

فرادهش، هویت ملی و مسأله تاریخ‌نگاری

حسین آبادیان *

E-mail: hoabadian@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۷/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۳/۳۱

چکیده

مسأله اصلی مقاله حاضر بررسی ارتباط سنن با هویت ملی و تأثیر این سنت‌ها در شکل‌گیری مقوله تاریخ‌نگاری است، بدین صورت که نشان می‌دهد، اولاً تاریخ هر ملتی در چارچوب سنن به ارث رسیده همان جامعه شکل می‌گیرد و ثانیاً تاریخ‌نگاری هر جامعه از سنت‌های آن جامعه جدا نیست. پرسش‌های مقاله حاضر به این شرح است: رابطه تاریخ قومی با حوزه فرهنگی خاصی که هویت آن جامعه را تشکیل می‌دهد، چیست؟ چه ارتباطی بین هویت ملی و فهم سنن به جای مانده از گذشته وجود دارد؟ فرضیه اصلی مقاله آن است که تاریخ ملت‌های مختلف به دلیل سنن تاریخی گوناگون با هم متفاوت است و تاریخ‌نویسی در متن ارزش‌ها، فرهنگ‌ها، پیشداوری‌ها و خصوصیات خاص هر جامعه روی می‌دهد. هدف اصلی نشان دادن این موضوع است که تقلید سبک تاریخ‌نویسی ویژه ملت‌های دیگر نه تنها غیرمفید است، بلکه منجر به آشفتگی شدن فضاها و به هم ریختن اصل پژوهش می‌شود و البته مانع نیل به فهم عناصر متشکله هویت ملی می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: تاریخ مفهومی، کهنه و نو، متقدمین و متأخرین، انقطاع

تاریخی، هویت قومی، فرادهش.

* دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، نویسنده مسئول

۱. مقدمه

واژه آسیب‌شناسی (Pathology) از علم پزشکی وارد علوم انسانی شده است و آسیب‌شناسی به نوبه خود به چیزی به نام سندروم^۱ (syndrome) ارتباط پیدا می‌کند. سندروم در علم پزشکی عبارت است از مجموعه علائم بالینی که در شرایط آزمایشگاهی مشخصی بروز می‌کنند و نشان‌دهنده نوع خاصی از بیماری است. در واقع، آسیب‌شناس مجموعه علائم بالینی را در کنار هم قرار می‌دهد تا به بیماری پی برد. این موضوع مهم یعنی تشخیص بیماری، از معالجه خود بیماری بسیار مهم‌تر است زیرا اگر پزشکی نتواند از علائم بالینی پی به بیماری ببرد، در معالجه بیمار ناکام خواهد ماند. در علم تاریخ شاید نخستین بار کریین بریتون - استاد دانشگاه میشیگان - بود که از این مفاهیم برای بیان علل و عوامل انقلاب‌های بزرگ دنیا، یعنی انقلاب امریکا، فرانسه، انگلیس و روسیه استفاده کرد. او در کلیه این انقلاب‌ها یک سلسله علائم بالینی مشاهده کرد که نشان می‌داد آنها از تشابه فراوانی برخوردارند و همین موضوع بود که باعث نگارش کتاب **کالبدشکافی چهار انقلاب** شد (بریتون، ۱۳۶۳). پس استفاده از لغات علم پزشکی برای تبیین تحولات تاریخی امری مسبوق به سابقه است.

موضوع مقاله حاضر آسیب‌شناسی فهم تاریخ در ایران است. برای نیل به این مهم، ابتدا مباحث نظری براساس روش پدیدارشناسی ارائه شده، و سپس موضوع اصلی مقاله مورد بررسی قرار گرفته است. هم‌چنین بحث در زمینه‌ای تاریخی صورت گرفته است، به عبارت دیگر هدف از ارائه بحث به این شکل نشان دادن این موضوع بوده است که وضعیت دانش تاریخ از تاریخ این دانش جدا نیست. در این راستا با اشاره به مفهوم انقطاع نگارنده نشان داده است که بی‌توجهی به مقوله فرادش که بنیاد هویت ملی است، باعث گسست‌های فراوان در عرصه آموزش تاریخ در ایران و دشواری فهم هویت ملی در پرتو تاریخ شده است. مبنای این گسست‌ها در درجه نخست در نوع نگاه مورخین سلف به این دانش ریشه دارد، دومین معضل به مسئله زبان بازمی‌گردد که مانع از ارتباط متأخرین با متقدمین می‌شود، سوم نثر متکلف و مصنوع و چهارم به هم آشفتن سنن فکری تاریخ‌نگاری غرب با سنت فکری تاریخ‌نگاری ایران است. مقاله حاضر این موارد را در حد امکان به بحث می‌گذارد.

1. Syndrome

۲. طرح مسئله

مشهور است ارسطو دانش (۱) تاریخ را تحقیر می‌کرد و حتی آن را فروتر از شعر به‌شمار می‌آورد، علت این بود که وی دانش تاریخ را فاقد قابلیت برای اندیشیدن می‌دانست، از آن حیث که موضوع کار تاریخ، گذشته است. ارسطو بر این نظر بود که هیچ‌کس درباره امری که در گذشته روی داده، نمی‌اندیشد. اندیشیدن همواره درباره امری است که در آینده است، به عبارت بهتر اندیشه درباره موضوعاتی است که ممکن است غیر از آنگونه‌ای که هستند، باشند. به باور او امری که در گذشته روی داده قابلیت این را ندارد که روی نداده باشد، «و سخن آگائون درست است آن‌جا که می‌گوید: یگانه امری که از اختیار خدایان بیرون است این است که اموری را که روی داده‌اند چنان کنند که روی نداده باشند.» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۱۰) این سخن با وصف ظاهر بی‌اهمیت آن نشان از این دارد که تاریخ در غرب همیشه موضوعی برای اندیشیدن بوده است، حتی ارسطو که آن را علم نمی‌دانست، نظرش را درباره بی‌اهمیت خواندن تاریخ استوار به اندیشه می‌کرد. از نظر ارسطو تاریخ/مکانی است که یک بار محقق شده و بنابراین ارزش فکر کردن ندارد.

از این گذشته در غرب نگارش تاریخ مفهومی دارای سابقه طولانی است. این موضوع ریشه در سنت اندیشه فلسفی یونان دارد. تاریخ حتی در شکل وقایع‌نگاری آن در یونان باستان، تاریخی مبتنی بر فکر و ذکر (۲) بوده است، دو مورد از مهم‌ترین این تاریخ‌ها عبارتند از تاریخ هروودوت و تاریخ جنگ‌های پلویونزی اثر توسیدید. از نظر هروودوت، تاریخ عبارت است از پژوهش، او در همان نخستین جمله تاریخ خویش، کار خود را پژوهشی می‌داند که براساس آن کاری کند تا رویدادهایی را که انسان‌ها عامل آن بوده‌اند از یاد نرود و فراموشی رخ ندهد و دیگر این‌که اهمیت کنش‌های بزرگ خواه از سوی یونانیان خواه بربرها اهمیت خود را حفظ نماید و سوّم این‌که «علت» جنگی که آنها علیه یکدیگر به پا کردند مشخص شود (هروودوت، ۱۹۴۲: ۳).

در متن ترجمه شده این کتاب به زبان فارسی هم دقیقاً این جملات را می‌خوانیم: «هروودوت هالیکارناسوسی از تحریر این کتاب که حاوی تحقیقات اوست دو منظور دارد، یکی این‌که با ثبت و ضبط کارهای برجسته تبار خویش و هم‌چنین مردم آسیا، خاطرات روزگاران پیش را از خطر فراموشی حفظ کند، دیگر آن‌که بخصوص روشن سازد اختلاف و تقارن میان دو جماعت (ایرانی و یونانی) چگونه آغاز شده است» (هروودوت، ۱۳۶۸: ۱۸).

بنابراین در نظر هرودوت، تاریخ به معنی پژوهیدن است. در نقطه مقابل نشانه‌ای قابل توجه در دست نداریم تا نشان دهد، ایرانیان باستان مثل یونانیان، سوانح ایام و رویدادهای زمان خود را نوشته باشند. به عبارتی از همان ایران باستان، تاریخ مکتوب موضوعی برای تأمل عقلانی در حوادث به منظور کشف علل و عوامل بروز و ظهور رویدادها نبوده است. نتیجه مستقیم موضوع آن است که در رویدادهای اتفاق افتاده هم تأملی صورت نگرفته است، و به عبارتی پژوهش در علل و عوامل بروز حوادث وجود نداشته است. بنابراین نیل به درک مفهوم هویت ملی ایرانی در پرتو تاریخ مکتوب، در سده‌های پیش از اسلام عملاً بروز و ظهور خارجی نیافته است، در نقطه مقابل کسانی مثل توسیدید تاریخ مکتوب را موضوعی برای فهم تمایز هویت یونانیان از بربرها (به قول خودشان) قرار داده بودند.

۳. پژوهش چیست؟

پژوهش و یا به عبارتی جستار نه تنها پرسیدن از حوادث تاریخی، بلکه پی‌جویی دقیق است. در زبان انگلیسی Search به مفهوم جستجو کردن و کاویدن است، اما تحقیق و یا پژوهش عبارت از Research است، بنابراین می‌توان لغت دوّم را پژوهیدن به معنی دقیق کلمه یا تأمل کردن در آن چیزی دانست که از آن پرسیده می‌شود، همان چیزی که در عرف دانشگاهی تحقیق یا تتبع نام گرفته است. در جستجوی دقیق‌تر مورخ می‌خواهد از متن آثار تاریخی و از افق زندگی کنونی به گذشته بازگردد و امکانات اصیل خویش را در پرتو احیای گذشته بازیابد؛ به عبارت امروزی می‌خواهد عناصر و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده هویت خود را بازیابد. مورخ با دریافت افق کنونی زندگی خود می‌تواند گذشته را بازگوید، به عبارتی مورخ گذشته را تجدید می‌کند، گوئی امری را که در گذشته روی داده است، می‌خواهد دوباره انجام دهد. این پدیده همان چیزی است که در انگلیسی Repeat گفته می‌شود. می‌توان Repeat را/عاده کردن آن چیزی دانست که در گذشته روی داده است. اعاده گذشته هم با فهم آن ممکن است، فهم گذشته هم موقوف است به توقف (stand) در یک توقفگاه تاریخی، این توقفگاه موقوف تاریخی است، یعنی اینکه مورخ با عصری سروکار دارد که از نظر زمانی سپری گردیده، لیکن معدوم نشده، بلکه ماده‌ای شده است برای شکل‌گیری یک میقات تاریخی، یعنی تاریخی که جدید ظهور کرده است. این ویژگی از آن تاریخ غرب است که در آن گسست و انقطاع تاریخی شکل نمی‌گیرد، همیشه نو از درون کهنه ظهور می‌کند، کهنه

هماره ماده شکل‌گیری صورت تاریخ جدید است. این نکات اجزا نگاه تاریخی هرودوت را هم عیان می‌سازد: نخست این‌که او از افق اکنون به گذشته می‌نگرد، دوّم این‌که می‌خواهد سنت مقبول و رایج جامعه خود را به آیندگان منتقل سازد و مانع از فراموشی آن گردد و به عبارتی حول عنصر تداوم و تحوّل تأکید می‌کند، عناصری که هویت یونان باستان را تشکیل می‌دهد و سوّم این‌که می‌خواهد از تاریخ به مثابه یک علم، علّت حدوث حوادث را بپرسد و البته تفاوت ماهوی یونان را با سایر کشورهای عالم آن روز نشان دهد.

کسانی که نگاهی تجربی به تاریخ دارند، بر این باورند در تاریخ‌نگاری یونانی، گذشته تاریخی (historical past) عبارت است از وقایعی که «واقعاً» اتفاق افتاده‌اند. مورخ وظیفه دارد به این «واقعیات» بپردازد، اما به دید تجربی‌مسئلمان، عملاً به واقعیات بی‌توجهی می‌شود، زیرا منافع امروزی مورخ مسیر پژوهش را به انحراف می‌کشاند (اوکشات، ۱۹۷۷: ۱۰۳). توجه به واقعیات طبق نظر تجربی‌گرایان بدین مفهوم است که محقق خویشتن را از کلیّه علایق و سلايق به دور نگه دارد و حادثه تاریخی را آن‌چنان که رخ داده است، منعکس نماید، اما آیا چنین چیزی ممکن است؟ نظر به این‌که این روش در دانشگاه‌های ایران خواه ناخواه رواجی در خور توجه دارد، ضروری است اندکی در مورد آن تأمل کنیم. مکتب اصالت تجربه در تاریخ ابتدا «امور واقع» را ردیف می‌کند، سپس آنها را تفسیر می‌نماید (کار، ۱۳۷۸: ۳۵) به عبارتی نوعی تفکیک و جدائی بین قلمرو امور واقع و ذهن تحلیل‌گر قائل است، دقیقتر این‌که «نظریه اصالت تجربه قائل به جدائی کامل ذهن و عین است» (کار، ۱۳۷۸: ۳۴) شاید بنیان‌گذار روش موسوم به عینیت^۱ در تاریخ، توسیدید باشد. او در **تاریخ جنگ‌های پلوپونزی** می‌نویسد:

«کسی که می‌خواهد آنچه را روی داده است و آنچه را در آینده نیز به علّت یکسانی طبیعت انسانی مطابق یا مشابه آن روی خواهد داد، به روشنی بشناسد، نوشته مرا سودمند خواهد یافت و همین مرا بس است» (توسیدید، ۱۳۷۷: ۳۶).

در فقره‌ای که نقل شد، اصل بر این است که «طبیعت انسانی» همیشه یکسان است و به همین دلیل بر چنین انسانی حوادثی مطابق یا مشابه با دیگران روی می‌دهد. دوّم این‌که توسیدید نوشته خویش را برای خواننده «سودمند» می‌داند و اشاره می‌کند که همین برای او کافی است. این مطالب نشان می‌دهد که توسیدید مفهوم عینیت در تاریخ

1. Objectivity

را امری مفروض و حتی مسلم تلقی می‌کند. اما مفهوم عینیت در تداول روایت توسیدید، آنگاه که به روش پژوهش خود اشاره می‌کند، توسط خود او نقض شده است. توسیدید در بیان روش کار خود تأکید زایدالوصفی بر بازگو کردن «عین کلمات و عبارات» می‌کند که یا خود شاهد بوده یا از کسانی که از شهرهای دیگر آمده‌اند و برای او بازگو کرده‌اند، نقل کرده است. اما عملاً نقل کردن «عین کلمات و عبارات» بسیار دشوار بود، پس او کلمات را به شکلی نقل کرده است «که هر گوینده‌ای در وضع و موقعیتی که داشت می‌بایست بگوید،^۱ و بدین سان گفتارها معنی کلی آنچه را که به زبان آمده است منعکس می‌سازند» (توسیدید، ۱۳۷۷: ۳۵).^۲ در نظر توسیدید، تاریخ عبارت است از ثبت وقایع اتفاقیه و حوادث روی داده شده، اما او به کاربرد کلمات و به عبارتی بر نقش زبان در تاریخ‌نویسی تأکید می‌ورزد. اما کلمه، صرف پیوستن چند حرف به یکدیگر نیست، کلمه و نحوه ادای آن با ساختار ذهنی، آموزه‌ها، فرهنگ و خلاصه سنن به جای مانده از گذشته و در یک کلام هویت، مرتبط است. در پس ادای هر کلمه منظوری نهفته است که فقط با قراردادن خویش در افق نویسنده یا گوینده می‌توان به معنای آن پی برد، امری که برای یک مورخ ناگزیر است. پس حتی توسیدید بدون این‌که الزاماً از چیزی به نام هویت به‌طور صریح نام ببرد، تاریخ‌نگاری خود را استوار به رویکرد و فرهنگی کرده است که مختص یونان باستان است.

در این راستا به رغم تفاوت در مضمون و محتوا، هم در اثر هرودوت و هم در کتاب توسیدید تاریخ بر ساخته خود آدمیان است. تاریخ در تداول غربی لغت، امری از پیش مقدر نیست، بلکه خود انسان‌ها هستند که تاریخ خود را می‌سازند؛ اما تاریخ‌سازی انسان‌ها محدود و ملفوف است به سننی که هر جامعه را از جامعه دیگر مجزا می‌کند. به عبارتی تاریخ واحد وجود ندارد، هر جامعه‌ای به اقتضای مقتضیات خویش، تاریخ خاص خویش را می‌سازد. به نوشته مارکس «آدمیان هستند که تاریخ خود را می‌سازند ولی نه آن‌گونه که دلشان می‌خواهد، یا در شرایطی که خود انتخاب کرده باشند؛ بلکه در شرایط داده شده‌ای که میراث گذشته است و خود آنان به‌طور مستقیم با آن درگیرند. بار سنت همه نسل‌های گذشته با تمام وزن خود بر مغز زندگان سنگینی می‌کند» (مارکس، ۱۳۷۹: ۱۱). به عبارتی هیچ راهی برای گریز از رابطه با گذشته که سنت هم در درون آن جای دارد، متصور نیست، بین گذشته و اکنون رابطه‌ای استوار

۱. تأکید از ماست.

۲. تأکید از ماست.

برقرار است، نه می‌توان پیوند با گذشته را گسسته دید و نه می‌توان آن را گسسته خواست، همان‌طور که نمی‌توان هر دگرگونی را صرفاً به این عنوان که نافی سنن تاریخی است، مردود شمرد (هایدگر، ۱۹۹۱: ۷۰). اکنون هم‌اره تصویری است که شکل آن را تأثیر و تأثرات گذشته می‌سازد، به عبارتی مورخ راستین از منظر اکنون به گذشته می‌نگرد. دقیق‌تر این‌که می‌خواهد در پرتو گذشته عناصر تشکیل‌دهنده هویت ملی خود را بازشناسد. انسان با هر سرعتی و به هر کجا که بگریزد وابسته به گذشته خویش باقی می‌ماند (نیچه، ۱۹۹۰: ۸۸ و ۸۹). به عبارتی «انسان موجودی است که پیش‌تر بوده است و با فناى خود، از بین بردن خود و نفی خود و درافتادن با خویش می‌زید (نیچه، ۱۳۸۳: ۱۳۵). به عبارت دقیق‌تر هر مورخ دارای نظامی از ارجاعات^۱ است و این نظام ارجاعی است که هویت و یا ارزش‌ها و داوری‌های مورخ را به صورتی پیشینی مشخص می‌سازد. تمام اندیشه و اعمال انسان‌ها، مملو از ایجاد پیوند و برقرار کردن رابطه با اشیاء است. بشر موجودات را به گونه‌ای که وجود دارند می‌بیند، اما آن‌را در متن یک نظام ارجاع قرار می‌دهد و بین آن موجود و ساختار فکری خود نظم و انسجام برقرار می‌نماید. در این نظام ارجاع چیزهائی راه دارند که به اعتبار رجوع به معیار و محکی خاص سنجیده می‌شوند، بدین‌سان ذهن به شکلی خلاق و نه مکانیکی با اشیاء درگیر می‌شود. در این میان گرچه امری بدیع و نورخ می‌نماید، لیکن درک شیء حالتی دگرگون و کم و بیش مخدوش پیدا می‌کند، چیزی که ذهن با آن درگیر است، دیگر همان نیست که در عالم خارجی وجود دارد؛ بلکه این چیز، خود را با منظومه‌ای خاص هماهنگ می‌سازد. پس نظام سنجش و ارجاع بشری حتی آن‌گونه که روان‌شناسی فردی معرفی می‌کند، هم‌ساز با روابط و مناسبات او است؛ این نظام برآمده از «موقعیت‌هائی» است که حتی از سنین خردسالی در انسان شکل می‌گیرند و بر او تأثیر می‌نهند (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۸۲-۸۴) (۳). در تاریخ همین نظام سنجش و ارجاع با قدرت تمام حضور دارد، انسان تاریخ خود را با فرادهش خاص خویش می‌فهمد، دیگر این‌که نظام سنجش و ارجاع به ما می‌آموزد که عینیت تاریخی عملاً تعلیق به محال است.

تاریخ نسبتی مستقیم با سنن و ارزش‌های هر جامعه دارد، هر جامعه برای خود فرادهشی (۴) دارد که افراد آن قادر نیستند در فضائی غیر از آن فرادهش اندیشه و یا حتی زندگی کنند، به این شکل تاریخ عبارت است از شناسائی این فرادهش‌ها؛ با تمییز

1. System of References

سنن است که تمایزات در هویت ملی آشکار می‌شود. هر انسان وابسته به فراداهش و تاریخ نسل خویش است، تاریخ هم با زبان بیان می‌شود؛ اما موضوع مهم این است که کشف سرچشمه زبان و فراداهش که ابزار برون‌فکننده روان و ذهن انسان است، از مهم‌ترین وظایف مورخ است؛ زیرا زبان است که ابزار بیان تاریخ هر جامعه شناخته می‌شود؛ همین نکته است که باعث می‌شود توسعه‌یاد بر نقش کلمات در نقل روایت تاریخی خویش تأمل کند. به واقع زبان در کلمات متجلی می‌شود و کلمات ابزاری برای ارتباط بین‌الذهانی هستند، و نظر به این‌که در غرب تداوم و تحوّل در ادوار تاریخی و اندیشه‌های گوناگون برخاسته از شرایط مشخص اجتماعی، امری واقعی است، خط سیری معین نسل متأخرین را به متقدمین پیوند می‌دهد.

در یونان و رم باستان می‌توان به‌طور مشخص تعیین کرد چه کسانی تاریخ نوشته‌اند، لیکن نکته مهم این است که هیچ فردی را از بین ایرانیان نمی‌توان یافت که تا قبل از اسلام تاریخ کشور خود را نوشته باشد. همه تحصیل‌کردگان رشته تاریخ می‌دانند تاریخ ایران از همان دوره یونان باستان توسط یونانی‌ها و نه ایرانیان، نوشته شده است؛ (۵) یونانیان، ایران را موضوع تاریخ‌نگاری خود قرار داده بودند، به عبارتی از فاصله به این تاریخ‌نگریسته بودند تا آن را بشناسند؛ و بشناسند برای این‌که تسلط پیدا کنند. اما آنچه برای طرف ایرانی مهم است، این است که تاریخ خود را بفهمد، زیرا انسان نمی‌تواند چیزی را که با آن زندگی می‌کند بشناسد، بلکه آن را می‌فهمد. حتی امروز هم در دانشگاه‌های کشور، تاریخ ایران از منظری غربی دانسته می‌شود، علت امر غیر از فقدان پژوهش و غیر از تلاش برای تفهیم و تفاهم با تاریخ خود، به مشکل زبان ارتباط پیدا می‌کند. دیگر این‌که امر ترجمه کار کسب اطلاعات تاریخی را به نسبت سروکار داشتن با منابع کهن، سهل‌تر می‌سازد، اما خواننده را با تاریخ خویش درگیر نمی‌سازد و او را به عناصر متشکله هویت ملی خود آگاه نمی‌نماید. این مقوله باعث شده است تا پژوهشگر بومی، عناصر متشکله هویت ملی خود را از لابلای آثار دیگران دریابد، بدیهی است که در این بستر احتمال وقوع نوعی سوءفهم از تاریخ گذشته بعید نیست.

۴. تاریخ و مسئله زبان

در دوران اسلامی هم اکثر کتاب‌های اصلی نگاشته شده در قلمرو تاریخ ایران، به زبان عربی است و نه فارسی این موضوع البته تاحدی طبیعی به نظر می‌رسد، زیرا زبان

فرهنگی جهان اسلامی که ایران هم بخشی از آن به شمار می‌رفت، عربی بود. به همین دلیل کتاب‌هایی مثل **تاریخ بلعمی** هم که به فارسی نگاشته شده‌اند، عمدتاً برگرفته از منابعی هستند که به زبان عربی نوشته شده‌اند؛ به عبارت دقیق‌تر **تاریخ بلعمی** تکمله و ذیلی بر **تاریخ طبری** است، هرچند افزوده‌های مفیدی در تاریخ و سنن ایران پیش از اسلام دارد. (۶) حتی متون مهمی مثل **تاریخ ابن مسکویه رازی** (۷) و بالاتر کتاب مهم او **جاودان خرد** (۸) به زبان عربی نوشته شده؛ حال آن‌که **جاودان خرد** اندیشه خاص ایرانیان پیش از اسلام بوده است. با تمام این اوصاف عدم نگارش تاریخ به زبان نیاکان، باعث گردیده نه تنها تداوم و تحوّل تاریخ‌نگاری تحقق پیدا نکند، بلکه عملاً تأملی کمتر در ماهیت این دانش صورت گیرد. همین جا اشاره می‌کنیم منظور ما از زبان نیاکان آن زبان جعلی نیست که با اهدافی خاص از اوایل دوره قاجار بین بخشی از نویسندگان ایرانی راه یافت. از دوره سلطنت قاجارها به این سو بخش مهمی از تاریخ‌نگاری ایرانیان یا تحت تأثیر اندیشه‌هایی بوده که نه تنها به کلی جعلی بوده‌اند، بلکه نحوه بیان آنها با کلماتی نامأنوس و به کلی مغلق و البته بی‌معنا، خود مانع فهم تاریخ کشور شده است. (۹) نمونه‌ای از این نوع تاریخ‌نگاری‌ها و ریشه‌های فکری آن را ما در جایی دیگر کاویده‌ایم (آبادیان، ۱۳۸۷: ۳)، اما در اینجا به اجمال اشاره می‌کنیم که بخشی مهم از این نوع تاریخ‌نگاری‌ها برساخته مستشرقین به‌ویژه مستشرقین و مورخان انگلیسی است که در خدمت کمپانی هند شرقی بوده‌اند و اهداف سیاسی خویش را از پرداختن به تاریخ ایران و جعل روایات تاریخی دنبال می‌کرده‌اند (۱۰). جعل روایات تاریخی با اهداف مشخص سیاسی از سوی مستشرقین، خود به یکی از عمده‌ترین موانع وقوف به عناصر اصلی تشکیل دهنده هویت ملی ایرانیان گردید، همانطور که زبان جعلی به کار گرفته شده در کتاب‌هایی مثل دساتیر خود یکی از موانع انتقال آگاهی از تاریخ ملی کشور در دوره پیش از اسلام بوده است. هنگامی که نویسنده‌ای زبانی خاص را برای بیان منظور خود به کار می‌برد، وقتی آن زبان ترجمه می‌شود، چه بسا مراد نویسنده در پس پرده باقی بماند و نوعی سوءفهم به ارمغان آید، به عبارتی با به کار گرفتن زبان بیگانه در تاریخ‌نویسی، ارتباط و هم‌سخنی به کلی قطع می‌شود و به عبارتی زبان در هم فرومی‌ریزد. اهمیت موضوع در این است که انتقال فرادهش از طریق زبان صورت می‌گیرد، فرادهش هم هرآن‌چیزی است که پیشاپیش به ما داده شده و یا به ما منتقل شده است، در فرادهش انتخابی صورت نمی‌گیرد و به هر حال چیزی بر دوش ما گذاشته شده است (هایدگر، ۱۳۸۷: ۷۰).

وقتی انقطاع زبانی صورت می‌گیرد، تأمل در ماهیت فرادش ممتنع می‌شود، بنابراین در این مسیر فهم هویت ملی در پرتو زبان ملی مخدوش می‌گردد. انسان‌ها قطعاً با سنن و ودایع تاریخی خود می‌زیند، اما بدون دست یافتن به سرچشمه زبان به مثابه ابزار انتقال فرادش، نسبت به این سنن آگاهی حاصل نمی‌شود، تذکری (۱۱) هم به دست نمی‌آید، در نتیجه غایات اولیّه مکتوم می‌ماند و یا به فراموشی سپرده می‌شود. در این حال طبعاً فهم دقیق آنچه از گذشته به اکنون انتقال یافته، گرچه شاید ممتنع نباشد، اما قطعاً با دشواری صورت می‌گیرد.

واقعیت این است که مفاهیم لازم برای فهم تاریخ ایران، از لابلاهای کتاب‌های تاریخی غایب است و این آثار بیشتر وقایع‌نگاری و شرح سوانح ایام می‌باشند. می‌توان گفت دو مورد از مهم‌ترین معضلات فهم تاریخ ایران عبارتند از فقدان مفهوم‌سازی و نثر مغلق، متکلف و مصنوع در تاریخ‌نگاری. معدودند کسانی که در عالم اسلامی به طور عام و عالم ایرانی به طور خاص، تمهیداتی نظری در باب تاریخ اندیشیده باشند، به جز کسانی مثل مسکویه رازی که ضابطه خرد را در نقل تحولات تاریخی گوشزد می‌کند. تازه مسکویه هم بر این باور است انسانی که از دوره طفولیت عادت به انجام بعضی اعمال داشته باشد، به هنگام رسیدن به سن بلوغ یعنی زمانی که «بتواند به اسباب و علل علم» راه پیدا کند و به مطالعه حکمت پردازد، حکمت را موافق آن چیزی خواهد یافت که از پیش به آن، عادت کرده بود»، یعنی احکام شرع (مسکویه رازی، ۱۲۹: ۳۵۸). این سخنی است دقیق، زیرا همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، انسان در نظام سنجش و ارجاع خاص خویش می‌اندیشد، لیکن ابن مسکویه صرفاً بر وجهی خاص از این نظام که در دوره طفولیت شکل می‌گیرد انگشت تأکید نهاده است؛ یعنی فقط به بخشی از عناصر متشکله هویت ملی اشاره کرده است. پس نتیجه می‌گیریم که تأمل در رفتار خویش یا تاریخ خود، عمدتاً بر اساس عاداتی است که از کودکی به آن خو گرفته‌ایم و آنگاه که قصد خردورزی در پدیده‌ای می‌نمائیم، آن را با همان عادات هماهنگ می‌کنیم. این نکته نشان می‌دهد خرد به مثابه تنها ابزار تأمل بنیادین در ماهیت پدیده‌ها، در بخش عظیم سنت به جای مانده از گذشته جدی گرفته نشده است و این موضوع به قلمرو تاریخ هم راه یافته است.

بنا به روایتی بیهقی «بنیان‌گذار تاریخ‌نویسی ایران‌زمین در دوره اسلامی بود» (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۲۸۰)، زیرا بیهقی نوشته است «غرض من آن است تا تاریخ پایه‌ای بنویسم و بنایی بزرگ افراشته گردانم، چنان‌که ذکر آن تا آخر روزگار باقی ماند» (بیهقی،

۱۳۶۸: ۱۴۹). لیکن این‌که این تاریخ پایه تا چه اندازه توانسته است بر متأخرین تأثیر نهد، امری در خور مطالعه است. غیر از ابن مسکویه و بیهقی در عالم اسلامی می‌توان از ابن خلدون نام برد که تلاش می‌کرد بر اساس احوال «نژادها و نسل‌های پی در پی» از آن احوال «پرده برداشته» تا «علل و موجبات آغاز تشکیل دولت‌ها و تمدن‌ها را»، «آشکار» سازد (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۶-۴). پرده برداشتن و آشکارسازی دو اصطلاح کلیدی در فهم مقدمه ابن خلدون است، ذکر این نکته که او مثل ابن مسکویه، تاریخ را از شعبات حکمت می‌داند بسیار اساسی است. چنین به نظر می‌رسد که ابن خلدون تاریخ را از شعبات حکمت عملی می‌داند، زیرا بر فهم تاریخ «فواید عملی» مترتب می‌بیند. بنابراین نتیجه می‌گیریم که هدف ابن خلدون آن نیست تا تاریخ را موضوعی بر تذکر انسان نسبت به موقعیت خویش و یا ایضاً جایگاه تاریخی دول و ملل در تاریخ جهانی قرار دهد.

تاریخ حتی در اندیشه ابن خلدون ابزاری است برای «شناخت»، نه مقوله‌ای برای فهم جایگاه انسان در زمانی مشخص از زیستن. تاریخ به نزد ابن خلدون مسائل و موضوعاتی دارد و موضوع آن هم عمران یا شناخت تمدن بشری است، بنابراین موضوع تاریخ از نظر ابن خلدون کشفی است از آنچه انسان به جای گذاشته و دستاوردی است که انسان در تاریخ به امانت نهاده است.

اما منظور ابن خلدون از علم تاریخ چیست؟ آیا او مطلق دانائی را مراد می‌کند یا این‌که تاریخ را از اصناف علوم می‌داند که تجربی خوانده می‌شوند و البته مختصات خاص خود را دارند؟ ابن خلدون در مقدمه مشهورش بیشتر به دنبال کشف «فواید عملی» تاریخ است، او فهم تاریخ را بدیهی می‌داند، فهمی که «دانیان و نادانان» در آن یکسانند. به دید ابن خلدون تاریخ «در ظاهر، اخباری بیش درباره روزگاریها و دولت‌های پیشین نیست»، لیکن هدف اصلی «اندیشه و تحقیق درباره حوادث و مبادی آنها و جستجوی دقیق برای یافتن علل آنهاست، و علمی است درباره کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها، و به همین سبب تاریخ از حکمت سرچشمه می‌گیرد و سزااست که از دانش‌های آن شمرده شود» (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۲).

این‌که ابن خلدون تاریخ را علم می‌داند و این نظر را بدیهی تلقی می‌نماید، امری در خور تأمل است، به نظر می‌رسد این‌گونه نگاه کردن به موضوع تاریخ ریشه در نوعی بی‌تنباشی از منطق ارسطویی داشته باشد. در منطق ارسطویی برخی قضایا بدیهی‌الانتاج هستند، مثل قضایا به حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی. (۱۲) بعضی

قضایا هم اولیات شمرده می‌شوند، در منطق صوری به این قضایا بدیهیات اولیه و مثلاً در ریاضیات علوم متعارفه گفته می‌شود، مهم‌ترین مثال که اول‌الاول و ام‌القضایا خوانده می‌شود، عبارت است از این که اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است (خوانساری، ۱۳۸۳: ۳۶۵-۶۸). دوّم این که *ابن خلدون* تاریخ را در ظاهر، فهم اخبار روزگار و دولت‌های پیشین تلقی می‌کند، با این تعریف صوری که ظاهراً در دوره حیات او شایع بوده است، فاصله‌ای حائل بین اکنون و گذشته به چشم می‌خورد. نکته سوّم در اندیشه‌های *ابن خلدون* آن است که تاریخ در «باطن» تحقیق درباره حوادث و جستجوی دقیق برای یافتن علل آنها است. تحلیل تاریخ براساس تعلیل، یا جستجوی علت تامه هم موضوعی برگرفته از منطق صوری است. نکته چهارم اندیشه *ابن خلدون* آن است که وی تاریخ را علمی می‌داند که «درباره کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها» سخن می‌گوید و در این راستا نتیجه می‌گیرد که تاریخ از حکمت سرچشمه می‌گیرد و باید تاریخ را از شعب حکمت تلقی نمود.

منظور *ابن خلدون* از دست یافتن به حقیقت وقایع گذشته چیست و تفاوت این حقیقت با واقعیت در کجا قرار دارد؟ آیا می‌توان علل حوادث و وقایع تاریخی را شناخت؟ و آیا می‌توان به موجبات و علل حقیقی وقایع تاریخی دست یافت؟ این دیدگاه، *ابن خلدون* را به نظر عینیّت در تاریخ رهنمون می‌سازد، از سوی دیگر به دنبال کشف علل بروز حوادث است، یعنی این که *ابن خلدون* تاریخ را موضوعی می‌داند که در برابر او نهاده شده و حوادث و وقایع آن در دسترسند، کار او هم ریشه‌یابی علل حدوث حوادث است. در این نگاه رویداد چیزی است که اتفاق افتاده و خاتمه یافته است، به عبارتی نه تنها ردی از آن برای آیندگان وجود ندارد، بلکه متعلق تاریخ هم چیزی جز گذشته نیست. در این نگاه بین گذشته، حال و آینده تفکیک و تمایزی روشن وجود دارد. این تلقی از تاریخ هنوز در مجامع علمی ایران رایج است، تاریخ نه ابزار تذکر و تفکر به منظور فهم نقطه ثقل سنن به جای مانده از گذشته، بلکه انبان ذهن و وسیله‌ای برای رفع کنجکاوی تلقی می‌شود؛ هرچند در مقام سخن خلاف آن گفته شود. این نگاه به تاریخ مانع از فهم عناصری می‌شود که در بستر زمان تداوم و تحوّل یافته و البته بنا به مقتضیات زمان اغلب به صورت ساختاری دگردیسی پیدا کرده‌اند، این عناصر همان عناصری هستند که جوهره هویت ملی را تشکیل می‌دهند و تمایزات و تشابهات جامعه خاص را از جامعه دیگر عیان می‌سازند.

علت دیگر انقطاع نسل مورخان بومی، زبان تکلف و تصنع است، اگر در سده‌های نخستین دوره اسلامی، مسئله زبان عامل این انقطاع بود، در ادوار بعدی تکلف و تصنع در زبان فارسی و نیز استفاده از استعارات ادبی مثل کنایات، ابهام و ایهام؛ مانع از تفاهم متقدمین و متأخرین می‌گردید؛ بگذریم از این که با وصف نگارش این متون به فارسی، عنوان آن‌ها باز هم عربی بود، مثل آثاری چون **عقد‌العلی للموقف الاعلی** و **یا سمط‌العلی للحضرة العلیا**. اما تکلف و تصنع یکی از مهم‌ترین موانع انتقال آگاهی از تاریخ ایران زمین و ناگزیر یکی از موانع اصلی فهم عناصر هویت ملی بود. این موضوع در دوره افشاریه و زندیه به اوج خود رسید، به طور مثال **درة نادره** کتابی است بسیار مغلط که با وصف توضیحات فراوان، باز هم عملاً خواندنی نیست، به‌علاوه **تاریخ جهانگشای میرزا محمدصادق نامی** در تاریخ زند و بعداً **ناسخ‌التواریخ لسان‌الملک سپهر** در دوره قاجار آثاری هستند که جز برای عده‌ای معدود، برای اغلب خوانندگان غیرقابل استفاده‌اند، با این که کتاب‌هایی مثل **ناسخ‌التواریخ** آثار مهمی در تاریخ‌نگاری محسوب نمی‌شوند. همانطور که گفته شد بر خلاف دیدگاه مسلط تاریخ‌نگاران، رویداد تاریخی چیزی نیست که در گذشته اتفاق افتاده، تمام شده و دیگر تغییرناپذیر باشد. گذشته برخلاف نامش، گذشته نیست. گذشته همواره در زندگی کنونی ما حضور دارد، بر زندگی کنونی ما سنگینی می‌کند و افق‌های امکانی متعددی را برای آینده ترسیم می‌نماید. برای هر تمهیدی درباره **تاریخ فردا** باید تاریخ **تاکنونی** را فهمید و نحوه حضور آن‌را در زندگی درک کرد؛ در آن صورت است که تاریخ موضوعی برون افتاده و خارج از قلمرو حضور انسانی نخواهد بود، زیرا تاریخ انسان همیشه با اوست. همان‌طور که نیچه می‌گفت، نگاه به گذشته طرح ما را به سوی آینده شکل می‌بخشد (نیچه، ۱۹۹۰: ۹۲ و ۹۳). این رویکرد نه تنها باعث کاربردی شدن دانش تاریخ به‌ویژه در راستای فهم هویت ملی می‌شود، بلکه در این شرایط امر تاریخی به مثابه چیزی که گذشته است، آن‌گونه فهمیده می‌شود که به صورت‌های سلبی یا ایجابی نسبتی با حال حاضر دارد، یعنی گذشته در اکنون حضور دارد؛ این حضور نشان‌دهنده فرادهش تاریخی خاص هر جامعه است که عناصر اصلی هویت ملی او را تشکیل می‌دهد. انسان بر اساس فرهنگ و فرادهش خاص خود تاریخ خاص خود را می‌سازد، این امر تقدیر تاریخی^۱ هر ملت را رقم می‌زند، تقدیری که با داشته‌های هر جامعه، باعث رقم خوردن تاریخ خاص

1. Historical Destination

همان جامعه می‌شود. بنابراین نتیجه می‌گیریم که موضوع تاریخ چیزی نیست که یک‌بار اتفاق افتاده باشد، بلکه تاریخ مکانی است که باعث بروز حادثه شده است.

۵. مسئله تقدیر

تقدیر چیست؟ بر خلاف مضمونی که بالاتر آمد، تقدیر در تاریخ‌نویسی ایران امری است که از اراده انسان‌ها خارج است، مثلاً جوینی وقتی از حمله مغولان سخن می‌گوید در وصف جلال‌الدین خوارزمشاه اشاره می‌کند که «چون مرد را بخت سرگشته شود و از پهلو بار تهی کند و پشت جفا بگرداند، به هیچ روی چشم آن نتواند داشت که باز رخساره وفا نماید.» (جوینی، ۱۹۱۲/۱: ۱۲۹) جوینی از زبان چنگیزخان هم آورده است که علت اضمحلال خوارزمشاهیان «گناهان بزرگ» است که بزرگان آن‌ها کرده‌اند، پس خاطر نشان می‌کند «اگر شما گناه‌های بزرگ نکردی، خدای چون من عذاب را به سر شما نفرستادی.» (جوینی، ۱۹۱۲/۱: ۸۱) مصادیق این نگاه به علل وقایع تاریخی فراوان است، لیکن برای نمونه مواردی دیگر را ذکر می‌نمائیم تا نشان دهیم فرادش تاریخ‌نگاری ایران چگونه بوده است. محمدکاظم مروی چند قرن بعد از جوینی همین دیدگاه را در سقوط سلسله صفوی این‌گونه بیان می‌دارد:

«چون افعال و اعمال عموم اهالی ایران به محرمات و فتنه و فساد شایع شد، این است که جناب اقدس ربانی رأی آن پادشاه عصر را بر تو منقلب نموده و جور و ستم راغب می‌گرداند، و بعد پادشاه دیگر تعیین می‌کند که نسل تو را از روی زمین قطع نموده، به دردهای گوناگون مبتلا سازد. و از ایام آدم صفی (ع) تا این دم، تا بوده کار این چرخ برین بدین نحو بوده، که هر دم به کام یکی و هر روز به نام کسی برقرار و مستدام بوده. هر آفتاب دولتی، عنقریب سر به گریبان مغرب فنا خواهد کشید؛ و هر شام تیره روزی، در اندک زمانی به صبح فیروزی مبدل خواهد گردید. نه از آن خرم باید بود، و نه از آن درهم، نه از آن شکفته باید و نه از آن آشفته. فرداست که خامه اجل ناگهان خط بطلان بر نقش هستی این و آن کشد، و بلند و پستی مرتبه شاه و گدا از تندی سیلاب فنا هموار و یکسان است.» (مروی، ۱۳۶۹/۱: ۲۲۴).

مروی در ادامه نقل می‌کند «تا بوده چنین بوده»، او علت تغییر سلسله‌ها را به «اراده ازل و تقدیر لم یزلی» می‌داند و حتی می‌گوید وقتی خداوند نیکی را برای قومی اراده می‌کند، به آنان شاهی عادل می‌دهد و «چو خواهد پریشان کند عالمی»، پادشاهی را در دست «ظالمی» قرار می‌دهد (مروی، ۱۳۶۹/۱: ۲۲۵-۲۶). این نگاه تاریخی به ادوار

بعدی هم سرایت کرد، به گونه‌ای که حتی اعتمادالسلطنه قتل امیرکبیر را ناشی از همین تقدیر لم یزلی می‌داند، زیرا امیر «چون خواست بر تدبیرات قدمی بالاتر گذارد، دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد، دید آنچه را که سزا بود و چشید آنچه جزا باشد.» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷: ۱۴۲) فتحعلی‌شاه هم پادشاهی خود را «به حکم حاکم ممالک قضا و فرمانفرمای خطه توتی الملک من تشاء» می‌داند که «زمام مهام انام را به کف کفایت و قبضه درایت ما گذاشته و اریکه سلطنت و خلافت و جهانداری را به ذات خجسته صفات نواب همایون ما زیب و زیور داده...» (نادرمیرزا، ۱۳۵۱: ۲۵۲). این نکته که با وصف ساده بودن، بسی مهم می‌نماید، یکی از ارکان تاریخ‌نگاری ایران بوده است که ریشه در سنت و ویژه ایرانیان داشته، سنتی که طبق آن «یقین نباید دانست که پادشاه، نظام است میان رعیت و اسفاهی^۱، و زینت است روز زینت و مفرع^۲ و ملجا و پناه است روز ترس از دشمن.» (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۶۶). بنابر همین روایت «چون فساد بسیار شد، و مردم از طاعت و عقل و سلطان بیرون شدند، و حساب از میان برخاست، آبروی این چنین ملک جز به خون ریختن بادید^۳ نیاید.» (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۵۹) ضابطه طاعت و در کمند فرامین سلطان بودن، به مثابه ارکان تاریخ‌نگاری در عمده منابع تاریخ ایران موجودند. تقدیرگرایی به شکلی که از آن یاد شد، خود حجابی بود برای تأمل در تاریخ کشور، این گونه به نظر می‌رسد که وقایع‌نگاران و مورخان تصور می‌کردند چه بخواهند و چه نخواهند، حوادثی مشخص خارج از اختیار انسان‌ها رخ می‌دهد، به عبارتی این انسان‌ها نیستند که تاریخ خود را براساس امکانات خویش می‌سازند؛ بلکه امری مقدر تاریخ بشریت را از پیش معین کرده است. در این دیدگاه تقدیر فردی و جمعی به هم آشفته است، تقدیر فردی البته با انتخاب همراه است و به تصمیم شخص تصمیم‌گیرنده ربط پیدا می‌کند، اما تقدیر جمعی چنین نیست. در تاریخ و ادبیات ما وقتی از تقدیر محتوم سخن گفته می‌شود، مقصود قضاست که عبارت از حکم الهی است، این حکم سابق و مقدم بر تقدیر فردی است. هر کسی از قضا سهمی دارد و تقدیر فردی تعیین این سهم است. این نگاه ناشی از دیدگاه حرکت‌دورانی تاریخ است که در همه منابع مهم تاریخ ایران و اسلام، تاریخ از آدم ابوالبشر شروع می‌شود و به حضرت ختمی مرتبت (ص) خاتمه می‌یابد، به عبارتی دور نبوت با حضرت رسول (ص) خاتمه پیدا می‌کند و آنگاه در ذیل آن ادوار و اکوار دیگری ظهور می‌نمایند؛ سیر تاریخ از آدم تا

۱. سپاهی

۲. مفر

۳. برقرار

زمان راوی حادثه در زمان مشخصی از تاریخ، از پیش نوشته و در لوح ازل مضبوط است. در چنین تاریخی البته تقدیر فردی مفهومی ندارد، تقدیری که بسته به اختیار خود انسان است، اما در امکانات فراروی این انسان محصور است. تاریخ‌نگاری غربی سیری خطی و نه دورانی طی می‌کند، به عبارتی در این تاریخ‌نگاری وضعیت موجود در آمدی بر شکل‌گیری وضعیت موعود است، اما این تاریخ را خود انسان رقم می‌زند؛ این تفاوت دیدگاه نقش بسیار مؤثری در شیوه تاریخ‌نگاری دو گروه ویژه از مورخین در دو جای عالم برجای گذاشته است. در ضمن همین مقوله است که تا حد زیادی نقش انسان‌ها را در تقدیر تاریخی خویش از تاریخ‌نگاری بومی کنار نهاده است.

۶. ایضاح و فهم تاریخ

به نظر هگل ملتی که تاریخ ننویسد، به واقع تاریخی هم ندارد؛ این مهم نشان‌دهنده جایگاه رفیع تاریخ‌نگاری در نزد هگل است. تاریخ را هم نمی‌توان نوشت مگر این‌که مورخ به آگاهی تاریخی دست یافته باشد. پس تاریخ یعنی تاریخ انسانی که می‌اندیشد. بنابراین هر دوران تاریخی و حتی هر دوره تاریخی (۱۳) روح خاص خود را دارد که مبتنی بر مبنائی وجودی است که خاص همان دوران یا دوره تاریخی است (رنکه، ۱۹۷۳: ۵۳). نتیجه سخن بالا این است که هر جامعه‌ای تاریخ خاص خود را دارد، تاریخی که مبتنی بر هویت ملی و فرهنگی خاص همان جامعه است. یوهان گوتفرد هردر بر این باور بود که بین ادوار گوناگون تاریخی تفاوت‌های ذهنی عمیقی وجود دارد. به عبارت بهتر مردم در هر دوره تاریخی خاصی احساساتی مطابق با الزامات همان مقطع تاریخی از قبیل باورها، آئین‌ها و شیوه‌های فهم، بروز می‌دهند و البته مفاهیم در هر دوره تاریخی با دوره دیگر متفاوت، متمایز و متفارق بوده است (کالینگود، ۱۳۸۵: ۲۶۱-۲۶۷). به باور هردر هر جامعه‌ای را فقط می‌توان در شکل فرهنگی خاص آن بر مبنای ارزش‌های مقبول شخص بررسی‌کننده مورد داوری قرار داد، بنابراین می‌توان گفت این سخن به نوعی ناظر به نحوه فهم هویت ملی در پرتو تاریخ‌نگاری است.

بر این اساس هردر برخلاف دیوید هیوم و ولتر باور داشت که از راه همانندسازی ادوار تاریخی نمی‌توان برای بشریت درس آموخت، به عبارت بهتر برخلاف دیدگاه‌های دوره روشنگری او معتقد بود تاریخ جهانی حرکتی یگانه ندارد و دسترسی به چنین تمامیتی ممکن‌الحصول نیست. از بین اندیشمندان دوره روشنگری می‌توان به مارکی دو

کندورسه اشاره کرد که با قاطعیت می‌گفت اگر انسان در علوم تجربی و طبیعی می‌تواند با اطمینان مسیر بعدی تکامل پدیده‌ها را بشناسد، پس در تاریخ هم قادر خواهد بود مسیر تحولات را پیش‌گویی کند مشروط به این‌که قانون تکامل پدیده‌های تاریخی را کشف کرده باشد (همیلتون، ۱۹۹۶: ۱۴). ویکو تصور می‌کرد هرچه را انسانی ساخته باشد توسط انسانی دیگر قابل فهم خواهد بود، شاید به این دلیل که خصوصیات مشترکی بین کلیه انسان‌ها وجود دارد.

واقعیت امر این است که هر موجود انسانی محصول زمانی خاص است، هم‌چنین هرچه بر ساخته می‌شود، محصول زمانی بخصوص است. به این شکل هر دوران تاریخی دارای روحی است که خویشتن را به شکلی خاص برون می‌فکند. حتی فلسفه هم چیزی نیست مگر بازتابی اندیشناک از دوران تاریخی بخصوص (هگل، ۱۳۷۹: ۱۸-۲). با به عاریت گرفتن مفهوم فلسفی Moment به معنی ارکان از هگل، می‌توان گفت تاریخ دارای ارکانی است. این ارکان سازه یا ساختار آن تاریخ را تشکیل می‌دهند، (۱۴) این‌ها همان/جزای لایتجزائی هستند که مراتب تجلی یک کل فراگیرنده را تشکیل می‌دهند که این کل فراگیرنده، تاریخ مقطعی خاص از جامعه‌ای خاص است. با این وصف روش تحقیق تاریخی نه قیاس است و نه استنتاج، بلکه عیان ساختن حادثه است به گونه‌ای که بنیاد به ظهور آید. این مهم حاصل نمی‌شود مگر اینکه تأملی عقلانی و انضمامی^۱ در تاریخ صورت گیرد، از راه تأمل عقلانی است که تاریخ مفهومی شکل می‌گیرد. به روایتی پیشرفت واقعی هر پژوهش نه تنها به سبب گردآوری و انباشت اطلاعات از منابع است، بلکه بیشتر حاصل سوق پیدا کردن به سوی پرسش‌هایی درباره بنیادهای اساسی قلمرو خاص از دانش است (هایدگر، ۱۳۸۷: ۷۸). هرگونه پرسش تاریخی، پرسشی است از فرادهش، یعنی آنچه از گذشته به ارث رسیده و ما چه به صورت سلبی و چه به صورت ایجابی در شکل‌گیری آن دخالتی نداشته‌ایم. فهم فرادهش و نحوه استمرار آن ثقل هر روایت تاریخی است؛ آنچه هایدگر علوم انسانی تاریخی^۲ می‌خواند، به واسطه فرادهش، کششی مقاومت‌ناپذیر به سوی خود واقعیت تاریخی صورت می‌دهد، (هایدگر، ۱۳۸۷: ۷۹) بنابراین تاریخ بما هو تاریخ عبارت است از تاریخ مسائل تاریخ در جامعه خاص که مهم‌ترین این مسائل مقوله هویت ملی است. هر علمی مفاهیم بنیادین خود را دارد که این مفاهیم گستره موضوع آن علم را نشان

1. Concrete

2. Historische Geisteswissenschaften

می‌دهد. با این‌که تاریخ مفهومی بسیار مهم است، اما نقطه آغازین هر پژوهش تاریخی، صرف مفهوم‌سازی^۱ در قلمرو تاریخ نیست، نکته مهم این است که پدیده تاریخی دارای تبار و بنیادی است و اولین و مقدم‌ترین کار مورخ، شناسائی این تبار است. به عبارتی تاریخ هر ملت با اتکاء به فرادش خود، خود را نشان می‌دهد. این نوع آشکار شدن غالباً و پیش از هر چیز آن‌چنان خود را نشان می‌دهد که مقتضای زندگی عادی کنونی انسان است؛ به این روش می‌توان معنادار ساختن تاریخ اطلاق کرد. هر حادثه تاریخی معنائی دارد، این معنا خاص جامعه‌ای بخصوص است. به این شکل است که سد ستمبر گذشته، حال و آینده فرو می‌ریزد. انسان تنها موجودی است که «نمی‌تواند فراموشی را بیاموزد و دست از گذشته بردارد»، از این بالاتر «طرفه‌العینی که نه با گذشته و نه با آینده مرتبط است، هم‌چون شبحی باز می‌گردد و لحظه‌های گذشته، همیشه اکنون او را آشفته می‌کند.» (نیچه، ۱۹۹۰: ۱۳۴).

مورخ با کلام و زبان و بیان خویش پاره‌های رویدادها را در هم می‌تند و به این شکل عوامل موجد تاریخ را بنا می‌نهد. به این شکل یک هیئت تألیفی یا انضمامی شکل می‌گیرد که خاص مورخ است و در این هیئت است که پاره‌های از هم گسیخته تاریخ معنادار می‌شوند (زیمل، ۱۳۸۶: ۹۷-۱۹۶). فهم گذشته امری ثابت و پابرجای نیست، بلکه برخلاف تصور معمول فهم گذشته همواره در حال تغییر است. و تاریخ هر جامعه هم مبتنی بر هویت خاص همان جامعه است.

فهم یا ادراک همان است که در انگلیسی Understanding خوانده می‌شود، Under به خودی خود یعنی زیر، اما Understanding را می‌توان جستاری دانست در سطوح زیرین آنچه به‌ظاهر متوقف شده است. در موضوع مورد علاقه این مقاله یعنی تاریخ، فهم عبارت است از تحقیق دقیق در بنیان‌هایی که ماهیت هر دوره تاریخی را تشکیل می‌دهد، این فهم دیالکتیکی است، یعنی از ظاهر به باطن و از باطن به ظاهر حرکت می‌کند. ظاهر، سطوح آشکار حوادث تاریخی است که وقایع‌نگاران نقل کرده‌اند، اما کار اصلی محقق تاریخ آن است تا نشان دهد بنیاد این ظواهر چه چیزهایی است و چرا حوادث تاریخی در جغرافیائی مشخص با ارزش‌ها، هنجارها و آداب و رسوم مشخص به گونه‌ای رخ داده‌اند که قابل رخ دادن در جامعه‌ای دیگر نیستند؟ یا چرا حادثه‌ای مشخص در فلان جامعه اتفاق افتاده و نمی‌تواند در جایی دیگر رخ دهد؟

1. Concept-formation

همین جا لازم است مفهوم فهم و تمایز آن با توضیح روشن شود. تفکیک بین این دو از آن ویلهلم دیلتای است، دیلتای همواره آگاهی تاریخی را در حد علوم انسانی و استوار به فهم می‌دانست، پس برخلاف هیوم، در نظر دیلتای تاریخ که جزئی از علوم انسانی است، مسیری غیر از مسیر علوم طبیعی دارد؛ از آن حیث که علوم طبیعی با توضیح سروکار دارند نه با فهم. این امر نشان‌دهنده تفاوت ظریف دیلتای با اصحاب قائل به تجربه‌گرایی در علوم انسانی است. در زبان انگلیسی Understanding یعنی فهمیدن، حال آنکه Explanation به معنی توضیح است. توضیح با ایضاح هم‌ریشه است، یعنی تلاش برای واضح ساختن یا روشن نمودن درون‌مایه چیزی. (۱۵) اگر ایضاح روشن نمودن درون‌مایه چیز است، این مهم مبنای فهم می‌شود؛ به عبارتی فهم به توضیح استوار است. لیکن این ظاهر قضیه است که در محاورات روزمره به کار برده می‌شود، اما از نظر دیلتای تفاوت عمیقی بین توضیح و فهم وجود دارد.

در دیدگاه دیلتای فهم به تأویل استوار است، تأویل هم چیزی جز شکل بنیادین یا نهائی بیان که در آن توضیح و تجربه در کنار دقت نظر و هوشیاری، خود ابزاری برای فهمیدن به‌شمار می‌آیند، نیست. تأویل نوع مواجهه محقق با متن است، به عبارتی فهم موضوع و نحوه آن فهم به پژوهشگر باز می‌گردد. توضیح، روابط علت و معلولی را بیان می‌کند، و می‌تواند جزئی از فهم باشد؛ اما نفس توضیح، لزوماً به فهم منجر نمی‌گردد. هدف غائی توضیح شناخت است. در شناخت، موضوعات، خارج از تاریخ آنها بررسی می‌شوند؛ مثلاً فیزیکدانی که در مورد سقوط اجسام تحقیق می‌کند یا منجمی که صورت فلکی را رصد می‌نماید، کاری به تاریخ علم فیزیک ندارد. اما در فهم، موضوع در نحوه عمل آن فهمیده می‌شود، اگر هدف غائی مورخ را کشف موقعیت پژوهشگر در جهانی که به آن پرتاب شده - یعنی در تعیین آن مدخلیتی نداشته - بدانیم، می‌توانیم بگوئیم انسان موقعیت را می‌فهمد، زیرا در عمل روزمره موقعیت را با تاریخ آن مورد تأمل قرار می‌دهد، حال آن‌که در توضیح؛ صرف بیان روابط علت و معلولی فارغ از موقعیت کنونی انسان، وجهه همت دانشمند قرار می‌گیرد. روش علم تاریخ فهم نمادها یا هر چیزی است که پدیدار تاریخی را با معنا می‌نماید، این فهم به اندازه درک ناشی از کاربرد روش علوم طبیعی و تجربی صراحت و قطعیت ندارد (دیلتای، ۱۹۷۶: ۲۳۵). همین روش دوّم است که با معنادار ساختن تاریخ و فهم آنچه در گذشته روی داده، به انسان کمک می‌کند تا هویت خویش را بازشناسد.

بلافاصله باید اشاره کرد فهم در علوم انسانی و تجربی متفاوت است، از آن روی که

در علوم تجربی فهم از چیزی به واقع فهم از چیزی است که آن چیز نه از خود فهمی دارد و نه از هستی، حال آن‌که در علوم انسانی و به طور خاص، تاریخ، موضوع پژوهش تأمل در موجودی است که هم از خود فهم دارد و هم از هستی. راز پیچیدگی علوم انسانی هم همین مقوله است، یعنی تحقیق در موجودی که هم پژوهشگر است و هم متعلق پژوهش. اگر تاریخ را بیرون از قلمرو موقعیت‌ها بررسی کنیم، چیزی جز جدائی مورخ از موضوع تحقیق برای دست‌یابی به شناسائی عاید نخواهد شد، حال آن‌که هیچ‌کس نمی‌تواند تاریخ خویش را از فاصله نظاره کند و در آن پژوهش نماید، زیرا پژوهشگر متأثر از ثقل تاریخ خویش است و هیچ انسانی نیست که خارج از تاریخ خود زیست نماید، هرچند به آن وقوف نداشته باشد. البته ملّت‌ها هم دارای تاریخ خاصّ خویش بوده و قادر نیستند خارج از تاریخ خود زندگی کنند؛ هم‌چنین ملّت‌ها هویت تاریخی ویژه خود را دارند، هرچند به این هویت وقوفی نداشته باشند.

در واقع، وقتی چیزی را توضیح می‌دهیم، در پی روشن شدن چیزی هستیم؛ اما وقتی می‌فهمیم در حقیقت روشن شده‌ایم. روشن شدن به معنی آشکار شدن موضوع است. با این تفاسیر، اتکای تاریخ به تأویل است و فقط تأویل‌مندی است که قادر است تاریخ را تفسیر نماید. این دیدگاه نقطه مقابل دیدگاه عینی‌گرایی است که تاریخ را از سنخ علوم تجربی قلمداد می‌نماید و گمان می‌برد بر شأن آن می‌افزاید، حال آن‌که از جایگاه رفیع علم تاریخ می‌کاهد (دیلتای: ۱۳۸۸، ۶۵-۵۵). نیل به فهم مفهوم هویت و استخراج عناصر سازنده این هویت در پرتو دریافت دوم از تاریخ امکان‌پذیر است. حال آن‌که در تاریخ‌نگاری دانشگاهی ایران، پژوهش عمدتاً به معنای یادداشت‌برداری از منابع به منظور ترکیب آن یادداشت‌ها، بدون در نظر گرفتن سنن، احساسات، وضعیت روانی و یا اندیشه خاص مردمانی که در مقطع خاصی از تاریخ زیسته‌اند، می‌باشد. به این تاریخ‌نگاری، تاریخ بدون فکر و ذکر می‌گوئیم، زیرا قائل به تفکیکی صوری بین حال و گذشته است و این نوع تاریخ‌نگاری قادر به فهم مقوله هویت نیست.

نکته مهم‌تر فقدان تعاریف در تاریخ‌نویسی‌های رایج ایران است. تعریف^۱ عبارت است از تعیین حد یا تحدید. در منطق ارسطویی تحدید را به نوع یا جنس و فصل می‌دانند. نوع و جنس در پاسخ آن چیست؟ می‌آید. به عبارتی از چیستی پدیده پرسش می‌کند، اما فصل ذاتیات را مشخص می‌کند و در پاسخ این‌که آن چیز ذاتاً کدام است،

1. Definition

گفته می‌شود. نوع و جنس وجوه مشترک و فصل وجوه افتراق را بیان می‌دارد. اهمیت تحدید آنجا خود را نشان می‌دهد که امروزه مشاهده می‌کنیم مرز تاریخ با جامعه‌شناسی و از آن بالاتر علوم سیاسی و تاریخ روابط بین‌الملل مخدوش گردیده است، حال آن‌که این علوم ذاتاً با هم تمایزها و تفاوت‌های فراوانی دارند و به همین دلیل است که در دانشگاه‌های غرب با عناوین جداگانه و در بخش‌های مجزا جای داده شده‌اند.

آیا منظور ما از مباحثی که تاکنون عنوان کرده‌ایم این است که هویت مقوله‌ای ثابت و پابرجا است و در فراخنای تاریخ فاقد هرگونه سیالیت است؟ خیر، مراد این است که برای فهم مقوله هویت در تاریخ‌نگاری هر دوره بخصوص، باید به خود آن دوره رجوع کرد، به عبارتی باید به خود پدیده تاریخی رجوع نمود. روی آوردن به خود پدیده‌ها چیست؟ در اندیشه فلسفی هوسرل، تعلیق^۱ بسیار تعیین کننده است. منظور از تعلیق فلسفی این است که به هنگام فلسفیدن حکم خویش را درباره هر فلسفه قبلی معلق بداریم و پژوهش‌های خویش را تا حدودی که مقتضای این تعلیق است دنبال کنیم. در همین رابطه است که تحویل^۲ معنی و مفهوم می‌یابد. تحویل متنی بر پدیدارشناسی است که در پژوهش تاریخی اهمیت دارد. در پدیدارشناسی احکام مربوط به وضعیت تاریخی، زمانی، روان‌شناسی و هر چیز دیگر توقیف و مستقیماً به خود مسئله پرداخته می‌شود. در پدیدارشناسی این یک تعلیم کلی است که در همه موارد باید به کار گرفته شود و آن هم روی آوردن به خود پدیده‌هاست. نکته مهم‌تر این‌که در تحلیل هر حادثه تاریخی وضع به همین منوال است، نمی‌توان اصول و ضوابط هر جامعه‌ای را برای تبیین تاریخ جامعه‌ای دیگر به کار گرفت، زیرا سنت‌های به جای مانده در هر جامعه‌ای با جامعه دیگر متفاوت است. وظیفه مورخ آشکار ساختن ثقل فرهنگی، اجتماعی و ارزش‌های جامعه‌ای است که در مورد آن تحقیق می‌کند؛ البته این موضوع که با فهم مقوله هویت ارتباطی مستقیم دارد، از طریق تفکر صورت می‌گیرد. یکی از سنن تاریخی ایران تأکید زایدالوصف بر ترویج عدل و پرهیز از ظلم است.

پیشتر گفتیم هر ملتی دارای هویت تاریخی خاص خود است، هرچند بر آن وقوفی وجود نداشته باشد. اینک اشاره می‌کنیم وقوف بر هویت ملی والاترین سطح آگاهی از تاریخ است، آگاهی از هویت ملی است که جایگاه یک ملت را در تاریخ جهانی ممکن و میسر می‌سازد. فهم حقیقی فهمی است که قدرت پدیده به ظاهر کردن خویش هادی

1. Epoche

2. Reduction

آن است. در این روش تأویل در آگاهی انسانی و مقولات انسانی بنیاد گذاشته نخواهد شد، بلکه در ظهور پدیده مورد معاینه، یعنی واقعیتی که انسان با آن ملاقات می‌کند بنیاد گذاشته می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۱۹-۲۷). فهم ناظر به معنا است و این معنا باید کشف شود. فهم یعنی قدرت درک امکان‌های خاص انسان برای تقرّب به تاریخ خود در عالمی که در آن زندگی می‌کند. با این تعریف است که آگاهی از هویت ملی اهمیت زیادی پیدا می‌کند.

آگاهی از هویت ملی برای شناسایی جایگاه خویش در تاریخ جهانی بحث امکان نحوه تعامل با هویت‌های دیگر را به میان می‌کشد. هر انسانی براساس امکانات موجود خویش برای آینده طرح‌ریزی می‌کند، امکانات ریشه در تاریخ هر ملت دارند. انسان در درون نظام فرهنگی بخصوص، با گذشته چنان برخورد می‌کند که خود را متعلق به آن می‌داند. هیچ انسانی نمی‌تواند از گذشته و تاریخ خود بگریزد، حتی اگر علیه آن باشد. یک ملت با هویت خاص خویش امکان تعامل با ملّت‌های دیگر به منظور ایضاح جایگاه خویش در تاریخ جهانی و بحث پاسخ به پرسش‌های جدید را در پرتو مقتضیات زمان به آزمون می‌گذارد. توضیح این نکته لازم است که با پرسش‌هایی که ریشه در ساختار فرهنگی دیگری دارد، نمی‌توان به مسائل تاریخ خود، پاسخ گفت. به همین سیاق با الگو گرفتن از تعاریف و مفاهیمی که ریشه در فرهنگی دیگر دارند، نمی‌توان تاریخ خود را فهمید، فهم تاریخ خود در گرو شناسایی عناصر بنیادین قوام‌دهنده تاریخ خود است.

در این میان حتی نحوه گفتار نقشی تعیین‌کننده در فهم تاریخ خود دارد، به عبارتی ادبیات، صرف افزودن جمله‌ای بر جمله دیگر نیست، ادبیات معرف نحوه تقرّر تاریخ در دوره‌ای خاص است؛ دیوان حافظ فقط یک اثر ادبی نیست، حافظ با اشعار خویش روح زمانه خود را بازتاب می‌دهد. کلیله و دمنه هم یک متن ادبی صرف نیست، زیرا از زبان حیوانات، نوعی حکمت را تعلیم می‌دهد که از ضروریات زمانه مترجم این کتاب، یعنی عبدالله ابن مقفع بوده است. با این‌که مورخ ناگزیر است ادبیات خاص جامعه مورد تحقیق خود را در دوره‌ای خاص بیاموزد، اما تاریخ‌نگاری لزوماً ادبیات نیست و کار مورخ با شغل ادیب متفاوت است. در گذشته بین گفتارهای ادبی و تاریخی در سنت تاریخ‌نویسی ایران تفاوتی ملموس دیده نمی‌شد، یعنی پژوهش کردن به معنی کشف علل موجدۀ حوادث تاریخی و پرسش از ریشه‌های حدوث حادثه، امری بود که کمتر به بیان در می‌آمد. شاید علت اینکه در ایران، ادیبان مورخ هم بودند

این باشد که نیروی استعاری زبان در این دو قلمرو مشابه است و دیگر این‌که در هر دو حیطه ادبی و تاریخ‌نگاری اتکاء بر ابهام و ابهام است. به واقع این قدرت ادبی است که برای آثار تاریخی جاذبه خلق می‌کرده است و به‌عنوان نمونه این جذابیت در تاریخ بیهقی به اوج خود می‌رسد. با این وصف همین متون ادبی خود باعث گسست معرفتی بین گذشته و اکنون شده‌اند، زیرا متون مزبور نثری متکلف و مصنوع دارند و کمتر کسی قادر به خواندن آنهاست. حتی اگر متن خوانده شود، مفاهیمی کلیدی که وجه ممیزه فلان اثر تاریخی از دیگری باشد موجود نیست، زیرا همان‌طور که بالاتر آمد نه تنها تاریخ مفهومی وجود نداشته، بلکه مفهوم‌سازی هم از تاریخ ایران غایب است، حال آنکه برای انتقال آگاهی از مقوله هویت ملی، مفاهیم نقش اساسی ایفا می‌نمایند و این مفاهیم باید قادر باشند روح ملی یک جامعه را به شکلی انضمامی تبیین کنند.

۷. نتیجه‌گیری

آموختن تاریخ خویش از راه ترجمه آثار غربی بسیار ریشه‌دار است و به دوره هخامنشیان بازمی‌گردد که هرودوت تاریخ ایران را در ذیل نبردهای یونانیان با این کشور تحریر کرد، تنها منبع زندگی‌گوروش کبیر هم نوشته گزنفون مورخ یونانی است. حتی الواح و کتیبه‌های باستانی ایرانیان را کسانی مثل سرهنری رالینسون^۱ قرائت کرده‌اند، علت این است که «غربی» تلاش می‌کرد ایران را بشناسد و این شناختن به اندیشه تسلط معطوف بود که از عصر روشنگری به این طرف شدت و حدت بیشتری پیدا کرد. حتی امروزه هم عمده‌ترین منبع درسی دوره‌های دانشگاهی رشته تاریخ، **تاریخ ایران کمبریج** است؛ به عبارت دیگر استفاده از ترجمه‌ها هنوز در اولویت کاری استادان و دانشجویان رشته تاریخ قرار دارد. هم‌چنین مورخان ما به هر دلیلی بر شانه گذشتگان نشستند، هرکس سوانح ایام و دوره خود را نقل کرده و عنصر تداوم و تحول در انتقال آگاهی تاریخی وجود ندارد. به‌علاوه تاریخ‌نگاری ایران عمدتاً تهی از مفاهیم است، یعنی این‌که تاریخ‌نگاری مفهومی وجود خارجی ندارد.

معضل دانش تاریخ در ایران، به مقوله روش تحقیق بازمی‌گردد. این روش تفهیمی نیست، بلکه برگرفته از مکاتب گوناگون اصالت تجربه در غرب است. با این روش نحوه یادداشت‌برداری و کیفیت تلفیق آنها روش تحقیق خوانده می‌شود، به این شکل عملاً تلفیق یادداشت‌ها بر فهم گذشته تاریخی سبقت می‌گیرد و سرانجام هم تصور

1. Sir Henry Rawlinson

می‌شود برهه‌ای خاص از تاریخ کشور شناخته شده است. مسئله شناخت گذشته و این تصویر که می‌توان تاریخی را که با آن زندگی می‌کنیم، از فاصله مورد مطالعه قرار دهیم، حتی منجر به شکل‌گیری مقوله‌ای به نام ایران‌شناسی (۱۶) در بین خود ایرانیان شده است. این که چنین چیزی ممکن است یا خیر، موضوع پژوهش جداگانه‌ای است، لیکن به نظر می‌رسد در این شرایط یک ایرانی کشور خود را بفهمد تا این که بشناسد، یعنی بتواند عناصر تشکیل‌دهنده هویت ملی آن را توضیح دهد. نکته آخر خلط کردن فضاهای تاریخی با یکدیگر به‌ویژه فضای تاریخی ایران از یک سو و غرب از سوی دیگر می‌باشد. این خلط مبحث ریشه در دو آسیب بالینی دارد: نخست تمییز نهدن بین روش‌های تحقیق در تاریخ ایران و غرب، و دوم فقدان توجه به فرادش تاریخی ایران به گونه‌ای که تاریخ خاص و البته تاریخ‌نویسی خاص این کشور را رقم زده است. سبک‌های تاریخ‌نویسی با سنن تاریخی هر جامعه در نسبتی مستقیم قرار دارد، روش تحقیق در تاریخ هر ملتی هم فقط با توجه به فرادش آن جامعه ممکن است. بنابراین مبرم‌ترین نیاز مورخ ایرانی این است که ابتدا فرادشی که حوزه تمدنی او را تشکیل داده است، بفهمد و سپس به‌طور خاص، گفتار مسلط هر دوره تاریخی را که عبارت است از سنت آن دوره، دریابد.

معضل مهم‌تر این است که بین تاریخ‌نویسی متقدمین و متأخرین نه تداوم و تحویل، بلکه گسست وجود دارد، به عبارت دیگر تاریخ‌نویسی نوین به جای این که از سنت تاریخ‌نویسی کهن بیرون آمده باشد، یکسره تحت تأثیر نظریه‌های تاریخ‌نگاری یا سیاسی مغرب‌زمین است. البته این امر می‌تواند در ساختار آموزش این دانش در ایران ریشه داشته باشد. برخلاف غرب که دانشگاه‌ها از درون مدارس دینی بیرون آمدند، در ایران دانشگاه بدون اعتنا به سنت آموزش‌های متقدمین شکل گرفت، یعنی دانشگاه نه در امتداد علوم کهن، بلکه به موازات آن تشکیل شد و آموزش دانشگاهی علوم انسانی به طور کلی و تاریخ به طور خاص تحت تأثیر این فضا شکل گرفته است.

به همین دلیل است که دانش مزبور قادر نیست عناصر و اجزای هویت ملی کشور را آن‌چنان که باید و شاید منتقل نماید، زیرا از درون آموزش‌های رایج آگاهی به سنن قوام‌دهنده این هویت غیرممکن می‌شود و طبعاً انتقال این آگاهی هم عملاً ممنوع می‌گردد. برای غلبه بر معضلات یاد شده می‌بایست چشم‌اندازی تدوین نمود تا طبق آن عمده‌ترین خصایص و ویژگی‌های تشکیل‌دهنده هویت ملی کشور شناخته شود، این مهم از طریق فهم فرهنگ، خرده فرهنگ‌ها، هنجارها، ارزش‌ها، آئین، آداب، رسوم و

سنن اجتماعی به جای مانده از گذشته قابل حصول است. بدیهی است منظور هرگز این نیست که نشان داده شود هویت مقوله‌ای ثابت و ایستا بوده و در طول زمان و مکان تغییر نمی‌کند، بلکه مراد آن است که باید از درون وجوه متکثر سنن به جای مانده از گذشته، آن چیزی را که تداوم و تحوّل پیدا کرده و توانسته است در طول تاریخ با وضعیت زمان و مکان انطباق حاصل کند، شناسائی کرد و آن چیزهایی را که در طول زمان عامل پیوندهای اجتماعی و عاطفی توده‌های مردم به شمار رفته و هویت آنها را تشکیل می‌دهد، نشان داد. به عبارت دیگر، در هر دوره تاریخی هویتی بروز و ظهور می‌کند که خاص همان دوره است، لیکن نکته این است که صورت هر دوره تاریخی قبلی تبدیل به ماده‌ای برای ظهور دوره تاریخی جدید می‌شود. در دوره تاریخی جدید چیزهایی منسوخ می‌شوند و به عبارتی نابود می‌گردند، اما همیشه در بین هر ملّتی چیزهایی هست که از گذشته به دوره جدید منتقل می‌گردند. از نظر فلسفی اعاده معدوم ممتنع است، یعنی چیزی که معدوم شد احیانشدن است، اما در قلمرو تاریخ این معدوم شدن امری صوری است و به ادوار مختلف تاریخی و ظهور و افول تمدن‌ها ربط پیدا می‌کند، لیکن حتی در این حالت همواره برخی سنن ملی تحوّل و تداوم پیدا می‌کنند که عناصر تشکیل‌دهنده هویت آن جامعه را تشکیل می‌دهند. هدف نگارنده از نگارش مقاله این بود که ضرورت فهم این سنن را نشان دهد و اهمیت دانش تاریخ را در این زمینه یادآوری کند، زیرا در این صورت دانش مزبور دانشی کاربردی خواهد بود. برای نیل به این هدف، باید از تقلید سبک تاریخ‌نویسی‌های دیگران که از نظر تاریخی به ایران مربوط نیست، خودداری کرد و به جای اتکاء به متون ترجمه به متون اصلی مراجعه نمود و از همه مهم‌تر توجه داشت که فهم تاریخ ایران از طریق مفاهیمی که خاص این تاریخ است، صورت گیرد.

یادداشت‌ها

- ۱- منظورمان از دانش همان Knowledge است در زبان انگلیسی، ضمن اینکه از واژه Science هم در تبیین نظر خود استفاده کرده‌ایم، اما مراد همان لغت نخست است که منظور آتی ما را از اینکه مبنای روش پژوهش تاریخ فهم است و نه معیارهای رایج در علوم پایه؛ بیشتر روشن می‌سازد.
- ۲- فکر را در برابر معادل آلمانی Denken و ذکر را به عنوان معادلی در برابر Andenken در همین زبان به کار گرفته‌ایم، معنای تحت اللفظی Andenken یادآوری است.
- ۳- روایتی از نظام سنجش و ارجاع را که مربوط است به روان‌شناسی فردی در این اثر می‌توان یافت: اشپربر، مانس (۱۳۶۳)؛ نقد و تحلیل جباریت، ترجمه: کریم قسیم، تهران: دماوند.
- ۴- فرادهدش در این مقاله اعم است از سنت، هرچند با آن بیگانه نیست. در این مقاله به لحاظ منطقی فرادهدش و سنت با هم نسبت عموم و خصوص من وجه دارند، یعنی سنت جزئی است از فرادهدش، اما قطعاً همه آن نیست. فرادهدش به واقع ودایع تاریخی است که کلیه احساسات، آداب و رسوم، معیارهای خوبی و بدی، ارزش‌ها، فرهنگ‌ها و خلاصه هر آنچه‌ای را که انسان با آن زندگی کرده است؛ در برمی‌گیرد، اما سنت وجه غالب و گفتار مسلط زندگی در هر مقطع تاریخی است. مثلاً گفتار مسلط دوره صفوی قطعاً شرعی بوده است، اما به جز احکام شرع ناحیه‌های دیگری از حیات هم در همان زمان موجود بوده است که خاص ایرانیان بوده و از گذشته به ارث رسیده بوده است، مثل جشن گرفتن برای اعیاد باستانی.
- ۵- مثلاً نک: گزنفون (۱۳۵۲)؛ سیرت کوروش کبیر، ترجمه: غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: کتاب‌های جیبی. این کتاب به واقع ترجمه‌ای است از سیروپدیا اثر گزنفون.
- ۶- بنگرید به: بلعمی، ابوعلی محمدبن محمد (۱۳۵۳)؛ تاریخ بلعمی؛ تکمله و ترجمه: تاریخ طبری، به تصحیح: محمدتقی بهار و به کوشش: محمد پروین گنابادی، تهران: زوار، ۱۳۵۳.
- ۷- مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۶۹)؛ تجارب‌الامم، ترجمه: ابوالقاسم امامی، جلد: نخست، تهران: سروش. نیز همان، (۱۳۷۶)؛ ترجمه: علی نقی منزوی، جلد: پنجم و ششم، تهران: طوس.
- ۸- مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۵۸)؛ الحکمه‌الخالده، به کوشش: عبدالرحمن بدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران. ترجمه این کتاب با مشخصات زیر منتشر شده است: جاویدان خرد (۱۳۵۸)؛ ترجمه: تقی‌الدین محمد شوشتری، به کوشش: بهروز ثروتیان، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- ۹- برای نمونه نک: ملافیروز بن ملاکاوس (۱۸۸۸م/ ۱۲۷۵ یزدگری)، دساتیر آسمانی، بمبئی: دت پرساد پرس؛ نیز: بهرام بن فرهاد بن اسفندیار (۱۲۷۰ق)، شارستان چهارچمن، بمبئی: بی‌نا، و: جلال‌الدین میرزا قاجار (۱۹۰۴)، نامه خسروان، بمبئی: دت پرساد پرس. این کتاب‌ها عمدتاً ریشه در برنامه‌هایی دارد که دست‌اندرکاران کمپانی هند شرقی بریتانیا برای پیشبرد اهداف سیاسی خویش در ایران تدوین کرده بودند؛ هر چند شاید کسانی مثل جلال‌الدین میرزا از آن برنامه‌ها آگاهی نداشته‌اند. از درون این دست کتاب‌ها بود که اندیشه‌ای به نام باستان‌گرایی سربرآورد که پیوستگی تاریخ ایران دوران اسلامی با دوران پیش از اسلام را انکار می‌کرد و در وجه افراطی خویش از اسلام‌ستیزی هم سر درآورد.
- ۱۰- برای نمونه می‌توان به کتاب تاریخ سرچان مالکم فرستاده کمپانی هند شرقی به ایران در اوایل دوره قاجار اشاره کرد، تاریخ ایران برای او آنقدر اهمیت داشت که روایتی از آن را به سال ۱۸۱۵ میلادی در لندن منتشر نمود، نک:

- Sir John Malcom (1815); The History of Persia, from the Most Early Period to the Present time: Containing an Account of the Religion, Government, Usages, and Character of the Inhabitant of the Kingdom, 2 vols, London: John Murraray and Longman co.

بخش پیش از اسلام تاریخ سرجان مالکم تا حدی براساس جعلیاتی است که در کتاب دساتیر آمده است، ملافیروز شخصاً کتاب دساتیر را برای تدوین بخش ایران پیش از اسلام در اختیار جان مالکم قرار داد. اینجا به اشاره باید گفت اندیشه باستان‌گرایی در وجه افراطی خویش، یکی از موانع مهم انتقال آگاهی از تاریخ پیش از اسلام به دوره‌های متأخر بوده است.

۱۱- مراد ما از تذکر استشعار فرد منتشر است نسبت به خود و تاریخ خود.

۱۲- برای این موضوع و تفاوت‌های دو قضیه یادشده و علت بدیهی الانتاج بودن، نک: خوانساری، دکتر محمد (۱۳۸۳)؛ منطق صوری، جلد: اول و دوم، تهران: آگاه، ۱۳۸۳.

۱۳- بین دوران و دوره تاریخی تمایز قائل شده‌ایم، دوران تاریخی با تغییر نسبت انسان با تاریخ خود شکل می‌گیرد، اما این تغییر نسبت به مثابه تبدیل کهنه به نو است؛ مثل دوران یونان باستان، دوران قرون وسطی و دوران روشنگری. اما دوره عبارت است از برهه‌هایی خاص که در درون دوران قرار می‌گیرند، یعنی به لحاظ منطقی نسبت آن‌ها عموم و خصوص مطلق است. مثلاً ما از دوران اسلامی ایران سخن می‌گوئیم، زیرا در این زمان نسبت ایرانیان با تاریخ خود دگرگون شده است، در درون این دوران تاریخی سلسله‌های گوناگونی می‌توان یافت که ادوار تاریخی را شکل داده‌اند. در تاریخ‌نگاری دانشگاهی ایران، بین این دو خلط واضحی صورت می‌گیرد و تعابیر دقیق نیستند، این مهم ناشی است از فقدان تاریخ مفهومی از سوئی و عدم وضوح کلمات از سوی دیگر.

۱۴- حمید عنایت Moment را بر حسب مورد به آنات، دقایق و گاه نیز مراحل ترجمه کرده است؛ عقل در تاریخ، صص ۱۹-۱۸.

۱۵- در زبان آلمانی فهمیدن Verstehen و توضیح دادن Erklaren خوانده می‌شود، در این لغت دوم Klar یا همان Clear در زبان انگلیسی، به معنی روشن ساختن است، پس Erklaren یعنی درون‌نمایه چیزی را روشن ساختن.

۱۶- برای این منظور معادلی ساخته شده است که Iranology خوانده می‌شود، حال آنکه در غرب مباحث ایران‌شناسی ذیل مقوله‌ای به نام Iranian Studies بررسی می‌شود، ایران‌شناسی هم در اغلب دانشگاه‌های غربی شعبه‌ای از بخش‌های شرق‌شناسی است.



منابع

- آبدیان، حسین (۱۳۸۷)؛ روایت و فراروایت تاریخی در اندیشه جلال‌الدین میرزا قاجار، *فصلنامه فرهنگ*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س ۲۱، ش ۴، صص ۴۰-۳.
- ارسطو (۱۳۷۸)؛ *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- اشپریر، مانس (۱۳۶۳)؛ *نقد و تحلیل جباریت*، ترجمه کریم قسیم، تهران: دماوند.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن‌خان (۱۳۵۷)؛ *صدرالتواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران: روزبهان.
- بریتون، کرین (۱۳۶۳)؛ *کالبدشکافی چهار انقلاب*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر نو.
- بلعمی، ابوعلی محمدبن محمد (۱۳۵۳)؛ *تاریخ بلعمی؛ تکمله و ترجمه تاریخ طبری*، به تصحیح محمدتقی بهار و به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران: زوار.
- بهرام بن فرهاد بن اسفندیار (۱۲۷۰ق)؛ *شارستان چهارچمن*، بمبئی: بی‌نا.
- بیهقی، ابوالفضل (۱۳۶۸)؛ *تاریخ بیهقی*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، ج ۱، تهران: سعدی.
- توسیدید (۱۳۷۷)؛ *تاریخ جنگ پلوپونزی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۵)؛ *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران: ققنوس.
- جوینی، عطاملک (۱۶-۱۹۱۲)؛ *تاریخ جهانگشای جوینی*، به کوشش محمد قزوینی، ج ۱، لیدن: بریل.
- خوانساری، محمد (۱۳۸۳)؛ *منطق صوری*، ج ۱ و ۲، تهران: آگاه.
- دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۸)؛ *مقدمه بر علوم انسانی*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: ققنوس.
- رازی، ابوعلی مسکویه (۱۳۵۸)؛ *جاویدان خرد*، ترجمه تقی‌الدین محمد شوشتری، به کوشش بهروز ثروتیان، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- ----- (۱۳۵۸ق)؛ *تهذیب الاخلاق*، به کوشش قسطنطین ژزئیک، بیروت: الجامعه الامیرکيه.
- ----- (۱۳۷۶)؛ نام اثر تجارب‌الأمم، ترجمه علی نقی منزوی، ج ۵ و ۶، تهران: طوس.
- ----- (۱۳۵۸)؛ *الحکمه الخالده*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ----- (۱۳۶۹)؛ *تجارب الامم*، ترجمه ابوالقاسم امامی، ج نخست، تهران: سروش.
- زیمل، گئورک (۱۳۸۶)؛ *درباره تفسیر در علم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شاهزاده نادر میرزا (۱۳۵۱)؛ *تاریخ و جغرافیای دارالسلطنه تبریز*، تهران: اقبال.
- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۸۰)؛ *دییاجه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران: نگاه معاصر.
- عبدالرحمن بن خلدون (۳۶۳)، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کار، ای. اچ (۱۳۷۸)؛ *تاریخ چیست؟*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: خوارزمی.
- کالینگوود، رابین جورج (۱۳۸۵)؛ *مفهوم کلی تاریخ*، ترجمه علی‌اکبر مهدیان، تهران: اختران.
- گزنفون، (۱۳۵۲)؛ *سیرت کوروش کبیر*، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: کتاب‌های جیبی.
- مارکس، کارل (۱۳۷۹)؛ *هیجدهم برومر لوئی بناپارت*، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز.
- مروی، محمدکاظم (۱۳۶۹)؛ *تاریخ عالم آرای نادری*، به کوشش محمدمبین ریاحی، ج ۱، تهران: علم.
- ملافیروز بن ملاکوس (۱۸۸۸م/۱۲۷۵ یزدگری)؛ *دساتیر آسمانی*، بمبئی: دت پرساد پرس.
- میرزا قاجار، جلال‌الدین (۱۹۰۴)؛ *نامه خسروان*، بمبئی: دت پرساد پرس.
- *نامه تنسر به گشتسپ* (۱۳۵۴)؛ به تصحیح مجتبی مینوی، تهران: خوارزمی.

- نیچه، فریدریش ویلهلم (۱۳۸۳)؛ ترجمه سیدحسین امین، تهران: دایره‌المعارف ایران‌شناسی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۷)؛ *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- هرودوت (۱۳۳۸)؛ *تواریخ*، ترجمه ع. وحید مازندرانی، تهران: دنیای کتاب.
- هگل، گئورگ فردریش ویلهلم (۱۳۷۹)؛ *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، تهران: شفیعی.
- ----- (۱۳۸۷)؛ *خدایگان و بنده*، با تفسیر الکساندر کوژو، ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی.
- Berlin, Isaiah (1976); *Vico and Herder; two Studies on the History of Ideas*, London: Vintage Books.
- Dilthey, Wilhelm (1976); *Selected Writings*, Ed: H. P. Rickman, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamilton, Paul (1996); *Historicism*, London: Routledge.
- Heidegger, Martin (1991); *Nietzsche*, Ed: David Farrell Krell, vol. 4, NY: HarperSanFrancisco.
- Herodotus, (1942); *The Persian Wars, trans*, By Gorge Rawlinson, ed. by: Bruce J. Butterfield, NY.
- Malcom, Sir John (1815); *The History of Persia, from the Most Early Period to the Present Time: Containing an Account of the Religion, Government, Usages, and Character of the Inhabitant of the Kingdom*, 2 vols, London: John Murray and Longman Co.
- Nietzsche, Friedrich (1990); *Unmodern Observations*, trans. W. Arrowsmith, Connecticut: Yale University Press.
- Oakeshott, Michael (1977); *Experience and its Method*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ranke, Leopold Von (1973); *The Theory and Practice of History*, Trans: W. A. Iggers & K. Von Moltke, London: Bobbs-Merrill.
- Vico, Giambattista (1970); *The New Science of Giambattista Vico*, Trans: T. H. Bergin and M. H. Fisch, NY: Cornel University Press.





پښتونستان ښار
پښتونستان ښار
پښتونستان ښار