

منتسکیو نویسنده‌ای متعهد است؟

(با توجه به آرای او درباره شرق و ایران)

آیدا شاه‌نیکان

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فرانسه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز

محمد زیار^۱

استادیار زبان فرانسه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز

تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۸/۲۳؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۷/۱۰/۲۴

چکیده

تعهد به معنای عهده‌دار شدن است. نویسنده عهده‌دار بیان حقیقت است. علاوه بر این، نویسنده و فیلسوف متعهد خیال‌پرداز نیز نیست. او نباید خود را دانای کل بداند و فی‌المثل با ادیان یا دین خاصی دشمنی بورزد. در تاریخ ادبیات فرانسه، منتسکیو نویسنده و فیلسوف بنام و طلایه‌دار قرن هجدهم میلادی است، اما در آثار او تحریفاتی هست، زیرا منعکس‌کننده حقیقت نیست؛ چه در سفرنامه‌نویسی، در *نامه‌های ایرانی*، که حاوی ذهن‌باوری او در تاریخ است و چه در *روح القوانین* که حاوی تاریخ‌باوری اوست. در *ناگفته‌های درهم منتسکیو*، که حاوی بریده نوشتارهای اوست، آمده است که *روح القوانین* حاوی تفکرات پخته‌تر او در سیر زمان در مورد فروبستگی‌های بی بیرون‌شو در *نامه‌های ایرانی* است. بنابراین، این دو کتاب از لحاظ محتوی جدایی‌ناپذیرند. تعهد در نوشتار منتسکیو، با آنکه برخی او را نویسنده‌ای متعهد شمرده‌اند، سؤال‌برانگیز است. در این مقاله موضوعیت تعهد در ثبت حقیقت نزد منتسکیو در سه بخش بررسی می‌شود و نتیجه عبارت از این است که: آثار منتسکیو در بیان حقیقت خلاف واقع است.

واژه‌های کلیدی: فلسفه تاریخ، ادبیات قرن هجدهم فرانسه، تعهد، منتسکیو، *روح القوانین*، *نامه‌های*

ایرانی.

مقدمه

در هرمنوتیک یا تأویل حقیقت، به گمان نیچه، «واقعیت به‌واسطه‌ی زبان و موقعیت تاریخی ما واقعیتی تأویل‌شده است» و در آن بحث دور هرمنوتیک به میان می‌آید که «کل در چارچوب جزء فهمیده می‌شود و بالعکس. این دور در مسائل مربوط به فهم اجتناب‌ناپذیر است.» قلم منتسکیو خالق قالب‌هایی کلیشه‌ای و منفی است که پرداخته‌ی ذهن اوست و این قالب‌ها، خردتر از اندازه‌ی معمول، در *نامه‌های ایرانی* شروع می‌شود و در نهایت، کل ذهن نویسنده را در *روح القوانین* اشغال می‌کند و ممکن است با خوانش به خواننده نیز منتقل شود. قیاس منفی‌اندیشانه‌ی منتسکیو می‌تواند به نام حقیقت - آنچه باید باشد - یا جای پای واقعیت - آنچه هست - و تاریخ بگذارد تا جایی که خواننده را به غفلت بیندازد و در نهایت به عنوان مقوله‌ای زیبا در ذهنش جا باز کند. در تأییدی بر اقوال او، که همچون افکار خود منتسکیو از روی عناد است، چنین می‌خوانیم: «منتسکیو خودکامگی را شرقی می‌داند، زیرا اسلام بر کشورهای شرقی حکمرانی می‌کند. اما مهم است پرسیده شود چرا اسلام؟ منتسکیو می‌کوشد ثابت کند که این دین تسلیم کورکورانه به پادشاه را تحمیل می‌کند و این نوع تسلیم کورکورانه از بایدهای دین است. طرح این نظر از آیه ۵۹ از سوره نساء در ذهن فیلسوف تداعی می‌شود: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اطاعت کنید خدا را و پیامبر خدا را و اولی الامر را.»

قالب‌های کلیشه‌ای پرداخته‌ی ذهن منتسکیو یا در حوزه‌ی بررسی فلسفه‌ی تاریخ قرار می‌گیرند، مانند مبنای جغرافیا، خودکامگی و تناسخ، یا در حوزه‌ی سفرنامه و تاریخ، و این دو خود در حوزه‌ی زیباشناسی. در نوشتار منتسکیو، مفاهیم تاریخ، فلسفه و مسائل عقیدتی با سیری پس‌رو در زمان، تنیده در هم هستند، چه در *نامه‌های ایرانی* و چه در *روح القوانین*. شاپان توجه است که این دو کتاب دو قالبند بر پایه‌ی یک محتوی (Montesquieu, 1892: IX). این قاعده همچنین قابل تسری به همه‌ی نوشته‌های منتسکیو است، یعنی همه‌ی افکار او تنیده به همدند و هرچه می‌گذرد پخته‌تر می‌شوند (همان، نامه شماره ۱۷). نوشتار منتسکیو در کل انسجام ندارد. انسجام داشتن و روان بودن الفاظ نشان‌دهنده‌ی هدف‌دار بودن نویسنده است و هدف‌دار بودن نویسنده نشان‌دهنده‌ی تعهد اوست. منتسکیو در *نامه‌های ایرانی*، در *نامه هفتاد و دوم*، به کنایه می‌گوید که در آفرینش این کتاب از تاورنیه و به‌ویژه شاردن^(۱) الهام می‌گیرد:

با فردی بسیار خرسند از خویش که گمان می‌کرد بیشتر از من بر قلم تاورنیه و شاردن تسلط دارد برخوردارم. او مرا دروغگو خواند، نه اینکه او بیشتر از من می‌دانست. سکوت اختیار نمودم و رشته کلامم را واگذار کردم. شاردن در سفرنامه خود می‌نویسد که ایرانیان هیچ شناختی از افکار افلاطون ندارند، در عوض از ارسطو می‌گویند (Chardin, 1811/4: 446). اما در مقدمه نامه‌های ایرانی می‌خوانیم که مراد منتسکیو از نوشتن این کتاب ترسیم جامعه افلاطونی در تصور انسان‌های غارنشین است (Montesquieu, 1875: 41). ممکن است بپذیریم که منتسکیو از ارسطو نیز الهام گرفته باشد. ارسطو خود می‌گوید: «تخیل بیش از آنکه خلاق باشد، باید بر دل بنشیند» (Watelet, 1792/1: 92). آیا این گفته‌های منتسکیو بر دل خردمند ایرانی می‌نشیند؟ او در *روح‌القوانین* می‌گوید: «بعد از فتح ایران به دست اسکندر [...] ببینید با چه شوقی روحانیان یهودی به استقبال اسکندر آمدند [...] مگر نه این است که داریوش به خاطر استبدادش کشته شد؟» (Ibid., 1995: 360). یا اینکه: «دین در عهد عتیق پذیرفتنی است، زیرا عقاید الحاقی زمان حال را ندارد» (Ibid., 1995: 312) و نیز در *نامه‌های ایرانی*، نامه بیست و نهم، می‌خوانیم: «خوشا سرزمینی که فرزندان پیامبران در آن سکنی دارند»، و می‌دانیم که لفظ «فرزندان پیامبران» در انجیل اشاره به قوم یهود است. مسیح (ع) در انجیل از آنان گلایه کرده، می‌فرماید: «ای قوم یهود، ای قوم یهود که پیامبران را می‌کشید و پیامبران برحق خود را سنگ می‌زنید، بارها خواستم فرزندان شما را زیر بال و پر گیرم، اما خود نخواستید» (Rilliet, 1860: 200).

۱. مطابقت آراء هگل و منتسکیو در فلسفه تاریخ

فلسفه تاریخ معتقد است که تاریخ هدفمند است به همان ملاک که جهان هدفمند است (جعفری، ۱۱:۱۳۷۸)، فلسفه تاریخ حکمتی جاودانه بر تاریخ را حاکم می‌بیند که همان مشیت یا اراده الهی است و منظور از جاودانه بودن این حکمت روح تاریخ است (هگل، ۱۳۹۰: ۲). فلسفه تاریخ به تحلیل مباحثی چون مبنای جغرافیا، خودکامگی، تغییر تکاملی ادیان و ... می‌پردازد. در نظر داشته باشیم که این مباحث نزد هگل و منتسکیو، دو فیلسوفی که عصر زندگیشان چندان از هم دور نیست، با تعبیری متفاوت و گاه متضاد تحلیل و تفسیر می‌شوند.

۱-۲. مبنای جغرافیا نزد هگل

هگل که خود خبره در بعضی زبان‌های قدیم مشرق‌زمین و عالم به علم تاریخ است (Schlegel, 1836/1: ix)، سیر تاریخ را صعودی می‌داند و برای آن یک نفس یا روح ملهم

قائل است. او نیمه معتدل نیمکره شمالی را قلب سخاوتمند تاریخ می‌خواند (هگل، ۱۳۹۰: ۱۶)، و نام ایران قدیم را برابر با ملتی بااراده، آزاد، برخوردار از زمین‌های کشاورزی و سیره پادشاهان دنیای کهنش را استوار بر عدل و دین می‌داند (Hegel, 1998: 146-147). هگل تجلی‌گاه تاریخ را در ایران می‌بیند (هگل، ۱۳۹۰: ۲۶). وانگهی او درکل، قدرت دینی همیشه حاکم بر ایران را منصف و عادل می‌شمارد (هگل، ۱۳۹۰: ۲۱). وی در مورد دین زرتشت می‌گوید: «هدف دین زرتشت انتشار پاکی بوده است» (هگل، ۱۳۹۰: ۲۷) و در مورد دین اسلام می‌نویسد:

اسلام [...] به کامل‌ترین وجهی ضمیر و خوی انسان را پاک نمود و آن یکتای مجرد را موضوع مطلق توجه و ایمان قرار داد [...] و منحصرأ شناخت آن یکتا را، که تنها هدف واقعیت است، شرط حیات نمود [...] یهوه خدای قوم منحصر به فرد بود [...] در اسلام این رابطه خصوصی به دور انداخته شد (هگل، ۱۳۹۰: ۶۱).

به نظر هگل تاریخ از نقطه‌ای آغاز می‌شود که عقلانیت بشر شروع به رشد، شناخت و نشان دادن خویش می‌کند (هگل، ۱۳۹۰: ۱۵). وی در ترسیم قوت طبع و فطرت نزد ملل، در دنیای قدیم، چین و مغول را «به دلیل توجه به مادیات و نفسانیات» و هند را «به دلیل توجه به تخیل و همه‌خدایی مطلقش» در ثقل بررسی فلسفه تاریخی خود قرار نمی‌دهد (هگل، ۱۳۹۰: ۲۱-۲۲). هگل ظهور ادیان الهی را در تاریخ سرنوشت‌بلاتغییر بشریت می‌داند (Hegel, 1998: 29). بنا بر نظر او، خودکامگی ربطی به ادیان الهی ندارد و صفتی نفسانی است، زیرا اخلاق و مذهب دربردارنده شالوده و خصلتی انسانی هستند تا نفسانی (Hegel, 1998: 124).

۲-۱. اهمیت بنیادین جغرافیا نزد منتسکیو

منتسکیو به‌ویژه آسیا را به دو منطقه سرد شمالی و گرم جنوبی تقسیم می‌کند و از میان مناطق بسیار گرم آسیا، ترکیه^(۲) و ایران را مثال می‌زند (Montesquieu, 1995: 183). او مبنای اخلاق را در تأثیرپذیری از آب و هوا در جغرافیا ترسیم می‌کند. از این رو، فرضیه خود را نیروی تأثیرگذار اقلیم بر ظاهر و نیز اخلاق انسان یا طبیعت انسان می‌نامد^۱ (Montesquieu, 1899/1: 188)، چیزی که باعث می‌شود مردم مناطق شمالی‌تر آسیا، و درکل مناطق سردتر شمالی کره زمین، نسبت به جنوب آن، با احساس‌تر، قوی‌تر، شجاع‌تر، صادق‌تر و با اراده‌ای آزادتر و برتر و با گرایش کمتری به تهاجم و انتقام ظاهر شوند؛ در مقابل، در مناطق گرم، مردمانی هستند با ظاهری سالخورده، بزدل، کاهل و تا

حدی کندذهن (Montesquieu, 1899/1: 155-158)، اغلب با تخیلی بسیار تند که به سوی اغراق گرایش می‌یابد. مردم مناطق گرم عشق هوسناک^(۳) را تنها دلیل شادی و خوشبختی می‌دانند و این باعث کاهش هنر و افزایش انگیزه در حصول لذت است (Montesquieu, 1899/1: 167). او از خصایص مطلقاً غیرمفید منطقه گرم، به صفت چندمتری و عشق حیوانی اشاره می‌کند (Montesquieu, 1899/1: 175) و آن را دلیل اشاعه دین محمدی در آسیا و مناطق گرم آن می‌داند (Montesquieu, 1899/1: 174). سپس خودکامگی را برزنده دین محمدی می‌شمارد (Montesquieu, 1899/1: 289).

منتسکیو افزایش گرما را با رشد پیشوایان دینی مرتبط می‌بیند (Montesquieu, 1899/1: 188) و در *روح القوانین*، گواه نظر خود را با آزمایشی چنین اثبات می‌کند: نیمی از زبان گوسفند را برداشته، آن را ابتدا سرد می‌کند تا آنجا که از سرما منجمد گردد، سپس آن را گرم و آب می‌کند و اثرات حاصل از سرما و گرما را بر روی آن زیر میکروسکوپ مشاهده می‌کند؛ به نسبتی که زبان گوسفند آب می‌شود، اعصاب سطحی نمایان تر می‌شوند و به این ترتیب ادعا می‌کند که مشاهدات او نظریه تأثیر آب و هوا را بر رفتار و اخلاق انسان تأیید می‌کند (Montesquieu, 1995: 155). منتسکیو ریشه انسان‌ها را از دو تبار وحشیان و بربرها می‌داند. در تقسیم جغرافیایی او، مردمان نقاط سردتر تباری وحشی دارند. وحشیان زندگی پراکنده‌ای دارند و معمولاً شکارچی‌اند، ازدواج در میان آنها پایدارتر است و بر سر تملک زمین‌های قابل کشت خود نزاع می‌کنند. بربرها به‌ویژه مردمان مناطق گرم را در بر می‌گیرند. اینان اغلب زندگی عشایری دارند، سرگردان هستند و غالباً به جنگ می‌پردازند، قوانین ثابتی برای ازدواج ندارند، مثل حیوانات رفتار می‌کنند، و با آنکه خود زنان بسیار اختیار کرده‌اند، زنان یکدیگر را می‌دزدند. هردو تبار، وحشیان و بربرها، از آزادی بی‌مرز لذت می‌برند (Montesquieu, 1995: 192). نام بربر شامل همه اقوامی می‌شود که امپراتوری روم باستان را سرنگون کردند؛ از آن جمله‌اند گوت‌های شرقی (Montesquieu, 1995: 325)، سارازن‌ها، مورهای فاتح اسپانیا^۱ و تاتارها (Montesquieu, 1995: 283).

۲. خودکامگی از نگاه هگل

به نظر هگل، تمام امپراتوری‌های بزرگ در تاریخ به‌گونه‌ای آلوده به خودکامگی هستند. او ریشه خودکامگی را در منع آزادی اراده خداجوی نوع انسان می‌داند (Hegel, 1998:)

1. Les Sarrasins, les Maures et les Tartares

124). هگل ایران را با کوروش بزرگ، پادشاه روزگار کهن آن سرزمین که در کتاب مقدس از او یاد شده است، از دیگر مناطق بت‌پرست تاریخ آن زمان متمایز می‌کند (Schlegel, 1841/2: 198). وی برداشت افلاطون از فضیلت و شناخت او را از آزادی اشراف‌سالاری و خودکامگی در قانون توصیف و آن را رد می‌کند (Schlegel, 1841/2: 338). او مقدونیه هم‌روزگار ارسطو را نیز، به دلیل تهاجمات نظامی‌اش، خودکامه می‌داند (Schlegel, 1841/2: 339). به نظر هگل، یک حکومت زمانی خودکامه می‌شود که بخواهد از راه برتری نظامی به همسایگان زور بگوید و این خود باعث هرج‌ومرج می‌شود (Schlegel, 1841/2: 346). هگل که رقت‌آورترین نوع خودکامگی را در منع از آزادی می‌بیند، خودکامگی را از هر نوع که باشد، مربوط به تاریخ مسیحیت، نظامی‌گری، سوداگری، بورژوازی، افلاطون‌زدگی، اشرافیت و زیاده‌طلبی در قدرت تعریف می‌کند (Schlegel, 1841/2: 140). اما، همچنانکه در ادامه خواهیم دید، منتسکیو خودکامگی را در ذات دین اسلام می‌بیند. از این رو، در اینجا به نظر جامع‌تر هگل در مورد اسلام اشاره می‌شود.

۲-۱. هگل و اسلام

هگل می‌نویسد، چنانکه در بعضی کتب مقدس پیش از اسلام نیز آمده، مؤمنان به نزول دوبارهٔ روح‌القدس یا فارقلیط امید داشتند و یهود و بعضی مسیحیان از آمدن منجی و رهاننده و پیامبر جدیدی خبر می‌دادند و این احتمالاً بر فکر و خیال محمد (ص) مؤثر بوده است (Schlegel, 1841/2: 93). این پیامبر جدید در آغاز می‌گفت که آنچه من آورده‌ام دین تازه‌ای نیست، بلکه همان دین حنیفی را ابلاغ می‌کنم و احیاکنندهٔ همان دینی هستم که «ملت ابراهیم» است (Schlegel, 1841/2: 97)، اما متمم و آنهاست و در مرتبه‌ای بالاتر از دین یهود و مسیحیت واقع است و برای تکمیل آنها آمده است (Schlegel, 1841/2: 100). انکار محمد (ص) می‌تواند حاصل فلسفه‌ای خشک و سطحی باشد، زیرا اگر فلسفهٔ غرب جرئت قبول حضرت را به عنوان پیغمبر خاتم ندارد، حداقل باید بتواند او را به عنوان یک مصلح بشری و پیام‌آور مهربانی و ایمان (Schlegel, 1841/2: 98) و اخلاق (Schlegel, 1841/2: 101) بشناسد. اما هگل، که خود به «خدانشناسی فطری»^۱ اعتقاد دارد، در مقابل خدانشناسی ادیان الهی،^۲ صفت توخالی را به کار می‌برد،

1. Le Déisme

2. Le Théisme

زیرا به نظر او خداشناسی بر مبنای عقل و علم و تأمل نظری امری بی‌محتواست (Schlegel, 1841/2: 98).

۲-۲. خودکامگی از نگاه منتسکیو

منتسکیو موضوع منحصر به فرد خودکامگی را القاء ترس بر مبنای جهل و غرور حاکم بر ملت می‌داند (Montesquieu, 1995: 56). او به‌ویژه اوج خودکامگی را به ایران و قرآن نسبت می‌دهد، زیرا به گفته او، کیش اسلام در دفاع از خودکامگی حاکم خودکامه، که با تحقیر بر افراد ستم می‌کند، نقش بسزایی دارد (Montesquieu, 1995: 35, 118, 306). برای مثال او به حکومت متعصب صفوی و نابودی آن به دست میر ویس افغان اشاره می‌کند (Montesquieu, 1995: 37). در حالی که شاردن، که یک مأخذ اوست، به عکس، از کشتار صفویان در زمان شکست شاه حسین صفوی به دست میر ویس افغان خون‌ریز سخن می‌گوید (Chardin, 1811/10: 200-201). تعریف منتسکیو از خودکامگی، علاوه بر روح القوانین، به نامه‌های ایرانی نیز راه می‌برد. به عنوان مثال، در نامه شصت و هفتم صحبت از زرتشتیانی است که در سایه ترس از مسلمانان زندگی می‌کنند و یا در نامه صد و بیست و یکم اشاره به طرح خروج اجباری صنعتگران ارمنی به فرمان شاه عباس اول از میهنشان و ساکن کردن ایشان در اصفهان شده است، حال آنکه شاردن، با توجیه اقتدار شاه عباس صفوی، می‌نویسد: او که پادشاهی عادل بود، صنعتگران کارآمد ارمنی را که توشه‌ای در دنیا نداشتند، به پایتخت خود آورد و پس از گذشت سی سال، آنان بازرگان و ثروتمند شدند (Chardin, 1711/4: 25). یا در جای دیگر، در نامه نوزدهم، می‌گوید که استبداد متأثر از آب و هوا در از میر ترکیه باعث توقف همه هنرها می‌شود، اما به نوشته تاورنیه، که او نیز از مأخذ منتسکیوست، از میر در آن دوران، مرکز تجارت ابریشم بوده است (Tavernier, 1712/1: 25) و شاردن از سخاوت و صداقت ترک‌ها می‌نویسد (Chardin, 1711/1: 13-44).

منتسکیو که یکی از عوامل خودکامگی و استبداد را داشتن ریش می‌دانسته، می‌گوید هر حکومتی متناسب با عادات خود گرایشی دارد و برخی عادت به داشتن ریشی بلند دارند و ریش به آنان قدرتی استبدادی می‌دهد (Montesquieu, 1995: 111). در نامه‌های ایرانی، نامه هفتاد و هشتم، می‌خوانیم که موهای رسته بر زیر و زیر لب شاه عباس صفوی برای خلق اثری زیبا سخت ناپسند است. منتسکیو در روح القوانین نیز می‌نویسد که خودکامگی ویژه دین محمدی است (Ibid., 1995: 289). او معتقد است که به هنگام مقایسه مسیحیت و دین اسلام، بی‌درنگ باید به مسیحیت آغوش گشود و

اسلام را رد کرد، زیرا معیار دین درست در نرم کردن رفتار انسانی است و دین محمد، که تنها از شمشیر سخن می‌گوید، بر روحی مخرب بنا نهاده شده است که آن را به دیگران نیز القا می‌کند (Montesquieu, 1995: 290). در نامه‌های ایرانی، در نامه نوزدهم، با کنایه‌ای طنزآلود می‌خوانیم: «خوشا به حال فرزندان محمد که نادان‌اند!».

منتسکیو معتقد است اقوامی که مایل به تأسیس جمهوریت افلاطون هستند، در واقع به خواست خدایان احترام می‌گذارند (Ibid., 1995: 42). او می‌گوید که خودکامگی نیز خود گونه‌ای حکومت است (Ibid., 1995: 65) و در بحث پادشاهان کهن و به عنوان نمونه‌ای آرمانی از حکومت اشرافی اسپارت‌ها نام می‌برد (Ibid., 1995: 118)، سپس به عنوان نمونه‌ای بهتر از آتن قبل از میلاد مسیح در زمان لیکورگ^۱ (۳۲۳-۳۹۶ ق. م.) می‌گوید که با آمیختن سخت‌ترین نوع برده‌داری با آزادی افراطی و بی‌رحم‌ترین احساسات با بیشترین اعتدال برای شهر ثبات فراهم می‌کند (Montesquieu, 1995: 18, 41, 40)، و این سخن از کسی است که برده‌داری شرقیان را مذمت می‌کند (Montesquieu, 1995: 187). اما از سنخ همان ایرادهایی که منتسکیو به خودکامگی شرقیان وارد می‌کند به جمهوری افلاطون هم وارد است. از آن جمله می‌توان این معیارهای قهقرایی جمهوری افلاطون می‌توان این موارد را برشمرد: الف. نظریه جایگاه آزاد زنان، به‌ویژه در میان جنگجویان و روابط آزاد در میان آنان (Dacier et Grou, 1873: 26)؛ ب. اندیشه اصلاح نژاد،^۲ برگرفته از اسپارت‌ها با هدف کاهش فرزندان ضعیف‌تر برای افزایش فرزندان قوی‌تر و اصیل‌زاده‌تر (Ibid., 1873: 26)؛ ج. سلب آزادی طبقه پست‌تر به نفع طبقه برتر: در جمهوری افلاطونی، اشرافیت و خاندان‌سالاری وجود دارد، آزادی منحصر به اصیل‌زادگان است، زیرا به گفته افلاطون آزادی فقرا می‌تواند سرانجام به حکومت آنان بر ثروتمندان بینجامد (Ibid., 1873: 38-39)؛ د. رها کردن کسانی که سلامت جسمانی ندارند در کنار کسانی که تا سرحد مرگ اصلاح‌ناپذیرند. این عقیده از پادشاهی لیکورگ گرفته شده است (Ibid., 1873: 475). د. نظریه تناسخ (Ibid., 1873: 311-331).

۲-۳. تناسخ

تناسخ، که مخصوصاً در ادیان هندی و در بعضی ادیان کهن دیگر، از جمله بعضی فرق گنوسی، شایع بوده، قول به این است که روح آدمی پس از مرگ وارد بدن موجودی برتر

1. Lycurgue

2. L'Eugénisme

یا فروتر شود و به سبب اعمال او در زندگی پیشین، در این زندگی تازه عذاب یا پاداش ببیند تا آنکه روزی از چرخه آن نجات یابد. با آنکه بعضی فرقه‌های اسلامی نیز گاه به تناسخ قائل بوده‌اند، تناسخ در شریعت اسلام مردود است.^(۴)

۲-۴. تناسخ از نگاه هگل

تناسخ در فلسفه تاریخ هگل مردود است. هگل تناسخ را یکی از بنیان‌های فلسفه هندوان دانسته، می‌نویسد هنگامی که اسکندر فتوحات خود را تا هندوستان کشاند، راه افسانه‌سرایایی کشوری با فرهنگی غنی و انتزاعی بر یونانیان گشوده شد (Schlegel, 1836/2: 9). به نظر هگل، نظریه تناسخ با عرفان برهمایی بی‌پیوند نیست، زیرا کلمه برهمن، به گمان او، از سوئی به معنای دو بار زاده‌شده است و از سوئی دیگر به معنای روحی است که از درجات مختلف حیات و انواع مختلف حیوانات عبور کرده و پس از تکامل در کسوت برهمن زاده شده است (Schlegel, 1836/2: 167). در فلسفه هگل، «روح بعد از مرگ، همانند ققنوس، از خاکستر به جوانی نمی‌رسد، بلکه در شکلی متعالی‌تر، شکوهمندتر و خالص‌تر ظاهر می‌گردد». به نظر هگل، روح در عین اینکه از وجود مطلق است از او جدا نیز هست (هگل، ۱۳۹۰: ۱۴).

۲-۵. تناسخ از دیدگاه منتسکیو

معنای واژه تناسخ در آثار منتسکیو متفاوت با تلقی معمول از این واژه است، و این معلول تخیل منتسکیو است. این امر در مقدمه نامه‌های ایرانی نیز به‌صراحت بیان شده است (Montesquieu, 1875: 10). در روح القوانین نیز منتسکیو، بعد از بیان معنای فلسفی تناسخ، آن را به معنای تحول روح در جهت نو شدن نیز می‌داند و نه به صرف معنای جابجا شدن و تکامل در کالبد‌های متفاوت، بدین معنا که روح هر شخص در طول زندگی در جهت نو شدن، صفاتی را به خود می‌گیرد که پیش‌تر نداشته است (Montesquieu, 1995: 296-297). در این زمینه می‌توان به نامه شصتم از نامه‌های ایرانی اشاره کرد که در آن گفته می‌شود زنان روس تحت حکومت ترکان مسلمان، علاقه پیدا می‌کنند که مورد ضرب و شتم یا کتک خوردن از دست شوهرانشان قرار گیرند.

۳. تعهد یا تحریف

تحریف عقاید ادیان و تحریف وقایع تاریخی یک نشانه عدم تعهد منتسکیو است. او بر این باور است که اگر قرار باشد کره زمین را بر حسب نحوه تفکر تقسیم کنیم، برهوت‌ها یا بیابان‌های آن در حاصلخیزترین نقاط آن خواهد بود (Montesquieu, 1995: 189). در

نامه‌های / ایرانی، نامه یکم، می‌نویسد، به عکس حاصلخیزی ایران، گستره دانش این سرزمین ناچیز است و این امر بهانه سفر اوزبک^۱، قهرمان اصلی داستان، برای تحصیل علم به اروپا می‌شود. موضوع اصلی رمان افشای خودکامگی شرقی و مقابله با آن است. در اصل اوزبک از فساد دربار و خودکامگی شاه عباس اول صفوی به اروپا گریخته است. او در اعتراض، حرمسرای خود را ترک می‌کند و آن را به خواجه اعظم می‌سپارد. اوزبک که در ابتدا نسبت به همسران خود مزاجی آسیایی و سرد دارد، با تأثیرپذیری از سردی هوا در اروپا، تدریجاً به حرمسرای خود دلگرم می‌شود؛ مثلاً در ابتدای نامه ششم به یکی از دوستانش می‌نویسد: «زنم را دوست ندارم و نسبت به آنان سرد هستم.» سپس در نامه شصت و پنجم به زنان خود می‌نویسد: «می‌خواهم از یاد ببرید که اربابان هستم و تنها به این فکر کنید که همسران هستم»، اما همواره در سراسر داستان سرسختی آسیایی خود را در حکمرانی مستبدانه بر حرمسرای خویش حفظ می‌کند. سرانجام، حرم او اعتراض و طغیان می‌کند و اوزبک فرمان به قلع و قمع آنان می‌دهد. در این گیرودار خواجه اعظم حرمسرا را تصاحب می‌کند. در پایان هم اوزبک به دنبال سرنوشتی نامعلوم می‌رود. آنچه ذکر شد نه انعکاس وقایع تاریخی، که نمود تخیل نویسنده است و خلاف آن را می‌توان در نوشته‌های نزدیک‌تر به واقعیت یافت؛ مثلاً شاردن در سفرنامه‌اش نوشته است که برخی می‌گویند اگر خواجهگان به حکومت برسند، حرمسرا خواهند داشت، باوری که برای من قانع‌کننده نیست، زیرا در میان ایرانیان حرمسرا جایی مقدس است و حرمت دارد تا آنجا که در آن کسی بدون اجازه نمی‌تواند وارد شود (Chardin, 1811/6: 44). سرانجام در اعتراض به خودکامگی، زنان اوزبک واکنش‌هایی غیر اخلاقی بروز می‌دهند: زلی^۲ (نامه صد و چهل و هفتم) در مسجد حجاب از رخ برمی‌دارد؛ زاشی^۳ (همان نامه) با یک زن برده همبستر می‌شود و رکسانه^۴، (نامه صد و شصت و شش) از خودکشی مباشر خبر می‌دهد. این مطلب از آنجا ناشی شده که خودکشی برای اعتراض و در صورت احساس ضعف (همچنان که در روح القوانین نیز آمده) نه تنها منع نشده، بلکه توصیه نیز شده است (Montesquieu, 1995: 380). خودکشی عملی است که در اسلام گناه بزرگ محسوب می‌شود، با این حال اوزبک آن را در بیانی پوچ‌گرا توجیه

-
1. Usbek
 2. Zéli
 3. Zachi
 4. Roxane

می‌کند. او در نامه هفتاد و هفتم می‌نویسد: «خواهند گفت که خودکشی اخلاص در خواست خداوند است. خدا شما را با روح و جسمی متحد خلق می‌کند، اما شما با مشیت او مخالفت کرده، صورت ماده یا جسم را تغییر می‌دهید و اصلاح می‌کنید. در این صورت اخلاص در خواست خداوند، چه مفهومی می‌تواند داشته باشد؟»

در نامه‌های ایرانی تحریفاتی دیگر نیز هست که در این مجال به اجمال سعی در بررسی برخی از آنها داریم:

۱. در نامه صد و شانزدهم اوزبک می‌گوید که چیزی متناقض‌تر از پیشنهاد پیغمبر اسلام ناظر بر تعدد زنان در قرآن نمی‌بیند، زیرا پیامبر می‌گوید که زنان لباس مردان و مردان لباس زنان هستند و مردی که این همه لباس یا برده داشته باشد نباید اشباع شود یا از پا درآید؟ این تفسیر او البته باز اساسش بر تخیل است و مقصود آیه احتمالاً چیز دیگری است، چنانکه در *المیزان*، در تفسیر آیه ۱۸۷ از سوره بقره، آمده است که لباس استعاره و به معنای ساتر است، یعنی هرکدام از زوجین دیگری را از پیروی فسق و فجور باز می‌دارد (طباطبائی، ۲/۱۴۰۵: ۴۴). در مورد واژه برده نیز که در این گفته منتسکیو آمده و زن را معادل با برده شمرده، باید گفت که در کل منتسکیو معتقد است که هنر آسیا در پروردن برده است (Montesquieu, 1995: 165). در رد این عقیده، جز اسناد و دلایل تاریخی، می‌توان به یک عبارت معروف *نهج البلاغه* استناد کرد: «و لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً» (دشتی، ۱۳۸۶: ۳۷۸).

۲. در نامه هجدهم آمده است که روزی یک یهودی از محمد^(ص) دلیل حرام بودن گوشت خوک را پرسید. پیامبر با گل چهره‌ای انسانی ساخت و آن را بر زمین انداخت، ناگهان پسر حضرت نوح^(ع) پدیدار گشت و دلیل حرام بودن گوشت خوک را پدید آمدن از مدفوع فیل اعلام کرد. به یاد داشته باشیم که گوشت خوک در تورات نیز حرام است، زیرا به عقیده دین یهود کالبد خوک دربردارنده ارواح خبیث و شیطانی است (Calmet, 1737/2: 618). گوشت خوک در اسلام نیز حرام است، چون در قرآن، آیه ۱۷۳ سوره بقره، آمده است: «خداوند [...] مردار، خون، گوشت خوک و گوشت حیوانی را که برای غیر خدا ذبح شده حرام کرده است»، ولی چرایی آن در این توجیه تخیلی منتسکیو، که البته اساس آن روایات قوم یهود است، نیست.

۳. در نامه سی و نهم نشانه‌های تولد محمد^(ص) با نشانه‌هایی از بحران در طبیعت همراه است. مقصود این گفته منتسکیو را از یک گفته دیگر او در *روح القوانین* می‌توان دریافت

که همه آنان که ارمغان‌آورنده بحران در طبیعت هستند، قدرشان به استبداد تبدیل می‌شود (Montesquieu, 1995: 304).

۴. در نامه صد و ششم اوزبک می‌گوید که وقتی گفته می‌شود هنر باعث می‌شود مردان زن‌صفت و ترسو شوند، این گفته حداقل راجع به کسانی نیست که خود را وقف هنر می‌کنند، زیرا آنان وقت خود را بیهوده نمی‌گذرانند. نابودی ایران باستان بر اثر سستی و ضعف آنان بوده است، اما این شامل همه نمی‌شود، زیرا یونانیان که اغلب بر ایرانیان غالب بودند و آنان را سرکوب می‌کردند، وقت خود را صرف هنر می‌کردند و دقت بسیار بیشتری از ایرانیان داشتند. در مورد هنر ایرانیان، اگر بخواهیم از همان دوره منتسکیو شاهدهی بیاوریم، می‌توانیم به گفته شاردن استناد کنیم که می‌گوید چون ایرانیان عاشق علم‌آموزی هستند، بیشتر اوقات خود را صرف نوشتن می‌کنند و هنر خطاطی یکی از برترین هنرهای آنان است (Chardin, 1811/4: 275) و می‌دانیم که این هنرآموزی ایرانیان باعث زن‌صفتی آنان نیز نشده است. در مورد ضعف و سستی منسوب به ایرانیان باستان نیز منتسکیو در واقع بیش از آنکه قصد داشته باشد واقعیات تاریخی را بازگو کند، در پی آن است که جزئی از فلسفه تاریخ خود را بیان کند.

۵. در نامه صد و بیست و یکم چنین آمده که به نظر می‌رسد که آزادگی خصلت مردم اروپا و اسارت و بردگی خصلت مردم آسیا است. در *روح القوانین* نیز آمده است که برخلاف خصلت آزادگی در اروپا، روحیه برده‌پروری در آسیا وجود دارد که هرگز آن را ترک نکرده است (Montesquieu, 1995: 187). اما منتسکیو همیشه به این گفته خود وفادار نیست؛ مثلاً در جایی در یک تناقض‌جویی و جانبداری آشکار از یونان باستان می‌گوید: مواقعی هست که می‌توان آزادی را نادیده گرفت، مانند آنکه با یک پوشش می‌شود مجسمه خدایان را که در دنیای باستان نمادی از عدالت بوده‌اند، مستور نمود (Montesquieu, 1995: 139).

۶. در نامه نود و دوم، اوزبک درباره مرگ شاه عباس اول و خودکامگانی همچون او، از جمله لویی چهاردهم، می‌گوید که این اجساد بزرگ، به دلیل رواج آداب و رسومی ناروا و خودکامگی مطلق که همه را دلسرد کرده است، محکوم به فنا هستند. لویی چهاردهم به گفته شاردن بزرگ‌ترین امپراتور اروپا بوده و همتای او شاه عباس اول مقتدرترین پادشاه آسیا (Chardin, 1811/9: 381). پیتر و دلاواله^۱، جهانگرد ایتالیایی که سالیان

1. Pietro della Valle (1586-1652)

بسیاری در ایران زیست، در مورد شاه عباس اول می‌گوید: «در واقع او پدری دلسوز است تا پادشاه. او به افراد فقیر پول و زمین می‌دهد تا کشت و زرع کنند، اگرچه او مسیحیان را نیز تشویق به گرویدن به اسلام می‌کند» (فلسفی، ۱۳۴۷/۲: ۱۰۴).

می‌توان ادعا کرد که روح *القوانین* جامع تمام تجارب و اندیشه‌های نویسنده آن است. منتسکیو در این کتاب به‌صراحت طرفدار استعمار است، ولی آن را به نفع کشور استعمارگر نمی‌داند. در *نامه‌های ایرانی* (نامهٔ صد و بیست و یکم) نیز موضوع استعمار بدین گونه عنوان می‌شود که صاحب مستعمره با داشتن مستعمره هم ثروتمند نیست، اما بدون آن فقیر است. دلیل این در *روح القوانین* آمده و آن شیوع بیماری‌های واگیر از سوی سرزمین مستعمره برای کشور استعمارگر است، به‌ویژه شیوع بیماری جذام یا خوره در طول جنگ‌های صلیبی برای اروپا، در قرن یازدهم، به دلیل تماس با مردمان مستعمرات (Montesquieu, 1995: 297-298). منتسکیو با استعمار موافق است، زیرا در مورد اسکندر و فتوحاتش می‌گوید که اگر حقیقت داشته باشد که فتوحات اسکندر از او امپراتوری تمام‌عیار ساخت، خود نیز برای به دست آوردن این فتوحات نهایت تلاش خود را به کار برد و از آنجا که هیچ چیز بهتر از ازدواج بهانه برای وحدت نیست، اسکندر زنان ملل مغلوب را به عقد خود در می‌آورد و خواهان آن بود که درباریانش نیز همین‌گونه عمل کنند. وی که به دنبال اتحاد دو ملت ایران و یونان بود، در صدد ایجاد مستعمره‌های یونانی در سرزمین ایران برآمده، بندر صور را، که در آن زمان در قلمرو ایران بود، ویران کرد، زیرا نمی‌توانست در این بندر به سود نیروی دریایی خود تجارت کند (Montesquieu, 1995: 108-109). این نیز نمود دیگری است از جانبداری او از مغرب‌زمین در برابر مشرق‌زمین.

در انتهای این بحث پرسشی پیش می‌آید: با توجه به اینکه منتسکیو همواره افتخار را با جاه‌طلبی و برتری را با اعتدال یکی می‌داند، این چشم‌انداز متناقض در نقدی معقول به چه معنا می‌تواند باشد؟ (Tracy, 1837: 30)

۴. آفرینش زیبایی یا شکست مرزها

خلق هنری زیبا، در زیباشناسی، مبتنی بر معیارهایی است، به این قرار:

۱. اقتضا: بزرگ‌ترین قانون زیبایی اقتضاست. اقتضا یعنی اجزا باید آراسته باشند (سیلیف، ۱۳۵۲: ۲۱). ۲. اثر هنری واقع‌گرایی بی‌پایان نداشته باشد تا به نوزدگی نگراید، مانند رمان نو که در آن مستقل از شعور انسان، اشیا در حجم و رنگ و خطوط و ... جدا جدا تداعی

می‌شوند (همو، ۱۸۸). ۳. در نظر داشته باشیم که قهرمان‌پروری مرزهای واقع‌گرایی را به ناکجا می‌برد تا جایی که واقع‌گرایی به تدریج کم‌رنگ می‌شود (همان‌جا) و آرمان‌گرایی یا تخیل‌گرایی جای واقع‌گرایی را می‌گیرد (همو، ۱۹۰). ۴. اغراق موجه داشته باشد و اغراق وقتی موجه است که برای بیان و شفاف ساختن حقیقت باشد. در غیر این صورت نتیجه آن تحریف یا دروغ است. در خلق هنر زیبا گفته می‌شود: «از اغراق نترسید، از دروغ بترسید» (همو، ۱۵۲-۱۵۳) و در نظر داشته باشیم که «حقیقت از وانمود با ارزش‌تر است» (نیچه، ۱۳۷۲: ۳۴). ۵. مبتنی بر الگو باشد و آنچه در مورد قرن هجدهم باید دانست این است که «کلاسیسم به معنای هنری زیبا و اخلاقی و بر پایه الگوهای کلاسیک، علاوه بر قرن هفدهم، حاکم بر تمام فعالیت‌های قرن هجدهم نیز بوده است» (نیچه، ۱۳۷۲: ۲۷۳). در ادامه، به بیان مثال‌هایی کوتاه و گذرا برگرفته از نامه‌های ایرانی و البته ناقص موارد ذکرشده در بالا می‌پردازیم:

۱. عدم اقتضا: در نامه صد و شصت و یکم زنی ایرانی که قرآن را از بر می‌داند، افسانه‌ای خیالی درباره شخصیتی تخیلی تعریف می‌کند که خودکشی می‌کند. اما گویا زنی که قرآن از بر می‌خواند نباید کلامی خلاف قرآن بگوید، چنانکه در سوره نساء، آیه ۲۹، آشکارا و دستوری گفته شده است: «ولا تقتلوا انفسکم». ۲. عدم واقع‌گرایی: در نامه شانزدهم اوزبک، در پی آگاه‌سازی یک عالم دینی، می‌گوید که عظمت روح او والاتر و نافذتر از شمشیر علی است و بیشتر لایق آسمان‌هاست تا نگهبانی مقبره حضرت فاطمه! می‌دانیم که در واقع دختر پیامبر مقبره‌ای ندارد و گمان می‌رود حضرت معصومه با حضرت فاطمه اشتباه گرفته شده است. ۳. اغراق ناموجه: در نامه صد و چهل و دوم خداوند تقدیر، به نفع ژوپیتتر، مردم را به ترک یوغ بندگی و روی آوردن به قلمرو تخیل دعوت می‌کند. این نامه به پرستش خدایان تخیلی یونان و روم باستان اشاره می‌کند. منتسکیو در روح القوانین نیز، با پیشنهاد و عرضه یک دین ساختگی همگانی که زائیده ذهن اوست، به نام خیال‌پردازی یا تفنن، معتقد است که چنین دینی خون‌ریز نیست، زیرا در مقابله با دشمنان خود بی‌تفاوتی پیشه می‌کند. او همچنین در ادامه می‌گوید که یک ملت آزاد می‌تواند منجی داشته باشد، اما ملتی که زیر یوغ بردگی است همیشه برده می‌ماند (Montesquieu, 1995: 214-215). در نقد این گفته منتسکیو آمده است که یک فیلسوف باید ستایش‌های خود را با بینش و بصیرت بیشتری بیان کند. منجی برای ملتی که آزاد است، به چه معنی می‌تواند باشد؟ (Tracy, 1837: 302-303). ۴. ناهمخوانی

با الگوی کلاسیک: نیک‌اندیشی و کردار نیک^۱ از معیارهای کلاسیسم است. در نامهٔ صد و بیست و یکم می‌خوانیم که برخلاف اغلب آسیایی‌ها که جز اندیشهٔ خودکامگی و استبداد چیزی در ذهن نمی‌پرورند، چیزی که بیشتر از همه توجه اوزبک را از سفر به اروپا جلب می‌کند، بررسی تاریخ و چگونگی پیدایش جمهوریت در اروپاست. در این نامه، اوزبک از سقوط روم تأسف می‌خورد و در ادامهٔ نامه می‌نویسد که یونانیان برای حفظ استقلال خود حتی در آسیای میانه مستعمراتی آزاد همچون خودشان برای جلوگیری از نفوذ استبداد پادشاهان ایرانی ایجاد کرده بودند. لیکن این گفته‌ها می‌توانند اثباتی بر فرضیه‌های موهوم ارسطو باشند، آنجا که با «در مقابل هم قرار دادن یونانی و غیر یونانی [...] پست شمردن جمعی و اصیل دانستن جمعی دیگر [...]» و برابر دانستن بیگانه و برده [...] نقص علمی و ضعف بینش فلسفی او را نشان می‌دهد» (صدیقی، در باستانی‌پاریزی، ۱۳۷۰: ل.ه).

۵. نتیجه

در مجموع نمی‌توان گفت که منتسکیو نویسنده‌ای متعهد است، زیرا در بسیاری از موارد، به‌ویژه آنجا که سخن از شرق و ایران است، اسیر کلیشه‌ها و شنوده‌های ناروا شده، از بیان حقیقت دور می‌شود و شانه خالی می‌کند. جملهٔ معروف او، «چگونه می‌توان ایرانی بود؟»، در پی اثبات یا تحمیل این برداشت است که میان اندیشهٔ به‌زعم او استبدادزدهٔ ایرانی و رفتار آزادمنشانه غربیان فرسنگ‌ها فاصله است. در بخش سفرنامه‌نویسی تخیلی با الفاظی روان می‌کوشد نشان دهد که انسان‌ها چه قدر می‌توانند به یکدیگر محبت ورزند. با این حال، در این بخش نیز خالق و مروج افکاری به‌شدت کلیشه‌ای و منفی است. نوشته‌ها و نظریات او در مقام عمل بیشتر بازتاباننده و اشاعه-دهندهٔ نفرت است تا محبت. در زمینهٔ تاریخ نیز منتسکیو حقایق بسیاری را تحریف کرده است. در مقولهٔ زیباشناسی، نه مثال‌های پندارگونهٔ او پذیرش عموم خردمندان را به همراه داشته، نه مثال‌های عینی برگرفته از تاریخش حقیقت را از چشم‌ها پوشانده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در کتاب *سلام از نظر ولتر نیز چنین می‌خوانیم*: ولتر (۱۶۹۴-۱۷۷۸)، فیلسوف هم‌عصر منتسکیو، در نوشتار خود از تاورنیه و شاردن الهام می‌گیرد (حدیدی، ۱۳۷۴: ۱۷۳). همچنین در جایی اشاره می‌شود به خاطر

بهتان‌های نویسنده روح‌القوانین به ترک‌ها، ولتر می‌خواهد این کتاب را در آتش بیفکند، زیرا او طرفدار اسلام است (حدیدی، ۱۳۷۴: ۱۹۱).

۲. در قرن هجدهم واژه ترک تقریباً معادل با واژه مسلمان به کار می‌رفته است (حدیدی، ۱۳۷۴: ۱۲۵).
۳. شاردن به نقل مشکوکی از جالینوس در تفسیر محبت ایرانیان بخصوص به همسرانشان، می‌گوید عشق و محبت در انسان‌ها متناسب با آب و هوا تغییر می‌کند. هرچه آب و هوا گرم‌تر باشد، در انسان عشق و محبت بیشتر ظهور می‌کند (Chardin, 1711/6: 8). اما منتسکیو عشق سودایی و هوی و هوس را به جای محبت می‌گذارد.
۴. از دلایل رد آن این است که کلام خداوند همیشه خطاب به نوع انسان است و نه حیوان. از امام رضا (ع) نقل است که «من قال بالتناسخ فهو كافر بالله العظيم مكذب بالجنه و النار» (مکی عاملی، ۱۴۱۱: ۱۴۳).

منابع

قرآن کریم.

- باستانی، پاریزی (مترجم)، ۱۳۷۰، *اصول حکومت آتن*، مقدمه غلامحسین صدیقی، تهران، امیرکبیر.
- جعفری تبریزی، محمد تقی، ۱۳۷۸، *تاریخ از دیدگاه امام علی (ع)*، گردآوری تنظیم و تخلص محمدرضا جعفری، تهران، پیام آزادی.
- حدیدی، جواد، ۱۳۷۴، *اسلام از نظر ولتر*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- دشتی، محمد (مترجم)، ۱۳۸۶، *نهج البلاغه*، تهران، سنبله.
- سیلایف، نیکلای و دیگران، ۱۳۵۲، *مسائل زیبایی‌شناسی و هنر*، ترجمه محمد تقی فرامرزی، تهران، پویا.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۰۵، *تفسیر المیزان*، بیروت، الاعلمی.
- فلسفی، نصرالله، ۱۳۴۷، *زندگی شاه عباس*، تهران، دانشگاه تهران.
- مکی عاملی، سید حسین یوسف، ۱۴۱۱ ق، *الاسلام و التناسخ*، قم، انتشارات دارالزهراء.
- نیچه، فردریش، ۱۳۷۹، *در هرمونوتیک مدرن*، ترجمه بابک احمدی و دیگران، تهران، نشر مرکز.
- هگل، گئورگ فردریش، ۱۳۹۰، *منتخب فلسفه تاریخ*، ترجمه مسعود تقی‌زاده منطری، سوئد، گوتنبرگ.
- Calmet, A., 1737, *Histoire de l'ancien et du nouveau Testament et des Juifs, pour servir d'introduction à l'histoire ecclésiastique de M. L'abbé Fleury*, Vol. 2, Nouvelle Edition, Paris.
- Chardin, J., 1711, *Voyages en Orient*, Vols. 1, 4, 6, Amsterdam, Jean Louis de Lorme.
- , 1811, *Voyages en Orient*, Vols. 4, 6, 8, 9, 10, Paris, Édition de Louis Langlès.
- Dacier et Grou, 1873, *Œuvres complètes de Platon*, Vol. 7 : La République, avec notes et arguments par MM. E. Chauvet et A. Saisset, Paris, Librairie-Éditeur.
- Hegel, G. F., 1998, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit par J. Gibelin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat, 1875, *Les Lettres persanes*, Paris, Édition Édouard Laboulaye Garnier Frères.
- , 1892, *Mélanges inédits de Montesquieu*, Paris, Guyenne.

- , 1899, *Pensées et fragments inédits*, Vol. 1, Paris.
- , 1995, *De l'esprit des lois*, Paris, Edition Gallimard.
- Schlegel, Friedrich, 1836, *Philosophie de L'histoire*, traduit par l'abbé Lechat, Vols. 1 et 2), Paris, Librairie-Editeur.
- Tracy, Antoine Louis Claude Destutt de, 1827, *Commentaire sur l'Esprit des lois*, Paris, Dalibon-Librairie.
- Rilliet, A., 1860, *Les Livres du nouveau Testament, d'après le texte grec le plus ancien*, Paris - Genève.
- Tavernier, Jean- Baptiste, 1712, *Voyages en Orient*, Vols. 1, 2), Paris.
- Watelet, Claude Henri, 1792, *Dictionnaire des arts de Peinture*, Vol. 1, Paris, L. F. Prault-Imprimeur.

