

The Concept of Heidegger's Historicity and the Problem of the Historical Question in Kasravi's Historiography

Seyyed Hamidreza

Zakaria  *

Alireza Mollaiy

Tavani 

Ph.D. Student of political history, Research Institute of Historical Sciences, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

Associate Professor, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

Abstract

The aim of the present research is to reveal Kasravi's ontological presuppositions in History of the Constitutional Revolution of Iran and Eighteen-year History of Azerbaijan and then to criticize the epistemological results of these presuppositions in Kasravi's historiography based on the Concept of Heidegger's Historicity. According to this, the main question of the present research is, how and on what basis does Kasravi define the subject of his historiography? The research findings show that the subject of Kasravi's historiography is not the Historical Matter as a Shaping Verb. Kasravi's historiography includes the Anti-historical Concept of Repetition. The Concept of the Traditional is absent in his historiography, Hence, the New Matter has become something groundless and this means Kasravi has not been able to understand the Dialectic of Discontinuity and Continuity hidden in the Historical Matter and to discover the Concept of Historicity. In other words, Kasravi has no basis for define the subject of historical question and research.

Keywords: Historicity, Heidegger, Dialectic, Historical Question, Historiography.


* Corresponding Author: hr_zakaria@yahoo.com


How to Cite: Zakaria, Seyyed Hamidreza & Mollaiy Tavani, Alireza. (2023). *The Concept of Heidegger's Historicity and the Problem of the Historical Question in Kasravi's Historiography*, *Hekmat va Falsafeh*, 19 (75), 91-117.

DIO: 10.22054/WPH.2023.61851.1989

مفهوم تاریخمندی هایدگر و مسئله پرسش تاریخی در تاریخ‌نگاری کسروی

دانشجوی دکتری تاریخ سیاسی، پژوهشکده علوم تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

* سیدحمیدرضا ذکریا 

** علیرضا ملایی توانی 

چکیده

پژوهش حاضر بر آن است که پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی کسروی در دو کتاب تاریخ مشروطه ایران و تاریخ هجده ساله آذربایجان را آشکار نماید و سپس بنابر مفهوم «تاریخمندی» هایدگر به نقد پیامدهای معرفت‌شناختی پیش‌فرض‌های مزبور در تاریخ‌نگاری کسروی بپردازد. بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که کسروی چگونه و بر چه مبنایی موضوع تاریخ‌نگاری خود را تعیین و تعریف می‌کند؟ یافته‌های پژوهش گویای آن است که موضوع تاریخ‌نگاری کسروی «امر تاریخی» به منزله‌ی «فعل در حال شکل‌گیری» نیست. تاریخ‌نگاری کسروی متضمن مفهوم ضد تاریخی «تکرار» است. مفهوم «امر موروثی» در تاریخ‌نگاری او غایب است، از این رو، «امر تازه» به چیزی بی‌بنیاد و پادروا بدل شده و این یعنی کسروی توانسته است دیالکتیک ناپوستگی و پیوستگی نهفته در «امر تاریخی» را به فهم درآورد و مفهوم تاریخمندی را کشف و آشکار کند. به بیان دیگر، کسروی مبنایی برای تعیین و تعریف آنچه می‌تواند محل پرسش و پژوهش تاریخی واقع شود ندارد.
واژه‌های کلیدی: تاریخمندی، هایدگر، دیالکتیک، پرسش تاریخی، تاریخ‌نگاری.

مقدمه

«پرسش تاریخی»، ویژگی‌شناساننده و بنیادین تاریخ‌نگاری است. به بیان دقیق‌تر، علم تاریخ یا تاریخ‌نگاری عبارت از «پرسشگری تاریخی» است. «پرسشگری تاریخی» از «تاریخمندی» برمی‌خیزد و به آن برمی‌گردد.

انسان تنها به این دلیل «می‌تواند» تاریخ بنویسد که «از بُن هستی‌اش تاریخمند است» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۲۵). این «توانش» متعلق به هستی انسان است. لیکن «توانش» به چه معناست؟ شاید شرح زیر به فهم دقیق‌تر مضمون مفهوم بنیادین «توانش» یاری کند: «گفتار» یا سخن و سخن گفتن در بنیان هستی انسان ریشه دارد و انسان موجودی سخن‌گوست (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۹۷، ۴۰۱). او «توانایی» سخن گفتن را دارد، یعنی سخن گفتن در مقام «توانش» از آغاز همراه با هستی انسان «هست». انسان از حیث هستی شناختی در امکاناتی معین پرتاب شده است. «سخن گفتن» از امکانات نوع هستی انسان است. به بیان دقیق‌تر، سخن گفتن «هستی‌توانش» است؛ «امکانی» هم‌سته و هم‌زاد هستی انسان است. سخن گفتن هرگز آن چیزی نیست که انسان تنها بعداً توانایی انجام دادن آن را به دست می‌آورد، یعنی چنین نیست که انسان نخست موجودی بی‌گفتار باشد و سپس توانایی سخن گفتن را به دست آورد آن‌گونه که «گویی چیزی اضافی بر او افزوده گشته است» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۵۸-۳۶۰). انسان از همان آغاز صاحب گفتار و قادر به سخن گفتن است. «زبان»، گفته‌شدگی سخن یا بیان‌شدگی گفتار است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۹۴).

تاریخمندی، نوع هستی‌زمانی انسان و تعیین‌بخش بنیاد هستی او است. تنها تاریخمندی است که انسان را به پرسش و پژوهش تاریخی برمی‌انگیزد و او را قادر به طرح پرسش تاریخی می‌کند. انسان تنها بر بنیاد نوع هستی‌زمانی خود است که «توانایی» کشف تاریخ را دارد و «می‌تواند» از پس کندوکاو در تاریخ برآید و تاریخ‌نگاری را در کسوت تکلیفی ویژه بر عهده بگیرد. بدین‌سان، پرسش و پژوهش تاریخی در مقام یک «امکان» از حیث هستی‌شناختی در انسان نهفته است. «امکان» علم تاریخ هم‌بسته‌ی «توانش» نوع هستی انسان است. علم تاریخ، نوشتن تاریخ است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۰۰، ۱۰۲-۱۰۳، ۳۵۸).

بنابراین، توانش هم‌بسته‌ی «کنش» است. من در مقام انسان صاحب گفتار و اهل سخن گفتن و دارنده‌ی زبان «توانایی» سخن گفتن به زبان فارسی را دارم و «می‌توانم» به زبان فارسی جمله بسازم. لیکن آیا هر جمله‌ای که من می‌سازم «معنی‌دار» است؟ برای مثال، من

می‌گوییم: «این توپ چقدر سنگین است». مراد من از واژه‌ی «توپ» در این جمله چیست؟ واژه‌ی «توپ» در زبان فارسی هم نام نوعی ابزار بازی است، هم نام نوعی ابزار جنگی است و هم به طاقه گردشده پارچه گفته می‌شود. آیا واژه‌های همنشین با واژه‌ی «توپ» در جمله‌ی مزبور تعیین می‌کنند که کدام معنی واژه‌ی «توپ» منظور نظر من است؟ خیر. در نتیجه، جمله‌ی پیش گفته با وجود آن که یک «جمله» است، ولی «معنی‌دار» نیست و دارای ابهام است (صفوی، ۱۳۹۶: ۱۶۱-۱۶۲، ۲۳۵).

اکنون جا دارد که پرسیم «معنی‌داری تاریخ‌نگاری» در گرو چیست؟ این بینش که آنچه می‌تواند محل «پرسش تاریخی» قرار گیرد خود از طریق «تاریخمندی» تعیین و تعریف می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۰۳).

پژوهش علمی، «پرسندگی» است. پرسندگی، جستاری آگاهانه است و این یعنی پرسش باید روشن و دقیق باشد. از این رو، «توضیح این نکته بایسته است که متعلقات هرگونه پرسشی» اساساً چیست؟ هر پرسشی درباره‌ی چیزی است و چیزی را محل پرسش قرار می‌دهد. پرسندگی در مقام جستار آگاهانه مستلزم آن است که آنچه پرسش درباره‌ی آن است، یعنی «موضوع پرسش» تعیین و تعریف شود (هایدگر، ۱۳۸۹: ۶۶-۶۷).

میان آنچه پرسش تاریخی درباره‌ی آن است از سویی، و تاریخمندی در مقام تعیین‌بخش بنیاد هستی انسان از سوی دیگر، نوعی «پیوستگی دوسویه» وجود دارد بدین معنا که انسان به‌مثابه‌ی «پرسنده پرسش تاریخی» از موضوع پرسش تاریخی به‌سوی تاریخمندی و از تاریخمندی به‌سوی موضوع پرسش تاریخی در «رفت و برگشت» است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۳، ۷۶، ۸۱).

بر این اساس، وظیفه‌ی اصلی تاریخ‌نگاری عبارت از کشف و آشکارسازی موجوداتی است که در هستیشان تاریخمند اند، یعنی انسان و آنچه انسان در درون جهان با آن مواجه می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۷۹، ۷۸۷-۷۸۸، ۸۰۰، ۸۰۷). بنابراین، موجودی که در هستی‌اش جوهر یا شیئی ثابت و دگرگونی ناپذیر است نمی‌تواند موضوع علم تاریخ باشد. به بیان دیگر، «امر واقع» به‌منزله‌ی چیزی منجمد و سنگواره شده هرگز موضوع تاریخ‌نگاری نیست.

بدین سان، مسئله‌ی علم تاریخ یا تاریخ‌نگاری آن است که «پرسش تاریخی» باید بر چه بنیادی بنا نهاده شود و طرح گردد تا تاریخ‌نگاری متضمن «سخنی معنی‌دار» باشد. به بیان دیگر، مسئله عبارت از «معنی‌داری تاریخ‌نگاری» است.

هدف اصلی مقاله‌ی حاضر آن است که پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی کسروی در دو کتاب تاریخ مشروطه ایران و تاریخ هجده‌ساله آذربایجان را آشکار نماید و سپس بنا بر مفهوم «تاریخ‌مندی» هایدگر به نقد پیامدهای معرفت‌شناختی پیش‌فرض‌های مزبور در تاریخ‌نگاری کسروی پردازد. بر این اساس، پرسش اصلی مقاله‌ی حاضر آن است که کسروی چگونه و بر چه مبنایی موضوع تاریخ‌نگاری خود را تعیین و تعریف می‌کند؟ دو کتاب نام‌برده‌ی کسروی تاکنون موضوع چندین پژوهش قرار گرفته است که درباره‌ی آن‌ها به تفصیل یا اجمال سخن گفته‌اند، از جمله Abrahamian (۱۹۷۳)، اصلیل (۱۳۵۶)، دستغیب (۱۳۵۷)، فصیحی (۱۳۷۲)، یزدانی (۱۳۷۶) و فرمانفرمایان (۱۳۸۸). لیکن هیچ‌یک از پژوهش‌های تاکنونی دو کتاب پیش‌گفته را از منظر مفهوم «تاریخ‌مندی» محل پرسش و پژوهش قرار نداده است.

«چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» در مقام موضوع پرسش و پژوهش تاریخی کسروی در دو کتاب تاریخ مشروطه ایران و تاریخ هجده‌ساله آذربایجان جستارمیه‌هایی گوناگون را مطرح می‌کند، از قبیل رویارویی ایران و اروپا، بیداری ایرانیان، مشروطه‌خواهی و مشروع‌خواهی. کسروی چگونه و بر چه مبنایی این جستارمیه‌ها را به منزله‌ی موضوع تاریخ‌نگاری خود تعیین و تعریف می‌کند؟

برای مثال، کسروی درباره‌ی جستارمیه «رویارویی ایران و اروپا» می‌نویسد:

ایران در زمان قاجارها «بسیار ناتوان گردید» و دلیل اصلی آن، این بود که «جهان دیگر شده... ولی ایران به همان حال پیشین» باقی مانده بود. میان مرگ کریم‌خان زند و فتحعلی شاه قاجار، اروپا دستخوش رویدادهایی بی‌مانند بود، از جمله انقلاب فرانسه و جنگ‌های ناپلئون، جنبش توده‌ها، پیشرفت فنون جنگ و اختراع ابزارهای نو که بر اثر آن‌ها، دولت‌هایی نیرومند در اروپا به وجود آمدند. ایران از این دگرگونی‌ها ناآگاه و برکنار ماند. «نتیجه آن بود که دو دولت نیرومند و بزرگ و بیدار، یکی در شمال ایران، و دیگری در جنوب آن» پدیدار شدند و ایران ناتوان ناآگاه میان آن‌ها قرار گرفت. «شکست‌های پیاپی فتحعلی شاه در برابر

روس و شکست‌های محمدشاه و ناصرالدین شاه در برابر انگلیس به ایران زیان بسیار رسانید و از بزرگی آن بسیار کاست...» (کسروی، ۱۳۸۸: ۹-۱۰).

بدین سان، کسروی از چیرگی روسیه و بریتانیا بر ایران آگاه است و «چیرگی نابودگرانه روسیه تزاری» همواره بخشی مهم از این آگاهی است که در نوشتار او نیز بازتاب یافته و حضوری دائم دارد، به ویژه، در کتاب تاریخ هجده‌ساله آذربایجان. لیکن کسروی چگونه و بر چه مبنایی جستارمایه «چیرگی روسیه تزاری بر ایران» را به منزله‌ی موضوع تاریخ‌نگاری خود تعیین و توصیف می‌کند؟

کسروی اتمام حجت روسیه و بستن مجلس دوم در آذر و دی ۱۲۹۰ را «یکی از نشان‌دارترین داستان‌ها» در تاریخ ایران می‌داند. او می‌نویسد:

«اگر بخواهیم مانندی برای این داستان در تاریخ نزدیک ایران پیدا کنیم باید شکست عباس میرزا... از روسیان و پیمان‌نامه‌ی ترکمانچایی را یاد نماییم» (کسروی، ۱۳۹۸: ۳۹۷، ۳۹۸).

بنابراین، کسروی معتقد است اتمام حجت روسیه و پیمان ترکمانچای، دو رخداد «همانند» یکدیگرند.

کسروی درباره‌ی شکست عباس میرزا و پیمان ترکمانچای در اسفند ۱۲۰۶ می‌نویسد:

در آن شکست... دولت ایران کوچک و ناتوان گردید... پس از... بسته شدن پیمان‌نامه‌ی ترکمانچایی که شکست ناصرالدین شاه در برابر انگلیسیان و رها کردن هرات نیز پشت سر آن آمد... به یکباره راه امید به روی مردم ایران بسته گردید و گرد زبونی به روی توده نشست و بدتر از همه حال کارکنان دولتی بود که از آن پس کمتر یکی در پس سود خود نبود و پروای کار و سود کشور می‌نمودی... این بود که در آن یک دوره که از آخر زمان فتحعلی شاه تا آغاز مشروطه کشیده، ایران یک دوره نومیدی سختی را گذرانیده... جنبش آزادی خواهی آن دوره را به پایان رسانید و راه پیشرفت و امیدی به روی توده بازگردانید (کسروی، ۱۳۹۸: ۳۹۸).

پس پیمان ترکمانچای یک دوره‌ی «نامیدی» را در تاریخ ایران پدید می‌آورد که جنبش مشروطه‌خواهی در ۱۳ مرداد ۱۲۸۵ به آن پایان می‌دهد و یک دوره‌ی «امیدواری» را آغاز می‌کند. بدین سان، کسروی تاریخ ایران را بر اساس دو مفهوم «نامیدی» و «امیدواری» دوره‌بندی می‌کند.

در دوره‌ای که با پیمان ترکمانچای آغاز می‌شود شاهد چهار «امر تازه» هستیم:

۱. چیرگی روسیه و بریتانیا بر ایران؛

۲. ناتوانی دولت ایران؛

۳. زبونی و درماندگی ایرانیان؛

۴. سودجویی و بی‌اعتنایی درباریان و کارکنان دستگاہ حکومت به منافع ایران.

کسروی این چهار امر تازه را در میدان معناشناختی «نامیدی» قرار می‌دهد. در این جا امر تازه‌ی اصلی «چیرگی روسیه و بریتانیا بر ایران» است که سه امر تازه‌ی دیگر را پدید می‌آورد و در معرض دیدار قرار می‌دهد.

کسروی می‌نویسد:

جنبش آزادی‌خواهی آن دوره را به پایان رسانید و راه پیشرفت و امیدی به روی توده بازگردانید... ایرانیان گرد زبونی و درماندگی از خود دور افشاندند و آن کارکنان درباری آن چنانی دست‌هاشان از کار کوتاه گردید، و اگر کسانی در سایه دورویی و دغلکاری خود را به میان این جنبش انداختند ناگزیر شدند اگرچه در بیرون و برای پرده کشیدن به چشم‌های مردم باشد به سود ایران کوشند و دلسوزی از خود نمایند (کسروی، ۱۳۹۸: ۳۹۸).

بدین سان، در دوره‌ای که با جنبش مشروطه‌خواهی آغاز می‌شود شاهد چهار «امر تازه»

هستیم:

۱. امید به از میان بردن چیرگی روسیه و بریتانیا بر ایران؛

۲. امید به توانمندی دولت ایران؛

۳. سربلندی و گردن‌فرازی ایرانیان؛

۴. اعتنای دلسوزانه یا ریاکارانه‌ی درباریان و کارکنان دستگاہ حکومت به منافع ایران.

کسروی این چهار امر تازه را در میدان معناشناختی «امیدواری» قرار می‌دهد. در این جا امر تازه‌ی اصلی «امید به از میان بردن چیرگی روسیه و بریتانیا بر ایران» است که سه امر تازه‌ی دیگر را پدید می‌آورد و در معرض دیدار قرار می‌دهد.

لیکن کسروی پس از اتمام حجت روسیه می‌نویسد:

«...چون روسیان این مشقت را نواختند و جوش و تکان هفت‌ساله توده را از

میان بردند دوباره رشته کارها به دست سررشته‌داران کهن ... افتاد ... و ... از

آن‌سوی دوباره نومیدی بس سختی به توده چیرگی یافت» (کسروی، ۱۳۹۸: ۳۹۸).

بنابراین، کسروی معتقد است اتمام حجت روسیه و بستن مجلس دوم در آذر و دی ۱۲۹۰ به دوره امیدواری ناشی از جنبش مشروطه‌خواهی پایان می‌دهد و تاریخ ایران را «دوباره» دچار دوره‌ی «ناامیدی» می‌کند.

بدین سان، کسروی با دوره بندی تاریخ ایران بر اساس دو مفهوم ناامیدی و امیدواری، «تاریخ ناامیدی ایرانیان» را می‌نگارد. او معتقد است پیمان ترکمانچای پدیدآورنده‌ی یک دوره‌ی ناامیدی در تاریخ ایران است. جنبش مشروطه‌خواهی به این دوره‌ی ناامیدی «پایان می‌دهد» و یک دوره‌ی امیدواری را در تاریخ ایران می‌آفریند. لیکن اتمام حجت روسیه و بستن مجلس دوم، تاریخ ایران را «دوباره» دچار «همان» دوره‌ی ناامیدی پس از پیمان ترکمانچای می‌کند. کسروی اتمام حجت روسیه و پیمان ترکمانچای را دو رخداد «همانند» یکدیگر می‌داند.

پیدا است که موضوع اصلی این دوره بندی و مضمون تاریخ ناامیدی ایرانیان، «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» است. اما جستارمابه «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» در تاریخ‌نگاری کسروی به منزله‌ی «امر تاریخی» تعیین و تعریف نشده است. از این رو، دوره بندی او بی‌بنیاد است و داوری‌اش درباره‌ی «همانندی» دو رخداد پیمان ترکمانچای و اتمام حجت روسیه دارای اشکالی اساسی است.

کسروی دوره بندی خود را بر اساس «امر تازه» بنا می‌کند. «امر تازه» چیزی است که پیش‌ازین وجود نداشته است و پس‌ازین وجود خواهد داشت (ریکور، ۱۳۹۷: ج ۳، ۴۳۷). «ناامیدی» چیزی است که پیمان ترکمانچای آن را پدید می‌آورد. «امیدواری» نیز چیزی است که جنبش مشروطه‌خواهی آن را پدید می‌آورد. بنابراین، ناامیدی ناشی از پیمان ترکمانچای و امیدواری ناشی از جنبش مشروطه‌خواهی، «امر تازه» هستند.

نقطه‌ی پایان «ناامیدی» ناشی از پیمان ترکمانچای، «امیدواری» ناشی از جنبش مشروطه‌خواهی است، یعنی در دوره بندی کسروی، «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» بر اثر جنبش مشروطه‌خواهی دستخوش «گسست» می‌شود. در همان حال، کسروی مدعی است اتمام حجت روسیه و پیمان ترکمانچای، دو رخداد «همانند» یکدیگرند و از همین رو اتمام حجت روسیه، تاریخ ایران را «دوباره» دچار «همان» دوره‌ی ناامیدی پس از پیمان ترکمانچای می‌کند و این گویای چیزی نیست مگر «تکرار». آن «گسست» و این «تکرار»، ما را در دوره بندی کسروی با دو مشکل هم‌زمان روبرو می‌کند:

۱. غیاب «امر موروثی»؛

۲. حضور مفهوم ضدّ تاریخی «تکرار».

تنها با تعریف جستارمایه «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» به منزله‌ی «امر تاریخی» است که می‌توان آن را به نحوی دوره‌بندی کرد که نه به هم پیوستگی‌اش از هم گسسته شود نه دچار تکرار گردد.

مفهوم امر موروثی و امکان تعیین و تعریف موضوع پرسش تاریخی

دو راه برای تعریف «امر تاریخی» وجود دارد: یکی، راه هایدگر در هستی و زمان و دیگری، راه ریکور در استعاره زنده و زمان و حکایت. این دو راه رقیب یکدیگر نیستند. از این رو، ما نه تنها ناگزیر از گزینش یکی از این دو راه نیستیم، بلکه می‌توانیم این دو را از طریق آشکارسازی «سرشت زبان» چنان به یکدیگر پیوند دهیم که معنا و دلالت مفهوم «امر تاریخی» به نحوی روشن‌تر فرا دیده قرار گیرد. لیکن بایسته است بر این نکته تأکید کنیم که تعریف امر تاریخی منظور نظر ما بر «مفهوم هایدگری تاریخمندی» بنا نهاده شده است. هایدگر معتقد است تاریخ‌نگاری مانند هر علمی نخست از راه تعیین و تحدید موضوع خود قوام می‌یابد (هایدگر، ۱۳۸۹: ۸۰۷). ابژکتیویته علم تاریخ‌نگاری در این پرسش نهفته است که آیا تاریخ‌نگاری می‌تواند فهم را معطوف به موجودی کند که این موجود از بُن هستی‌اش موضوع تاریخ‌نگاری است و به این علم تعلق دارد؟ (هایدگر، ۱۳۸۹: ۸۱۱). تاریخ‌نگاری تنها در صورتی می‌تواند چنین کند که در برگزیدن ابژه خود آن موجودی را «از پیش فرض گیرد» که از اساس تاریخ‌مند است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۸۰۶) و تنها انسان «از بُن هستی‌اش تاریخ‌مند است» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۲۵). بنابراین، تاریخ‌نگاری بدون از پیش مفروض داشتن «تاریخمندی انسان» ممکن نیست (هایدگر، ۱۳۸۹: ۸۰۶، ۸۱۰). این یعنی «تاریخمندی انسان» سرچشمه و بنیاد تاریخ‌نگاری است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۱۲).

انسان «تنها در اگزستانس بالفعل است» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۸۰۹) و تاریخمندی انسان در حال اگزستانس (مورّخ)، تاریخ‌نگاری در مقام یک علم را بنیان می‌نهد (هایدگر، ۱۳۸۹: ۸۰۵، ۸۰۸).

تا وقتی انسان هست و مرگش فرامر سیده همواره در او «هنوز» چیزی در برون ایستاده که واقعیت نیافته است: «آنچه او می‌تواند بود و خواهد بود» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۲۳، ۵۲۸).

انسان در جریان این «برون از خویش ایستادن» همیشه چیزی «نه-هنوز» و ناتمام است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۲۲، ۵۲۸). انسان تا هست همواره باید و می‌تواند «آنچه هنوز نیست بشود» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۴۲). چنین توانشی، هستی انسان را تعیین و تعریف می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۱۹، ۵۲۲). به این «از خود برون ایستادن» یا «برون‌خویشی» اگزیستانس می‌گویند. انسان به هر شیوه‌ای که در هر لحظه‌ای در جهان هست (درافتادگی) همواره در حالی که خود را پرتاب‌شده در درون وضع وجودی خاصی در حال هستن می‌یابد (پرتاب‌شدگی) اگزیستانس دارد.

وحدت اگزیستانس، پرتاب‌شدگی و درافتادگی «کلّیت هستی انسان» یا «پروا» را تعریف و تحدید می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۶۷۲). وحدت ساختار پروا خود را به صورت «زمانندی» آشکار می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۶۹۲). بدین سان، آینده معنای اگزیستانس؛ بودگی معنای پرتاب‌شدگی؛ و حال معنای درافتادگی است. آینده، بودگی و حال، حالات نایکسان زمانیدن زمانندی هستند. زمانندی همواره خود را در وحدت برون‌خویشی‌هایش می‌زماند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵).

لیکن بدون «پایانندی انسان» نمی‌توان از «کلّیت هستی انسان» سخن گفت (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۶۹). «مرگ شیوه‌ای از بودن است» که انسان با تولدش «آن را بر دوش می‌گیرد» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۴۵). «به‌سوی پایان خود رفتن» تنها به صورت امری «آینده‌سو» ممکن است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۶۸۸). انسان تا هست همواره در حالی که آینده سویانه «در حال بوده هستن» است اگزیستانس دارد (هایدگر، ۱۳۸۹: ۶۸۸، ۶۹۶). اگزیستانس با مرگ خاتمه می‌یابد. مرگ امر از پیش‌بوده حاضری است که در آینده «رخ می‌دهد» و این یعنی زمانندی «پایانمند» است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۶۹۷، ۶۹۸).

زمانندی پایانمند خود را از سویه «آینده» می‌زماند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۶۸۷، ۶۹۶). بدین سان، آینده معنای اگزیستانس داشتن پایانمندان است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۶۸۸، ۶۹۸). «امکان مرگ» بودگی و آینده را متحد می‌کند. «حال»، لحظه اتحاد بودگی و آینده است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۶۹۰، ۶۹۶). «اگزیستانس داشتن پایانمندان» زمانندی را به صورت تاریخمندی آشکار می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۰۲، ۷۹۰).

انسان در مقام برساخته اگزیستانس (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۱۹، ۵۲۳) همواره خود را «بینابین» تولد و مرگ در زیسته‌های گوناگون نمایان می‌کند. او در این فراشد همواره به صورت

«خود» ماندگار می ماند بی آنکه به هم پیوستگی اش از هم گسسته شود (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۹۹). این یعنی «خود» دارایِ اگزِستانس بر اثر گوناگونی زیسته هایش به صورت تگه‌هایی جدا از هم در نمی آید که لازم آید تا بعداً از راه گونه‌ای گردآوری، این تگه‌های جدا از هم را جمع کند و کنار هم بگذارد تا به این طریق از ناپیوستگی آنچه زیسته است در آید و به هم پیوستگی اش را بنیان نهد (هایدگر، ۱۳۸۹: ۶۷۲، ۶۹۴). کلّیتِ اگزِستانس در زمانیدنِ زمانمندی به هم پیوسته است. از این رو، «خود» دارایِ اگزِستانس بی نیاز از «تأسیس» به هم پیوستگی است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۸۰۳).

انسان «فعلی» است صرف پذیر که همواره زمانمندانه خود را در زیسته‌های گوناگون صرف می کند و آشکار می سازد و به این طریق خود را می گسترده و امتداد می دهد. به این «خود گستری» یا «خود کشیدگی» مستمر «بینابین» تولد و مرگ «ماجرا» یا «تاریخیدن» انسان می گویند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۰۰، ۷۷۸؛ جمادی، ۱۳۹۵: ۶۲۳-۶۲۴). «اگزِستانس» در ماجرای انسان، امری «تاریخمند» است. این گفته چه دلالتی دارد؟

انسان همواره «آنچه خواهد بود» را بر اساس امکاناتِ کنونیِ اگزِستانس اش طرح ریزی می کند. او می تواند در «بازگشت به سوی بودگی اش»، امکاناتِ کنونیِ اگزِستانسِ خود را در «امکاناتِ بوده موروثی خویش» بازیابد (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۹۰-۷۹۲).

«اگزِستانسِ پایانمندانه» به انسان در مقام «هستی به سوی مرگ» امکان می دهد تا در زمانیدنِ زمانمندی به سوی بودگی اش باز گردد. انسان این بار در مقام «هستی به سوی تولد» در بازگشت به سوی آنچه از پیش تاکنون بوده است میراثِ خود را در اگزِستانس اش «بازمی یابد». زمانمندی همواره خود را «بینابین» تولد و مرگ در وحدتِ آینده و بودگی همچون حال حاضر می زند. از این رو، چنین نیست که انسان در احاطه تولد در مقام آنچه دیگر نیست و مرگ در مقام آنچه هنوز فرانسیده است باشد، بلکه تولد (بودگی) و مرگ (آینده) در زمانیدنِ زمانمندی دو سرحدِ بالفعلِ به هم پیوسته اند. بدین سان، اگزِستانس آنچه تاکنون بوده است را بر عهده می گیرد و به «یگانه مرجعیتِ موقت» برای امکاناتِ بازگرفتنی «آنچه از این پس خواهد بود» بدل می شود (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۷۷، ۷۹۱، ۷۹۶، ۸۰۳-۸۰۴، ۸۱۳).

انسان در «بازگرفت» یا «بازیافت» آینده سوییانه به سوی بودگی خودش بازمی گردد و امکانی برگزیده و انتخاب شده را به اقتضای طرحی که برای فراروی از خود دارد از میراثِ خویش برمی گیرد و به خودش فرامی دهد تا در فراشد این «خودفراهندگی» مستمر «آنچه

هنوز نیست بشود». به چنین خود را به خود فرادادنی، «تقدیر فردی» می‌گویند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۹۱-۷۹۲، ۷۹۵، ۷۹۶). «تاریخمندی» چیزی نیست مگر همین بازگرفتِ تقدیرمندان و فرادهندهٔ امکاناتِ بودهٔ موروثیِ انتخاب‌شده‌ی انسان (هایدگر، ۱۳۸۹: ۸۰۳). لیکن انسان در همبودی با دیگران اگزیستانس دارد. از این رو، تاریخیدنِ انسان ماجرای با دیگران بودن در جهانی واحد است و همچون «تقدیرِ جمعی» آشکار می‌شود. چنین تاریخیدنی، ماجرای کاملِ انسان را می‌سازد (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۹۱، ۷۹۳، ۷۹۴).

هایدگر معتقد است انسان امری واقع در جهان هست بی‌آنکه خودخواسته باشد و ناگزیر است در جهانی از پیش ساخته با آنچه به او داده شده است زندگی کند. به بیان دیگر، انسان موجودی «پرتاب‌شده» در جهان است و تا هست همواره خود را به منزلهٔ امر واقع پرتاب‌شده در درون وضع وجودی خاصی، از جمله جسمی با خصوصیات مشخص و خانواده، جامعه و فرهنگی با ویژگی‌هایی معین «می‌یابد» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۶۹۳-۶۹۴؛ جمادی، ۱۳۹۵: ۵۱۶).

پرتاب‌شدگیِ ماجرای در پشت سر انسان نیست که زمانی پیش‌ازین برای او رخ داده و سپس پایان یافته باشد، بلکه همواره حاضر و پیش‌روی اوست (هایدگر، ۱۳۸۹: ۶۱۵). گذشتهٔ انسان هرگز امر سپری شده و تمام شده نیست، بلکه «بوده» است. «بوده»، گذشتهٔ حاضر است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۰۱، ۶۹۳-۶۹۴). انسان در مقام موجودی پرتاب‌شده همواره میراثِ خود را بر دوش می‌کشد. از این رو، او همواره از آغاز «میراث‌دار» است.

ریکور معتقد است انسان در مقام میراث‌دار همواره در دلِ یک «زبان» به معنای وسیع کلمه، یعنی همه‌ی چیزهایی که از پیش گفته، شنیده، پذیرفته و منتقل شده است متولد می‌شود و زندگی می‌کند. بدین سان، زبان «نهادِ بزرگ» است که همواره پیش‌تر از هر یک از ما بوده است (ریکور، ۱۳۹۷: ج ۳، ۴۳۷). به بیان دیگر، میراث در «زبان» جای‌گیر می‌شود و از راه آن نسل به نسل انتقال می‌یابد و این یعنی میراث امری «زبانمند» است. زبان همواره به‌مثابه‌ی عادت‌های زبانی در جامعه جا می‌افتد و از راه فراگیری زبان مادری و درهم‌آمیختنِ نسل‌ها منتقل می‌شود و تداوم می‌یابد. در نتیجه، زبان همواره به‌صورتِ قراردادی از پیش‌نهاده و نظامی از پیش‌داده دریافت می‌شود (سوسور، ۱۳۷۸: ۱۰۳-۱۰۴). ما دو واژه «پرستار» و «سگ» را به کار می‌بریم. چرا؟ چون فارسی‌زبانان پیش از ما نیز این دو واژه را چنین به کار برده‌اند. بنابراین، «زبان» میراثِ یک جامعه‌ی زبانی است. اگر چنین است که «میراث»، امر

واقع از پیش ساخته و از پیش داده‌ای است که انتقال یافته و، در نتیجه، اکنون نیز حاضر است، پس زبان به معنای دقیق کلمه، میراث است (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷: ۲۱۲).

اما زبان در مقام میراث نه امری تک‌معناست نه امر تام و تمام در خود فرو بسته‌ای است، بلکه فعل یا رویدادی است که همواره از راه «دیالکتیک نوآوری و رسوب‌گذاری» در حال شکل گرفتن و گسترش یافتن است. ما همواره واژه‌های موجود در زبان را برای سخن گفتن درباره‌ی کنش‌ها و تجربه‌های نایکسان، اندیشه‌های ناهمگون و چیزهای نو به کار می‌گیریم. این «گوناگونی کاربرد واژه‌ها» بیش از هر چیز «معنای واژه‌ها» را تحت تأثیر قرار می‌دهد و چندان آن‌ها را دگرگون می‌کند که «معنای ای تازه» پدید می‌آیند (Ricoeur, 1975: 163؛ فرهمندپور و زیار، ۱۳۹۹: ۱۸۶). بنابراین، واژه همواره چندین معنای «از پیش بوده» و «انتقال یافته» دارد که در «کاربردهای پیشین» به دست آمده و به منزله‌ی معنای موروثی در «دامنه‌ی معنایی واژه» ته‌نشین شده و رسوب کرده‌اند و، در همان حال، پذیرای «نوآوری» است و می‌تواند معنایی تازه در «کاربردهای جدید» به دست آورد و بر دامنه‌ی معنایی خود بیفزاید (Ricoeur, 1975: 150, 157, 158, 167؛ فرهمندپور و زیار، ۱۳۹۹: ۱۸۶). بدین سان، «واژه» همواره از راه «دیالکتیک نوآوری و رسوب‌گذاری» در حال بالیدن است (ریکور، ۱۳۹۷: ج ۳، ۴۳۲؛ فرهمندپور و زیار، ۱۳۹۹: ۱۸۶) و «زبان» مدام در فراشد مستمر به کارگیری «واژه‌ها» شکل می‌گیرد و گسترش می‌یابد و به همین دلیل، پدیده‌ای سیال، ناتمام و تاریخنم است (واینسهایمر، ۱۳۸۹: ۱۷۸؛ لان، ۱۳۹۱: ۱۰۷).

لیکن چه چیزی برای نخستین بار «زبان» و تاریخنم آن را از حیث هستی‌شناختی ممکن می‌کند؟ «گفتار» بنیاد هستی‌شناختی زبان است. «گفتار» دارای چهار رکن است:

۱. گفتار همواره گفتن درباره‌ی چیزی است.
۲. چیزی که گفتار درباره‌ی آن است الزاماً گفته شده است. پس هر گفتاری گفته شده‌ای در خود دارد.
۳. گفتار در این چیز گفته شده «همبودی» را به «همپیوندی» بدل می‌کند. همبودی از پیش وجود دارد، زیرا انسان موجودی است که با دیگران در جهان هست نه به تنهایی. اما همبودی به منزله‌ی یک وضع وجودی مشترک تنها در گفتار به فهم درمی‌آید و به همپیوندی یا «ارتباط» بدل می‌شود. انسان در همپیوندی خود را از حیث وجودی موجودی همسان با دیگران «می‌یابد» و «می‌فهمد». چنین یافتن و

فهمیدنی است که «همکاری» و «مشارکت» را محقق می‌کند. از این رو، همپیوندی به‌هیچ‌وجه به معنای جابه‌جایی و انتقال زیسته‌ها از درون انسانی به درون انسانی دیگر نیست (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۹۳، ۳۹۵-۳۹۶؛ هایدگر، ۱۳۹۵: ۲۱۶).

۴. انسان در هر گفتاری که درباره‌ی چیزی است همزمان خود را نیز اظهار می‌کند. «خود اظهارکنندگی» انسان در گفتار، یعنی انسان «محبوس در خود» نیست و در-جهان-بودنش بر او آشکار و گشوده است و در این آشکارگی و گشودگی خود را موجودی در جهان «می‌یابد» و «می‌فهمد». همین «فهم‌پذیری» در-جهان-بودن همراه با «یافتگی» است که در گفتار تشریح می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۹۶-۳۹۷).

این چهار رکن گفتار، ویژگی‌های هستی‌شناختی‌ای هستند که برای نخستین بار زبان را ممکن می‌سازند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۹۷). بنابراین، زبان همبسته‌ی انسان است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۴۰۱). و اگر چنین است که انسان «ازین هستی‌اش تاریخمند است»، پس «زبان» نیز تاریخمند است.

هایدگر معتقد است «جهان» یکی از تعینات هستی‌شناختی انسان است. از این رو، تاریخمندی انسان متضمن تاریخمندی جهان و آنچه انسان در درون جهان با آن مواجه می‌شود نیز هست. اصطلاح «جهان-تاریخ» گویای همین معنی است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۸۷-۷۸۸). از آنجا که اگزیستانس انسان همواره همراه با موجودات غیر انسان درون جهان است که در معرض مواجهه قرار می‌گیرند، تاریخ‌نگار می‌تواند در صدد کشف امور واقع «جهان-تاریخ» نیز برآید و بسیاری چیزها مانند کتاب، ابزار، بنا، حقوق، اقتصاد، سیاست و هنر را محل پرسش و پژوهش تاریخی قرار دهد. از این رو، علم تاریخ‌نگاری به شاخه‌هایی بسیار، از جمله تاریخ کتاب، تاریخ معماری، تاریخ سیاست و تاریخ هنر تقسیم می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۹: ۸۱۱). بنابراین، موضوع بنیادین «علم تاریخ‌نگاری» در همه‌ی شاخه‌های آن تنها «امر تاریخی یا تاریخمند» است.

اینک می‌توانیم پرسیم که بنابر آنچه تاکنون گفتیم تعریف و توصیف موضوع «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» به‌منزله‌ی «امر تاریخی» چگونه باید باشد؟ «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» در مقام موضوعی متعلق به تاریخ سیاسی امری تاریخی یا تاریخمند است، یعنی چیزی «تام‌وتمام» و «تک‌معنا» نیست، بلکه «فعلی» است ناتمام و در حال شکل‌گیری با «دامنه‌ی معنایی گشوده» که در روند مستمر شکل‌گیری خود مدام در وضعی تازه قرار

می‌گیرد و دستخوش دگرگونی و «افزایش معنا» می‌شود. بنابراین، فعل «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» همواره در حال به‌دست آوردن «معنای تازه» است بی‌آنکه «معنای پیشین» خود را از دست بدهد. به بیان دیگر، دامنه‌ی معنایی فعل «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» مدام در حال گسترش است. این دامنه‌ی معنایی دارای دو گونه «معنی» است: یکی، «معنای تازه» و دیگری، «معنای موروثی» یا معنای «ازپیش‌بوده انتقال‌یافته حاضر». معنای تازه چه دلالتی دارد؟ «ناپیوستگی». معنای موروثی چه دلالتی دارند؟ «پیوستگی». به رابطه و کنش میان این دو گونه معنی با دلالت‌های نایکسان، «دیالکتیک» می‌گویند.

پیمان گلستان (آبان ۱۱۹۲)، پیمان ترکمانچای (اسفند ۱۲۰۶)، پیمان ۱۹۰۷م. روسیه و بریتانیا (شهریور ۱۲۸۶)، به توپ بستن مجلس اول (تیر ۱۲۸۷) و اتمام حجت روسیه (آذر و دی ۱۲۹۰)، هر یک به منزله‌ی «معنایی تازه» در مرحله‌ای مشخص به دامنه‌ی معنایی فعل «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» افزوده می‌شوند. چون ذهن انسان قادر نیست کل فرا شد شکل‌گیری یک «موجود تاریخی» را «یک‌جا» و «یک‌باره» به فهم درآورد باید برای فهم این فراشد، آن را «دوره بندی» کند. آنچه این دوره بندی را ممکن می‌کند این است که تاریخ‌نگار در فراشد شکل‌گیری «موجود تاریخی»، معنا یا امری تازه را تشخیص و در کانون توجه خود قرار دهد و سپس نقطه‌ی آغاز و پایان آن را مشخص نماید. نقطه‌ی پایان یک امر تازه، امر تازه‌ی دیگری است. «امر تازه‌ی جدید»، امر تازه‌ی پیش از خود را «از بین نمی‌برد»، بلکه آن را به «امری موروثی» بدل می‌کند. آنچه «امر تازه‌ی جدید» را به «امر تازه‌ی قدیم» پیوند می‌دهد، دیالکتیک ناپیوستگی و پیوستگی نهفته در موجود تاریخی است.

کسروی معتقد است نقطه‌ی پایان «ناامیدی» ناشی از پیمان ترکمانچای، «امیدواری» ناشی از جنبش مشروطه‌خواهی است. این نکته بنا بر «مفهوم تاریخمندی» به چه معناست؟ پدید آمدن «امید به از میان بردن چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» در جنبش مشروطه‌خواهی، «امری تازه» است که پیمان ترکمانچای و ناامیدی ناشی از آن را «از بین نمی‌برد»، بلکه آن را به «امری موروثی» بدل می‌نماید و فعل «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» را در وضعی تازه قرار می‌دهد.

بدین سان، با در دست داشتن همزمان دو مفهوم «امر تازه» و «امر موروثی» و دیالکتیک میان این دو می‌توان موضوع «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» را به نحوی دوره بندی کرد که همواره دستخوش «دگرگونی» باشد بی‌آنکه به هم پیوستگی اش از هم گسسته شود.

بنابراین، شناخت کسروی از «امر تازه» نابسنده است. امر تازه از عدم خلق نمی‌شود (ریکور، ۱۳۹۷: ج ۳، ۴۳۷). کسروی در دوره بندی خود «امر موروثی» را نادیده می‌گیرد و، در نتیجه، از دیالکتیک میان «امر تازه» و «امر موروثی» غفلت می‌کند.

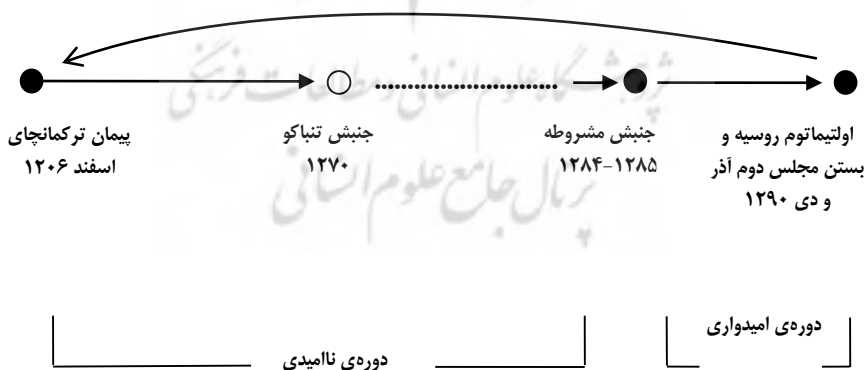
هایدگر معتقد است ماجرای انسان، تاریخیدن انسان بی‌جهان نیست. انسان در مقام در-جهان بودن در همبودی با دیگران اگزیستانس دارد. از این رو، تاریخیدن انسان ماجرای با دیگران بودن در جهانی واحد است و همچون «تقدیر جمعی» آشکار می‌شود. «تقدیر جمعی، تاریخیدن یک جامعه و یک قوم است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۹۱، ۷۹۳، ۷۹۹). «تقدیر جمعی وابسته به تقدیر فردی» همواره اسیر «میراث فراداده» است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۹۶). انسان موجودی با دیگران است و در این همبودی با دیگران همواره تفسیری همگانی از «امکانات اگزیستانس انسان» وجود دارد و انسان خودش را برحسب این تفسیر همگانی «می‌فهمد» که دست‌به‌دست و نسل به نسل فراداده و منتقل می‌شود. «فهم انسان» خود را چندان به ندرت از تفسیر همگانی فراداده جدا و رها می‌کند که آن امکان برگزیده و انتخاب شده‌ای را که در حین بازگرفت امکانات بوده خویش از میراث خود برمی‌گیرد و به خود در حال اگزیستانس اش فرامی‌دهد، همواره جزئی از تفسیر همگانی فراداده و در همان حال، «علیه» این تفسیر همگانی و باوجود این، همچنان «برای» این تفسیر همگانی فراداده است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۹۱، ۷۹۸). از این رو، فهم فراداده انسان «آنچه خواهد بود» را برپایه «امکانات فراداده اگزیستانس» طرح‌ریزی می‌کند و این یعنی بازگرفت، «فراهندگی» یا «فرادهش» یا Tradition (Überlieferung) است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۹۳، ۷۹۵).

بدین سان، «نامیدی ناشی از پیمان ترکمانچای» به منزله‌ی تجربه‌ی زیسته‌ی ایرانیان همواره در خاطره‌ی جمعی آن‌ها حضور دارد. «فاصله‌ی زمانی»، تجربه‌ی زیسته‌ی ناشی از یک رخداد را از بین نمی‌برد. فاصله‌ی میان ما و رخدادی که به پیش از ما تعلق دارد «فاصله‌ای مرده» نیست، بلکه فاصله‌ای است به وجود آورنده «معنا» و همواره متضمن گذاری دائم از «معنای پذیرفته‌ی آن رخداد» به «معنای تازه‌ی آن» است (ریکور، ۱۳۹۷: ج ۳، ۴۳۷). کسروی بارها تأکید می‌کند که نامیدی ناشی از پیمان ترکمانچای در دیدگاه ناصرالملک‌ها حضوری دائم و اثرگذار دارد (کسروی، ۱۳۹۸: ۴۰۲-۴۰۳)، لیکن هرگز به نحوی روشن توضیح نمی‌دهد که این «نامیدی» چگونه چنین است. همین امر، این گمان را می‌پرورد که او از دلالت «تجربه‌ی زمانمند انسان» شناختی دقیق ندارد.

مفهوم تکرار و امتناع تعیین و تعریف موضوع پرسش تاریخی کسروی مدعی است اتمام حجت روسیه (آذر و دی ۱۲۹۰) و پیمان ترکمانچای (اسفند ۱۲۰۶)، دو رخداد «همانند» یکدیگرند و از همین رو اتمام حجت روسیه و بستن مجلس دوم، تاریخ ایران را «دوباره» دچار «همان» دوره‌ی ناامیدی پس از پیمان ترکمانچای می‌کند و این گویای چیزی نیست مگر «تکرار». اما کسروی بر چه مبنایی چنین داوری‌ای می‌کند و چگونه مفهوم ضدّ تاریخی «تکرار» در دوره بندی او حاضر است؟ کسروی می‌نویسد:

«... آغاز بیداری در میان مردم از پیشامد «امتیاز توتون و تنباکو» پیدا شد... این تکان در مردم ایران فرونشست، و از همان زمان بیداری مردم... در یک راه پیشرفت افتاد...» (کسروی، ۱۳۸۸: ۵۰).

بنابراین، کسروی بیداری مردم را «امر در حال پیشرفت» می‌داند. او معتقد است اتمام حجت روسیه و بستن مجلس دوم «پیشرفت تند توده ایران را که از هفت سال باز آغاز شده بود به یکبار ایستانیده آن را به سوی باز پس گردانید» (کسروی، ۱۳۹۸: ۳۹۷). به بیان دیگر، توده‌ی ایران پیشرفت تند خود را از سال ۱۲۸۴ ش. آغاز می‌کند و این پیشرفت، هفت سال ادامه می‌یابد، ولی اتمام حجت روسیه ناگهان پیشرفت هفت ساله توده ایران را متوقف می‌کند و آن را به همان نقطه‌ای که پیش از جنبش مشروطه بود باز می‌گرداند. بدین سان، کسروی جنبش مشروطه‌خواهی را «امر در حال پیشرفت بازگشت پذیر» می‌داند.



شناخت کسروی از «امر در حال پیشرفت» گویای «برداشت خطی از زمان» است. در همان حال، اعتقاد او به «بازگشت پذیر بودن امر در حال پیشرفت» با مفهوم «زمان خطی» ناسازگار است و این یعنی ناسازه‌ای بنیادین در برداشت کسروی از «زمان» وجود دارد. کشف زمان خطی سپری شونده «یک سو به» و «بازگشت ناپذیر» که هر رخدادی در آن «معنایی یگانه» دارد متعلق به اندیشه‌ی یهودی-مسیحی است. «علم تاریخ» از متعلقات ضروری فرهنگ نیست (وفایی، ۱۳۹۶: ۳۷-۳۸) و با هر نوع فهم و تفسیری از هستی و هر نوع برداشتی از زمان نمی‌توان «علم تاریخ» داشت. نظام‌های هستی‌شناختی اسطوره‌بنیاد تمدن‌های کهن همواره از راه اعتقاد به دو اصل همساز درصدد رد کردن یا نادیده گرفتن یا ستیز با «تاریخ» بوده‌اند (الیاده، ۱۳۷۸: ۱۲۰):

۱. اعتقاد به تکرار ادواری و نامتناهی عمل آفرینش در برگزاری آیین‌ها و مناسک و برپا کردن شهرها و روستاها در مناطق ناآباد جهان خاکی طبق الگوی ازلی از پیش موجود آن‌ها در جهان مینوی (الیاده، ۱۳۷۸: ۲۲-۲۴، ۱۲۳)؛

۲. برداشت دوری از زمان که مبتنی بر حرکت منظم عناصر طبیعت بود و گذر زمان را تنها به «صورت و ظاهر حیات» و اوقاتی که انسان مشغول انجام کارهای مهم نبود محدود می‌کرد و «زمانی بودن هستی» جایی در آن نداشت (الیاده، ۱۳۷۸: ۵۰، ۶۶، ۸۶، ۱۰۰، ۱۳۱). در اعتقاد به تکرار ادواری فعل آفرینش نه تنها شاهد پایان یافتن دوری از زمان و آغاز شدن دوری دیگر هستیم، بلکه نظاره‌گر نابودی کامل زمان گذشته‌ایم (الیاده، ۱۳۷۸: ۶۸). انسان باستانی با تکرار کردارهای ازلی همواره خود را در لحظه‌ی اساطیری آغازین آفرینش جهان فرا می‌افکند و بدین سان «زمان سپری شونده» و همراه با آن مدت و استمرار را به تعلیق درمی‌آورد. هر قربانی به منزله‌ی تکرار نخستین قربانی بود (الیاده، ۱۳۷۸: ۵۰). هر آیینی به معنای «دوباره آغازیدن زمان از ابتدایش» بود (الیاده، ۱۳۷۸: ۶۸).

نخستین بار پیامبران بنی‌اسرائیل بودند که اصل برداشت دوری از زمان را برانداختند. آن‌ها با نسبت دادن حوادث ناگوار به خداوند این وقایع را به منزله‌ی نشانه‌های خشم خدا تفسیر کردند که یهوه به سبب نافرمانی بنی‌اسرائیل برای آن‌ها مقدر کرده بود تا قوم برگزیده‌اش را وادارد دوباره به درگاه خدای راستین بازگردند. بنابراین، هیچ بلایی بی‌سبب و بیهوده نبود، بلکه واقعه‌ای بود که آدمی می‌توانست در وراى آن از مشیت‌الاهی آگاه شود. بدین‌سان، رویدادهای تاریخی در مقام نشانه‌های عینی اراده‌الاهی هم معنادار و

دلالت‌مند شدند و هم پیوستگی و سامانمندی پیدا کردند. این چنین پیامبران بنی اسرائیل برای نخستین بار زمانی را کشف کردند که هم «یک‌سویه» بود و هم دارای «معنایی یگانه» (الیاده، ۱۳۷۸: ۱۱۲-۱۱۳). ارزش رویدادی که در چنین زمانی رخ می‌دهد در گرو «بازگشت‌ناپذیری» آن است (الیاده، ۱۳۷۸: ۱۱۵).

بر این اساس، تاریخ عبارت از زنجیره‌ای از تجلیاتِ الهی است که هر تجلی دارای «ارزش ذاتی مستقل» است بدین معنا که گرچه هر شکستِ نظامی بنی اسرائیل در ظاهر با شکست‌های نظامی پیشین فرقی ندارد، مداخله‌ی مستقیمِ یهوه در تاریخ به هر شکست «معنا و دلالتی تازه» می‌بخشد. سقوطِ سامره در ظاهر به سقوطِ بیت‌المقدس شبیه است، ولی در واقع با آن فرق دارد. چرا؟ چون اشاره‌ی جدیدِ یهوه و مداخله‌ی تازه‌ی او موجبِ سقوطِ سامره شده است (الیاده، ۱۳۷۸: ۱۱۶-۱۱۷).

بنابراین، با آموزه‌های پیامبران بنی اسرائیل مفاهیمِ مدّت و استمرار ارزش پیدا می‌کنند و دلالتی تازه می‌یابند، به‌ویژه، آموزه‌ای که ظهورِ «مسیح» را نوید می‌داد و پیروزی نهایی بر ظلمت را به زمان آینده، یعنی به «روز موعودِ ظهورِ مسیح» موکول می‌کرد بیش‌ازپیش بر اهمیت و ارزشِ مفاهیمِ مدّت و استمرار افزود. بدین‌سان، با شکل‌گیری «زمانِ معادی» معنایی تازه از «تاریخ» در میان بنی اسرائیل ساخته و پرداخته شد. یهودیان معتقد بودند که در «آینده» با فرار سیدن روزِ موعود و آمدنِ مسیح «زمان» متوقف می‌شود و جهان یک‌بار برای همیشه نجات خواهد یافت و «تاریخ» به پایان خواهد رسید (الیاده، ۱۳۷۸: ۱۱۵-۱۱۶، ۱۲۰). از این رو، تاریخ در این برداشتِ تازه «بی‌پایان» نبود (الیاده، ۱۳۷۸: ۱۳۵)، بلکه هم «مدّت‌مند» بود و هم «غایت‌مند». برداشتِ مزبور را بعداً مسیحیت نیز می‌پذیرد و آن را گسترش می‌دهد.

قدّیس اگوستینوس در سدهٔ چهارم میلادی مفهومِ «استمرار» را در قالب اندیشه‌ی رستاخیزی به کمالِ پختگی می‌رساند (الیاده، ۱۳۷۸: ۱۴۹؛ ژیلسون، ۱۳۷۰: ۵۹۵).

اگوستینوس در شهر خدا می‌نویسد:

هنگامی که انسان زندگیِ خویش را می‌آغازد، «حرکت بی‌انقطاعی را به سوی

مرگ» آغاز می‌کند (اگوستین، ۱۳۹۳: ۵۴۲). مسیح تنها یک‌بار برای گناهان ما

مرده است. این رویدادی تکرارناپذیر است (اگوستین، ۱۳۹۳: ۵۱۳).

بنابراین، واقعیتی واحد و یگانه تاریخ و سرنوشت بشر را طی زمان سپری شونده و بازگشت‌ناپذیر در مسیری مستقیم تاریستگاری نهایی هدایت می‌کند (الیاده، ۱۳۷۸: ۱۴۹؛ ژیلسون، ۱۳۷۰: ۵۹۹-۶۰۰).

چیرگی دو اصل اساسی برداشت مسیحی از زمان و تاریخ، یعنی اصل «زمان معادی» و اصل «استمرار» تا سده‌ی هفدهم میلادی ادامه می‌یابد. اما اندیشه‌ی اروپایی پس از عصر رنسانس و، به‌ویژه، در عصر انقلاب علمی سده‌های شانزدهم و هفدهم میلادی اصل «زمان معادی» را رد می‌کند (شایگان، ۱۳۸۸: ۱۷۵). بدین سان، «زمان» و همراه با آن «استمرار» و، در نتیجه، «تاریخ» معنا و دلالت دینی خود را از دست می‌دهند. نیوتن و پیروانش در نیمه‌ی دوم سده‌ی هفدهم میلادی تصویر ماشینی طبیعت را که «گالیله خطوط اصلی آن را ترسیم کرده بود» کامل می‌کنند (باربور، ۱۳۷۴: ۴۱). جهان در تصویر نیوتنی از طبیعت ماشینی پیچیده است که از قوانینی تغییرناپذیر پیروی می‌کند (باربور، ۱۳۷۴: ۴۳) و این یعنی توالی رویدادها و «استمرار و پیوستگی در تاریخ» دیگر به خواست و اراده‌ی الهی وابسته نیست. کسروی با شناخت «امر در حال پیشرفت» گامی به سوی «ایده‌ی تاریخ» برمی‌دارد، اما همزمان با اعتقاد به «بازگشت‌پذیر بودن امر در حال پیشرفت» چندان از «ایده‌ی تاریخ» دور می‌شود که تنها یک گام با براندازی آن فاصله دارد. بنابراین، شناخت کسروی از «امر در حال پیشرفت» دچار ناسازگی است. حضور مفهوم ضدتاریخی «تکرار» در دوره بندی کسروی از همین ناسازگی ناشی می‌شود.

هایدگر معتقد است انسان موجودی «در زمان» است. او همواره تقویم و ساعت را به کار می‌گیرد و آنچه را که برای او رخ می‌دهد «در زمان» تجربه می‌کند و «در زمان» با آنچه در درون جهان است مواجه می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۸۰-۷۸۱). لیکن «در زمان بودن» و، به بیان دقیق‌تر، «فاصله زمانی از اکنون و امروز» بنیاد تاریخمندی یا تاریخی بودن انسان نیست، یعنی چنین نیست که انسان‌ها هرچه به گذشته‌هایی دورتر متعلق باشند تاریخی‌تراند و باستانی‌ترین انسان‌ها، تاریخی‌ترین‌اند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۸۸-۷۸۹).

انسان در مقام برساخته‌ی آگریستانس همواره خود را در زیسته‌های گوناگون نمایان می‌کند. او در این فراشد همواره به صورت «خود» ماندگار می‌ماند. «من» همیشه «خودم» هستم، اما من همواره تنها به نحوی برون‌خویشانه «خودم» هستم. «خود» به چه معناست؟ هر فردی در طول زندگی‌اش کارهایی مختلف را انجام می‌دهد و زیسته‌هایی نایکسان را تجربه

می‌کند. برای مثال، احمد در هجده سالگی دیپلم می‌گیرد؛ در نوزده سالگی به جنگ می‌رود؛ در بیست و سه سالگی پدرش را از دست می‌دهد؛ و در سی و دو سالگی ازدواج می‌کند. ما در پاسخ به این سؤال که «چه کسی» این کارها را انجام داد یا «چه کسی» این زیسته‌ها را تجربه کرد با به زبان آوردن «نام» احمد، او را فاعل این کنش‌ها و تجربه‌های نایکسان معرفی می‌کنیم. «احمد» در مقام نامی خاص همواره در فراشد این کنش‌ها و تجربه‌های گوناگون خودش هست، لیکن «خود» در حال اگریستانس است، یعنی آن احمدی که پس از تجربه جنگ و مرگ پدرش در سی و دو سالگی ازدواج می‌کند، «همان» احمدی که در هجده سالگی دیپلم گرفت نیست. به بیان دیگر، «خود» هرگز «همان» نیست یا «خود» دارای اگریستانس هرگز «همان» جوهرین به منزله شیئی تثبیت شده و قطعی نیست (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۹۹، ۶۵۰؛ ریکور، ۱۳۹۷: ج ۳، ۴۸۵). بنابراین، «خود» در فراشد دگرگونی مداوم زیسته‌هایش هیچ‌گاه به صورت «همان» پایدار نمی‌ماند.

هم‌چنین، پیش‌ازاین گفتیم که هایدگر معتقد است انسان در اگریستانس پایان‌مانده به سوی پرتاب‌شدگی و بودگی‌اش، یعنی آنچه از پیش تاکنون بوده است بازمی‌گردد تا میراث خود را در اگریستانس‌اش «باز یابد». این بازگشتن انسان در حال اگریستانس به سوی بودگی خودش تنها برای آن است که امکانات «آنچه از این پس خواهد بود» را باز یابد. بنابراین، «بازگرفت» یا «بازیافت» تسلیم شدن به امر سپری شده و تمام شده نیست تا بار دیگر آن را همان‌گونه که در گذشته بالفعل بوده است بازگرداند و به این طریق حال حاضر را به آنچه منسوخ است متصل سازد (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۹۵)، بلکه در «بازگرفت» انسان آینده‌سویانه به سوی بودگی‌اش بازمی‌گردد و امکانی انتخاب شده را از میراث خویش برمی‌گیرد و به خودش فرامی‌دهد تا در فراشد این «خودفراهندگی» مستمر «آنچه هنوز نیست بشود» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۹۱-۷۹۲، ۷۹۵، ۷۹۶).

بیداری مردم و جنبش مشروطه‌خواهی برخلاف نظر کسروی، «امر در حال پیشرفت» نیستند، بلکه هر دو همچون «چیرگی روسیه تزاری بر ایران» جملگی در مقام «امر تاریخی»، فعل در حال شکل‌گیری‌اند. این نکته در این گفته‌های خود کسروی که پس از اتمام حجت روسیه و بسته شدن مجلس دوم «هنوز نام مشروطه (نام دروغی آن) در میان می‌بود» (کسروی، ۱۳۹۸: ۳۹۸) و کوچیدن آزادی‌خواهان از تهران در آبان ۱۲۹۴ «دنباله» جنبش آزادی‌خواهی بود (کسروی، ۱۳۹۸: ۵۱۵) و پس از خروج سربازان روس از ایران در پی

انقلاب روسیه در فروردین ۱۲۹۶ «دوباره دستگاه آزادی در چیده شد» (کسروی، ۱۳۹۸: ۳۹۹) نهفته است.

پدید آمدن «امید به از میان بردن چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» در جنبش مشروطه‌خواهی، فعل «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» را در وضعی تازه قرار می‌دهد. این نکته دو دلالت دارد:

۱. جنبش مشروطه‌خواهی معانی موجود در دامنه‌ی معنایی فعل «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران»، مانند «پیمان ترکمانچای» را به معانی‌ای موروثی بدل می‌کند؛
۲. جنبش مشروطه‌خواهی در دامنه‌ی معنایی فعل «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» معانی‌ای تازه، مانند «اتمام حجت روسیه» را پدید می‌آورد.

بنابراین، باید این داوری کسروی که اتمام حجت روسیه و پیمان ترکمانچای، دو رخداد «همانند» یکدیگرند را بدین نحو «اصلاح» کرد که پیمان ترکمانچای و اتمام حجت روسیه، دو معنای نایکسان فعل «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» هستند. به بیان دقیق‌تر، اتمام حجت روسیه، معنای تازه‌ی فعل «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» طی جنبش مشروطه‌خواهی است. ناامیدی پس از اتمام حجت روسیه نیز «همان» ناامیدی پس از پیمان ترکمانچای نیست، زیرا امیدواری‌ای که طی جنبش مشروطه‌خواهی تجربه شد و درهم شکست، معنای «ناامیدی» ناشی از چیرگی بیگانگان بر ایران را دگرگون کرد.

«جنبش مشروطه‌خواهی» در حالی امید به از میان بردن «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» را پدید آورد که ایران و ایرانیان هنوز در بند این چیرگی بودند. به بیان دقیق‌تر، فعل «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» هنوز طی جنبش مشروطه‌خواهی در حال شکل‌گیری بود. بدین‌سان، ما با دو «امر تاریخی» در مقام «فعل در حال شکل‌گیری» و، در نتیجه، دو «دوره بندی» روبه‌رو هستیم: ۱. فعل «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران»؛ ۲. فعل «جنبش مشروطه‌خواهی».

اتمام حجت روسیه فعل «جنبش مشروطه‌خواهی» را در وضعی تازه قرار می‌دهد و آن را با مسائلی جدید همچون نابودی استقلال اسمی ایران؛ تن در دادن دولت ایران به پیمان ۱۹۰۷ میلادی؛ کوشش روسیه‌ی تزاری برای استوار کردن حاکمیت خود بر آذربایجان و گیلان؛ مشروطیت بی‌نهاد و خلع سلاح و پراکندن مجاهدان رویارو می‌کند. این همه،

جنبش مشروطه‌خواهی را در مقام «فعل در حال شکل‌گیری» دستخوش دگرگونی می‌کند و آن را از «جنبش آرزومندان امیدوار» به «جنبش آرزو باختگان ناامید» بدل می‌نماید. بدین‌سان، تاریخ‌نگار همواره در پرسش و پژوهش تاریخی خود با «شبهه» یا مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته و مرتبط از «امور تاریخی» و «دوره بندی» آن‌ها سروکار دارد. لیکن تاریخ‌نگاری کسروی متضمن چنین بینشی نیست، زیرا مفهوم خودروبیده «امر در حال پیشرفت» در نظام فکری کسروی به او مجال نمی‌دهد که «امر تاریخی» به منزله‌ی «فعل در حال شکل‌گیری» را کشف کند.

نتیجه‌گیری

علم تاریخ‌نگاری عبارت از «پرسشگری تاریخی» است. پرسندگی در مقام پژوهش علمی جستاری آگاهانه است و این یعنی توضیح این نکته بایسته است که موضوع پرسش تاریخی اساساً چیست؟ زیرا تاریخ‌نگاری مانند هر علمی نخست از راه تعیین و تحدید موضوع خود قوام می‌یابد. ابژکتیویته علم تاریخ‌نگاری در گرو آن است که فهم را معطوف به موجودی کند که این موجود از بُن هستی‌اش موضوع تاریخ‌نگاری است و به این علم تعلق دارد. تاریخ‌نگاری تنها در صورتی می‌تواند چنین کند که در برگزیدن ابژه خود آن موجودی را «از پیش فرض گیرد» که از اساس تاریخ‌مند است و از آن‌جا که تنها انسان «از بُن هستی‌اش تاریخ‌مند است»، پس تاریخ‌نگاری بدون از پیش مفروض داشتن «تاریخ‌مندی انسان» ممکن نیست. این یعنی «تاریخ‌مندی انسان در حال انگزیستانس» تاریخ‌نگاری در مقام یک علم را بنیان می‌نهد.

بدین‌سان، میان موضوع پرسش تاریخی و تاریخ‌مندی نوعی «پیوستگی دوسویه» وجود دارد بدین معنا که انسان به‌مثابه‌ی «پرسنده پرسش تاریخی» از موضوع پرسش تاریخی به سوی تاریخ‌مندی و از تاریخ‌مندی به سوی موضوع پرسش تاریخی در «رفت و برگشت» است. این یعنی تاریخ‌نگاری از «تاریخ‌مندی» برمی‌خیزد و به آن برمی‌گردد. بر این اساس، وظیفه اصلی تاریخ‌نگاری عبارت از کشف و آشکارسازی موجوداتی است که در هستی‌شان تاریخ‌منداند. بنابراین، «امر واقع» به منزله‌ی چیزی منجمد و سنگواره شده هرگز موضوع تاریخ‌نگاری نیست.

اگر آنچه را که در باب مفهوم هایدگری تاریخمندی و دریافت ریکور از دیالکتیک ناپیوستگی و پیوستگی نهفته در امر تاریخی بیان نمودیم به یکدیگر پیوند دهیم و آن‌ها را توأمأ در نظر آوریم، درمی‌یابیم که تعریف و توصیف موضوع «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» به منزله‌ی «امر تاریخی» چنین باید باشد: «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران»، فعلی است ناتمام با «دامنه‌ی معنایی گشوده» که در روند شکل‌گیری خود مدام در وضعی تازه قرار می‌گیرد و دستخوش افزایش معنا می‌شود و معنای تازه به دست می‌آورد بی‌آنکه معنای پیشین خود را از دست بدهد. بنابراین، دامنه‌ی معنایی فعل «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» دارای دو گونه «معنی» است: ۱. معنای تازه با دلالت «ناپیوستگی»؛ ۲. معنای موروثی با دلالت «پیوستگی». به رابطه و کنش میان این دو گونه معنی با دلالت‌های نایکسان، «دیالکتیک» می‌گویند. پیمان ترکمانچای و اتمام حجت روسیه، دو معنای نایکسان فعل «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» در اوضاع و احوالی ناهمگون هستند.

جنبش مشروطه‌خواهی و امیدواری ناشی از آن، فعل «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» را در وضعی تازه قرار می‌دهد و آن را دستخوش دگرگونی و افزایش معنا می‌کند. اتمام حجت روسیه، معنای تازه‌ی فعل «چیرگی روسیه‌ی تزاری بر ایران» طی جنبش مشروطه‌خواهی است. بنابراین، اتمام حجت روسیه «همانند» پیمان ترکمانچای نیست همان‌گونه که ناامیدی ناشی از این دو رخداد «همانند» نیستند.

حاصل سخن آنکه موضوع تاریخ‌نگاری کسروی «امر تاریخی» نیست. تاریخ‌نگاری کسروی متضمن مفهوم ضد تاریخ «تکرار» است. مفهوم «امر موروثی» در تاریخ‌نگاری او غایب است، از این رو، «امر تازه» به چیزی بی‌بنیاد و پادرها بدل شده و این یعنی کسروی نتوانسته است دیالکتیک ناپیوستگی و پیوستگی نهفته در «امر تاریخی» را به فهم درآورد و مفهوم «تاریخمندی» را کشف و آشکار کند. به بیان دیگر، کسروی مبنایی برای تعیین و تعریف آنچه می‌تواند محل پرسش و پژوهش تاریخی واقع شود ندارد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Seyyed Hamidreza



<https://orcid.org/0000-0001-6651-7465>

Zakaria

Alireza Mollaiy Tavani



<https://orcid.org/0009-0004-1144-0543>

فهرست منابع

- آگوستین قدیس. (۱۳۹۳). *شهر خدا*، ترجمه‌ی حسین توفیقی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- الیاده، میرچا. (۱۳۷۸). *اسطوره بازگشت جاودانه*، ترجمه‌ی بهمن سرکاراتی، تهران: قطره.
- اصیل، حجت‌الله. (۱۳۵۶). *سیری در اندیشه سیاسی کسروی*، تهران: امیرکبیر.
- باربور، ایان. (۱۳۷۴). *علم و دین*، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جمادی، سیاوش. (۱۳۹۵). *زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر*، تهران: ققنوس.
- دستغیب، عبدالعلی. (۱۳۵۷). *نقد آثار احمد کسروی*، تهران: پازند.
- ریکوره، پل. (۱۳۹۷). *زمان و حکایت*، ترجمه‌ی مهشید نونهالی، ج ۳، تهران: نی.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۷۰). *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه‌ی ع. داوودی، تهران: علمی و فرهنگی.
- سوسور، فردینان دو. (۱۳۷۸). *دوره زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه‌ی کورش صفوی، تهران: هرمس.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۸). *بت‌های ذهنی و خاطره‌آزلی*، تهران: امیرکبیر.
- صفوی، کورش. (۱۳۹۶). *تعبیر متن*، تهران: علمی.
- فصیحی، سیمین. (۱۳۷۲). *جریانهای اصلی تاریخ‌نگاری در دوره پهلوی*، مشهد: نوند.
- فرمانفرمایان، ح. (۱۳۸۸). «تاریخ‌نگاری ایران در سده‌های نوزده و بیست»، *تاریخ‌نگاری در ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: گستره.
- فرهمندپور، ساقی و زیار، محمد. (۱۳۹۹). «استعاره و آفرینش معنا در سخن شاعرانه: بررسی آرای پل ریکوره در کتاب استعاره زنده با تکیه بر چکامه تیره‌بختی اثر آلفرد دو وینی»، *مطالعات زبان و ترجمه*، شماره سوم، دوره‌ی پنجاه و سوم، ۱۷۹-۲۰۷.
- کسروی، احمد. (۱۳۸۸). *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: هرمس.
- کسروی، احمد. (۱۳۹۸). *تاریخ هجده ساله آذربایجان: بازمانده تاریخ مشروطه ایران*، تهران: نگاه.

- لان، کریس (۱۳۹۱). *ویتگنشتاین و گادامر: به سوی فلسفه پساتحلیلی*، ترجمه مرتضی عابدینی فرد، تهران: کتاب پارسه.
- نیچه، فریدریش و دیگران (۱۳۷۷). *هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها*، ترجمه بابک احمدی و مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: مرکز.
- وفایی، مهدی (۱۳۹۶). *الهیات تاریخ: پژوهش در مبانی کلامی فلسفه تاریخ*، جلد اول: گردش فرجام شنا سانه در اندیشه جوآکیم فیوره‌ای و اندیشه تاریخی-کلامی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- واینسهایمر، جوئل (۱۳۸۹). *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹). *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۵). *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- یزدانی، سهراب (۱۳۷۶). *کسروی و تاریخ مشروطه ایران*، تهران: نی.
- Abrahamian, Ervand. (1973). «Kasravi: Integrative Nationalist Of Iran,» *Middle Eastern Studies*, Vol. 9, No. 3, pp. 271-295.
- Ricoeur, Paul. (1975). *La Métaphore Vive*, Paris: Seuil.

References

- Augustine Ghedis (2013). *Shahr-e Khoda*, translated by Hossein Tofighi, Qom: University of Religions and Denominations. [In Persian]
- Asil, Hojjatullah. (1977). *Satiety in Kasravi's political thought*, Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Barbour, Ian. (1995). *Science and Religion*, translated by Bahauddin Khorramshahi, Tehran: Academic Publishing Center. [In Persian]
- Dastgheib, Abdul Ali. (1978). *Criticism of Ahmad Kasravi's works*, Tehran: Pazand. [In Persian]
- Eliade, Mircha. (1999). *The Myth of Eternal Return*, translated by Bahman Sarkarati, Tehran: Ghatreh. [In Persian]
- Fasihi, Simin. (1372). *The main currents of historiography in the Pahlavi period*, Mashhad: Navand. [In Persian]
- Farmanfarmayan, H. (2009). *"Iranian historiography in the 19th and 20th centuries"*, historiography in Iran, translated by Yaqub Azhand, Tehran: Gostareh. [In Persian]
- Farahamandpour, Saqi and Ziyar, Mohammad (2019). "Metaphor and the creation of meaning in poetic speech: a review of Paul Ricoeur's opinions in the book *Living Metaphor* based on Alfredo Vini's *Chekame Tir Bakhti*", *Studies in Language and Translation*, the third issue, the fifty-second period, 179-207. [In Persian]

- Gilson, Etienne. (1370). *The spirit of medieval philosophy*, translated by A. Davoudi, Tehran: Elmi Farhangi. [In Persian]
- Heidegger, Martin. (2009). *Being and Time*, translated by Siavash Jamadi, Tehran: Qaqnos. [In Persian]
- Heidegger, Martin. (2015). *Being and Time*, translated by Abdul Karim Rashidian, Tehran: Ney. [In Persian]
- Jamadi, Siavash. (2015). *Context and time of phenomenology: a survey of the life and thoughts of Husserl and Heidegger*, Tehran: Qoqnous. [In Persian]
- Kasravi, Ahmad. (2018). *Eighteen-year history of Azerbaijan: a remnant of Iran's constitutional history*, Tehran: Negah. [In Persian]
- Kasravi, Ahmad. (2008). *Iran's Constitutional History*, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Lan, Chris. (2013). *Wittgenstein and Gadamer: Towards Postanalytical Philosophy*, translated by Morteza Abedinifard, Tehran: Ketab Parseh. [In Persian]
- Nietzsche, Friedrich and others. (1998). *Modern Hermeneutics: A Choice of Essays*, translated by Babak Ahmadi, Mehran Mohajer and Mohammad Nabavi, Tehran: Center. [In Persian]
- Ricoeur, Paul. (2017). *Time and story*, translated by Mahshid Nonahali, vol.3, Tehran: Ney. [In Persian]
- Saussure, Ferdinand de. (1378). *Course of General Linguistics*, translated by Kourosh Safavi, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Shaygan, Dariush. (2008). *Mental idols and eternal memory*, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Safavi, Kourosh. (2016). *Interpretation of the text*, Tehran: Elmi. [In Persian]
- Vafaei, Mehdi. (2016). *Theology of history: research on the theological foundations of the philosophy of history*, first volume: eschatological circulation in the thought of Joachim Fiorehai and historical-theological thought, Tehran: Islamic History Research Institute. [In Persian]
- Weinsheimer, Joel. (2010). *Philosophical hermeneutics and literary theory*, translated by Masoud Alia, Tehran: Qoqnous. [In Persian]
- Yazdani, Sohrab. (1997). *Kasravi and Iran's constitutional history*, Tehran: Ney. [In Persian]

۱ **ستناد به این مقاله:** ذکریا، سیدحمیدرضا و ملایی توانی، علیرضا. (۱۴۰۲). مفهوم تاریخمندی هایدگر و مسئله پرسش تاریخی در تاریخ‌نگاری کسروی، ۱۹ (۷۵)، ۹۱-۱۱۷.

DIO: 10.22054/WPH.2023.61851.1989



Hekmat va Falsafeh is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.