

تاریخچه اصطلاح فلسفه تاریخ:

«فلسفه تاریخ» اصطلاح جدیدی است که از قرن ۱۸ که عصر روشنگری نامیده شد مطرح گردید.

نخستین بار ولتر فیلسوف فرانسوی که به او لقب پیامبر انقلاب کبیر فرانسه را داده‌اند در سال‌های (۵۴- ۱۷۵۰م) در کتاب فرهنگ نامه فلسفی در ۴ جلد این اصطلاح را به کار برد. مقصود ولتر از فلسفه تاریخ در واقع نوعی تاریخ‌نگاری انتقادی و تحلیلی مبتنی بر خرد بود. ولتر تاریخ‌نگاری سنتی را جریانی مبتذل، تملق‌گو، چاپلوس و یاوه‌گوینه می‌دانست و از آن انتقاد می‌کرد. ولتر رویکردی اجتماعی و مردمی به تاریخ داشت و از پیش‌تازان تاریخ مردم و توده‌ها بود. او به وحدت تاریخ و طبیعت معتقد بود و خرد را حاکم بر تاریخ می‌دانست.

بعدها این اصطلاح با معانی دیگری به کار برده شد. تقریباً ۳۰ سال پس از به کار برده شدن این اصطلاح توسط ولتر، هردر فیلسوف آلمانی در فاصله سال‌های ۱۷۹۱-۱۷۸۳م در کتابی به نام «ملاحظات پیرامون فلسفه تاریخ بشری» بار دیگر اصطلاح فلسفه تاریخ را بر سر زبان‌ها انداخت. هردر پایه‌گذار ناسیونالیسم فرهنگی آلمان بود.

رواج قطعی اصطلاح فلسفه تاریخ مدیون متفکر و دانشمند شهیر آلمانی فردریک هگل می‌باشد. هردر، در مفهوم تاریخ جهانی و بحث علّت‌ها در تاریخ با کانت اختلاف نظر داشت و این تضارب آرا بر ذهن هگل تأثیر گذاشت. هگل این اصطلاح را به مفهوم جهانی کلمه‌اش وارد دستگاه فلسفی خویش نمود و فلسفه تاریخ را به یک رکن تبدیل کرد.

نگرش هگل و ولتر نسبت به فلسفه تاریخ متفاوت بود. هگل آن را به عنوان فلسفه نظری جهان به کار برد. لذا رواج فلسفه نظری تاریخ را باید مرهون هگل دانست. او نخستین کسی است که فلسفه تاریخ را تبدیل به یک درس دانشگاهی نمود. او در سال‌های ۱۸۰۲-۱۸۰۱م در دانشگاه‌های برلین و ینا به تدریس درس فلسفه تاریخ پرداخت. یادداشتهای دانشجویانش پس از ویرایش توسط وی در سال ۱۸۰۳م با عنوان «درس‌هایی پیرامون فلسفه تاریخ» به چاپ رسید.

هگل پیچیده‌ترین فیلسوف تاریخ بشر است و در تاریخ فلسفه تاریخ از لحاظ واژه و محتوا یک نقطه عطف محسوب می‌شود. این جریان توسط تجربه‌گراها یا پوزیتیویست‌ها که پیروان آگوست کنت بودند ادامه پیدا کرد. آنها فلسفه نظری هگل را در بُعد علمی آن رواج دادند. قرن ۱۹ به جهت رشد شدید تاریخ‌نگاری قرن تاریخ نام گرفت. در قرن بیستم چرخش و تحول مهمی در فلسفه تاریخ صورت پذیرفت. تا آن زمان تنها فلسفه نظری تاریخ مورد توجه بود اما از قرن ۲۰م به بعد فلسفه علم تاریخ یا فلسفه انتقادی تاریخ مطرح شد.

در ایران و البته به زبان عربی واژه فلسفه تاریخ نخستین بار توسط سید جمال‌الدین اسدآبادی در روزنامه عروه الوثقی و مقاله فواید فلسفه منعکس شد. پس از وی برخی از شاگردانش مانند محمد عبده در رواج این واژه کوشیدند.

با گسترش کارهای ترجمه‌ای در دوره پهلوی دوم این واژه به طور کامل در بین ایرانی‌ها رایج شد. در محافل دانشگاهی در دهه ۴۰ هـ.ش درس فلسفه تاریخ به صورت اختیاری در سلسله دروس رشته فلسفه قرار گرفت. پس از انقلاب اسلامی این درس به طور رسمی در سرفصل درس‌های رشته تاریخ قرار گرفت و از سال ۱۳۷۶ هـ.ش در رده درس‌های اختصاصی قرار گرفت.

تعریف واژه فلسفه تاریخ :

واژه فلسفه تاریخ را می‌توان در دو حوزه مجزا تعریف نمود تا دچار جنگ لفظی نشویم. در حوزه اول منظورمان از فلسفه تاریخ یعنی خود جریان عینی تاریخ است که روی داده است که برخی آن را تاریخ یک نامیده‌اند. این فلسفه را فلسفه نظری تاریخ نیز می‌نامند که پرسش‌های آن راجع به خود جریان تاریخ است و می‌خواهد بداند که ماهیت جریان تاریخ چیست؟ هدف و سرمنزل تاریخ کجاست؟ آیا هدفی دارد یا نه؟ آیا تمام می‌شود یا نه؟ یکی دیگر از پرسش‌های مهم آن این است که عامل حرکت تاریخ چیست؟ چه چیزی آن را به پیش می‌برد؟ در این جریان از چه راه‌هایی گذر می‌کند؟ نشانه‌های سر راه در مراحل آن کدام است؟ آیا راه آن از پیش تعیین شده است یا خود انسان در حال ساخت آن

است؟ در این راه چه عامل و عوامل و عللی می‌توانند موثر باشند؟ برای مثال آیا نژاد، جغرافیا، قهرمانان عامل حرکت یا عدم حرکت در تاریخ هستند؟ آیا خدا عامل حرکت در تاریخ است؟ آیا انسان جبراً به هدفی در تاریخ می‌رسد یا اراده او در تاریخ نقش دارد و او خود می‌تواند تاریخ خودش را پایان دهد؟ پس می‌توان فلسفه نظری تاریخ را به مفهوم چیستی، چرایی و چگونگی جریان تاریخ بیان کرد.

در حوزه دوم منظورمان از فلسفه تاریخ، فلسفه علم تاریخ می‌باشد که موضوع آن ماهیت علم تاریخ است نه چیستی جریان تاریخ که برخی آن را تاریخ دو یا تاریخ به مثابه گزارش دانسته‌اند و به آن فلسفه انتقادی تاریخ یا فلسفه انتقادی علم تاریخ نیز گفته می‌شود. بحث درباره علمی بودن تاریخ در همین بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد و اینکه اصولاً تاریخ علم است؟ اگر علم است چگونه علمی است و چه ارتباطی با سایر علوم دارد. چگونه می‌توان در آن پژوهش کرد. موضوع این علم آیا قابل تفکیک است یا باید به طور کلی بررسی شود. آیا علم تاریخ روی جریان تاریخ اثر می‌گذارد یا نه؟ فلسفه تاریخ در هر دو وجه آن چه تاریخ به مثابه رویداد یا جریان (تاریخ یک) و چه تاریخ به مثابه گزارش (تاریخ دو) با فلسفه علوم دیگر چون فلسفه سیاست و جامعه‌شناسی تفاوت دارد.

فلسفه نظری تاریخ:

فلسفه با دین تفاوت‌هایی دارد. دین بیشتر مبتنی بر تأویل و فلسفه مبتنی بر تعقل است. با احتیاط می‌توان گفت که ما یک فلسفه تاریخ دینی داریم و یک فلسفه تاریخ فلسفی و عقلی که منظور از آن بینش تاریخی می‌باشد. فلسفه نظری تاریخ پرسش‌هایش از جریان تاریخ است و بعد هستی‌شناسانه (آنتولوژیک) مباحث فلسفه تاریخ در آن مطرح می‌شود. پرسش‌هایش راجع به هستی تاریخ است یعنی سه پرسش کلی که ناظر بر هدف، مسیر و عامل محرکه است که البته ممکن است جزئی شوند و به شکل‌های مختلف مطرح گردند. این یک معرفت درجه یک می‌باشد. یعنی معرفت به جریان تاریخ به این دلیل که قبل از اینکه فلسفه تاریخ پیدا شود این پرسش‌ها جزء دغدغه‌های اصلی بشر بوده است. پایه‌گذار راستین فلسفه نظری تاریخ به معنای فلسفی کلمه هگل بود. او نخستین کسی بود که

معرفت تاریخی را یکی از ارکان دستگاه فلسفه خود کرد و پرسش از جریان تاریخ را تبدیل به پرسش اساسی فلسفه تاریخ کرد. آن پرسش‌های سه گانه البته در قدیم هم وجود داشت، هر چند بیشتر آن را به سراغ ماوراءالطبیعه برده و راجع به مشیت الهی صحبت می‌کردند. در این عرصه ادیان پیشقدم بودند. فلسفه نظری تاریخ قدمتی بس طولانی دارد. شاید بتوان قدمت فلسفه نظری تاریخ را به قدمت ادیان قلمداد کرد. از دیرباز که ادیان توحیدی و غیره را بررسی می‌نماییم متوجه می‌شویم که آنها یک بینش تاریخی داشته‌اند و سعی در پاسخ به سه پرسش اساسی ذکر شده داشته‌اند. در عهد عتیق تجلی بسیار آشکاری از فلسفه نظری تاریخ را سراغ داریم. این میراث از عهد عتیق به عهد جدید انتقال یافت و سپس در نظام فکری مسیحیان جای خود را باز کرد. این دیدگاه در اسلام نسبت به سایر ادیان بسیار عمیق‌تر می‌باشد. هر دو نوع فلسفه نظری دینی تاریخی و فلسفه نظری عقلی تاریخ قدمت و سابقه بسیار دیرینه‌ای دارند. ایرانی‌ها، یونانی‌ها، هندی‌ها، چینی‌ها، بودایی‌ها و همگی درباره این پرسش که از کجا آمده‌ام بحث کرده‌اند. خیام نیشابوری یکی از نمونه‌هایی است که دغدغه حیات بشری را دارد. «کین آمدن از کجا و رفتن به کجاست». وی می‌خواهد فلسفه حیات را بداند. البته این فلسفه نظری تاریخی نیست بلکه پرسش از فلسفه حیات آدمی است. ولی اگر این پرسش را دنبال کنیم خواه ناخواه به جریان تاریخ برخورد می‌کنیم. پس بحث فلسفه نظری تاریخ با آنچه ما تحت عنوان فلسفه حیات می‌شناسیم پیوند دارد. فلسفه نظری تاریخ از این نظر مهم است که رفتارهای مهم تاریخی اقوام را در طول تاریخ رقم زده است. برای شناخت کلیت یک قوم باید ۱- نگاه تاریخی ۲- شناخت فرهنگ ۳- شناخت تمدن ۴- شناخت ادیان ۵- شناخت ملل و نحل را در نظر بگیریم. فلسفه غیر دینی فلسفه‌ای بود که از زمان یونانیان شکل گرفته بود. پرسش‌های این فلسفه از نظر پاسخ‌ها تعیین کننده هستند چون باعث به وجود آمدن احزاب و تشکل‌های حزبی می‌شوند. فلسفه نظری تاریخ اکنون برافزاده است. برخی عصر جدید را عصر پایان ایدئولوژیها (ایسم‌ها) می‌دانند. از نظر این گروه دوره فلسفه تاریخ هگل

(ابر روایت‌ها) گذشته است و آن نظریه وحدت تاریخی و پیوستگی و معنای تاریخی اکنون با مشکلات عظیمی مواجه شده است. با این وجود فلسفه علم تاریخ (فلسفه انتقادی) هنوز پابرجاست.

فلسفه علم تاریخ:

فلسفه انتقادی علم تاریخ شاخه‌ای از شاخه‌های شناخت‌شناسی (اپیستمولوژی) است. معرفت‌شناسی از قدیم وجود داشته است. در یونان باستان هم سوفسطائیان و هم فلاسفه پیش از سقراط و هم خود سقراط این پرسش را مطرح می‌کنند که شناخت چیست؟ آیا چیزی که شناخته می‌شود درست است؟ آیا معرفت حقیقی است یا اعتباری؟ و پرسش‌های جدی اپیستمولوژیک در فلسفه باستان مطرح شده است. ماهیت عقل شناسنده چیست و چه ارتباطی با جریان دارد؟ رابطه بین ذهن و عین یا رابطه بین سوژه و ابژه چیست؟ (تاریخ ابژه است و من سوژه شناسنده) یکی از بزرگترین منتقدان در این عرصه نیچه بود و بعدها گرایش‌هایی مثل فرانکفورتیها و پست مدرنها.

معرفت‌شناسی از دوره باستان شروع شده و به عصر ما رسیده است. فلسفه انتقادی علم تاریخ، یک شاخه‌ای از معرفت‌شناسی است. این فلسفه به معنای آنکه شاخه‌ای از شناخت‌شناسی است، برخی از مباحث آن می‌تواند قدیمی باشد. تا آنجایی که می‌دانیم قدیمی‌ترین پرسش راجع به معرفت تاریخی و ارزش آن توسط ارسطو در کتاب فن شعر مطرح شده است و آن قیاس بین شعر و تاریخ است. نمی‌دانیم قبل از وی کسان دیگری چنین پرسشی را مطرح کرده‌اند یا نه؟ ولی این پرسش‌ها بعد از وی نیز ادامه یافتند توسط کسانی مثل پولیبوس، توسیدید و در تمدن مسلمانان نیز ابن خلدون پرسش‌های جدی مطرح کرده است. متأسفانه ما مسلمانان با میراثمان دچار یک گسست شده‌ایم. این طور نیست که این مباحث مربوط به یونان یا اروپا بوده است، بلکه قسمتی از آن نیز مربوط به تمدن مسلمانان است. برتراند راسل بسیار به ارسطو می‌تازد و او را مسئول انحطاط اروپا و یونان می‌داند. اما این موضوع به دلیل نظرات ارسطو نیست بلکه به دلیل ارسطوپرستان است که سخنان وی را وحی

منزل می دانستند و توان مقابله با آن را نداشتند و تا مدت ها تفکر ارسطو حاکم بود. حضرت علی علیه السلام در این زمینه می فرمایند: سخن قاطع فرد دانشمند مثل مرض مسری می ماند.

بحثی پیرامون علمی بودن تاریخ :

در عصر جدید اتفاقاتی افتاد که شناخت‌شناسی را از عصر قدیم جدا کرد. پیش از عصر جدید منظور از علم، معرفت به معنای عام کلمه بود. در عصر قدیم هم تخصص‌گرایی بین دانش‌ها وجود نداشت. در عصر جدید تحولاتی روی داد به معنای واقعی کلمه که حتی اسم آن را انقلاب گذاشتند. این انقلاب‌ها علوم طبیعی و علمی را که راجع به طبیعت بود را به شدت توسعه داد و تخصصی کرد و به آن رونق و اعتبار بخشید و انسان را بر طبیعت مسلط کرد. انقلاب صنعتی بعد از انقلاب علمی و بعد از تحولات بزرگ عرصه معرفت پدید آمد و این علوم طبیعی و تجربی از معرفت به معنای عام جدا شدند. «science» از «knowledge» به معنای معرفت جدا شد. «knowledge» به معنای آگاهی و معرفت به معنای عام کلمه است ولی «science» یعنی علم و دانشی که مبتنی بر قواعد مشخص است و منجر به کشف و دریافت قاعده‌مند می‌شود. منطق استقرایی جای منطق قیاسی صوری ارسطویی را گرفت. آیا شناختی که انسان نسبت به خود و تاریخ و فرهنگش دارد می‌تواند به همان اندازه‌ای که به طبیعت دارد، منظم و قاعده‌مند باشد؟ از قرن ۱۷ به بعد زمینه‌هایی فراهم شد و در قرن بیستم فلسفه علم به معنای جدید کلمه پدید آمد. ما در قدیم فلسفه علم نداریم. فلسفه علم یک معرفت و تلاش فکری جدید است.

فلسفه علم متأخر است بر پیدایش «science» که ادعا می‌کرد علم مبتنی بر قوانین فراگیر و عام تنها چیز معتبر است و هر چیز دیگری بیهوده است. علم تاریخ مثل سایر علوم انسانی علم جدیدی است. افلاطون راجع به اقتصاد حرف می‌زند ولی علم به معنای علم اقتصاد ندارد. او یک اندیشه اقتصادی و معرفت کلی به اقتصاد دارد. در همین عصر جدید ادعای علمی بودن علوم انسانی پدید آمده است.

در عصر قدیم معیار سنجش فلسفه بود ولی در دوره مدرن، علم. آیا فلسفه در تاریخ است یا نه؟

براساس دوری و نزدیکی به فلسفه بود که ارزش معارف دیگر را می‌سنجیدند. در عصر جدید علم به معنای «science» این جایگاه را پیدا می‌کند. یعنی همین علوم طبیعی و تجربی و به قول آگوست کنت، علمی که خصلت پوزیتیوی و اثباتی دارد و اصل تحقیق‌پذیری در آن موضوع قابل اجرا است. در دوره قدیم پرسش‌هایی که راجع به معرفت و دانش تاریخی می‌شد سنگ محکش فلسفه بود. چه نوع معرفتی است؟ چقدر ارزش فلسفی دارد؟ در عصر جدید می‌گویند آیا تاریخ «science» است یا نه؟ منظور این نیست که تاریخ معرفت نیست. منظور این است که خصلت علمی (scientific) ندارد.

مردم می‌دیدند دانش تجربی قدرت آورده است پس اگر با علوم تجربی می‌شود این قدر رفاه و ثروت ایجاد کرد در خصوص عرصه‌های دیگر مانند سیاست اجتماعی، فرهنگ و ... نیز می‌توان چنین توفیقاتی کسب کرد. اما آیا علومی که مربوط به این عرصه‌ها باشند می‌توانند قوانین مربوط به فرهنگ، اجتماع، سیاست و تاریخ را به دست آورند و در خدمت زندگی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی بشر درآورند؟ خیلی‌ها با چنین باورهایی در این جاده گام برداشتند و خیلی خوش بینانه و خوش باورانه از مهندسی اجتماعی، ریاضیات سیاسی، فیزیک فرهنگی و ... سخن گفتند. در فرانسه ابتدا سن سیمون و سپس شاگردش آگوست کنت در رأس این گروه قرار داشتند. اما آیا در زندگی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و تاریخی بشر قواعد و قوانین موجود در علوم تجربی وجود دارد؟ آیا تاریخ و جامعه انسانی قانون مند است؟ آیا علما می‌توانند این قوانین را کشف کنند و بشناسند؟ این درست نقطه آغاز علوم انسانی و اجتماعی بود. این چالش هنوز نیز ادامه دارد و برخی هنوز نیز علوم انسانی و اجتماعی را علم نمی‌دانند.

قدیمی‌ترین پرسش از معرفت تاریخ توسط ارسطو در کتاب فن شعر مطرح شده است. او می‌پرسد که معرفت تاریخی چه ارزشی دارد و بعد آن را قیاس می‌کند. آیا شعر برتر است یا تاریخ؟ ارسطو اولین کسی است که علوم را طبقه‌بندی کرد. حکمت عملی و حکمت نظری. ارسطو می‌گوید

شعر برتر است چون کَلّی تر است و نزدیکتر به فلسفه ولی تاریخ مشتمل بر جزئیات ممکن الوقوع است. هر چند این پرسش خیلی قدیمی است ولی استمرار پیدا کرد و این یک نگاه تحقیرآمیز به تاریخ بود. تمام محققان مطرحی که راجع به تاریخ و تمدن یونان و روم کار کرده‌اند بر این باورند که تاریخ در این تمدن‌ها خوار بوده است. مباحث اپیستمولوژیک در عصر قدیم هم مطرح شده هر چند کمتر اما وجود داشته است. ابن خلدون در مقدمه راجع به اینکه معرفت تاریخی چیست و چگونه به دست می‌آید بحث می‌کند. بحث «science» اصلاً در ذهن ابن خلدون مطرح نیست. منظور ارسطو و قدما این نیست که بگویند علت و معلولی در کار نیست.

عده ای معتقدند که تنها چیزی که می‌تواند موضوع علم تاریخ باشد سیاست است. عده ای دیگر می‌گفتند تمامی علوم خصلت تاریخی دارند چون در متن تاریخ بحث می‌شوند و می‌گفتند تاریخ از تمام علوم، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... به عنوان کمک استفاده می‌کند.

در کل تاریخ در منظومه معرفت بشری انواعی از معرفت را می‌بینیم: دینی، فلسفی و عرفانی که طرق و ابزار و روش‌های وصول به این معرفت‌ها گوناگون است. مجموعه‌ای از معرفت پدید می‌آید که از راه وحی و الهام به دست آمده است. در واقع مجموعه معارفی که در قرآن و کتاب‌های آسمانی است و به ما علم و خبر می‌دهد را می‌توانیم معرفت دینی بنامیم. یا عرفا و اهل تصوف و طریقت بر معرفتی که از راه شهود به دست می‌آید تأکید می‌کنند. معرفت دیگر معرفت علمی است. علم به معنی

«science» یکی از انواع معرفت است که در عصر جدید تلاش کرده است انواع دیگر را از میدان خارج کرده و آنها را نفی کند و این مسأله به وجود آمده است که علوم انسانی و اجتماعی تا چه حدی با آن نوع خاص از معرفت که معرفت علمی نامیده می‌شود نسبت و پیوند دارد.

بنیانگذار فلسفه انتقادی دکارت می‌باشد. همان‌طور که گفته شد پرسشهایی که در فلسفه انتقادی تاریخ مطرح شد عبارت بودند از اینکه آیا تاریخ علم است یا نه؟ علم چیست؟ آیا تاریخ جزء علمی که هدفشان مطالعه، بررسی و شناخت قواعد و قوانین حاکم بر پدیده‌هاست می‌باشد یا نه؟

نخستین بار در یونان باستان و توسط ارسطو پرسش بنیادی از بنیاد تاریخ‌نویسی و فواید آن مطرح شد. همان‌طور که گفته شد ارسطو در کتاب فن شعر «poética» می‌پرسد: شعر برتر است یا تاریخ؟

ارسطو خود پاسخ می‌دهد: شعر از تاریخ‌نگاری بالاتر می‌باشد چون مشتمل بر احتمالات کلی می‌باشد که به فلسفه نزدیک‌تر است. در صورتی که تاریخ مشتمل بر احتمالات جزئی محتمل‌الوقوعی است که ممکن است اتفاق بیفتد یا نه. یعنی وقتی ما آگاهی به جریان اتفاقات تاریخی پیدا کنیم این آگاهی تحت قاعده کلی نمی‌تواند دربیاید و نمی‌توان درک یکسانی از آن در میان مورخان وجود داشته باشد.

در اینجا ارسطو اشتباه کرده است. چون حرفی که او زده است با توجه به کتاب‌های زمان خودش - که در آن زمان ابزار تاریخ‌نویسی مبتدی بوده است - می‌باشد و به عبارتی داوری او مبتنی بر کتاب‌های افرادی مانند توسیدید و گزنفون و هرودوت بوده است. در واقع ارسطو یک چیز را نادیده گرفته است و آن امکانات بالقوه تاریخ‌نویسی است. مثلاً امروزه تلویزیون و صدها وسیله دیگر وجود دارد که با آنها می‌توان وقایع را ثبت کرد و صد سال بعد بدون هیچ گونه کمی و کاستی آنها را به صورت تاریخ درآورد و مانند کسی که انگار در صحنه بوده است بدانها پی برد. پس طرح این پرسش که تاریخ علم است یا نه؟ نوعی سفسطه می‌باشد و پرسش دقیق‌تر باید اینگونه باشد که تاریخ می‌تواند علم باشد یا نه؟

اگر چه مورخان اسلامی در مقدمه آثار تاریخیشان از واژگان علم تاریخ استفاده می‌کنند ولی منظورشان تنها فن تاریخ بوده است. فارابی در کتاب احساء العلوم از تاریخ به عنوان فن یاد کرده است و ابن سینا نیز در رساله‌ای به عنوان فن تاریخ اشاره دارد. عالم اسلامی مانند غزالی تاریخ را ضد شریعت می‌داند.

حضرت علی (علیه السلام) پرسش را کلید علم می‌داند ولی هر پرسشی منجر به علم نمی‌شود زیرا ممکن است پرسشی مغلطه‌آمیز باشد. پرسش باید از روی دانایی باشد یعنی باید از علمی تا حدودی آگاهی وجود داشته باشد تا بتوان از آن سئوالی مطرح کرد.

در جوامع استبدادی و عقب مانده، تاریخ نمی‌تواند علم باشد پس علمی بودن تاریخ را می‌توان نسبی دانست زیرا علمی است در حال رشد. آنچه که ارسطو به عنوان تاریخ مطرح می‌کند فن تاریخ‌نویسی است زیرا تاریخ هنوز به شکل علمی زاده نشده است ولی ممکن است اگر روند خود را طی کند محتوای علمی خود را افزایش دهد.

هرودت را می‌توان پدر فن تاریخ‌نویسی دانست نه پدر علم تاریخ زیرا علم تاریخ متعلق به عصر جدید است. بیهقی، طبری، یعقوبی و حتی ابن خلدون فن تاریخ‌نویسی را مورد توجه قرار داده‌اند. دانش تاریخ که دانشی جدید و محصول تجدد است و پیوند با رشد دیگر علوم انسانی دارد را باید از فن تاریخ نویسی جدا کرد. همه علوم جدید محصول دوران تجدد است. اندیشه سیاست در سابق وجود داشت اما علم سیاست وجود نداشته است. اندیشه اجتماعی و اندیشه جامعه‌شناسی وجود داشته است اما علوم اجتماعی یا علم جامعه‌شناسی وجود نداشته است. هر چه علوم از انسان‌ها دورتر بوده و به طبیعت نزدیک‌تر باشند آسان‌تر و قابل‌درک‌تر می‌شوند. جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و علوم مربوط به انسان وجود نداشتند زیرا برای ایجاد این علوم احتیاج به حدی از تساهل و تسامح و آزادی بیان وجود دارد.

عصر جدید پس از انقلاب نیوتنی به وجود آمد. هنری کسینجر معتقد است بسیاری از کشورها که عقب ماندند به دلیل رخ ندادن انقلاب نیوتنی در آنها است. ظهور نیوتن انقلاب بزرگی ایجاد کرد که پس‌لرزه‌های آن به علوم انسانی و اجتماعی نیز رسید. بنابراین پدر هیچ یک از علوم انسانی و اجتماعی را نمی‌توان پیش از عصر جدید متصور شد.

نظریه دیگری برای نفی علمی بودن تاریخ مطرح شده است که به نظریه اراده‌گرایی مشهور می‌باشد. این نظریه توسط افرادی مانند پاسکال ریاضی‌دان مشهور مطرح شده است. برای توضیح این نظریه مثالی آورده می‌شود که در آن بیان می‌شود که اگر بینی کلتوپاترا کمی کوچکتر بود آیا حوادث تاریخی متفاوت نمی‌شد؟ شاید امپراطور روم دیگر عاشق وی نمی‌شد و مسائل دیگر در پی آن شکل

نمی‌گرفت. این نظریه معرف مکانیزمی است که اراده یک فرد یا شیئی می‌تواند روند تاریخ را عوض کند. نظریه پاسکال در واقع یک آزادی بیش از اندازه است. برعکس این جبرگرایانه است یعنی چه بینی کلتوپاترا کوچک بود و چه بزرگ، حوادث به وقوع می‌پیوستند. بین این دو نظریه جبر و اراده‌گرایی یک امر بین‌الامرین را باید در نظر گرفت. از نظر تاریخی دو دیدگاه وجود دارد. یک نظریه که به اراده یک فرد یا حزب و تشکل آن قدر اهمیت می‌دهد که می‌شود اراده‌گرایی یا به باطن تاریخ توجه می‌شود و به اراده یک فرد آن قدر بها داده نمی‌شود که می‌شود ساختارگرایی. رویکرد سوّمی هم وجود دارد که هم اراده و هم ساختار را در نظر می‌گیرد و هم ارتباط میان این دو را. اگر معتقد باشیم که روند تاریخ دیر و زود دارد ولی سوخت و ساز ندارد و حوادث و افراد فقط می‌توانند این روند را کند یا تند کنند از دل این موضوع جبرگرایی حاصل می‌شود. ساختارگرایان نظریه اراده‌گرایان را قبول ندارند. آنها معتقدند به هر صورت جمهوری روم سقوط می‌کرد و تبدیل به امپراطوری می‌شد. چون ساختار حکومت جمهوری روم دیگر قابل دوام نبود چه کلتوپاترا می‌بود یا نبود. اگر کسی به این معنا ساختارگرا باشد دیگر تاریخ، تاریخ قهرمانان نیست و کسی دنبال زندگی نامه‌نویسی نمی‌رود بلکه راجع به اقتصاد، سیاست، فرهنگ، جامعه و شیوه تولید بحث می‌شود نه دیگر راجع به امثال هیتلر و رضاشاه.

یکی از گفته‌های کسانی که می‌گویند تاریخ علم نیست این است که مطرح می‌کنند مگر علم، جبری در آن نیست. مثلاً $2 \times 2 = 4$ این خارج از خواست و اراده ماست. پس اراده و خواست انسان باطل است و چون تاریخ را اراده و خواست انسان شکل می‌دهد پس علم نیست. چرا که علم باید به صورت جبری باشد. اراده و خواست انسان علم نیست پس تاریخ علم نیست.

مبحث جبر و اختیار در تمدن و علوم انسانی خیلی محوری و پیچیده است. این بحث در مسیحیت و کلام آن نیز وجود داشت. در یونان باستان هم این موضوع به صورت خفیف وجود داشته است.

پاسخی که معتزله و شیعه به این موضوع داده‌اند این است که: «لَا جَبْرَ وَلَا إِخْتِيَارَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ».

نظریه صدفه (تصادف):

نظریه ارسطو در طی زمان و با فراز و فرودهایی به نظریه صدفه (تصادف) منجر شد. نوعی بدفهمی از این نظریه وجود دارد که در آن می‌پندارند که حوادث تاریخی بدون علت می‌باشد در حالی که اصحاب این نظریه نمی‌گویند حوادث تاریخی علت‌هایی ندارد بلکه می‌گویند که حوادث تاریخی اگر علت‌ها یا معلول‌هایی دارد و رابطه علت و معلول نیز وجود دارد، ولی این روابط برای مورخ نامکشوف باقی می‌ماند و چون علت‌ها برای مورخ کشف نمی‌شود نمی‌تواند رویداد را درست آن طور که اتفاق افتاده است فهم کند. و لذا تاریخ را علم نمی‌دانند بلکه چیزی می‌دانند که مورخ با استفاده از مواد ناکامل و با کمک گرفتن از ذهنیت و ارزش‌های خود آن را ساخته است. پس آنها معتقدند که به اندازه مورخان تاریخ داریم. البته در منطق علمی این‌ها رد خواهد شد. این‌ها می‌خواهند بگویند که این دریافت‌ها، هم در زمان خودشان ناقصند و هم در طول زمان و مکان ناقصند و حتی این مواد در دست همگی نیست و اگر در دست همگان هم باشد همه نمی‌توانند از نظر ذهنی از آن استفاده کنند. مسأله مهم دیگر و رویکرد انتقادی دیگر آن است که می‌گویند حوادث تاریخی ممکن‌الوقوع هستند که در یک بار و در یک زمان به شکل جزئی یا علت و معلول شخص اتفاق می‌افتد و این یک تصادف تاریخی است.

تاریخ و علوم دیگر:

یکی از پرسش‌های مهم فلسفه انتقادی علم تاریخ این است که چه رابطه‌ای با علوم دیگر دارد. بحث دیگر روش تحقیق و علوم و فنونی است که می‌توانند در بررسی تاریخی کمک کننده باشند. مثل جغرافیا (کار با نقشه‌ها - جغرافیا ظرف تاریخ)، اسناد، جامعه‌شناسی، علم سیاست، مردم‌شناسی، سکه‌شناسی، روانشناسی و می‌توان تاریخ را به عنوان سنجش رشد و عقب ماندگی یک جامعه در نظر

گرفت. به عبارتی برای فهمیدن پیشرفت یا عقب ماندگی یک جامعه باید وضعیت علوم انسانی آن جامعه را سنجید.

آگوست کنت برای پیروان مکتب خود یک کتابخانه کوچکی ایجاد کرده بود که از ۱۲۰ عنوان کتاب موجود در آن ۶۰ مورد کتاب‌های تاریخی بودند. این خود نشانگر اهمیت مطالعه تاریخ برای معرفت جامعه شناسانه است. کنت جامعه‌شناسی را به دو بخش ایستا (استاتیک) و پویا (دینامیک) تقسیم کرد. وی جامعه‌شناسی دینامیک را پیچیده‌ترین جامعه‌شناسی‌ها نامید و آنجا گفت که معرفت تاریخی کاملاً الزامی است. پس در مطالعات جامعه‌شناسانه بایستی ریشه‌یابی تاریخی انجام گیرد. جامعه‌شناسی تاریخی نیز از همین جا شکل گرفت و به صورت رشته واحدی جلوه نمود. یکی دیگر از پرسش‌های مهمی که مطرح می‌شود این است که آیا تاریخ پیوستگی دارد؟ در جواب به طور خلاصه باید گفت بله. چرا که حوادث امروز ریشه در حوادث دیروز دارند و حوادث تاریخی مانند حلقه‌های یک زنجیر هستند.

درونی و بیرونی بودن علم تاریخ :

موضوع درونی یا بیرونی بودن علم تاریخ نیز از پرسش‌های مهم دیگری است که مطرح می‌شود. موضوع علوم انسانی و اجتماعی تفاوت زیادی با علوم طبیعی و ریاضی دارد. در آنجا موضوع بیرون از انسان است. ولی در علوم انسانی سوژه و ابژه یکی است. پس درونی است. یعنی یک رابطه درونی وجود دارد. شما در تاریخ اعمال خود را راجع به آفریده‌ها و مخلوقات انسانی که خود شما هستید می‌شناسید و این کاملاً به ذهنیت، ارزش‌ها و باورها، محیط اجتماعی، تربیت، قومیت و تمام آنچه مربوط به وجود انسانی خود شماست مربوط می‌شود. ولی در مورد علوم ریاضی و طبیعی اینگونه نیست و آن رابطه، بیرونی است بحث‌هایی که در عصر جدید راجع به علمی بودن یا نبودن تاریخ می‌شود همه بر همین پایه استوار می‌شود. برخی می‌گویند در علوم انسانی و امور انسانی از علت نمی‌توانیم سخن بگوییم و از چیزی به نام دلیل می‌توانیم حرف بزنیم و از قانون و قاعده نمی‌توانیم حرف بزنیم بلکه از چیزی به نام

میل و گرایش می‌توانیم حرف بزنیم. می‌توانیم بگوییم وقتی در جامعه‌ای ظلم و ستم زیاد شد میل به شورش پیدا می‌شود. یعنی اگر در جامعه‌ای شورش شد می‌توانیم بگوییم یکی از دلایل احتمالاً ظلم بوده است اما نمی‌توانیم بین این دو، رابطه‌ی مطلق برقرار کنیم که هر جا شورش شده است حتماً ظلم شده یا بالعکس.

یکی از پرسش‌های انتقادی فلسفه تاریخ این است که آگاهی تاریخی چه اثری در زندگی بشری داشته است؟ دوره‌ی تاریخی بشر با اختراع خط آغاز شده است. قدیمی‌ترین کتابی که در مورد فلسفه نوشته شده است توسط دیوژانوس کلادریوس به نام «زندگی فلسفه» است و در آن ذکر شده است که فلسفه با مغان ایرانی آغاز شده است. اخیراً در کتابی که پروفیسور کیتزبورگ دانشمند آمریکایی نوشته است و با مقدمه‌ای به قلم دکتر سید حسین نصر چاپ شده است نوشته شده است که بخش مهمی از فلسفه از شرق و به خصوص از ایران و ایرانیان به یونان و یونانیان رسید. اشخاصی مانند فیثاغورث، افلاطون و دموکریت برای درس خواندن به ایران می‌آمدند. شهرستانی، ابن خلدون و سهروردی همگی به فلسفه ایرانی اشاره دارند. خط کانال و ابزاری بوده است که انسان، آگاهی یک نسل را به نسل‌های بعدی رسانده است. خط در یونان پدید نیامده است. موقعی که یونان شکل می‌گیرد. سه چهار هزار سال قبل از آن تمدن‌های شرقی به وجود آمده بودند. خط یونانی مقتبس از خط فینیقی است و اولین خطوط در جنوب بین‌النهرین و ایران توسط سومریان و عیلامیان به وجود آمده است. فریدون آدمیت از مستندات و تحقیقات مستشرقان علت سقوط سارگن را علت‌شناسی می‌کند. او با بررسی الواح توضیح می‌دهد که تاریخ‌نویسی برای این به وجود آمد که انسان دوست داشت حوادث بزرگ را به یادگار نگه دارد. هرودوت، توسیدید و دیگران مثل سومریان و بابلیان شرح حوادث سیاسی و کشاکش‌ها را برای حفظ بزرگی آنها نوشتند. در مشروطه چون حادثه بزرگ است افرادی چون ناظم‌الاسلام کرمانی و کسروی می‌خواهند آن را حفظ کنند. غربی‌ها تفکر مرکز انگارانه‌ای دارند و می‌خواهند همه چیز را به خود ربط بدهند. آنها وقتی تاریخ علم می‌نویسند از عظمت و بزرگی ابوریحان بیرونی، ابن سینا،

خوارزمی و ... چشم می پوشند و برعکس متفکران خود را تا عرش بالا می برند. بر اساس این تفکر پدران همه علوم در یونان و روم هستند به این معنا که همه آنها پدرند و فرزندانشان نیز طبعاً از همان قوم خواهند بود و بقیه باید خود را به آنجا وصل کنند تا شایستگی عالم بودن در آنها تحقق یابد.

اینکه هرودت (پدر فن تاریخ‌نویسی) را پدر تاریخ‌نویسی بنامیم کاملاً اشتباه است چون قبل از او هم افراد معروف دیگری بوده‌اند. در اینکه او را پدر علم تاریخ بنامیم باز اشتباه است چون علم تاریخ یک علم جدید و در عصر جدید مطرح شده و بهتر است عنوان پدر فن تاریخ‌نویسی را به او بدهیم که باز چون افرادی متقدم‌تر از او بوده‌اند این نیز چندان درست نمی‌باشد.

هرودوت در واقع یک انشاء‌نویس خوب بود و در بالای سکو می‌نشست و آنچه پر از دروغ و غلو بود را برای دیگران می‌خواند و مورد تحسین و ستایش دیگران قرار می‌گرفت به طوری که جایزه‌ای معادل ۱۲ تالان به او دادند. این جایزه به دلیل انشاء خوبی بود که او نوشته بود.

احمد شاملو شاعر بزرگ ایران معاصر گفته: (کاندید جایزه نوبل) جایزه نوبل جایزه بهترین انشاء سال در قرن است. هرودوت و انشاء وی که مورد تشویق قرار گرفت سرمشقی شد برای اشخاص بعدی. شاید بتوان گفت: اینکه می‌گویند تاریخ علم نیست و بعضی‌ها آن را از شعر فروتر انگاشته‌اند و معتقدند یک فن و هنر بیش نیست، ناشی از بیماری است که از زمان هرودوت وارد تاریخ‌نویسی شده و تا زمان حال هم ادامه یافته است. در مورد لشکرکشی خشایارشا غلو عظیمی به کار برده و مورخان آن را براساس قانون مطابقه رد کرده‌اند.

«توسیدید»، (توپودیتیس)، (تولیدید):

آتنی بوده – سردار آتنی بوده – در بحبوحه جنگ‌های «پلوپونز»، تاریخش را خوانده (به عبارتی به نگارش درآورده). بین پلوپونزها و اتحادیه دلوس آتن یک جنگ ۲۷ یا ۲۸ ساله طول کشید و با شکست آتن به انجام رسید. توسیدید تاریخ جنگ را تا سال ۴۱۱ (۲۰ سال اول جنگ) را نوشته مقدمه‌ای نوشته و مدعی شده اثری بسیار درخشان به نگارش درآورده و تا زمانی که انسان زنده است

کتاب من خوانده خواهد شد. دیدگاهی نقادانه و تحلیلی به مطالب داره و برای اولین بار هسته‌های اندیشه فلسفی در کتاب او پدید آمده. البته به دلایلی چند این هسته شکوفه نداد و ده پانزده قرن بعد شکفته شد. از لحاظ درست یا غلط بودن کتابش نظریه‌های مختلفی وجود دارد. مثلاً او را دروغ‌گو و جعل‌کننده نامیده‌اند و گفته‌اند بخش مهمی از کتاب ساخته‌ی خود توسیدید است و واقعیت تاریخی ندارد و این مطلب اثبات نیز شده است. کتاب وی توسط دکتر محمدحسن لطفی تبریزی مترجم نامدار به فارسی برگردانده شده است. کتاب توسیدید پر از جعل است. ارزش کتاب توسیدید از لحاظ اندیشه فلسفی و تاریخی به دو چیز می‌باشد و به صورت ابتدایی ارتباطی که او بین قدرت و سیاست در نظر می‌گیرد و نظری که می‌دهد این است که سیاست، در آن اصل «حفظ قدرت» ربطی به ارزش‌های اخلاقی ندارد. این همان چیزی که ماکیاول بعدها آن را به کار می‌برد. در بررسی توسیدید آن چیزی که مهم است تامل در تاریخ است تاریخ منبع مهمی برای انسان و زندگی اجتماعی، اقتصادی، فردی اوست. انسان در بیرون از تاریخ قابل شناخت نیست. تاریخ را انسانها درباره‌ی انسانها و برای انسانها می‌خوانند و می‌نویسند. موضوع تاریخ انسان است و انسان در تاریخ خودش را می‌شناسد انسان محیط را با خودش سازگار می‌کند.

ماکیاول می‌گوید: تاریخ نشان می‌دهد و اندرز می‌دهد که در عرصه‌ی سیاست، در میدان سیاست اخلاق مطرح نیست. «اخلاق از سیاست جداست»، این هسته‌ی فکر در کتاب توسیدید دیده می‌شود. توسیدید برایش پرسشی مطرح شده است که چرا جنگ‌ها و رفتارهای نظامی یونانیان امروز با آن چیزی که در قدیم وجود داشته (ایلیاد و اودیسه هومر) متفاوت شده است؟ شیوه و رفتار متفاوت شده است؟ پاسخ: دلیلش اینست که تفاوت معشیت پدید آمده، یونانیان امروز جور دیگری معشیت می‌کنند یونانیان دیروز کشاورز بودند، یونانیان امروز بازرگانند. این باعث می‌شود دو تفاوت زندگی دو شیوه متفاوت را حاصل کند. حدود هزار سال واندی بعد در قرن ۱۸ و ۱۹ کسانی پدید می‌آیند که می‌خواهند تاریخ را تفسیر مادی بکنند. چند و چون پدیده‌ها را در روی زمین جستجو کنند و نه اینکه به اراده‌ی

خدایان آن را توجیه کنند. تفسیر ماتریالیستی «اوجش» در کتاب «کاپیتال» مارکس است. مارکس به اقتصاد اصالت می‌دهد. وقتی اقتصاد تغییر کرد به دنبالش حقوق، دولت، هنر و ... تغییر می‌کند. بعضی مفسران می‌گویند اشارات مارکس هسته هایش همین کتاب توسیدید است. خود مارکس کتاب توسیدید را قبول داشت و خیلی آن را دوست می‌داشت.

در تاریخ دوران قدیم ارزش معرفتها و دانش‌های دیگر را بر حسب معیارهای فلسفه می‌سنجیدند. بنابراین در آن تفکر وقتی ارسطو تاریخ را با شعر می‌سنجد و شعر را کلی‌تر و فلسفی‌تر و تاریخ را جزئی‌تر و محتمل‌تر میداند. بنابراین تاریخ ارزشش از شعر کمتر است. ما می‌دانیم که شعر علم نیست، یک فن است. تاریخ هم در تفکر قدیم به عنوان یک فن تصور می‌شد. او می‌گوید تاریخ برای سیاستمداران و جنگاوران مفید است و برای اخلاق و عبرت‌آموزی سودمند می‌باشد. اما اکثر افراد فایده تاریخ را عبرت‌آموزی می‌دانند و این یعنی اینکه تاریخ در حد یک رمان و داستان تنزل داده شده است. از ارسطو تا عصر جدید تاریخ به معنای فن تصور شده است اگر هم در مقدمه برخی از تواریخ اسلامی عنوان علم برای تاریخ اطلاق شده علم به معنی جدید کلمه نیست بلکه به معنی معرفت است. اگر امروزه تاریخ را گزارش رویدادها بدانیم این خود تبعیت از تفکر متنی است. علم تاریخ در عصر جدید یک گام فرا پیش نهاد و گفت درست است که می‌خواهیم افکار و رویدادها را بشناسیم اما برای شناخت ماهیت افکار و رویدادهای گذشته می‌بایست ساختارهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی و ... جامعه را نیز بشناسیم و بدون این شناخت امکان تبیین و تحلیل عملی تاریخ منتفی است.

چون تاریخ مشتمل بر احتمالات جزئی است که ممکن است وقوع پیدا کند یا نکند براساس تعریف علم نباید قابل پیش‌بینی باشد. بر این اساس چون تاریخ قابل پیش‌بینی نیست پس علم نیست. مگر اینکه علم غیب وجود داشته باشد که علم غیب هم پیش‌گویی می‌کند نه پیش‌بینی چرا که پیش‌بینی با تجربه و یا ذهن کاملاً مشهود می‌باشد و حامل یک سری بررسی‌ها و عملیات مشخص

علمی است. اما در مورد احتمال نمی‌شود پیش‌بینی کرد. تاریخ بسیاری از حوادثش تصادفی است یعنی اینکه در یک قاعده کلی جای نمی‌گیرد و امکان قانونمندی ندارد.

علت: زمینه‌های مادی و عینی یک چیز (استعلال)

دلیل: زمینه‌های معنوی، ذهنی و استدلالی یک چیز (استدلال)

تاریخنگری دوران قدیم:

چین در دوران قدیم درخشش ویژه‌ای در علم داشته است با این همه فلسفه چینی به امر تاریخی اعتنا ندارد و شاید یک دلیلش هم یک بن بستی بوده که جهان شرق دور داشته است. تمدن‌های شرق دور با شرق نزدیک و جهان یونانی پیوند نداشته‌اند و بین جهان چینی و جهان متمدن باختری یک دیوار انسانی غیر متمدن شکاف انداخته بود. اقوام بسیاری در این میان وجود داشتند که هنوز به مرحله مدنیت نرسیده بودند. لذا ناامنی در این منطقه حاکم بود و ایجاد ارتباط میسر نمی‌گشت. هند نیز چنین حالت تهجر و گوشه‌گیرانه‌ای را داشت. (هر چند گفته می‌شود داریوش در سال ۵۱۳ ق.م به هند لشکر کشیده است و خود او نیز مدعی است که ایندیوس جزء ساتراپ هایش است، اما داریوش هخامنشی به تمامی اراضی شبه قاره هند لشگرکشی نکرده بود و تنها با سرچشمه‌های رود سند در پاکستان امروزی پیش رفته بود. از طرفی لشگرکشی به سرزمین بزرگی چون هند که خود چونان قاره‌ای تصور می‌شود کار بسیار مشکلی می‌باشد. خشونت طبیعت، ناهمواری‌های متعدد و اقوام مختلف و ... هرگز اجازه چنین لشگرکشی‌هایی را به هند نمی‌داد. برخی ادعای اسکندر را نیز درباره فتح هند دروغین بر می‌شمارند. در خصوص اسکندر نظرهای گوناگونی وجود دارد:

۱- بعضی به کل وجود اسکندر را نفی می‌کنند و او را شخصی افسانه‌ای و نه تاریخی

برمی‌شمارند.

۲- گروهی نیز تهاجمات مبالغه‌آمیز او را قبول ندارند و از آن جمله در خصوص حمله او به هند چنین عقیده دارند که اسکندر پا فراتر از خوزستان نگذاشت. یعقوبی می‌گوید: هند یعنی جای پر آب. هند اسکندر، همان خوزستان بود. ما در خوزستان شهرها و عناوین جغرافیایی متعددی داریم که از واژه هند گرفته شده است. اندیمشک، هندیجان، رود هندیجان، محله ایندیکای مسجد سلیمان. هند همچنین معنی رود و آب را هم می‌دهد. هندوانه نیز یعنی میوه‌ای که درونش آب است. بر این اساس هند تسخیر شده توسط اسکندر همان خوزستان بوده است.

۳- اسکندر نیز مانند داریوش تا سند رفت و بازگشت.

ارتباط هند با جهان خارج از خود یک ارتباط دو سویه نبود. اولاً اندک و منقطع بود و ثانیاً یک سویه و تنها از غرب به شرق بود. ثالثاً فرهنگ، بینش، دین و آئین هندیان از همان ابتدا به صورتی بنیان نهاده شده که زیاد با تحولات و تغییرات سازگار نبود. هند در طول تاریخ هیچ جهانگشایی را نپرورانیده است. اما ۱۳ بار فتح شد. اقوام مهاجم که بدان سرزمین پا نهاده‌اند در متمدن کردن آن کوشیدند جهان‌چینی و تا حدی جهان‌هندی دارای یک نواختی خاصی هستند.

در دوره باستان چین و هند فلاسفه و ادیان بزرگی را داشته‌اند. آئین بودا، کنفوسیوس، هندویسم، مکتب ودا، همگی دارای تفکری ادواری و دایره‌ای از زمان تاریخند. هندی‌ها کل هستی را یک نظام تکرار شونده جاودانه تلقی می‌کنند. براساس این تفکر شاید نظام هستی میلیون‌ها سال دوام بیاورد اما نهایتاً نابود و دوباره از نو زاده می‌شود. آنها به تحولات تاریخی و تغییرات زندگی توجهی ندارند و شاید علتش وجود ثبات در جامعه و تکرار حوادث آن باشد. اما در این بخش از جهان که ما و غرب در آن واقع گشته است یک تحرک و پویایی در تاریخ وجود دارد. زد و خورد و رفت و آمد است، تغییرات بزرگ پی در پی روی می‌دهند، ادیان بزرگی می‌آیند و می‌روند، دولتهای بزرگ یکی پس از دیگری تشکیل می‌شوند و اقوام مختلفی می‌آیند و می‌روند. حتی برخی فلاسفه، شرق نزدیک، آسیای غربی و جنوب غربی را جزء جهان باختری برمی‌شمارند و بعضی دست کم این مناطق را جزء شرق نمی‌دانند و

شرق را از هند و چین بدان سو می‌پندارند و وقتی می‌خواهند از شرق سخن بگویند منظورشان فرهنگ و تمدن چینی، هندی، ژاپنی و خاور دور است. البته برخی از مصر و آسیای صغیر به بعد را شرق به حساب می‌آورند. این قسمت باختری جهان محل ظهور و خاستگاه تمدن‌های بزرگی چون بین‌النهرین، مصر، فینیقیه، کارتاژ، ایران، یونان و روم می‌باشد. روم که بعدها مرکز ثقل تمدن‌اش در اروپا قرار گرفت این ذهنیت اشتباه را ایجاد نمود که این یک تمدن اروپائی می‌باشد و برخی همین اشتباه را در خصوص یونان مرتکب می‌گردند، در حالیکه تمدن‌های یونان و روم استمرار همین تمدن‌های شرقی می‌باشد.

تفکر دوگانه انگاری یا هستی‌شناسی ثنوی:

این تفکر در جهان امروز ما حاکم است. به ویژه از لحاظ تاریخی که باعث تاریخنگاری و تاریخنگاری ثنوی شده است. براساس این تفکرگویی شرق و غرب از منشاء دارای دو هستی جداگانه بوده‌اند و تولد این دو جدا از هم صورت پذیرفته است. و بدین ترتیب محل زایش تمدن غرب همین یونان باستان و روم قدیم می‌باشد. این سفسطه بزرگ تاریخی است که با فلسفه تاریخی اصلاً جور در نمی‌آید بخش بزرگی از فلاسفه و اندیشمندان یونان و روم در خاک آسیا و آفریقا متولد شده‌اند. (مثلاً سنت اگوستین متولد الجزایر است).

اما تاریخنگاری دوران باستان در این قسمت باختری جهان چگونه بوده است؟

جهان‌بینی شرق باستانی:

تاریخ جریانی است که کاملاً زیر نفوذ قدرت الهی می‌باشد. در این اندیشه قضا و قدر نقش

بیشتری را دارد و به وجود انسان توجه بیشتری نمی‌شود.

سقراط فلسفه را از آسمان به زمین آورد.

آدم اسمیت اقتصاد را از آسمان به زمین آورد

ماکیاولی سیاست را از آسمان به زمین آورد.

منتسکیو قانون و حقوق را از آسمان به زمین آورد

و به عقیده برخی مارکس تاریخ را از آسمان به زمین آورد.

اینها همه باعث ترویج اندیشه‌های سکولار گشت و این یعنی دنیایی کردن، عرفی نمودن و

جدایی از شرعی‌گری و گیتیانه نبودن امور.

اگر ما علوم انسانی و تفکر بشری را چون قاره‌ای ناشناخته تصور کنیم زمان کشف آن را بایستی

چه دوره‌ای بدانیم؟ این کشف در عصر جدید رخ داد و از جمله آن علوم است. علم تاریخ در عصر جدید

شروع به تحولی بنام انبساط موضوع تاریخ کرده است. در همین عصر موضوع تاریخ دچار گشودگی و

گسترش میشود. اگر تاریخ‌نویسی در دوران قدیم تنها در گزارش رویدادها متوقف شده بود امروزه، تاریخ

علم شناخت و بررسی گزارش‌ها و تحولات ساختاری شده است و ساختارهایی چون سیاست، فرهنگ،

اجتماع و را می‌کاود. چون تاریخ به زمین کشیده شده و علل را در زمین می‌جوید لذا همه این موارد

در تاریخ بررسی می‌شود.

چیرگی مفهوم دایره‌ای از زمان در فرهنگ بشری:

این اندیشه غالب، دنیا و تاریخ را یک دور تلقی می‌کند. هر چند مفهوم خطی چیرگی ندارد اما

در برهه‌ای پدید می‌آید. اندیشه خطی تاریخ مدیون ادیان ابراهیمی است. چنین مفهومی در تورات و

انجیل و قرآن ذکر شده است. بعدها وقتی اندیشه ترقی مطرح می‌شود این اندیشه در ضدیت با اندیشه

دوری قرار می‌گیرد. ما می‌توانیم اندیشه خطی ادیان ابراهیمی را ریشه و بنیان اندیشه ترقی برشماریم.

و خاستگاه این ادیان جایی نیست جز آسیای غربی.

اندیشه خطی تاریخی:

در این نوع تاریخ‌نگری انسان دارای منشا واحد و خدای واحد می‌باشد. این اندیشه از یهودیت و

البته زرتشتی‌گری به بعد رواج پیدا کرد. منشا واحد انسان چیزی نیست جز قصه آدم و حوا.

نتایج این اندیشه:

۱- این باعث فکر حکومت جهانی با ظهور یک منجی موعود شد مسیح، سوشیانت، مهدی می‌خواهند در دنیا وحدت ایجاد کنند.

۲- این فکر منشا واحد نژادها و جوامع بشری، باعث نگارش تاریخ کل جهان و بنیان شیوه تاریخ‌نویسی جهانی شد. نوعی از تاریخ‌نگاری که از آفرینش آدم آغاز می‌شود تاریخ تمام ملل را بررسی می‌کند و به زمان حال می‌رسد. این شیوه تاریخ‌نگاری در دنیای اسلامی بنیان نهاده شد و اوج آن جامع‌التواریخ خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی می‌باشد.

اولین تجلی دولت جهانی از هخامنشیان آغاز و به اسکندر و رواقیون رسید و سرانجام به اندیشه جهان وطنی انجامید که همگان را یکی و بدون فرق می‌دانست و ایده‌آلش وحدت سیاسی، فرهنگی و جهانی بود.

رابطه بین عینیت و ذهنیت:

بنا به عقیده پوزیتیویست‌ها این خیلی مهم است که آنچه موضوع علم قرار می‌گیرد بایستی عینیتی مستقل از ذهنیت عالم داشته باشد. برخی از آنها همچنین معتقدند که علوم انسانی و اجتماعی و از آن جمله علم تاریخ به خاطر داشتن عینیتی مستقل از ذهنیت دانشمندان جزو علوم به حساب می‌آیند. آنها بر این عقیده‌اند که تاریخ به واسطه وجود اسناد، مدارک و گزارش‌های تاریخی درجات زیادی از عینیت را دارا است و در این علم عینیت و واقعیتی مستقل از ذهن مورخ وجود دارد و در این مدارک و اسناد و گزارش‌های تاریخ واقعیت‌ها و عینیت‌هایی هستند که تغییر ناپذیرند.

این موضوع خود بحث‌های فراوانی را در فلسفه علوم ایجاد کرد و بسیاری بر آن تاختند.

ایرادات وارد شده بر عقیده پوزیتیویست‌ها در خصوص استقلال عینیت تاریخ از ذهنیت مورخ:

- آیا همه گذشته در قالب اسناد و مدارک باقی مانده است؟
- آیا انسانی که این گزارش‌ها را نگاشته ذهنیت خود را در آن وارد نساخته است؟
- آیا مورخان اسلام هنگام نوشتن وقایع بابک خرم‌دین ذهنیت خود را در آن دخیل نموده‌اند؟

- آیا نگارش تاریخ توسط مردان باعث حذف نقش زنان در تاریخ نشده است؟ (فلسفه تاریخ

فمینیستی)

- در خصوص خیلی از حوادث روایات نسبی‌اند مثلاً هرودوت تاریخ جنگ‌های مدیک را به نفع آتن

می‌نویسد و اسناد و مدارک ما در خصوص هر دو طرف مساوی نیست.

- فرض کنیم مورخ فردی کاملاً عادی است اما تمام بی‌طرفی او هنگام نگارش تاریخ تنها برخی

از موضوعات را ثبت و ضبط می‌کند و بسیاری از آنها را گزارش نمی‌کند و در این گزینش او به ذهن

خود رجوع می‌نماید. پس ذهنیت در تاریخ همیشه با عینیت قاطی بوده است. لااقل قبل از عینیت

وجود داشته است.

- اگر ما تاریخ را صرفاً یک علم نقلی بدانیم آنگاه گرفتار این سوالها و پرسش‌ها می‌شویم.

تاریخ و اختراع دوربین:

تا قبل از اختراع دوربین و رواج صنعت عکس و فیلم در قرن ۱۹ میلادی نمی‌شد تاریخ را دید

اما از آن تاریخ به بعد به مدد اسناد تصویری تاریخ نیز قابل رویت و مشاهده گشت.

تصویر نیز مانند خط یک دوران ماقبل تاریخی دیگر را برای بشر به اتمام رساند. این اختراع،

انقلابی را در تفکر تاریخی بشر باعث شد و امکاناتی را در اختیار او قرار داد که وی قبلاً از آن بی‌بهره

بود. این اسناد تصویری می‌تواند پایانی برای بسیاری از بحث‌های گذشته چون عینیت و ذهنیت، فلسفه

تاریخ فمینیستی و باشد.

فرهنگ و تمدن اسلامی است که در شمال افریقا درخشید همچنان که بزرگان دیگری از همین

مکتب بسیار متعالی اسلامی در سایر سرزمین‌های شرقی و غربی دنیای اسلام سر بر آوردند.

تاریخ جهانی:

اندیشه تاریخ جهانی گرفته شده از تاریخ جهانی است. پیش قدم جهانی سازی، ایران باستان

است و تاریخ جهانی از اندیشه ایرانیان هخامنشی پدید آمد. اسکندر مقدونی اسیر فرهنگ ایران شد و

خود را میراث دار حکومت هخامنشی (حکومت جهانی) می دانست. در تاریخ جهانی بحث برابری انسان ها و بشریت مطرح است. باید نخستین تاریخ جهانی را مربوط به دیودور سیسیلی و کتاب «کتابخانه تاریخی» بدانیم؛ وی می گوید: وظیفه مورخ این است که تاریخی بنویسد که به وحدت بشر منجر شود که این موضوع در آموزه های دینی نیز مورد تاکید قرار گرفته است. دیودور تحت تأثیر افکار رواقیون بود که اعتقاد به تفکری داشتند که امروزه آن را جهان وطنی می گویند. نزد آنها افتخار به یک ملیت ایرانی، مصری و ... کاری عبث و بیهوده بود. بنابراین فلسفه رواقیون پشتوانه تاریخ جهانی شد که اعتقاد به فلسفه برابری انسانها داشت. وی معتقد بود شهروند جهانی باید یک قانون و در نتیجه یک حکومت و در نهایت یک جهان داشته باشد. او مورخ روم باستان است و در مقدمه خود می گوید تاریخ من باید باعث وحدت و گرایش به آشتی و صلح میان انسان ها شود. رواقیون نیز متأثر از تز حکومت جهانی ایرانیان بودند. حکومتی که با ایجاد راههای ارتباطی بزرگ، پول واحد، واحد اندازه گیری و روح تسامح گرا، اقوام و ملت های گوناگون را زیر چتر خود جای داد. تسامح کوروش همه ملتها را یکی میداند و این عقیده با فروپاشی هخامنشیان در ایران نمرد بلکه جلوه هایی از آن تا دوره های بعدی در ادبیات ایرانیان آشکار گشت. این افکار و آرا در اندیشه ی سیاسی مسیحیت نیز اثر گذاشت، منتها مسیحیان این اندیشه را از طریق یهودیت و آموزه های آنان به ارث برده بودند. واژه کاتولیک به معنای «عام و عموم جهان» می باشد. دین مسیحیت دین صلح بود. اندیشه تاریخ جهانی در کتاب «شهر خدا» ی سنت آگوستین نیز مطرح شده است. تاریخ جهانی وارد اسلام شد و بر تاریخ نگاری مسلمانان نیز اثر گذاشت و بعدها در نزد مسلمین قوام یافت. به طور مثال در اشعار شاعران مسلمان نیز می توان رد پای این موضوع را یافت:

سعدی:

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

سعدی:

که در آفرینش ز یک گوهرند

بنی آدم اعضای یکدیگرند

دگر عضوها را نماند قرار

چو عضوی به درد آورد روزگار

موقعی که در قرن ۲۰ میلادی جامعه ملل در حال تاسیس بود جمله‌ای برای سر در این سازمان جهانی جستجو می‌شد و از بین تمامی فرهنگ‌ها و زبان‌ها جمله‌ای جهانی‌تر از این دو بیت سعدی یافت نشد.

نوع رویکردها به تاریخ جهانی متفاوت است برخی معتقد به تاریخی هستند که فقط در محدوده افراد و جوامع و به طور کلی جزئیات است و برخی معتقد به تاریخ جهانی و انسانی در مقیاس کلی می‌باشند. این دو گروه را در زیر می‌توان به شکل زیر معرفی کرد:

Macro History

Micro History

حصول شناخت نسبت به تاریخ جهانی در معرفتی تاریخ نمی‌تواند چیزی به جز تاریخ انسانی و مستقل به نام تاریخ غیر ممکن است و از تاریخ جهانی باشد و موضوع حقیقی علم تاریخ، انسان خرد صحبت می‌کند و حتی تاریخ افراد. است.

ایرانیان و الغای برده‌داری:

کوروش می‌گوید به فرمان خدا بردگی را برانداختم. ایرانی‌ها اولین کسانی‌اند که قانون بردگی را لغو می‌نمایند و در زمانی که خداوندگاران فلسفه یونان یعنی افلاطون و ارسطو از برده‌داری حمایت و آزادی را مخصوص طبقه و قشر خاصی می‌دانند، شاه ایرانی از آزادی همه انسان‌ها سخن می‌گوید.

روزنامه‌نگاری و تاریخ:

روزنامه افکار بزرگ جامعه را به سطح جامعه می‌آورد.

دکتر شریعتی جامعه بشری را چون هرمی تصویر می‌کند که در راس آن نوابع قرار دارند که همیشه چیزهای نوین را ارائه می‌دهند و ای بسا که سرکوب می‌شوند در طبقه زیرین آنها دانشمندان واقعند که این آرا را تلطیف می‌نمایند و قابل فهم می‌کنند و به طبقه زیرین خود یعنی عموم مردم منتقل می‌سازند. وی سپس نتیجه می‌گیرد که چون نوابغ کنونی اروپا دیندار شده‌اند پس در آینده مردم اروپا و غرب به دین روی خواهند آورد. وقتی روزنامه نگاری نیز در جامعه‌ای رشد کند درست بمانند هرم، موضوعات مهم به لایه‌های پایین جامعه انتقال می‌یابد و علم و عمل با هم تعامل می‌کنند و جامعه ترقی می‌کند. به کمک همین روزنامه فلسفه و تاریخ را نیز می‌توان از سطوح پیچیده‌اش برداشت و ساده‌تر کرد و به عموم مردم جامعه ارائه نمود.

پولی بیوس:

وی در فکر تاریخنگاری و تاریخنگری بشر از توسیدید هم مهم‌تر است کتاب بسیار مهم وی با نام تاریخ عمومی شهر روم یک شاهکار جاودانه محسوب می‌شود این کتاب با نامهای دیگر چون تاریخ روم، تاریخ عمومی روم و تاریخ پولی بیوس مشهور است. پولی بیوس را باید فردی یونانی- رومی بنامیم او در قرن ۲ و ۳ ق. م. می‌زیست (ح ۲۰۰ - ح ۱۱۸ ق. م) در این دوران جمهوری روم در اوج قدرت بود و رومیان گام‌های استواری در راه مجد و عظمت و شکوه برداشته بودند و برعکس عصر طلایی یونان به اتمام رسیده بود. رومی که روزگاری محل تشکیل مهاجرنشین‌های یونانی بود در آن عهد بر یونان می‌تازد. پولی بیوس در جنگهای یونان و روم به اسارت ارتش روم درمی‌آید و به عنوان برده به روم برده می‌شود اما به خاطر فضل و دانش والاتبارش آزاد می‌شود و حتی جز طبقات بالای رومی درمی‌آید و بدین علت برخی او را رومی می‌شناسند. در کتاب پولی بیوس برای نخستین بار فلسفه ادواری تاریخ

تبیین شد. نظریه تاریخی او در عین حال نوعی نظریه دولت است. این نخستین بار است که مورخی نظریه‌ای را ابداع و پشتوانه تحلیل‌های تاریخی‌اش قرار می‌دهد. پولی بیوس اولین نظریه‌پرداز تاریخی است. ابن خلدون نیز قرن‌ها بعد بدین گونه نظریه‌ای را بیان می‌کند. جالب اینکه نظریه تاریخی ابن خلدون نیز راجع به دولت است کما اینکه مارکس نیز بعدها در ماتریالیسم تاریخ نوعی نظریه دولت را ابراز می‌دارد. نظریه هگل نیز در بخشی به دولت می‌انجامد.

بررسی نظریه فلسفه تاریخ ادواری پولی بیوس

پولی بیوس تاریخ را چیزی جز تبدیل انواع دولت به یکدیگر در یک دایره نمی‌داند. از نظر وی تاریخ در حلقه و دایره‌ای حرکت می‌کند که تبدیل انواع دولت به یکدیگر، از مراحل و نشانه‌های آن است. در واقع فرضیه ادواری طبیعی پشتوانه این نظریه است یعنی همچنان که در تمامی عناصر و مواد موجود در طبیعت کون و فساد دیده می‌شود و زاده می‌شوند و رو به زوال نهاده سرانجامشان به مرگ می‌انجامد، چنین اتفاقی برای دولتها نیز روی می‌دهد. بعدها افرادی چون ابن خلدون، توبین بی، رضاقلی خان هدایت و نیز چنین نظری را بیان می‌دارند. لازم به ذکر است نظریه پولی بیوس صرفاً ادواری نیست و راهی به خارج از این سیکل وجود دارد؛ به طوریکه خود او هم بیان می‌کند می‌شود علاجی اندیشید. او معتقد است رومیان نشان دادند می‌شود از این سیکل خارج شد و این مسئله به نوعی به اندیشه اسلامی و اندیشه ترقی پهلوی می‌زند. پلی بیوس می‌گوید رومیان از سیکل گفته شده خارج شدند و با ترکیبی از این حکومتها، حکومت جمهوری را حاصل کردند. اختلافات داخلی را بیرون کرده و به عرصه جهان گشایی بردند. او خیلی از این حکومت تعریف می‌کرد ولی او نماند تا ببیند در نهایت همین حکومت جمهوری سقوط کرد و جنگ‌های شهری حاصل شد.

پولی بیوس در فرهنگی تولد پیدا کرد که از انواع و اقسام دولت پرسش می‌نمود. قدیم‌ترین پرسش از انواع و اقسام دولت توسط هرودوت هم وطن وی بیان شده است او این پرسش را هنگام بیان

داستان تاریخی داریوش و گئومات مغ بیان می‌کند و اینکه برای تداوم حکومت هخامنشیان چه نوع حکومتی بهتر است؟

هرودوت می‌گوید: بعد از اتمام فتنه گئومات مغ هفت سردار پارسی در خصوص آینده حکومت امپراتوری هخامنشی به بحث پرداختند. اوتانه بلند شد و گفت بهترین شکل حکومت پولیتی (جمهوری) است. وی از پادشاهی انتقاد نمود چرا که عقیده داشت همیشه نمی‌توان پادشاهی خوب و فرزانه چون کوروش داشت و ممکن است کسی مثل کمبوجیه قدرت بگیرد و هستی مملکت را بر باد دهد. مگاویز دیگر سردار ایرانی با اعتراف به معایب پادشاهی حکومت آریستوکراسی (اشراف) را پیشنهاد می‌کند. سرانجام داریوش لب به سخن باز می‌کند و می‌گوید از همه بهتر حکومت پادشاهی است اما نه حکومت پادشاهی مستبد بلکه حکومت موناشرشی پادشاهی نیک و بزرگ و فرهمند.

نخستین انتقاد از دموکراسی در تاریخ بشر توسط کوروش صورت پذیرفته است آنگاه که خطاب به نماینده و فرستاده اسپارته‌ها گفت: ما از کسانی نمی‌ترسیم که در شهرهای خود در میادین جمع می‌شوند و با دروغ و دغل حکومت می‌کنند. دیگر هم وطن پولی بیوس یعنی افلاطون نیز از دولت و انواع و اقسام آن سخن می‌راند. وی در کتاب پولیتی یا جمهور که سرآغاز فلسفه سیاسی است پرسش‌هایی از عدالت و جامعه عادل مطرح می‌کند و طرح مدینه فاضله خود را پی می‌افکند وی بعد از انتقاد از انواع گوناگون حکومتها، بهترین حکومت را حکومت مدینه فاضله خویش می‌نامد. او می‌گوید دردهای نوع بشر درمان نمی‌شود مگر زمانی که فلاسفه پادشاه شوند و یا پادشاهان فیلسوف گردند.

تقسیم بندی ارسطو از انواع حکومت ها :

یونانی دیگر ارسطو در کتاب پولیتیکو یا سیاست تقسیم‌بندی دیگری از انواع حکومت دارد ارسطو می‌گوید ما سه نوع حکومت خوب داریم که به ترتیب عبارتند از:

۱- موناشرشی (حکومت فردی) ۲- آریستوکراسی (حکومت اشراف) ۳- پولیتی (حکومت

شهروندان).

منظور ارسطو از موناشری حکومت استبداد مطلقه نیست بلکه حکومت یک فرد صالح نیک و حکیم می باشد که قانوناً و در جهت مصلحت عمومی حکومت می نماید و حکومت وی به هیچ وجهی موروثی نیست مگر اینکه قانون چنین قدرتی را به او بدهد.

منظور ارسطو از آریستو کراسی هم حکومت اشراف و نجبای واقعی است که در جهت مصالح مردم گام بردارند و هیچ گاه به نفع خود فعالیت نکرده مال اندوزی نمی نمایند. نام ارسطو نیز به معنای شریف و نجیب با این اصطلاح هم ریشه است.

منظور از پولیت یعنی شهروندی که صاحب حق رأی است و این فقط شامل یونانیان اصیل و فاضل می شد. در پولیتی حکومت دائماً بین پولیتها یا شهروندان دست به دست میشود. ارسطو سه حکومت مقابل حکومتهای فوق را نیز بیان می دارد.

۱- تیرانی حکومت جبارانه و با زور در جهت خواسته های فردی. این نوع حکومت در برابر موناشری قرار می گیرد. حکومتی مبتنی بر زور و قلدری و مساوی دیکتاتوری که اراده ی خود را به جامعه تحمیل می کند این حکومت حکومتی فردی است که به زور قدرت را می گیرد. (حکومت استبدادی) این حکومت تنها به نفع خود و خاندانش است. در یونان وقتی بنوستیراتوس بعد از اصلاحات سولون روی کار می آید یونان را به عظمت می رساند و در اینجا نظریه استبداد منور شکل می گیرد این استبداد منور به خیر و صلاح روم کار می کند. این همان نظریه ایست که بعدها در دوران ناصرالدین شاه امیرکبیر دنبال آن بود و هدفش شکل گیری استبداد منور بود.

۲- الیگارشیک حکومت قدرتمندان نفع طلب یا تیموکراسی (زراندوزان) که این نوع حکومت در برابر آریستوکراسی است.

۳- دموکراسی حکومت همه حتی غیر یونانی ها در برابر پولیتی.

ارسطو در میان این سه حکومت بد، بهترین را دموکراسی و بدترین را تیرانی برمی شمارد. وی تلویحاً از دموکراسی دفاع می کند.

حکومت های بد

تیرانی

الیگارشی

دمکراسی

حکومت های خوب

• موناشرشی

• آریستوکراسی

• پولیتی

ارسطو می گوید امکان تغییر این حکومتها از یکی به دیگری در جوامع وجود دارد. پولی بیوس صد سال پس از ارسطو به دنیا می آید. در جامعه یونان آن زمان هنوز ارسطو به فراموشی سپرده نشده است و احتمالاً پولی بیوس این اندیشه ها را از ارسطو گرفته است. پولی بیوس می گوید وقتی ما تاریخ یونان را می خوانیم متوجه می شویم طبق قانون طبیعی کون و فساد، حکومتها نیز برقرار می شوند و نابود می گردند و سپس حکومت دیگری سر برمی آورد به این معنا که هر چیزی که تکوین و پیدایش یابد پس از رشد به فساد و تباهی کشیده می شود و این دور ادامه می یابد، موناشرشی به تیرانی مبدل می گردد. تیرانی نیز عرصه را خالی می کند و جای آن را آریستوکراسی می گیرد و این دور همچنان ادامه می یابد این تغییرات مستلزم هزینه هایی است و این امر جامعه را رو به زوال و انحطاط می برد. پولی بیوس همین امر را عامل زوال یونان می داند. هر کدام از حکومت ها نمی توانند دائماً باقی بمانند. تقریباً اکثریت نظریه های دولت، تاریخ است و بر عکس نظریه های تاریخ، نظریه های دولت نیز هست. مثل نظریه های فلسفه تاریخ پولی بیوس، ابن خلدون، منتسکیو، هگل و مارکس. پولی بیوس هسته ای از اندیشه اصلاح را در اثر خود نشان داده است. او می گوید روم سیستمی را آفرید که از این چرخه بسته

رهایی یافت و رومی‌ها با ابداع جمهوری نیرو یافتند و به جای چرخش و زوال رو به ترقی و قدرت روز افزون نهادند. در قرن ۶ ق.م. جامعه روم دچار شورش شد و سرانجام سالها بعد رسپابلیکو یا حکومت تحت امر مردم آفریده شد. تا قرن ۴ ق.م. این نوع از حکومت مقدمات تکاملش را طی می‌کرد. سردارانی به نام پلوتر از طریق انتخاب مجمع بر سرکار می‌آمدند و امور را اداره می‌نمودند. در قرن ۴ ق.م. رومی‌ها تنها دو پلوتر را به قدرت می‌رساندند و مدت حکومتشان یکسال تعیین گشته بود. بر طبق قانون این دو پلوتر منتخب، موظف به مشورت با هم بودند و به تنهایی قادر به تصمیم‌گیری نبودند. مشورت در زبان رومی کانسیلیوم خوانده می‌شد و به همین علت پلوترها را کنسول می‌نامیدند.

پولی بیوس گفت جامعه روم دارای ویژگی یک مونارشی می‌باشد و آن در قالب کنسول متبلور گشته است اما رومی‌ها چیز دیگری هم دارند که نماینده آریستو کراسی است و آن مجلس سنای روم می‌باشد سنا از واژه سینکس به معنی پیرمرد و انسان مجرب و دارای روح قوی و پیر و جهان‌دیده گرفته شده است. روم علاوه بر این دو، جلوه‌ای از پولیتی را نیز در خود دارد. خاندان‌های روم باستان سالانه برای خود سخنگو و تریبون‌هایی را برمی‌گزیدند و آنها با تشکیل مجمع عمومی یا ملی در میدان فورون روم بر قوانین سنا و اعمال و رفتار کنسول‌ها نظارت می‌کردند.

پس حکومت رسپابلیکوی رومی از سه ضلع تشکیل شده و هر سه حکومت نیک ارسطویی را در خود ترکیب نموده است و باعث نجات روم از چرخه حکومت‌هایی به مانند یونان شده است. اما شاید اگر پولی بیوس بیشتر عمر می‌کرد و هرج و مرج‌های بعدی روم را میدید نظرش تغییر می‌نمود. اگر فرهنگ یونانی وجود نداشت و پولی بیوس از میراث گذشتگان این فرهنگ بهره نمی‌برد چنین اندیشه‌هایی از جانب وی صادر نمی‌گشت.

پولی بیوس و ویژگی‌های تاریخ‌نویس:

پولی بیوس می‌گوید تاریخ‌نویس باید اهل عمل باشد. به عقیده او کسی که می‌خواهد تاریخ جنگ‌ها را بنویسد باید اهل جنگ بوده تجربه نبرد نظامی را داشته باشد. به عنوان مثال ژولیوس سزار که

خود جنگجو و اهل عمل بود تاریخ خود را ماهرانه تر نوشت او از ایرانیان ستایش می‌کند که دولت آنها دولت عقلی بود.

تأثیر حوادث جزئی در روند کلی تاریخ:

مثلاً نقش شخصیت در تاریخ یا حوادث کوچکی که چون جرقه‌ای آتش رخدادهای بسیار عظیم را برمی‌افروزند. برای نمونه جنگ جهانی اول حادثه بسیار بزرگی است و تغییرات عظیمی را در جهان ایجاد کرد. خیلی‌ها حادثه جزئی ترور ولیعهد اتریش در سارایوو را علت این نبرد بین‌المللی می‌دانند. اما اگر ولیعهد اتریش توسط آن صرب افراطی در بوسنی کشته نمی‌شد چه اتفاقی می‌افتاد؟ آیا دیگر جنگ جهانی اول روی نمی‌داد. این همان بحث خلاف واقع‌هاست که در آن از تاریخ‌های محتمل سخن رانده می‌شود آن چیزی که امکان داشت رخ بدهد اما رخ نداد.

در خصوص علل و عوامل وقوع حوادث و رویدادهای تاریخی ۳ مکتب مهم تاریخنگری وجود

دارد؟

۱- مکتب ساختارگرا:

روند کلی تاریخ بشر را ساختارها معین می‌کند و برای اینکه مورخ از جریان تاریخ آگاهی یابد، باید ساختارها و روابط بین ساختارها را بشناسد مثلاً ساخت سیاسی و فرهنگی چه پیوندی با هم دارند و ارتباط این دو با ساخت اقتصادی چگونه است؟ کدام زیربنا و کدام رو بناست؟ آیا اصلاً بحث اولین و دومین در عوامل سازنده تاریخ و تغییرات اجتماعی تاریخی درست است یا نادرست؟

۲- مکتب اراده‌گرا: این اندیشه حوادث مهم تاریخی و روند حرکت کلی تاریخ را موکول به

شناخت اراده‌ها، سلیقه‌ها و کنش‌های اشخاص می‌داند و تاریخ را جز کنش افراد بشری چیز دیگری نمی‌پندارند. از همین دیدگاه است که قهرمان باوری و قهرمان‌پرستی شکل می‌گیرد. توماس کارلایل

(۱۸۸۱-۱۷۹۵م) تاریخ را چیزی جز زندگی قهرمانان نمی‌داند لذا او بنیانگذار این چنین مکتبی در تاریخ است و از آن جایی که تاریخ را حیات مردان بزرگ می‌داند می‌شود به او لقب پلوتارک انگلیس را داد. قهرمان در این دیدگاه می‌تواند افرادی چون پیامبران، مردان نظامی، سیاسیون، ادیبان بزرگ، فلاسفه و ... را در برگیرد.

این نوعی قائل شدن به اصالت فرد می‌باشد که لیبرالیسم از چنین دیدگاه فردباورانه‌ای نشأت می‌گیرد.

۳- دیدگاه ترکیبی: وقایع جزئی نمی‌توانند روند حوادث را تغییر دهند و فقط می‌توانند جریان تاریخ را دیر یا زود کنند.

مثال: گاندی تأثیر مهمی در استقلال هند و جنبش ضد استعمار هند داشت. اگر گاندی در همان افریقای جنوبی می‌ماند و پایش به هند نمی‌رسید واقعاً چه اتفاقی می‌افتاد؟ و حرکت استقلال‌خواهانه هند چه می‌شد؟

۱- ساختارگراها پاسخ می‌دهند که به جای گاندی فرد دیگری این جنبش را محقق می‌ساخت.

۲- اراده‌گراها می‌گویند اصلاً انقلاب هند اتفاق نمی‌افتاد.

۳- منتقدان به دیدگاه ترکیبی نیز چنین جواب می‌دهند که این انقلاب چندین سال به تعویق می‌افتاد تا گاندی دیگری در هند ظهور کند و آن انقلاب حادث گردد.

تاریخنگری دینی:

تاریخنگری دینی می‌گوید خدا در تاریخ دخالت می‌کند امداد می‌نماید اثر می‌گذارد فرشتگان را به معرکه‌گاه بدر می‌فرستد و نتیجه جنگ را به نفع مسلمانان رقم می‌زند. پرندگان ابابیل را بر سر اصحاب فیل نازل می‌کند. طوفان نوح را پدید می‌آورد اما با چنین فرضی تکلیف اراده و آزادی بشر و اختیار او چه می‌شود؟

جغرافیا باوری: در این دیدگاه به عامل جغرافیا اصالت داده می‌شود.

تاریخ رستنی است و مثل هر رستنی دیگر در سرزمین مخصوص خود می‌روید. راتزل آلمانی با نوشتن کتاب جغرافیای انسانی این مکتب را شکل داد.

تک عامل بینی: یک عامل و علت را در تحقق حوادث و رویدادها اصل دانستن. مثلاً بگوییم

جغرافیا حرف اول را در هر رویدادی می‌زند و عامل اصلی جغرافیا است. تک عامل بینی با منطق علمی تاریخ اجتماعی و انسانی در تعارض است چرا که انسان موجودی نیست که فرهنگ، سیاست، اقتصاد، اجتماع و ... را بتوان در بررسی او از هم جدا ساخت. تک عامل بینی در این علوم گمراه کننده است. رابطه علت و معلول در علوم انسانی دوسویه است هر علتی خود معلول علل پیشین است. تاثیرات عوامل تاریخ ساز نسبی اند و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف کم و بیش می‌شود.

تقسیم علل:

۱- علت ناقصه

۲- علت لازم

۳- علت تامه یا کامل

در وقوع جنگ جهانی اول رقابت‌های تسلیحاتی بین قدرتها یک علت اصلی بود اما چون کافی و تام نبود آن را علت لازم می‌نامیم.

اراده‌گرایی در تفکر قدیم غالب بود لذا تواریخ تنها برای رجال، پیامبران، وزراء، پادشاهان، قهرمانان و نوشته می‌شد و کتبی چون حیات مردان نامی نگاشته شد.

تاریخننگاری قدیم زیاد به ساختارها توجه نمی‌کند. اما در تفکر جدید دیدگاه اراده‌گرا کم رنگ‌تر شده است اما کاملاً از بین نرفته است در این فکر نوین اعتقاد به ساختارها آنچنان در حد بالایی قرار می‌گیرد که خدای جغرافیا، خدای اقتصاد، خدای فرهنگ و جای آن خدای مورد اعتقاد قدیمیان را

می‌گیرد و موضوعاتی چون جبر جغرافیا، جبر اقتصاد، جبر فرهنگ و به میان می‌آید و برای اراده‌ها و اشخاص توجه چندانی مبذول نمی‌گردد.

نوعی اندیشه ترکیبی در تفکر تشیع وجود دارد که همیشه انتظار برای ظهور یک فرد منجی، اصلاح‌گر و دادگستر وجود دارد اما جامعه و ساختار آن نیز باید آمادگی لازم و شایستگی پذیرفتن منجی موعود را داشته باشند و تا زمانی که این آمادگی وجود نداشته باشد ظهور منجی نیز محقق نخواهد شد. این نوع از اندیشه ترکیبی در ابتدای فرهنگ شیعی غالب بود اما بعد ها رفته رفته گرفتار تفکر قدیمی اصالت کامل اراده شد. در زمان معاصر نواندیشان شیعه بر اندیشه ترکیبی در خصوص ظهور منجی تأکید دارند.

اهمیت خلاف واقع و اگرها در تاریخ:

خلاف واقع و بیان اگر در تاریخ، برای ادراک بهتر وقایع تاریخ مهم است. تا ضد چیزی مطرح نشود، شناخت آن چیز به طور کامل مشکل و شاید غیر ممکن خواهد بود. تا روشنی شناخته نشود تاریکی درک نمی‌شود. در کنار سردی، احساس گرمی و حرارت زیاد میسر می‌شود و سفیدی و سیاهی در کنار هم به چشم می‌آیند و ماهیت متفاوت آنها ادراک می‌گردد. خلاف واقع‌ها نیز این چنین برای درک واقعیات تاریخی مهم به نظر می‌رسند. اما نبایستی در دام خلاف واقع‌ها افتاد و این اگرها و خلاف واقع‌ها را در جای واقعیات تاریخی نشانده آنچه به عنوان خلاف واقع از ذهن یک مورخ می‌تراود برای درک واقعیات تاریخی بسیار مهم و روشن‌گر است اما مورخ باید بداند که خلاف واقع هیچ گاه اتفاق نیفتاده و تنها حاصل تأملات ذهنی اوست.

مثلاً: اگر هیلتر به شوروی حمله نمی‌کرد در جنگ جهانی دوم پیروز می‌شد.

این گونه اگرها چیز خوبی‌اند، درک و تبیین تاریخ ما را قوت می‌بخشند اما تنها باید به طور نسبی مطرح شوند و نه به طور مطلق.

تأثیر تاریخ بر علم مورد مطالعه‌اش (تأثیر تاریخ بر تاریخ):

مطالعه هر علمی می‌تواند بر روی آن علم تأثیر بگذارد مثلاً یک زیست‌شناس در مطالعات خود در می‌یابد که نسل یکی از موجودات در حال انقراض است. یافته او باعث بسیج برای جلوگیری از انقراض آن موجود و در نتیجه بقای آن می‌شود این زیست‌شناس بر علم زیست‌شناسی تأثیر نهاد. یک اقتصاددان درباره نفت مطالعه می‌کند و نتایجی چون کاهش ذخایر نفتی جهان را ارائه می‌کند این امر موجب افزایش بهای نفت در بازارهای جهانی می‌شود پس آن عالم اقتصاد روی علم اقتصاد تأثیر گذاشت.

یک عالم اجتماعی در مورد عوامل طلاق مطالعه می‌کند و به نتایجی دست می‌یابد. دستاورد تلاش علمی او باعث آگاهی اقشار مختلف جامعه و کاهش معضل طلاق می‌شود پس بدین ترتیب عالم اجتماعی بر علم مورد مطالعه‌اش اثر گذاشت.

اما مورخ چگونه می‌تواند بر تاریخی که در گذشته است تأثیر بگذارد؟

جواب این سوال این است که تاریخ یک روند مستمر است حال و آینده نیز از اجزای تاریخ می‌باشند و ما تاریخ را نه برای گذشته بلکه برای اکنون و آینده خود مطالعه می‌کنیم مورخ با مطالعه گذشته آگاهی و معرفت نسبت به گذشته را تغییر می‌دهد، یا یک آگاهی وجود ندارد که توسط مورخ کشف می‌شود (مثل شه‌ریاران گمنام کسروی) یا آگاهی نادرست و کاذب است که مورخ آن را اصلاح می‌کند و یا آگاهی ناقص است که توسط مورخ تکمیل می‌گردد و بدین ترتیب مورخ روی جریان تاریخی اثر می‌گذارد.

عینیت در تاریخ در حال گسترش و استنباط است. هر چند تاریخ بین عینیت و ذهنیت در نوسان است اما با ظهور ابزار، امکانات و فنون نوین نسبت عینیت تاریخ هر روز بیشتر و بیشتر می‌شود. اسناد تاریخی در حال افزایش می‌باشند. تصویر (با ظهور صنعت عکاسی)، صوت و فیلم تحول عظیمی در این علم ایجاد کرده‌اند ما برای مطالعه تاریخ معاصرمان صدها عکس از مشروطیت در دست داریم

می‌توانیم صدای مظفرالدین شاه را بشنویم و فیلم‌هایی از اواخر قاجار و اوایل پهلوی را ببینیم. دستگاه چاپ، کتب تاریخننگاری ما را از خطر نابودی که گاه‌هاً نسخ خطی گرفتار آن می‌شدند نجات داد. علوم نوین دیگری هم در راهند علم احضار ارواح و جمع‌آوری اصوات از فضا و نیز که هم اکنون برای ما بسیار شگفت‌انگیزند در آینده به کمک تاریخ خواهند شتافت. گذشته چون غولی است که اگر آن را بشناسیم و به استخدام درآوریم بر شانه‌های آن می‌نشینیم و آینده را بهتر می‌بینیم و می‌شناسیم و اگر آن را نشناختیم او بر شانه‌های ما می‌نشیند و ما را نابود می‌کند.

تبیین علی

براساس قانون علیت حادثه‌ای را تبیین می‌نمائیم. یعنی مادر مورد تاریخ انسانی با نوعی فهم درونی سروکار داریم بنابراین نمی‌توان آن را تبیین علی کرد. ویکو به این مبحث پرداخت و گفت چون انسان در مورد امور خود صحبت می‌کند، بنابراین شناخت خیلی باارزش است. در اواخر قرن ۱۹ ویلهلم دیلتای آلمانی، از علوم فرهنگی و تاریخی شدیداً دفاع کرد و بر پوزیتویست‌ها تاخت که در علوم انسانی نیز مثل علوم دیگر قائل به تبیین علی بودند.

ویکو عقیده داشت که ما تبیین علی در علم تاریخ نداریم بلکه تبیین درونی داریم. ماکس وبر از تبیین درونی دفاع کرد و تبیین تفهمی را پیشنهاد کرد. او عقیده داشت که این تنها نوع تبیین در علوم تاریخی نیست.

عده‌ای مانند سامرست موام، لئون تولستوی و معتقدند که انسان، ادبیات، تاریخ و هنر را به طور فی نفسه و تنها برای مطالعه ی خود این علوم و دستیابی به لذت فردی مطالعه می‌کند، اما در واقع چنین دیدگاهی نادرست است، چرا که ادبیات، هنر، تاریخ و برای جامعه و رشد جامعه می‌باشد. در مورد علم تاریخ هم به چنین مشکلی برخورد می‌کنیم، زیرا در این جا نیز با این سؤال مواجهیم که تاریخ برای تفرّج است یا برای رشد جامعه؟

بیهقی از تاریخ با عناوینی چون لذیذ، مفرّح، داستان و ... یاد می کند. بعضی از افراد در روزگاران قدیم نیز تاریخ را برای لذت بردن می خواستند؛ حال باید دید که افراد با این شیوه دید چه مسائلی را حل کرده اند؟ برای مثال ارسطو شعر و تاریخ را مقایسه می کند و شعر را برتر از تاریخ می داند. از نظر وی از جمله فواید خواندن تاریخ عبارتند از: ۱- لذت بردن ۲- فرمانروایان می خوانند و فن اخلاق و سیاست را یاد می گیرند.

به احتمال زیاد همین برداشت و درک ارسطو از تاریخ به مورخان پس از وی و از جمله پلوتارک پدر زندگینامه نویسی منتقل شده است. کتاب معروف او «حیات مردان ناشی» یا «زندگی نامه مردان نامدار» که سرگذشت آنهایی است که کارهای تاریخی کرده اند و پیامد کارهایشان در تاریخ به جای مانده است (هر که کار ماندگار کند تاریخی می شود) متأثر از این بینش ایدئالیستی اخلاق گراست که تاریخ را به مثابه فنی تلقی می کند که موظف است به اخلاق و رشد اصول، قواعد و آموزه های اخلاقی کمک کند و از این رو قائل به هدفی اخلاقی در تاریخ نوشتن می گردد. بدین ترتیب پلوتارک در مقام یک معلم تاریخ ظاهر می گردد. اگر کتاب پلوتارک را بخوانید خواهید دید وی یک معلم اخلاق است و از منظر یک معلم اخلاق تاریخ می نویسد و می گوید که تاریخ به ما می آموزد که اصول اخلاقی را رعایت کنیم اگر رعایت نکنیم شکست می خوریم.

کسانی چون توسیدید و ماکیاول نیز قائل به همین کارکرد برای تاریخ بودند. اندرزنامه های سیاسی که تا عصر رنسانس نوشته می شود حول همان محور شکل گرفته اند که: از تاریخ یاری بگیرید، پیشینیان شما سهل انگاری کردند و اعتماد به حرف سخن چینان و ... کردند، در نتیجه شکست خوردند. سیرالملوک خواجه نظام الملک طوسی نیز حاوی همین برداشت از کارکرد و وظیفه تاریخ است. برای مثال وی بر آن است که اگر تو می خواهی مقامت را حفظ کنی باید دینداری کنی (تأکید می کند) و سپس پادشاهان را نام می برد و می گوید هر که در دینداری سستی کرد زمین خورد و قدرتش حفظ نشد.

این دید تا عصر رنسانس وجود داشت تا اینکه نیکولو ماکیاول (پدر ناسیونالیسم ایتالیا) سنت را از بن عوض کرد و در کتاب خویش (شهریار، Periencc) با آرمان‌گرایی اخلاقی به مبارزه برخاست. او می‌گوید: برعکس، تاریخ ثابت می‌کند هر کس اخلاق را رعایت کرده و مردانگی به خرج داده بدبخت شده و سقوط کرده است. این مسئله مهمی است. توسیدید نیز همچون سلف خویش سقراط و خلف خود ماکیاول می‌گوید: «یک راستگو نمی‌تواند مدتی بر تخت پادشاهی باقی بماند».

البته توسیدید، سقراط، و ماکیاول، هیچ کدام جدای از زمانشان اندیشه خود را نیاورده‌اند. و هر چه گفته‌اند درس‌های مربوط به زمان خودشان است. بیشتر حرف‌های ماکیاول قابل اثبات است چون از زمانه خودش گرفته؛ وی از پاپ لئون دهم مثال می‌زند و در واقع اندیشه‌های وی ربطی با متن زمانه دارد.

ولی گفتار ماکیاول یک اصل ابدی را شامل نمی‌شود؛ نمی‌توان گفت همه جا و در همه زمانها دروغ بر راستی چیرگی دارد؛ او می‌خواهد بگوید در زمان ما چنین است؛ معنای دیگر صحبت‌هایش ضرورت اتخاذ یک رویکرد واقع‌گرا و رئالیست در سیاست است. با این حال وی در کتاب دیگرش «گفتارها» خیلی آرمان‌گرا و دموکرات است و از تزویر شدیداً فرار می‌کند.

سخنان ماکیاول سبب شکل‌گیری دموکراسی جدید غربی می‌شود. اگر بر اندیشه‌ی سیاسی غرب این چنین ضرباتی وارد نمی‌شد چنین محصول امروزی به بار نمی‌آمد، به عبارتی دموکراسی جدید غرب محصول ضرباتی بود که بر اندیشه سیاسی وارد آمد.

سؤالاتی مطرح است؟ چرا سقراط را کشتیم و او را پادشاه نکردیم؟ افلاطون این را گفت، ولی گفت در مدینه فاضله چنین کاری را می‌توان کرد. چرا در تاریخ علی‌السلام باید از معاویه شکست بخورد؟ این به دلیل چه بیماری در تاریخ بوده؟ ماکیاول چنین پیامی داد: «اگر می‌خواهید این چنین نباشد (حکومت بدون اخلاق)، اگر نمی‌خواهید سیاست به دست دروغگویان باشد، باید عدالت و دادگری

و نیکی و مردم‌داری را از نهاد بخواهید». این پیامی است که به روشنی در اندیشه سیاسی غرب مطرح می‌شود.

اندیشه سیاسی جدید بر پایه دریافت‌های درست تاریخی و مطالعه درست تاریخی بنا شد و چهره غرب را تغییر داد. «قدرت تفکیک شده تحت نظارت مردم» و این باور که «در سیاست اصل حفظ قدرت و عوامل دیگر وسیله‌ای هستند برای حفظ آن» و اینکه حتی اخلاق هم در حد وسیله می‌باشد از نتایج سخنان ماکیاولی است.

فیلسوف غرب برتراند راسل از ماکیاول تجلیل می‌کند و می‌گوید که «ماکیاول فرد راستگویی است چون جرأت کرده حرف‌هایی را بزند که خیلی‌ها می‌دانستند ولی نمی‌توانستند بگویند؛ معمولاً کسانی او را تکفیر کردند که خودشان غیر نادرست بودند». ماکیاولی برآمده از نوعی فهم از تاریخ است. روم بعد از یکی دو قرن که از آغاز امپراطوریش گذشت از زمان ژولیوس سزار، فروغ اولیه خویش را از دست داد. رومیان در اندیشه‌های فلسفی و سیاسی دست‌آوردهای بزرگی نداشتند و بعد مسیحیت غلبه پیدا کرد و با زوال امپراطوری روم غربی در قرن پنجم ق.م. (۴۷۶ ق.م) دوره‌ی تاریک پیش آمد؛ قرون وسطی و تا عصر جدید که عصر ترقی است، تا این زمان رشد یا درخشش فرهنگ در اندیشه غربی و مسیحی مشاهده نمی‌کنیم.

از نظر اندیشه تاریخی مسیحیت، با نگرشش اثر ژرفی بر تفکر غربی می‌گذارد.

برای نمونه کتاب شهر خدا/ (انجیل سیاسی) اثر سن اگوستین از بزرگان کلیسای کاتولیک قرن ۵ و ۴، از نظر تفکر تاریخی حامل چند پیام بسیار مهم است که عبارتند از: ۱- عرصه‌ی تاریخ در واقع عرصه‌ی تجلی خدا و اراده خداست. (این موضوع اندیشه تاریخی یهودیت بود که به مسیحیت رسیده بود، چرا که در روزگار یونانیان و دوران غلبه ی اندیشه شرک‌آمیز نمی‌توان انتظار ظهور چنین اندیشه‌ای را داشت.)

اندیشه یکتاپرستی و این باور که خدا موجودی است قاهر که هیچ موجودی بدون اجازه و اراده او به زمین نمی‌افتد، باعث شد که تاریخ یک روند جبری پیدا کند و عرصه‌ای برای تجلی خدا تلقی شود.

به دنبال آن

به دنیا و انسان به دیده انکار نگریسته شد؛ این زندگی دنیوی محصول گناه اولیه پدر و مادر آدم تلقی شد، انسان از بهشت اخراج شد چون گناه کار بوده است و به زمین آمد تا تقاص آن گناه را پس بدهد و در پی آن وارد تاریخ شده؛ زندگی شر و ستم و تبعیض دارد، بی‌قانونی و جنگ در ذات زندگی دنیوی است. اگر سعادت می‌تواند به انسان برسد ناشی از غلبه خداوندی بر بینش و کنش است و تنها راه رسیدن به سعادت فقط از تبعیت از آموزه‌های خداوند در کتاب مسیح صورت می‌گیرد.

بنابراین دو شهر خدا و شهر شیطان وجود دارد، مردم کارشان زار است حتی اگر ثروتی فراوان داشته باشند مادامی که در جهت اراده خداوندی به حرکت درنیایند به سعادت نمی‌رسند؛ ثروت‌اندوزی کار درستی نیست، کاری است غیر خدایی و اندیشه اصلاح کردن ظلم و ستم هم امری باطل و در واقع یک نوع کار بیهوده است. تنها راه سعادت‌مند شدن انسان تبعیت تمام از پروردگار است. انسان باید اراده‌ی خود را در جهت اراده خداوند به حرکت درآورد. انسان باید خود را آماده کند تا به عنوان شهروند در شهر خدا قبول شود؛ تاریخ خطی است از ازل که با آفرینش آدم و جهان آغاز می‌گردد و بعد با اخراج آدم و حوا که به زمین آمدند تا تقاص پس بدهند ادامه می‌یابد و سرانجام با ظهور منجی آخرالزمان به پایان می‌رسد. و بشر به رحمت و سعادت می‌رسد. این موضوع تمام تاریخ‌نگاری مسیحی را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ (تاریخ‌نگاری مسیحی براساس سنت سن اگوستین و روند تاریخ جهان براساس آنچیزی که سنت سن اگوستین تأیید می‌کند). گذشته از اندیشه‌های سن اگوستین درباره‌ی تاریخ، در قرون وسطی فلسفه تاریخ نمی‌بینیم، تا اینکه در اواخر قرون وسطی بر اثر حوادث تاریخی و وقوع جنگ‌های صلیبی وضعیت عوض می‌شود.

وقوع جنگ و هم چنین ارتباط با مسلمین، کشف قاره‌های جدید و تفکر تاریخی اروپاییان را عوض می‌کرد. موضوع جنگ‌های صلیبی اثر زیادی در تجدید حیات اروپا و بازگشت و احیای اندیشه های باستان داشت. و در کلیسا و اعتقادات مردم نسبت به آن رخنه حاصل کرد. زیرا این پاپ‌ها بودند که صلیبیان را تحریک می‌کردند ولی منجر به نتیجه‌ای نشد و این نوعی شکاکیت را پدید آورد و این چون هم زمان بود با اقتباس علوم از مسلمین و پیدایش و رشد چاپ، اکتشافات جغرافیایی، کشف قاره های جدید و نظریات جدید (مثل کوپرنیک که هیئت بطليموس را رد کرد و گفت که زمین مرکز عالم نیست و مسطح نیست). تردید در اندیشه های بطليموس و ارسطو که کلیسا بر پایه آنها بود سبب شد تا نسبت به کلیسا شک حاصل شود؛ و این باعث اصلاحات دینی شد که اشخاصی ظهور کردند چون مارتین لوتر، ژان هوس، کالون و آنها گفتند: مطالب گفته شده توسط کلیسا دینی نیست، بلکه ضد خدایی است و جلوی پیشرفت بشر را می‌گیرد؛ وقتی باورها لطمه خورد، بشر دچار سردرگمی و سرگردانی و دچار رنج شد؛ و بعد تاریخنگری دوره های قبلی ضربه خورد. مکتبی شکل گرفت.. انسان در مرکز توجه قرار گرفت. مکتبی انسان سالار به وجود آمد که انسان را اصل تلقی می‌کند، برای او قائل به ارزش می‌شود و امکان اصلاح را برای او در نظر می‌گیرد. اینها اتفاق کوچکی نبود، اندیشه ترقی را به بار آورد و این اندیشه تبدیل شد به انقلاب و در تاریخ بشر ارزش‌ها و وجود خویش را متجلی کرد.

در نهایت انسان دارای جایگاه سیاسی و اجتماعی می‌شود و اندیشه ها را تغییر می‌دهد و بشر تاریخ‌گرا می‌خواهد آنچه را خداوند برای او به وجود آورده متجلی کند.

در اواخر قرون وسطی شک به آموزه‌های مسیحی، به دلیل شکست‌های مسیحیان در جنگ‌های صلیبی، روی آوردن تدریجی اروپائیان به مکتب اصالت انسان یا همان هیومانیسم شکل گرفت که بر اساس آن انسان می‌تواند سرنوشت خود را عوض کند.

قرآن و معرفت تاریخی :

خداوند در آیه‌ای در سوره مبارکه رعد می‌فرماید: *إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرَ مَا بِانْفُسِهِمْ*: خداوند سرنوشت قومی را دگرگون نمی‌کند یعنی از سروری اینها را به پستی نمی‌کشد و مگر اینکه آنها پیش از آنکه خدا این را بخواهد خودشان درونشان را تغییر دهند. فرهنگ و اندیشه خود را تغییر دهند این‌طور نیست که خداوند در هر روز در کاری است، خداوند لحظه به لحظه روی تاریخ جهان و مشیت آن تأثیر می‌گذارد اما نه به معنای جبری آن بلکه فرد و جامعه در این روند دخیلند و همچنین خداوند می‌گوید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ لَا سَتِيعَلا سَاعَةٌ وَ... (برای هر امتی یک اجل تعیین شده‌ای است که نه یک ساعت عقب می‌افتد و نه یک ساعت پیش می‌افتد). قرآن کریم پیامش را از طریق تاریخ می‌رساند بخش عمده‌ای از آیات از تاریخ پیشینیان است بنابراین به درستی گفته‌اند کسانی که تفسیر آموزه‌های قرآنی را می‌نویسند. (تاریخ را با قرآن و قرآن را با تاریخ تفسیر کرده‌اند). دستاوردهای علوم جدید تا حد زیادی به کمک معرفت می‌آید. از طریق علوم جدید ما می‌توانیم به علوم سنتی پی ببریم و این منافاتی با درستی این آموزه‌های سنتی ندارد این پیام قرآن کریم است که می‌گوید همیشه قرآن است برای هدایت. همچنین پیام قرآن که در احادیث نبوی آمده که (قرآن کریم درسش باز است و برای عقل انسانی هدایتگر است نشان‌دهنده‌ی عقلی بودن قرآن است).

خداوند برای هر امتی یک اجل تعیین کرده و در زمان اجل نه یک ساعت تأخیر وجود دارد و نه یک ساعت زود اتفاق می‌افتد.

اسلام ترقی‌خواه و تمدن‌پرور است. این که چرا وضعیت کنونی ما این گونه است. برخی گفته‌اند که به دلیل عارض شدن برخی مسائل بر اسلام اصیل بوده است که البته این امر مشکلاتی را برای ما ایجاد می‌کند. دلایلی که می‌توان از قرآن ذکر کرد برای ترقی خواه و تمدن‌پرور بودن اسلام:

۱- تا پیش از اسلام و قرآن کریم معرفت تاریخی به عنوان منبع اصیل معرفت و شناخت مطرح نیست و مطرح شدن این باور که تاریخ و معرفت تاریخی یک منبع اصیل برای شناخت انسان و جامعه است با قرآن صورت گرفت.

۲- قرآن کریم هم برای انسان به عنوان یک فرد اصالت قائل است و هم برای جامعه. و معتقد به اراده افراد در سرنوشت خود است. فرد از جامعه و جامعه از افراد تأثیر می‌گیرد.

۳- قرآن کریم یادآوری می‌کند که خداوند در جهان هستی یک رشته قوانین و قواعد دارد. خارج شدن از این قواعد باعث سقوط فرد و جامعه می‌شود. از جمله این قوانین ترجیح سود جامعه بر سود شخص است و هر گاه که فردگرایی افراطی پیدا شود نتیجه‌اش سقوط جوامع است. پس اسلام ترقی‌خواه است که در این مورد به ما هشدار می‌دهد که به دنبال سود شخصی خود به تنهایی نباشید مثل یهودیان.

۴- قرآن کریم برای گسترش ملت‌ها قائل به یک دوران و عمری است. روزگار به طور مداوم بین مردم و قوم در گردش است. این گردش دارای قاعده‌ای خاص است. البته انسان‌ها در سرنوشت خودشان آزادی دارند. و خداوند طبق گفته‌ی قرآن سرنوشت قومی را دگرگون نمی‌سازد مگر این که خود آن قوم هدایت‌گر این امر باشد. البته اراده خداوند در همه‌ی امور هست.

قرآن کریم پیامش را از طریق تاریخ می‌رساند. قرآن را با تاریخ و تاریخ را با قرآن تفسیر کرده‌اند. اسلام قائل به خط است در زمان و می‌گوید فکر نکنید که شما به حال خود واگذار شده‌اید، انسان و جامعه انسانی برای اهداف بزرگی آفریده شده است. بخشی از اینها را شاید برخی از انسانها پی ببرند. در احادیث اسلامی که پیغمبر اسلام بارها و بارها از روزگاران سخن می‌گوید از آینده که بشر تسلطی عجیب بر روزگار و تمدن خود پیدا می‌کند. (پیامبر به اصحاب خاص خود می‌گوید به غیر از این جهان، جهان‌هایی است که موجودات دیگر زندگی می‌کنند که مانند شما خدا را عبادت می‌کنند) در حدیثی پیغمبر می‌گوید: روزگاری خواهد رسید که انسان از طریق بند کفش خود مطلع می‌شود از حوادثی که دور از او و خانه و کاشانه‌اش اتفاق می‌افتد و می‌گوید مهدی می‌آید از زمین و پرواز می‌کند به سوی کشف آسمانها. الان که می‌گویند اندیشه ترقی چگونه پدید آمد می‌گویند راجر بیکن در قرن ۱۳ و ۱۴ هـ در نامه‌هایی که به دوستانش نوشت گفت بزودی بشر قائل خواهد بود که مسافت را با وسیله‌ای به

راحتی طی کند . بزودی بشر، به ابزاری دست پیدا می‌کند که اصوات خود را از مسافت پیچیده به گوش دیگران می‌رساند یا اینکه لئوناردو داوینچی طرح هلی کوپتر را کشیده است. اینها زمینه‌ساز بروز اندیشه ترقی برای انسان شد و همه ی اینها حقیقتاً در احادیث پیغمبر وجود دارد. اسلام اصیل عقل‌گرا بود. و پیامی برای بشر داشت. و برای تاریخ و اندیشه تاریخی و اینکه تاریخ چیست؟ و چه فایده‌ای دارد جواب‌هایی داشت؛ اما این اسلام با باورهای غلط و سلیقه‌های غلط و فرهنگ‌های مسخ شده برخورد کرد و از مسیر اصلیش منحرف شد.

در روایات حضرت علی (ع)، امام محمدباقر (ع)، روایات منقول از امام جعفرصادق (ع) کلماتی چند در ارزش تاریخ، تاریخ‌خوانی و تاریخ‌دانی آمده است. اسلام واقعی آن طور که خود می‌خواسته است و می‌بایست پیش می‌رفته است، پیش نرفته است. یعنی اراده‌ها و سلیقه‌ها و باورها و سلايق اقوام در آن اثر گذاشته است، اما به طور خاص آن چه در رابطه با اندیشه تاریخی می‌توانیم بفهمیم این است که قرآن پیام‌هایی برای بشر داشته که از لحاظ تاریخی ناظر بر پرسش تاریخ و فایده آن می‌باشد. گفته‌های قرآن با یک شرایط ذهنی، تصورات دوری و فرهنگ ضد عقلی و آخرت‌گرا برخورد کرد و از بستر اصلی اش منحرف شد. با این مطلب باید گفت ما در اسلام و تمدن اسلامی دو جریان تاریخنگری و تاریخنگاری را داریم که یک جریان قائل به اختیار است و قائل به تأثیر این اختیار بر زندگی انسان است و تاریخ را محل اختیار انسان می‌داند و انسان به عنوان یکی از فاعلان عرصه‌ی تاریخی اعمال خود را می‌شناسد و می‌تواند قضاوت کند که این جریان با معتزله شروع شد که عقل‌گرا و آزادیخواه بودند. جالب است که به اینان می‌گفتند زرتشتیان و مجوسان این امت. این جریان مغلوب یک جریان ضد عقلی شد که تاریخ را بیشتر یک فن منقول می‌دانست که پیش از طبری شروع شده بود، اما طبری پیشوای آن است. بعداً که تفکر اشعری غلبه پیدا کرد عقل‌گرایی کم‌رنگ شد ولی به صورت تدریجی. کسانی مثل مسعودی، یعقوبی و ابن خلدون هستند که تا حدی با جریان‌ی که صرفاً نقلی و سطحی‌نگر بود متفاوت برخورد کردند و سعی کردند باطن تاریخ را بیشتر بشناسند. وقتی قرآن کریم

قصد را می‌گوید و می‌گوید عبرت بگیرید، برای اهل خرد منظورش این است که باطن را ببینید و ظاهر هر قصد را نگاه نکنید. همان چیزی که مولوی در مورد قصد می‌گوید. باطن را باید ببینیم و عبرت بگیریم یعنی عبور کنیم از ظاهر به درون، از واقعیت به طرف حقیقت، از پوسته به طرف مغز. همین واژه خود می‌توانسته است تأثیر بسیار زیادی داشته باشد یعنی تاریخ را تعبیر کنید. یعنی حقیقت تاریخ را ببینیم و هستی را در نظر بگیریم که قائل به شناخت است و قابل دریافت است کدام فیلسوف است که این نظر قرآن را داده است. نظر ارسطو این بوده است که تاریخ مشتمل بر احتمالات ممکن الوقوع است.

عده‌ای از مورخین از جمله مسعودی و یعقوبی و طبری به باطن تاریخ توجه کردند نه صرفاً به امور نقلی.

در قرآن منظور از عبرت یعنی به باطن مطلب نظر کردن.

از تقریباً دو قرن پیش به این سوی، بر سر اسم‌گذاری علمی که راجع به انسان و جهان انسانی است، بحث‌های زیادی شده است و آنها را تحت عناوینی چون علوم انسانی، علوم تاریخی، علوم روحی، علوم اخلاقی و نام‌گذاری کرده‌اند. در عصر جدید پای این مقایسه در میان آمده که علمی که در رابطه با انسان و جهان انسانی است چه ارزش و اعتباری دارد؟ آیا همان اعتباری که در علوم طبیعی و ریاضیات هست، در علوم انسانی هم هست؟ رویکرد غالب در مدرنیته این بود و اینها معیار قرار گرفت و پایه شد.

پوزیتیویسم :

بسیاری از کسانی که راجع به فلسفه‌ی مدرن حرف زدند. دکارت را پیش‌تاز فلسفه‌ی مدرن می‌دانند. او در فلسفه‌اش، اصالت عقل شناسنده را محور قرار می‌دهد. فلسفه‌ی او یک فلسفه‌ی عقلی به معنای کامل است (عقل باوری). عقل مرجع اصلی شناخت است. عقل انسان است که می‌شناسد و می‌فهمد و همه چیز را می‌تواند تحت تأثیر خود قرار دهد. به عقل شناسنده، **سوژه دکارتی** می‌گویند که

جهان را تبدیل به یک موضوع می‌کند یعنی ابژه و با اتکاء به روش‌هایی این ابژه را تسخیر می‌کند و بعد آن را تحت تأثیر عقل قرار می‌دهد. دکارت بیش از آنکه اهل فلسفه باشد، ریاضیدان بود. او جایگاه معتبری در علم ریاضیات داشت. علم ریاضی را یک علم عام جهان شمول می‌دانست و معتقد بود قواعد ریاضی عقلی‌اند و زبان ریاضی، یک زبان جهانی است. در واقع، ریاضیات، خارج از آن داوریه‌ها و چیزهایی است که مربوط به عواطف و احساسات است. علم متقنی است و پایه‌های محکمی دارد. وی به اتکاء همین دآوری معتقد بود که ریاضیات ام‌العلوم است. این حرف، بعدها اساس تفکر نیوتنی را شکل داد. نیوتن در کتاب خود، جهان را به عنوان یک جهان مکانیکی ترسیم کرد. و بعد گالیله همان اعتقاد را دنبال کرد. این علمای بزرگ می‌گفتند، جهان با زبان ریاضی نوشته شده است. بر جهان طبیعت، یک قانون منظم عام خارج از جریان ملاحظات و عواطف انسانی حاکم است و آن قانون را عقل شناسنده می‌تواند دریابد. پس جهان طبیعت آشفته نیست و قانون دارد و این نظم حاکم از عقلی است که بر آن حاکم شده است و این جهان را عقل من می‌تواند بشناسد. منظور از ریاضیات، نظم ریاضی گونه است. ریاضیدانان یک اصلی دارند و آن، این است که وقتی می‌خواهید مسئله‌ای را حل کنید باید آن را ساده کنید. این اصل را اصل ریداکشنیزم (فروکاستن) می‌گویند. و به همین شکل می‌توانید نظم جهان را در قوانین عام فرموله کنید. همان کاری که بعداً نیوتن انجام داد. این مسائل بعداً در فلسفه‌ی عصر روشنگری اثر گذاشت و به قرن ۱۹ رسید و پایه‌ی فکری را گذاشت که به آن پوزیتیویسم می‌گویند. که پوزیتیویستها معتقد به اصل اثبات‌پذیری یا تحقیق‌پذیری بودند. آن چیزی علمی است که بتوان عیناً آن را تحقیق کرد و در غیر این صورت خارج از علم قرار می‌گیرد و بیهوده است. اصطلاح جهان‌بینی علمی در این فضا زاده شد و جای جهان‌بینی دینی و فلسفی را گرفت.

دکارت خیلی به تاریخ بی‌مهر بود و مورخان را تحقیر می‌گرفت. وی می‌گفت: تاریخ یاوه‌هایی است که مورخان می‌سازند تاریخ بی‌ارزش است ما به اندازه‌ی مورخان، تاریخ داریم ولی ریاضی این گونه نیست و همه‌ی ریاضیدانان طبق یک قواعد عام و منظم کار می‌کنند. در برابر همین اعتقادات دکارت و

ریاضی بودن جهان و اینکه هر چیزی به ریاضی تبدیل نشود، ارزش ندارد، طغیانی صورت گرفت و منتقدانی ظهور کردند. این منتقدان به سمت تجربه‌باوری رفتند و حس را ملاک قرار دادند که از جان لاک شروع شد و پایه‌ی شناخت را روی حس گذاشتند. در فرانسه بیل را داریم که فرهنگ نامه‌ای در اوایل قرن ۱۸ نوشت و به دکارت انتقاد کرد و گفت او متوجه نشده که شناختش از جهاتی معتبر است و می‌تواند ارزشمند تلقی شود. همین حرف را یک ایتالیایی به نام ویکو هم زد. او در اواخر قرن ۱۷ به دنیا آمد و در نیمه‌ی قرن ۱۸ درگذشت در سال ۱۷۲۵م کتاب علم جدید را نوشت که تا سال ۱۷۴۵ سه بار تجدیدچاپ شد و ویرایش شد ولی خیلی در آن زمان شناخته نشد و یک قرن بعد در فرانسه توسط مورخانی همچون میشله کشف شد. او در این کتاب می‌گوید: ریاضیات یک علم قدیمی است و در عصر جدید باید از علمی صحبت کرد که موضوعش خود انسان و موضوعات مربوط به ساخته‌های انسان و کنش‌های انسان باشد. وی مرجع بودن ریاضی را زیر سؤال برد و می‌گفت چرا ما باید با قواعد ریاضی، علمی را بسنجیم که قواعدش چیز دیگری است. چرا در تاریخ باید با ملاکهای مهندسین و شیمیدانان و علوم را تحقیق کنیم. در این علوم که فرهنگ انسانی را مورد مطالعه قرار می‌دهند، جامعه‌ی انسانی، تمدن انسانی و هنر انسانی را موضوع مطالعه قرار می‌دهند چون موضوع درونی است نه بیرونی و چیزهایی را مطالعه می‌کند که خودش ساخته و محصول کنش خود است پس اعتبارش بیشتر است. کورش اگر کنش‌هایی کرد انسان بود مثل همه‌ی انسان‌های دیگر. و من به عنوان یک انسان یک ارتباط وثیق درونی با او دارم. از اینجا قیاس بین جهان انسان و جهان طبیعت جدی‌تر شد. کم‌کم اعتقاد به وحدت بین جهان طبیعت و جهان تاریخ پیدا شد و این میراثی بود که به پوزیتویست‌ها رسید. عقل بر جهان طبیعت حاکم است و نمی‌تواند نامنظم باشد و معنای نظم را می‌توانید از طریق علم به دست آورید. بر تاریخ هم عقل حاکم است و جهان انسانی، زیر سلطه‌ی یک عقل است. جهان تاریخ هم یک نظم عقلانی دارد که این نظم را عقل و علم می‌تواند کشف کند. ما باید تاریخی را پژوهش کنیم که جنبه‌ی علمی و فلسفی پیدا کند و این مسائل، کل تاریخنگری قرن ۱۹ را زیر سیطره گرفت.

یکی از دلایلی که علیه این مسئله که جهان تاریخ مثل جهان طبیعی است، طغیان کردند این بود که پس آزادی انسان چه می‌شود؟ پوزیتیویسم آزادی انسان را می‌گیرد و از دل آن است که جبر تاریخی به وجود می‌آید.

ویکو در کتابش خیلی به روش نپرداخت. عده‌ای او را پدر مردم‌شناسی و عده‌ای پدر فرهنگ‌شناسی می‌دانند. ماکس وبر از روش تفهم در برابر تبیین صحبت می‌کند ولی ویکو خیلی به متد و متدولوژی نپرداخت. او یک دوره‌بندی راجع به تاریخ دارد و یک فلسفه‌ی تاریخ ادواری به شکل مارپیچ ارائه می‌دهد و می‌گوید در قالب آن، فلسفه‌ی تاریخ را بهتر می‌توان شناخت. او اولین کسی است که تاریخ را دوره‌بندی کرد. (باور به سوژه‌ی دکارتی به مطلق‌گرایی می‌انجامد و از دل مطلق‌گرایی به ظاهر عقل‌گرانه نوعی دیکتاتوری در جهان اندیشه و فرهنگ انسانی پدید می‌آید)

(همه چیز را همگان دانند و همگان هنوز به دنیا نیامده‌اند.)

بعد از آن تحولاتی که از عصر دکارت به بعد، در فکر و فرهنگ غرب اتفاق افتاد، علوم طبیعی، جایگاه برجسته‌ای پیدا کرد و در اوایل قرن ۱۹ در پی تحولاتی که اتفاق افتاد و در پی فلسفه‌ی عصر روشنگری، علوم اجتماعی شروع به زایش و پیدایش کردند و آگوست کنت علم جامعه‌شناسی را با این نام تأسیس کرد. آگوست کنت و استادش سن سیمون، وقتی تلاش می‌کردند پایه‌های این علم را بریزند، به دنبال یک اسم برای علمشان بودند. (هندسه اجتماعی، ریاضیات اجتماعی) از آن زمان به دست آگوست کنت، نحله‌ای تأسیس شد و او گفت که در علوم انسانی هم می‌توان به دنبال قوانین عام و فراگیر و تبیین علی براساس اصل سنخیت علت و معلول رفت و شناختی علمی به دست آورد. اسم این نحله را پوزیتیویسم گذاشتند. در اواخر قرن ۱۹، شورش و نفرتی بر علیه پوزیتیویسم اتفاق افتاد به ویژه در آلمان و توسط ویلهلم دیلتای.

پوزیتیویسم این ادعا را داشت که آن چیزی که موضوع پژوهش علمی قرار می‌گیرد، در طبیعت و علوم تجربی وجود دارد و ما می‌توانیم آن را آزمایش و تکرار کنیم. ما قوانینی داریم که می‌توانیم

طبیعت را درست کنیم. فلسفه‌ی پوزیتیویسم براساس اصل اثبات‌پذیری استوار شده بود، یعنی به آنچه قابل اثبات است، اعتقاد دارد. آنها می‌گفتند: هر چه قابل تحقیق است، پذیرفتنی است. معرفت علمی قابل انتقال و آموزش است ولی معرفت‌های دیگر قابل آموزش نیست. فلسفه‌ی پوزیتیویستی را فلسفه‌ی تحقیقی هم می‌نامند. این ادعا در قرن ۱۹ بر تخت نشست. و تا اوایل قرن بیستم هم بود و این تحولاتی پیدا کرد و به حلقه‌ی وین هم رسید. اینها ادعا داشتند که در تاریخ و علوم اجتماعی، تبیین علی ممکن است. آگوست کنت علم جامعه‌شناسی را پیچیده‌ترین علم می‌داند. کنت می‌گوید: قواعد ریاضی مشخص است و پژوهش نمی‌خواهد ولی جامعه و شناخت آن مشکل است. جامعه دو بخش دارد: استاتیک و دینامیک و بنابراین، این ادعا وجود داشت که تبیین علی در طبیعت ممکن است و در تاریخ هم ممکن است ولی در اواخر قرن ۱۹، طغیانی علیه این موضوع صورت گرفت.

دیلتای کتابی نوشت به نام **دیباچه‌ای بر علوم فرهنگی**. او در این کتاب از هرمنوتیک و تفسیر صحبت می‌کند. آنچه در علوم طبیعی است را شناخت علمی می‌نامیدند ولی آنچه در علوم فرهنگی است و آنچه را به انسان اضافه می‌شود، فهم می‌گفتند. رویکرد پوزیتیویستی به انسان و تاریخ و جامعه‌ی انسانی و تبدیل انسان به ابژه‌ای از نوع طبیعت، نادیده گرفتن سرشت ویژه‌ای است که علم انسان و انسان دارد. یک ذهن و عامل شناسنده بین ما و آن واقعیت که ابژه است و در بیرون، باید وجود داشته باشد. به عبارت دیگر علاوه بر علت که در مورد طبیعت ما آن را می‌بینیم و یک رابطه‌ی یک سویه‌ی علت و معلول در ذهن ما برقرار می‌شود، این امر از انگیزش‌های انسان هم نشأت می‌گیرد که همه جنبه‌ی آگاهانه و عقلانی ندارد. اصطلاحاً به این دلیل می‌گویند: دلیل چیزی غیر از علت است. مثلاً شخصی که تیر به مغزش خورده و مُرده، تیر خوردن علت مرگ اوست ولی دلیل مرگ، چیز دیگری است که اینجا وارد بحث علوم انسانی، اراده‌ها و انگیزش‌ها می‌شویم و در اینجا ما تفسیر می‌کنیم نه تبیین مادی. در اینجا می‌خواهیم بفهمیم نه بشناسیم. در جهان انسان پای دلایل و انگیزش‌ها و احساسات در میان می‌آید.

دیلتهای، گروه و تأکید می‌کردند که علوم انسانی و اجتماعی و تاریخی، علمی است که جنبه‌ی اخلاقی و روحی دارند و تفسیری و تفهیمی هستند. ماکس وبر می‌گفت: جنبه‌ی علمی هم باید در میان باشد. او می‌گوید ما دو نوع تبیین داریم: تبیین علی و تبیین تفهیمی. دانشمند باید هر دو را داشته باشد و اینها ممکن هم هستند. تکیه‌ی صرف بر یکی، غلط است. اسم دومی را تفسیر یا تفهم یا بازنمایی کردن می‌گذارد. بنابراین کسانی که به پوزیتیویست‌ها انتقاد می‌کردند، می‌گفتند: اینها انسان را تبدیل به یک ابژه‌ی بیجان می‌کنند.

آنها انسان شرقی را به ابژه‌ی معرفت غربی تبدیل کردند. (من باید کشورش را استعمار کنم تا او را غربی کنم.) پس این خصلت تسخیری پیدا می‌کند. عده‌ای می‌گفتند: پوزیتیویسم در خدمت زور و تطاول و قدرت نهادها درمی‌آید. یعنی انتقاد آنها جنبه‌ی سیاسی هم پیدا می‌کرد. اگر نقادی پست مدرنهایی مثل فوکو و دریدا را بخوانیم، همین بُعد را پیدا می‌کنیم. ادوارد سعید گفت: غرب، انسان را تبدیل کرده به دیگری و آن را تسخیر کرده و این شرق شناسی خصلت استعماری دارد. آن رابطه‌ی یک سویه در عالم طبیعت است ولی در عالم انسان، یک رابطه‌ی دوسویه است و تعامل وجود دارد. در طبیعت رابطه‌ی تقدم و تأخر زمانی و ترتیبی وجود دارد. تبیین علی صرف قائل شدن در جهان انسانی، اشتباه است. مثلاً با اینکه مارکس و انگلس قائل به محوری بودن نقش اقتصاد در تاریخ بودند، اما در اواخر عمر در این مسئله که اقتصاد زیربنای جامعه را تشکیل می‌دهد، می‌خواستند تجدیدنظر کنند ولی مرگ مهلت نداد. ساختارباوری که قائل به ارتباط علی صرف میان پدیده‌های تاریخی و اجتماعی است اکنون کمرنگ شده است. اما با این وجود در نیمه‌ی قرن ۲۰، لوئی آلتوسر، مارکس را یک ساختارگرا معرفی می‌کند.

در میان کسانی که عامیانه تفکر مدرن را مطرح کردند افسانه‌ای جا افتاده مبنی بر اینکه وبر کاملاً ضد مارکس بود. وبر منتقد مارکس بود ولی خیلی جاها او را می‌پذیرد. یکی از انتقادات او بر مارکس این است که مارکس به مسائل تفسیری و تفهیمی خیلی نپرداخته و گول این را خورده که تاریخ

یک خصلت لایتغیر دارد و می‌توان آن را کشف کرد و مارکس مدعی است که آن را کشف کرده است. یا کنت دوگوبینو ادعا می‌کرد مرکز ثقل تاریخ را کشف کرده و آن نژاد است. بنابراین در این دو رویکرد که تقریباً شبه پوزیتیویستی هستند، جایی برای آنچه دیلتای می‌گوید باقی نمی‌ماند. همپل جزء پوزیتیویستی‌هاست و می‌گوید قانون فراگیری در تاریخ است که رویدادها از آن تبعیت می‌کند. تفسیر ممکن است اشتباهاتی را به وجود آورد ولی غلط و اشتباه نیست ولی پست‌مدرنها می‌گویند فقط تفسیر یا گفتمان وجود دارد و حقیقتی جز تفسیر را قبول ندارند که پیشرو این تفکر ابتدا نیچه و سپس فوکو شد.

اندیشه ترقی :

درباره‌ی اندیشه ترقی مطالعاتی زیاد در خارج از ایران شده است اما در زبان فارسی در این باره تنها کتابی به نام اندیشه ترقی نوشته‌ی سیدنی پولارد و ترجمه‌ی اسدالله پیرانفر وجود دارد. اندیشه ترقی براساس علتها و شرایط خاصی در عصر جدید پدید آمد که پیوندی با جریانهای فکری و فرهنگی داشت و با اختراعات و اکتشافات ارتباط داشت از قرن پانزدهم به این سوی اندیشه ترقی حاکم شد. مدرنیته همان اندیشه‌ی ترقی است. (تجدیدخواهان غربی اندیشه‌ی ترقی را یک مذهب و یک نظام اعتقادی جدید می‌دانند. کسی که به این اندیشه اعتقاد دارد معتقد است که تاریخ در مسیری حرکت می‌کند رو به ترقی که خطی پایان‌ناپذیر است و تا زمانیکه بشر زندگی می‌کند و دنیا وجود دارد ترقی خواهد بود) آنها انسان را حیوانی می‌دانند که ترقی می‌کند. انسان به حکم جوهرش ادامه خواهد پیدا کرد. انسان مدرن بر اعتقاد به ادواری بودن زمان خط بطلان کشید. بشر قدیم که به زمان ادواری اعتقاد داشت تغییر را مذموم می‌پنداشت و برابر با انحراف می‌دانست و انسان تاریخ‌گریزی شد و اگر تغییر را می‌خواست با نگاه به گذشته‌ها می‌خواست نه به انگیزه‌ی نوآوری و ابداع. گذشته‌ای که زرین و طلایی تلقی می‌شد؛ مدینه فاضله‌ی انسان قدیم در گذشته‌ها قرار داشت و او می‌خواست به گذشته بازگردد. (در تاریخ زمانی است که گرگ و میش با هم صلح دارند و نظم و یک مدینه‌ی فاضله‌ای است که

حوادثی اتفاق می‌افتد که آنرا بر هم می‌زند.) زرتشت گفته می‌شود مصلح دینی دوره‌ی ایران باستان بوده و می‌خواستند نظم کهن را دوباره بازگردانند. مدینه‌ی فاضله‌ی ایرانیان در پشتشان قرار دارد. در یونان هم همینگونه بوده است. مثلاً عصر زرین و نقره و مسین و آهن را مثال می‌آورد که یعنی از گذشته تا امروز منحط‌تر شدیم و بنابراین باید به گذشته برگردیم. در روم هم همینگونه بوده است. حس تاریخ‌گریزی بوجود می‌آمده. همه چیز در یک دایره‌ی زمانی تکرار می‌شود و در بعضی ادیان از جمله اسلام عدم وجود اندیشه‌ی ترقی مشهود بوده است. در گذشته همواره به گذشته خود توجه داشتند و برای بازگشت به گذشته‌ی آرمانی تلاش می‌کردند. به همین دلیل هم به تغییر و تحول چندان علاقه‌ای نداشتند و همین روی برگرداندن از تحول باعث تاریخ‌گریزی می‌شد.

اما اندیشه‌ی نوگرایی را در فرهنگ قدیم داریم بصورت نقطه به نقطه که با هم مرتبط نیستند. و نمی‌توانند چیره شوند و تأثیرگذار باشند. ولی بعدها این اندیشه به صورت خطی درآمد. آنها می‌گویند که قدما مهم‌ترند و هر چه گفته‌اند درست است و باید از سنت‌ها و گفته‌های آنها تقلید شود و به خاطر همین تفکر است که ارسطو حجت می‌شود و کلیسا حرف او را حرف خدا تلقی می‌کند. ارسطو تمدن را عقب نگه نداشت بلکه ارسطوپرستی و کهنه‌پرستی و قداست گذشته باعث زیان رساندن به فرهنگ انسانی شده است. به خاطر همین است که به خاطر تأثیرات عمیق اندیشه‌ی ترقی آنرا بسیار مهم می‌پندارند. البته همه‌ی مردم به آن اعتقاد نداشتند. مانند نوادر و نوابغی چون بوعلی سینا، مسعودی، رازی، بیرونی اعتقاد نداشتند. البته برخی این تهمت را به اسلام زده‌اند. (اسلام یکی از زمینه‌سازان فرهنگ و اندیشه‌ی ترقی است گفته می‌شد که باید به عصر طلایی پیامبر بازگشت که چنین چیزی از قرآن و احادیث برداشت نمی‌شود) در سه دین ابراهیمی (یهودی - مسیحی - اسلام) اندیشه‌ی زمان خطی است که با پیدایش شروع می‌شود و رو به ترقی است و قیامت آخر تاریخ محسوب می‌شود این موضوع در زرتشت‌گرایی هم است که تصور تاریخ خطی است و بین این دو اختلاف است در مورد اینکه کدام از دیگری گرفته است. در عصر جدید یعنی از قرون ۱۳ و ۱۴ تصور دوری ضربه خورده و تصور ترقی خطی

یا مقطعی حاکم شد و اندیشه‌ی تاریخی بشر را کاملاً تغییر داد و تاریخ‌گرایی را به تاریخ‌گرایی تغییر داد و موجود جدید باورمند به تاریخ است. چطور تصور دوری شکسته شد. یکی أخذ از مسلمین و جنگ‌های صلیبی بوده است و رخنه انداختن در باورهای قرون وسطی و شکاکیتی که در اندیشه‌ی الهی بوجود آمد. مانند آنچه دانته در کمدی الهی انجام داد. به گونه‌ای که این کتاب به گفته‌ی برخی آغازگر رنسانس بوده است. اختراعات و اکتشافات جدید نیز در این میان نقش مهمی ایفا می کردند. پیدایش اسلحه‌های گرم و چاپ و رشد حق چاپ و ارزان شدن کتاب باعث شکسته شدن فکر کلیسا شد و رفرمیزم و اصلاح دینی شکل گرفت. کلیسا و کائنات‌شناسی بطلمیوسی و اینکه ارسطو زمین را ثابت و خورشید را کروی و در گردش به دور زمین معرفی کرده بود و این باور غلط تا قرن شانزدهم ادامه داشت. وقتی هیئت کپرنیک منتشر شد او و همراهانش متحد شدند و زمین را کروی شکل دانستند. ولی کلیسا می‌گفت که در انجیل گفته شده که زمین مسطح است ولی اکتشافات جغرافیایی ثابت کرد که زمین کروی است. زمینه‌ی شک به اندیشه‌های کلیسا پیدا شد. انسان محور تاریخ شد که مختار و موجودی عاقل بود و مکتب‌های جدیدی چون علم‌گرایی و خردگرایی و راسیونالیسم شکل گرفت که می‌توان در اندیشه‌های دکارت هم این موضوع را مشاهده کرد بر این اساس انسان نباید چیزی را بپذیرد مگر اینکه عقلش ثابت کند. این گفته‌ی دکارت است او معتقد است قدما اشتباهات زیادی کرده‌اند و معتقد بود عصر ترقی از دوره‌ی او شروع می‌شود. او می‌گوید اتوپیا و مدینه‌ی فاضله را در گذشته‌ها نجوید بلکه در پیش روی است. بشر هر چه به جلو می‌رود عالم‌تر می‌شود و نقایص‌اش را برطرف می‌کند. بشر به این دلیل به دنیا نیامده که فقط زندگی کند بلکه برای پیشرفت و ترقی آمده و اگر بیمارها و استبداد در گذشته علاج‌ناپذیر بود ولی بشر امروز باید پیش رود تا از وقوع آنها جلوگیری کند و انسان محوری گسترش پیدا کرد. فرانسیس بیکن هم چنین شعاری را می‌دهد مدینه‌ی فاضله‌ی افلاطون در کتاب جمهوری آمده و نظم طلایی مورد نظر بیکن آتلانتیس است که در دریای مدیترانه غرق شد. او کتابی نوشت به نام مدینه‌ی فاضله‌ی نو. برخلاف افلاطون که می‌گفت شاهان باید فیلسوف باشند و

فلاسفه را در رأس هرم مدینه ی فاضله ی خویش قرار داد در مدینه بیکن دانشمندان استقرایی که دنبال مسائل علمی می‌روند حاکم‌اند و به نظر او این مدینه در آینده اتفاق خواهد افتاد. آنها از شاگردانشان می‌خواستند از آنها بعد از مرگشان تقلید نشود، اندیشه و فکر بشری انتها ندارد. پرسش جرقه‌ی آتشی است که راه را روشن می‌کند. دکارت دو شاگرد به نام برنارد و شارل داشت که دو کتاب هم نام نوشتند به نام «جدال پیشینیان و پسینان» و جدال متقدمان و متأخران، آنها دوره افلاطون را دوره‌ی کودکی می‌دانستند. دکارت عصر خودش را عصر شروع ترقی می‌داند و نسبت به اعصار آینده تأسف می‌خورد. در اندیشه‌های دیدرو و ولتر و در آثار کانت و هگل و مارکس اندیشه‌ی ترقی دستاوردهای بزرگی داشت که مهم ترین آن عبارتست از ۱- عقل و شعور بر ترقی حاکم است. ۲- اگر عقل حاکم است قانون می‌خواهد. تاریخ قانونمند است و چون زمینی است انسان می‌تواند علت‌های حوادث تاریخی را بجوید. هر چه شناخت از جامعه و انسان و فرهنگ بیشتر شود برای اصلاح بیماری‌های اجتماعی آماده‌تر هستیم و بشر باید این علوم را بوجود بیاورد تا علوم انسانی و اجتماعی بر پایه‌ی اندیشه‌ی ترقی پدید آیند. علم تاریخ در عصر جدید به خاطر اندیشه‌ی ترقی پدید آمد ولی ثبت روایات فن تاریخ است. (از قرن ۱۷ علم تاریخ خود جز دروس دانشگاهی می‌شود ابتدا در انگلستان و بعد فرانسه و سپس در آلمان به اوج می‌رسد.) اندیشه‌ی ترقی که ادیان کهن هم در آن اثر داشته باعث ایجاد تاریخ جهانی و انسانیت شد. ترقی را می‌خواست در همه جا و در همه‌ی تمدنها ببیند. ترقی همیشگی است و پایان‌ناپذیر این گفته‌ی کندروسه است. کانت نیز معتقد به تکامل اخلاقی بشر است. اما در مقابل همه ی معتقدین به تکامل و پیشرفت بشر، میشل فوکواعتقاد به نظریه ی عدم استمرار در تاریخ دارد.

هرمونوتیک:

یعنی معنا، تفسیر، تأویل. علم معنای متن. این کلمه از هرمس خدای پیام‌آور یونانی می‌آید. این خدا، پیام خدایان را برای خدایان و انسانها می‌برد. سخنی که از زبان خدایان بود را به زبان ساده درآورده و به انسانها تقدیم می‌کرد. در متون اسلامی آن را به عنوان یک پیغمبر می‌دانند. هرمسوم به

معنای تفسیر و تأویل کردن است. این فعل و کاری که بر مبنای آن صورت می‌گیرد هم در آثار افلاطون و هم در آثار ارسطو مجال تجلی پیدا کرد. برخی تاریخچه‌ی هرمنوتیک را به روزگار باستان می‌رسانند یعنی از زمانی که متن پدید آمد، هرمنوتیک هم به عنوان روش فهم متن پدید آمد. در جهان اسلام هم مسئله‌ی تفسیر و تأویل فرق دارد. در تعیین مبدأ پیدایش هرمنوتیک اختلاف وجود دارد. بسیاری واضع آن را شلایر ماخر آلمانی می‌دانند که یک الهی‌دان بود و روی انجیل و متون مقدس کار می‌کرد. برخی معتقدند پیدایش هرمنوتیک در دوره‌ی مدرنیته به نهضت‌های رفرم دینی مربوط می‌شود. ژان هوس، ویلکیف و لوتر و کالون اعتقاد داشتند واسطه‌گری کلیسا غلط است و نباید کسی ادعا کند واسطه‌ی بین انسان و خداست. در این زمان، ترجمه‌ی متون مقدس به زبانهای دیگر مطرح شد.

به طور کلی سه نوع هرمنوتیک داریم ۱- مباحثش بیشتر در عرصه‌ی شناخت‌شناسی مطرح می‌شود و متن را هدف قرار می‌دهد. اینکه متن اصالت دارد یا چیز دیگری باید در نظر گرفته شود؟ زمینه و بافتی که متن در آن تولید می‌شود تا چه حد باید مورد توجه قرار گیرد؟ تا زمان ماخر، روی نیت و قصد پدید آورنده‌ی متن تأکید داشتند. معنایی که در درون متن نهفته با توجه به همین قصد و هدف باید شناخته شود و این خود به متن اصالت می‌دهد. ماخر فهمید که در این نوع تفسیر، مفسر گرفتار یک دور می‌شود و نمی‌تواند از آن بیرون آید و از آن به بعد، توجه به زمینه (context) محور قرار گرفت و بعدها تا حدی پیش رفت که یک رویکرد و فکر جدیدی به نام بافت باوری و زمینه‌گرایی پدید آمد. «contextualism» معتقد بود آنچه اصالت دارد زمینه و بافت است نه متن. آن دوری که پدید می‌آید، ناشی از این است که رابطه‌ی جز و کل و رابطه‌ی واژه با عبارت یا جمله، دوسویه است. هر واژه که در یک جمله یا بند قرار می‌گیرد، حاوی معانی گوناگون است و این معانی در صورتی فهم می‌شود که معنای کل فهم شود. وقتی یک کلمه در جمله‌ی متفاوتی بیاید، معنایش متفاوت می‌شود. اگر بخواهیم معنای کلی یک عبارت را بشناسیم، باید معانی واژگان را بشناسیم و این ما را گرفتار دور می‌کند. دور را

زمانی می‌توان حل کرد که به زمینه توجه کنیم و از توجه به «text» درآمد و به روی «context» توجه کنیم.

تفاوت هرمنوتیک سنتی با جدید در آن است که قبلاً توجه را به خود متن می‌کردند ولی بعد از این به بافت و زمینه توجه پیدا شد. این بحث تاریخی بودن متن را مطرح کرد که هر متنی در یک تاریخ و زمانی تولید می‌شود. مفسر کسی است که به رویه‌ها و قواعد دستوری و رابطه‌ی بین واژگان توجه دارد و آنها را به شرح می‌گیرد، تأویل یعنی قائل شدن به اینکه یک معنایی به طور کلی در متن و در هر حرکت و کنش وجود دارد و می‌شود آن را به اول برگرداند و معنای نخستین و بنیادین را کشف کرد. این بخش هرمنوتیک مربوط به متون است.

دیلتای، بحث هرمنوتیک را از حوزه‌ی صرف شناخت‌شناسی وارد عرصه‌های روش شناختی کرد. یعنی هرمنوتیک را به عنوان یک متد و روش به بحث گذاشت. او مخالف پوزیتیویسم و سلطنت علوم تجربی در منظومه‌ی تفکر بشری بود، چون در آن علوم روابط علی بین مسئله و رویداد بررسی می‌شود. در حالی که در علوم انسانی ما صرفاً با علتها سروکار نداریم. اولین کتاب در این زمینه را ماکس وبر نوشت و گفت که برای تحقیق باید از هر دو بال کمک بگیریم. مارتین هایدگر کمک زیادی در این مورد کرد. او فهم انسان را اساسی‌ترین مسئله‌ی فلسفه قرار داد. او مسئله تفکر و تفسیر را تبدیل به یک مسئله‌ی فلسفه کرد. او پایه‌گذار هرمنوتیک فلسفی است. او مسئله‌ی فهم و هرمنوتیک را وارد بحث آنتولوژیک کرد. او می‌گوید: از زمان افلاطون و سقراط تا زمان ما فلسفه‌ی غربی در دام شناخت هست‌ها و موجودات افتاده است و خود هستی و وجود را فراموش کرده است. هایدگر این سؤال را مطرح کرد که هستی چرا هست؟ هر گاه انسان دست به تأویل هستی بزند دری دیگر باز می‌شود و تفسیر و تأویل همین شدن است. انسان موجودی است که فهم از هستی‌اش خود هستی را رقم می‌زند. فلسفه‌ی هایدگر راه را برای پست مدرنیته باز کرد.

نقش خیال در تاریخنگاری:

بخشی از آنچه مورخ می‌خواهد بنویسد دست نیافتنی است. مثلاً خلاء میان حوادث جدا از هم. پس مورخ می‌تواند بر پایهٔ مواد تاریخی و نه خیال‌پردازی محض با کمک قوهٔ خیال این خلا را پر کند. اما مرز میان خیال و واقعیت چیست؟ بعضی گفته‌اند در جایی که مورخ با کمبود مواد رو به رو می‌گردد، گویی دست به آفرینش یک کار هنری می‌زند. یعنی با بهره از قوهٔ خیال بر پایه‌های تاریخ و در ادامهٔ ساخت و سازهای تاریخی و مستند بخش کوچکی از ساختمان تاریخ را می‌سازد. و به همین دلیل برخی تاریخ‌نویسی را نوعی هنر و فن تلقی می‌کنند. پس یک نوع از تاریخ‌نویسی را می‌توان تاریخ‌نویسی هنری هم نامید.

آن چیزی که این نوع از تاریخ‌نویسی را از خیال‌پردازی محض و رمان تاریخی جدا می‌سازد این است که این کار براساس معیارهای علمی صورت می‌گیرد. اگر قوهٔ تخیل برخلاف اسناد و مدارک جهت یابد از حیطهٔ تاریخ خارج می‌گردد. دکتر باستانی پاریزی این گونه تاریخ می‌نویسد و برخی او را مورخ ادیب می‌نامند. یعنی مورخی که ادیبانه می‌نگارد.

یکی از علوم کمکی تاریخی، روانشناسی است در این علم تأکید بر این می‌شود که گویی انسان نیروهایی دارد که ظاهراً فراتر از درک و دانش امروزی به انسان کمک می‌کند. ما فعلاً نمی‌توانیم آن نیروها را کاملاً بشناسیم. اما این نیروها وجود دارند. مثلاً یک فرد غیر انگلیسی بدون هیچ پیشینه، آموزش و زمینه‌ای می‌تواند به یکباره به لهجه صریح انگلیسی تکلم کند! او از چه نیرویی برای این توانایی بهره گرفته است.

نظریهٔ ناخودآگاه جمعی در کتاب «انسان و سمبل‌هایش» آمده است. بر اساس این نظریه تمامی مشترکات فرهنگها، و اسطوره‌های سرزمین‌ها و مردم مناطق مختلف جهان تجلی و انعکاسی از این روح جمعی و ناخودآگاه است، که همه با آن اتصال مشترک دارند.

پس همهٔ انسان‌ها می‌توانند از یک منبع هوش جمعی بهره‌مند گردند.

نظریه یادگیری افلاطون (انسان چیزی را یاد نمی‌گیرد بلکه به یاد می‌آورد)، گفته شیخ شهاب‌الدین به بوعلی سینا (تو لازم نیست از عقل استفاده کنی، تو قوه عظیم جان را منور کن و بعد با شهود همه چیز را خواهی فهمید) و نیز گفتارهایی در همین راستایند.

زبان تخصصی علم تاریخ:

علم محض تاریخ دارای اصطلاحاتی است مانند مدرک، سند، اسناد خطی، منبع دست اول، منبع دست دوم، روایت، سنجش روایت و اما تعداد این اصطلاحات چندان زیاد نیست. وضعیّت در زبان انگلیسی بهتر از زبان ماست. چه بسا این کمبود خود یکی از ضعف‌های این رشته در ایران می‌باشد. پس چه بهتر که ما هم اقدام به واژه‌سازی خاص در این علم بکنیم و موجبات رشد هر چه بیشتر آن را فراهم سازیم.

استمرار فرهنگی ایرانی:

علی‌رغم اینکه ایران گذرگاه ملل بوده است و فاتحان بزرگ آن را تسخیر نموده‌اند. اما خود ایرانی شده‌اند و ایران مانده است. غربی‌ها این روند را معجزه استمرار ایران نامیده‌اند. اما علت این امر چه بود؟ علت این بود که جغرافیای ما تسخیر می‌شد اما تاریخ و هویت و گذشته ما تسخیر نمی‌شد. ما فرماندهان بزرگ فرهنگی مانند فردوسی طوسی داشتیم که ایستاده بودند و بر تاریخ فرمان می‌راندند. چنگیزخان می‌توانست ما را در میدان کارزار شکست بدهد اما مقهور تاریخ ما می‌شد. اما در عصر کنونی این تاریخ ماست که دارد تسخیر می‌گردد. ما اگر نتوانیم خودمان را در تاریخ و جغرافیای عالم باز

تعریف کنیم، دیگران ما را در گفتمان مخصوص خودشان در تاریخ و جغرافیای عالم تعریف خواهند کرد.

Hograth گروه هوگرث

از جمله اعضایش جیمز جویس، ویرجینیاولف، سیلوپلنت و غیره بودند اینها جریان «سیال ذهنی» را پایه‌گذاری کردند و در زمینه رمان‌نویسی انقلاب ادبی به وجود آوردند آنها نیز از بالای سر به مطالب می‌نگریستند نه اینکه در جملات گم شوند. آنها به سراغ ذهن یک یا دو نفر از افراد داخل داستان می‌رفتند و آنها آن را می‌پرواندند مفاهیمی که به کار می‌بردند نیز متفاوت از رمان‌نویسان قبلی آنها بود.

فلاسفه بزرگ علم تاریخ:

هگل

هگل در سال ۱۷۷۰ به دنیا آمد و در سال ۱۸۳۱ از دنیا رفت. دوران جوانی او مصادف با پیری

کانت بود. برخی او را بزرگترین فیلسوف تمام تاریخ می دانند. برخی او را فیلسوفی نامدار و برخی مهم‌باف می دانند. برخی او را مؤمن و برخی لامذهب و ملحد معرفی می کنند. عده‌ای او را فیلسوف بزرگ آزادی می دانند و برخی او را زمینه‌ساز فلسفه توتالیتار (تمامیت‌خواه) مانند فاشیسم و نازیسم. برخی او را از فیلسوفان قائل به تاریخ جهانی و وحدت بشر قلمداد کرده‌اند و کسانی او را یک نژادپرست واقعی معرفی کرده‌اند. به این ترتیب تناقض گویی در مورد اندیشه های او بسیار فراوان است.

اهمیت هگل در فلسفه نظری تاریخ است نه فلسفه انتقادی. هگل نسبت به تاریخ نگری و تاریخ نگاری زمان خود انتقاد داشت. او بسیاری از مورخان عصر خود را مورد نقد قرار داده و آنها را انسانهای خرده‌بین یافته که چیزی از تاریخ نمی دانند. قرن ۱۹ را قرن تاریخ می نامند. در این مسئله مکتب رمانتیسم بیشترین تأثیر را داشت که یک نوع واکنش در برابر فردگرایی مدرن بود. مدرنیته تاریخ را درجه بندی کرد: عصر روشنایی و عصر تاریک یا عصر خرد و عصر خرافات. خردگرایی مدرن را بیشتر یک نوع دستاورد جهان فرانسوی زبان تلقی می کردند و قرون وسطی را محصول چیرگی اقوام غیر متمدن اروپایی تلقی می کردند. از اواخر قرن ۱۸ یک نوع واکنشی در برابر این رویکرد پیدا شد که یکی از مظاهرش هگل بود. این جریان در برابر تجربه گرایی اروپا قرار گرفت. در قرن ۱۹ مسلط شد و آن جریان تاریخ گرایی یا تاریخ باوری بود. تفکر تجربه باور انگلیسی معتقد بود: معرفت ناشی از حس است. ما می توانیم چیزی را بشناسیم که حس کنیم. در مقابل تفکر خردباورانه فرانسوی که دکارت مظهر آن است، معتقد بود معرفت یک بنیان کاملاً عقلانی محض دارد و شناخت یک امر کاملاً عقلانی می باشد و شناخت امر کلی عقل ممکن است. در واقع تاریخ باوری آلمانی واکنشی در برابر این دو جریان متفکر بود این جریان معتقد بود تاریخ است که محور شناخت می باشد و هر چیز درون تاریخ قابل شناخت است. تاریخ گرایی آن کلیت باوری و قانون فراگیر را نفی نمی کرد. و برای هر چیز در دل تاریخ ارزش

قائل بود و هیچ چیز در تاریخ را قابل تکرار نمی‌دانست. هگل یکی از نمایندگان این تفکر می‌تواند محسوب شود.

در تفکر هگل است که برای نخستین بار تاریخ رکن می‌شود. قبل از هگل تاریخ به عنوان جریان وجود ندارد. و هگل اولین کسی است که تاریخ را تبدیل به یک رکن می‌کند اگر از دستگاه فلسفه هگل تاریخ را برداریم فلسفه هگل فرو می‌ریزد. بنابراین سه رکن اصلی در فلسفه هگل عبارتند از: خدا، طبیعت و تاریخ. حتی فلاسفه عصر روشنگری که بر تاریخ تأکید می‌کردند آن را تبدیل به رکن نکردند. اما هگل بود که بر تاریخ‌گرایی و تاریخ‌باوری تأثیر گذاشت. وی این اصطلاح را به عنوان تاریخ جهان در نظر گرفت و تاریخ را به مفهوم جهانی کلمه اش وارد دستگاه فلسفه خود نمود و در درس هایی که در دانشگاه های آلمان تدریس می کرد مباحثی کاملاً اختصاصی راجع به فلسفه تاریخ به مفهوم جهانی آن مطرح کرد. این مطالب بعد از مرگ وی جمع آوری شده و توسط پسرش به چاپ رسید.

هگل دانش تاریخ را به سه نوع تقسیم می‌کند:

۱- تاریخ دسته اول (نوع اول): گردآوری مواد و روایات تاریخی. به این معنا که در این نوع تاریخ گزارش هایی محض در مورد جریان ها و حوادث تاریخی که در زمان آنها روی می دهد نقل می کنند. همانند اشخاصی مثل هرودت و طبری. که کارشان صرفاً نقل حوادث می‌باشد. و تحلیل‌نگاری و اندیشه در بررسی علل وقوع رویدادها در کار آنها وجود ندارد.

۲- تاریخ اندیشیده (اندیشه‌ای و عقلی): به شش نوع تقسیم می‌شود: اختصاصی، خلاصه‌نویسی، هنر، ادبیات، جنگ، تحلیلی. که هر کدام ساختار و جایگاه ویژه‌ای از تاریخ را مورد پژوهش قرار می‌دهند.

۳- تاریخ‌نویسی فلسفی: این تاریخ‌نویسی کار فیلسوف تاریخ است و این که آیا تاریخ هدفدار است یا پوچ مورد نظر فیلسوف تاریخ است. او معتقد است همان‌طور که یک فیلسوف به خدا، طبیعت و هستی می‌اندیشد باید به تاریخ نیز بیندیشد.

تقسیم بندی هگل از مراحل تاریخ جهان

هگل تاریخ را به چهار مرحله تقسیم می کند (در برخی کتابها به سه مرحله تقسیم می کند): ۱-

مرحله شرق ۲- مرحله یونان ۳- مرحله روم ۴- مرحله ژرمانی

مبنای هگل در این تقسیم بندی وضعیت آگاهی به آزادی در هر یک از دوره ها است و این موضوع در شکل دولت و حکومت تأثیر می گذارد.

۱- مرحله شرق: در این مرحله که با ایران آغاز می شود با گسترش امپراتوری هخامنشی آگاهی

بر آزادی بیشتر می شود. اما این آگاهی در همان مراحل اولیه باقی می ماند. در این مرحله شرقیان می پندارند که تنها یک نفر (شاهنشاه) آزاد و باقی مردم بنده هستند. این یک تفسیر جدید از استبداد شرقی بود که توسط هگل ارائه گشت. در این دیدگاه هگل از یک سو ایران را در صدر تاریخ جهانی قرار می دهد و ستایشهایی از تمدن هخامنشی می کند. آزادی که امپراتوری هخامنشی به اقوام زیر سلطه داد، تنوع و تکثر را می پذیرد و می خواهد فرصت بدهد همگان همان گونه که هستند باشند و آن گونه که می خواهند رشد کنند. به همین دلیل او ایران را مبدأ تاریخ جهانی می داند و تاریخ جهانی را با ایران شروع می کند. قبل از ایران تاریخ جهانی وجود نداشت. هند و چین دارای یک زیست یکنواخت و راکد گیاهی بودند. هگل در برخی نوشته های خویش ایران را صریحاً جزء غرب می داند اما وقتی به مسئله استبداد شرقی را پیش می کشد ایران را جزء کشورهای شرقی استبدادزده قرار می دهد (این موضوع یکی از تناقضات هگل در مورد ایران است). همین تفکر استبداد شرقی بود که به مارکس و انگلس رسید و نظریه شیوه تولید آسیایی جا افتاد.

۲- مرحله روم: مرحله روم در بعضی از آثار هگل به عنوان مرحله سوم مطرح گشته است اما در برخی دیگر با مرحله یونانی یکی دانسته شده است چرا که در روم نیز مانند یونان عده‌ای برده و عده‌ای آزاد هستند.

۳- مرحله ژرمانیک: آغاز این مرحله را باید هم زمان با آغاز این مسیح دانست. و تعالیم مسیح که همه انسانها را به دلیل برخورداری از روح خداوند برابر، یکسان و آزادی می‌پنداشت. هگل می‌گوید این آگاهی در همان مراحل اولیه از روح آیین مسیح کشف شد و بعدها توسط اندیشمندان ژرمانیک استخراج شد و به همین علت آن را مرحله ژرمانیک می‌نامد. البته منظور او از ژرمانیک آلمانیها نبودند بلکه اقوام ژرمن را موردنظر داشت. با این همه او تجلی آگاهی بر آزادی این عهد را در وجود دولت پروس می‌یابد بنابر عقیده او دولت پروس مجسمه آزادی است و در سایه تبعیت و همکاری با این دولت است که می‌توان رشد کرد. نکته مهم این است که دولت انگلستان بسیار متعالی‌تر از پروس بود و تجلی آزادی در آن بیشتر بود اما هگل به آن عظمت توجهی نکرد. این تناقض باعث شده که برخی هگل را فیلسوفی دولتی بدانند. چرا که وی می‌خواهد به یک دولت استبدادی چهره مثبت بدهد و به این ترتیب هگل را از پیشتانان فلسفه توتالیتار به حساب می‌آورند.

اصل دیالکتیک هگل: (تز، آنتی‌تز، سنتز)

او گذر تاریخ را با این اصل تبیین می‌کند و مبتنی بر این اصل، دو مفهوم «روح قومی» و «قهرمان» را مطرح می‌کند وی در جایی تمثیل نردبان را برای توضیح هر چه بیشتر بحث به کار می‌برد. او هر گونه ترقی را مستلزم یک مرگ و یک زندگی جدید می‌داند و این تضادی است که در متن تاریخ بشر است. این مرگ و زایش‌ها توسط روح قومی و قهرمانان قوم صورت می‌پذیرد. یک قوم وقتی می‌خواهد تاریخ‌سازی کند ویژگی‌هایی پیدا می‌کند. روح قومی دچار بی‌تابی و پیچشی می‌شود که ناشی از آروزها و خواسته‌هایش است. سراسر آن روح قومی آرزو و خواسته می‌شود. یک چیزی را

می‌خواهد ولی ندارد. لذا برای دستیابی به آن به حرکت درمی‌آید این خواسته‌ها آرمانهای قومی را برای تک تک افراد قوم ایجاد می‌کند. افراد قوم حاضر می‌شوند که از آرمانهای کوچک و شخصی خود در راه آن آرمان والای قومی بگذرند. این نوع تفکر اندیشه عصبیت ابن خلدون را تداعی می‌کند و آموزه‌های اسلامی در مورد وحدت و انسجام را به خاطر می‌آورد. هگل می‌گوید هر گاه روح قومی این ویژگیها را یافت آن قوم باید بداند که منظور نظر خداست و خدا می‌خواهد آن قوم را وارد تاریخ کند. وقتی که روح قومی به طلبها و آرزوهای خود رسید حالت خرسندی و شادمانی می‌یابد و در این مرحله آماده بیرون رفتن از تاریخ می‌شود. دیگر آرمانهای بزرگی که انگیزه به وجود می‌آورد نیست. سستی، روحیه فردگرایی و خودخواهی چیره می‌شود و نوبت روح قومی دیگری برای جلوه‌گری می‌شود. این روح قومی چگونه می‌توان با رهیدن از عادات قبلی زندگی در یک مرحله بعد را نیز تجربه کند. هگل پاسخ می‌دهد: با قهرمانان بنا به عقیده او خواسته‌های قهرمان در جهت خواسته‌های روح قومی، روح کلی یا خداست. قهرمان فکر می‌کند که برای خود و در جهت اهداف خود کار می‌کند. اما او نمی‌داند که ابزاری در دست روح کلی و روح قومی است.

قهرمان با یک عطش برای تغییرات به میدان می‌آید و قوم خود را یک پله بالاتر می‌برد و چون هر زایش مستلزم مرگ است لذا قهرمان مورد عیب‌گیری و تهمت و قرار می‌گیرد. سؤال هایی از قبیل چرا این کار را انجام داد؟ چرا آن نوع دولت را از بین برد؟ قهرمان مظهر خواسته‌های روح قومی است. بدون اینکه خود و با تک تک اعضای این قوم بدانند. اینجا است که هگل مثالهایی از اسکندر و ژولیوس سزار می‌آورد: اسکندر به خاطر از بین بردن دولت شهرهای پوسیده یونان وحشی نامیده شد اما همین اسکندر هلنیسم و یونانی گرایی را در جهان اشاعه داد. ژولیوس سزار جمهوری پوسیده روم را که از درون دچار تضاد گشته بود را از بین برد و راه را برای ایجاد امپراتوری روم باز کرد. اما خردبینان به او عیب گرفتند مگر این کار باعث دوام رومیان تا سال‌های بعد نشد؟ آیا عمل وی به نفع دولت روم نبود؟

بعدها مکتب قهرمان باوری به شکل کاملتری توسط «توماس کارلایل» بنیان نهاده شد. این مکتب معتقد بود تاریخ را چیزی جز کنش قهرمانان بزرگ نیست. که این مکتب متأثر از شخصیت‌هایی مثل فیخته و هگل بود.

روح در فلسفه هگل:

موضوع اصلی فلسفه هگل بر پایه روح (گایست Geist) است که همان روح کلی است که وجودی قائم به ذات است و جوهر سازنده همه چیز است. یعنی ذاتی که تمام آفرینش از آن منشأ گرفته است. روح کلی همان خداست. خدای هگل خدایی است که تحت تأثیر عقل فیلسوف درمی‌آید که این با خدای مسلمانان متفاوت است. (یکی از مناقضات هگل این است این است که این امر بیکران را می‌خواهد تحت تسخیر عقل درآورد. درک هگل از خدا شرک‌آمیز است).

مسئله اصلی هگل شناخت روح است. او ایده‌آلیست است و به ماده باور ندارد. هگل برای عقل روح و ذهن اصالت قائل است و برای جهان مادی اصالتی قائل نیست او معتقد است عقل فیلسوف نه تنها می‌تواند روح را بشناسد بلکه روح را به تمام معنا می‌تواند تحت تسخیر درآورد عقل فیلسوف می‌تواند روح کلی (یا ذات خدا) را بشناسد و باید این کار را انجام دهد و عقل فلسفی وظیفه‌ای جز شناخت روح ندارد. هگل فقط روح را وجود می‌داند و ماده را موجود می‌پندارد. ماده به اعتبار وجود روح، موجود شده است راه شناخت روح در اندیشه هگل این است که وی معتقد است قوه ادراک (نیروی شناخت) انسان براساس «اصل ضدین» عمل می‌کند و در آن چهارچوب است که چیزها را می‌شناسد. دو ضد را در کنار هم قرار می‌دهد تا ماهیت هر یک به طور ملموسی هویدا گردد. تلخی با شیرینی قابل درک است. بدون نور و روشنایی تاریکی معنا ندارد. پس باید روح را، از این طریق شناخت و او معتقد است روح ضد ماده است پس باید روح را در مقابل ماده قرار داد. هر چند وی به چیز دیگری جز روح قائل نیست. در جهان مادی ماده دارای ویژگی‌هایی است: تمامی اشیاء مادی مرکب هستند که در واقع مهم‌ترین ویژگی آنها محسوب می‌شود. یعنی مرکب است پس دارای جسم، وزن، رنگ، بو،

طول، عرض، ارتفاع و جرم است و اسیر تعلقاتی است برای موجودیت خود نیازمند به چیزی در بیرون از خودش است (که اصطلاحاً به این حالت قائم بالغیر می گویند) پس مرکز ثقل ماده در درون خودش نیست و در بیرون آن است، به همین دلیل باید به آن موجود بگوییم نه وجود. از آنجائیکه ماده وابسته است آزاد هم نیست و چون آزاد نیست پس آگاهی هم ندارد. چرا که آگاهی سیال و بسیط است و برای چیزهای غیر پویا و غیر آزاد وجود ندارد. پس ماده هم نادان و هم وابسته است ماده آفریده است نه آفریننده. ماده هم برای شدن و هم برای بودن نیاز به غیر دارد. وابستگی ماده در هر دو بعد فوق موجود است در حالیکه روح ضد ماده است روح مرکب نیست هیچ چیز دیگری آن را به وجود نیاورده است روح یک وجود بسیط می باشد و چون بسیط است مرکز ثقلش در درون خودش است و هستی خود را مرهون چیز دیگری نیست. کسی روح را نیافریده است. روح یک وجود می باشد و موجود نیست. نیاز اسارت می آورد. اما چون روح نیازی به بیرون ندارد پس آزاد است. روح چون خالص و آزاد است پس آگاه هم هست. روح آگاه به آزادی و ذات خویش است. بنابراین هگل به چیزی به نام اصالت ماده قائل نیست. هگل معتقد است ماده موجودیت دارد اما وجود نیست. وجود عقل کل است که بسیط می باشد. روح کلی که وجود متعلق به آن است و موجودات. موجودیت خود را از آن می گیرند سرشت روح آفرینندگی و حرکت و پویایی است. هگل می گوید: روح عقل بی پایان و جوهر بی پایان است.

هگل دو حالت وجودی را برای روح در نظر می گیرد: ۱- روح در حالت درونی و خالص خود (درون بودگی) ۲- روح در حالت گرایش به بیرون از خود (برون دادگی) وی معتقد است آفرینندگی در سرشت روح قرار دارد. وقتی این روح می خواهد شدن خود را آغاز کند و بیرون بیاید شروع به آفرینندگی ذاتی می کند. هگل معتقد است عقل موجودی بی پایان است. آفرینندگی روح نیز واقعاً بی پایان است.

این حالت برون بودگی روح در دو جهت است: ۱- مکان ۲- زمان. روح وقتی در جهت مکان به حرکت درمی آید جهان و طبیعت را می آفرینند و وقتی در جهت زمان حرکت می کند تاریخ را خلق می کند روح را باید از طریق نمودها شناخت (پدیدارشناسی روح). روح را باید در طبیعت شناخت. اما این کافی

نیست. شدن طبیعی و مکانی روح ناقص است و باید از نظر زمانی نیز آن را شناخت در اینجا است که برخی هگل را فیلسوفی حلولی می‌نامند. چرا که او به اصالت ماده قائل نیست و جهان را یک سلسله مراتب حلول روح می‌داند. طبق تعریف هگل تاریخ و طبیعت موجود هستند و نه وجود، و وجودشان از آن روح کلی نشأت می‌گیرد. در اینجا نوعی تناقض به دست می‌آید. وقتی زمان و مکان (تاریخ و طبیعت) به هم می‌آمیزند اول جهان را به وجود می‌آورند و دوم خلوص خود را از دست می‌دهند آگاهی خود را از دست داده و دچار فراغ و دوری می‌شود و از غم هجران می‌نالد و دوباره می‌خواهد به اصل خویش بازگردد. روح می‌خواهد آن آزادی و آگاهی خالص خود را به دست آورد. بنا بر این تاریخ باز شدن این کلاف پیچیده شده روح برای بازگشت به آزادی می‌شود و تاریخ سرگذشت آگاهی به سوی آزادی می‌شود. از اینجا است که هگل معتقد است تاریخ چیزی به جز رشد آگاهی نسبت به آزادی نیست.

با این توضیحات منظور هگل از تاریخ تاریخهای خرد نیست منظور او تاریخ کلی یا جهانی است. و این وظیفه عقل فلسفی است که تاریخ جهانی را به معنای کامل بشناسد. آیا ما چیزی به نام تاریخ جهانی داریم و آیا این موضوع قابل شناخت است؟ فیلسوف کسی است که روح را در بعد زمانی و تاریخی بشناسد. هگل تاریخ را رشد آزادی و آگاهی می‌داند. او فردی تاریخ‌باور است و پدیده‌های فکری اندیشه‌ها، باورها و عادات را در گذار تاریخ می‌داند. بعدها عهده‌ای گفتند یک فرد فیلسوف باید یک مورخ باشد چون اگر کار فیلسوف شناخت هستی انسان است این را باید در تاریخ مطالعه کند هر فیلسوف باید مورخ باشد و هر مورخی باید فیلسوف باشد.

هگل در فلسفه تاریخ مفهوم پایان تاریخ را نیز وارد کرده است یعنی در مورد ژرمانیک، آزادی در آخرین حد خود رسیده است. اما آیا هگل مبنای نژادی دارد و می‌خواهد ژرمن‌ها را بزرگ کند؟ حتی برخی می‌گویند هگل آینده روشن آمریکا را هم پیش‌بینی کرده بود. بار آینده تاریخ جهانی را آمریکا به دوش خواهد کشید. پس او پایان تاریخ را دولت پروس نمی‌داند. بعدها فوکو یاما این مفهوم را بسط و

گسترش داد و از پایان تاریخ مبتنی بر نظام لیبرالیسم غرب سخن گفت. تاریخ جهانی هگل یک تاریخ غرب محور است هر چند که با شرق شروع شده باشد. جهانی شدن امروزی بر پایه غرب، نیز بی تأثیر از چنین افکاری نمی باشد.

مارکس:

کارل مارکس در سال (۱۸۱۸) در آلمان به دنیا آمد. در سال ۱۸۳۵ در دانشگاه بن در رشته حقوق به تحصیل پرداخت ولی یک سال بعد به دلیل مسئله‌ای به برلین رفت و در دانشگاه برلین به ادامه تحصیل پرداخت. در آنجا تحت تأثیر اندیشه‌های هگل و مفسران‌ش مثل برونو بائور و لودویک فویرباخ قرار گرفت و تحصیل در رشته حقوق را رها کرد و به تحصیل در رشته فلسفه پرداخت. در سال ۱۸۴۱ با نوشتن رساله‌هایی درباره «فرق میان اندیشه‌های دموکریتوس و اپیکوروس» به دریافت درجه دکتری نائل آمد. مدتی بعد به دلایلی راهی پاریس شد و در آنجا با انگلس دوست شد که او نیز علاقه‌مند به فلسفه هگل بود. اولین کار مشترک آنها دو مقاله «یک بررسی انتقادی از فلسفه بائور» بود. در بروکسل مارکس سازمانی با هدف مرتبط کردن کمونیستهای سراسر جهان با یکدیگر ایجاد کرد و در سال ۱۸۴۸ مانیفست کمونیست را با کمک انگلس نوشت. در نهایت به لندن رفت و تا آخر عمر در آنجا ماند. او اذعان کرد که زیربنای فلسفه‌اش را آثار و افکار هگلی تشکیل داده است.

در قرن نوزدهم خوش‌بینی مفرطی که امکان کشف قانون فراگیر و عام تغییر جامعه بشری است پدید آمده بود که نقطه اوج آن نزد پیروان مکتب تحصّلی (پوزیتیویستها) بود در نیمه قرن ۱۹ خیلی‌ها در پی این بودند که قوانین حاکم بر تاریخ و تکامل جامعه بشری از طریق مطالعه و پژوهش فهم و کشف کنند. و حاصل ادراک خود را به عنوان ابزاری در جهت اطلاع جوامع بشری به خدمت بگیرند یکی از این افراد «کارل مارکس» بود و «ماتریالیسم دیالکتیک» عنوان فلسفه او بر طبق این خوش‌باوری است. وی هستی تاریخ را باور داشت و جریان آن را متصل می‌دانست. مارکس اصل

دیالکتیک هگل را پذیرفت. اما چون معتقد بود ایده‌آلیسم هگل یک فریب و عامل انحراف‌انگیز است دیالکتیک را بر پایه ماتریالیسم تعریف کرد و بر پایه اصالت ماده بر خلاف هگل [که بر پایه اصالت روح و ذهن بود] قرار داد البته مارکس ماتریالیسم را از فوئرباخ گرفت. ماتریالیسم دیالکتیک یعنی «درک مادی از تاریخ» مارکس هم مانند هگل تاریخ را به عنوان یک موضوع فلسفی باور داشت و از حرکت مادی تاریخ و بنیادهای مادی تکامل اجتماعی انسان ارائه داد و توانست یک نظریه منسجم و منظم تاریخی ارائه دهد که شاید پیش از مارکس کمتر نظیری دارد. آن چیزی که مارکس بر آن تأکید داشت را می‌توان به عنوان یک کشف تلقی کرد. او دریافت که چیزی به نام شیوه تولید اساس تحولات بشری است. لویی آلتوسر که مارکسیستی ساختارگرا بود می‌گفت: مارکس نخستین کاشف قاره تاریخ است. یعنی پیش از مارکس تاریخ شناخته شده نیست. یکی از تأثیرات مهم مارکس در تاریخ این بود که باعث شد متفکران بعد از خودش از صرف تاریخ سیاسی و روایت محور به سمت تاریخ اجتماعی و اقتصادی بروند. در قرون جدید فرانسه عقل باوری، انگلیس مهد تجربه باوری و آلمان مهد تاریخ باوری است. نمایندگان اصلی مکتب تاریخ باوری آلمان هگل مارکس و طرفداران او هستند. اما هیسترسیموس آلمانی یعنی چه؟ تجربه‌گرایان انگلیسی می‌گویند شناخت تنها از راه حس و تجربه حاصل می‌شود اما عقل‌گرایان فرانسوی به جای تجربه و حس، عقل را ملاک شناخت قرار می‌دهند. تاریخ‌گرایی کسی است که معتقد است شناخت تنها از راه تاریخی ممکن است. اگر این سؤال را مطرح کنیم که خانواده یعنی چه؟ تاریخ باور آلمانی برای رسیدن به پاسخ آن به بررسی ریشه‌های تاریخی خانواده در طول تاریخ می‌پردازد.

اگر تاریخ یک کل و یک خط پیوسته تلقی شود به تاریخ باوری نزدیک می‌شویم. وی معتقد بود تاریخ نوع دومی نیز دارد که وظیفه اش تحلیل حوادث تاریخی و علت‌شناسی آنها است که از چرایی پدیده‌ها صحبت می‌کند و به صحت و سقم حوادث تاریخی می‌رود. این نوع تاریخ در زمره حکمت علوم عقلی به کار هر کسی نیست.

مارکس بیشتر دوست داشت به عنوان یک دانشمند شناخته شود. در نقدی بر فلاسفه و فلسفه پیش از خود گفت: فلسفه وظیفه‌اش این است که جهان را تغییر دهد نه تفسیر. اگر شما به تفسیر ذهنی پردازید کاری نکرده‌اید. مارکس به دنبال این بود که قوانین حاکم بر تغییرات اجتماعی جامعه بشری را کشف کند. مارکس بزرگترین آسیب‌شناس نظام سرمایه‌داری بود. چرا مدرنیته و سرمایه‌داری در جوامع دیگر پدید نیامد؟ مارکس یک مسئله بسیار مهم را یافت که نام آن را شیوه تولید نامگذاری کرد و معتقد شد که همین مسئله اساس تغییر است. ابتدا تضادی در درون شیوه تولید ایجاد می‌شود و وقتی این تضاد رشد کرد شیوه تولید را دچار تغییر می‌کند و هنگامی که این تضاد زیاد شد انفجاری در درون آن رخ می‌دهد. با تغییر شیوه تولید باقی تغییرات در جامعه نیز هویدا می‌شود. بنابراین اندیشه شیوه تولید با عوامل ابزار و نتایج تولید قابل فهم است. هنگامیکه در درجه اول تغییر ابزار تولید و تکامل آن و در درجه دوم دگرگونی روابط تولیدی صورت پذیرفت آنگاه شیوه تولید نیز تغییر می‌کند. وقتی تضاد بین ابزار، روابط و عوامل تولید زیاد شود تضاد طبقاتی ایجاد می‌شود که خود موجب بحران می‌گردد و این بحران موجب شورش اجتماعی می‌شود. مارکس برای اینکه بحرانها و آفت‌های جامعه سرمایه‌داری را به شکل علمی شناسایی و تبیین کند مجبور بود شیوه‌های تولید قبل از سرمایه‌داری را بررسی کند.

اندیشه ترقی و تقسیم‌بندی تاریخ:

در قرن ۱۹م چند چیز بسیار رایج شده بود یکی از آنها مسئله تقسیم تاریخ به مراحل بود. در دوران سنتی تقسیم‌بندی خطی تاریخ به چند دوره را نداریم. این اندیشه ترقی بود که تاریخ را به صورت کلی و خطی تقسیم کرد و سپس آن را به مراحل تقسیم نمود اولین کسی که این طرح را مطرح کرد «ویکو» بود. او در نیمه اول قرن ۱۸ کتاب «اصول یک علم جدید» را نوشت. علت این تقسیم‌بندی‌ها این بود که نمی‌شود گفت که بشر در یک خط ترقی می‌کند اما تغییر نمی‌کند هر ترقی مستلزم تغییر است و این موضوع این فکر را خود به خود ایجاد می‌کند که این ترقی و تغییر با قاعده و

قانون صورت می‌پذیرد (البته این تلقی مربوط به عصر مدرن است نه پست مدرن). مارکس نیز از معتقدان به اندیشه و قانون ترقی است. همان‌طور که گفته شد او به آسیب‌شناسی نظام سرمایه‌داری پرداخت.

مارکس مفهوم جدیدی را عرضه کرد: مفهوم زیربنا و روبنا. زیربنا شیوه تولید است و این شیوه اجزایی دارد مثل روابط تولید (بین برده و برده‌دار و چیزی که از آن محصول درمی‌آید) قواعد حاکم بر شیوه تولید و ابزار تولید. مارکس معتقد است اگر یک شیوه تولید بتواند در روند رشد و تحول تضاد درونی خود را به اوج برساند این تضاد ایجاد بحران می‌کند و از درون تضاد تز و آنتی‌تز سنتزی به وجود می‌آید و این باعث حرکت و تغییر در تاریخ می‌شود. اما اگر این تضاد باشد اما نتواند به اوج برسد رشد و بحرانی به وجود نمی‌آید و یکنواختی کامل حاکم می‌شود. مارکس معتقد بود در تغییرات اجتماعی و فرهنگی (رفتن یک دولت و آمدن یک دولت دیگر، رفتن یک اندیشه و ...) به شرطی می‌توان آن را فهمید که بدانیم اینها به مقداری سطوحی هستند که از قواعد عامی که در زیربنا حاکم است پیروی می‌کنند. تا منطق تحولات زیربنا را نفهمیم اینها را هم نمی‌فهمیم. مارکس معتقد بود ما چیزی به نام شیوه تولید داریم و آن اساس تغییر است. ابتدا تضادی در درون شیوه تولید به وجود می‌آید و وقتی این تضاد رشد کرد شیوه تولید را دچار تغییر می‌کند و حتی این تضاد زیاد شد یک انفجاری در درون آن رخ می‌دهد. با تغییر شیوه تولید تهیه تغییرات در جامعه نیز هویدا می‌گردد. بنابراین اندیشه شیوه تولید با عوامل، ابزار و نتایج تولید قابل فهم است وقتی ۱- تغییر ابزار و تکامل آن و ۲- دگرگونی روابط تولیدی صورت پذیرفت آن گاه شیوه تولید نیز تغییر می‌کند. وقتی تضاد بین ابزار، روابط و عوامل تولید زیاد شد تضاد طبقاتی هم ایجاد می‌شود و تضاد طبقاتی باعث بحران می‌شود و این موجب شورش اجتماعی است.

مارکس تاریخ را به پنج دوره تقسیم‌بندی کرد: ۱- کمون اولیه ۲- برده‌داری ۳- فئودالیسم ۴- سرمایه‌داری ۵- سوسیالیسم ۶- کمون ثانویه.

در مرحله کمون اولیه که مبتنی بر نظام اشتراکی بود به عبارت بهتر نام مالکیت خصوصی وجود نداشت مارکس معتقد بود مالکیت خصوصی باعث تمدن می‌شود. کمون اولیه براساس اصل تضاد پاشیده شد.

مارکس در مورد فئودالیسم و سرمایه‌داری زیاد بحث کرد اما در معبد برده‌داری خیلی کم بحث می‌کند. اگر از مارکس پرسیده شود چرا برخی جوامع به سرمایه‌داری نرسیدند جواب می‌دهد چون دوره‌های برده‌داری و فئودالیسم نداشتند.

سرمایه‌داری (بورژوازی) مبتنی بر تجارت و صفتی است این بورژوازی استقلال پیدا می‌کند از نظام فئودالیت و بعد نظام سرمایه‌داری براساس حرص کارفرمای شکاف ایجاد می‌شود. انقلاب پرولتاریا بوجود می‌آید.

مارکس معتقد بود وقتی جوامع را مطالعه کنیم می‌بینیم که بشر این ساختارها را داشته است. شکل اول کمون اولیه یا اشتراک اولیه در آن مالکیت نیست. حکومت نیست، طبقه نیست، اموال و ثروتها مشترک است همه تولید کننده هستند، همه مصرف می‌کنند. شیوه مصرف هم برابر است. در دوران برده‌داری بخش اعظم از جامعه تولید می‌کنند به نام برده و اکثریت مصرف می‌کنند. در حکومت طبقه وجود دارد، جنگ وجود دارد و ایدئولوژی هم هست فئودالیت به ارباب تبدیل می‌شود به دهقان نسبت به دوره برده‌داری تا حدودی وضع برده‌ها بهتر شد.

مارکس به فرضیه تک خطی بودن تاریخ و کل گرایی اعتقاد داشت. ابتدا جامعه بشری دوره کودکی خود یعنی کمون اولیه را تجربه می‌کند. سپس این مرحله از درون دچار تضاد می‌شود و در اثر تغییر مرحله بعدی پدیدار می‌شود. می‌توان گفت اگر در جامعه ای مالکیت خصوصی پدید نیاید و انباشت ثروت ایجاد نشود تمدن راکد می‌ماند و جامعه بی تاریخ خواهد ماند. مارکس در مورد فئودالیسم و سرمایه‌داری زیاد سخن گفت ولی در مورد برده‌داری نظر چندانی نداد. اگر از مارکس پرسیده شود چرا برخی جوامع به مرحله سرمایه‌داری نرسیدند پاسخ می‌دهد چون دوره‌های برده

داری و فئودالیسم نداشتند، مالکیت خصوصی در آنها کاملاً پدید نیامد و یا در صورت پدید آمدن رشد نکرد و در حالت اولیه اش باقی ماند.

مارکس معتقد بود قواعد حاکم بر تاریخ را کشف کرده است. ماتریالیسم تاریخی علم کشف قوانین حاکم بر تحولات تاریخی است. این تحولات از جامعه‌ای با جامعه دیگر مایریالیسم دیالکتیک است. مارکس نام هر کدام از مراحل مختلف را وجه تولید می‌گذارد. پس اشتراک اولیه وجه تولید است. یک مفهوم اساسی در فلسفه مارکس که در نقد نظام سرمایه‌داری باید آن را اساسی تلقی کرد و آن مفهوم الیناسیون (از خود بیگانگی) است.

به دلیل ابزاری شدن ایده مارکس باعث شد عده‌ای بگویند او به قواعد عام تاریخ باور داشته و معتقد به فرضیه تک خطی تکامل تاریخ بوده است.

شیوه تولید آسیایی:

در کشورهای شرقی به دلیل کمبود آب، زمین به خودی خود ارزش ندارد بلکه آب دارای اهمیت است اما آب نمی‌توانست تحت مالکیت خصوصی قرار گیرد. بهره‌برداری از آب به نیروی جمعی نیاز داشت. کم آب تحت سلطه دولت قرار گرفت و دولت بر مردم حاکم شد. مارکس می‌گوید کم آبی زمینداران را ملزم می‌کند که به سراغ تأسیسات آبیاری و کانال‌کشی بردند و در نتیجه از درون این ضرورت طبیعی و جغرافیایی یک استبداد شرقی پدید می‌آید. مارکس معتقد بود در شیوه تولید آسیایی دو نوع مالکیت دولتی و اشتراکی وجود دارد. اما مالکیت خصوصی پدید نمی‌آید پس وقتی فردیت به وجود نیاید رشد هم صورت نمی‌گیرد. در عصر قدیم فرد اهمیت چندانی نداشت ولی در عصر مدرن با توجه به گسترش تفکر اومانیسم فرد از اهمیت بالایی برخوردار شد. در شیوه تولید آسیایی عرصه برای زندگی خصوصی و تفرد پدید نمی‌آید. اصلاً در شرق عرصه برای تفرد موجود نیست و تضاد طبقاتی در آن به وجود نمی‌آید و ابزار تولیدش نیز رشد نمی‌کند. شرق را که باید منتظر بماند تا غرب از بیرون برایش نظام سرمایه‌داری را به ارمغان بیاورد.

مارکس با نظریه دولت هگل مخالف بود چون هگل را یک فیلسوف ایده آلیست می دانست و معتقد بود هگل به سرشت سیاست آگاه نیست چون به سیاست درست نمی نگرد.

در شیوه تولید آسیایی تضاد هیچ وقت به اوج نمی رسد چون جامعه به دو طبقه حاکم و محکوم تقسیم می شود. مالکیت خصوصی به وجود نمی آید یا جمعی و اشتراکی است یا دولتی. ماهیت دولت در شرق فرازمینی، فرا اجتماعی و فرا طبقاتی می شود. در واقع مارکس استبداد شرقی را پذیرفت و برای آن توجیه مادی قائل شد. او در علت شناسی این وضعیت به سراغ عوامل جغرافیایی و آب و هوایی رفت و سپس این را به شیوه تولید ارتقا داد.

در رواج استبداد شرقی ۳ اندیشمند نقش داشتند: منتسکیو، هگل و مارکس

مارکس از اولین کسانی بود که بر یک هویت صنفی و طبقاتی تأکید کرد و در تاریخ هم این را محوریت قرار داد. او از نخستین کسانی است که فرامرزی کار کرده است. تفکر تاریخی، اجتماعی و سیاسی مارکس یک تفکر جهانی است. مارکس به چیزی به عنوان ملیت گرایی و تاریخ ملی باور ندارد و معتقد است که آگاهی راستین کارگر را آزادی ملی به تعلیق درمی آورد. کارگر همه جا کارگر و کارفرما در همه جا کارفرما است.

مارکس در اواخر عمر خود به انگلس گفت: «من مارکس هستم مارکسیست نیستم» و با این جمله از عوام زدگی تفکر خود و برداشتهای نادرست مارکسیستها از آن شکوه می کند.

منتسکیو (1689-1755 م)

نویسنده نامی قرن هجدهم، یک فیلسوف جهانی و یکی از افتخارات عالم بشریت است. او در اواسط سلطنت لوئی چهاردهم در سال ۱۶۸۹م در فرانسه به دنیا آمد. پدرش قاضی دادگستری و مادرش از ثروتمندان فرانسه بود. او تحت تعلیمات مذهبی مادر بزرگ شد. مذهب را تعلیمی گران بها می دانست و معتقد بود تدین، بشر را روحانی و جاودان می سازد ولی به نظر او راه وصول به خداوند که

مربوط به احساسات و عواطف قلبی بشر است نباید در مسائل علمی، سیاسی مربوط به سازمان بشریت دخالت داشته باشد. او از جمله کسانی است که سعی کرد نقش مشیت را در تاریخ از بین ببرد و معنی و هدف معقولی برای تاریخ قائل گردد.

دیدار او از ایتالیا باعث تاثیر پذیرفتن وی از تاریخ گشت و شوق او را برای نگارش کتاب «ملاحظات در باب علل عظمت و انحطاط رومیان» باعث شد. منتسکیو اثر دیگری بنام «روح القوانين» دارد. همچنین کتاب «نامه‌های ایرانی» که از اولین آثار او به شمار می‌رود. او در آثارش بر موضوعاتی از قبیل عوامل روحی، تأثیرات آب و هوا و موقعیت سرزمین و تاثیر نژادی و در شکل‌گیری رویدادهای تاریخی تأکید داشته است.

منتسکیو احوال رومیان و عوامل عظمت و انحطاط آنها را بررسی کرد، و برخلاف بوسوئه که این عظمت و انحطاط را از طریق مشیت ربانی توجیه کرده بود کوشید درین باب علل طبیعی و عقلی پیدا کند. این بررسی علل و عوامل طبیعی را وی در تحقیقی که راجع به قوانین و مبادی آنها در «روح القوانين» انجام داده است، با قدرت و دقتی بی‌نظیر دنبال کرده است و تأثیر اقلیم، طرز معیشت، نوع حکومت و حدود آزادی اقوام را در پیدایش قوانین آنها نشان داده است.

در «ملاحظات راجع به علل و عوامل انحطاط رومیان» علل و عوامل رویدادها را در خود رویدادها جستجو کرده است نه در مشیت و حکمت الهی. منتسکیو در این اثر نشان داد که توسعه قدرت رومیان و انحطاط آنها که در دنبال آن بدست آمد به حکم منطق، ضرورت داشت. منتسکیو در «ملاحظات راجع به عظمت رومیان» نشان داد که هیچ حادثه تاریخی از تصادف و اتفاق ناشی نیست و آنکه قوانین حاکم بر احوال اقوام و ملل مختلف، قوانین مطلق نیست، با نوع حکومت، احوال سرزمین، اقلیم، و نوع زندگی اقوام بستگی دارد و نباید فقدان قوانین مطلق را هم تعبیر به حکومت اتفاق و تصادف کرد.

آرای منتسکیو آنقدر متعالی بود که کاترین در دستور خود جهت پیاده‌سازی برنامه‌ای انقلابی مبتنی بر اصول تعلیم دانشمندانی از جمله منتسکیو برای تحقق مدینه فاضله و آرمانی خود تأکید می‌کند.

اساس ترقی و عظمت روم

منتسکیو عوامل زیر را اساس ترقی و عظمت روم می‌داند :

- ۱ - علاقه مردم هر شهر به زادگاه خود.
- ۲ - علاقه تمام ملت روم نسبت به میهن.
- ۳ - جنگهای داخلی و حسن اداره‌ی آن.
- ۴ - استعداد رومی‌ها در نفاق انداختن میان دشمنان خود.
- ۵ - حسن سلیقه آنان در اقتباس و استفاده از صنایع و اختراعات اقوام.
- ۶ - هنرنمایی خاص آنان در استفاده کامل از ملتها و کشورهای که تابع خود می‌کردند.
- ۷ - نیروی خرد و متانت سنای روم.
- ۸ - عبرت‌گیری از حوادث و

انحطاط روم

نظام سیاسی و اطاعت در میان ملت روم به تدریج به عبودیت منجر شد و ملت آلت دست حکومت اشخاص گردید، تحت پرچم آزادی، استبداد جای آن را گرفت. خستگی و فرسودگی در نتیجه جنگهای دائمی مانند سلاحی که همیشه کار کند مردم را بستوه آورد. زوال اخلاقیات در بین مردم، فساد حکومت مرکزی، دوری ولایات از مرکز حکومت، تعدد ملل تابعه و ... از جمله عوامل انحطاط روم از نظر منتسکیو بودند.

شباهت آرای منتسکیو و ابن خلدون:

منتسکیو، را ابن خلدون غرب می‌نامند.

- ۱- هر دو با بررسی تاریخ یک تمدن بزرگ به مسئله ترقی و انحطاط دولتها پرداخته‌اند.
- ۲- در آثار هر دو اندیشمند بر تأثیر اقلیم و نژاد تأکید شده است.
- ۳- هر دو تحت اندیشه‌های دینی تربیت یافته‌اند و تا حدودی (در مورد منتسکیو زیاد و در مورد ابن خلدون به طور متوسط) به عقل‌گرایی در چیستی و علل حوادث روی آورده‌اند.
- ۴- هر دو اندیشمند ستایش‌گر تلاش و کوشش و فعالیت مداوم و ریاضت برای رسیدن به ترقی دولتها و نکوهش‌گر تجمل و تن‌آسایی به عنوان یکی از فاکتورهای سقوط دولتها بودند.
- ۵- هر دو زوال اخلاقیات و تجمل‌پرستی در بین دولتها و ملت‌ها را از عوامل مؤثر در انحطاط تمدن‌ها می‌دانند.
- ۶- دوری ولایات از مرکز به خاطر افزایش فتوحات در اندیشه هر دو از عوامل انحطاط دولتها می‌باشد.
- ۷- هر دو به گونه‌ای بر تکرار حوادث تاریخی پای می‌فشارند..

دیدگاه سیاسی:

منتسکیو حکومت دموکراسی به سبک باستان را برتر می‌داند و آرزومند اضمحلال حکومت‌های خودکامه است. دیدگاه سیاسی او مجذوب سلطنت به سبک انگلستان است و در عین حال تشکیل حکومت را براساس خصوصیت‌های ملی تجویز می‌نماید. تجزیه قوای سه گانه (مجریه، قضائیه و مقننه) نشانگر آگاهی و بینش بالای حقوقی، سیاسی منتسکیو است. اندیشه های حقوقی او مورد قبول انگلیسی‌ها، آمریکایی‌ها و سرانجام فرانسوی‌ها قرار گرفتند. از او با عنوان بنیانگذار نظریه تفکیک قوا و نظریه نقش مذهب و آب در نظام سیاسی یاد می‌شود.

تعریف وی از آزادی: «آزادی عبارت است از حق انجام هر کاری که قانون اجازه می‌دهد و انجام

ندادن آنچه قانون منع کرده است.»

منتسکیو درباره ی ضرورت تفکیک قوا برای حفظ آزادی می گوید:

«اگر قدرت قضاوت از قدرت قانونگذاری و اجرایی جدا نباشد، از آزادی نشانی نخواهد بود.» و نیز

می گوید:

«برای آن که نتوان از قدرت سوء استفاده کرد، باید دستگاه‌ها طوری طراحی شوند که قدرت،

قدرت را متوقف کند.»

منتسکیو یکی از بزرگترین اندیشمندان سیاسی تاریخ بشر است. او در تاریخ اندیشه سیاسی

جدید جایگاه بسیار برجسته ای دارد. به واسطه کتاب روح‌القوانین برخی او را پدر علم حقوق نامیده‌اند و

به کتاب روح‌القوانین عناوینی چون «انجیل، علم حقوق» و «قرآن علم حقوق» داده شده است. در واقع

می توان گفت که منتسکیو قانون را از آسمان به زمین آورده است.

منتسکیو از شیفتگان نظام سیاسی انگلیس بود. او اندیشه‌های جان لاک و نظریه تفکیک قوای

وی را مطالعه نموده و اندیشه های او را تکمیل نمود.

دلایل اهمیت منتسکیو از دیدگاه فلسفه تاریخ:

۱- او از نخستین کسانی است که مفهوم روح ملی و قومی را توضیح و تبیین نموده است و ما

پس از او شاهد ترویج این مفهوم هستیم.

۲- از جمله کسانی است که درباره ارتباط جغرافیا و آب و هوا با تاریخ دولتها و ملتها حرفهای

بسیار مهمی زده است و در تاریخنگاری و تاریخنگری تأثیرگذار بوده است. به گونه‌ای که برخی او را

قائل به جبر جغرافیایی و زمینه‌ساز پیدایش مکتب جغرافیا باوری در قرن نوزدهم دانسته اند که از

جمله می توان به فردریک راتسل اشاره کرد که مفهوم جبر جغرافیایی را مطرح نمود.

۳- او در کتب «روح‌القوانین» و «علل عظمت و انحطاط رومیان» به تقسیم علل و عوامل حوادث،

رویدادها و پدیده‌های تاریخی دست زده است.

۴- او یکی از کسانی است که بیشترین تأثیر را در رشد مفهوم استبداد شرقی آسیایی بر جای گذاشته است و به دنبال آن این مسئله که شرق به خاطر نوع نظام سیاسی اش کاملاً جدا از غرب است.

منتسکیو و انواع حکومت:

منتسکیو اساس طبقه‌بندی قدیم ارسطویی از انواع حکومت را نادیده گرفته و طبقه‌بندی جدیدی را ارائه نمود:

۱- **حکومتهای معتدل (متعادل):** که نظمی قانونی دارند و رابطه شهروندان با هم و با دولت براساس قانون تعریف شده است.

۲- **حکومتهای غیر معتدل (نامتعادل):** که نظمی مبتنی بر ترس دارند و روابط در آن بر پایه ترس و زور و جبر و چیرگی و استیلا استوار است.

منتسکیو حکومت معتدل را به دو نوع جمهوری و مشروطه سلطنتی تقسیم می‌کند و حکومت غیر معتدل از دید او همان استبداد مطلقه است.

پس از منتسکیو غربی‌ها دیسپوتیزم را به دو نوع تاریک و روشنگر (استبداد منور) تقسیم نمودند.

آب و هوا و انواع حکومت از دیدگاه منتسکیو:

از دیدگاه منتسکیو انواع حکومتها با اقلیمها و آب و هواهای مختلف ارتباط دارند یعنی آب و هواهای خاص انواع حکومتها را می‌پروراند:

۱- آب و هوای سردسیر که متناسب با جمهوری است.

۲- آب و هوای معتدل که متناسب با مشروطه است.

۳- آب و هوای گرم و خشک که متناسب با استبداد است.

او می‌گوید آب و هوای گرم و خشک باعث تبلور حکومت استبدادی در آسیا شده است و روح استبدادی در سراسر تاریخ آسیا گسترده شده است.

البته درست است که او بر نقش آب و هوا تأکید دارد، اما نمی‌خواهد این گفته مطلق تلقی شود. او چندین بار در روح‌القوانین تأکید می‌کند که علل و عوامل در جوامع بشری مختلف، تأثیرات متفاوتی دارند. در جوامع اولیه علل و عوامل مادی و از آن جمله اقلیم و جغرافیا بیشتر تأثیر می‌نهند؛ در حالی که در جوامع پیشرفته و متمدن علل و عوامل اخلاقی و معنوی بیشتر تأثیر می‌گذارند. او می‌خواهد بگوید آب و هوا یکی از عواملی است که استعداد جامعه را برای تشکیل نهادهای حقوقی، سیاسی، مدنی و ... کم یا زیاد می‌کند. آب و هوا یک علت مطلق نیست بلکه یک عامل است و علل و عوامل دیگر نیز در این مسائل تأثیر دارند.

وسعت سرزمین و انواع حکومت از دیدگاه منتسکیو:

منتسکیو می‌گوید میان هر سه نوع حکومت شامل استبدادی، مشروطه و جمهوری با وسعت سرزمین رابطه‌ای وجود دارد.

سرزمین‌های کوچک مستعد جمهوری هستند.

سرزمین‌های بزرگتر مشروطه را می‌پرورانند.

سرزمین‌های وسیع نیز گهواره استبدادند.

و بدین ترتیب اظهار می‌دارد: چون روم وسیع شد، به استبداد میل نمود به دنبال آن انحطاط روم آغاز شد.

نکته جالب اینکه منتسکیو در روح‌القوانین جزیره را بیشتر مستعد رشد آزادی می‌داند. چرا که در حصار آبها از امنیت برخوردار است، جمعیت آن کم می‌باشد و در صورت شورش امکان پناه بردن شورشیان به آبها وجود دارد. به خاطر این مسئله انگلیس به خاطر موقعیت و جغرافیای جزیره‌اش به مهد آزادی مبدل گشته است.

این فکر که جغرافیا در تمدن، اخلاق، نهادهای سیاسی و بنابراین در تاریخ و روند تاریخ تأثیر می‌گذارد، فکر پیشینه داری است. در کتب یونان و روم باستان بدان اشاراتی شده است. در کتب مسلمانان

نیز چنین اندیشه‌ای یافت می‌شود. قاضی ابن صاعد اندلسی نویسنده طبقات‌الامم و ابن خلدون نیز مباحثی را در این زمینه مطرح کرده اند. در اروپای عصر جدید نیز اندیشمندان بسیاری بدین موضوع پرداخته‌اند. سفرنامه نویسان فرانسوی هم که در این زمان به شرق آمده‌اند مباحثی را در این زمینه ابراز می‌دارند.

منتسکیو و مفهوم روح ملی:

او چندین بار در «روح‌القوانین» از روح یک ملت و چرایی و چگونگی تشکیل آن صحبت کرده است. تاریخ جدید، تاریخ ملت‌هاست. تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری جدید تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری ملت‌هاست. تاریخ‌نگاری ملی یک پدیده کاملاً مدرن است و منتسکیو در پیدایش آن تأثیرات بسزایی داشته است.

اما آیا ملتها نیز روح و جان دارند؟ آیا می‌توانیم بگوییم که یک ایرانی دارای روحی جدا و متفاوت از یک فرانسوی است؟ منتسکیو به این سوالات پاسخ مثبت می‌دهد.

عناصر مختلف تشکیل دهنده روح ملی از دید منتسکیو عبارتند از:

۱- خاطره‌های تاریخی پیوسته که یک ملت دارند و ملت‌های دیگر همان خاطره‌ها را ندارند.

۲- مذهب و عقاید و باورها

۳- عادات و رفتارها: مثل عادات غذا خوردن یک ملت و ...

۴- آداب و رسوم و مجموعه عواملی که فرهنگ یک ملت را می‌سازند.

۵- جغرافیا و به دنبال آن نوع سیستم سیاسی و نهادهای قانونی و اجتماعی.

منتسکیو می‌گوید: ممکن است در مورد یک ملت مذهب در ملتی دیگر جغرافیا و در دیگری

آداب و رسوم بیشترین تأثیر را در پیدایش روح ملی داشته باشد.

در قرن هجدهم این پرسش مطرح شد که چرا رومیان با این همه عظمت و بزرگی انحطاط

یافتند. منتسکیو به نوبه خود به این پرسش پاسخ داد. او انتقادی شدید از تاریخ‌نگاران هم عصرش

نمود. چرا که آنها علل جزئی را برای سقوط و انحطاط روم مطرح می‌ساختند. مثلاً می‌گفتند روم به خاطر حمله اقوام وحشی انحطاط یافت.

منتسکیو می‌گفت در پاسخ به علت حوادث مهم و بنیادی چون زوال دولتها بایستی علل بنیادی به صورت عمیقی بررسی شوند. او می‌گوید اگر اقوام وحشی علت سقوط روم بودند پس چرا قبلاً این چنین نشده بود و این اقوام حتی اسیر رومیان می‌شدند. منتسکیو می‌گوید: روم به این دلیل دچار فروپاشی شد که نظم اخلاقی و سیاسی‌اش که موجب عظمت و بزرگیش شده بود، از بین رفت. روم بسیار بزرگ گشته بود و وسعت سرزمین اجازه نمی‌داد که آن نظم سیاسی کهن دوباره استوار گردد. رومیان قبلاً حاضر بودند در راه آرمان ملت خود فداکاری کنند ولی بعدها در اثر زوال اخلاقی چنین خصایصی در میانشان از بین رفت. منتسکیو مورخ را از علل جزئی به علل اساسی و کلی رهنمون کند و اینکه باید چنین دید و چنین اندیشید.

ابن خلدون (۱۴۰۶ - ۱۳۳۲ م)

چرا ابن خلدون اسم کتاب خود را العبر گذاشت؟ خیلی‌ها عنوان این کتاب را «کتاب اندرزها و پندها» ترجمه کرده‌اند. و اینکه تاریخ از دید ابن خلدون، آینه عبرت است. اما به نظر می‌رسد بررسی این اسم با این ذهنیت سطحی کار اشتباهی است. و اینکه آنچه در مقدمه ابن خلدون موجود می‌باشد، چیز دیگری را درباره معنی این واژه به ما ارائه می‌کند. عبرت یک واژه قرآنی است. قرآن کریم تأثیرات بنیادی و ژرفی بر اندیشه مسلمانان گذاشته است. که چنین تأثیرگذاری‌هایی در بحث تاریخنگری مسلمانان نیز مشهود می‌باشد. قرآن کریم در سوره‌های مختلف خود به سراغ تاریخ می‌رود تا با بهره‌گیری از نمونه‌های تاریخی و آنچه در گذشته رخ داده است؛ سنتهای الهی را تبیین و تشریح کند و سپس به تنذیر و هشدار بپردازد.

یکی از تهمت‌های کفار به قرآن، «اساطیر الاولین» پنداشتن آن می‌باشد. بارها قرآن هشدار می‌دهد که آیاتش واقعیات است و اساطیر و افسانه‌های گذشتگان نیست. قرآن می‌خواهد با توجه دادن بشر به تاریخ، او را به قانونمندی زندگی متوجه سازد. و اینکه خداوند سنتهایی را در زندگی انسان‌ها قرار داده که این سنتها در آینه تاریخ انعکاس یافته‌اند. قرآن به وجود علل و عواملی در رشد یا سقوط جوامع اشاره می‌کند. قرآن به ما می‌گوید که قوم‌های مختلف خودشان به خود ظلم کردند و از مسیر سنتهای الهی منحرف شدند و سقوط نمودند. خداوند در این کتاب آسمانی می‌گوید که ما هیچ قریه‌ای را نابود نکردیم مگر اینکه قبلش نزد آنها بشارت دهنده ای فرستادیم، ما هلاک کننده هیچ اهل قریه‌ای نبودیم، خود اینها منحرف شدند و بعد حکم الهی درباره ی آنها اجرا شد در بخشی از آیه ۱۱ سورة رعد به این موضوع اشاره شده که در واقع بعدها منشور دیدگاه سید جمال‌الدین اسدآبادی شد:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ»

«خدا حال هیچ قومی را دگرگون نخواهد ساخت تا زمانی که خود آن قوم حالشان را تغییر

دهند.»

آیا علم بشر نسبت به گذشته ترقی داشته یا تنزل؟

پیشرفتهای علمی عصر جدید قابل مقایسه با هیچ یک از اعصار گذشته نیست. در آمارهایی که جدیداً برای نشان دادن رشد علمی و فنی بشر ارائه شده، تقریباً پیشرفت علوم و فنون در ۲۰ سال اخیر. با کل دوران قبل از آن یکی اعلام گشته است.

اما دغدغه امروزی و پرسش مهم روزگار کنونی ما این است که آیا این ترقی دائمی است یا مانند بسیاری از درخشش‌ها باستانی رو به افول و زوال خواهد نهاد؟ آیا تمدن بسیار پر فروغ امروز ما از مرگ و پیری رهایی خواهد یافت؟ برخی اندیشمندان سخن از زوال این تمدن می‌رانند. و ظهور سیاستمداران نالایقی چون بوش، وضعیت دموکراسی در فرانسه ی مهد آزادی و ... را نشانه‌هایی از این زوال و پیری می‌دانند.

عقب ماندگی تاریخنگاری و تاریخنگری یکی از شاخصه‌های عقب ماندگی ملت‌ها:

عقب ماندگی تاریخنگاری و تاریخنگری بر جامعه نیز تأثیر می‌نهد. و خود از جمله شاخصه‌های بررسی عقب‌ماندگی ملت‌ها به شمار می‌رود. خود این تاریخنگاری و تاریخنگری نیز از جامعه تأثیر می‌پذیرد در این خصوص برخی محققان عرب معتقدند ابن خلدون بی خود بزرگ شده است. چرا که او در جامعه‌ای می‌زیست که تنها یک صورت از دولت در آن وجود داشت و اندیشمندی چون ابن خلدون نمی‌توانست در فضایی چنین از نظر فکر تاریخنگاری و تاریخنگری به مرحله‌ای برسد که فلسفه تاریخ تأسیس کند.

ابن خلدون دولت را چون یک اورگانیزم زنده فرض می‌کند و برای آن تولد و مرگی قائل می‌شود. ابن خلدون عصبیت را از دو جنبه ۱- کمیّت ۲- جنسیت مورد بررسی قرار می‌دهد. عصبیت از جنبه کمیّ به دو بخش صغری و کبری تقسیم می‌شود که عصبیت کبری برای ایجاد حکومت لازم است.

عصبیت از نظر جنسی نیز دارای دو جنبه قبیلگی و دینی است. ابن خلدون عصبیت دینی را براساس تاریخ اسلام بررسی می‌کند. اما آیا دولت اسلامی بر پایه عصبیت دینی پایدار ماند؟ نه، عصبیت قومی امویان و عباسیان جای عصبیت دینی اسلامی را گرفت.

(حضرت علی(ع) اولین کسی است که ۴ رنگ و ۴ نژاد زرد، سرخ، سفید و سیاه را بیان می‌کند. او در جواب زن عربی که به عربیتش فخر می‌نمود گفت هم چنان که این دو مشت خاک با هم تفاوت ندارند این ۴ رنگ نیز با هم برابرند.)

ابن خلدون عقیده دارد زندگی شهری باعث تضعیف عصبیت و زندگی بدوی قبیله‌ای باعث تقویت آن می‌گردد. او علت‌های مختلفی را برای این امر ابراز می‌کند: در بین بادیه‌نشینان نزدیکی و برابری در معیشت وجود دارد، نیازهای ثانوی ندارند، در قبیله هویت فردی بدان معنا وجود ندارد و فرد در کل قبیله ذوب شده است (لغت قبیله از قبله برگرفته شده است یعنی اقبال و توجه گروهی به یک هدف

معین)، (واژه قوم از قیام و قام آمده است. یعنی گروهی که در یک راستا برخاسته و حرکت می‌کنند)، اینها در بیابان‌ها در جنگ و جدال دائمی‌اند، نوع خاص زندگی ساده قبیله‌ای باعث اخلاق و روحیه پاک و نیکی در آنها شده است.

برخی ابن خلدون را به خاطر داشتن اندیشه‌های ارتجاعی محکوم می‌کنند زیرا او زندگی قبیله‌ای را بیش از حد می‌ستاید و از زندگی شهری و تجملی انتقاد می‌کند.

در سرتاسر قرآن آیات متعددی وجود دارد که صاحبان بصیرت و خرد، اندیشمندان و دیده‌وران را به عبرت‌گیری از عاقبت گذشتگان فرا می‌خوانند. واژگان عِبَر و عبرت از مصدر «عَبَرَ» می‌باشند که به معنی «عبور کرد» است. تعبیر از جمله مشتقات این لغت است. تعبیر خواب یعنی عبور از ظاهر خواب به باطن خواب. (شاید هیچ تمدنی در قبل از عصر جدید به جز اسلام این قدر به موضوع خواب نپرداخته باشد. چنانچه این موضوع در نزد مسلمین به یک علم تبدیل شد.)

ابن خلدون می‌گوید تاریخ دارای باطنی می‌باشد و ما باید از ورای ظاهر آن باطنش را نیز بشناسیم. او می‌گوید علم تعبیر خواب داریم اما علم تعبیر تاریخ نداریم. تا از ظاهر تاریخ عبور کنیم و به باطن آن برسیم. او می‌گوید من دنبال چنین علمی گشتم اما نبود شاید در گذشته وجود داشته و از بین رفته است. و من آمدم و اصول آن را بیان کردم و اسم آن را «علم‌العمران» نهادم. علم‌العمران از تاریخ یاری می‌گیرد و به تاریخ یاری می‌دهد. او می‌آید و دو مرحله عمران بدوی و حضری را بررسی می‌کند او دنبال این است که چه علت‌هایی باعث تحول عمران می‌شود.

در تفکر سنتی فلسفی از ارسطو به بعد ۴ علت برای تکوین کائنات شناخته می‌شد.

۱- علت فاعلی (کننده) عصیت.

۲- علت مادی (مصالح و مواد پدیده).

۳- علت صوری (صورت، چهره، شکل پدیده)

۴- علت نمایی (مقصود از ایجاد پدیده)

مثلاً یک میز دارای سازنده‌ای می‌باشد، مواد و مصالحی در ساخت آن به کار رفته است، شکل و ترکیبی از آن در ذهن سازنده جای داشته است و هدف و مقصودی از ساخت آن وجود داشته است. علت فاعلی عمران «عصبیت» است. عصبیت چون خونی در پیکره عمران می‌باشد که فزونی و کاستی آن در قدرت و ضعف جامعه تأثیر مستقیمی دارد. علت صوری عمران، دولت، ماده‌اش اقتصاد و غایتش بهره‌مندی و خرسندی است.

نظریه اندام‌واری اجتماع و دولت هم که پس از افلاطون رواج یافت در اندیشه ابن خلدون جلوه می‌یابد و دولت را چون یک اورگانیزم زنده فرض می‌کند و برای آن تولد و مرگی قائل می‌شود.

بحثی درباره ابن خلدون:

ابن خلدون عقیده دارد گزارش تاریخی باید به محک علم‌العمران بخورد. لذا قانون مطابقه را برای همین امر مطرح می‌سازد.

ابن خلدون در مقدمه العبر دچار نوعی تناقض گشته است. از یک سو ذهن خلاق او در پی ارائه انکار و اندیشه‌های نوینی است و از سوی دیگر سنت‌های گذشته او را از پشت سر گرفته‌اند و اجازه گام نهادن به پیش را بدو نمی‌دهند. پس آرای وی با فروغی اندک جلوه می‌نماید.

ابن خلدون به هیچ وجه دست‌پرورده اندیشه و افکار دنیای غرب نیست او ثمره فرهنگ و تمدن اسلامی است که در شمال افریقا درخشید. همچنان که بزرگان دیگری از همین مکتب بسیار متعالی اسلامی در سایر سرزمین‌های شرقی و غربی دنیای اسلام سر برآوردند.

ابن خلدون ۵ مرحله برای تشکیل دولت تا انحطاطش قائل است:

- ۱- ظفر و پیروزی ۲- بهره‌مندی مؤسس و خویشاوندانش از دستاوردها ۳- خرسندی و رفاه و آسایش کامل ۴- سستی و تنبلی، تجمل و پرده‌نشینی ۵- مرگ و تباهی.

ماجرای کنفوسیوس و حکومت ظالم: روزی کنفوسیوس با مریدان خود به روستایی رسید که خالی از سکنه بود و در آن تنها پیرزنی سیاه‌پوش می‌زیست. کنفوسیوس از آن پیرزن در خصوص مردم آن روستا سؤال می‌کند و پیرزن از فرار همه مردم روستا به خاطر وجود ببری درنده در آن نواحی خبر می‌دهد و می‌گوید: من و خانواده‌ام ماندیم و آن ببر فرزندانم و شوهرم را یکی پس از دیگری درید و خورد و حال من مانده‌ام. کنفوسیوس با تعجب از او سؤال می‌کند که چرا پس از این همه بلا و گرفتاری در آن روستا مانده‌ای؟ و پیرزن گفت: چون می‌ترسیدیم در سرزمین‌های دیگر گفتار حکومت ظالم شویم. پس خطر ببر درنده را به جان خریدیم و روستایمان را ترک نگفتم.

آنگاه کنفوسیوس روی به شاگردان خویش کرد و گفت این جمله را در کاغذهایتان بنگارید:

«حکومت ظالم از ببر درنده هم بدتر است!»

به نظر ابن خلدون حکومت ظالم باعث ۱- روی آوری مردم به افراد و گوشه‌نشینی و تصوف ۲- شورش‌های اجتماعی می‌شود.

سه نوع از دولت در اندیشه ابن خلدون:

الف) دولت استبدادی با منشاء قبیله‌ای (ب) دولت دینی (ج) دولت عقلی: (او از ایرانیان ستایش می‌کند که دولت آنها دولتی عقلی بود).

کانت (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴ م)

در قرن هجدهم این پرسش مطرح شد که عامل محرکه تاریخ چیست و تاریخ با چه نیرویی حرکت می‌کند؟ مکانیزم حرکت به سمت مقصود نهایی چیست؟ فلاسفه در قرن هجده و نوزده خود را موظف می‌دیدند به این پرسش پاسخ دهند. یکی از این فیلسوفان امانوئل کانت آلمانی بود. او فیلسوفی

بزرگ در فلسفه دو قرن اخیر غرب است و حتی در جهان کسی به پای او نمی‌رسد. کانت را سرآغاز فلسفه و تفکر انتقادی می‌دانند. تکیه‌گاه اصلی مکتب فرانکفورت نظریه انتقادی است که ادامه فلسفه انتقادی کانت است. کانت نخستین کسی بود که انتقاد از عقل بشری را سر لوحه کار خود قرار داد. کانت منادی این فکر انتقادی شد که همه چیز باید تن به نقد دهد. دین، عقل و ... باید تن به نقد دهند. کانت تاریخی بودن عقل را دریافت اما اصحاب فلسفه هرمنوتیک، فرانکفورت و مارکس آنرا دریافتند. کانت از لحاظ مباحث اپیستمولوژیک و شناخت شناسانه، حائز اهمیت است. کانت در فلسفه علم تاریخ بسیار اهمیت دارد. مهمترین کتاب او نقد عقل محض است که ترجمه فارسی آن با عنوان سنجش خرد ناب توسط میر شمس‌الدین ادیب سلطانی ترجمه شده است. کتاب معروف دیگر وی نقد نیروی شناخت است که آن هم ترجمه شده است. کانت اهمیت دیگری از نظر فلسفه نظری تاریخ دارد و در مورد نیروی محرکه تاریخ حرف زده است. او به تاریخ جهانی اعتقاد دارد که مربوط به نوع بشر است.

رساله مهم دیگر او به نام صلح پایدار (دائمی) است درباره فلسفه سیاست و دولت. او اعتقاد به اصالت دولت دارد و دولت باور است. (انسان حیوان محتاج به دولت است) کانت در این رساله تاریخ جهانی می‌گوید: غایت تاریخ کمال اخلاقی انسان است. بشر آمده به عنوان یک حیوان مستعد که به کمال برسد. اخلاق انسان باید به حدی برسد که بهترین نوع سیاست و حکومت را برگزیند. انسان تنها موجودتی است که دو نیروی متضاد در وجود او سرشته شده است و هر کدام انسان را به چیزهایی مخالف هم می‌کشانند یکی فردگرایی است که همه انسانها آن را دارند و در نهایت به خودخواهی منجر می‌شود. نیروی دیگر جامعه‌گرایی و دگرخواهی است که باعث نوع دوستی و میل به سمت زندگی اجتماعی می‌شود. اسم رابطه این دو نیرو با هم و تأثیر آن بر زندگی انسان را کانت قانون درون ستیزی اجتماعی نام می‌نهد و می‌گوید: انسان زیر سلطه مطلق این قانون است. انسان محتاج اربابی به نام قانون است. عامل محرکه تاریخ بشر قانون درون ستیزی اجتماعی است. او می‌گوید: جنگ بین ملت‌ها نیست جنگ بین

دولت‌هاست و حتماً در یک سمت جنگ یک دولت قانون‌شکن و مستبد هست و هیچگاه بین دو دولت دموکراتیک که حاکمیت مردمی دارند جنگ رخ نمی‌دهد. یک دولت جهانی باید بر همه عالم حاکم شود و این هدف تاریخ است.

کروچه (۱۹۵۲ - ۱۸۶۶ م)

وی عقیده دارد هر تاریخی تاریخ معاصر است یعنی هر دوره و زمانه‌ای براساس دیدگاههای خود، تاریخ مخصوص خود را دارد یعنی این علم در حال رشد است و در هر عصری نتیجه‌ای کاملتر را عرضه می‌دارد. کروچه تاکید دارد که علوم انسانی و اجتماعی و تاریخ علمی هستند که مبنای اخلاقی و روحی دارند و تفسیری و تفهیمی هستند.

آدام اسمیت (۱۷۹۰ - ۱۷۲۳ م)

قرن هجدهم در تاریخ تفکر غرب، قرن بسیار مهمی است که به دوره‌ی روشنگری معروف است. در واقع بخش مهمی از زمینه‌های پیدایش علوم انسانی در این قرن است. به طور مثال آدام اسمیت با نوشتن کتاب ثروت ملل پایه‌ی علم اقتصاد را می‌گذارد. آدام اسمیت در ثروت ملل می‌گوید باید بازار آزاد باشد و هر فرد به دنبال هوس‌های اقتصادی و اجتماعی خود برود. او انسان را یک حیوان اقتصادی می‌داند که برای رسیدن به اهداف خودخواهانه خود باید کارخانه درست کند که در نهایت این به نفع کل جامعه می‌شود. (به عقیده ی برخی آدام اسمیت ، اقتصاد را از آسمان به زمین آورد.)

ژان ژاک روسو (۱۷۷۸ - ۱۷۱۲ م)

روسو یکی از پیش‌تازان نقد جامعه مدرن است. او در کتاب خود امیل می‌گوید: جامعه است که انسان را جانی و پست می‌کند در حالی که انسان پاک به دنیا می‌آید. به عبارتی برای مثال می‌توان گفت همین جامعه است که هیتلر تولید می‌کند. وی معتقد است اولین کسی که دور زمین را حصار

کشید و گفت اینجا متعلق به من است او اولین خائن به بشریت بوده است. روسو تمدن جدید را نقد و حتی نفی می‌کند.

ماکس وبر (۱۹۲۰ - ۱۸۶۴ م)

ماکس وبر جامعه‌شناس تفهیمی است. ایده او این است که هر دو نوع تبیین علی و تفهیمی باید در کنار هم باشند. ماکس وبر از تبیین درونی دفاع کرد و تبیین تفهیمی را پیشنهاد کرد. البته وی عقیده داشت که این تنها نوع تبیین در علوم تاریخی نیست. وبر می‌گفت جنبه‌ی علی هم باید در میان باشد. او می‌گوید ما دو نوع تبیین داریم تبیین علی و تبیین تفهیمی. دانشمند باید هر دو را داشته باشد و اینها مکمل هم هستند. تکیه‌ی صرف بر یکی غلط است. وی نام تبیین تفهیمی را تفسیر یا تفهم یا بازنمایی کردن می‌گذارد. افسانه‌ای در میان کسانی که عامیانه تفکر مدرن را مطرح کردند شکل گرفته است که آنها می‌گویند وبر کاملاً ضد مارکس بود. در حالیکه وبر منتقد مارکس بود و خیلی از عقاید او را می‌پذیرد. یکی از آنها این بود که مارکس به مسائل تفسیری و تفهیمی زیاد نپرداخته و فکر می‌کرده است که تاریخ یک خصلت بدون تغییر دارد که می‌توان آن را کشف کرد و مارکس مدعی است که آن را کشف کرده است. در نظریه‌ی پاتری مونیال مارکس، ماکس وبر هم بر همین مفهوم استبداد شرقی تأکید می‌کند. ماکس وبر در حرف دیلتای تجدیدنظر کرده است و می‌گوید هر دو روش در علوم انسانی باید باشد هم علت و هم دلیل. در سنت جامعه‌شناسی وبری روش تبیینی و تفهیمی جا افتاده است.

گئورگ لوکاچ (۱۹۷۱ - ۱۸۸۵ م)

در کتاب خود تاریخ و آگاهی طبقاتی بیان می‌دارد هم انسان وهم دانش انسانی تحت سیطره‌ی تجربه‌گراها تبدیل به شیء می‌شود. انسان شیء شده قابل تسخیر و شناخت است و می‌توان او را فارغ از ارزش‌ها شناخت. از نظر مکتب فرانکفورت این تلقی تجربه‌گرایانه اسطوره‌ای است و نه تنها در علوم انسانی و اجتماعی بلکه در علوم دیگر هم چنین وضعیتی پدیدار شده است. در کل شناخت، در فیزیک، ریاضیات و

فوکویاما (۱۹۵۲ م -)

هگل در فلسفه تاریخ مفهوم پایان تاریخ را نیز وارد کرده است یعنی در مرحله ژرمانیک آزادی به آخرین حد خود رسیده است اما آیا اندیشه ی هگل مبنای نژادی دارد و می‌خواهد ژرمن‌ها را بزرگ کند. برخی حتی می‌گویند هگل آینده‌ی روشن آمریکا را هم پیش‌بینی کرده بود. «بار آینده‌ی تاریخ جهانی را آمریکا به دوش خواهد کشید.» پس او پایان تاریخ را در دولت پروس نمی‌بیند. بعدها فوکویاما این مفهوم را بسط و گسترش داد و از پایان تاریخ مبتنی بر نظام لیبرالیسم غرب سخن گفت.

کلود هانری سن سیمون (۱۸۲۵ - ۱۷۶۰ م)

در قرن نوزدهم بشر با شناخت علوم تجربی و طبیعی به پیشرفتهای بسیار درخشانی دست یافت. سپس این فکر پدید آمد که می‌شود با شناخت علوم انسانی و اجتماعی بسیاری از مشکلات جامعه‌ی بشری را حل نمود و نتایجی مانند علوم تجربی و طبیعی گرفت. بنابراین این خوش‌بینی و ایده در عده ای پدید آمد که ما اگر قوانین حاکم بر تاریخ بشر را بشناسیم و بدانیم که بشر چگونه و تحت چه عواملی تغییر و ترقی می‌کند و عامل محرک تاریخ را بشناسیم آن وقت می‌توانیم از این دانش در خدمت و در جهت نوسازی و ترقی بیشتر و بهتر استفاده کنیم و تمامی بیماریها و نقص‌های جامعه بشری را اصلاح کنیم و بدین ترتیب مدینه‌ی فاضله‌ی جدیدی در حال ترسیم شدن بود. این باور در نزد سن سیمون خیلی قوی‌تر بود او می‌گفت ما به فیزیک اجتماعی، هندسه سیاسی و نیاز داریم و این یعنی شناخت و عمل در علوم انسانی به شیوه و روش علوم طبیعی.

جان آرگوت نات (۱۷۳۵ - ۱۶۶۷ م)

جان آرگوت نات انگلیسی در سال ۱۷۳۲ میلادی کتابی نوشت به نام تأثیر آب و هوا بر فیزیولوژی انسان. وی نقش آب و هوا را در جسم انسان‌ها بررسی کرد و به دنبال آن بحث نژادها را مطرح کرد که در نهایت در تفکر غرب به بحث‌های نژادی منتهی شد. نات همین فیزیولوژی را بر روح

انسانها و خلییات و شخصیت و منش آنها مؤثر می‌دانست. منتسکیو این کتاب را خواند و تحت تأثیر قرار گرفت و در آثارش این مطلب را به صورت عمیق‌تر و وسیع‌تری مورد توجه قرار داد.

ماکیاولی (۱۵۲۷ - ۱۴۶۹ م)

ماکیاولی می‌گوید: تاریخ نشان می‌دهد و اندرز می‌دهد که در عرصه‌ی سیاست، در میدان سیاست، اخلاق مطرح نیست. اخلاق از سیاست جداست. وی پایه‌گذار علم سیاست است. (ماکیاولی سیاست را از آسمان به زمین آورد).

توماس کارلایل (۱۸۸۱ - ۱۷۹۵ م)

کارلایل تاریخ را چیزی جز زندگی قهرمانان نمی‌داند لذا او بنیان‌گذار مکتب اراده‌گرا در تاریخ است و از آن جایی که تاریخ را حیات مردان بزرگ می‌داند می‌شود به او لقب پلوتارک انگلیس را داد. قهرمان در این دیدگاه می‌تواند افرادی چون پیامبران، مردان نظامی، سیاستمداران، فلاسفه و ... را در برگیرد. این نوعی قائل شدن به اصالت فرد می‌باشد که لیبرالیسم از چنین دیدگاه فردباورانه‌ای نشأت می‌گیرد. مکتب قهرمان باوری که توسط کارلایل بنیان نهاده شد تاریخ را چیزی جز کشف قهرمانان بزرگ نمی‌داند. کارلایل می‌گوید مورخ باید زندگی و اعمال قهرمانان و جریانهای ناشی از این اعمال را بررسی کند. ارنست کاسیرر در کتاب اسطوره‌ی دولت گفت حرفهای کارلایل بمی در درون خود داشت که بعدها در جنگ جهانی دوم منفجر شد. کارلایل متأثر از شخصیت‌هایی چون هگل و فیخته بود. کارلایل تحت تأثیر هگل مکتب بزرگمردان را پدید آورد.

دکارت (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶ م)

بسیاری از کسانی که راجع به فلسفه‌ی مدرن حرف زده اند، دکارت را پیش‌تاز فلسفه‌ی مدرن می‌دانند. او در فلسفه‌اش اصالت عقل شناسنده را محور قرار می‌دهد. فلسفه‌ی او یک فلسفه‌ی تعقلی به معنای کامل است. (عقل باوری) عقل مرجع اصلی شناخت است. عقل انسان است که می‌شناسد و می‌فهمد و همه چیز را می‌تواند تحت تأثیر خود قرار دهد. به عقل شناسنده سوژه دکارتی می‌گویند که جهان را تبدیل به یک موضوع می‌کند. یعنی ابژه و این ابژه را از طریقی و با اتکا به روش‌هایی تسخیر می‌کند و بعد آن را تحت تأثیر عقل قرار می‌دهد. دکارت بیش از آنکه اهل فلسفه باشد ریاضیدان بود. او جایگاه معتبری در علم ریاضیات داشت. علم ریاضی را یک علم عام جهان شمول می‌دانست. وی معتقد بود قواعد ریاضی عقلی‌اند و زبان ریاضی یک زبان جهانی است. در واقع ریاضیات، خارج از آن ارزش‌داورها و چیزهایی است که مربوط به عواطف و احساسات است. علم متقنی است و پایه‌های محکمی دارد. وی به اتکا همین داور معتقد بود که ریاضیات مادر علوم است. این حرف بعدها اساس تفکر نیوتونی را شکل داد. دکارت خیلی به تاریخ بی‌مهر بود و مورخان را تمسخر می‌کرد وی می‌گفت: تاریخ یاوه‌هایی است که مورخان می‌سازند. تاریخ بی‌ارزش است. ما به اندازه‌ی مورخان تاریخ داریم ولی ریاضیات این گونه نیست و همه‌ی ریاضیدانان طبق یک قواعد عام و منظم کار می‌کنند. در برابر همین اعتقادات دکارت و مبنای ریاضی داشتن جهان و اینکه هر چیزی به ریاضی تبدیل نشود ارزش ندارد طغیانی صورت گرفت و منتقدانی ظهور کردند.

دیلتای (۱۸۳۳ - ۱۹۱۱ م)

دیلتای کتابی نوشت به نام دیباچه‌ای بر علوم فرهنگی. او در این کتاب از هرمنوتیک و تفسیر صحبت می‌کند. در آن زمان آنچه در علوم طبیعی است را شناخت علمی می‌نامیدند ولی آنچه در علوم فرهنگی است و آنچه به انسان اضافه می‌شود را فهم می‌گفتند. رویکرد پوزیتیویستی به انسان و تاریخ و جامعه‌ی انسانی و تبدیل انسان به ابژه‌ای از نوع طبیعت، نادیده گرفتن سرشت ویژه‌ای است که علم انسان و انسان دارد. یک ذهن و عامل شناسنده بین ما و آن واقعیت که ابژه است و در بیرون باید وجود

داشته باشد، وجود دارد. به عبارت دیگر علاوه بر علت که در مورد طبیعت ما آن را می‌بینیم و یک رابطه‌ی یک سویه‌ی علت و معلول در ذهن ما برقرار می‌شود که این رابطه یک سویه از انگیزش‌های انسان نشأت می‌گیرد ولی همیشه جنبه‌ی آگاهانه و عقلانی ندارد و اصطلاحاً به این دلیل می‌گویند. دلیل چیزی غیر از علت است. مثلاً شخصی که تیر به مغزش خورده و مرده تیر خوردن علت مرگ اوست ولی دلیل مرگ چیز دیگری است که اینجا وارد بحث علوم انسانی، اراده‌ها و انگیزش‌ها می‌شویم و در اینجا تبیین مادی تفسیر نمی‌کند بلکه ما هستیم که تفسیر می‌کنیم. در اینجا می‌خواهیم بفهمیم نه بشناسیم. در جهان انسانی بحث دلایل و انگیزش‌ها و احساسات مطرح می‌شود. ديلتای تأکید می‌کرد که علوم انسانی و اجتماعی و تاریخ علمی هستند که مبنای اخلاقی و روحی دارند و تفسیری و تفهیمی هستند. ديلتای بحث هرمنوتیک را از حوزه‌ی صرف و خاص شناخت‌شناسی وارد عرصه‌های روش شناختی کرد یعنی هرمنوتیک را به عنوان یک متد و روش به بحث گذاشت. او مخالف پوزیتیویسم و سلطه علوم تجربی در منظومه تفکر بشری بود چون در آن علوم، روابط علی بین مسئله و رویداد بررسی می‌شود در حالی که در علوم انسانی صرفاً با علتها سروکار نداریم. ديلتای که در آلمان ظهور کرد و بحث‌های مربوط به فهم و تفسیر را در حوزه‌ی مباحث متدولوژیک قرار داد گفت ما دو روش برای شناخت داریم یکی روشی که بر پایه‌ی الزامات و قواعد مربوط به آن علوم استفاده می‌شود و آن روش علی است که بر پایه‌ی اصل علت و معلول به تبیین حوادث طبیعی می‌پردازد دیگران این علوم را نفی می‌کردند و می‌گفتند چیزی که تحت قاعده‌ی علی تبیین شود سودمند است اینجا بحث ابژکتیویسم و سابژکتیویسم پیش می‌آید و خصلت سابژکتیویستی برای علوم انسانی، فرهنگی و اخلاقی قائل می‌شدند. ديلتای گفت این غلط است. دوم شناخت دیگری وجود است به نام شناخت تفهیمی که فهم است نه تبیین و در اینجا بر پایه‌ی مسائلی که مربوط به دلایل و انگیزه‌ها و اراده‌ها می‌شود تفسیر می‌کنیم. جالب این است که وی گفته بود که این روش در علوم انسانی تنها روش ممکن است.

پل ریکور (۲۰۰۵ - ۱۹۱۳ م)

وی یکی از بزرگترین فلاسفه‌ی مدرن محسوب می‌شود. وی تلاش کرد جایگاه هرمنوتیک فلسفی را در تفکر معاصر تثبیت کند. یکی از نوآوری‌های مهم وی در هرمنوتیک توجه به ضرورت تبیین در کنار تفسیر است. پل ریکور به عنوان یک هرمنوتیست بیان می‌کند که تفسیر از تبیین شروع می‌شود، امکان تفسیر بدون تبیین وجود ندارد. وی یکی از کسانی است که در آثارش راجع به گفتمان بحث کرده است. یکی از دستاوردهای بزرگ ریکور دقت در تقسیم‌بندی گفتمان است. از نظر او گفتمان به دو صورت است: ۱- گفتمانی که در شرایط گفتگویی تولید می‌شود. (گفتمان گفتاری) ۲- گفتمانی که نوشته می‌شود. (گفتمان نوشتاری) این دو با هم فرق دارد ریکور می‌گوید در شرایطی که مخاطب مشخص است، صاحب سخن خود گوینده است ولی در شرایط نوشتاری، سخن از آن دیگران است که بعدها آن را تأویل می‌کنند. تأویلگر در برابر متن تلاش می‌کند دیگری را خودی کند وقتی این امر اتفاق می‌افتد تأویل خصلت در زمان خود قرار داشتن را می‌گیرد. تأویل تلاش می‌کند به دنیای دیگر نفوذ کند. در عمل تولید گفتمان گفتاری، حادثه‌ی گفتن مقدم بر معنایی است که تولید می‌شود. در گفتمان نوشتاری رخداد نوشتن مقدم بر تولید معناست و معنا موخر بر این قرار می‌گیرد. در هر گفتمان باید تبیین را به کار گرفت. ریکور تقسیم‌بندی دیگری از گفتمان هم دارد گفتمان وصفی - دیالکتیکی و هرمنوتیکی. امکان تأویلی که در هر یک از اینها پدید می‌آید متفاوت می‌شود در گفتمان گفتاری معنا مقدم بر گفته است و در نوشتاری معنا موخر بر گفته یا نوشته است. آن چیزی که در شرایط گفتگویی گفته شده ولو نوشته نشده باشد با آنچه فقط نوشته شده متفاوت است مثلاً در مورد فیه ما فیه که مولانا گفته و بعد کسی آن را نوشته گفتن موخر بر معنایی است که باید منتقل می‌کرده است. ریکور اساس تقسیم‌بندی‌اش را شرایط قرار می‌دهد ولی تکلیف گفته‌ای که نوشته می‌شود و نوشته‌ای که گفته می‌شود در سخن ریکور مشخص نشده است. او به عنوان یک فیلسوف هرمنوتیک از ساختارگرایی فرانسه در حوزه‌ی زبان‌شناسی متأثر است. او یکی از نقطه‌های پیوند ساختارگرایی فرانسه با تاریخ باوری آلمانی است. در تفکر ساختارگرا نوعی جبر نهفته است و آزادی گوینده و نویسنده تا حدی کم می‌شود.

ریکور تأثیراتی را که از ساختارگرایی گرفته بود در بحث‌های هرمنوتیک خود دخالت داد و می‌گفت تبیین و تفسیر باید باشد و اینها رابطه‌ی اول و دوم دارند به خاطر اینکه متأثر از ساختارگرایی هستند.

راتسل (۱۹۰۴ - ۱۸۴۴ م)

در دیدگاه جغرافیا باوری به عامل جغرافیا اصالت داده می‌شود تاریخ رستنی است و مثل هر رستنی دیگر در سرزمین مخصوص خود می‌روید راتسل آلمانی با نوشتن کتاب جغرافیای انسانی این مکتب را شکل داد.

میشل فوکو (۱۹۸۴ - ۱۹۲۶ م)

میشل فوکو در پواتیه فرانسه زاده شد. در دانشگاه سوربن فلسفه خواند و لیسانس خود را در سال ۱۹۴۸ م گرفت. وی برای مدت کوتاهی عضو حزب کمونیست فرانسه بود ولی در سال ۱۹۵۱ م از آن حزب کنار کشید. فوکو در دهه ی ۱۹۵۰ م به تحصیل در روانشناسی علاقه پیدا کرد و درجه لیسانس در روانشناسی و سپس آسیب شناسی روانی گرفت. در همان سالها وی پژوهش هایی در آسیب شناسی روانی انجام داد. سرانجام در دانشگاه هامبورگ با نوشتن رساله ای در باب جنون و تمدن (تاریخ دیوانگی در عصر عقل) به اخذ درجه ی دکتری نائل آمد و در سال ۱۹۶۴ م استاد فلسفه دانشگاه کلرمون در فرانسه شد و پس از آن به عنوان استاد تاریخ نظام های اندیشه کرسی ژان هیپولیت در کلر دو فرانس را اشغال کرد. فوکو به سرعت در حوزه ی روشنفکری فرانسه شهرت یافت و دیری نگذشت که نفوذ جهانی پیدا کرد وی چشم اندازهای یکسره نوینی در فلسفه تاریخ و جامعه شناسی گشود. او را فرزند ناخلف ساختارگرایی دیرینه شناس فرهنگ غرب، پوچ انگار و ویرانگر علوم رایج خوانده اند. بسیاری از شارحان آثار فوکو برآنند که نمی توان اندیشه های او را به آسانی در درون شاخه های علوم اجتماعی متداول طبقه بندی کرد و در هیچ یک از رشته های علمی نمی توان او را تعریف کرد و به زعم بسیاری از فوکوشناسان در هیچ یک از قالب های مرسوم فلسفی علوم اجتماعی نمی گنجد. فوکو از بیرون یا از بالای سر به علوم اجتماعی می نگریست و نه از درون آنها. حوضه های مورد بحث فوکو

عبارتند از ۱ - جامعه شناسی ۲ - فلسفه ۳ - تاریخ و علوم سیاسی و چون از بیرون به آنها می نگریست مقولات و مفاهیمی را به کار می برد که با مفاهیم رایج در این علوم تفاوت داشت. او تحت تاثیر اندیشه های مارکس، فروید و نیچه بود. اندیشه ی مارکس به روابط اندیشه و نظام اجتماعی تاکید دارد. اندیشه ی فروید به پیوند امیال و معرفت می پردازد. اندیشه ی نیچه نیز به دانش و اراده ی معطوف به قدرت اشاره دارد. فوکو در این سه فرد خصلتهای پست مدرن می جوید و هر سه را به نوعی منتقد مدرنیته می داند. مرز های اصلی جهان اندیشه ی فوکو پدیدارشناسی، هرمنوتیک، ساختارگرایی و مارکسیسم می باشد. میشل فوکو از مهم ترین اندیشمندان پست مدرن به ویژه از نقادان فرهنگ مدرن به شمار می آید. او دانش همه ی این رشته ها را برای پروژه اصلی خود به کار گرفته است. او خود را استاد تاریخ نظام های اندیشه معرفی کرد. او می گوید از من نپرسید که کیستم و نخواهید همان بمانم که هستم او منظورش این است که من عکس نیستم، فیلم هستم. آدم متفکری که ممکن است هر لحظه دچار دگرگونی شود. وی در آخر عمر دچار تغییرات بنیادی شد. فوکو از نظریه پردازی و جانشین کردن یک نظریه با نظریه پیشین گریزان است و در مقابل بر روش شناسی تاکید می کند وی از دهه پنجاه با انتشار مقالاتی در زمینه روش شناسی علوم انسانی نقدهایی اساسی را بر روش های رایج در زمانه ی خویش وارد آورد و از اوایل دهه ۶۰ کتاب های مهمی را منتشر کرد کتابهایی که به شدت در داخل و خارج تاثیر گذار بود و خیلی سریع آثار او در جهان نزد اهل نظر و فلسفه شناخته شد آثار فوکو به ترتیب : ۱ - باستان شناسی دانش = دیرینه شناسی دانش ۲ - تاریخ جنون (دیوانگی در عصر خرد) : جنون و تمدن ۳ - باستان شناسی دانش روان پزشکی ۴ - پیدایش کلینیک ۵ - مراقبت و تنبیه : تولد در زندان ۶ - نظم اشیا (دیرینه شناسی علوم انسانی). بعد از این اثر او تحت تاثیر نیچه و تبار شناسی او قرار گرفت و گسست بین آثارش پدیدار شد و از این به بعد با دید تبار شناسی آثار ذیل را تحریر کرد ۱ - نظم گفتار ۲ - نیچه تبارشناسی تاریخ ۳ - نیچه مارکس فروید ۴ - تاریخ جنسیت : وی در این کتاب به بررسی این موضوع از دوره ی باستان تا مدرن پرداخته است

نظریه از دید فوکو قالب مفهومی است که با تکیه بر آن جامعه و سیاست را می‌کاوید. میشل فوکو در ایران از انقلاب اسلامی مشهور شد او به عنوان گزارشگر وارد ایران شد تا از انقلاب ایران گزارش دهد و این باعث شد در ایران شهرت پیدا کند. فوکو بر این باور است که روشهای فلسفی و علمی رایج در قرن بیستم مشکلاتی را برای اندیشمندان و فلاسفه پدید آورده است. این روش های مرسوم ، تا پیش از شکل گیری اندیشه ی فوکو عبارت بودند از رویکرد پدیدار شناسی هرمنوتیک و ساختارگرایی ۱ - پدیدارشناسی : رویکردی بود که فرانکفورتی ها به شدت آن را نقد می کردند چون سوژه موضع استیلا و سلطه پیدا می کند. سوژه در دیدگاه پدیدارشناسان شالوده ی معنایی مفاهیم را طرح می ریزد ، همواره می شناسد و از خود نیز که بیرون مکان و زمان قرار دارد آگاه است و در نهایت به همه چیز معنا می بخشد. این نظریه از دوره ی دکارت آغاز شد که سوژه می تواند ابژه را بشناسد و آن را تسخیر کند ولی فرانکفورتی ها با نقد آن اظهار داشتند که همواره قسمت هایی از ابژه از طرف سوژه مغفول می ماند و بیرون از او قرار می گیرد ۲ - ساختارگراها : این گروه اصالت را به معنی و ابژه می دهند آنها باور دارند در ساختارها معنا وجود دارد که محقق می تواند آن را بشناسد چیزی که مشکل این نگرش است این است که اعتقاد به وجود معناها در ساختار و لزوم و امکان کشف آن باعث می شود که محقق اسیر تفاسیر ی بی پایان و متفاوت گردد. ایجاد می کند. میشل فوکو و نیچه معتقد هستند که از نظر شناخت شناسی، حقیقت و معرفت به آن امکان ندارد و حقیقت جدای از تفسیر و روایت وجود ندارد ۳ - هرمنوتیک : معنای نهفته در متن به عقیده فوکو در روایت و تفسیر وجود دارد. حقیقت قابل شناخت وجود ندارد و تفسیر هم مربوط به ملاحظات قدرت است. بدین ترتیب میشل فوکو می گوید حقیقت وجود ندارد بلکه گفتمان ها وجود دارد. مثلا برای جنگ ایران و یونان هرودوت یک روایت دارد و یک گفتمان که بر اساس نظام قدرت حاکم شکل گرفته است. میشل فوکو می گوید شما در واقع گفتمانی را می خوانید که وابسته به نظام قدرت است منظور فوکو از گفتمان این است که در یک بستر زمانی، نظامی از مفاهیم، باور ها و معارف (علمی، فلسفی) تولید می شود که در ارتباط با نهادهایی

که رژیم قدرت نامیده می شوند، قرار دارند. این رژیم های قدرت کمک می کنند تا گفتمان به گونه ای ساخته شود که ساحت هایی از حقیقت که خرد می خواهد آن را بشناسد نادیده گرفته شود. فوکو فراخوانی می کند که به سراغ تاریخ هایی بروید که پنهان و بی صدا و مغفول مانده اند. یکی از مهم ترین این روشها واژگون سازی است یعنی چیز هایی را که از دل این گفتمان ها به عنوان دانش حقیقی برآمده واژگون کنیم و آنقدر به عقب برگردیم که به حقیقت پنهان برسیم این روش را فمینیست ها و منتقدین شرق شناسان به کار بسته اند. فوکو در کتاب بسیار اساسی نظم اشیا به دیرینه شناسی علوم انسانی پرداخت و در این کتاب می خواهد منادی مرگ انسان باشد انسانی که تبدیل شده به موضوعی که علوم انسانی بر اساس آن شکل گرفته است. انسانی که ابژه خود انسان شده است و به گونه ای می خواهد مرگ سوژه و ابژه را اعلام کند. وی به طور کلی اعتقاد به پیوستگی و وحدت تاریخ را و نیز نظم بین علت و معلول ها را (آن طور که فرانکفورتی ها بدان معتقدند) و نیز این اعتقاد را که در تاریخ زنجیره وجود دارد را رد می کند . او می گوید حقیقت مستقلاً وجود ندارد و به جای اندیشه ترقی و خطی و پیوستگی در تاریخ، گسست در تاریخ را مطرح می کند. صحبت می کند در دوران قبل از روشنگری واژه ها عین چیزها هستند. از دوره ی روشنگری تا اواخر قرن هجدهم شکل تفسیری جای رابطه ی عینی را می گیرد و در دوران مدرن شکل گیری قواعد زبانی و ارتباط پیدا کردن آن نظم با ملاحظات و رژیم قدرت محل اعتنا قرار می گیرد. میشل فوکو از ماهیت تمدن مدرن پرده برداری می کند. تمدنی که بر اساس قدرت به چیزها نظم داده است به گونه ای که برای انسان غربی این اجازه داده شده که دیوانگی را به عنوان چیزی مقابل خرد و خرد ورزی تعریف کند و دیوانگی را موضوع دانشی بداند که باید آن را شناخت و رفع کرد . او می گوید با این تعریف از دیوانه و دیوانگی، تیمارستان که زندان آنان است و با روش بیرحمانه روانپزشک با بیمار برخورد می کند تیمارستان که زندان دیوانگان است پدید می آید. تیمارستان نوعی رژیم قدرت است که به روان پزشک به عنوان سوژه قدرتمند اجازه می دهد که بیمار را به عنوان ابژه مورد مطالعه قرار دهد نهاد تیمارستان گفتمانی را پدید می آورد که

مشابه آن در مورد مجرم در زندان اتفاق می افتد جرم شناسی بر همین اساس شکل گرفته و آدم بزهکار را موضوع شناخت (ابژه) خود قرار می دهد میشل فوکو منظورش این است که خود این تمدن جدید خیلی از انسان ها را روانی کرده است و در واقع این آسیب شناسی دانش روان شناسی و روان پزشکی است. همین مساله را در بحث شرق و غرب و استعمار بیان می کند. او از هستی شناسی دو گانه انگاری صحبت می کند که می کوشد غرب و شرق را موضوع مطالعه خود قرار داده و بشناسد و آن را حل کند بر اساس این دیدگاه نوعی رفتار اقتدار آمیز شکل گرفته است که طبق آن شرق پست و عقب مانده و غرب متمدن و پیشرفته است که غرب متمدن باید جلوی این شرق را بگیرد. شرق قیم می خواهد و قیم آن ما (غرب) هستیم. فوکو بیان می دارد بر اساس قانون گسست در آینده ممکن است صورت ها ی آزادی متفاوتی شکل بگیرد. صورت های جدیدی از حکومت که تا حالا تجربه نشده است او صحبت از تاریخنگاری می کند تاریخ نگاری ها گذشته محور هستند تاریخ اکنون مهم است. اکنون شناسی تاریخ امروز محل تامل است فوکو دائما بین گذشته و حال در رفت و آمد است اما در آن انقطاع راه ندارد مانند کتاب تاریخ جنسیت که در آن تنها به ثبت وقایع قرن شانزدهم بسنده نمی کند. فوکو به ویژه در کتاب ناخرسندی های تمدن می گوید قدرت هیچ وقت زوال نمی یابد بلکه تغییر شکل می دهد او جامعه را وابسته به قدرت می داند و به تبع آن تاریخ را وابسته به دولت تصور می کند. فوکو دانش را بی ارتباط با قدرت نمی داند او محتوای قدرت را دانش و دانش را متکی به قدرت می داند وی دو نظام را تعریف می کند رژیم قدرت و رژیم حقیقت. هر رژیم قدرت یک رژیم حقیقت را داراست که با آن پدید می آید، با آن رشد می کند و با آن فرو می پاشد.

هردر (۱۸۰۳ - ۱۷۴۴ م)

متفکر مشهور قرن هجدهم است. وی نویسنده ی نخستین کتابی است که در تاریخ بشر نوشته شده و عنوان فلسفه تاریخ داشته است. او ۶ سال قبل از انقلاب کبیر فرانسه کتابی نوشت با عنوان «اندیشه ها و ملاحظات پیرامون فلسفه تاریخ بشری» و در آن به چند مفهوم اشاره کرده است. یکی از

این مفاهیم این است که هر ملتی روح ویژه ای دارد و این روح فرهنگ آن ملت را می سازد. هر در را بنیانگذار ناسیونالیسم آلمانی نامیده اند. وی با انتقاد از اشراف آلمانی که به گفته وی از اشراف جلف فرانسوی تاثیر پذیرفته اند، اظهار می دارد روح هر ملتی که فرهنگ خود را نادیده می گیرد، می میرد. وی می گفت : روح فرهنگ ما باید آلمانی باشد. اگر روح فرهنگ ما از دست جامعه ی ما ضعیف می شود و در تاریخ باقی نمی ماند. این مساله در مورد دیگر اقوام نیز صدق می کند. به عنوان مثال وی می گوید : ایران و ترکیه و اعراب روح قومی خودشان را حفظ کرده اند. (این یک مفهوم قومی ناسیونالیستی است.) هر در یک ناسیونالیسم فرهنگی را ترویج می کند. هدف هر در افتخار به نژاد آلمانی به عنوان نژادی برتر از اقوام دیگر است وی می گوید : باید از عناصر سازنده ی روح جامعه ی آلمان در برابر آفات بیرون که بر این روح خیلی اثر گذاشت دفاع کنیم. این مفهوم در آلمان به خصوص بر روی هگل اثر گذاشت. هگل روی مفهوم قومی کار کرد و آن را پرورش داد و سلسله ها و علیت هایی برای آن قرار داد. هر در و هگل مفهوم روح ملی را رواج دادند.

فرانسیس بیکن (۱۶۲۶ - ۱۵۶۱ م)

در قرن ۱۹ میلادی دستاوردهای علمی بشر بر زندگی انسان تأثیر ملموس و مستقیمی نهاد. مثلاً به مدد همین علوم تجربی انقلاب صنعتی رخ داد و ثروت و پول و قدرت را به بشر عرضه داشت و این باعث شد که مردم سخن فرانسیس بیکن را تایید کنند «انسان به مدد علم می تواند از بند طبیعت آزاد شود.» سانیتیسیم یا علم باوری مکتبی بود که از افکار بیکن شکل گرفته بود. «دانش، قدرت و برتری می آورد.» البته فردوسی نیز چندین قرن پیش به این موضوع اشاره کرده بود. «توانا بود هر که دانا بود.» آغاز اندیشه ی ترقی با راجر بیکن و فرانسیس بیکن بود و فرانسیس بیکن از جمله کسانی بود که کتاب های ابن سینا و ابن هیثم و را به لاتین ترجمه کرد. این عصر جدید بود که عقل گرایی را پدید آورد. فرانسیس بیکن یکی از دانشمندان در این عرصه به شمار می آید. مدینه ی فاضله ای که او

ترسیم نموده بود عالم سالار بود یعنی اینکه دانشمندان در صدر امور باشند. افکاری این چنین زمینه‌ساز علمی شدن اندیشه‌های اجتماعی و انسانی شد.

جان لاک (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲ م)

جان لاک اولین کسی بود که در مکتب تجربه‌باوری حس را ملاک قرار داد و پایه‌ی شناخت را روی حس گذاشت. او اولین بار نظریه‌ی تفکیک قوا را مطرح کرد که بعدها توسط منتسکیو تکمیل شد او قوه‌ی سوم را فدراتیو نام نامید.

کارل پوپر (۱۹۹۴ - ۱۹۰۲ م)

پوپر بزرگترین فیلسوف علم در قرن بیستم است. وی در «کتاب حدسها و ابطال‌ها» معتقد است که نظریه‌ای علمی است که ابطال پذیر باشد. او می گفت: پژوهش علمی همیشه در کنار آزمون و خطا و حدس و ابطال است.

ویکو (۱۷۴۴ - ۱۶۶۸ م)

اندیشمند و حقوق دان ایتالیایی است. در سال ۱۷۲۵ کتابی نوشت با عنوان « علم جدید » که در قرن خود او کسی اهمیت آن را درک نکرد. یک قرن بعد در فرانسه این کتاب دارای اهمیت شد. کتاب علم جدید ویکو پاسخی بود به نگاه منفی که دکارت و پیروان او به تاریخ داشتند. دکارت نسبت به ارزش تاریخ بدبین بود. او که پایه‌گذار فلسفه جدید و حتی تجدد است می‌گفت تاریخ برای انسان امروز هیچ فایده‌ای ندارد. دکارت مورخان را دروغگو می‌دانست. وی می‌گفت جهان یک نظم ریاضی دارد و مرجع علوم، ریاضی است. انسان از طریق علوم ریاضی می‌تواند جهان را بشناسد. به اعتقاد ویکو ، برخلاف نگاه دکارت، تاریخ علمی است که باید موضوع فرهنگ و تمدن انسانی را مطالعه کند، تمدنی که سرشار از ساخته‌های انسان است، در کتاب « علم جدید » ویکو موضوعی را به عنوان فرهنگ بشر کشف کرد و دریافت که علمی وجود ندارد که آن را نتوان به شکل تاریخی مطالعه کرد. ویکو در « علم

جدید « می گوید چون در علم تاریخ، انسان با موضوعاتی سروکار دارد که آفریده خود او هستند و انسان ارتباط درونی و احساسی با آنها دارد، علم معتبری است. در این علم انسان پدیده ها را فهم می کند، در حالی که در علوم طبیعی انسان تنها آنها را می شناسد. ویکو در این زمینه پیشتاز است. کتاب « علم جدید » اهمیت دیگری نیز دارد و آن بیان نوعی فلسفه تاریخ است. ویکو برای تمدن ها و فرهنگ ها سه مرحله پیدایش، رشد و تعالی قائل است. او اولین کسی است که دست به دوره بندی تاریخی می زند. مرحله اول مرحله الهی و خدایی و ربانی است که اسطوره، شعر و حکومت فردی پدید می آید. مرحله دوم مرحله قهرمانی است که در آن آریستوکراسی، فلسفه و دین رویه عقلانی پیدا می کند. مرحله سوم، مرحله انسانی و مردمی است و در آن دموکراسی، علوم، پدید می آید. در فرانسه ژول میشله که از پیشگامان تاریخ نویسی مدرن است از اهمیت ویکو سخن گفت. ویکو به دموکراسی بدبین نیست. برخی گفتند ویکو اندیشه دوری دارد ولی او اعتقاد به حرکت مارپیچی دارد به این معنی که حاصل یک فرهنگ به فرهنگ بعدی می رسد. این مارپیچ همواره رو به ترقی است. ویکو اعتقاد به برتری قومی بر قوم دیگر ندارد. او می گوید : اقوام مختلف در رشد و تعالی تاریخ بشری نقش داشتند. ویکو یک مورخ فرهنگی بود که موضوع تاریخ را فرهنگ و تمدن انسانی می دانست.

ویکو می گفت ما یک چیزی به نام فرهنگ داریم اما علم شناخت آن را نداریم، پس باید آن علم پی ریزی شود. ویکو در کتابش معتقد به وحدت تاریخ بشری است. وی جریان تاریخ را به عنوان حلقه یا زنجیره بزرگی در نظر می گیرد که اقوام در ارتباط با هم قرار دارند و همه ی اقوام در راه پیشرفت مارپیچی آن کمک می کنند. مثلاً قومی فرهنگ را پیش می برد و سپس منحط می شود اما ثمره اش تمام نشده و میراث آن به تمدن بعدی می رسد. تمدن بعدی علوم و فنون را پایه گذاری می کند و پیشرفت می دهد و پس از انحطاط این تمدن علمش به تمدن بعدی می رسد. ویکو در گفته هایش غرور نژادپرستانه ی اروپایی ندارد. او مفهوم بشریت را به عنوان یک مفهوم تاریخی و تاریخ جهانی

زمینه‌سازی کرد ویکو می‌گوید هیچ دوره‌ای مثل دوره‌ی قبل در این تفکر مارپیچی نیست بلکه مردم در آن متکامل‌تر و پیشرفته‌تر شده‌اند او معتقد به اندیشه ترقی است.

ویکو مانند فلاسفه‌ی قرون وسطی سیر تاریخ را در یک دایره‌ی بسته تلقی نمی‌کند. وی در کتاب اصلی خود مبانی یک علم جدید یا اصول یک علم جدید را پایه ریزی کرده است. تقسیم‌بندی تاریخ ویکو در تفکر فلسفی آلمان تأثیر بسیاری گذاشت اگوست کنت از وی تأثیر پذیرفت و بعد هگل در « عقل در تاریخ » و مارکس در « کاپیتال » همین الگو را تکرار کردند. وی می‌گفت: در عصر جدید باید از علمی صحبت کرد که موضوعش خود انسان و موضوعات مربوط به ساخته‌های انسان و کنش‌های انسان باشد. وی مرجع بودن ریاضی را زیر سؤال برد و می‌گوید چرا ما باید با قواعد ریاضی علمی را بسنجیم که قواعدش چیز دیگری است چرا در تاریخ باید با ملاکهای مهندسی و شیمی‌دانان و تحقیق کنیم در علوم که فرهنگ انسانی را مورد مطالعه قرار می‌دهند جامعه‌ی انسانی، تمدن انسانی و هنر انسانی را موضوع مطالعه قرار می‌دهند چون موضوع درونی است نه بیرونی و چیزهایی را مطالعه می‌کند که انسان ساخته و محصول کنش خود انسان است پس باید توسط خود انسان و معیارهایش مورد بررسی قرار گیرد. عده‌ای ویکو را پدر مردم‌شناسی و عده‌ای پدر فرهنگ‌شناسی می‌دانند ویکو عقیده داشت که ما تبیین علی در علم تاریخ نداریم بلکه تبیین درونی داریم.

ادوارد سعید (۲۰۰۳ - ۱۹۳۵ م)

تاریخ جهانی هگل یک تاریخ غرب محور است هر چند که با شرق شروع شده باشد جهانی‌سازی امروزی بر پایه غرب نیز بی‌تأثیر از چنان افکاری می‌باشد اصل ایدئولوژی استعمار این است که ما به اینها خدمت می‌کنیم و به تمدن و تاریخ وارد می‌نماییم. ادوارد سعید نیز عقیده دارد شرق‌شناسی پایه‌های نظام استعماری و استبدادی را ریخته است و بدین علت برای غربی‌ها از اهمیت بسزایی برخوردار بوده است.

اگوست کنت (۱۸۵۷ - ۱۷۹۸ م)

وی محصول دوره‌ی روشنگری در قرن هجدهم است وی پایه‌گذار مکتب پوزیتیویسم است. وی با نوشتن کتابی ۶ جلدی فلسفه تحقیق خودش را پایه‌گذاری کرد و فلسفه ارسطو را به هم ریخت و علوم را دوباره طبقه‌بندی کرد و در بین آنها جامعه‌شناسی را گنجانده برای اینکه شناخت جامعه بسیار مشکل است. وی چون پوزیتیویستی فکر می‌کرد معتقد بود می‌توان با استفاده از علوم تجربی و طبیعی به بشر برای تسلط بر سرنوشت تاریخی و اجتماعی‌اش کمک کرد. وی با نوشتن کتاب‌هایی مانند فیزیک اجتماعی می‌خواهد بگوید همانگونه که فیزیک قوانین اثباتی دارد و انسان می‌تواند با شناخت روابط بین قواعد فیزیکی بر آن مسلط شود، همانطور انسان نیز می‌تواند با کمک فیزیک و علوم تجربی دیگر برای شناخت روابط اجتماعی و اقتصادی خود از آنها بهره‌بردار. اگوست کنت نیز یک تقسیم‌بندی سه مرحله‌ای دارد ۱- مرحله زبانی ۲- مرحله‌ی فلسفی (متافیزیک) ۳- مرحله‌ی علمی (پوزیتیو) او ابتدای قرن نوزدهم را شروع مرحله‌ی علمی دانست و خود را مظهر این دوره مطرح نمود. اگوست کنت برای پیروان مکتب خود یک کتابخانه کوچکی ایجاد کرده بود، از ۱۲۰ عنوان کتاب موجود در این کتابخانه ۶۰ مورد تاریخی بود این خود نشانگر اهمیت مطالعه تاریخ برای معرفت جامعه‌شناسانه است. کنت جامعه‌شناسی را به دو بخش ایستا (استاتیک) و پویا (دینامیک) تقسیم کرد و جامعه‌شناسی دینامیک را پیچیده‌ترین جامعه‌شناسی‌ها نامید او در آنجا گفت که معرفت تاریخ کاملاً الزامی است پس در مطالعات جامعه‌شناسانه بایستی ریشه‌یابی تاریخی انجام گیرد. جامعه‌شناسی تاریخی نیز از همین جا شکل گرفت و به صورت رشته واحدی جلوه نمود. وی می‌گفت در علوم انسانی هم می‌توان به دنبال قوانین عام و فراگیر و تبیین علی براساس اصل سنخیت علت و معلول رفت و شناختی علمی به دست آورد.

ولتر (۱۷۷۸ - ۱۶۹۴ م)

ژان ماری اروئه معروف به ولتر (پیامبر انقلاب کبیر فرانسه) . در اندیشه سیاسی اش به جمهوری اعتقاد نداشت و برخلاف ژان ژاک روسو که سیستم را غیر پادشاهی تعریف می کند، ولتر می گوید هر نظامی باشد مهم نیست مهم قانونمند بودن و به رسمیت شناختن آزادی و مسدود نکردن راه ترقی توسط آن نظام است. ولتر چگونه پیامبر انقلاب فرانسه شد؟ وی می گفت که صدای مردم صدای خداست، خواست مردم خواست خداست. ولتر مقام بلندی دارد و در رشته های بسیاری صاحب تألیف است از جمله نمایشنامه نویسی، تاریخ، طنزپردازی و از جمله کتب مهم او، تأملاتی درباره ی آداب و روحیات ملل است. این کتاب از لحاظ فلسفه ی تاریخ آلمان دارای اهمیت شایانی است. حرفه ایی که فلاسفه بعدی آلمان زدند تحت تأثیر او بوده است . از جمله فلاسفه استفاده کننده از نظر او هردر و بعد هگل می باشند. ولتر در این کتاب برای اولین بار یک حرف مهم و بارز را می زند، او از تاریخ نگاری و از تاریخ نویسی سنتی انتقاد می کند . (چون در تاریخ نویسی سنتی مورخ برای این تاریخ را می نویسد که به شرح اقدامات و احوال شاهان و وزراء و روابط درونی آنها و جنگهایشان بپردازد.) در صورتی که ولتر می گوید موضوع تاریخ و وظیفه ی مورخ تنها این نیست. مورخ باید بداند آن کسانی که تاریخ را می سازند و به پیش می برند نه وزراء و شاهان بلکه توده ی مردم هستند، نیروی زندگی درون آنهاست. کنش، بینش و عملکرد آنهاست که روند تاریخ را معین می کند. اگر در گذشته مورخ فقط شرح احوالات وزراء و پادشاهان را می نوشته است پس کار بیهوده ای می کرده است . تاریخ باید مردم را بشناسد و بداند که عوام در گذشته چگونه زندگی کرده اند؟ چه گونه بوده اند؟ آداب و رسوم و فرهنگ و مذهب و عزاداری آنها به چه صورت بوده است؟ فعالیت های مختلف آنها را بشناسد تاریخ علم شناخت آدمی و مردمان و جامعه ی آدمی است. منشأ افکار و کتب جدیدی که به مردم و آداب و رسوم و فکر و فرهنگشان می پردازند، برمی گردد به همان اعتقاد و افکاری که ولتر پایه گذاری کرد. مانند کتاب مرحوم زرین کوب، تاریخ مردم ایران و خود ولتر تلاش کرد که در تاریخ نویسی چنین کاری بکند و این ولتر را به پیامبر انقلاب کبیر فرانسه تبدیل کرده است. انتقاد او دارای هسته ی انقلابی است و او راهی را باز

کرده است که مرحوم دکتر زرین کوب آن را طغیان ولتر می‌نامد. نباید همیشه نگاه به علم تاریخ از نوع تاریخ نویسی هرودوت و طبری باشد بلکه سیاست و تاریخ و فرهنگ مذهبی از میدان نخبگان به میدان افراد عادی تبدیل شود چرا که مهم ترین شاخصه مدرنیته گسترش شهرنشینی و حوزه‌ی عمومی است. ما ایرانیان می‌توانیم سخن ولتر را این گونه درک کنیم: ای ایرانیان به جای شاهنامه‌نویسی بروید و مردم نامه بنویسید چون مردم محور تحولات و محور تاریخ و سازنده‌ی تاریخ هستند. (در انقلاب مشروطیت این محقق شد برای اولین بار توسط ناظم‌الاسلام در کتاب تاریخ بیداری ایرانیان و ژرف‌تر از آن تاریخ مشروطیت احمد کسروی؛ تاریخ کسروی برآمده از این تفکر جدید است.) در واقع تاریخ مشروطیت یک نوع مردم نامه است. رستم آن افسانه‌ای نیست (ستارخان) و در اینجا ناصرالدین شاه محور نیست. این یک وجه اهمیت ولتر است وجه دیگر مهم کار او ابداع واژه فلسفه تاریخ است. ولتر در سال ۱۷۵۴ شروع کرد به نگارش یک دائرة المعارف فلسفی به نام فرهنگ اصطلاحات فلسفی. اولین بار در تاریخ او واژه‌ی فلسفه تاریخ را ابداع کرد فلسفه‌ی تاریخ قبلاً وجود نداشت. نامی که او گذاشت بعداً توسط هردر و بعد هگل رواج پیدا کرد. از لحاظ تاریخ‌شناسی ولتر یک فرد بشدت ترقی خواه است. او در نامه‌ای به روسو به شدت از او انتقاد می‌کند که بر اثر خواندن آثار تو انسان هوس می‌کند چهار دست و پا راه برود زیرا افکار روسو ارتجاعی است. و در پاسخ به این سوال که ترقی بشر با چه موانعی برخورد می‌کند دو عامل مهم را مطرح می‌کند ۱- استبداد سیاسی ۲- استبداد کلیسا (البته بر طبق تجربه‌ی اروپا) بدین ترتیب ولتر روحانیون را مانع ترقی بشر می‌داند و این پیام چهل سال بعد باعث انفجار در انقلاب کبیر فرانسه شد هر چند مسئله‌ی دین و دولت تا صد سال بعد در فرانسه حل نشد ولی تاریخ از ولتر درس گرفته بود. در تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری جدید اروپایی پایه‌های مستحکم سکولاریزم پدید آمده بود آموزه‌های مورخان پایه و بنیاد تفکر تاریخ است چنانچه آموزه‌های ماکیاوِل «اخلاق جدا از سیاست» در جامعه تحولی شگرف را حاصل کرد و ادامه این آموزه‌ها توسط ولتر به جدایی دین از

سیاست بدل شد و این افکار نه تنها پایه و بنیاد تفکر در تاریخ است بلکه الگویی است برای جوامع متکی به این تفکرات.

نیچه (۱۹۰۰ - ۱۸۴۴ م)

وی از نظر بحث هرمنوتیک خیلی پر اهمیت است آن چیزی که ما تحت عنوان تفکر مدرن می‌شناسیم. مفهوم ترقی و استمرار و پیوستگی و مفهوم انباشت تاریخی در مورد علم و فکر و تجارب بشری، رکن مهمی را تشکیل می‌داد بر این اساس بشر در یک خطی قرار دارد که مدام رو به ترقی و تکامل می‌رود و بعد علم و فرهنگ و اندیشه‌اش انباشت می‌شود و تفکر این دوره از دوره پیشین برتر می‌شود و بر این انباشتها یک عقل حاکم است که می‌توان آن را فهم کرد. ما وقتی می‌گوییم انقلاب فرانسه باید آن را ریشه‌یابی کنیم در اینجا مفهوم مکانیزم علی در میان می‌آید یعنی یک زنجیره‌ی علل را در نظر می‌گیریم و بعد در قالب آن تفکر، برای کشف مکانیزم علی حاکم بر پدیده تلاش می‌کنیم. ولی پست مدرنیسم این را رد می‌کند. یکی از اندیشمندان در این زمینه نیچه بود. پست مدرنها به علوم تفسیری اعتقاد دارند در اینجا مفهوم ترقی و استمرار کاملاً زیر سؤال می‌رود و ما اوج این فکر را در فوکو می‌بینیم او به شدت از هرمنوتیک فلسفی دفاع می‌کند و از نیچه تأثیر گرفته است. مفهوم ترقی و علت و معلول در تاریخ را قبول ندارد. مفهوم استمرار و پیوستگی را کاملاً زیر سؤال می‌برد. در تفکر مدرن می‌گفتند علم و فن و صنعت رو به جلو می‌رود. ولی پست مدرن‌ها این را قبول ندارند و می‌گویند اگر تغییری صورت گیرد به معنای تکامل نیست بلکه گسست است. نیچه یکی از آغازگران این انتقاد به تفکر مدرن است. وی فیلسوف برجسته‌ی آلمانی در قرن نوزدهم است در سال ۱۸۴۴ به دنیا آمد و در سال ۱۹۰۰ درگذشت و یازده سال آخر عمر را در تیمارستان گذراند. آثار بسیاری دارد مانند «چنین گفت زرتشت» که در آن با شیوه‌ای شاعرانه اندیشه‌هایش را بیان می‌کند و در آنجاست که مفهوم ابرمرد و بازگشت جاودانه را مطرح می‌کند. کتاب «اراده‌ی معطوف به قدرت» که پس از مرگش توسط خواهرش الیزابت منتشر شد. کتاب «فراسوی نیک و بد» که در آنجا به شدت اخلاق مسیحی

موجود را به نقد کشید و از آن به عنوان اخلاق بردگی و ضعف یاد می‌کند. نیچه به شدت اخلاق و تفکر برابری خواهی را به نقد می‌کشد و می‌گوید نابرابری در ذات آفرینش و سرشت انسانها نهفته است و در اینجا وی متأثر از فلسفه‌ی داروین و تز بقای اصلح اوست که جهان را مبتنی به اصل تنازع بقا و ستیز دائمی بین ضعیف و قوی تلقی می‌کند عده‌ای می‌گویند اندیشه نیچه در پیدایش فلسفه نازیسم بیشترین تأثیر را داشت. خود نازیها و فاشیستها او را به نفع اندیشه‌های خود مصادره کردند از دیگر آثار او «شامگاه بتان» یا «غروب بتها» است که او در این آثار بحث مرگ خدا را پیش می‌کشد. او بر حقایقی که ما می‌سازیم بدون آنکه به آنها توجه کنیم نقد دارد نیچه معتقد است آن چیزی را که انسان و فلاسفه و متفکران تحت عنوان حقیقت تلقی می‌کنند چیزی جز تأویل و تفسیر نیست و این مسئله را به خواست قدرت ربط می‌دهد و می‌گوید این حقایق چیزهایی نیست که واقعا حقیقت باشد چیزهایی است که ما می‌سازیم حقیقت چیزی است که توسط انسانها جعل می‌شود. انسان می‌خواهد فلان چیز حقیقت باشد و فلان چیز حقیقت نباشد باورهای علمی و فلسفی چنین ساخته می‌شود. بنابراین این باورها اموری ذاتی و ازلی و ابدی نیستند بلکه حادث و گذرآیند، برمی‌آیند و برمی‌افتند تا زمانی که قدرت پشت یک عقیده و باوری باشد باقی می‌ماند ما اگر روشهای درست تفسیر را به کار بگیریم به مراتب به حقیقت نزدیک تر می‌شویم. نسبت گرایی می‌گوید حقیقتی است ولی رابطه‌ی ما با آن دور و نزدیک است ولی نیچه می‌گوید حقیقت را شما کشف نمی‌کنید بلکه آن را می‌آفرینید. تفسیر را چون شما دوست دارید، می‌خواهید درست تعبیر شود. آنچه تاریخی است تعریف‌پذیر نیست ما شناخته داریم که همان تاویل‌ها هستند بنابراین نیچه می‌شود پایه‌گذار و پیش‌تاز نوعی از نسبیت باوری که اعتقادش بر این است که یک حقیقت تاریخی وجود ندارد یکی از کتاب‌های مهم نیچه که روی فوکو تأثیر گذاشت «تبارشناسی اخلاق» است که اخلاق مسیحی را به نقد می‌کشد.

نسبت گرایی پست مدرن به حقیقت کانونی اعتقاد ندارد یک حرکت جدیدی شکل گرفته به نام

پرسپکتیویسم یعنی چشم‌انداز باوری. توماس کوهن یکی از بزرگترین مورخان علم در ۱۹۶۱ کتابی

نوشت به نام ساختار انقلابهای علمی و در آنجا از پارادایم صحبت کرد. زمانی انسان فکر می کرد زمین مرکز عالم است و استوانه ای شکل. این یک حقیقت عینی و علمی بود علم باستان به بشر می گفت:

خورشید دور زمین می چرخد یکی از اندیشمندان به نام فایر آبند در کتاب ضد روش می گوید ما حقیقت عینی نداریم و این پارادایمها متکی بر اصل قیاس پذیری اند. انسانی که در آن پارادایم زندگی می کند و انسانی که در پارادایم دیگری است جهان و عقایدشان متفاوت است. فوکو که از گفتمان سخن گفت همین حرفها را می زد گفتمانها حقایق نیستند چیزهایی هستند که ساخته می شوند نیچه می گوید: باید رژیم های حقیقتی را که متکی بر قدرت شکل گرفته و پایدار مانده اند را بشناسید. به هر حال تفکیک بین حقیقت و واقعیت در آثار نیچه انجام نمی گیرد. فلاسفه ی سنتی این کار را کردند. واقعیت آن چیزی است که هست و حقیقت آن چیزی است که باید باشد حقیقت مربوط به ایدئولوژی ها و باید هاست بنابر نظر نیچه حقیقت کشف شدنی نیست و ساختنی است. وی شالوده شناسی و تبارشناسی را قبول ندارد وی به دین و مذهب خاصی اعتقاد ندارد. (داستایوسکی می گوید: نیچه گنج بار آورده زندگی من است ولی در عین حال خطرناک است.) نیچه می گوید حقیقتی بیرون از زمان وجود ندارد حقیقت یک چیز درون تاریخی و زمانی است نسبی و متغیر است. در عصر قدیم عقل را مجرد و منتزع از زبان و تاریخ و زمین و زمان می دانستند ولی در عصر جدید این گونه نیست یک حقیقت حقیقی وجود دارد و یک حقیقت زمانی و زمینی. برخی در عصر جدید می گویند حقیقتی در بیرون از زمان وجود ندارد و حقیقت را ادعایی ساختگی و جعلی می دانند نه کشف کردنی و یافتنی.

همپل (۱۹۹۷ - ۱۹۰۵ م)

همپل جزو پوزیتیویست هاست و می گوید قانون فراگیری در تاریخ است که رویدادها از آن تبعیت می کند .

هایدگر (۱۹۷۶ - ۱۸۸۹ م)

مارتین هایدگر فهم انسان را اساسی‌ترین مسئله‌ی فلسفه قرار داد. او مسئله‌ی تفکر و تفسیر را تبدیل به یک مسئله‌ی فلسفی کرد. او پایه‌گذار هرمنوتیک فلسفی است و مسئله‌ی فهم و هرمنوتیک را وارد بحث آنتولوژیک کرد و می‌گوید از زمان افلاطون و سقراط تا زمان ما فلسفه‌ی غربی در دام شناخت هست‌ها و موجودات افتاده است و خود هستی و وجود را فراموش کرده هایدگر این سوال را مطرح کرد که هستی چرا هست؟ هر گاه انسان دست به تأویل هستی بزند درمی‌یابد که هستی را نمی‌تواند تفسیر و تأویل همین شدن است. انسان موجودی است که فهم از هستی‌اش، خود هستی را رقم می‌زند فلسفه‌ی هایدگر راه را برای پست مدرنیته باز کرد. هایدگر انسان را موجود تأویل‌گر دائمی می‌داند برای او پرسش این نبود که هستی چگونه است؟ پرسش اصلی این بود که هستی چرا هست؟ حال این هستی از درون فهم‌هاست و بیرون از فهم‌ها وجود ندارد.

برتراند راسل (۱۹۷۰ - ۱۸۷۲ م)

برتراند راسل تجلیل می‌کند از ماکیاولی و می‌گوید ماکیاولی فرد راستگویی بوده چون جرأت کرده حرف‌هایی را بزند که خیلی‌ها می‌دانستند ولی نمی‌توانستند بگویند معمولاً کسانی او را تکفیر کردند که خودشان آدم‌های نادرستی بودند. ماکیاولیزم برآمده از نوعی فهم تاریخ است.

پاسکال (۱۶۶۲ - ۱۶۲۳ م)

نظریه‌ای دیگر که برای نفی علمی بودن تاریخ داده شده است با مثال پاسکال (ریاضی‌دان مشهور فرانسوی) مشخص می‌شود که در واقع نقد به اراده‌گرایی است. وی گفته است اگر بینی کلئوپاترا کمی کوچکتر بود حوادث تاریخی متفاوت می‌شد در این صورت شاید امپراطور رم عاشق وی نمی‌شد و مسائل دیگر در پی آن شکل نمی‌گرفت. (پاسکال نظریه‌ی اراده‌گرایی را در نفی علمی بودن تاریخ مطرح کرد). این معرف مکانیزمی است که اراده‌ی یک فرد یا یک شیء می‌تواند روند تاریخ را عوض کند نظریه

پاسکال در واقع اعتقاد به یک آزادی بیش از اندازه است و در مقابل آن جبرگرایی قرار دارد که بر اساس آن چه دماغ کلئوپاترا کوچک بود و چه بزرگ حوادث به وقوع می‌پیوست.

فون رانکه (۱۸۸۶ - ۱۷۹۵ م)

مورخ آلمانی قرن ۱۹ میلادی است که غالباً اولین مورخ جدید اروپا شمرده می‌شود. عده ای فکر کرده اند که او پایه گذار روش علمی در تاریخ بوده است، ولی الان این عقیده را ندارند. پیدایش رانکه یک نقطه عطف در روند علمی شدن تاریخ بود. رانکه ملاحظات را در تاریخ نگاری وارد کرد از جمله یکی از آنها اهمیت یا اصالت سند بود. در معنای مورد نظر او گاهی این سند گرایی مورد سوتفاهم قرار می گرفت. تاریخ نگاری فون رانکه حول محور دولت و سیاست چرخ می زد. دلیلش تاکید او به اسناد بایگانی بود. سندها چون وجود دارند، پس تاریخ واقعی به وسیله آنها قابل نگارش است. وی می گفت: سند ماده ای خشک و ثابت است. اسناد را بیرون بیاورید و به شکل تطبیقی استنباط کنید و از آن تاریخ را بنویسید. ماده ی تاریخ حکومت و دولت و حوادثی که در دولت اتفاق می افتد در اسناد وجود دارند و بنابراین با اسناد تاریخی می توان حکومت و سیاست را شناخت. واقعیت گذشته همانطور که اتفاق افتاده در اسناد عینا هست و می توان تاریخ آن را دانست. عده ای معتقد شدند به اسطوره ی رانکه . بعدا ثابت شد دانستن واقعیت گذشته همانگونه که اتفاق افتاده ناممکن است. عده ای تفسیر دیگری از جمله ی رانکه می کنند و می گویند منظور رانکه این بود که مورخ می خواهد ببیند حوادث چگونه اتفاق افتاده اند. لئوپلد فون رانکه منتقد هگل و اندیشه ترقی بود. او می گفت: تاریخ مظهر خداست. مظهر خدا اراده ی خداست. شما چطور می توانید دوره ها را با هم مقایسه کنید و یکی را پست تر از دیگری قرار دهید. هر دوره رابطه مستقل با مظهر خدا دارد و مورخ باید هر دوره را همانطور که هست ببیند و این به معنای قضاوت بی طرفانه است . پست مدرن ها مورخ بی طرف را مورخ مرده می دانند. این در حالی است که رانکه می گفت باید بی طرف باشیم. رانکه در قرن نوزدهم زندگی می کرده است، دوره ای که انسان دوستی (اومانیزم) در آلمان رشد کرده بود. (قرون وسطی را دوره ی

ژرمانیک می نامیدند.) عده ای معتقد بودند عصر روشنگری فرانسوی دارد در دنیا فراگیر می شود و بر قرون وسطی غلبه پیدا می کند. کم کم اندیشه ی تاریخی رانکه و روشش توی اروپا فراگیر شد. در کشور فرانسه پیروی از روش او سبب شکل گیری متدیسم شد. وی عقیده داشت وظیفه مورخ آن است که حقیقت واقع گذشته را همان گونه دریابد و آن را بنویسد و بازسازی کند. منظور او آن بود که مورخ باید حقیقت واقعیت گذشته و روح وقایع دوران را دریابد. رانکه به روح دوران عقیده داشت و اینکه هر دورانی روحی مستقل از دورانه‌های دیگر را دارد. روح دوران در واقع مجموعه‌ی یک رشته افکار و تمایلات است که یک قوم یا یک عصر را تحت نفوذ خویش در می آورد. منظور رانکه این بود که وقتی مورخی می‌خواهد تاریخ قرون وسطی را بشناسد باید روح و جان قرون وسطی را بشناسد و با افکار، اندیشه‌ها و تمایلات آن عصر آشنایی یابد او معتقد بود، تاریخ وظیفه داوری کردن درباره گذشته و به اطلاع رساندن شرح رویدادها را برای راهنمایی نسل‌های آینده به مورخان محول کرده است. او در سخنان خود استدلال می‌کند که هر دو فی نفسه منحصر به فرد است و باید بر حسب مقتضیات خودش مورد بررسی قرار گیرد.

مکتب فرانکفورت

گروهی از منتقدان اندیشه‌ی ترقی فرانکفورتی‌ها بودند که با رویکرد معرفت‌شناسانه به آسیب‌شناسی جامعه می‌پرداختند. در پیوند با این بحث یک مساله مهم داریم، در تاریخ تجدد، مدرنیته در گسست با قبل شکل می‌گیرد. منتقدین تجدد دو گروه هستند یا پست مدرن هستند یا سنتی. مهم‌ترین چهره در میان منتقدان اولیه‌ی مدرنیته ژان ژاک روسو بود.

مکتب فرانکفورت نقطه‌ی اوج نقادی تجدد به ویژه در عرصه‌ی نقد فلسفی و نقد و بررسی نظام تولید علم بود. مکتب فرانکفورت در سال ۱۹۲۳م پدید آمد. پیشینه آن به ۱۹۲۰م باز می‌گردد وقتی که فیلیکس وایل دوایل روشنفکر چپ‌گرایی که آرزوی ایجاد مرکزی مارکسیستی جهت پژوهشهای دانشگاهی، خاصه در زمینه تاریخ جنبش کارگری آلمان را داشت، پدرش هرمان وایل را که سرمایه‌داری بود که از آرژانتین غله وارد می‌کرد، راضی کرد تا هزینه ایجاد انجمن را تامین کند. نخستین کسی که برای ریاست انجمن در نظر گرفته شد، کورت آلبرت گراخ تاریخ‌نگار جنبش کارگری بود ولی او پس از چند ماه به دلیل بیماری قند از دنیا رفت. نفر دوم کارل گرونبرگ حقوق‌دان و استاد علوم سیاسی بود، که در سال ۱۹۰۹م بایگانی تاریخ طبقه کارگر و نشریه اش را بنا نهاده بود. در تاریخ ۳ فوریه‌ی ۱۹۲۲م انجمن رسماً افتتاح شد. گرونبرگ که خود را از پیروان «مارکسیسم اتریشی» می‌دانست، در سخنرانی افتتاحیه‌اش، مارکسیسم را علمی نامید که چراغ راه انجمن خواهد بود. در دوران ریاست گرونبرگ، پژوهش‌هایی در زمینه‌ی تاریخ و اقتصاد کشورهای صنعتی و نیز چین انجام شد. کتاب مشهور کارل اگوست ویتفوگل به نام «استبداد شرقی» در همین دوران آماده شد. موسسه در حالی تشکیل شد که

اروپا تجربه‌ی جنگ جهانی اول را از سر گذرانده بود. آلمان در عهدنامه‌ی ورسای به غلط مقصر اصلی جنگ شناخته شده بود و نظام سرمایه‌داری در بین دو جنگ جهانی دچار بحران شده بود. مارکس اشتباهات بزرگ داشت از جمله اینکه پیشگویی کرد وقوع بحران در دوران اوج نظام سرمایه‌داری باعث بروز انقلاب پرولتاریایی خواهد گردید. چیزی که در روسیه اتفاق افتاد نه در آلمان و یا انگلیس. در جنگ جهانی اول سلطه‌ی بولشویسم و شکل‌گیری شوروی را داریم، به درستی می‌توان گفت انگلیس و فرانسه در شکل‌گیری زمینه نازیسم در آلمان و ایتالیا مقصر هستند. هیتلر مخلوق سیاست خارجی انگلیسی‌هاست؛ ترس از کمونیسم و گسترش آن در جهان، ترس از اینکه جمهوری وایمار آلمان به سمت کمونیسم و غرب برود و دچار بحران شود. فردی از این گروه متفکران گفته بود: فاشیسم گریز جامعه سرمایه‌داری از بحران است. باید هیتلر و موسولینی بیایند تا سرمایه‌داری نجات پیدا کند. بمب فکری مارکس در روسیه منفجر شده بود و ترس آمدن آن به غرب بود. در فاصله‌ای که این فکر خیلی جدی است، مکتب فرانکفورت شکل می‌گیرد. عده‌ای متوجه شدند مارکسیسم به شکل سنتی تبدیل به ایدئولوژی شده و کاپیتالیسم دولتی از آن سر برآورده و در برابر کاپیتالیسم غربی قرار گرفته است.

نسل اول مکتب فرانکفورت معتقد بودند مارکسیسم منحرف شده و خود نظام بورژوازی، آن را به شکل ارتدوکس جا انداخته است. در چنین شرایطی بعد از جنگ جهانی اول مکتب فرانکفورت شکل می‌گیرد در این دوره تفکر سنتی مارکسیستی نه به شکل ارتدوکس بلکه به شکل غربی حاکم بر فعالیت‌های موسسه است. از اشخاص شاخص این دوره ۱- فردریش پولاک ۲- هنری گروسمن که درباره‌ی قواعد تولید سرمایه‌داری کار کرده‌اند؛ ارنست بلوخ، کارل ویتفوگل که درباره‌ی اقتصاد چین و استبداد شرقی کار کرده‌اند.

بعد از اینکه کارل گرونبرگ فوت کرد از سال ۱۹۳۱ م به بعد متفکر جوانی مدیر مدرسه شد به نام ماکس هورکه‌ایمر، او یهودی بود و در واقع اکثر فرانکفورتی‌ها یهودی بودند. او در روان‌شناسی

مطالعه کرد. پدیدارشناسی هایدگر را رد کرد، او برنامه‌ریز، طراح و کارآمد بود و هدایت مطالعات اجتماعی فرانکفورتی‌ها را به عهده گرفت. بعد ها با آمدن یورگن هابرماس این مکتب ادامه یافت. هورکهایمر، پژوهشهای موسسه را به سوی مطالعات میان رشته‌ای و به ویژه روی مسائل فرهنگی، اجتماعی، و مسائل مربوط به شناخت روابط برد. او نخستین کسی بود که نظریه‌ی انتقادی را مطرح کرد. هورکهایمر از سال ۱۹۳۰ مقام ریاست انجمن را به عهده داشت؛ و در این سال کتاب کوچکی نوشت به نام «سرآغاز فلسفه‌ی بورژوایی تاریخ» درباره فلسفه‌ی تاریخ مدرن از دوره‌ی رنسانس. در سال ۱۹۳۳، هیندنبورگ رئیس جمهور وایمار آلمان، یک فرد ضعیف و پیر که نمی‌توانست در برابر هیتلر مقاومت کند، فرمان صدارت عظمای آدولف هیتلر را امضاء کرد. بنابراین آلمان آزاد به اتمام رسید. موسسه فرانکفورت تعطیل شد. این موسسه در عمر کوتاهش نشان داد پشته‌اش اندیشه آزاد است و انتقادات جدی به خیلی از مسائل دارد. در این دوره در آلمان یهودی ستیزی، (آنتی سمیتیزم سامی ستیزی) در اوج خود بود. در تفکر آلمان، نژاد سفید برتر و البته نژاد سفید هم مراتب دارد. کنت دو گوبینو در کتابش «ملاحظات بر نابرابری نژاد انسانی» مشخصات بدن خود را به عنوان نژاد برتر ترسیم کرد. این اندیشه‌ای است که بعداً در شکل نبرد من هیتلر درآمد. طبیعتاً به خاطر جو یهودسیزانه‌ی حاکم، موسسه نمی‌توانست در آلمان به کار خود ادامه دهد. در نتیجه موسسان مکتب مهاجرت کردند. هورکهایمر در آوارگی در آمریکا گروه فرانکفورت را حفظ کرد و پس از جنگ موسسه را دوباره احیا کرد و به ریاست دانشگاه رسید و فرانکفورتی‌ها قدرت گرفتند.

- چهار ستون اصلی مکتب فرانکفورت ۱- ماکس هورکهایمر ۲- تئودور آدورنو ۳- هربرت مارکوزه ۴- اریش فروم و نفر بعدی یورگن هابرماس. ۴ نفر موثر در تفکر این افراد ۱- مارکس ۲- هگل ۳- نیچه ۴- فروید (مارکس و نقد او بر نظام سرمایه‌داری و اقتصاد سیاسی اصلی‌ترین رکن انتقادی مکتب فرانکفورتی را تشکیل می‌دهد)

هگل معتقد بود عقل بر تاریخ حاکم است و بنابراین، تاریخ عرصه‌ی بروز این عقل کلی است و چون عقل حاکم است و پدیدارهای عقل را می‌توانیم بررسی کنیم عقل فیلسوف می‌تواند پروردگار را از طریق طبیعت و تاریخ بشناسد. هگل می‌گوید آنچه معقول است واقعی است و آنچه واقعی است معقول است. عقل فیلسوف می‌تواند همه چیز را بشناسد، فروید این نظریه را رد کرد و گفت انسان خیلی چیزها را خودش هم نمی‌شناسد و به سراغ ضمیر ناخودآگاه رفت. نیچه می‌گفت آنچه که تاریخی نیست قابل تعریف نیست.

هورکهایمر راه را برای مطالعات میان رشته‌ای باز کرد او در سخنرانش بر این اصل تأکید کرد که مطالعات فلسفی و علوم اجتماعی و تفسیرهای تاریخی به دلیل این که جدا از هم مطالعه شده‌اند و با هم ترکیب نشده و پیوند نخورده‌اند هر کدام نقص دارند بنابراین در تفکر هورکهایمر سه ضلع وجود دارد که الگوی عمل پژوهش فرانکفورتی‌ها را تا به امروز تشکیل داده است ۱- فلسفه ۲- تاریخ ۳- علوم اجتماعی. به عبارتی شناخت شناسی فرانکفورتی‌ها و متدولوژی نظریه‌های آنها برآمده از این سه عامل بالاست. فرانکفورتی‌ها در نقدشان بر تجربه گرایی، این رویکرد فلسفی را بخشی از نظام تولید علم در سیستم سرمایه داری معرفی کردند که در خدمت تحکیم بنیاد های بورژوازی است. به باور آنها این رویکرد که حاصل رژیم قدرت است، نوعی رژیم حقیقت را پدید می‌آورد که ضامن بقای طبقه بورژوازی است. به اعتقاد آنان در این تفکر انسان می‌تواند موضوع شناخت علمی دقیق همراه با قوانین فراگیر عام قرارگیرد و پژوهشگر علمی فارغ از ارزش و شرایط تاریخی می‌تواند کار خود را انجام دهد، در حالی که چنین نیست.

رابطه‌ی سوژه و ابژه مورد نقد فرانکفورتی‌هاست و از تعریف رابطه‌ی این دو در تفکر سنتی به جز مارکس انتقاد می‌کنند. کانت از فلسفه انتقادی صحبت می‌کند در کتاب نقد خرد ناب عقل را که شناسنده است می‌خواهد نقادی کند کانت سراغ فلسفه اجتماعی نمی‌رود و مسأله را به صورت اجتماعی مطرح نمی‌کند بلکه در حوزه شناخت‌های فردی می‌رود و معتقد به شرایط اجتماعی نیست، این در

حالی است که هگل اجتماعی و تاریخی می‌بیند، دیالکتیک را به شکل اثباتی به کار می‌برد و مدافع وضع موجود و نظام حاکم بر پروس می‌شود. در حالی که پژوهش راستین فرانکفورتی‌ها رهایی‌بخشی از نظام موجود است و این نظام را نقض می‌کند و معتقدند نظریه سنتی رابطه‌ی سوژه و ابژه را براساس برتری یکی بر دیگری قرار داده‌اند و منتهی به شکل‌گیری دوگانگی شده است. در تفکر سنتی خلق دوقلوها شروع شد، دوقلوها و مفاهیم دوگانه که مبتنی بر هستی‌شناسی سنتی است در مناسبات تولید انسان از جوهر خود دور و دچار بی‌هویتی می‌شود. فرانکفورتی‌ها معتقدند که در فرهنگ بورژوازی از موسیقی، فرهنگ، ادبیات و جهان‌بینی، رادیو، تلویزیون حالت کالایی به خود می‌گیرند.

فرهنگ انبوه، صنعت فرهنگ

نقد فرانکفورتی‌ها که فوکو از آن یاد می‌کند نادیده گرفتن فعالیت‌های فردی و بزرگ کردن عرصه‌های اجتماعی است. در این حالت مفهوم کل را می‌سازی و پیچیده‌ها را ساده می‌کنی و در واقع می‌خواهی آن چیزی که ابژه است را قابل شناخت کنی و آن را ساده می‌کنی و می‌شناسی و بر آن تسلط پیدا می‌کنی، چیزی که دکارت در ریاضیات آن را انجام داد. از نظر فرانکفورتی‌ها وقتی ابژه پیچیده تبدیل به مفاهیم ساده شود آن وقت عقل نمی‌تواند به طور کامل ابژه را بشناسد بنابراین با عین فاصله می‌گیرد و قسمتی از ابژه مورد غفلت قرار می‌گیرد و فرانکفورتی‌ها دنبال همین قسمت مورد غفلت واقع شده هستند. ما در مکتب فرانکفورت نظریه‌های انتقادی داریم که تا الان تکامل یافته و به صورت‌های مختلفی در آمده است. در آثار آدورنو به مسأله بالا اشاره شده است وقتی ابژه را ساده کنی آنچه که ذهن تو مورد شناسایی قرار می‌دهد بخشی از ابژه است و نه تمام آن. دوگانه‌انگاری مبتنی بر نوعی اغفال ذهن بر چیزی دارد سلطه پیدا می‌کند که مبتنی بر روابط قدرت است و همواره بخش‌هایی از آن چیز مورد غفلت واقع می‌شود، این اعتقاد فرانکفورتی‌ها در آثار میشل فوکو تبدیل به یک اصل شده است. قسمتی از تاریخ مغفول مانده چون سوژه قدرتمند یعنی غرب، تاریخ را تسخیر کرده و آن قسمت‌هایی را به صدا درآورده که خود می‌خواسته است.

در سال ۱۹۶۸ جنبش دانشجویی شکل گرفت که آدورنو مخالفت کرد و در برابر آن موضع گرفت هورکهایمر هم همراه او شد، ولی مارکوزه طرفدار این جنبش شد و گفت که بالاخره باید در جایی نفس کشید ولی آدورنو این را قبول نکرد و همین سبب شد دانشجویان به کلاس او نرفتند این دو معتقد بودند که عمل انقلابی راستین همین انتقاد است نه آن کاری که دانشجویان می کردند.

فرانکفورتی‌ها نقاد اندیشهٔ اثباتی هستند. اینها به تقلیل‌گرایی (ساده کردن چیزها و مسلط شدن بر آن) انتقاد دارند. اینها می‌گویند که اثبات‌گرایان چیزهایی را که ذاتاً ساده شونده نیست و ذاتش پیچیده است ساده می‌کنند کلی‌نگری می‌کنند و این باعث انحراف می‌شود. در قرن ۱۸ بعد از اینکه نیوتون ظهور کرد، اساس علوم فیزیک و ریاضی جدید را پی‌ریزی کرد، نیوتون از تبعات کارش این بود که عقل غربی را دچار چرخش بنیادی کرد و عده‌ای که خواستند انقلاب صنعتی را بشناسند معتقد بودند که اگر انقلاب نیوتونی اتفاق نمی افتاد انقلاب صنعتی پیدا نمی‌شد، رشد نمی‌کرد. علم توانایی تکنیکی بشر را افزایش داد، بشر موجودی ابزار ساز شد که این ابزارها باعث تسلط انسان بر طبیعت شد ، در عصر قدیم انسان بیشتر اسیر طبیعت بود تا مسلط بر آن . خوش‌باوری در اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ نسبت به علوم طبیعی و اجتماعی اتفاق افتاد و اینکه علوم تمدنی و طبیعی بشر را از قید طبیعت آزاد می‌کند. در تفکر علوم انسانی و اجتماعی اثر خوش باوری این بود که بتوانیم قوانین تاریخی و اجتماعی را تحت قواعد کلی در بیاوریم و با آن قواعد کلی که در واقع به شکل ابزار ساده شده و با عقل قابل شناسایی شده نسبت به آنها شناخت پیدا کنیم و بنابراین بر آنها مسلط شویم. قوانین کلی و فراگیر و فراتر از ارزشهای فرد و جامعه و بیرون از خود ارزشها و بیرون از خود تاریخ (که به آن متافیزیک علمی می‌گویند) مورد انتقاد فرانکفورتی‌هاست. این خوش‌بینی که پدید آمده بود پای گرایش‌های تجربه‌گرایی را در علوم انسانی و اجتماعی باز کرد که قائل به وحدت طبیعت و تاریخ بودند. مطلق‌گرایی تجربه‌گراها نظام سلطه‌ای را در عرصهٔ اجتماع، سیاست و فرهنگ ایجاد کرد.

اریک فروم این بحث را مطرح می کند که چگونه یک انسان دیکتاتور طلب می شود، مشکل در کجاست، فروم گره ها را در روح انسان می بیند، بر شرایط ذهنی تاکید می کند، ریشه های بحث اریک فروم برمی گردد به رنسانس انسان در این جامعه مسخ شده که دچار فریب می شود.

انسان در این جامعه فریب خورده، چون بر اساس ملاحظات سودی، استثمار، قدرت و ... که همه در خدمت تحکیم اقتدار بورژوازی هستند. انسان از خود بیگانه می شود، (الیناسیون) کنش خودآگاهانه ندارد می رود به سمت انسان پرستی، می رود به سمت دیکتاتور، به خاطر اینکه کنش آگاهانه ندارد.

انسان وقتی در جامعه ای هست که اقتدار و اعمال قدرت بر روی او انجام می گیرد نظام آموزش و پرورش انسان را از خود بیگانه می کند. انسان وقتی سرشت خود را از یاد می برد معلومه که دیکتاتوری موسلینی را قبول می کند، معلوم است که خود اتکا نمی شود، مسئولیت برایش سخت است، در این نظام ها مردم دنبال فرافکنی هستند.

فرانکفورتی ها در آثارشان: عباراتی دارند همچون بت وارگی، فرهنگ کالایی شدن موسیقی، کالایی شدن ادبیات و ...

هنر عالی ترین وجه وجود انسان، از لحاظ فرهنگی است و باید اصالت داشته باشد و نباید تبدیل به کالای مبتنی بر سود بشود و نباید باعث تحکیم نظام سلطه بشود. در نظام سلطه، در واقع ادبیات و موسیقی و تمامی هنرها و صنعت و فرهنگ در خدمت سرمایه داران و بهره کشی از انسان ها است و اجازه نمی دهد گفتگوی ساده در اجتماع بین افراد برقرار شود. افکار تحریف می شوند و در این جهت است که باید رشد کنند. رادیو، تلویزیون، ابزار گوناگون که در نظام سرمایه داری هست در واقع از طریق تولید هنر و موسیقی انسان ها را سرگرم می کند و به جای اینکه آنها آگاه باشند و به معضلات خود بیاندیشند گرفتار سرگرمی می شوند. کنش های کاذب جای کنش راستین را می گیرد، آگاهی دروغین و آگاهی کاذب جای آگاهی راستین را می گیرد، اختیار دروغین و آزادی دروغین جای آزادی راستین را می گیرد. نظریه انتقادی رهایی بخش است. مارکس بدبین نیست امکان رهایی و آزادی را می بیند تکامل

را می‌بیند اما به وضع موجود اعتراض می‌کند. تفکر فلسفی از عصر روشنگری به بعد می‌شود تکامل تجربه‌گرایی و اندیشه قانون مطلق و تلقین این باورهای پیشرفته، و از دل مفهوم قانون مطلق چیزی جز مطلق‌گرایی سیاسی در نمی‌آید. اگر اینها انتقاد می‌کنند نمی‌گفتند اصلاً ترقی ممکن نیست. خوش بینان امکان رهایی بشر را بر اساس آسیب‌شناسی نظام سرمایه‌داری و آسیب‌شناسی جامعه کنونی و البته با محوریت مسائل فرهنگی و روانی نظریه‌های ماتریالیزم مارکس می‌پذیرفتند و معتقد بودند نظریه انتقادی معضلات را می‌شناسد و راه را باز می‌گذارد. شناخت نسبی و تبیین حاصل می‌شود اینها می‌گویند برنامه از دل این شناخت و تبیین در پرتو نظریه انتقادی بیرون می‌آید و امکان ایجاد خودآگاهی راستین را ایجاد می‌کند و بر اساس آن کنش آزاد انسان در جامعه چه جامعه خاص یا جامعه جهانی فراهم می‌آید و این یعنی حل مشکل. این برنامه از لحاظ بعضی‌ها موهوم است و به همین خاطر عده‌ای یورگن هابرماس را وهم‌گرا می‌دانند.

یورگن هابرماس (۱۹۲۹-م)

بزرگترین فیلسوف آلمانی زنده متولد ۱۹۲۹ میلادی است در زمینه نظریه انتقادی آثار پرشمار دارد. در نظرات هابرماس بیشترین پیوند با آدورنو وجود دارد و از او بسیار تأثیر پذیرفته و شاگرد وی بوده است. هورکهایمر و آدورنو براساس نظریه مارکس یعنی نقد فرهنگ سرمایه‌داری از شی‌گونگی فراگیر سخن گفتند به ویژه در کتابی که به طور مشترک به نگارش آن دست زدند یعنی دیالکتیک منفی. در این کتاب نظام سرمایه‌داری به گونه‌ای بدان پرداخته شده است که انگار راه‌هایی از آن وجود ندارد. هابرماس بر این دو انتقاد دارد و معتقد است اگر نظریه انتقادی این دو باز پرداخته می‌شد راه‌حلی برای خروج جامعه سرمایه‌داری از وضعیت شی‌گونگی و تحکیم پایه‌های آن پیدا می‌شود. یکی از اساسی‌ترین مسائل که در آثار منتشر شده‌ی او از دهه ۶۰ به این طرف وجود داشته مسئله‌ی بحران بوده است. هابرماس ۴ بحران را شناسایی می‌کند ۱- اقتصادی ۲- اجتماعی و فرهنگی ۳- عقلانیت ۴- سیاست. هابرماس اصلی‌ترین بحران در نظام سرمایه‌داری را بحران مشروعیت می‌داند منظور او از بحران

مشروعیت بحران ناشی از غلبه‌ی سیستم بر فرهنگ است. عقلانیت ابزاری تعبیری بود که ماکس وبر درباره‌ی عقلانیت ساختاری به کار می‌برد. بحران در قسمت سیاسی، اجتماعی ناشی از غلبه‌ی عقلانیت ابزاری است.

بحران انگیزش، نظریه سیستم‌ها:

سیستم غلبه یافته بر جهان زیست، که منظور از آن مجموعه علایق، استعدادها و کنش فرهنگی انسان‌ها در برابر سیستم غلبه یافته است. هابرماس معتقد است که دیالکتیکی بین ساخت و فرهنگ پدید آمده و در نظام سرمایه‌داری عقلانیت ابزاری بر جهان زیست چیره شده است. جامعه سرمایه‌داری دچار بحران شده و وقتی می‌خواهد بحران را حل کند چون گرفتار است و راه‌حلی ندارد کنش رفتاری دچار خدشه شده و هر که قصد حل بحران دارد فقط با اعمالی که مرتکب می‌شود حوزه بحران را به حوزه دیگری منتقل می‌کند و حل نمی‌شود و در واقع گرفتار حرکت سیکلیک می‌شود. هابرماس مثل فرانکفورتی‌های اولیه رکن اولیه تفکر مارکسیسم را تحقق بخشیدن به ماتریالیزم و دیالکتیک مارکس می‌دانست مارکسیسمی که مارکس مطرح کرد منوط به خود آگاهی طبقه کارگر بود که پیشگویی وی درست نبود این در مباحث یورگن هابرماس جذاب است برخلاف آدورنو و هورکهایمر که نظریه انتقادی‌شان نسبت به مارکسیسم به بن بست رسید و القاء کننده ناامیدی ذهن بود هابرماس گفت دین می‌تواند رهایی بخش جامعه سرمایه‌داری باشد یک بحث اساسی در آثار هابرماس این بود که جامعه سرمایه‌داری که الان هست با آن جامعه‌ای که مارکس از آن سخن می‌گفت به شدت فاصله گرفته و پیشرفته شده است. در واقع مقایسه جامعه سرمایه‌داری متأخر مدرن در برابر جامعه کلاسیک قرن ۱۹ بود. چه وجه تمایزی بین این دو جامعه سرمایه‌داری نسبت به دیگری وجود دارد؟ هابرماس در این سرمایه‌داری متأخر بیان می‌دارد علم و فن توسعه پیدا کرده و در خدمت نظام سرمایه‌داری قرار گرفته و خود تفکر خصلت ایدئولوژیک به آن بخشیده است. علم و فن خودش به نیروی تولید تبدیل شده پس با این دلیل اساسی نظریه‌ی انقلاب مارکس که کنش آگاهانه طبقه کارگر

را مطرح می کرد اصلاً کاربرد ندارد یک دلیل دیگر اینکه رفاه توسعه یافته و کارگران در آن سهیم شده اند، طبقه‌ی کارگر دیگر یک طبقه معترض نمی‌تواند باشد معنایش این است که نظریه مارکسیسم باید با این شرایط بازپرداخت شود

• ارزش کار یورگن هابرماس در عرصه معرفت‌شناسی و شناخت‌شناسی است چیزی است که در روابط اجتماعی بر اثر تفاهمات رفتاری و درک هم پیدا می‌شود، بدون تجارب مستقیم و مشترک با هم هر چیزی که به معرفت ما در می‌آید. آیا باید به آن تجربه مستقیم داشته باشیم یا بدون تجربه مستقیم به خاطر مقولات و مفاهیم در ذهن می‌توانیم آن را به صورت پیشا تجربی درک کنیم (در تجربه‌گراها مشکل این است که از طریق تجربه علم ثابت می‌شود)، (تجربه مستقیم)

هیچ تجربه‌ای کلیت‌پذیر نیست ما در این مساله وقتی می‌خواهیم آموزش بدهیم که آب در ۱۰۰ درجه می‌جوشد چون می‌توانیم تجربه کنیم تجربه برای ما به عنوان انسان نامکرر می‌شود، اما مطلقاً نمی‌شود بگوییم علم بر اساس اصل تحقیق‌پذیری، علم است متوجه نیستیم در همین تجاربی که اساس علم قرار گرفته با کلمات و خاطرات تجارب سر و کار داریم و آن چیزی که توسط یکی تجربه شد توسط دیگری که تجربه نشده غیرقابل انتقال نیست و آن بر اساس مقولات پیشا تجربی انتقال پیدا می‌کند. تجربه یکی از راههای انتقال علم و معرفت است، چیزی که به عنوان حقیقت و معرفت علمی صورت پیدا می‌کند و اساس کنش تفاهمی و کنش ارتباطی انسان‌ها است. (که خود آن بر اساس مقولات و مفاهیم پیشا تجربی صورت می‌گیرد) یورگن هابرماس این مسئله را سراغ مسائل آسیب‌شناسی می‌برد او بر این باور است که کنش ارتباطی که مربوط به جهان زیست‌انسان است سلامت خود را در نظام سرمایه‌داری موجود از دست داده است و کنش دچار خدشه شده است. بر همین اساس او از موقعیت کلامی تحریف شده سخن می‌گوید، اگر بپذیریم شناخت امری اجتماعی است و بر اساس روابط بین اذهان این شناخت شکل می‌گیرد در روابط تحریف شده (استبدادی) ما چگونه می‌توانیم این کنش ارتباطی را به شکل سالم ببینیم. انسانها نمی‌توانند به شکل خودآگاه این موقعیت کلامی مطلوب را

ایجاد کنند. به دلیل اینکه سیستم و عقلانیت ابزاری بر جهان زیست انسانی مسلط شده و فرایند رشد عقلانیت فرهنگ مسدود شده است. در هیچ یک از دوره‌های بیش از عصر حاضر تا حالا روابط غیرقابل خدشه از نظر کنش انسانی وجود ندارد کنش ارتباطی ناسالم اجازه نخواهد داد بین انسانها روابط کلامی درستی شکل پیدا کند و انسان در رنج است.

مسئله بعدی در آثار هابرماس نظریه‌اش درباره ی تفکیک حوزه عمل از حوزه‌های ارتباط است. در نظریه هابرماس وی خواهان تفکیک این دو از هم است و در آثار متعدّدش سعی کرده است این کار را بکند. هابرماس نقدهای جدی بر پوزیتیویسم دارد چه به شکل کلاسیک (شی) حلقه‌ی وینی، چه به شکل نو، کارل پوپر اوایل قرن ۲۰ حتی تا دهه ۳۰ نقد جدی به تجربه‌گرایی حلقه وینی (که تز تجربه‌گرایی منطقی را داشت) وارد کرد با این حال پوزیتیویست‌ها او را از خودشان می‌دانند. هابرماس به این قسمت حساس و معتقد است که آنها نظریه‌شان نسبت به این امر غفلت دارد چه این گروه و چه مارکس این دو حوزه را نتوانستند از هم جدا کنند. یورگن هابرماس کتب شاخصی دارد مثل شناخت و سود، شناخت و علایق انسانی، ارتباط و تکامل اجتماعی و، نظریه کنش ارتباط یا تفاهمی (۱۹۸۴) این کتاب جز شاخص‌ترین آثار یورگن هابرماس است.

در یونان باستان ارسطو در مثالهایش تعاریفی ارائه داده از انسان که جالب است او می‌گوید انسان ناطق است سقراط ناطق است، پس سقراط انسان است. اگر بپرسیم از خودمان چرا فیلسوفانی مانند ارسطو انسان را بر اساس قوه نطق تعریف می‌کند بعضی مواقع می‌گوید او عاقل است و بعضی مواقع او مدنی بالطبع و سیاسی است چرا انسان این گونه تعریف می‌شود؟ چرا اینها انسان را به عاقل بودن و جامعه مدنی ربط می‌دهد؟ جوهر عقلانی انسان در گفتارش نمود پیدا می‌کند و انسان چون عاقل است جامعه ی سیاسی دارد، عقل انسان در کجا شکل پیدا می‌کند، بروز جوهر عقلانیت در کلام است. نظریه یورگن هابرماس ریشه دیرینه‌ای در تفکر فلسفه غرب دارد. یورگن هابرماس در واقع از فرایند عقلانیت و تسلط عقلانیت ساختاری در جهان زیست‌سخن می‌گوید. مایکل کیدزی می‌گوید: اگر بخواهیم از نظریه فروید

از ناخودآگاه استفاده کنیم جهان زیست هابرماس ناخودآگاه است و آنجا تفکر صورت می‌گیرد. اگر ناخودآگاه انسان بیمار شود انسان افسرده می‌شود و نمی‌تواند روابط سالمی با دیگران برقرار کند.

هابرماس می‌گوید: اگر ما کوشش کنیم و جهان زیست را از زیر سلطه‌ی مخرب عقلانیت ابزاری خارج کنیم و رابطه‌ی ساخت و فرهنگ را به سامان کنیم چطور ناخودآگاه سالم می‌شود، در جامعه‌ی انسانی هم همین اتفاق می‌افتد و نظریه یورگن هابرماس از نظر خودش این است که جهان زیست را از زیر سلطه مخرب شده عقلانیت ساختاری در آوریم و این چیزی که این کار را انجام می‌دهد، آزادی است. او بر اساس نظریه کنش ارتباطی و تفاهمی می‌گوید: تاریخ چیزی جز فرآیند رشد آزادی و فرآیند رشد فرهنگی نیست و شناخت، یک امر اجتماعی و تاریخی است، فرایند درک رشد حقیقت نیست و اگر از نظر شناخت شناسی در عرصه‌ی تاریخ سخن بگوییم شناخت را فقط در اجتماع ممکن است پیدا کنیم پس شناخت خصلتی اجتماعی دارد و در تاریخ می‌توان آن را شناخت. این نظریه یک روش و رویکرد ویژه برای بررسی تاریخ در عرصه‌های مختلف و در تاریخ اندیشه و علم است.

کنش تفاهمی یا ارتباطی براساس زبان است که صورت می‌گیرد انسانها بدون نیاز به تجارب مطلقاً مشترک در گفتگوی باهم یکدیگر را می‌فهمند، از طریق انتقال مفاهیم از راه زبان می‌توانند با هم ارتباط برقرار کرده و همدیگر را درک کنند در این منش شناختی پدید می‌آید که او اسم آن را حقیقت می‌گذارد و این فراتر از شناختی است که در حوزه عمل اتفاق می‌افتد در حوزه عمل حکمی را صادر می‌کنید که معتبر است ولی به نظر یورگن هابرماس می‌تواند حقیقت نداشته باشد حقیقت یعنی صحت و اعتبارش عمومیت‌پذیر باشد در عرصه اجتماع و جهان.

این نظریه یک روش و رویکرد ویژه برای بررسی تاریخ در عرصه‌های مختلف و در تاریخ اندیشه و علم است. هابرماس می‌گوید اگر شما ملت را از تاریخنگاری دو قرن اخیر بردارید چیزی باقی نمی‌ماند.

مکتب آنال:

در تاریخنگاری قبل از قرن ۱۸ مورخ می‌خواهد رویدادها را ثبت کند و بیشتر به جنگهای شاهان و رجال سیاسی و در یک کلمه تاریخ سیاسی توجهش را معطوف می‌نماید اما مورخ امروزی در میدانی بسی وسیع‌تر فعالیت می‌نماید و از اقتصاد و تجارت و هنر و فرهنگ و سنن و نیز سخن به میان می‌آورد از زمانی که جامعه‌شناسی پدید آمد نسبت به دولت محوری انتقادات شدیدی صورت گرفت به خصوص از دوره ی آگوست کنت که پایه گذار جامعه‌شناسی است او تاریخ ملی و سیاسی را راضی کننده ندانست و مکتب آنال هم دنباله رو همین تفکر شد. در فرانسه در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم مکتب آنال شکل گرفت.

در اوایل قرن بیستم آنری بر مجله ای تاسیس کرد تحت عنوان «تالیف تاریخی» یا «بررسی تاریخ نگاری» در این مجله درباره ی تطور بشر تاریخ مفصلی نگاشته شد و موضوع آن تاریخ مردم، توده ها و اجتماعات فکری و فرهنگی بود. دو مورخ بزرگ که مانند او فکر می کردند و تاریخ انسانی و جهانی را قبول داشتند، نامشان لوسین فه و مارک بلوخ بود. مارک بلوخ و لوسین فه در سال ۱۹۲۹م مجله‌ای به نام آنال یعنی ریز شده و جزئی شده را تأسیس می‌کنند که این نام بعدها نام مکتبی در تاریخنگاری می‌گردد که آنها به همراه فرنان برودل بنیانیش می‌نهند.

فرنان برودل (۱۹۸۵ - ۱۹۰۲ م)

بزرگ ترین مورخ مکتب آنال و بزرگ ترین مورخ قرن بیستم می باشد. عده ای او را آشفته گو می دانند. او حد فاصل میان نسل اول و سوم مکتب آنال است و در تداوم این مکتب نقش بسیار مهمی داشت. وی نیز همانند مارک بلوخ و لوسین فه در بر جغرافیا به عنوان عنصری تعیین کننده در تاریخ باور دارد به همین سبب عده ای او را متهم به جبر جغرافیا باوری می کنند. وی رژیم غذایی و خوابهای

اروپاییان در گذشته را مورد توجه قرار داده است. وی به عنوان یکی از پای‌بندان به مکتب آنال عقیده دارد که چیزی به نام علوم انسانی جدای از تاریخ وجود ندارد و همه‌ی علوم انسانی یعنی تاریخ. برخی در انتقاد به این دسته از مورخان مکتب آنال آنها را نه مورخ بلکه جامعه‌شناس دانسته‌اند. فرنان برودل مدعی بود که تاریخ کورسویی بروز می‌دهد نه روشنایی نوری، رویدادها را عرضه می‌کند بدون روشنگری و توضیح، زیرا که تاریخ‌نویسان صرفاً بر رویدادها گرایش دارند بر اعمال فردی و تحولات کوتاه‌مدت تأکید می‌ورزند و می‌پندارند که هر کدام از آنها می‌توانند مستقیماً قابل دریافت باشد. بر این اساس تاریخ تا حد تاریخ وقایع به ویژه رویدادهای سیاسی تنزل یافته است. این موضوع برای برودل بدیهی است که بررسی گذشته، خودشناسی بیشتری را امکان‌پذیر می‌سازد. در تواریخ قدیم بررسی امور جزئی در تاریخ مرسوم نبود مثلاً طبری نام کتاب خود را تاریخ‌الرسل و الملوک نام می‌نهد یعنی در آن جز سرگذشت پیامبران و شاهان چیز دیگری یافت نمی‌شود برودل به شدت از تاریخ روایی انتقاد می‌کند و آن را کم ارزش می‌داند او می‌گوید: ما در تاریخ یک زمان نداریم زمانها داریم و این زمان ها را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱ - زمان کوتاه مدت: (زمان انفرادی) در آن حوادث تاریخی آنی روی می‌دهد و محور کار تاریخ

نگاران سنتی است

۲ - زمان میان مدت : (زمان اجتماعی) مفهوم تاریخ ساختاری را توضیح می‌دهد و از حوادثی که در طول مدت زیاد اتفاق افتاده و در ساختار اقتصادی اجتماعی تاثیر می‌گذارند.

۳ - زمان طولانی مدت : (زمان جغرافیایی) نوعی مکان محور کردن تاریخ است.

اوج تاریخ‌نگاری ساختارگرا فرنان برودل است.

مارک بلوخ (۱۸۸۶ - ۱۹۴۴ م)

در کتاب جامعه فئودالی در خصوص ساخت اقتصادی قرن وسطی بحث کرده است وی می‌گوید

تاریخ‌نویس به حل و فصل کردن پدیده‌های ذهنی می‌پردازد که هم خودش و هم خودآگاهی عامل

تاریخی را در برمی گیرد. بلوخ تأکید می کرد، این امر ناظر بر این بود که صدها تفسیر در مورد رویدادهای گذشته امکان پذیر است اما با این همه وی باور داشت تاریخ نویسان می توانند اعتبار علمی را هدف قرار دهند. او گفت عمده کار تاریخ نویس مبتنی است بر شناخت حقیقت، کذب و.....، مورخ نمی تواند از داوری کردن اجتناب ورزد. بلوخ می گوید برای کشف اینکه چگونه شایعات و تصورات غلط اعتبار کسب می کنند لازم است تاریخ نویس به بررسی خودآگاهی جمعی به یک ملت بپردازد. او به کسانی که مجذوب مسائل سیاسی و اصل و نسب ها و ایجاد موانع میان گذشته و حال می باشند حمله می کند.

اهمیت مارک بلوخ از لحاظ روش شناسی بود که نوآوری هایی داشت که در تحقیقات تاریخی خیلی موثر واقع شد. روش وی بدین صورت بود که چون موضوع ما اجتماعی است مواد معلول در عصر ما حاضرند و ما می توانیم از عصر حاضر به گذشته برویم. از نظر روش شناسی روش وی قیاس و تطبیق و در واقع بدست آوردن یک نگرش کلی در تحقیقات تاریخی بود. او متخصص تاریخ اجتماعی و اقتصادی در قرون وسطی بود. وی همچنین تاریخ ملی را نمی پذیرد زیرا در این صورت به عقیده وی نمی توان تاریخ را شناخت.

لوسین فه ور (۱۹۵۶ - ۱۸۷۸ م)

درباره ی ذهنیت جمعی فرانسویان در طول تاریخ سخن رانده و از روانشناسی تاریخ نوشته است وی به عنوان یکی از پیشتازان تاریخ روانی معروف است بنابه عقیده ی او یکی از اصلی ترین راههای شناخت گذشته فهم تأثیرات گوناگون ذهنیت های جمعی است.

فه ور با پژوهش در اسناد و مدارک در کتاب خودش اثبات کرد که برای اینکه ما در مورد یک واقعه قضاوت بکنیم باید ذهنیت های جمعی آن دوران را با معانی خاص خودش بشناسیم ذهنیت و الفاظ به کار رفته در دوره های گوناگون متفاوت است و بسیاری الفاظ دیگر معنای امروزی خود را از دست داده

اند، از این رو ذهنیت جمعی آنان هم با هم متفاوت بوده است وی نیز مانند مارک بلوخ بر عنصر جغرافیا تاکید دارد.

کتابنامه

- استنفورد، مایکل، درآمدی بر فلسفه تاریخ، ترجمه‌ی احمد گل محمدی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲
- استنفورد، مایکل، درآمدی بر تاریخ پژوهی، ترجمه‌ی مسعود صادقی، تهران، سمت، ۱۳۸۸
- الیاده، میرچا، اسطوره بازگشت جاودانه، مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه‌ی بهمن سرکاراتی، تبریز، نیما، ۱۳۶۵

- اونت، ژاک، درآمدی بر هگل، نگاهی به زندگی، آثار و فلسفه هگل، ترجمه‌ی محمد جعفر

پوینده، تهران، چشمه، ۱۳۸۰

- افلاطون، دوره‌ی آثار افلاطون، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰

- افلاطون، جمهور، ترجمه‌ی فواد روحانی، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۸

- ارسطو، سیاست، ترجمه‌ی حمید عنایت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶

- ابن خلدون و دنیای معاصر، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت ابن خلدون، تهران، موسسه‌ی

تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۷

- ابن صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الامم: تاریخ جهانی علوم و دانشمندان تا قرن پنجم هجری،

مقدمه، تصحیح و تحقیق غلامرضا جمشید نژاد اول، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، هجرت، ۱۳۷۶

- آزاد ارمکی، تقی، جامعه شناسی ابن خلدون، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷

- ادواردز، پل، فلسفه تاریخ: مجموع مقالات از دایرةالمعارف فلسفه، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، پژوهشگاه

علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵

- امید، مسعود، درآمدی بر فلسفه تاریخ، تبریز، دانشگاه تبریز، موسسه‌ی تحقیقاتی علوم اسلامی -

انسانی، ۱۳۸۳

- آدمیت، فریدون، تاریخ فکر: از سومرتا یونان و روم، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۰

- ارسطو، ارسطو و فن شعر، ترجمه‌ی عبدالحسین زرین کوب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹

- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه‌ی ابن خلدون، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، تهران،

مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲

- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، تاریخ ابن خلدون، ترجمه‌ی عبدالحمید آیتی، تهران، انتشارات

وزارت فرهنگ و آموزش عالی و مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰-۱۳۶۳

- احمدی، بابک، خاطرات ظلمت، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶

- بیهقی، ابوالفضل، محمد بن حسین، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، قاسم غنی، تهران، علم،

۱۳۸۴

- برلین، آیزایا، کارل مارکس: زندگی و محیط، ترجمه‌ی رضا رضایی، تهران، ماهی، ۱۳۸۶

- برلین، آیزایا، سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها، ترجمه‌ی لیلا سازگار، تهران، ققنوس،

۱۳۸۵

- برلین، آیزایا، چهار مقاله درباره‌ی آزادی، ترجمه‌ی محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸

- برلین، آیزایا، به نام آزادی: نقد و بررسی آرا شش متفکر عصر جدید، ترجمه‌ی محمدامین

کاردان، تهران، مروارید، ۱۳۸۲

- برلین، آیزایا، آزادی و خیانت به آزادی، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران، ماهی، ۱۳۸۶

- بورکهارت، یاکوب، فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶

- برودل، فرنان، سرمایه‌داری و حیات مادی ۱۸۰۰-۱۶۰۰، ترجمه‌ی بهزادباشی، با مقدمه‌ای از پرویز

پیران، تهران، نشر نی، ۱۳۷۲

- بلوخ، مارک، جامعه فئودالی، ترجمه‌ی بهزادباشی، تهران، آگاه، ۱۳۶۳

- بادر، ونسان، ولتر نابغه‌ی ناشناخته، ترجمه‌ی غلامرضا سمیعی، تهران، یزدان، ۱۳۶۹

- باتومور، تامس برتون، مکتب فرانکفورت، ترجمه‌ی حسینعلی نوذری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۵

- پلوتارک، حیات مردان نامی، ترجمه‌ی رضا مشایخی، ققنوس، ۱۳۷۸

- پولارد، سیدنی، اندیشه ترقی تاریخ و جامعه، ترجمه‌ی حسین اسدپور پیرانفر، تهران، امیرکبیر،

۱۳۵۴

- پلوتارک، ایرانیان و یونانیان، ترجمه و انتخاب احمد کسروی، تهران، جامی، ۱۳۸۰

- پاز، اکتاویو، یک سیاره و چهار - پنج دنیا. اندیشه‌هایی درباره تاریخ معاصر، ترجمه‌ی غلامعلی

سیار، تهران، گفتار، ۱۳۶۹

- پیوزی، مایکل، یورگن هابرماس، ترجمه‌ی احمد تدین، تهران، شهر کتاب، هرمس، ۱۳۷۹

- پوپر، کارل، ریموند، جامعه‌ی باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی،

۱۳۶۴

- پوپر، کارل، حدسها و ابطال‌ها، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: انتشار، ۱۳۶۳

- پوجی، جان فرانکو، تکوین دولت مدرن: درآمدی بر جامعه شناسی، ترجمه‌ی بهزادباشی، تهران، آگاه،

۱۳۷۷

- توکودیوس (توسیدید)، تاریخ جنگ پلوپونزی، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷

- تالبوت، مایکل، جهان هولوگرافیک، ترجمه‌ی داریوش مهرجویی، تهران، هرمس، ۱۳۸۵

- جعفری، یعقوب، بینش تاریخی قرآن، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۶

- خیل، پیتر، استفاده و سوء استفاده از تاریخ، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران، شرکت انتشارات علمی

فرهنگی، ۱۳۷۲

- خوشرو، غلامعلی، شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن خلدون، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۲

- خنجی، محمدعلی، بررسی تاریخ ماد و منشأ نظریه دیاکونف، تهران، حکمت، ۱۳۳۵

- دیلتای، ویلهلم، مقدمه بر علوم انسانی، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۸

- دکارت، رنه، گفتار در روش راه بردن عقل، ترجمه‌ی محمد علی فروغی، تهران، سازمان کتابهای

جیبی، ۱۳۴۲

- داروین، چارلز رابرت، منشأ انواع، ترجمه‌ی نورالدین فرهیخته، تهران، زرین، نگارستان کتاب، ۱۳۸۰

- دانته الیگیری، کمدی الهی، ترجمه‌ی شجاع‌الدین شفا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۷

- دوتوکویل، الکسی، تحلیل دموکراسی در آمریکا، ترجمه‌ی رحمت‌الله مراغه‌ای، تهران، شرکت

انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳

- دوتوکویل، الکسی، انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران، مروارید،

۱۳۸۸

- راوچ، لیو، فلسفه هگل، ترجمه‌ی عبدالعلی دستغیب، آبادان، پرسش، ۱۳۸۲

رادمنش، عزت‌الله، تاریخ در قرآن، مشهد، مؤسسه‌ی چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی،

۱۳۶۸

راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه‌ی نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۷۳

- رادمنش، عزت‌الله، کلیات عقاید ابن خلدون درباره فلسفه تاریخ و تمدن، تهران، قلم، ۱۳۵۷

- رحیمی، مصطفی، مارکس و سایه‌هایش، تهران، هرمس، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها،

۱۳۸۳

- رحیمی، مصطفی، تراژدی قدرت در شاهنامه، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۶

- زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ در ترازو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲

- سیسیلی، دیودوروس، کتابخانه تاریخی، مقدمه ترجمه و حواشی از حمید بیکس شورکایی،

اسماعیل سنگاری، تهران، جامی، ۱۳۸۴

- سعید، ادوارد، شرق شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی،

۱۳۷۱

- سنت آگوستین، فلسفه نظری، ترجمه‌ی محمد تقی بهرامی حران و ... تهران، بنگاه ترجمه و نشر

کتاب، ۱۳۴۳

- سروش، عبدالکریم، درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع (روش تفسیر در علوم اجتماعی)، تهران، نشر

نی، ۱۳۷۶

- سروش، عبدالکریم، فلسفه، تاریخ، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۰

- شیخ، محمد علی، پژوهشی در اندیشه‌های ابن خلدون، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۱
- طباطبایی، جواد، ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴
- طباطبایی، جواد، جدال قدیم و جدید، تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۷
- فوکو، میشل، واژه‌ها و چیزها: باستان شناسی علوم انسانی، ترجمه‌ی مسعود خیرخواه، تهران، آگه، ۱۳۸۸
- فوکو، میشل، نیچه، فروید، مارکس، ترجمه‌ی افشین جهان‌دیده و، تهران، شهر کتاب، هرمس، ۱۳۸۱
- فوکو، میشل، نظم گفتار، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران، آگه، ۱۳۷۸
- فوکو، میشل، مراقبت و تنبیه: تولد زندان، ترجمه‌ی نیکو سرخوش، افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸
- فوکو، میشل، دیرینه شناسی دانش، ترجمه‌ی عبدالقادر سواری، تهران، گام نو، ۱۳۸۸
- فوکو، میشل، تاریخ جنون در عصر کلاسیک، ترجمه‌ی فاطمه ولیانی، تهران، شهر کتاب، هرمس، ۱۳۸۱
- فوکو، میشل، پیدایش کلینیک: دیرینه شناسی ادراک پزشکی، ترجمه‌ی یحیی امامی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۵
- فوکو، میشل، اراده به دانستن، ترجمه‌ی نیکو سرخوش، افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی، ۱۳۸۳
- فروم، اریک، گریز از آزادی، تهران، مروارید، ۱۳۷۹، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند
- فروم، اریک، هنر عشق ورزیدن، ترجمه‌ی پوری سلطانی با گفتاری از مجید رهنما، تهران، مروارید، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۵

- فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه مرتضی اسعدی، و دیگران، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲
- فلسفه، جامعه و سیاست، گروه نویسندگان، گردآوری و ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، ماهی، ۱۳۸۶
- فولکیه، بل، دیالکتیک، ترجمه‌ی مصطفی رحیمی، تهران، آگاه، ۱۳۶۲
- فروم، اریک، هنر عشق ورزیدن، ترجمه‌ی پوری سلطانی، تهران، مروارید، ۱۳۶۶
- فاختوری، حنا، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷
- فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار، ۱۳۸۱
- کار، ادوارد هلت، تاریخ چیست، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۵
- کانت، ایمانوئل، سنجش خردناب، ترجمه‌ی میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳
- کوهن، تامس ساموئل، ساختار انقلابهای علمی، پیشگفتار و برگردان: عباس طاهری، تهران، قصه، ۱۳۸۳
- کولاکوفسکی، لشک، جریانهای اصلی در مارکسیسم: برآمدن، گسترش و فروپاشی آن، ترجمه عباس میلانی تهران، آگاه، ۱۳۸۶-۱۳۸۴
- کالینگوود، رابین جورج، مفهوم کلی تاریخ، ترجمه‌ی علی اکبر موحدیان، تهران، اختران، ۱۳۸۵
- کاسیرر، ارنست، اسطوره‌ی دولت، ترجمه‌ی یدالله موذن، تهران، هرمس، ۱۳۷۷
- کاسیرر، ارنست، فلسفه روشنگری، ترجمه‌ی یدالله موذن، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۲
- کسروی، احمد، شهریاران گمنام، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۸۴
- کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹

- کرمر، جوئل، احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵
- گفتگو با هربرت مارکوزه، کارل، پوپر، انقلاب یا اصلاح، ترجمه‌ی هوزیری، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰
- گارودی، روژه، در شناخت اندیشه هگل، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران، آگاه، ۱۳۶۲
- گردر، یوستین، دنیای سوفی، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۵
- گیبون، ادوارد، انحطاط و سقوط امپراطوری رم، تلخیص دی.ام.لو، ترجمه‌ی فرنگیس شادمان (نمازی)، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۱
- لوکاچ، گئورگ، تاریخ و آگاهی طبقاتی: پژوهشی در دیالکتیک مارکسیستی، ترجمه‌ی محمد جعفر پوینده، تهران، ماهی، ۱۳۸۷
- لاکست، ایو، جهان‌بینی ابن خلدون، ترجمه‌ی موحدی مظفری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۵
- لوویت، کارل، از هگل تا نیچه: انقلاب در اندیشه سده‌ی نوزدهم، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، مشهد، نیکا، ۱۳۸۷
- لاک، جان، رساله‌ای درباره‌ی حکومت، با مقدمه‌هایی از کارپنتر و مکفرسون، ترجمه‌ی حمید عضدانلو، تهران، نشر نی، ۱۳۸۸
- متز، آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا رنسانس اسلامی، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷
- مارکس، کارل، صورت‌بندی‌های اقتصادی پیشا سرمایه‌داری، ترجمه‌ی خسرو پارسا، تهران، نشر دیگر، ۱۳۷۸
- مارکوزه، هربرت، انسان تک‌ساحتی، ترجمه‌ی محسن مویدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸
- مورگان، لوئیس هنری، جامعه باستان، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱

- مور، تامس، آرمانشهر (یوتوپیا)، ترجمه‌ی داریوش آشوری، نادر افشارنادری، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۳
- مارکوزه، هربرت، خرد و انقلاب، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران، نشر نقره، ۱۳۶۷
- مکارنی، جو، هگل (درباره فلسفه)، ریموند پلنت، ترجمه‌ی علی اکبر معصوم بیگی، تهران، آگه، ۱۳۸۳
- موحد، صمد، تاریخ مختصر فلسفه از آغاز تا امروز، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۴۴
- مصباح یزدی، محمد تقی، جامعه وقایع از دیدگاه قرآن، سازمان تبلیغات اسلامی چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۷۸
- مارکس، کارل، سرمایه، ترجمه‌ی ایرج اسکندری، نشر نور، ۱۳۵۲
- ماکیاولی، نیکولو، گفتارها، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷
- ماکیاولی، نیکولو، شهریار، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران، آگه، ۱۳۸۸
- مهدی، محسن، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه‌ی مجید مسعودی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۳
- منتسکیو، شارل لویی دوسکوندا، روح‌القوانین، ترجمه‌ی علی اکبر مهتدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۳
- منتسکیو، شارل لویی دوسکوندا، ملاحظات در باب علل عظمت و انحطاط رومیان، ترجمه‌ی علی اکبر مهتدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵
- منتسکیو، شارل لوئی دوسکوندا، نامه‌های ایرانی، ترجمه محمد مجلسی، تهران، دنیای نو، ۱۳۸۶
- مجتهدی، کریم، پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل براساس کتاب تکوین و ساختار پدیدارشناسی روح اثر ژان هیپولیت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱
- مجتهدی، کریم، فلسفه تاریخ، تهران، سروش، ۱۳۸۸
- نظام‌الملک، حسن بن علی، سیرالملوک (سیاست نامه)، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۳

- نیچه، فردریش ویلهلم، فلسفه، معرفت و حقیقت، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، تهران، شهر کتاب، هرمس،

۱۳۸۰

- نیچه، فردریش، ویلهلم، فراسوی نیک و بد، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲

- نیچه، فردریش ویلهلم، شامگاه تبان، ترجمه‌ی عبدالعلی دستغیب، اصفهان، نشر پرسش، ۱۳۷۶

- نیچه، فردریش ویلهلم، سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی، ترجمه‌ی عباس کشف،

ابوتراب سهراب، تهران، فرزانه روزف ۱۳۷۷

- نیچه، فردریش ویلهلم، سپیده دمان، ترجمه‌ی رضا عبداللهی، تهران، جامی، ۱۳۸۰

- نیچه، فردریش ویلهلم، زایش تراژدی از روح موسیقی یا یونان انگاری و بدبینی، ترجمه‌ی رؤیا

منجم، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۸۴

- نیچه، فردریش ویلهلم، دجال: تلاشی برای نقد مسیحیت، ترجمه‌ی سعید فیروزآبادی، تهران،

جامی، ۱۳۸۶

- نیچه، فردریش ویلهلم، حکمت در دوران شکوفایی فکری یونانیان، ترجمه‌ی کامبیز گوتن،

تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۴

- نیچه، فردریش ویلهلم، چنین گفت زردشت: کتابی برای همه کس و هیچ کس، ترجمه‌ی

داریوش آشوری، تهران، آگاه، ۱۳۷۰

- نیچه، فردریش ویلهلم، تبارشناسی اخلاق (یک جدل نامه)، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران،

آگاه، ۱۳۷۷

- نیچه، فردریش ویلهلم، تبارشناسی اخلاق، ترجمه‌ی محمود بهفروزی، تهران، جامی، ۱۳۷۸

- نیچه، فردریش ویلهلم، تأملات نابهنگام، ترجمه‌ی حسن امین، تهران، نشر نارنج، ۱۳۷۸

- نیچه، فردریش ویلهلم، اراده معطوف به قدرت آزمایشی در دیگرگونی همه ارزشها، ترجمه‌ی

محمد باقر هوشیار، تهران، فرزانه روز، ۱۳۷۷

- نیچه، فردریش ویلهلم، آواره و سایه‌اش، ترجمه‌ی علی عبداللهی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴

- نیچه، فردریش ویلهلم، آنک انسان، ترجمه‌ی رویا منجم، تهران، فکر روز، ۱۳۷۴

- ناظم‌الاسلام کرمانی، محمدبن علی، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام علی اکبر سعیدی

سیرجانی، تهران، آگاه: نوین، ۱۳۶۲

- نقیب زاده جلالی، میرعبدالحسین، درآمدی به فلسفه، تهران، طهوری، ۱۳۸۳

- نوذری، حسینعلی، بازخوانی هابرماس (درآمدی بر آرا و اندیشه‌ها و نظریه‌های یورگن هابرماس)

تهران، چشمه، ۱۳۸۱

- نصار، ناصف، اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون، ترجمه‌ی یوسف رحیم‌لو، تهران، مرکز نشر

دانشگاهی، ۱۳۶۶

- نوذری، حسینعلی، فلسفه تاریخ، روش شناسی و تاریخنگاری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹

- والش، ویلیام هنری، مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه‌ی ضیاءالدین علایی طباطبایی، تهران،

امیرکبیر، ۱۳۶۳

- هانتیگتون، ساموئل، موج سوم دموکراسی در پایان سده بیستم، ترجمه‌ی احمد شهسا، تهران،

روزنه، ۱۳۷۳

- هیوز، وارنیگتن، مارنی، پنجاه متفکر کلیدی در علم تاریخ، ترجمه‌ی محمدرضا بدیعی، تهران،

امیرکبیر، ۱۳۸۶

- هگل، گئورک ویلهلم فردریش، فنومنولوژی روح: پدیدارشناسی ذهن، ترجمه‌ی زیبا جبلی،

تهران، شفیعی، ۱۳۸۲

- هگل، گئورک ویلهلم فردریش، پدیدارشناسی جهان، ترجمه‌ی باقرپرهام، تهران، کندوکاو،

۱۳۸۹

- هگل، گئورک، ویلهلم فردریش، استقرار شریعت در مذهب مسیح، ترجمه‌ی باقرپرهام، تهران،

آگاه، ۱۳۶۹

- هگل، گئورک، ویلهلم فردریش، خدایگان و بنده، با تفسیر الکساندر کوژو، ترجمه‌ی حمید

عنایت، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۲

- هالوب، رابرت، یورگن هابرماس، نقد در حوزه‌ی عمومی: مجادلات فلسفی هابرماس با پوپری‌ها،

گادامر، لومان، لیوتار، دریدا و دیگران، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۵

- هاو، لسلی.ا. یورگن هابرماس، ترجمه جمال محمدی، تهران، گام نو، ۱۳۸۷

- هابرماس، یورگن، بحران مشروعیت، ترجمه جهانگیر معینی، تهران، گام نو، ۱۳۸۰

- هیوز، هنری استوارت، آگاهی و جامعه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، شرکت انتشارات علمی

و فرهنگی، ۱۳۸۱

- هورکهایمر، ماکس، سپیده دمان فلسفه تاریخ بورژوازی پیوست: نگاهی به مکتب فرانکفورت/

ژان گنشبار، ترجمه محمد پوینده، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶

- هورکهایمر، ماکس و آدورنو، تئودور، دیالکتیک روشنگری: قطعات فلسفی، ترجمه ی مراد

فرهادپور، امید مهرگان، تهران، گام نو، ۱۳۸۴

- هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمه‌ی سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۸

- هومر، ادیسه، ترجمه‌ی سعید نفیسی، تهران، جامی، ۱۳۸۵

- هومر، ایلیاد، ترجمه‌ی سعید نفیسی، تهران، جامی، ۱۳۸۵

- هیپولیت، ژان، مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران، آگاه، ۱۳۸۶

- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، عقل در تاریخ، ترجمه‌ی حمید عنایت، تهران، شفیعی، ۱۳۷۹

- یونگ، کارل گوستاو، انسان و سمبولهایش، ترجمه‌ی محمود سلطانیه، تهران، جامی، ۱۳۷۷

