



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

HomePage: <https://jhistory.um.ac.ir/>

Vol. 58, No.1: Issue 116, Spring & Summer 2026, p.51-71

Online ISSN: 2538-4341



Print ISSN: 2028-706x

Receive Date: 11-06-2026

Revise Date: 29-07-2026

Accept Date: 08-08-2026

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhistory.2026.99317.1452>

Article type: Research Article

The Historical and the Non-Historical: The Impact of Historical Background on the Acceptance of Change and Modernity

Dr. Sasan Tahmasbi 

Assistant Professor, Department of History, Payame Noor University, Tehran, Iran

Email: sasantahmasbi@pnu.ac.ir

Abstract

Humans are repositories of time, yet sharing the same historical experiences does not necessarily correlate with being influenced by those experiences in the same way. This difference has contributed to the formation of historical and non-historical societies. These are concepts that concern historical background and the degree to which societies are impacted by history. The study employs an analytical-inferential method and a historical-philosophical approach, and seeks to answer the following question: What is the factor behind the formation of historical and non-historical societies, and what impact does it have on these societies' approaches to change and modernity? Findings suggest that overcoming nature, submitting to a system-building and model-making authority, the accumulation and durability of civilizational manifestations, and engagement with complex intellectual issues are the most important factors and prerequisites for the formation of historical societies. In contrast, a balanced relationship with nature, a life free from political control, an inability to generate and preserve manifestations of civilization or to indigenize its borrowed elements, and engagement with superficial challenges have prevented societies from entering the process of becoming historical. As a result, non-historical societies have remained young, while historical societies have undergone aging. This distinction leads to the resistance of historical societies to imposed modernity and the greater readiness of non-historical societies to embrace superficial modernity.

Keywords: Historical, Non-Historical, Civilization, Change, Modernity.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

[International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال ۵۸ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۷۱ - ۵۱	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی ۷۰۶ X - ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۰۷	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۷
DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2026.99317.1452	نوع مقاله: پژوهشی

تاریخی و ناتاریخی؛ تأثیر پیشینه تاریخی بر پذیرش تغییر و تجدد

دکتر ساسان طهماسبی 

استادیار گروه تاریخ، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

Email: sasantahmasbi@pnu.ac.ir

چکیده

انسان ذخیره‌گاه زمان است، اما برخورداری از تجربیات تاریخی یکسان، به مثابه تأثیرپذیری همسان نیست. این تفاوت عامل شکل‌گیری جوامع تاریخی و ناتاریخی بوده است؛ مفاهیمی که به پیشینه تاریخی و میزان تأثیرپذیری از تاریخ نظر دارند. این پژوهش به روش تحلیلی - استنتاجی و با رویکرد تاریخی - فلسفی، درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است: عامل شکل‌گیری جوامع تاریخی و ناتاریخی چیست و چه تأثیری بر رویکرد این جوامع نسبت به تغییر و تجدد دارد؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که غلبه بر طبیعت، تن دادن به حاکمیتی نظام‌ساز و الگوساز، تراکم و ماندگاری مظاهر تمدنی و درگیری با مسائل پیچیده فکری مهم‌ترین عوامل و بایسته‌های شکل‌گیری جوامع تاریخی به شمار می‌روند، اما رابطه تعادلی با طبیعت، زیست عاری از کنترل سیاسی، فقدان قابلیت برای زایش و حفظ مظاهر تمدن یا بومی‌سازی عناصر عاریتی آن و درگیری با چالش‌های سطحی مانع قرارگرفتن در فرایند تاریخی شدن بوده است. در نتیجه، جوامع ناتاریخی جوان مانده‌اند و جوامع ناتاریخی دچار پیری شده‌اند؛ تمایزی که به مقاومت جوامع تاریخی در مقابل تجدد آمرانه و آمادگی بیشتر جوامع ناتاریخی برای پذیرش تجدد سطحی منجر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تاریخی، ناتاریخی، تمدن، تغییر، تجدد.

مقدمه

در متون علمی و گفتار عامه، جوامع بشری به دوگانه‌هایی از قبیل متمدن و نامتمدن، بافرهنگ و بی‌فرهنگ، شهری و روستایی، کوچ‌نشین و یکجانشین، بدوی و حضری و... تقسیم شده‌اند. فارغ از میزان درستی یا نادرستی این تقسیم‌بندی‌ها، مسلم است که سبک زندگی و سهمی که این جوامع در تکامل تمدن ایفاء داشته‌اند، مبنای اصلی این تقسیم‌بندی بوده است. در مقابل این مفاهیم، به تبعیت از هگل^۱، از دو مفهوم تاریخی^۲ و ناتاریخی^۳ استفاده می‌شود، زیرا صبغه ارزشی و هنجاری ندارند و با رویکردی توصیفی و خنثی، صرفاً به مسیری توجه دارند که جوامع در طول تاریخ پیموده‌اند. البته، هگل تعریف روشنی از این دو مفهوم ارائه نداده است، اما اشارات او نشان می‌دهد که علاوه بر نشانه‌های عینی فرهنگ و تمدن از قبیل آثار و بناهای تاریخی و دستاوردهای علمی، ادبی و هنری، به این نکته مهم نیز توجه داشته است که برخورداری از پیشینه تاریخی و برخی از نشانه‌های عینی فرهنگ و تمدن، به منزله تاریخی بودن نیست و نمی‌توان برخی اقوام و ملت‌هایی را که قرن‌ها شاهد گذر تاریخ بوده‌اند، تاریخی به شمار آورد، زیرا سهم اندکی در فرایند تکامل تمدن داشته‌اند و در گذر زمان، تغییرات ناچیزی را تجربه کرده‌اند. درحالی‌که، تغییر پیش شرط اصلی گام نهادن در مسیر تمدن است و جوامعی که تن به تغییر ندادند، در مرحله ناتاریخی باقی ماندند. در مقابل، جوامع تاریخی با پذیرش تغییر، به سمت تمدن‌سازی گام برداشتند. این تفاوت منجر به شکل‌گیری جغرافیایی شد که مرزبندی آن را مظاهر تمدنی تشکیل می‌داده است.

آنچه این جغرافیای تمدنی را به‌طور جدی به چالش کشید، تجدد بود که به‌عنوان گسترده‌ترین تغییر تمدنی قرون اخیر، سراسر جهان را تحت تأثیر خود قرار داد و فرصتی بی‌بدیل برای هم‌رنگی جوامع و تغییر مرزهای تمدنی فراهم آورد، اما واکنش جوامع در مقابل تجدد یکسان نبوده است و درحالی‌که برخی تجدد را به‌سرعت پذیرفتند، برخی دیگر آن را مسئله و چالش تلقی کرده‌اند. بی‌شک، برخورداری از هویت تاریخی و ناتاریخی بر رویکرد جوامع نسبت به تجدد تأثیرگذار بوده است. به همین دلیل، جامعه تاریخی ایران در مقایسه با کشورهای عربی حاشیه خلیج فارس که در ردیف جوامع ناتاریخی قرار می‌گیرند، واکنشی کاملاً متفاوت نسبت به این پدیده داشته است.

در مورد تمدن و تجدد، پژوهش‌های متعددی انجام شده است و برخی از آن‌ها به تغییر در جوامع

1. Hegel.

2. Historical.

3. Unhistorical.

تاریخی و ناتاریخی پرداخته‌اند. هگل (۲۰۰۱)، توین‌بی^۴ (۱۳۹۳) و گی دبور^۵ (۱۹۹۵) تغییر در جوامع ناتاریخی را ناممکن می‌دانند. اما نیچه^۶ (۲۰۰۷) با تمجید از سبک زندگی غیرتاریخی، برخورداری از پیشینه تاریخی را مانعی جدی در مقابل تغییر ارزیابی می‌کند. در میان پژوهشگران ایرانی، محمود سریع‌القلم (۱۳۸۴) با بررسی واکنش کشورهای اسلامی در مقابل تجدد، به این نتیجه رسیده است که فرهنگ عمومی، نظام آموزشی و تربیتی و تلقیات فکری از زندگی باعث شد ساکنان این کشورها مطیع، محافظه‌کار و مقاوم در برابر ابداع، تغییر و تحول باشند. فرهنگ رجایی (۱۳۸۳) با اذعان به چالش‌های تجدد در ایران، تأکید می‌کند که ایرانیان نه تنها همیشه روزآمد بوده و برای تغییر آمادگی داشته‌اند، بلکه عناصر عاریتی فرهنگ و تمدن دیگران را بومی‌سازی کرده‌اند.

این پژوهش در چارچوب قرائتی کلی‌نگر و با استناد به واقعیت‌های تاریخی و بهره‌گیری از نظریات فلسفی و جامعه‌شناختی، می‌کوشد دلایل شکل‌گیری جوامع تاریخی و ناتاریخی را بررسی کند. البته، تمرکز جزئی‌نگر بر رویکرد ایرانیان و سایر جوامع نسبت به تغییر، خواست بنیادین این پژوهش نیست، بلکه صرفاً به الگوی تاریخی تغییر در جوامع تاریخی و ناتاریخی نظر دارد و سرانجام، به مسئله تجدد ورود می‌کند تا مشخص شود که الگوی کهن تغییر چه تأثیری بر واکنش این جوامع نسبت به تجدد داشته است.

۱- گونه‌شناسی و تمایزات جوامع تاریخی و ناتاریخی

هگل برخورداری از دانش، هنر، شعر و فلسفه را مشخصه جوامع تاریخی می‌داند و معتقد است که نه تنها سبک رفتار مردمان این جوامع، بلکه نظام ارزشی آن‌ها نیز متمایز است؛ تمایزی که از تفاوت در میزان خردمندی آن‌ها ناشی می‌شود.^۷ هگل فهرستی از جوامع تاریخی و ناتاریخی ارائه نمی‌دهد، اما با تأکید بر این که آفریقای جنوب صحرا از تکامل بازمانده است، آنجا را ناتاریخی و فاقد سابقه در تاریخ می‌داند.^۸ وی در جایی دیگر، قبایل کوچ‌نشین آسیا را نیز در زمره جوامع ناتاریخی قرار می‌دهد.^۹ در مقابل، ایرانیان را اولین مردمان تاریخی جهان می‌داند و ایران را درگیر تکامل و دگرگونی توصیف می‌کند.^{۱۰} گی دبور بدون نام بردن از منطقه و قومی خاص، جوامع ناتاریخی را جوامع سرد می‌داند: «جوامع سرد جوامعی هستند که

4. Toynbee.

5. Gay Debord.

6. Nietzsche.

7. Hegel, *The Philosophy of History*, 86.

8. Ibid, 117.

9. Ibid, 129.

10. Ibid, 191.

سهم تاریخی‌شان را به‌خوبی تا کمترین حد، کُند کرده‌اند».^{۱۱}

در یک جمع‌بندی کلی، می‌توان گفت که جوامع کوچک و پراکنده‌ای از قبایل اسکیموها، روستاهای منزوی و قبیله‌ای آفریقا و اقیانوسیه و برخی از ایلات بزرگ و کوچک آسیا و شمال آفریقا و قبایل سرخپوست آمریکای شمالی را باید در ردیف جوامع ناتاریخی به شمار آورد، زیرا قرن‌ها گذر تاریخ را تجربه کرده‌اند، اما در زیست‌بومشان، به‌ندرت آثار تاریخی یافت می‌شود، سهمشان از گنجینه‌های موزه‌ها ناچیز است، نقش اندکی در تکامل علم و دانش داشته‌اند و جز در برخی رویدادهای سیاسی، به‌ندرت در معرض دید تاریخ‌نگاران قرار گرفته‌اند. برخی از شهرها نیز در ردیف جوامع ناتاریخی قرار می‌گیرند و باید شهرهای بدوی نامیده شوند؛ شهرهایی که حتی به تجارت مشغول بودند، اما نقشی سایه‌وار در تاریخ داشتند. برای نمونه، می‌توان به شهرهای شبه‌جزیره عربستان پیش از اسلام اشاره کرد.

حتی اطلاق عنوان شهر به مکه پیش از اسلام، با تسامح قابل قبول است، زیرا ویژگی‌های کلی و عمومی شهر را نداشت و فاقد قانون عام و همه شمول، روابط سیاسی و اجتماعی سازمان‌یافته، نظام اداری و اقتصادی و حاکمیتی فراگیر بود. در واقع، شهری با خصیصه و ترکیب زندگی روستایی و شهری نبوده، بلکه در آنجا، سازمان زندگی بدوی و روستائینی با هم ترکیب شده و یک واحد اجتماعی فاقد همبستگی ارگانیکی را پدید آورده بودند.^{۱۲} اقتصاد مکه اقتصادی تجاری و مبتنی بر واسطه‌گری بود، اما تجارت عمده‌ترین منبع درآمد اغلب ساکنان نبود، زیرا تنها ثروتمندان و رؤسای بطون و تیره‌های مکی در تجارت شهر فعال بودند و عامه مردم زندگی خود را از طریق دام‌پروری سپری می‌کردند.^{۱۳} در سایه اقداماتی که هاشم بن عبدالمناف برای رونق تجارت مکه انجام داد، بیشترین سهم نصیب قریش، به‌ویژه فرزندان عبدمناف شد که به ثروت و تمکن مالی دست یافتند.^{۱۴}

در مورد مرز جوامع تاریخی و ناتاریخی باید گفت که در بسیاری از موارد، این جوامع با یکدیگر همپوشانی دارند و ممکن است درون یک کشور یا منطقه‌ای که تاریخی به شمار می‌رود، جوامع ناتاریخی وجود داشته باشند. به تعبیری ساده‌تر، در کنار شهرهای کهن و تاریخی، ممکن است ایلاتی ناتاریخی یافت شوند و در قلمروی که آن را ناتاریخی می‌دانیم، شهری تاریخی سر برآورده باشد.

11. Debord, *the Society of the Spectacle*, 95.

۱۲. زرگری نژاد، تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)، ۱۱۴.

۱۳. همان، ۱۱۵.

۱۴. قنوت، نزاع رهبری در جاهلیت و اسلام، ۲۷.

۲- عوامل و بایسته‌های تاریخی شدن

برخی از اقوام و ملل قرن‌ها در تاریخ زیسته و حتی با جوامع تاریخی، تعامل و تقابل داشته‌اند، اما مسیر متفاوتی را در پیش گرفتند. توسل به یک تشبیه، به روشن شدن این موضوع کمک می‌کند: گاهی ممکن است دو انسان از لحاظ سن، برابر باشند، اما یکی پیرتر از دیگری به نظر برسد، زیرا از لحاظ جسمی پیرتر و از لحاظ رفتار و کنش، پخته‌تر است. به همین سیاق، برخی اقوام قرن‌ها در کنار یکدیگر زیسته‌اند و محل زندگی‌شان فاصله چندانی با یکدیگر نداشته است، اما یکی در دایره جوامع تاریخی قرار می‌گیرد و دیگری ناتاریخی باقی مانده است.

در واقع، تاریخ مانند سیلاب از سر جوامع می‌گذرد، ولی آثار و پیامدهایش در همه‌جا، به طور یکسان رسوب نمی‌کند. به تعبیری دقیق‌تر، همه به طور مساوی، از پیامدهای گذر تاریخ بهره‌مند نمی‌شوند و برخی بیشتر از دیگران در معرض سیلاب‌های تاریخ قرار می‌گیرند. بر همین اساس، برخی اقوام و ملت‌ها قرن‌ها گذر تاریخ را تجربه کرده‌اند، اما ناتاریخی باقی ماندند و حاضران همیشه خاموش تاریخ بوده‌اند، زیرا تحت‌تأثیر عوامل و بایسته‌های تاریخی شدن قرار نگرفتند:

۱-۲- طبیعت و جغرافیا

هگل معتقد است که تمدن فقط در مناطق معتدل پدیدار می‌شود، زیرا فقط در این مناطق، روح که همان آگاهی و خودآگاهی است، به تکامل دست پیدا می‌کند.^{۱۵} ویل دورانت حرارت مناطق استوایی را دشمن سرسخت تمدن می‌داند و این نواحی را سرزمین کسالت، بی‌حالی، ناخوشی و جوانی یا پیری زودرس توصیف می‌کند؛ جایی که هنر و هوش بشری میدان فعالیت پیدا نمی‌کند و تمام نیروها بر مسئله راضی کردن حس گرسنگی و غریزه تولیدمثل متمرکز می‌شود.^{۱۶} وی در جایی دیگر، تأکید می‌کند که اگر در جایی مواد کافی و محصولات غذایی فراوان باشد و شرایط رودخانه‌ها و سواحل دریاها سبب تسهیل حمل‌ونقل و توسعه تجارت شود، «عامل جغرافیایی، که به‌تنهایی نمی‌تواند سازنده تمدن باشد، به‌چنین سرزمینی لبخند می‌زند، و ملتی که در آن سکونت دارد آزادانه پیش می‌رود و ترقی می‌کند».^{۱۷} ویل دورانت بر همین اساس، معتقد است که در اجتماعات ایلی و قبیله‌ای مانند بدویان عربستان، ممکن است افراد نیرومند و باهوشی که از مزایای اخلاقی، از قبیل شجاعت، نجابت و سخاوت برخوردارند، پدیدار شوند، ولی از آنجاکه این جوامع قادر به تأمین نیازهای غذایی خود نیستند، تمام هوش‌ها باید به مصرف موفقیت

15. Hegel, *the Philosophy of History*, 97-98.

۱۶. دورانت، تاریخ تمدن، ۳/۱.

۱۷. همان، ۴.

در شکار برسد یا در راه حیل‌های تجاری به کار افتد. بنابراین، «ظرافت و نازکاری، به طور خلاصه هنرهای عالی، که معرف تمدن است، از آن میان به ظهور نمی‌رسد».^{۱۸}

توین بی که رشد تمدن را در گروه زنجیره‌ای از معارضه‌ها می‌داند، شکوفایی تمدن یونانی را با این پیش‌فرض تحلیل می‌کند: «وقتی چراگاه‌های آتیک بی‌بر شد و زمین‌های قابل خیش خوردن آن هم از میان رفت، ساکنانش از دامپروری و کشت غله... به وسیله دیگری روی آوردند که خاص خودشان بود: کشت درخت زیتون در بهره‌برداری از خاک کم‌عمق... اما آتیک‌ها نمی‌توانستند تنها با روغن زیتون زندگی کنند، پس برای امرار معیشت خود از بیشه‌زارهای زیتون، لاجرم روغن آتیک خود را با غله سکاها مبادله کردند... برای آنکه روغن زیتون را به بازار سکاها برسانند باید سیو بسازند و روغن درون آن را با کشتی به ورای دریا برسانند؛ فعالیتی که موجب هستی بخشیدن به سفال آتیک و ساختن کشتی‌های تجاری شد و از آنجا که تجارت نیاز به مبادله پول دارد، در پی آن هم معادن نقره آتیک بهره‌برداری شد».^{۱۹}

موقعیت جغرافیایی و میزان ارتباط با سایر جوامع نیز در فرایند تاریخی شدن، نقشی تعیین‌کننده داشته است. هگل که آفریقای جنوب صحرای بزرگ را آفریقای اصلی می‌نامد، انزوای جغرافیایی را مانع اصلی تکامل تاریخی آنجا می‌داند.^{۲۰} توین بی نیز معتقد است که به دلیل موانع جغرافیایی، پنج هزار سال طول کشید تا تمدن به آفریقای جنوب صحرا رخنه کرد و صرفاً به دنبال پیشرفت فن‌آوری در عصر کنونی، آفریقا از انزوا خارج شد.^{۲۱}

یکی از نشانه‌های عینی نقش جغرافیا در شکل‌گیری جوامع ناتاریخی را باید در نژاد مردمان این جوامع جستجو کرد؛ نکته‌ای که ابن‌خلدون به آن توجه کرده است: «... مسئله نسب صریح و خالص را می‌توان در مضر از قریش و کنانه و ثقیف و بنی‌اسد و هذیل و همسایگان آنان چون خزاعه در نظر گرفت که چون قبایل مزبور در سختی معیشت بسر می‌بردند و مساکن ایشان از کشتزارها و مواشی چون گاو و گوسفند تهی و از مزارع و آبادی‌های شام و عراق و منابع خورش و خوراک و حبوب دور بودند چگونه انساب ایشان خالص و محفوظ باقی مانده و هیچ‌گونه اختلاطی بدان راه نیافته... لیکن اعراب حمیر و کهلان که در جلگه‌ها و مراکز پر نعمت و آبادان و چراگاه‌های سرسبز و خرم می‌زیستند مانند لخم و جذام و غسان و طی و قضاعه و ایاد نتوانستند انساب خود را حفظ کنند...».^{۲۲}

۱۸. همان، ۴.

۱۹. توین بی، بررسی تاریخ (حکایاتی از تمدن‌های برجای‌مانده و منقرض)، ۱/ ۱۳۵.

20. Hegel, *the Philosophy of History*, 109.

۲۱. تاملین، گزیده آثار توین بی، ۳۰۰.

۲۲. ابن‌خلدون، مقدمه ابن‌خلدون، ۱/ ۲۴۵.

در تکمیل نظرات مطرح شده، باید گفت که هرگاه شرایط جغرافیایی به شدت سخت و توأم با محدودیت باشد، به شکل گیری جوامعی کوچک و منزوی از قبیل اسکیموها یا دهکده های سرخپوستان در قلب جنگل های آمازون منجر می شود. اما با نگاهی به زیست بوم جوامع ناتاریخی بزرگ تر یعنی ایلات و عشایر پر جمعیت، ویژگی های خاصی جلوه می کند: نه آن قدر غنی است که موجبات رفاه و آسایش بدون دغدغه را برای ساکنانش فراهم کند تا با ایجاد کانون های جمعیتی، زمینه ساز شکوفایی فرهنگی و تمدنی شود و نه کاملاً ضعیف و سترون که ساکنانش را به تکاپو وادار کند تا در سبک زندگی خود تغییراتی ایجاد کنند و به راه های دیگری برای معیشت از جمله صنعت، هنر و تجارت روی آورند. در واقع، رابطه انسان و طبیعت در حالت تعادل قرار دارد. اگر زیست بوم کوچ نشینان ایران را بررسی کنیم، با چنین شرایطی مواجه می شویم: آب هست، درخت و گیاه نیز به وفور یافت می شود، اما زمین کشاورزی به اندازه کافی وجود ندارد و تا چند دهه پیش، شرایط برای یکجانشینی و ایجاد روستاهای بزرگ و شهرها، مناسب نبود. بنابراین، مردم با اتکا به آنچه طبیعت مهیا کرده بود، به حیات خود ادامه می دادند و رابطه آن ها با طبیعت در حالت تعادل قرار داشت و حتی می توان گفت که بخشی از طبیعت بودند.

۲-۲ دولت و کنترل سیاسی

بورديو^{۲۳} در تعريف دولت می نویسد: «دولت، یعنی مجموعه ای از منابع خاص که صلاحیت خود را برای تعیین اینکه چه چیزی برای جهان اجتماعی در مجموع خوب است، تأیید کرده اند. تا رسمیت خود را اعلام کنند و کلماتی را ادا کنند که در واقع فرامین و قوانین هستند، زیرا در پشت سرشان فشار و زور رسمی دارند. تشکیل این ساختار با ساخت دولت به معنای جمعیتی که در محدوده جغرافیایی زندگی می کنند، همراه می شود...»^{۲۴} وی در جایی دیگر، دولت را نتیجه تراکم انواع مختلف سرمایه، از قبیل سرمایه نیروی فیزیکی یا ابزارهای اجبار (ارتش و پلیس)، سرمایه اقتصادی، سرمایه فرهنگی، یا به تعبیری دقیق تر، سرمایه اطلاعاتی و سرمایه نمادین می داند؛ تراکمی که به دلیل ماهیت خود، دولت را به دارنده نوعی فرا سرمایه بدل می کند که بر انواع دیگر سرمایه ها و صاحبان آن ها، قدرت اعمال نفوذ دارد.^{۲۵}

بر اساس این نظریه، دولت جامع ترین معیار برای ترسیم خط تمایز بین جوامع تاریخی و ناتاریخی است. مدیران و اصحاب قدرت در جوامع ناتاریخی یا به تعبیری دقیق تر، رؤسای قبایل و طوایف و ریش سفیدان دهکده ها را نباید هم تراز دولت تلقی کرد، زیرا بر روابط خویشاوندی متکی اند، بهره ای از فرا

23. Bourdieu.

۲۴. بورديو، درباره دولت، ۵۶.

۲۵. همان، ۳۲۵؛ بورديو، نظریه کنش (دلایل عملی و انتخاب عقلانی)، ۱۴۳-۱۴۴.

سرمایه ندارند و به اندازه دولت، قادر به اعمال قدرت و اجرای قانون نیستند. بنابراین، عمدتاً از توانایی‌های فرد خود برای کنترل زیردستان و اطرافیانشان بهره می‌گیرند. بررسی عملکرد رهبران مکه پیش از اسلام، از جمله هاشم بن مناف و عبدالمطلب بن هاشم، این واقعیت را به خوبی اثبات می‌کند، زیرا بیش از هر چیز به ویژگی‌های فردی خود متکی بودند.^{۲۶}

هگل بر این باور است که به طور اساسی تغییر تاریخ در بستر دولت رخ می‌دهد^{۲۷} و تشکیل دولت برای گام نهادن در مسیر تکامل، امری ضروری است.^{۲۸} هگل حتی تأکید می‌کند که فلسفه باید در حیات دولت پدیدار شود.^{۲۹} وی در جایی دیگر، با اذعان به قدمت روایت‌ها و افسانه‌های اعراب، معتقد است که بر مبنای یک دولت و تکامل آن نیستند.^{۳۰} بر همین اساس، هگل دولت را لازمه گذار به مرحله تاریخی شدن می‌داند: «ناتاریخی آن چیزی است که بر زندگی دولتی تقدم دارد و آن‌سوی زندگی خودآگاهانه قرار می‌گیرد».^{۳۱}

بدون شک، مهم‌ترین کارکرد دولت که راه را برای تاریخی شدن هموار می‌کند، یگانه‌سازی و تشکیل ساخت‌هاست، زیرا همان‌طور که بوردیو تصریح کرده است، دولت نظم اجتماعی را سامان می‌دهد و با استفاده از تقویم‌ها، زندگی مردم را سامان‌بخشی و نظام‌مند می‌کند و تفکرشان را شکل می‌دهد.^{۳۲} همچنین، از طریق یکسان‌سازی قوانین حقوقی، زبانی و محاسباتی و هم‌سنخ کردن اشکال ارتباطات، به یگانه کردن بازار فرهنگی کمک می‌کند.^{۳۳} یگانه‌سازی فرهنگی و زبانی با تحمیل زبان و فرهنگ مسلط به‌عنوان مشروع و طرد زبان‌های دیگر به‌عنوان ناشایست، همراه می‌شود و با ورود زبان یا فرهنگی خاص به حوزه عمومی، سایر زبان‌ها و فرهنگ‌ها به حوزه خصوصی رانده می‌شوند.^{۳۴} به‌علاوه، دولت از طریق قالب‌بندی‌هایی که بر رفتارها تحمیل می‌کند، به ابداع و القای اشکال و مقولات درک و تفکر مشترک و قالب‌های اجتماعی حس و تمیز یا حافظه و ساختارهای فکری و اشکال دولتی طبقه‌بندی می‌پردازد و زمینه

۲۶. قنوت، نزاع رهبری در جاهلیت و اسلام، ۴۱-۴۲ و ۶۲.

27. Hegel, *the Philosophy of History*, 62.

28. Ibid, 75.

29. Ibid, 85.

30. Ibid, 133.

31. Ibid, 128.

۳۲. بوردیو، درباره دولت، ۳۰۳.

۳۳. بوردیو، نظریه کنش (دلایل عملی و انتخاب عقلانی)، ۱۵۱.

۳۴. همان، ۱۵۳.

را برای نوعی هم‌نوایی بی‌واسطه عادت‌واره‌ها^{۳۵} هموار می‌کند.^{۳۶}

بورديو كه بيش از هر انديشمند ديگري به نقش دولت در ساخت‌يابی باور داشت، برای تشریح آن، به کارکرد مدارس دولتی اشاره می‌کند: «...مدرسه، مدرسه دولت است، و در آن افراد جوان را به آفریده‌های دولت بدل می‌کنند که در واقع چیزی بیش از همدستان دولت نیستند. هنگامی که من به مدرسه وارد می‌شوم، و چون دولت موجودات [انسانی] را نابود می‌کند، من به یک مؤسسه نابودکننده موجودات وارد می‌شوم... دولت مرا، همچون دیگران، به زور واداشت تا وارد او شوم، و مرا سر به راه و مطیع خود کرد. دولت از من همچون همه، یک انسان دولتی شده ساخت؛ یک انسان قاعده‌مند شده و ثبت رسیده و تربیت شده... وقتی به انسان‌ها نگاه می‌کنیم، فقط انسان‌های دولتی شده می‌بینیم...».^{۳۷}

در واقع، مهم‌ترین ابزاری که دولت برای یگانه‌سازی به کار می‌گیرد و راه را برای شکل‌گیری جوامع تاریخی هموار می‌کند، کنترل سیاسی است. فروید^{۳۸} که تحت عنوان سرکوب، به این کارکرد دولت می‌پردازد، تأکید می‌کند که تمدن بر انقیاد دائمی غرایز انسانی استوار است و زمانی آغاز می‌شود که غایت اولیه یعنی ارضای تام و تمام نیازها، نادیده گرفته شود.^{۳۹} فروید در تشریح رابطه سرکوب و تمدن می‌نویسد: «آزادی فردی موهبت تمدن نیست و پیش از آنکه تمدنی وجود داشته باشد، از هر زمان دیگری بیشتر بود، البته در آن زمان، به میزان زیادی بی‌ارزش بود، زیرا فرد به‌زحمت می‌توانست از آن دفاع کند. با تکامل تمدن، آزادی فردی محدود شد و عدالت مستلزم این است که هیچ‌کس از این محدودیت‌ها معاف نباشد».^{۴۰}

فروید در جایی دیگر، تمایل به پرخاشگری را بزرگ‌ترین مانع تمدن می‌داند^{۴۱} و بر این باور است که تمدن از انسان‌ها می‌خواهد نه تنها سائق‌های جنسی، بلکه تمایلات پرخاشگری خود را قربانی کنند؛ خواسته‌ای که باعث می‌شود انسان متمدن احساس خوشبختی نکند، ولی شرایط زندگی انسان اولیه بهتر نبود، زیرا هرچند محدودیتی برای سائق‌هایش نمی‌شناخت، اما امنیت او برای بهره‌مندی بیش‌تر از این

۳۵. مرتضی‌مردیها مفهوم عادت‌واره (habitus) را این‌گونه تشریح می‌کند: «نوعی آمادگی عملی، نوعی آموختگی ضمنی، نوعی فراست، نوعی تربیت‌یافتگی اجتماعی از نوع ذوق، سلیقه، که به عامل اجتماعی این امکان را می‌دهد که روح قواعد، آداب، جهت‌ها، روندها، ارزش‌ها، روش‌ها و دیگر امور حوزه خاص خود... را دریابد، درون آن پذیرفته شود، جا بیفتند، و منشأ اثر شود» (بورديو، نظریه کنش (دلایل عملی و انتخاب عقلانی)، ۱۵-۱۶).

۳۶. بورديو، نظریه کنش (دلایل عملی و انتخاب عقلانی)، ۱۶۸.

۳۷. همان، ۱۳۲-۱۳۳.

38. Freud.

۳۹. مارکوزه، اروس و تمدن (پرسشگری فلسفی دربارهٔ فروید)، ۲۷، ۳۶.

40. Freud, *Civilization and its discontents*, 32-33.

41. Ibid, 91.

خوشبختی، بسیار کم‌تر بود. انسان متمدن بخشی از فرصت‌هایش برای خوشبختی را با مقدار معینی از امنیت مبادله کرده است. بررسی زندگی انسان‌های بدوی عصر کنونی نشان می‌دهد که زندگی آنان رشک‌برانگیز نیست، زیرا محدودیت‌های دیگری دارد که شاید سخت‌تر از محدودیت‌هایی باشد که بر انسان متمدن مدرن تحمیل می‌شود.^{۴۲}

نظریه فروید نشان می‌دهد که انسان با تن دادن به برخی محدودیت‌ها و سرکوب غرایز حیوانی خود، تمدن را پایه‌گذاری کرد. با کمی دست‌کاری در این نظریه، باید گفت که آموزه‌های تاریخی نشان داده است اقوام و ملت‌هایی که به‌سوی تمدن گام برداشتند، به‌ناچار برخی محدودیت‌های تأثیرگذار را پذیرفتند. در گام نخست، سبک زندگی آزاد و بدوی خود را ترک کردند و در شهرها و روستاها سکونت گزیدند. سپس، به مجموعه‌ای از قوانین و قراردادهای اجتماعی تن دادند و با فاصله گرفتن از خشونت عریان، به مدارای بیشتر و تبعیت از قوانین روی آوردند؛ تغییراتی که در بستر دولت اتفاق افتاد.

در جوامع ناتاریخی که از دولت اثری نیست یا کارگزاران دولت حضور کم‌رنگی دارند، کنترل سیاسی جلوه بسیار ضعیفی دارد و غرایز و خواسته‌های فردی از فرصت‌های بیشتری برای جولان برخوردار می‌شوند. ناصر خسرو که در سال ۴۴۲ق در حجاز سفر می‌کرد، در بادیه‌های اطراف شهر طائف با چنین فضایی مواجه شد و می‌نویسد: «هیچ حاکمی و سلطانی نباشد و هر جا رئیسی و مهتری باشد بسر خود و مردم دزد و خونی همه روز با یکدیگر جنگ و خصومت کنند».^{۴۳}

برای این‌که سیلاب تاریخ تأثیرگذار شود، باید جایی به دام افتد یا به تعبیری دقیق‌تر باید درونی‌سازی شود که خود ارتباط مستقیمی با تاریخی شدن دارد. دولت نقش مهمی در درونی‌سازی ایفاء می‌کند، زیرا درونی‌سازی لزوماً اختیاری نیست و چون دولت بزرگ‌ترین ابزار تحمیل و اجبار به شمار می‌رود، درونی‌سازی عمدتاً از مجرای دولت انجام می‌شود. بنابراین، در جوامع ناتاریخی که دولت نقشی ندارد یا تأثیرگذاری آن اندک است، فرایند درونی‌سازی انجام نمی‌شود یا بسیار ناچیز است.

۳-۲- تراکم و کمال‌گرایی

هگل بی‌دوامی را یکی از موانع گذار آفریقایی جنوب صحرا به‌سوی تمدن می‌داند: «از میان خصال گوناگون، آشکار است که بی‌دوامی مشخصه بارز سیاه‌پوستان است. این شرایط قابلیت رشد یا تکامل را ندارد؛ آن‌گونه که ما امروز آنان را می‌بینیم و همیشه همین‌گونه بوده‌اند».^{۴۴} در تکمیل و ترمیم این نظر، باید

42. Ibid, 51.

۴۳. ناصر خسرو، سفرنامه ناصر خسرو، ۱۱۷-۱۱۸.

44. Hegel, *the Philosophy of History*, 116.

گفت که تغییر پایدار مستلزم حرکتی تدریجی، بدون انقطاع و توأم با تراکم است؛ به تعبیری دقیق‌تر، مستلزم افزایش تدریجی، دائمی، لایه به لایه و تاریخی شدن است. جوامع ناتاریخی فاقد ظرفیت‌های لازم برای تراکم بوده‌اند، زیرا در این جوامع، همه چیز موقتی و ناپایدار بوده است؛ خصلتی که در سبک خانه‌سازی آن‌ها تجلی یافته است و به همین دلیل، اثر تاریخی ماندگاری در زیست‌بوم این جوامع به چشم نمی‌خورد. ابن‌خلدون در مورد خانه‌های اعراب بدوی می‌نویسد: «... به بناهایی که عرب بنیان نهاده است به جز در موارد قلیلی ویرانی به سرعت راه می‌یابد و علت آن... حالت بادیه‌نشینی و دوری آنان از صنایع است و بدین سبب بناها را از بنیان استوار نمی‌کنند... برای سست‌بنیادی بناهای آنان دلیل دیگری نیز وجود دارد که محسوس‌تر است و آن این است که در بنیان نهادن شهرها... کمتر حسن انتخاب بکار می‌بردند و وضع مکان و پاکیزگی هوا و آب و کشتزارها و چراگاه‌ها را به هیچ رو مراعات نمی‌کنند».^{۴۵}

جوامع ناتاریخی در حوزه فرهنگی نیز دچار بی‌دوامی و فراموش‌کاری بوده‌اند. بنابراین، تکیه بر شفاهیات و انتقال شفاهی تاریخ، یکی از ویژگی‌های جوامع ناتاریخی بوده و باعث شده است پیشینه آن‌ها به سرعت فراموش شود و چیزی جز افسانه و اسطوره باقی نماند. به همین دلیل، اطلاعات ما در مورد گذشته این جوامع بسیار ناچیز است. حتی بزرگ‌ترین ایلات و قبایل، تاریخی مبهم و آمیخته با افسانه دارند و آشکارترین بخش تاریخشان مقاطعی است که وارد منازعات سیاسی شدند و به مورخانی از جوامع تاریخی این امکان را دادند تا به ثبت و نگارش تاریخشان اقدام کنند.

رویکرد جوامع ناتاریخی به مسیر تاریخ از فقدان کمال‌گرایی حکایت دارد، درحالی که کمال‌گرایی یکی از ویژگی‌های اصلی جوامع تاریخی بوده است و بی‌شک، یکی از دلایل آن، باور به مسیر خطی تاریخ است؛ مسیری که قرار است به تحقق هدفی بزرگ و استعلایی منتهی شود. در جوامع ناتاریخی که چنین مسیری برای تاریخ تصور نمی‌شود، میل به کمال‌گرایی وجود ندارد؛ واقعیتی که دُبور به آن اشاره می‌کند: «زمان چرخشی در تجربه مردمانِ کوچنده زمان غالب است، زیرا آن‌ها در هر لحظه از گذار خود، با همان اوضاع پیشین مواجه می‌شوند».^{۴۶}

فقدان تراکم و کمال‌گرایی در جوامع ناتاریخی باعث شده است شاهد تغییرات پایداری نباشند، زیرا این جوامع قادر نیستند تغییرات تدریجی را که لازمه تراکم و ماندگاری است، تجربه کنند. به علاوه، مظاهر تمدنی را عمدتاً از دیگران به عاریت می‌گیرند و توانایی تمدن‌سازی ندارند. بنابراین، تا زمانی لباس عاریتی تمدن را به تن دارند که از حمایت یک نیروی برتر خارجی برخوردار باشند. تحولات شهر جده در

۴۵. ابن‌خلدون، مقدمه ابن‌خلدون، ۷۰۹/۲.

46. Debord, *The Society of the Spectacle*, 93.

عربستان، این مسئله را به خوبی ثابت می‌کند. مقدسی در مورد این شهر در قرن چهارم می‌نویسد: «آبادان است و باره دارد، مردمش بازرگان و مرقه هستند، بندر مکه و بارانداز یمن و مصر است. دارای مسجدی گرانمایه [در بازار] است، ولی آب را از راه دور می‌آورند. بآنکه آب انبارها بسیار دارد از آب در تنگنا هستند. فارس‌ها در آنجا بسیار شده‌اند و کاخ‌های شگفت‌انگیز دارند، کوچه‌هایش راسته و زیبا است...».^{۴۷} ناصر خسرو که در سال ۴۴۲ ق به جده وارد شد، مانند مقدسی آنجا را شهری بزرگ با بازارهایی نیکو توصیف می‌کند که پنج هزار نفر جمعیت را در خود جا داده بود.^{۴۸}

اما ابن جبیر در سال ۵۷۹ ق، از شرایطی کاملاً متفاوت سخن می‌گوید: «این جده روستایی است بر ساحل دریای مذکور که بیشتر خانه‌های آن نیین است و در آنجا مهمان‌سرایي با سنگ و گل نیز ساخته‌اند که در طبقه بالای آن اتاق‌هایی نیین چون حجره‌ها برآورده‌اند... در این روستا آثاری است کهن که نشان می‌دهد در روزگار پیشین شهری بوده و اثر و باروی پیرامون شهر کهن تا امروز باقی است و نیز در آنجا گنبدی باستانی و استوار است...».^{۴۹} مردم جده که در قرن چهارم، بازرگانانی مرفه بودند، در قرن ششم، به چنان فقر و فلاکتی دچار شدند «که سنگ از دلسوزی بر آن حال صدپاره شود، و به هر خدمتگزاری در هر کار و حرفه‌ای تن دهند، از کرایه دادن شتر... یا سقایی یا فروش شیر یا جز آن مثل خرمايي که از زمین برگیرند یا هیزمی که فراهم آورند...». حتی کاریزهای شهر که توسط ایرانیان ساخته شدند و آب شهر را تأمین می‌کردند، رو به ویرانی نهادند.^{۵۰}

در واقع، شهر جده در محیطی ناتاریخی قرار داشت و تا زمانی که خلافت اسلامی از ثروت و قدرت کافی برخوردار بود و از این مناطق ناتاریخی که زادگاه اسلام بودند، حمایت می‌کرد، جده در مسیر رونق و شکوفایی گام برمی‌داشت، اما با زوال خلافت عباسی و محروم شدن آن شهر از ثروتی که منشأ آن خارج از شبه جزیره عربستان بود، زوال آن آغاز شد، زیرا صرفاً لباس تمدن را به تن کرده بود و خودش قادر به تولید و حفظ مظاهر تمدن نبود.

۴-۲- پیچیدگی و چالش

آنچه باعث می‌شود دو فرد هم‌سن از لحاظ چهره و رفتار، با یکدیگر تفاوت داشته باشند، چالش‌های جسمی و فکری است که در مسیر زندگی خود تجربه کرده‌اند. این تمایز در مورد جوامع نیز صدق می‌کند.

۴۷. مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ۱۱۴-۱۱۵.

۴۸. ناصر خسرو، سفرنامه ناصر خسرو، ۹۶.

۴۹. ابن جبیر، سفرنامه ابن جبیر، ۱۱۱.

۵۰. همان، ۱۱۲.

در جوامع تاریخی، مردم با مسائلی که عمدتاً ذهنشان را به چالش می‌کشد، از قبیل چگونگی تعامل و تقابل با دولت و قانون و چالش‌های فکری و فرهنگی دست‌به‌گریبان‌اند. در نتیجه، از حیث ذهنی و فکری، به تکامل می‌رسند و رویکردی انتزاعی و پیچیده به مسائل دارند.

اما در جوامع ناتاریخی، چالش‌ها عمدتاً جسمی است، از قبیل جدال با طبیعت یا مقابله با اقوام و گروه‌های رقیب. بنابراین، مردمان این جوامع به لحاظ جسمی قوی و سازگارند، اما از حیث فکری و ذهنی، دچار سطحی‌نگری و ساده‌سازی می‌شوند. این ویژگی در تعبیری که برای واژگانی از قبیل فرهنگ و تمدن به کار می‌برند، انعکاس داشته است. برای نمونه، واژه الثقافة که در زبان عربی کنونی معادل فرهنگ است، در ذهنیت اعراب صدر اسلام، تحت‌تأثیر فضای نظامی و قبیله‌ای پیش از اسلام، با بار مفهومی نظامی همراه بود و به معنی یافتن، دستگیری، زدوخورد، ابزار آهنی یا چوبی برای راست کردن نیزه‌ها و مهارت نظامی به کار می‌رفت و فقط در تعداد معدودی از متون ادبی آن دوران به معنی صاحب‌نظر پدیدار شده است.^{۵۱}

ازسوی دیگر، در جوامع ناتاریخی، همه چیز اعم از مواد غذایی و محصولات دامی و کشاورزی عمدتاً به‌صورت خام مصرف می‌شود. به همین سیاق، رویکرد این جوامع به مسائل فکری و فرهنگی نیز ساده و بی‌پیرایه و عاری از هرگونه پیچیدگی است. رابرت ردفیلد^{۵۲} که به بررسی جوامع بدوی از قبیل اسکیموها پرداخته و آنان را جوامع فولک^{۵۳} می‌نامد، می‌نویسد: «در چنین جوامعی تفکر کم‌تر انتقادی یا انتزاعی است».^{۵۴} اما در جوامع تاریخی، تحت‌تأثیر چالش‌های فکری، رویکردهای انتزاعی غالب است. به همین دلیل، مردمان این جوامع نگاهی تفسیری و استدلالی به مسائل دینی دارند؛ مسئله‌ای که باعث شد در قرون نخستین اسلامی، ایرانیان تاریخی به فرقه‌هایی روی آورند که نگاهی تأویلی و جدلی به دین داشتند، اما اعراب ناتاریخی که رویکردی عمل‌گرا و ظاهرگرا داشتند، جذب فرقه‌هایی شوند که ظاهر دین را معیار می‌دانستند. در نتیجه، عبدالقاهر بغدادی که فرقه عقل‌گرای معتزله را متأثر از فلسفه و دین زرتشت می‌داند، بر نقش موالی ایرانی در شکل‌گیری این فرقه تأکید دارد^{۵۵} و موالی را عاملان بدعت می‌داند: «همه بدعت‌ها و گمراهی‌ها در ادیان از اسیر زادگان (موالی) برخاسته است».^{۵۶}

۵۱. تقوی، «انگاره عرب از مفهوم الثقافة (فرهنگ) در قرون نخستین اسلامی»، ۳۵.

52. Robert Redfield.

53. Folk.

54. Redfield, "The Folk Society", 300.

۵۵. بغدادی، الفرق بین الفرق (تاریخ مذاهب اسلام)، ۷۸، ۸۷.

۵۶. همان، ۷۷.

این رویکردهای متمایز بر ماهیت دانش جوامع تاریخی و ناتاریخی نیز تأثیرگذار بوده است. در جوامع ناتاریخی، شاعر، مورخ و عالم علم انساب پدیدار می‌شود که البته دانسته‌های خود را به طور شفاهی منتقل می‌کنند، اما از فقیه، فیلسوف و اندیشمند خبری نیست، زیرا دغدغه‌ها و نیازهای جوامع ناتاریخی به گونه‌ای است که به این افراد نیازی ندارند. حتی در عصر کنونی و با وجود توسعه مراکز علمی و آموزشی، جوامعی که به دلیل برخورداری از پیشینه عشایری و ایلپاتی، در جرگه جوامع ناتاریخی قرار می‌گیرند، به‌زحمت در حوزه اندیشه، ایفای نقش می‌کنند. به تعبیری دقیق‌تر، در این جوامع، پزشک و مهندس پدیدار می‌شود و تاریخ‌نگاران محلی به نقل و ثبت تاریخ ایلات خود مشغول‌اند، اما از فیلسوف و اندیشمند خبری نیست.

۳- واکنش جوامع تاریخی و ناتاریخی در برابر تغییر و تجدید

در مباحث پیشین، به کرات گفته شد که تن‌دادن به تغییر از پیش‌شرط‌های اصلی قدم گذاشتن در فرایند تاریخی‌شدن به شمار می‌رود. اینک، بر خود موضوع تغییر تمرکز می‌شود تا در راستای بخش دوم پرسش این پژوهش، مشخص شود که جوامع تاریخی و ناتاریخی در مقابل تغییر، چه واکنشی از خود نشان می‌دهند. پاسخ این پرسش مقدمه‌ای است بر ورود به بحث چگونگی رویارویی این جوامع با مسئله تجدید که مهم‌ترین و گسترده‌ترین تغییر تمدنی در قرون اخیر به شمار می‌رود.

توین بی که جوامع بدوی را مردمانی کرخت شده توصیف می‌کند، معتقد است که این جوامع به دلیل تقلید از نیاکان خود، ایستا باقی مانده‌اند و قادر به تغییر نیستند، اما در جوامعی که در مسیر تمدن قدم برداشته‌اند، از شخصیت‌های خلاق تقلید می‌شود و چون در این جوامع، پوسته آداب و رسوم شکسته می‌شود، جامعه در مسیر تغییر گام برمی‌دارد.^{۵۷} گزارش هرودت در مورد پارس‌ها به تأیید این نظر کمک می‌کند: «هیچ قومی به اندازه پارسیان آغوش بازی برای پذیرش آداب و رسوم بیگانگان ندارد. چنان‌که جامه مادها را به‌عنوان پوشاکی زیباتر از لباس خود برگزیدند و پوشیدند و یا جوشن مصری را بر زره خود ترجیح دادند. با هرگونه خوش‌گذرانی که چیزی درباره آن بشنوند و آشنا شوند زود به آزمایش آن می‌پردازند...».^{۵۸} در واقع، پارس‌ها که با زیستن در کنار عیلامی‌ها و تمدن‌های بین‌النهرین، در مسیر تاریخی‌شدن گام برداشتند، برای تسریع این فرایند، به اخذ دستاوردهای دیگران پرداختند؛ رویکردی که به قرار گرفتن آنان در جمع ملل تاریخی کمک کرد.

دُبور که از مفهوم جوامع سرد به‌جای مفهوم جوامع ناتاریخی استفاده می‌کند، از ناممکن بودن تغییر در

۵۷. توین بی، بررسی تاریخ (حکایاتی از تمدن‌های برجای مانده و منقرض)، ۷۴-۷۵.

۵۸. هرودت، تاریخ هرودت، ۱/ ۱۶۵.

این جوامع و تلاش برای هم‌رنگی سخن می‌گوید: «در هریک از این جوامع، نوعی ساختار تشکیلاتی قطعی تغییر را منتفی می‌کرد. هم‌رنگی مطلق رویه‌های اجتماعی آنان که همه امکانات انسانی منحصرأ و دائماً با آن‌ها یکسان انگاشته می‌شدند، دیگر هیچ حدود مرز بیرونی جز هراس از سقوط دوباره به ورطه حیوانی بی‌شکل نداشت. بنابراین، اینجا انسان‌ها برای این‌که انسان باقی بمانند، باید یکسان می‌ماندند».^{۵۹} پژوهش‌های مارگارت مید^{۶۰} در مورد رابطه اسکیموها با اروپائیان در قرن شانزدهم میلادی/دهم-یازدهم هجری نیز بیان‌گر ایستا بودن این جوامع و ناتوانی آنان در اخذ دستاوردهای تمدنی دیگران است: «اسکیموها با اینان بنای دادوستد و خرید تفنگ‌های فته‌ای و وسایل فلزی را گذاشتند اما به غیر از آسان‌تر شدن شکار، تغییر شیوه زندگی آنان بسیار کم و به‌کندی صورت می‌گرفت».^{۶۱}

نیچه نظری متفاوت دارد و جوامع تاریخی را اسیر گذشته و ناتوان از تغییر توصیف می‌کند: «فرهنگ تاریخی در واقع نوعی سپید مویی و پیری مادرزاد است و کسانی که از بدو تولد نشانه آن را دارند، باید به طور غریزی و طبیعی، به کهن‌سالی بشر ایمان آورند. ولی کهن‌سالی نیز مشغله خاص خود را دارد که عبارت است از واپس‌نگریستن، محاسبه سودها و زیان‌ها، بستن حساب‌ها، تسلی‌خواهی از رهگذر به یاد آوردن آنچه بوده است، خلاصه، فرهنگ تاریخی».^{۶۲} نیچه در جایی دیگر، زیاده‌روی در تاریخ‌گری را برای انسان زیان‌بار می‌داند^{۶۳} و زندگی ناتاریخی حیوانات را می‌ستاید: «حیوان کاملاً ناتاریخی است و با افق دیدی تقریباً محدود به یک نقطه زندگی می‌کند. به همین سبب، تا حدی شاد و خرم است یا دست‌کم بدون اندوه و افسردگی. بنابراین، باید این ظرفیت احساس تا حدی ناتاریخی را حیاتی‌تر و ضروری‌تر به شمار آوریم، تا جایی که بنیادی را پدید آورد که فقط آنچه بی‌نقص، سالم و شگرف است، در بستر آن رشد کند؛ هر چیزی که به‌راستی انسانی است. امر ناتاریخی به‌مثابه فضایی است که در آن فقط زندگی می‌تواند جوانه بزند و با نابودی آن، زندگی ناپدید می‌شود».^{۶۴}

نظریه زیمل^{۶۵} به نظرات نیچه شبیه است. البته، زیمل به فرد نظر دارد، اما مفهوم ماجراجو که مطرح می‌کند، با مفهوم ناتاریخی هم‌خوانی دارد: «ماجراجو نمونه بارز یک انسان ناتاریخی است؛ انسانی که در

59. Debord, *the Society of the Spectacle*, 95.

60. Margaret Mead.

۶۱. مید، آدمیان و سرزمین‌ها، ۹۹.

62. Nietzsche, *Untimely Meditations*, 101.

63. Ibid, 67.

64. Ibid, 63-64.

65. Simmel.

زمان حال زندگی می‌کند. از یک سو در قید هیچ گذشته‌ای نیست... از سوی دیگر آینده‌ای برای او وجود ندارد.^{۶۶} بحث زیمل در مورد نگرش پیران و جوانان به ماجراجویی نیز می‌تواند یک شبیه‌سازی از تفاوت رویکرد جوامع تاریخی و ناتاریخی نسبت به تغییر باشد؛ تفاوتی که تقابل روح رمانتیک و روح تاریخی زندگی تلقی می‌شود: «در جوانی، تأکید بر روند زندگی، ریتم و تضادهایش است؛ در پیری، بر جوهر زندگی تمرکز می‌شود، که در مقایسه با آن، تجربه بیشتر و بیشتر نسبتاً فرعی به نظر می‌رسد. این تضاد بین جوانی و پیری که ماجراجویی را به امتیاز ویژه جوانی تبدیل می‌کند، می‌تواند به عنوان تضاد بین روح رمانتیک و روح تاریخی زندگی بیان شود».^{۶۷}

نظریات ارائه شده با یکدیگر در تضادند، زیرا در مقابل دُبور و توین بی که تغییر در جوامع ناتاریخی را ناممکن می‌دانند، نیچه بر دشواری تغییر در جوامع تاریخی و نقش بازدارنده پیشینه تاریخی تأکید می‌کند و زیمل تغییر در جوامع ناتاریخی را محتمل‌تر می‌داند. هیچ‌کدام از این نظرات را نمی‌توان به طور کامل پذیرفت. بنابراین، در تکمیل و تشریح آن‌ها باید گفت که پیشینه تاریخی غنی و آداب و رسوم ریشه‌دار جوامع تاریخی بزرگ‌ترین مانع بر سر راه هرگونه تغییر است. اما اگر از زاویه متفاوتی، به تاریخ این جوامع نگاه شود، نتیجه متفاوت خواهد بود. نخست آنکه، این جوامع به دلیل تن دادن به تغییر، توانستند از بدویت عبور کنند. بنابراین، برای تغییرات بیشتر آمادگی دارند. البته، تغییراتی که این جوامع تجربه کرده‌اند، عمدتاً زاییده عقلانیت و احساس نیاز بوده است. بنابراین، هرگونه تغییر ناخواسته از جمله تجدید آفرانه با شکست مواجه می‌شود و صرفاً به تغییراتی سطحی و گذرا منجر خواهد شد، اما در صورتی که این جوامع اهمیت تغییر را درک کنند، به سوی آن گام برمی‌دارند و هیچ عاملی نمی‌تواند مانع آن‌ها شود. به علاوه، این جوامع باید در فرایند تغییر، مشارکتی فعال داشته باشد، زیرا صرفاً از طریق آشنایی با مظاهر تجدید، پذیرای آن نخواهند بود و حتی اگر لباس تجدید را به تن کنند و برای مدتی، متجدد به نظر برسند، در اولین فرصت، آن را به دور انداخته و به گذشته برمی‌گردند. بنابراین، باید مظاهر و بایسته‌های تجدید را تولید و بومی‌سازی کنند.

از سویی دیگر، باتوجه به این که جوامع ناتاریخی تن به تغییر ندادند، می‌توان گفت که تغییر در این جوامع امکان‌پذیر نیست، اما اگر با رویکردی متفاوت با این مسئله برخورد شود، نتیجه کاملاً متفاوت خواهد بود: هرچند مردمان این جوامع برخی از مظاهر فرهنگی خود را قرن‌ها تغییر نداده‌اند، ولی به‌راستی باید جوامع جوان نامیده شوند. از این جهت که گویی در گذشته منجمد شده و جوان مانده‌اند. بنابراین،

66. Simmel, *On Culture: Selected Writings*, 223.

67. Ibid., 229.

هرچند به پیشینه خود که عمدتاً مبهم و اسطوره‌وار است، افتخار می‌کنند، اما از آنجاکه این پیشینه در قالب قوانین و آداب و رسوم تخطی‌ناپذیر، تحمیل نمی‌شود، این جوامع در سایه جوانیِ دیرپای خود، به‌راحتی می‌توانند از چنگ آن بگریزند.

نتیجه‌گیری

در زیست‌بوم جوامع تاریخی و ناتاریخی، نه تنها طبیعت و محیط جغرافیایی بلکه ساخته‌های بشری که نشانه‌های عینی تمدن به شمار می‌روند، نقشی تعیین‌کننده دارند، زیرا مکان می‌تواند محبس زمان باشد. به تعبیری دقیق‌تر، یک بنای تاریخی کهن حامل این پیام است که قرار نیست چیزی به‌سرعت تغییر کند و ماندگاری اسم رمز زندگی در این محیط است. بنابراین، درست مانند انسان‌های پیر، جوامع تاریخی که باید آن‌ها را جوامع پیر دانست، از هرگونه تغییر هراس دارند و تاریخ برای آن‌ها به‌مثابه یک تونل زمان برای بازگشت به گذشته و فرار از آینده است، ولی از آنجاکه این جوامع با تن دادن به تغییر، همواره در حال تکامل بوده‌اند، در صورت آشنایی تدریجی با تجدد و برخورداری از فرصت و انگیزه کافی برای بومی‌سازی عناصر تجدد، خود به سمت آن گام برمی‌دارند و تغییراتی بنیادین را پذیرا می‌شوند.

جوامع ناتاریخی هم جوان‌اند و هم پیر و باید آنان را جوانانی دانست که به گذشته تعلق دارند، با نشانه‌های عینی پیری در کنار عادت‌واره‌های جوانی که پذیرش تغییر را آسان‌تر کرده است. البته، این جوامع به تحول و تغییرات بنیادین تن نداده‌اند، زیرا قادر به تولید مظاهر تمدنی و بومی‌سازی عناصر عاریتی آن نبوده‌اند. طبیعت و زیست‌بوم این جوامع یکی از عوامل اصلی این نقصان بوده است. شاید گمراه‌کننده باشد که در عصر کنونی، از تأثیر تعیین‌کننده طبیعت سخن بگوییم، ولی واقعیت این است که جوامع ناتاریخی هنوز هم به طبیعت وابسته‌اند، زیرا منابع خام از جمله نفت تأمین‌کننده اصلی معیشت این جوامع است. بنابراین، هرگونه تغییر و تجدد در این جوامع، به حمایت یک عنصر برتر و ارتباط با خارج وابسته است و در صورتی که تجدد به‌صورت حمایت‌شده و هدایت‌شده به این جوامع راه پیدا کند و با کمی الزام و انگیزه همراه باشد، به‌راحتی پذیرفته می‌شود. نوع دانشی که در این جوامع رواج دارد، بر این رویکرد تأثیرگذار است، زیرا مقاومت در مقابل تجدد و بازگشت به گذشته، از درجه علوم انسانی و رویکردهای انتقادی به تاریخ و اندیشه انجام می‌شود که در جوامع ناتاریخی فضایی برای رشد و تکامل ندارد.

برخلاف جوامع تاریخی که اسیر گذشته‌اند، جوامع ناتاریخی زیستن در زمان حال را ترجیح می‌دهند؛ خصیلتی که از درک ضعیف آنان از گذشته ناشی می‌شود و نتیجه فقدان سرمایه فرهنگی است. بنابراین، آنچه از گذشته در این جوامع برجایمانده است، چیزی بیش از ظواهر از قبیل پوشش نیست که به‌خودی‌خود

نمی‌تواند مانعی در راه تجدید ایجاد کند. البته، تجدیدی که این جوامع به آن تن می‌دهند، ابتدا بسیار سطحی است و به اخذ جنبه‌های ظاهری تجدید محدود می‌شود.

فهرست منابع

- ابن جبیر، محمد بن احمد. سفرنامه ابن جبیر. تصحیح ویلیام رایت. ترجمه پرویز اتابکی. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. مقدمه ابن خلدون. ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ هفتم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۳.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر. الفرق بین الفرق (تاریخ مذاهب اسلام). ترجمه محمدجواد مشکور. تهران: اشراقی، ۱۳۸۸.
- بوردیو، پی‌یر. نظریه کنش (دلایل عملی و انتخاب عقلانی). ترجمه مرتضی مردیها. چاپ ششم. تهران: نقش‌ونگار، ۱۳۹۴.
- بوردیو، پی‌یر. درباره دولت. ترجمه سروش قرائی. تهران: مولی، ۱۳۹۷.
- تاملین، فردریک. گزیده آثار توین‌بی. ترجمه محمدحسین آریا. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- تقوی، هدیه. «انگاره عرب از مفهوم الثقافة (فرهنگ) در قرون نخستین اسلامی»، تاریخ و فرهنگ. ش. ۵۷ (۱۴۰۴): ۱۱-۴۴.
- توین‌بی، آرنولد. بررسی تاریخ (حکایاتی از تمدن‌های برجای مانده و منقرض). ترجمه محمدحسین آریا. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.
- دورانت، ویل، تاریخ تمدن (مشرق زمین: گهواره تمدن). ترجمه احمد آرام و دیگران. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۵.
- رجایی، فرهنگ. مسئله هویت ایرانیان امروز (ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ). چاپ دوم. تهران: نی، ۱۳۸۳.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین. تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت). چاپ یازدهم. تهران: سمت، ۱۳۹۵.
- سریع‌القلم، محمود. «موانع فرهنگی تجدید در کشورهای اسلامی»، فصلنامه مطالعات ملی، ش. ۶ (۱۳۸۴): ۲۹-۴۶.
- قنوات، عبدالرحیم. نزاع رهبری در جاهلیت و اسلام. مشهد: نشر صالح، ۱۳۸۹.
- مارکوزه، هربرت. اروس و تمدن (پرسشگری فلسفی درباره فروید). ترجمه امیرهوشنگ افتخاری راد. تهران: چشمه، ۱۳۸۸.

- مقدسی، ابوعبدالله. احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم. ترجمه علی نقی منزوی. چاپ دوم. تهران: کومش، ۱۳۸۵.
- مید، مارگارت. آدمیان و سرزمین‌ها. ترجمه علی اصغر بهرامی. چاپ دوم. تهران: نی، ۱۳۸۸.
- ناصر خسرو. سفرنامه ناصر خسرو. تصحیح محمود غنی‌زاده. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۴.
- هرودت. تاریخ هرودت. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: اساطیر، ۱۳۸۹.

Debord, Guy. *The Society of the Spectacle*. Translated by Donald Nicholson-Smith. New York: Zone Books, 1995.

Freud, Sigmund. *Civilization and its discontents*. Translated by David McLintock. London: Penguin Books, 2002.

Hegel, Georg Wilhelm. *The Philosophy of History*. Translated by J. Sibree, M.A. Kitchener: Batoche Books, 2001.

Nietzsche, Friedrich. *Untimely Meditations*. edited by Daniel Breazeale, translated by R.J.Hollingale. The Eleventh printing. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Redfield, Robert. "The Folk Society". *American Journal of Sociology*. No. 4. (1947): 293-308.

Simmel, Georg. *On Culture: Selected Writings*. Edited by David Frisby and Mike Featherstone. London: Sage Publications, 1997.

Transliterated Bibliography

Baghdādī, Abū Manṣūr ‘Abd al-Qādir. *al-Firqa Bayn al-Firaq (Thārikh Mazāhib Islām)*. translated by Muḥammad Javād Mashkūr. Tehran: Ishrāqī, 2010/1388.

Bourdieu, Pierre. *Darbārih-yi Dawlat*. translated by Surūsh Qarā’i. Tehran: Mawlā, 2019/1397.

Bourdieu, Pierre. *Nāzariyah-yi Kunish (Dalāyil ‘Amālī va Intikhāb ‘Aqlānī)*. translated by Murtaḍā Mardihā. Chāp Shishum, Tehran: Naqsh va Nigār, 2015/1394.

Durant, Will. *Tārikh Tamadun (Mashriq Zamīn: Gāhvārih-yi Tamadun)*. translated by Aḥmad Ārām et al. Tehran: Sāzimān-i Intishārātī va Āmūzish Inqilāb Islāmī, 1986/1365.

Herodotus. *Tārikh Herodotus*. translated by Murtizā Sāqibfar. Tehran: Intishārāt Asāṭir, 2011/1389.

Ibn Jubayr, Muḥammad ibn Aḥmad. *Safarnāmah Ibn Jubayr*. ed. William Wright, translated by Parvīz Atābakī. Mashhad: Astān Quds Raḥavī, 1991/1370.

Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. *Muqaddamah Ibn Khaldūn*. translated by Muḥammad Parvīn Gunābādī. Chāp Haftum, Tehran: Intishārāt ‘Ilmī va Farhangī, 1975/1353.

Maqddasī, Abū ‘Abd Allāh. *Aḥsan al-Taḳāsīm fī Ma‘rifā al-Aqālīm*. translated by ‘Alī Naqī Munzavī. Chāp-i Duwum, Tehran: Kūmish, 2007/1385.

Marcuse, Herbert. *Urūs va Tamadun (Pursishgarī Falsafī Darbārih-yi Freud)*. translated by Amīr Hūshang Iftikhārīrād. Tehran: Chimih, 2010/1388.

Mead, Margaret. *Ādamīyān va Sarzamīn-hā*. translated by ‘Alī Aṣghar Bahrāmī, Chāp-i Duwum, Tehran: Niy, 2010/1388.

Nāsir Khusrū. *Safarnāmah Nāsir Khusrū*. Ed. Maḥmūd Ghanizādih, Tehran: Intishārāt Asāṭī, 2006/1384.

Qanavāt, ‘Abd al-Raḥīm. *Nizā‘ Rahbarī dar Jāhiliyat va Islām*. Mashhad: Nashr Ṣālīh, 2011/1389.

Rajā‘ī, Farhang. *Mushkilih Huvīyat Irānīyān Imrūz (Ifāy Naqsh dar ‘Aṣr Yik Tamadun va Chand Farhang)*. Chāp-i Duwum, Tehran: Niy, 2005/1383.

Sarī‘ al-Qalam, Maḥmūd. "Mavāmi‘ Farhangī Tajadud dar Kishvar-hā-yi Islāmī". *Faṣlnāmih-yi Muṭālī‘āt-i Millī*, no. 6 (2005/1384): 29-46.

Taqavī, Hidiyih. "Ingārih ‘Arab az Maḥmūd al-Thaqāfa (Farhang) dar Qurun Nakhustīn Islāmī". *Tārīkh va Farhang*. No. 57 (2025/1404): 11-44.

Tomlin, Frederick. *Guzīdih Āṣār Toynbee*. translated by Muḥammad Ḥusayn Āriyā. Tehran: Amīr Kabīr, 2007/1385.

Toynbee, Arnold. *Barrisī Tārīkh (Hikāyātī az Tamadun-hā-yi Barjāy Māndih va Munqariz)*. translated by Muḥammad Ḥusayn Āriyā. Tehran: ‘Ilmī va Farhangī, 2014/1393.

Zargarīnizhād, Ghulām Ḥusayn. *Tārīkh Ṣadr Islām (‘Aṣr Navabūt)*. Chāp Yazdahum. Tehran: Samt, 2016/1395.