/۴۲-۴۱
- R. Grousset, L'homme et Son Histoire/122 -۵
- TH. Hobbes, Leviathan/112 -۶
- ۷- درباره جنگ بوئرها، ماجرای کائوچو و سیسیل رودس رجوع شود به سرگذشت تمدن

تألیف کارل بکر و فردریک دنکاف، ترجمه علی محمد زهما/ ۸-۴۷۴ برای شواهد دیگر مخصوصاً آنچه مربوط به زمان ماست داستان ژنرال اندره‌بی و لاسوف را در جنگ بین الملل دوم باید خواند که گواه روشنی است بر گرایش‌های ماکیاولی در نزد کسانی که دایم از آن اظهار نفرت می‌کنند. برای تفصیل در آن باب رجوع شود به وان لون، داستان بشر، ترجمه سید محمد علی جمال‌زاده/ ۵۵-۴۹۶

۸- راجع به اهیمنسا نگاه کنید به *Virgilius Firm, OP. Cit./9*؛ مقایسه شود با: ادیان و مکتب‌های فلسفی‌هند، دکتر داریوش شایگان، فهرست نام کتابها و اشخاص

۲/۹۴۰؛ رمن رلان، مهاتما گاندی، ترجمه محمد قاضی، چاپ دوم/ ۲۰

۹- برای نامه گاندی رجوع شود به: *M. Gandhi, Lettre A Ashram, 1948*

۱۰- نظیر این تعلیم در نزد عرفاء و حکماء دیگر هم هست از آنجمله است قول ناصر خسرو:

خلق جهان یکسره نهال خدایند

هیچ نه‌بشکن ازین نهال و نه‌بفکن

و کلام مولانا جلال‌الدین بلخی، ملای روم:

آنکه جان بخشد اگر بکشد روست

در داستان بازگشت سراط نیز من این قضیه را از یک دیدگاه دیگر نگریسته‌ام. رک:

یادداشتها و اندیشه‌ها/ ۶-۳۴۴ کلام طوماس قدیس هم درین باب یاد کردنی است

که می‌گوید:

*Sicut Solus Deus Potest Creare, Ita Solus Deus Potest
Creaturas in Nihilum Redigere; Thomas D., Aquinas,
Summa Theologia, III, 13,2*

یعنی همانگونه که تنها خدا می‌تواند خلق کندهم بدانگونه تنها خداست که می‌تواند

مخلوقات را به عدم تبدیل سازد. اما اندیشه اهیمنسا که بیرون از جهات اجتماعی و

کلامی به قضیه می‌نگرد و آن را در چهارچوب جهان‌شناسی قرار می‌دهد اهمیت و شمول

خاص دارد.

۱۱- رک به: *Augustinus, De Cive Dei, XIX, 12*

۱۲- *E. Troeltsch, the Social Teaching of the Christian Churches 1960, I/39*

۱۳- در باب نصرالدین خواجه و حکایات منسوب باو رجوع شود به:

A. Wesselski, De Hodscha Nasreddin, 2 Bde. Weimar, 1911

Abdulbaki Gölpınarlı, Nasreddin Hoca, Istanbul, 1961

و در باب اولن شپیگل نگاه کنید به:

E. A. Roloff, Ewiger Eulenspiegel, 1940

F. W. Brie. Eulenspiegel in England, 1903

۱۴- مقایسه شود با ویل دورانت، تاریخ فلسفه/ ۴۰۷

۱۵- جنگ و صلح اثر ل. ن. تولستوی، ترجمه کاظم انصاری، طهران ۱۳۳۹/ ۳۴۰

۱۶- *Karl Jaspers, the Origin and Goal/231*

کتابنامه گزیده

۱- چند کتاب فارسی و عربی در مباحث تاریخ:

- آیین نگارش تاریخ، تألیف رشید یاسمی، سلسله انتشارات مؤسسه وعظ وخطابه، طهران مهرماه ۱۳۱۷
- تاریخ چیست؟ نوشته ای. اچ. کار، ترجمه دکتر حسن کامشاد، طهران، ۱۳۴۹
- در آستانه رستاخیز، رساله در دینامیسم تاریخ، نگارش ا. ح. آریان پور، طهران
- درسهای تاریخ، ویل واری یل دورانت، ترجمه احمد بطحائی، طهران، ۱۳۵۰
- علم التاریخ عند المسلمین تألیف فرانتز روزنتال، ترجمه الدكتور صالح احمد العلی، بغداد ۱۹۶۳
- فقر تاریخیگری، نوشته کارل ر. پوپر، ترجمه احمد آرام، طهران ۱۳۵۰

۲- از سایر کتابها در باب ارزش و ماهیت تاریخ:

- Battaglia, F., La Valeur Dans L'histoire, Paris 1955
- La Combe, P., De L'histoire Considerée Comme Science, Paris 1930
- Rowse, A. L., the Use of History, P. B. London, 1971
- See, H., Science et Philosophie De L'histoire, Paris 1933
- Simon, P.-H., L'esprit et L'histoire, Paris 1969

۳- نقد و روشهای تاریخ نگاری:

- Bernheim, E., Lehrbuch Der Historischen Methode, Leipzig 1894
- با وجود کهنگی هنوز در مسایل شیوه شناسی تاریخ اهمیت دارد و از همین روست که در سالهای اخیر تجدید چاپ شده است
- CH.-V. Langlois-CH. Seignobos, Introduction Aux Etudes Historiques, 1897

دربیان مسایل مربوط به شیوه تاریخ نگاری جامع و روشن است

- Meyer, E., Zur Theorie und Methodik Der Geschichte, Halle 1902
- کوششی برای نشان دادن استقلال تاریخ است از علم و از فلسفه تحقیقی
- Rosenthal, F. the Technique and Approach of Muslim Scholarship
- Samaran, CH., L'histoire et Ses Methodes, Encyclopedie de la Pléiade, Paris 1961

۴- درباره مورخان و تاریخ نویسی:

- Barnes, H. E., History of Historical Writings, Norman, Okla 1937
- Barthold, V.-V., la Decouverte de L, Asie, Payot, Paris
- Bury, J. B., the Ancient Greek Historians, New York 1909
- Croce, B., Theory and History of Historiography Eng. Tr., London 1921
- Gooch, G. P., History and Historians of 19th. Century, Repr. 1952
- در نقد و تحلیل آثار مورخان آلمان مخصوصاً اهمیت دارد
- Rosenthal, F., A History of Muslim Historiography, Leiden
- ترجمه عربی آن بنام علم التاریخ عند المسلمین انتشار یافته است
- Thompson, J. W., A History of Historical Writing, 2 vols, New York 1942

۵- تاریخ گرایی و هدف تاریخ:

- Anton, C., Lo Storicismo, Roma 1957
- Dawson, CHR., the Dynamics of World History, New York 1962
- Meinecke, F., Die Entstehung des Historicismus, 2 Bd. München 1936
- Popper, K., the Poverty of Historicism, London-Boston 1957
- ترجمه آن بنام فقر تاریخ گیری در طهران انتشار یافته است.

- Sedillot, R., L'Histoire N'A PAS de Sens,
Paris 1962
- Taylor, H. O., A Historian's Creed, Cambridge
(Mass), 1939
- Troeltsch, E., der Historismus und Seine Probleme

۶- فلسفه و پیام تاریخ:

- Aron, R., Introduction A la Philosophie de
L'Histoire, Paris 1938
- La Philosophie Critique de L'histoire Paris 1964
- Bury, J. B., the Idea of Progress, London, 1922
- Collingwood, R. G., the Idea of History, Oxford
Repr. 1951
- Eliade, M., Le Mythe de L'eternel Retour, NRF.
Paris 1949
- Grousset, R., L'homme et Son Histoire, Paris 1938
- Huizinga, J., Geschichte und Kultur, Stuttgart 1954
- Jaspers, K., the Origin and Goal of History,
London 1953
- Pleper, J., La Fin des Temps, tr. de L'Allemand,
Paris 1953
- Rouché, M., La Philosophie de L'Histoire de
Herder, Paris 1949
- Scheler, M., L'Homme et L'Histoire, Paris 1955

فهرست‌ها:

فهرست نام کسان

ابن رشد ۲۱۸، ۲۳۳، ۲۷۸	آپیس ۱۷۵
ابن سعدان وزیر ۷۴	آتون ۲۶۲
ابن سینا ۴۷، ۲۷۵	آتینا ۲۰۶، ۲۶۳
ابن طفیل ۲۷۵	آدم ۶۰، ۵۶
ابن عبدربه ۲۷۸	آریان ۱۵۱
ابن فندق ۷۳	آشوربنی پال ۱۷۲
ابوالفرج بن الجوزی ۷۲	آشوکا ۱۹۵
ابوالهول ۱۷۵	آکتن، لرد ۲۶، ۱۰۶، ۱۹۱، ۱۹۳
ابوبکر خطیب ۱۴۵	آگائاس ۶۳، ۶۴، ۱۴۶
ابوطالب حسینی تریقی ۱۵۲	آگاسنون ۱۷۶
ابومسلم ۶۶	آلاریک ۲۶۳
ابومعشر منجم ۱۵۵	آندره آس ۱۶۹
اپرا ۱۷۱	آنتونیو ۱۱۸
احمد بن طیب السرخسی ۱۵۴	
اخناتون ۲۶۲	ابراهیم ۵۶
ارسطو ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۸، ۴۹، ۷۸، ۸۳	ابن اثیر ۶۸، ۱۴۹، ۱۶۳
۱۱۸، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۵۱، ۱۸۰	ابن الراوندی ۵۸، ۵۹
۲۴۴، ۲۸۰	ابن العمید ۶۸
اریجن اسکندرانی ۵۸	ابن الکلبی ۱۴۹
اریستارکس ۱۵۳	ابن الندیم ۱۵۰، ۱۵۸
اسپارتاکوس ۲۴	ابوحیان توحیدی ۷۴
اسپنسر، هربرت ۱۳۲، ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۴۵	ابن خلدون ۱۷، ۴۹، ۵۰، ۷۱، ۷۲، ۱۳۹
اسپی نوزا ۵۹	۱۵۴، ۱۶۳، ۲۵۷، ۲۷۷
استابز، ویلیام ۱۹۳	ابن خلکان ۶۸، ۱۴۹، ۱۶۳

- استرابو ۷۷
 اسحق ۱۹۸
 اسفندیار ۱۱، ۲۷۵
 اسکات، والتر ۱۹۲
 اسکندر ۱۰، ۲۴، ۳۲، ۳۸، ۶۳، ۸۸
 ۱۵۱، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۸، ۲۴۲، ۲۶۲
 ۲۶۳، ۲۶۵
 اشپنگلر، اسوالد ۱۲۰، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸
 اشتراوس، داوید ۱۸۳، ۱۸۵
 افلاطون ۸۳، ۱۷۸، ۱۹۶، ۲۲۹، ۲۳۳
 ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱
 ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۰
 ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۷۲
 افورس ۸۰
 اقبال، عباس ۲۷۶
 اکتاویوس ۱۶۰
 اگوست [سزار] - ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷
 اگوستوس ۸۸، ۱۸۳
 اگوستن، سن ۶۶، ۱۸۷، ۱۹۹، ۲۰۰
 ۲۷۰
 اگوستین ۲۴۲
 الکیبیادس ۱۷۸
 المؤید فی الدین ۵۹
 اسرافل ۵۶
 امسون ۲۴
 امیر کبیر، میرزاتقی خان ۴۷، ۵۱
 اناکساغورس ۲۶۸
 انصاری، کاظم ۲۷۷
 انگلس، فریدریش ۲۰۴، ۲۲۱
 انوشروان، خسرو ۶۴، ۱۶۴
 اودواکر ۱۸۶
 اوریبیدس شاعر ۲۳۸، ۲۶۸
 اومستدس ۱۶۹، ۱۷۳
 اون، رابرت ۲۵۵
 اونکن، ویلهلم ۱۰۶
 اوهرمزد [اهورامزدا] ۱۹۹
 اهریمن ۱۹۹، ۲۵۹
 اهورمزدا [اهورمزد] ۶۲
 ایسقراطس ۲۳۹
 اینه ۱۸۳
 بابوف، فرانسوا ۲۵۴
 یاریاروس، فیلو ۷۸
 بارتولومه ۱۶۹
 باقلانی، امام ابوبکر ۵۸
 بالینگبروک ۲۶۹
 باوئر ۱۸۵
 بایرون، لرد ۱۹۲
 بحتری ۲۰، ۲۷۵
 یخت النصر ۳۳، ۱۷۲
 برایزینگ، کورت ۲۰۸
 بردیا ۶۲
 برستد، جیمس ۱۷۶
 برشت، گیزه ۱۸۹
 برکلی ۱۸۷
 برگسون، هانری ۱۳۰، ۲۲۹، ۲۳۰
 برنهایم، ارنست ۱۰۸
 پروتوس ۲۴، ۱۸۳
 برهما ۳۵
 بغدادی ۱۶۳
 بکر، کارل ۲۷۵
 بکل، هنری تامس ۱۰۱
 بل ۶۲
 بلاذری ۱۰، ۶۸، ۷۰، ۱۱۲
 بلوخر ۴۸
 بلیزاریوس ۱۴۷
 بنویل، ژاک ۱۰۳
 بوئک، اوگوست ۱۷۷، ۱۸۰
 بوئا ۱۷۱

پرون، انکتیل دو ۱۶۸	بوثر ۹۴
پریکلس ۷۷، ۷۸، ۱۷۸، ۲۶۸	بودا ۴۳، ۱۹۵
پلوتارک [پلوتارکوس] ۷۸، ۸۷، ۸۸	بورژیا، لوکرس ۲۶۷
۹۶، ۱۰۰، ۱۵۱	پوسوئه ۶، ۱۳، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳
پلینی ۴۴، ۱۵۷	۲۰۹
پمیه ۹۶	بولانزه ۲۱۱، ۲۱۲
پوانکاره، هانری ۲۰۴	بولس ۱۸۷
پوپ، الکساندر ۲۵۰	بوناروتی ۲۵۴
پولیپوس ۳، ۷۲، ۷۴، ۸۰، ۸۱، ۸۲	بویژ ۲۷۸
۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۱۳۹، ۱۵۸، ۲۰۳	بهمنیار، احمد ۲۷۵، ۲۷۸
۲۲۹	بیرونی، ابوریحان ۱۱، ۶۹، ۷۰، ۷۱
پیکتور، فابیوس ۱۸۱	۱۱۲، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۹۵، ۲۷۸
	بیسمارک ۱۰۳، ۱۰۴، ۲۶۶
تارکن ۴۴	بیکن، فرانسیس ۱۳۵، ۱۹۰، ۱۲۷، ۱۲۸
تارله ۱۹۲، ۲۷۷	۱۲۹، ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۵۰، ۲۵۱
تاسیتوس ۴۴، ۸۴، ۸۷، ۸۸	۲۸۰، ۲۵۳
تاکور، رابیندرانات ۱۹۵	بیوری ۱۸۲
تالپوت ۱۷۱	بیهقی، ابوالحسن ۱۱، ۲۷۵
تالستوی [تولستوی]، لو ۴۸، ۴۹، ۲۵۴	بیهقی، ابوالفضل ۱۰، ۶۸، ۶۹، ۱۳۹
۲۶۶، ۲۷۴، ۲۷۷	بیهقی، عزیز ۱۱۵
تراسیماکوس ۲۳۳	بیهقی، معین ۱۱۵
ترایچکه، فن [فون] ۱۷، ۱۰۲، ۱۹۲	
ترولچ، ارنست ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۴، ۲۲۱	پائیس، اتوره ۱۸۱
۲۲۴	پاپ پیوس دوازدهم ۲۲۲
ترولیان ۱۸۶	پاپر، کارل ۲۲۲
تزار ۲۱	پاتسی ۵۴
تسوایکه، اشتفن ۱۶، ۱۷	پاسکال ۱۸، ۲۰۳
تن، هیپولیت ۱۹۲	پترارکا ۱۸۸
توتمس ۱۷۵	پراشک ۱۶۹
توتمس سوم ۵۴	پرسه ۳۸
تورگو ۲۰۹، ۲۱۱	پرو، شارل ۲۱۱
توسیدید [توسیدیدس] ۲۸، ۷۲، ۷۴، ۷۸	پرودن ۲۵۴
۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۶، ۸۸، ۱۰۰، ۱۳۹	پروکویوس ۱۴۷
۱۵۸	پرومتوس ۲۵۵
توکویل، الکسی ۹۷	

حموربی ۲۶۲، ۱۷۲، ۵۶، ۵۴
 حنین بن اسحق ۲۳۳
 خاقانی ۲۷۶، ۲۰
 خشایارشا ۲۶۳، ۱۹۹
 داروین، چارلز رابرت ۲۲۵، ۱۶۵، ۶۰
 ۲۴۶
 داریوش بزرگ [هخامنشی] ۲۶۳، ۶۳، ۶۲
 دانتون ۲۰۳
 دانیال نبی ۱۲۰، ۶۵
 داود ۵۷
 دبوواز ۱۶۹
 دخویه ۲۷۸
 دروین ۱۴۲، ۱۰۴، ۱۰۲
 دکارت ۲۷۶، ۱۸۷، ۱۳۰، ۱۲۹، ۲۷
 دلفیکو ۱۵
 دسورگان ۱۷۲، ۱۶۹
 دسوستنس ۱۷۹
 دنکاف، ف ۲۷۵
 دوآنیقی، منصور ۶۶
 دوریفلد ۱۸۰
 دورویی ۱۸۱
 دیاکو ۱۷۰
 دیاکونوف، م ۱۶۹
 دیدرو ۲۶۶، ۲۵۳، ۱۹۵
 دیلتای، ویلهلم ۱۲۴
 دیوجانس ۱۴۰
 دیودورس ۸۰
 دیولافوا ۱۶۹
 دیونیزوس ۲۲۶
 دیویی، جان ۲۵۵

تولستوی ← تالستوی
 توینی، آرنولد ۲۲۸، ۲۰۸، ۲۰۳
 توینی، ویکوتا ۲۲۶
 تیامات ۳۵
 تیل اوین اسپیکل ۲۷۲
 تیبوده ۱۹۱
 تیبورسند ۲۳
 تیتوس، لیوی ۸۴
 تیر، آدولف ۱۶۰
 تیرلوال ۱۷۹، ۱۷۸
 تیگلات پلیسر ۱۷۲
 تیلور ۳۴
 تیمور ۲۶۵، ۲۶۳، ۲۰۶، ۱۵۲، ۱۴۶
 ثعالبی ۷۴، ۶۳
 ثمامة بن الاشرس ۴۲
 جاحظ ۲۷۸، ۱۵۵
 جامباتیستا ویکو ۳۱
 جبر، فرید ۲۷۷
 جرج اسمیت ۱۷۲
 جعفر ۷۲
 جونی، عطاملک ۱۰
 جیری، آرثر ۱۴۷
 چنگیز ۲۶۵، ۲۶۳، ۲۶۲، ۲۰۶
 حاج خلیفه ۱۵۰
 حافظ ۱۶۵، ۱۶۴
 حام ۶۰
 حسن بن محمد بن حسن قمی ۱۴۶
 حمزه اصفهانی ۱۵۵، ۱۵۴

زاخاؤ ۲۷۸	ذوالنون ۱۰۸
ژئوس ۸۸، ۳۸، ۳۳	ذیمقراطیس ۲۳۹، ۴۷
زرتشت ۲۲۶، ۱۹۹، ۴۳	
زروان ۱۹۹	رائوسر ۱۸۸
زریاب خوئی، عباس ۲۸۰	رابرتسون، ویلیام ۹۱
زکی پاشا، احمد ۱۴۹	راینسون، رالف ۲۴۶
زسیاور ۱۵۷	رایین هود ۲۷۲
زهما، علی محمد ۲۷۵	رازی، محمد بن زکریای ۵۹
زیبل، فون ۱۸۹، ۱۰۲	راسل، برتراند ۱۳۱
زیکل، تئودور ۱۴۷	راسین ۲۵
زیمل، گئورک ۱۲۶، ۱۲۵	رافائل ۲۴۷
	راینسون، هنری ۱۷۱، ۱۶۸، ۱۵۸
ژوئن ویل ۱۴۸	رابو، آلفرد ۱۰۷، ۱۰۶
ژیلسون ۱۸۷	راسس دوم ۱۷۵، ۵۴
	راسس سوم ۱۷۵
سارتر، ژان پل ۲۰۴، ۲۹، ۲۶	دانکه، لئوپولد فون [فن] ۹۵، ۹۴، ۲۶
سارتون، جرج ۸۰	، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۵
سارزک، دو ۱۷۲	، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۸۹
سارگون اول ۱۷۳، ۱۷۲، ۵۶	رستم ۲۷۵، ۱۱
سالوستوس ۸۶، ۸۵	رشیدالدین فضل الله ۱۴۱، ۷۴، ۷۱، ۱۰۶
سام ۶۰	رشید یاسمی ۲۷۸
سانتایانا، جرج ۲۷۳	رع ۳۵
سانکتیس، د ۱۸۱	رکن الدوله دیلمی ۶۸
سیکی، تاج الدین ۲۸۰، ۶۹	رسبو [رجوع به، رامبو]
سخاوی، شمس الدین ۷۱، ۶۸، ۶۷	رناک، سالومون ۱۴۳
سرجان ملکم ۱۶۸	رنان، ارنست ۹۹، ۴۴
سعدین معاذ ۱۴۵	رنسی ۱۵
سعدی ۲۷۵، ۱۱	رنه پیشون ۸۷
سقراط ۲۳۷، ۲۳۵، ۲۳۴، ۲۳۳، ۱۷۹، ۱۷۸	روسیلیر ۲۰۳
، ۲۳۸، ۲۴۵، ۲۴۴، ۲۴۰، ۲۳۸	رودس، سیسیل ۲۶۷
سلسوس ۵۸	روسو، ژان ژاک ۲۱۲، ۲۰۲، ۸۸، ۲۹
سلیمان ۲۵۰، ۵۷	، ۲۱۴، ۲۱۳
سمعانی ۱۴۹، ۱۱۵	ریچارد گرین، جان ۵۳ [به، گرین] ریکرت،
سموئیل ۲۷۸	هاینریش ۱۳۴، ۱۲۲
	ریمان ۲۲۷

- صاحب‌بن عباد ۱۴۶
 طبری ۶۸، ۷۰، ۱۱۲، ۱۰۰، ۱۹۸، ۲۷۸
 طوماس قدیس ۱۸۷
 طیماثوس ۲۳۹
- عاسری، ابوالحسن ۲۳۳
 عباس، شاه ۳۲
 عباسه ۷۲
 عبدالرسولی، علی ۲۷۵
 عدوة بن زبیر ۱۵۳
 عزالدین ابن الاثیر ۱۰۰
 عزرا [پیغمبر] ۵۶
 عشتار ۳۵
 عضدالدوله دیلمی ۱۰
 علی بن ابی طالب (ع) ۱۴۵
 علوی بزرگ ۲۷۸
 عماد طوسی ۱۱۵
 عیسی [سیح] ۳۴، ۳۷، ۴۱، ۴۳، ۴۴،
 ۵۸، ۶۵، ۹۹، ۱۴۴، ۱۸۵، ۱۸۶،
 ۲۶۱، ۲۷۶
 عیسی بن موسی الکسروی ۱۰۰
- غزالی، امام محمد ۴۱، ۱۱۵، ۱۱۶
 غنی ۲۷۷، ۲۷۸
- فائوست ۲۳
 فارابی ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶،
 ۲۵۱
 فخر رازی، امام ۱۶۳
 فرانس، آنا تول ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۷۴
 ۲۸۰
 فرخی سیستانی ۲۰
 فردریک بزرگ ۱۰۱
 فردوسی ۶۳، ۶۴
- سناخریب ۱۷۲
 سنجر، سلطان ۶۸
 سوئه تون ۴۴
 سوشیانت ۲۷۲
 سوفوکلس ۷۶
 سولا ۱۸۲
 سولون ۲۳۹، ۲۴۰
 سویت ۲۵۳
 سپریان قدیس ۱۸۵
 سی پیو ۸۰
 سیراکوز ۲۴۴
 سیزیف ۲۲۶، ۲۶۳، ۲۶۴
 سینرو ۳۰، ۸۶، ۸۷، ۹۶، ۱۲۲، ۱۸۲
 سیف‌الدوله حمدانی ۲۴۴
 سیف بن عمر ۷۰
 سیلی ۱۰۳، ۱۹۲
 سیمون، سن ۱۲۰، ۲۵۵
 سینیوس بوس ۲۰۵
 سیوطی، ۱۶۲
- شاپور سامانی ۶۶
 شاتوپریان ۴۰
 شارلمانی ۳۲
 شامپولیون فرانسوی ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶
 شایلاک یهودی ۱۱۷، ۱۱۸
 شرادر ۱۷۳
 شکسپیر ۲۵، ۱۱۷
 شلمنصر ۵۴
 شلوسر ۱۹۴
 شلی [شاعر] ۲۵۵
 شلیمان، هاینریش ۱۷۶، ۱۸۰
 شهرستانی ۱۶۲، ۲۲۹
 شیلر، فریدریش ۲۵، ۹۲، ۹۳
- صابی، ابواسحق ۱۰

کاشاد، دکتر حسن ۲۷۹
 کامو ۲۶
 کانت، ایمانوئل ۹۳، ۱۳۰، ۲۱۴، ۲۱۵
 ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۶۴، ۲۷۰
 کاوور ۵۱، ۴۷
 کاهون، لئون ۱۶۴
 کتزیاس ۱۴۶، ۶۳
 کراسول ۱۰۱
 کرزوس ۱۹۹
 کرنی ۲۵
 کروپوتکین، پتر ۲۵۴
 کروچه، بندتو ۲۸، ۳۹، ۸۳، ۱۲۵، ۱۳۳
 ۱۳۴، ۱۶۴، ۱۸۳، ۲۲۲
 کروگر ۲۶۷
 کریستف کلمب ۱۷۵، ۱۹۰، ۱۹۸
 کریستن سن، آرتور ۱۴۸، ۱۶۹، ۲۷۸
 کریتیاس ۲۳۹، ۲۴۰
 کلارندن، ارل اف ۹۱
 کلوپاترا ۴۷، ۲۰۳، ۲۰۴
 کلمن ۱۶۹
 کمبوجیه هخامنشی ۳۳، ۳۸، ۶۲، ۱۶۰
 کنت، اگوست ۲۰۱
 کنتنو، ژرژ ۱۷۱
 کنتیلین ۳۰، ۸۳
 کندورسه ۲۰۹، ۲۱۰
 کورتیوس، ارنست ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۰
 کورنو، آنتوان ۱۳۶، ۲۰۴
 کوروش ۲۴، ۶۲، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳
 ۱۹۸، ۲۰۰
 کوشو، پ. ل. ۲۷۶
 کولائز، فوستل دو ۹۸، ۱۰۰، ۱۳۲، ۱۸۷
 ۱۸۹
 کونینگسبرگ ۲۱۵
 کوهن ۱۸۱
 کیرشایزن ۱۹۲

فرو، جیمس ۱۰۱
 فروغی، محمدعلی ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۰
 فروید، زیگموند ۳۴، ۱۶۵، ۱۶۶
 فره‌رو ۱۸۳، ۱۸۴
 فریدون ۳۵
 فریزینگ، اوتواسقف ۶۰
 فریمین ۱۸۳
 فلوطین ۲۴۳
 فلیندرز پیتری ۱۷۶
 فوریه، شارل ۲۵۵
 فیاض ۲۷۷، ۲۷۸
 فیثاغورس ۲۳۹
 فیخته ۲۰۷
 فیدون ۲۳۸
 فیدیاس ۷۶
 فیسک، جان ۲۲۵
 فیکر، یولیوس ۱۴۷
 فیلیپ [پدر اسکندر] ۱۵۱، ۱۷۹
 فیلیپ [مورخ] ۲۶۱
 قایل ۵۶
 قاضی، محمد ۲۷۷
 کابه، اتین ۲۵۳
 کاتربر ۷۴، ۲۷۷
 کاترین دوم ۲۵۳، ۲۶۶
 کاتو ۱۸۲
 کار، ای. اچ ۲۷۹
 کارایل، تامس ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۹۰، ۲۰۷
 ۲۰۸، ۲۲۰، ۲۲۱
 کاستلار ۲۷۷
 کالیس تنس ۱۰، ۲۴، ۱۵۱
 کالینگ‌وود ۱۲۷، ۲۲۲
 کامپانلا ۲۳۳، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳

لوردن ۱۸۸
 لوکریوس ۵۸
 لوکولوس ۱۸۴
 لیتره، امیل ۴۴
 لین پول، استانلی ۱۵۷
 لیوی [تیتوس لیویوس] ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۴۴
 مابیون، ژان ۱۴۷، ۹۵
 ماخر، شلایر ۶۰
 مارسلینوس، آمیانوس ۱۵۸، ۱۴۷
 مارشال، سرجان ۱۴۳
 مارکس، کارل (۷۱، ۱۶۵، ۱۶۶، ۲۰۴)
 ۲۲۲، ۲۲۱، ۲۰۸
 ماریت ۱۷۶، ۱۷۵
 ماسپرو ۱۷۵
 ماسون، فردریک ۱۹۲
 ماسیمو داتسه‌لیو ۱۰۳
 ماکیاولی ۲۶۶، ۷۸
 مالیرانش ۱۸۷، ۱۳۰، ۱۲۹، ۲۸
 مانهارت ۳۴
 مانی ۲۰۰، ۱۴۹
 مایر، ادوارد ۱۸۱، ۱۷۶، ۱۷۴
 ماینکه، فریدریش ۲۲۳، ۲۰۳، ۱۰۴
 مترنیخ ۲۶۶، ۹۵
 متوکل خلیفه ۱۰
 مجتباتی، دکتر فتح‌الله ۲۷۸
 محمد (ص) ۱۹۰
 محمود، سلطان ۳۲
 محی‌الدین کافجی ۷۱
 مردوک ۱۷۲، ۱۷۱، ۶۲، ۳۵
 مزدوک ۱۶۶
 مستوفی، حمدالله ۱۰
 مسعودی، ابوالحسن ۱۱۱، ۶۸، ۷۲، ۱۹۵
 ۲۷۵

کیکاوس ۳۳
 گادوین، ویلیام ۲۵۵، ۲۵۴
 گاندی، مهاتما ۲۶۹، ۲۶۸، ۲۵۵، ۱۹۵
 گرگیاس ۲۳۸
 گروت ۱۸۰، ۱۷۹، ۱۷۸
 گروتفند آلمانی ۱۶۸، ۱۵۸
 گروه، رنه ۲۷۱، ۲۶۱
 گروهی، ژنرال ۵۱، ۴۸
 گرین، جان ریچارد ۱۰۲، ۱۰۱، ۵۳
 گزنفون ۱۶۸، ۶۳
 گوینیو، کنت دو ۱۰۲، ۸۹
 گوتمید، فون ۱۷۳، ۱۶۹
 گوته ۲۲۷، ۲۳، ۱۳، ۱۲
 گورکی، ماکسیم ۲۱
 گیبون، ادوارد ۱۸۴، ۱۸۲، ۹۲، ۹۱
 گیرشمن، رسن ۱۶۹
 گیزو، فرانسوا ۹۷
 گیلبرت برنت ۹۱
 کیلگمش ۲۶۲، ۶۱
 لائرسیوس، دیوجانس ۲۳۸
 لائوتسه ۴۳
 لاخمان، کارل ۱۵۳
 لاکمب، پل ۱۳۲
 لامپرشت، کارل ۵۳
 لانفزه، پیر ۱۶۰
 لایس، ارنست ۱۰۷، ۱۰۶
 لایارد ۱۷۲
 لپسیوس ۱۷۶، ۱۷۵
 لنین ۳۶
 لوئی شانزدهم ۲۰۹، ۲۰۵، ۴۷
 لوئی نهم ۱۴۸
 لوتر ۲۰۸

مینورسکی، ولادیمیر ۲۷۶	مسکویه، ابوعلی ۱، ۵۹، ۶۰، ۶۸، ۷۱
مینوی، سجتبی ۲۸۰	۱۳۹، ۷۴، ۷۳
مینیه، آلبر ۱۹۲	سیح ۶۵، ۱۷۴، ۱۸۲، ۱۸۴، ۲۴۹
	۲۷۰، ۲۶۸، ۲۵۹
ناپلئون [بناپارت] ۳۲، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۱	مشیرالدوله ۱۷۰
۸۸، ۹۳، ۱۰۴، ۱۲۴، ۱۶۰، ۱۸۴	مطهرین طاهرالمقدسی ۶۰
۱۹۲، ۲۰۶، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۷	معاویة بن ابی سفیان ۱۴۵، ۶۶
نبو ۶۲	معین الدین یزدی ۷۳
نبونید ۱۷۳	مقدونی ۱۵۱
نرام سین ۱۷۳	مقری، ابونصر ۱۱۵
نصرالدین خواجه (= ملا) ۲۷۲	مقریزی ۱۶۳
نظامی [شاعر] ۲۴۲	مکالی، تاسس ۲۵، ۱۰۰، ۱۰۲
نقیسی، سعید ۲۷۸	مکتفی خلیفه ۶۷
نمرود ۳۳، ۱۷۲	منتسکیو [مونتسکیو] ۱۰۵، ۲۰۰، ۲۰۱
نوح ۶۰، ۵۶، ۶۱	۲۰۲، ۲۰۳، ۲۵۳
نورادو، ماکس ۱۴۰	مور، تاسس [طاسس] ۲۳۳، ۲۴۶، ۲۴۷
نولدکه، تئودور ۶۴، ۱۴۹، ۱۶۹، ۲۷۸	۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۳
نهر، جواهر لعل ۱۰۵	موراتوری ۱۴۷
نیبور، بارتولد گئورک ۹۴، ۹۶، ۱۸۱، ۱۸۲	سورتون، کاردینال ۲۴۷، ۲۴۸
نیچه، فریدریش ۱۳، ۱۶، ۷۸، ۸۹، ۲۲۰	مورس، ۵، ۱۰۴
۲۲۶، ۲۲۷، ۲۴۶، ۲۷۲	موریس، ویلیام ۲۵۳
	موسی ۱۷، ۴۱، ۵۵، ۵۶، ۲۶۲
واعظ چرندابی ۲۷۷	مولر، اوتفرید ۱۷۷
واقدی ۷۰	مولر، ماکس ۳۴
واکرنا گل ۱۶۹	موسزن، تئودور ۹۶، ۱۰۰، ۱۷۲، ۱۸۲
والری، پل ۱۵، ۱۶	۱۸۳
وایتس، گئورک ۱۰۸، ۱۸۹، ۲۷۹	مونتنی ۱۳۱
وایسباخ ۱۶۹	مونود، گابریل ۱۸۹
وسپازین ۴۴	مهرت نسیم عیار ۲۷۲
وسپوچی، اسریکو ۲۴۷	مهدوی دامغانی، دکتر ۲۷۵
وست ۱۴۹	میرابو ۲۴
وصاف، عبدالله ۱۰	میرخانی ۲۷۵
	میشله [میشل]، ژول ۲۲، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰
	۱۰۲

۸۰، ۸۸، ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۹۶، ۱۹۹	ولین ۱۵۶
۲۳۹	ولتر ۲۸، ۴۴، ۵۳، ۹۱، ۱۹۰، ۱۹۵، ۲۰۲
هرینگتون، جیمس ۲۵۳	۲۰۳، ۲۱۳، ۲۵۳، ۲۶۶
هسیودوس ۸۸	ولز، ج. ۵ ۱۰۵، ۲۵۳
هشام بن عروه بن زبیر ۱۵۳	ولف ۱۷۷
هکسلی ۲۲۵	ولهاوزن، یولیوس ۷۰
هکل، ارنست ۲۲۵	ولینگتن ۴۸
هگل ۹۶، ۱۱۶، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰	ووندت ۲۲۷
۲۲۱، ۲۳۲، ۲۶۰	ویتمن، والت ۲۲۱
همهلتس ۲۲۷	ویکو، جامباتیستا ۳۱، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۲۶
هندوشاه نخجوانی ۲۹	۲۲۸، ۲۳۰
هوار، کلمان ۱۶۹	ویل دورانت ۸۴، ۱۰۵
هوراس ۸۳	ویلکین سون ۱۷۴
هولباک ۲۱۱، ۲۱۲	ویلهم اول ۱۰۲
هولم ۱۸۱	وینکلر ۵۵، ۵۶، ۱۵۸، ۱۷۳، ۱۷۴
هومیروس ۳۰، ۳۱، ۵۷، ۱۵۳، ۲۰۱	
هیپولیت تن ۹۹	هابز، تاسس ۲۶۵
هیتلر، آدولف ۱۰۴، ۲۶۲	هارپاگون ۱۵۶
هیوم، دیوید ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۵۹، ۹۱	هارون ۷۲
	هال ۱۷۶
یاسپرس، کارل ۲۷۴	هالفن ۱۸۹
یافت ۶۰	هانری چهارم ۸۸
یاقوت ۲۷۵	هانری هشتم ۱۰۱، ۲۴۹
یحیی [تعمید دهنده] ۱۴۴	هانری هفتم ۲۴۷
یعقوب ۵۶، ۵۵	هانیبال ۳۰، ۲۶۳
یعقوبی، ابن واضح ۱۱	هاید، ادوارد ۹۱
یوستی، فریدریش ۱۶۹	هایدلبرگ ۱۷۷
یوسف ۵۶	هاینه ۱۱۶، ۲۸۰
یولیان ۱۴۷	هرتسن ۴۸، ۲۷۷
یولیوس قیصر ۸۴، ۹۶، ۱۴۷	هردر، یوهان گوتفرید ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۸
یونگ ۳۴	۲۱۹
یوهروس ۳۲، ۳۳	هرودوت ← هرودوتس
یهوه ۱۹۸	هرودوتس ۱۰، ۳۸، ۴۹، ۷۶، ۷۷، ۷۸

فهرست مکانها

'۱۰۲،'۹۷،'۹۶،'۹۵،'۹۳،'۹۲،'۹۱،'۹۰
 '۱۴۷، '۱۴۶، '۱۲۹، '۱۰۵، '۱۰۳
 '۱۷۶، '۱۷۳، '۱۶۸، '۱۵۸، '۱۵۳
 '۱۸۹، '۸۸، '۱۸۷، '۱۸۶، '۱۸۲، '۱۸۰
 '۱۹۷، '۱۹۶، '۱۹۴، '۱۹۱، '۱۹۰
 '۲۰۹، '۲۰۸، '۲۰۵، '۲۰۱، '۲۰۰
 '۲۲۶، '۲۵۵، '۲۱۴، '۲۱۳، '۲۱۱
 '۲۷۰، '۲۶۴، '۲۴۶، '۲۴۴، '۲۳۳، '۲۲۸

اروپای جنوبی ۹۵

اروپای غربی ۱۰۴، '۱۴۹

اسپارت ۷۷، '۷۸، '۲۳۷

اسپانیا ۲۶۴

اسرائیل ۹۹، '۲۷۰

اسکاندیناوی ۱۵۷

اسکندریه ۴۴، '۱۹۸

افریقا ۷۶، '۱۰۵، '۱۸۲، '۱۹۴، '۱۹۶

'۲۴۴، '۲۶۴، '۲۶۷

افریقای جنوبی ۱۸۳

افسوس ۱۸۰

اقیانوس اطلس ۱۸۲، '۱۹۶، '۲۴۰، '۲۴۷

اقیانوس هند ۱۹۶

اقیانوسیه ۳۳

کد ۵۴

اکروپولیس ۱۸۰

آتن '۱۷۷، '۷۸، '۷۷، '۱۷۸، '۱۷۹، '۱۸۰

'۱۹۲، '۲۳۸، '۲۳۹، '۲۴۰، '۲۶۸

آرکادی ۲۱۶

آسیا '۱۷۹، '۱۹۶، '۲۰۰

آسیای صغیر '۸۰، '۱۶۴، '۱۶۹، '۱۷۰، '۲۲۶

۲۶۳

آسیای غربی ۱۷۱

آسیای مرکزی ۱۶۹

آشور '۵۴، '۵۵، '۵۶، '۵۷، '۶۱، '۱۵۸، '۱۶۸

'۱۷۱، '۱۷۲، '۱۷۳، '۱۹۸، '۲۶۲

آکادمی دیژون ۲۱۲

آکسفورد ۱۹۳

آلپ ۲۶۳

آلمان '۱۷، '۹۲، '۹۳، '۹۴، '۹۶، '۱۰۲

'۱۰۳، '۱۰۴، '۱۰۵، '۱۷۶، '۱۷۷، '۱۸۱

'۱۸۸، '۱۹۲، '۲۰۵، '۲۰۷، '۲۱۳، '۲۱۴

'۲۱۷، '۲۲۱، '۲۲۶

آستردام ۱۴۳

آنتورپ ۲۴۷

اتریش '۱۶، '۱۷، '۹۵

اتلانتیس، جزیره '۲۳۹، '۲۴۰، '۲۴۱

اتلانتیس نو ۲۵۰

اروپا '۳۶، '۴۷، '۴۸، '۵۳، '۵۹، '۸۸، '۸۹

پاراگوئه ۲۴۱	المپ ۸۸
پارس ۶۲، ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۵۷	امریکا ۳۷، ۹۷، ۱۰۵، ۱۸۰، ۱۹۰، ۱۹۴
پرسپولیس ۱۶۸	۱۹۵، ۲۱۱، ۲۲۱، ۲۴۰، ۲۶۱، ۲۶۴
پرستشگاه اوزیریس ۱۷۵	انگلستان ۴۴، ۹۰، ۹۱، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱
پرو ۲۵۰	۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۲
پروس ۹۵، ۱۰۲، ۱۰۴، ۲۱۹، ۲۲۰	۲۱۱، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۶۴
پلوپونز ۷۸، ۷۹، ۸۰	انگلیس ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۹۱
پمپئی ۱۸۲	اورشلیم ۳۶، ۱۹۸
پونیک ۸۱	ایالات متحده ۱۸۳
	ایتالیا ۱۵، ۱۷، ۴۷، ۹۱، ۹۴، ۱۴۹
	۱۸۵، ۲۰۱، ۲۵۱
تبریز ۲۷۶	ایران ۱۰، ۲۱، ۲۲، ۳۵، ۳۸، ۴۷، ۶۴
تبس ۸۹، ۱۷۵، ۲۶۵	۷۰، ۷۴، ۷۶، ۸۴، ۸۹، ۱۰۹، ۱۲۶
تپه حصار ۱۷۰	۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۶۸
تخت جمشید ۲۰	۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۹۹، ۲۳۹، ۲۶۳
تختگاه اخفاتون ۱۷۶	۲۷۹
تروا ۱۷۶	
تل العمارنه ۱۷۶	بابل ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۶۲، ۱۵۸، ۱۷۰
تلو ۱۷۲	۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۹۴
تنگ پابنه ۱۷۰	۱۹۸، ۲۲۷، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۷۱
تورنگ تپه ۱۷۰	بحراحر ۱۹۶
تهران ۱۶۴، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۰	بحرالمیت ۱۴۴، ۱۸۶
تیرونس ۱۷۶	بختیاری ۱۷۰
تیسفون ۱۴۶، ۲۶۵	برلین ۱۷۷
	بروجرد ۲۱
جبل الطارق ۲۴۰	بروکسل ۲۶۷
جزیره دلوس ۷۹، ۱۸۰	بریتانیا ۱۰۳، ۱۸۲، ۱۹۵، ۲۶۷
	بصره ۱۷۲
	بغداد ۱۴۰
چین ۷۴، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۲۷، ۲۵۰، ۲۶۴	بلژیک ۲۴۷
	بمبئی ۱۹۵
	بولاق ۱۷۵
حسنلو ۱۷۰	بیستون ۶۲، ۱۶۸
حصارلیق ۱۷۶	بین‌النهرین ۵۲، ۶۱، ۶۴، ۸۹، ۱۶۸
حلب ۲۴۴	۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۶۲

سندسفی ۱۴۳	خراسان ۱۴۵، ۱۷۲، ۶۶
سوئد ۲۶۴	
سویس ۲۶۲، ۱۷۲، ۱۵۸، ۵۴	دانشگاه برلین ۲۰۸، ۱۵۸، ۹۴، ۱۷
سیسیل ۲۶۳، ۸۰، ۳۲	دانشگاه هال ۱۷۷
سیلان ۲۵۲	دانشگاه ینا ۹۳، ۹۲
سیلک ۱۷۰	دجله، رود ۲۰
	دره نیل ۱۷۶، ۱۷۵
شام ۷۲، ۶۴	دریای فلک ۳۵
شرق نزدیک ۶۴، ۶۲، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۲	دریای مدیترانه ۱۹۶
	دلف ۱۸۰
۲۷۱، ۶۶	دلوس ۱۸۰، ۷۹
شوروی ۱۹۲	دمشق ۲۷۹
شوش ۱۷۲، ۱۶۸	
	راین، رود ۱۸۲
طوس ۱۱۵	رم ۸۰، ۶۶، ۶۴، ۵۸، ۵۳، ۴۴، ۳۶، ۲۲
	۹۲، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۸۷، ۸۳، ۸۲، ۸۱
عربستان ۱۶۴	۱۰۵۷، ۱۴۷، ۱۰۱، ۹۹، ۹۸، ۹۶، ۹۴
عیلام ۱۷۲، ۱۷۰، ۱۶۸	۱۸۳، ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۷۱، ۱۶۰، ۱۵۸
	۱۹۵، ۱۹۴، ۱۹۳، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۸۴
فرات علیا ۱۸۲	۲۲۲، ۲۱۳، ۲۱۱، ۲۰۱، ۱۹۸، ۱۹۶
فرانسه ۵۳، ۴۹، ۴۸، ۴۴، ۳۷، ۳۴، ۱۷	۲۷۰، ۲۶۵، ۲۶۳، ۲۴۱، ۲۲۷
۹۲، ۹۳، ۹۷، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳	روسیه ۲۴۱، ۱۹۴، ۱۶۰، ۱۲۴، ۴۹
۱۰۴، ۱۰۶، ۱۳۲، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۶۵	۲۶۶، ۲۶۴، ۲۵۳
۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۵	روم ۷۶
۲۰۶، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۵۱	
۲۳۵، ۲۶۴	ژاپن ۲۵۰، ۱۹۶، ۱۹۵
فرنگ ۷۴	
فلسطین ۳۴	سالامیس ۷۷
فلورانس ۱۹۲	سالامین ۳۸
فنیقیه ۲۶۳، ۷۶	سالیسبری ۹۱
	ساییس ۲۴۰
قاهره ۲۷۵، ۱۷۵	سرایيوم ۱۷۵

- ماراتون ۱۷۸،۳۸
 مجارستان ۱۴۰
 مداین ۲۰
 مدرسه اسناد ۱۸۹
 مدیترانه ۱۸۱،۱۷۶،۸۰،۷۶
 مدیک ۲۷۳،۷۶
 مسکو ۲۶۴،۱۵۷،۳۶،۲۱
 مصر ۳۸،۵۲،۵۳،۵۶،۵۷،۶۲،۶۴
 ۷۲، ۷۶، ۸۹، ۱۴۰، ۱۵۸، ۱۶۰
 ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۹۴
 ۱۹۶، ۲۲۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲
 ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۷۱
 معبد مردوک ۱۷۲
 ممفیس ۱۷۵
 موزه یریتانیا ۱۷۲، ۶۱
 موزه پاریس ۱۷۲
 موزه لوور ۱۷۵
 موصل ۱۷۲، ۶۱
 موهنجودارو ۱۹۵، ۱۴۳
 میدان سرخ مسکو ۳۶
 میسن ۱۷۶
 نابل ۲۵۱
 ناکازاکی ۲۲
 نهاوند ۲۲، ۲۱
 نیپور ۱۷۲
 نیل ۲۶۲، ۱۷۱
 نینوا ۲۶۵، ۶۱
 نینوای قدیم ۱۷۲
 نیویورک ۱۹۸
 واترلو ۱۰۶، ۵۱، ۴۸
 واتیکان ۱۹۷، ۴۳
- قسطنطنیه ۱۹۰
 قصر بخت‌النصر ۱۷۲
 کاخ تیگلات پلیسر ۱۷۲
 کاخ سارگون ۱۷۲
 کاخ سناخریب ۱۷۲
 کاخ کرمیلین ۲۱
 کارتاز ۲۶۳، ۱۹۳، ۸۳، ۸۱، ۸۰
 کالج ۱۷۲
 کتابخانه آشوریانی پال ۱۷۲، ۶۱
 کتابخانه برلین ۹۵
 کتابخانه‌های ایتالیا ۹۵
 کرت ۱۹۴، ۱۸۱، ۱۸۰، ۱۷۶، ۸۹
 کرکر ۵۴
 کلد ۲۳۹، ۱۷۴، ۱۷۳، ۱۷۲
 کلژدو فرانس ۹۷
 کلکته ۱۹۵
 کمبریج ۷۴، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹
 ۱۹۳
 کنعان ۵۷، ۵۶
 کنگو ۲۶۷
 گالیا ۱۴۷
 گلوزل ۱۴۳
 گوتینگن ۱۷۷
 گورستان پرلاشز ۲۲
 لاگاش ۱۷۲
 لندن ۲۴۹، ۲۴۶، ۱۹۷
 لیدی ۱۹۹
 ماد ۱۷۱، ۱۷۰، ۶۲

هیروشیما ۲۲، ۱۹۳، ۲۶۱	ورسای ۱۰۴
	ولگا ۱۰۴
یمن ۱۶۴	وندان ۲۰
یونان ۲۲، ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۵۳، ۵۸	ویتنام ۲۶۱
۶۴، ۶۶، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۸۴	ویشی ۱۴۳
۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۸، ۹۹، ۱۱۸	وین ۹۵
۱۳۲، ۱۵۸، ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸	هرات ۱۱۵
۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۷، ۱۹۴، ۱۹۵	هرکولاتوم ۱۸۲
۱۹۶، ۲۰۱، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۲۷، ۲۲۸	هرم سقاره ۱۷۵
۲۲۹، ۲۴۱، ۲۶۳	هلند ۲۴۷
یونان قدیم ۱۰	هند ۵۲، ۷۴، ۱۰۹، ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۹۴
یونسکو ۱۰۷	۱۹۵، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۶۴، ۲۷۸

فهرست كتابها، رسايل، نوشته‌ها

- | | |
|--|-----------------------------------|
| التنبیه علی حدوث التصحيف ١٥٤ | آبان یشت ٦٣ |
| الزمرده ٥٩ | آراء اهل المدينة الفاضله ٢٤٣، ٢٤٢ |
| السعادة والاسعاد ٢٣٣ | |
| الاعلان بالتوبيخ لمن ذم اهل التاريخ ٦٧ | |
| ٧١، ٦٨ | احوال شهر رم ٨٦ |
| العقد الفريد ٢٧٨ | اخلاق نقوماخس ٢٤٤، ٣٠ |
| الفرق بين الفرق ٢٧٧، ١٦٣ | اخوان الصفا ٢٧٥، ١١ |
| الفهرست ١٥٨، ١٥٠ | ادبيات پهلوی ١٦٩ |
| الكامل ١٥٥ | ارشاد ٢٧٥ |
| الكامل في التاريخ ٢٧٥ | اساطير اوستا ٦٣ |
| المجالس ٥٩ | اسكندرنامه نظامی ٢٤٢ |
| المختصر في علم التاريخ ٧١ | اسكندرنامه ها ١٥١ |
| المزهر ١٦٢ | اسناد چاپ نشده ١٨٩ |
| المعالم ٢٧٩ | اشارات ٢٧٥ |
| الملل والنحل ٢٢٩، ١٦٢ | اشعياء ٦٥ |
| المنتظم ٧٢ | اصول فلسفه ١٢٩ |
| المنقذ من الضلال ٢٧٧، ٤٢ | اصول يك علم جديد ٢٠١ |
| اسيل ٢١٢ | اعمال شهيدان ايران ١٤٨ |
| انجيل ٦٦، ٦٥ | اقتصاد عموسی آتن ١٧٧ |
| انجيل اهوكريفا ١٤٠ | اقيانوس ٢٥٣ |
| انجيل ٦٥، ٤٣ | الاثار الباقيه ١٤٩ |
| انجيل لوقا ٦٦ | الاصنام ١٤٩ |
| انجيل متى ٦٦ | البدء والتاريخ ٦٠ |
| انجيل مرقس ٦٦ | البيان والتبيين ٢٧٨ |

- انجیل یوحنا ۶۶
 انحطاط غرب ۲۲۷
 اندیشه‌هایی برای فلسفه تاریخ انسانی ۲۱۴
 اندیشه‌هایی در باب تاریخ، عدم قطعیت،
 و بی‌فایده‌گی آن ۱۵، ۱۴
 انقلاب فرانسه ۱۹۱
 اوائل المقالات ۲۷۷
 اوستا ۱۶۹، ۵۲
 ایران از آغاز تا اسلام ۱۶۹
 ایران باستان ۱۷۰
 ایران در زمان ساسانیان ۲۷۸
- بررسی راجع به روح ملل ۲۰۳
 بررسی‌هایی دربارهٔ ابوریحان بیرونی ۲۷۸
 بسط انگلستان در قرن هجدهم ۱۰۳
 بنیاد فرانسهٔ معاصر ۱۹۲
- پادشاهان و مردم ۱۸۹
 پانزده گفتار ۲۸۰
 پیدایش تاریخ‌گرایی ۲۲۳
- تاجرونیزی ۱۱۷
 تاریخ ۸۷
 تاریخ آلمان در قرن نوزدهم ۱۰۲
 تاریخ آل مظفر ۷۳
 تاریخ اسکاتلند ۹۱
 تاریخ اقوام اسرائیل ۹۹
 تاریخ الرسل والملوک ۲۷۸
 تاریخ آمریکا ۹۱
 تاریخ انحطاط و سقوط امپراطوری رم ۹۱
 تاریخ انقلاب ۹۷
 تاریخ انقلاب انگلستان ۹۷
 تاریخ انگلستان [فرود] ۱۰۱
- تاریخ انگلستان [مکالی] ۱۰۰
 تاریخ ایران ۱۶۸
 تاریخ ایران بعد از اسلام ۱۱۸، ۱۹۰،
 ۲۷۸
 تاریخ ایران قدیم ۱۶۹
 تاریخ ایرانیان و اعراب ۱۶۹
 تاریخ بریتانیای کبیر ۹۱
 تاریخ بیهق ۲۷۸، ۲۷۵
 تاریخ بیهقی ۲۷۸، ۲۷۷
 تاریخ پروس ۱۸۹
 تاریخ پیدایش فرانسهٔ معاصر ۹۹
 تاریخ تمدن ۱۰۵
 تاریخ تمدن اروپا ۹۷
 تاریخ تمدن انگلستان ۱۰۱
 تاریخ تمدن در انگلستان ۲۷۹
 تاریخ تمدن فرانسه ۹۷
 تاریخ تیرلوال ۱۷۸
 تاریخ جدید کمبریج ۱۰۶
 تاریخ جهان ۹۶
 تاریخ چیست ۲۷۹
 تاریخ دولت ۱۰۴
 تاریخ روزگار انقلاب ۱۰۳
 تاریخ رم ۸۵ [سالوستوس]
 تاریخ رم ۹۴ [فون رانکه]
 تاریخ رم [روسی] ۹۶، ۱۸۲ [سومزن]
 تاریخ سیاست پروس ۱۰۲
 تاریخ سیستان ۱۰۵
 تاریخ شارل پنجم ۹۱
 تاریخ شارل دوازدهم ۹۱
 تاریخ شهدای یزد ۱۴۸
 تاریخ طبرستان ۹۶
 تاریخ طبری ۱۰۵، ۱۶۹
 تاریخ فرانسه ۹۷
 تاریخ فرانسه و ناپلئون ۱۰۴
 تاریخ فردریک بزرگ ۱۰۱

- توطئه بابوف ۲۵۴
توطئه کاتی لینا ۸۶
تهافت‌التهافت ۲۷۸
- جامع‌التواریخ ۱۶۴، ۱۰۶، ۷۴
جستجوی حقیقت ۱۲۹
جمع بین رأیی حکیمین ۲۴۴
جمهور ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۵۰، ۲۵۲
جنگ جوگورتا ۸۶
جنگ و صلح ۲۷۷، ۲۶۶، ۴۸
جنگهای سی ساله ۹۲
- حماسه ملی ایران ۲۷۸
حی‌بن یقظان ۲۷۵
- خداینامه‌های ایران باستان ۶۴، ۵۲
خدایناسک ۶۳
خداینامه ۱۹۹، ۱۵۵، ۷۴
خطابه‌هایی در باب فلسفه تاریخ ۲۱۸
- دانیال نبی ۶۵
دایرة‌المعارف اسلام ۱۹۰
در باب امور مربوط به اسناد ۱۴۷
دستگاه طبیعت ۲۱۲
دموکراسی امریکا و انقلاب فرانسه ۹۷
دیوان خاقانی ۲۷۵
دین و دولت ۵۹
- راجع به دوشهر ۶۰
رام‌یشت ۶۳
- تاریخ فلسفه ۲۸۰
تاریخ قدیم کمبریج ۱۰۶
تاریخ قم ۱۴۶
تاریخ کمبریج دنیای قدیم ۱۷۶
تاریخگرایی و مسایل آن ۲۲۴
تاریخ گروت ۱۷۸
تاریخ لوئی مقدس ۱۴۸
تاریخ مردم انگلیس ۱۰۲، ۵۳
تاریخ مسیحیت ۹۹
تاریخ مقدس ۳۲
تاریخ همچون سرگذشت آزادی ۳۹
تاریخ یوستینیان ۱۴۶
تاریخ یونان ۱۷۷، ۱۷۸
تأسیس امپراطوری ژرمن به وسیله وילהلم اول ۱۰۳
تجارب‌الاسم و تعاقب‌الهمم ۷۳، ۶۰، ۵۹
۷۴
تجارب‌السلف ۲۷۶
تحصیل السعادة و فصول‌المدنی ۲۴۳
تحقیق در اخلاق و آداب ۹۱
تحقیق در باب فهم انسان ۵۹
تحقیق در مبانی عدالت سیاسی ۲۵۴
تریت سخنوری ۸۳
ترجمه تاریخ یمنی ۷۴
ترکیه در قرن ۱۹ ۹۶
تصور یک تاریخ جهانی از دیدگاه کسی که جهان را وطن می‌داند ۲۱۵
تعالیم اجتماعی کلیساها و گروههای مسیحی ۱۸۵
تمدن قدیم ۱۳۲، ۹۸
تواریخ ایام، پادشاهان یهودا ۵۷
تواریخ کمبریج ۱۰۹
تورات ۲۱، ۴۳، ۵۵، ۵۶، ۶۰، ۶۱، ۶۵
۱۵۸، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۰۰، ۲۰۹

- رساله طیماثوس ۲۳۹، ۲۵۰
 رساله فیدون ۲۳۸
 رساله فیصل التفرقه ۴۱
 رساله کریتیاس ۲۳۹
 رساله گرگیناس ۲۳۸
 رشد سیاست بریتانیا ۱۰۳
 رموس و رسولوس ۳۵
 روایات یونانی ۶۳
 رویاهای یک مکاشفه جوی ۲۱۴
- زاسیاد یشت ۶۳
- سرگذشت تمدن ۲۷۵
 سرگذشتهای همانند ۸۷
 سفراالاسفارمانی ۱۴۹
 سفرهای گالیور ۲۵۳
 سندباد بحری ۲۴۱
 سیاست ۲۳۸
 سیاست المدنیة ۲۴۳
 سیر حکمت در اروپا ۲۷۶، ۲۸۰
- شاهزادگان و سردم اروپای جنوبی در قرون
 شانزده و هفده ۹۵
 شاهنامه [فردوسی] ۲۸، ۳۳، ۶۳، ۶۴،
 ۶۷، ۱۹۹، ۲۷۵
 شاهنامه ها ۱۱، ۵۷
 شرح قصیده ترسائیة خاقانی ۲۷۶
 شفا ۴۷، ۲۷۷
 شهر آفتاب ۲۵۱
 شهر خدا ۱۹۹، ۲۴۲
 شهریار ۲۶۶
 شهریار میهن پرست ۲۶۹
- صحيح بخارى ۷۰
 صوان الحکمه ۱۶۳
 سیروت تاریخی ۲۰۸
- طبایع و آداب ملل ۵۳
 طبقات الشافعیه ۲۸۰
 طرح تاریخ ۱۰۵
- ظفرنامه یزدی ۱۴۶
- عظمت و انحطاط روم ۱۸۳
 عواقب سیاسی قرارداد صلح ۱۰۴
 عهد جدید ۶۵
 عهد عتیق ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۷، ۶۰،
 ۶۱، ۶۳، ۱۴۴
- غشیان ۲۹
 غرد اخبار تعالی ۶۳
 غرد اخبار ملک الفرس ۷۴
- الفخری ۶۷، ۲۷۸
 فقر تاریخگرایی ۲۲۲
 فلسفه حق ۲۱۸
 فن شعر ۲۸، ۲۸۰
 فیصل التفرقه بین الاسلام والزندقه ۲۷۷
- قرآن ۱۷، ۲۸، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۵۸، ۱۹۰،
 ۲۷۷، ۲۷۵
 قرن لوئی چهارده ۹۱
 قرون وسطی ۹۷

- توانین ۲۳۹
 قهرمان، قهرمان پرستی و قهرمانی در تاریخ ۱۰۱
- مجله تاریخی ۱۸۹
 مجله یغما ۲۷۵
 مجمل التواریخ و القصص ۲۸
 سفاریق الانبیاء ۵۹
 سروج الذهب ۲۷۵، ۷۲، ۱۷
 مسافرت به ایکاری ۲۵۳
 مطالعه در تاریخ ۲۲۸
 مقدمه قدیم شاهنامه ۶۴
 سلکوت خدا در خودتان ۲۵۴
 سواهب الهی ۲۷۸
 میکرومگاس ۲۵۳
- ناپلئون: له یا علیه ۱۹۲
 ناسخ التواریخ ۶۰
 نامه‌ها و خطابه‌های کراسول ۱۰۱
 نبرد من ۱۰۴
 نشریه کتابخانه پهلوی ۲۷۸
 نقد مورخان جدید ۹۵
 نگاههایی به تاریخ فردا ۲۳
 نگاهی به تاریخ جهان ۱۰۵
- واقعات و ملفوظات تیموری ۱۵۲
 وقایعنامه ۸۷
 یوتوپیا ۲۵۲
- کارنامه اسلام ۱۹۰
 کاندید ۲۰۲
 کتاب الانساب ۱۴۹
 کتاب العبر ۲۷۷، ۷۲، ۱۷
 کتاب اسوات ۱۷۵
 کتاب پیدایش ۵۷، ۵۶، ۵۵
 کتاب جامعه ۶۵
 کتاب سموئیل ۵۷
 کتابهای سیرالملوک ۶۴
 کتیبه‌های میخی و عهد عتیق ۱۷۳
 کشف الظنون ۱۵۰
 کلیات سعدی ۲۷۵
- گانه‌ها ۱۶۹
 گزارش جنگ داخلی ۸۴
 گزارش جنگ گالیا ۸۴
 گفتار در باب تاریخ جهانی ۶۰
 گفتار در روش ۲۷۶، ۲۷
 گلستان سعدی ۶۷
- مالکیت چیست؟ ۲۵۴
 ماللهند ۲۷۸، ۱۱۲
 مجله ایرانشناسی ۲۷۸

فهرست نژادها، سلسله‌ها، فرقه‌ها، مذهب‌ها، زبان‌ها، خط‌ها

۷۴، ۹۱، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۴۵، ۱۵۷،
 ۱۵۸، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۴،
 ۱۹۸، ۲۲۷، ۲۴۲
 اسلامی ۵۸، ۶۰، ۶۳، ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۷۳،
 ۱۳۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۳،
 اسماعیلی ۵۹
 اسنی‌ها ۱۴۴
 اشاعره ۴۱، ۴۶، ۵۸، ۵۹
 اشراق ۴۴
 اشکانی ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۶۳
 اعراب ۸۹، ۱۹۶
 اقوام شرق ۳۳
 امریکایی ۱۷۲
 انگلیسی ۲۵، ۳۱، ۴۴، ۵۳، ۶۰، ۱۰۰،
 ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۵۸، ۱۷۶، ۱۸۶
 اوستایی ۱۶۸، ۱۶۹
 اهل کلام ۴۲
 ایتالیایی ۱۵، ۱۷، ۳۱، ۳۱، ۶۴، ۱۰۳، ۱۸۱،
 ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۶
 ایرانی [ایرانیان] ۲۱، ۲۹، ۳۸، ۶۲، ۶۶،
 ۷۴، ۷۷، ۸۹، ۱۰۶، ۱۴۸، ۱۵۴،
 ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱
 بابلی [بابلی‌ها] ۳۵، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۲،
 ۱۷۱، ۱۸۶

آتینان ۷۷، ۷۸، ۷۹
 آریان [آریاها، آریایی] ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۷،
 ۲۶۴
 آریاهای ماد و پارس ۶۲
 آرتک، قوم ۳۷
 آشوری ۱۷۰
 آل بویه ۱۰
 آل عثمان ۱۵۰
 آلمانی ۵۳، ۶۰، ۹۲، ۱۰۶، ۱۱۶، ۱۲۵،
 ۱۳۴، ۱۴۹، ۱۵۸، ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۷۴،
 ۱۸۹
 آیین بودا ۱۹۶
 آیین زرتشت ۱۶۸
 آیین شرك ۲۱۲
 آیین یهود ۱۷۴
 اتروسک، قوم ۱۸۱
 ارامنه [ارمنی] ۶۶
 اروپایی ۳۳، ۸۹، ۱۷۸، ۱۹۰،
 اسپارتی‌ها ۷۷
 اسپریتوالیستها ۳۷
 اسکاتلندی ۹۱
 اسلام ۲۲، ۴۲، ۵۸، ۶۴، ۶۹، ۷۱، ۷۲

- خط میخی بابلی ۱۷۱
خطوط قدیم مصری ۱۵۸
خطوط میخی سومری ۱۵۸
خطوط میخی فرس باستان ۱۵۸
- دوریان، قوم ۱۷۷، ۷۹
دیالمه ۶۸، ۱۰
- رواتی [طریقه] ۲۳۵، ۸۱
روسی ۴۸
رومی ۲۴، ۳۴، ۶۴، ۸۰، ۸۳، ۸۴، ۸۷،
۸۸، ۸۹، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۵۷، ۱۸۱، ۱۸۴
- زرتشتی‌ها ۱۶۹
زندقه ۵۹، ۴۲
- ژاپونی ۴۳
ژرمن ۱۰۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۸
۱۸۹، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۶۴
- ساسانیان ۲۰، ۶۳، ۶۴، ۸۴، ۱۴۶، ۱۴۷،
۱۴۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۶۳
- سامانیان ۱۵۷
سامی ۳۷، ۶۱، ۱۷۲، ۲۶۴
ساووا (خاندان) ۱۰۳
سریانی ۶۶، ۱۴۸، ۱۵۴
سلاجقه ۱۱۵
سلاجقه روم ۱۶۴
سلت‌ها ۳۷
سوئدی ۹۲
سوفسطائیان ۷۸، ۱۷۸، ۱۷۹
- باربار ۸۹
بربرها ۷۶، ۷۷، ۱۵۴، ۱۸۶
بطالسه ۱۵۱
بوئرها ۱۸۳
بودائیان ۲۲۹
بوربون‌ها ۵۳
بومی‌های امریکای شمالی ۳۷
بهائیان ۱۴۸
- پاتریسینان ۹۴
پاتسی‌ها ۵۴
پارس [قوم] ۳۸، ۱۶۹، ۱۷۹
پروتستان ۹۰، ۹۲، ۱۸۸، ۲۴۹
پلییان ۹۴
پهلوی ۱۶۸، ۱۶۹
- تاتار ۲۲، ۲۶۴
تاجیک ۲۶۴
ترك [ترکی، ترك‌ها] ۲۴، ۸۹، ۱۵۲،
۱۹۵
ترکمانان آسیای صغیر ۱۶۴
ترکان عثمانی ۲۶۴
توتون ۳۷
- چینی‌ها ۱۳۲، ۲۰۲
- حاسی ۶۱
حشویه ۴۱
- ختی، قوم ۵۶
خط میخی ۱۵۸

کتیبه‌های میخی ۱۶۸، ۱۶۹	سومریان ۵۴
کلدانی ۲۰۲	
کیانی ۳۸	شافعی‌ها ۱۱۴
لاتینی ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۶۴	صفویه ۱۲۶، ۱۴۶
	صلیبی‌ها ۳۷
مادها ۱۶۹، ۱۷۰	ظاهریه ۴۱
مانویان ۲۲۹	
مدیچی، خاندان ۱۴۹	
مسلمان [مسلمین] ۱۱، ۱۷، ۴۱، ۴۳، ۵۸،	عباسیان ۱۴۵، ۱۵۷
۵۹، ۶۰، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۷۳،	عبرانی‌ها ۵۶، ۱۷۴
۱۴۰، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۴،	عثمانی، ترکان ۱۸۶، ۲۶۴
۱۶۲، ۲۳۳، ۲۶۴	عثمانی‌ها ۱۹۰
سیحیت [سیحی] ۴۳، ۴۴، ۵۸، ۶۵،	عرب [عربها، عربی] ۲۲، ۶۷، ۱۴۹، ۱۵۴
۶۶، ۹۱، ۹۸، ۹۹، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۸۴،	
۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۱۳،	
۲۲۰، ۲۲۲، ۲۴۲، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۹،	غزنویان ۶۹، ۱۳۹
۲۶۶، ۲۷۲	
بصری ۱۱، ۳۵، ۳۸، ۵۴، ۱۴۹، ۱۷۵،	فارسی ۶۷، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴
۱۸۶	فاطمیان بصر ۱۴۰
معتزله ۴۲، ۵۸، ۵۹	فرانسوی ۱۵، ۱۷، ۲۲، ۴۰، ۹۲، ۹۵،
مغول ۱۰، ۲۲، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۱۴۶، ۱۹۵،	۹۷، ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۳۲، ۱۳۶،
مقدونی [مقدونیه] ۱۶۹، ۱۷۹	۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۵۸
میتانی‌ها ۱۷۰	فرس باستان ۱۵۸
مینائی ۱۷۷	فرنگیها ۸۷
	فلسطینی ۱۴۴
نرمان ۲۶۴	فیثاغوریان ۲۳۷
نوافلاطونیان یونان ۳۳	
	قاجاریه ۱۴۶
واندال‌ها ۱۸۴	

یوستینیان ۱۴۶	هخامنشی ۲۰، ۵۲، ۵۶، ۶۳، ۱۴۶، ۱۵۸،
یونانی ۱۱، ۳۱، ۳۲، ۳۷، ۳۸، ۴۳، ۵۸،	۱۶۰، ۱۶۹، ۱۷۱
۶۵، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۸۸،	هلندی ۱۰۶
۸۹، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۳،	هندوان [هندی] ۳۵، ۳۷، ۱۷۰، ۱۹۵،
۱۵۴، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰،	۲۲۶، ۲۲۹
۱۷۴، ۱۷۷، ۱۷۹، ۲۰۲	هوهن تسولرن ۱۰۲
یهود [بنی اسرائیل، یهودیه، قوم اسرائیل،	هوهنشتاوفن، خاندان ۱۸۸
جهود] ۱۷، ۲۴، ۳۴، ۴۴، ۵۵، ۵۷،	هیکسوس‌ها ۵۶، ۱۷۵
۶۲، ۶۵، ۶۶، ۷۲، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۱۸،	
۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۸، ۱۸۶، ۱۹۸،	
۲۰۰، ۲۰۲	یافتنی ۶۱
	یسوعی‌ها ۲۴۱

فهرست اصطلاحات

- | | |
|---|---|
| <p>اهل کلام ۴۱
 اهیسا ۲۶۸
 ایدئالیست ۲۱۸
 ایدئالیستی ۲۲۲
 ایدئالیسم ۲۲۱</p> <p>باطل اباطیل ۲۱
 بتهای بازاری ۱۲۸، ۱۲۷
 بتهای شخصی ۱۲۷
 بتهای طایفه‌یی ۱۲۸، ۱۲۷
 بتهای نمایی ۱۲۹، ۱۲۷
 بربریت مسیحی ۲۰۱
 بیزانس ۸۹، ۹۱، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۶۴
 ۲۶۳
 بیوگرافی ۲۵</p> <p>پاپیروس ۱۵۷، ۱۷۴، ۱۸۰
 پان بابلی ۱۷۴
 پان تورانیسم ۱۶۴
 پدرفلسفه جدید اروپا ۲۷
 پراگماتیک ۸۱، ۱۱
 پرسپکتیو ۱۶۰
 پروپاگاندا ۱۱۰</p> | <p>آخرالزمان ۲۵۹
 آماتور ۱۰۶</p> <p>اتوبیوگرافی خداوند ۲۱۹
 احکام عشره ۵۶
 اریستوکرات ۸۲، ۸۱
 اریستوکراسی ۲۲۹، ۲۰۱
 اسالاری (= آثارش) ۲۵۵
 استصحاب ۱۱۴
 اسرائیلیات ۴۳
 اشراق ۱۲۰
 اصل انسان ۶۰
 اعراب جاهلی ۳۱
 اقوام‌بی تاریخ ۱۸
 العهده علی الراوی ۱۶۳
 الکترونیک ۱۱۰
 الیکارشی ۲۲۹، ۸۱
 امپریالیسم ۲۷۳، ۱۰۴
 انقلاب فرانسه ۵۳، ۲۲
 انقلاب کبیر فرانسه ۱۶۵
 انقلاب کوپرنیکی ۲۲۷
 اهل حدیث ۱۵۳</p> |
|---|---|

دموکراسی ۸۱، ۹۶، ۱۶۰، ۱۷۸، ۱۷۹،
 ۱۸۰، ۲۰۱، ۲۲۱، ۲۲۹، ۲۳۸

دنیای اسلام ۱۱
 دنیای هلنی ۱۷۹
 دنیای هومری ۱۷۶
 دون ژوان ۱۸۲
 دیالکتیک ۲۲۰، ۲۲۱
 دیسکوتک ۱۱۰
 دیوانگی کسانی ۲۸
 ذهن گرایی ۱۴۰
 رستاخیز گذشته‌ها ۲۳
 رمان تاریخی ۲۹
 رسالتیسم ۹۲، ۹۳، ۹۶، ۱۰۲، ۱۸۸
 رسالتیک ۲۲، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۵
 ۱۹۲، ۲۰۷
 رمانس ۳۱
 رنسانس ۳۰، ۳۴، ۸۴، ۹۰، ۱۴۹، ۱۵۸، ۱۷۶،
 ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۴، ۲۰۹، ۲۳۳، ۲۵۱
 ۲۶۶
 روح زمان ۹۵
 روح گرایی ۳۶
 رؤیا پروری ۱۵
 رویینه‌تن ۱۱

ژورنالیسم ۱۸۲

سنت‌الله ۲۲
 سوسیالیسم ۲۵۵
 سوفسطایی ۲۳۳
 سینماتک ۱۱۰
 شکافتن دریا ۵۸
 شکافتن ماه ۴۲

پژوهشگر ۱۲

تابو ۳۸
 تاریخ پراگماتیک ۱۳۷
 تاریخ رمانی ۲۹
 تاریخ زنده ۱۱۲
 تاریخ ژنتیک ۱۳۷
 تاریخ‌گرایی ۱۳۷، ۴۰
 تالان [مقیاس] ۷۷
 تئوکراسی ۲۱۲
 تجربه عرفانی ۲۶
 تعلیم ماکیاولی ۲۶۶
 تموز ۳۵
 توتم ۳۷، ۳۸

جامعه افلاطونی ۲۳۷
 جهان‌بینی شرقی باستانی ۶۰۰، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۲
 ۱۷۳، ۶۵

حقایق نگار ۱۰
 حکمت اسکولاستیک ۱۸۷

خرعیسی ۳۷
 خطر سفید ۱۹۵

دانای یونان ۲۷
 دبیر دیوان رسایل ۱۰
 دجال فریبکار عصر ۱۱۰
 دروغهای قراردادی انسانیت متمدن ۱۴۱
 دفاکتو ۱۱۴
 دموکرات لیبرال ۱۰۴

کرین ۱۴ ۱۴۴
 کلاسیک ۱۷۷، ۳۸، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۲۷
 کنوانسیون ۲۱۱
 گجستک اسکندر ۱۵۱
 گیاه انسانی ۱۸۱
 لیبرالیسم ۹۶
 ماکیاولیسم ۱۶
 مالانص فیه ۱۱۴
 متافیزیک ۴۰
 مدرنیزه ۱۱۰
 مدینه فاسده [جاهله] ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۳
 ۲۴۵، ۲۴۶
 مدینه فاضله ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۶
 ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳
 ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰
 ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۷۲
 مراجع ۳۱
 سرد برتر ۲۲۶
 مستنبط النشأة ۷۲
 مطلق العنان ۵۰
 معدات ۴۱
 معجزه ژاپونی ۴۳
 معجزه یونانی ۴۳
 مکاشفات برلینی ۱۷۴
 مکاشفه دانیالی ۱۲۰
 مکالیسم ۱۲۵
 مکتب ارسطو ۳۸
 ملکوت ۳۴، ۶۰، ۶۵، ۲۰۰
 منطقی ارسطویی ۱۲۳، ۱۳۹

شیوه تطبیقی ۱۶۷
 صحرای محشر ۸۷
 صلح ورسای ۱۰۴
 طبیعت‌گرایی
 عالم مثل ۲۴۲
 عقل تاریخ ۱۲۴
 علم ادیان و علم ابدان ۱۰
 عینیت علم خالص ۱۰۴
 فتودال ۲۷۳
 فتودالیت ۱۸۷
 فرهنگ فائوستی ۲۲۷
 فلسفه مسیحی ۱۸۷
 فلسفه هگل ۹۶
 فلسفه تاریخ ۲۷
 فوتونک ۱۱۰
 فونوتک ۱۱۰
 فیلسوفانه ۳۰، ۴۷
 فیلموتک ۱۱۰
 قانون المطابقه ۷۱
 قرابت خونی ۵۰
 قرن روشنگری ۵۳
 قرون تاریک ۱۸۷
 قرون وسطی ۱۱، ۳۷
 کاست ۲۳۷

وقایع نگار ۱۰

هومان‌نیت ۲۴۷، ۱۵۸، ۱۵۳، ۹۰

هومان‌نیم ۲۴۶، ۱۴۹

یک کلاغ چهل کلاغ ۳۱

یوتوپیا ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۴۸، ۲۴۷، ۲۴۶

۲۵۵، ۲۵۳

یوم حساب ۸۷

سومیایی ۲۱

سوناژشی ۸۱

سینکروفیلم ۱۱۰

نابرابری نژادهای انسان ۸۹

ناسیونالیسم ۱۰۴، ۱۰۲

ناکجاآباد ۲۳۵، ۲۴۷، ۲۴۶

نقد افزار ۱۶۲

۱-۷۵۱۰۴-۰

تاریخ و تاریخ نگاری

۲



شابک ۹۶۴-۰۰۰۰-۲۳۸-۰

ISBN 964-00-0238-0