

فصلنامه تاریخ اسلام

سال دوازدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۰، شماره مسلسل ۴۷

فرجام تاریخ؛ جستاری دربارهٔ غایت تاریخ در نگرهٔ شماری از متفکران

تاریخ دریافت: 89/1/29 تاریخ تأیید: 89/6/17

دکتر سیدعلیرضا واسعی*

شناخت «آیندهٔ تاریخ» یا «غایت تاریخ» از دیرباز اندیشه اهل نظر را به خود مشغول داشته و آنان را با این پرسش اساسی روبرو کرده است که با فرض غایت‌مندی تاریخ، چه آینده‌ای فراروی بشر قرار دارد؟ البته، این پرسش، اذهان توده مردم را نیز می‌خلد، اما آنان با خوش بینی یا متأثر از سنت‌های رایج و یا تحت تأثیر آموزه‌های دینی و فرهنگ غالب، کم و بیش به ارضاء نیاز خود فائق می‌شوند، اما متفکران به آسانی با آن پیوند نمی‌یابند. این مسئله در طول تاریخ از دغدغه‌های جدی بوده است، به ویژه در زمان‌هایی که سختی‌های متوجه حیات بشری، مدتی طولانی تداوم می‌یافت. از منظر اینان، تاریخ نمی‌توانست امری بی پایان و بدون فرجامی مشخص باشد، از این رو دسته‌ای از اندیشه‌گران در صدد تفسیری فراگیر و معنادار از زندگی برآمدند تا در پرتوی آن، رویدادهای خرد و به ظاهر آدم آفرید را توجیه نمایند و هم چنین، نوید زندگی بهتر را دهند و این امر تنها در سایهٔ شناسایی پدیده‌ای هدفمند و غایت‌مدار به نام «تاریخ» قابل دست‌یابی می‌نمود. از این رو در دوره‌های اخیر، به ویژه در میان محققان غربی، گفت و گوهای زیادی در این باره انجام شده است. دسته

* دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

بزرگی از کسانی که به این پدیده می‌پردازند، متأثر از آموزه‌های دینی‌اند، اما پاره‌ای از اندیشه‌گران از دیدگاه فلسفی بدان توجه می‌کنند و به زعم خویش می‌کوشند تا با شناخت «تاریخ به مثابه واقعیت» سمت و سوی حرکت آن را دریابند و از طریق آن، دریچه‌ای برای نگاه به «آینده» بگشایند و دورنمای زیست بشری را پیش بینی نمایند. این نوشتار دیدگاه سه تن از فیلسوفان تاریخ یعنی ابن خلدون، ویکو و هردر را به اختصار بررسی می‌کند تا نشان دهد از دیدگاه اینان، غایت تاریخ چیست؟ اینگونه بررسیها را باید مطالعاتی مقدماتی برای درک جامعه موعود مهدوی به مثابه آینده روشن بشریت برشمرد.

واژه‌های کلیدی: غایت تاریخ، فلسفه نظری تاریخ، حیات مندی تاریخ، ابن خلدون، ویکو، هردر.

مقدمه

آگاهی روشمند از زندگی، شاخصه اصلی انسان است و این امر، وی را از سایر موجودات مادی و حتی فرشتگان متمایز می‌سازد. انسان می‌کوشد تا از همه چیز سر در آورد، رازهای هستی را بشکافد، در درون آن‌ها فرو رود و زیست بهتر و مبتنی بر شناخت را برای خویش رقم زند. این رویکرد آرمانی برای همگان و درباره همه چیز به دست آمدنی نیست، اما همیشه در تاریخ از عوامل مهم تحرک بشر بوده است. همواره، مهم‌ترین پرسشی که فراروی بشری قرار داشته است و به عنوان رازی شگرف وی را به خود مشغول کرده است، چرایی زیستن و به دنبال آن چگونه زیستن است؛ این که آدمی با تحمل این همه سختی و مواجه شدن با گرفتاری‌های فراوان، به چه

چیزی دل خوش کند و به آن چشم بدوزد؟
این پرسش اساسی که از منظرهای مختلف
بدان پاسخ داده اند از سوی فیلسوفان تاریخ
نیز مورد عنایت قرار گرفت. اینان کوشیدند
تا با غور در تاریخ و کشف چیستی آن، مسیر
زندگی بشر را کشف کنند و آینده حیات او را
نشان دهند. به بیان دیگر، به پاسخ گویی
این پرسش بر آیند که آیا به راستی در پس
همه آن چه در زندگی بشر رخ می دهد، تصمیم
و غرضی نهفته است و بر اساس نقشه ای از
پیش تعیین شده، زمان و زمانه به پیش می
رود یا آن چه دیده می شود، حاصل داد و ستد
های خرد و فردی یا تصمیم های غایت مدار
شخصی است که در تعارض با اراده های دیگران
به صورت تصادفی و بدون علت غایی خودنمایی
می کند؟

ابهام پدید آمده، آن گاه ذهن آدمی را
بیشتر میآزارد که گاه برخی از اقوام و
جوامع، در تمام دوران زندگی خویش، هیچ گاه
از راحتی، آرامش و بلکه معنایی درخور
هزینه کردن، برخوردار نیستند و در مقابل
آنان، جوامع یا مردمانی دیده می شوند که
در نهایت آسودگی و راحتی می‌زیند و هر یک
از این دو پس از دوره کوتاه یا بلندی از
بین می‌روند و طومار حیات آنان پیچیده
می‌شود، در حالی که هیچ یک از این دو در
انتخاب زمان، مکان و چگونگی زیستن خویش
نقشی نداشته اند. حال باید دید، آیا هر یک
از این دو بر اساس طرحی پیشینی، در پی

انجام مأموریتی بوده اند و یا این که بدون هیچ برنامه و نقشه ای چنین سرنوشتی یافته اند؟ و در هر حال، آیا می توان برای این زندگی های خرد و مقطعی، عنصری فراگیر و پوشنده را پیدا کرد که همگان در پناه آن جای گیرند یا چنین چیزی، امری موهوم و بدون پشتوانه خردمندانه است؟

در این مقاله مناسب است، اشاره کوتاهی شود به این که آنانی که در صدد پاسخ گویی به این پرسشها بر آمده اند، در نگاهی کلان به دو دسته تقسیم می شوند. دسته ای کسانی هستند که از منظر آموزه های دینی، سنت های اساطیری و داشته های فرابشری به آن می نگرند و پاسخی به آن می دهند و راه آسان و کم خطری را می پیمایند، چنان که اقوام گوناگون باستانی و امتهای دینی چنین اند. طبری مورخ مسلمان در آغاز تاریخ پر ارج خویش، احادیثی از رسول خدا را با مضامین نزدیک به هم بیان می کند که بر اساس آنها، قلم اولین چیزی بود که خداوند آفرید. او در این باره می نویسد: بدو گفت:

**بنویس، گفت: چه بنویسم؟ گفت: بنویس
قدر، در همان لحظه قلم به حرکت درآمد و
هر آن چه بود و می باید باشد تا ابد (قیام
قیامت) را نوشت.**^۱

وی با یادآوری این حدیث بر آن است تا همه رویدادها و روی دادنیها را تابع هدف و معنایی بر آمده از اراده و تقدیر الهی نشان دهد.

دسته دیگر کسانی اند که از طریق خردورزی

های فیلسوفانه و یا تجارب عالمانه در صد کشف راز و رمز زندگی بشری بر آمده اند و با مشکلات بسیاری روبرو هستند. هر دو دسته در این نقطه اشتراک دارند که مساعی شان معنابخشی به زندگی بشر است. در این نوشتار، از شق اول سخنی به میان نمی آید و پرداختن به آن به مجال دیگری موکول می شود، اما پرداختن به شق دوم نیز با این محدودیت همراه است که در مقام طرح اصل هدفمندی و معناداری تاریخ بر نمی آید که خود مقوله ای دیگر است، بلکه فقط به غایت یا غایت‌هایی می پردازد که فیلسوفان تاریخ یا مورخان اندیشه گر به آن پرداخته اند و به گمان خویش نشان داده اند که تاریخ به سوی چه غایتی به پیش می رود. چنان که بیان شد، اصل غایت‌مندی تاریخ که از موضوع‌های اساسی در مطالعات فلسفه تاریخ است، در جای دیگر کاویده می شود و در این جا بی آن که به آن پرداخته شود، دیدگاه‌های دسته ای از اندیشه‌گران عرضه می گردد که به زعم خویش برای تاریخ هدف و غایتی را شناسایی کرده اند، اما پیش از ورود به این بحث، نگاهی گذرا به معنای تاریخ، برای روشن شدن موضوع بحث ضروری به نظر می رسد.

واقعیتی به نام تاریخ

آنانی که با تاریخ سر و کار دارند، گاه با دسته ای از عبارتها و یا پرسش‌ها مواجه می شوند که معنای خاصی را در بردارند، به

عنوان مثال این عبارت که «در تاریخ رویدادهای بسیاری رخ داده است» و یا این که «تاریخ تکرار می‌شود» و یا وقتی می‌پرسیم: «تاریخ به کدام سو می‌رود؟»، «آیا قانون و سنتی بر تاریخ حاکم است؟» و گزاره‌هایی از این دست، آشکارا در خصوص پدیده‌ای واقعی سخن می‌گوییم که ورای معرفت وجود دارد و به منزله ظرفی یا جوی قلمداد شده که در آن اتفاق‌های بسیاری رخ داده است یا رخ خواهد داد. بی‌گمان این معنا با آن چه در ترکیب «تاریخ طبری اثری ارجمند است» و یا «تاریخ، پیامبر اسلام 6 بسیار آموزنده است» دیده می‌شود، تمایزی آشکار دارد. در این کاربرد، تاریخ، دانش یا معرفتی است که در باره رویدادی در زمان گذشته سخن می‌گوید، اما در کاربرد پیشین چنین چیزی نبوده است. از این رو، دانشمندان حوزه تاریخ برای روشن‌سازی معنای درست تاریخ، متذکر این نکته می‌شوند که «تاریخ» فراتر از معنای لغوی و در اصطلاح، دانشی بر دو معنای متمایز و البته تنیده درهم اطلاق می‌شود.^۲ دو معنایی که به طور طبیعی دو حوزه مطالعاتی با سازکارهای ویژه خود پدید آورده و به دنبال آن، دو فلسفه تاریخ نیز به وجود آمده است.^۳

الف: فلسفه جوهری تاریخ^۴ که به تاریخ به مثابه واقعیت نظر دارد و کوششی است 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. (ساحت هستی‌شناختی (ontology) تاریخ) ب: فلسفه انتقادی یا تحلیلی تاریخ^۵ که متکفل تحلیل فلسفی مطالعات تاریخی یا تاریخ‌نگاری است؛ توصیفی منطقی، عقلانی و معرفت‌شناختی از آن چه مورخان انجام می‌دهند. ^۶ (ساحت معرفت‌شناختی (epistemology) تاریخ)

بنابراین، «تاریخ» در معنای اول، جدا از اندیشه و توجه بشر و فارغ از این که بشر به آن بپردازد یا نه، خود پدیده‌ای دارای استقلال وجودی است و همین پدیده مستقل و فارغ از ذهن بشر، به عنوان یکی از موضوع‌های قابل مطالعه وارد دستگاه اندیشه آدمی می‌شود تا دریابد که به راستی به کجا می‌رود و چه غایتی را جست‌وجو می‌کند؟

غایت تاریخ

باور به وحدت تاریخ و جریان‌داری آن به سوی هدفی معین و تلاش برای دستیابی آن^۷ و نیز شناخت‌مشی تاریخ، دغدغه شگرفی را در میان اندیشمندان پدید آورده است. فیلسوفان تاریخ یا مورخان فیلسوف، غایتی را برای تاریخ‌شناسایی و ادعا کرده‌اند: تاریخ هم چون موجود زنده‌ای است که روح، جسم، عزم، آهنگ، حرکت، هدف، قانون، نظام، محرک و مسیری دارد. این هویت مستقل که به راه خود می‌رود و انسان‌ها را یا تسلیم خود می‌کند و

یا در زیر چرخ‌های تیزرو، پرشتاب و سنگینش له و مثله می‌کند، از جایی آغاز کرده است و از طریقی می‌گذرد و سر انجام به مقصدی می‌رسد.^۸ چنان که در تفکر مسیحیان این امر پذیرفته شده بود که زمان (تاریخ)، پدیده‌ای «واقعی» است؛ چون هدف و معنای آن رستگاری است. مسیر حرکت بشر از لحظه هبوط نخستین تا رستگاری نهایی را خطی راست ترسیم می‌کند.^۹ با این که دسته‌ای از فیلسوفان حرفه‌ای به این رویکرد با دیده شک و سوء ظن می‌نگریستند.^{۱۰} هگل^{۱۱} بر آن بود که چیزها، الزاماً چنانند که هستند؛ یعنی اموری دلخواه و خود انگیخته و اتفاقی نیستند... آن‌ها باید چنان باشند که هستند. (ضرورت تاریخی)^{۱۲}

مارکسیست‌ها^{۱۳} نیز، با این که تاریخ و حیات بشری را از هرگونه مفهوم معنوی، متعالی و برینی تهی می‌دانند، دورنمایی روشن را در پیشروی تاریخ می‌یابند. از دیدگاه اینان رویدادهای تاریخی، سلسله‌ای از اتفاقی تصادفی و دلخواه نیستند که بی هیچ نظم و سامانی دنبال هم بیایند، بلکه ساختمانی سامانمند دارند و بالاتر از آن به سوی غایت معینی در حرکت هستند که عبارت است از امحاء نهایی وحشت تاریخ و رسیدن به رهایی توده‌ها. بدین ترتیب برابر فلسفه مارکسیستی در پایان تاریخ، همان عصر زرینی قرار می‌گیرد که در آموزه‌های سنتی مربوط به آخرت و پایان جهان با آن برخورد

می‌کنیم.^{۱۴}

البته باید به یاد آورد که همگان از باور به تاریخ به مثابه واقعیت که دارای مسیر و غایتی مشخص باشد، حمایت نمی‌کنند، بلکه، دسته‌ای از اندیشمندان به شدت با آن مخالف هستند و چنین نگره‌ای را بر نمی‌تابند. چنان که «گوردون چایلد» معتقد است 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 می‌کند 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، کدام نیروهای تولیدی از این رهگذر در اختیار جامعه قرار خواهند گرفت یا به طور دقیق کدام سازمان اقتصادی یا مؤسسه سیاسی برای بهره برداری از آن‌ها مناسب خواهد بود.^{۱۵}

«هورکهایم» 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، تاریخ هیچ کس را به زندگی فرا نمی‌خواند و یا نمی‌کشد. 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 آفریده‌ی خود آنان یا نیروهای طبیعت است.^{۱۶}

پوپر که بیش از همه اینان به مبارزه با اندیشه تاریخی‌گری می‌پردازد، در کتاب **فقر تاریخی‌گری** به دلایلی چند آن را نابارور می‌داند. و پیش‌بینی جریان آینده تاریخ را در حوزه معرفت، امری ناممکن می‌شمارد. دلایل او عبارتند از:

1. جریان تاریخ بشر از پیشرفت بشر تأثر می‌پذیرد.
2. نمی‌توانیم با روش‌های علمی یا استدلالی، نمو و پیشرفت آینده معرفت علمی خویش را پیش‌گویی کنیم.
3. نمی‌توانیم جریان آینده تاریخ بشری را پیش‌گویی کنیم.
4. این بدین معنا است که باید امکان یک تاریخ نظری را طرد کنیم و منظور یک علم اجتماع تاریخی است که متناظر با فیزیک نظری بوده باشد. هیچ نظریه علمی درباره سیر تاریخی نمی‌تواند باشد که عنوان پایه‌ای برای پیش‌گویی تاریخی پیدا کند.
5. هدف اساسی روش‌های تاریخی‌گری بد فهمیده شده است، و تاریخی‌گری فرو می‌ریزد.^{۱۷}

بیشتر آنانی که برای تاریخ هویتی مستقل قائلند، آن را موجودی حیاتی‌مند، متحرک و دارای سیری حیاتی می‌دانند. چنان که انسان دارای ولادت، کودکی، نوجوانی، جوانی، میان‌سالی، کهن‌سالی و مرگ است، تاریخ و جامعه بشری نیز چنین است.^{۱۸} تصویری که «ابن خلدون» و متأثر از او، «توین‌بی»، درباره جامعه بشری و تاریخ دارند، تصویری زنده از تاریخ بشر است.

دسته‌ای از مورخان در مطالعه ادواری تاریخ، مسیری برای حرکت تاریخ قائل می‌شوند. اینان آگاهانه یا نا آگاهانه بر آنند که این مسیر، به طور کلی صحیح بوده و بشر از بدتر بودن به سوی بهتر شدن و از پست‌تری به برتری در حرکت است. چنان که «ویل دورانت» در کتاب *لذات فلسفه*، در فصلی با عنوان «آیا پیشرفت وهم و پندار است» به تفصیل از پیشرفتهای بشری سخن می‌راند و مراحل پیشرفت و نموده‌های آن را در ده مورد بر می‌شمرد.^{۱۹}

بدین گونه مورخان با مطالعه مراحل تاریخ، نه تنها مدعی کشف نوعی طرح و الگوی کلی و جهان شمول در تاریخ نوع انسان شدند که امکان تشخیص مسیر را دارد، بلکه بر آن صحه نیز گذارده‌اند.^{۲۰} چنان که «اسپنسر» به صراحت بیان می‌دارد که ترقی تصادف نیست، بلکه ضرورت است. آن چه ما تباهی و ضد اخلاق می‌خوانیم، ضرورتاً از میان خواهد رفت. به یقین انسان به کمال خواهد رسید و نیز

می‌گوید: پیدایش انسان کمال یافته، قطعی است. به اندازه‌ی هر اصلی قطعی است که ما بدان ایمان عمیق و درونی داشته باشیم؛ مثل این اصل که همه‌ی آدمیان خواهند مرد. هم چنین، وی بر آن است که حرکت عظیم همواره به سوی تکامل بیشتر و خیرتری نابتد است.^{۲۱} یادآوری این نکته، خالی از فایده نیست که دسته‌ای از متفکران و فرزاندانی؛ چون البرتوس ماگنوس،^{۲۲} توماس قدیس،^{۲۳} راجر بیکن و دانته و بسیاری دیگر بر این عقیده بودند که اعصار عالم و دوران‌مندی‌های تاریخ را تأثیر کواکب مدبری می‌کند، با این تفاوت که گروهی بر آن بودند که این تأثیر خود از مشیت الهی پیروی می‌کند و در راندن تاریخ کارگزار اوست و گروهی دیگر آن را نیرویی ذاتی و پایدار در کیهان می‌پنداشتند.^{۲۴} به هر روی، آنان که برای تاریخ حیات و هویتی قائلند، لاجرم آینده‌ی معناداری را برای آن می‌بینند که به منزله‌ی غایت تاریخ به شمار می‌رود. اینان با همه‌ی اختلاف مشرب‌هایی که دارند در تصویر تاریخ جهانی معطوف به تحقق مشیت الهی با یک دیگر قرابت و هم‌سویی می‌یابند، شاید بدان جهت که همگی متأثر از آموزه‌های دینی‌اند. طبری، مورخ مسلمان قرن سوم و چهارم هجری، مانند سایر مورخان اسلامی، تمام رویدادهای جهان را مخلوق اراده و مشیت خداوند می‌بیند و تحقق این مشیت را هدف و معنی تمام تاریخ می‌داند، همان‌طور که هرودت حوادث تاریخ را

خواست خدایان میدید.^{۲۵} با توجه به چنین روی آوردهایی، به جا می نماید که تصویر آینده یا غایت تاریخ از دیدگاه برخی از متفکران عرضه گردد، با این تذکر که افراد گزینش شده، شمار اندکی از نظریه پردازان در این حوزه هستند، اما به حکم فضایی که در آن اندیشیده و میزان تأثیرگذاری ایشان، مورد عنایت این نوشتار قرار گرفته اند. این افراد عبارتند از: ابن خلدون مسلمان، ویکوی ایتالیایی، کندورسه فرانسوی و هردر آلمانی.

ابن خلدون و روند تاریخ

ابن خلدون، دانشمند شهیر و مسلمان تونس^{۲۶} که در نگره پاره ای از دانشمندان، بنیانگذار فلسفه تاریخ به شمار می رود، در مقدمه کتاب *العبر*^{۲۷} نگاهی فیلسوفانه به تاریخ دارد و به تعبیر نیکلسون:

هیچ کس بر او در اکتشاف عوامل پنهانی وقایع یا در شناخت اسباب اخلاقی و روحی که پشت صحنه واقعه هاست و یا در کشف قوانین پیشرفت و انحطاط پیشی نگرفته است.^{۲۸}

ابن خلدون با بازشناسی تاریخ واقعی از غیر آن، به عنصری به نام «عمران» اشاره می کند که کار مورخ در اصل درک و دریافت آن عنصر فعال و پویای زمان است. وی در این راستا به تجلی عمران در دولت و حکومت می پردازد و مراحل تکوین و تحول آن را می شمارد. آن چه وی در باب دولت بیان می کند، تصویری از تصور او درباره ماده

تاریخ است که چگونه بر می‌آید و فرو می‌افتد و جامعه انسانی را دگرگون می‌سازد. به راستی، ابن خلدون در مباحث نظری تاریخ بی‌نظیر است و آن چه بعدها برخی از غربیان، هم چون توین‌بی، ویکو و ... گفته‌اند، بی‌تأثیر از اندیشه‌های وی نبوده است. آرای ابن خلدون در تاریخ بر دو اصل عمده کلیت و علیت استوار است. وی با احاطه‌ای که بر اخبار عرب از شرق و غرب و نیز از امپراتوری‌های قدیم داشته است به وحدت طبیعی انسانی باور داشت که در پس اختلاف قبایل و تمایز رنگ‌ها پنهان است. از این رو، بر این باور بود که مورخ بصیر باید قواعد سیاست، طبایع موجودات، اختلاف ملتها، سرزمین‌ها و اعصار گوناگون را از لحاظ سیرتها، اخلاق، عادات، مذاهب، رسوم و دیگر کیفیت‌ها بداند و لازم است در مسائل مزبور، وقایع حاضر و موجود را با احاطه کامل بداند و آنها را با آن چه نهان و غایب است، بسنجد و وجه تناسب میان آنها را از لحاظ توافق، تضاد و خلاف دریابد. موافق را با مخالف و متضاد، تجزیه و تحلیل کند و به علل آنها پی‌برد و به درک اصول و شالوده دولت و ملتها و مبادی پدید آمدن آنها و موجبات حدوث و علل وجود هر یک همت گمارد و عادات، رسوم و اخبار زمام‌داران را به کمال فرا گیرد. وی در این هنگام می‌تواند هر خبر منقول را بر قواعد و اصولی که با تجربه و مطالعه آموخته است، عرضه

کند، اگر آن را با اصول مزبور موافق یابد و بر مقتضای طبیعت آنها جاری بود؛ صحیح خواهد بود و گرنه آن را ناسره خواهد شمرد و خود را از آن بی‌نیاز خواهد دانست.^{۲۹} فلسفه تاریخ ابن خلدون در دو مقوله خلاصه می‌شود:

1. دینامیکی، که آن وجود موتور محرك در پس جامعه بشری است؛ طبیعت بشری، طبیعت جوامع و طبایع احوال در عمران، همان چیزی که تحرك و پویایی در جامعه می‌آفریند.
2. دیالکتیکی، که آن عناصر متعارض در جامعه و تاریخ است، مثل عنصرعصبیت که از يك سو برای استحکام ریاست لازم است و از سوي دیگر استقامت و قوام ریاست به استغناء از آن گره خورده است. وی در این باره می‌نویسد:

ریاست جز با عصبیت تمام نمی‌شود و جز با

استغناء از عصبیت شکوفا نمی‌گردد. ثروت

نیز چنین است که هم مایه تمدن و پیشرفت

است و هم از بین برنده تمدن و شکوفایی.^{۳۰}

در نگاه او جامعه موجود زنده‌ای است که چون دیگر موجودات، ولادت، رشد و مرگی دارد و این تطور برای انسان قابل شناخت است و مورخ با مطالعه زندگی انسان‌ها در ادوار گوناگون به این راز پنهان دست می‌یابد و تفسیر تاریخ برای وی آسان می‌شود. مراحل و ادواری که او برای جوامع بیان می‌کند از طبیعت فراتر از اختیار بشری حکایت دارد، همان‌گونه که انسان با همه اختیاراتی که دارد در روند طبیعی تطوری خویش، مانند

ولادت، کودکی، جوانی، میان‌سالی، کهن‌سالی و مرگ بی‌اختیار است و او تنها می‌تواند در رسیدن به مرحلهٔ آخر اقدام کند یا در پشت سرگذاردن مراحل، وضع مناسب یا نامناسبی را برگزیند، اما هرگز نمی‌تواند در روند آن تغییری پدید آورد.

آن چه از سخن ابن خلدون بر می‌آید، حیات‌مندی «تاریخ» است که در شمایل عمران بشری ظهور می‌یابد و به سوی آینده به پیش می‌رود. پایان هر مرحله‌ای، شروع مرحله‌ای دیگر است و پایان ادوار، آغاز دور بعدی است که در نهایت به آن چه خواست خداوندی است، خواهد رسید. آرمان مدینهٔ فاضله (آرمان‌شهر یا یوتوپیا) مبتنی بر چنین فلسفه‌ای است که کشش و جذبۀ آن در وجود بشر نهاده شده است. ابن خلدون به صراحت از مدینهٔ فاضله یا حکومت اشراف سخن نمی‌گوید، اما سیر بحث او، چنین نمایی را در پایان تاریخ (غایت) قرار می‌دهد. به طور قطع جامعهٔ آرمانی ابن خلدون، جامعه‌ای دینی است که براساس داده‌های آسمانی و وحیانی شکل می‌گیرد و بهترین انسان آن زمان، انسانی متفقۀ در احکام دینی و عامل به آن (آرمان پیامبری) است و در چنین جامعه‌ای بشر از حاکمان شرع بی‌نیاز است.^{۳۱}

البته، ابن خلدون در بیان مراحل تاریخ، به غایت تاریخ اشاره صریحی ندارد و شکل خاصی از زندگی انسان را «آخرین» نمی‌داند و از دست یافتن به «واپسین تاریخ» نیز سخنی

به میان نمی‌آورد، ولی شاید بتوان گفت که وی با توصیف واقعیت‌ها، به پیشی‌بینی‌ای دست‌زده که ظهور آن هنوز نرسیده است، اما پیشرفت‌های حاصله و تمدن‌های موجود از وقوع آن خبر می‌دهند.

در نگاه ابن خلدون، دولت‌ها و تمدن‌ها، فرایندی پیاپی دارند:

1. دوره بدویت، مثل زندگی بدویان در صحراها، بربران در کوه‌ها و تاتارها در دشت‌ها که همگی جز با نیازمندی‌ها و عادت‌هایشان نمی‌زیستند و هیچ قانونی بر آنان حاکم نبود.
2. دوره شهرنشینی و تشکیل دولت که به دنبال جنگ، پیروزی و استقرار در شهرها پدید آمد.
3. دوره افول و انحطاط که در نتیجه فرو رفتن در ثروت و نعمت پدید می‌آید. این نگاه کلی و کلان به زندگی بشر، تا پیش از وی سابقه نداشته است. تواریخ پیشین، به مسائل جزئی و خرد می‌پرداختند و فقط به نقل رویدادها بسنده می‌کردند، اما نگاه تحلیل‌گرانه ابن خلدون، روندی را در تاریخ به تصویر می‌کشد که بر اساس آن آینده‌ای در فراراه آن قرار دارد. وی برای دولت‌ها عمری طبیعی قائل است و می‌گوید:

*اغلب عمر دولت از سه پشت تجاوز نمی‌کند
و هر پشت به اندازه سن متوسط یک شخص است
که چهل سال باشد. پس چهل سالگی پایان
دوره رشد و نمو و غایت آن است.^{۳۲}*

وی با نگاهی عقلی به تبیین این تحدید

روی می‌کند و به گونه‌ای خاص ادوار تاریخی را نشان می‌دهد و در این باره می‌نویسد:

این که گفتیم عمر دولت، اغلب بیشتر از سه پشت نیست، بدان سبب است که نسل نخستین هم چنان برخوی‌های خشونت و توحش بادیه نشینی، مانند تنگی معیشت، دلاوری، شکار و اشتراک در فرمان‌روایی پایدارند و به همین علت، شدت عصبیت در میان آنان هم چنان محفوظ می‌ماند. از این رو دم شمشیر آنان برنده و جانب آنان شکوه‌مند و ما یه بیم دشمن است و مردم مغلوب و فرمان‌بر آنان می‌باشند. نسل دوم به سبب کشور داری و ناز و نعمت تغییر خوی می‌دهند و از بادیه نشینی به شهر نشینی می‌گرایند و از تنگی روزی به فراخی معیشت و ناز و نعمت و از اشتراک در فرمان‌روایی به خودکامگی (حکومت مطلق) گام می‌گذارند که تنها یک تن، فرمان‌روایی را به خود اختصاص می‌دهد و دیگر افراد خاندان و اعضای دولت از کوشش در راه آن به سستی و زبونی می‌گرایند. این نسل هنوز اندکی از شجاعت‌ها و غلبه جویی‌های نسل پیشین را به خاطر دارند و بسیاری از آن ملکات در آنان باقی است و امید به بازگشت اوضاع پیشین دارند. ولی نسل سوم که از نسل اول هیچ به خاطر ندارد، شیرینی ارجمندی و عصبیت را که به سبب آن، ایشان واجد ملکه قهر و غلبه بودند از دست می‌دهند و فراخی معیشت و ناز و نعمت در میان انسان به مرحله‌ی نهایی می‌رسد و زندگانی را به انواع ناز و نعمت و تجمل آرایش می‌دهند، عصبیت آنان به کلی زایل می‌شود و حالات حمایت، مدافعه و توسعه طلبی را به کلی فراموش می‌کنند و آن وقت دولت در نتیجه‌ی بارگرانی که بر دوش دارد

از میان می‌رود و پیری و فرسودگی دولت پدید می‌آید.^{۳۳}

ابن خلدون با این بیان به مسیری از تاریخ اشاره می‌کند که در قالب حکومت و دولت بروز و ظهور دارد، اما از این که پس از این دوره حکومتی و روی کارآمدن دولت و گذران این مراحل، چه خواهد شد، سخن نمی‌گوید. وی در جای دیگر مراحل دولت را بازتر بیان می‌کند و می‌گوید:

باید دانست که دولت، به اطوار و مرحله‌های مختلف و حالات نوبه نو انتقال می‌یابد:

مرحله اول: دوران پیروزی، رسیدن به هدف و طلب، و چیرگی بر مدافع و مخالف و استیلا یافتن بر کشور است.

مرحله دوم: دوران خودکامگی (حکومت مطلق) و تسلط یافتن بر قبیلۀ خویش و مهار کردن آنان از دست درازی به مشارکت در امر کشور داری است.

مرحله سوم: دوران آسودگی و آرامش خدایگان دولت برای برخورداري و به دست آوردن نتایج و ثمرات پادشاهی است.
مرحله چهارم: دوران خرسندی و مسالمت جویی است و رئیس دولت در این مرحله با آن چه گذشتگان وی پایه‌گذاری کرده‌اند، قانع می‌شود.

مرحله پنجم: دوران اسراف و تبذیر است که رئیس دولت به شهوت رانی، لذت‌نفسانی و بذل و بخشش بر خواص و ندیمان خویش روی می‌کند که این وضع، موجب تباهی و اضمحلال دولت می‌گردد.^{۳۴}

بدین گونه ابن خلدون به تفسیر فلسفی تاریخ دست می‌زند و رویدادهای زندگی بشر را

تحت قاعده‌ای کلی و معلل می‌برد و باز می‌شناسد و به ادعای وی، بی‌شناخت این قواعد، درک تاریخ ممکن نیست. دوره‌های تاریخی که او می‌شمارد، با کوله باری از تجربه و قضایای پیشین شکل گرفته‌اند که بی‌تردید نسبت به دورهٔ قبل خود از فربگی خاصی برخوردار هستند.

فلسفهٔ تاریخ ابن خلدون، نه در زمان خود وی و نه در دوره‌هایی بعدی، در جهان اسلام رهرویی نیافت و کسی آن را پی‌نگرفت و این اندیشهٔ فلسفی تاریخ در حدّ طرح اولیهٔ خود باقی ماند. نگاه به آینده از منظر دین و مذهب همیشه به صورت پخته یا ناپخته وجود داشته است، اما در جهان غرب، اندیشهٔ تاریخی گری مورد توجه قرار گرفت و حتی اندیشهٔ ابن خلدون نیز به دست آنان احیاء و به ملتهای مسلمان باز شناسانده شد.

ویکو و تاریخی‌گری

ویکو^{۳۵} در نگاه برخی از محققان، از صاحب نظران برجستهٔ فلسفهٔ تاریخ در دورهٔ جدید به شمار می‌آید. وی با نقد اندیشهٔ دکارت که تنها به روش ریاضی برای رسیدن به یقین باور داشت، قواعدی را برای تاریخ مشخص کرد و نشان داد که به یقین رساندن روش ریاضی امری پذیرفته است، اما این که تنها از این طریق بتوان به واقع دست یافت سخنی باطل است. وی با بیان «علمیّت تاریخی» راه شناخت آن را (روش تبیین تاریخی) باز کرد و نتیجه

گرفت که روش تبیین تاریخی، چندان از علوم طبیعی دور نیست، گرچه عین آن هم نیست. وی تاریخ را شاخه‌ای از معرفت مبتنی بر فلسفه می‌داند که معرفت تاریخی را می‌زاید.^{۳۶} ویکو در نگاه به «پدیده‌های تاریخی» متأثر از افلاطون و دیگر فلاسفه، به عنایت الهی توجه دارد، در نتیجه تصویری که وی از «تاریخ» ارائه می‌کند، مقدر به تقدیر الهی است و با دست خداوند به حرکت در می‌آید. حتی در مسائل اجتماعی، این عنایت الهی است که از طریق وسایل و واسطه‌ها به جابه‌جایی مهره دست می‌زند. او دربارهٔ جامعه‌ای که گرفتار شورش عمومی شده است، می‌گوید که در این هنگام عنایت خداوندی، به یکی از سه وسیله آن را علاج می‌کند:

1. قهرماني را در میان افراد قبیله، ظاهر می‌کند که شورش و هرج و مرج را مهار می‌نماید.
2. اگر چارهٔ داخلی ممکن نبود، عنایت الهی به قبیله و گروهی برتر در خارج تعلق می‌گیرد و آنان با نیروی اسلحه، بر شورشیان استیلا می‌یابند.
3. اگر هیچ یک از این دو کارساز نباشد و هرج و مرج هم چنان استمرار یابد، عنایت خداوندی به آخرین درمان روی می‌کند و آن نزول بلاست که آنان را به فنا و نیستی می‌کشانند.^{۳۷}

ویکو برای انسان و تاریخ به عنوان پدیدهٔ مستقل و دارای حیات، حسابی باز نمی‌کند. به نظر او آیندهٔ تاریخ به روشنی، مطابق خواست و عنایت الهی رقم می‌خورد و غلبهٔ نهایی از

آن کسانی است که به فرامین خداوند پای بندی دارند، اما وی در عین حال، در صد ارائهٔ نظریه‌ای تاریخی است نه دینی و برای تاریخ سیر و روندی قائل است که در نهایت به دوره‌ای متعالی و خداگونگی می‌رسد. ویکو تاریخ را به سه دوره تقسیم می‌کند:

1. دورهٔ خدایان (انسان به صورت احساس است): در این دوره امتهای گوناگون تحت حکومت‌هایی زندگی می‌کنند که به اعتقادشان، قوانین آن مشیت الهیه است و از طریق رؤسای دینی یا از طریق وحی به کاهنان اعمال می‌شود.
2. دورهٔ قهرمانان (انسان به صورت تخیل است): حکومت در این دوره در دست قهرمانان سرسخت و جنگجوست و مردم بر آنند که آن‌ها برجسته‌تر از بشرند. نظام حکومتی در این دوره اریستوکراسی است و جنگ‌های صلیبی و کارزارهای بسیاری در این دوره رخ می‌دهد.
3. دورهٔ بشری و عصر انسان‌ها (انسان به صورت عقل است): در این دوره به زیرکی بشر اعتراف می‌گردد و نظام‌های دموکراسی بعد از حکومت‌های استبدادی ظاهر می‌شوند.

تمام گروه‌ها و اقوام، این ادوار را فراچنگ آورده و پشت سر می‌گذارند و در نهایت به دموکراسی می‌رسند، اما این آخر گردش نیست، بلکه در این ادوار، دوباره دور الهی یا خدایان ظهور می‌یابد و به دنبال آن ادوار بعدی تکرار می‌شوند. این دوران، تکرار وضع پیشین نیست و پیشرفت و برتری در

آن وجود دارد.^{۳۸}

ویکو برای اثبات آن چه بیان داشت، آرای خود را بر یونانیان، رومیان و سپس بر قرون وسطا تطبیق می‌دهد و بر این باور است که دوره قهرمانان در نزد یونانیان چندان به درازا نمی‌کشد، چون ظهور فلسفه در انتقال از دوره الهی به دوره بشری تعجیل می‌کند، بی آن که مدت زیادی در دوره قهرمانی مانده باشد، به عکس آن چه نزد رومیان روی می‌دهد، چون در آن جا دوره قهرمانی، تا به دوره بشری برسد، بسیار طولانی بوده است و از دوره الهی خیلی دور شده بودند. سپس مردم در دوره قرون وسطا به بربریتی شبیه به بربریت اولیه بازگشتند و دوره الهی جدیدی را آغاز کردند و آن دوره‌ای است که پادشاهان، مناصب دینی را اختیار دارند. سپس به دوره قهرمانی می‌رسند که جنگاوری بروز کرد و جنگ‌های صلیبی به راه افتاد، اما دوره سوم در عصری که ویکو در آن می‌زیست، آغاز می‌شود.^{۳۹}

ویل دورانت در کتاب **لذات فلسفه**، مراحل تاریخ از نظر ویکو را چنین بسط می‌دهد: مرحله اول: دوران توحش است که در آن اندیشه وجود ندارد و هر چه هست احساس است. مرحله دوم: عهد جاهلیت است که علوم تخیلی آن، افرادی مانند هومر و دانته را آفرید و عصر پهلوانان را به وجود آورد. مرحله سوم: مرحله تمدن است که معارف آن بر پایه مفاهیم قرار دارد و این مرحله،

علم، قانون و دولت را آفرید. به عقیده او، رم بالاترین تمدن را پدید آورد. پس از آن چادرنشینان با قدرت خشن و عدهٔ بی‌شمار خود بر ظرافت سستی بخش و جمعیت رو به کاهش رومیان غلبه کردند و آن تمدن را از میان بردند. همین طور در آینده نیز اقوام ابتدایی که اندیشه و حساسیت، سستشان نکرده، به هر فرهنگی که تا حد شعر و فلسفه بالا می‌ورد، روی می‌آورند و آن را از میان می‌برند. این تسلسل در سیاست نیز وجود دارد. حکومت رؤسای قبایل در میان اقوام بیابان‌گرد، منجر به حکومت اشرافی می‌گردد. زورگویی و انحصار طلبی در حکومت اشرافی به انقلاب و دموکراسی می‌کشد و هرچ و مرج و پریشانی بی‌سرپرست دموکراسی، دوباره جاهلیت را می‌آورد. شعار تاریخ این است: از سر.^۴ ویکو تاریخ را در این ادوار با دو ویژگی می‌شناسد:

1. انسان در خلال این ادوار در خط مستقیمی به پیش نمی‌رود، چنان که بازگشت دوری نیز به معنای رجوع به نقطهٔ آغازین نیست، بلکه مسیر حرکت در یک خط دورانی حلزونی است. همان طور که حرکت برای رسیدن به قله، برگرد کوهی انجام می‌گیرد، و هر دور نسبت به دور پیشین بالاتر است. بنابراین، تکرار در تاریخ در موقعیت بالاتری انجام می‌گیرد و بشر می‌تواند آفاق گسترده‌تری را مشاهده کند و زیر نظر داشته باشد. پس هر چه ما در صعود دوری خویش

پیشتر و بالاتر برویم، عرض دید ما بیشتر و اندیشه ما فراگیرتر می‌شود.

2. عنایت الهی اراده کرده است تا تاریخ

در مسیری باشد که هست، عمالقه را با بدن‌هایی ستبر و ضخیم آفرید تا بتوانند با وحوش در بیشه زارها دست و پنجه نرم کنند، همان طور که عنایت الهی به ظهور و ثنیه و تزلزل انسانی تعلق گرفت تا از غضب‌های پنداری خداوند بهراسند. بدین گونه، انسان، کهانت‌های باطل را باور کرده و در پناه آن به مبدأ سلوک و نظام پیچیده هستی دست یابد و در آمیختگی حق بر باطل، زمینه ساز دوره وصول به حق است.

ویکو در تصویر تاریخ، جهتی را که پیروزی حق بر باطل باشد در سرلوحه قرار می‌دهد و بر آن است که هیچ نقطه‌ای از تاریخ، بی‌مشیت و خواست الهی نیست و تمام آن چه در صحنه تاریخ ظاهر می‌گردد، ظهور خواسته خداوندی است که در نهایت به سوی تعالی و کمال پیش می‌رود.

وی در سیر تاریخ، وقتی به دوره دموکراسی می‌رسد، گویا اندکی میان این نوع حکومت با خواست خداوندی تعارض می‌بیند، چرا که از یک سو در حرکت دموکراسی، رأی اکثر مردم به گزینش فردی می‌انجامد، در حالی که تاریخ (مشیت الهی) به دنبال اغراض دیگر است.

ویکو در این جا به طور صریح به دخالت عنایت الهی در میدان سیاست اشاره می‌کند و معتقد است که در نظام دموکراسی، اشرف

انسان‌ها (با سوادتر، با شخصیت‌تر و دارا‌تر) برگزیده می‌شود که وی همان منتخب تاریخ است، چرا که مشیت الهی قبل از هر چیز از طریق ذهن و اراده‌ی انسانی و وسایل طبیعی عمل می‌کند نه از طریق دخالت معجزه آسا. انسان‌ها، اغلب برای نیل به غایتی اراده کرده‌اند و به غایتی دیگر نایل شده‌اند؛ مثلاً پدران در نظر داشتند که قدرت پدرسالاری خود را آزادانه بر بردگان اعمال کنند، از این رو آن‌ها را تابع قدرت مدنی کردند، اما از دل آن شهرها پدید آمد. طبقه‌ی اشراف حاکم قصد داشتند که از امتیاز اشرافی خود بر پلینی‌ها سوء استفاده کنند و ناگزیر به گردن نهادن به قوانینی شدند که آزادی عامه‌ی مردم را استقرار بخشید. هر قصدی که افراد در انجام دادن، اعمال داشته‌اند مانع از آن نمی‌شود که تمدن زاده و بالیده شود. انسان‌ها در اعمال خود آزادند، ولی اعمال آزادانه‌ی آن‌ها وسایلی است که از طریق آن‌ها، اهداف جاودانه‌ی مشیت الهی به تحقق می‌پیوندد.^{۴۱}

بدین طریق، ویکو میان اراده‌ی انسان‌ها و مشیت الهی پیوند می‌زند و جایگاه هر یک را محفوظ می‌دارد. این حرکت جهت‌دار تاریخ به تحقق غایتی که خواسته‌ی خداوند است، منتهی می‌گردد و خواست خداوند در نهایت به دوره‌ی الهی برتر می‌انجامد.

نکته‌ی قابل توجه در این نگاه این است که از میان جریان‌ها و حرکتهای تاریخ، همیشه

خدای مسیحیت به پیروزی می‌رسد و آینده نیز از آن اوست. حتی آن‌جا که به ظاهر، دین شکست می‌خورد، در واقع یک پیروزی است. عنایت الهی بر آن تعلق گرفت که عقیده مسیحیت با وسایل خارق العاده‌ای استوار شود و این به فضل شهدای مسیحی، آموزش‌های کلیسا و معجزه‌های قدیسان در مقابل حکمت توخالی و سست یونان بود. عنایت خداوندی قیام امت‌های محاربی را اراده می‌کند که با مسیحیان معارضه کنند و بربران اروپایی در شمال و عرب‌های مسلمان در جنوب با خدای عیسی مسیح در افتادند و خداوند از این طریق، این عقیده را استواری بخشید و دوباره دوره الهی بر پا شد، ولی این دوره نسبت به دوره الهی اول برتر است.^{۴۲}

در نگاه ویکو، آینده از پیش روشن است؛ تحقق خواسته الهی و استواری عقیده خدایی عیسی مسیح. وی این نگاه را بیشتر از زوایه دین و در نهایت اسطوره می‌نگرد. ابتدای رویکرد وی به تاریخ، صبغه‌ای فلسفی و تعقلی دارد، ولی مطابقت دادن این ادوار بر بخش‌هایی از زمان و نتیجه‌گیری‌هایی که می‌کند، چیزی جز خطابه‌های اخلاقی و دینی یک قدیس یا مبلغ مسیحی نیست.

به هر حال، نگاه او به تاریخ و تصویری که از جوامع بشری ارائه می‌کند با آن‌چه «ابن خلدون» در ده قرن پیش بیان کرده بود، شباهت بسیار دارد. این که ویکو متأثر از ابن خلدون و یا با مطالعه بر روی

واقعیتهای خارجی تاریخ، به چنین دیدگاهی رسیده است، خود نکته‌ای در خور تأمل است. به هر حال آینده‌ی تاریخ بشر، عصر حاکمیت مردم بر مردم (دموکراسی) یا عصر توجه به حقوق انسانی است که «ژان ژاک روسو» بر اساس این نگرش به **نگارش قراردادهای اجتماعی** پرداخت. در فضای اندیشه‌گری غرب، چنین تاریخی گری طرفدارانی یافت که از سیر و مسیر تاریخ به آینده‌ای انسانی رهنمون می‌شدند.^{۴۳}

آینده در نگاه کندورسه

مطالعه و تحقیق درباره‌ی تاریخ، مارکی دو کندورسه^{۴۴} را به نگارش کتابی با عنوان **طرح نقشه‌ای تاریخی از پیشرفت‌های روح انسانی** کشاند. کتابی که نویسنده را به عنوان فیلسوف در عصر خویش به شهرت رساند. وی بر آن است که تاریخ نوع آدمی چیزی جز پیشرفت تدریجی از تاریکی به روشنایی و از توحش به تمدن نیست؛ پیشرفت بی‌نهایت در آینده و پیشرفت در گذشته به عنوان آغازی است که به پیشرفت در آینده می‌انجامد.^{۴۵} وی در تأیید سخن خویش، جریان تاریخ را بررسی می‌کند و مراحل را در آن نشان می‌دهد که فهرست وار چنین است: 1. انسان‌ها از حالت توحش (حیوان مانی) بیرون می‌آیند و به صورت ماهی‌گیر و شکارچی به هم می‌پیوندند و رسمیت یافتن روابط خانوادگی و زبان؛ 2. شبانی، تکامل نابرابری و بردگی همراه با کاربرد فنون

ابتدایی؛ 3. کشاورزی پیشرفته.
این سه مرحله، مبتنی بر حدس و گمان است؛ چرا که مطالعات تاریخی، اطلاعات مستندی از این مراحل به انسان نمی‌دهد.
4. عصر فرهنگ یونان؛ 5. عصر فرهنگ روم؛
6. جنگ‌های صلیبی؛ 7. اختراع صنعت چاپ؛ 8.
رنسانس که با اختراع صنعت چاپ آغاز می‌شود و با چرخش تازه‌ای که دکارت به فلسفه می‌دهد، پایان می‌یابد؛ 9. با انقلاب 1789 م به پایان می‌رسد. کشف نظام حقیقی طبیعت به اتمام نیوتون و بنیان‌گذاری شناخت انسان با طبیعت آدمی به دست لاک و کشف نظام جامعه انسانی به یمن پژوهش‌های تورگو، روسو و پرایس.

در ابتدا کندورسه به این نه مرحله باور داشت، اما بعدها مرحله دهمی نیز به آن می‌افزاید و می‌گوید که در این مرحله، عصر پیشرفت در جهت برابری میان ملت‌ها، برابری میان طبقات و بهبود جسمانی، اخلاقی و فکری افراد صورت می‌گیرد.^{۴۶}
به تصور او، زوایای تاریک تاریخ بدین گونه کشف می‌شود و مسیر حرکت خزانده و پنهان آن به دست می‌آید. بر اساس چنین روند تصاعدي و پلکانی، سخن از آینده چندان مشکل به نظر نمی‌رسد، پس بی‌هیچ تردیدی آینده را پیش‌بینی می‌کند:

بهبود قوا و استعدادهاي انساني حد و قيدي ندارد. کمال انساني به طور مطلق نامحدود است، بنابراین هیچ قدرتي نمی‌تواند جلو پیشرفت کمال او را بگیرد.

این پیشرفت پایانی ندارد، جز پایان آن
کره‌ای که طبیعت ما را بر روی آن جای داده
است. زمانی فرا می‌رسد که آفتاب فقط بر
مردم آزادی می‌تابد که جز عقل خود اربابی
نمی‌شناسند. دیگر جباران و غلامان،
روحانیان و آلت‌الفعله‌های ابله یا ریا
کارشان وجود نخواهد داشت، مگر در صفحات
تاریخ و بر روی صحنهٔ تئاتر.^{۴۷}

در این سخن بوی تقابل با وضع حاکم زمانه
به مشام می‌رسد، اما اعتقاد تاریخی به
پیشرفت به سوی کمال انسانی، کندورسه را
سخت به خود مشغول کرده بود. آینده‌ای که با
آزادی، برابری و صلح همراه است. وی
می‌گوید:

علم، عمر انسان را دو سه برابر خواهد
کرد، زنان از بند مردان، کارگران از قید
کارفرمایان، رعایا از دست پادشاهان رها
خواهند شد و بشر شاید جنگ را نیز از یاد
خواهد برد.^{۴۸}

کتاب طرح نقشه‌ای از پیشرفت‌های روح انسانی
با جملاتی به پایان می‌رسد که گویی نویسنده
آینده را هم اکنون در اختیار خویش و در
پیش رو دارد. او می‌نویسد:

نگریستن به چشم انداز این دور نمای نوع
انسانی چقدر شگفت‌انگیز و تحسین‌آمیز است،
زیرا موجب می‌شود که مرد حکیم که از
خطاها، بیدادگری‌های فاحش و جنایت‌های
آلایند ه روی زمین می‌نالد، تسلأ یابد.
تماشای این دورنما همهٔ کوشش‌هایی را که او
برای پیش بردن عقل و استقرار آزادی کرده
است، جبران می‌کند. او به خود جرأت می‌دهد
که این کوشش‌ها را جزئی از سلسلهٔ جاویدان

سرنوشت انسان بداند. او با اعتماد و اطمینان، لذت واقعی فضیلت را در می‌یابد و خوشحال می‌گردد که توانسته است چنان خدمت‌پایداری انجام دهد که هیچ تغییری نتواند آن را از میان ببرد... این احساس پناهمگامی است که فیلسوف در آن می‌آرامد و خاطرۀ آزاردهندگان او در آن راهی ندارد. او در عالم خیال، خود را با مردمی که حقوق خود را به دست آورده‌اند و از شکنجه رها شده‌اند و با گام‌هایی سریع در راه سعادت می‌روند، یکی می‌بیند و آلام خود را فراموش می‌کند... دیگر از هم چشمی، بهتان و شیطنت دور است و در میان موجودات خردمند و خوشبختی زندگی می‌کند که او خود برای ایجاد این وضع غبطه انگیزشان، این همه کوشیده است.^{۴۹}

نمایش تصویر آینده با این ظرافت، پژوهش‌گر را دچار تردید می‌کند که به راستی «کندورسه» بر اساس چه برهان و فلسفه‌ای چنین خوش بینانه، وارد عرصه می‌شود؟ آیا آرمان‌ها و آرزوهای فردی است که چنین به صورت پیش‌بینی نمود می‌یابد یا فضای زمانه وی، چنین نگاهی را بدو می‌بخشد؟ و در چنین روندی نقش انسان‌ها چیست؟ آیا همان نقشی است که افرادی، چون «کارلیل» و «هگل» برای انسان قائل شده‌اند یا چیز دیگری است؟ و این که در چنین آینده آرمانی، انگیزه‌های بشر برای زیستن چیست؟

نظر خوش بینانه به آینده در نگاه فیلسوفان فرانسه قرن هجدهم، جای خود را به تفسیر متفاوتی از تاریخ، نگاه فیلسوفان

آلمانی می‌دهد، هر در بر خلاف کندورسه، روند تاریخ را چندان مطلوب نمی‌بیند.

انحطاط و ترقی در نگاه هر در

یوهان گوتفريد هر در^{۹۰} در اثر مهمش، *افکاري دربارهٔ تاريخ*، آینده‌ای را می‌بیند که چندان شکوفا نیست. وی در این کتاب درباره نقشهٔ تاریخ می‌گوید:

تاریخ نقشه‌ای دارد که با بررسی دقیق طبیعت آشکار می‌شود. پیدا کردن این نقشه و طرح، کار آسانی نیست، ولی چاره‌ای جز این نیست و هیچ راه دیگری ما را به مقصود نمی‌رساند.^{۹۱}

وی برای کشف این نقشه و پی بردن به راز آن، دو کار انجام می‌دهد: اول آن که می‌کوشد، تا نشان دهد که رویدادهای تاریخی بدون قاعده و قانون نیستند، بلکه طبق قوانینی، درست شبیه قوانین رویدادهای طبیعی به وقوع می‌پیوندند. او بر آن است که کلید هر واقعه تاریخی را باید در شرایط وقوع آن جست‌وجو کرد. تنها کافی است که آن شرایط بر شمرده شوند و نیروهای دست‌اندرکار باز شناخته شوند تا معلوم گردد که آن چه اتفاق افتاده، باید اتفاق می‌افتاد. شکوفایی یک تمدن، مانند شکفتن یک گل، امری طبیعی است و هیچ معجزه و مشابه آن، در آن دخالت ندارد.

دومین کار هر در این است که در تبّعات خویش می‌کوشد تا در تاریخ، هدف و مقصودی

کلی پیدا کند. وی استدلال می‌کند که این هدف را نمی‌توان به درستی خارج از قلمروی توانایی بشر دانست، چون سرنوشت بشر در حیطة امکانات و استعدادهايش می‌باشد. او با قدری ابهام می‌گوید:

**هدف تاریخ نیل به درجه انسانیت است؛
یعنی دست یابی به وضعی که بشر به مفهوم واقعی «انسان» است.^{۵۲}**

آرای وی در نهایت به حرکتی تدریجی در تاریخ که در جهت تحقق آرمان انسانیت است، روی می‌کند و تحقق این آرمان را خارج از نقش آدمیان در تاریخ نمی‌داند. او برای تبیین آرای خویش با نگاهی به روح اروپایی، می‌نویسد:

این روح سه مرحله دارد:

1. مرحله اختلاط فرهنگ رومی و ژرمنی که سازمان مذهبی و سیاسی اروپا را پدید آورد؛
2. مرحله رنسانس و اصلاح دینی؛
3. مرحله کنونی که نتیجه آن را نمی‌توان پیش‌بینی کرد.

هردر در آستانه عصر جدید توقف کرد، چون به زعم او، وجود اختراعات و پیشرفت‌های علمی، آن چنان روند تاریخ را متحول ساخته است که با الگوگیری از گذشته، سرمشقی برای آینده نمی‌توان داشت و آن چه در عصر جدید ظهور یافته، با ادوار پیشین متفاوت است. آیا این وضع، آینده بشری را دچار بحران خواهد کرد؟ او در پاسخ به این پرسش، به عنصری مشترک و قابل استناد در ادوار تاریخ

اشاره می‌کند؛ نبوغ بشری. این عنصر به بشر امکان می‌دهد با عقل و دانش بر همه چیز فائق آید. بدین طریق ضرورت پیدایی وضع جدید و توان انسان را در سیطره یافتن بر این اوضاع می‌پذیرد. یک چاقوی تیز در دست کودک به او صدمه می‌زند، ولی هنری که به اختراع چاقو منتهی می‌شود برای بشر ضروری است. همهٔ کسانی که از چاقو استفاده می‌کنند، بچه نیستند و اطفال نیز به موقع، طرز استفاده آن را می‌آموزند و آن جهتی که خداوند برای عالم به عنوان هدف و غایت تاریخ در نظر دارد، تحقق خواهد یافت.^{۵۳}

حرکت پیچیده و پرفراز و نشیب تاریخ، در نگاه هر دو کاتولیک مذهب، تحقق غایتی است که از درک ما خارج است. سقوط و زوال یک قوم یا جامعه‌ای، زمینه را برای پیدایش و نمو قوم و جامعه دیگر، مناسبتر و غنی‌تر می‌سازد. بشریت همیشه به جلو می‌رود و پیش‌بینی ماهیت این پیشرفت، که به هزاران علل موافق و موازی بستگی دارد، از حیطة قدرت، فکر و تصور ما خارج است.

اگر بنا به گفتهٔ نیوتن، مسکن بشر حتی در کوچک‌ترین جزئیات، جمال و وجود خداوند است، چرا تاریخ ساکنان آن چنین نباشد؛ خداوند بشر را هدایت می‌کند؛ ولی نه بر حسب هوس شخصی.^{۵۴} حرکت رو به جلو و جهت‌دار تاریخ، حرکت در مسیر مستقیم نیست، بلکه گاه در آن نزول و انحطاط نیز به چشم می‌خورد. هم چنین، این حرکت در جوامع و نظرگاه‌های

مختلف، متفاوت است.

دکتر زرین کوب در تحلیل اندیشه پیشرفت
«هردر» چنین می‌نویسد:

در واقع مسئله ترقی بدان گونه که فلاسفه
فرانسه و روشن‌گران آلمانی اظهار می‌کردند
تا آن جا که مربوط به احوال اروپایی غربی
در آن روزگاران بود، شواهدی داشت و
بسیاری آن را تصدیق می‌کردند، اما وقتی
صحبت از ترقی عالم انسانیت به میان می‌آمد
یا مسئله ترقی در تاریخ عمومی اقوام عالم
 مطرح می‌شد، در صحت آن رأی، جای بحث و
تأمل پیش می‌آمد. در نقدی که هردر از این
نظریه کرد، بین این سه جنبه قضیه تفاوت
 گذاشت؛ از جمله، آن جا که ترقی اقوام
اروپا مورد بحث است، آن هم نه نسبت به
عهد فرهنگ یونان و روم، بلکه نسبت به
دوران قرون وسطا. لحن ستایش آمیزی که وی
از قرون وسطا دارد، یادآور لحن روسوست که
از احوال تمدن جدید انتقادی تند می‌کند،
اما ستایش هردر از قرون وسطا، تنها به
سبب علایق مسیحی نیست، بلکه جنبه ملی و
قومی هم دارد. از آن جهت که از نظر وی
قرون وسطا بیشتر معرف یک نوع فرهنگ
آلمانی است، در صورتی که آن چه روشن‌گری
آلمان خوانده می‌شد، یک نوع فرهنگ فرانسوی
است که هردر رواج آن را در آلمان عصر
خویش، به چشم نارضایتی می‌نگریست. بدین
گونه دعوی برتری فرهنگ قرون وسطا بر
فرهنگ قرن هجدهم اروپا در نظر وی، تعبیری
بود از ادعای تفوق و نبوغ آلمانی نه
فرانسوی.^{۵۵}

این دیدگاه قومی و ملی هردر را بعضی
آماده‌گر آموزه‌های قوم‌گرایانه و نژاد

پرستانه‌ی افراطی هیتلر و آلفرد روزنبرگ می‌دانند.^{۵۶} پیشرفت اقوام مختلف در نگاه او، چندان بر سامان نیست و حتی می‌توان گفت که احوال اقوام عالم، از ترقی تدنی حکایت نمی‌کند، بلکه مدارج تمدن و احوال آنها فقط مراحل مختلف طرح و نقشه‌هایی است که مشیت الهی درباره‌ی هر قوم دارد و تمام این مراحل، حتی ساده‌ترین آنها، بدان سبب که مربوط به مشیت الهی است، ضرورت دارد.^{۵۷}

البته، آن‌چه در سخن هر در انکار نشدنی است، تحول تاریخی ادوار به مشیت الهی و تربیت ربانی است و همه‌ی هستی به دست نیروی سازمان دهنده‌ی واحد یا سلسله نیروهای سامان دهنده‌ی واحد، روح و تحرك می‌یابد.^{۵۸}

شاید پذیرش این حرکت تطوری، برخاسته از مشیت الهی است که هر در را به توصیه‌ی احترام به دیگران می‌کشاند. هر ملتی باید به فرهنگ جوامع دیگر احترام بگذارد و در عین حال نسبت به فرهنگ خود وفادار باشد، نه این که همه‌ی مزایا و امتیازات را متعلق به خود بداند و از آن جا بخواهد همسایگان خود را تحت سیطره قرار دهد.^{۵۹}

هر در به دانستن و پی بردن به غایت مجموع این طرح‌ها و نقشه‌های تاریخی ادعا نمی‌کند، اما نمی‌تواند بدون در نظر داشت آنها، به تاریخ بنگرد. «تاریخ» در نگاه وی، مجموعه‌ی پراکنده از رویدادهای خرد و کلان بی‌ارتباط با یکدیگر و بی‌جهت نیست، بلکه هر چه در زندگی جمعی بشری روی می‌دهد در معمای هستی،

نقشی ضروری دارد که شناختن آن معما با فرو رفتن در اعماق تاریخ و کشف راز و رمز آن میسر است.

خاتمه

نویسنده اذعان دارد که گذر اجمالی بر اندیشه‌ی دسته‌ای از متفکران که در میان نظریه پردازان این حوزه، شماری اندک هستند، تنها می‌تواند تصویری از رویکرد فلسفی به جوهر تاریخ را عیان سازد. رویکردی که در بدبینانه‌ترین حالت، امید به زیستن را برای آدمی میسر می‌کند و به وی در رویارویی با سختی‌ها، گرفتاری‌ها و حتی ظلم‌ها و ناجوانمردی‌ها، آرمان می‌بخشد و تحمل وی را معنا دار می‌سازد. البته، این آینده در پرتو آموزه‌های دینی روشن‌تر به چشم می‌آید و نویدی برای بهینگی حیات اجتماعی دین‌داران شمرده می‌شود، چنان که یواخیم فلوریس،^{۶۰} در اثر معروف خود، **انجیل سردی**، فرضیه‌ی طولی تاریخ را به صورت جزئی‌جداشدنی از یک معاد شناسی پر شکوه، در انسجام و سامان مندی کامل اظهار کرد. وی تاریخ جهان را به سه دوران بزرگ تقسیم می‌کند که هر یک از آنها تحت فرمان و الهام یکی از اقانیم ثالوث اقدس؛ یعنی اب، ابن و روح القدس قرار دارد. از دیدگاه این راهب مسیحی هر یک از این دوران‌های سه گانه، بعد جدیدی از الوهیت خدا را در تاریخ متجلی می‌سازد و این چنین حرکت صعودی بشر به سوی

کمال را امکان پذیر می‌سازد. حرکتی که غایت آن رسیدن به وارستگی و آزادی مطلق روحانی است و در آخرین دور تاریخ که تحت ولایت و الهام روح القدس است، میسر می‌شود.^{۶۱} مسلمانان بر این باورند که ژرفا و غنای آموزه‌ی مهدویت که سرشتی بین‌الادیانی دارد و روشنترین تفسیر آن را در اسلام میتوان یافت از کاستیها و ابهامهای نظری دیگر نگاههای دین محور درباره‌ی آینده‌ی بشریت به دور است و از ظرفیت کافی برای جایگزینی اندیشههای بشری هم برخوردار است.

با این همه، پیامدهای چنین نگره‌هایی که حداقل آن، نادیده شدن اراده و اختیار بشری است، دسته‌ای را به نقدهای بنیادین کشانده است که پرداختن به آنها مجال دیگری می‌طلبد.

پینوشتها

۱. ابوجعفر محمد بن جریر طبری، *تاریخ الأمم و الملوك*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ دوم، بیروت: دارالتراث، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۳۲ - ۳۳.
۲. ر. ک: مایکل استنفورد، *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، ترجمه احمد گل محمدی، چاپ دوم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴، ص ۲۲.
۳. قابل ذکر است که معنای اول توسط ولتر به کار برده شد، اما در اواخر قرن هجدهم، هگل و سایر نویسندگان، معنای دوم را بر فلسفه تاریخ بار کردند و مرادشان تاریخ دنیا یا تاریخ جهانی بود. و اثبات گرایان قرن نوزدهم، کاربرد سومی از آن را عرضه کردند و فلسفه تاریخ از دید آنان کشف قوانین کلی حاکم بر جریان رویدادهایی بود که تاریخ حکایت آنها را بر عهده داشت. رک: آر. جی. کالینگ وود، *مفهوم کلی تاریخ*، ترجمه علی اکبر مهدیان، تهران: اختران، ۱۳۸۵، ص ۸. این نوشتار ناظر به دو رویکرد اخیر پیش می رود و میان این دو رابطه موضوعی می بیند؛ هر دو بر وجود واقعیتهایی به نام تاریخ پا می فشارند.
4. speculative philosophy of history
5. analytical philosophy of history or critical philosophy of history
۶. برای توضیح بیشتر، ر. ک: مایکل استنفورد، *پیشین*، ص ۲۴ به بعد؛ پل ادواردز، *فلسفه تاریخ*، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۳ به بعد؛ عبدالکریم سروش، *فلسفه تاریخ*، تهران: پیام آزادی، ۱۳۶۰، ص ۴.
۷. رک: کارل یاسپرس، *آغاز و انجام تاریخ*، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ اول، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۳، ص ۳۲۹ به بعد.
۸. ر. ک: عبدالکریم سروش، *پیشین*؛ عبدالحمید صدیقی، *تفسیر تاریخ*، ترجمه جواد صالحی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲، ص ۲۳.

۹. میرچا الیاده، *مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ*، ترجمه بهمن

سرکاراتی، چاپ اول، تبریز، نیما، ۱۳۶۵، ص ۱۹۱.

۱۰. پل ادواردز، *پیشین*، ص ۳۱.

11. Georg Wilhelm Friedrich Hegel(1770-1830)

۱۲. میرچا الیاده، *پیشین*، ص ۱۹۷.

۱۳. اندیشه مارکس (K.Marx 18818-1883) به شدت متأثر از هگل بود، اما با

توجهی به شدت مادی. ر. ک: عبدالحسین زرین کوب، *تاریخ در ترازو*، چاپ

دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۲۲۱.

۱۴. میرچا الیاده، *پیشین*، ص ۱۹۹.

۱۵. گوردون چایلد، *تاریخ بررسی نظریه‌هایی درباره‌ی تاریخ*

گرای، ترجمه محمد تقی فرامرزی، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا، ص ۱۳۴ و ۱۳۶.

۱۶. ماکس هورکهایمر، *سپیده دمان فلسفه تاریخ بورژوازی*،

ترجمه جعفر پوینده، چاپ اول، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۷.

۱۷. کارل پوپر، *فقر تاریخ‌نگری*، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، تهران:

خوارزمی، ۱۳۵۰، ص ۱۰ - ۱۱.

۱۸. عبدالحمید صدیقی، *پیشین*، ص ۲۳.

۱۹. ر. ک: ویل دورانت، *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خوبی، چاپ هفتم،

تهران: انتشارات و آموزش و انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۲۷۲ ° ۲۹۲.

۲۰. ر. ک: ای. اچ کار، *تاریخ چیست*، ترجمه حسن کامشاد، چاپ پنجم، تهران:

خوارزمی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۳.

۲۱. فرانکلین لوفان بومر، *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه*

عربی، ترجمه حسین بشریه، تهران: باز، ۱۳۸۰، ص ۹۴۷، ۹۴۸.

22. Albertus Magnus

23. St.Thomas

۲۴. میرچا الیاده، *پیشین*، ص ۱۹۳.

۲۵. عبدالحسین زرین کوب، **پیشین**، ص ۱۹۸-۱۹۹.
۲۶. ولی الدین، ابوزید عبدالرحمن محمد بن خالد (۷۳۲-۸۰۸/ ۱۳۳۲-۱۴۰۵) از خانواده- ای اندلسی بود که در تونس متولد شد و در صوفیه مصر درگذشت.
۲۷. نام کامل کتاب وی **العبر فی دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرم من ذوی الشأن الأكبر** است. مقدمه آن به مباحث فلسفی و فرا تاریخی اختصاص یافته و از اهمیت زیادی برخوردار است.
۲۸. ر. ک: **تاریخ ادبیات عربی**، بی جا: بی نا، بی تا، ص ۱۵۰.
۲۹. ابن خلدون، **مقدمه**، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۱.
۳۰. احمد محمود صبحی، **فی فلسفة التاریخ**، بیروت: منشورات الجامعة الیوبیة، بی تا، ص ۱-۱۴۰.
۳۱. ابن خلدون، **پیشین**، ج ۲، ص ۱۲۷.
۳۲. **همان**، ج ۱، ص ۳۲۴.
۳۳. **همان**، ص ۶ ° ۳۲۴.
۳۴. **همان**، ص ۶ ° ۳۳۳.
۳۵. جامباتیستا ویکو، حکیم ایتالیایی (۱۶۶۸-۱۷۴۴) (Giambattista Vico)
۳۶. ر. ک: علی حسین جابری، **فلسفة التاریخ فی الفكر العربی المعاصر**، بغداد: دارالشوون الثقافیة، ۱۹۹۳، قسم اول، ص ۲۳۸؛ پل ادواردز، **پیشین**، ص ۲۴۸.
۳۷. احمد محمود صبحی، **پیشین**، ص ۱۶۴.
۳۸. **همان**، ص ۱۶۰.
۳۹. ر. ک: **همان**، ص ۲ ° ۲۴۱.
۴۰. ر. ک: ویل دورانت، **پیشین**، ص ۲ ° ۲۴۱.
۴۱. ر. ک: فردریک کاپلستون، **تاریخ فلسفه**، ترجمه اسماعیل سعادت و

- منوچهر بزرگمهر، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۱۸۰، ۱۸۱.
۴۲. احمد محمود صبحی، *پیشین*، ص ۱۶۳.
۴۳. ر. ک: پل ادواردز، *پیشین*، ص ۲۵۲.
۴۴. فیلسوف و ریاضی‌دان عصر انقلاب فرانسه (۱۷۴۳ ° ۱۷۹۴ M.D.Candorcet).
۴۵. فردریک کاپلستون، *پیشین*، ج ۶، ص ۹ ° ۱۸۸.
۴۶. *همان*، ص ۱۸۹ - ۱۹۰.
۴۷. ویل دورانت، *پیشین*، ص ۲۷۶.
۴۸. *همان*.
۴۹. *همان*، ص ۲۷۶ - ۲۷۷.
۵۰. از فلاسفه و روشنگران آلمان (۱۷۴۴ ° ۱۸۰۳ Herder, J.G).
۵۱. ن. آ. یروفه یف، *فلسفه تاریخ*، ترجمه محمد تقی زاد، چاپ اول، بی‌جا، نشر جوان، ۱۳۶۰، ص ۷۵.
۵۲. دلیو، اچ. والش، *مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ*، ترجمه ضیاء الدین علائی طباطبائی، چاپ اول، تهران: چاپخانه سپهر، ۱۳۶۳، ص ۱۴۷ به بعد.
۵۳. عبدالحسین زرین کوب، *پیشین*، ص ۲۱۹.
۵۴. ن. آ. یروفه یف، *پیشین*، ص ۲۶.
۵۵. عبدالحسین زرین کوب، *پیشین*، ص ۴ ° ۲۱۳.
۵۶. پل ادواردز، *پیشین*، ص ۲۷۶.
۵۷. عبدالحسین زرین کوب، *پیشین*، ص ۲۱۴.
۵۸. دلیو، اچ. والش، *پیشین*، ص ۱۴۶.
۵۹. پل ادواردز، *پیشین*، ص ۲۶۷.
۶۰. Joachim of Flovris، یکی از مفسران و حکمای معروف مسیحی در قرن دوازدهم و از پیش‌تازان نهضت رنسانس و از بنیان‌گذاران فلسفه تاریخ است.

۶۱. میرچا الیاده، پیشین، ص ۱۹۴.

