

فصلنامه تاریخ اسلام

سال دهم، شماره 3، پاییز 1388، شماره مسلسل 39

غایت‌مندی تاریخ

تاریخ دریافت: 88/8/16

تاریخ تأیید: 88/10/20

دکتر سیدعلیرضا واسعی*

«آینده تاریخ» یا «غایت‌مندی تاریخ» از مباحث ریشه‌دار در اندیشه بشری است و از دیرباز تأملات و مطالعات زیادی را متوجه خود ساخته است، به طوری که در دوره‌های اخیر، دانشی را با عنوان «آینده پژوهی یا تاریخ آینده» وارد عرصه آموزش‌های دانشگاهی کرده است. گرچه بسیاری از متفکران از منظر دینی به این پدیده می‌نگرند؛ اما برخی از اندیشه‌گران نیز از نظرگاه فلسفی بدان روی آورده و به زعم خویش کوشیده‌اند تا با شناخت «تاریخ به مثابه واقعیت» سمت و سوی حرکت آن را دریافته و از طریق آن دریچه‌ای برای نگاه به «آینده» گشوده و دورنمای زیست بشری را پیش‌بینی کنند.

در این مقاله پس از تبیین رویکرد غایت‌گرایانه، به کوتاهی دیدگاه‌ها و نظریه‌های ناظر به «آینده تاریخ» اشاره شده است. البته همچنان از منظر علمی ابهام‌های موجود در اطراف موضوع بی‌پاسخ می‌ماند که آیا به راستی با فرض وجود واقعیتی به نام «تاریخ» که با مطالعه گذشته حیات بشری، تنها ابعاد و جوانبی از آن دست یافتنی است، می‌توان

* دانش‌یار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

به غایت‌داری «تاریخ» دست یافت و آینده را پیش‌بینی کرد؛ به تعبیر دیگر، آیا آینده تاریخ براساس دانش‌های انسانی و در رأس آن، یافته‌های تاریخی، قابل شناسایی و درک است یا تصور چنین چیزی، زادهٔ اوهام غیر عالمانه آدمیان به حساب می‌آید. در این نوشتار به تبیین چستی این نظریه پرداخته می‌شود.

واژه‌های کلیدی: غایت تاریخ، فلسفهٔ تاریخ، تاریخی‌گری، تاریخ‌نگری، ادوار تاریخ، آیندهٔ تاریخ.

مقدمه

تاریخ به کدام سو می‌رود و آیا برای تاریخ واقعیتی ورای آنچه آدمیان می‌آفرینند یا در زندگی آدمی رخ می‌نماید، قابل تصور است و با فرض وجود چنین واقعیتی، آیا قانون و سنتی بر آن حاکم است یا نه و آیا می‌توان آن را دریافت؟ آیا تاریخ حرکت یا حیاتی دارد و آیا این حرکت دارای جهت، هدف و غایتی است و آیا کشف مسیر تاریخ ممکن است یا نه؟ سؤالاتی از این دست که در خصوص واقعیت، غایت و هدف تاریخ است، همیشه به عنوان پرسش‌هایی اساسی، ذهن فیلسوفان تاریخ را به خود مشغول داشته است. این مسائل به ویژه مسئله «جهت‌داری تاریخ» و «غایت‌مندی آن» در طبقه‌بندی کلان، از دو منظر قابل بررسی است:^۱

1. از منظر دین و داده‌های وحیانی و در مفهومی گسترده‌تر، ماورای تجربهٔ بشر؛

2. از زاویهٔ تعقل و دستاورد اندیشه‌ای انسانی.

نگاه به تاریخ از منظر اول که بحثی پردامنه، ارزشمند و در عین حال دست‌یافتنی‌تر است مستلزم جست‌وجوی مستقل و رویکردی ویژه است و در آنجا نشان داده می‌شود که در دین یا باورهای فراتجربی بشر، چه تصویری از آیندهٔ تاریخ عرضه شده و بر اساس داده‌های آن یا آنها جهان به کجا خواهد رسید؟ بدیهی است که ادیان آسمانی، به ویژه اسلام که برای همیشه‌ی تاریخ و برای همهٔ آدمیان آمده است، به حکم مأموریت معنادهی

به زندگی و امیدبخشی به آدمی، آینده روشن و هدف‌داری را ترسیم کرده و سیر حرکت تاریخ را به سوی آن نشان می‌دهد، چنان که خداوند باری تعالی در قرآن مجید می‌فرماید: «ما در کتاب زبور نوشتیم (حکم قطعی خویش را مسجل ساختیم) که زمین را بندگان صالح من به ارث خواهند برد».^۲ همچنین در جای دیگر از زبان حضرت موسی اشاره فرمودند که زمین از آن خداوند است و آن را به هر که بخواهد به میراث خواهد داد و عاقبت از آن پارسایان است.^۳ قرآن با این بیان آینده‌ای روشن و مبتنی بر تدبیر پارسایان را نوید داده است. در این آیات و دیگر آموزه‌های وحیانی، آینده مشخصی برای تاریخ وجود دارد که قطعاً تحقق خواهد یافت.

اما منظر دوم که نگاهی فلسفی یا مبتنی بر تجربه عقلانی انسان به تاریخ است، پر پیچ و خم و همراه با ابهامات بسیار است، به گونه‌ای که ابراز سخن قطعی درباره آن آسان نیست و هر چه ابراز گردد باز جای نقد و بررسی وجود دارد و فیلسوف تاریخ، خود در ارائه تصویری کلی و جامع از تاریخ عمدتاً دچار شک و تردید از یک سو و نقد و نقض از سوی دیگر است.^۴

تبیین موضوع «غایت‌مندی تاریخ» یا «آینده تاریخ» مستلزم طرح مباحثی مقدماتی است که از ذکر پاره‌ای از آنها در اینجا گزیری نیست؛ اول آنکه تاریخ به چه معناست؟ دوم آنکه آیا تاریخ تابع قانونی خاص است؟ سوم آنکه آیا فرض پیروی تاریخ از قوانین، کشف و دریافت آنها ممکن است؟ چهارم آنکه آیا می‌توان آینده تاریخ را پیش‌بینی کرد؟ پس از روشن شدن این مباحث، مقوله غایت در تاریخ و معنای آن و نیز دیدگاه‌ها و نظریاتی که در این باره وجود دارد، قابل طرح خواهد بود. البته با توجه به مجال اندک، در اینجا تنها به درآمدی بر این مباحث می‌پردازیم.

در باره تاریخ

برای تبیین مسئله، لازم است درباره «تاریخ» مباحثی را بیان کنیم.

1. تاریخ در عرصه اندیشه بشری چه معنایی دارد؟ ارائه تعریف روشن و متفاهمی از

تاریخ زمینه گفت‌وگوی مشترک را فراهم می‌سازد؛ چنان که ولتر، نویسنده و فیلسوف فرانسوی، بر این نکته پای می‌فشرد که «اگر می‌خواهی با من صحبت کنی، اول اصطلاحاتی را که به کار می‌بری تعریف کن».^۵

مفهوم اصطلاحی تاریخ حداقل بر دو معنای کاملاً متمایز و در عین حال درهم تنیده اطلاق می‌گردد. همین تشابه لفظی و در هم تنیدگی موجب تداخل‌ها و مشکلات و کژفهمی‌هایی می‌شود. در پی این دو معنا که دو حوزه مطالعاتی گوناگون را رقم زده و سازوکارهای ویژه خود را طلب می‌کند، دو فلسفه تاریخ پدید آمده است: یکی، کوششی برای کشف معنا و مفهومی در سیر و روند کلی رویدادها یا ماهیت عمومی فرایند تاریخی که فراتر از عقلانیتی است که کار و پژوهش متداول تاریخی می‌تواند به آن دست یابد؛ دوم، تحلیل فلسفی مطالعات تاریخی یا تاریخ نگاری است؛ توصیفی منطقی، عقلانی و معرفت‌شناختی از آنچه مورخان انجام می‌دهند. این دو شاخه چنین نام یافته‌اند:

الف) فلسفه نظری تاریخ (speculative philosophy of history)؛

ب) فلسفه علم تاریخ یا فلسفه انتقادی تاریخ یا فلسفه تحلیلی تاریخ؛

(analytical philosophy of history or critical philosophy of history).^۶

شایان ذکر است که تاریخ گاه به مثابه واقعیت است و گاه به مثابه دانش، و به تعبیر دیگر، «یک ساحت و معنای تاریخ، ساحت هستی‌شناختی (ontology) است و معنا و مفهوم دیگر آن معرفت‌شناختی (epistemology) است. تاریخ به معنای هستی‌شناختی آن فرایندی مستقل از ذهن، و واقعیتی است که جدای از آن را به مثابه یک ایزه (object) و موضوع مورد تأمل و معرفت‌خویش قرار دهیم یا نه، جریان دارد، مانند طبیعت»^۷؛ اما تاریخ به معنای معرفت‌شناختی، دانشی است که مطالعه کنش انسان‌ها در گذشته را برعهده دارد و در صدد شناسایی گذشته است؛^۸ بنابراین تاریخ در معنای اول، جدای از اندیشه و توجه بشر، خود پدیده‌ای دارای استقلال وجودی است و در معنای دوم، دانش یا فعالیتی است بشری با متدولوژی ویژه خود. تاریخ در یک نگره بر واقعیتی که

موضوع مطالعه و تأمل یک دانش است، اطلاق می‌شود و در رویکردی دیگر، بر علم اطلاق می‌گردد و به تبع آن، مقوله «غایت‌مندی تاریخ» نیز دو شاخه می‌یابد: یکی آنکه آیا «تاریخ به مثابه واقعیت» دارای حرکت و جهتی غایت‌مدار است یا نه، و دیگر آنکه آیا «تاریخ به مثابه دانش» غایتی و هدفی دارد؟^۹ عدم توجه به این دو معنا، دریافت پاسخ روشن و عالمانه را با مشکل مواجه می‌سازد.

برای روشن‌تر شدن دو رویکرد، بیان دلبیو. اچ. والش کارآمد است. او می‌نویسد: در علوم طبیعی برای انواع بررسی و تحقیق، دو اصطلاح وجود دارد: الف) فلسفه طبیعت که به بررسی مسیر عملی رویدادهای طبیعی به منظور ایجاد علم جهان‌شناسی یا توصیف طبیعت به طور یک جا و کامل می‌پردازد؛ ب) فلسفه علم که تعمق در جریان‌های تفکر علمی، بررسی اندیشه‌های اساسی مورد عمل دانشمندان و این گونه مطالب است. به قول پروفیسور برود (Broad) اولی جنبه نظری و دومی جنبه انتقادی دارد. ممکن است که فلسفه طبیعت (به مفهوم بررسی مسیر رویدادهای طبیعی که به نحوی مکمل بررسی مورد عمل طبیعی باشد) در حکم یک بررسی غیر مشروع باشد و علم جهان‌شناسی در واقع یا خلاصه‌ای باشد از نتایج علمی (که در آن صورت بهتر است این رشته از علوم بر عهده دانشمندان گذارده شود) یا در واقع تراوشات بیهوده قوه تخیل.^{۱۰}

2. آیا تاریخ قانون‌مند و تابع ضابطه و قاعده است؟ به دنبال این دو معنای بیان شده از تاریخ، پاسخ پرسش فوق نیز دو رویه پیدا می‌کند: از یک سو بحث از این است که آیا دانش تاریخ، از قانون، قاعده و روشی تعریف شده و مشخص پیروی می‌کند و اساساً دانشی به نام تاریخ وجود دارد یا خیر؟ و دیگر آنکه آیا تاریخ به معنای «واقعیت»، از هستی و وجود مستقل و مبتنی بر سنت (قانون) برخوردار است یا نه؟

درباره پرسش اول، گفت‌وگوهای روشن‌تری می‌توان داشت و پاسخگویی بدان اندکی آسان‌تر است. فلسفه علم که مطالعه‌ای از بیرون به دانش است، متکفل پاسخگویی به چنین پرسش‌هایی است. از دیرباز این مسئله مورد توجه اندیشمندان قرار داشته و مباحث فراوانی درباره آن عرضه کرده و کوشیده‌اند تا نشان دهند که آیا دانش تاریخ وجود دارد

که همانند دیگر علوم بشری با پیروی از روش ویژه‌ای در صدد کشف مجهولات مرتبطه برآید یا نه؟ در این خصوص دیدگاه‌های متفاوتی عرضه شده است؛ برخی آن را دانشی مبتنی بر اصول و بنیادهای علمی دانسته و پاره‌ای اختلاف دیدگاه‌ها و تفاوت دستاوردها را همچون دیگر دانش‌ها، امری طبیعی و برآمده از خصوصیت ویژه دانش‌های انسانی قلمداد کرده‌اند؛^{۱۱} اما دسته‌ای دیگر، برخلاف اینان، به اعتبار ویژگی‌های خاص موضوع تاریخ، آن را نه به عنوان یک علم، بلکه به مانند شعر، داستان یا هنر می‌نگرند و طبعاً آن را شایسته علم بودن و یافته‌های آن را در خور علمیت نمی‌دانند. مورخ در نگاه این دسته، هنرمندی است که با ابزار خاصی به تصویر پدیده‌ها دست می‌زند که چه بسا هیچ مشابهتی با علم واقع ندارد. اینها در اثبات نظر خویش به اختلاف نظر مورخان اشاره می‌کنند که هیچ مورخی یافت نمی‌شوند که در موضوع واحد، نظر همگونی داشته باشند، از این منظر، تاریخ، برساخته ذوق شاعرانه و قریحه هنری مورخ است و در بند هیچ قانونی گرفتار نیست و طبعاً هیچ واقعیتی را آشکار نمی‌سازد. البته این نگره‌ها امروزه چندان مسموع نیست، چرا که علوم انسانی از تعریف و جایگاه در خوری برخوردار شده و تاریخ نیز به عنوان دانش انسانی ارج شایسته‌ای یافته است.^{۱۲}

اما پاسخ به پرسش دوم که آیا «تاریخ به مثابه واقعیت» تابع سنتی است یا نه، با عوالم ناشناخته بسیاری مواجه است. آیا به راستی چیزی به نام تاریخ، ورای آنچه آدمیان آن را پدید آورده و مورخان بدان حیات بخشیده‌اند، وجود مستقل و قابل کشفی دارد؟ و در صورت وجود، چگونه کشف شدنی است و آیا اهدافی را دنبال می‌کند و غایت آن چیست؟ این مسائل محور اصلی مقاله حاضر به شمار می‌آید.

3. دریافتنی بودن قوانین تاریخ، مسئله دیگری برای تأملات محققان است؛ بدین معنا که اگر تاریخ به مثابه واقعیت، دارای وجود و سنت‌هایی است، این پرسش همچنان مطرح است آیا می‌توان آنها را کشف کرد و برابر آنها به شناخت فرایند حرکت تاریخ و نیز غایت آن دست زد؟

مشکل کشف قانون برای تاریخ به این معنا که دارای وجودی مستقل است، همچنان

ذهن آدمی را به خود مشغول می‌دارد که این پدیده چگونه وجودی دارد و حد و مرز وجودی آن چیست و بروز و ظهور آن به چه نحوه‌ای است؟ آیا تجلی آن در فرهنگ است یا در لباس تمدن خودنمایی می‌کند؟ آیا به صورت روح جمعی یا به گونه‌ی عقل ظاهر می‌شود یا حکومت و دولت، و آیا در صورت جامعه تبلور می‌یابد یا در قالب افراد؟ روشن است که کشف قوانین چنین پدیده‌ی ناشناخته‌ای آسان نیست، ولی هرگز فیلسوفان تاریخی‌گر و مورخان فلسفی اندیش، خود را از کاوش و اظهارنظر و نظریه درباره‌ی آن بی‌نیاز و درمانده ندیده‌اند. به دنبال این مباحث، مقوله دیگری سر بر می‌آورد.

4. آیا امکان پیش‌بینی در تاریخ وجود دارد؟ پیش‌بینی زاده‌ی بلافصل و مشروع قانون‌مندی و علمیت است و طبعاً هر دیدگاهی در مبحث پیشین پذیرفته شود، بر آن اساس، در اینجا اظهار نظر ممکن می‌گردد. اگر تاریخ تابع ضابطه و قانون قابل کشف باشد، برای پردازنده‌ی آن، پیش‌بینی ممکن می‌گردد. در علم تاریخ، این اصل تا حدی پذیرفتنی است؛ بدین معنا که اگر موضوع مورد مطالعه این دانش از شاخصه‌های سنت‌مدنی، علت‌مداری، تکرارپذیری و قابلیت تجربه برخوردار باشد، برای آن دانش امکان پیش‌بینی میسر خواهد بود.

5. آیا تاریخ دارای غایت است؟ این پرسش نیز همچون مباحث پیشین، دو بُعد پیدا می‌کند: الف) غایت‌مندی «علم تاریخ»؛ ب) غایت‌مندی «واقعیت تاریخ». طرح بحث غایت‌مندی دانش تاریخ، به طور مستوی و فراگیر، فرصت و مجال دیگری می‌طلبد. در اینجا به اختصار به مباحثی که در فهم مطالب مؤثر است اشاره می‌شود.

هدف تاریخ

چه تاریخ را علم مستقلی بدانیم و چه آن را به گونه دیگری تعریف کنیم. این پرسش معقول که هدف و غایت تاریخ چیست؟ و پرسش درست‌تر آنکه هدف و غرض مورخ از پرداختن به تاریخ چیست؟ چون در این معنا «تاریخ» چیزی جز مصنوع پدید آورنده آن که با مقاصد و اغراضی بدان روی کرده، نیست.

هدف دانش تاریخ پیش از هر چیزی، کشف واقعیت‌های گذشته و بازسازی آن براساس داده‌ها، امکانات و ابزار موجود است.

دانایی به رویدادهای گذشته و شناسایی آنها بر حجم دانسته‌های بشری می‌افزاید آگاهی او را فربه‌تر می‌کند. این هدف در بسیاری از دانش‌ها دیده می‌شود؛ برای مثال تلاش علمی یک منجم گرچه ممکن است به کار زندگی روزانهٔ انسانی هم بیاید، اما در اکثر مواقع صرفاً آگاهی و دانایی و ستردن گرد و غبار ابهام از پیشانی واقعیات، و از بین بردن جهالت آدمی به پدیده‌های آسمانی است؛ همچنین باستان‌شناسان نیز خود را به رنج و تعب افکنده و با صرف هزینه‌های گزاف، در صدد پرده‌برداری از رازهای پنهان بر می‌آیند تا نگاه انسانی به آن امور شفاف و روشن گردد. علوم بشری جز بخشی از آن که به ساخت و ساز ابزار جهت بهبود وضع ظاهری زندگی آدمیان می‌انجامد و در اصطلاح علوم کاربردی نام یافته‌اند، عموماً به توسعهٔ دامنهٔ آگاهی و دانایی بشر یا تعمیق دانسته‌های او یاری می‌رسانند.

این هدف مقدس و متعالی، در شکل‌دهی به حقیقت انسانی بسیار مؤثر و کارآمد است و دانش تاریخ از این نقش آفرینی مبرا نیست. علاوه بر این هدف عمومی، تاریخ در پی ارائه روشی برای زیستن صحیح و درست نیز است. تاریخ که صحنه‌هایی از حیات انسانی را به نمایش می‌گذارد، در اصل آزمایشگاهی است که آدمیان خویشتن را در آن می‌آزمایند و پیامدهای عمل خویش را قبل از ارتکاب بدان آشکارا احساس کرده و نظاره می‌کنند؛ آنچه بر پیشینیان رفته است، بر آیندگان نیز می‌رود و اندک آشنایی با تاریخ، فانوسی برای روشنایی راه آینده بر می‌افروزد. بی‌درک تاریخ و بی‌شناسایی آن، بشر در ابهامی از حیات گونگی به سر می‌برد که در واقع «زندگی انسانی» نیست.

بنابراین دربارهٔ هدف‌مندی علم تاریخ به روشنی می‌توان گفت که آن را غایت و هدفی است که مورخ برای دستیابی به آن، گام بر می‌دارد و در واقع، این هدفی است که مورخ با کاربرست، توجه و پرداختن به تاریخ آن طلب می‌کند نه هدف خود تاریخ، چرا که در این نگاه، تاریخ نه به عنوان پدیده‌ای مستقل، بلکه علمی است که انسان را در رسیدن به

مقاصد متعالی یا متنازل یاری می‌رساند.

ممکن است مورخان، در این گذر و گذار، اهدافی شوم نیز در سر داشته باشند؛ تخریب اندیشه‌های انسانی، پایمال کردن شخصیت تاریخی بشر، منکوب کردن ملیت مردمی یا بدنمایی فرهنگ قومی و نادیده انگاشتن تمدن تاریخی و اهدافی دیگر از این دست، ولی به هر حال علم تاریخ، هدف‌دار و رو به رشد است. شاید این سخن لرد آکتن، رساتر به مقصود باشد که «تاریخ صرفاً دفتر ثبت پیشرفت نیست، بلکه علم پیشروی است یا اگر مایلید تاریخ به دو معنای کلمه، جریان حوادث و دفتر ثبت پیشرو است.^{۱۳} وی تاریخ به مفهوم جریان حوادث را به منزله پیشرفت به سوی آزادی، و تاریخ به مفهوم دفتر ثبت آن حوادث را به منزله پیشرفت به سوی ادراک آزادی، تلقی می‌کند.^{۱۴}

مورخ با مطالعه، تحقیق و جستجوی روشمند در اسناد و مدارک، و نیز بهره‌گیری از دانش‌های دیگر همچون باستان‌شناسی، زبان‌شناسی، سکه‌شناسی و خط‌شناسی به اعماق زمان گذشته می‌رود تا صدف‌هایی گرانبها از واقعیات استخراج کند. آنچه تاریخ‌نگار به آن دست می‌یابد مبتنی بر روشی عالمانه است که با آنچه به نام داستان، افسانه، اسطوره و هنر خوانده می‌شود فاصله‌ای دراز دارد. در آمیختگی میان این دو مقوله، جهل به هر دوی آنهاست که شایسته انسان اهل اندیشه نیست؛ مورخ با پدیده‌های موهوم سروکار ندارد و در صدد ارائه تصویر خیالی نیز نیست، بلکه وی در پی ساختن بنایی از گذشته است که اسناد و مدارک (منابع) در اختیار وی قرار می‌دهند و این هدف، برای علم تاریخ ارزنده و انسانی است.

البته کند و کاو دامنه‌های گسترده این مقوله به نوشته‌ای دیگر و مفصل نیاز دارد تا روشن گردد که به راستی معنای «هدف‌داری دانش تاریخ» چیست و آیا می‌توان برای آن، جدای از هدف مورخ، هدف و غایتی را در نظر گرفت یا چنین چیزی متصور نیست. بی‌گمان این بحث، دارای ابعادی پر پیچ و خم و قابل تأمل است.

غایت‌مندی «تاریخ به مثابه واقعیت»

گذشته از آنچه درباره علم تاریخ بیان شد، درباره معنای دیگر تاریخ، که پیچیدگی خاصی دارد، این بحث مطرح است که آیا به راستی می‌توان به پدیده‌ای مستقل، زنده و غایت‌دار به نام تاریخ قائل شد یا نه و آیا می‌توان وجودی را جدای از آنچه بشر می‌آفریند و به عنوان رویدادها (facts) از او سر می‌زند، در پهنه گیتی دید که انسان‌ها خود در آن بازیگران یا عروسکان خیمه شب‌بازی باشند و به تعبیر دیگر آیا «تاریخ» خود پدیده‌ای مستقل از آفریده‌ها و آفرینندگی‌های بشری است؟ و با فرض مثبت بودن، این پرسش پیش می‌آید که آیا این موجود مستقل واقعی، هدف و غایتی دارد و اگر دارد چیست؟ تاریخ به چه سمت و سویی در حرکت است و به کجا خواهد رفت و ... پاسخ دادن به این پرسش‌ها خارج از توان علم تاریخ و مورخ است و این فیلسوف تاریخ است که می‌تواند در این عرصه وارد شود و به پاسخگویی آنها بپردازد.

به هر حال فیلسوفان تاریخ می‌کوشند تا مشی تاریخ را کشف کنند تا بر آن اساس غایت آن را دریابند؛ معرفتی که در جستجوی پاسخ به این پرسش‌ها بر می‌آید، فلسفه نظری یا جوهری تاریخ نام دارد. نخستین نکته‌ای که در فلسفه نظری تاریخ به چشم می‌خورد این ادعاست که تاریخ همچون موجود زنده‌ای که روح، جسم، عزم، آهنگ، حرکت، هدف، قانون، نظام، محرک و مسیری دارد. این هویت مستقل که به راه خود می‌رود و انسان‌ها را نیز یا تسلیم خود می‌کند و یا در زیر چرخ‌های تیزرو و پرشتاب و سنگینش له و مثله می‌کند از جایی آغاز کرده است و از طریقی می‌گذرد و سرانجام هم به مقصدی می‌رسد.^{۱۵} کانت وظیفه فیلسوف تاریخ را آن می‌داند که نشان دهد تاریخ با وجود ظواهر امر به دو مفهوم جریانی است منطقی؛ یکی اینکه طبق نقشه و طرحی قابل درک در جریان است و دیگر اینکه تاریخ به سوی هدفی رهسپار است که اخلاقیات می‌تواند بر آن صحنه بگذارد.^{۱۶}

هگل، از نظریه‌پردازان پیشتاز فلسفه تاریخ، معتقد بود که این جهان یک فکرت است از عقل کل و یک شخصیت است که به تدریج حصول و تحقق می‌یابد و روحی است که

قالب‌های گونه‌گون می‌پوشد و در هر دوره‌ای از ادوار تاریخ جلوه‌ای و تمثلی دارد؛ تاریخ جویباری است جاری، هویتی است سیال و شعری است در حال سروده شدن و در هر عصری نوبت به کلمه‌ای از آن می‌رسد که ادا شود، اما بر روی هم یک شعر است و یک معنا و مضمون بیش ندارد. فکرها و هنرها و فلسفه‌ها در هر عصر، نمایاننده روح آن عصرند. فیلسوفان و هنرمندان و شاعران و حاکمان به گمان هگل همه سروته یک کرباس‌اند و همه اندام‌های گونه‌گون یک پیکرند که به روح واحدی زنده است و همه به رشته‌ای نامرئی و نامکشوف به هم پیوسته و دوخته‌اند؛ همه دست و زبان یک مغزند و همه خون و عصب یک بدن‌اند.^{۱۷} تلاش‌های صورت گرفته در این زمینه به راستی، ارزشمند و ستودنی است، هر چند همچنان ابهام‌های اطراف آن، کاملاً زدوده نشده است. برای روشن تر شدن مطلب، نگاهی تاریخی به زندگی انسانی و زمینه‌های آن ضروری می‌نماید.

تاریخ‌نگری، تاریخی‌گری

آنان که درباره آینده تاریخ اظهارنظر کرده‌اند در دو دسته طبقه‌بندی می‌شوند: طبقه اول کسانی‌اند که با رهیافت دانش تاریخ و پشتوانه داده‌های آن، آینده را نظاره می‌کنند و طبقاً پیش‌بینی آنان علمی قلمداد می‌کرد (تاریخ‌نگر)^{۱۸}؛ طبقه دوم آنان که براساس معارف هستی‌شناسانه آینده را شناسایی می‌کنند (تاریخی‌گر) که البته اینان نیز بدون بهره‌مندی از «تاریخ‌مدون» یا علم تاریخ توانایی ورود به عرصه نظردهی را ندارند، چرا که سخن گفتن درباره تاریخ جز با دریافت قوانین و قواعد یا حداقل روند گذشته حیات انسانی که دانش تاریخ عهده‌دار بیان آن است، میسر نیست و بی‌واسطه و مطالعه تاریخ، به عنوان نمود و تجلی زندگی انسانی آن گونه که بود، دستیابی به اینکه چگونه خواهد بود، ناممکن به نظر می‌رسد.

به همین جهت، فیلسوفان تاریخ عمدتاً طرح نظریه خود را بر پایه دستاوردهای علم تاریخ در افکنده‌اند و بر فراز بال آن به آسمان تاریخی‌گری به پرواز درآمده و حرکت تاریخ

را نظاره کرده‌اند، چنان که فلسفه علم تاریخ در نگره آنان تأثیر شگرفی نهاده است. حقیقت این است که تا معرفت و شناختی از فلسفه علم تاریخ نباشد، نمی‌توان فلسفه نظری تاریخ بنا کرد. ارائه قانون‌های بلند و فراگیر برای سراسر تاریخ، فرع بر این است که امکان بودن و یافتن چنین قانون‌هایی مسلم شده باشد و این نکته‌ای است که فلسفه علم تاریخ بدان می‌پردازد.^{۱۹} البته این سخن به معنای آن نیست که فیلسوف نظری تاریخ باید خود در فلسفه علم تاریخ و تاریخ‌نگاری صاحب‌نظر باشد، بلکه باید از نظریه‌های این حوزه و یافته‌های تاریخ آگاهی داشته باشد.

منظری که دانش تاریخ به فیلسوف می‌دهد به او امکان تصویر بهتر از کل تاریخ را عطا می‌کند. به همین جهت است که سازندگان نظام‌های فلسفی در قرن بیستم نظیر اسوالد اشپنگلر، آرنولد توین‌بی و دلیو. اچ. والش، ابتدا به ارائه تفسیرهایی درباب تاریخ پرداخته‌اند که با صراحت بیشتر مدعی داشتن شأن «علمی» هستند؛ هم اشپنگلر و هم توین‌بی و نیز دیگران، به شیوه‌ای استقرایی از قوانینی نام می‌برند که حاکم بر تحول و پیشرفت متعارف فرهنگ‌ها یا تمدن‌هاست و این قوانین را برای پیشگویی سرنوشت تمدن خاص مورد استفاده قرار می‌دهند. هر دو، وظیفه نشان دادن درستی فرضیه‌های بزرگ خود را در طیف گسترده‌ای از موضوعات تاریخی جدی می‌گیرند. توین‌بی به خصوص گنجینه عظیمی از داده‌ها و اطلاعات تاریخی را در اختیار دارد که هرگز در تاریخ اندیشه سابقه نداشته است.^{۲۰}

اشپینگلر در کتاب **سقوط غرب** (1918 - 1922 م) ادعا می‌کند که از طریق درک و شهود زیبایی‌شناسی به شناخت شماری از ارگانیسم‌های فرهنگی دست یافته است که به دنیا می‌آیند، رشد می‌کنند، به کمال می‌رسند و پس از استفاده از حداکثر امکانات نوعی شیوه خاص حیاتی، می‌میرند.^{۲۱}

نکته شایان ذکر اینکه شناخت تاریخ (فلسفه نظری تاریخ) نیز در علم تاریخ تأثیر دارد و به تعبیر دیگر رابطه میان تاریخ و علم تاریخ، متقابل است و تعامل این دو در یکدیگر،

در تحقیقات و آثار فیلسوفان و مورخان، بروزی آشکار دارد.

آنان که تفلسف در تاریخ را جز خیال و توهم نمی‌دانند از «دانش تاریخ» شناخت درستی ندارند؛ مثل «بند تو کروچه» ایتالیایی که می‌گوید: فلسفه تاریخ با تصور و خیال در آمیخته است، چون به دنبال کشف نقاب از رمز معمایی است که تاریخ عالم از ابتدا تا انتها بر آن استوار است.^{۳۲} همچنین آنها که دانش تاریخ را چیزی جز مجموعه‌ای از اطلاعات خرد و جزئی که به صورت فردی در زمان روی داده، نمی‌دانند، تنها با تاریخ نماهای قدیمی سروکار داشته‌اند؛ آنچه در قدیم به عنوان تاریخ می‌شناختند عبارت بود از شرح مبارزات روزانه شهرها و امپراتوری‌ها و یا وصف حکام خوب و بد؛ یکی پیروز می‌شد، دیگری سقوط می‌کرد، ولی هیچ مرحله تازه‌ای که مفهوم تاریخ داشته باشد، پدید نمی‌آید. بدین سان تاریخی که آنها می‌شناختند هیچ جهتی نداشت و تاریخی که جهتش مشخص باشد و پیدایش تکنولوژی، سواد یا سیاست را نشان دهد از قلمرو دیدشان خارج بود.^{۳۳}

مورخان فیلسوف یا فیلسوفان تاریخ برای زدودن چنین توهم و بدبینی بر آن شدند تا ابتدا دانش تاریخ را به درستی شناسانده و در پناه این شناسایی از عنصر ناپیدا، اما موجود دیگری پرده بردارند و آگاهی از آن ارائه کنند؛ چنان که «هردر» در کتاب مهم **افکاری درباره تاریخ** اظهار می‌دارد که تاریخ نقشه‌ای دارد که از بررسی دقیق، طبیعت آن آشکار می‌شود. پیدا کردن این نقشه و طرح، کار آسانی نیست، ولی جز این چاره‌ای نیست و هیچ راه دیگری ما را به مقصود نمی‌رساند.^{۳۴} این نگاه به تاریخ، آن را از جزئی و شخصی بودن به در آورده و در جایگاه دانش می‌نشانند و قدرت و توانایی تعلیل فلسفی را که یک مطالعه پیشینی است، با تعلیل تاریخی که مطالعه‌ای پسینی است به دست می‌دهد.

با کشف قوانین تاریخ، امکان پیش‌بینی آینده میسر می‌گردد. گرچه پیش‌بینی قطعی ممکن نیست، اما این عدم قطعیت منحصر در تاریخ نیست، بلکه تمام دانش‌ها چنین‌اند، چرا که حتی در دقیق‌ترین علوم، دقت قوانین علمی آن چنان که به نظر می‌رسد، مطلق نیست، بلکه برعکس، این گونه قوانین بیان احتمالاتی بسیار بالا هستند که اموری را به

طور کلی در بر می‌گیرند؛ اما در مورد تک تک اشیا و حادثه‌ها کاربرد محدودی دارند. صدق این نکته به قدر کافی در مورد قوانین مندل مشاهده می‌شود. هیچ یک از متخصصان علم وراثت نمی‌توانند با مطالعه این قوانین، پیش‌بینی کنند که کدام جوجه از نوع X و کدام از نوع Y خواهد بود، همین نکته در مورد علم فیزیک نیز صدق می‌کند. آنچه اصطلاحاً اصل عدم قطعیت نامیده می‌شود، می‌گوید گرچه شما به شتاب یک الکترون علم دارید، ولی نمی‌توانید حتی محل و موقعیت آن را در یک لحظه معین محاسبه کنید.^{۲۵}

تاریخ نیز این گونه است؛ براساس مطالعه پدیده‌های گذشته و درک و دریافت کلیات پنهان، ولی حاکم بر آنها، به ملاک‌هایی می‌توان رسید که پیش‌بینی آینده را تا حدی ممکن می‌سازد؛ البته آنچه در تاریخ ضرورت به شمار می‌آید در حکم ضرورت قطعی و بتی نیست و غالباً آن همه را باید از مقوله شرط به شمار آورد آن هم نه شرط کافی.^{۲۶} با مطالعه این شرایط و دقت و تأمل در آنها، زمینه‌هایی برای تبیین صحیح و پیش‌بینی فراهم می‌آید.

البته چنان که گفته شد، با مطالعه موردی و جزئی رخدادهای گذشته که عموماً در محدوده زمانی خاص رخ داده‌اند، هرگز چنین دیدگاهی حاصل نمی‌شود، بلکه علاوه بر آن باید به مطالعات کلان نگرانه و از فراز به تاریخ نیز توجه داشت تا از آن منظر بتوان به فراز و نشیب‌های پدید آمده آگاهی یافت و از دل آن، خط سیر و جریان تاریخ را به دست آورد.

علیت در تاریخ

توجه به این نکته در مطالعات تاریخ لازم می‌نماید که آیا آنچه به عنوان رویدادهای تاریخی یا در سطحی کلان‌تر، تحولات تاریخی، در محدوده مطالعه و دید مورخ قرار می‌گیرد، براساس نظامی علیّ پدید آمده یا اموری تصادفی‌اند و اگر علّتی وجود دارد، آن علت چیست؟ در مواجهه با این پرسش‌ها، پاسخ‌های گوناگونی عرضه شده است. در اینجا

به بیان آنها می‌پردازیم.

1. بعضی از مورخان تحولات و رویدادها را ناشی از بخت، اقبال، تصادف و اتفاق دانسته‌اند. مراد آنها از تصادف نفی علت غایی است نه علت فاعلی؛ با این توضیح که دگرگونی‌ها بر اساس یک دسته علل جزئی پیدا شده‌اند، ولی حرکت مشخص و راه روشنی ندارند و طبعاً تلاش برای کشف قوانین حاکم بر آنها، کاری عبث است، چون هر پدیده‌ای تابع عللی پیدا شده و پایان یافته است. شهید مطهری در بیان این نگره می‌نویسد: ممکن است کسی تحولات تاریخی را یک سلسله امور تصادفی و اتفاقی یعنی اموری که تحت قاعده و ضابطه‌ای کلی در نمی‌آید بداند، از آن جهت که مدعی شود جامعه چیزی جز مجموعه‌ای از افراد با طبایع فردی و شخصی نیست؛ مجموع حوادثی که به وسیله افراد به موجب انگیزه‌های فردی و شخصی به وجود می‌آید منجر به یک سلسله حوادث تصادفی می‌شود و آن حوادث تصادفی منشأ تحولات تاریخی می‌گردد.^{۳۷}

گوردون چایلد در این باره چنین عقیده دارد که انسان‌ها تاریخ را می‌سازند، اما نه با اراده‌ای مشترک، بر طبق نقشه‌ای مشترک یا حتی در جامعه‌ای که دارای ساختمان‌های مشخصی است؛ کوشش‌های آنان با یکدیگر برخورد می‌کنند و به همین دلیل بر تمام این جوامع ضرورتی حاکم است که شکل‌های مختلف تصادف، مکمل و شکل تجلی آن است. استدلال وی بر این کوری و نامشخصی این است که با هیچ نظریه‌ای درباره تاریخ نمی‌توان از پیش گفت که علم برای آینده چه کشفیاتی در گنجینه دارد، کدامین نیروهای تولیدی از این رهگذر در اختیار جامعه قرار خواهند گرفت یا دقیقاً کدامین سازمان اقتصادی یا مؤسسه سیاسی برای بهره‌برداری از آنها مناسب خواهد بود.^{۳۸}

چایلد در ادامه برای اثبات نظریه خویش در خصوص تصادف اظهار می‌دارد که قوانین تاریخ، فقط توصیف‌هایی کوتاه درباره نحوه شکل‌گیری تاریخ‌اند. این قوانین علت و حاکم بر تغییرات مزبور نیستند، بلکه دامنه عملکرد عوامل نامعلوم را محدود می‌کنند، بدون اینکه آنها را مستثنا کرده باشند. اگر در تاریخ جهان، تصادف نقشی ایفا نمی‌کرد، ماهیتی بسیار اسرارآمیز به خود می‌گرفت. تصادف به شکل کاملاً طبیعی در مسیر کلی تکامل بشر قرار

می‌گیرد و سایر تصادف‌ها نیز آن را تکمیل می‌کنند.^{۳۹} پیچیدگی ابعاد تاریخ، درک افراد را از آن مشکل کرده است؛ رویکرد به تصادف، گریزی از چنین توانایی است.

ابن سینا فیلسوف مسلمان، به گونه‌ای تصادف را در تاریخ می‌پذیرد؛ البته او بین امور دائمی عالم که وقوع آنها واجب است و غیر دائمی که به ندرت واقع می‌شوند یا وقوع و عدم وقوع آنها متساوی است، فرق می‌نهد و تصادف را در امور دائمی (اکثری) نمی‌پذیرد، ولی در آنجا که مقارنه دائمی نیست، از تصادف و اتفاق سخن می‌گوید.^{۴۰}

برابر چنین نگره‌ای، رویدادهای خرد و جزئی که در عالم زندگی به فراوانی بروز می‌کنند، براساس یک تقدیر و سرنوشت، و به تعبیر علمی‌تر، طرح کلان و از پیش نوشته شده نیست. این رویدادها در جستجوی چیزی در تلاش و تکاپو نبوده و هدفی در حرکت آنها دیده نمی‌شود؛ صرفاً تابع یک دسته از فعل و انفعالات محدود و معدودند و بالطبع جستجو در پشت پرده آنها نه معقول است و نه ممکن. ما تنها با دانستن آنها، بر آگاهی خویش می‌افزاییم و با زندگی گذشتگان آشنا می‌شویم و دیگر هیچ، اتفاقاتی اند که رخ داده‌اند. ارزش حقیقی تاریخ، آموزندگی آن است که مردم را وادار می‌دارد به گذشته خود فکر کنند و با درک وقایع و حوادث بزرگ و همدلی با انواع طبیعت بشری فکرشان باز شود. هر قدر خوانندگان تاریخ زیاده‌تر شوند. فایده آن افزایش می‌یابد و خواننده به وسیله هنر داستان سرایی و نشان دادن احساسات و عواطف بشری جلب می‌شود. زندگی، کوتاه، و عمر هنر، دراز است، ولی تاریخ از همه درازتر است، زیرا در آن هنر و تحقیق به هم آمیخته است.^{۴۱}

بنابراین تاریخ تنها آموزنده و آگاهی دهنده است و بس. هورکه‌هایم در کتاب **سپیده دمان فلسفه تاریخ بورژوازی** بر آن است که تاریخ به طور طبیعی نه عقل دارد، نه نوعی ذات است و نه روحی دارد که در برابر آن باید سر فرود آورد و نه نوعی قدرت است، بلکه شرح مختصر مفهوم رویدادهایی است که حاصل فرایند زندگی اجتماعی آدمیان‌اند. هیچ کس را تاریخ به زندگی فرانخوانده یا نکشته است؛ تاریخ هیچ وظیفه‌ای را مطرح

نمی‌سازد و هیچ وظیفه‌ای را هم انجام نمی‌دهد، تنها آدمیان واقعی‌اند که عمل می‌کنند، مانع‌ها را پشت‌سر می‌گذارند و می‌توانند شرّ فردی یا همگانی را بکاهند که آفریده خود آنان یا نیروهای طبیعت است.^{۳۲}

2. عده‌ای دیگر، سلسله حوادث و رویدادهای تاریخ را تابع هدف و غایتی دانسته و برای آن علتی (هدفی) دیده‌اند. اینان معتقدند «فطره‌ای کز جویباری می‌رود، از پی انجام کاری می‌رود». این هدف غایی یا علت کلی، خارج از علل جزئی و مشخص است. اعمال انسانی را قوایی بیرون از اراده اشخاص تعیین می‌کنند، تفصیل شخصی در سیر عظیم اعمال بشری بی‌اهمیت است و مورخ را با آن کاری نیست، تکامل و پیشرفت مدیون افراد بزرگ نیست.^{۳۳}

آنچه تا کنون به عنوان عامل شکل‌دهی حوادث تلقی می‌شدند، دیگر عامل مستقل به شمار نمی‌آیند. انسان‌ها و حتی افراد بزرگ، چون شخصیت‌ها و قهرمانان خود پدیده‌ای منفعل‌اند، گرچه به ظاهر فعال دیده می‌شوند و به گفته «انگلس» اگر ناپلئون نمی‌بود، کس دیگری جای او را پر می‌کرد.^{۳۴}

تاریخ را هدف و غایتی است که تمامی رویدادها در پناه آن معنا و مفهوم می‌یابند؛ حوادث، حلقه‌هایی از زنجیره‌ای به هم پیوسته‌اند که سر سلسله آنها در دست قدرتی مافوق قرار دارد، و همو آنچه می‌خواهد انجام می‌دهد و زندگی بشری را به سوی غایتی به پیش می‌برد. شناخت آن دست پنهانی به گفته آدام اسمیت، یا عقل به گفته هگل، یا مشیت ربّانی به باور سنت آگوستین، یا چرخه اقتصاد به تعبیر مارکس، ناممکن نیست؛ آن موجودی که دست قدرتش مهره‌های گوناگون را جابه‌جا می‌کند تا بازی خود را به پیروزی برساند و تمامی قضایا و حوادث، آتش بیار معرکه از پیش ترسیم شده او هستند، همه علل جزئی، معلول آن علت‌اند. مورخ فیلسوف، با مطالعه زندگی بشر می‌تواند آن موجود را بشناسد و خواسته او را دریابد. شاید براساس چنین نگاهی به تاریخ است که کارلایل در کتاب **قهرمانان** می‌گوید: قهرمانان به خواسته زمانه آگاهی یافته و بر طبق آن عمل

می‌کنند و موفقیت‌های آنان از این جهت است.

این نگاه در دنیای معاصر غرب پیروانی دارد و دسته‌ای از متفکران بر اساس آن به نظریه پردازی روی آورده و کوشیده‌اند تا نقشه راه تاریخ را بیابند و آینده را در پرتو آن به بشر بنمایند.^{۳۵} گسترش این رویکرد با دلایلی پیوند دارد که در زیر به آن می‌پردازیم.

تاریخی‌گری در غرب

در اینجا پاسخ به این پرسش، منطقی می‌نماید که راز اندیشه تاریخی‌گری یا اعتقاد به هدف‌داری تاریخ یا نقش‌داری عنصری پنهانی در تاریخ چیست. در این نوشتار، از دیدگاه اندیشه‌ورانی که با این نگره همسویی ندارند، گفتگو نمی‌شود؛ افرادی چون کارل پوپر در کتاب‌های **فقر تاریخی‌گری و جامعه باز و دشمنانش**، که به شدت به نقد این نظریه پرداخته^{۳۶} و آیت‌الله مصباح یزدی در کتاب **جامعه و تاریخ در قرآن**^{۳۷} که طبعاً در مجالی دیگر باید در خصوص آنها پژوهید؛ چنان که رویکردهای دینی در این باره نیز فرصتی دیگر طلب می‌کند.

گذشته از خصلت رازگشایی بشر، که وی را به اعماق حوادث و پدیده‌ها فرو می‌برد تا رموز عالم تاریخ را کشف کند و نیز عامل روانی امید به زندگی، و نیز مسئولیت‌گریزی و فرافکنی آدمی که خود عنصری قوی در چنین نگره‌هایی است؛^{۳۸} محرک‌های سیاسی و اجتماعی نیز در این تحرک و تلاش نقش دارند. در اروپا تاریخی‌گری (Historismus) به معنای تأمل در حکمت و غایت وقایعی که بر سر ملت‌ها رفته است، از پایان قرن هجدهم میلادی در آثار متفکران آلمانی باب شد. تا پیش از آن، تاریخ نزد اروپاییان چیزی نبود جز داستان جنگ‌ها و سرگذشت سرداران و لاف‌زنی نام‌آوران؛ چنان که نزد مسلمانان نیز تا زمان ابن خلدون (قرن چهاردهم میلادی) تاریخ معنایی جز این نداشت. بی‌گمان این عقیده که وقایع تاریخی در سیر خود نظمی دارد و فرمان‌گزار مشیت یا اراده خدایی است، در اندیشه اروپایی بی‌سابقه نبود. پیشوایان دین مسیح و از آن پیش‌تر دین یهود،

همین عقیده را به پیروان خود می‌آموختند و در گردش کارهای جهان، فرجامی و سامانی می‌دیدند، ولی این گونه عقاید چون بر مسلمات و اصول جزمی استوار بود، اندیشه نظری و فلسفی را از پیشرفت باز می‌داشت.^{۳۹}

تحولی که از پایان قرن هجدهم در بینش تاریخی نویسندگان اروپایی رخ داد، از پیامدهای انقلاب کبیر فرانسه بود. انقلاب‌های بزرگ، در احساس و تفکر جمعی ملت‌ها، بیشتر به همان‌گونه روی می‌دهد که در زندگی افراد. آنچه آدمی زاده را در اندیشه مقصود هستی و معنای نیستی و مبدأ آفرینش می‌اندازد، نه آسودگی و شادخواری، بلکه ناکامی و شکست و بیماری و بیم و مرگ است. یک سبب رونق تاریخ‌نگری نیز در میان متفکران اروپایی، نه آرامش و کامرانی و نیرومندی، بلکه بحران پر دامنه‌ای بود که با انقلاب کبیر فرانسه، بنیادهای سیاسی و اجتماعی و فکری بیشتر کشورهای اروپایی را خواه یک باره و خواه اندک اندک زیرورو کرد.^{۴۰}

گذشته از این موارد، خشم و خشونت کلیسائیان در قرون وسطا که باب هرگونه اندیشه‌گری را بسته بود، تنفر و انزجاری را علیه آموزه دینی در مردم برانگیخت و توجیه هستی را که تا این زمان در تیول کلیسائیان بود، از عهده آنان خارج ساخت؛ اندیشمندان به توجیه عقلانی هستی دست زدند و در صدد تبیین علمی تاریخ و تخمین فلسفی آینده آن بر آمدند. درک و فهم تاریخ به عنوان یک موجود متحرک و به ظاهر حیات‌مند، مورد توجه اندیشه‌گران واقع گردید و تاریخی‌گری به عنوان یک تلقی از حیات بشری و زمان‌داری آن، وارد عرصه اندیشه بشر شد و فیلسوفان بسیاری به مطالعه پدیده تاریخ بر آمدند و دیگر به تاریخ، نه به عنوان رویدادها، بلکه به عنوان روند رو به پیش و هدف‌دار، و حتی حیات‌مند نظر کردند و در توالی رویدادهای تاریخی، نظمی دیدند که همگی به سمتی مشخص متمایل‌اند؛ برای مثال اختراع موتور بخار، فقط پس از کشف طریقه ذوب و ریخته‌گری آهن، اختراع تلمبه آب و چرخ امکان‌پذیر بود. هر اختراعی مشروط و تابع رویدادهای پیشین است، توالی، امری است ضروری، و ضرورتش کاملاً دریافتنی است.^{۴۱}

برابر چنین روی آوردی، اگر از بیرون به گذشته تاریخ نگریسته شود روندی جهت‌دار در

آن دیده می‌شود. بر این اساس، هرگز کشفی پیش‌تر از زمانی که رخ داد، روی دادنی نبود؛ چنان که اختراعی نیز بدون فراهم شدن بسترهای پدیداری آن، که در اصل خواست و اردهٔ تاریخ در پشت آن نهفته است، امکان تحقق نمی‌یابد.

تاریخی بودن انسان

انسان موجودی تاریخی است و در فرایند زمان به صورت امروزی در آمده است. آدمیان در گذشته نه فقط از نظر سلطه بر طبیعت و دستاوردهای تمدنی، حتی از نظر ظاهر و خصوصیات بشری نیز با شرایط امروز متفاوت بودند و هر مرحله تاریخ، در حقیقت به توسعهٔ وجدان انسان از یک سو و گسترش تسلط منطقی انسان بر طبیعت بی‌روح از دیگر سو است و حتی تسلط انسان بر خویشتن، در این روند معنا می‌یابد.

انسان با گذشت زمان و توالی زمانی، دگرگونی یافته است و به تعبیر دکتر شریعتی انسان و شخصیتی که اکنون به نام انسان و خصوصیات که تحت انسانیت می‌فهمیم، از اول نبوده است. انسان نئاندرتال این خصوصیات و این شخصیت‌های انسانی را که ویژهٔ انسان می‌دانیم و می‌بینیم، نداشته و همه این خصوصیات ناگهان در اروپا، در رم، در شرق یا غرب خلق نشده، از جایی نگرفته و از آسمان نازل نشده است. این انسان نئاندرتال، میمون انسان نما، گرچه از نظر فیزیولوژی اندام و هیئت ظاهر حیوانی، انسان بوده است، اما از لحاظ خصوصیات انسانی با انسان تاریخی و مدرن، بیگانه بوده است و در طول تاریخ به شکل کنونی در آمده است. میمون انسان نما را تاریخ، انسان میمون نما کرده است.^{۴۲} به بیان دیگر، این آدمی نیست که به ایجاد تغییر در خویشتن دست زده است، بلکه این تاریخ است که وی را به چنین دگردیسی کشانده و به سوی آینده‌ای، از حیث ویژگی‌های انسانی که برای خود تاریخ مشخص است، به پیش می‌برد.^{۴۳}

واقعیت آن است که تحلیل منطقی و شناخت صحیح رویدادهای خرد و جزئی، و به دنبال آن رازگشایی از پشت پردهٔ آینده، جز با درک و دریافت روند تاریخی و مراحل و ادوار آن ممکن نیست و این رهیافت، آدمی را به فهم درست غایت‌مندی تاریخ رهنمون

می‌گردد.

ادوار تاریخ

تاریخ در نگاه این دسته از فیلسوفان، موجودی حیات‌مند و متحرک است و به قول پاسکال، خط سیر نسل‌های متوالی بشری، در طی دوران و اعصار، مانند خط سیر زندگی یک فرد انسانی است؛^{۴۴} چنان که انسان را ولادت، کودکی، نوجوانی، جوانی، میانسالی، کهنسالی و مرگ است، تاریخ و جامعه بشری نیز چنین است. تصویری که ابن‌خلدون و متأثر از او، توین‌بی، درباره جامعه بشری و تاریخ دارد، جز تصویر زنده از تاریخ بشری نیست.

تاریخ در این نگره، با طی مراحل و گشتن در دوره‌ها، به سوی پایانی یا غایتی می‌رود، و به راستی آن پایان و غایت چیست و آیا روزی حرکت تاریخ قطع خواهد شد؟ پاسخ به این پرسش‌ها گرچه آسان نیست، ولی ارزشمند و قابل توجه است. همه آنان که در صد پاسخگویی این پرسش برآمده‌اند، از گذشته ادواری تاریخ و مراحل آن بحث و گفتگو کرده‌اند.

اکثر مورخان در مطالعه ادواری تاریخ، مسیری برای حرکت تاریخ قائل شده‌اند و آگاهانه یا ناآگاهانه بر آن‌اند که این مسیر، به طور کلی صحیح بوده و بشر از بدتر بودن به بهتر شدن و از پست‌تری به مهتری در حرکت است. ویل دورانت در کتاب *لذات فلسفه* در فصل «آیا پیشرفت وهم و پندار است» به تفصیل از پیشرفت‌های بشری سخن می‌راند و می‌نویسد: اگر نظری کلی به تاریخ بیفکنیم، آن را به شکل نموداری می‌بینیم که اوج و حضيض دولت‌ها و اقوام و فرهنگ‌ها، و ظهور و زوال آنها را می‌نمایاند؛ گویی فیلم بزرگی است که همه اینها در آن نشان داده می‌شود، ولی در این حرکت نامنظم مملکت‌ها و هرج و مرج افراد، نقطه‌های اوجی هست که همچون جوهر و ماهیت تاریخ بشری است و پیشرفت‌هایی دیده می‌شود که وجود آن را زوالی نیست. وی به مراحل پیشرفت اشاره می‌کند و نموده‌های آن را در ده مورد بر می‌شمرد.^{۴۵}

بدین گونه مورخان فیلسوف یا فیلسوفان تاریخ دان، با مطالعه تاریخ، به زعم خویش، نه تنها مسیر را تشخیص داده‌اند، بلکه بر آن صحنه نیز گذارده‌اند.⁴⁶ چنانکه اسپنسر به صراحت بیان می‌دارد که ترقی تصادف نیست، بلکه ضرورت است. آنچه ما تباهی و ضد اخلاق می‌خوانیم ضرورتاً از میان خواهد رفت. به یقین انسان به کمال خواهد رسید. وی همچنین می‌گوید: پیدایش انسان کمال یافته، قطعی است، به اندازه هر اصلی قطعی است که ما بدان ایمان عمیق و درونی داشته باشیم؛ مثل این اصل که همه آدمیان خواهند مرد. وی همچنین بر آن است که حرکت عظیم همواره به سوی تکامل بیشتر و خیری نابت‌تر است.⁴⁷ اسپنسر به صراحت بیان می‌دارد که ترقی تصادف نیست، بلکه ضرورت است. آنچه ما تباهی و ضد اخلاق می‌خوانیم ضرورتاً از میان خواهد رفت. به یقین آدمیان خواهند مرد. وی همچنین بر آلبته در این نگاه به تاریخ که منظر بسیاری از اندیشمندان را متوجه خود ساخته، نظریه‌هایی مبنی بر دست‌یابی به الگویی یا طرحی فراگیر در تاریخ مطمح نظر است.⁴⁸ و به گمان برخی از صاحب‌نظران، از وظایف عمده فیلسوف نظری تاریخ همین است؛ چنان که درای می‌نویسد: یکی از وظایف فیلسوفان نظری تاریخ، کشف نوعی طرح و الگوی کلی و جهان شمول در تاریخ نوع انسان است؛ سه طرح و الگوی بنیادین ممکن وجود دارد: یا تاریخ در جهت و راستای معین حرکت می‌کند، یا خود را در ملت‌ها و ادوار متوالی تکرار کرده است، یا فاقد نظم و بی‌شکل بوده است. نظریه خطی ممکن است شامل مفهوم ترقی یا سیر قهقرایی باشد، لیکن بخش اعظم چنین نظریه‌هایی، در واقع بر پیشرفت نوع انسان تأکید کرده‌اند.⁴⁹

غایت‌مندی تاریخ با نظریه خطی همسویی دارد و پیروان این نظریه از پیروان دو دیدگاه دیگر بیشتر است. بر اساس این رویکرد، تاریخ به سوی غایتی در حرکت است و برای رسیدن به آن از مسیرهای معینی گذر می‌کند و در نهایت به آن دست می‌یابد و کسی نمی‌تواند آن را از غایتش باز داشته یا مسیر دیگری را برای آن رقم زند. در پایان یادکرد این نکته لازم است که باور به نظریه غایت‌مندی تاریخ، لاجرم به چند پیامد تن در می‌دهد، چه به آن آگاهی وجود داشته باشد یا چنین توجهی ملحوظ نباشد.

همه نظریه پردازان یا عموم آنان بر پیشرفت و ترقی تاریخ، چنان که در حیات بشری تبلور دارد، پا می‌فشارند و بر آن‌اند که تاریخ با پیشروی، رو به پیشرفت دارد، اما اینکه آیا این پیشرفت، «کمالی» است یا خیر، خود بحث دیگری است.^{۵۰}

در همه این نظریه‌ها، تاریخ پدیده‌ای ورای نقش آدمی و آثار او شناسایی می‌گردد و به زعم آنان، تاریخ موجودی دارای حیات مستقل است که بشر را نیز به بازی گرفته است. علی‌رغم پافشاری‌هایی که در تاریخ‌نگاری‌ها بر حضور آدمی می‌رود، در این رویکرد، آدمی دارای اختیار مؤثر در تغییر مسیر تاریخ نیست؛ و به بیان دیگر، این جبر تاریخی است که بر فرایند تاریخ سایه می‌افکند و آدمیان به حکم و خواست تاریخ در جایی قرار می‌گیرند و به گفته هگل آن روح سحر و افسونگر است که حاکم را بر تخت نشانده، فیلسوف را نیز به فکر واداشته، و هنرمند را نیز در هنر غوطه‌ور کرده است و چنین است که از مطبخ عصر غذایی همگون و موزون بیرون می‌آید، چرا که طبخ یکی است، همه مسخر روح زمان‌اند، همه کارگزاران تاریخ‌اند، تاریخ صورتی دارد که بر ماده همه معاصران پوشانده است.^{۵۱}

آخر سخن آنکه بر اساس این دیدگاه، بر تاریخ شعوری حاکم است که آن را به پیش می‌برد و به تعبیر روشن‌تر، حرکت تاریخ کور و بی‌هدف نیست.

خاتمه

از آنچه به طور گذرا مطرح گردید، می‌توان نتیجه گرفت که در میان فیلسوفان تاریخ، اندیشه «غایت‌مندی تاریخ» امری پذیرفته و بایسته تأمل است، هر چند نشان دادن آن، تنها در پرتو یافته‌های عقلی محض آسان نیست، بلکه این باورهای دینی است که گاه و بیگاه، به یاری‌شان شتافته و آینده‌ای را برایشان به تصویر می‌کشد. اینان در پرتو تأملات در گذشته و شناسایی آنچه بر بشر سپری شده، به غایت‌مندی تاریخ روی کرده و به زعم خویش، آن را بر اساسی استوار و معقول می‌دانند و بر آن‌اند که تاریخ به سوی آینده‌ای روشن در حرکت است و گذر زمان بر این سنت انگشت تأیید می‌نهد؛ اما اینکه چه غایتی

فرایش تاریخ قرار دارد و نهایت تاریخ به آن خاتمه خواهد یافت مجال و نوشتاری دیگر می‌طلبند.

پی‌نوشت‌ها

1. روشن است که موضوعی این چنینی از حوزه مطالعات علمی جزئی‌نگر و تجربه‌گر خارج است.
2. «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ». انبیاء، آیه 105.
3. «قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ». اعراف (7)، آیه 128.
4. ر. ک: پل ادواردز، *فلسفه تاریخ*، ترجمه بهزاد سالکی (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، 1375) ص 21.
5. ویل دورانت، *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خویی (تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، 1371) ص 281.
6. پل ادواردز، *پیشین*، ص 4؛ بابک احمدی، *رساله تاریخ* (تهران: نشر مرکز، 1386) ص 71 به بعد؛ مایکل استنفورد، *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، ترجمه احمد گل محمدی (تهران: نشر نی، 1384) ص 22 به بعد. همچنین ر. ک: دبلیو، اچ، والش، *مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ*، ترجمه ضیاء‌الدین علائی طباطبایی (تهران: چاپخانه سپهر، 1363).
7. حسن حضرتی، *تاملاتی در علم تاریخ و تاریخ‌نگاری* (تهران: نقش جهان، 1381) ص 13 – 14.

8. برای تاریخ به معنای دانش تعریف‌های بسیاری ارائه شده است و آنچه در اینجا ذکر شده تنها یکی از آنهاست.

9. در این رویکرد، **استناد هدفمندی به تاریخ**، استنادی مجازی است، چون در این اصل مورخ است که به هدفی تاریخ را به مطالعه می‌گیرد نه آنکه تاریخ خود دارای هدفی باشد، چنان که بدان اشاره خواهد شد.

10. دبلیو. اچ. والش، **پیشین**، ص 17.

11. ر. ک: ایان باربور، **علم و دین**، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1362).

12. ر. ک: مرتضی مطهری، **فلسفه تاریخ** (تهران: انتشارات صدرا، 1370) ص 177 به بعد و علیرضا ملائی توانی، **درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ** (تهران: نشر نی، 1386) ص 34 - 37.

13. ای. اچ کار، **تاریخ چیست**، ترجمه حسن گلشاد (تهران: انتشارات خوارزمی، 1378) ص 161.

14. ر. ک: **همان**، ص 161، در اینجا توجه به این نکته ظریف به جا می‌نماید که تاریخ به معنای جریان حوادث، همان چیزی است که موضوع مورد مطالعه دانش تاریخ قرار می‌گیرد؛ اما تاریخ به معنای واقعیت بستر جریان حوادث است که موضوع مطالعه فلسفه نظری تاریخ است. بر این اساس نظر اکتون جای نقد دارد.

15. ر. ک: عبدالکریم سروش، **فلسفه تاریخ** (تهران: پیام آزادی، 1360) ص 8.

16. والش، **پیشین**، ص 136.
17. **همان**، ص 9.
18. ر. ک: ابن خلدون، **مقدمه**، ترجمه محمد پروین گنابادی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، 1362) ص 51.
19. **همان**، ص 22.
20. ر. ک: پل ادواردز، **پیشین**، ص 20.
21. ر. ک: **همان**، ص 20 و 21.
22. رافت الشیخ، **فلسفه تاریخ** (قاهره: دارالثقافه، 1988 م) ص 25.
23. فریدون آدمیت، **اندیشه ترقی**، ص 16.
24. ن. آ. یروفه نف، **فلسفه تاریخ**، ترجمه محمد تقی زاده (بیجا، نشر جوان، 1360) ص 75.
25. گوردون چایلد، **تاریخ بررسی نظریه های درباره تاریخ گرایی**، ترجمه محمدتقی فرامرزی (بیجا، بینا، بی تا) ص 13 - 12.
26. عبدالحسین زرین کوب، **تاریخ در ترازو** (تهران: انتشارات امیرکبیر، 1362) ص 50.
27. مرتضی مطهری، **قیام و انقلاب مهدی** (تهران: انتشارات صدرا، 1400 ق) ص 9.
28. گوردون چایلد، **پیشین**، ص 134 - 136.
29. **همان**، ص 136 - 137.
30. عبدالحسین زرین کوب، **پیشین**، ص 47.
31. ن. آ. یروفه نف، **پیشین**، ص 217.
32. ماکس هورکهایمر، **سپیده دمان فلسفه بورژوازی**، ترجمه محمد جعفر پوینده (تهران: نشر نی، 1376) ص 107.
33. ویل دورانت، **لذات فلسفه**، ترجمه عباس

- زریاب خویی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، 1371، ص 266.
34. گوردون چایلد، *پیشین*، ص 74 - 75.
35. والش بر آن است که تدوین فلسفه تاریخ به منظور یافتن الگو یا قواره معین، برآمده از نیاز به نشان دادن نتیجه خوش بدبختی‌هایی بود که بشر متحمل می‌شد، از آن رو که در مسیر نیل به هدفی است که از نظر اخلاقی اقناع‌کننده است. ر. ک: دبلیو. اچ. والش، *پیشین*، ص 134.
36. ر. ک: کارل پوپر، *فقر تاریخ‌نگری*، ترجمه احمد آرام (تهران: انتشارات خوارزمی، 1350) و همو، *جامعه باز و دشمنانش*، ترجمه علی اصغر مهاجر (تهران: شرکت انتشار، 1364).
37. ر. ک: محمد تقی مصباح یزدی، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن* (تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، 1364).
38. آدمی با پذیرش وجود برنامه‌ای از پیش تعیین شده برای زیست خویش، تا حد بالایی به آرامش دست می‌یابد.
39. گئورگ ویلهلم هگل، *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت (تهران: انتشارات شفیعی، 1379) ص 14 - 13.
40. ر. ک: *همان*، ص 14.
41. گوردون چایلد، *پیشین*، ص 24.
42. علی شریعتی، *انسان و تاریخ* (بی‌جا: انتشارات قم، 1358) ص 14.
43. آنچه در تفکر شیعی در خصوص آینده

انسان، به ویژه در عصر ظهور مطرح است با این دیدگاه قابل مقایسه است. برای دریافت بهتر، ر. ک: مرتضی مطهری، **قیام و انقلاب مهدی از منظر فلسفه تاریخ**.

44. فریدون آدمیت، **پیشین**، ص 23.

45. ر. ک: ویل دورانت، **لذات فلسفه**، ص 272

— 292.

46. ر. ک: پیشین، ای، اچ، کار، ص 183.

47. فرانکلین لوان بومر، جریانهای بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، ترجمه حسین بشیریه، (تهران: مرکز بازشناسی اسلام در ایران، 1382) ص 947 و 948

48. این نظریه در تقابل با دیدگاه‌هایی است که امکان یافتن یک طرح یا الگوی مشخص را رد می‌کردند. ر. ک: دبلیو، اچ، والش، **پیشین**، ص 132.

49. پل ادواردز، **پیشین**، ص 21.

50. ر. ک: مرتضی مطهری، **فلسفه تاریخ**، ص

229 به بعد.

51. عبدالکریم سروش، **فلسفه تاریخ**، ص 9.

منابع

- آدمیت، فریدون، **اندیشه شرقی و حکومت قانون**، تهران، انتشارات خوارزمی، 1351.

- ابن خلدون، عبدالرحمان، **مقدمه**، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ پنجم، انتشارات علمی و فرهنگی، 1362.
- احمدی، بابک، **رساله تاریخ**، تهران، نشر مرکز، 1386.
- ادواردز، پل، **فلسفه تاریخ**، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1375.
- استنفورد، مایکل، **درآمدی بر فلسفه تاریخ**، ترجمه احمد گل محمدی، چاپ دوم، تهران، نشر نی، 1384.
- بابک، ح، **اندیشه‌های بزرگ فلسفی**، بی‌جا، انتشارات شرق، 2536.
- باربور، ایان، **علم و دین**، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1362.
- یاسپرس، کارل، **آغاز و انجام تاریخ**، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی، 1363.
- پوپر، کارل، **جامعه‌باز و دشمنانش**، ترجمه علی اصغر مهاجر، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1364.
- پوپر، کارل، **فقر تاریخ‌نگری**، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی، 1350.
- **تأملاتی در علم تاریخ و تاریخ‌نگاری**، به اهتمام حسن حضرتی، تهران، انتشارات نقش جهان، 1381.
- چایلد، گوردون، **تاریخ بررسی نظریه‌هایی درباره تاریخ‌گرایی**، ترجمه محمدتقی فرامرزی، بی‌جا، بی‌تا، بی‌تا.
- حنفی، حسن، **قضایا معاصره فی الفکر العربی المعاصر**، دارالفکر العربی و مؤسسه دارالکتب الحدیث للطبع و النشر و التوزیع الكويت، بی‌تا.
- دریابندری، نجف، **درد بی‌خویش‌تني**، تهران، انتشارات کتاب پرواز، 1368.

- دورانت، ویل، **تاریخ فلسفه**، ترجمه عباس زریاب خویی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ سعید نو، 1369.
- دورانت، ویل، **لذات فلسفه**، ترجمه عباس زریاب خویی، چاپ هفتم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دانشجویی، 1371.
- زرینکوب، عبدالحسین، **تاریخ در ترازو**، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1362.
- سروش، عبدالکریم، **تفرج صنع**، چاپ دوم، تهران، انتشارات سروش، 1370.
- سروش، عبدالکریم، **علم چیست، فلسفه چیست؟** چاپ یازدهم، تهران، موسسه فرهنگی صراط، 1371.
- سروش، عبدالکریم، **فلسفه تاریخ**، تهران، انتشارات پیام آزادی، 1360.
- سروش، عبدالکریم، **مدارا و مدیریت**، چاپ اول، تهران، موسسه فرهنگی صراط، 1376.
- شریعتی، علی، **انسان و تاریخ**، بیجا، انتشارات قلم، 1358.
- صبحی، احمد محمود، **فی فلسفه التاریخ**، بیروت، منشورات الجامعة الیلبیه، بی تا.
- صدر، سید محمدباقر، **سنت‌های تاریخ در قرآن**، ترجمه سید جمال موسوی اصفهانی، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.
- غنیمی الشیخ، رأفت، **فی فلسفه التاریخ**، قاهره، دارالثقافه، 1988 م.
- فوکویاما، فرانسیس، «**فرجام تاریخ و واپسین انسان**»، مجله سیاست خارجی، ترجمه علیرضا طیب، شماره 2 و 3، سال هفتم، 1372.
- کاپلستون، فردریک، **تاریخ فلسفه**، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، 1373.

- کاتوزیان، ناصر، **فلسفه فقه**، (مجموعه گفتگوها)، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، چاپ دوم، 1380.
- کار، ای. اچ، **تاریخ چیست؟** ترجمه حسن کامشاد، چاپ پنجم، تهران، انتشارات خوارزمی، 1378.
- کیمپل، بن، **فلسفه تاریخ هگل**، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، انتشارات بدیع، چاپ اول، 1373.
- لوفان بومر، فرانکلین، **جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی**، ترجمه حسین بشیریه، چاپ دوم، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، 1382.
- مصباح یزدی، محمدتقی، **جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن**، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، 1368.
- مطهری، مرتضی، **تکامل اجتماعی انسان**، چاپ ششم، تهران، انتشارات صدرا، 1370.
- _____، **جامعه و تاریخ**، قم، انتشارات صدرا، بی‌تا.
- مطهری، مرتضی، **فلسفه تاریخ**، چاپ دوم، تهران، انتشارات صدرا، 1370.
- مطهری، مرتضی، **قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ**، چاپ ششم، قم، انتشارات صدرا، 1400.
- ق.
- ملانی توانی، علیرضا، **درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ**، تهران، نشر نی، 1386.
- مونو، اونا، **درد جاودانگی**، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ اول، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1360.
- مهدی، محسن، **فلسفه تاریخ ابن خلدون**، ترجمه مجید مسعودی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1358.
- نبوی، بهروز، **روش تحقیق در علوم اجتماعی**، چاپ چهارم، تهران، انتشارات فروردین، 1355.
- والش، دبلیو، اچ، **مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ**،

- ترجمه ضیاء الدین علائی طباطبائی، چاپ اول، تهران، چاپخانه سپهر، 1363.
- هگل، گئورگ ویلهلم، *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، چاپ اول، تهران، انتشارات شفیعی، 1379.
- هگل، گئورگ ویلهلم، *خدایگان و بنده*، ترجمه حمید عنایت، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی، 1352.
- هورکهایمر، ماکس، *سپیده دمان فلسفه تاریخ بورژوازی*، ترجمه محمد جعفر پوینده، چاپ اول، تهران، نشر نی، 1376.
- یروفه نف، ن. آ، *فلسفه تاریخ*، ترجمه محمد تقی زاده، چاپ اول، بیجا، نشر جوان، 1360.