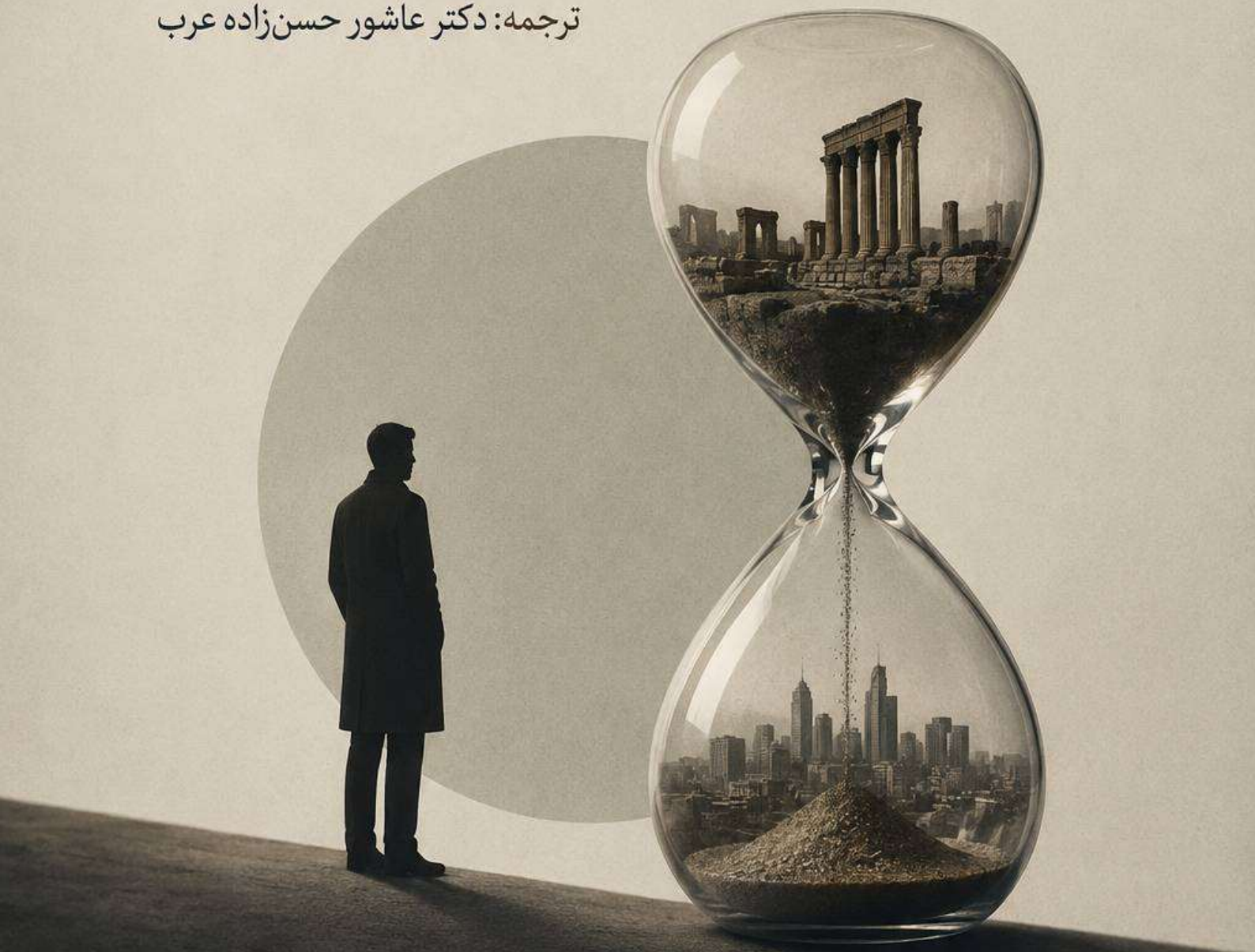
تاریخ چیست؟

ادوارد هالت کار

ترجمه: دکتر عاشور حسن‌زاده عرب



گفت‌وگویی بی‌پایان
میان گذشته و حال

کتاب نگاشت

تاریخ چیست؟

مولف: ادوارد هالت کار

ترجمه : دکتر عاشور حسن زاده عرب

کتاب تاریخ چیست؟ رایگان منتشر شده است، و رایگان توزیع می شود ، اگر مایل به حمایت از مترجم بودید می‌توانید مبلغ دلخواهی را به شماره کارت ٦٠٣٧٩٩٨٢٠٥٩٢٤٧٧١ واریز کنید.



پیشگفتار (مقدمه)

مقدمهٔ مترجم

فصل اول: مورخ و واقعیات تاریخ

- تعریف تاریخ و پرسش‌های بنیادین
- نقد نگاه سنتی به تاریخ به‌عنوان مجموعه‌ای از واقعیات عینی
- تمایز میان «واقعیات مربوط به گذشته» و «واقعیات تاریخی»
- نقش گزینش و تفسیر مورخ در شکل‌دهی به واقعیات تاریخی
- نقد بت‌پرستیِ اسناد و واقعیات در تاریخ‌نگاری قرن نوزدهم
- مثال استرزمان و نقش گزینش در اسناد تاریخی
- تأثیر فلسفهٔ تاریخ کالینگوود
- رابطهٔ مورخ با واقعیات: گفت‌وگویی بی‌پایان میان حال و گذشته

فصل دوم: جامعه و فرد

- رابطهٔ جدایی‌ناپذیر جامعه و فرد
- نقد فردگراییِ افراطی در تاریخ‌نگاری
- مورخ به‌عنوان محصول جامعه و دورهٔ‌خود
- تأثیر بستر اجتماعی بر نگرش مورخان (مطالعهٔ موردی: گروت، مومسن، ترویلیان، نیمیر، ماینه‌که، باترفیلد)
- نقش اعداد و توده‌ها در تاریخ
- نقد نظریهٔ «مردان بزرگ» در تاریخ
- نقش شورشیان و مخالفان در فرایند تاریخی
- تاریخ به‌عنوان فرایندی اجتماعی و گفت‌وگوی میان جامعهٔ امروز و دیروز

فصل سوم: تاریخ، علم و اخلاق

- آیا تاریخ علم است؟ بررسی اصطلاح‌شناسی
- تحول مفهوم «قانون» در علم و تاریخ
- نقش فرضیه‌ها در تاریخ‌نگاری
- تعمیم‌پذیری در تاریخ و تمایز آن با علوم طبیعی
- درس‌های تاریخ و نقش پیش‌بینی
- رابطهٔ سوژه و ابژه در علوم اجتماعی
- نسبت تاریخ با دین و اخلاق
- نقد قضاوت‌های اخلاقیِ فردی در تاریخ

- قضاوت بر رویدادها و نهادها در برابر قضاوت بر افراد
- مسئلهٔ «هزینهٔ پیشرفت» و «بهای انقلاب»
- تاریخ و علومِ انسانی: پل زدن بر شکاف دو فرهنگ

فصل چهارم: علیت در تاریخ

- اهمیت پرسش «چرا؟» در تاریخ
- کثرت علل و سلسله‌مراتب علّی
- ردِّ جبرگراییِ افراطی (دترمینیسم) در تاریخ
- نقش شانس و تصادف در تاریخ (مثال: بینیِ کلئوپاترا)
- تمایز میان عللِ «عقلانی» و «تصادفی»
- نقش انتخاب و تفسیر مورخ در تشخیص عللِ مهم
- مفهوم «هدف» (تله‌ولوژی) در تحلیل علّی
- تاریخ و پرسش از آینده (تاریخ و جهت‌گیری به سوی آینده)

فصل پنجم: تاریخ به‌عنوان پیشرفت

- دو راهِ عرفان و بدبینی در تفسیر تاریخ
- ریشه‌های مفهوم پیشرفت: از یهودیت و مسیحیت تا روشنگری
- اشتباه‌گرفتنِ تکاملِ زیستی با پیشرفتِ تاریخی
- پیشرفت به‌عنوان فرایندی گسسته و ناپیوسته
- محتوای پیشرفت: افزایش توانایی انسان در تسلط بر محیط
- چالش‌های قرن بیستم علیهِ ایمان به پیشرفت
- عینیت در تاریخ: عینیتِ رابطه، نه عینیتِ واقعیت
- نقش آینده در تفسیر گذشته
- نقد دیدگاه‌های محافظه‌کارانه و بدبینانه در تاریخ‌نگاری معاصر

فصل ششم: افق گسترده‌تر

- جهان در حال تغییر عمیق و انقلابی
- گسترش خودآگاهی انسان و آگاهی تاریخی
- نقش دکارت، روسو، هگل، مارکس و فروید در گسترش عقل
- گذار از اقتصادِ مبتنی بر «قوانین عینی» به اقتصادِ مدیریت‌شده
- نقش آموزش و تکنیک‌های مدرن در شکل‌دهی به جامعه
- تغییر مرکز ثقل جهان از غرب به شرق و جنوب

- ظهور آسیا و آفریقا در تاریخ جهان
- نقد کوته‌نظریِ تاریخ‌نگاریِ انگلیسی‌زبان
- مقایسهٔ نگرش خوش‌بینانهٔ قرن نوزدهم با بدبینیِ قرن بیستم
- دفاع از عقل، پیشرفت و حرکتِ تاریخ
- سخن پایانی: «و با این‌حال – حرکت می‌کند» (و با این حال، تاریخ در حرکت است)

پیشگفتار

این کتاب، در اصل، مجموعه‌ای است از شش سخنرانی که من در دانشگاه کمبریج، در دورهٔ بهارِ سالِ ۱۹۶۱، به‌عنوانِ سخنرانی‌های «جی. ام. ترویلیان» ایراد کردم. از آن زمان تاکنون، آن‌ها را برایِ انتشار، اندکی بازبینی و اصلاح کرده‌ام، اما ماهیتِ شفاهیِ آن‌ها را، تا حد امکان، حفظ کرده‌ام.

این سخنرانی‌ها، در صددِ ارائهٔ هیچ‌گونهٔ پاسخِ قطعی به پرسش‌هایی که مطرح می‌کنند، نیستند. هدفِ من، بسیار ساده‌تر و در عین حال، شاید، جاه‌طلبانه‌تر است: کوشیده‌ام تا با طرحِ پرسش‌هایی بنیادین و گشودنِ افق‌هایی تازه، خواننده یا شنونده را به تأمل وادارم، و او را به بازاندیشی در مفروضاتِ معمول و ناخودآگاهِ خود دربارهٔ ماهیتِ تاریخ، و جایگاهِ مورخ در جامعه، دعوت کنم.

موضوعِ اصلیِ این سخنرانی‌ها – که شاید بتوان آن را «نسبی‌گراییِ تاریخی» نامید، هرچند که از این اصطلاح، بیزارم – به‌طورِ خلاصه، چنین است: تاریخ، آن‌گونه که ما آن را می‌شناسیم، نه مجموعه‌ای از واقعیاتِ خشک و عینی است که به‌طرزی فرازمانی، در انتظارِ کشف، قرار دارند، و نه روایتی خودسرانه و ذهنی که مورخ، هر آن‌گونه که دلش خواست، آن را از خود برون ریزد. تاریخ، گفت‌وگویی است پویا و بی‌پایان میانِ مورخِ عصرِ حاضر و گذشته‌ای که موضوعِ مطالعهٔ اوست؛ گفت‌وگویی که در آن، هم مورخ و هم واقعیاتِ تاریخی، دائماً در حالِ تغییر و تکامل‌اند، و یکدیگر را شکل می‌دهند.

امروزه، بیش از هر زمانِ دیگر، مورخ ناگزیر است که به موقعیتِ خود در جامعه و تاریخ، و به تأثیرِ گریزناپذیرِ ارزش‌ها، سوگیری‌ها و چشم‌اندازهایِ عصرِ خود بر تفسیرِ گذشته، آگاه باشد. این، نه به معنایِ فروکاستنِ تاریخ به سطحِ یک امرِ صرفاً سلیقه‌ای یا نسبی‌گراییِ افراطی است، بلکه به معنایِ درکِ این حقیقت است که عینیت در تاریخ، از دلِ همین آگاهیِ نقادانه و همین تعاملِ پویا میانِ حال و گذشته، زاده می‌شود.

امیدوارم این سخنرانی‌ها، هرچند ناقص و موجز، بتوانند جرقه‌ای باشند برایِ نگرشی تازه و عمیق‌تر به تاریخ، و به نقشِ حیاتیِ آن در فهمِ جهانِ پیچیده و در حالِ دگرگونیِ ما.

ای. اچ. کار

کمبریج، ۱۹۶۱

مقدمهٔ مترجم

تاریخ، همواره یکی از پیچیده‌ترین و در عین حال جذاب‌ترین حوزه‌های دانش انسانی بوده است. پرسش از چیستی تاریخ، نه یک پرسشِ صرفاً نظری یا انتزاعی، بلکه پرسشی است که با هویتِ ما به‌عنوانِ انسان‌هایِ زیسته در زمان و مکان، گره‌خورده است. کتابِ پیشِ رویِ شما، «تاریخ چیست؟» اثرِ اندیشمندِ برجستهٔ بریتانیایی، ادوارد هالت کار(E. H. Carr) ، یکی از تأثیرگذارترین و خوانده‌شده‌ترین آثار در فلسفهٔ تاریخ در قرنِ بیستم به‌شمار می‌رود. این کتاب، حاصلِ شش سخنرانیِ او در دانشگاهِ کمبریج در سالِ ۱۹۶۱ است؛ سخنرانی‌هایی که با نثری گیرا، لحنی نقادانه و بینشی عمیق، به کالبدشکافیِ مفروضاتِ رایج دربارهٔ تاریخ‌نگاری می‌پردازند و خواننده را به سفری پرماجرا در میانِ واقعیت و تفسیر، عینیت و ذهنیت، فرد و جامعه، و گذشته و حال، می‌برند. کار در این اثر، با قلمی موشکافانه و در عین حال، شیوا و تأثیرگذار، پرده از خودفریبی‌هایِ مورخان برمی‌دارد و به ما نشان می‌دهد که تاریخ، آن‌چنان که در نگاهِ نخست به نظر می‌رسد، نه انبارِ انبوهی از واقعیاتِ خشک و بی‌جان، بلکه گفت‌وگویی زنده، پویا و بی‌پایان است میانِ مورخِ عصرِ حاضر و گذشته‌ای که پیوسته از خلالِ چشم‌هایِ او معنا می‌یابد. او با نقدِ بت‌پرستیِ اسناد و واقعیات، و با تأکید بر نقشِ گزینش، تفسیر و پیش‌فرض‌هایِ مورخ، بنیان‌هایِ تاریخ‌نگاریِ سنتی را به چالش می‌کشد و افقی تازه پیشِ رویِ ما می‌گشاید.

ترجمهٔ این اثرِ ارزشمند، نه فقط یک وظیفهٔ علمی، که دغدغه‌ای فرهنگی و فکری است. در فضایِ فکریِ امروزِ ایران، که همچنان با آموزه‌هایِ سنتیِ تاریخ‌نگاری و نگاه‌هایِ خطی و جزم‌اندیشانه به گذشته، دست‌به‌گریبان است، آشنایی با اندیشه‌هایِ کسانی چون کار، که با شجاعت و صداقت، به نقدِ خودِ فرایندِ تاریخ‌نویسی پرداخته‌اند، ضرورتی انکارناپذیر است. این کتاب، به ما می‌آموزد که چگونه از تاریخ، نه به‌عنوانِ ابزاری برایِ توجیهِ قدرتِ موجود یا منبعی برایِ دلخوشی‌هایِ نوستالژیک، بلکه به‌عنوانِ چراغی برایِ روشن‌کردنِ مسیرِ آینده، و ابزاری برایِ نقدِ عالمانهٔ حال و گذشته، استفاده کنیم. مترجم، در این راه، کوشیده است تا با وفاداریِ کامل به متن و روحِ اثر، و با نثری روان و منسجم، این گفت‌وگویِ پرفایده را به خوانندهٔ فارسی‌زبان تقدیم کند. امید که این اثر، چونان جرقه‌ای، ذهنِ پرسشگرِ شما را به تکاپو وادارد و دریچه‌ای نو به رویِ درکِ شما از تاریخ، جامعه و جایگاهِ خودتان در این جهانِ در حالِ دگرگونی، بگشاید. «و با این‌حال، تاریخ، حرکت می‌کند.»

عاشور حسن زاده

اهواز۱۴۰۵

فصل اول: مورخ و واقعیات تاریخ

«من اغلب فکر می‌کنم عجیب است که تاریخ این‌قدر کسالت‌بار است، چراکه بخش بزرگی از آن حتماً از ساخته‌های ذهن است.» –کاترین مورلند، دربارهٔ تاریخ

تاریخ چیست؟ مبادا کسی گمان کند که این پرسش بی‌معنا یا زائد است. برای شروع، دو متن را با هم مقایسه می‌کنم که به ترتیب به تولدِ نخستین و دومین دورهٔ «تاریخ مدرن کمبریج» مربوط می‌شوند. اولی گزارشِ آکتون در اکتبر ۱۸۹۶ به ناشران دانشگاه کمبریج دربارهٔ پروژه‌ای بود که قرار بود ویراستاری کند:

این فرصتی بی‌نظیر است برای ثبت، به سودمندترین شکل برای بیشترین شمارِ مردم، انبوهِ دانشی که قرن نوزدهم می‌خواهد به ارث بگذارد.... با تقسیمِ خردمندانهٔ کار، قادر خواهیم بود این کار را انجام دهیم و آخرین اسناد و قطعی‌ترین نتایجِ تحقیقات بین‌المللی را در دسترس همگان قرار دهیم. تاریخِ نهایی را در این نسل نمی‌توان داشت؛ اما می‌توان از شرِ تاریخِ قراردادی راحت شد و نشان داد که از یک نقطه تا نقطهٔ دیگر، چه اندازه پیشرفت کرده‌ایم، حالا که همهٔ اطلاعات در دسترس است و هر مسئله‌ای قابل حل شده است.

و تقریباً دقیقاً شصت سال بعد، سر جورج کلارک، در مقدمهٔ عمومیِ دومین دورهٔ «تاریخ مدرن کمبریج»، دربارهٔ این باورِ آکتون و همکارانش که روزی تولید «تاریخ نهایی» ممکن خواهد بود، اظهارنظر کرد و چنین ادامه داد:

مورخانِ نسلِ بعد چنین چشم‌اندازی ندارند. آن‌ها انتظار دارند که کارشان بارها و بارها منسوخ شود. آن‌ها معتقدند که معرفتِ گذشته از یک یا چند ذهنِ انسانی عبور کرده، «پردازش» شده است، و بنابراین نمی‌تواند از اتم‌های ابتدایی و غیرشخصی تشکیل شده باشد که هیچ‌چیز نمی‌تواند آن‌ها را تغییر دهد.... این کاوش به نظر پایانی ندارد، و برخی از محققانِ بی‌صبر به شک‌گرایی پناه می‌برند، یا دست‌کم به این دکترین که از آنجا که همهٔ قضاوت‌های تاریخی شاملِ افراد و نقطه‌نظرات می‌شود، یک قضاوت به اندازهٔ دیگری خوب است و «حقیقتِ عینی» تاریخی وجود ندارد.

وقتی صاحب‌نظران این‌چنین آشکارا با هم تناقض دارند، میدان برای پرسش باز است. امیدوارم به‌قدر کافی به‌روز باشم که تشخیص دهم هرچه در دههٔ ۱۸۹۰ نوشته شده، محکوم به بی‌معنایی است. اما هنوز به آن اندازه پیشرفته نشده‌ام که بپذیرم هرچه در دههٔ ۱۹۵۰ نوشته شده، لزوماً معنا دارد. در واقع، شاید به ذهنتان رسیده باشد که این پرسش ممکن است از خودِ ماهیتِ تاریخ نیز فراتر رود. این تقابل میان آکتون و سر جورج کلارک، بازتابِ تغییری است در کلِ نگرشِ ما به جامعه، در فاصلهٔ میان این دو اظهارنظر. آکتون از دلِ ایمانِ مثبت و اعتمادبه‌نفسِ روشن‌بینانهٔ اواخرِ عصرِ ویکتوریا سخن می‌گوید؛ سر جورج کلارک، پژواکِ سرگشتگی و شک‌گراییِ پریشانِ «نسلِ بیت» است. وقتی می‌خواهیم به پرسشِ «تاریخ چیست؟» پاسخ

دهیم، پاسخِ ما، آگاهانه یا ناآگاهانه، بازتابِ جایگاهِ خودمان در زمان است، و بخشی از پاسخِ ما به این پرسشِ گسترده‌تر است که چه نگرشی به جامعه‌ای داریم که در آن زندگی می‌کنیم. از اینکه موضوعِ من، پس از بررسیِ دقیق‌تر، پیش‌پاافتاده جلوه کند، نمی‌ترسم. فقط می‌ترسم که شاید جسارتِ طرحِ پرسشی چنین عظیم و مهم را داشته باشم.

قرن نوزدهم، عصرِ بزرگِ «واقعیات» بود. «آقای گرادگرایند» در رمانِ «وقتِ سخت» دیکنز می‌گوید: «من واقعیات را می‌خواهم.... فقط واقعیات در زندگی لازم است.» مورخانِ قرن نوزدهم، به‌طورکلی، با او موافق بودند. وقتی رانکه در دهۀ ۱۸۳۰، در اعتراضی مشروع به تاریخِ اخلاق‌زده، گفت که وظیفۀ مورخ «صرفاً نشان دادنِ آن‌گونه که واقعاً بوده است» است، این سخنِ چندان عمیقی، موفقیتی شگفت‌انگیز یافت. سه نسل از مورخانِ آلمانی، بریتانیایی و حتی فرانسوی، با طلسمِ این کلماتِ جادویی به جنگ می‌رفتند؛ طلسمی که، مانندِ بیشترِ طلسم‌ها، قرار بود آن‌ها را از وظیفۀ طاقت‌فرسایِ اندیشیدن معاف کند. پوزیتیویست‌ها نیز، که مشتاق بودند جایگاهِ تاریخ را به‌عنوانِ علمی تثبیت کنند، با پرستشِ واقعیات، به این جریان دامن زدند. پوزیتیویست‌ها می‌گفتند: «اول واقعیات را مشخص کن، سپس از آن‌ها نتیجه‌گیری کن.» در بریتانیا، این نگاه به تاریخ، کاملاً با سنتِ تجربه‌گرایی (امپیریسیسم) هماهنگ بود که از لاک تا برتراند راسل، جریانِ غالبِ فلسفۀ بریتانیا بود. نظریۀ تجربه‌گرایانۀ شناخت، تفکیکی کامل میان سوژه (فاعلِ شناسا) و ابژه (موضوعِ شناسایی) قائل می‌شود. واقعیات، مانندِ داده‌های حسی، از بیرون بر ناظر وارد می‌شوند و مستقل از آگاهیِ او هستند. فرایندِ دریافت، منفعلانه است؛ پس از دریافتِ داده‌ها، او بر آن‌ها عمل می‌کند. فرهنگِ مختصرِ آکسفورد، که اثری سودمند اما جانب‌دارانه از مکتبِ تجربه‌گرایی است، با تعریفِ واقعیت به‌عنوان «داده‌ای از تجربه، متمایز از نتایج»، به روشنی بر تفکیکِ این دو فرایند تأکید می‌کند. این همان چیزی است که می‌توان «نگاهِ عقل‌سلیم» به تاریخ نامید. تاریخ، مشتمل است بر انبوهی از واقعیاتِ اثبات‌شده. این واقعیات، مانندِ ماهی‌های روی پیشخوانِ ماهی‌فروشی، در اسناد، کتیبه‌ها و ... در دسترسِ مورخ قرار دارند. مورخ آن‌ها را جمع‌آوری می‌کند، به خانه می‌برد و به هر سبکی که خوشش می‌آید، می‌پزد و سرو می‌کند. آکتون، که ذائقۀ آشپزیِ سخت‌گیرانه‌ای داشت، می‌خواست آن‌ها را ساده سرو کند. او در نامۀ دستورالعمل‌هایش به نویسندگانِ نخستین «تاریخ مدرن کمبریج» اعلام کرد که «واکنش‌لوا [در واترلو] باید چنان باشد که هم فرانسوی و هم انگلیسی، هم آلمانی و هم هلندی را راضی کند؛ به‌گونه‌ای که کسی بدون نگاه به فهرستِ نویسندگان، نتواند تشخیص دهد که اسقفِ آکسفورد قلم را کجا زمین گذاشته و فیربرن، گاسکه، لیبرمن یا هریسون آن را کجا برداشته است.»

حتی سر جورج کلارک، با وجود نقدش بر نگرشِ آکتون، خودش «هستۀ سختِ واقعیات» را در تاریخ با «پالودۀ تفسیرهای مناقشه‌برانگیز» مقایسه کرد – شاید فراموش کرد که بخشِ نرمِ میوه، پربارتر از هستۀ سختِ آن است. «اول واقعیات را درست به دست آور، سپس با خطرِ خودت به ماسه‌هایِ متحرکِ تفسیر

قدم بگذار» – این حکمتِ نهاییِ مکتبِ تجربه‌گرایانه و عقل‌سلیمیِ تاریخ است. این جمله، شعارِ معروفِ سی. پی. اسکات، روزنامه‌نگارِ بزرگِ لیبرال، را به یاد می‌آورد: «واقعیات مقدس‌اند، نظرات آزاد.»

امّا این روش به وضوح کارساز نیست. قرار نیست واردِ بحثی فلسفی دربارهٔ ماهیتِ شناختِ ما از گذشته شوم. بگذارید فعلاً فرض کنیم که واقعیتِ «سزار از روبیکون گذشت» و واقعیتِ «یک میز در وسطِ اتاق است» از یک سنخ‌اند، یا حداقل قابل‌قیاس؛ که هر دو به یک شکل، یا به شکلی قابل‌مقایسه، واردِ آگاهیِ ما می‌شوند؛ و هر دو نسبت به کسی که آن‌ها را می‌شناسد، دارای ویژگیِ عینی یکسانی هستند .امّا حتی با این فرضِ جسورانه و نه‌چندان موجه، بحثِ ما به سرعت به این مشکل برمی‌خورد که همهٔ واقعیاتِ مربوط به گذشته، واقعیاتِ تاریخی نیستند، یا به‌عنوانِ واقعیاتِ تاریخی در نظر گرفته نمی‌شوند. ملاکِ تشخیصِ واقعیاتِ تاریخ از دیگر واقعیاتِ مربوط به گذشته چیست؟

واقعیتِ تاریخی چیست؟ این پرسشی اساسی است که باید کمی دقیق‌تر به آن نگاه کنیم. بر اساسِ نگاهِ عقل‌سلیم، واقعیاتِ بنیادینی وجود دارند که برایِ همهٔ مورخان یکسان‌اند و، به‌اصطلاح، ستونِ فقراتِ تاریخ را تشکیل می‌دهند – مثلاً واقعیتِ اینکه نبردِ هیستینگز در سال ۱۰٦٦ میلادی رخ داد. اما این دیدگاه، دو نکته را ایجاب می‌کند. نخست، مورخ در درجهٔ اول با این‌گونه واقعیات سروکار ندارد. مسلماً دانستنِ این مهم است که نبردِ بزرگ در ۱۰٦٦ رخ داد، نه ۱۰٦۵ یا ۱۰٦۷، و در هیستینگز رخ داد، نه ایستبورن یا برایتون. مورخ نباید این‌ها را اشتباه کند. اما وقتی چنین نکاتی مطرح می‌شود، من به سخنِ هاوسمن یاد می‌آیم که «دقت، یک وظیفه است، نه یک فضیلت». ستایشِ مورخ به‌خاطرِ دقتش، مانندِ ستایشِ معمار به‌خاطرِ استفاده از چوبِ مرغوب یا بتنِ مناسب در ساختمانش است. این شرطِ لازمِ کار اوست، نه کارِ اصلیِ او. دقیقاً برایِ چنین مسائلی است که مورخ حق دارد به «علومِ کمکیِ» تاریخ – باستان‌شناسی، سنگ‌نگاری، سکه‌شناسی، گاه‌شماری و غیره – تکیه کند. از مورخ انتظار نمی‌رود که مهارت‌هایِ تخصصیِ لازم برای تعیینِ منشأ و دورهٔ یک تکه سفال یا مرمر، خواندنِ یک کتیبهٔ مبهم، یا انجامِ محاسباتِ پیچیدهٔ نجومی برای تعیینِ یک تاریخِ دقیق را داشته باشد. این واقعیاتِ به‌اصطلاحِ بنیادین، که برایِ همهٔ مورخان یکسان‌اند، معمولاً در زمرهٔ موادِ خامِ مورخ قرار می‌گیرند، نه خودِ تاریخ.

نکتهٔ دوم این است که ضرورتِ تثبیتِ این واقعیاتِ بنیادین، بر هیچ ویژگیِ ذاتی در خودِ واقعیات، بلکه بر تصمیمی پیشینی از سویِ مورخ استوار است. علیرغمِ شعارِ سی. پی. اسکات، هر روزنامه‌نگاری امروز می‌داند که مؤثرترین راه برای تأثیرگذاری بر افکار عمومی، گزینش و چیدمانِ واقعیاتِ مناسب است. قبلاً می‌گفتند واقعیات خودشان حرف می‌زنند. این، البته، نادرست است. واقعیات فقط وقتی سخن می‌گویند که مورخ آن‌ها را صدا بزند؛ این اوست که تصمیم می‌گیرد به کدام واقعیات میدان دهد، و در چه ترتیب و زمینه‌ای. به گمانم یکی از شخصیت‌های پیراندلو بود که گفت واقعیت مانندِ گونی است – تا چیزی در آن نگذاری، نمی‌تواند بایستد. تنها دلیلی که ما به دانستنِ اینکه نبرد در ۱۰٦٦ در هیستینگز رخ داد علاقه‌مندیم،

این است که مورخان آن را رویدادی تاریخیِ بزرگ می‌دانند. این مورخ است که به دلایلِ خودش تصمیم گرفته که عبورِ سزار از آن نهرِ حقیر، روبیکون، واقعیتی تاریخی است، در حالی که عبورِ میلیون‌ها انسانِ دیگر از روبیکون، پیش یا پس از آن، هیچ‌کس را اصلاً علاقه‌مند نمی‌کند. واقعیتِ اینکه نیم‌ساعتِ پیش پیاده، یا با دوچرخه، یا با ماشین به این ساختمان رسیده‌اید، به اندازهٔ واقعیتِ عبورِ سزار از روبیکون، واقعیتی دربارهٔ گذشته است. اما احتمالاً توسطِ مورخان نادیده گرفته می‌شود. پروفسور تالکوت پارسونز، علم را «نظامی گزینشی از جهت‌گیری‌های شناختی نسبت به واقعیت» نامید. شاید می‌شد ساده‌تر گفت. اما تاریخ نیز، از جمله، همین است. مورخ ناگزیر گزینشگر است. باور به هسته‌ای سخت از واقعیاتِ تاریخی که به‌طورِ عینی و مستقل از تفسیرِ مورخ وجود دارند، یک باور...

بیایید نگاهی به فرایندی بیندازیم که طیِ آن، یک واقعیتِ صرف دربارهٔ گذشته، به واقعیتی تاریخی تبدیل می‌شود. در مراسمِ «استالیبریج ویکس» در سال ۱۸۵۰، یک دست‌فروشِ شیرینی‌زنجبیلی، بر سرِ یک مشاجرهٔ جزئی، به‌عمد توسطِ جمعیتی خشمگین لگدمال شد و کشته شد. آیا این یک واقعیتِ تاریخی است؟ یک سال پیش، بدون تردید می‌گفتم «نه». این واقعه توسطِ یک شاهدِ عینی در خاطراتی نسبتاً ناشناخته ثبت شده بود؛ اما هرگز ندیده بودم که هیچ مورخی آن را شایستهٔ ذکر بداند. یک سال پیش، دکتر کیتسون کلارک در سخنرانی‌های فورد خود در آکسفورد به آن اشاره کرد. آیا این آن را به یک واقعیتِ تاریخی تبدیل می‌کند؟ به‌گمانم هنوز نه. وضعیتِ فعلیِ آن، به‌گمانم، این است که برای عضویت در باشگاهِ برگزیدهٔ واقعیاتِ تاریخی، نامزد شده است. حالا منتظرِ یک نفرِ دوم و ضامن است. ممکن است در طیِ چند سالِ آینده، این واقعیت را ابتدا در پانوشت‌ها و سپس در متنِ مقالات و کتاب‌هایی دربارهٔ انگلستانِ قرن نوزدهم ببینیم، و بیست یا سی سالِ دیگر، به واقعیتی تاریخیِ تثبیت‌شده تبدیل شود. یا ممکن است هیچ‌کس آن را دنبال نکند، و در این صورت، به ورطهٔ واقعیاتِ غیرتاریخیِ مربوط به گذشته سقوط خواهد کرد که دکتر کیتسون کلارک شجاعانه کوشید آن را نجات دهد. چه چیزی تعیین می‌کند که کدام یک از این دو اتفاق رخ دهد؟ به‌گمانم، بستگی به این دارد که آیا این تز یا تفسیری که دکتر کیتسون کلارک به‌خاطرِ آن به این رویداد اشاره کرد، توسطِ مورخانِ دیگر به‌عنوانِ تفسیری معتبر و مهم پذیرفته شود یا نه. موقعیتِ آن به‌عنوانِ یک واقعیتِ تاریخی، به مسئلهٔ تفسیر بستگی خواهد داشت. این عنصرِ تفسیر، واردِ هر واقعیتِ تاریخی می‌شود.

اجازه دهید خاطره‌ای شخصی را بازگو کنم. سال‌ها پیش، وقتی در این دانشگاه تاریخِ باستان می‌خواندم، موضوعِ تخصصیِ من «یونان در دورهٔ جنگ‌های ایران» بود. پانزده یا بیست جلد کتاب روی قفسه‌ام جمع کردم و مسلم فرض کردم که تمامِ واقعیاتِ مربوط به موضوعِ من، در این مجلدات ثبت شده است. فرض کنیم – که تقریباً درست بود – که آن مجلدات، تمامِ واقعیاتِ مربوط به آن دوره را که در آن زمان شناخته شده بود، یا می‌توانست شناخته شود، در بر داشت. هرگز به ذهنم خطور نکرد که بپرسم به‌واسطهٔ چه اتفاقی

یا فرایندِ فرسایشی، آن انتخابِ ناچیز از واقعیات، از میانِ هزاران واقعیتی که زمانی برای کسی معلوم بوده، باقی مانده و به واقعیاتِ تاریخ تبدیل شده است. گمان می‌کنم حتی امروز نیز یکی از جذابیت‌های تاریخِ باستان و قرونِ وسطی این است که به ما این توهم را می‌دهد که همهٔ واقعیات را در اختیار داریم و در محدوده‌ای قابل‌مدیریت قرار دارند: تمایزِ آزاردهندهٔ میان واقعیاتِ تاریخ و دیگر واقعیاتِ مربوط به گذشته از بین می‌رود، زیرا معدودِ واقعیاتِ شناخته‌شده، همه واقعیاتِ تاریخ هستند. همان‌طور که بوری، که در هر دو دوره کار کرده بود، گفت: «آثارِ تاریخِ باستان و قرونِ وسطی، سرشار از خلأهای ستاره‌دار است.» تاریخ را به پازلی عظیم با تعداد زیادی قطعهٔ گم‌شده تشبیه کرده‌اند. اما مشکلِ اصلی در خلأها نیست. تصویرِ ما از یونانِ قرن پنجم پیش از میلاد، عمدتاً به‌خاطرِ گم‌شدنِ تصادفیِ بسیاری از قطعه‌ها، معیوب نیست، بلکه به این دلیل است که این تصویر، به‌طورِ کلی، تصویری است که توسطِ گروهی بسیار کوچک از مردمِ شهرِ آتن شکل گرفته است. ما دربارهٔ اینکه یونانِ قرن پنجم از چشمِ یک شهروندِ آتنی چگونه می‌نموده، چیزهای زیادی می‌دانیم؛ اما دربارهٔ اینکه از چشمِ یک اسپارتی، یک کورنتی، یا یک تبایی چطور بوده – ناگفته نماند که یک پارسی، یا یک برده یا غیرشهروندِ ساکنِ آتن چطور – تقریباً هیچ‌چیز نمی‌دانیم. تصویرِ ما، نه چندان به‌طورِ تصادفی، بلکه توسطِ افرادی از پیش انتخاب و تعیین شده است که آگاهانه یا ناآگاهانه، دارای نگرشی خاص بودند و فکر می‌کردند که واقعیاتِ پشتیبانِ آن نگرش، ارزشِ حفظ کردن دارند. به همین ترتیب، وقتی در یک تاریخِ مدرن از قرونِ وسطی می‌خوانم که مردمِ قرونِ وسطی عمیقاً به دین علاقه‌مند بودند، تعجب می‌کنم که ما از کجا این را می‌دانیم، و آیا این درست است. آنچه ما به‌عنوانِ واقعیاتِ تاریخِ قرونِ وسطی می‌شناسیم، تقریباً همگی توسطِ نسل‌هایی از وقایع‌نگارانِ حرفه‌ای برای ما برگزیده شده‌اند که به‌طورِ حرفه‌ای به نظریه و عملِ دین اشتغال داشتند، و بنابراین آن را فوق‌العاده مهم می‌دانستند و هرچه به آن مربوط بود را ثبت می‌کردند، و چیزِ دیگری را نه. تصویرِ دهقانِ روسی به‌عنوانِ فردی عمیقاً مذهبی، توسطِ انقلابِ ۱۹۱۷ نابود شد. تصویرِ انسانِ قرونِ وسطایی به‌عنوانِ فردی عمیقاً مذهبی، خواه درست باشد یا نه، فناپذیر است، زیرا تقریباً تمامِ واقعیاتِ شناخته‌شده دربارهٔ او، توسطِ کسانی برایِ ما از پیش انتخاب شده است که به آن باور داشتند و می‌خواستند دیگران نیز باور کنند، و انبوهی از واقعیاتِ دیگر، که شاید در آن‌ها شواهدی برخلاف می‌یافتیم، برای همیشه از دست رفته است. دستِ مردهٔ نسل‌هایِ ازدست‌رفتهٔ مورخان، کاتبان و وقایع‌نگاران، الگویِ گذشته را به‌گونه‌ای رقم زده است که دیگر امکانِ تجدیدنظر در آن نیست. «تاریخی که می‌خوانیم،» پروفسور باراکلا، که خود به‌عنوانِ یک قرون‌وسطایی‌شناس تربیت شده، می‌نویسد، «اگرچه مبتنی بر واقعیات است، به‌دقتِ سخن، اصلاً واقعی نیست، بلکه مجموعه‌ای از قضاوت‌های پذیرفته‌شده است.»

اما بیایید به وضعیتِ متفاوت، اما به همان اندازه وخیم، مورخِ مدرن بپردازیم. مورخِ باستان یا قرونِ وسطی ممکن است از فرایندِ غربال‌گریِ عظیمی که طیِ سال‌ها، پیکره‌ای قابل‌مدیریت از واقعیاتِ تاریخی در

اختیارش قرار داده، سپاسگزار باشد. همان‌طور که لیتون استراچی، به‌شیوهٔ شیطان‌صفتانه‌اش گفت: «نادانی، نخستین شرطِ مورخ است؛ نادانی که ساده‌سازی و روشنگری می‌کند، که انتخاب و حذف می‌نماید.» وقتی وسوسه می‌شوم، که گاهی هم می‌شوم، به شایستگیِ فوق‌العادهٔ همکارانی که در تاریخِ باستان یا قرونِ وسطی می‌نویسند غبطه بخورم، در این فکر تسلی می‌یابم که آن‌ها تا این حد شایسته‌اند، عمدتاً به این دلیل که نسبت به موضوعِ خود این‌قدر نادان‌اند. مورخِ مدرن از هیچ‌یک از مزایایِ این نادانیِ ازپیش‌ساخته بهره‌مند نیست. او باید این نادانیِ ضروری را برای خود پرورش دهد – هرچه به زمانِ خودش نزدیک‌تر باشد، بیشتر. او وظیفه‌ای دوگانه دارد: کشفِ چند واقعیتِ مهم و تبدیلِ آن‌ها به واقعیاتِ تاریخی، و کنار گذاشتنِ واقعیاتِ بی‌شمارِ بی‌اهمیت به‌عنوانِ غیرتاریخی. اما این دقیقاً نقطهٔ مقابلِ بدعتِ قرن نوزدهمی است که تاریخ را شاملِ گردآوریِ حداکثریِ واقعیاتِ غیرقابل‌انکار و عینی می‌دانست. هر کس تسلیمِ این بدعت شود، یا باید تاریخ را رها کند و به سراغِ تمبر جمع‌کردن یا شکلِ دیگری از عتیقه‌شناسی برود، یا در تیمارستان بستری شود. این بدعت است که در صد سالِ گذشته، چنین تأثیراتِ ویرانگری بر مورخِ مدرن داشته و در آلمان، بریتانیا و ایالاتِ متحده، انبوهی عظیم و رو به رشد از تاریخ‌هایِ واقعیِ خشک‌وخاک‌آلود، و تک‌نوشته‌هایِ فوق‌تخصصیِ مورخانِ آرزومندی که بیشتر و بیشتر دربارهٔ کمتر و کمتر می‌دانند، تولید کرده و آن‌ها را در اقیانوسی از واقعیات غرق کرده است.

گمان می‌کنم این بدعت – و نه آن تضادِ ادعایی میانِ وفاداریِ لیبرال و کاتولیک – بود که آکتون را به‌عنوانِ مورخ ناکام گذاشت. او در مقاله‌ای اولیه دربارهٔ استادش دُلینگر گفت: «او نمی‌خواست با موادِ ناقص بنویسد، و برای او، مواد همیشه ناقص بودند.» آکتون مسلماً در اینجا حکمی پیش‌گیرانه بر خود صادر می‌کند، بر آن پدیدهٔ عجیبِ مورخی که بسیاری او را برجسته‌ترینِ کرسی‌نشینانِ تاریخِ مدرن در این دانشگاه می‌دانند – اما هیچ تاریخی ننوشت. و آکتون سنگ‌قبرِ خود را در یادداشتِ مقدماتیِ جلدِ اولِ «تاریخ مدرن کمبریج» که درست پس از مرگش منتشر شد، حک کرد، هنگامی که افسوس می‌خورد که الزاماتِ تحمیلی بر مورخ «تهدید می‌کند که او را از یک ادیب، به گردآورندهٔ یک دایرةالمعارف تبدیل کند.» جایی اشتباه رخ داده بود. آن اشتباه، باور به این انباشتِ خستگی‌ناپذیر و بی‌پایانِ واقعیاتِ سخت به‌عنوانِ بنیادِ تاریخ بود، باور به اینکه واقعیات خودشان حرف می‌زنند و نمی‌توان واقعیاتِ زیادی داشت، باوری که در آن زمان چنان بی‌چون‌وچرا بود که تعداد کمی از مورخان لازم می‌دانستند – و برخی هنوز هم غیرضروری می‌دانند – این پرسش را از خود بپرسند.

این بت‌پرستیِ قرن نوزدهمیِ واقعیات، با بت‌پرستیِ اسناد کامل و توجیه شد. اسناد، «صندوقِ عهد» در معبدِ واقعیات بودند. مورخِ محترم با سرِ خمیده به آن‌ها نزدیک می‌شد و با لحنی آکنده از هیبت از آن‌ها سخن می‌گفت. اگر در اسناد بیابی، پس چنین است. اما وقتی به اصلِ مطلب می‌رسیم، این اسناد – احکام، معاهدات، صورت‌های مالی، کتاب‌های آبی، مکاتباتِ رسمی، نامه‌ها و یادداشت‌های خصوصی – چه به ما

می‌گویند؟ هیچ سندی نمی‌تواند بیش از آنچه نویسندهٔ سند اندیشیده، به ما بگوید – آنچه را که فکر می‌کرده رخ داده، آنچه را که فکر می‌کرده باید رخ می‌داده یا رخ خواهد داد، یا شاید فقط آنچه را که می‌خواسته دیگران فکر کنند که او فکر می‌کرده، یا حتی فقط آنچه را که خودش فکر می‌کرده که فکر می‌کرده. هیچ‌یک از این‌ها تا وقتی که مورخ روی آن کار نکرده و آن را رمزگشایی نکرده، معنایی ندارد. واقعیات، چه در اسناد یافت شوند و چه نه، هنوز باید توسطِ مورخ پردازش شوند تا بتواند از آن‌ها استفاده کند؛ استفاده‌ای که او از آن‌ها می‌کند، اگر اجازه دهید این‌گونه بگویم، خودِ فرایندِ پردازش است.

بگذارید با مثالی که به‌خوبی با آن آشنا هستم، منظورِ خود را روشن کنم. وقتی گوستاو اشترزمان، وزیرِ خارجهٔ جمهوریِ وایمار، در سال ۱۹۲۹ درگذشت، انبوهی عظیم – ۳۰۰ جعبه – از اوراقِ رسمی، نیمه‌رسمی و خصوصی، تقریباً همه مربوط به شش سالِ تصدیِ او، از خود به جای گذاشت. دوستان و بستگانش طبیعتاً فکر می‌کردند که باید یادمانی برایِ چنین مردِ بزرگی برپا شود. منشیِ وفادارش، برنهارت، دست به کار شد؛ و ظرفِ سه سال، سه جلدِ حجیم، هر کدام حدود ۶۰۰ صفحه، از اسنادِ برگزیده از میانِ آن ۳۰۰ جعبه، با عنوانِ پرابهتِ «یادگارِ اشترزمان» منتشر کرد. به‌طورِ معمول، خودِ اسناد در فلان زیرزمین یا اتاقِ زیرشیروانی می‌پوسیدند و برای همیشه ناپدید می‌شدند؛ یا شاید صد سال بعد، محققی کنجکاو آن‌ها را می‌یافت و به مقایسهٔ آن‌ها با متنِ برنهارت می‌پرداخت. اما آنچه رخ داد، بسیار دراماتیک‌تر بود. در سال ۱۹۴۵، اسناد به دستِ دولت‌های بریتانیا و آمریکا افتاد، که از همهٔ آن‌ها عکس گرفتند و نسخه‌هایِ فتوکپی را در اختیارِ محققان در ادارهٔ اسنادِ عمومی در لندن و آرشیوِ ملی در واشنگتن قرار دادند، تا اگر صبر و کنجکاویِ کافی داشته باشیم، دقیقاً بفهمیم که برنهارت چه کرده است. کاری که او کرد، نه خیلی غیرعادی بود و نه خیلی شوکه‌کننده. وقتی اشترزمان درگذشت، سیاستِ غربیِ او به نظر می‌رسید که با مجموعه‌ای از موفقیت‌هایِ درخشان تاج‌گذاری شده باشد – لوکارنو، پذیرشِ آلمان در جامعهٔ ملل، طرح‌های داوز و یانگ و وام‌های آمریکا، خروجِ نیروهایِ اشغالگرِ متفقین از راینلند. این به نظر بخشِ مهم و پرارزشِ سیاستِ خارجیِ اشترزمان می‌آمد؛ و طبیعی بود که در گزینشِ اسنادِ برنهارت، بیش از حد نمایان شود. از سویِ دیگر، سیاستِ شرقیِ اشترزمان، یعنی روابطِ او با شوروی، به نظر می‌رسید که به جایی خاصی نرسیده است؛ و از آنجا که انبوهی از اسنادِ مربوط به مذاکراتی که فقط نتایجِ ناچیزی داشت، چندان جالب نبود و چیزی به اعتبارِ اشترزمان نمی‌افزود، فرایندِ گزینش می‌توانست سخت‌گیرانه‌تر باشد. اشترزمان در واقع توجهی بسیار مداوم‌تر و نگران‌کننده‌تر به روابط با شوروی داشت، و این روابط در کلِ سیاستِ خارجیِ او نقشی بسیار بزرگ‌تر از آنچه خوانندهٔ گزینشِ برنهارت حدس می‌زند، ایفا می‌کرد. اما مجلداتِ برنهارت، به‌گمانم، با بسیاری از مجموعه‌هایِ منتشرشدهٔ اسنادی که مورخِ عادی کورکورانه به آن‌ها اعتماد می‌کند، قابل‌مقایسه‌ست.

پایانِ داستانِ من این نیست. اندکی پس از انتشارِ مجلداتِ برنهارت، هیتلر به قدرت رسید. نامِ اشترزمان در آلمان به فراموشی سپرده شد و مجلدات از گردش خارج شدند: بسیاری، شاید اکثرِ نسخه‌ها، نابود شده‌اند. امروز «یادگارِ اشترزمان» کتابی نسبتاً نایاب است. اما در غرب، اعتبارِ اشترزمان بالا بود. در سال ۱۹۳۵، یک ناشرِ انگلیسی، ترجمهٔ مختصری از اثرِ برنهارت را منتشر کرد – گزیده‌ای از گزینشِ برنهارت؛ شاید یک‌سومِ اصل حذف شده بود. ساتن، مترجمی شناخته‌شده از آلمانی، کارش را به‌خوبی و به‌درستی انجام داد. نسخهٔ انگلیسی، همان‌طور که در مقدمه توضیح داد، «اندکی خلاصه شده بود، اما فقط با حذفِ مطالبی که به‌نظر می‌رسید جنبهٔ زودگذرِ بیشتری داشتند ... و برایِ خوانندگانِ انگلیسی یا دانشجویان، چندان جالب نبود.» این باز هم طبیعی است. اما نتیجه این است که سیاستِ شرقیِ اشترزمان، که در برنهارت کم‌نمایان شده بود، در ساتن بیشتر از دید پنهان می‌شود، و شوروی در مجلداتِ ساتن فقط به‌عنوانِ مزاحمی گاه‌به‌گاه و نسبتاً ناخواسته در سیاستِ عمدتاً غربیِ اشترزمان ظاهر می‌شود. با این حال، می‌توان با اطمینان گفت که برایِ همه، به‌جز تعدادِ کمی از متخصصان، ساتن، و نه برنهارت – و به‌ویژه نه خودِ اسناد – صدایِ اصیلِ اشترزمان را برایِ جهانِ غرب بازنمایی می‌کند. اگر اسناد در سال ۱۹٤۵ در بمباران از بین رفته بودند، و مجلداتِ باقی‌ماندهٔ برنهارت هم ناپدید شده بودند، اعتبار و مرجعیتِ ساتن هرگز موردِ تردید قرار نمی‌گرفت. بسیاری از مجموعه‌هایِ چاپیِ اسناد که توسطِ مورخان، در نبودِ اصل، با سپاسگزاری پذیرفته می‌شوند، بر پایه‌ای استوارتر از این نیستند.

اما می‌خواهم داستان را یک قدم جلوتر ببرم. بیایید برنهارت و ساتن را فراموش کنیم و شکرگزار باشیم که می‌توانیم، اگر بخواهیم، به اوراقِ معتبرِ یکی از شرکت‌کنندگانِ اصلی در برخی رویدادهایِ مهمِ تاریخِ اخیرِ اروپا مراجعه کنیم. این اوراق به ما چه می‌گویند؟ از جمله، آن‌ها شاملِ گزارشِ صدها گفت‌وگویِ اشترزمان با سفیرِ شوروی در برلین و ده‌ها گفت‌وگو با چیچرین هستند. این گزارش‌ها یک ویژگیِ مشترک دارند. آن‌ها اشترزمان را به‌عنوانِ کسی نشان می‌دهند که سهمِ شیرِ گفت‌وگوها را داشته و استدلال‌هایش را همواره به‌خوبی و به‌قوّت بیان کرده، در حالی که استدلال‌هایِ طرفِ مقابل، عمدتاً مختصر، مبهم و غیرقانع‌کننده است. این ویژگیِ آشنایِ تمامِ گزارش‌هایِ گفت‌وگوهایِ دیپلماتیک است. اسناد به ما نمی‌گویند که چه اتفاقی افتاد، بلکه فقط آنچه را اشترزمان فکر می‌کرد اتفاق افتاده، یا آنچه را می‌خواست دیگران فکر کنند، یا شاید آنچه را می‌خواست خودش فکر کند، اتفاق افتاده، به ما می‌گویند. این ساتن یا برنهارت نبودند، بلکه خودِ اشترزمان بود که فرایندِ گزینش را آغاز کرد. و اگر مثلاً گزارش‌هایِ خودِ چیچرین از همین گفت‌وگوها را داشتیم، باز هم فقط از آن‌ها می‌آموختیم که چیچرین چه فکر می‌کرد، و آنچه واقعاً رخ داده بود، هنوز باید در ذهنِ مورخ بازسازی می‌شد. البته، واقعیات و اسناد برای مورخ ضروری‌اند. اما آن‌ها را بت نکنید. آن‌ها به خودیِ خود تاریخ را تشکیل نمی‌دهند؛ به خودیِ خود پاسخی از پیش‌ساخته برای این پرسشِ خسته‌کنندهٔ «تاریخ چیست؟» ارائه نمی‌دهند.

در اینجا باید چند کلمه دربارهٔ اینکه چرا مورخانِ قرن نوزدهم عموماً نسبت به فلسفهٔ تاریخ بی‌تفاوت بودند، بگویم. این اصطلاح را ولتر ابداع کرد و از آن زمان به معانیِ مختلفی به کار رفته است؛ اما اگر از آن استفاده کنم، آن را به‌معنایِ پاسخِ ما به پرسشِ «تاریخ چیست؟» به کار خواهم برد. قرن نوزدهم برایِ روشن‌فکرانِ اروپایِ غربی، دوره‌ای راحت، سرشار از اعتمادبه‌نفس و خوش‌بینی بود. واقعیات به‌طورِ کلی رضایت‌بخش بودند؛ و تمایل به طرحِ پرسش‌هایِ ناخوشایند دربارهٔ آن‌ها و پاسخ دادن به آن‌ها، به‌مراتب ضعیف‌تر بود. رانکه با تقوا باور داشت که مشیتِ الهی از معنایِ تاریخ مراقبت خواهد کرد، اگر او از واقعیات مراقبت کند؛ و....

در پنجاه سالِ گذشته کارِ جدیِ زیادی رویِ پرسشِ «تاریخ چیست؟» انجام شده است. از آلمان، کشوری که قرار بود چنین تأثیرِ عمده‌ای در برهم‌زدنِ سلطنتِ راحتِ لیبرالیسمِ قرن نوزدهم داشته باشد، اولین چالش در دهه‌های ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰ علیهِ دکترینِ تقدم و خودمختاریِ واقعیات در تاریخ مطرح شد. فیلسوفانی که این چالش را مطرح کردند، امروزه چیزی بیش از یک نام نیستند: دیلتای تنها کسی است که اخیراً در بریتانیا موردِ توجهِ دیرهنگام قرار گرفته است. قبل از پایانِ قرن، رفاه و اعتمادبه‌نفس در این کشور هنوز آن‌قدر زیاد بود که به بدعت‌گذارانی که به پرستشِ واقعیات حمله می‌کردند، توجهی نشود. اما در اوایلِ قرنِ جدید، مشعل به ایتالیا رسید، جایی که کروچه شروع به طرحِ فلسفه‌ای از تاریخ کرد که آشکارا مدیونِ استادانِ آلمانی بود. «همهٔ تاریخ، تاریخِ معاصر است»، کروچه اعلام کرد، به این معنا که تاریخ اساساً عبارت است از دیدنِ گذشته از چشمِ حال و در پرتوِ مسائلِ آن، و کارِ اصلیِ مورخ ثبت کردن نیست، بلکه ارزش‌گذاری است؛ زیرا اگر ارزش‌گذاری نکند، چگونه می‌داند چه چیزی ارزشِ ثبت دارد؟ در سال ۱۹۱۰، مورخِ آمریکایی، کارل بکر، با زبانی عمداً تحریک‌آمیز استدلال کرد که «واقعیاتِ تاریخ برایِ هیچ مورخی وجود ندارند مگر اینکه خودش آن‌ها را خلق کند.» این چالش‌ها در آن لحظه چندان موردِ توجه قرار نگرفتند. فقط پس از ۱۹۲۰ بود که...

کروچه شروع به رواجِ قابلِ توجهی در فرانسه و بریتانیا کرد. این شاید به‌خاطرِ این نبود که کروچه متفکری باریک‌بین‌تر یا سبکی بهتر از پیشینیانِ آلمانیِ خود داشت، بلکه به‌خاطرِ این بود که پس از جنگِ جهانیِ اول، واقعیات چندان خوش‌نظرانه به ما نمی‌نگاه می‌کردند، و بنابراین ما بیشتر پذیرایِ فلسفه‌ای بودیم که می‌کوشید اعتبارِ آن‌ها را کاهش دهد. کروچه تأثیرِ مهمی بر کالینگوود، فیلسوف و مورخِ آکسفوردی، داشت؛ تنها اندیشمندِ بریتانیاییِ قرنِ حاضر که سهمی جدی در فلسفهٔ تاریخ داشته است. او زنده نماند تا رسالهٔ سیستماتیکی را که برنامه‌ریزی کرده بود بنویسد؛ اما مقالاتِ منتشرشده و منتشرنشدهٔ او در این زمینه، پس از مرگش در مجلدی به نام «ایدهٔ تاریخ» گردآوری شد که در سال ۱۹٤٥ منتشر گردید.

دیدگاه‌های کالینگوود را می‌توان چنین خلاصه کرد: فلسفهٔ تاریخ، نه با «گذشته به‌خودیِ خود» سروکار دارد، نه با «اندیشهٔ مورخ دربارهٔ آن به‌خودیِ خود»، بلکه با «این دو چیز در روابطِ متقابلِ آن‌ها». (این جمله،

دو معنایِ رایجِ واژهٔ «تاریخ» را بازتاب می‌دهد – پژوهشی که مورخ انجام می‌دهد و رشته‌ای از رویدادهایِ گذشته که او دربارهٔ آن پژوهش می‌کند.) «گذشته‌ای که مورخ مطالعه می‌کند، گذشته‌ای مرده نیست، بلکه گذشته‌ای است که به‌نوعی، هنوز در حال زندگی می‌کند.» اما یک عملِ گذشته، اگر مورخ نتواند اندیشه‌ای را که پشتِ آن بوده درک کند، مرده است، یعنی برای مورخ بی‌معناست. از این رو «همهٔ تاریخ، تاریخِ اندیشه است» و «تاریخ، بازاندیشی در ذهنِ مورخ، از اندیشه‌ای است که تاریخِ آن را مطالعه می‌کند». بازسازیِ گذشته در ذهنِ مورخ، به شواهدِ تجربی وابسته است. اما خودِ آن، فرایندی تجربی نیست، و نمی‌تواند صرفاً شاملِ بازگوییِ واقعیات باشد. برعکس، فرایندِ بازسازی، گزینش و تفسیرِ واقعیات را هدایت می‌کند: این دقیقاً همان چیزی است که آن‌ها را به واقعیاتِ تاریخی تبدیل می‌کند. «تاریخ»، چنانکه پروفسور ایکشات، که در این زمینه به کالینگوود نزدیک است، می‌گوید، «تجربهٔ مورخ است. این تاریخ توسطِ هیچ‌کس جز مورخ «ساخته» نمی‌شود: نوشتنِ تاریخ، تنها راهِ ساختنِ آن است.»

این نقدِ جستجوگر، اگرچه ممکن است ملاحظاتِ جدی‌ای را ایجاب کند، حقایقِ نادیده‌گرفته‌شده‌ای را آشکار می‌سازد. نخست، واقعیاتِ تاریخ هرگز به‌صورت «ناب» به دست ما نمی‌رسند، زیرا به‌صورتِ ناب وجود ندارند و نمی‌توانند وجود داشته باشند: آن‌ها همواره از خلالِ ذهنِ ثبت‌کننده بازتاب می‌یابند. نتیجه آنکه وقتی اثری تاریخی را به دست می‌گیریم، نخستین دغدغه‌مان نباید واقعیاتِ موجود در آن باشد، بلکه مورخی که آن را نوشته است. بگذارید مورخِ بزرگی را مثال بزنم که این سخنرانی‌ها به افتخار و به نامِ او بنیاد نهاده شده است. جی. ام. ترویلیان، آن‌گونه که در زندگینامه‌اش می‌گوید، «در خانه با سنتی تا حدودی پرشورِ ویگ بزرگ شد» و امیدوارم اگر او را آخرین و نه کم‌اهمیت‌ترینِ مورخانِ بزرگِ لیبرالِ انگلیسی در سنتِ ویگ بنامم، از این عنوان ناراحت نشود. بی‌دلیل نیست که شجره‌نامهٔ خود را، از طریقِ مورخِ بزرگِ ویگ، جورج اوتو ترویلیان، به مکالی، بی‌نظیرترینِ مورخانِ ویگ، می‌رساند. شاهکارِ ناب و پختهٔ ترویلیان، «انگلستان در عهدِ ملکه آن»، در پس‌زمینهٔ این سنت نوشته شده است، و تنها در صورتی معنا و مفهومِ کاملِ خود را به خواننده می‌دهد که در برابرِ آن پس‌زمینه خوانده شود. نویسنده، در واقع، هیچ بهانه‌ای برایِ قصورِ خواننده در این کار باقی نمی‌گذارد. زیرا، اگر از تکنیکِ خبره‌گانِ داستان‌هایِ پلیسی پیروی کنید و ابتدا پایانِ کتاب را بخوانید، در چند صفحهٔ آخرِ جلدِ سوم، بهترین خلاصه‌ای را که من می‌شناسم از آنچه امروزه «تفسیرِ ویگ از تاریخ» نامیده می‌شود، خواهید یافت؛ و خواهید دید که ترویلیان در تلاش است تا خاستگاه و تکاملِ سنتِ ویگ را بررسی کند و آن را به‌درستی و به‌جا، در سال‌های پس از مرگِ بنیانگذارِ آن، ویلیام سوم، ریشه‌یابی کند. اگرچه این شاید تنها تفسیرِ ممکن از رویدادهایِ عهدِ ملکه آن نباشد، اما تفسیری معتبر و، در دستانِ ترویلیان، پربار است. اما برایِ درکِ ارزشِ کاملِ آن، باید بفهمید که مورخ چه می‌کند. زیرا اگر، چنانکه کالینگوود می‌گوید، مورخ باید آنچه را در ذهنِ شخصیت‌هایِ نمایشنامهٔ خود گذشته، در اندیشه بازاندیشی کند، خواننده نیز به نوبهٔ خود باید آنچه را در ذهنِ مورخ می‌گذرد، بازاندیشی

کند. پیش از آغازِ مطالعهٔ واقعیات، مورخ را مطالعه کنید. این، به هر حال، چندان پیچیده نیست. این دقیقاً کاری است که دانشجویِ باهوشی انجام می‌دهد که وقتی به او توصیه می‌شود اثری از آن محققِ بزرگ، جونزِ سنت‌جودز، را بخواند، پیشِ یکی از دوستانِ خود در سنت‌جودز می‌رود تا بپرسد جونز چه جور آدمی است و چه هوس‌هایی در سر دارد. وقتی اثری تاریخی می‌خوانید، همیشه به صدایِ زمزمه‌وارِ آن گوش دهید. اگر نتوانستید هیچ زمزمه‌ای تشخیص دهید، یا نسبت به آهنگ کر هستید، یا مورخِ شما آدمِ کسل‌کننده‌ای است. واقعیات واقعاً اصلاً مانندِ ماهی‌های رویِ پیشخوانِ ماهی‌فروش نیستند. آن‌ها مانندِ ماهی‌هایی هستند که در اقیانوسی عظیم و گاهی دست‌نیافتنی شنا می‌کنند؛ و آنچه مورخ صید می‌کند، تا حدی به شانس بستگی دارد، اما عمدتاً به این بستگی دارد که کدام بخشِ اقیانوس را برای ماهی‌گیری انتخاب کند و از چه وسایلی استفاده کند – این دو عامل، البته، با نوعِ ماهی‌ای که می‌خواهد صید کند، تعیین می‌شوند. به‌طورِ کلی، مورخ همان نوعِ واقعیاتِ موردِ نظرِ خود را به دست می‌آورد. تاریخ یعنی تفسیر. در واقع، اگر سخنِ سر جورج کلارک را وارونه کنم و تاریخ را «هسته‌ای سخت از تفسیر، که با پالوده‌ای از واقعیاتِ مناقشه‌برانگیز احاطه شده» بنامم، گفته‌ام مسلماً یک‌جانبه و گمراه‌کننده خواهد بود، اما به‌گمانم، از اصلِ گفته بیشتر این‌چنین نیست.

نکتهٔ دوم، نکتهٔ آشناتری است دربارهٔ نیازِ مورخ به درکِ تخیلی از ذهنِ افرادی که با آن‌ها سروکار دارد، از اندیشهٔ پشتِ اعمالِ آن‌ها: من می‌گویم «درکِ تخیلی»، نه «همدردی»، مبادا که همدردی به معنایِ موافقت تلقی شود. قرن نوزدهم در تاریخِ قرونِ وسطی ضعیف بود، زیرا از باورهایِ خرافیِ قرونِ وسطی و وحشیگری‌هایِ الهام‌گرفته از آن، چنان بیزار بود که نمی‌توانست هیچ درکِ تخیلی از مردمِ قرونِ وسطی داشته باشد. یا سخنِ سرزنش‌آمیزِ بورکهارت را دربارهٔ جنگِ سی‌ساله در نظر بگیرید: «رسواست که یک عقیده، چه کاتولیک باشد و چه پروتستان، رستگاریِ خود را بالاتر از یکپارچگیِ ملت قرار دهد.» برایِ یک مورخِ لیبرالِ قرن نوزدهمی که با این باور بزرگ شده بود که کشتن به‌خاطرِ دفاع از میهن، کاری درست و ستودنی است، اما کشتن به‌خاطرِ دفاع از دین، کاری پلید و نادرست، بسیار دشوار بود که بتواند خود را در ذهنیتِ کسانی که در جنگِ سی‌ساله می‌جنگیدند، جای دهد. این دشواری به‌ویژه در حوزه‌ای که من اکنون در آن کار می‌کنم، حاد است. بخشِ زیادی از آنچه در ده سالِ اخیر در کشورهایِ انگلیسی‌زبان دربارهٔ شوروی نوشته شده، و در شوروی دربارهٔ کشورهایِ انگلیسی‌زبان، با این ناتوانی در دستیابی به حتی حداقلِ درکِ تخیلی از آنچه در ذهنِ طرفِ دیگر می‌گذرد، تباه شده است، به‌گونه‌ای که گفته‌ها و اعمالِ طرفِ دیگر همیشه بدخواهانه، بی‌معنا یا ریاکارانه جلوه می‌کند. تاریخ را نمی‌توان نوشت مگر اینکه مورخ بتواند نوعی ارتباط با ذهنِ کسانی که دربارهٔ آن‌ها می‌نویسد، برقرار کند.

نکتهٔ سوم این است که ما می‌توانیم گذشته را، و به درکِ خود از گذشته برسیم، تنها از خلالِ چشم‌هایِ حال. مورخ متعلق به عصرِ خود است و به‌واسطهٔ شرایطِ هستیِ انسانی به آن مقید است. کلماتی که او به

کار می‌برد – کلماتی مانندِ دموکراسی، امپراتوری، جنگ، انقلاب – دارای بارِ مفهومیِ معاصری‌اند که نمی‌تواند از آن‌ها جدا شود. مورخانِ باستان به کارگیریِ کلماتی مانندِ «پولیس» و «پلبس» را به‌صورتِ اصلی آغاز کرده‌اند، فقط برای اینکه نشان دهند در این دام نیفتاده‌اند. این به آن‌ها کمکی نمی‌کند. آن‌ها نیز در حال زندگی می‌کنند و نمی‌توانند با استفاده از واژگانِ ناآشنا یا منسوخ، خود را به گذشته فریب دهند، همان‌گونه که با ایرادِ سخنرانی‌هایشان در حالی که خیلامیس (نوعی لباس یونانی) یا توگا پوشیده‌اند، مورخِ بهتری برایِ یونان یا روم نمی‌شوند. نام‌هایی که مورخانِ متوالیِ فرانسوی برایِ جمعیت‌هایِ پاریسی که چنین نقشِ برجسته‌ای در انقلابِ فرانسه ایفا کردند، به کار برده‌اند – «آن‌هایِ بی‌شلوار»، «مردم»، «اراذل»، «بازوانِ برهنه» – همه، برایِ کسانی که قواعدِ بازی را می‌دانند، اعلامیه‌هایی از یک وابستگیِ سیاسی و یک تفسیرِ خاص هستند. با این حال، مورخ ناگزیر به انتخاب است: کاربردِ زبان به او اجازهٔ بی‌طرفی نمی‌دهد. و موضوع تنها به کلمات خلاصه نمی‌شود. طیِ صد سالِ گذشته، تغییرِ موازنهٔ قدرت در اروپا، نگرشِ مورخانِ بریتانیایی را نسبت به فردریکِ کبیر معکوس کرده است. تغییرِ موازنهٔ قدرت در درونِ کلیساهایِ مسیحی میانِ کاتولیک و پروتستان، نگرشِ آن‌ها را نسبت به شخصیت‌هایی چون لویولا، لوتر و کرامول عمیقاً تغییر داده است. فقط آشناییِ سطحی با کارِ مورخانِ فرانسویِ چهل سالِ اخیر دربارهٔ انقلابِ فرانسه لازم است تا تشخیص دهیم که این کارها چقدر عمیقاً تحتِ تأثیرِ انقلابِ روسیه در سال ۱۹۱۷ قرار گرفته است. مورخ به گذشته تعلق ندارد، بلکه به حال تعلق دارد. پروفسور ترور–روپر به ما می‌گوید که مورخ «باید عاشقِ گذشته باشد». این توصیه‌ای محلِّ تردید است. عشق ورزیدن به گذشته ممکن است به راحتی بیانگرِ رمانتیسمِ نوستالژیکِ پیرمردان و جوامعِ پیر باشد، نشانه‌ای از از دست‌رفتنِ ایمان و علاقه به حال یا آینده. در برابرِ این کلیشه، من کلیشهٔ «رهایی از دستِ مردهٔ گذشته» را ترجیح می‌دهم. وظیفهٔ مورخ نه عشق ورزیدن به گذشته است و نه رهایی از آن، بلکه تسلط و درکِ آن، به‌عنوانِ کلیدی برایِ درکِ حال است.

با این حال، اگر این‌ها برخی از بینش‌های آنچه می‌توانم «دیدگاهِ کالینگوودیِ تاریخ» بنامم باشد، وقت آن رسیده است که برخی از خطراتِ آن را بررسی کنیم. تأکید بر نقشِ مورخ در ساختنِ تاریخ، اگر به نتیجه‌گیریِ منطقیِ خود برسد، به نفیِ هرگونه تاریخِ عینی تمایل دارد: تاریخ همان چیزی است که مورخ می‌سازد. به‌نظر می‌رسد که کالینگوود در یک لحظه، در یادداشتی منتشرنشده که توسطِ ویراستارش نقل شده، به این نتیجه رسیده باشد:

سنت آگوستین به تاریخ از دیدگاهِ مسیحیِ اولیه نگاه می‌کرد؛ تیلمان از دیدگاهِ یک فرانسویِ قرن هفدهمی؛ گیبون از دیدگاهِ یک انگلیسیِ قرن هجدهمی؛ مومسن از دیدگاهِ یک آلمانیِ قرن نوزدهمی. پرسیدنِ اینکه کدام دیدگاه درست بوده، بی‌معناست. هرکدام تنها دیدگاهِ ممکن برایِ کسی بود که آن را برگزیده بود.

این معادلِ شک‌گراییِ مطلق است، مانندِ سخنِ فرود که تاریخ «جعبه‌ای از حروفِ کودکان است که می‌توانیم با آن هر کلمه‌ای که بخواهیم را هجی کنیم.» کالینگوود، در واکنشِ خود به «تاریخِ

قیچی‌وچسبانی»، به تاریخ به‌عنوانِ صرفاً گردآوریِ واقعیات، به طرز خطرناکی به این نزدیک می‌شود که تاریخ را چیزی بداند که از مغزِ انسان بیرون کشیده شده است، و به همان نتیجه‌ای منتهی می‌شود که سر جورج کلارک در بخشِ نقل‌قول‌شده به آن اشاره کرد، که «حقیقتِ عینی» تاریخی وجود ندارد. به جایِ نظریه‌ای که تاریخ را بی‌معنا می‌دانست، در اینجا نظریه‌ای به ما عرضه می‌شود که معنایی بی‌نهایت دارد، که هیچ‌کدام از دیگری درست‌تر نیست – که به همان چیز می‌انجامد. نظریهٔ دوم مسلماً به اندازهٔ اولی غیرقابل‌دفاع است. از این نتیجه نمی‌شود که چون یک کوه از نقاطِ دیدِ مختلف و در مراحلِ مختلفِ تاریخی، شکل‌هایِ متفاوتی به خود می‌گیرد، پس اصلاً شکلِ واقعی‌ای ندارد، یا هر شکلی به یک اندازه خوب است. به همین ترتیب، از این نتیجه نمی‌شود که چون تفسیر، نقشی ضروری در تثبیتِ واقعیاتِ تاریخ ایفا می‌کند، و چون هیچ تفسیرِ موجودی کاملاً عینی نیست، پس یک تفسیر به اندازهٔ دیگری خوب است، و واقعیاتِ تاریخ اصولاً قابلِ تفسیرِ عینی نیستند. باید در مرحلهٔ بعدی بررسی کنم که عینیت در تاریخ دقیقاً به چه معناست.

اما خطرِ بزرگ‌تری در فرضیهٔ کالینگوود نهفته است. اگر مورخ ناگزیر به دورهٔ تاریخیِ خود از خلالِ چشم‌هایِ زمانِ خودش نگاه کند، و مسائلِ گذشته را به‌عنوانِ کلیدی برایِ مسائلِ حال مطالعه کند، آیا به دیدگاهی صرفاً پراگماتیستی (عمل‌گرایانه) از واقعیات نخواهد افتاد و نخواهد گفت که ملاکِ یک تفسیرِ درست، تناسبِ آن با هدفی در حال است؟ بر اساسِ این فرضیه، واقعیاتِ تاریخ هیچ‌اند، تفسیر همه‌چیز است. نیچه قبلاً این اصل را بیان کرده بود: «کذبِ یک عقیده برایِ ما مانعی بر سرِ راهِ آن نیست.... پرسش این است که این عقیده تا چه اندازه به زندگی یاری می‌رساند، به زندگی خدمت می‌کند، نسل را حفظ می‌کند، شاید نسل را می‌آفریند.» پراگماتیست‌هایِ آمریکایی، کم‌صریح‌تر و کم‌جان‌تر، در همین مسیر حرکت کردند. معرفت، معرفتی است برایِ هدفی. اعتبارِ معرفت بستگی به اعتبارِ هدف دارد. اما حتی در جایی که چنین نظریه‌ای ابراز نشده، عملِ تاریخی اغلب به همان اندازه نگران‌کننده بوده است. در حوزهٔ مطالعاتیِ خودم، نمونه‌هایِ بسیاری از تفسیرهایِ افراطی دیده‌ام که با واقعیات رفتارِ خشن دارند و به همین دلیل، واقعیتِ این خطر را به خوبی درک می‌کنم. تعجب‌آور نیست که مطالعهٔ برخی از افراطی‌ترین محصولاتِ مکاتبِ تاریخ‌نگاریِ شوروی و ضدشوروی، گاهی نوستالژیِ آن پناهگاهِ توهم‌آمیزِ قرن نوزدهمیِ تاریخِ صرفاً واقعی را در انسان برانگیزد.

پس در اواسطِ قرن بیستم، تعهدِ مورخ را نسبت به واقعیاتِ خود چگونه باید تعریف کنیم؟ اعتماد دارم که در سال‌هایِ اخیر، ساعاتِ کافی را صرفِ جستجو و مطالعهٔ اسناد و پر کردنِ روایتِ تاریخیم با واقعیاتِ مستندِ دارای پانوشت کرده‌ام تا از اتهامِ رفتارِ بی‌پروایانه با واقعیات و اسناد مبرا باشم. وظیفهٔ مورخ در احترام به واقعیاتش، صرفاً به الزامِ صحتِ آن‌ها محدود نمی‌شود. او باید بکوشد تا تمامِ واقعیاتِ شناخته‌شده یا قابل‌شناختِ مرتبط، به یک معنا، با موضوعِ موردِ نظر و تفسیرِ پیشنهادی را واردِ تصویر کند. اگر

می‌خواهد انگلیسیِ ویکتوریایی را به‌عنوانِ موجودی اخلاقی و عقلانی به تصویر بکشد، نباید آنچه را که در «استالیبریج ویکس» سال ۱۸۵۰ رخ داد، فراموش کند. اما این، به نوبهٔ خود، به این معنا نیست که او می‌تواند تفسیر را، که خونِ حیاتِ تاریخ است، حذف کند. افرادِ غیرمتخصص – یعنی دوستانی که اهلِ دانشگاه نیستند یا از رشته‌هایِ دیگر هستند – گاهی از من می‌پرسند که مورخ چگونه کارِ نوشتنِ تاریخ را پیش می‌برد. رایج‌ترین فرض این است که مورخ کارِ خود را به دو مرحلهٔ کاملاً قابلِ تشخیص تقسیم می‌کند. نخست، دورهٔ مقدماتیِ طولانیِ خواندنِ منابع و پر کردنِ دفترچه‌هایش با واقعیات؛ سپس، پس از اتمامِ این کار، منابع را کنار می‌گذارد، دفترچه‌هایش را برمی‌دارد و کتابش را از ابتدا تا انتها می‌نویسد. این تصویر برایِ من غیرقانع‌کننده و نامحتمل است. به‌نظرِ من، به محض اینکه روی چند منبعِ اصلیِ موردِ نظر به خوبی کار کنم، خارشِ نوشتن آغاز می‌شود و شروع به نوشتن می‌کنم – نه لزوماً از ابتدا، بلکه از جایی، هر جایی. پس از آن، خواندن و نوشتن هم‌زمان پیش می‌رود. با پیشرفتِ خواندن، نوشته افزوده، کاسته، تغییر شکل داده و حذف می‌شود. خواندن توسطِ نوشتن هدایت و جهت‌دهی می‌شود و پربار می‌گردد: هرچه بیشتر بنویسم، بهتر می‌دانم به دنبالِ چه چیزی هستم، و بهتر اهمیت و ارتباطِ آنچه را می‌یابم درک می‌کنم. برخی از مورخان احتمالاً تمامِ این نوشتنِ مقدماتی را در ذهنِ خود انجام می‌دهند، بدون استفاده از قلم، کاغذ یا ماشینِ تحریر، همان‌طور که برخی افراد شطرنج را در ذهنِ خود بازی می‌کنند و به صفحه و مهره نیاز ندارند: این استعدادی است که به آن غبطه می‌خورم، اما نمی‌توانم از آن تقلید کنم. اما متقاعد شده‌ام که برایِ هر مورخِ واقعی، این دو فرایندِ «ورودی» و «خروجی» هم‌زمان رخ می‌دهند و در عمل، بخشی از یک فرایندِ واحد هستند. اگر سعی کنید آن‌ها را از هم جدا کنید، یا یکی را بر دیگری مقدم دارید، به یکی از دو بدعت دچار می‌شوید: یا تاریخِ قیچی‌وچسبانیِ بدونِ معنا و اهمیت می‌نویسید، یا تبلیغات و داستانِ تاریخی می‌نویسید و صرفاً از واقعیاتِ گذشته برایِ تزئینِ نوعی نوشتار استفاده می‌کنید که هیچ ربطی به تاریخ ندارد.

بررسیِ ما از رابطهٔ مورخ با واقعیاتِ تاریخ، بنابراین، ما را در موقعیتی ظاهراً مخاطره‌آمیز قرار می‌دهد، که باید با مهارتِ تمام میانِ «اسکلا» (صخرهٔ افسانه‌ای) یک نظریهٔ غیرقابل‌دفاع از تاریخ به‌عنوانِ گردآوریِ عینیِ واقعیات، و برتریِ بی‌قیدوشرطِ واقعیت بر تفسیر، و «خاریبدیس» (گردابِ افسانه‌ای) یک نظریهٔ به همان اندازه غیرقابل‌دفاع از تاریخ به‌عنوانِ محصولِ ذهنیِ مورخ که واقعیاتِ تاریخ را تثبیت می‌کند و از خلالِ فرایندِ تفسیر بر آن‌ها تسلط می‌یابد، حرکت کنیم؛ بینِ دیدگاهی که مرکزِ ثقلِ خود را در گذشته دارد و دیدگاهی که مرکزِ ثقلِ خود را در حال دارد. اما موقعیتِ ما کمتر از آنچه به نظر می‌رسد مخاطره‌آمیز است. ما دوباره با این همانِ دوگانگیِ واقعیت و تفسیر در این سخنرانی‌ها، در اشکالِ دیگر روبرو خواهیم شد – خاص و عام، تجربی و نظری، عینی و ذهنی. وضعیتِ مورخ، بازتابی از ماهیتِ انسان است. انسان، جز شاید در اوایلِ کودکی و در پیریِ مفرط، هرگز کاملاً درگیرِ محیطِ خود نیست و بی‌قیدوشرط تابعِ آن

نیست. از سویِ دیگر، هرگز کاملاً مستقل از آن و اربابِ بی‌قیدوشرطِ آن نیست. رابطهٔ انسان با محیطِ خود، رابطهٔ مورخ با موضوعِ خود است. مورخ نه بردهٔ فروتنِ واقعیاتِ خود است و نه اربابِ مستبدِ آن‌ها. رابطهٔ مورخ با واقعیاتِ خود، رابطه‌ای مبتنی بر برابری و تعامل است. هر مورخِ کاری می‌داند، اگر هنگامِ اندیشیدن و نوشتن، از خود بپرسد که چه می‌کند، که مورخ درگیرِ فرایندی مداوم از شکل‌دهیِ واقعیاتِ خود به تفسیرِ خود، و تفسیرِ خود به واقعیاتِ خود است. نمی‌توان برایِ هیچ‌یک، تقدمِ مطلق قائل شد.

مورخ با گزینشی مقدماتی از واقعیات، و تفسیری مقدماتی که به‌موجبِ آن، این گزینش (توسطِ دیگران و همچنین توسطِ خودش) انجام شده، کار خود را آغاز می‌کند. در حینِ کار، هم تفسیر و هم گزینش و نظمِ واقعیات، دستخوشِ تغییراتی ظریف و شاید ناآگاهانه، از طریقِ کنشِ متقابلِ یکی بر دیگری می‌شوند. و این کنشِ متقابل، همچنین شاملِ کنشِ متقابلِ میانِ حال و گذشته است، زیرا مورخ بخشی از حال است و واقعیات نیز متعلق به گذشته‌اند. مورخ و واقعیاتِ تاریخ، به یکدیگر نیازمندند. مورخِ بدونِ واقعیات، بی‌ریشه و بی‌ثمر است؛ واقعیاتِ بدونِ مورخ، مرده و بی‌معنا. بنابراین اولین پاسخِ من به پرسشِ «تاریخ چیست؟» این است که تاریخ، فرایندی است مستمر از کنشِ متقابل میانِ مورخ و واقعیاتِ او، گفت‌وگویی بی‌پایان میانِ حال و گذشته.

فصل دوم: جامعه و فرد

این پرسش که کدام یک مقدم است – جامعه یا فرد – مانند پرسش دربارهٔ مرغ و تخم‌مرغ است. خواه آن را به‌عنوان پرسشی منطقی در نظر بگیرید، خواه تاریخی، نمی‌توانید هیچ گزاره‌ای دربارهٔ آن، به یک طرف، بیان کنید که نیاز به اصلاح توسطِ گزاره‌ای متضاد و به همان اندازه یک‌جانبه نداشته باشد. جامعه و فرد از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند؛ آن‌ها مکملِ یکدیگرند، نه متضاد. «هیچ انسانی جزیره‌ای نیست، تمامِ خودش؛» به‌قولِ معروفِ دان: «هر انسان، تکه‌ای از خشکی است، بخشی از سرزمینِ اصلی.» این یک جنبه از حقیقت است. از سویِ دیگر، سخنِ جی. اس. میل، فردگرایِ کلاسیک را در نظر بگیرید: «مردم، وقتی گرد هم می‌آیند، به جوهرِ دیگری تبدیل نمی‌شوند.» البته که نه. اما مغالطه در این است که فرض کنیم آن‌ها پیش از «گرد هم آمدن»، وجود داشته‌اند یا جوهرِ خاصی داشته‌اند. به محض اینکه متولد می‌شویم، جهان روی ما کار می‌کند و ما را از واحدهایی صرفاً زیستی به واحدهایی اجتماعی تبدیل می‌کند. هر انسان، در هر مرحله از تاریخ یا پیش از تاریخ، در جامعه‌ای متولد می‌شود و از سال‌هایِ نخستینِ عمر، توسطِ آن جامعه شکل می‌گیرد. زبانی که به آن سخن می‌گوید، ارثی فردی نیست، بلکه اکتسابی اجتماعی از گروهی است که در آن بزرگ می‌شود. هم زبان و هم محیط، به تعیینِ ماهیتِ اندیشهٔ او کمک می‌کنند؛ نخستین ایده‌هایش از دیگران به او می‌رسد. به‌درستی گفته شده که این فردِ جدا از جامعه، هم بی‌زبان خواهد بود و هم بی‌ذهن. جذابیتِ پایدارِ اسطورهٔ «رابینسون کروزوئه» به دلیلِ تلاشِ آن برایِ تصورِ فردی مستقل از جامعه است. این تلاش شکست می‌خورد. رابینسون نه یک فردِ انتزاعی، بلکه انگلیسی‌ای از شهرِ یورک است؛ او انجیلِ خود را با خود حمل می‌کند و به خدایِ قبیله‌ایِ خود دعا می‌کند. اسطوره به سرعت «مردِ جمعه» را به او عطا می‌کند؛ و ساختِ جامعه‌ای جدید آغاز می‌شود. اسطورهٔ دیگر، اسطورهٔ «کریلوف» در رمانِ «جن‌زدگان» داستایفسکی است که خود را می‌کشد تا آزادیِ کاملِ خود را به اثبات برساند. خودکشی، تنها عملِ کاملاً آزادانه‌ای است که برایِ فردِ انسانی ممکن است؛ هر عملِ دیگری، به نحوی، مستلزمِ عضویتِ او در جامعه است.

معمولاً انسان‌شناسان می‌گویند که انسانِ بدوی، کمتر فردی و بیشتر توسطِ جامعه‌اش شکل‌یافته است تا انسانِ متمدن. این ادعا تا حدی درست است. جوامعِ ساده‌تر یکدست‌ترند، بدین معنا که تنوعِ بسیار کمتری از مهارت‌ها و مشاغلِ فردی را نسبت به جوامعِ پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر طلب می‌کنند و فراهم می‌آورند. افزایشِ فردی‌سازی به این معنا، محصولی ضروری از جامعهٔ مدرنِ پیشرفته است و در تمامِ فعالیت‌هایِ آن، از بالا تا پایین، جریان دارد. اما خطایی بزرگ خواهد بود اگر میانِ این فرایندِ فردی‌سازی و قدرت و انسجامِ روزافزونِ جامعه، تضادی قائل شویم. رشدِ جامعه و رشدِ فرد، دست در دستِ هم پیش می‌روند و یکدیگر را شرط می‌کنند. در واقع، آنچه را که جامعهٔ پیچیده یا پیشرفته می‌نامیم، جامعه‌ای است که در آن وابستگیِ متقابلِ افراد به یکدیگر، اشکالِ پیشرفته و پیچیده‌ای به خود گرفته است. فرضِ این خطرناک است که

قدرتِ یک جامعهٔ ملیِ مدرن در شکل‌دهی به شخصیت و اندیشهٔ اعضایِ خود، و ایجادِ درجه‌ای از همرنگی و یکنواختی در میانِ آن‌ها، از قدرتِ یک جامعهٔ قبیله‌ایِ بدوی کمتر باشد. مفهومِ قدیمیِ «شخصیتِ ملی» مبتنی بر تفاوت‌هایِ زیستی، مدتهاست که ابطال شده است؛ اما انکارِ تفاوت‌هایِ شخصیتِ ملی که از پیشینه‌هایِ مختلفِ ملیِ جامعه و آموزش ناشی می‌شوند، دشوار است. آن موجودِ مبهم، «طبیعتِ انسانی»، آن‌قدر از کشوری به کشورِ دیگر و از قرنی به قرنِ دیگر تغییر کرده که دشوار است آن را پدیده‌ای تاریخی، شکل‌گرفته توسطِ شرایطِ اجتماعیِ حاکم و قراردادها، به حساب نیاوریم. تفاوت‌هایِ بسیاری میانِ مثلاً آمریکایی‌ها، روس‌ها و هندی‌ها وجود دارد. اما برخی از این تفاوت‌ها، و شاید مهم‌ترینِ آن‌ها، به شکلِ نگرش‌هایِ متفاوت به روابطِ اجتماعیِ میانِ افراد، یا به عبارتِ دیگر، به نحوهٔ تشکیلِ جامعه، در می‌آیند، به‌گونه‌ای که مطالعهٔ تفاوت‌هایِ میانِ جوامعِ آمریکایی، روسی و هندی به‌عنوانِ یک کل، ممکن است بهترین راه برایِ مطالعهٔ تفاوت‌هایِ میانِ افرادِ آمریکایی، روسی و هندی باشد. انسانِ متمدن، مانندِ انسانِ بدوی، به همان اندازه توسطِ جامعه شکل می‌گیرد که جامعه توسطِ او شکل می‌گیرد. شما نمی‌توانید تخم‌مرغ را بدونِ مرغ داشته باشید، همان‌طور که نمی‌توانید مرغ را بدونِ تخم‌مرغ داشته باشید.

پرداختن به این حقایقِ بسیار بدیهی ضروری نبود، اگر برایِ ما توسطِ دورهٔ قابل‌توجه و استثنایی از تاریخ که جهانِ غرب به تازگی از آن خارج می‌شود، مبهم نشده بودند. پرستشِ فردگرایی، یکی از فراگیرترینِ اسطوره‌هایِ تاریخیِ مدرن است. بر اساسِ روایتِ آشنا در کتابِ «تمدنِ رنسانس در ایتالیا» اثرِ بورکهارت، که بخشِ دومِ آن «رشدِ فرد» نام دارد، پرستشِ فرد با رنسانس آغاز شد، زمانی که انسان، که تا پیش از آن «خود را فقط به‌عنوانِ عضوی از یک نژاد، ملت، حزب، خانواده یا شرکت می‌شناخت»، سرانجام «به فردی روحانی تبدیل شد و خود را چنین شناخت». بعدها، این پرستش با ظهورِ سرمایه‌داری و پروتستانتیسم، با آغازِ انقلابِ صنعتی، و با آموزه‌هایِ لسه‌فر (دست‌نخورده‌گرایی) پیوند خورد. اعلامیهٔ حقوقِ بشر و شهروندی در انقلابِ فرانسه، حقوقِ فرد را اعلام می‌کرد. فردگرایی، اساسِ فلسفهٔ بزرگِ سودگرایی (یوتیلیتاریانیسم) در قرن نوزدهم بود. مقالهٔ «در بابِ مصالحه» اثرِ مورلی، سندِ مشخصِ لیبرالیسمِ ویکتوریایی، فردگرایی و سودگرایی را «دینِ شادی و بهزیستیِ انسانی» می‌نامید. «فردگراییِ خشن» کلیدِ پیشرفتِ انسانی بود. این ممکن است تحلیلی کاملاً صحیح و معتبر از ایدئولوژیِ یک دورهٔ تاریخیِ خاص باشد. اما آنچه می‌خواهم روشن کنم این است که افزایشِ فردی‌سازی که با ظهورِ جهانِ مدرن همراه بود، فرایندی عادی از پیشرفتِ تمدن بود. یک انقلابِ اجتماعی، گروه‌هایِ اجتماعیِ جدیدی را به قدرت رساند. این انقلاب، مانندِ همیشه، از طریقِ افراد و با ارائهٔ فرصت‌هایِ تازه برایِ رشدِ فردی عمل می‌کرد؛ و از آنجا که در مراحلِ اولیهٔ سرمایه‌داری، واحدهایِ تولید و توزیع عمدتاً در دستِ افرادِ منفرد بود، ایدئولوژیِ نظمِ اجتماعیِ جدید، به‌شدت بر نقشِ ابتکارِ فردی در نظمِ اجتماعی تأکید می‌کرد. اما کلِ این فرایند، فرایندی

اجتماعی بود که نمایندهٔ مرحله‌ای خاص در تحولِ تاریخی بود، و نمی‌توان آن را بر اساسِ شورشِ افراد علیهِ جامعه یا رهاییِ افراد از قیدوبندهایِ اجتماعی توضیح داد.

بسیاری از نشانه‌ها حاکی از آن است که حتی در جهانِ غرب، که کانونِ این تحول و این ایدئولوژی بود، این دورهٔ تاریخ به پایان خود رسیده است: در اینجا نیازی به اصرار بر ظهورِ آنچه «دموکراسیِ توده‌ای» نامیده می‌شود، یا بر جایگزینیِ تدریجیِ اشکالِ عمدتاً فردیِ تولید و سازمانِ اقتصادی با اشکالِ عمدتاً جمعی، ندارم. اما ایدئولوژیِ تولیدشده توسطِ این دورهٔ طولانی و پربار، هنوز نیرویی مسلط در اروپایِ غربی و در تمامِ کشورهایِ انگلیسی‌زبان است. وقتی به‌صورتِ انتزاعی از کشمکشِ میانِ آزادی و برابری، یا میانِ آزادیِ فردی و عدالتِ اجتماعی سخن می‌گوییم، تمایل داریم فراموش کنیم که نبردها میانِ ایده‌هایِ انتزاعی رخ نمی‌دهند. این‌ها نبردهایی نیستند میانِ خودِ افراد و خودِ جامعه، بلکه میانِ گروه‌هایی از افراد در جامعه هستند که هر گروه می‌کوشد سیاست‌هایِ اجتماعیِ مساعدِ خود را ترویج کند و سیاست‌هایِ اجتماعیِ مخالفِ خود را خنثی سازد. فردگرایی، دیگر نه به‌عنوانِ یک جنبشِ اجتماعیِ بزرگ، بلکه به‌عنوانِ تقابلِ کاذبِ میانِ فرد و جامعه، امروزه به شعارِ یک گروهِ ذی‌نفع تبدیل شده است و به دلیلِ ماهیتِ جنجالیِ خود، مانعی بر سرِ راهِ درکِ ما از آنچه در جهان می‌گذرد، شده است. من چیزی علیهِ پرستشِ فرد، به‌عنوانِ اعتراضی علیهِ انحرافاتی که فرد را وسیله و جامعه یا دولت را هدف می‌دانند، ندارم. اما اگر بخواهیم با مفهومِ فردی انتزاعی که بیرون از جامعه ایستاده، عمل کنیم، به درکِ واقعیِ هیچ‌یک از گذشته یا حال نخواهیم رسید.

و این سرانجام مرا به هدفِ این انحرافِ طولانی می‌رساند. نگاهِ عقل‌سلیم به تاریخ، آن را چیزی می‌داند که توسطِ افرادی دربارهٔ افراد نوشته شده است. این نگاه مسلماً توسطِ مورخانِ لیبرالِ قرن نوزدهم پذیرفته و تشویق شد، و در اصل، نادرست نیست. اما اکنون به‌نظر بیش از حد ساده‌سازی‌شده و ناکافی می‌آید، و باید عمیق‌تر کاوید. دانشِ مورخ، در اختیارِ انحصاریِ او نیست: انسان‌هایی، احتمالاً از نسل‌هایِ بسیار و از کشورهایِ گوناگون، در انباشتِ آن سهیم بوده‌اند. افرادی که مورخ اعمالِ آن‌ها را مطالعه می‌کند، افرادِ منزویِ نبودند که در خلأ عمل کنند: آن‌ها در بستر، و تحتِ تأثیرِ جامعه‌ای گذشته، عمل می‌کردند. در سخنرانیِ پیشین، تاریخ را فرایندی از کنشِ متقابل، گفت‌وگویی میانِ مورخ در حال و واقعیاتِ گذشته توصیف کردم. اکنون می‌خواهم بررسی کنم که وزنِ عناصرِ فردی و اجتماعی در هر دو سویِ این معادله چقدر است. مورخان تا چه حد افرادی منفردند، و تا چه حد محصولِ جامعه و دورهٔ خود؟ واقعیاتِ تاریخ، تا چه حد واقعیاتی دربارهٔ افرادِ منفردند و تا چه حد واقعیاتی اجتماعی؟

پس، مورخ، موجودی انسانیِ منفرد است. مانندِ سایرِ افراد، او نیز پدیده‌ای اجتماعی است، هم محصولِ جامعه‌ای که به آن تعلق دارد و هم سخنگویِ آگاه یا ناآگاهِ آن؛ و در این مقام است که به واقعیاتِ گذشتهٔ تاریخی نزدیک می‌شود. گاهی از مسیرِ تاریخ به‌عنوانِ «راهپیماییِ متحرک» سخن می‌گوییم. این استعاره

نسبتاً منصفانه است، به شرطی که مورخ را وسوسه نکند که خود را عقابی بداند که از صخره‌ای تنها، یا شخصیتی مهم در جایگاهِ سان‌دید، به تماشا ایستاده است. چنین نیست! مورخ، فقط چهره‌ای دیگرِ مبهم است که در بخشِ دیگری از راهپیمایی به سختی پیش می‌رود. و وقتی راهپیمایی به جلو می‌پیچد، گاهی به راست و گاهی به چپ، و گاهی به عقب برمی‌گردد، جایگاهِ نسبیِ بخش‌هایِ مختلفِ راهپیمایی دائماً در حالِ تغییر است، به‌گونه‌ای که ممکن است کاملاً منطقی باشد که بگوییم، برایِ مثال، ما امروز به قرونِ وسطی نزدیک‌تریم تا پدربزرگ‌هایمان در یک قرنِ پیش، یا عصرِ سزار به ما نزدیک‌تر است تا عصرِ دانته. چشم‌اندازهایِ جدید، زاویه‌هایِ دیدِ جدید، دائماً با حرکتِ راهپیمایی – و مورخ همراه با آن – پدیدار می‌شوند. مورخ، بخشی از تاریخ است. نقطه‌ای از راهپیمایی که او خود را در آن می‌یابد، زاویهٔ دیدِ او را نسبت به گذشته تعیین می‌کند.

این گفتهٔ پیش‌پاافتاده، وقتی دورهٔ موردِ بررسیِ مورخ از زمانِ خودش دور باشد، کمتر درست نیست. وقتی من تاریخِ باستان را می‌خواندم، آثارِ کلاسیکِ این موضوع – و احتمالاً هنوز هم هستند – «تاریخِ یونان» اثرِ گروت و «تاریخِ روم» اثرِ مومسن بودند. گروت، بانکداری روشن‌فکرِ رادیکال که در دههٔ ۱۸۴۰ می‌نوشت، آرمان‌هایِ طبقهٔ متوسطِ بریتانیا را که در حالِ ظهور و پیشرفتِ سیاسی بود، در تصویری آرمانی از دموکراسیِ آتنی تجسم بخشید، که در آن، پریکلس به‌عنوانِ یک مصلحِ بنتامی ظاهر می‌شد و آتن در یک غیبتِ ذهنی، امپراتوری کسب می‌کرد. شاید بی‌راه نباشد اگر بگوییم که غفلتِ گروت از مسئلهٔ برده‌داری در آتن، بازتابِ ناتوانیِ گروهی بود که او به آن تعلق داشت در مواجهه با مسئلهٔ طبقهٔ کارگرِ جدیدِ کارخانه‌ایِ انگلستان. مومسن، لیبرالی آلمانی بود که از آشفتگی‌ها و تحقیرهایِ انقلابِ ۱۸۴۸–۴۹ آلمان سرخورده شده بود. مومسن که در دههٔ ۱۸۵۰ می‌نوشت – دهه‌ای که نام و مفهومِ «رئال‌پولیتیک» در آن متولد شد – سرشار از حسِ نیاز به یک مردِ قوی برایِ پاک‌کردنِ هرج‌ومرجِ ناشی از ناکامیِ مردمِ آلمان در تحققِ آرمان‌هایِ سیاسیِ خود بود؛ و هرگز تاریخِ او را به ارزشِ واقعیِ خود درک نخواهیم کرد مگر اینکه دریابیم که تصویرِ آرمانیِ معروفِ او از سزار، محصولِ این آرزویِ مردِ قوی برایِ نجاتِ آلمان از نابودی است، و اینکه وکیلِ سیاست‌مدار، سیسرو – آن وراجِ بی‌اثر و سهل‌انگارِ لغزنده – درست از دلِ مناظراتِ کلیسایِ پائولوس در فرانکفورتِ ۱۸۴۸ بیرون آمده است. در واقع، اگر کسی بگوید که تاریخِ یونانِ گروت امروزه به اندازهٔ دموکراسیِ آتنی در قرن پنجم پیش از میلاد، دربارهٔ اندیشهٔ رادیکال‌هایِ فلسفیِ انگلیسی در دههٔ ۱۸۴۰ به ما می‌گوید، یا اینکه هرکس می‌خواهد بفهمد انقلابِ ۱۸۴۸ با لیبرال‌هایِ آلمانی چه کرد، باید تاریخِ رومِ مومسن را به‌عنوانِ یکی از کتاب‌هایِ درسیِ خود در نظر بگیرد، این را پارادوکسی جسورانه نمی‌دانم. و این نیز از عظمتِ آن‌ها به‌عنوانِ آثارِ بزرگِ تاریخی نمی‌کاهد. من صبری در برابرِ این مدِ رایج ندارم، که بوری در سخنرانیِ افتتاحیهٔ خود آغاز کرد، مبنی بر اینکه عظمتِ مومسن نه بر تاریخِ رومِ او، بلکه بر مجموعهٔ کتیبه‌ها و کارِ او در حقوقِ اساسیِ روم استوار است: این به معنایِ تقلیلِ تاریخ به سطحِ گردآوری است.

تاریخِ بزرگ، دقیقاً زمانی نوشته می‌شود که بینشِ مورخ نسبت به گذشته، توسطِ بینش‌هایی در موردِ مسائلِ حال، روشن شود. اغلب ابرازِ شگفتی شده که چرا مومسن نتوانست تاریخِ خود را فراتر از سقوطِ جمهوری ادامه دهد. او نه زمان کم داشت، نه فرصت، نه دانش. اما وقتی مومسن تاریخِ خود را می‌نوشت، هنوز مردِ قوی در آلمان ظهور نکرده بود. در طولِ کارِ فعالِ او، مسئلهٔ آنچه پس از به‌دست‌گرفتنِ قدرت توسطِ مردِ قوی رخ می‌داد، هنوز واقعی نبود. هیچ‌چیز مومسن را برنینگیخت تا این مسئله را به صحنهٔ روم فرافکنی کند؛ و تاریخِ امپراتوری نانوشته ماند.

به‌راحتی می‌توان نمونه‌هایِ این پدیده را در میانِ مورخانِ مدرن تکثیر کرد. در سخنرانیِ پیشین، به «انگلستان در عهدِ ملکه آن» اثرِ جی. ام. ترویلیان، به‌عنوانِ یادبودی از سنتِ ویگ که در آن پرورش یافته بود، ادایِ احترام کردم. حالا بیایید دستاوردِ باشکوه و قابلِ توجهِ کسی را بررسی کنیم که بسیاری از ما او را بزرگ‌ترین مورخِ بریتانیاییِ ظهورکرده در صحنهٔ دانشگاهی پس از جنگِ جهانیِ اول می‌دانیم: سر لوئیس نِیمیر. نیمیر یک محافظه‌کارِ واقعی بود – نه یک محافظه‌کارِ معمولیِ انگلیسی که وقتی خراشیده شود، ۷۵ درصد لیبرال از کار درمی‌آید، بلکه محافظه‌کاری که بیش از صد سال است در میانِ مورخانِ بریتانیایی ندیده‌ایم. بینِ اواسطِ قرنِ پیشین و ۱۹۱٤، به‌سختی امکان داشت که یک مورخِ بریتانیایی تغییرِ تاریخی را جز تغییر به سمتِ بهتر تصور کند. در دههٔ ۱۹۲۰، ما واردِ دوره‌ای شدیم که تغییر با ترس از آینده همراه شد و می‌توانست به‌عنوانِ تغییر به سمتِ بدتر تلقی شود – دوره‌ای از تولدِ دوبارهٔ تفکرِ محافظه‌کارانه. مانندِ لیبرالیسمِ آکتون، محافظه‌کاریِ نیمیر، قدرت و عمقِ خود را از ریشه‌داشتن در پس‌زمینه‌ای قاره‌ای می‌گرفت. بر خلافِ فیشر یا توییِنبی، نیمیر هیچ ریشه‌ای در لیبرالیسمِ قرن نوزدهم نداشت و از حسرتِ نوستالژیکِ آن رنج نمی‌برد. پس از جنگِ جهانیِ اول و صلحِ نافرجام که ورشکستگیِ لیبرالیسم را آشکار کرد، واکنش فقط می‌توانست به یکی از دو شکل باشد – سوسیالیسم یا محافظه‌کاری. نیمیر به‌عنوانِ مورخِ محافظه‌کار ظاهر شد. او در دو حوزهٔ انتخابیِ خود کار کرد، و انتخابِ هر دو قابلِ توجه بود. در تاریخِ انگلستان، او به آخرین دوره‌ای بازگشت که در آن طبقهٔ حاکم توانسته بود به تعقیبِ عقلانیِ موقعیت و قدرت در جامعه‌ای منظم و عمدتاً ایستا بپردازد. کسی نیمیر را متهم کرده که «ذهن را از تاریخ گرفته است». شاید تعبیرِ خوش‌بیان‌تری نباشد، اما می‌توان نکته‌ای را که منتقد می‌خواست بیان کند، درک کرد. سیاست در آغازِ سلطنتِ جورج سوم، هنوز از تعصبِ ایده‌ها و آن ایمانِ پرشور به پیشرفت، که قرار بود با انقلابِ فرانسه بر جهان بتازد و قرنِ لیبرالیسمِ پیروزمند را آغاز کند، در امان بود. هیچ ایده‌ای، هیچ انقلابی، هیچ لیبرالیسمی: نیمیر ترجیح داد که پرتره‌ای درخشان از عصری ارائه دهد که هنوز – هرچند نه برایِ مدتِ طولانی – از همهٔ این خطرات در امان بود.

اما انتخابِ نیمیر برایِ موضوعِ دوم، به همان اندازه قابلِ توجه بود. نیمیر از انقلاب‌هایِ بزرگِ مدرن – انگلیسی، فرانسوی و روسی – عبور کرد و در هیچ‌یک از آن‌ها اثرِ اساسی ننوشت، و ترجیح داد که

مطالعه‌ای عمیق از انقلابِ ۱۸۴۸ اروپا به ما ارائه دهد – انقلابی که شکست خورد، شکستی در سراسرِ اروپا برایِ امیدهایِ نوظهورِ لیبرالیسم، نمایشی از پوچیِ ایده‌ها در برابرِ نیرویِ مسلح، و دموکرات‌ها در برابرِ سربازان. دخالتِ ایده‌ها در کارِ جدیِ سیاست، بیهوده و خطرناک است: نیمیر این درسِ اخلاقی را با نامیدنِ این شکستِ تحقیرآمیز «انقلابِ روشن‌فکران» به خوردِ ما داد. و نتیجه‌گیریِ ما فقط مبتنی بر استنباط نیست؛ زیرا نیمیر، هرچند چیزی سیستماتیک دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ ننوشت، نظراتِ خود را در مقاله‌ای که چند سالِ پیش منتشر شد، با وضوح و تیزیِ همیشگی خود بیان کرد. او نوشت: «پس هرچه انسان کمتر ذهنِ خود را با دکترین و جزمِ سیاسی مسدود کند، برایِ تفکرِ او بهتر است.» و پس از ذکرِ این اتهام که او ذهن را از تاریخ گرفته، و عدمِ ردِ آن، چنین ادامه داد:

برخی از فیلسوفانِ سیاسی از «رکودِ خسته‌کننده» و فقدانِ مناظرهٔ کنونی دربارهٔ سیاستِ عمومی در این کشور شکایت دارند؛ راه‌حل‌هایِ عملی برایِ مسائلِ عینی جستجو می‌شود، در حالی که برنامه‌ها و آرمان‌ها توسطِ هر دو حزب فراموش شده‌اند. اما به‌نظرِ من، این نگرش نشانگرِ بلوغِ ملیِ بیشتری است، و من فقط می‌توانم آرزو کنم که این وضعیت، مدتها و بدونِ مزاحمتِ کارهایِ فلسفهٔ سیاسی، ادامه یابد.

من در حالِ حاضر نمی‌خواهم با این دیدگاه بحث کنم: آن را برایِ سخنرانیِ بعدی نگاه می‌دارم. هدفِ من در اینجا صرفاً این است که اولاً، هرگز نمی‌توانید اثرِ یک مورخ را درک یا قدردانی کنید مگر اینکه نخست، دیدگاهِ خود او را نسبت به آن درک کرده باشید؛ و ثانیاً، آن دیدگاه، خود ریشه در یک بسترِ اجتماعی و تاریخی دارد. فراموش نکنید که، همان‌طور که مارکس زمانی گفت، خودِ مربی نیز باید آموزش ببیند؛ به‌زبانِ امروزی، مغزِ شست‌وشودهنده‌ی مغز نیز خود شست‌وشو داده شده است. مورخ، پیش از آنکه شروع به نوشتنِ تاریخ کند، خود محصولِ تاریخ است.

مورخانی که همین‌اکنون از آن‌ها سخن گفتم – گروت و مومسن، ترویلیان و نیمیر – هر یک، به‌اصطلاح، در یک قالبِ اجتماعی و سیاسیِ واحد ریخته شده‌اند؛ تغییرِ چشم‌گیری در نگرشِ آن‌ها میانِ کارهایِ اولیه و بعدی دیده نمی‌شود. اما برخی از مورخان در دوره‌هایِ تغییرِ سریع، در نوشته‌هایِ خود نه یک جامعه و یک نظمِ اجتماعی، بلکه مجموعه‌ای از نظم‌هایِ مختلف را بازتاب داده‌اند. بهترین مثالی که من می‌شناسم از این پدیده، مورخِ بزرگِ آلمانی، ماینه‌که، است که طولِ عمر و کارِ او به‌طورِ غیرمعمولی طولانی بود و مجموعه‌ای از تغییراتِ انقلابی و فاجعه‌بار را در سرنوشتِ کشورش پوشش داد. در اینجا ما عملاً با سه ماینه‌کهٔ مختلف روبرو هستیم که هر کدام سخنگویِ یک دورهٔ تاریخیِ متفاوت‌اند و هر کدام از طریقِ یکی از سه اثرِ بزرگِ خود سخن می‌گویند. ماینه‌کهٔ «جهان‌شهروندی و دولتِ ملی» که در ۱۹۰۷ منتشر شد، با اطمینان، تحققِ آرمان‌هایِ ملیِ آلمان را در رایشِ بیسمارک می‌بیند و – مانندِ بسیاری از اندیشمندانِ قرن نوزدهم، از ماتزینی به بعد – ملی‌گرایی را با عالی‌ترین شکلِ جهان‌گرایی یکی می‌داند: این محصولِ باروکِ ویلهلمینیِ پس از عصرِ بیسمارک است. ماینه‌کهٔ «ایدهٔ عقلِ دولت» که در ۱۹۲۵ منتشر شد، با ذهنی

تقسیم‌شده و سرگشته از جمهوریِ وایمار سخن می‌گوید: جهانِ سیاست، به عرصه‌ای از تعارضِ حل‌نشده میانِ عقلِ دولت و اخلاقیاتِ بیرونیِ سیاست تبدیل شده است، اما اخلاقیات در نهایت نمی‌تواند بر زندگی و امنیتِ دولت فائق آید. سرانجام، ماینه‌کهٔ «پیدایشِ تاریخ‌گرایی» که در ۱۹۳٦، زمانی که توسطِ سیلِ نازی از افتخاراتِ دانشگاهیِ خود رانده شده بود، منتشر شد، فریادِ ناامیدی سر می‌دهد و تاریخ‌گرایی را که ظاهراً «هرچه هست، درست است» را می‌پذیرد، و به‌نگرانی میانِ امرِ نسبیِ تاریخی و یک امرِ مطلقِ فوق‌عقلانی در نوسان است. سرانجام، وقتی ماینه‌که در پیری، کشورش را در برابرِ شکستی نظامیِ کوبنده‌تر از ۱۹۱۸ دید، در کتابِ «فاجعهٔ آلمان» در ۱۹٤٦، به‌درماندگی به باورِ تاریخی واگذار به شانسِ کور و بی‌امان فرو رفت. روان‌شناس یا زندگینامه‌نویس، در اینجا به رشدِ ماینه‌که به‌عنوانِ یک فرد علاقه‌مند خواهد شد؛ آنچه مورخ را مجذوب می‌کند، روشی است که ماینه‌که سه – یا حتی چهار – دورهٔ متوالی و به‌شدت متضاد از زمانِ حال را به گذشتهٔ تاریخی بازتاب می‌دهد.

یا بیایید نمونهٔ برجسته‌تری از نزدیک‌تر را در نظر بگیریم. در دههٔ ۱۹۳۰ ، زمانی که حزبِ لیبرال به‌تازگی به‌عنوانِ نیرویی مؤثر در سیاستِ بریتانیا خاموش شده بود، پروفسور باترفیلد کتابی به نامِ «تفسیرِ ویگ از تاریخ» نوشت که موفقیتی بزرگ و شایسته یافت. این کتاب از بسیاری جهات قابلِ توجه بود نه به این دلیل که تفسیرِ ویگ را در حدود ۱۳۰ صفحه محکوم می‌کرد، بلکه هرآنچه کتاب در جزئیات و دقت کم داشت، با فحاشیِ درخشانِ خود جبران می‌کرد. به خواننده به‌وضوح فهمانده می‌شد که تفسیرِ ویگ چیزِ بدی است؛ و یکی از اتهاماتِ واردشده به آن این بود که «گذشته را با اشاره به حال مطالعه می‌کند.» پروفسور باترفیلد در این باره صریح و سخت‌گیر بود:

مطالعهٔ گذشته با یک چشم، به‌اصطلاح، بر حال، سرچشمهٔ همهٔ گناهان و سفسطه‌ها در تاریخ است. این خود، همان چیزی است که ما با کلمهٔ «غیرتاریخی» معنی می‌کنیم.

دوازده سال گذشت. کشورِ پروفسور باترفیلد درگیرِ جنگی شده بود که اغلب گفته می‌شد در دفاع از آزادی‌هایِ مشروطه‌ایِ تجسم‌یافته در سنتِ ویگ، و تحتِ رهبریِ بزرگی که دائماً گذشته را «با یک چشم، به‌اصطلاح، بر حال» فرا می‌خواند، به راه افتاده است. در کتابِ کوچکی به نامِ «انگلیسی و تاریخِ خود» که در ۱۹٤٤ منتشر شد، باترفیلد نه تنها تصمیم گرفت که تفسیرِ ویگ از تاریخ، تفسیرِ «انگلیسی» است، بلکه با شور و اشتیاق از «پیمانِ انگلیسی با تاریخِ خود» و «ازدواجِ میانِ حال و گذشته» سخن گفت. اشاره به این تغییراتِ نگرش، نقدی غیردوستانه نیست. هدفِ من، ردِ باترفیلدِ اولی با باترفیلدِ دومی، یا مواجههٔ باترفیلدِ مست با باترفیلدِ هوشیار نیست. من کاملاً آگاهم که اگر کسی زحمتِ مرورِ برخی از چیزهایی را که من قبل، حین و بعد از جنگ نوشتم، به خود بدهد، به‌سختی می‌تواند مرا به تناقض‌ها و ناسازگاری‌هایی حداقل به همان اندازه‌ی که من در دیگران تشخیص داده‌ام، محکوم نکند. در واقع، مطمئن نیستم که آیا باید به مورخی غبطه بخورم که بتواند با صداقت ادعا کند که وقایع پنجاه سالِ اخیر را بدونِ برخی اصلاحاتِ

اساسیِ نگرش خود سپری کرده است. هدفِ من صرفاً نشان دادنِ این است که چگونه اثرِ مورخ، آینهٔ جامعه‌ای است که در آن کار می‌کند. این فقط رویدادها نیستند که در حالِ تغییرند. خودِ مورخ نیز در حالِ تغییر است. وقتی اثری تاریخی را برمی‌دارید، فقط به دنبالِ نامِ نویسنده روی جلد نباشید: به تاریخِ انتشار یا نگارش نیز نگاه کنید – گاهی این حتی روشن‌گرتر است. اگر فیلسوف درست می‌گوید که نمی‌توانیم دوبار به یک رودخانه پا بگذاریم، شاید به همان دلیل، این نیز درست باشد که دو کتاب را نمی‌توان توسطِ یک مورخ نوشت.

و اگر برایِ لحظه‌ای از مورخِ منفرد به آنچه می‌توان «گرایش‌هایِ کلی» در تاریخ‌نگاری نامید، بپردازیم، میزانِ محصولِ جامعه‌بودنِ مورخ، آشکارتر می‌شود. در قرن نوزدهم، مورخانِ بریتانیایی، تقریباً بدونِ استثنا، مسیرِ تاریخ را نشانه‌ای از اصلِ پیشرفت می‌دانستند: آن‌ها ایدئولوژیِ جامعه‌ای را بیان می‌کردند که در وضعیتِ پیشرفتِ قابلِ توجهی بود. تاریخ برایِ مورخانِ بریتانیایی سرشار از معنا بود، تا زمانی که به‌نظر می‌رسید به سمتِ ما در حرکت است؛ اکنون که مسیرِ خود را اشتباه کرده، ایمان به معنایِ تاریخ، به یک بدعت تبدیل شده است. پس از جنگِ جهانیِ اول، توییبنی تلاشی مذبوحانه برایِ جایگزینیِ نگاهِ خطی به تاریخ با نظریهٔ چرخه‌ای – ایدئولوژیِ مشخصِ جامعه‌ای در حالِ زوال – انجام داد. پس از شکستِ توییبنی، مورخانِ بریتانیایی عمدتاً راضی بوده‌اند که دست از کار بکشند و اعلام کنند که هیچ الگویِ کلی در تاریخ وجود ندارد. یک سخنِ پیش‌پاافتاده از فیشر به این مضمون، تقریباً به اندازهٔ سخنِ رانکه در قرنِ پیشین، به شهرت رسیده است. اگر کسی به من بگوید که مورخانِ بریتانیاییِ سی سالِ اخیر این تغییرِ عقیده را در نتیجهٔ تأملِ عمیقِ فردی و سوزاندنِ روغنِ نیمه‌شب در اتاق‌هایِ زیرشیروانیِ خود تجربه کرده‌اند، لازم نمی‌دانم که با این واقعیت مخالفت کنم. اما به‌نظرِ من، تمامِ این تفکرِ فردی و روغن‌سوزی، پدیده‌ای اجتماعی، محصول و بیانِ یک تغییرِ اساسی در شخصیت و نگرشِ جامعهٔ ما از ۱۹۱٤ خواهد بود. هیچ نشانه‌ای مهم‌تر از نوعِ تاریخی که یک جامعه می‌نویسد یا نمی‌نویسد، برایِ شخصیتِ آن جامعه وجود ندارد. گیل، مورخِ هلندی، در تک‌نوشتهٔ جذابِ خود که به انگلیسی با عنوانِ «ناپلئون، موافق و مخالف» ترجمه شده، نشان می‌دهد که چگونه قضاوت‌هایِ متوالیِ مورخانِ فرانسویِ قرن نوزدهم دربارهٔ ناپلئون، الگوهایِ در حالِ تغییر و متضادِ زندگیِ سیاسیِ فرانسه را در طولِ قرن منعکس می‌کرده است. اندیشهٔ مورخان، مانندِ سایرِ انسان‌ها، توسطِ محیطِ زمان و مکان شکل می‌گیرد. آکتون، که به‌خوبی این حقیقت را می‌شناخت، در خودِ تاریخ به دنبالِ گریز از آن گشت:

تاریخ [او نوشت] باید نه تنها از تأثیرِ بی‌جایِ زمان‌هایِ دیگر، بلکه از تأثیرِ بی‌جایِ زمانِ خودمان، از استبدادِ محیط و فشارِ هوایی که تنفس می‌کنیم، نجات‌دهندهٔ ما باشد.

این ممکن است ارزیابیِ بیش از حدِ خوش‌بینانه‌ای از نقشِ تاریخ به نظر برسد. اما من جسارت خواهم کرد که باور کنم مورخی که از موقعیتِ خود آگاه‌تر است، توانایی بیشتری برایِ فراتر رفتن از آن دارد، و توانایی

بیشتری برایِ درکِ ماهیتِ اساسیِ تفاوت‌هایِ میانِ جامعه و نگرشِ خود و آنِ دوره‌ها و کشورهایِ دیگر دارد، تا مورخی که با صدایِ بلند اعتراض می‌کند که فردی است و نه پدیده‌ای اجتماعی. به‌نظر می‌رسد که تواناییِ انسان برایِ فرارفتن از موقعیتِ اجتماعی و تاریخیِ خود، مشروط به حساسیتی است که با آن، میزانِ درگیریِ خود را در آن موقعیت تشخیص می‌دهد.

در سخنرانیِ اول گفتم: پیش از مطالعهٔ تاریخ، مورخ را مطالعه کنید. اکنون اضافه می‌کنم: پیش از مطالعهٔ مورخ، محیطِ تاریخی و اجتماعیِ او را مطالعه کنید. مورخ، چون فردی است، محصولِ تاریخ و جامعه نیز هست؛ و دانشجویِ تاریخ باید یاد بگیرد که او را در این نگاهِ دوگانه بنگرد.

حالا بیایید مورخ را رها کنیم و سویِ دیگرِ معادلهٔ من – واقعیاتِ تاریخ – را در پرتوِ همان مسئله بررسی کنیم. هدفِ پژوهشِ مورخ، رفتارِ افراد است یا کنشِ نیروهایِ اجتماعی؟ در اینجا واردِ زمینی به‌خوبی شناخته‌شده می‌شوم. وقتی سر آیزایا برلین چند سالِ پیش مقاله‌ای جذاب و محبوب به نامِ «جبرِ تاریخی» منتشر کرد – که به تزِ اصلیِ آن بعداً در این سخنرانی‌ها بازخواهم گشت – آن را با شعارِ برگرفته از آثارِ آقای تی. اس. الیوت، «نیروهایِ عظیمِ غیرشخصی» آغاز کرد؛ و در سراسرِ مقاله، به افرادی که به «نیروهایِ عظیمِ غیرشخصی» باور دارند، به جایِ افراد به‌عنوانِ عاملِ تعیین‌کننده در تاریخ، می‌خندد. آنچه من نظریهٔ «پادشاهِ بدِ جان» در تاریخ خواهم نامید – دیدگاهی که معتقد است آنچه در تاریخ اهمیت دارد، شخصیت و رفتارِ افراد است – سابقه‌ای طولانی دارد. تمایل به فرضِ نبوغِ فردی به‌عنوانِ نیرویِ خلاقِ تاریخ، مشخصهٔ مراحلِ ابتداییِ آگاهیِ تاریخی است. یونانیانِ باستان دوست داشتند دستاوردهایِ گذشته را با نامِ قهرمانانِ نام‌آوری که ظاهراً مسئولِ آن‌ها بودند، برچسب‌گذاری کنند؛ حماسه‌هایِ خود را به شاعری به نامِ هومر، و قوانین و نهادهایِ خود را به یک لیکورگوس یا سولون نسبت دهند. همین گرایش در رنسانس دوباره ظاهر می‌شود، زمانی که پلوتارک، زندگینامه‌نویسِ اخلاق‌گرا، در احیایِ کلاسیک، بسیار محبوب‌تر و تأثیرگذارتر از مورخانِ دورانِ باستان بود. در این کشور، به‌ویژه، همهٔ ما این نظریه را، به‌اصطلاح، در دامانِ مادر آموخته‌ایم؛ و امروزه احتمالاً تشخیص می‌دهیم که چیزی کودکانه، یا دست‌کم کودک‌گونه، در آن وجود دارد. این نظریه در روزگاری که جامعه ساده‌تر بود و به‌نظر می‌رسید که امورِ عمومی توسطِ تعداد معدودی از افرادِ شناخته‌شده اداره می‌شود، تا حدی قابلِ قبول بود. به وضوح با جامعهٔ پیچیده‌ترِ زمانِ ما سازگار نیست؛ و تولدِ علمِ جدیدِ جامعه‌شناسی در قرن نوزدهم، پاسخی به این پیچیدگیِ روزافزون بود. با این حال، سنتِ قدیمی به سختی می‌میرد. در آغازِ این قرن، «تاریخ، زندگینامهٔ مردانِ بزرگ است» هنوز یک گفتهٔ محترم بود. فقط ده سالِ پیش، یک مورخِ برجستهٔ آمریکایی، همکارانِ خود را – شاید نه چندان جدی – به «قتلِ عامِ شخصیت‌هایِ تاریخی» با رفتار با آن‌ها به‌عنوانِ «عروسک‌هایِ نیروهایِ اجتماعی و اقتصادی» متهم کرد. طرفدارانِ این نظریه امروزه تمایل دارند از آن خجالت بکشند؛ اما پس از جستجویی، بیانِ عالیِ معاصرِ آن را در مقدمهٔ یکی از کتاب‌هایِ خانم ودجوود یافتم.

رفتارِ انسان‌ها به‌عنوانِ افراد [او می‌نویسد] برایِ من جالب‌تر از رفتارِ آن‌ها به‌عنوانِ گروه یا طبقه است. تاریخ را می‌توان با این سوگیری نوشت، همان‌طور که با سوگیریِ دیگر؛ این نه گمراه‌کننده‌تر است و نه کمتر.... این کتاب... تلاشی است برایِ درکِ اینکه این مردان چه احساسی داشتند و چرا، به‌زعمِ خودشان، آن‌گونه که عمل کردند، عمل کردند.

این بیان دقیق است؛ و از آنجا که خانم ودجوود نویسنده‌ای محبوب است، مطمئنم بسیاری از مردم همان‌طور که او فکر می‌کند، فکر می‌کنند. دکتر رَوز، برایِ مثال، به ما می‌گوید که سیستمِ الیزابتی از کار افتاد زیرا جیمز اول قادر به درکِ آن نبود، و انقلابِ انگلستان در قرن هفدهم رویدادی «تصادفی» بود که به دلیلِ حماقتِ دو پادشاهِ اولِ استوارت رخ داد. حتی سر جیمز نیل، مورخی سخت‌گیرتر از دکتر رَوز، گاهی به‌نظر می‌رسد که بیشتر مشتاقِ ابرازِ تحسینِ خود از ملکه الیزابت است تا توضیحِ اینکه سلطنتِ تودور نمایندهٔ چه چیزی بود؛ و سر آیزایا برلین، در مقاله‌ای که همین‌اکنون نقل کردم، به‌شدت نگرانِ این چشم‌انداز است که مورخان ممکن است از محکوم کردنِ چنگیزخان و هیتلر به‌عنوانِ افرادِ بد بازمانند. نظریهٔ «پادشاهِ بدِ جان و ملکهٔ خوبِ بس» به‌ویژه وقتی به زمان‌هایِ نزدیک‌تر می‌رسیم، فراوان است. آسان‌تر است که کمونیسم را «زاییدهٔ ذهنِ کارل مارکس» بنامیم (من این گل را از یک بخشنامهٔ اخیرِ کارگزاری‌هایِ بورس چیدم) تا اینکه خاستگاه و ماهیتِ آن را تحلیل کنیم؛ آسان‌تر است که انقلابِ بلشویکی را به حماقتِ نیکلای دوم یا به طلایِ آلمان نسبت دهیم تا اینکه عللِ عمیقِ اجتماعیِ آن را مطالعه کنیم؛ و آسان‌تر است که دو جنگِ جهانیِ این قرن را نتیجهٔ شرارتِ فردیِ ویلهلم دوم و هیتلر بدانیم تا اینکه برخی از فروپاشی‌هایِ ریشه‌دار در سیستمِ روابطِ بین‌الملل را ببینیم.

پس، گفتهٔ خانم ودجوود شاملِ دو (گزاره) است. اول اینکه رفتارِ انسان‌ها به‌عنوانِ افراد، متمایز از رفتارِ آن‌ها به‌عنوانِ اعضایِ گروه‌ها یا طبقات است، و مورخ می‌تواند به‌طورِ مشروع انتخاب کند که بر یکی از آن‌ها تأکید کند، نه بر دیگری. دوم اینکه مطالعهٔ رفتارِ انسان‌ها به‌عنوانِ افراد، شاملِ مطالعهٔ انگیزه‌هایِ آگاهانهٔ اعمالِ آن‌هاست.

پس از آنچه گفتم، نیازی به تفصیلِ نکتهٔ اول نیست. مسئله این نیست که دیدگاهِ انسان به‌عنوانِ فرد، گمراه‌کننده‌تر است یا دیدگاهِ او به‌عنوانِ عضوِ گروه؛ تلاش برایِ ترسیمِ تمایزی میانِ این دو، گمراه‌کننده است. فرد، به‌تعریف، عضوِ جامعه‌ای است، یا احتمالاً بیش از یک جامعه – آن را گروه، طبقه، قبیله، ملت یا هرچه می‌خواهید بنامید. زیست‌شناسانِ اولیه، به طبقه‌بندیِ گونه‌هایِ پرندگان، جانوران و ماهی‌ها در قفس، آکواریوم و ویترین بسنده می‌کردند و به دنبالِ مطالعهٔ موجودِ زنده در رابطه با محیطِ خود نبودند. شاید علومِ اجتماعیِ امروز هنوز به‌طورِ کامل از آن مرحلهٔ ابتدایی خارج نشده باشند. برخی افراد، روان‌شناسی را علمِ فرد و جامعه‌شناسی را علمِ جامعه تشخیص می‌دهند؛ و نامِ «روان‌شناسی‌گرایی» به این دیدگاه داده شده که همهٔ مسائلِ اجتماعی، نهایتاً به تحلیلِ رفتارِ فردیِ انسان قابلِ تقلیل هستند. اما

روان‌شناسی که محیطِ اجتماعیِ فرد را مطالعه نکند، چندان پیش نخواهد رفت. وسوسه‌انگیز است که میانِ زندگینامه، که انسان را به‌عنوانِ فرد بررسی می‌کند، و تاریخ، که انسان را به‌عنوانِ بخشی از کل بررسی می‌کند، تمایز قائل شویم، و پیشنهاد کنیم که زندگینامهٔ خوب، تاریخِ بدی می‌سازد. آکتون زمانی نوشت: «هیچ‌چیز به اندازهٔ علاقه‌ای که از شخصیت‌هایِ فردی الهام می‌گیرد، باعثِ خطا و بی‌عدالتی در نگاهِ انسان به تاریخ نمی‌شود.» اما این تمایز نیز غیرواقعی است. و نمی‌خواهم پشتِ ضرب‌المثلِ ویکتوریایی پنهان شوم که جی. ام. یانگ بر روی جلدِ کتابِ خود «انگلستانِ ویکتوریایی» قرار داد: «خدامان دربارهٔ مردم صحبت می‌کنند، آدم‌هایِ باکلاس دربارهٔ چیزها بحث می‌کنند.» برخی از زندگینامه‌ها، مشارکت‌هایی جدی در تاریخ هستند: در حوزهٔ خودم، زندگینامه‌هایِ تروتسکی و استالین به قلمِ آیزاک دویچر، نمونه‌هایِ برجسته‌ای هستند. برخی دیگر به ادبیات تعلق دارند، مانندِ رمانِ تاریخی. پروفسور ترور–روپر در موردِ لیتون استراچی می‌نویسد: «برایِ لیتون استراچی، مسائلِ تاریخی همیشه فقط مسائلِ رفتارِ فردی و نابه‌جاییِ فردی بودند و فقط آن‌ها.... او هرگز در پیِ پاسخ به مسائلِ تاریخی، یعنی مسائلِ سیاست و جامعه، نبود، و حتی آن‌ها را مطرح نمی‌کرد.» هیچ‌کس موظف به نوشتن یا خواندنِ تاریخ نیست؛ و کتاب‌هایِ عالی را می‌توان دربارهٔ گذشته نوشت که تاریخ نیستند. اما به‌گمانم، با قرارداد، ما حق داریم – همان‌طور که قصد دارم در این سخنرانی‌ها انجام دهم – کلمهٔ «تاریخ» را برایِ فرایندِ پژوهش در موردِ گذشتهٔ انسان در جامعه، محفوظ نگه داریم.

نکتهٔ دوم، یعنی اینکه تاریخ به دنبالِ بررسیِ این است که چرا افراد «به‌زعمِ خودشان، آن‌گونه که عمل کردند، عمل کردند»، در نگاهِ اول بسیار عجیب به نظر می‌رسد؛ و گمان می‌کنم خانم ودجوود، مانندِ بسیاری از افرادِ عاقل، آنچه را که موعظه می‌کند، به‌کار نمی‌بندد. اگر چنین کند، باید تاریخِ بسیار عجیبی بنویسد. امروزه همه می‌دانند که انسان‌ها همیشه، یا شاید حتی به‌طورِ عادت، از رویِ انگیزه‌هایی که کاملاً از آن‌ها آگاهند یا مایل به ابرازِ آن هستند، عمل نمی‌کنند؛ و نادیده‌گرفتنِ بینش نسبت به انگیزه‌هایِ ناخودآگاه یا ابرازنشده، مسلماً راهی است برایِ کار با یک چشمِ عمداً بسته. با این حال، به‌گفتهٔ برخی، مورخان باید چنین کنند. نکته این است. تا زمانی که راضی باشید بگویید که بدیِ پادشاهِ جان در حرص، حماقت یا جاه‌طلبیِ او برایِ ظلمِ او بود، به‌زبانِ ویژگی‌هایِ فردی سخن می‌گویید که حتی در سطحِ تاریخِ کودکانه نیز قابلِ درک است. اما، به‌محض اینکه شروع کنید به گفتنِ اینکه پادشاهِ جان ابزارِ ناخودآگاهِ منافعِ خاصِ مخالفِ ظهورِ بارون‌هایِ فئودال بود، نه تنها دیدگاهِ پیچیده‌تر و باریک‌بینانه‌تری از بدیِ پادشاهِ جان مطرح می‌کنید، بلکه به‌نظر می‌رسد که پیشنهاد می‌دهید رویدادهایِ تاریخی نه توسطِ اعمالِ آگاهانهٔ افراد، بلکه توسطِ برخی نیروهایِ بیرونی و توانا که ارادهٔ ناخودآگاهِ آن‌ها را هدایت می‌کنند، تعیین می‌شوند. این، البته، مزخرف است. تا آنجا که به من مربوط می‌شود، به مشیتِ الهی، روحِ جهانی، سرنوشتِ محتوم، تاریخ با H

بزرگ، یا هر یک از انتزاعاتِ دیگری که گاهی تصور می‌شود مسیرِ رویدادها را هدایت می‌کنند، اعتقاد ندارم؛ و سخنِ مارکس را بی‌قیدوشرط تأیید می‌کنم:

تاریخ هیچ‌کاری نمی‌کند، هیچ ثروتِ عظیمی ندارد، هیچ جنگی نمی‌جنگد. این انسان است، انسانِ واقعیِ زنده که همه‌چیز را انجام می‌دهد، که داراست و می‌جنگد.

دو نکته‌ای که باید در این باره بگویم، ربطی به هیچ نگاهِ انتزاعی به تاریخ ندارد، و مبتنی بر مشاهدهٔ صرفاً تجربی است.

نکتهٔ اول این است که تاریخ تا حدِ قابلِ توجهی، مسئلهٔ تعداد است. کارلایل مسئولِ این گفتهٔ ناخوشایند بود که «تاریخ، زندگینامهٔ مردانِ بزرگ است». اما در پرشورترین و بزرگ‌ترین اثرِ تاریخیِ خود، به او گوش دهید:

خشونت، برهنگی و کابوسِ ستمی که بر بیست و پنج میلیون دل سنگینی می‌کرد: این، نه غرورِ مجروح یا فلسفه‌هایِ ردّشدهٔ وکلایِ فلسفی، بازرگانانِ ثروتمند یا اشرافِ روستایی، محرکِ اصلیِ انقلابِ فرانسه بود؛ همان‌طور که در همهٔ این انقلاب‌ها و در همهٔ کشورها چنین خواهد بود.

یا به‌قولِ لنین: سیاست از جایی آغاز می‌شود که توده‌ها هستند؛ نه جایی که هزاران نفر هستند، بلکه جایی که میلیون‌ها نفر هستند، آنجا سیاستِ جدی آغاز می‌شود. میلیون‌هایِ کارلایل و لنین، میلیون‌ها فرد بودند: هیچ‌چیزِ غیرشخصی دربارهٔ آن‌ها وجود نداشت. بحث‌هایِ این مسئله گاهی بی‌نامی را با غیرشخصی بودن اشتباه می‌گیرند. مردم از بودنِ انسان، یا فرد – فرد – باز نمی‌ایستند، فقط به این دلیل که نامِ آن‌ها را نمی‌دانیم. «نیروهایِ عظیمِ غیرشخصی» آقای الیوت، همان افرادی بودند که کلارندون، محافظه‌کاری جسورتر و صریح‌تر، آن‌ها را «مردمانِ کثیفِ بی‌نام» می‌نامد. این میلیون‌ها بی‌نام، افرادی بودند که کم‌وبیش ناآگاهانه، با هم، عمل می‌کردند و نیرویی اجتماعی را تشکیل می‌دادند. مورخ در شرایطِ عادی، نیازی به توجه به یک دهقانِ ناراضی یا یک روستایِ ناراضی ندارد. اما میلیون‌ها دهقانِ ناراضی در هزاران روستا، عاملی هستند که هیچ مورخی آن را نادیده نخواهد گرفت. دلایلی که جونز را از ازدواج بازمی‌دارد، برایِ مورخ جالب نیست، مگر اینکه همان دلایل، هزاران فردِ دیگر از نسلِ جونز را نیز بازدارد و باعثِ کاهشِ قابلِ توجهی در نرخِ ازدواج شود: در آن صورت، ممکن است به‌لحاظِ تاریخی مهم باشند. و نیازی نیست که با این حرفِ کلی که جنبش‌ها توسطِ اقلیت‌ها آغاز می‌شوند، پریشان شویم. همهٔ جنبش‌هایِ مؤثر، رهبرانی اندک و دنباله‌روانی بسیار دارند؛ اما این به معنایِ بی‌اهمیت بودنِ جمعیت برایِ موفقیتِ آن‌ها نیست. تعداد در تاریخ اهمیت دارد.

نکتهٔ دوم من، حتی به‌مراتب بهتر اثبات شده است. نویسندگانِ مکاتبِ فکریِ گوناگون، همگی بر این نکته توافق داشته‌اند که اعمالِ افرادِ منفرد، اغلب نتایجی به بار می‌آورد که نه توسطِ خودِ بازیگران، و نه توسطِ هیچ فردِ دیگری، خواسته یا آرزو شده بود. مسیحی معتقد است که فرد، که آگاهانه برایِ اهدافِ غالباً

خودخواهانهٔ خود عمل می‌کند، عاملِ ناخودآگاهِ هدفِ خداست. «رذایلِ خصوصی – منافعِ عمومی» ماندویل، بیانِ اولیه و عمداً پارادوکسیکال از این کشف بود. «دستِ پنهان» آدام اسمیت و «حیلهٔ عقل» هگل، که افراد را برایِ خود و برایِ اهدافِ خود به کار می‌گیرد، در حالی که افراد معتقدند که در حالِ برآورده‌کردنِ خواسته‌هایِ شخصیِ خود هستند، بیش از حد آشنا هستند که نیاز به نقلِ قول داشته باشند. مارکس در مقدمهٔ «نقدِ اقتصادِ سیاسی» نوشت: «انسان‌ها در تولیدِ اجتماعیِ زندگیِ خود، روابطِ معین و ضروری را وارد می‌کنند که مستقل از ارادهٔ آن‌هاست.» تولستوی در «جنگ و صلح»، با پژواکِ سخنِ آدام اسمیت، نوشت: «انسان، آگاهانه برایِ خود زندگی می‌کند، اما ابزاری ناخودآگاه در دستیابی به اهدافِ جهانیِ تاریخیِ بشریت است.» و برایِ تکمیلِ این گلچین، که به‌اندازهٔ کافی طولانی شده، به پروفسور باترفیلد می‌رسیم: «چیزی در ماهیتِ رویدادهایِ تاریخی وجود دارد که مسیرِ تاریخ را به سمتی می‌پیچاند که هیچ‌کس هرگز قصدِ آن را نداشته است.» از ۱۹۱٤، پس از صد سال جنگ‌هایِ محلیِ جزئی، ما دو جنگِ جهانیِ بزرگ داشته‌ایم. توضیحِ این پدیده بر اساسِ اینکه افرادِ بیشتری در نیمهٔ اولِ قرن بیستم می‌خواستند جنگ کنند، یا افرادِ کمتری می‌خواستند صلح داشته باشند، نسبت به سه‌چهارمِ آخرِ قرن نوزدهم، توضیحِ قابلِ قبولی نیست. باور به اینکه هر فردی رکودِ بزرگِ اقتصادیِ دههٔ ۱۹۳۰ را خواسته یا آرزو کرده باشد، دشوار است. با این حال، بدونِ تردید، این رکود توسطِ اعمالِ افراد به وجود آمد، هر کدام به‌طورِ آگاهانه در تعقیبِ هدفی کاملاً متفاوت. و تشخیصِ ناسازگاریِ میانِ نیاتِ فرد و نتایجِ عملِ او، همیشه لازم نیست که منتظرِ مورخِ گذشته‌نگر باشد. «او قصدِ رفتن به جنگ را ندارد،» لاج دربارهٔ وودرو ویلسون در مارس ۱۹۱۷ نوشت، «اما فکر می‌کنم او توسطِ وقایع از پای درخواهد آمد.» با همهٔ شواهد، در تناقض است که تاریخ را بر اساسِ «توضیحاتِ مبتنی بر نیاتِ انسانی» یا بر اساسِ گزارشِ انگیزه‌هایِ داده‌شده توسطِ خودِ بازیگران، از اینکه «به‌زعمِ خودشان، آن‌گونه که عمل کردند، عمل کردند»، نوشت. واقعیاتِ تاریخ، در واقع، واقعیاتی دربارهٔ افراد هستند، اما نه دربارهٔ اعمالِ افراد در انزوا، و نه دربارهٔ انگیزه‌هایِ واقعی یا خیالی که افراد گمان می‌کنند بر اساسِ آن عمل کرده‌اند. آن‌ها واقعیاتی دربارهٔ روابطِ افراد با یکدیگر در جامعه هستند، و دربارهٔ نیروهایِ اجتماعی که از اعمالِ افراد، نتایجی را تولید می‌کنند که اغلب با نتایجی که خودشان قصد داشتند، متفاوت و گاهی متضاد است.

یکی از خطاهایِ جدیِ دیدگاهِ کالینگوود در موردِ تاریخ، که در سخنرانیِ پیشین به آن پرداختم، این فرض بود که اندیشهٔ پشتِ عمل، که مورخ برایِ بررسیِ آن فراخوانده می‌شود، اندیشهٔ خودِ فردِ عمل‌کننده است. این فرضِ اشتباهی است. آنچه مورخ برایِ بررسیِ آن فراخوانده می‌شود، چیزی است که پشتِ عمل نهفته است؛ و اندیشه یا انگیزهٔ آگاهانهٔ خودِ فردِ عمل‌کننده، ممکن است کاملاً بی‌ربط باشد.

در اینجا باید چند کلمه دربارهٔ نقشِ شورشی یا مخالف در تاریخ بگویم. به تصویرِ محبوبِ فردِ شورشی علیهِ جامعه، به‌معنایِ احیایِ تقابلِ کاذبِ میانِ جامعه و فرد است. هیچ جامعه‌ای کاملاً همگن نیست. هر

جامعه، عرصهٔ تعارضاتِ اجتماعی است، و آن دسته از افرادی که خود را در برابرِ قدرتِ موجود قرار می‌دهند، به همان اندازه که حامیانِ آن، محصول و بازتابِ جامعه هستند. ریچارد دوم و کاترین کبیر، نمایندهٔ نیروهایِ اجتماعیِ قدرتمندی در انگلستانِ قرن چهاردهم و روسیهٔ قرن هجدهم بودند: اما وات تایلر و پوگاچف، رهبرِ شورشِ بزرگِ رعایا، نیز چنین بودند. پادشاهان و شورشیان، هر دو، محصولِ شرایطِ خاصِ عصر و کشورِ خود بودند. توصیفِ وات تایلر و پوگاچف به‌عنوانِ افرادی که بر ضدِ جامعه شورش کردند، ساده‌سازیِ گمراه‌کننده‌ای است. اگر آن‌ها صرفاً چنین بودند، مورخ هرگز نامِ آن‌ها را نمی‌شنید. آن‌ها نقشِ خود را در تاریخ مدیونِ انبوهِ پیروانِ خود هستند، و یا به‌عنوانِ پدیده‌هایی اجتماعی قابلِ توجهند، یا اصلاً قابلِ توجه نیستند. یا بیایید یک شورشی و فردگرایِ برجسته را در سطحی پیچیده‌تر در نظر بگیریم. تعداد کمی از مردم به‌اندازهٔ نیچه، به‌شدت و رادیکال‌تر نسبت به جامعهٔ زمانِ خود و کشورشان واکنش نشان داده‌اند. با این حال، نیچه محصولِ مستقیمِ جامعهٔ اروپایی، و به‌طورِ خاصِ آلمانی، بود – پدیده‌ای که نمی‌توانست در چین یا پرو رخ دهد. یک نسل پس از مرگِ نیچه، واضح‌تر از آنچه برایِ معاصرانِ او بود، مشخص شد که نیروهایِ اجتماعیِ اروپایی، و به‌ویژه آلمانی، که این فرد بیانگرِ آن‌ها بوده، چقدر قوی بوده‌اند؛ و نیچه برایِ آیندگان، چهره‌ای مهم‌تر از نسلِ خود شد.

نقشِ شورشی در تاریخ، شباهت‌هایی با نقشِ مردِ بزرگ دارد. نظریهٔ «مردِ بزرگ» در تاریخ – نمونه‌ای خاص از مکتبِ «ملکهٔ خوبِ بس» – در سال‌هایِ اخیر از مد افتاده است، اگرچه هنوز گاهی سرِ زشتِ خود را بلند می‌کند. ویراستارِ مجموعه‌ای از کتاب‌هایِ درسیِ تاریخِ محبوب، که پس از جنگِ جهانیِ دوم شروع شد، از نویسندگانِ خود دعوت کرد «تا موضوعی مهمِ تاریخی را از طریقِ زندگینامهٔ یک مردِ بزرگ بگشایند»؛ و آقای آ. جی. پی. تیلور در یکی از مقالاتِ فرعیِ خود به ما گفت که «تاریخِ اروپایِ مدرن را می‌توان بر اساسِ سه غول نوشت: ناپلئون، بیسمارک و لنین»، اگرچه در نوشته‌هایِ جدی‌تر خود، دست به چنین پروژهٔ جسورانه‌ای نزده است. نقشِ مردِ بزرگ در تاریخ چیست؟ مردِ بزرگ، فردی است، و به‌عنوانِ فردی برجسته، پدیده‌ای اجتماعیِ با اهمیتِ برجسته است. «این حقیقتی آشکار است،» گیبون مشاهده کرد، «که زمانه باید با شخصیت‌هایِ فوق‌العاده سازگار باشد، و نبوغِ کرامول یا رِتز ممکن است اکنون در گمنامی بمیرد.» مارکس در «هجدهمِ برومرِ لوئی بناپارت»، پدیدهٔ متضاد را تشخیص داد: «جنگِ طبقاتی در فرانسه، شرایط و روابطی را ایجاد کرد که یک مبتذلِ ناقص را قادر ساخت تا در لباسِ یک قهرمان، خودنمایی کند.» اگر بیسمارک در قرن هجدهم به دنیا آمده بود – فرضیِ پوچ، زیرا در آن صورت بیسمارک نبود – آلمان را متحد نمی‌کرد و ممکن بود اصلاً مردِ بزرگی نباشد. اما فکر نمی‌کنم که، همان‌طور که تولستوی می‌کند، لازم باشد که مردانِ بزرگ را چیزی بیش از «برچسب‌هایی که به رویدادها نام می‌دهند» انکار کنیم. البته، گاهی اوقات، پرستشِ مردِ بزرگ ممکن است پیامدهایِ شومی داشته باشد. «ابرانسان» نیچه، چهره‌ای دفع‌کننده است. نیازی نیست که موردِ هیتلر، یا پیامدهایِ شومِ «پرستشِ شخصیت» در شوروی را به خاطر بیاورم. اما

هدفِ من، کاستن از عظمتِ مردانِ بزرگ نیست؛ و نه می‌خواهم به این تز که «مردانِ بزرگ تقریباً همیشه مردانِ بدی هستند» بپیوندم. دیدگاهی که امیدوارم تضعیف کنم، دیدگاهی است که مردانِ بزرگ را خارج از تاریخ قرار می‌دهد و آن‌ها را به‌عنوانِ تحمیل‌کنندگانِ خود بر تاریخ، به‌خاطرِ عظمتِ خود، به‌عنوان «عروسک‌هایِ جعبه‌ای که به‌طورِ معجزه‌آسایی از ناشناخته بیرون می‌آیند تا تداومِ واقعیِ تاریخ را قطع کنند» به تصویر می‌کشد. حتی امروز، نمی‌دانم که آیا می‌توانیم توصیفِ کلاسیکِ هگل را بهبود بخشیم:

مردِ بزرگِ عصر، کسی است که می‌تواند ارادهٔ عصرِ خود را به کلمات درآورد، به عصرِ خود بگوید اراده‌اش چیست، و آن را به انجام رساند. آنچه او انجام می‌دهد، قلب و جوهرِ عصرِ اوست؛ او عصرِ خود را به‌تحقق می‌رساند.

دکتر لیویس زمانی چنین معنایی را مد نظر دارد که می‌گوید نویسندگانِ بزرگ «از نظرِ آگاهیِ انسانی که ترویج می‌دهند، قابلِ توجه هستند». مردِ بزرگ، همیشه نمایندهٔ نیروهایِ موجود است، یا نیروهایی که او با به‌چالش‌کشیدنِ قدرتِ موجود، به ایجادِ آن‌ها کمک می‌کند. اما شاید درجهٔ بالاتری از خلاقیت را بتوان به آن دسته از مردانِ بزرگ نسبت داد که، مانندِ کرامول یا لنین، به شکل‌دهیِ نیروهایی که آن‌ها را به عظمت رساند، کمک کردند، تا به آن‌هایی که، مانندِ ناپلئون یا بیسمارک، بر پشتِ نیروهایِ از پیشِ موجود، به عظمت رسیدند. و نباید آن دسته از مردانِ بزرگ را فراموش کنیم که چنان از زمانِ خود پیشی گرفتند که عظمتِ آن‌ها فقط توسطِ نسل‌هایِ بعدی تشخیص داده شد. آنچه به‌نظرِ من ضروری است، این است که در مردِ بزرگ، فردی برجسته را بشناسیم که هم محصولِ فرایندِ تاریخی است و هم عاملِ آن، هم نمایندهٔ نیروهایِ اجتماعیِ است که شکلِ جهان و اندیشه‌هایِ انسان را تغییر می‌دهند و هم آفرینندهٔ آن‌ها.

پس، تاریخ، در هر دو معنایِ کلمه – هم به معنایِ پژوهشی که مورخ انجام می‌دهد و هم واقعیاتِ گذشته‌ای که او دربارهٔ آن پژوهش می‌کند – فرایندی اجتماعی است که در آن، افراد به‌عنوانِ موجوداتی اجتماعی درگیرند؛ و تقابلِ خیالیِ میانِ جامعه و فرد، چیزی بیش از یک شاه‌ماهیِ (ماهیِ قرمز) سرخِ (نقطهٔ انحرافی) نیست که برایِ سردرگم‌کردنِ تفکرِ ما، بر سرِ راهمان کشیده شده است. فرایندِ متقابلِ کنشِ متقابلِ میانِ مورخ و واقعیاتِ او، آنچه من گفت‌وگویِ میانِ حال و گذشته نامیدم، گفت‌وگویی نیست میانِ افرادِ انتزاعی و منزوی، بلکه میانِ جامعهٔ امروز و جامعهٔ دیروز است. تاریخ، به‌قولِ بورکهارت، «ثبتِ آن چیزی است که یک عصر، در عصرِ دیگر، قابلِ توجه می‌یابد». گذشته فقط در پرتوِ حال برایِ ما قابلِ درک است؛ و ما فقط در پرتوِ گذشته می‌توانیم حال را به‌طورِ کامل درک کنیم. توانمندسازیِ انسان برایِ درکِ جامعهٔ گذشته، و افزایشِ تسلطِ او بر جامعهٔ حال، وظیفهٔ دوگانهٔ تاریخ است.

فصل سوم: تاریخ، علم و اخلاق

وقتی خیلی جوان بودم، به‌طرزِ مناسبی تحتِ تأثیر قرار گرفتم که بدانم، با وجودِ ظاهر، نهنگ ماهی نیست. امروزه این مسائلِ طبقه‌بندی مرا کمتر تحتِ تأثیر قرار می‌دهند؛ و وقتی به من اطمینان داده می‌شود که تاریخ علم نیست، چندان نگران نمی‌شوم. این مسئلهٔ اصطلاح‌شناسی، عجیب‌وغریبِ زبانِ انگلیسی است. در هر زبانِ اروپاییِ دیگری، کلمهٔ معادلِ «علم» شاملِ تاریخ، بدونِ تردید، می‌شود. اما در جهانِ انگلیسی‌زبان، این سؤال، سابقه‌ای طولانی دارد و مسائلِ مطرح‌شده توسطِ آن، مقدمه‌ای مناسب برایِ مسائلِ روش‌شناسی در تاریخ است.

در اواخرِ قرن هجدهم، زمانی که علم هم به دانشِ انسان از جهان و هم به دانشِ انسان از ویژگی‌هایِ جسمانیِ خود، چنان موفقیّت‌آمیز کمک کرده بود، این پرسش مطرح شد که آیا علم نمی‌تواند دانشِ انسان از جامعه را نیز افزایش دهد؟ مفهومِ علومِ اجتماعی، و تاریخ در میانِ آن‌ها، به‌تدریج در طولِ قرن نوزدهم توسعه یافت؛ و روشی که علم، جهانِ طبیعت را مطالعه می‌کرد، به مطالعهٔ امورِ انسانی نیز تعمیم داده شد. در بخشِ اولِ این دوره، سنتِ نیوتنی حاکم بود. جامعه، مانندِ جهانِ طبیعت، به‌عنوانِ یک سازوکار (مکانیسم) در نظر گرفته می‌شد؛ عنوانِ اثری از هربرت اسپنسر، «ایستاییِ اجتماعی»، که در ۱۸۵۱ منتشر شد، هنوز در خاطر است. برتراند راسل که در این سنت پرورش یافته بود، بعدها دوره‌ای را به یاد آورد که امیدوار بود روزی «ریاضیاتی از رفتارِ انسانی به‌اندازهٔ ریاضیاتِ ماشین‌ها دقیق» وجود داشته باشد. سپس داروین انقلابی علمیِ دیگر ایجاد کرد؛ و دانشمندانِ علومِ اجتماعی، با الهام از زیست‌شناسی، شروع به تفکرِ جامعه به‌عنوانِ یک ارگانیسم کردند. اما اهمیتِ واقعیِ انقلابِ داروینی این بود که داروین، با تکمیلِ آنچه لایل قبلاً در زمین‌شناسی آغاز کرده بود، تاریخ را واردِ علم کرد. علم دیگر با چیزی ایستا و بی‌زمان سروکار نداشت، بلکه با فرایندی از تغییر و تحول سروکار داشت. تکامل در علم، پیشرفت را در تاریخ تأیید و تکمیل کرد. با این حال، هیچ‌چیز رخ نداد تا نگاهِ استقراییِ روشِ تاریخیِ که در سخنرانیِ اول توصیف کردم را تغییر دهد: «اول واقعیات را جمع کن، سپس آن‌ها را تفسیر کن.» بدونِ تردید فرض می‌شد که این، روشِ علم نیز هست. این دیدگاهی بود که بوری مسلماً در نظر داشت، زمانی که در کلماتِ پایانیِ سخنرانیِ افتتاحیهٔ خود در ژانویهٔ ۱۹۰۳، تاریخ را «علمی، نه بیشتر و نه کمتر» توصیف کرد. پنجاه سال پس از سخنرانیِ بوری، واکنشی شدید علیهِ این دیدگاه نسبت به تاریخ شاهد بودیم. کالینگوود، وقتی در دههٔ ۱۹۳۰ می‌نوشت، به‌ویژه مشتاق بود که خطی مشخص میانِ جهانِ طبیعت، که موضوعِ پژوهشِ علمی بود، و جهانِ تاریخ ترسیم کند؛ و در این دوره، گفتهٔ بوری به‌ندرت نقل می‌شد، مگر با تمسخر. اما آنچه مورخان در آن زمان متوجه نشدند، این بود که خودِ علم دستخوشِ انقلابی عمیق شده بود که باعث می‌شود به‌نظر برسد بوری ممکن است بیش از آنچه تصور می‌کردیم به حقیقت نزدیک بوده باشد، هرچند به دلایلِ اشتباه. آنچه لایل برایِ زمین‌شناسی و داروین برایِ زیست‌شناسی انجام داد، اکنون برایِ نجوم انجام شده است، که به

علمی تبدیل شده است در موردِ اینکه جهان چگونه به چیزی که هست تبدیل شده است؛ و فیزیکدانانِ مدرن دائماً به ما می‌گویند که آنچه بررسی می‌کنند، واقعیات نیستند، بلکه رویدادها هستند. مورخ امروز برایِ احساسِ آشناییِ بیشتر با جهانِ علم، نسبت به صد سالِ پیش، عذری دارد.

بیایید ابتدا به مفهومِ قوانین نگاه کنیم. در سراسرِ قرن هجدهم و نوزدهم، دانشمندان فرض می‌کردند که قوانینِ طبیعت – قوانینِ حرکتِ نیوتن، قانونِ جاذبه، قانونِ بویل، قانونِ تکامل، و غیره – کشف و به‌طورِ قطعی تثبیت شده‌اند، و وظیفهٔ دانشمند، کشف و تثبیتِ قوانینِ بیشتر از طریقِ فرایندِ استقرا از واقعیاتِ مشاهده‌شده است. کلمهٔ «قانون» با هاله‌ای از جلال، از گالیله و نیوتن به پایین آمده بود. دانشجویانِ علومِ اجتماعی، آگاهانه یا ناآگاهانه، مشتاقِ اثباتِ اعتبارِ علمیِ مطالعاتِ خود بودند، همان زبان را به کار گرفتند و معتقد بودند که از همان روش پیروی می‌کنند. به‌نظر می‌رسد اقتصاددانانِ سیاسی اولین کسانی بودند که با قانونِ گرشام و قوانینِ بازارِ آدام اسمیت واردِ میدان شدند. بورک به «قوانینِ تجارت، که قوانینِ طبیعت هستند و در نتیجه قوانینِ خدا» اشاره کرد. مالتوس قانونی برایِ جمعیت وضع کرد؛ لاسال قانونی آهنین برایِ دستمزدها؛ و مارکس در مقدمهٔ «سرمایه» ادعا کرد که «قانونِ حرکتِ اقتصادیِ جامعهٔ مدرن» را کشف کرده است. باکل در کلماتِ پایانیِ «تاریخِ تمدنِ» خود، این اعتقاد را ابراز کرد که مسیرِ امورِ انسانی «با یک اصلِ باشکوهِ جهانی و انحراف‌ناپذیرِ منظم» آغشته است. امروزه این اصطلاحات به اندازهٔ خودشان کهنه و متکبرانه به نظر می‌رسند؛ اما برایِ دانشمندِ علومِ طبیعی نیز تقریباً به همان اندازه که برایِ دانشمندِ علومِ اجتماعی کهنه به نظر می‌رسند. در سالِ قبل از ایرادِ سخنرانیِ افتتاحیهٔ بوری، ریاضیدانِ فرانسوی، آنری پوانکاره، کتابِ کوچکی به نامِ «علم و فرضیه» منتشر کرد که انقلابی در تفکرِ علمی ایجاد کرد. تزِ اصلیِ پوانکاره این بود که گزاره‌هایِ کلیِ بیان‌شده توسطِ دانشمندان، در جایی که صرفاً تعاریف یا قراردادهایِ پنهان دربارهٔ کاربردِ زبان نبودند، فرضیه‌هایی بودند که برایِ تبلور و سامان‌دهیِ تفکرِ بیشتر طراحی شده بودند، و در معرضِ تأیید، اصلاح یا ابطال قرار داشتند. امروزه همهٔ این‌ها تا حدی بدیهی شده است. لافِ نیوتن که «فرضیه نمی‌سازم»، امروزه توخالی به نظر می‌رسد؛ و اگرچه دانشمندان، و حتی دانشمندانِ علومِ اجتماعی، گاهی هنوز از قوانین، به‌قولِ معروف، به‌خاطرِ قدمت، سخن می‌گویند، دیگر به وجودِ آن‌ها به معنایی که دانشمندانِ قرن هجدهم و نوزدهم به‌طورِ جهانی به آن باور داشتند، باور ندارند. تشخیص داده شده است که دانشمندان، نه با تثبیتِ قوانینِ دقیق و جامع، بلکه با طرحِ فرضیه‌هایی که راه را برایِ پژوهشِ بیشتر باز می‌کنند، به اکتشافات می‌رسند و دانشِ تازه‌ای به دست می‌آورند. یک کتابِ درسیِ استاندارد در موردِ روشِ علمی توسطِ دو فیلسوفِ آمریکایی، روشِ علم را «اساساً مدور» توصیف می‌کند:

ما برایِ اصول، با توسل به موادِ تجربی، به آنچه «واقعیت» نامیده می‌شود، شواهد به دست می‌آوریم؛ و موادِ تجربی را بر اساسِ اصول، انتخاب، تحلیل و تفسیر می‌کنیم. کلمهٔ «متقابل» شاید بر «مدور» ارجحیت داشته باشد؛ زیرا نتیجه، بازگشت به همان نقطه نیست، بلکه حرکت به سمتِ اکتشافاتِ تازه، از طریقِ این فرایندِ

کنشِ متقابلِ میانِ اصول و واقعیات، میانِ نظریه و عمل است. همهٔ تفکر، مستلزمِ پذیرشِ پیش‌فرض‌هایِ معینی مبتنی بر مشاهده است که تفکرِ علمی را ممکن می‌سازد، اما در پرتوِ آن تفکر، قابلِ تجدید نظر هستند. این فرضیه‌ها ممکن است در برخی زمینه‌ها یا برایِ برخی اهداف معتبر باشند، اگرچه در برخی دیگر، نادرست از آب درآیند. محکِ کار در همهٔ موارد، محکِ تجربیِ این است که آیا آن‌ها در واقع در ترویجِ بینش‌هایِ تازه و افزودن به دانشِ ما مؤثر هستند یا نه. روشِ رادرفورد به‌تازگی توسطِ یکی از برجسته‌ترینِ شاگردان و همکارانِ او چنین توصیف شد:

او نیرویِ محرکه‌ای برایِ دانستنِ اینکه پدیده‌هایِ هسته‌ای چگونه کار می‌کنند، به معنایی که می‌توان از دانستنِ آنچه در آشپزخانه می‌گذرد سخن گفت، داشت. باور ندارم که او به‌شیوهٔ کلاسیکِ یک نظریه با استفاده از قوانینِ بنیادینِ خاص، به دنبالِ توضیح بوده باشد؛ تا زمانی که می‌دانست چه اتفاقی می‌افتد، راضی بود.

این توصیف، به‌یکسان، برایِ مورخی که جستجویِ قوانینِ بنیادین را رها کرده و به بررسیِ چگونگیِ کارکردِ امور بسنده کرده است، صادق است.

به‌نظر می‌رسد که وضعیتِ فرضیه‌هایِ موردِ استفادهٔ مورخ در فرایندِ تحقیقِ خود، به‌طرزِ قابلِ توجهی شبیه به وضعیتِ فرضیه‌هایِ موردِ استفادهٔ دانشمند است. به‌عنوانِ مثال، تشخیصِ معروفِ ماکس وبر از رابطهٔ میانِ پروتستانتیسم و سرمایه‌داری را در نظر بگیرید. امروزه هیچ‌کس آن را قانون نمی‌نامد، اگرچه در دورهٔ پیشین ممکن بود به‌عنوانِ قانون از آن استقبال شود. این فرضیه‌ای است که، اگرچه تا حدی در طولِ پژوهش‌هایِ الهام‌گرفته از آن اصلاح شده، بدونِ تردید درکِ ما را از هر دو جنبش افزایش داده است. یا گزاره‌ایِ مانندِ سخنِ مارکس را در نظر بگیرید: «آسیابِ دستی جامعه‌ای با اربابِ فئودال به ما می‌دهد؛ آسیابِ بخاری جامعه‌ای با سرمایه‌دارِ صنعتی به ما می‌دهد.» این در اصطلاحِ مدرن، قانون نیست، هرچند مارکس احتمالاً آن را به‌عنوانِ قانون ادعا می‌کرد، بلکه فرضیه‌ای پربار است که راه را برایِ پژوهشِ بیشتر و درکِ تازه هموار می‌کند. چنین فرضیه‌هایی، ابزارهایِ ضروریِ تفکر هستند. ورنر زومبارت، اقتصاددانِ مشهورِ آلمانیِ اوایلِ قرن بیستم، به «احساسِ ناآرامی» که بر کسانی که مارکسیسم را رها کرده بودند، غلبه می‌کرد، اعتراف کرد.

وقتی [او نوشت] فرمول‌هایِ راحتِ خود را که تا کنون راهنمایِ ما در میانِ پیچیدگی‌هایِ هستی بوده‌اند، از دست می‌دهیم... احساسِ غرق‌شدن در اقیانوسِ واقعیات به ما دست می‌دهد، تا زمانی که جایِ پایِ جدیدی پیدا کنیم یا شنا یاد بگیریم.

بحثِ دوره‌بندی در تاریخ نیز در این رده قرار می‌گیرد. تقسیمِ تاریخ به دوره‌ها، واقعیت نیست، بلکه فرضیه‌ای ضروری یا ابزاری برایِ تفکر است که تا آنجا معتبر است که روشن‌گر باشد، و اعتبارِ آن به تفسیر بستگی دارد. مورخانی که دربارهٔ زمانِ پایانِ قرونِ وسطی اختلافِ نظر دارند، در تفسیرِ خود از رویدادهایِ خاص، متفاوتند. این پرسش، پرسشی واقعی نیست؛ اما بی‌معنا نیز نیست. تقسیمِ تاریخ به بخش‌هایِ

جغرافیایی نیز به‌یکسان، واقعیت نیست، بلکه فرضیه‌ای است: سخن گفتن از تاریخِ اروپا، ممکن است در برخی زمینه‌ها فرضیه‌ای معتبر و پربار باشد، و در برخی دیگر، گمراه‌کننده و مضر. بیشترِ مورخان فرض می‌کنند که روسیه بخشی از اروپاست؛ برخی به‌شدت آن را انکار می‌کنند. سوگیریِ مورخ را می‌توان با فرضیه‌ای که برمی‌گزیند، قضاوت کرد. باید یک اظهارنظرِ کلی در موردِ روش‌هایِ علومِ اجتماعی نقل کنم، زیرا از یک دانشمندِ بزرگِ اجتماعی می‌آید که خود به‌عنوانِ دانشمندی علومِ طبیعی تربیت شده بود. ژرژ سورل، که قبل از اینکه در چهل‌سالگی شروع به نوشتن دربارهٔ مسائلِ اجتماعی کند، به‌عنوانِ مهندس کار می‌کرد، بر ضرورتِ جداسازیِ عناصرِ خاص در یک موقعیت، حتی به‌قیمتِ ساده‌سازیِ بیش از حد، تأکید کرد:

باید [او نوشت] با آزمون و خطا پیش رفت؛ باید فرضیه‌هایِ محتمل و جزئی را امتحان کرد، و به تقریب‌هایِ موقت بسنده کرد تا همیشه درِ اصلاحِ تدریجی باز بماند.

این فاصلهٔ زیادی با قرن نوزدهم دارد، زمانی که دانشمندان، و مورخانی مانندِ آکتون، چشم به راهِ ایجادِ مجموعه‌ای جامع از دانش، از طریقِ انباشتِ واقعیاتِ به‌خوبی اثبات‌شده، بودند که یک‌باره همهٔ مسائلِ موردِ اختلاف را حل کند. امروزه، هم دانشمندان و هم مورخان، امیدِ متواضعانه‌تری دارند که به‌تدریج از یک فرضیهٔ جزئی به فرضیه‌ای دیگر پیشرفت کنند، واقعیاتِ خود را از طریقِ واسطهٔ تفسیرهایِ خود جدا کنند، و تفسیرهایِ خود را با واقعیات بیازمایند؛ و روش‌هایی که آن‌ها برایِ این کار به کار می‌برند، به‌نظرِ من، اساساً متفاوت نیستند. در سخنرانیِ اول، گفتهٔ پروفسور باراکلا را نقل کردم که تاریخ «اصلاً واقعی نیست، بلکه مجموعه‌ای از قضاوت‌هایِ پذیرفته‌شده است». در حالی که این سخنرانی‌ها را آماده می‌کردم، یک فیزیکدان از این دانشگاه، در یک برنامهٔ رادیوییِ بی‌بی‌سی، حقیقتِ علمی را به‌عنوان «گزاره‌ای که به‌طورِ عمومی توسطِ متخصصان پذیرفته شده است» تعریف کرد. هیچ‌یک از این دو فرمول کاملاً رضایت‌بخش نیستند – به دلایلی که وقتی به بحثِ عینیت برسم، مشخص خواهد شد. اما قابلِ توجه بود که یک مورخ و یک فیزیکدان، به‌طورِ مستقل، همان مسئله را با کلماتی تقریباً یکسان، فرموله کرده‌اند.

با این حال، قیاس‌ها، دام‌هایی بدنام برایِ ناآگاهان هستند: و می‌خواهم با احترام، استدلال‌هایِ موافقِ این باور را بررسی کنم که، با وجودِ تفاوت‌هایِ بزرگِ میانِ علومِ ریاضی و طبیعی، یا میانِ علومِ مختلف در این دسته‌بندی‌ها، می‌توان تمایزی اساسی میانِ این علوم و تاریخ ترسیم کرد، و این تمایز، نامیدنِ تاریخ – و شاید سایرِ علومِ به‌اصطلاحِ اجتماعی – را به علم، گمراه‌کننده می‌سازد. این ایرادات – که برخی از آن‌ها معتبرتر از بقیه هستند – را می‌توان چنین خلاصه کرد: (۱) اینکه تاریخ به منحصربه‌فرد و خاص می‌پردازد، در حالی که علم به کلی و عام می‌پردازد؛ (۲) اینکه تاریخ درسی نمی‌آموزد؛ (۳) اینکه تاریخ قادر به پیش‌بینی نیست؛ (٤) اینکه تاریخ الزاماً ذهنی است، زیرا انسان خود را مشاهده می‌کند؛ و (۵) اینکه تاریخ، بر خلاف علم، شاملِ مسائلِ دین و اخلاق است. هر یک از این نکات را به نوبهٔ خود بررسی می‌کنم.

نخست، ادعا می‌شود که تاریخ با منحصربه‌فرد و خاص سروکار دارد، و علم با کلی و عام. این دیدگاه را می‌توان با ارسطو آغاز کرد، که اعلام کرد شعر «فلسفی‌تر» و «جدی‌تر» از تاریخ است، زیرا شعر با حقیقتِ کلی سروکار دارد و تاریخ با حقیقتِ جزئی. انبوهی از نویسندگانِ بعدی، تا کالینگوود، تمایزی مشابه میانِ علم و تاریخ قائل شدند. این به‌نظر می‌رسد که بر اساسِ سوءفهمی باشد. گفتهٔ معروفِ هابز همچنان پابرجاست: «هیچ‌چیز در جهان کلی نیست مگر نام‌ها، زیرا چیزهایِ نام‌گذاری‌شده، هر یک، فردی و منحصربه‌فردند.» این مسلماً در موردِ علومِ طبیعی نیز صادق است: هیچ دو سازندِ زمین‌شناسی، هیچ دو جانورِ یک گونه، و هیچ دو اتمی، یکسان نیستند. به‌طورِ مشابه، هیچ دو رویدادِ تاریخی یکسان نیستند. اما اصرار بر منحصربه‌فرد بودنِ رویدادهایِ تاریخی، همان اثرِ فلج‌کننده‌ای را دارد که این حرفِ کلی که مور از اسقفِ باتلر گرفته و زمانی به‌ویژه موردِ علاقهٔ فیلسوفانِ زبان بود: «هرچیزی همان چیزی است که هست و چیزِ دیگری نیست.» با این روش، به‌سرعت به نوعی نیروانایِ فلسفی می‌رسید که در آن، هیچ‌چیزِ مهمی را نمی‌توان دربارهٔ هیچ‌چیز گفت.

خودِ کاربردِ زبان، مورخ را، مانندِ دانشمند، به تعمیم (ژنرالیزاسیون) متعهد می‌کند. جنگِ پلوپونز و جنگِ جهانیِ دوم بسیار متفاوت بودند، و هر دو منحصربه‌فرد بودند. اما مورخ، هر دو را «جنگ» می‌نامد، و فقط اهلِ ادا اعتراض می‌کند. وقتی گیبون هم از استقرارِ مسیحیت توسطِ کنستانتین و هم از ظهورِ اسلام به‌عنوانِ انقلاب نوشت، دو رویدادِ منحصربه‌فرد را تعمیم می‌داد. مورخانِ مدرن نیز هنگامِ نوشتن دربارهٔ انقلاب‌هایِ انگلستان، فرانسه، روسیه و چین، همین کار را می‌کنند. مورخ واقعاً به منحصربه‌فرد علاقه‌مند نیست، بلکه به آنچه در منحصربه‌فرد، کلی است، علاقه‌مند است. در دههٔ ۱۹۳۰، بحث‌هایِ مورخان دربارهٔ عللِ جنگِ ۱۹۱٤ معمولاً بر این فرض پیش می‌رفت که این جنگ یا به‌خاطرِ مدیریتِ نادرستِ دیپلمات‌ها، که به‌صورتِ مخفیانه و بدونِ کنترلِ افکارِ عمومی کار می‌کردند، بوده، یا به‌خاطرِ تقسیمِ ناگوارِ جهان به دولت‌هایِ ملیِ دارایِ حاکمیتِ سرزمینی. در دههٔ ۱۹۳۰، بحث‌ها بر این فرض پیش می‌رفت که به‌خاطرِ رقابت‌هایِ میانِ قدرت‌هایِ امپریالیستی، که توسطِ فشارهایِ سرمایه‌داریِ رو به زوال برایِ تقسیمِ جهان میانِ خود، به حرکت درآمده بودند. همهٔ این بحث‌ها شاملِ تعمیم‌هایی دربارهٔ عللِ جنگ، یا دست‌کم جنگ در شرایطِ قرن نوزدهم، بود. مورخ دائماً از تعمیم برایِ آزمایشِ شواهدِ خود استفاده می‌کند. اگر شواهد روشن نباشد که آیا ریچارد، شاهزادگانِ برجِ لندن را به قتل رسانده است، مورخ از خود خواهد پرسید – شاید ناآگاهانه‌تر تا آگاهانه – که آیا عادتِ حاکمانِ آن دوره، حذفِ رقبایِ احتمالیِ تاج‌وتخت بوده است؛ و قضاوتِ او، به‌درستی، تحتِ تأثیرِ این تعمیم قرار خواهد گرفت.

خوانندهٔ تاریخ، و همچنین نویسندهٔ آن، تعمیم‌دهنده‌ای همیشگی است که مشاهدهٔ مورخ را در موردِ بافتارهایِ تاریخیِ دیگری که با آن‌ها آشناست – یا شاید در موردِ زمانِ خودش – به کار می‌گیرد. وقتی

«انقلابِ فرانسه» اثرِ کارلایل را می‌خوانم، بارها خود را در حالِ تعمیمِ اظهارنظرهایِ او و به‌کارگیریِ آن‌ها در حوزهٔ تخصصیِ خودم، یعنی انقلابِ روسیه، می‌یابم. این را دربارهٔ وحشت بخوانید:

در سرزمین‌هایی که عدالتِ برابر را می‌شناختند، هولناک است – در سرزمین‌هایی که هرگز آن را نشناخته‌اند، چندان غیرطبیعی نیست. یا، به‌طورِ معنادارتر، این را: متأسفانه، هرچند بسیار طبیعی است، که تاریخِ این دوره معمولاً به‌گونه‌ای هیستریک نوشته شده است. اغراق، نفرین، و شیون فراوان است؛ و به‌طورِ کلی، تاریکی.

یا این یکی، این بار از بورکهارت دربارهٔ رشدِ دولتِ مدرن در قرن شانزدهم:

هرچه قدرتْ اخیراً به وجود آمده باشد، کمتر می‌تواند ساکن بماند – اولاً به‌خاطرِ اینکه کسانی که آن را ایجاد کرده‌اند، به حرکتِ سریعِ بیشتر عادت کرده‌اند و خودشان و تا ابد، نوآورند؛ ثانیاً به‌خاطرِ اینکه نیروهایِ برانگیخته‌شده یا مغلوبِ آن‌ها را فقط از طریقِ اعمالِ خشونتِ بیشتر می‌توان به کار گرفت.

این حرفِ بیمعنی است که تعمیم، بیگانه با تاریخ است؛ تاریخ با تعمیم‌ها رشد می‌کند. چنانکه آقای التون به‌خوبی در مجلدی از «تاریخِ مدرنِ کمبریج» جدید بیان می‌کند: «آنچه مورخ را از جمع‌آوری‌کنندهٔ واقعیاتِ تاریخی متمایز می‌کند، تعمیم است.» شاید می‌توانست اضافه کند که همین چیز، دانشمندِ علومِ طبیعی را از طبیعت‌شناس یا جمع‌کنندهٔ نمونه‌ها متمایز می‌کند. اما گمان نکنید که تعمیم به ما اجازه می‌دهد که طرحی وسیع از تاریخ بسازیم که رویدادهایِ خاص باید در آن جا شوند. و از آنجا که مارکس یکی از کسانی است که اغلب به ساختنِ، یا اعتقاد به، چنین طرحی متهم می‌شود، برایِ جمع‌بندی، بخشی از یکی از نامه‌هایِ او را نقل می‌کنم که مسئله را در منظری درست قرار می‌دهد:

رویدادهایی به‌طرزِ چشمگیری مشابه، اما در یک بسترِ تاریخیِ متفاوت رخ داده، به نتایجی کاملاً متفاوت منجر می‌شوند. با مطالعهٔ جداگانهٔ هر یک از این تحولات و سپس مقایسهٔ آن‌ها، به‌راحتی می‌توان کلیدِ درکِ این پدیده را یافت؛ اما هرگز نمی‌توان با استفاده از کلیدِ عمومیِ برخی نظریاتِ فلسفیِ تاریخی که فضیلتِ بزرگِ آن‌ها ایستادنِ بالای تاریخ است، به این درک رسید.

تاریخ به رابطهٔ میانِ منحصربه‌فرد و کلی می‌پردازد. به‌عنوانِ مورخ، نمی‌توانید آن‌ها را از هم جدا کنید، یا به یکی بر دیگری تقدم دهید، بیش از آنکه نتوانید واقعیت و تفسیر را از هم جدا کنید.

این شاید جایِ مناسبی برایِ سخنی کوتاه دربارهٔ روابطِ تاریخ و جامعه‌شناسی باشد. جامعه‌شناسی در حالِ حاضر با دو خطرِ متضاد روبروست – خطرِ فوق‌نظریه‌پردازی و خطرِ فوق‌تجربه‌گرایی. خطرِ اول، خطرِ گم‌شدن در تعمیم‌هایِ انتزاعی و بی‌معنا دربارهٔ جامعهٔ به‌طورِ کلی است. جامعه با S بزرگ، به همان اندازه که تاریخ با H بزرگ، یک مغالطهٔ گمراه‌کننده است. این خطر با کسانی که جامعه‌شناسی را به وظیفهٔ انحصاریِ تعمیم از رویدادهایِ منحصربه‌فردِ ثبت‌شده توسطِ تاریخ محول می‌کنند، نزدیک‌تر می‌شود: حتی پیشنهاد شده که جامعه‌شناسی با داشتن «قوانین» از تاریخ متمایز می‌شود. خطرِ دیگر، خطری است که کارل

مانهایم تقریباً یک نسلِ پیش پیش‌بینی کرد، و امروز به‌شدت وجود دارد: جامعه‌شناسی «تقسیم‌شده به مجموعه‌ای از مسائلِ فنیِ گسستهٔ تنظیمِ اجتماعی». جامعه‌شناسی با جوامعِ تاریخی سروکار دارد، که هر یک منحصربه‌فرد است و توسطِ پیشینه‌ها و شرایطِ خاصِ تاریخی شکل گرفته است. اما تلاش برایِ اجتناب از تعمیم و تفسیر با محدودکردنِ خود به مسائلِ به‌اصطلاح «فنیِ» شمارش و تحلیل، صرفاً به معنایِ عذرخواهیِ ناآگاهانه از جامعه‌ای ایستا است. جامعه‌شناسی، اگر می‌خواهد به حوزه‌ای پربار از مطالعه تبدیل شود، باید مانندِ تاریخ، به رابطهٔ میانِ منحصربه‌فرد و کلی بپردازد. اما همچنین باید پویا شود – نه مطالعهٔ جامعه‌ای در حالِ سکون (زیرا چنین جامعه‌ای وجود ندارد)، بلکه مطالعهٔ تغییر و تحولِ اجتماعی. در بقیهٔ موارد، فقط می‌گویم که هرچه تاریخ، جامعه‌شناختی‌تر شود، و جامعه‌شناسی، تاریخی‌تر، برایِ هر دو بهتر است. مرزِ میانِ آن‌ها را برایِ تردِدِ دوطرفه، کاملاً باز نگه دارید.

مسئلهٔ تعمیم، ارتباطِ نزدیکی با دومین سؤالِ من دارد: درس‌هایِ تاریخ. نکتهٔ واقعی در موردِ تعمیم این است که از طریقِ آن، ما سعی می‌کنیم از تاریخ بیاموزیم، درسِ گرفته‌شده از یک مجموعه رویداد را به مجموعهٔ دیگری از رویدادها به کار ببریم: وقتی تعمیم می‌دهیم، آگاهانه یا ناآگاهانه، در تلاش برایِ انجامِ این کار هستیم. کسانی که تعمیم را رد می‌کنند و اصرار دارند که تاریخ منحصراً با منحصربه‌فرد سروکار دارد، از نظرِ منطقی، کسانی هستند که انکار می‌کنند که می‌توان از تاریخ چیزی آموخت. اما این ادعا که انسان‌ها از تاریخ چیزی نمی‌آموزند، با انبوهی از واقعیاتِ قابلِ مشاهده در تضاد است. هیچ تجربه‌ای رایج‌تر از این نیست. در سال ۱۹۱۹، من به‌عنوانِ عضوِ کوچکی از هیئتِ بریتانیایی در کنفرانسِ صلحِ پاریس حضور داشتم. همه در هیئت معتقد بودند که می‌توانیم از درس‌هایِ کنگرهٔ وین، آخرین کنگرهٔ بزرگِ صلحِ اروپایی در صد سالِ پیش، بیاموزیم. یک کاپیتانِ وبستر که در آن زمان در ادارهٔ جنگ استخدام شده بود، اکنون سر چارلز وبستر و مورخی برجسته است، مقاله‌ای نوشت که به ما می‌گفت آن درس‌ها چه بودند. دو تا از آن‌ها در خاطرِ من مانده است. یکی این بود که هنگامِ ترسیمِ دوبارهٔ نقشهٔ اروپا، نادیده‌گرفتنِ اصلِ خودمختاری (سلف‌دترمینیشن) خطرناک است. دیگری این بود که انداختنِ اسنادِ مخفی در سطلِ زباله، که محتویاتِ آن مسلماً توسطِ سرویسِ مخفیِ هیئتِ دیگری خریداری می‌شد، خطرناک است. این درس‌هایِ تاریخ به‌عنوانِ انجیل پذیرفته شدند و بر رفتارِ ما تأثیر گذاشتند. این مثال، اخیر و پیش‌پاافتاده است. اما به‌راحتی می‌توان تأثیرِ درس‌هایِ گذشته‌ای دورتر را در تاریخِ نسبتاً دورتر ردیابی کرد. همه از تأثیرِ یونانِ باستان بر روم اطلاع دارند. اما مطمئن نیستم که آیا مورخی تلاش کرده است که تحلیلِ دقیقی از درس‌هایی که رومیان از تاریخِ هلاس آموختند، یا معتقد بودند که آموخته‌اند، ارائه دهد. بررسیِ درس‌هایی که در اروپایِ غربی در قرن‌هایِ هفدهم، هجدهم و نوزدهم از تاریخِ عهدِ عتیق گرفته شد، ممکن است نتایجِ پرباری به همراه داشته باشد. انقلابِ پیوریتنِ انگلستان بدونِ آن به‌طورِ کامل قابلِ درک نیست؛ و مفهومِ «قومِ برگزیده»، عاملِ مهمی در ظهورِ ملی‌گراییِ مدرن بود. مهرِ آموزشِ کلاسیک، در قرن نوزدهم،

به‌شدت بر طبقهٔ حاکمِ جدید در بریتانیا نقش بست. گروت، همان‌طور که قبلاً اشاره کردم، آتن را به‌عنوانِ الگویی برایِ دموکراسیِ جدید ترسیم کرد؛ و دوست دارم مطالعه‌ای در موردِ درس‌هایِ گسترده و مهمی ببینم که به‌طورِ آگاهانه یا ناآگاهانه به سازندگانِ امپراتوریِ بریتانیا توسطِ تاریخِ امپراتوریِ روم منتقل شده است. در حوزهٔ خاصِ خودم، سازندگانِ انقلابِ روسیه به‌شدت تحتِ تأثیر – تقریباً می‌توان گفت وسواس‌گونه – درس‌هایِ انقلابِ فرانسه، انقلاب‌هایِ ۱۸۴۸ و کمونِ پاریس در ۱۸۷۱ بودند. اما در اینجا شرطِ ناشی از ماهیتِ دوگانهٔ تاریخ را به یاد می‌آورم. یادگیری از تاریخ، هرگز صرفاً یک فرایندِ یک‌طرفه نیست. آموختن دربارهٔ حال در پرتوِ گذشته، به معنایِ آموختن دربارهٔ گذشته در پرتوِ حال نیز هست. کارکردِ تاریخ، ترویجِ درکی عمیق‌تر از هر دو، گذشته و حال، از طریقِ همبستگیِ میانِ آن‌هاست.

نکتهٔ سوم من، نقشِ پیش‌بینی در تاریخ است: گفته می‌شود که نمی‌توان از تاریخ درسی آموخت، زیرا تاریخ، بر خلافِ علم، نمی‌تواند آینده را پیش‌بینی کند. این مسئله در شبکه‌ای از سوءتفاهم‌ها پیچیده شده است. همان‌طور که دیدیم، دانشمندان دیگر مانندِ گذشته مشتاقِ صحبت از قوانینِ طبیعت نیستند. قوانینِ به‌اصطلاحِ علمی که بر زندگیِ روزمرهٔ ما تأثیر می‌گذارند، در واقع، گزاره‌هایی از گرایش (تندنسی) هستند، گزاره‌هایی از آنچه در صورتِ مساوی‌بودنِ سایرِ شرایط، یا در شرایطِ آزمایشگاهی، رخ خواهد داد. آن‌ها ادعایِ پیش‌بینیِ آنچه در مواردِ خاص رخ خواهد داد، ندارند. قانونِ جاذبه، ثابت نمی‌کند که آن سیبِ خاص به زمین خواهد افتاد: ممکن است کسی آن را در سبدی بگیرد. قانونِ اپتیک که نور در یک خطِ مستقیم حرکت می‌کند، ثابت نمی‌کند که یک پرتوِ نورِ خاص ممکن است توسطِ یک جسمِ میانی، شکسته یا پراکنده نشود. اما این به معنایِ بی‌ارزش یا به‌طورِ کلی نامعتبر بودنِ این قوانین نیست. به ما گفته می‌شود که نظریه‌هایِ فیزیکیِ مدرن، فقط با احتمالاتِ وقوعِ رویدادها سروکار دارند. امروزه علم بیشتر تمایل دارد به یاد داشته باشد که استقرا، از نظرِ منطقی، فقط می‌تواند به احتمالات یا باورِ معقول منجر شود، و بیشتر مشتاق است که اظهاراتِ خود را به‌عنوانِ قواعدِ کلی یا راهنماهایِ اعتبارِ قابلِ آزمون فقط در عملِ خاص، تلقی کند. «علم، از آنجا که پیش‌بینی می‌کند؛ پیش‌بینی، از آنجا که عمل می‌کند»، به‌قولِ کنت. کلیدِ مسئلهٔ پیش‌بینی در تاریخ، در این تمایزِ میانِ کلی و خاص، میانِ جهانی و منحصربه‌فرد نهفته است. مورخ، همان‌طور که دیدیم، ناگزیر به تعمیم می‌پردازد؛ و در این کار، راهنماهایِ کلی برایِ اقدامِ آینده فراهم می‌کند که اگرچه پیش‌بینی‌هایِ خاص نیستند، هم معتبرند و هم مفید. اما او نمی‌تواند رویدادهایِ خاص را پیش‌بینی کند، زیرا خاص، منحصربه‌فرد است و عنصرِ تصادف واردِ آن می‌شود. این تمایز، که فیلسوفان را نگران می‌کند، برایِ انسانِ عادی کاملاً روشن است. اگر دو یا سه کودک در یک مدرسه به سرخک مبتلا شوند، نتیجه می‌گیرید که اپیدمی گسترش خواهد یافت؛ و این پیش‌بینی، اگر دوست دارید آن را چنین بنامید، مبتنی بر تعمیمی از تجربهٔ گذشته است و راهنمایی معتبر و مفید برایِ عمل است. اما نمی‌توانید پیش‌بینیِ خاص کنید که چارلز یا ماری به سرخک مبتلا خواهند شد. مورخ نیز به همین ترتیب پیش

می‌رود. مردم از مورخ انتظار ندارند که پیش‌بینی کند که انقلاب در ماهِ آینده در روریتانیا رخ خواهد داد. نوعِ نتیجه‌ای که آن‌ها سعی می‌کنند از آن استخراج کنند، تا حدی از دانشِ خاصِ امورِ روریتانیا و تا حدی از مطالعهٔ تاریخ، این است که شرایط در روریتانیا به‌گونه‌ای است که انقلاب به‌زودی رخ خواهد داد اگر کسی آن را به راه بیندازد، یا مگر اینکه کسی در طرفِ دولت کاری برایِ جلوگیری از آن انجام دهد؛ و این نتیجه ممکن است با تخمین‌هایی همراه باشد که تا حدی مبتنی بر قیاس با انقلاب‌هایِ دیگر، از نگرشی که بخش‌هایِ مختلفِ جمعیت ممکن است اتخاذ کنند، باشد. پیش‌بینی، اگر بتوان آن را چنین نامید، فقط از طریقِ وقوعِ رویدادهایِ منحصربه‌فرد می‌تواند محقق شود، که خودِ آن‌ها را نمی‌توان پیش‌بینی کرد. اما این به معنایِ بی‌ارزش بودنِ استنباط‌هایِ گرفته‌شده از تاریخ در موردِ آینده نیست، یا اینکه آن‌ها اعتبارِ شرطیِ ندارند که هم به‌عنوانِ راهنمایِ عمل و هم کلیدی برایِ درکِ ما از چگونگیِ وقوعِ امور، عمل می‌کند. نمی‌خواهم پیشنهاد کنم که استنباط‌هایِ دانشمندِ علومِ اجتماعی یا مورخ، می‌تواند با استنباط‌هایِ دانشمندِ علومِ طبیعی از نظرِ دقت برابری کند، یا اینکه برتریِ آن‌ها در این زمینه، صرفاً به‌خاطرِ عقب‌ماندگیِ بیشترِ علومِ اجتماعی است. انسان، به‌هر حال، پیچیده‌ترین موجودِ طبیعیِ شناخته‌شده برایِ ماست، و مطالعهٔ رفتارِ او ممکن است شاملِ دشواری‌هایی متفاوت از نوعِ دشواری‌هایِ پیشِ رویِ دانشمندِ علومِ طبیعی باشد. تمامِ آنچه می‌خواهم اثبات کنم این است که اهداف و روش‌هایِ آن‌ها اساساً متفاوت نیستند.

نکتهٔ چهارم من، استدلالی بسیار قانع‌کننده‌تر برایِ ترسیمِ خطِ مرزیِ میانِ علومِ اجتماعی، از جمله تاریخ، و علومِ طبیعی ارائه می‌دهد. این استدلال، این است که در علومِ اجتماعی، سوژه و ابژه به یک دسته تعلق دارند و به‌طورِ متقابل بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. انسان‌ها نه تنها پیچیده‌ترین و متغیرترینِ موجوداتِ طبیعی هستند، بلکه باید توسطِ انسان‌هایِ دیگر، نه توسطِ ناظرانِ مستقلِ گونه‌ای دیگر، مطالعه شوند. در اینجا، انسان دیگر به مطالعهٔ ساختارِ فیزیکی و واکنش‌هایِ فیزیکیِ خود، مانندِ علومِ زیستی، بسنده نمی‌کند. جامعه‌شناس، اقتصاددان یا مورخ، باید به اشکالی از رفتارِ انسانی نفوذ کند که اراده در آن فعال است، تا تشخیص دهد که چرا انسان‌هایی که موضوعِ مطالعهٔ او هستند، خواسته‌اند آن‌گونه که عمل کرده‌اند، عمل کنند. این، رابطه‌ای را ایجاد می‌کند که مختصِ تاریخ و علومِ اجتماعی است، میانِ ناظر و آنچه مشاهده می‌شود. نقطهٔ نظرِ مورخ، به‌طورِ جبری واردِ هر مشاهده‌ای که می‌کند، می‌شود؛ تاریخ سراسر با نسبی‌گرایی آغشته است. به‌قولِ کارل مانهایم: «حتی مقوله‌هایی که تجارب در آن‌ها طبقه‌بندی، جمع‌آوری و منظم می‌شوند، با توجه به موقعیتِ اجتماعیِ ناظر، متفاوت است.» اما نه تنها این درست است که سوگیریِ دانشمندِ علومِ اجتماعی، به‌طورِ جبری واردِ همهٔ مشاهداتِ او می‌شود. همچنین درست است که فرایندِ مشاهده، بر آنچه مشاهده می‌شود، تأثیر می‌گذارد و آن را اصلاح می‌کند. و این می‌تواند به دو صورتِ متضاد رخ دهد. انسان‌هایی که رفتارِ آن‌ها موضوعِ تحلیل و پیش‌بینی قرار می‌گیرد، ممکن است از قبل، توسطِ پیش‌بینیِ پیامدهایِ نامطلوبِ آن‌ها، هشدار داده شوند و با آن، به اصلاحِ عملِ خود ترغیب شوند،

به‌گونه‌ای که پیش‌بینی، هرچند بر اساسِ تحلیلِ درستی استوار باشد، خودشکن شود. یکی از دلایلی که تاریخ به‌ندرت در میانِ مردمانِ آگاهِ تاریخی تکرار می‌شود، این است که شخصیت‌هایِ نمایشنامه، در اجرایِ دوم، از پایانِ اجرایِ اول آگاهند، و عملِ آن‌ها تحتِ تأثیرِ آن دانش قرار می‌گیرد.

بلشویک‌ها می‌دانستند که انقلابِ فرانسه به ناپلئون ختم شد و می‌ترسیدند که انقلابِ خودشان نیز به همان شکل پایان یابد. بنابراین، به تروتسکی، که در میانِ رهبرانِ آن‌ها بیشتر به ناپلئون شباهت داشت، بدگمان شدند، و به استالین، که کم‌ترین شباهت را به ناپلئون داشت، اعتماد کردند. اما این فرایند ممکن است به جهتِ معکوس نیز عمل کند. اقتصاددانی که، با تحلیلِ علمیِ شرایطِ اقتصادیِ موجود، رونق یا رکودی قریب‌الوقوع را پیش‌بینی می‌کند، اگر اعتبارِ او زیاد و استدلال‌هایش قانع‌کننده باشد، ممکن است با خودِ پیش‌بینی، به وقوعِ پدیدهٔ پیش‌بینی‌شده کمک کند. دانشمندِ علومِ سیاسی که، بر اساسِ مشاهداتِ تاریخی، به این باور رسیده که استبداد عمرِ کوتاهی دارد، ممکن است به سقوطِ استبداد کمک کند. همه با رفتارِ نامزدها در انتخابات، که پیروزیِ خود را با هدفِ آگاهانهٔ محتمل‌ترکردنِ تحققِ پیش‌بینی، پیش‌بینی می‌کنند، آشنا هستند؛ و این گمان وجود دارد که اقتصاددانان، دانشمندانِ علومِ سیاسی و مورخان، هنگامِ اقدام به پیش‌بینی، گاهی با امیدِ ناآگاهانهٔ تعجیل در تحققِ پیش‌بینی، الهام می‌گیرند. تمامِ آنچه شاید بتوان به‌طورِ ایمن دربارهٔ این روابطِ پیچیده گفت، این است که کنشِ متقابلِ میانِ ناظر و آنچه مشاهده می‌شود، میانِ دانشمندِ علومِ اجتماعی و داده‌هایِ او، میانِ مورخ و واقعیاتِ او، پیوسته است و به‌طورِ مداوم تغییر می‌کند؛ و این به‌نظر می‌رسد ویژگیِ متمایزِ تاریخ و علومِ اجتماعی باشد.

در اینجا باید اشاره کنم که برخی از فیزیکدانان در سال‌هایِ اخیر از علمِ خود به‌زبانِ عباراتی سخن گفته‌اند که به‌نظر می‌رسد قیاس‌هایِ چشمگیرتری بینِ جهانِ فیزیکی و جهانِ مورخ پیشنهاد می‌کند. نخست، گفته می‌شود که نتایجِ آن‌ها شاملِ اصلی از عدمِ قطعیت یا عدمِ تعین است. من در سخنرانیِ بعدی دربارهٔ ماهیت و حدودِ جبرِ به‌اصطلاح در تاریخ صحبت خواهم کرد. اما اینکه آیا عدمِ تعینِ فیزیکِ مدرن، در ماهیتِ جهان نهفته است، یا صرفاً شاخصی از درکِ ناقصِ ما از آن است (این نکته هنوز در حالِ بحث است)، من در موردِ یافتنِ قیاس‌هایِ مهمِ آن با توانایی ما در پیش‌بینیِ تاریخی، همان تردیدهایی را داشتم که چند سالِ پیش در موردِ تلاش‌هایِ برخی از شوریدگان برایِ یافتنِ اثباتی از عملکردِ ارادهٔ آزاد در جهان، داشتم. ثانیاً، به ما گفته می‌شود که در فیزیکِ مدرن، فاصله‌ها در فضا و بازه‌هایِ زمانی، اندازه‌هایی دارند که به حرکتِ «ناظر» بستگی دارد. در فیزیکِ مدرن، همهٔ اندازه‌گیری‌ها، به‌خاطرِ عدمِ امکانِ برقراریِ رابطه‌ای ثابت میانِ «ناظر» و شیءِ موردِ مشاهده، مشمولِ تغییراتِ ذاتی هستند؛ هم «ناظر» و هم چیزِ مشاهده‌شده – هم سوژه و هم ابژه – واردِ نتیجهٔ نهاییِ مشاهده می‌شوند. اما، در حالی که این توصیفات، با کم‌ترین تغییر، در موردِ روابطِ میانِ مورخ و ابژه‌هایِ مشاهدهٔ او صدق می‌کنند، من متقاعد نیستم که جوهرِ این روابط، به‌هیچ وجهِ واقعی، با ماهیتِ روابطِ میانِ فیزیکدان و جهانِ او قابلِ مقایسه باشد؛ و اگرچه من اصولاً به کاهشِ

تفاوت‌هایی که رویکردِ مورخ را از رویکردِ دانشمند جدا می‌کند، تمایل دارم تا به افزایشِ آن، تکیه بر قیاس‌هایِ ناقص برایِ نادیده‌گرفتنِ این تفاوت‌ها، کمکی نخواهد کرد.

اما، در حالی که می‌توان گفت که درگیریِ دانشمندِ علومِ اجتماعی یا مورخ در موضوعِ مطالعهٔ خود، از نوعی متفاوت با درگیریِ دانشمندِ علومِ طبیعی است، و مسائلِ مطرح‌شده توسطِ رابطهٔ میانِ سوژه و ابژه، بی‌نهایت پیچیده‌تر است، این پایانِ ماجرا نیست. نظریه‌هایِ کلاسیکِ معرفت، که در سراسرِ قرن‌هایِ هفدهم، هجدهم و نوزدهم حاکم بودند، همگی دوگانگیِ شدیدی میانِ سوژهٔ شناسا و ابژهٔ شناسایی شده را مفروض می‌گرفتند. با هر نحوه‌ای که فرایند تصور می‌شد، مدلی که فیلسوفان ساخته بودند، سوژه و ابژه، انسان و جهانِ بیرون را، تقسیم‌شده و جدا از هم نشان می‌داد. این عصرِ بزرگِ تولد و توسعهٔ علم بود؛ و نظریه‌هایِ معرفت، به‌شدت تحتِ تأثیرِ نگرشِ پیشگامانِ علم قرار داشتند. انسان به‌شدت در برابرِ جهانِ بیرون قرار داده می‌شد. او با آن، مانندِ چیزی تسخیرناپذیر و بالقوهٔ خصمانه، درگیر می‌شد – تسخیرناپذیر، زیرا فهمِ آن دشوار بود؛ بالقوهٔ خصمانه، زیرا تسلط بر آن دشوار بود. با موفقیت‌هایِ علمِ مدرن، این نگرش به‌طرزِ بنیادینی اصلاح شده است. امروزه دانشمند، بسیار کمتر تمایل دارد که نیروهایِ طبیعت را چیزی برایِ مبارزه با آن بداند تا چیزی برایِ همکاری با آن و به‌کارگیریِ آن در جهتِ اهدافِ خود. نظریه‌هایِ کلاسیکِ معرفت دیگر با علمِ جدید، و به‌ویژه با علمِ فیزیک، سازگار نیستند. جایِ تعجب نیست که در پنجاه سالِ گذشته، فیلسوفان شروع به زیرِ سؤال بردنِ آن‌ها کرده‌اند، و تشخیص داده‌اند که فرایندِ معرفت، به‌جایِ جداسازیِ شدیدِ سوژه و ابژه، شاملِ درجه‌ای از هم‌بستگی و وابستگیِ متقابلِ میانِ آن‌هاست. با این حال، این برایِ علومِ اجتماعی بسیار مهم است. در سخنرانیِ اول، پیشنهاد کردم که مطالعهٔ تاریخ، با نظریهٔ سنتیِ تجربه‌گرایانهٔ معرفت، به‌سختی قابلِ تطبیق است. اکنون می‌خواهم استدلال کنم که علومِ اجتماعی به‌عنوانِ یک کل، از آنجا که شاملِ انسان به‌عنوانِ هم سوژه و هم ابژه، هم کاوشگر و هم چیزِ کاوش‌شده هستند، با هر نظریهٔ معرفتی که طلاقِ شدیدی میانِ سوژه و ابژه قائل شود، ناسازگارند. جامعه‌شناسی، در تلاش‌هایِ خود برایِ تثبیتِ خود به‌عنوانِ پیکره‌ای منسجم از آموزه‌ها، به‌درستی شاخه‌ای به نامِ جامعه‌شناسیِ معرفت راه‌اندازی کرده است. با این حال، این شاخه، عمدتاً به‌گمانِ من، به‌خاطرِ اینکه به‌دورِ خود در قفسِ یک نظریهٔ سنتیِ معرفت می‌چرخد، هنوز چندان پیشرفت نکرده است. اگر فیلسوفان، تحتِ تأثیرِ نخستِ علمِ فیزیکیِ مدرن، و اکنونِ علمِ اجتماعیِ مدرن، شروع به خروج از این قفس کرده‌اند، و مدلی به‌روزتر از مدلِ قدیمیِ بیلیاردیِ برخوردِ داده‌ها با یک آگاهیِ منفعل، برایِ فرایندهایِ معرفت بسازند، این فالِ نیکی برایِ علومِ اجتماعی و به‌ویژه برایِ تاریخ است. این نکته‌ای مهم است، که بعداً وقتی به بررسیِ معنایِ عینیت در تاریخ بپردازم، به آن بازخواهم گشت.

آخرین اما نه کم‌اهمیت‌ترین، باید به دیدگاهی بپردازم که تاریخ را، به‌خاطرِ درگیریِ نزدیکِ آن با مسائلِ دین و اخلاق، از علم به‌طورِ کلی، و شاید حتی از سایرِ علومِ اجتماعی، متمایز می‌داند. از رابطهٔ تاریخ با

دین، فقط آنچه برایِ روشن‌کردنِ موضعِ خودم لازم است، خواهم گفت. ستاره‌شناسیِ جدی، با اعتقاد به خدایی که جهان را آفریده و نظم داده است، قابلِ سازگاری است. اما با اعتقاد به خدایی که به‌ناگاه برایِ تغییرِ مسیرِ یک سیاره، به تعویقِ انداختنِ یک خورشیدگرفتگی، یا تغییرِ قواعدِ بازیِ کیهانی دخالت می‌کند، قابلِ سازگاری نیست. به همین ترتیب، گاهی پیشنهاد می‌شود که یک مورخِ جدی ممکن است به خدایی که مسیرِ تاریخ را به‌عنوانِ یک کل، نظم و معنا داده است، باور داشته باشد، هرچند که نمی‌تواند به خدایِ عهدِ عتیق، که برایِ قتل‌عامِ عمالیق‌ها دخالت می‌کند، یا با طولانی‌کردنِ ساعاتِ روز برایِ منفعتِ لشکرِ یوشع، در تقویم تقلب می‌کند، باور داشته باشد. و او نمی‌تواند خدا را به‌عنوانِ توضیحِ رویدادهایِ خاصِ تاریخی فرابخواند. پدر دارسی در کتابی اخیر، سعی کرد این تمایز را قائل شود:

برایِ یک دانشجو، شایسته نیست که به هر پرسشی در تاریخ، با گفتنِ اینکه این انگشتِ خدا بود، پاسخ دهد. تا جایی که اکثرِ مردم در مرتب‌سازیِ امورِ دنیوی و نمایشِ انسانی پیش رفته‌اند، به ما اجازه داده نمی‌شود که ملاحظاتِ گسترده‌تری را وارد کنیم.

ناخوشایندیِ این دیدگاه این است که به‌نظر می‌رسد دین را مانندِ کارتِ بی‌نقش در دستهٔ ورق، محفوظ برایِ برگ‌هایِ واقعاً مهمی که به هیچ طریقِ دیگری نمی‌توان آن‌ها را برد، تلقی می‌کند. کارل بارت، الهیدانِ لوتری، زمانی که جداییِ کاملی میانِ تاریخِ الهی و سکولار اعلام کرد و تاریخِ سکولار را به بازویِ سکولار سپرد، کارِ بهتری کرد. پروفسور باترفیلد، اگر درست فهمیده باشم، وقتی از تاریخِ «فنی» سخن می‌گوید، همین را معنی می‌کند. تاریخِ فنی، تنها نوعِ تاریخی است که من یا شما احتمالاً خواهیم نوشت، یا خودِ او تا به حال نوشته است. اما با استفاده از این صفتِ عجیب، او برایِ خود این حق را محفوظ می‌دارد که به تاریخِ باطنی یا مشیتی باور داشته باشد که بقیهٔ ما نیازی به خودمان درگیرِ آن نکنیم. نویسندگانی مانندِ بردیایف، نیبور و ماریتن، مدعیِ حفظِ وضعیتِ خودمختارِ تاریخ هستند، اما اصرار دارند که پایان یا هدفِ تاریخ، بیرون از تاریخ نهفته است. شخصاً، تطبیقِ تمامیتِ تاریخ را با باور به برخی نیروهایِ فوق‌تاریخی که معنا و اهمیتِ آن به آن‌ها وابسته است – خواه آن نیرو، خدایِ یک قومِ برگزیده، خدایِ مسیحی، دستِ پنهانِ دئیست، یا روحِ جهانیِ هگل باشد – برایم دشوار می‌یابم. برایِ اهدافِ این سخنرانی‌ها، فرض می‌کنم که مورخ باید مسائلِ خود را بدونِ توسل به چنین خدایی از ماشین حل کند، و تاریخ، بازی‌است که، به‌اصطلاح، بدونِ کارتِ بی‌نقش در دستهٔ ورق انجام می‌شود.

رابطهٔ تاریخ با اخلاق، پیچیده‌تر است، و بحث‌هایِ پیشین در موردِ آن، از ابهاماتِ متعددی رنج برده است. امروزه به‌سختی لازم است که استدلال کنیم که از مورخ انتظار نمی‌رود که دربارهٔ زندگیِ خصوصیِ شخصیت‌هایِ داستانِ خود، قضاوتِ اخلاقی کند. نقطهٔ نظرِ مورخ و نقطهٔ نظرِ اخلاق‌گرا، یکسان نیست. هنری هشتم ممکن است شوهر و پادشاهِ خوبی بوده باشد. اما مورخ، تنها تا آنجا به او در مقامِ اول علاقه‌مند است که بر رویدادهایِ تاریخی تأثیر گذاشته باشد. اگر نابکاری‌هایِ اخلاقیِ او به اندازهٔ

نابکاری‌هایِ هنری دوم، تأثیرِ ظاهریِ کمی بر امورِ عمومی داشته بود، مورخ نیازی به زحمتِ آن‌ها نداشت. این در موردِ فضایل نیز صدق می‌کند. پاستور و انیشتین، چنانکه گفته شده، مردانی نمونه و حتی قدیسهٔ زندگیِ خصوصی بودند. اما، فرض کنید آن‌ها شوهرانی خیانت‌کار، پدرانی سنگدل، و همکارانی بی‌وجدان بوده‌اند، آیا دستاوردهایِ تاریخیِ آن‌ها کم‌تر بود؟ و این‌ها هستند که مورخ را مشغول می‌کنند. گفته می‌شود که استالین با همسرِ دومِ خود، سنگدلانه و بی‌رحمانه رفتار می‌کرد؛ اما من، به‌عنوانِ مورخِ امورِ شوروی، خود را چندان درگیرِ آن نمی‌یابم. این به معنایِ بی‌اهمیت بودنِ اخلاقِ خصوصی، یا نبودنِ حقِ تاریخِ اخلاق به‌عنوانِ بخشی مشروع از تاریخ نیست. اما مورخ برایِ ابرازِ قضاوتِ اخلاقی دربارهٔ زندگیِ خصوصیِ افرادی که در صفحاتِ او ظاهر می‌شوند، از موضوعِ اصلی منحرف نمی‌شود. او کارهایِ دیگری برایِ انجام دادن دارد.

ابهامِ جدی‌تر، بر سرِ مسئلهٔ قضاوتِ اخلاقی دربارهٔ اقداماتِ عمومی به وجود می‌آید. باور به وظیفهٔ مورخ در ابرازِ قضاوتِ اخلاقی در موردِ شخصیت‌هایِ داستانِ خود، سابقه‌ای طولانی دارد. اما هرگز قوی‌تر از قرن نوزدهمِ بریتانیا نبود، زمانی که هم توسطِ گرایش‌هایِ اخلاق‌زدهٔ عصر، و هم توسطِ فردگراییِ بی‌پروایِ آن تقویت شد. روزبری اشاره کرد که مردمِ انگلستان می‌خواستند دربارهٔ ناپلئون بدانند که آیا او «مردِ خوبی» بوده است یا نه. آکتون در مکاتباتِ خود با کرایتون اعلام کرد که «انعطاف‌ناپذیریِ قانونِ اخلاقی، رمزِ اعتبار، منزلت و سودمندیِ تاریخ است»، و ادعا کرد که تاریخ را «داورِ مناقشات، راهنمایِ سرگردان، حامیِ آن معیارِ اخلاقی که قدرت‌هایِ زمین و حتی خودِ دین، دائماً به پایین‌کشیدنِ آن تمایل دارند» می‌کند – دیدگاهی مبتنی بر باورِ تقریباً عرفانیِ آکتون به عینیت و برتریِ واقعیاتِ تاریخی، که ظاهراً از مورخ می‌خواهد و به او حق می‌دهد که به نامِ تاریخ، به‌عنوانِ نوعی قدرتِ فوق‌تاریخی، بر افرادی که در رویدادهایِ تاریخی شرکت دارند، قضاوتِ اخلاقی کند. این نگرش، گاهی هنوز به اشکالِ غیرمنتظره‌ای ظاهر می‌شود. پروفسور توینبی، حملهٔ موسولینی به اتیوپی در سال ۱۹۳۵ را «گناهی عمدیِ شخصی» توصیف کرد؛ و سر آیزایا برلین، در مقالهٔ پیش‌نقل‌شده، با شدتی تمام، اصرار دارد که وظیفهٔ مورخ است که «شارلمانی یا ناپلئون یا چنگیزخان یا هیتلر یا استالین را برایِ کشتارهایِ آن‌ها محکوم کند». این دیدگاه به‌اندازهٔ کافی توسطِ پروفسور نولز، که در سخنرانیِ افتتاحیهٔ خود، محکومیتِ فیلیپ دوم توسطِ مورتلی («اگر رذایلی ... که از آن معاف بود وجود داشته باشد، به‌خاطرِ این است که طبیعتِ انسانی اجازه نمی‌دهد که حتی در شر نیز به کمال رسید») و توصیفِ استابز از پادشاهِ جان («آلوده به هر جنایتی که می‌توانست مردی را رسوا کند») را به‌عنوانِ نمونه‌هایی از قضاوتِ اخلاقی دربارهٔ افراد که در صلاحیتِ مورخ نیست، موردِ سرزنش قرار داده است: «مورخ قاضی نیست، و به‌ویژه قاضیِ دارِ (حکمِ اعدام) نیست.» اما کروچه نیز در این باره، جمله‌ای خوب دارد که دوست دارم نقل کنم:

اتهام، تفاوتِ بزرگِ دادگاه‌هایِ ما (چه حقوقی و چه اخلاقی) را فراموش می‌کند که دادگاه‌هایی امروزی هستند که برایِ مردمانِ زنده، فعال و خطرناک طراحی شده‌اند، در حالی که آن مردمانِ دیگر، قبلاً در دادگاهِ روزگارِ خود حاضر شده‌اند، و نمی‌توان دوبار آن‌ها را محکوم یا تبرئه کرد. آن‌ها را نمی‌توان در برابرِ هیچ دادگاهی مسئول دانست، دقیقاً به‌خاطرِ اینکه مردمانِ گذشته‌ای هستند که به صلحِ گذشته تعلق دارند و به‌عنوانِ چنین، فقط می‌توانند موضوعِ تاریخ باشند، و نمی‌توانند قضاوتی جز آنچه که روحِ کارِ آن‌ها را درک و نفوذ می‌کند، تحمل کنند.... آن‌هایی که، به‌بهانهٔ روایتِ تاریخ، مانندِ قضات، اینجا محکوم و آنجا تبرئه می‌کنند، زیرا فکر می‌کنند که این وظیفهٔ تاریخ است... عموماً به‌عنوانِ کسانی که فاقدِ حسِ تاریخی هستند، شناخته می‌شوند.

و اگر کسی از این گفته که وظیفهٔ ما نیست که بر هیتلر یا استالین – یا، اگر دوست دارید، بر سناتور مک‌کارتی – قضاوتِ اخلاقی کنیم، خرده بگیرد، به‌خاطرِ این است که آن‌ها معاصرانِ بسیاری از ما بودند، به‌خاطرِ اینکه صدها هزار نفر از کسانی که به‌طورِ مستقیم یا غیرمستقیم از اعمالِ آن‌ها رنج بردند، هنوز زنده‌اند، و به‌خاطرِ اینکه، دقیقاً به این دلایل، برایِ ما دشوار است که به‌عنوانِ مورخ به آن‌ها نزدیک شویم و خود را از سایرِ توانایی‌هایی که ممکن است ما را در قضاوتِ اعمالِ آن‌ها توجیه کند، خلع کنیم: این یکی از دشواری‌هایِ – می‌گویم، دشواریِ اصلیِ – مورخِ معاصر است. اما امروز چه کسی از محکوم‌کردنِ گناهانِ شارلمانی یا ناپلئون سودی می‌برد؟

پس، بیایید مفهومِ مورخ به‌عنوانِ قاضیِ دار را رد کنیم، و به پرسشِ دشوارتر اما پربارتر از قضاوتِ اخلاقی، نه بر افراد، بلکه بر رویدادها، نهادها یا سیاست‌هایِ گذشته بپردازیم. این‌ها، قضاوت‌هایِ مهمِ مورخ هستند؛ و کسانی که با چنین اصرارِ شدیدی بر محکومیتِ اخلاقیِ فرد تأکید می‌ورزند، گاهی ناآگاهانه، برایِ کلِ گروه‌ها و جوامع، برگِ سفیدِ (آلبی) فراهم می‌کنند. مورخِ فرانسوی، لوفور، در تلاشِ خود برایِ تبرئهٔ انقلابِ فرانسه از مسئولیتِ فجایع و خونریزیِ جنگ‌هایِ ناپلئونی، آن‌ها را به «دیکتاتوریِ یک ژنرال... که خلق‌وخویِ او... نمی‌توانست به‌آسانی در صلح و اعتدال تسلیم شود» نسبت داد. آلمانی‌ها امروز، محکومیتِ شرارتِ فردیِ هیتلر را به‌عنوانِ جایگزینی رضایت‌بخش برایِ قضاوتِ اخلاقیِ مورخ در موردِ جامعه‌ای که او را پروراند، استقبال می‌کنند. روس‌ها، انگلیسی‌ها و آمریکایی‌ها، به‌راحتی در حملاتِ شخصی به استالین، نویل چمبرلین یا مک‌کارتی، به‌عنوانِ بزغاله‌هایی برایِ تبه‌کاری‌هایِ جمعیِ خود، شرکت می‌کنند. علاوه بر این، قضاوت‌هایِ اخلاقیِ ستایش‌آمیز دربارهٔ افراد، می‌تواند به همان اندازه که محکومیتِ اخلاقیِ افراد، گمراه‌کننده و مضر باشد، گمراه‌کننده و مضر باشد. تشخیصِ اینکه برخی از برده‌دارانِ فردی، دارای همتِ بالا بودند، دائماً به‌عنوانِ بهانه‌ای برایِ محکوم‌نکردنِ برده‌داری به‌عنوانِ امری غیراخلاقی استفاده می‌شد. ماکس وبر به «بردگیِ بی‌اربابِ سرمایه‌داری که کارگر یا بدهکار را در خود می‌پیچد» اشاره می‌کند و به‌درستی استدلال می‌کند که مورخ باید بر نهاد، قضاوتِ اخلاقی کند، اما نه بر افرادی که آن را ایجاد کردند.

مورخ بر یک مستبدِ شرقیِ خاص، قضاوت نمی‌نشیند. اما از او انتظار نمی‌رود که میانِ مثلاً استبدادِ شرقی و نهادهایِ آتنِ پریکلس، بی‌تفاوت و بی‌طرف بماند. او بر برده‌دارِ خاص، قضاوت نخواهد کرد. اما این مانع از محکومیتِ او بر جامعهٔ برده‌دار نمی‌شود. واقعیاتِ تاریخی، همان‌طور که دیدیم، مستلزمِ درجه‌ای از تفسیر هستند؛ و تفسیرهایِ تاریخی، همیشه شاملِ قضاوت‌هایِ اخلاقی هستند – یا، اگر اصطلاحی خنثی‌تر ترجیح می‌دهید، قضاوت‌هایِ ارزشی.

با این حال، این تنها آغازِ دشواری‌هایِ ماست. تاریخ، فرایندی از مبارزه است که در آن نتایج، خواه آن‌ها را خوب یا بد بدانیم، توسطِ برخی گروه‌ها به‌طورِ مستقیم یا غیرمستقیم – و اغلب بیشتر مستقیم تا غیرمستقیم – به‌بهایِ گروه‌هایِ دیگر به دست می‌آید. بازندگان، هزینه را می‌پردازند. رنج، بومیِ تاریخ است. هر دورهٔ بزرگِ تاریخی، قربانیانِ خود را دارد، همان‌طور که پیروزی‌هایِ خود را دارد. این مسئله‌ای به‌شدت پیچیده است، زیرا ما هیچ معیاری نداریم که بتوانیم خیرِ بیشترِ برخی را در برابرِ فداکاری‌هایِ دیگران بسنجیم: با این حال، باید چنین تعادلی برقرار شود. این منحصراً مشکلِ تاریخ نیست. در زندگیِ روزمره، ما بیشتر از آنچه گاهی مایل به پذیرش آن هستیم، درگیرِ ضرورتِ انتخابِ شرِّ کمتر، یا انجامِ شرّ برایِ اینکه خیر حاصل شود، هستیم. در تاریخ، این مسئله گاهی تحتِ عنوانِ «هزینهٔ پیشرفت» یا «بهایِ انقلاب» موردِ بحث قرار می‌گیرد. این گمراه‌کننده است. چنانکه بیکن در مقالهٔ «در بابِ نوآوری‌ها» می‌گوید: «حفظِ سرسختانهٔ عرف، به اندازهٔ یک نوآوری، طوفانی است.» هزینهٔ محافظه‌کاری، به همان اندازه که هزینهٔ نوآوری بر کسانی که از امتیازاتِ خود محروم می‌شوند، بر محرومانِ جامعه سنگینی می‌کند. این تز که خیرِ برخی، رنجِ دیگران را توجیه می‌کند، در همهٔ دولت‌ها نهفته است، و به همان اندازه که دکترینی رادیکال است، محافظه‌کارانه است. دکتر جانسون، با قدرت، از استدلالِ شرِّ کمتر برایِ توجیهِ حفظِ نابرابری‌هایِ موجود استفاده کرد:

بهتر است که برخی ناراضی باشند تا اینکه هیچ‌کس ناراضی نباشد، که در یک وضعیتِ عمومیِ برابری، چنین می‌شد.

اما در دوره‌هایِ تغییراتِ رادیکال است که مسئله به دراماتیک‌ترین شکلِ خود ظاهر می‌شود؛ و در اینجاست که مطالعهٔ نگرشِ مورخ نسبت به آن، برایِ ما آسان‌تر است.

بیایید داستانِ صنعتی‌سازیِ بریتانیا را بینِ، مثلاً، حدود ۱۷۸۰ تا ۱۸۷۰ در نظر بگیریم. عملاً هر مورخی، انقلابِ صنعتی را، احتمالاً بدونِ بحث، دستاوردی بزرگ و پیشرو، تلقی خواهد کرد. او همچنین راندنِ دهقانان از زمین، جمع‌کردنِ کارگران در کارخانه‌هایِ ناسالم و مسکن‌هایِ غیربهداشتی، و بهره‌کشی از کارِ کودکان را توصیف خواهد کرد. او احتمالاً خواهد گفت که در کارِ سیستم، سوءاستفاده‌هایی رخ می‌داد، و برخی کارفرمایان از برخی دیگر بی‌رحمانه‌تر بودند، و با نوعی تملق، بر رشدِ تدریجیِ وجدانِ بشردوستانه، پس از تثبیتِ سیستم، تأکید خواهد کرد. اما او فرض خواهد کرد، دوباره احتمالاً بدونِ گفتنِ آن، که اقداماتِ اجباری و استثماری، دست‌کم در مراحلِ اولیه، بخشی اجتناب‌ناپذیر از هزینهٔ صنعتی‌سازی بودند. و من

هرگز نشنیده‌ام که مورخی بگوید که، با توجه به هزینه، بهتر بود که جلویِ پیشرفت گرفته شود و صنعتی‌سازی نشود؛ اگر چنین مورخی وجود داشته باشد، بدونِ شک به مکتبِ چسترتون و بلاک تعلق دارد، و به‌درستی توسطِ مورخانِ جدی، جدی گرفته نخواهد شد. این مثال برایِ من جذابیتِ خاصی دارد، زیرا امیدوارم به‌زودی در تاریخِ روسیهٔ شوروی، به مسئلهٔ جمع‌سازیِ دهقانان به‌عنوانِ بخشی از هزینهٔ صنعتی‌سازی بپردازم؛ و به‌خوبی می‌دانم که اگر، به‌پیروی از نمونهٔ مورخانِ انقلابِ صنعتیِ بریتانیا، از وحشیگری‌ها و سوءاستفاده‌هایِ جمع‌سازی ابراز تأسف کنم، اما این فرایند را بخشی اجتناب‌ناپذیر از هزینهٔ یک سیاستِ مطلوب و ضروریِ صنعتی‌سازی تلقی کنم، به بی‌رحمی و هم‌چشمی با امورِ شریرانه متهم خواهم شد. مورخان، استعمارِ آسیا و آفریقا توسطِ مللِ غرب در قرن نوزدهم را، نه تنها به‌خاطرِ تأثیراتِ فوریِ آن بر اقتصادِ جهانی، بلکه به‌خاطرِ پیامدهایِ بلندمدتِ آن برایِ مردمانِ عقب‌ماندهٔ این قاره‌ها، توجیه می‌کنند. به هر حال، گفته می‌شود، هندِ مدرن، فرزندِ حکومتِ بریتانیاست؛ و چینِ مدرن، محصولِ امپریالیسمِ غربیِ قرن نوزدهم است که با تأثیرِ انقلابِ روسیه آمیخته شده است. متأسفانه، این کارگرانِ چینی نبودند که در کارخانه‌هایِ متعلق به غرب در بنادرِ معاهده‌ای، یا در معادنِ آفریقایِ جنوبی، یا در جبههٔ غربیِ جنگِ جهانیِ اول کار می‌کردند، تا از هرگونه شکوه یا سودی که ممکن است از انقلابِ چین حاصل شده باشد، بهره‌مند شوند. کسانی که هزینه را می‌پردازند، به‌ندرت کسانی هستند که از منافع بهره‌مند می‌شوند. عبارتِ مشهورِ انگلس، به‌طرزِ ناراحت‌کننده‌ای مناسب است:

تاریخ، ظالم‌ترینِ همهٔ الهه‌هاست، و ارابهٔ پیروزمندانهٔ خود را بر روی انبوهِ اجساد، نه تنها در جنگ، بلکه در توسعهٔ «صلح‌آمیز» اقتصادی، به پیش می‌برد. و ما مردان و زنان، متأسفانه آن‌قدر احمقیم که هرگز برایِ پیشرفتِ واقعی، جسارت به خرج نمی‌دهیم، مگر اینکه توسطِ رنج‌هایی که تقریباً نامتناسب به نظر می‌رسند، به آن وادار شویم.

ژستِ معروفِ ایوان کارامازوف، یک مغالطهٔ قهرمانانه است. ما در جامعه به دنیا می‌آییم، در تاریخ به دنیا می‌آییم. هیچ لحظه‌ای رخ نمی‌دهد که در آن، بلیطِ ورودی با حقِ پذیرش یا ردِ آن، به ما پیشنهاد شود. مورخ، در برابرِ مسئلهٔ رنج، پاسخِ قانع‌کننده‌تری نسبت به الهیدان ندارد. او نیز، به تزِ شرِّ کمتر و خیرِ بیشتر پناه می‌برد.

اما آیا این واقعیت که مورخ، بر خلافِ دانشمند، به‌خاطرِ ماهیتِ مادهٔ خود، درگیرِ این مسائلِ قضاوتِ اخلاقی می‌شود، به معنایِ تسلیمِ تاریخ به معیاری فوق‌تاریخی از ارزش نیست؟ فکر نمی‌کنم چنین باشد. فرض کنیم که مفاهیمِ انتزاعی مانندِ «خوب» و «بد»، و تحولاتِ پیچیده‌ترِ آن‌ها، فراتر از محدودهٔ تاریخ قرار دارند. اما، حتی با این فرض، این انتزاعات، در مطالعهٔ اخلاقِ تاریخی، نقشی مشابه با فرمول‌هایِ ریاضی و منطقی در علومِ طبیعی ایفا می‌کنند. آن‌ها مقوله‌هایِ ضروریِ اندیشه هستند؛ اما تا زمانی که محتوایِ خاصی در آن‌ها ریخته نشود، فاقدِ معنا یا کاربردند. اگر استعارهٔ دیگری را ترجیح می‌دهید، احکامِ اخلاقیِ که ما در

تاریخ یا در زندگیِ روزمره به کار می‌بریم، مانندِ چک‌هایِ بانکی هستند: دارای بخشِ چاپی و بخشِ نوشتاری هستند. بخشِ چاپی، شاملِ کلماتِ انتزاعیِ مانندِ آزادی و برابری، عدالت و دموکراسی است. این‌ها مقوله‌هایِ اساسی‌اند. اما چک، تا زمانی که بخشِ دیگر را پر نکنیم، که میزانِ آزادی‌ای را که پیشنهاد می‌کنیم به چه کسی اختصاص دهیم، چه کسانی را به‌عنوانِ برابرِ خود می‌شناسیم، و تا چه میزان، مشخص می‌کند، بی‌ارزش است. نحوهٔ پرکردنِ چک در طولِ زمان، مسئله‌ای تاریخی است. فرایندی که توسطِ آن، محتوایِ خاصِ تاریخی به مفاهیمِ انتزاعیِ اخلاقی داده می‌شود، فرایندی تاریخی است؛ در واقع، قضاوت‌هایِ اخلاقیِ ما در چارچوبِ مفهومیِ شکل‌گرفته‌ای انجام می‌شود که خود، آفریدهٔ تاریخ است. شکلِ محبوبِ مناقشهٔ معاصرِ بین‌المللی در موردِ مسائلِ اخلاقی، بحثی است بر سرِ ادعاهایِ رقیبِ آزادی و دموکراسی. مفاهیم، انتزاعی و جهانی هستند. اما محتوایی که در آن‌ها ریخته می‌شود، در طولِ تاریخ، از زمانی به زمانِ دیگر و از مکانی به مکانِ دیگر، متفاوت بوده است؛ هر مسئلهٔ عملیِ کاربردِ آن‌ها را فقط می‌توان به‌زبانِ تاریخی فهمید و دربارهٔ آن بحث کرد. برایِ مثالی کمی کمتر رایج، تلاش شده است تا از مفهومِ «عقلانیتِ اقتصادی» به‌عنوانِ معیاری عینی و غیرجنجالی استفاده شود که می‌توان مطلوبیتِ سیاست‌هایِ اقتصادی را توسطِ آن آزمایش و قضاوت کرد. این تلاش، بلافاصله شکست می‌خورد. نظریه‌پردازانی که با قوانینِ اقتصادِ کلاسیک بزرگ شده‌اند، برنامه‌ریزی را، در اصل، به‌عنوانِ دخالتِ غیرعقلانی در فرایندهایِ عقلانیِ اقتصادی محکوم می‌کنند؛ برایِ مثال، برنامه‌ریزان در سیاستِ قیمت‌گذاریِ خود، از قانونِ عرضه و تقاضا پیروی نمی‌کنند، و قیمت‌ها تحتِ برنامه‌ریزی، نمی‌توانند مبنایِ عقلانی داشته باشند. البته، ممکن است درست باشد که برنامه‌ریزان اغلب غیرعقلانی و بنابراین نابخردانه رفتار می‌کنند. اما معیاری که توسطِ آن باید قضاوت شوند، «عقلانیتِ اقتصادیِ» قدیمیِ اقتصادِ کلاسیک نیست. شخصاً، با استدلالِ معکوس، همدردیِ بیشتری دارم که اقتصادِ لسه‌فرِ کنترل‌نشده و سازمان‌نایافته، اساساً غیرعقلانی بود، و برنامه‌ریزی، تلاشی برایِ واردکردنِ «عقلانیتِ اقتصادی» به این فرایند است. اما تنها نکته‌ای که در حالِ حاضر می‌خواهم مطرح کنم، امکانِ برپاییِ معیاری انتزاعی و فوق‌تاریخی برایِ قضاوتِ اعمالِ تاریخی است. هر دو طرف، ناگزیر، محتوایِ خاصِ متناسب با شرایطِ تاریخی و آرمان‌هایِ خود را در چنین معیاری می‌خوانند.

این، اتهامِ واقعیِ وارد بر کسانی است که به دنبالِ برپاییِ معیار یا ملاکی فوق‌تاریخی هستند که در پرتوِ آن، قضاوت بر رویدادها یا موقعیت‌هایِ تاریخی انجام شود – خواه آن معیار، از برخی مراجعِ الهیِ موردِ ادعایِ الهیدانان سرچشمه بگیرد، یا از یک عقل یا طبیعتِ ایستا که توسطِ فیلسوفانِ روشنگری مطرح شده است. مشکل، نه در کاستی‌هایِ کاربردِ معیار است، و نه در نقصِ خودِ معیار. مشکل این است که تلاش برایِ برپاییِ چنین معیاری، غیرتاریخی است و با ذاتِ تاریخ در تناقض است. این تلاش، پاسخِ جزم‌اندیشانه‌ای به پرسش‌هایی می‌دهد که مورخ، به‌حکمِ حرفهٔ خود، موظف است پیوسته از آن‌ها بپرسد: مورخی که از پیش، پاسخِ این پرسش‌ها را بپذیرد، با چشم‌بندی به کار می‌رود و از حرفهٔ خود چشم‌پوشی می‌کند. تاریخ،

حرکت است؛ و حرکت، مستلزمِ مقایسه است. به همین دلیل است که مورخان تمایل دارند قضاوت‌هایِ اخلاقیِ خود را با کلماتی با ماهیتِ مقایسه‌ای مانندِ «پیشرو» و «مرتجع» بیان کنند، نه با مطلق‌هایِ سازش‌ناپذیر مانندِ «خوب» و «بد»؛ این‌ها تلاش‌هایی برایِ تعریفِ جوامع یا پدیده‌هایِ تاریخیِ مختلف، نه در نسبت با معیاری مطلق، بلکه در نسبت با یکدیگر هستند. علاوه بر این، وقتی این ارزش‌هایِ ظاهراً مطلق و خارج‌ازتاریخی را بررسی می‌کنیم، می‌یابیم که آن‌ها نیز در واقع، ریشه در تاریخ دارند. ظهورِ یک ارزش یا آرمانِ خاص در یک زمان یا مکانِ معین، توسطِ شرایطِ تاریخیِ آن مکان و زمان توضیح داده می‌شود. محتوایِ عملیِ مطلق‌هایِ فرضیِ مانندِ برابری، آزادی، عدالت، یا قانونِ طبیعی، از دوره‌ای به دورهٔ دیگر، یا از قاره‌ای به قارهٔ دیگر، متفاوت است. هر گروه، ارزش‌هایِ خاصِ خود را دارد که در تاریخ ریشه دارد. هر گروه، خود را در برابرِ تهاجمِ ارزش‌هایِ بیگانه و ناخوشایند محافظت می‌کند، و آن‌ها را با القابِ زشتِ «بورژوایی و سرمایه‌داری» یا «غیردموکراتیک و تمامیت‌خواه» یا، به‌صورتِ خام‌تر، «غیرانگلیسی و غیرآمریکایی» برچسب می‌زند. معیار یا ارزشِ انتزاعی، جدا از جامعه و جدا از تاریخ، به همان اندازه که فردِ انتزاعی، توهمی بیش نیست. مورخِ جدی، کسی است که ماهیتِ تاریخیِ شرطیِ همهٔ ارزش‌ها را تشخیص می‌دهد، نه کسی که برایِ ارزش‌هایِ خود، عینیتی فراتر از تاریخ ادعا می‌کند. باورهایی که ما داریم، و معیارهایِ قضاوتی که تعیین می‌کنیم، بخشی از تاریخ هستند، و به اندازهٔ هر جنبهٔ دیگری از رفتارِ انسانی، مشمولِ تحقیقِ تاریخی هستند. امروزه، شمارِ کمی از علوم – به‌ویژه علومِ اجتماعی – ادعایِ استقلالِ کامل می‌کنند. اما تاریخ، وابستگیِ بنیادینی به چیزی خارج از خود ندارد که آن را از هر علمِ دیگری متمایز کند.

بگذارید آنچه را که در موردِ ادعایِ تاریخ برایِ شمول در میانِ علوم، سعی کردم بگویم، خلاصه کنم. کلمهٔ علم، در حالِ حاضر، شاخه‌هایِ بسیارِ متفاوتی از دانش را پوشش می‌دهد که از روش‌ها و تکنیک‌هایِ بسیارِ گوناگونی استفاده می‌کنند، که بارِ اثبات، بر دوشِ کسانی است که می‌خواهند تاریخ را حذف کنند، تا بر دوشِ کسانی که می‌خواهند آن را شامل کنند. قابلِ توجه است که استدلال‌هایِ مخالفِ شمول، نه از سویِ دانشمندانی می‌آید که مشتاقِ حذفِ مورخان از جمعِ برگزیدهٔ خود هستند، بلکه از سویِ مورخان و فیلسوفانی می‌آید که مشتاقِ اثباتِ جایگاهِ تاریخ به‌عنوانِ شاخه‌ای از ادبیاتِ انسانی هستند. این مناقشه، بازتابِ تعصبِ تقسیمِ قدیمیِ میانِ علومِ انسانی و علومِ طبیعی است، که در آن، علومِ انسانی قرار بود نمایندهٔ فرهنگِ عالیِ طبقهٔ حاکم باشند، و علومِ طبیعی، مهارت‌هایِ تکنسین‌هایی که به آن خدمت می‌کردند. کلماتِ «علومِ انسانی» و «انسانی» خود، در این زمینه، بازمانده‌ای از این تعصبِ کهن‌الایمان هستند؛ و این واقعیت که تقابلِ میانِ علم و تاریخ، در هیچ زبانی به جز انگلیسی، معنا نمی‌دهد، نشان‌دهندهٔ ماهیتِ خاصِ جزیره‌ایِ این تعصب است. اعتراضِ اصلیِ من به امتناع از نامیدنِ تاریخ به علم، این است که شکافِ میانِ «دو فرهنگ» را توجیه و تداوم می‌بخشد. خودِ این شکاف، محصولِ این تعصبِ کهن، مبتنی بر ساختارِ طبقاتیِ جامعهٔ انگلیسی است که خود به گذشته تعلق دارد؛ و من خودم متقاعد نیستم که پرتگاهی که مورخ

را از زمین‌شناس جدا می‌کند، عمیق‌تر یا پرنشدنی‌تر از پرتگاهی باشد که زمین‌شناس را از فیزیکدان جدا می‌کند. اما به‌نظرِ من، راهِ پرکردنِ این شکاف، آموزشِ علومِ ابتدایی به مورخان یا تاریخِ ابتدایی به دانشمندان نیست. این بن‌بستی است که توسطِ تفکرِ مغشوش به آن سوق داده شده‌ایم. به هر حال، خودِ دانشمندان این‌گونه رفتار نمی‌کنند. هرگز نشنیده‌ام که به مهندسان توصیه شود که در کلاس‌هایِ مقدماتیِ گیاه‌شناسی شرکت کنند.

یک راه‌حلِ من، بهبودِ استانداردِ تاریخِ ما، و علمی‌تر کردنِ آن – اگر جراتِ گفتنِ آن را داشته باشم – و سخت‌گیرانه‌تر کردنِ خواسته‌هایِ خود از کسانی است که آن را دنبال می‌کنند. تاریخ، به‌عنوانِ یک رشتهٔ دانشگاهی در این دانشگاه، گاهی به‌عنوانِ توری برایِ کسانی تلقی می‌شود که ادبیاتِ کلاسیک را برایِ خود دشوار و علوم را بیش از حدِ جدی می‌یابند. یکی از تأثیراتی که امیدوارم در این سخنرانی‌ها منتقل کنم، این است که تاریخ، موضوعی بسیار دشوارتر از ادبیاتِ کلاسیک، و به اندازهٔ هر علمی، جدی است. اما این راه‌حل، مستلزمِ ایمانی قوی‌تر در میانِ خودِ مورخان نسبت به آنچه انجام می‌دهند، خواهد بود. سر چارلز اسنو، در سخنرانیِ اخیرِ خود در این زمینه، وقتی خوش‌بینیِ «بی‌پروای» دانشمند را با «صدایِ فروتن» و «احساسِ ضداجتماعیِ» آنچه «روشن‌فکرِ ادبی» می‌نامد، مقایسه کرد، به نکته‌ای اشاره داشت. برخی از مورخان – و بیشترِ کسانی که بدونِ اینکه مورخ باشند، دربارهٔ تاریخ می‌نویسند – به این دسته از «روشن‌فکرانِ ادبی» تعلق دارند. آن‌ها آن‌قدر مشغولِ گفتنِ این هستند که تاریخ علم نیست، و توضیحِ اینکه چه کاری نمی‌تواند و نباید انجام دهد یا باشد، هستند، که برایِ دستاوردها و پتانسیل‌هایِ آن، وقتی ندارند.

راهِ دیگر برایِ التیامِ شکاف، ترویجِ درکی عمیق‌تر از هویتِ هدفِ میانِ دانشمندان و مورخان است؛ و این، ارزشِ اصلیِ علاقهٔ جدید و رو به رشد به تاریخ و فلسفهٔ علم است. دانشمندان، دانشمندانِ علومِ اجتماعی، و مورخان، همگی در شاخه‌هایِ مختلفِ یک مطالعهٔ واحد درگیرند: مطالعهٔ انسان و محیطِ او، تأثیراتِ انسان بر محیطِ خود و تأثیراتِ محیط بر انسان. هدفِ مطالعه، یکسان است: افزایشِ درکِ انسان از محیطِ خود، و تسلطِ او بر آن. پیش‌فرض‌ها و روش‌هایِ فیزیکدان، زمین‌شناس، روان‌شناس و مورخ، در جزئیات، بسیار متفاوت است؛ و نمی‌خواهم خود را متعهد به این گزاره کنم که برایِ علمی‌تر بودن، مورخ باید از روش‌هایِ علومِ طبیعی پیروی کند. اما مورخ و دانشمندِ فیزیک، در هدفِ بنیادینِ جستجویِ تبیین، و در رویهٔ بنیادینِ پرسش و پاسخ، متحدند. مورخ، مانندِ هر دانشمندِ دیگری، موجودی است که بی‌وقفه این سؤال را می‌پرسد: «چرا؟» در سخنرانیِ بعدی، روش‌هایی را بررسی می‌کنم که او سؤال را مطرح می‌کند و چگونه سعی می‌کند به آن پاسخ دهد.

فصل چهارم: علیت در تاریخ

اگر شیر را در قابلمه‌ای بجوشانید، سر می‌رود. من نمی‌دانم، و هرگز نخواسته‌ام بدانم، چرا این اتفاق می‌افتد؛ اگر تحتِ فشار قرار بگیرم، احتمالاً آن را به تمایلِ شیر به سررفتن نسبت می‌دهم، که درست است اما هیچ‌چیز را توضیح نمی‌دهد. اما من دانشمندِ علومِ طبیعی نیستم. به همین ترتیب، می‌توان دربارهٔ رویدادهایِ گذشته خواند، یا حتی نوشت، بدونِ اینکه بخواهیم بدانیم چرا اتفاق افتاده‌اند، یا به همین بسنده کنیم که جنگِ جهانیِ دوم به‌خاطرِ این رخ داد که هیتلر جنگ می‌خواست، که درست است اما هیچ‌چیز را توضیح نمی‌دهد. اما پس از آن، نباید خود را دانشجویِ تاریخ یا مورخ بنامیم، که خطایِ فاحشی خواهد بود. مطالعهٔ تاریخ، مطالعهٔ علل است. مورخ، همان‌طور که در پایانِ سخنرانیِ پیشین گفتم، پیوسته این سؤال را می‌پرسد: «چرا؟» و تا زمانی که امید به پاسخ داشته باشد، نمی‌تواند آرام گیرد. مورخِ بزرگ – یا شاید باید گسترده‌تر بگویم، متفکرِ بزرگ – کسی است که سؤالِ «چرا؟» را در موردِ چیزهایِ جدید یا در زمینه‌هایِ جدید مطرح می‌کند.

هرودوت، پدرِ تاریخ، هدفِ خود را در آغازِ کارِ خود چنین تعریف کرد: حفظِ خاطرهٔ اعمالِ یونانیان و بربرها، «و به‌ویژه، بیش از هر چیز، بیانِ علتِ جنگیدنِ آن‌ها با یکدیگر». او در جهانِ باستان، شاگردانِ چندانی یافت: حتی توسیدید نیز به نداشتنِ تصورِ روشنی از علیت متهم شده است. اما وقتی در قرن هجدهم، پایه‌هایِ تاریخ‌نگاریِ مدرن گذاشته شد، مونتسکیو، در «تأملاتی دربارهٔ عللِ عظمتِ رومیان و انحطاطِ آن‌ها»، این اصل را نقطهٔ شروعِ خود قرار داد که «عللِ کلی، اخلاقی یا فیزیکی، وجود دارند که در هر پادشاهی عمل می‌کنند، آن را بالا می‌برند، حفظ می‌کنند یا سرنگون می‌کنند»، و اینکه «همهٔ آنچه رخ می‌دهد، تابعِ این علل است». چند سالِ بعد، در «روحِ قوانین»، این ایده را بسط و تعمیم داد. این ادعا که «سرنوشتِ کور، همهٔ تأثیراتی را که در جهان می‌بینیم، ایجاد کرده است»، پوچ بود. انسان‌ها «منحصراً توسطِ خیالاتِ خود هدایت نمی‌شدند»؛ رفتارِ آن‌ها از قوانین یا اصولِ خاصی مشتق شده از «ماهیتِ اشیاء» پیروی می‌کرد. برایِ نزدیک به ۲۰۰ سال پس از آن، مورخان و فیلسوفانِ تاریخ، به‌طورِ جدی در تلاش بودند تا تجربهٔ گذشتهٔ بشر را با کشفِ عللِ رویدادهایِ تاریخی و قوانینِ حاکم بر آن‌ها، سازماندهی کنند. گاهی علل و قوانین، به‌زبانِ مکانیکی، گاهی زیستی، گاهی متافیزیکی، گاهی اقتصادی، و گاهی روان‌شناختی، تصور می‌شدند. اما این یک دکترینِ پذیرفته‌شده بود که تاریخ شاملِ تنظیمِ رویدادهایِ گذشته در توالیِ منظمِ علت و معلول است. ولتر در مقالهٔ خود دربارهٔ تاریخ برایِ دایرةالمعارف نوشت: «اگر برایِ ما چیزی برایِ گفتن نداشته باشید، جز اینکه یک بربرِ دیگر در کنارِ رودهایِ جیحون و سیحون به جانشینیِ بربرِ دیگر نشست، این به ما چه ربطی دارد؟» در سال‌هایِ اخیر، این تصویر تا حدی اصلاح شده است. امروزه، به دلایلی که در سخنرانیِ پیشین موردِ بحث قرار گرفت، ما دیگر از قوانینِ تاریخی سخن نمی‌گوییم؛ و حتی کلمهٔ «علت» نیز، تا حدی به‌خاطرِ ابهاماتِ فلسفیِ خاصی که نیازی به ورود به آن ندارم، و تا حدی به‌خاطرِ

تداعیِ فرضیِ آن با جبرگرایی (دترمینیسم) که بعداً به آن خواهم پرداخت، از مد افتاده است. برخی افراد، بنابراین، به جای «علت» در تاریخ، از «تبیین» یا «تفسیر» سخن می‌گویند، یا از «منطقِ موقعیت»، یا «منطقِ درونیِ رویدادها» (این از دایسی است)، یا رویکردِ علّی (چرا اتفاق افتاد) را به نفعِ رویکردِ کارکردی (چگونه اتفاق افتاد) رد می‌کنند، اگرچه این رویکرد، ناگزیر، شاملِ این پرسش می‌شود که چگونه اتفاق افتاد که رخ داد، و بنابراین ما را به سؤالِ «چرا؟» بازمی‌گرداند. افرادِ دیگر، بینِ انواعِ مختلفِ علت – مکانیکی، زیستی، روان‌شناختی و غیره – تمایز قائل می‌شوند، و علتِ تاریخی را مقوله‌ای خاص می‌دانند. اگرچه برخی از این تمایزها تا حدی معتبرند، اما برایِ اهدافِ حاضر، شاید پربارتر باشد که بر آنچه در همهٔ انواعِ علت مشترک است، تأکید کنیم تا آنچه آن‌ها را جدا می‌کند. برایِ خودم، به کاربردِ مصطلحِ کلمهٔ «علت» بسنده می‌کنم و از این ظرافت‌هایِ خاص، صرف‌نظر می‌کنم.

بیایید با این پرسش شروع کنیم که مورخ در عمل، وقتی با ضرورتِ نسبت‌دادنِ علت به رویدادها روبرو می‌شود، چه می‌کند. اولین ویژگیِ رویکردِ مورخ به مسئلهٔ علت، این است که او معمولاً چندین علت برایِ یک رویدادِ واحد، ذکر می‌کند. مارشال، اقتصاددان، زمانی نوشت که «باید مردم را با هر وسیلهٔ ممکن، از در نظر گرفتنِ اثرِ هر علتِ واحدی... بدونِ توجه به دیگر عللی که آثارِ آن‌ها با آن آمیخته شده است، برحذر داشت.» داوطلبِ امتحانی که در پاسخ به این سؤال که «چرا انقلاب در روسیه در سال ۱۹۱۷ رخ داد؟» فقط یک علت ذکر می‌کرد، برایِ گرفتنِ نمرهٔ «سوم»، شانسِ کمی داشت. مورخ با کثرتِ علل سروکار دارد. اگر مجبور باشد عللِ انقلابِ بلشویکی را در نظر بگیرد، ممکن است شکست‌هایِ پیاپیِ نظامیِ روسیه، فروپاشیِ اقتصادِ روسیه در فشارِ جنگ، تبلیغاتِ مؤثرِ بلشویک‌ها، شکستِ دولتِ تزاری در حلِ مسئلهٔ ارضی، تمرکزِ پرولتاریایِ فقیر و استثمارشده در کارخانه‌هایِ پتروگراد، این واقعیت که لنین می‌دانست چه می‌خواهد و هیچ‌کس در طرفِ دیگر نمی‌دانست – به‌طورِ خلاصه، درهم‌آمیخته‌ای تصادفی از عللِ اقتصادی، سیاسی، ایدئولوژیک و شخصی، از عللِ بلندمدت و کوتاه‌مدت را نام ببرد.

اما این، ما را بلافاصله به دومین ویژگیِ رویکردِ مورخ می‌رساند. داوطلبی که در پاسخ به سؤالِ ما، بسنده می‌کرد که دوازده علتِ انقلابِ روسیه را یکی پس از دیگری فهرست کند و به همین جا ختم کند، ممکن است نمرهٔ «دوم» بگیرد، اما به‌سختی «اول»؛ «بااطلاع، اما بی‌تخیل» احتمالاً رأیِ ممتحنان خواهد بود. مورخِ واقعی، در مواجهه با این فهرستِ عللی که خود تهیه کرده، یک ضرورتِ حرفه‌ای برایِ کاهشِ آن، برایِ نظم‌دهی، برایِ برقراریِ سلسله‌مراتبی از علل که رابطهٔ آن‌ها را با یکدیگر تثبیت کند، و شاید برایِ تصمیم‌گیری در موردِ اینکه کدام علت، یا کدام دسته از علل، باید «در نهایت» یا «در تحلیلِ نهایی» (عباراتِ موردِ علاقهٔ مورخان) به‌عنوانِ علتِ نهایی، علتِ همهٔ علل، در نظر گرفته شود، احساس می‌کند. این، تفسیرِ او از موضوعِ خود است؛ مورخ، به‌خاطرِ عللی که به آن‌ها متوسل می‌شود، شناخته می‌شود. گیبون، زوال و سقوطِ امپراتوریِ روم را به پیروزیِ بربریت و دین نسبت داد. مورخانِ ویگِ انگلیسیِ قرن نوزدهم، ظهورِ

قدرت و شکوفاییِ بریتانیا را به توسعهٔ نهادهایِ سیاسیِ تجسم‌بخشِ اصولِ آزادیِ مشروطه، نسبت دادند. گیبون و مورخانِ انگلیسیِ قرن نوزدهم، امروزه کهنه‌به‌نظر می‌رسند، زیرا عللِ اقتصادیِ را که مورخانِ مدرن به‌جلوِ صف آورده‌اند، نادیده می‌گیرند. هر استدلالِ تاریخی، حولِ مسئلهٔ تقدمِ علل می‌چرخد.

آنری پوانکاره، در اثرِ نقل‌شده در سخنرانیِ پیشین، اشاره کرد که علم، به‌طورِ هم‌زمان، به سوی «تنوع و پیچیدگی» و به سوی «وحدت و سادگی» پیش می‌رود، و این فرایندِ دوگانه و ظاهراً متناقض، شرطِ ضروریِ معرفت است. این در موردِ تاریخ نیز صادق است. مورخ، با گسترش و تعمیقِ پژوهشِ خود، دائماً پاسخ‌هایِ بیشتری به پرسشِ «چرا؟» جمع می‌کند. گسترشِ سال‌هایِ اخیرِ تاریخِ اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و حقوقی – ناگفته نماند که بینش‌هایِ تازه در پیچیدگی‌هایِ تاریخِ سیاسی، و تکنیک‌هایِ جدیدِ روان‌شناسی و آمار – تعداد و دامنهٔ پاسخ‌هایِ ما را به‌شدت افزایش داده است. وقتی برتراند راسل مشاهده کرد که «هر پیشرفتی در یک علم، ما را از یکنواختی‌هایِ خامِ که ابتدا مشاهده می‌شوند، به سمتِ تمایزِ بیشترِ پیش‌زمینه و پس‌زمینه، و به سمتِ دایره‌ای پیوسته گسترده‌تر از پیش‌زمینه‌هایِ مرتبط، دورتر می‌کند»، وضعیتِ تاریخ را به‌درستی توصیف می‌کرد. اما مورخ، به‌واسطهٔ اصرارِ خود بر درکِ گذشته، به‌طورِ هم‌زمان، مانندِ دانشمند، مجبور است کثرتِ پاسخ‌هایِ خود را ساده‌سازی کند، یک پاسخ را به پاسخِ دیگر مقدم کند، و نظم و وحدتی در هرج‌ومرجِ وقایع و هرج‌ومرجِ عللِ خاص ایجاد کند. «یک خدا، یک قانون، یک عنصر، و یک رویدادِ دورِ الهی»؛ یا جستجویِ هنری آدامز برایِ «تعمیمی بزرگ که فریادِ آموزش‌دیدنِ انسان را پایان دهد» – امروزه این‌ها مانندِ جوک‌هایِ کهنه‌به‌نظر می‌رسند. اما این واقعیت باقی است که مورخ باید از طریقِ ساده‌سازی، و همچنین از طریقِ تکثیرِ علل، کار کند. تاریخ، مانندِ علم، از طریقِ این فرایندِ دوگانه و ظاهراً متناقض، پیشرفت می‌کند.

در این نقطه، با اکراه، باید به دو شاه‌ماهیِ خوش‌مزه (نقطهٔ انحرافی) بپردازم که بر سرِ راهمان کشیده شده‌اند – یکی با برچسبِ «جبرگرایی در تاریخ؛ یا شرارتِ هگل»، و دیگری «شانس در تاریخ؛ یا بینیِ کلئوپاترا». ابتدا باید چند کلمه در موردِ اینکه آن‌ها چگونه به اینجا رسیده‌اند، بگویم. پروفسور کارل پوپر، که در دههٔ ۱۹۳۰ در وین، اثرِ سنگینی بر رویِ ظاهرِ جدیدِ علم نوشت (که اخیراً به انگلیسی با عنوانِ «منطقِ پژوهشِ علمی» ترجمه شده است)، در طولِ جنگ، دو کتابِ عامه‌پسندتر به نام‌هایِ «جامعهٔ باز و دشمنانِ آن» و «فقرِ تاریخ‌گرایی» را به انگلیسی منتشر کرد. آن‌ها تحتِ تأثیرِ شدیدِ عاطفیِ واکنش علیهِ هگل نوشته شده‌اند، که همراه با افلاطون، به‌عنوانِ نیایِ معنویِ نازیسم تلقی می‌شد، و علیهِ مارکسیسمِ نسبتاً سطحیِ که فضایِ روشن‌فکریِ چپِ بریتانیا در دههٔ ۱۹۳۰ بود. اهدافِ اصلی، فلسفه‌هایِ به‌اصطلاحِ جبرگرایِ تاریخِ هگل و مارکس بودند که با نامِ ننگینِ «تاریخ‌گرایی» در یک گروه قرار داده شدند. در سال ۱۹۵٤، سر آیزایا برلین، مقالهٔ خود را با عنوانِ «جبرِ تاریخی» منتشر کرد. او حمله به افلاطون را، شاید به‌خاطرِ احترامِ باقی‌مانده به آن ستونِ باستانیِ «استقرارِ آکسفورد»، کنار گذاشت؛ و به اتهاماتِ پوپر، استدلالِ جدیدی را افزود که

«تاریخ‌گراییِ» هگل و مارکس، به‌خاطرِ توضیحِ اعمالِ انسانی به‌زبانِ علّی، به‌معنایِ انکارِ ارادهٔ آزادِ انسان است، و مورخان را تشویق می‌کند تا از وظیفهٔ فرضیِ خود (که در سخنرانیِ پیشین به آن اشاره کردم) در ابرازِ محکومیتِ اخلاقی بر شارلمانی‌ها، ناپلئون‌ها و استالین‌ها، طفره روند. در بقیهٔ موارد، تغییرِ چندانی رخ نداده است. اما سر آیزایا برلین، نویسنده‌ای به‌درستی محبوب و پرخواننده است. در پنج یا شش سالِ گذشته، تقریباً همه در این کشور یا ایالاتِ متحده که مقاله‌ای دربارهٔ تاریخ نوشته‌اند، یا حتی نقدِ جدیِ یک اثرِ تاریخی را نوشته‌اند، با نگاهی دانا به هگل و مارکس و جبرگرایی، به مسخره نگاه کرده‌اند، و به پوچیِ عدمِ تشخیصِ نقشِ تصادف در تاریخ اشاره کرده‌اند. شاید بی‌انصافی باشد که سر آیزایا را مسئولِ شاگردانِ خود بدانیم. حتی وقتی او حرفِ بی‌معنا می‌زند، با زبانی جذاب و دلپذیر، سزاوارِ گذشتِ ماست. شاگردان، حرفِ بی‌معنا را تکرار می‌کنند، اما نمی‌توانند آن را جذاب کنند. به هر حال، هیچ‌چیزِ جدیدی در همهٔ این‌ها نیست. چارلز کینگزلی، نه‌چندان برجسته‌ترینِ اساتیدِ سلطنتیِ تاریخِ مدرنِ ما، که احتمالاً هرگز هگل را نخوانده یا از مارکس نشنیده بود، در سخنرانیِ افتتاحیهٔ خود در سال ۱۸۶۰، از «قدرتِ اسرارآمیزِ انسان در شکستنِ قوانینِ وجودِ خود» به‌عنوانِ دلیلی بر عدمِ وجودِ «توالیِ اجتناب‌ناپذیر» در تاریخ سخن گفت. اما خوشبختانه، کینگزلی را فراموش کرده‌ایم. پروفسور پوپر و سر آیزایا برلین هستند که با هم، این اسبِ مردهٔ بسیار را به سطحی از زندگیِ ظاهری بازگردانده‌اند؛ و برایِ رفعِ این درهم‌ریختگی، به کمی صبر نیاز است.

پس، ابتدا بیایید جبرگرایی را در نظر بگیریم، که آن را – امیدوارم بدونِ جنجال – به‌عنوانِ باور به اینکه هرچه اتفاق افتاده، علت یا عللی دارد، و اگر چیزی در علت یا علل، متفاوت نبود، نمی‌توانست به‌طورِ متفاوتی اتفاق بیفتد، تعریف می‌کنم. جبرگرایی، مسئله‌ای نیست که مختصِ تاریخ باشد، بلکه مسئله‌ای است در موردِ همهٔ رفتارِ انسانی. انسانی که اعمالِ او علتی ندارند و بنابراین نامعین هستند، به همان اندازه که فردِ خارج از جامعه که در سخنرانیِ پیشین بحث کردیم، انتزاعی است. گفتهٔ پوپر که «در امورِ انسانی، همه‌چیز ممکن است»، یا بی‌معناست یا نادرست. هیچ‌کس در زندگیِ عادی، این را باور ندارد و نمی‌تواند باور کند. این اصل که هرچیزی علتی دارد، شرطِ توانایی ما برایِ درکِ آنچه در اطرافِ ما می‌گذرد، است. کیفیتِ کابوس‌وارِ رمان‌هایِ کافکا، در این واقعیت نهفته است که هیچ‌چیز در آن‌ها علتِ ظاهری ندارد، یا علتی قابلِ تشخیص ندارد: این امر، به فروپاشیِ کاملِ شخصیتِ انسانی منجر می‌شود، که بر این فرض استوار است که رویدادها عللِ دارند، و به‌اندازهٔ کافی از این علل، قابلِ تشخیص هستند تا الگویی از گذشته و حال، به‌اندازهٔ کافی منسجم، در ذهنِ انسان بسازند که به‌عنوانِ راهنمایِ عمل، عمل کند. زندگیِ روزمره، غیرممکن می‌شد مگر اینکه فرض شود رفتارِ انسانی توسطِ عللی تعیین می‌شود که اصولاً قابلِ تشخیص هستند. روزگاری، برخی افراد فکر می‌کردند که کاوش در عللِ پدیده‌هایِ طبیعی، کفرآمیز است، زیرا بدیهی است که آن‌ها توسطِ ارادهٔ الهی اداره می‌شوند. اعتراضِ سر آیزایا برلین به توضیحِ ما از اینکه چرا انسان‌ها آن‌گونه که عمل کردند، عمل کردند، با این استدلال که این اعمال، توسطِ ارادهٔ انسان اداره می‌شوند، به

همان دسته از ایده‌ها تعلق دارد، و شاید نشان می‌دهد که علومِ اجتماعی امروز در همان مرحلهٔ توسعه‌ای هستند که علومِ طبیعی، زمانی که این نوع استدلال علیهِ آن‌ها مطرح می‌شد، در آن بودند.

بیایید ببینیم که در زندگیِ روزمره، چگونه با این مسئله برخورد می‌کنیم. در حینِ انجامِ امورِ روزمره، عادت دارید با اسمیت ملاقات کنید. به او با یک اظهارنظرِ خوش‌آیند، اما بی‌هدف، دربارهٔ هوا، یا اوضاعِ کالج یا دانشگاه، سلام می‌کنید؛ او نیز با یک اظهارنظرِ خوش‌آیند و بی‌هدف دربارهٔ هوا یا اوضاع، پاسخ می‌دهد. اما فرض کنید که یک روزِ صبح، اسمیت، به جایِ پاسخِ معمولِ خود به اظهارنظرِ شما، به ناسزایِ شدیدی علیهِ ظاهر یا شخصیتِ شما روی آورد. آیا شانه بالا می‌اندازید و این را نشانه‌ای قانع‌کننده از آزادیِ ارادهٔ اسمیت و این واقعیت که در امورِ انسانی، همه‌چیز ممکن است، تلقی می‌کنید؟ گمان می‌کنم که چنین نکنید. برعکس، احتمالاً خواهید گفت: «بیچاره اسمیت! می‌دانی که پدرش در یک بیمارستانِ روانی مرد،» یا «بیچاره اسمیت! حتماً دوباره با همسرش مشکل داشته است.» به عبارتِ دیگر، سعی می‌کنید علتِ رفتارِ ظاهراً بی‌علتِ اسمیت را تشخیص دهید، با این باور که حتماً علتی وجود دارد. با این کار، می‌ترسم خشمِ سر آیزایا برلین را برانگیزید، که به‌شدت شکایت می‌کرد که با ارائهٔ توضیحِ علّیِ رفتارِ اسمیت، فرضِ جبرگرایانهٔ هگل و مارکس را پذیرفته‌اید و از وظیفهٔ خود در محکوم‌کردنِ اسمیت به‌عنوانِ یک فردِ بی‌ادب، شانه خالی کرده‌اید. اما هیچ‌کس در زندگیِ عادی، این نظر را ندارد، یا گمان نمی‌کند که جبرگرایی یا مسئولیتِ اخلاقی، در میانِ است. معمایِ منطقیِ ارادهٔ آزاد و جبرگرایی، در زندگیِ واقعی، مطرح نمی‌شود. این نیست که برخی از اعمالِ انسانی، آزاد و برخی دیگر، جبری هستند. واقعیت این است که همهٔ اعمالِ انسانی، هم آزادند و هم جبری، بسته به نقطهٔ نظری که از آن نگریسته می‌شوند. مسئلهٔ عملی، چیزِ دیگری است. عملِ اسمیت، علتِ یا عللِ داشت؛ اما تا آنجا که نه توسطِ اجبارِ بیرونی، بلکه توسطِ اجبارِ شخصیتِ خودش ایجاد شده بود، او از نظرِ اخلاقی مسئول بود، زیرا شرطِ زندگیِ اجتماعی این است که بزرگسالانِ عادی، از نظرِ اخلاقی، مسئولِ شخصیتِ خود هستند. اینکه آیا او را در این موردِ خاص، مسئول بدانیم، به قضاوتِ عملیِ شما بستگی دارد. اما اگر چنین کنید، این به معنایِ این نیست که عملِ او را بی‌علت می‌دانید: علت و مسئولیتِ اخلاقی، مقوله‌هایِ متفاوتی هستند. اخیراً، یک مؤسسه و کرسیِ جرم‌شناسی در این دانشگاه تأسیس شده است. مطمئنم که به ذهنِ هیچ‌یک از کسانی که در حالِ تحقیق دربارهٔ عللِ جرم هستند، خطور نمی‌کند که این کار، آن‌ها را به انکارِ مسئولیتِ اخلاقیِ مجرم، متعهد می‌کند. حالا بیایید به مورخ نگاه کنیم. او مانندِ انسانِ عادی، معتقد است که اعمالِ انسانی، عللی دارند که اصولاً قابلِ تشخیص هستند. اگر این فرض نبود، تاریخ، مانندِ زندگیِ روزمره، غیرممکن می‌شد. وظیفهٔ ویژهٔ مورخ، بررسیِ این علل است. این ممکن است تصور شود که به او علاقه‌ای ویژه به جنبهٔ جبریِ رفتارِ انسانی می‌دهد: اما او ارادهٔ آزاد را رد نمی‌کند – مگر بر اساسِ فرضیهٔ غیرقابل‌دفاعِ اینکه اعمالِ ارادی، علتی ندارند. و او همچنین با مسئلهٔ اجتناب‌ناپذیری، آزار نمی‌بیند. مورخان، مانندِ دیگران، گاهی به زبانی بلاغی می‌افتند و از وقوعِ یک

رویداد به‌عنوانِ «اجتناب‌ناپذیر» سخن می‌گویند، در حالی که فقط به این معناست که ترکیبِ عواملی که ما را به انتظارِ آن سوق می‌دهد، به‌شدت قوی بوده است. اخیراً، تاریخِ خودم را برایِ کلمهٔ توهین‌آمیز جستجو کردم و نمی‌توانم خود را کاملاً مبرا کنم: در یک بخش، نوشتم که پس از انقلابِ ۱۹۱۷، برخوردِ میانِ بلشویک‌ها و کلیسایِ ارتدکس، «اجتناب‌ناپذیر» بود. بدونِ تردید، عاقلانه‌تر بود که می‌گفتم «به‌شدت محتمل». اما آیا می‌توانم به‌خاطرِ اینکه این اصلاح را کمی اداگونه بیابم، معذور باشم؟ در عمل، مورخان فرض نمی‌کنند که رویدادها قبل از وقوع، اجتناب‌ناپذیر بوده‌اند. آن‌ها اغلب در موردِ مسیرهایِ جایگزینِ موجود برایِ بازیگرانِ داستان بحث می‌کنند، با این فرض که گزینه باز بوده است، هرچند که به‌درستی، به توضیحِ اینکه چرا در نهایت یک مسیر به جایِ مسیرِ دیگر انتخاب شد، ادامه می‌دهند. هیچ‌چیز در تاریخ، اجتناب‌ناپذیر نیست، مگر به معنایِ صوریِ اینکه، برایِ اینکه به‌طورِ متفاوتی رخ می‌داد، عللِ پیشین می‌بایست متفاوت می‌بودند. به‌عنوانِ مورخ، من کاملاً آماده‌ام که بدونِ «اجتناب‌ناپذیر»، «حتمی»، «گریزناپذیر» و حتی «لااجَرَّ» کار کنم. زندگی، کسالت‌بارتر خواهد شد. اما بیایید آن‌ها را به شاعران و متافیزیکدانان واگذار کنیم.

این اتهامِ اجتناب‌ناپذیری، آن‌قدر بی‌حاصل و بی‌معنی به نظر می‌رسد، و با چنان خشونتِ در سال‌هایِ اخیر دنبال شده است، که فکر می‌کنم باید به دنبالِ انگیزه‌هایِ پنهانِ آن باشیم. منبعِ اصلیِ آن، به‌گمانم، همان چیزی است که می‌توانم مکتبِ «می‌شد که...» بنامم – یا بهتر بگویم، مکتبِ عاطفی. این مکتب، تقریباً منحصراً به تاریخِ معاصر متصل می‌شود. ترمِ گذشته، در اینجا در کمبریج، تبلیغِ سخنرانی‌ای را دیدم با عنوانِ «آیا انقلابِ روسیه، اجتناب‌ناپذیر بود؟» مطمئنم که قرار بود سخنرانیِ کاملاً جدی باشد. اما اگر تبلیغِ سخنرانی‌ای با عنوانِ «آیا جنگِ رزها اجتناب‌ناپذیر بود؟» دیده بودید، بلافاصله به شوخی‌ای مشکوک می‌شدید. مورخ دربارهٔ فتحِ نورمن یا جنگِ استقلالِ آمریکا می‌نویسد، گویی آنچه رخ داد، در واقع، حتماً اتفاق می‌افتاد، و گویی وظیفهٔ او صرفاً توضیحِ آنچه اتفاق افتاد و چرا است؛ و هیچ‌کس او را به جبرگرایی یا عدمِ بررسیِ امکانِ شکستِ ویلیامِ فاتح یا شورشیانِ آمریکایی، متهم نمی‌کند. با این حال، وقتی من دربارهٔ انقلابِ ۱۹۱۷ روسیه، دقیقاً به همین روش – که تنها روشِ شایسته برایِ مورخ است – می‌نویسم، از سویِ منتقدانِ خود، به‌خاطرِ اینکه به‌طورِ ضمنی، آنچه رخ داد را چیزی می‌دانم که حتماً اتفاق می‌افتاد، و به‌خاطرِ اینکه تمامِ چیزهایِ دیگری را که ممکن بود اتفاق بیفتد، بررسی نکرده‌ام، موردِ حمله قرار می‌گیرم. فرض کنید، گفته می‌شود، اگر استولیپین فرصت می‌یافت که اصلاحاتِ ارضیِ خود را کامل کند، یا اگر روسیه به جنگ نمی‌رفت، شاید انقلاب رخ نمی‌داد؛ یا فرض کنید که دولتِ کرنسکی موفق می‌شد، و رهبریِ انقلاب به جایِ بلشویک‌ها، به منشویک‌ها یا انقلابیونِ سوسیالیست می‌رسید. این فرضیات، از نظرِ نظری، قابلِ تصورند؛ و همیشه می‌توان با «می‌شد که»هایِ تاریخ، بازیِ سالنی کرد. اما آن‌ها هیچ ربطی به جبرگرایی ندارند؛ زیرا جبرگرا، فقط پاسخ می‌دهد که برایِ وقوعِ این چیزها، علل نیز می‌بایست متفاوت می‌بودند. و

آن‌ها هیچ ربطی به تاریخ ندارند. نکته این است که امروزه هیچ‌کس به‌طورِ جدی، آرزویِ معکوس‌کردنِ نتایجِ فتحِ نورمن یا استقلالِ آمریکا را ندارد، یا اعتراضی پرشور به این رویدادها ابراز نمی‌کند؛ و هیچ‌کس ایراد نمی‌گیرد وقتی مورخ آن‌ها را به‌عنوانِ فصلی بسته تلقی می‌کند. اما افرادِ زیادی که به‌طورِ مستقیم یا غیرمستقیم، از نتایجِ پیروزیِ بلشویک‌ها رنج برده‌اند، یا هنوز از پیامدهایِ دورترِ آن می‌ترسند، می‌خواهند اعتراضِ خود را ثبت کنند؛ و این، وقتی تاریخ می‌خوانند، به شکلِ رهاکردنِ تخیلِ خود بر روی همهٔ چیزهایِ خوش‌آیندِ که ممکن بود اتفاق بیفتد، و خشمگینِ شدن از مورخی که به‌آرامی به کارِ خود در توضیحِ آنچه اتفاق افتاد و چرا رویاهایِ خوشِ آن‌ها محقق نشد، ادامه می‌دهد، ظاهر می‌شود. مشکلِ تاریخِ معاصر این است که مردم، زمانی را به یاد می‌آورند که همهٔ گزینه‌ها هنوز باز بودند، و یافتنِ آن دشوار است که نگرشِ مورخ را بپذیرند که برایِ او، این گزینه‌ها توسطِ «امرِ واقع» بسته شده‌اند. این واکنشی کاملاً عاطفی و غیرتاریخی است. اما این واکنش، بیشترِ سوختِ کارزارِ اخیر علیهِ دکترینِ فرضیِ «جبرِ تاریخی» را فراهم کرده است. بیایید یک‌بار برایِ همیشه، این شاه‌ماهیِ سرخ (نقطهٔ انحرافی) را از سرِ راه برداریم.

منبعِ دیگرِ این حمله، معضلِ معروفِ بینیِ کلئوپاترا است. این نظریه، این است که تاریخ، به‌طورِ کلی، فصلی از تصادفات است، مجموعه‌ای از رویدادها که توسطِ هم‌زمانی‌هایِ شانسی تعیین شده‌اند، و فقط به پیش‌پاافتاده‌ترینِ علل، قابلِ نسبت‌دادن هستند. نتیجهٔ نبردِ آکتیوم، نه به‌خاطرِ عللِ نوعیِ معمولاً موردِ اشارهٔ مورخان، بلکه به‌خاطرِ شیفتگیِ آنتونی به کلئوپاترا بود. وقتی حملهٔ نقرس، بایزید را از لشکرکشی به اروپایِ مرکزی بازداشت، گیبون مشاهده کرد که «یک طبعِ تند، که بر یک تارِ بدنِ یک انسان می‌افتد، ممکن است از رنجِ ملت‌ها جلوگیری کند یا آن را به تعویق اندازد.» وقتی شاهِ الکساندرِ یونان، در پاییزِ ۱۹۲۰، از نیشِ یک میمونِ حیوانِ خانگی مرد، این تصادف، رشته‌ای از رویدادها را به راه انداخت که باعث شد سر وینستون چرچیل بگوید: «یک‌چهارمِ میلیون نفر، بر اثرِ نیشِ این میمون جان باختند.» یا دوباره، اظهارنظرِ تروتسکی را در موردِ تبِ ناشی از شکارِ اردک که او را در نقطهٔ حساسِ اختلافش با زینوویف، کامنف و استالین در پاییزِ ۱۹۲۳، از کار انداخت، در نظر بگیرید: «می‌توان انقلاب یا جنگی را پیش‌بینی کرد، اما نمی‌توان پیامدهایِ یک سفرِ شکارِ اردکِ پاییزی را پیش‌بینی کرد.» اولین نکته‌ای که باید روشن شود این است که این مسئله، ربطی به جبرگرایی ندارد. شیفتگیِ آنتونی به کلئوپاترا، یا حملهٔ نقرسِ بایزید، یا سرماخوردگیِ تب‌دارِ تروتسکی، به همان اندازه که هر چیزِ دیگری که اتفاق می‌افتد، به‌طورِ علّی، تعیین‌شده بودند. پیشنهادِ اینکه شیفتگیِ آنتونی علتی نداشته، به‌طورِ غیرضروری، به زیباییِ کلئوپاترا بی‌ادبی است. ارتباطِ میانِ زیباییِ زن و شیفتگیِ مرد، یکی از منظم‌ترینِ توالی‌هایِ علت و معلولیِ قابلِ مشاهده در زندگیِ روزمره است. این تصادفاتِ به‌اصطلاح در تاریخ، نشان‌دهندهٔ توالیِ علت و معلولی‌اند که توالیِ اصلیِ موردِ بررسیِ مورخ را قطع می‌کنند و، به‌اصطلاح، با آن برخورد می‌کنند. بوری، به‌درستی، از «برخوردِ دو زنجیرهٔ علّیِ مستقل» سخن می‌گوید. سر آیزایا برلین، که مقالهٔ خود را در موردِ «جبرِ تاریخی» با استنادِ ستایش‌آمیز

به مقاله‌ای از برنارد برنسون با عنوانِ «دیدگاهِ تصادفیِ تاریخ» آغاز می‌کند، یکی از کسانی است که تصادف را به این معنا، با فقدانِ تعیینِ علّی، اشتباه می‌گیرد. اما، جدای از این اشتباه، ما با یک مسئلهٔ واقعی روبرو هستیم. چگونه می‌توان توالیِ منسجمی از علت و معلول را در تاریخ کشف کرد، چگونه می‌توان معنایی در تاریخ یافت، در حالی که توالیِ ما در هر لحظه، ممکن است توسطِ توالیِ دیگری، که از نقطهٔ نظرِ ما، نامربوط است، شکسته یا منحرف شود؟

می‌توانیم لحظه‌ای در اینجا توقف کنیم تا به خاستگاهِ این تأکیدِ گستردهٔ اخیر بر نقشِ شانس در تاریخ توجه کنیم. به‌نظر می‌رسد که پولیبیوس، اولین مورخی بوده که به‌طورِ سیستماتیک به این موضوع پرداخته است؛ و گیبون، به‌سرعت، دلیلِ آن را برملا کرد. گیبون مشاهده کرد: «یونانیان، پس از اینکه کشورشان به یک استان تبدیل شد، پیروزی‌هایِ روم را نه به لیاقت، بلکه به بختِ جمهوری نسبت دادند.» تاسیتوس، همچنین مورخی از زوالِ کشورش، یکی دیگر از مورخانِ باستانی بود که به‌تفصیل به تأمل دربارهٔ شانس پرداخت. تأکیدِ دوبارهٔ نویسندگانِ بریتانیایی بر اهمیتِ تصادف در تاریخ، به رشدِ حالتی از عدمِ قطعیت و نگرانی برمی‌گردد که با قرنِ حاضر آغاز شد و پس از ۱۹۱٤، آشکار گردید. به‌نظر می‌رسد که اولین مورخِ بریتانیایی که پس از یک فاصلهٔ طولانی، این نت را نواخت، بوری بود، که در مقاله‌ای در سال ۱۹۰۹ با عنوانِ «داروینیسم در تاریخ»، توجه را به «عنصرِ هم‌زمانیِ شانسی» جلب کرد که تا حدِ زیادی «به تعیینِ رویدادها در تحولِ اجتماعی کمک می‌کند»؛ و مقاله‌ای جداگانه در سال ۱۹۱٦ با عنوانِ «بینیِ کلئوپاترا» به این موضوع اختصاص یافت. اچ. ای. ال. فیشر، در بخشِ نقل‌شدهٔ پیشین، که بازتابِ سرخوردگیِ او از شکستِ رویاهایِ لیبرال پس از جنگِ جهانیِ اول است، از خوانندگانِ خود می‌خواهد که «بازیِ احتمالات و پیش‌بینی‌نشده» را در تاریخ تشخیص دهند. محبوبیتِ نظریهٔ تاریخ به‌عنوانِ فصلی از تصادفات در این کشور، با ظهورِ مکتبی از فیلسوفان در فرانسه که موعظه می‌کنند که هستی – به‌قولِ معروفِ سارتر در «هستی و نیستی» – «نه علت دارد، نه دلیل، و نه ضرورت»، همزمان بوده است. در آلمان، مورخِ کهنه‌کار، ماینه‌که، همان‌طور که اشاره کردیم، در اواخرِ عمر، تحتِ تأثیرِ نقشِ شانس در تاریخ قرار گرفت. او رانکه را به توجهِ ناکافی به آن، سرزنش کرد؛ و پس از جنگِ جهانیِ دوم، فجایعِ ملیِ چهل سالِ اخیر را به مجموعه‌ای از تصادفات، یعنی غرورِ قیصر، انتخابِ هیندنبورگ به ریاستِ جمهوریِ وایمار، شخصیتِ وسواسیِ هیتلر و غیره نسبت داد – ورشکستگیِ ذهنِ یک مورخِ بزرگ، تحتِ فشارِ بدبختی‌هایِ کشورش. در یک گروه یا ملتی که در فرودِ (نه در فراز) رویدادهایِ تاریخی سوار است، نظریه‌هایی که بر نقشِ شانس یا تصادف در تاریخ تأکید می‌کنند، رواج خواهند یافت. این دیدگاه که نتایجِ امتحانات، همه قرعه‌کشی است، همیشه در میانِ کسانی که در کلاسِ سوم قرار گرفته‌اند، محبوب خواهد بود.

اما کشفِ خاستگاهِ یک باور، به‌معنایِ کنارگذاشتنِ آن نیست؛ و ما هنوز باید دقیقاً کشف کنیم که بینیِ کلئوپاترا در صفحاتِ تاریخ چه می‌کند. ظاهراً مونتسکیو، اولین کسی بود که کوشید قوانینِ تاریخ را در برابرِ

این دخالت، دفاع کند. او در اثرِ خود در موردِ عظمت و انحطاطِ رومیان نوشت: «اگر علتِ خاصی، مانندِ نتیجهٔ تصادفیِ یک نبرد، دولتی را نابود کرده باشد، علتِ کلی‌ای وجود داشته که باعثِ شده سقوطِ این دولت، از یک نبردِ واحد، ناشی شود.» مارکسیست‌ها نیز در این مورد، دچارِ مشکلِ شدند. مارکس فقط یک‌بار در این باره نوشت، و آن هم فقط در یک نامه:

تاریخِ جهانی، اگر جایی برایِ شانس در آن نباشد، شخصیتی بسیار عرفانی خواهد داشت. این شانس، خود، طبیعتاً، بخشی از گرایشِ کلیِ تحول می‌شود و توسطِ اشکالِ دیگرِ شانس، جبران می‌شود. اما شتاب و کندی، به این «اتفاقی‌ها» بستگی دارد، که شاملِ ماهیتِ «شانسی» افرادی است که در ابتدا، در رأسِ یک جنبش قرار دارند.

بنابراین، مارکس، عذرخواهیِ شانس را در تاریخ، زیرِ سه عنوان ارائه داد. اول، اینکه چندان مهم نبود؛ می‌توانست به «شتاب» یا «کندی» منجر شود، اما به‌طورِ ضمنی، مسیرِ رویدادها را به‌طورِ اساسی تغییر نمی‌داد. دوم، اینکه یک شانس توسطِ شانسِ دیگری جبران می‌شد، به‌گونه‌ای که در نهایت، شانس خود را خنثی می‌کرد. سوم، اینکه شانس، در شخصیتِ افراد، نمود می‌یافت. تروتسکی، نظریهٔ شانس‌هایِ جبران‌کننده و خودخنثی‌شونده را با قیاسی هوشمندانه، تقویت کرد:

کلِ فرایندِ تاریخی، شکستی است از قانونِ تاریخی، از خلالِ امرِ تصادفی. به‌زبانِ زیست‌شناسی، می‌توان گفت که قانونِ تاریخی، از طریقِ انتخابِ طبیعیِ تصادفات، تحقق می‌یابد.

اعتراف می‌کنم که این نظریه را ناقانع‌کننده و نامعتبر می‌یابم. نقشِ تصادف در تاریخ، امروزه، توسطِ کسانی که به تأکید بر اهمیتِ آن علاقه‌مندند، به‌شدت اغراق شده است. اما وجود دارد، و گفتنِ اینکه فقط شتاب می‌دهد یا کند می‌کند، اما تغییر نمی‌دهد، با کلمات، بازی کردن است. و هیچ دلیلی نمی‌بینم که باور کنم یک اتفاقِ شانسی – مثلاً، مرگِ زودرسِ لنین در پنجاه و چهارسالگی – به‌طورِ خودکار، توسطِ اتفاقِ شانسیِ دیگری جبران می‌شود، به‌گونه‌ای که تعادلِ فرایندِ تاریخی را بازگرداند.

دیدگاهِ ناکافیِ دیگر، این است که تصادف در تاریخ، صرفاً معیاری از نادانیِ ماست – به‌سادگی، نامی برایِ چیزی که ما نمی‌فهمیم. این، بدونِ تردید، گاهی اتفاق می‌افتد. سیارات، وقتی فرض می‌شد که به‌طورِ تصادفی در آسمان پرسه می‌زنند، و منظم بودنِ حرکتِ آن‌ها درک نشده بود، نامِ خود را که البته به معنایِ «سرگردان» است، گرفتند. توصیفِ چیزی به‌عنوانِ «بدشانسی»، روشی محبوب برایِ معاف‌کردنِ خود از وظیفهٔ طاقت‌فرسایِ بررسیِ علتِ آن است؛ و وقتی کسی به من می‌گوید که تاریخ، فصلی از تصادفات است، به تنبلیِ فکری یا سرزندگیِ پایینِ فکریِ او مشکوک می‌شوم. برایِ مورخانِ جدی، این رویهٔ رایج است که نشان دهند چیزی که تا کنون تصادفی تلقی می‌شد، اصلاً تصادفی نبوده، بلکه می‌توان آن را به‌طورِ عقلانی توضیح داد و به‌طورِ معناداری در الگویِ گسترده‌ترِ رویدادها جا داد. اما این نیز به طور کامل به

پرسشِ ما پاسخ نمی‌دهد. تصادف، صرفاً چیزی نیست که ما نمی‌فهمیم. به‌گمانم، راهِ حلِ مسئلهٔ تصادف در تاریخ، باید در دسته‌ای کاملاً متفاوت از ایده‌ها جستجو شود.

در مرحلهٔ پیشین، دیدیم که تاریخ، با گزینش و چیدمانِ واقعیات توسطِ مورخ، برایِ تبدیلِ آن‌ها به واقعیاتِ تاریخی، آغاز می‌شود. همهٔ واقعیات، واقعیاتِ تاریخی نیستند. اما تمایزِ میانِ واقعیاتِ تاریخی و غیرتاریخی، سخت و ثابت نیست؛ و هر واقعیتی، می‌تواند، به‌اصطلاح، به محض اینکه اهمیت و ارتباطِ آن تشخیص داده شود، به مقامِ یک واقعیتِ تاریخی ارتقا یابد. اکنون می‌بینیم که فرایندی تا حدی مشابه، در رویکردِ مورخ به علل، در کار است. رابطهٔ مورخ با عللِ خود، همان ویژگیِ دوگانه و متقابلِ رابطهٔ مورخ با واقعیاتِ خود را دارد. علل، تفسیرِ او از فرایندِ تاریخی را تعیین می‌کنند، و تفسیرِ او، گزینش و چیدمانِ علل را تعیین می‌کند. سلسله‌مراتبِ علل، اهمیتِ نسبیِ یک علت یا مجموعه‌ای از علل نسبت به علتی دیگر، جوهرِ تفسیرِ اوست. و این، کلیدِ مسئلهٔ امرِ تصادفی در تاریخ را فراهم می‌کند. شکلِ بینیِ کلئوپاترا، حملهٔ نقرسِ بایزید، نیشِ میمونی که الکساندر را کشت، مرگِ لنین – این‌ها تصادفاتی بودند که مسیرِ تاریخ را تغییر دادند. تلاش برایِ نادیده‌گرفتنِ آن‌ها، یا تظاهر به اینکه به‌نوعی، تأثیری نداشته‌اند، بیهوده است. از سویِ دیگر، تا آنجا که آن‌ها تصادفی بودند، واردِ هیچ تفسیرِ عقلانی از تاریخ، یا سلسله‌مراتبِ عللِ مهمِ مورخ، نمی‌شوند. پروفسور پوپر و پروفسور برلین – یک‌بار دیگر آن‌ها را به‌عنوانِ برجسته‌ترین و پرخواننده‌ترینِ نمایندگانِ این مکتب، ذکر می‌کنم – فرض می‌کنند که تلاشِ مورخ برایِ یافتنِ اهمیت در فرایندِ تاریخی و نتیجه‌گیری از آن، به‌معنایِ تلاش برایِ تقلیلِ «کلِ تجربه» به نظمی متقارن است، و اینکه وجودِ تصادف در تاریخ، هرگونه تلاشی را محکوم به شکست می‌کند. اما هیچ مورخِ عاقلی، ادعا نمی‌کند که کاری به این خارق‌العاده، مانندِ دربرگرفتنِ «کلِ تجربه» انجام دهد؛ او نمی‌تواند بیش از کسریِ ناچیز از واقعیات، حتی در بخشِ یا جنبهٔ انتخابیِ خود از تاریخ، دربرگیرد. جهانِ مورخ، مانندِ جهانِ دانشمند، کپیِ عکاسیِ جهانِ واقعی نیست، بلکه مدلی کاری است که او را، کم‌وبیش، به‌طورِ مؤثر، قادر به درک و تسلط بر آن می‌کند. مورخ، از تجربهٔ گذشته، یا از آن بخش از تجربهٔ گذشته که برایِ او قابلِ دسترس است، آن بخشی را که به‌عنوانِ قابلِ تبیین و تفسیرِ عقلانی تشخیص می‌دهد، تقطیر می‌کند، و از آن، نتیجه‌گیری‌هایی می‌کند که ممکن است به‌عنوانِ راهنمایِ عمل، عمل کنند. یک نویسندهٔ محبوبِ اخیر، در موردِ دستاوردهایِ علم، با عبارتی گویا، به فرایندهایِ ذهنِ انسان اشاره می‌کند که «در انبوهِ واقعیاتِ مشاهده‌شده، به جستجو می‌پردازد، واقعیاتِ مربوط را انتخاب، قطعه‌قطعه و الگودهی می‌کند، و نامربوط را کنار می‌گذارد، تا اینکه لحافی منطقی و عقلانی از دانش را به هم بدوزد.» با برخی ملاحظات در موردِ خطراتِ ذهنی‌گراییِ بیش از حد، این را به‌عنوانِ تصویری از روشِ کارِ ذهنِ مورخ می‌پذیرم.

این رویه، ممکن است فیلسوفان، و حتی برخی مورخان را، گیج و شوکه کند. اما برایِ افرادِ عادی که به کارهایِ عملیِ زندگی مشغولند، کاملاً آشناست. بگذارید مثال بزنم. جونز، که از مهمانی‌ای برمی‌گردد که در

آن، بیش از میزانِ معمولِ الکل مصرف کرده، در ماشینی که ترمزهایِ آن، معلوم می‌شود معیوب بوده، در یک پیچِ کور که دیدِ آن به‌طورِ بدنامی ضعیف است، رابینسون را که برایِ خریدِ سیگار از مغازهٔ سرِ کوچه، در حالِ عبور از خیابان بوده، زیر می‌گیرد و می‌کشد. پس از پاک‌سازیِ صحنه، ما – مثلاً در مقرِ پلیسِ محلی – برایِ بررسیِ عللِ این اتفاق، گرد هم می‌آییم. آیا به‌خاطرِ وضعیتِ نیمه‌مستِ راننده بود – که در این صورت، ممکن است پیگردِ کیفری در کار باشد؟ یا به‌خاطرِ ترمزهایِ معیوب بود – که در این صورت، ممکن است با گاراژی که فقط هفتهٔ قبل ماشین را سرویس کرده بود، صحبت کرد؟ یا به‌خاطرِ پیچِ کور بود – که در این صورت، ممکن است از مقاماتِ راه‌سازی دعوت شود که به این موضوع توجه کنند؟ در حالی که این سؤالاتِ عملی را بحث می‌کنیم، دو شخصیتِ برجسته – سعی نمی‌کنم آن‌ها را شناسایی کنم – با سرعت و بیانی رسا، واردِ اتاق می‌شوند و به ما می‌گویند که اگر رابینسون آن شب، سیگارش تمام نشده بود، از خیابان عبور نمی‌کرد و کشته نمی‌شد؛ بنابراین، میلِ رابینسون به سیگار، علتِ مرگِ او بود؛ و هر تحقیقی که این علت را نادیده بگیرد، اتلافِ وقت است، و هر نتیجه‌گیریِ از آن، بی‌معنا و بیهوده خواهد بود. خب، ما چه می‌کنیم؟ به‌محض اینکه می‌توانیم به جریانِ شیوایِ آن‌ها نفوذ کنیم، دو بازدیدکننده‌مان را به‌آرامی اما محکم به سمتِ در هدایت می‌کنیم، به سرایدار دستور می‌دهیم که به هیچ وجه دیگر آن‌ها را راه ندهد، و به تحقیقِ خود ادامه می‌دهیم. اما چه پاسخی به مزاحمان داریم؟ البته، رابینسون به‌خاطرِ سیگاری‌بودنِ خود کشته شد. هرآنچه طرفدارانِ شانس و تصادف در تاریخ می‌گویند، کاملاً درست و کاملاً منطقی است. این، نوعی منطقِ بی‌امان است که در «آلیس در سرزمینِ عجایب» و «آن سویِ آینه» می‌یابیم. اما، در حالی که در تحسینِ این نمونه‌هایِ رسیده از دانشِ آکسفورد، از هیچ‌کس کم‌تر نیستم، ترجیح می‌دهم که اشکالِ مختلفِ منطقِ خود را در بخش‌هایِ جداگانه‌ای نگه دارم. روشِ داجسونی، روشِ تاریخ نیست.

پس، تاریخ، فرایندی است از گزینش، بر اساسِ اهمیتِ تاریخی. به‌قولِ تالکوت پارسونز، تاریخ «نظامی گزینشی» است، نه تنها از جهت‌گیری‌هایِ شناختی، بلکه از جهت‌گیری‌هایِ علّی، نسبت به واقعیت. همان‌طور که از اقیانوسِ بی‌نهایتِ واقعیات، مورخ آن‌هایی را که برایِ هدفِ خود مهم هستند، برمی‌گزیند، از کثرتِ توالی‌هایِ علت و معلول، آن‌ها را، و فقط آن‌ها را، استخراج می‌کند که از نظرِ تاریخی، مهم هستند؛ و معیارِ اهمیتِ تاریخی، توانایی او در جای‌دادنِ آن‌ها در الگویِ تبیین و تفسیرِ عقلانیِ خود است. دیگرِ توالی‌هایِ علت و معلول، باید به‌عنوانِ تصادفی، رد شوند، نه به‌خاطرِ اینکه رابطهٔ میانِ علت و معلول، متفاوت است، بلکه به‌خاطرِ اینکه خودِ توالی، نامربوط است. مورخ، نمی‌تواند با آن کاری کند؛ قابلِ تفسیرِ عقلانی نیست، و برایِ گذشته یا حال، معنایی ندارد. درست است که بینیِ کلئوپاترا، یا نقرسِ بایزید، یا نیشِ میمونِ اسکندر، یا مرگِ لنین، یا سیگارِ رابینسون، نتایجی داشتند. اما این، به‌عنوانِ گزاره‌ای کلی، بی‌معناست که بگوییم ژنرال‌ها نبردها را به‌خاطرِ شیفتگی به ملکه‌هایِ زیبا می‌بازند، یا اینکه جنگ‌ها به‌خاطرِ نگهداریِ میمونِ حیوانِ خانگی توسطِ پادشاهان رخ می‌دهند، یا اینکه مردم به‌خاطرِ سیگارِ کشیدن، در جاده‌ها زیرِ

ماشین می‌روند و کشته می‌شوند. اگر از سویِ دیگر، به انسانِ عادی بگویید که رابینسون به‌خاطرِ مستیِ راننده، یا به‌خاطرِ کار نکردنِ ترمزها، یا به‌خاطرِ وجودِ یک پیچِ کور در جاده، کشته شد، این، به‌نظرِ او، توضیحی کاملاً معقول و عقلانی خواهد رسید؛ اگر بخواهد تمایز قائل شود، ممکن است حتی بگوید که این، و نه میلِ رابینسون به سیگار، علتِ «واقعیِ» مرگِ رابینسون بوده است. به‌طورِ مشابه، اگر به دانشجویِ تاریخ بگویید که کشمکش‌هایِ شوروی در دهۀ ۱۹۲۰، به‌خاطرِ بحث‌هایِ مربوط به نرخِ صنعتی‌سازی، یا بهترینِ روش‌ها برایِ ترغیبِ دهقانان به کشتِ غلاتِ موردِ نیازِ شهرها، یا حتی جاه‌طلبی‌هایِ شخصیِ رهبرانِ رقیب، بود، او این‌ها را توضیحاتی عقلانی و مهمِ تاریخی می‌یابد، به این معنا که می‌توانند برایِ موقعیت‌هایِ تاریخیِ دیگر نیز به کار روند، و اینکه علتِ «واقعیِ» آنچه اتفاق افتاد هستند، به معنایی که تصادفِ مرگِ زودرسِ لنین نبود. او حتی، اگر اهلِ تأمل در این چیزها باشد، ممکن است به سخنِ مشهور و اغلبْ بدفهم‌شدۀ هگل در مقدمۀ «فلسفۀ حق» یاد کند که «آنچه عقلانی است، واقعی است، و آنچه واقعی است، عقلانی است.»

بیایید لحظه‌ای به علتِ مرگِ رابینسون بازگردیم. ما در تشخیصِ اینکه برخی از علل، عقلانی و «واقعی» بودند، و برخی دیگر، غیرعقلانی و تصادفی بودند، هیچ مشکلی نداشتیم. اما با چه معیاری، این تمایز را قائل شدیم؟ قوۀ عقل، معمولاً برایِ هدفی، به کار گرفته می‌شود. روشن‌فکران، گاهی، برایِ تفریح، عقل‌ورزی می‌کنند، یا فکر می‌کنند که عقل‌ورزی می‌کنند. اما، به‌طورِ کلی، انسان‌ها برایِ رسیدن به هدفی، استدلال می‌کنند. و وقتی برخی توضیحات را عقلانی، و برخی دیگر را غیرعقلانی تشخیص دادیم، پیشنهاد می‌کنم که بینِ توضیحاتی که هدفی را خدمت می‌کنند و توضیحاتی که هدفی را خدمت نمی‌کنند، تمایز قائل شدیم. در موردِ موردِ بحث، منطقی بود که فرض کنیم محدودکردنِ مصرفِ الکل در رانندگان، یا کنترلِ دقیق‌ترِ وضعیتِ ترمزها، یا بهبودِ مکان‌یابیِ جاده‌ها، ممکن است به هدفِ کاهشِ تعدادِ تلفاتِ جاده‌ای خدمت کند. اما این که با جلوگیری از سیگارِ کشیدنِ مردم، بتوان تعدادِ تلفاتِ جاده‌ای را کاهش داد، به‌هیچ‌وجه منطقی نبود. این معیاری بود که تمایزِ خود را با آن قائل شدیم. و همین، در موردِ نگرشِ ما به علل در تاریخ نیز صدق می‌کند. در آنجا نیز، بینِ علتِ عقلانی و تصادفی، تمایز قائل می‌شویم. علتِ اول، از آنجا که به‌طورِ بالقوه، برایِ کشورها، دوره‌ها و شرایطِ دیگر، قابلِ کاربردند، به تعمیم‌هایِ پربار منجر می‌شوند، و می‌توان از آن‌ها درس‌هایی آموخت؛ آن‌ها به هدفِ گسترش و تعمیقِ درکِ ما، خدمت می‌کنند. علتِ تصادفی، قابلِ تعمیم نیستند؛ و از آنجا که به‌معنایِ کاملِ کلمه، منحصربه‌فردند، درسی نمی‌آموزند و به نتیجه‌ای نمی‌رسند. اما در اینجا، باید نکتۀ دیگری را نیز مطرح کنم. دقیقاً همین مفهومِ «هدف در نظر» است که کلیدِ برخوردِ ما با علیت در تاریخ را فراهم می‌کند؛ و این، ناگزیر، شاملِ قضاوتِ ارزشی می‌شود. تفسیر در تاریخ، همان‌طور که در سخنرانیِ پیشین دیدیم، همیشه با قضاوتِ ارزشی گره خورده است، و علیت نیز با تفسیر گره خورده است. به‌قولِ ماینه‌که – ماینه‌کۀ بزرگ، ماینه‌کۀ دهۀ ۱۹۲۰ – «جستجویِ علل در تاریخ،

بدونِ ارجاع به ارزش‌ها، غیرممکن است... پشتِ جستجویِ علل، همیشه، به‌طورِ مستقیم یا غیرمستقیم، جستجویِ ارزش‌ها نهفته است.» و این، آنچه را که قبلاً در موردِ کارکردِ دوگانه و متقابلِ تاریخ گفتم – ترویجِ درکِ ما از گذشته در پرتوِ حال و از حال در پرتوِ گذشته – به یاد می‌آورد. هر چیزی که، مانندِ شیفتگیِ آنتونی به بینیِ کلئوپاترا، به این هدفِ دوگانه کمک نکند، از دیدگاهِ مورخ، مرده و بی‌ثمر است.

در این مرحله، زمان آن رسیده که به یک حقهٔ نسبتاً ناجوانمردانه که بر شما بازی کرده‌ام، اعتراف کنم، هرچند، از آنجا که به‌سختی می‌توانید آن را کشف نکرده باشید، و از آنجا که در مواردِ متعدد، به من امکان داده که مطالبِ خود را کوتاه و ساده کنم، احتمالاً چنان که شایسته است، آن را به‌عنوانِ یک میان‌برِ مفید، تحمل کرده‌اید. من به‌طورِ مداوم، از عبارتِ قراردادیِ «گذشته و حال» استفاده کرده‌ام. اما، همان‌طور که همه می‌دانیم، حال، وجودی صرفاً ذهنی دارد، به‌عنوانِ خطِ تقسیمِ خیالیِ میانِ گذشته و آینده. با گفتنِ «حال»، در واقع، بُعدِ دیگری از زمان را نیز به بحث وارد کرده‌ام. به‌گمانم، به‌راحتی می‌توان نشان داد که از آنجا که گذشته و آینده، بخشی از یک بازهٔ زمانیِ واحد هستند، علاقه به گذشته و علاقه به آینده، به هم مرتبطند. خطِ مرزیِ میانِ دورانِ ماقبلِ تاریخ و تاریخ، زمانی عبور داده می‌شود که مردم، دیگر فقط در حال زندگی نمی‌کنند، و به‌طورِ آگاهانه، هم به گذشته و هم به آیندهٔ خود علاقه‌مند می‌شوند. تاریخ، با انتقالِ سنت، آغاز می‌شود؛ و سنت، به معنایِ انتقالِ عادات و درس‌هایِ گذشته به آینده است. ثبتِ وقایعِ گذشته، برایِ بهرهٔ نسل‌هایِ آینده، آغاز می‌شود. «تفکرِ تاریخی،» مورخِ هلندی، هویزینگا، می‌نویسد، «همیشه غایت‌گرا (تله‌ولوژیکال) است.» سر چارلز اسنو، اخیراً دربارهٔ رادرفورد نوشت که «مانندِ همهٔ دانشمندان... تقریباً بدونِ اینکه به معنایِ آن فکر کند، آینده را در استخوان‌هایِ خود داشت.» مورخانِ خوب، به‌گمانم، چه به آن فکر کنند و چه نکنند، آینده را در استخوان‌هایِ خود دارند. مورخ، علاوه بر سؤالِ «چرا؟»، این سؤال را نیز می‌پرسد: «به کجا؟»

فصل پنجم: تاریخ به‌عنوانِ پیشرفت

اجازه دهید با نقلِ بخشی از سخنرانیِ افتتاحیهٔ پروفسور پوییک، به‌عنوانِ استادِ سلطنتیِ تاریخِ مدرن در آکسفورد، سی سالِ پیش، شروع کنم:

میل به تفسیرِ تاریخ، چنان ریشه‌دار است که، مگر اینکه نگاهی سازنده به گذشته داشته باشیم، به عرفان یا بدبینی کشیده می‌شویم.

«عرفان» به‌نظرِ من، نمایندهٔ این دیدگاه خواهد بود که معنایِ تاریخ، در جایی بیرون از تاریخ، در قلمروِ الهیات یا آخرت‌شناسی نهفته است – دیدگاهی از نویسندگانی مانندِ بردیایف، نیبور یا توینبی. «بدبینی» نمایندهٔ دیدگاهی است که نمونه‌هایِ آن را چندین بار نقل کرده‌ام، مبنی بر اینکه تاریخ، معنایی ندارد، یا معنایی چندگانه دارد که همگی به یک اندازه معتبر یا نامعتبرند، یا معنایی که ما خودسرانه به آن می‌دهیم. این‌ها شاید دو دیدگاهِ رایجِ امروزِ تاریخ باشند. اما من، بدونِ تردید، هر دو را رد می‌کنم. این، ما را با آن عبارتِ عجیب اما گویا، «نگاهی سازنده به گذشته»، تنها می‌گذارد. از آنجا که راهی برایِ دانستنِ اینکه پروفسور پوییک در ذهنِ خود، از این عبارت چه معنایی داشته، ندارم، سعی می‌کنم تفسیرِ خودم را در آن بخوانم.

مانندِ تمدن‌هایِ باستانیِ آسیا، تمدنِ کلاسیکِ یونان و روم، اساساً غیرتاریخی بود. همان‌طور که قبلاً دیدیم، هرودوت، به‌عنوانِ پدرِ تاریخ، فرزندانِ کمی داشت؛ و نویسندگانِ دورانِ باستان، به‌طورِ کلی، به اندازهٔ گذشته، به آینده نیز بی‌توجه بودند. توسیدید معتقد بود که قبل از رویدادهایی که توصیف می‌کند، هیچ اتفاقِ مهمی در زمان رخ نداده، و پس از آن نیز، احتمالاً هیچ اتفاقِ مهمی رخ نخواهد داد. لوکرتیوس، بی‌توجهیِ انسان به آینده را از بی‌توجهیِ او به گذشته، استنتاج کرد:

در نظر آور که اعصارِ ابدیِ گذشته، پیش از تولدِ ما، هیچ‌اهمیّتی برایِ ما نداشتند. این آینه‌ای است که طبیعت، از زمانِ آینده، پس از مرگِ ما، به ما نشان می‌دهد.

چشم‌اندازهایِ شاعرانهٔ آینده‌ای روشن‌تر، به شکلِ چشم‌اندازهایی از بازگشت به عصرِ طلاییِ گذشته در می‌آمدند – دیدگاهی چرخه‌ای که فرایندهایِ تاریخ را با فرایندهایِ طبیعت، همسان می‌دانست. تاریخ به جایی نمی‌رفت: چون حسِ گذشته وجود نداشت، حسِ آینده نیز وجود نداشت. فقط ویرژیل، که در سرودِ چهارمِ خود، تصویرِ کلاسیکِ بازگشت به عصرِ طلایی را ارائه داده بود، در «انئید»، لحظه‌ای، از مفهومِ چرخه‌ای عبور کرد: «امپراتوریِ بی‌پایان را به تو بخشیدم» اندیشه‌ای بسیار غیرکلاسیک بود که بعدها، ویرژیل را به‌عنوانِ پیامبری مسیحی، شناساند.

این یهودیان، و پس از آن‌ها مسیحیان بودند که با فرضِ هدفی که فرایندِ تاریخی به سویِ آن در حرکت است – دیدگاهِ غایت‌گرایِ تاریخ – عنصری کاملاً جدید را وارد کردند. تاریخ، بدین‌سان، معنا و هدف یافت، اما به‌بهایِ ازدست‌دادنِ ماهیتِ سکولارِ خود. دستیابی به هدفِ تاریخ، به‌طورِ خودکار، به معنایِ پایانِ

تاریخ بود: خودِ تاریخ، به نوعی حکومتِ الهی (تئوکراسی) تبدیل شد. این، دیدگاهِ قرونِ وسطاییِ تاریخ بود. رنسانس، دیدگاهِ کلاسیکِ جهانی انسان‌محور و تقدمِ عقل را احیا کرد، اما برایِ دیدگاهِ بدبینانهٔ کلاسیک نسبت به آینده، دیدگاهی خوش‌بینانه، برگرفته از سنتِ یهودی–مسیحی، جایگزین کرد. زمان، که زمانی خصمانه و فرساینده بود، اکنون، دوستانه و خلاق شد: این تقابل را با هوراس که می‌گوید: «کدام روزِ تباه‌کننده، چیزی را کاهش نمی‌دهد؟» و بیکن که می‌گوید: «حقیقت، دخترِ زمان است»، مقایسه کنید. عقل‌گرایانِ روشنگری، که بنیانگذارانِ تاریخ‌نگاریِ مدرن بودند، دیدگاهِ غایت‌گرایِ یهودی–مسیحی را حفظ کردند، اما هدف را سکولاریزه کردند؛ بدین‌ترتیب، توانستند ماهیتِ عقلانیِ خودِ فرایندِ تاریخی را بازگردانند. تاریخ، به پیشرفت به سویِ هدفِ کمالِ وضعیتِ انسان بر روی زمین، تبدیل شد. گیبون، بزرگ‌ترینِ مورخانِ روشنگری، با وجودِ ماهیتِ موضوعِ خود، از ثبتِ «این نتیجهٔ دلپذیر که هر عصرِ جهان، ثروتِ واقعی، شادی، دانش، و شاید فضیلتِ نسلِ بشر را افزایش داده و همچنان افزایش می‌دهد»، بازنداشت. پرستشِ پیشرفت، در لحظه‌ای به اوج خود رسید که شکوفایی، قدرت و اعتمادبه‌نفسِ بریتانیا در اوجِ خود بودند؛ و نویسندگان و مورخانِ بریتانیایی، از سرسخت‌ترینِ ستایشگرانِ آن بودند. این پدیده، آن‌قدر آشناست که نیازی به توضیح ندارد؛ و فقط لازم است یک یا دو بخش را نقل کنم تا نشان دهم که ایمان به پیشرفت، تا چه اندازه‌ای، اخیراً، همچنان یک پیش‌فرضِ تمامِ تفکرِ ما باقی مانده است. آکتون، در گزارشِ ۱۸۹۶ در موردِ پروژهٔ «تاریخِ مدرنِ کمبریج» که در سخنرانیِ اول نقل کردم، به تاریخ به‌عنوانِ «علمی پیشرو» اشاره کرد؛ و در مقدمهٔ جلدِ اولِ تاریخ، نوشت که «ما موظفیم، به‌عنوانِ فرضیه‌ای علمی که تاریخ بر اساسِ آن نوشته می‌شود، پیشرفتی در امورِ انسانی را مفروض بگیریم.» در جلدِ آخرِ تاریخ، که در ۱۹۱٤ منتشر شد، دمپیر، که وقتی من دانشجو بودم، معلمِ کالجِ من بود، هیچ تردیدی نداشت که «عصرهایِ آینده، هیچ حدی برایِ رشدِ قدرتِ انسان بر منابعِ طبیعت و استفادهٔ هوشمندانهٔ او از آن‌ها برایِ رفاهِ نژادِ خود، نخواهند دید.» با توجه به آنچه می‌خواهم بگویم، منصفانه است که اعتراف کنم که این، فضایی بود که من در آن آموزش دیدم، و می‌توانم بدونِ قیدوشرط، به سخنِ هم‌نسلِ بزرگترِ خود، برتراند راسل، که گفته: «من در اوجِ خوش‌بینیِ ویکتوریایی بزرگ شدم، و ... چیزی از امیدواریِ که آن زمان آسان بود، با من باقی مانده است» ، اشتراک کنم. در سال ۱۹۲۰، زمانی که بوری کتابِ «ایدهٔ پیشرفت» را نوشت، آب‌وهوایی سردتر حاکم بود و او، به‌پیروی از مدِ روز، تقصیر را به گردن «دکترینرهایی که وحشتِ کنونی را در روسیه برقرار کرده‌اند» انداخت، اگرچه هنوز پیشرفت را «ایدهٔ جان‌بخش و کنترل‌کنندهٔ تمدنِ غرب» توصیف می‌کرد. پس از آن، این نت، خاموش شد. گفته می‌شود که نیکلای اولِ روسیه، دستورِ ممنوعیتِ کلمهٔ «پیشرفت» را صادر کرد: امروزه، فیلسوفان و مورخانِ اروپایِ غربی، و حتی ایالاتِ متحده، با تأخیر، با او هم‌عقیده شده‌اند. فرضیهٔ پیشرفت، ابطال شده است. «انحطاطِ غرب» چنان عبارتِ آشنایی شده که دیگر نیازی به گیومه ندارد. اما، جدای از این هیاهو، واقعاً چه اتفاقی افتاده است؟ این جریانِ جدیدِ افکار، توسطِ

چه کسانی شکل گرفته است؟ چندی پیش، شوکه شدم که به‌نظر، تنها سخنِ برتراند راسل را دیدم که تا به حال، به‌نظرم می‌رسید که حسِ شدیدِ طبقاتی را آشکار می‌کند: «به‌طورِ کلی، آزادی در جهانِ امروز، بسیار کمتر از صد سالِ پیش است.» من برایِ آزادی، معیاری ندارم، و نمی‌دانم که چگونه آزادیِ کمترِ عده‌ای را با آزادیِ بیشترِ عده‌ای دیگر، سنجید. اما با هر معیاری، فقط می‌توانم این گفته را به‌طرزِ خارق‌العاده‌ای نادرست بدانم. من بیشتر جذبِ یکی از آن نگاه‌هایِ جذابِ می‌شوم که آقای آ. جی. پی. تیلور، گاهی، از زندگیِ دانشگاهیِ آکسفورد به ما می‌دهد. او می‌نویسد، این همهٔ حرف از انحطاطِ تمدن، «فقط به این معناست که استادانِ دانشگاه، قبلاً خدمتکارِ خانگی داشتند و حالا ظرف‌هایِ خود را می‌شویند.» البته، برایِ خدمتکارانِ سابقِ خانگی، ظرف‌شستنِ استادان، ممکن است نمادِ پیشرفت باشد. ازدست‌رفتنِ برتریِ سفیدپوستان در آفریقا، که طرفدارانِ امپراتوری، جمهوری‌خواهانِ آفریقایی، و سرمایه‌گذارانِ سهامِ طلا و مس را نگران می‌کند، – ممکن است برایِ دیگران، مانندِ پیشرفت به نظر برسد. هیچ دلیلی نمی‌بینم که، در این مسئلهٔ پیشرفت، لزوماً رأیِ دههٔ ۱۹۵۰ را بر رأیِ دههٔ ۱۸۹۰، رأیِ جهانِ انگلیسی‌زبان را بر رأیِ روسیه، آسیا و آفریقا، یا رأیِ روشن‌فکرِ طبقهٔ متوسط را بر رأیِ مردمِ عادی، که به‌گفتهٔ آقای مک‌میلان، هرگز این‌قدر خوب نبوده‌اند، ترجیح دهم. بیایید لحظه‌ای قضاوتِ خود را در موردِ اینکه آیا در دوره‌ای از پیشرفت زندگی می‌کنیم یا انحطاط، به تعویق بیندازیم، و کمی دقیق‌تر بررسی کنیم که در مفهومِ پیشرفت، چه چیزی نهفته است، چه فرضیاتی پشتِ آن است، و این فرضیات تا چه حد، غیرقابلِ دفاع شده‌اند.

اولاً، می‌خواهم درهم‌ریختگیِ مربوط به پیشرفت و تکامل را روشن کنم. متفکرانِ روشنگری، دو دیدگاهِ ظاهراً ناسازگار را اتخاذ کردند. آن‌ها می‌کوشیدند جایگاهِ انسان را در جهانِ طبیعت توجیه کنند: قوانینِ تاریخ، با قوانینِ طبیعت، برابر دانسته می‌شدند. از سویِ دیگر، آن‌ها به پیشرفت، باور داشتند. اما چه دلیلی وجود داشت که طبیعت را پیشرو، و دائماً به سویِ هدفی در حرکت، تلقی کرد؟ هگل، با تمایزِ شدیدِ میانِ تاریخ که پیشرو بود، و طبیعت که پیشرو نبود، این مشکل را حل کرد. انقلابِ داروینی، به‌نظر می‌رسید که با برابر دانستنِ تکامل و پیشرفت، همهٔ مشکلات را برطرف می‌کند: طبیعت، مانندِ تاریخ، پس از همه، پیشرو از کار درآمد. اما این، راه را برایِ یک سوءتفاهمِ بسیار جدی‌تر باز کرد، با اشتباه‌گرفتنِ وراثتِ زیستی، که منشأِ تکامل است، با اکتسابِ اجتماعی، که منشأِ پیشرفت در تاریخ است. این تمایز، آشنا و واضح است. یک نوزادِ اروپایی را در یک خانوادهٔ چینی قرار دهید، و کودک، با پوستی سفید، اما به‌زبانِ چینی، بزرگ می‌شود. رنگ‌دانه، وراثتی زیستی است، زبان، اکتسابی اجتماعی که توسطِ واسطهٔ مغزِ انسان، منتقل می‌شود. تکامل از طریقِ وراثت، باید بر حسبِ هزاره‌ها یا میلیون‌ها سال سنجیده شود؛ هیچ تغییرِ زیستیِ قابلِ اندازه‌گیری، از آغازِ تاریخِ مکتوب، در انسان، شناخته نشده است. پیشرفت از طریقِ اکتساب، را می‌توان بر حسبِ نسل‌ها سنجید. جوهرِ انسان، به‌عنوانِ موجودی عاقل، این است که توانایی‌هایِ بالقوهٔ خود را با انباشتنِ تجربهٔ نسل‌هایِ گذشته، پرورش می‌دهد. گفته می‌شود که انسانِ مدرن، مغزی بزرگ‌تر، یا توانایی

ذاتیِ فکریِ بیشتری از نیایِ خود در ۵۰۰۰ سالِ پیش، ندارد. اما اثربخشیِ تفکرِ او، با یادگیری و گنجاندنِ تجربهٔ نسل‌هایِ میانی، چندین برابر شده است. انتقالِ ویژگی‌هایِ اکتسابی، که توسطِ زیست‌شناسان رد می‌شود، خودِ بنیادِ پیشرفتِ اجتماعی است. تاریخ، پیشرفت از طریقِ انتقالِ مهارت‌هایِ اکتسابی، از نسلی به نسلِ دیگر است.

ثانیاً، نباید و نیازی نیست که پیشرفت را دارای آغاز یا پایانی محدود، تصور کنیم. این باورِ رایج، کمتر از پنجاه سالِ پیش، که تمدن در درهٔ نیل، در هزارهٔ چهارم پیش از میلاد، اختراع شد، امروز، به همان اندازه که گاه‌شماریِ خلقتِ جهان را در ٤٠٠٤ پیش از میلاد قرار می‌داد، غیرقابلِ قبول است. تمدن، که شاید بتوانیم تولدِ آن را به‌عنوانِ نقطهٔ شروعِ فرضیهٔ پیشرفتِ خود در نظر بگیریم، مسلماً یک اختراع نبود، بلکه فرایندی به‌شدت تدریجی از توسعه بود که در آن، جهش‌هایِ چشم‌گیری گاهی رخ می‌داد. نیازی نیست که خود را با این پرسش که پیشرفت – یا تمدن – از چه زمانی آغاز شد، درگیر کنیم. فرضیهٔ پایانی محدود برایِ پیشرفت، به سوءتفاهماتِ جدی‌تری منجر شده است. هگل، به‌درستی، به‌خاطرِ دیدنِ پایانِ پیشرفت در نظامِ سلطنتیِ پروس، محکوم شده است – که ظاهراً نتیجهٔ تفسیرِ افراطیِ دیدگاهِ او در موردِ عدمِ امکانِ پیش‌بینی بود. اما انحرافِ هگل، با انحرافِ آن ویکتوریاییِ برجسته، آرنولدِ راگبی، که در سخنرانیِ افتتاحیهٔ خود به‌عنوانِ استادِ سلطنتیِ تاریخِ مدرن در آکسفورد در سال ۱۸٤۱، فکر می‌کرد که تاریخِ مدرن، آخرین مرحلهٔ تاریخِ بشر خواهد بود، تکمیل شد: «به‌نظر می‌رسد که نشانه‌هایی از پریِ زمان را دارد، گویی که هیچ تاریخِ آینده‌ای پس از آن نخواهد بود.» پیش‌بینیِ مارکس مبنی بر اینکه انقلابِ پرولتری، هدفِ نهاییِ یک جامعهٔ بی‌طبقه را محقق خواهد کرد، از نظرِ منطقی و اخلاقی، کمتر آسیب‌پذیر بود؛ اما فرضِ پایانِ تاریخ، رنگی آخرت‌شناختی (اسکاتولوژیکال) دارد که بیشتر به الهیدان می‌آید تا مورخ، و به مغالطهٔ هدفی بیرون از تاریخ، بازمی‌گردد. بدونِ تردید، پایانی محدود، برایِ ذهنِ انسان، جذابیت دارد؛ و چشم‌اندازِ آکتون از تاریخ به‌عنوانِ پیشرفتی بی‌پایان به سویِ آزادی، سرد و مبهم به نظر می‌رسد. اما اگر مورخ می‌خواهد فرضیهٔ پیشرفتِ خود را حفظ کند، فکر می‌کنم که باید آماده باشد تا آن را به‌عنوانِ فرایندی تلقی کند که خواسته‌ها و شرایطِ دوره‌هایِ متوالی، محتوایِ خاصِ خود را در آن قرار می‌دهند. و این، همان چیزی است که با تزِ آکتون، که تاریخ، نه تنها ثبتِ پیشرفت است، بلکه «علمی پیشرو» است، یا اگر دوست دارید، تاریخ، در هر دو معنایِ کلمه – هم به‌عنوانِ مسیرِ رویدادها و هم به‌عنوانِ ثبتِ آن رویدادها – پیشرو است، معنی می‌شود. بیایید توصیفِ آکتون از پیشرفتِ آزادی در تاریخ را به یاد آوریم:

این، توسطِ تلاش‌هایِ ترکیبیِ ضعیفان، که تحتِ اجبار، برایِ مقاومت در برابرِ سلطهٔ زور و ستمِ دائمی انجام می‌شود، در تغییرِ سریع، اما پیشرفتِ آهستهٔ چهارصد ساله، آزادی حفظ، تضمین، گسترش و در نهایت، درک شده است.

تاریخ، به‌عنوانِ مسیرِ رویدادها، توسطِ آکتون، به‌عنوانِ پیشرفت به سویِ آزادی، و تاریخ، به‌عنوانِ ثبتِ آن رویدادها، به‌عنوانِ پیشرفت به سویِ درکِ آزادی، تصور می‌شد: این دو فرایند، در کنار هم، پیش می‌رفتند. فیلسوف، بردلی، که در عصری می‌نوشت که قیاس‌هایِ تکاملی، مد بودند، اشاره کرد که «برایِ ایمانِ دینی، پایانِ تکامل، به‌عنوانِ چیزی ارائه می‌شود که ... از پیش، تکامل یافته است.» برایِ مورخ، پایانِ پیشرفت، از پیش تکامل نیافته است. این، چیزی است که هنوز، به‌طورِ نامتناهی، دور است؛ و نشانه‌هایِ آن، فقط با پیشرفتِ ما، آشکار می‌شود. این، از اهمیتِ آن نمی‌کاهد. قطب‌نما، راهنمایی ارزشمند و در واقع، ضروری است. اما نقشهٔ مسیر نیست. محتوایِ تاریخ، فقط در حالی که آن را تجربه می‌کنیم، قابلِ تحقق است.

نکتهٔ سوم من، این است که هیچ انسانِ عاقلی، به نوعی پیشرفت که در یک خطِ مستقیمِ بی‌وقفه، بدونِ عقب‌نشینی‌ها، انحرافات و گسست‌هایِ تداوم، پیش می‌رود، باور نداشته است، به‌گونه‌ای که حتی شدیدترینِ عقب‌نشینی‌ها، لزوماً برایِ این باور، کشنده نباشد. به‌روشنی، دوره‌هایِ قهقرا، و همچنین دوره‌هایِ پیشرفت، وجود دارند. علاوه بر این، فرضِ این که پس از یک عقب‌نشینی، پیشرفت از همان نقطه یا در همان مسیر، از سر گرفته خواهد شد، جسورانه خواهد بود. طرح‌هایِ هگل یا مارکس از سه یا چهار تمدن، طرحِ توینبی از بیست و یک تمدن، نظریهٔ چرخهٔ حیاتِ تمدن‌ها که از صعود، افول و سقوط عبور می‌کنند – این‌گونه طرح‌ها، به خودیِ خود، بی‌معنا هستند. اما آن‌ها نشانه‌ای از این واقعیتِ مشاهده‌شده هستند که تلاشِ لازم برایِ پیش‌بردنِ تمدن، در یک مکان از بین می‌رود و بعداً در جایِ دیگری از سر گرفته می‌شود، به‌گونه‌ای که هر پیشرفتی که می‌توانیم در تاریخ مشاهده کنیم، قطعاً از نظرِ زمان یا مکان، پیوسته نیست. در واقع، اگر من به فرمول‌بندیِ قوانینِ تاریخ معتاد بودم، یکی از این قوانین، این بود که گروهی – آن را طبقه، ملت، قاره، تمدن، هرچه می‌خواهید، بنامید – که در یک دوره، نقشِ رهبریِ پیشرفتِ تمدن را ایفا می‌کند، بعید است که در دورهٔ بعدی، نقشِ مشابهی ایفا کند، و این، به‌دلیلِ خوبِ این است که چنان عمیقاً در سنت‌ها، منافع و ایدئولوژی‌هایِ دورهٔ پیشین، آغشته خواهد شد که نمی‌تواند خود را با خواسته‌ها و شرایطِ دورهٔ بعدی، تطبیق دهد. بنابراین، ممکن است به‌خوبی اتفاق بیفتد که آنچه برایِ یک گروه، دورهٔ انحطاط به نظر می‌رسد، برایِ گروهی دیگر، تولدِ یک پیشرفتِ جدید باشد. پیشرفت، به‌معنایِ پیشرفتِ برابر و هم‌زمان برایِ همه، نیست و نمی‌تواند باشد. قابلِ توجه است که تقریباً همهٔ پیامبرانِ انحطاطِ اخیرِ ما، شک‌گرایانی که هیچ معنایی در تاریخ نمی‌بینند و فرض می‌کنند که پیشرفت مرده است، به آن بخشِ جهان و به آن طبقهٔ جامعه تعلق دارند که برایِ چندین نسل، نقشی پیشرو و مسلط در پیشرفتِ تمدن، ایفا کرده‌اند. برایِ آن‌ها، تسلی‌بخش نیست که به آن‌ها گفته شود نقشی که گروهِ آن‌ها در گذشته ایفا کرده، اکنون به دیگران منتقل خواهد شد. به‌وضوح، تاریخی که چنین نیرنگِ ناجوانمردانه‌ای با آن‌ها کرده، نمی‌تواند فرایندی معنادار یا عقلانی باشد. اما، اگر می‌خواهیم فرضیهٔ پیشرفت را حفظ کنیم، باید، به‌گمانم، شرطِ خطِ شکسته را بپذیریم.

آخرین، به این پرسش می‌رسیم که محتوایِ اساسیِ پیشرفت، بر حسبِ کنشِ تاریخی، چیست؟ افرادی که برایِ گسترشِ حقوقِ مدنی برایِ همه، یا اصلاحِ رویهٔ کیفری، یا رفعِ نابرابری‌هایِ نژادی یا ثروت، مبارزه می‌کنند، به‌طورِ آگاهانه، به دنبالِ انجامِ دقیقاً همین کارها هستند: آن‌ها به‌طورِ آگاهانه، به دنبالِ «پیشرفت» نیستند، تا برخی «قوانین» یا «فرضیه‌های» تاریخیِ پیشرفت را تحقق بخشند. این مورخ است که فرضیهٔ پیشرفتِ خود را بر اعمالِ آن‌ها تطبیق می‌دهد، و اعمالِ آن‌ها را به‌عنوانِ پیشرفت، تفسیر می‌کند. اما این، مفهومِ پیشرفت را باطل نمی‌کند. خوشحالم که در این مورد، با سر آیزایا برلین موافقم که «پیشرفت و ارتجاع، هرچقدر هم که این کلمات، موردِ سوءاستفاده قرار گرفته باشند، مفاهیمی خالی نیستند.» این، پیش‌فرضِ تاریخ است که انسان، توانایی بهره‌برداری (نه لزوماً بهره‌برداریِ واقعی) از تجربهٔ پیشینیانِ خود را دارد، و اینکه پیشرفت در تاریخ، بر خلافِ تکامل در طبیعت، بر انتقالِ دارایی‌هایِ اکتسابی، استوار است. این دارایی‌ها، هم شاملِ دارایی‌هایِ مادی می‌شوند، و هم توانایی تسلط، دگرگونی و استفاده از محیطِ خود. در واقع، این دو عامل، به‌شدت به هم مرتبطند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. مارکس، کارِ انسانی را به‌عنوانِ پایهٔ کلِ بنا تلقی می‌کند؛ و این فرمول، اگر معنایِ به‌اندازهٔ کافی گسترده‌ای به «کار» داده شود، قابلِ قبول به نظر می‌رسد. اما صرفاً انباشتِ منابع، ثمربخش نخواهد بود، مگر اینکه، نه تنها دانش و تجربهٔ فنی و اجتماعیِ افزایش‌یافته، بلکه تسلطِ بیشتر بر محیطِ انسان، به‌معنایِ گسترده‌تر، به همراه داشته باشد. در زمانِ حال، به‌گمانم، تعدادِ کمی از مردم، واقعیتِ پیشرفت در انباشتِ هم منابعِ مادی و هم دانشِ علمی، در تسلط بر محیط به‌معنایِ تکنولوژیک، را زیرِ سؤال می‌برند. آنچه زیرِ سؤال می‌رود، این است که آیا در قرنِ بیستم، پیشرفتی در نظم‌دهیِ جامعهٔ ما، در تسلطِ ما بر محیطِ اجتماعی، ملی یا بین‌المللی، حاصل شده است، یا اینکه آیا، برعکس، پسرفتِ قابلِ توجهی رخ نداده است؟ آیا تکاملِ انسان به‌عنوانِ موجودی اجتماعی، به‌طرزِ مهلکی، از پیشرفتِ فناوری، عقب نمانده است؟

علائمِ الهام‌بخشِ این پرسش، آشکارند. اما با این حال، گمان می‌کنم که این پرسش، به‌درستی مطرح نشده است. تاریخ، نقاطِ عطفِ بسیاری را می‌شناسد، جایی که رهبری و ابتکار، از یک گروه، از یک بخشِ جهان، به بخشِ دیگر منتقل شده است: دورهٔ ظهورِ دولتِ مدرن و انتقالِ مرکزِ قدرت از مدیترانه به اروپایِ غربی، و دورهٔ انقلابِ فرانسه، نمونه‌هایِ برجستهٔ مدرنِ آن بوده‌اند. چنین دوره‌هایی، همیشه، دوره‌هایِ آشوب‌هایِ خشونت‌آمیز و کشمکش‌هایِ قدرت‌اند. مقاماتِ قدیمی، تضعیف می‌شوند، نشانه‌هایِ قدیمی، ناپدید می‌شوند؛ از برخوردِ تلخِ جاه‌طلبی‌ها و کینه‌ها، نظمِ جدید، پدیدار می‌شود. آنچه من پیشنهاد می‌کنم، این است که ما اکنون در حالِ گذر از چنین دوره‌ای هستیم. به‌نظرِ من، صرفاً نادرست است که بگوییم درکِ ما از مسائلِ سازمانِ اجتماعی، یا حسنِ نیتِ ما برایِ سازماندهیِ جامعه در پرتوِ آن درک، پسرفت کرده است: در واقع، جسارت می‌کنم بگویم که به‌شدت افزایش یافته است. این، توانایی‌هایِ ما نیست که کاهش یافته، یا ویژگی‌هایِ اخلاقیِ ما که تنزل کرده است. اما دورهٔ درگیری و آشوب، به‌دلیلِ تغییرِ موازنهٔ قدرتِ بینِ

قاره‌ها، ملت‌ها و طبقات، که ما در آن زندگی می‌کنیم، فشارِ وارده بر این توانایی‌ها و ویژگی‌ها را به‌شدت افزایش داده، و اثربخشیِ آن‌ها را برایِ دستاوردهایِ مثبت، محدود و ناکام گذاشته است. در حالی که نمی‌خواهم قدرتِ چالشِ پنجاه سالِ اخیر را در برابرِ ایمان به پیشرفت در جهانِ غرب، دست‌کم بگیرم، اما هنوز متقاعد نشده‌ام که پیشرفت در تاریخ، به پایان رسیده است. اما، اگر مرا در موردِ محتوایِ پیشرفت، بیشتر تحتِ فشار قرار دهید، فکر می‌کنم که فقط می‌توانم چیزی شبیه به این پاسخ دهم. مفهومِ پایانِ محدود و به‌وضوح قابلِ تعریفِ پیشرفت در تاریخ، که اغلب توسطِ متفکرانِ قرن نوزدهم مطرح شد، غیرقابلِ کاربرد و بی‌ثمر بوده است. ایمان به پیشرفت، به معنایِ ایمان به هیچ فرایندِ خودکار یا اجتناب‌ناپذیری نیست، بلکه به معنایِ ایمان به توسعهٔ تدریجیِ توانایی‌هایِ بالقوهٔ انسان است. پیشرفت، اصطلاحی انتزاعی است؛ و اهدافِ عینیِ که بشر دنبال می‌کند، هر از گاهی، از مسیرِ تاریخ پدیدار می‌شوند، نه از منبعی بیرون از آن. من به کمال‌پذیریِ انسان یا بهشتِ آینده‌ای بر روی زمین، باور ندارم. تا این حد، با الهیدانان و عرفا که ادعا می‌کنند کمال، در تاریخ قابلِ تحقق نیست، موافقم. اما به امکانِ پیشرفتِ نامحدود – یا پیشرفتِ مشروط به هیچ محدودیتی که ما بتوانیم یا نیاز به تصورِ آن داشته باشیم – به سویِ اهدافی که فقط در حینِ پیشرفت به سویِ آن‌ها قابلِ تعریفند، و اعتبارِ آن‌ها فقط در فرایندِ دستیابی به آن‌ها قابلِ تأیید است، راضی خواهم بود. و نمی‌دانم که چگونه، بدونِ چنین مفهومی از پیشرفت، جامعه می‌تواند زنده بماند. هر جامعهٔ متمدنی، نسلِ زنده را به نفعِ نسل‌هایِ هنوز متولدشده، به فداکاری وا می‌دارد. توجیهِ این فداکاری‌ها به نامِ جهانی بهتر در آینده، هم‌تایِ سکولارِ توجیهِ آن‌ها به نامِ هدفی الهی است. به‌قولِ بوری، «اصلِ وظیفه در قبالِ آیندگان، نتیجه‌ای مستقیم از ایدهٔ پیشرفت است.» شاید این وظیفه، نیازی به توجیه نداشته باشد. اگر دارد، راهِ دیگری برایِ توجیهِ آن، نمی‌شناسم.

این، مرا به معضلِ معروفِ عینیت در تاریخ می‌رساند. خودِ کلمه، گمراه‌کننده و سؤال‌برانگیز است. در سخنرانیِ پیشین، استدلال کردم که علومِ اجتماعی – و تاریخ در میانِ آن‌ها – نمی‌توانند خود را با نظریه‌ای از معرفت که سوژه و ابژه را از هم جدا می‌کند، و تفکیکی سخت میانِ ناظر و چیزِ مشاهده‌شده را تحمیل می‌کند، سازگار کنند. ما به مدلی جدید نیاز داریم که به فرایندِ پیچیدهٔ هم‌بستگی و کنشِ متقابلِ میانِ آن‌ها، انصاف دهد.

واقعیاتِ تاریخ، نمی‌توانند کاملاً عینی باشند، زیرا آن‌ها فقط به‌واسطهٔ اهمیتی که مورخ به آن‌ها می‌دهد، به واقعیاتِ تاریخ تبدیل می‌شوند. عینیت در تاریخ – اگر هنوز بخواهیم از این اصطلاحِ قراردادی استفاده کنیم – نمی‌تواند عینیتِ واقعیت باشد، بلکه فقط عینیتِ رابطه، یعنی رابطهٔ میانِ واقعیت و تفسیر، میانِ گذشته، حال و آینده است. نیازی به بازگشت به دلایلی که مرا به ردِ تلاشِ قضاوتِ رویدادهایِ تاریخی با برپاییِ معیاری مطلق از ارزش، در خارج از تاریخ و مستقل از آن، وادار کرد، نیست. اما مفهومِ حقیقتِ مطلق، برایِ جهانِ تاریخ – یا، به‌گمانم، برایِ جهانِ علم – نیز مناسب نیست. فقط ساده‌ترینِ نوعِ گزارهٔ تاریخی است که

می‌توان آن را کاملاً درست یا کاملاً نادرست دانست. در سطحی پیچیده‌تر، مورخی که مثلاً با حکمِ یکی از پیشینیانِ خود مناقشه می‌کند، معمولاً آن را، نه به‌عنوانِ کاملاً نادرست، بلکه به‌عنوانِ ناکافی، یک‌جانبه، گمراه‌کننده، یا محصولِ نقطه‌نظری که توسطِ شواهدِ بعدی، منسوخ یا نامربوط شده است، محکوم می‌کند. گفتنِ اینکه انقلابِ روسیه به‌خاطرِ حماقتِ نیکلای دوم یا نبوغِ لنین بود، کاملاً ناکافی است – آن‌قدر ناکافی که کاملاً گمراه‌کننده است. اما نمی‌توان آن را کاملاً نادرست نامید. مورخ با این نوعِ مطلق‌ها، سروکار ندارد. بیایید به ماجرایِ غم‌انگیزِ مرگِ رابینسون برگردیم. عینیتِ تحقیقِ ما در موردِ آن رویداد، نه به‌دست‌آوردنِ واقعیاتِ درست – که موردِ اختلاف نبودند – بلکه به تمایزِ قائل‌شدنِ بینِ واقعیاتِ واقعی یا مهم، که به آن‌ها علاقه‌مند بودیم، و واقعیاتِ تصادفی، که می‌توانستیم نادیده بگیریم، بستگی داشت. تشخیصِ این تمایز برایِ ما آسان بود، زیرا معیار یا محکِ اهمیتِ ما، که مبنایِ عینیتِ ما بود، روشن بود و شاملِ ارتباط با هدفِ موردِ نظر، یعنی کاهشِ تلفاتِ جاده‌ای، بود. اما مورخ، فردی خوش‌شانس‌تر از کاوشگری نیست که هدفی ساده و محدود، یعنی کاهشِ تلفاتِ جاده‌ای، در پیش دارد. مورخ، در کارِ تفسیرِ خود، به معیارِ اهمیتِ خود، که همچنین معیارِ عینیتِ اوست، نیاز دارد تا بینِ مهم و تصادفی، تمایز قائل شود؛ و او نیز، آن را فقط در ارتباط با هدفِ موردِ نظر، می‌تواند بیابد. اما این، لزوماً، هدفی در حالِ تحول است، زیرا تفسیرِ در حالِ تحولِ گذشته، کارکردی ضروری از تاریخ است. فرضِ سنتیِ که تغییر، همیشه باید بر حسبِ چیزی ثابت و تغییرناپذیر، توضیح داده شود، با تجربهٔ مورخ، در تضاد است. پروفسور باترفیلد، شاید به‌طورِ ضمنی، حوزه‌ای را برایِ خود محفوظ نگه دارد که مورخان نیازی به دنبال‌کردنِ آن نداشته باشند، می‌گوید: «برایِ مورخ، تنها مطلق، تغییر است.» مطلق در تاریخ، چیزی در گذشته نیست که از آن شروع کنیم؛ چیزی در حال نیست، زیرا تمامِ تفکرِ حال، الزاماً نسبی است. چیزی است که هنوز ناقص است و در حالِ شدن – چیزی در آینده که به سویِ آن حرکت می‌کنیم، که فقط در حینِ حرکت به سویِ آن، شکل می‌گیرد، و در پرتوِ آن، با پیشرفت، تفسیرِ خود را از گذشته، به‌تدریج شکل می‌دهیم. این، حقیقتِ سکولارِ پشتِ اسطورهٔ دینی است که معنایِ تاریخ، در روزِ رستاخیز، آشکار خواهد شد. معیارِ ما، مطلقی به معنایِ ایستایِ چیزی نیست که دیروز، امروز و تا ابد، یکسان باشد: چنین مطلقی، با ماهیتِ تاریخ، ناسازگار است. اما مطلقی است با توجه به تفسیرِ ما از گذشته. دیدگاهِ نسبی‌گرایانه را که یک تفسیر، به اندازهٔ دیگری خوب است، یا اینکه هر تفسیری، در زمان و مکانِ خود، درست است، رد می‌کند، و محکی را فراهم می‌کند که تفسیرِ ما از گذشته، در نهایت، توسطِ آن سنجیده خواهد شد. این حسِ جهت‌گیری در تاریخ است که به تنهایی، ما را قادر می‌سازد تا رویدادهایِ گذشته را – وظیفهٔ مورخ – نظم و تفسیر کنیم، و انرژی‌هایِ انسانی را در حال، با نگاهی به آینده، آزاد و سازماندهی کنیم – وظیفهٔ دولتمرد، اقتصاددان و مصلحِ اجتماعی. اما خودِ فرایند، پیشرو و پویا باقی می‌ماند. حسِ جهت‌گیریِ ما، و تفسیرِ ما از گذشته، با پیشرفت، دستخوشِ اصلاح و تحولِ دائمی می‌شوند.

هگل، مطلقِ خود را در شکلِ عرفانیِ روحِ جهانی، پوشاند و این خطایِ اساسی را مرتکب شد که مسیرِ تاریخ را در حال، به پایان رساند، به جایِ اینکه آن را به سویِ آینده، فرافکنی کند. او فرایندی از تحولِ پیوسته را در گذشته تشخیص داد، و به‌طورِ ناهنجار، آن را در آینده، انکار کرد. کسانی که، پس از هگل، عمیق‌ترین تأملات را در موردِ ماهیتِ تاریخ داشته‌اند، در آن، ترکیبی از گذشته و آینده دیده‌اند. توکویل، که خود را کاملاً از زبانِ الهیاتیِ روزگارِ خود رها نکرد، و محتوایِ بسیارِ محدودی به مطلقِ خود داد، با این وجود، اصلِ مطلب را داشت. پس از سخن از توسعهٔ برابری، گفت:

اگر مردمانِ زمانِ ما، تحولِ تدریجی و پیشروِ برابری را، هم به‌عنوانِ گذشته و هم آیندهٔ تاریخِ خود، ببینند، این کشفِ واحد، به آن تحول، ویژگیِ مقدسِ ارادهٔ اربابِ خود را خواهد بخشید.

می‌توان بر رویِ آن موضوعِ ناتمام، فصلِ مهمی از تاریخ نوشت. مارکس، که برخی از بازداری‌هایِ هگل را در موردِ نگاه به آینده، شریک بود، و عمدتاً به ریشه‌دارکردنِ آموزشِ خود در تاریخِ گذشته، مشغول بود، توسطِ ماهیتِ موضوعِ خود، مجبور شد که مطلقِ جامعهٔ بی‌طبقهٔ خود را به آینده، فرافکنی کند. بوری، ایدهٔ پیشرفت را، کمی نامناسب، اما به‌وضوح، با همان قصد، به‌عنوانِ «نظریه‌ای که شاملِ ترکیبی از گذشته و پیش‌بینیِ آینده است» توصیف کرد. مورخان، به‌قولِ نیمیر در جمله‌ای عمداً پارادوکسیکال، که با انبوهِ نمونه‌هایِ معمولِ خود، آن را توضیح می‌دهد، «گذشته را تصور می‌کنند و آینده را به یاد می‌آورند.» فقط آینده، می‌تواند کلیدِ تفسیرِ گذشته را فراهم کند؛ و فقط در این معناست که می‌توان از عینیتِ نهایی در تاریخ سخن گفت. این، هم توجیهِ تاریخ است و هم توضیحِ آن، که گذشته، بر آینده روشنی می‌افکند، و آینده، بر گذشته.

پس، وقتی مورخی را به‌خاطرِ عینی بودن، می‌ستاییم، یا می‌گوییم که یک مورخ، از دیگری عینی‌تر است، چه معنی می‌دهیم؟ واضح است که نه صرفاً اینکه او واقعیاتِ خود را درست به دست می‌آورد، بلکه اینکه او واقعیاتِ درست را انتخاب می‌کند، یا به عبارتِ دیگر، معیارِ درستِ اهمیت را به کار می‌برد. وقتی مورخی را عینی می‌نامیم، به‌گمانم، دو چیز را معنی می‌کنیم. اولاً، اینکه او تواناییِ فرارفتن از دیدِ محدودِ موقعیتِ خود در جامعه و تاریخ را دارد – توانایی‌ای که، همان‌طور که در سخنرانیِ پیشین پیشنهاد کردم، تا حدی به تواناییِ او در تشخیصِ میزانِ درگیریِ خود در آن موقعیت، یعنی تشخیصِ غیرممکن‌بودنِ عینیتِ کامل، وابسته است. ثانیاً، اینکه او تواناییِ فرافکنیِ دیدِ خود را به آینده، به‌گونه‌ای دارد که به او بینشی عمیق‌تر و ماندگارتر از گذشته می‌دهد، تا آنچه که توسطِ مورخانی که چشم‌اندازِ آن‌ها کاملاً به موقعیتِ فوریِ خود محدود است، قابلِ دستیابی نیست. امروزه، هیچ مورخی، با اطمینانِ آکتون در موردِ چشم‌اندازِ «تاریخِ نهایی»، پژواک نخواهد داد. اما برخی از مورخان، تاریخِ ماندگارتری می‌نویسند، و دارایِ شخصیتی عینی‌تر و نهایی‌تر از دیگران هستند؛ و این‌ها، مورخانی هستند که آنچه را می‌توانم بینشی بلندمدت بر

گذشته و آینده، بنامم، دارند. مورخِ گذشته، فقط تا جایی می‌تواند به عینیت نزدیک شود که به درکِ آینده، نزدیک شود.

بنابراین، وقتی در سخنرانیِ پیشین، از تاریخ به‌عنوانِ گفت‌وگویی میانِ گذشته و حال سخن گفتم، بهتر بود که آن را گفت‌وگویی میانِ رویدادهایِ گذشته و اهدافِ آینده‌ای که به‌تدریج پدیدار می‌شوند، می‌نامیدم. تفسیرِ مورخ از گذشته، گزینشِ او از مهم و مرتبط، با ظهورِ تدریجیِ اهدافِ جدید، تکامل می‌یابد. برایِ ساده‌ترینِ مثال، تا زمانی که هدفِ اصلی، به‌نظر می‌رسید که سازمان‌دهیِ آزادی‌هایِ مشروطه و حقوقِ سیاسی باشد، مورخ، گذشته را به‌زبانِ مشروطه و سیاسی، تفسیر می‌کرد. وقتی اهدافِ اقتصادی و اجتماعی، جایگزینِ اهدافِ مشروطه و سیاسی شدند، مورخان به تفسیرهایِ اقتصادی و اجتماعی از گذشته روی آوردند. در این فرایند، شک‌گرا، ممکن است به‌طورِ قابلِ قبولی، ادعا کند که تفسیرِ جدید، از تفسیرِ قدیمی، درست‌تر نیست؛ هر کدام، برایِ دورهٔ خود، درست است. با این وجود، از آنجا که دغدغهٔ اهدافِ اقتصادی و اجتماعی، مرحله‌ای گسترده‌تر و پیشرفته‌تر در رشدِ انسان را نشان می‌دهد تا دغدغهٔ اهدافِ سیاسی و مشروطه، تفسیرِ اقتصادی و اجتماعیِ تاریخ را نیز می‌توان گفت که مرحله‌ای پیشرفته‌تر در تاریخ را نشان می‌دهد تا تفسیرِ صرفاً سیاسی. تفسیرِ قدیمی، رد نمی‌شود، بلکه در تفسیرِ جدید، هم گنجانده می‌شود و هم از آن فراتر می‌رود. تاریخ‌نگاری، علمی پیشرو است، به این معنا که می‌کوشد تا بینش‌هایی دائماً در حالِ گسترش و تعمیق را در موردِ مسیرِ رویدادهایی که خود پیشرو هستند، ارائه دهد. این همان چیزی است که من با گفتنِ اینکه به «نگاهی سازنده به گذشته» نیاز داریم، معنی می‌کنم. تاریخ‌نگاریِ مدرن، در طولِ دو قرنِ اخیر، در این ایمانِ دوگانه به پیشرفت، رشد کرده است، و بدونِ آن، نمی‌تواند زنده بماند، زیرا این ایمان است که آن را با معیارِ اهمیتِ خود، محکِ تمایزِ بینِ واقعی و تصادفی، تأمین می‌کند. گوته، در گفت‌گویی در اواخرِ عمرش، گرهِ گوردی را کمی تند، برید:

وقتی دوران‌ها در حالِ افول هستند، همهٔ گرایش‌ها، ذهنی هستند؛ اما از سویِ دیگر، وقتی مسائل در حالِ رسیدن برایِ عصری جدید هستند، همهٔ گرایش‌ها، عینی هستند.

هیچ‌کس، موظف نیست که نه به آیندهٔ تاریخ، و نه به آیندهٔ جامعه، باور داشته باشد. ممکن است جامعهٔ ما، نابود شود، یا بر اثرِ زوالِ تدریجی، از بین برود، و تاریخ، به الهیات – یعنی مطالعهٔ نه دستاوردِ انسانی، بلکه هدفِ الهی – یا به ادبیات – یعنی گفتنِ داستان‌ها و افسانه‌هایِ بی‌هدف یا بی‌معنا – دوباره فروکش کند. اما این، به معنایی که در ۲۰۰ سالِ اخیر، آن را شناخته‌ایم، تاریخ نخواهد بود.

من هنوز باید به این اعتراضِ آشنا و محبوب که هر نظریه‌ای که معیارِ نهاییِ قضاوتِ تاریخی را در آینده می‌یابد، بپردازم. چنین نظریه‌ای، به‌گفتهٔ آن، به این معناست که موفقیت، معیارِ نهاییِ قضاوت است، و اینکه اگر نه هرچه هست، هرچه خواهد بود، درست است. در ۲۰۰ سالِ گذشته، بیشترِ مورخان، نه تنها جهت‌گیریِ حرکتِ تاریخ را مفروض گرفته‌اند، بلکه به‌طورِ آگاهانه یا ناآگاهانه، باور داشته‌اند که این

جهت‌گیری، به‌طورِ کلی، جهتِ درستی است، و بشر از بد به خوب، از پایین به بالا، در حرکت است. مورخ، نه تنها جهتِ حرکت را تشخیص می‌داد، بلکه آن را تأیید می‌کرد. محکِ اهمیتی که در رویکردِ خود به گذشته به کار می‌برد، نه تنها حسِ مسیری بود که تاریخ در آن حرکت می‌کرد، بلکه حسِ درگیریِ اخلاقیِ خودش در آن مسیر بود. تقابلِ ادعاییِ میانِ «هست» و «باید»، میانِ واقعیت و ارزش، حل شده بود. این، دیدگاهی خوش‌بینانه بود، محصولِ عصرِ اعتمادبه‌نفسِ طاقت‌فرسا به آینده؛ ویگ‌ها و لیبرال‌ها، هگلی‌ها و مارکسیست‌ها، الهیدانان و عقل‌گرایان، به‌طورِ محکم، و کم‌وبیشِ صریح، به آن متعهد ماندند. برایِ ۲۰۰ سال، می‌توانست، بدونِ اغراقِ زیاد، به‌عنوانِ پاسخِ پذیرفته‌شده و ضمنی به پرسشِ «تاریخ چیست؟» توصیف شود. واکنش علیهِ آن، با حال و هوایِ کنونیِ نگرانی و بدبینی، که میدان را برایِ الهیدانانی که به دنبالِ معنایِ تاریخ در خارج از تاریخ هستند، و برایِ شک‌گرایانی که اصلاً معنایی در تاریخ نمی‌یابند، خالی کرده است. از هر سو، و با نهایتِ تأکید، به ما اطمینان داده می‌شود که تقابلِ «هست» و «باید»، مطلق است و قابلِ حل نیست، که «ارزش‌ها» را نمی‌توان از «واقعیات» استخراج کرد. به‌گمانم، این، مسیرِ اشتباهی است. بیایید ببینیم که چند مورخ، یا نویسندهٔ دربارهٔ تاریخ، که به‌طورِ تصادفی انتخاب شده‌اند، نسبت به این پرسش، چه احساسی داشته‌اند.

گیبون، حجمِ فضایِ اختصاص‌داده‌شده در روایتِ خود به پیروزی‌هایِ اسلام را به این دلیل توجیه می‌کند که «شاگردانِ محمد، هنوز عصایِ مدنی و مذهبیِ جهانِ شرق را در دست دارند.» اما، او می‌افزاید، «همین زحمت، بر انبوهِ وحشیانی که بینِ قرن‌هایِ هفتم و دوازدهم، از دشت‌هایِ سیبری فرود آمدند، به‌ناحق، صرف می‌شد»، زیرا «عظمتِ تاج‌وتختِ بیزانس، این حملاتِ بی‌نظم را دفع کرد و از آن‌ها جان سالم به در برد.» این، به‌نظر، غیرمنطقی نیست. تاریخ، به‌طورِ کلی، ثبتِ آن چیزی است که مردم انجام دادند، نه آنچه در انجامِ آن ناکام ماندند: تا این حد، ناگزیر، داستانی از موفقیت است. پروفسور تانی، اشاره می‌کند که مورخان، «با برجسته‌کردنِ نیروهایی که پیروز شده‌اند و به حاشیه‌راندنِ آن‌هایی که بلعیده شده‌اند، به نظمِ موجود، ظاهری از اجتناب‌ناپذیری می‌دهند». اما آیا این، به‌نوعی، جوهرِ کارِ مورخ نیست؟ مورخ، نباید مخالفان را دست‌کم بگیرد؛ نباید پیروزی را، اگر سخت‌تر از آنچه بوده، یک‌طرفه جلوه دهد. گاهی، شکست‌خوردگان، به اندازهٔ پیروزمندان، به نتیجهٔ نهایی، کمک کرده‌اند. این‌ها، اصولِ آشنا برایِ هر مورخی هستند. اما، به‌طورِ کلی، مورخ، با کسانی سروکار دارد که، چه پیروز و چه شکست‌خورده، به دستاوردی رسیده‌اند. من در تاریخِ کریکت، متخصص نیستم. اما صفحاتِ آن، مسلماً، با نامِ کسانی که سده (صد) زدند، انبوه است، نه کسانی که داک (صفر) زدند و از تیم کنار گذاشته شدند. جملهٔ معروفِ هگل که در تاریخ، «فقط آن مردمانی می‌توانند موردِ توجهِ ما قرار گیرند که دولت را تشکیل می‌دهند»، به‌درستی، به‌خاطرِ اختصاصِ ارزشی انحصاری به یک شکلِ سازمانِ اجتماعی، و هموارکردنِ راه برایِ پرستشِ دولت، موردِ انتقاد قرار گرفته است. اما، در اصل، آنچه هگل می‌خواهد بگوید، درست است، و تمایزِ آشنا میانِ ماقبلِ

تاریخ و تاریخ را بازتاب می‌دهد؛ فقط آن مردمانی که در سازمان‌دهیِ جامعهٔ خود، تا حدی موفق شده‌اند، از حالتِ وحشیِ ابتدایی خارج می‌شوند و واردِ تاریخ می‌شوند. کارلایل، در «انقلابِ فرانسه»، لوئی پانزدهم را «یک مغالطهٔ جهانیِ مجسم» نامید. به‌نظر می‌رسد که او این عبارت را دوست داشت، زیرا بعداً، آن را در بخشِ طولانی‌تری، شرح داد:

این حرکتِ جهانیِ سرگیجه‌آورِ جدید چیست: از نهادها، ترتیباتِ اجتماعی، ذهن‌هایِ فردی، که زمانی به‌طورِ همکارانه کار می‌کردند، اکنون در برخوردی پریشان، در هم می‌غلتند و ساییده می‌شوند؟ اجتناب‌ناپذیر است؛ این، شکستنِ یک مغالطهٔ جهانی است که سرانجام، فرسوده شده است.

معیار، بار دیگر، تاریخی است: آنچه با یک دوره، سازگار بود، در دورهٔ دیگر، به مغالطه تبدیل شده است، و به همین دلیل، محکوم می‌شود. حتی سر آیزایا برلین، وقتی از اوجِ انتزاعِ فلسفیِ خود فرود می‌آید و موقعیت‌هایِ تاریخیِ عینی را بررسی می‌کند، به‌نظر می‌رسد که به این دیدگاه، گرایش پیدا کرده است. در یک برنامهٔ رادیویی که مدتی پس از انتشارِ مقالهٔ «جبرِ تاریخی» او پخش شد، بیسمارک را، با وجودِ کاستی‌هایِ اخلاقی، به‌عنوانِ «نابغه‌ای» و «بزرگ‌ترین نمونهٔ قرنِ اخیر از سیاست‌مداری با بالاترینِ قدرتِ قضاوتِ سیاسی» ستود، و او را از این نظر، با مردانی مانندِ جوزف دومِ اتریش، روبسپیر، لنین و هیتلر، که در تحققِ «اهدافِ مثبتِ» خود ناکام ماندند، به‌خوبی مقایسه کرد. این حکمِ من را عجیب می‌یابد. اما آنچه در حالِ حاضر، برایِ من جالب است، معیارِ قضاوت است. بیسمارک، به‌گفتهٔ برلین، ماده‌ای را که در آن کار می‌کرد، می‌فهمید؛ دیگران، توسطِ نظریه‌هایِ انتزاعی که کارایی نداشتند، گمراه شدند. نتیجهٔ اخلاقی این است که «شکست، از مقاومت در برابرِ آنچه که بهترین کارایی را دارد... به نفعِ برخی روش‌ها یا اصولِ سیستماتیکِ مدعیِ اعتبارِ جهانی، ناشی می‌شود.» به عبارتِ دیگر، معیارِ قضاوت در تاریخ، «اصلی مدعیِ اعتبارِ جهانی» نیست، بلکه «آنچه که بهترین کارایی را دارد»، است. این، تنها – به‌سختی نیاز به گفتنِ ندارد – در تحلیلِ گذشته نیست که این معیارِ «آنچه بهترین کارایی را دارد» را به کار می‌گیریم. اگر کسی به شما بگوید که به‌نظرِ او، در مقطعِ کنونی، اتحادِ بریتانیا و ایالاتِ متحدهٔ آمریکا در یک کشورِ واحد، تحتِ یک حاکمیتِ واحد، مطلوب است، ممکن است موافقت کنید که این، دیدگاهِ نسبتاً معقولی است. اگر ادامه دهد که پادشاهیِ مشروطه، بر دموکراسیِ ریاست‌جمهوری، به‌عنوانِ شکلی از حکومت، ارجح است، باز هم ممکن است موافقت کنید که این، کاملاً معقول است. اما فرض کنید که سپس به شما بگوید که قصد دارد خود را وقفِ کارزاری برایِ اتحادِ دوبارهٔ دو کشور، تحتِ تاجِ بریتانیا کند؛ احتمالاً پاسخ می‌دهید که او وقتِ خود را تلف می‌کند. اگر سعی کنید توضیح دهید که چرا، باید به او بگویید که مسائلِ این چنینی، باید بر اساسِ نه برخی اصولِ کلیِ قابلِ کاربرد، بلکه بر اساسِ آنچه در شرایطِ تاریخیِ معین، کارایی دارد، موردِ بحث قرار گیرند؛ حتی ممکن است که مرتکبِ گناهِ کبیرهٔ سخن‌گفتن از تاریخ با H بزرگ شوید و به او بگویید که تاریخ، مخالفِ اوست. کارِ سیاست‌مدار، این است که نه تنها آنچه را که از نظرِ اخلاقی یا نظری،

مطلوب است، در نظر گیرد، بلکه نیروهایی را که در جهان وجود دارند، و چگونه می‌توان آن‌ها را به سمتِ تحقق‌هایِ احتمالیِ جزئیِ اهدافِ موردِ نظر، هدایت یا دستکاری کرد، در نظر گیرد. تصمیماتِ سیاسیِ ما، که در پرتوِ تفسیرِ ما از تاریخ، گرفته می‌شوند، در این مصالحه، ریشه دارند. اما تفسیرِ ما از تاریخ، در همان مصالحه، ریشه دارد. هیچ‌چیز به‌اندازهٔ این، رادیکال‌تر و نادرست‌تر نیست که معیاری به‌ظاهر انتزاعی از مطلوب را برپا کنیم و گذشته را در پرتوِ آن محکوم کنیم. بیایید به‌جایِ کلمهٔ «موفقیت»، که بارِ معناییِ منفیِ به خود گرفته، به‌طورِ کامل، از «آنچه بهترین کاراییِ را دارد» استفاده کنیم. از آنجا که در چندین موردِ از این سخنرانی‌ها، با سر آیزایا برلین مناقشه کرده‌ام، خوشحالم که بتوانم حسابِ خود را، دست‌کم، با این میزانِ توافق، ببندم.

اما پذیرشِ معیارِ «آنچه بهترین کاراییِ را دارد»، کاربردِ آن را نه آسان می‌کند و نه بدیهی. این، معیاری نیست که به حکم‌هایِ عجولانه تشویق کند، یا در برابرِ این دیدگاه که «آنچه هست، درست است»، سر تعظیم فرود آورد. شکست‌هایِ پُرباری در تاریخ، ناشناخته نیستند. تاریخ، آنچه را که می‌توانم «دستاوردِ به‌تعویق‌افتاده» بنامم، به رسمیت می‌شناسد: شکست‌هایِ ظاهریِ امروز، ممکن است به‌عنوانِ مشارکتی حیاتی در دستاوردِ فردا، از کار درآیند – پیامبرانی که پیش از زمانِ خود به دنیا آمدند. در واقع، یکی از مزایایِ این معیار، نسبت به معیارِ اصلیِ فرضاً ثابت و جهانی، این است که ممکن است از ما بخواهد که قضاوتِ خود را به تعویق بیندازیم، یا آن را در پرتوِ چیزهایی که هنوز اتفاق نیفتاده‌اند، مشروط کنیم. پرودون، که به‌راحتی، بر حسبِ اصولِ اخلاقیِ انتزاعی، سخن می‌گفت، کودتایِ ناپلئون سوم را پس از موفقیت، توجیه کرد؛ مارکس، که معیارِ اصولِ اخلاقیِ انتزاعی را رد می‌کرد، پرودون را به‌خاطرِ توجیهِ آن، محکوم کرد. از منظرِ تاریخیِ بلندمدت‌تر، احتمالاً موافقت خواهیم کرد که پرودون اشتباه می‌کرد و مارکس درست می‌گفت. دستاوردِ بیسمارک، نقطهٔ شروعِ عالی‌ای برایِ بررسیِ این مسئلهٔ قضاوتِ تاریخی فراهم می‌کند؛ و در حالی که معیارِ «آنچه بهترین کاراییِ را دارد» را، به‌گفتهٔ سر آیزایا، می‌پذیرم، هنوز از محدودهٔ باریک و کوتاه‌مدتی که ظاهراً او راضی به به‌کارگیریِ آن است، متحیّر می‌شوم. آیا آنچه بیسمارک آفرید، واقعاً خوب کار کرد؟ به‌گمانم، به یک فاجعهٔ عظیم منجر شد. این به معنایِ این نیست که من به دنبالِ محکوم‌کردنِ بیسمارک، که رایشِ آلمان را ایجاد کرد، یا تودهٔ آلمانی‌هایی که آن را می‌خواستند و به ایجادِ آن کمک کردند، هستم. اما، به‌عنوانِ مورخ، هنوز سؤالاتِ زیادی دارم. آیا فاجعهٔ نهایی، به‌خاطرِ برخی نقص‌هایِ پنهان در ساختارِ رایش رخ داد؟ یا به‌خاطرِ اینکه چیزی در شرایطِ داخلیِ که آن را به دنیا آورد، مقدر کرده بود که خودمحور و متجاوز شود؟ یا به‌خاطرِ اینکه، وقتی رایش ایجاد شد، صحنهٔ اروپا یا جهان، از قبل، چنان شلوغ بود، و گرایش‌هایِ توسعه‌طلبانه در میانِ قدرت‌هایِ بزرگِ موجود، چنان قوی بود، که ظهورِ یک قدرتِ بزرگِ توسعه‌طلبِ دیگر، برایِ ایجادِ برخوردی بزرگ و فروپاشیِ کلِ سیستم، کافی بود؟ بر اساسِ فرضیهٔ آخر، ممکن است اشتباه باشد که بیسمارک و مردمِ آلمان را مسئولِ فاجعه، یا تنها مسئولِ آن بدانیم: واقعاً نمی‌توانید آخرین کاه

را سرزنش کنید. اما یک قضاوتِ عینی در موردِ دستاوردِ بیسمارک و نحوهٔ کارکردِ آن، در انتظارِ پاسخِ مورخ به این پرسش‌هاست، و مطمئن نیستم که او هنوز در موقعیتی باشد که بتواند به‌طورِ قطعی، به همهٔ آن‌ها پاسخ دهد. آنچه می‌خواهم بگویم این است که مورخِ دههٔ ۱۹۲۰، به قضاوتِ عینی، نزدیک‌تر از مورخِ دههٔ ۱۸۸۰ بود، و مورخِ امروز، نزدیک‌تر از مورخِ دههٔ ۱۹۲۰ است؛ مورخِ سالِ ۲۰۰۰، ممکن است نزدیک‌تر باشد. این، تزِ من را نشان می‌دهد که عینیت در تاریخ، نمی‌تواند و بر هیچ معیارِ ثابت و غیرقابلِ حرکتی از قضاوت که اینجا و اکنون وجود دارد، استوار نباشد، بلکه فقط بر معیاری است که در آینده نهاده شده و با پیشرفتِ مسیرِ تاریخ، تحول می‌یابد. تاریخ، فقط زمانی معنا و عینیت پیدا می‌کند که رابطه‌ای منسجم بینِ گذشته و آینده برقرار کند.

حالا، بیایید نگاهِ دیگری به این تقابلِ ادعاییِ میانِ واقعیت و ارزش بیندازیم. ارزش‌ها را نمی‌توان از واقعیات، استخراج کرد. این گفته، تا حدی درست است، اما تا حدی نادرست. فقط کافی است نظامِ ارزش‌هایِ حاکم در هر دوره یا هر کشوری را بررسی کنید تا متوجه شوید که چه مقدار از آن، توسطِ واقعیاتِ محیط، شکل گرفته است. در سخنرانیِ پیشین، به محتوایِ تاریخیِ متغیرِ واژه‌هایِ ارزشیِ مانندِ آزادی، برابری یا عدالت، اشاره کردم. یا کلیسایِ مسیحی را به‌عنوانِ نهادی که عمدتاً به ترویجِ ارزش‌هایِ اخلاقی می‌پردازد، در نظر بگیرید. ارزش‌هایِ مسیحیتِ اولیه را با ارزش‌هایِ پاپیِ قرونِ وسطایی، یا ارزش‌هایِ پاپیِ قرونِ وسطایی را با ارزش‌هایِ کلیساهایِ پروتستانِ قرن نوزدهم، مقایسه کنید. یا ارزش‌هایی را که امروز، مثلاً، توسطِ کلیسایِ مسیحی در اسپانیا ترویج می‌شوند، با ارزش‌هایِ ترویج‌شده توسطِ کلیساهایِ مسیحی در ایالاتِ متحده، مقایسه کنید. این تفاوت‌ها در ارزش‌ها، از تفاوت‌هایِ واقعیاتِ تاریخی، ناشی می‌شوند. یا واقعیاتِ تاریخیِ را در نظر بگیرید که در یک قرن و نیمِ اخیر، باعث شده‌اند که برده‌داری، نابرابریِ نژادی، یا بهره‌کشی از کارِ کودکان – که زمانی، از نظرِ اخلاقی، خنثی یا قابلِ قبول تلقی می‌شدند – به‌طورِ کلی، غیراخلاقی تلقی شوند. این گزاره که ارزش‌ها را نمی‌توان از واقعیات استخراج کرد، دست‌کم، یک‌جانبه و گمراه‌کننده است. یا بیایید گزاره را معکوس کنیم. واقعیات را نمی‌توان از ارزش‌ها استخراج کرد. این، تا حدی درست است، اما ممکن است گمراه‌کننده نیز باشد، و نیاز به قید دارد. وقتی به دنبالِ دانستنِ واقعیات هستیم، سؤالاتی که می‌پرسیم، و بنابراین پاسخ‌هایی که به دست می‌آوریم، توسطِ نظامِ ارزشیِ ما برانگیخته می‌شوند. تصویرِ ما از واقعیاتِ محیطِ خود، توسطِ ارزش‌هایِ ما، یعنی مقوله‌هایی که از خلالِ آن‌ها به واقعیات نزدیک می‌شویم، شکل می‌گیرد؛ و این تصویر، یکی از واقعیاتِ مهمی است که باید در نظر بگیریم. ارزش‌ها، واردِ واقعیات می‌شوند و بخشی ضروری از آن‌ها هستند. ارزش‌هایِ ما، بخشی ضروری از تجهیزاتِ ما به‌عنوانِ انسان‌ها هستند. از طریقِ ارزش‌هایِ ماست که ما آن توانایی تطبیقِ خود با محیط، و تطبیقِ محیط با خود، برایِ به‌دست‌آوردنِ آن تسلط بر محیط، را داریم که تاریخ را به ثبتِ پیشرفت تبدیل کرده است. اما، در دراماتیزه‌کردنِ کشمکشِ انسان با محیطِ خود، ...

فصل ششم: افقِ گسترده‌تر

مفهومی که در این سخنرانی‌ها از تاریخ به‌عنوانِ فرایندی دائماً در حالِ حرکت، با مورخی که در آن حرکت می‌کند، ارائه کرده‌ام، به‌نظر می‌رسد که مرا به برخی تأملاتِ پایانی دربارهٔ جایگاهِ تاریخ و مورخ در زمانِ ما، متعهد می‌کند. ما در عصری زندگی می‌کنیم که – نه برایِ اولین بار در تاریخ – پیش‌بینی‌هایِ فاجعهٔ جهانی، در فضا هستند و بر همه، سنگینی می‌کنند. آن‌ها را نمی‌توان نه اثبات کرد و نه رد. اما به‌هر حال، بسیار کمتر از پیش‌بینیِ اینکه همهٔ ما خواهیم مرد، قطعی هستند؛ و از آنجا که قطعیتِ آن پیش‌بینی، ما را از طرح‌ریزی برایِ آیندهٔ خود، باز نمی‌دارد، بنابراین، به بحث در موردِ حال و آیندهٔ جامعهٔ خود، بر این فرض ادامه خواهم داد که این کشور – یا اگر این کشور نباشد، بخشِ عمدِ دیگری از جهان – از خطراتی که ما را تهدید می‌کنند، جان سالم به در خواهد برد، و تاریخ، ادامه خواهد یافت.

سال‌هایِ میانیِ قرن بیستم، جهان را در فرایندی از تغییر، که احتمالاً عمیق‌تر و گسترده‌تر از هر تغییری که از زمانِ فروپاشیِ جهانِ قرونِ وسطایی و پی‌ریزیِ جهانِ مدرن در قرن‌هایِ پانزدهم و شانزدهم، بر آن رخ داده است، می‌یابد. این تغییر، بدونِ تردید، در نهایت، محصولِ اکتشافاتِ علمی و اختراعات، کاربردِ هرچه گسترده‌ترِ آن‌ها، و تحولاتی است که به‌طورِ مستقیم یا غیرمستقیم، از آن‌ها ناشی می‌شود. بارزترینِ جنبهٔ این تغییر، انقلابی اجتماعی است که با انقلابی که در قرن‌هایِ پانزدهم و شانزدهم، ظهورِ طبقهٔ جدیدی مبتنی بر امورِ مالی و بازرگانی، و بعداً صنعت، را آغاز کرد، قابلِ مقایسه است. ساختارِ جدیدِ صنعتِ ما و ساختارِ جدیدِ جامعهٔ ما، مسائلی بسیارِ عظیم را مطرح می‌کنند که ورود به آن‌ها در اینجا، برایِ من، ممکن نیست. اما این تغییر، دو جنبه دارد که به‌طورِ مستقیم‌تر، با موضوعِ من مرتبط است – چیزی که می‌توانم تغییر در عمق، و تغییر در وسعتِ جغرافیایی، بنامم. سعی می‌کنم به‌طورِ مختصر، به هر دو بپردازم.

تاریخ، زمانی آغاز می‌شود که انسان‌ها به گذشتِ زمان، نه بر حسبِ فرایندهایِ طبیعی – چرخهٔ فصل‌ها، طولِ عمرِ انسان – بلکه بر حسبِ مجموعه‌ای از رویدادهایِ خاص که انسان‌ها به‌طورِ آگاهانه در آن‌ها درگیرند و می‌توانند به‌طورِ آگاهانه بر آن‌ها تأثیر بگذارند، فکر کنند. تاریخ، به‌قولِ بورکهارت، «گسست از طبیعت، ناشی از بیداریِ آگاهی» است. تاریخ، کشمکشِ طولانیِ انسان، با به‌کارگیریِ عقلِ خود، برایِ درکِ محیطِ خود و عمل بر رویِ آن، است. اما دورهٔ مدرن، این کشمکش را به‌گونه‌ای انقلابی، گسترش داده است. انسان، اکنون، به دنبالِ درک و عمل، نه تنها بر محیطِ خود، بلکه بر خودِ خود است؛ و این، به‌اصطلاح، بُعدِ جدیدی به عقل، و بُعدِ جدیدی به تاریخ، افزوده است. عصرِ حاضر، از همهٔ اعصار، تاریخ‌آگاه‌ترینِ اعصار است. انسانِ مدرن، به‌درجه‌ای بی‌سابقه، خودآگاه، و در نتیجه، آگاه از تاریخ است. او با شوق، به تاریکی‌ای که از آن بیرون آمده، می‌نگرد، به این امید که پرتوهایِ کم‌سویِ آن، تاریکیِ پیشِ رو را روشن کند؛ و برعکس، آرزوها و نگرانی‌هایِ او در موردِ مسیری که در پیش است، بینشِ او را نسبت به آنچه در پسِ سر است، تیز می‌کند. گذشته، حال و آینده، در زنجیرهٔ بی‌پایانِ تاریخ، به هم پیوند خورده‌اند.

تغییر در جهانِ مدرن که شاملِ رشدِ آگاهیِ انسان از خودِ خود بود، می‌توان گفت که با دکارت آغاز می‌شود، که اولین کسی بود که جایگاهِ انسان را به‌عنوانِ موجودی که نه تنها می‌تواند فکر کند، بلکه می‌تواند دربارهٔ تفکرِ خود، فکر کند، تثبیت کرد؛ کسی که می‌تواند خود را در حالِ مشاهده، مشاهده کند، به‌گونه‌ای که انسان، هم‌زمان، سوژه و ابژهٔ تفکر و مشاهده است. اما این تحول، تا اواخرِ قرن هجدهم، به‌طورِ کامل، آشکار نشد، زمانی که روسو، اعماقِ جدیدی از خودشناسیِ انسانی و خودآگاهی را گشود، و به انسان، نگرشی جدید به جهانِ طبیعت و تمدنِ سنتی بخشید. انقلابِ فرانسه، به‌گفتهٔ دو توکویل، با این باور الهام گرفته شد که «آنچه موردِ نیاز بود، جایگزینِ مجموعهٔ قوانینِ عرفیِ حاکم بر نظمِ اجتماعیِ آن روز، با قواعدِ سادهٔ ابتداییِ مشتق‌شده از عقلِ بشری و قانونِ طبیعی، است.» آکتون، در یکی از یادداشت‌هایِ خطیِ خود، نوشت: «هرگز تا آن زمان، انسان‌ها آزادی را، در حالی که می‌دانستند به دنبالِ چه هستند، جستجو نکرده بودند.» برایِ آکتون، مانندِ هگل، آزادی و عقل، هرگز از یکدیگر، دور نبودند. و با انقلابِ فرانسه، انقلابِ آمریکا نیز پیوند خورد.

هشتاد و هفت سالِ پیش، پدرانِ ما، در این قاره، ملتی جدید، زادهٔ آزادی، و وقفِ این گزاره که همهٔ انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند، را پدید آوردند.

این، همان‌طور که سخنانِ لینکلن نشان می‌دهد، رویدادی منحصربه‌فرد بود – اولین بار در تاریخ که انسان‌ها به‌طورِ عمدی و آگاهانه، خود را به‌عنوانِ یک ملت، شکل دادند، و سپس، به‌طورِ عمدی و آگاهانه، به شکل‌دهیِ انسان‌هایِ دیگر به آن، پرداختند. در قرن‌هایِ هفدهم و هجدهم، انسان، قبلاً، به‌طورِ کامل، از جهانِ اطرافِ خود و قوانینِ آن، آگاه شده بود. آن‌ها دیگر، احکامِ اسرارآمیزِ یک مشیتِ ناشناخته نبودند، بلکه قوانینی بودند که در دسترسِ عقل قرار داشتند. اما آن‌ها، قوانینی بودند که انسان تابعِ آن‌ها بود، و نه قوانینی که خودش وضع کرده بود: در مرحلهٔ بعد، انسان قرار بود به‌طورِ کامل، از قدرتِ خود بر محیطِ خود و بر خودِ خود، و از حقِّ خود برایِ وضعِ قوانینی که تحتِ آن‌ها زندگی خواهد کرد، آگاه شود.

گذار از قرن هجدهم به جهانِ مدرن، طولانی و تدریجی بود. فیلسوفانِ نمایندهٔ آن، هگل و مارکس بودند که هر دو، در موقعیتی دوگانه قرار دارند. هگل، در ایدهٔ قوانینِ مشیت که به قوانینِ عقل، تبدیل شده‌اند، ریشه دارد. روحِ جهانیِ هگل، مشیت را با یک دست، و عقل را با دستِ دیگر، محکم می‌گیرد. او پژواکِ آدام اسمیت است. افراد «به منافعِ خود، خدمت می‌کنند؛ اما چیزی بیشتر، به‌وسیلهٔ آن‌ها انجام می‌شود، که در عملِ آن‌ها نهفته است، اگرچه در آگاهیِ آن‌ها حاضر نیست.» از هدفِ عقلانیِ روحِ جهانی، او می‌نویسد که انسان‌ها «در خودِ عملِ تحققِ آن، آن را بهانه‌ای برایِ ارضایِ خواستهٔ خود می‌کنند، که محتوایِ آن، با آن هدف، متفاوت است.» این، به‌سادگی، هارمونیِ منافع است که به زبانِ فلسفهٔ آلمانی، ترجمه شده است. معادلِ هگل برایِ «دستِ پنهان» اسمیت، «حیلهٔ عقل» مشهور بود که انسان‌ها را به کار می‌گیرد تا به اهدافی در آینده خدمت کنند که خود از آن‌ها آگاه نیستند. اما هگل، به‌هر حال، فیلسوفِ انقلابِ فرانسه بود، اولین

فیلسوفی که جوهرِ واقعیت را در تغییرِ تاریخی و در رشدِ آگاهیِ انسان از خودِ خود، دید. توسعه در تاریخ، به معنایِ توسعه به سویِ مفهومِ آزادی بود. اما، پس از ۱۸۱۵، الهامِ انقلابِ فرانسه، در بن‌بستِ بازگشتِ پادشاهی، خاموش شد. هگل، از نظرِ سیاسی، بسیار محتاط بود و، در سال‌هایِ بعدیِ خود، چنان محکم در استقرارِ روزگارِ خود، جای گرفته بود که نتوانست هیچ معنایِ عینی‌ای به گزاره متافیزیکیِ خود بدهد. توصیفِ هرتسن از آموزه‌هایِ هگل به‌عنوانِ «جبرِ انقلاب»، به‌طرزِ قابلِ توجهی، مناسب بود. هگل، نمادها را فراهم کرد، اما به آن‌ها محتوایِ عملی نداد. این، به مارکس واگذار شد که حسابِ این معادلاتِ جبریِ هگل را بنویسد.

مارکس، که شاگردِ هر دو، آدام اسمیت و هگل بود، از مفهومِ جهانی که توسطِ قوانینِ عقلانیِ طبیعت، منظم شده است، شروع کرد. مانندِ هگل، اما این بار، به‌شکلی عملی و عینی، او گذار را به مفهومِ جهانی که توسطِ قوانینی که از طریقِ فرایندی عقلانی، در پاسخ به ابتکارِ انقلابیِ انسان، تحول می‌یابند، منظم شده است، انجام داد. در ترکیبِ نهاییِ مارکس، تاریخ، به معنایِ سه چیز بود که از یکدیگر جدایی‌ناپذیر بودند و یک کلِ منسجم و عقلانی را تشکیل می‌دادند: حرکتِ رویدادها مطابق با قوانینِ عینی، و عمدتاً اقتصادی؛ تحولِ متناظرِ تفکر، از طریقِ فرایندی دیالکتیکی؛ و عملِ متناظر، در قالبِ مبارزهٔ طبقاتی، که نظریه و عملِ انقلاب را آشتی می‌دهد و متحد می‌کند. آنچه مارکس ارائه می‌دهد، ترکیبی است از قوانینِ عینی و عملِ آگاهانه برایِ ترجمهٔ آن‌ها به عمل، از آنچه گاهی (هرچند گمراه‌کننده) جبرگرایی و اختیارگرایی (وُلیونتاریسم) نامیده می‌شود. مارکس، دائماً از قوانینی می‌نویسد که انسان‌ها تا کنون، بدونِ آگاهی از آن‌ها، تابعِ آن‌ها بوده‌اند: او بیش از یک‌بار، به آنچه «آگاهیِ کاذب» کسانی که در یک اقتصاد و جامعهٔ سرمایه‌داری، گرفتار شده‌اند، اشاره کرد: «مفاهیمی که دربارهٔ قوانینِ تولید در ذهنِ عواملِ تولید و توزیع شکل می‌گیرد، با قوانینِ واقعی، بسیار متفاوت خواهد بود.» اما در نوشته‌هایِ مارکس، نمونه‌هایِ چشم‌گیری از فراخوانِ اقدامِ انقلابیِ آگاهانه، یافت می‌شود. «فیلسوفان، فقط جهان را به‌گونه‌ای متفاوت تفسیر کرده‌اند»، تزِ معروف در موردِ فویرباخ، چنین بود؛ «اما نکته، تغییرِ آن است.» «پرولتاریا،» مانیفستِ کمونیست، اعلام کرد، «از سلطهٔ سیاسیِ خود، برایِ خلعِ طبقهٔ بورژوا از تمامیِ سرمایه، و متمرکزکردنِ همهٔ ابزارهایِ تولید در دستانِ دولت، گام به گام، استفاده خواهد کرد.» و در «هجدهمِ برومرِ لوئی بناپارت»، مارکس، از «خودآگاهیِ فکریِ که همهٔ ایده‌هایِ سنتی را، در طولِ فرایندی سکولار، حل می‌کند» سخن گفت. این، پرولتاریا بود که آگاهیِ کاذبِ جامعهٔ سرمایه‌داری را حل می‌کرد، و آگاهیِ واقعیِ جامعهٔ بی‌طبقه را معرفی می‌کرد. اما شکستِ انقلاب‌هایِ ۱۸۴۸، عقب‌نشینیِ جدی و دراماتیکی برایِ تحولاتی بود که به‌نظر می‌رسید هنگامِ شروعِ کارِ مارکس، قریب‌الوقوع بوده‌اند. نیمهٔ دومِ قرن نوزدهم، در فضایی که هنوز عمدتاً، فضای رفاه و امنیت بود، سپری شد. تا آغازِ قرنِ جدید نبود که گذارِ خود را به دورهٔ معاصرِ تاریخ، کامل کردیم، که در آن، کارکردِ اصلیِ عقل، دیگر درکِ قوانینِ عینیِ حاکم بر رفتارِ انسان در جامعه نیست، بلکه بازسازیِ جامعه، و افرادی که آن را

تشکیل می‌دهند، از طریقِ عملِ آگاهانه است. در مارکس، «طبقه»، اگرچه به‌دقت تعریف نشده است، به‌طورِ کلی، مفهومی عینی باقی می‌ماند که با تحلیلِ اقتصادی، تثبیت می‌شود. در لنین، تأکید، از «طبقه» به «حزب» منتقل می‌شود، که پیشقراولِ طبقه را تشکیل می‌دهد و عنصرِ ضروریِ آگاهیِ طبقاتی را به آن تزریق می‌کند. در مارکس، «ایدئولوژی»، اصطلاحی منفی است – محصولِ آگاهیِ کاذبِ نظمِ سرمایه‌داریِ جامعه. در لنین، «ایدئولوژی»، خنثی یا مثبت می‌شود – باوری که توسطِ نخبگانی از رهبرانِ آگاهِ طبقاتی، در توده‌ای از کارگرانِ بالقوهٔ آگاهِ طبقاتی، کاشته می‌شود. شکل‌دهیِ آگاهیِ طبقاتی، دیگر فرایندی خودکار نیست، بلکه کاری است که باید انجام شود.

دیگرِ متفکرِ بزرگِ که بُعدِ جدیدی به عقل در زمانِ ما افزوده، فروید است. فروید، امروز، تا حدی، چهره‌ای مبهم باقی مانده است. او از نظرِ آموزش و پیشینه، فردگرایِ لیبرالِ قرن نوزدهمی بود، و بدونِ تردید، فرضِ رایج، اما گمراه‌کنندهٔ تقابلِ بنیادینِ میانِ فرد و جامعه را پذیرفت. فروید، که به انسان به‌عنوانِ موجودی زیستی، نه اجتماعی، نزدیک می‌شد، تمایل داشت که محیطِ اجتماعی را چیزی تاریخی‌گونه بداند، نه چیزی که دائماً در فرایندِ آفرینش و دگرگونیِ توسطِ خودِ انسان است. او همیشه، توسطِ مارکسیست‌ها، به‌خاطرِ پرداختن به مسائلِ واقعاً اجتماعی، از منظرِ فرد، موردِ حمله قرار گرفته، و به همین دلیل، به‌عنوانِ مرتجع، محکوم شده است؛ و این اتهام، که تنها تا حدی، علیهِ خودِ فروید، معتبر بود، توسطِ مکتبِ نئو–فرویدیِ کنونی در ایالاتِ متحده، که فرض می‌کند ناسازگاری‌ها، ذاتیِ فرد هستند، نه در ساختارِ جامعه، و سازگاریِ فرد با جامعه را به‌عنوانِ کارکردِ اساسیِ روان‌شناسی، تلقی می‌کند، بسیار بیشتر، توجیه شده است. اتهامِ محبوبِ دیگر علیهِ فروید، اینکه او نقشِ امرِ غیرعقلانی را در امورِ انسانی، گسترش داده است، کاملاً نادرست است، و بر اساسِ اشتباهِ خامِ تشخیصِ امرِ غیرعقلانی در رفتارِ انسانی، با پرستشِ امرِ غیرعقلانی، استوار است. اینکه پرستشِ امرِ غیرعقلانی، امروزه در جهانِ انگلیسی‌زبان، وجود دارد، عمدتاً به‌شکلِ کاهشِ ارزشِ دستاوردها و پتانسیل‌هایِ عقل، متأسفانه، درست است؛ این، بخشی از موجِ کنونیِ بدبینی و فوق‌محافظه‌کاری است که بعداً در موردِ آن، سخن خواهم گفت. اما این، از فروید سرچشمه نمی‌گیرد، که عقل‌گرایی بی‌قیدوشرط و نسبتاً ابتدایی بود. آنچه فروید انجام داد، گسترشِ دامنهٔ دانش و درکِ ما، با گشودنِ ریشه‌هایِ ناخودآگاهِ رفتارِ انسانی به آگاهی و پژوهشِ عقلانی، بود. این، گسترشِ قلمروِ عقل، افزایشِ قدرتِ انسان در درک و کنترلِ خود و در نتیجهِ محیطِ خود، بود؛ و نمایانگرِ دستاوردی انقلابی و پیشرو است. از این نظر، فروید، مکمّلِ کارِ مارکس است، و نه در تضاد با آن. فروید، به جهانِ معاصر تعلق دارد، به این معنا که، اگرچه خودش به‌طورِ کامل، از مفهومِ طبیعتِ ثابت و تغییرناپذیرِ انسانی، فرار نکرد، ابزارهایی را برایِ درکِ عمیق‌ترِ ریشه‌هایِ رفتارِ انسانی، و در نتیجه، اصلاحِ آگاهانهٔ آن، از طریقِ فرایندهایِ عقلانی، فراهم کرد.

اهمیتِ ویژهٔ فروید برایِ مورخ، دوگانه است. نخست، فروید، آخرین میخ را بر تابوتِ این توهمِ باستانی کوبید که انگیزه‌هایی که انسان‌ها ادعا می‌کنند یا معتقدند که بر اساسِ آن عمل کرده‌اند، برایِ توضیحِ عملِ آن‌ها، کافی است: این، دستاوردی منفی، اما با اهمیت است، هرچند که ادعایِ مثبتِ برخی از شوریدگان در موردِ روشن‌کردنِ رفتارِ مردانِ بزرگِ تاریخ، با روش‌هایِ روان‌کاوی، باید با کمی شک و تردید، تلقی شود. رویهٔ روان‌کاوی، بر بازجوییِ بیماری که موردِ بررسی قرار می‌گیرد، استوار است: نمی‌توان از مردگان، بازجویی کرد. ثانیاً، فروید، با تقویتِ کارِ مارکس، مورخ را تشویق کرده است که خود و موقعیتِ خود را در تاریخ، انگیزه‌هایِ – شاید انگیزه‌هایِ پنهانِ – که انتخابِ موضوع یا دوره و گزینش و تفسیرِ واقعیاتِ او را هدایت کرده‌اند، پیشینهٔ ملی و اجتماعیِ که زاویهٔ دیدِ او را تعیین کرده، و مفهومِ آینده‌ای که مفهومِ او از گذشته را شکل می‌دهد، بررسی کند. از زمانی که مارکس و فروید نوشتند، مورخ، دیگر هیچ بهانه‌ای ندارد که خود را به‌عنوانِ فردی منفک از جامعه و خارج از تاریخ، تصور کند. این، عصرِ خودآگاهی است: مورخ، می‌تواند و باید بداند که چه می‌کند.

این گذار به آنچه من جهانِ معاصر نامیدم – گسترشِ حوزه‌هایِ جدیدِ کارکرد و قدرتِ عقل – هنوز کامل نشده است: این، بخشی از تغییرِ انقلابی است که جهانِ قرنِ بیستم، در حالِ گذر از آن است. می‌خواهم برخی از نشانه‌هایِ اصلیِ این گذار را بررسی کنم.

اجازه دهید با اقتصاد شروع کنم. تا سال ۱۹۱٤، ایمان به قوانینِ عینیِ اقتصادی، که رفتارِ اقتصادیِ انسان‌ها و ملت‌ها را اداره می‌کرد، و آن‌ها فقط به زیانِ خود، می‌توانستند از آن‌ها سرپیچی کنند، هنوز عملاً بی‌چالش بود. چرخه‌هایِ تجاری، نوساناتِ قیمت، بیکاری، توسطِ آن قوانین تعیین می‌شدند. تا اواخرِ سال ۱۹۳۰، زمانی که رکودِ بزرگ آغاز شد، این، هنوز، دیدگاهِ مسلط بود. پس از آن، اوضاع به‌سرعت، تغییر کرد. در دههٔ ۱۹۳۰، مردم شروع به صحبت از «پایانِ انسانِ اقتصادی» کردند، به معنایِ انسانی که به‌طورِ مداوم، منافعِ اقتصادیِ خود را مطابق با قوانینِ اقتصادی، دنبال می‌کند؛ و از آن زمان به بعد، هیچ‌کس، به‌جز چند نفر از «ریپ ون وینکل»هایِ قرن نوزدهم، به قوانینِ اقتصادی به این معنا، باور ندارد. امروزه، اقتصاد، یا به مجموعه‌ای از معادلاتِ ریاضیِ نظری، یا به مطالعه‌ای عملی از چگونگیِ تحت‌فشارقراردادنِ برخی افراد توسطِ برخی دیگر، تبدیل شده است. این تغییر، عمدتاً، محصولِ گذار از سرمایه‌داریِ فردی به سرمایه‌داریِ بزرگ‌مقیاس است. تا زمانی که کارآفرینِ فردی و تاجر، غالب بودند، به‌نظر می‌رسید که هیچ‌کس، کنترلِ اقتصاد را در دست ندارد، یا نمی‌تواند به‌طورِ قابلِ توجهی، بر آن تأثیر بگذارد؛ و توهمِ قوانین و فرایندهایِ غیرشخصی، حفظ شد. حتی بانکِ انگلستان، در روزهایِ اوجِ قدرتِ خود، نه به‌عنوانِ اپراتوری ماهر و دستکاری‌کننده، بلکه به‌عنوانِ ثبّاتِ عینی و نیمه‌خودکارِ روندهایِ اقتصادی، تصور می‌شد. اما با گذار از اقتصادِ لسه‌فر به اقتصادِ مدیریت‌شده (چه اقتصادِ سرمایه‌داریِ مدیریت‌شده، چه اقتصادِ سوسیالیستی، چه مدیریت توسطِ شرکت‌هایِ بزرگِ سرمایه‌داری و ظاهراً خصوصی، چه توسطِ دولت)، این توهم، از بین

می‌رود. روشن می‌شود که افرادِ خاصی، برایِ اهدافِ خاصی، تصمیماتِ خاصی می‌گیرند، و این تصمیمات، مسیرِ اقتصادیِ ما را تعیین می‌کنند. امروزه، همه می‌دانند که قیمتِ نفت یا صابون، در پاسخ به برخی قوانینِ عینیِ عرضه و تقاضا، تغییر نمی‌کند. همه می‌دانند، یا فکر می‌کنند که می‌دانند، که رکودها و بیکاری، ساختهٔ دستِ بشر هستند: دولت‌ها، اعتراف می‌کنند، در واقع، ادعا می‌کنند که می‌دانند چگونه آن‌ها را درمان کنند. گذار، از لسه‌فر به برنامه‌ریزی، از ناخودآگاه به خودآگاه، از ایمان به قوانینِ عینیِ اقتصادی، به ایمان به اینکه انسان با عملِ خود، می‌تواند اربابِ سرنوشتِ اقتصادیِ خود باشد، صورت گرفته است. سیاستِ اجتماعی، دست در دستِ سیاستِ اقتصادی، پیش رفته است: در واقع، سیاستِ اقتصادی، در سیاستِ اجتماعی، ادغام شده است. اجازه دهید از جلدِ آخرِ اولین «تاریخِ مدرنِ کمبریج»، که در سال ۱۹۱۰ منتشر شد، اظهارنظری بسیار تیزبینانه از نویسنده‌ای نقل کنم که به‌هیچ‌وجه، مارکسیست نبود و احتمالاً هرگز نامِ لنین را نشنیده بود:

ایمان به امکانِ اصلاحِ اجتماعی از طریقِ تلاشِ آگاهانه، جریانِ غالبِ ذهنِ اروپایی است؛ این ایمان، جایگزینِ ایمان به آزادی به‌عنوانِ تنها درمانِ همه‌چیز شده است.... رواجِ آن در زمانِ حال، به اندازهٔ ایمان به حقوقِ بشر، در زمانِ انقلابِ فرانسه، قابلِ توجه و پربار است.

امروز، پنجاه سال پس از نگارشِ این متن، بیش از چهل سال پس از انقلابِ روسیه، و سی سال پس از رکودِ بزرگ، این ایمان، به‌امری بدیهی تبدیل شده است؛ و گذار از تسلیم به قوانینِ عینیِ اقتصادی که، اگرچه ظاهراً عقلانی بودند، فراتر از کنترلِ انسان بودند، به ایمان به توانایی انسان در کنترلِ سرنوشتِ اقتصادیِ خود از طریقِ عملِ آگاهانه، به‌نظرِ من، نشان‌دهندهٔ پیشرفتی در کاربردِ عقل در امورِ انسانی، افزایشِ توانایی انسان در درک و تسلط بر خود و محیطِ خود است که اگر لازم باشد، حاضر نیستم آن را با نامِ قدیمیِ «پیشرفت» بنامم.

فضایی برایِ پرداختنِ جزئی به فرایندهایِ مشابه در حوزه‌هایِ دیگر ندارم. حتی علم، همان‌طور که دیدیم، اکنون، کمتر به بررسی و تثبیتِ قوانینِ عینیِ طبیعت می‌پردازد، تا به چارچوب‌بندیِ فرضیه‌هایِ کاری که ممکن است انسان را قادر سازد تا طبیعت را به اهدافِ خود مهار کند و محیطِ خود را دگرگون سازد. مهم‌تر از آن، انسان، از طریقِ اعمالِ آگاهانهٔ عقل، شروع به دگرگون‌کردنِ نه تنها محیطِ خود، بلکه خودِ خود کرده است. در اواخرِ قرن هجدهم، مالتوس، در اثری تحول‌آفرین، سعی کرد قوانینِ عینیِ جمعیت را، که مانندِ قوانینِ بازارِ آدام اسمیت، بدونِ اینکه کسی از فرایند، آگاه باشد، کار می‌کرد، وضع کند. امروزه، هیچ‌کس به چنین قوانینِ عینی، باور ندارد؛ اما کنترلِ جمعیت، به مسئله‌ای از سیاستِ عقلانی و آگاهانهٔ اجتماعی تبدیل شده است. ما در زمانِ خود، طولانی‌شدنِ عمرِ انسان توسطِ تلاشِ انسانی، و تغییرِ تعادلِ بینِ نسل‌ها در جمعیتِ خود را دیده‌ایم. ما از داروهایی شنیده‌ایم که به‌طورِ آگاهانه، برایِ تأثیرگذاری بر رفتارِ انسان، و از عمل‌هایِ جراحیِ که برایِ تغییرِ شخصیتِ انسان طراحی شده‌اند، استفاده می‌شوند. هم انسان و هم جامعه،

در برابرِ چشمانِ ما، تغییر کرده‌اند، و توسطِ تلاشِ آگاهانهٔ انسانی، تغییر یافته‌اند. اما مهم‌ترینِ این تغییرات، احتمالاً، آن‌هایی بوده‌اند که توسطِ توسعه و استفاده از روش‌هایِ مدرنِ اقناع و تلقین، ایجاد شده‌اند. مربیان، در همهٔ سطوح، امروزه، بیش از پیش، به‌طورِ آگاهانه، درگیرِ این هستند که به شکل‌دهیِ جامعه در قالبی خاص، کمک کنند، و در نسلِ در حالِ رشد، نگرش‌ها، وفاداری‌ها و نظراتِ متناسب با آن نوعِ جامعه را، القا کنند؛ سیاستِ آموزشی، بخشی جدایی‌ناپذیر از هر سیاستِ اجتماعیِ عقلانیِ برنامه‌ریزی‌شده است. کارکردِ اصلیِ عقل، آنگونه که در موردِ انسان در جامعه به کار می‌رود، دیگر، صرفاً بررسی نیست، بلکه دگرگونی است؛ و این آگاهیِ فزاینده از قدرتِ انسان در بهبودِ مدیریتِ امورِ اجتماعی، اقتصادی و سیاسیِ خود، از طریقِ به‌کارگیریِ فرایندهایِ عقلانی، به‌نظرِ من، یکی از جنبه‌هایِ اصلیِ انقلابِ قرنِ بیستم است.

این گسترشِ عقل، صرفاً، بخشی از فرایندی است که در سخنرانیِ پیشین، «فردی‌سازی» نامیدم – تنوع‌بخشیِ مهارت‌ها، مشاغل و فرصت‌هایِ فردی که همراهِ یک تمدنِ پیشرو است. شاید عمیق‌ترینِ پیامدِ اجتماعیِ انقلابِ صنعتی، افزایشِ تدریجیِ تعدادِ کسانی باشد که می‌آموزند فکر کنند، از عقلِ خود استفاده کنند. در بریتانیا، علاقهٔ ما به تدریج‌گرایی (گرجوئالیسم) چنان است که گاهی این حرکت، به‌سختی، قابلِ درک است. ما بر برگِ بوتهٔ آموزشِ ابتداییِ همگانی، برایِ بهترینِ بخشِ یک قرن، استراحت کرده‌ایم، و هنوز به‌سوی آموزشِ عالیِ همگانی، چندان پیشرفتِ نکرده‌ایم. این، زمانی که ما رهبرِ جهان بودیم، چندان مهم نبود. زمانی مهم‌تر می‌شود که دیگران، با عجله‌ای بیش از ما، از ما پیشی می‌گیرند، و زمانی که سرعت، در همه‌جا، توسطِ تغییراتِ تکنولوژیک، افزایش یافته است. زیرا انقلابِ اجتماعی، انقلابِ تکنولوژیک و انقلابِ علمی، همه، بخشی از یک فرایندِ واحدند. اگر نمونه‌ای دانشگاهی از فرایندِ فردی‌سازی می‌خواهید، تنوعِ عظیمِ پنجاه یا شصت سالِ اخیرِ تاریخ، یا علم، یا هر علمِ خاصی، و تنوعِ به‌شدتِ افزایش‌یافتهٔ تخصص‌هایِ فردیِ که ارائه می‌دهد را در نظر بگیرید. اما من، نمونه‌ای بسیار چشم‌گیرتر از این فرایند، در سطحی متفاوت، دارم. بیش از سی سالِ پیش، یک افسرِ عالیرتبهٔ آلمانی که از شوروی دیدن می‌کرد، به سخنانِ روشنگرانهٔ یک افسرِ شوروی که درگیرِ ساختِ نیرویِ هواییِ سرخ بود، گوش فرا داد:

ما روس‌ها، با موادِ انسانیِ هنوز ابتدایی، سروکار داریم. ما مجبوریم که ماشینِ در حالِ مرگ را با نوعِ رنگ‌کننده‌ای که در اختیار داریم، تطبیق دهیم. تا آنجا که در توسعهٔ نوعِ جدیدی از انسان، موفق باشیم، توسعهٔ فنیِ مواد نیز، کامل‌تر خواهد شد. این دو عامل، یکدیگر را شرط می‌کنند. انسان‌هایِ ابتدایی را نمی‌توان در ماشین‌هایِ پیچیده گذاشت.

امروز، تنها یک نسلِ بعد، می‌دانیم که ماشین‌هایِ روسی، دیگر، ابتدایی نیستند، و میلیون‌ها مرد و زنِ روسی که این ماشین‌ها را برنامه‌ریزی، می‌سازند و کار می‌کنند، دیگر، ابتدایی نیستند. به‌عنوانِ مورخ، بیشتر به این پدیدهٔ اخیر، علاقه‌مندم. عقلانی‌سازیِ تولید، به معنایِ چیزی بسیار مهم‌تر است – عقلانی‌سازیِ انسان. امروزه، در سراسرِ جهان، انسان‌هایِ ابتدایی، در حالِ یادگیریِ استفاده از ماشین‌هایِ پیچیده‌اند، و در این

کار، در حالِ یادگیریِ تفکر، استفاده از عقلِ خود هستند. انقلاب، که به‌درستی، می‌توانید آن را انقلابِ اجتماعی بنامید، اما من، در زمینهٔ کنونی، آن را گسترشِ عقل خواهم نامید، تازه، در حالِ آغاز است. اما برایِ همگام‌بودن با پیشرفت‌هایِ خیره‌کنندهٔ فناوریِ نسلِ اخیر، با سرعتی حیرت‌آور، در حالِ پیشرفت است. به‌نظرِ من، این، یکی از جنبه‌هایِ اصلیِ انقلابِ قرنِ بیستم ماست.

برخی از بدبینان و شک‌گرایانِ ما، مسلماً، اگر من در این مرحله، به خطرات و جنبه‌هایِ مبهمِ نقشی که به عقل در جهانِ معاصر، محول شده، اشاره نکنم، مرا به صف‌بندی فراخواهند خواند. در سخنرانیِ پیشین، اشاره کردم که افزایشِ فردی‌سازی به معنایِ توصیف‌شده، به معنایِ تضعیفِ فشارهایِ اجتماعی برایِ انطباق و یکنواختی، نیست. این، در واقع، یکی از پارادوکس‌هایِ جامعهٔ پیچیدهٔ مدرنِ ماست. آموزش، که ابزاری ضروری و قدرتمند در ترویجِ گسترشِ توانایی‌ها و فرصت‌هایِ فردی، و در نتیجه، افزایشِ فردی‌سازی است، همچنین، ابزاری قدرتمند در دستانِ گروه‌هایِ ذی‌نفع، برایِ ترویجِ یکنواختیِ اجتماعی است. درخواست‌هایِ مکرر برایِ رادیو و تلویزیونِ مسئول‌تر، یا برایِ مطبوعاتی مسئول‌تر، در درجهٔ اول، علیهِ برخی پدیده‌هایِ منفیِ که محکوم کردنِ آن‌ها آسان است، معطوف است. اما آن‌ها به‌سرعت، به درخواست‌هایی برایِ استفاده از این ابزارهایِ قدرتمندِ اقناعِ جمعی، برایِ تلقینِ سلیقه‌ها و نظراتِ مطلوب – که معیارِ مطلوبیت، در سلیقه‌ها و نظراتِ پذیرفته‌شدهٔ جامعه یافت می‌شود – تبدیل می‌شوند. چنین کارزارهایی، در دستانِ کسانی که آن‌ها را ترویج می‌کنند، فرایندهایی آگاهانه و عقلانی هستند که برایِ شکل‌دهیِ جامعه، با شکل‌دهیِ اعضایِ فردیِ آن، در جهتی مطلوب، طراحی شده‌اند. نمونه‌هایِ آشکارِ دیگر از این خطرات، توسطِ تبلیغ‌دهندهٔ تجاری و مبلغِ سیاسی، ارائه می‌شوند. در واقع، این دو نقش، اغلب، دوچندان می‌شوند؛ آشکارا در ایالاتِ متحده، و تا حدودی، با کم‌رویی بیشتر، در بریتانیا، احزاب و نامزدها، از تبلیغ‌دهندگانِ حرفه‌ای برایِ خودنمایی، استخدام می‌کنند. این دو رویه، حتی زمانی که به‌طورِ صوری، متمایزند، به‌طورِ قابلِ توجهی، مشابهند. تبلیغ‌دهندگانِ حرفه‌ای و روسایِ ادارات تبلیغاتیِ احزابِ بزرگِ سیاسی، مردانی بسیار باهوش هستند که همهٔ منابعِ عقل را برایِ انجامِ کارِ خود، به کار می‌گیرند. عقل، با این حال، مانندِ نمونه‌هایِ دیگرِ که بررسی کردیم، نه صرفاً برایِ اکتشاف، بلکه به‌طورِ سازنده، نه ایستا، بلکه پویا، به کار گرفته می‌شود. تبلیغ‌دهندگانِ حرفه‌ای و مدیرانِ کارزارهایِ انتخاباتی، در درجهٔ اول، به واقعیاتِ موجود، علاقه‌مند نیستند. آن‌ها به آنچه مصرف‌کننده یا رأی‌دهنده، اکنون باور دارد، یا به رویدادها، فقط تا آنجا علاقه‌مندند که به محصولِ نهایی، یعنی آنچه مصرف‌کننده یا رأی‌دهنده، با مهارتِ می‌توان به باورِ آن یا خواستنِ آن، ترغیب کرد، وارد شود. علاوه بر این، مطالعهٔ روان‌شناسیِ توده‌ای، به آن‌ها نشان داده است که سریع‌ترین راه برایِ تضمینِ پذیرشِ دیدگاه‌هایِ خود، توسل به عنصرِ غیرعقلانیِ در ساختارِ مشتری و رأی‌دهنده است، به‌گونه‌ای که تصویری که با آن روبرو می‌شویم، تصویری است که در آن، نخبگانی از صنعتگرانِ حرفه‌ای یا رهبرانِ حزبی، از طریقِ فرایندهایِ عقلانیِ بسیار پیشرفته‌تر از همیشه، به اهدافِ خود،

با درک و تجارتِ بر اساسِ غیرعقلانگراییِ توده‌ها، دست می‌یابند. توسل، در درجهٔ اول، به عقل نیست: عمدتاً، با روشی پیش می‌رود که اسکار وایلد، آن را «زدنِ زیرِ عقل» نامید. تا حدی، تصویر را اغراق کرده‌ام، مبادا متهم به دست‌کم‌گرفتنِ خطر شوم. اما، به‌طورِ کلی، درست است، و به‌راحتی، می‌توان آن را به حوزه‌هایِ دیگر، تعمیم داد. در هر جامعه‌ای، اقداماتِ کم‌وبیشِ اجباری، توسطِ گروه‌هایِ حاکم، برایِ سازماندهی و کنترلِ افکارِ عمومی، به کار گرفته می‌شود. این روش، به‌نظر، از برخی دیگر، بدتر است، زیرا سوءاستفاده از عقل را تشکیل می‌دهد.

در پاسخ به این اتهامِ جدی و موجه، فقط دو استدلال دارم. اولی، استدلالِ آشناست که هر اختراع، هر نوآوری، هر تکنیکِ جدیدِ کشف‌شده در مسیرِ تاریخ، جنبه‌هایِ منفی و همچنین مثبتِ خود را داشته است. هزینه، همیشه، باید توسطِ کسی، پرداخت شود. نمی‌دانم که پس از اختراعِ چاپ، چه مدت طول کشید تا منتقدان، اشاره کنند که انتشارِ عقایدِ اشتباه را تسهیل می‌کند. امروزه، سوگواریِ برایِ آمارِ تلفاتِ جاده‌ایِ ناشی از ظهورِ اتومبیل، امری بدیهی است؛ و حتی برخی از دانشمندان، از کشفِ خود در موردِ راه‌ها و ابزارهایِ آزادسازیِ انرژیِ اتمی، به‌خاطرِ کاربردهایِ فاجعه‌بارِ که می‌تواند داشته باشد، و داشته، ابرازِ تأسف می‌کنند. چنین اعتراضاتی، در گذشته، مؤثر نبوده‌اند، و به‌نظر می‌رسد که در آینده نیز، برایِ متوقف‌کردنِ پیشرفتِ اکتشافات و اختراعاتِ جدید، بعید باشند. آنچه از تکنیک‌ها و پتانسیل‌هایِ تبلیغاتِ جمعی آموخته‌ایم، به‌سادگی، قابلِ محو شدن نیست. بازگشت به دموکراسیِ فردگرایِ کوچک‌مقیاسِ نظریهٔ لاکی یا لیبرال، که به‌طورِ جزئی، در بریتانیا در سال‌هایِ میانیِ قرن نوزدهم، محقق شد، بیش از بازگشت به اسب و گاری یا سرمایه‌داریِ اولیهٔ لسه‌فر، غیرممکن است. اما پاسخِ واقعی، این است که این شرور، اصلاحِ خود را نیز به همراه دارند. درمان، نه در پرستشِ غیرعقلانگرایی، و نه در انکارِ نقشِ گسترش‌یافتهٔ عقل در جامعهٔ مدرن، بلکه در آگاهیِ فزاینده، از پایین و همچنین از بالا، از نقشی که عقل می‌تواند ایفا کند، نهفته است. این، رویایی آرمان‌شهری (یوتوپیایی) نیست، در زمانی که استفادهٔ فزاینده از عقل در همهٔ سطوحِ جامعه، توسطِ انقلابِ تکنولوژیک و علمیِ ما، بر ما تحمیل می‌شود. مانندِ هر پیشرفتِ بزرگِ دیگر در تاریخ، این پیشرفت، هزینه‌ها و ضررهایِ خود را دارد، که باید پرداخت شوند، و خطراتِ خود را دارد، که باید با آن‌ها روبرو شد. با این وجود، با وجودِ شک‌گرایان، بدبینان و پیامبرانِ فاجعه، به‌ویژه در میانِ روشن‌فکرانِ کشورهایی که موقعیتِ ممتازِ سابقِ آن‌ها تضعیف شده است، من شرمنده نخواهم شد که آن را نمونه‌ای بارز از پیشرفت در تاریخ تلقی کنم. این، شاید، چشم‌گیرترین و انقلابی‌ترینِ پدیدهٔ زمانِ ما باشد.

جنبهٔ دومِ انقلابِ پیشرو که از آن می‌گذریم، شکلِ تغییرِ یافتهٔ جهان است. دورهٔ بزرگِ قرن‌هایِ پانزدهم و شانزدهم، که در آن، جهانِ قرونِ وسطایی، سرانجام، از هم پاشید و پایه‌هایِ جهانِ مدرن، پی‌ریزی شد، با کشفِ قاره‌هایِ جدید، و با انتقالِ مرکزِ ثقلِ جهان از سواحلِ مدیترانه به سواحلِ اقیانوسِ اطلس، مشخص شد. حتی آشفتگیِ کوچک‌ترِ انقلابِ فرانسه، دارایِ دنباله‌ای جغرافیایی در فراخواندنِ جهانِ جدید برایِ

جبرانِ کاستی‌هایِ جهانِ قدیم، بود. اما تغییراتِ ایجادشده توسطِ انقلابِ قرنِ بیستم، بسیار گسترده‌تر از هر چیزی است که از قرن شانزدهم به بعد، رخ داده است. پس از حدود ٤٠٠ سال، مرکزِ ثقلِ جهان، به‌طورِ قطعی، از اروپایِ غربی، دور شده است. اروپایِ غربی، همراه با مناطقِ دورافتادهٔ جهانِ انگلیسی‌زبان، به ضمیمهٔ قارهٔ آمریکایِ شمالی، یا اگر دوست دارید، به مجموعه‌ای تبدیل شده است که ایالاتِ متحده، هم به‌عنوانِ نیروگاه و هم به‌عنوانِ برجِ کنترل، در آن خدمت می‌کند. و این، تنها تغییر نیست، یا شاید، مهم‌ترینِ تغییر نباشد. به‌هیچ‌وجه، روشن نیست که مرکزِ ثقلِ جهان، اکنون، در جهانِ انگلیسی‌زبان با ضمیمهٔ اروپایِ غربیِ آن، واقع شده باشد، یا برایِ مدتِ طولانی، در آنجا باقی خواهد ماند. به‌نظر می‌رسد که تودهٔ عظیمِ زمینیِ اروپایِ شرقی و آسیا، با گسترش‌هایِ آن به آفریقا، امروزه، در امورِ جهانی، آهنگ را تعیین می‌کند. «شرقِ تغییرناپذیر»، امروزه، کلیشه‌ای به‌ویژه، فرسوده است.

بیایید نگاهی سریع به آنچه در قرنِ حاضر، بر آسیا گذشته است، بیندازیم. این داستان، با اتحادِ انگلستان و ژاپن در سال ۱۹۰۲ آغاز می‌شود – اولین پذیرشِ یک کشورِ آسیایی در حلقهٔ قدرت‌هایِ بزرگِ اروپایی. شاید بتوان آن را تصادفی دانست که ژاپن، با به‌چالش‌کشیدنِ روسیه و شکستِ آن، ارتقایِ خود را اعلام کرد، و در این کار، اولین جرقه‌ای را که انقلابِ بزرگِ قرنِ بیستم را برافروخت، شعله‌ور کرد. انقلاب‌هایِ فرانسه در ۱۷۸۹ و ۱۸٤۸، مقلدانِ خود را در اروپا یافتند. اولین انقلابِ روسیه در ۱۹۰۵، هیچ پژواکی در اروپا برانگیخت، اما مقلدانِ خود را در آسیا یافت: در چند سالِ بعد، انقلاب‌هایی در ایران، ترکیه و چین رخ دادند. جنگِ جهانیِ اول، دقیقاً، یک جنگِ جهانی نبود، بلکه یک جنگِ داخلیِ اروپایی بود – با این فرض که موجودی به نامِ اروپا وجود داشت – با پیامدهایِ جهانی؛ که شاملِ تحریکِ توسعهٔ صنعتی در بسیاری از کشورهایِ آسیایی، احساساتِ بیگانه‌ستیزی در چین، و ملی‌گراییِ هندی، و تولدِ ملی‌گراییِ عرب، می‌شد. انقلابِ روسیه در ۱۹۱۷، انگیزه‌ای قاطع و بیشتر را فراهم کرد. آنچه در اینجا قابلِ توجه بود، این بود که رهبرانِ آن، به‌طورِ مداوم، اما بی‌نتیجه، به دنبالِ مقلدانِ خود در اروپا گشتند، و سرانجام، آن‌ها را در آسیا یافتند. این، اروپا بود که «تغییرناپذیر» شده بود، و آسیا که در حرکت بود. نیازی نیست که این داستانِ آشنا را تا زمانِ حال، ادامه دهم. مورخ، هنوز، به‌سختی، در موقعیتی است که بتواند گستره و اهمیتِ انقلابِ آسیایی و آفریقایی را ارزیابی کند. اما گسترشِ فرایندهایِ مدرنِ تکنولوژیک و صنعتی، و آغازِ آموزش و آگاهیِ سیاسی، به میلیون‌ها نفر از جمعیتِ آسیا و آفریقا، چهرهٔ آن قاره‌ها را تغییر می‌دهد؛ و در حالی که نمی‌توانم به آینده بنگرم، هیچ معیاری برایِ قضاوت نمی‌شناسم که به من اجازه دهد این را جز تحولی پیشرو در چشم‌اندازِ تاریخِ جهان، تلقی نکنم. شکلِ تغییرِ یافتهٔ جهان، ناشی از این رویدادها، با خود، کاهشِ نسبیِ وزنِ این کشور، و شایدِ کشورهایِ انگلیسی‌زبان، در امورِ جهانی، به همراه آورده است. اما کاهشِ نسبی، به معنایِ کاهشِ مطلق نیست؛ و آنچه مرا ناراحت و هشدار می‌دهد، پیشرفتِ در آسیا و آفریقا نیست، بلکه گرایشِ گروه‌هایِ مسلط در این کشور – و شاید در جاهایِ دیگر – به رویِ کور یا نگاهِ نافهمِ به این

تحولات، به اتخاذِ نگرشی در برابرِ آن‌ها که بینِ بی‌اعتمادیِ مغرورانه و تواضعِ خوش‌آیند در نوسان است، و به فروکشیدنِ خود به حسرتِ فلج‌کنندهٔ گذشته، است.

آنچه من گسترشِ عقل در انقلابِ قرنِ بیستمِ خود نامیدم، پیامدهایِ خاصی برایِ مورخ دارد؛ زیرا گسترشِ عقل، در اصل، به معنایِ ظهورِ گروه‌ها و طبقات، مردمان و قاره‌هایی است که تا کنون، خارج از آن قرار داشتند، به درونِ تاریخ. در سخنرانیِ اول، پیشنهاد کردم که تمایلِ مورخانِ قرونِ وسطایی به نگریستنِ به جامعهٔ قرونِ وسطایی از خلالِ عینکِ دین، به‌خاطرِ ماهیتِ انحصاریِ منابعِ آن‌ها بود. می‌خواهم این توضیح را کمی بیشتر دنبال کنم. به‌درستی، هرچند بدونِ تردید، با کمی اغراق، گفته شده است که کلیسایِ مسیحی، «تنها نهادِ عقلانیِ قرونِ وسطی» بود. از آنجا که تنها نهادِ عقلانی بود، تنها نهادِ تاریخی بود؛ به تنهایی، مشمولِ مسیرِ عقلانیِ تحولی بود که می‌توانست توسطِ مورخ، درک شود. جامعهٔ سکولار، توسطِ کلیسا، شکل داده و سازماندهی می‌شد، و زندگیِ عقلانیِ خاصِ خود را نداشت. تودهٔ مردم، مانندِ مردمانِ ماقبلِ تاریخ، به طبیعت تعلق داشتند، تا تاریخ. تاریخِ مدرن، زمانی آغاز می‌شود که افرادِ بیشتری، به آگاهیِ اجتماعی و سیاسی، ظهور می‌کنند، از گروه‌هایِ خود به‌عنوانِ موجودیت‌هایِ تاریخیِ دارایِ گذشته و آینده، آگاه می‌شوند، و به‌طورِ کامل، واردِ تاریخ می‌شوند. فقط در ۲۰۰ سالِ اخیر، و آن هم، حتی در چند کشورِ پیشرفته، آگاهیِ اجتماعی، سیاسی و تاریخی، تا حدی، به اکثریتِ جمعیت، گسترش یافته است. فقط امروز است که برایِ اولین بار، حتی تصورِ جهانی متشکل از مردمانی که به‌معنایِ کامل، واردِ تاریخ شده‌اند، و موضوعِ توجه، دیگرِ مدیرِ استعماری یا انسان‌شناس، بلکه مورخ، قرار گرفته‌اند، ممکن شده است.

این، انقلابی است در مفهومِ ما از تاریخ. در قرن هجدهم، تاریخ، هنوز، تاریخِ نخبگان بود. در قرن نوزدهم، مورخانِ بریتانیایی، به‌طورِ لرزان و نامنظم، به سویِ دیدگاهی از تاریخ به‌عنوانِ تاریخِ کلِ جامعهٔ ملی، پیش رفتند. جی. آر. گرین، مورخی نسبتاً معمولی، با نوشتنِ اولین «تاریخِ مردمِ انگلستان»، به شهرت رسید. در قرن بیستم، هر مورخی، به این دیدگاه، ادایِ احترام می‌کند؛ و اگرچه عملکرد، از حرفه، عقب‌تر است، به این کاستی‌ها نمی‌پردازم، زیرا بسیار بیشتر، نگرانِ ناکامیِ ما به‌عنوانِ مورخ در توجه به افقِ گسترده‌ترِ تاریخ، در خارج از این کشور و خارج از اروپایِ غربی، هستم. آکتون، در گزارشِ ۱۸۹۶ خود، از تاریخِ جهانی به‌عنوانِ «آنچه که با تاریخِ ترکیبیِ همهٔ کشورها، متمایز است» سخن گفت. او ادامه داد:

این تاریخ، در توالیِ حرکت می‌کند که ملت‌ها، در برابرِ آن، فرعی هستند. داستانِ آن‌ها، نه به‌خاطرِ خودِ آن‌ها، بلکه با اشاره و تبعیت از یک سلسلهٔ بالاتر، با توجه به زمان و درجه‌ای که در سرنوشتِ مشترکِ بشریت، سهیم می‌شوند، گفته خواهد شد.

برایِ آکتون، مسلم بود که تاریخِ جهانی، آن‌گونه که او تصور می‌کرد، دغدغهٔ هر مورخِ جدی است. ما در حالِ حاضر، برایِ تسهیلِ رویکرد به تاریخِ جهانی، به این معنا، چه می‌کنیم؟

من در این سخنرانی‌ها، قصدِ پرداختن به مطالعهٔ تاریخ در این دانشگاه را نداشتم: اما نمونه‌هایِ چشم‌گیری از آنچه می‌خواهم بگویم، به من ارائه می‌دهد، که اگر از گرفتنِ گزنه، بترسم، بزدلی خواهد بود. در چهل سالِ اخیر، جایگاهِ قابلِ توجهی در برنامهٔ درسیِ خود، برایِ تاریخِ ایالاتِ متحده، قائل شده‌ایم. این، پیشرفتی مهم است. اما، با خود، خطرِ خاصی را به همراه داشته است که کوته‌نظریِ تاریخِ انگلستان، که هم‌اکنون، مانندِ دستی مرده، بر برنامهٔ درسیِ ما سنگینی می‌کند، با کوته‌نظریِ موذی‌انه‌تر و به‌همان اندازه خطرناکِ جهانِ انگلیسی‌زبان، تقویت کند. تاریخِ جهانِ انگلیسی‌زبان در ٤٠٠ سالِ اخیر، بدونِ تردید، دوره‌ای بزرگ از تاریخ بوده است. اما تلقیِ آن به‌عنوانِ محورِ تاریخِ جهانی، و همهٔ چیزهایِ دیگر، پیرامونِ آن، تحریفی ناخوشایند از چشم‌انداز است. این، وظیفهٔ یک دانشگاه است که چنین تحریفاتی را اصلاح کند. به‌نظرِ من، دانشکدهٔ تاریخِ مدرن در این دانشگاه، در انجامِ این وظیفه، کوتاهی می‌کند. مسلماً، اشتباه است که به یک داوطلب، اجازه داده شود که برایِ مدرکِ افتخاریِ تاریخ در یک دانشگاهِ بزرگ، بدونِ دانشِ کافی از هر زبانِ مدرنی به جز انگلیسی، شرکت کند؛ بیایید از آنچه در آکسفورد، بر سرِ رشتهٔ محترم و باستانیِ فلسفه آمد، عبرت بگیریم، زمانی که دست‌اندرکارانِ آن، به این نتیجه رسیدند که می‌توانند با انگلیسیِ سادهٔ روزمره، به‌خوبی، کار خود را پیش ببرند. مسلماً، اشتباه است که هیچ تسهیلاتی به داوطلب، برایِ مطالعهٔ تاریخِ مدرنِ هیچ کشورِ اروپاییِ قاره‌ای، فراتر از سطحِ کتابِ درسی، ارائه نشود. داوطلبی که دارایِ دانشی از امورِ آسیا، آفریقا یا آمریکایِ لاتین است، در حالِ حاضر، فرصتی بسیار محدود برایِ به‌نمایش‌گذاشتنِ آن، در درسی دارد که با شکوهِ باشکوهِ قرن نوزدهمی، «گسترشِ اروپا» نامیده می‌شود. عنوان، متأسفانه، با محتوا، مطابقت دارد: از داوطلب، دعوت نمی‌شود که حتی از کشورهایی با تاریخِ مهم و مستندِ مانندِ چین یا ایران، چیزی بداند، مگر آنچه وقتی اروپایی‌ها سعی در تصاحبِ آن‌ها داشتند، اتفاق افتاد. به من گفته می‌شود که سخنرانی‌هایی در این دانشگاه، در موردِ تاریخِ روسیه، ایران و چین – اما نه توسطِ اعضایِ دانشکدهٔ تاریخ – ارائه می‌شود. این اعتقاد که استادِ زبانِ چینی در سخنرانیِ افتتاحیهٔ خود، پنج سالِ پیش، ابراز کرد، که «چین را نمی‌توان خارج از جریانِ اصلیِ تاریخِ بشر دانست»، بر گوش‌هایِ ناشنوایِ مورخانِ کمبریج، فرود آمده است. آنچه ممکن است در آینده، به‌عنوانِ بزرگ‌ترینِ اثرِ تاریخیِ تولیدشده در کمبریج، در دههٔ اخیر، شناخته شود، به‌طورِ کامل، در خارج از گروهِ تاریخ و بدونِ هیچ کمکی از آن نوشته شده است: من به «علم و تمدن در چین» اثرِ دکتر نیدام، اشاره می‌کنم. این، فکری هوشیارانه است. نباید این زخم‌هایِ خانگی را در معرضِ دیدِ عموم قرار می‌دادم، اگر به این باور نرسیده بودم که آن‌ها، برایِ اکثرِ دانشگاه‌هایِ دیگرِ بریتانیا و برایِ روشن‌فکرانِ بریتانیایی به‌طورِ کلی، در سال‌هایِ میانیِ قرن بیستم، نمونه‌اند. آن شوخیِ کهنه و فرسوده دربارهٔ کوته‌نظریِ ویکتوریایی، «طوفان در کانال – قاره، منزوی است»، امروز، پژواکی نگران‌کننده دارد. بار دیگر، طوفان‌هایی در جهانِ فراتر، در حالِ خروش است؛ و در حالی که ما در کشورهایِ انگلیسی‌زبان، به دورِ هم جمع می‌شویم و با زبانِ سادهٔ انگلیسی، به خود می‌گوییم که کشورها و قاره‌هایِ دیگر – با رفتارِ

استثناییِ خود – از نعمات و برکاتِ تمدنِ ما، منزوی شده‌اند، گاهی به‌نظر می‌رسد که ما نیز، با ناتوانی و عدمِ تمایلِ خود به درک، خود را از آنچه واقعاً در جهان می‌گذرد، منزوی می‌کنیم.

در جملاتِ آغازینِ سخنرانیِ اول، به تفاوتِ شدیدِ نگرشِ که سال‌هایِ میانیِ قرن بیستم را از سال‌هایِ پایانیِ قرن نوزدهم، جدا می‌کند، اشاره کردم. می‌خواهم در پایان، این تضاد را بسط دهم؛ و اگر در این زمینه، از کلماتِ «لیبرال» و «محافظه‌کار» استفاده کنم، به‌راحتی، درک خواهد شد که آن‌ها را به معنایِ برچسبِ احزابِ سیاسیِ بریتانیا، به کار نمی‌برم. وقتی آکتون، از پیشرفت سخن می‌گفت، به مفهومِ رایجِ بریتانیاییِ «تدریج‌گرایی» فکر نمی‌کرد. «انقلاب، یا همان‌طور که ما لیبرالیسم می‌گوییم»، عبارتی چشم‌گیر از نامه‌ای در سال ۱۸۸۷ است. او ده سالِ بعد، در سخنرانی‌ای در موردِ تاریخِ مدرن، گفت: «روشِ پیشرفتِ مدرن، انقلاب بود»؛ و در سخنرانیِ دیگری، از «ظهورِ ایده‌هایِ کلی که ما آن را انقلاب می‌نامیم» سخن گفت. این، در یکی از یادداشت‌هایِ خطیِ منتشرنشدهٔ او، توضیح داده شده است: «ویگ، با مصالحه، حکومت می‌کرد: لیبرال، سلطنتِ ایده‌ها را آغاز می‌کند.» آکتون، معتقد بود که «سلطنتِ ایده‌ها» به معنایِ لیبرالیسم است، و لیبرالیسم، به معنایِ انقلاب. در طولِ زندگیِ آکتون، لیبرالیسم، هنوز، نیرویِ پویایِ خود را به‌عنوانِ عاملی برایِ تغییرِ اجتماعی، از دست نداده بود. در روزگارِ ما، آنچه از لیبرالیسم، باقی مانده، در همه‌جا، به عاملِ محافظه‌کاری در جامعه تبدیل شده است. امروز، بازگشت به آکتون، بی‌معناست. اما وظیفهٔ مورخ، اولاً، تعیینِ جایگاهِ آکتون، ثانیاً، تضادِ آن با جایگاهِ متفکرانِ معاصر، و ثالثاً، بررسیِ اینکه چه عناصری در جایگاهِ او، ممکن است هنوز، امروز، معتبر باشند، است. نسلِ آکتون، بدونِ تردید، از اعتمادبه‌نفس و خوش‌بینیِ افراطی، رنج می‌برد و به‌اندازهٔ کافی، ماهیتِ متزلزلِ ساختاری که ایمانِ خود را بر آن استوار کرده بود، درک نمی‌کرد. اما دو چیز را داشت که امروز، به‌شدت، به آن‌ها نیاز داریم: حسِ تغییر به‌عنوانِ عاملِ پیشرو در تاریخ، و ایمان به عقل به‌عنوانِ راهنمایِ ما برایِ درکِ پیچیدگی‌هایِ آن.

حالا، بیایید به برخی از صداهایِ دههٔ ۱۹۵۰ گوش دهیم. در سخنرانیِ پیشین، ابرازِ خشنودیِ سر لوئیس نیمیر را نقل کردم که در حالی که «راه‌حل‌هایِ عملی» برایِ «مسائلِ عینی» جستجو می‌شوند، «برنامه‌ها و آرمان‌ها توسطِ هر دو حزب، فراموش شده‌اند»، و توصیفِ او از این، به‌عنوانِ نشانه‌ای از «بلوغِ ملی». من طرفدارِ این قیاس‌ها بینِ طولِ عمرِ افراد و ملت‌ها نیستم؛ و اگر چنین قیاسی به کار گرفته شود، کسی سعی می‌کند بپرسد که پس از گذر از مرحلهٔ «بلوغ»، چه اتفاقی می‌افتد. اما آنچه برایِ من جالب است، تضادِ شدیدِ ترسیم‌شده میانِ عملِ عملی و عینی، که ستوده می‌شود، و «برنامه‌ها و آرمان‌ها»، که محکوم می‌شوند، است. این، ستایشِ عملِ عملیِ بر نظریه‌پردازیِ آرمان‌گرا، نشانِ مشخصِ محافظه‌کاری است. در اندیشهٔ نیمیر، این، صدایِ قرن هجدهم، صدایِ انگلستان در آغازِ سلطنتِ جورج سوم، است که علیهِ انقلابِ قریب‌الوقوعِ آکتون و سلطنتِ ایده‌ها، اعتراض می‌کند. اما همین بیانِ آشنا از محافظه‌کاریِ تمام‌عیار، در شکلِ تجربه‌گراییِ تمام‌عیار، در روزگارِ ما، به‌شدت، محبوب است. این را می‌توان در رایج‌ترین شکل، در

اظهارنظرِ پروفسور ترور–روپر یافت که «وقتی رادیکال‌ها فریاد می‌زنند که پیروزی، به‌طورِ قطعی، از آنِ آن‌هاست، محافظه‌کارانِ عاقل، آن‌ها را به بینی می‌زنند.» پروفسور ایکشات، نسخهٔ پیچیده‌تری از این تجربه‌گراییِ مد روز، به ما ارائه می‌دهد: او به ما می‌گوید که در دغدغه‌هایِ سیاسیِ خود، «در دریایی بی‌کران و بی‌پایان، پهلو می‌زنیم» که در آن، «نه نقطهٔ شروع است و نه مقصدِ معیّن»، و تنها هدفِ ما، می‌تواند «رویِ آب ماندن، با کیلِ متعادل» باشد. نیازی به ادامهٔ فهرستِ نویسندگانِ اخیرِ که «آرمان‌شهرگراییِ سیاسی» و «مسیح‌وارگی» را محکوم کرده‌اند، نیست؛ این‌ها، امروزه، به اصطلاحاتِ ننگینِ ایده‌هایِ رادیکالِ دوربرد در موردِ آیندهٔ جامعه، تبدیل شده‌اند. و نه، قصدِ بحث در موردِ گرایش‌هایِ اخیر در ایالاتِ متحده را دارم، جایی که مورخان و نظریه‌پردازانِ سیاسی، بازدارندگیِ کمتری نسبت به همکارانِ خود در این کشور، در اعلامِ آشکارِ وفاداریِ خود به محافظه‌کاری، داشته‌اند. من فقط اظهارنظرِ یکی از برجسته‌ترین و معتدل‌ترینِ مورخانِ محافظه‌کارِ آمریکا، پروفسور ساموئل موریسون از هاروارد را نقل می‌کنم، که در سخنرانیِ ریاست‌جمهوریِ خود در انجمنِ تاریخیِ آمریکا، در دسامبرِ ۱۹۵۰، فکر می‌کرد که زمانِ واکنش علیهِ آنچه «خطِ جفرسون–جکسون–اف. دی. روزولت» می‌نامید، فرا رسیده است، و خواهانِ تاریخی از ایالاتِ متحده بود که «از دیدگاهی محافظه‌کارانهٔ معقول، نوشته شده باشد».

اما این، پروفسور پوپر است که، دست‌کم، در بریتانیا، بار دیگر، این نگرشِ محتاطانهٔ محافظه‌کارانه را، به‌صریح‌ترین و سازش‌ناپذیرترینِ شکلِ خود، بیان کرده است. او با پژواکِ ردِّ «برنامه‌ها و آرمان‌ها» توسطِ نیمیر، به سیاست‌هایی که ظاهراً با هدفِ «بازسازیِ "کلِ جامعه" مطابق با یک برنامهٔ مشخص» هستند، حمله می‌کند، آنچه را «مهندسیِ اجتماعیِ تکه‌تکه» می‌نامد، ستایش می‌کند، و ظاهراً، از اتهامِ «وصله‌کاریِ تکه‌تکه» و «دست‌وپنجه‌نرم‌کردن» هراسی ندارد. در یک نکته، در واقع، باید به پروفسور پوپر، ادایِ احترام کنم. او، همچنان، مدافعِ سرسختِ عقل است، و با گشت‌وگذارهایِ گذشته یا حال در غیرعقلانگرایی، سرِ کار ندارد. اما، اگر به نسخهٔ او از «مهندسیِ اجتماعیِ تکه‌تکه» نگاه کنیم، خواهیم دید که نقشِ بسیارِ محدودی را که او به عقل، محول می‌کند. اگرچه تعریفِ او از «مهندسیِ تکه‌تکه» چندان دقیق نیست، به‌طورِ خاص، به ما گفته می‌شود که نقدِ «اهداف»، مستثنی است؛ و مثال‌هایِ محتاطانه‌ای که از فعالیت‌هایِ مشروعِ آن ارائه می‌دهد – «اصلاحِ قانونِ اساسی» و «گرایش به سویِ برابریِ بیشترِ درآمدها» – به‌وضوح، نشان می‌دهد که این، برایِ عمل در چارچوبِ مفروضاتِ جامعهٔ موجودِ ما، طراحی شده است. جایگاهِ عقل، در طرحِ پوپر، در واقع، بیشتر، شبیهِ جایگاهِ یک کارمندِ دولتیِ بریتانیایی است که واجدِ شرایطِ ادارهٔ سیاست‌هایِ دولتِ مستقر، و حتی پیشنهادِ بهبودهایِ عملی برایِ بهترِ کارکردنِ آن‌ها، اما نه برایِ زیرِ سؤال‌بردنِ مفروضاتِ بنیادینِ یا اهدافِ نهاییِ آن‌ها، است. این، کارِ مفیدی است: من نیز، روزگاری، کارمندِ دولت بوده‌ام. اما این، تبعیتِ عقل از مفروضاتِ نظمِ موجود، به‌نظرِ من، در درازمدت، کاملاً غیرقابلِ قبول است. این، آن‌گونه نبود که آکتون، وقتی معادلهٔ انقلاب = لیبرالیسم = سلطنتِ ایده‌ها را مطرح می‌کرد، به عقل، فکر می‌کرد. پیشرفت در

امورِ انسانی، چه در علم، چه در تاریخ، چه در جامعه، عمدتاً، از طریقِ جسارتِ آمادهٔ انسان‌ها برایِ محدودنکردنِ خود به جستجویِ بهبودهایِ تکه‌تکه در روشِ انجامِ کارها، بلکه از طریقِ طرحِ چالش‌هایِ بنیادین، به نامِ عقل، در برابرِ روشِ کنونیِ انجامِ کارها و مفروضاتِ آشکار یا پنهانِ که بر آن استوار است، حاصل شده است. من به زمانی چشم می‌دوزم که مورخان، جامعه‌شناسان و متفکرانِ سیاسیِ جهانِ انگلیسی‌زبان، شجاعتِ خود را برایِ آن کار، بازخواهند یافت.

با این حال، این، نه کاهشِ ایمان به عقل در میانِ روشن‌فکران و متفکرانِ سیاسیِ جهانِ انگلیسی‌زبان است که مرا بیش از همه، نگران می‌کند، بلکه ازدست‌رفتنِ حسِ فراگیرِ جهانی در حرکتِ دائمی است. این، در نگاهِ اول، متناقض به نظر می‌رسد، زیرا به‌ندرت، این‌قدر حرفِ سطحی دربارهٔ تغییراتی که در اطرافِ ما در جریان است، شنیده شده است. اما نکتهٔ قابلِ توجه، این است که تغییر، دیگر، به‌عنوانِ دستاورد، فرصت، پیشرفت، تلقی نمی‌شود، بلکه به‌عنوانِ هدفی برایِ ترس، تلقی می‌شود. وقتی صاحب‌نظرانِ سیاسی و اقتصادیِ ما، نسخه می‌پیچند، چیزی جزِ هشدار برایِ بی‌اعتمادی به ایده‌هایِ رادیکال و دوربرد، برایِ پرهیز از هر چیزی که بویِ انقلاب می‌دهد، و برایِ پیشرفت – اگر باید پیشرفت کنیم – تا جایی که می‌توانیم، به‌آرامی و محتاطانه، به ما ارائه نمی‌دهند. در لحظه‌ای که جهان، سریع‌تر و رادیکال‌تر از هر زمانِ دیگری در ٤٠٠ سالِ اخیر، شکلِ خود را تغییر می‌دهد، این، به‌نظرِ من، کوریِ عجیبی است که باعثِ نگرانی می‌شود، نه اینکه جنبشِ جهانیِ متوقف شود، بلکه اینکه این کشور – و شاید، دیگرِ کشورهایِ انگلیسی‌زبان – از پیشرفتِ عمومی، عقب بمانند، و به‌درماندگی و بی‌شکایت، به برخی پس‌آب‌هایِ نوستالژیک، فروکش کنند. برایِ خودم، من، خوش‌بین باقی می‌مانم؛ و وقتی سر لوئیس نیمیر به من هشدار می‌دهد که از برنامه‌ها و آرمان‌ها دوری کنم، و پروفسور ایکشات به من می‌گوید که به جایی خاص نمی‌رویم و تمامِ آنچه اهمیت دارد این است که هیچ‌کس قایق را تکان ندهد، و پروفسور پوپر می‌خواهد آن مدلِ قدیمیِ T را با کمی مهندسیِ تکه‌تکه، در جاده نگه دارد، و پروفسور ترور–روپر، رادیکال‌هایِ جیغ‌کش را به بینی می‌زند، و پروفسور موریسون، خواهانِ تاریخی است که با روحیه‌ای محافظه‌کارانهٔ معقول، نوشته شده باشد، من به جهانیِ پرشور و جهانیِ در حالِ زایمان، نگاه خواهم کرد، و با کلماتِ کهنهٔ یک دانشمندِ بزرگ، پاسخ خواهم داد: «و با این حال – حرکت می‌کند.»