

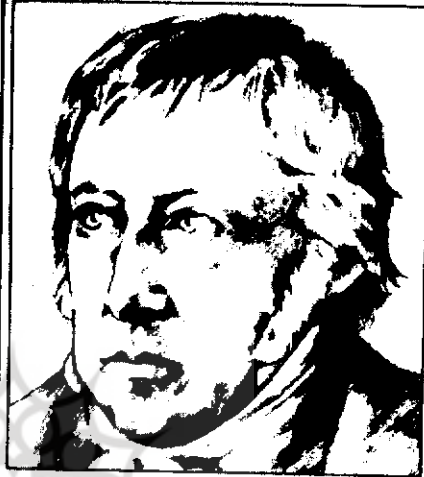
## ■ تاریخ و فلسفه تاریخ

روزگاری نه چندان دور، تاریخ صرفاً به‌عنوان ذکر احوال گذشتگان و رویدادهای پیشینیان در اذهان آدمیان، حتی فرهیختگان، جای گرفته بود. تاریخ را می‌بایست صرفاً برای پندآموزی و سرگرمی، زبان به زبان و دفتر به دفتر به آیندگان منتقل نمود. بر همین اساس تاریخ و تاریخنگاری در عین حال که جذاب بود و مورد علاقه، در جنب علوم عقلی و فلسفه، و حتی علوم تجربی به شدت حقیر و ناچیز شمرده می‌شد. چرا که نه بر عقل و استدلالات عقلانی تکیه داشت و نه در ترازوی تجربه و افاده عینی و عملی در زندگی روزمره آدمی، نقش مؤثر و فوری ایفاء می‌کرد.

به اعتراف بسیاری از اندیشمندان در عالم اسلام و بلکه در جهان، کسی که برای اولین بار در صدد برآمد تاریخ را به‌عنوان یک علم مطرح کند و بلکه از فلسفه تاریخ سخن بگوید، ابن‌خلدون مورخ و دانشمند اسلامی (قرن ۸ ه و ۱۴ م) بود. وی بر این عقیده بود که باید راهی گشود تا بحثهای فلسفی به حوزه تاریخ و حوادث و رویدادهای آن کشیده شود، و چنین امری را ضروری می‌دانست؛ هرچند گذشتگان بدان نپرداخته بودند.

«استفانو کولوزیو» در مجله عالم اسلامی (فرانسه ۱۹۱۴) متنی تحقیقی درباره ابن‌خلدون نوشت، و در آنجا چنین گفت:

«هیچکس نمی‌تواند انکار کند که ابن‌خلدون مناطق مجهولی را در عالم اجتماع کشف کرده



## عقلانیت تاریخ از دیدگاه هگل

پژوهشگر  
پرتال جامع علوم انسانی  
علی فلاح رفیع

این تاریخ نیز فیلسوفانی بوده‌اند که نگاهی فلسفی به تاریخ داشته و یا مورخانی از منظر فلسفی تاریخ را نظاره کرده باشند؛ لکن توجه جدی و سامانمند به عنوان یک شاخه معرفتی، از سابقه چندان بر خوردار نیست.

فلسفه تاریخ، بر اساس آنچه در دائرة المعارف پل ادواردز ذکر شده است:

«عنوانی است برای دو رشته مختلف، اما مرتبط به یکدیگر: یکی تحلیل فلسفی تاریخ‌نگاری که به توصیف منطقی، عقلانی و معرفت‌شناختی آنچه مورخان انجام می‌دهند، می‌پردازد. و دیگری کوششی است برای کشف معنا و مفهوم در سیر روند کلی رویدادها یا ماهیت عمومی فرایندهای تاریخی، که فراتر از عقلانیتی است که کار و پژوهش متداول تاریخی بتواند به آن دست یابد. امروزه به این دو شاخه، به ترتیب با عناوین «فلسفه انتقادی تاریخ» Critical philosophy of History و «فلسفه نظری تاریخ» speculative philosophy of History اشاره می‌شود.»<sup>(۷)</sup>

فلسفه انتقادی تاریخ، عمدتاً طی صد سال اخیر تکامل یافته است و پیش از قرن نوزدهم در این زمینه به جز اشارات کوتاه از طرف برخی فلاسفه، چیز دیگری به چشم نمی‌خورد. حتی «خطابه‌هایی در باب فلسفه تاریخ»<sup>\*</sup> از هگل، تنها شامل مجموعه‌ای از سخنان پراکنده اما هوشمندانه در باب انواع تاریخ نویسی است. اما فلسفه نظری تاریخ سابقه‌ای طولانی در تاریخ دارد و آغاز آن را می‌توان به آغاز فلسفه غرب بازگرداند و در نوشته‌های افلاطون و ارسطو برای آن شواهدی را ذکر کرد.

در فلسفه تاریخ، فیلسوفان عمدتاً در پی

است. وی بر ماکیاولی، منتسکیوو ویکو در ایجاد و وضع دانش نوینی که عبارت از نقد تاریخی است، پیشی جسته است.»<sup>(۱)</sup>

کولوزیو در ادامه، ضمن تحقیقات خود به گفتار یک خاورشناس و مورخ ایتالیایی به نام «اماری»، استناد می‌کند که چنین گفته است:

«ابن خلدون نخستین نویسنده‌ای است که در جهان در موضوع فلسفه تاریخ به بحث و تحقیق آغاز کرده است.»<sup>(۲)</sup>

ابن خلدون، عنوان فلسفه تاریخ را در آثار خود به کار نبرده است، لکن از آنجا که پرداختن به باطن وقایع تاریخی را برعهده حکمت نهاده<sup>(۳)</sup> و در تفسیر و فهم وقایع و حوادث تاریخی معیارهای حکمت را دخیل دانسته است - و خود نیز در عمل به چنین امری برای اولین بار همت نهاد - لذا می‌توانیم وی را راهگشای این رشته فلسفی که امروزه به‌طور جدی بدان پرداخته می‌شود، بدانیم. این در حالی است که در مغرب زمین برای اولین بار عبارت فلسفه تاریخ را ولتر (۱۷۷۸ - ۱۶۹۴م) در قرن هیجدهم به کار برد.<sup>(۴)</sup> در قرن نوزدهم نیز عموم مورخان به فلسفه تاریخ بی‌توجه بودند تا جایی که در سال ۱۹۳۱ پرفسور باتر فیلد (Butterfield) چنین گفت: «مورخان پیرامون چگونگی امور، و حتی ماهیت موضوع خود چندان نیندیشیده‌اند.»<sup>(۵)</sup>

تاریخنویسی واقعی در اروپا از قرن هفدهم شروع شد؛ به این معنا که تاریخ صرف گفتار و نوشتار وقایع تلقی نشد، بلکه نگاهی فیلسوفانه درباره توجیه حوادث و ارتباط آنها با علت‌های معقول صورت گرفت. این کار، اولین بار به‌وسیله دیوید هیوم در تاریخ دقیق و خواندنی انگلستان که توسط وی نگاشته شد، شروع گردید.<sup>(۶)</sup> هر چند نمی‌توانیم انکار کنیم قبل از

\* Lectures on the philosophy of History.

است و هر آنچه را که خود در آنها شرکت داشته و یا به نحوی در آنها و روح آنها شریک بوده است، گزارش می‌دهد. هگل، هردوت و توکو دیدس (Thukyides) را نمونه بارز این‌گونه تاریخ‌نویسی می‌داند. از نظر هگل، این مورخان، مفسر نیستند، بلکه تنها گزارشگران حوادث تاریخی‌اند. اما در عین حال شناختِ گوهر تاریخ و ارج ملتها را باید در این‌گونه تاریخها جستجو کرد. و البته به نظر وی، هیچکس نمی‌تواند در این‌گونه تاریخها تأمل و درنگ کند؛ چرا که هر قومی و حکومتی در روایت خود آن را به‌گونه‌ای تازه و زنده و دست اول عرضه می‌دهد. و لذا تنها آنها را باید خواند و لذت برد.<sup>(۸)</sup>

۲ - تاریخ‌اندیشه شده - در این نوع تاریخ، نویسنده پا را از واقعیتی که در آن زیست می‌کند فراتر نهاده و به روح حوادث بدون قید زمان و مکان می‌پردازد. البته این شیوه انواع گوناگونی دارد؛ چرا که اندیشه انواع بی‌شمار دارد:

نوع اول شبیه به شیوه اول می‌باشد که مورخ تنها به ذکر حوادث گذشته تاریخی می‌پردازد، و سعی می‌کند تا روح حوادث را دریابد. هرچند اینان سعی دارند تاریخ را چنان زنده بنگارند که خواننده گمان کند که وقایع از زبان حاضران و گواهان عینی نقل شده است، لکن آنها در این کار موفق نیستند؛ زیرا اگر نویسنده‌ای بخواهد روح یک عصر را تصویر کند، معمولاً روح خودش را به سخن گفتن واداشته است، نه روح آن عصر را. مورخ، همواره به زمانه خود وابسته است و تنها آن چیزهایی را ارج می‌نهد که نزد مردمان زمانه‌اش گرامی بوده‌اند.

نوع دوم این شیوه، تاریخ‌نویسی عملی (pragmatische) است. این نوع تاریخ‌نویسی اندیشه حاکم بر کل رویدادهای گذشته را به دست

پاسخگویی به سه سؤال اساسی در مورد تاریخ بوده و در این زمینه‌ها به تأمل و تفکر فلسفی پرداخته‌اند: ۱ - سؤال از هدف و مقصد تاریخ. ۲ - سؤال از اینکه مسیرهایی که تاریخ - این موجود حقیقی و نه اعتباری - آنها را طی می‌کند، کدامند؟ ۳ - تاریخ چگونه از این مسیرهها حرکت می‌کند؟ قوه و نیروی محرکه تاریخ برای حرکت، چیست؟

### ■ هگل و تاریخ

قبل از پرداختن به دیدگاه هگل درباره این سؤالات اساسی و مطرح نمودن عقلانیت تاریخ در هگل، ضروری است که اساساً مروری به اقسام تاریخ‌نگاری یا تاریخ‌نویسی از نظر وی داشته باشیم.

هگل فیلسوفی است که به‌طور جد به تاریخ می‌پردازد. وی در عین حال که کاری فیلسوفانه در تاریخ انجام می‌دهد، اطلاعات وسیعی نیز در مورد حوادث تاریخی دارد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان وی را مورخ تاریخ نیز دانست. اصولاً از نظر هگل، مورخ سرانجام کارش به فلسفه تاریخ کشیده می‌شود، و همین موضوع است که نه تنها از ارزش کار او نمی‌کاهد، بلکه تاریخ‌نویسی را همواره زنده نگه می‌دارد. لذا سخنان وی نه تنها از لحاظ فلسفه تاریخ مهم، بلکه از نظر اطلاعات وسیع و گسترده‌ای که او از جزئیات حوادث تاریخی به‌دست می‌دهد نیز بسیار جالب توجه است. مخصوصاً نحوه برداشت او از حوادث و استدلال او، در مورد تاریخ و مسیر حرکتش، اعجاب آور می‌نماید.

هگل سه شیوه متمایز در تاریخ‌نویسی را معرفی می‌کند:

۱ - تاریخ دست اول - در این نوع تاریخ‌نویسی، مورخ خود در متن واقع بوده و آنها را لمس کرده

دیدگاه هگل بررسی کنیم؛ زیرا کل دستگاه فلسفی هگل بر پایهٔ منطق او بنا شده است و شناخت نظرات وی در فلسفه، بدون شناختِ منطق وی و نحوهٔ نگرش او به منطق امکان‌پذیر نیست.

### ■ هگل و منطق

منطق هگل اختلاف مبنایی با منطق ارسطویی دارد. زیرا به نظر هگل، منطق ارسطویی صرفاً انتزاعی است و گویی در این منطق، ذهن از مقابله با تمامیت انضمامی امور گریزان است و برای حفظ خود، به زندان هوهویت یا به تعبیر دیگر، امتناع تناقض پناه می‌برد. لذا این منطق، به نظر او یک بعدی است. چرا که در آن، اجتماع متناقضان مقدور نیست. در این منطق، به بیش از یک مقوله نمی‌توان دست یافت و در واقع قراردادی و نوعی روش است.<sup>(۱۰)</sup>

اما منطق از نظر هگل، در متن هستی وجود دارد؛ امری روشی و قراردادی نیست، بلکه واقعی و انضمامی است. یعنی در کل هستی جریان و سریان دارد. عقل نیز چون جزء هستی است، چنین خاصیتی دارد. بدین معنی، هر امر معقول، واقعیت دارد و هر امر واقعی، معقول نیز هست. بنابراین، اختلاف ذاتی میان شناخت‌شناسی و وجودشناسی معنی ندارد. شناخت جزئی از هستی است. البته شناخت حقیقی، ناشی از حرکت و سیورورت دائمی است و دیالکتیک از نظر هگل مطابقت امور با قوانین ذاتی فکر است. هر امری که متناهی است، اعم از امور ذهنی یا عینی در این سیورورت خاص که دیالکتیکی باشد، قرار می‌گیرد. همینطور فکر، تنها زمانی با خود و با غیر خود مطابقت حاصل می‌کند که تابع این حرکت و سیورورت باشد. یعنی فکر از مقولهٔ وضع خاص خود و از مقولهٔ وضع مقابل خود به مقولهٔ سوم،

می‌آورد و آن را به زبان حال پیوند می‌دهد این امر، هر چند انتزاعی است، لکن بدون شک زمان گذشته را به حال پیوند می‌زند و داستانهای مردهٔ گذشته را با اکسیر زندگی امروزی جان می‌بخشد. در اینجا است که تفکرات اخلاقی و پندآموزی از تاریخ مطرح می‌شود و اغلب کتابهای تاریخی به این قصد نگاشته می‌شوند.

اگر تاریخ‌نویس واقعیات جزئی را به چنین شیوهٔ کلی تفسیر کند، کاری بیهوده کرده است؛ زیرا او در واقع روح خود را به نام روح روزگاری که وصف کرده است، وانمود می‌کند.

سومین نوع تاریخ اندیشه شده، تاریخ انتقادی است که در واقع تاریخ نیست، بلکه تاریخ تاریخ یا نقد گزارشهای تاریخی است. ویژگی برجستهٔ این شیوه در واقع به تیزهوشی مورخ در استخراج آگاهیهای تازه از گزارشهای پیشینیان و میزان اعتماد بر آنهاست.

چهارمین نوع تاریخ اندیشیده، تاریخ ویژه است<sup>(۹)</sup> که مربوط به جزئی از زندگی یک قوم می‌شود و بخشی از تاریخ را دربر می‌گیرد و آن را از کل زندگی یک قوم جدا می‌کند. مثل: تاریخ هنر، تاریخ حقوق و تاریخ دین این شیوه هرچند انتزاعی است لکن راهی به تاریخ جهانی فلسفی را بر روی انسان باز می‌کند.

۳- تاریخ فلسفی - این نوع تاریخ با نوع چهارم از تاریخ اندیشیده شده پیوند مستقیم دارد و همانند آن، دیدگاهی عمومی دارد. لکن برخلاف آن، بر روی زمینه‌ای خاص از زندگی تکیه نمی‌کند و همچنین انتزاعی نیست، بلکه انضمامی و واقعی است.

بحث پیرامون عقلانیت تاریخ نزد هگل، از همین جا آغاز می‌شود. قبل از ورود به بحث ضروری است منطق را - اگرچه به اختصار - از

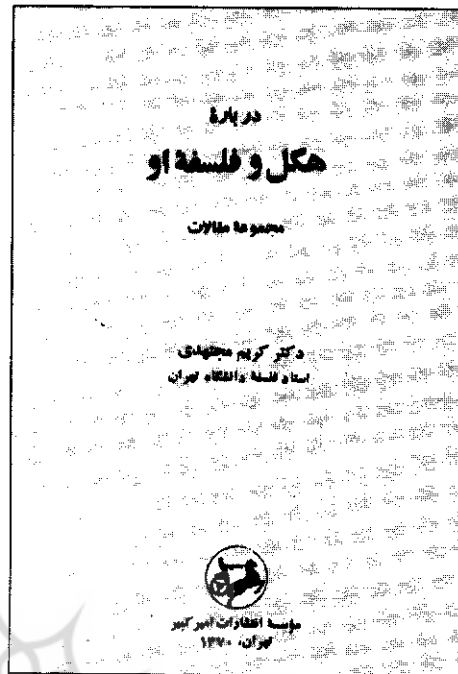
نمی‌گذاشت. نزد ارسطو نیز، دیالکتیک صورت معارضه‌ای و جدلی داشت، با این اعتقاد که حل مسأله از بحث ناشی می‌شود. دکارت نیز دیالکتیک را تأمل می‌دانست و این روش بعد از وی از سوی فلاسفه قرون ۱۷ و ۱۸ تا کانت و فیخته و شلینگ به کار می‌رفت.

گرایش هگل به این نظریه فلسفی - که عقل بر جهان حاکم و فرمانرواست - از همین جا آغاز شد که وی دیالکتیک را به‌عنوان یک روش فلسفی کنار گذاشت و آن را در متن واقعیت و هستی وارد نمود. در نتیجه، تاریخ جهانی را دارای جریان عقلانی دانست. در اینجا می‌بایست به فهمی دقیق‌تر از عقلانیت در نزد هگل دست یابیم.

### ■ هگل و عقلانیت

ابتدا ضروری است برای نزدیکی به افکار هگل در این باب، معنای عقل را نزد وی دریابیم. عقل در اصطلاح هگلی به هیچ‌وجه در زمره معانی متعدد عقل در فرهنگ دینی نمی‌گنجد و هنگام سخن از عقل در نظر هگل، نباید به آن معانی منتقل شویم. هگل در معنای عقل، عناصری را وارد کرده است که تا آن زمان اکثر فلاسفه آنها را غیرمعقول و غیرمنطقی می‌شمردند.<sup>(۱۲)</sup> در اصطلاح هگل، عقل هیچ ابایی از پذیرش تناقض ندارد. حتی عقل در نزد وی با آنچه عقلگرایان (راسیونالیست‌ها) غربی از عقل قصد می‌کنند، تفاوت بسیار دارد. هگل تنها از این جنبه با عقلگرایان توافق دارد که آنان همه چیز را قابل فهم و معقول، و جهان را منسجم و نامرئوز می‌دانند.<sup>(۱۳)</sup> اما در معنای عقل، با آنان موافق نیست و یا تمام معنای عقل را آنچه عقلگرایان بیان می‌دارند، نمی‌داند.

حتی عقلانیت در نزد هگل با آنچه جامعه شناسانی چون ماکس وبر مطرح می‌کنند، تفاوت



یعنی وضع مجامع، ارتقاء یابد. از نظر هگل، مطابقت فکر با خود، همان مطابقت فکر با هستی است و این مطابقت خارج از زمان و سیورورت مقدور نیست.

بنابراین، دیالکتیک هگل منطقی صرف به معنای ذهنی آن نیست. از آنجا که مفهوم در فلسفه هگل تنها لفظ نیست، بلکه عین واقعیت است، منطقی او نیز صرف لفظ نیست، بلکه عین واقعیت است. هگل در تاریخ فلسفه، اولین کسی است که دیالکتیک را به‌عنوان روش فلسفی کنار گذاشت، و قدمت دیالکتیک را به اندازه خود فلسفه دانست و تاریخ را گواه بر این ادعای خود معرفی کرد. به گفته وی، دیالکتیک نزد سقراط و افلاطون تنها در چارچوب کلام و سخن به کار می‌رفته است و به‌عنوان عامل نفی‌کننده در گفتگوها و دیالوگها محسوب می‌شد و صرفاً انتزاعی بود.<sup>(۱۱)</sup> لذا کوچکترین اثری در واقعیت

اینجاست که هگل برای توضیح، علت را کافی نمی‌داند و به جای آن مقوله عقل (دلیل، خرد) را مطرح می‌کند. معقول بودن یا دلیل‌یابی نزد وی، یعنی یافتن جهت معقولیت، نه علت. چون در توالی دلیل و نتیجه، معایب توالی علت و معلول وجود ندارد. ما می‌توانیم دریابیم چرا نتیجه باید در پی دلیل بیاید، اما نمی‌توانیم دریابیم، چرا هر معلول خاص همواره باید علت خاصی داشته باشد. ما نمی‌توانیم بفهمیم، چرا در پی سرما یخ‌زدگی می‌آید، چرا که در پی سرما هر چیز دیگری نیز می‌تواند بیاید و اساساً جماد با سرما چه نسبتی دارد؟ اما در هر استدلال درست، نتیجه باید در پی صغری و کبری بیاید و ما دلیل آن را می‌توانیم دریابیم.

پس چرایی امر، خود در دلیل نهفته است. تصور سرما، متضمن تصور یخ‌زدگی نیست، ولی نتیجه را همواره می‌توانیم از دلیل استنتاج کنیم و تصور دلیل، متضمن تصور نتیجه است.

اینجاست که توجه به حقیقت منطقی نزد هگل - که قبلاً یادآور شدیم - ما را کمک خواهد کرد که هر چه بهتر به مقصود وی نزدیک شویم. منطقی هگل، مستلزم اینهماتی اندیشه و وجود است. او به وحدت اندیشه و هستی باور داشت و در نزد وی پویش اندیشه پویش هستی را ایجاد می‌کند و آن را به صورت حقیقی‌اش درمی‌آورد.<sup>(۱۵)</sup> در واقع به ما می‌گوید که ذات و صورت معقول یک چیز که ذهن دریافته و مدلل ساخته، چیست؟

عمده دارد. مقصود «وبر» از عقلانیت، حاکمیت قانون و تسلط و سیطره دیوانسالاری در اجتماع انسانی و ماشینی و ابزاری شدن انسانها در دستگاه پیچیده روابط اجتماعی است.

عقل در نظر هگل معادل کلمه Vernunft در آلمانی و کلمه Reason در انگلیسی است. در ترجمه‌های فارسی، از کلمات خرد، عقل و دلیل، برای این دو کلمه استفاده شده است.\*

مقصود هگل از عقل، کشف دلیل یا جهت معقولیت می‌باشد. برای فهم این مطلب باید به فلسفه وی رجوع کنیم. و این کار را با بررسی سه اصطلاح، توضیح (Explanation) - علت - دلیل، شروع می‌کنیم. هگل نیز مانند همه فلاسفه مشکل فلسفه را در یک بیان کلی، توضیح کائنات می‌داند. چه آدمی بتواند به توضیح کامل کائنات دست یابد و چه نتواند، این امر وی را از کوششی مدام برای دست‌یابی به راز کائنات در حد توان باز نمی‌دارد. بنابراین، جستجوی آدمی برای توضیح کائنات امری موجه است. آنچه موجب اختلاف فلاسفه در باب توضیح گردیده، این است که بر چه اساسی این توضیح امکان‌پذیر است: آیا بر اساس ماده، یا ذهن یا علة‌العللی‌نا یافتنی و یا آفریدگاری فرزانه؟ پیش از همه اینها باید دانست که اصلاً توضیح چیست؟ وقتی ما خواستار توضیح کائنات می‌شویم، چه چیزی را درباره کائنات می‌خواهیم بدانیم؟

عده‌ای توضیح را به علت‌یابی توصیف کرده‌اند و توضیح کائنات را بر این می‌دانند که آدمی به علت امور دست‌یابد و از آنجا به علة‌العلل عالم برسد. لکن اگر منظور از توضیح، کشف علت باشد، آنگاه علت نخستین - بنا بر فرض - بی‌توضیح و بلکه توضیح‌ناپذیر باقی خواهد ماند. زیرا هیچ علت پیشینی برای آن نمی‌توان معین کرد.<sup>(۱۶)</sup> از

\* حمید عنایت در ترجمه کتاب «فلسفه هگل» اثر والتر ترنس استیسن، معادل reason کلمه دلیل و در ترجمه کتاب «عقل در تاریخ» اثر هگل، معادل Vernunft عقل را به کار برده‌اند. دکتر کریم مجتهدی نیز در ترجمه پدیدارشناسی روح «اثر ژان هیولیت، معادل Vernunft عقل را نهاده‌اند. محسن ثلاثی نیز در ترجمه اثر معروف مارکوزه، خرد را معادل reason آورده‌اند. از بین کلمات سه‌گانه، در این نوشتار کلمه عقل به کار می‌رود.

### ■ هگل و عقلانیت تاریخی

با توجه به معنای عقل (= خرد، دلیل) در نظر هگل، این معنا روشن می‌شود که فلسفه اگر بخواهد به درستی جهان را توضیح دهد، اصل نخستین خود را نباید در علت جستجو کند، بلکه آن را باید در دلیل بیابد و جهان را نه معلول این اصل نخستین، بلکه نتیجه منطقی آن بداند. برای این منظور، ما نباید به دنبال شناخت چیزها آنگونه که هستند باشیم، بلکه باید در پی شناخت این باشیم که: چرا چیزها باید چنان باشند که هستند؟ این، غایت مطلوب فلسفه هگل و تصور بنیادی وی درباره توضیح است.

برای فهم عقل در تاریخ، باید اندیشه را شناخت و برای شناخت اندیشه (ایده) باید اصل نخستین هگلی را بشناسیم. به همین منظور، ابتدا به سراغ افلاطون می‌رویم. اصل نخستین که توضیح کائنات را، در نظر افلاطون، به عهده داشت، عالم مُثُل یا دستگاه کلیات بود. لکن او میان کلیات فرقی نمی‌گذاشت، و هر چیزی نزد وی، مثالی داشت. مثال اسب، مثال صندلی، مثال نیکی، ...، اما افلاطون از توضیح این مطلب عاجز بود که چگونه مثال صندلی باید مایه وجود بالفعل صندلیهای بیشمار شود؟<sup>(۱۶)</sup>

نزد کانت نیز کلیات همان مقولات بودند. وی برخلاف افلاطون، این کلیات را عینی نمی‌دانست، بلکه آنها را صرفاً تصورات انتزاعی ذهن آدمی می‌پنداشت که از هیچگونه هستی بالفعلی برخوردار نیستند. کانت آنها را در توضیح هستی و کائنات، اصل نخستین فرض نمی‌کرد، بلکه آنها را اصولی برای سامان دادن و نظام بخشی شناسایی انسان می‌دانست.

هگل این نظر خود را که اصل نخستین از کلیات عینی فراهم می‌آید از افلاطون گرفت و این

نظر را که کلیات غیر حسی، مقولات یا تصورات محض‌اند، از کانت آموخت. لذا اصل نخستین جهان را کلیات محض غیرحسی دانست که در توضیح کائنات می‌توان از آن مدد گرفت.

اصل نخستین هگل، آن دلیل محض و قائم به ذاتی است که بر همه چیزها تقدم دارد؛ لکن نه تقدم زمانی، بلکه تقدم منطقی. خود آن، یکی از چیزها نیست، بلکه دلیلی است که جهان نتیجه آن است. اینجاست که باید بینیم آن اصل چیست؟ هگل خود از این اصل با اسامی مختلف نام می‌برد؛ از قبیل: مطلق، روح مطلق، روح (= ذهن) مثال ازلی، ایده، و خدا. هر چند همه این کلمات را هگل دقیقاً به یک معنا به کار نمی‌برد، لکن تفکیک معنایی آنها در وی بسیار کار مشکلی است.

استیس\* در معنای مطلق هگلی چنین می‌گوید:

«مطلق اندیشه است؛ اندیشه ذات ذهن است. ولی نه ذهن درون ذاتی و موجود، بلکه ذهن برون ذاتی و حقیقی. ذهنی که این جا منظور ماست، آن دستگاه اندیشه کلی است که حقیقت از آن فراهم می‌آید. این ذهن، یک ذهن نیست؛ یعنی این ذهن در برابر آن ذهن یا ذهن من و حتی ذهن خدا نیست؛ این ذهن بنیادین که کائنات همه از آن سر برمی‌زند، هستی روانی نیست؛ چیزی حقیقی است، ولی وجود ندارد. ذهن یا عقل کلی و مجرد است، ذهن فعال در جهان است. همان ذهن فعالی که حقیقت آیین دین شناسان درباره مشیت الهی است. ولی این ذهن نه بیرون، بلکه درون جهان کار می‌کند.»<sup>(۱۷)</sup>

\* والتر، ترنس استیس، فیلسوف انگلیسی-آمریکایی (۱۹۶۷-۱۸۸۶م) از معدود هگل‌شناسان قرن بیستم، در توضیح و تفسیر فلسفه پیچیده و مغلق هگل، از موفقیتی قابل تحسین برخوردار است.



می‌کند و از خود جدا می‌گردد تا بهتر به خود برسد.<sup>(۲۰)</sup>

در اینجا برای فهم بهتر نظر هگل نیازمند یک بازگشت به دکارت هستیم به اینکه «فکر می‌کنم» و یا «کوژیتو» (cogito) وی را به خاطر بیاوریم که چگونه در وی تفکر و هستی قابل انطباق بر یکدیگر است. این نظریه را هگل دربارهٔ کل عالم هستی تعمیم داد و معتقد شد: جهان در واقع اندیشهٔ خدا، یا همان ایده است. این ایده با اندیشه در خود، وجود را گسترش می‌دهد و با فعلیت یافتن و گسترش خود تمام واقعیت را احراز می‌کند. این گسترش هم در مکان صورت می‌گیرد و هم در زمان. اگر ایده\* در مکان گسترش یابد، طبیعت می‌شود و اگر در زمان گسترش یابد، «روح» خواهد بود. همان‌گونه که ژان وال می‌گوید:

«بر حسب عقیدهٔ هگل، جهان جملگی جز بسط و انبساط و شکوفایی نیست، آن هم بسط و انبساط معنی یا مثال (ایده) و تاریخ بشر ظهور و تجلی مثال ازلی و ابدی است. و مثال که تاریخ بدان منتهی می‌شود چون ازلی و ابدی است، هم پیش از تاریخ بوده و هم پس از تاریخ خواهد بود.»<sup>(۲۱)</sup> و انسان نیز در نتیجهٔ تکامل در تاریخ به آستان مثال راه می‌یابد.

این ظهور و تجلی، همان‌گونه که گذشت، بر اساس اندیشهٔ ایده صورت می‌گیرد و اندیشه نیز منطقی است و منطق نیز بر مبنای ضرورت دیالکتیکی - که قانون هستی است و از متن واقعیت می‌جوشد - جریان می‌یابد. پس جهان هستی بر مبنای ضرورتی منطقی

بنابراین، بهتر است همان‌گونه که سنیگر می‌گوید: «این ذهن (= روح Geist) را نه مطلقاً خدای مسیحی بدانیم و نه مطلقاً غیر آن، بلکه در حد وسط بین برداشت سنتی مسیحی و برداشت وحدت وجودی جایی به آن اختصاص دهیم. به عقیده هگل روح (Geist) در همه چیز تجلی می‌کند، ولی با موجودات یکی نیست.»<sup>(۱۸)</sup>

به نظر هگل مطلق همواره در حال اندیشیدن است و اندیشهٔ او نیز بر اساس قواعد تخلف ناپذیر منطق صورت می‌گیرد. پس مطلق همواره در حال تشکیل قیاس است (مقدمه اولی + مقدمه ثانی = نتیجه، نتیجه خود مقدمه اولی + مقدمه ثانی = نتیجه...) که بر اساس دیالکتیک هگل از دل مقدمهٔ اولی که وضع (these) و اثبات می‌باشد، مقدمهٔ ثانی، یعنی وضع مقابل (Antithese) که نفی آن باشد، سر برمی‌آورد و نتیجهٔ نفی و اثبات به وضع مجامعی (synthese) می‌انجامد که یک مرحله کاملتر از هر دو مقدمه می‌باشد. این قانون، بر کل عالم حکمفرماست. بنابراین، دیالکتیک دارای سه پایه است، چرا که فکر کردن سه پایه (مقدمه اولی + مقدمه ثانی = نتیجه) دارد.

از آنجا که اندیشه در نظر هگل، همان واقع است، فلسفه و منطق نیز هر دو در راستای یکدیگر قرار می‌گیرند و تفاوت ماهوی با یکدیگر نخواهند داشت.<sup>(۱۹)</sup> از اینجا است که ما به نوعی نظریهٔ وحدت «اصالت ماده» و «اصالت معنی» می‌رسیم، که بر اساس منطق دیالکتیکی هگل نمایان می‌شود، و اینکه هر شیء ظاهراً ثابتی، در اصل نوعی حرکت ذاتی و جوهری دارد که در این حرکت نیز «امر واقعی عقلانی و امر عقلانی واقعی» می‌شود، حرکتی که به تفکر، حیات واقعی می‌بخشد؛ از این جهت که تفکر دائماً خود را متعلق خود می‌سازد، یعنی در خود انعکاس پیدا

\* ایده معادل اصطلاح Idee در فلسفه هگل، چندان دور از مثال افلاطونی نیست که غالباً معادل آن کلمه «معنی» آورده می‌شود. به نقل از: پاورقی مابعدالطبیعه، ص ۵۱.



عقلانیّت واقعیت و در نهایت عقلانیت تاریخ، به این حقیقت برمی‌گردد که روح در همه جا در فرایند تاریخی حضور دارد و به همین دلیل، هگل به فیلسوف اصالت روحی (ایده آلیست کامل) معروف شده است.

برای فهم این نکته، به فیلسوفان قبل از هگل مراجعه می‌کنیم. هگل افکار خود را بر مبنای فلسفه کانت پرورانده بود و کانت معتقد بود که ذهن ما نحوه ادراکمان را از واقعیت شکل می‌دهد. بنابراین، ما قادر به شناخت هیچ چیز نیستیم مگر از طریق مفاهیم مکان، زمان و علیت که ذهنمان بر هر چیزی بار می‌کند. با این حال، کانت معتقد بود که یک واقعیت قسویایی هم وجود دارد که ذهنی نیست و اسم آن را شیء فی نفسه (نومن) گذاشت. هگل این سخن را نپذیرفت، چرا که عقیده داشت: اگر آن شیء فی نفسه به هیچ‌وجه قابل شناخت نیست، چرا ما بدان معتقد شویم؟! از طرف دیگر، هگل افکار تجربی مسلمانان

انگلیسی را هم مردود می‌دانست آنان در پاسخ به این سؤال که: از کجا بدانیم چنین میزی جلو ماست؟ می‌گفتند: بعضی داده‌های حسی (sense data) هست که تصویر میز را به ذهن ما انتقال می‌دهد، و از همین جا بین ذهن و واقعیت مادی، قائل به وجود واسطه می‌شدند. به عقیده هگل، اگر چنین چیزی صحیح باشد، در آن صورت ما هیچگاه نمی‌توانیم به میز آن‌طور که هست شناخت پیدا کنیم. این امر، ما را به شکاکیت می‌رساند؛ یعنی این نظر که: ما هیچگاه قادر به شناخت اشیاء آنچنان که هستند، نیستیم. از آنجا که هگل سخت با شکاکیت مخالف بود، تنها راه

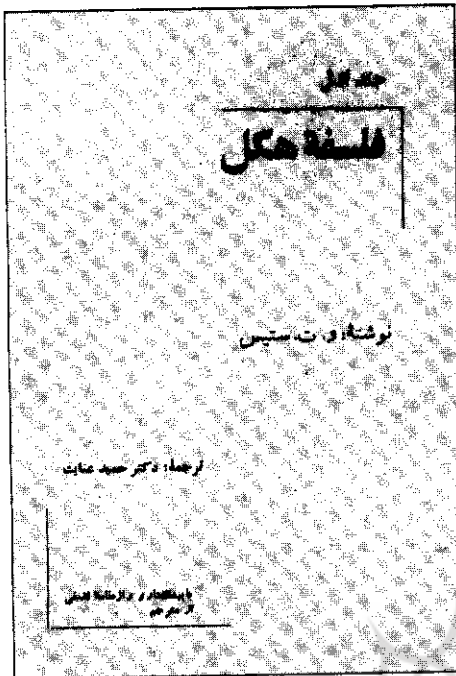
تحقق پذیرفته و مرتب در حال تحقق و صیوروت است و با این فرایند دیالکتیکی روح به خودش به عنوان واقعیت قسوا، معرفت پیدا می‌کند و به این ترتیب می‌بیند که هر چیزی که بیگانه و معاند با خودش انگاشته می‌شده، در واقع بخشی از خودش بوده است. هگل اسم این را «معرفت مطلق» (Absolute Knowledge) می‌گذارد که ضمناً حالت آزادی مطلق هم هست.<sup>(۲۲)</sup> چون روح (=ذهن Geist\* خودش جهان را به شیوه عقلانی نظم و سامان می‌دهد. روح با این کار، اصول عقلانی خود را در جهان جاری می‌کند.

بنابراین، تاریخ یا آنچه هگل آن را تاریخ جهانی می‌خواند، با جریان اصول عقلانی که توسط روح (ذهن) در جهان تحقق می‌یابد، شکل می‌گیرد. تاریخ عبارت است از گسترش روح (ذهن) در زمان. اما چون جوهر روح عبارت است از آزادی، پس تاریخ چیزی نیست، جز گسترش و پیشرفت خودآگاهی در آزادی. تمام دستگاه فلسفی هگل، بر این سه پایه قرار دارد: ایده، طبیعت، روح، و حقیقت ایده، یعنی واقعیت متحرک عالم و آنچه مقابل آن است عبارت است از طبیعت. همین طبیعت است که در سیر خود از مراحل جماد و حیوان به انسان می‌رسد و چون انسان از خودآگاهی برخوردار است، در خودآگاهی انسان «ایده» نیز از خویشتن آگاه می‌شود. این خودآگاهی ایده، عبارت است از روح، و گسترش خودآگاهی روح عبارت است از تاریخ. اینگونه است که بین ایده و تاریخ پیوند و ارتباط برقرار می‌شود.

### ■ عقلانیت تاریخ و آزادی

یک نکته کلیدی در نظر هگل این است که واقعیت، امری روحی (ذهنی) است، نه مادی.

\* در این نوشتار روح معادل Geist آلمانی است که برخی مترجمین ذهن هم ترجمه کرده‌اند.



حل را در این یافت که تصور وجود شناسنده و شیء مورد شناسا (عالم و معلوم)\* و استقلال آن دو از یکدیگر را باید مردود دانست. نباید برای میز، وجودی مستقل از ذهنی که به آن شناخت پیدا می‌کند، قائل شد و شناخت و معرفت را در صورت وجود، باید بی‌واسطه دانست. بنابراین، کل واقعیت چیزی جز روح (ذهن) نیست و این روح (Geist) است، که همواره دگرگون می‌شود و از دگرگونی آن، واقعیات متعدد پیدا می‌شود، و تاریخ شکل می‌گیرد.

سؤال این است که چرا روح دگرگون می‌شود؟ هگل علت دگرگونی روح را از خود بیگانگی اولیه او می‌داند که برای رهایی از آن، دگرگونی را می‌پذیرد. فرایند این دگرگونی نیز دیالکتیکی و هدف آن معرفت مطلق و آزادی است.

در اینجا به مفهوم آزادی نزد هگل می‌رسیم که به گفته هربرت مارکوزه: «محتوای حقیقی تاریخ در نزد هگل تحقق خودآگاهی آزادی است، و تاریخ جهان چیزی جز پیشرفت آگاهی به آزادی نیست.»<sup>(۲۳)</sup> و این آگاهی به آزادی، برای هیچ موجودی جز انسان رخ نمی‌دهد. دگرگونی در واقعیت جامد به دست خود آن نیست. در نبات نیز هرچند حالت شناسا وجود دارد، به این دلیل که مراحل متفاوت تحول یک گیاه از خود آن برمی‌خیزد، اما گیاه این تحول (Development) را نمی‌فهمد، و لذا نمی‌تواند در باره امکانات هست شدن خود تعقل کند. اما انسان می‌تواند خود را تحقق (Realization) ببخشد؛ زیرا او از شناسایی حقیقی برخوردار است و فهمی از امکانات و دانشی از «صورت‌های معقول» دارد. تحقق انسان به این است که امکانات بالقوه خود را بالفعل نماید و زندگی‌اش را براساس صورت‌های معقول قالب‌ریزی کند. چنین است که مهمترین مقوله هگل یعنی

آزادی، رخ می‌نماید.

آنچه مستلزم آزادی است، عقل (خرد) است و متقابلاً آزادی نیز مستلزم عقل می‌باشد. عقلانیت در هگل، یعنی عنصر عقلانی را در واقعیت موجود شناسایی کردن و فرصت تحقق به آن بخشیدن؛ و این تنها به کمک آگاهی میسر است.

هگل خود در این رابطه چنین می‌گوید:

«هیچ چیز نمی‌تواند میان مفهوم و تحقق آن، و نیز میان ماهیت بالقوه متعین نطفه و هستی متناسب با آن، حایل شود. ولی روح، حالی دیگر دارد. گذار تعین روح به فعلیت به میانجیگری آگاهی و خواست صورت می‌گیرد.»<sup>(۲۴)</sup>

هگل در ادامه این بحث از خود ستیزی روح

\* اتحاد شناسنده و شیء مورد شناسا در هگل رابه هیچ‌وجه نباید با اتحاد عاقل و معقول در فلسفه اسلامی یکی دانست.

سخن می‌گوید و تکامل تاریخی را در این پیکار دشوار و سرسختانه روح با خویشتن، و در نهایت غایتی که در پی آن رخ می‌نماید - یعنی مفهوم آزادی، می‌داند که روح در ماهیت ذاتی خویش آن را نهفته دارد و در این پیکار تاریخی آن را آشکار می‌کند. هگل برای مفهوم شدن سخن خود، تاریخ روم را مثال می‌زند و معیار اصلی در بررسی رویدادهای این تاریخ را هستی، پایدگی و نیرومندی کشور روم می‌داند که این پایدگی و نیرومندی، ریشه همه رویدادها در تاریخ تکاملی روم می‌باشد.

بنابراین، هگل تاریخ را صحنه تحقق عقل و عقل (= خرد) را اساساً یک نیروی تاریخی می‌داند و اینکه عقل در دوره‌های متفاوت تاریخ در قالب‌های خاصی خود را نمایان کرده است. برای فهم آن نوع عقلانیت و خردمندی، باید در شیوه‌های رایج اندیشیدن و زندگی شاخص آن دوره و همچنین به نهادهای سیاسی و اجتماعی، علم، دین و فلسفه خاص آن دوره نگریست و آنها را فهمید. در تمام این مراحل، تنها یک عقل است که در قالب‌های مختلف نمایان شده است.

هگل در مورد این مراحل چنین می‌گوید:

«تاریخ جهانی نمودار تکامل آگاهی روح از آزادی خود و تحقق بعدی این آزادی است. این تکامل، بنا بر ذات خود، جریانی تدریجی است عبارت از یک رشته تعینات پی در پی آزادی که از صورت معقول یا مفهوم خود، یعنی ماهیت آزادی در جریان تکاملش به سوی خودآگاهی ناشی می‌شوند.»<sup>(۲۵)</sup>

به عقیده هگل «در پایان تاریخ - که جز اندیشه ناب چیزی باقی نمی‌ماند - به فلسفه می‌رسیم که حقیقت مطلق را به صورت مطلق بیان می‌کند و به شناخت مطلق - بدانگونه که هست، یعنی به‌عنوان

مثال - نائل می‌شود، برخلاف هنر که مطلق را در صورت عین محسوس می‌بیند و دین که آن را در قالب تمثیل می‌نگرد.»<sup>(۲۶)</sup> اینجاست که روح به اوج کمال خود رسیده است؛ زیرا ذهن فلسفی در این مرحله، از بند حواس رسته و اندیشه ناب - یعنی مثال - شده است. پس مثال هم ذهن است و هم عین و انگیزه تکامل روح از نخستین تا واپسین مرحله خود نیز همین یگانگی ذهن و عین بوده که اینک بدان نائل شده است.

نکته اساسی در عقلانیت تاریخ و آزادی، همین یکی شدن عین و ذهن است که در پایان تاریخ، محقق می‌شود؛ همچنانکه در ابتدا نیز همین بود. پس فرجام فلسفه با آغاز آن یکی است و این معنای سخن اوست که: «فلسفه دایره‌ای است که به خود باز می‌گردد.»

خلاصه به نظر هگل: «عقل بر جهان، و از این رو بر تاریخ جهانی فرمانرواست... در برابر این (عنصر) کلی و گوهری (یعنی عقل) که (وجودش) در خود و برای خود است، هر چیز دیگر فرمانبردار و زیردست و خدمتگزار و افزار کار است. وانگهی این عقل، در بطن ذات (Immanent) واقعیت تاریخی است و در آن و از راه آن، تحقق می‌یابد.»<sup>(۲۷)</sup>

#### ■ نقد

هگل بر اساس مبانی فکری - فلسفی خود به چنین نظریاتی در باب تاریخ رسید. اکنون مناسب است، نگاهی از روی تأمل به برخی ریشه‌های فکری - فلسفی وی در این زمینه داشته باشیم، تا به میزان استواری و استحکام آنها واقف گردیم.

۱- اصالت وجود و توضیح جهان بر اساس علیت - چنانکه بیان شد، از نظر هگل علیت،

علیت را در عالم نفی کنیم، از علم چیزی باقی نخواهد ماند.

۲- وجود خطا و وحدت ذهن و عین - هگل در باب عقلانیت تاریخ از یک مبنای دومی هم بهره جست و آن وحدت ذهن و عین و یا عینیت این دو بود. این مبنا نیز قابل خدشه است؛ زیرا انسان به وجود خطا در افکار خود و عدم مطابقت برخی تصورات و تصدیقات ذهنی خود با واقع و عین، بالوجدان و به طور قطع آگاهی دارد. اگر مبنای هگل را بپذیریم، تحقق خطا معنایی نخواهد داشت. به گفته استاد مطهری:

«خطا در واقعیت متصور نیست، خطا مربوط به ذهن است. بنابر حرف هگل، همه معقولها باید درست باشند در صورتی که بسیاری از معقولها نامعقولند.»<sup>(۲۹)</sup>

پس نمی توان گفت هرآنچه واقعی است، معقول و هرآنچه معقول است، واقعی است. در نتیجه، نمی توان قائل به وحدت ذهن و عین شد. با تزلزل این دو مبنا، ساختار نظریه عقلانیت هگل در باب تاریخ متزلزل خواهد شد. زیرا هم جهان براساس علیت علم باری قابل توضیح و تبیین می شود و نیازمند به توضیح جهان از طریق ضرورت منطقی و دلیل نیستیم، - تا سخن از عقل پیش آوریم - و هم با رد وحدت ذهن و عین، دیگر راهی برای نفوذ عقل در همه واقعیات جهان و معقولیت همه واقعیات و واقعیت همه معقولات باقی نخواهد ماند.

۳- تعارض نظر و عمل در هگل - این انتقادی است که مارکوزه\* مطرح کرده است. «مک اینتایپر»، در

توانایی توضیح جهان را ندارد، بلکه باید جهان را براساس دلیل توضیح داد. در فلسفه اسلامی بنابر نظریه اصالت وجود که توسط صدرالمآلهین مبرهن شده است، بین علیت در موجودات و علیت در ماهیات باید تفکیک قائل شد. در حالی که این تفکیک در هگل صورت نگرفته است. با چنین تفکیکی که از سوی فلسفه متعالیه مطرح می شود، جهان بر اساس علیت قابل توضیح می باشد. نه تنها علت می تواند معلول را توضیح دهد، بلکه علیت خود بزرگترین دلیلهاست.

صدرالمآلهین و قبل از وی فلاسفه ای چون ابن سینا، در باب علم الهی مناظر را لمیت می دانند؛ یعنی «ذات باری علت تامه است برای موجودات و ذات باری علم به ذات خودش دارد و علم به ذات خودش که علت موجودات است، قهراً علم به موجودات هم هست. از طرف دیگر، می دانیم، اگر علم همان علم حصولی و ارتسامی باشد، از آنجایی که هیچ علم به ماهیتی، علم به معلول آن ماهیت نیست، و چون علم باری تعالی نیز علم ارتسامی نیست - چرا که در آن صورت انفعالی خواهد شد - پس علم باری علم به وجودهاست، نه علم به ماهیتها و علم به حقیقت علت، علم به حقیقت معلول هم هست و چون این علم به نحو علم حضوری می باشد و وجود علت به نحو اتم، وجود معلول هم است - به خلاف ماهیت که ماهیت علت نمی تواند عین ماهیت معلول باشد چون ماهیتها متباین بالذات هستند - بنابراین، علیت و دلیل همواره دو باب جداگانه نیستند.»<sup>(۲۸)</sup>

بنابراین، جدایی و انفصال این دو در علیت وجودی ممکن نیست، هرچند در علم انفعالی چنین تفکیکی (تفکیک علت و دلیل) محقق است. علاوه بر این، در علوم، علیت حاکم است و قوانین علمی بر اساس علیت شکل گرفته اند و اگر

\* مارکوزه از شاگردان دست راستی هگل می باشد که به

این مورد می‌نویسد:

«تصور هگل از مطلق متضمن این تصور است که تاریخ برآستی در نقطه‌ای به حد کمال می‌رسد و در آن نقطه، سراسر جریان تاریخ را می‌توان در قالب مقولاتی درک کرد، و هگل کار خود را در منطق، شرح فلسفی این مقولات دانسته است. هگل در فلسفه سیاسی خویش از اینکه در کار مطلق سازی (Absolutizing) به همین اندازه پیش برود و زمان خود را مظهر کمال فرا نماید، بحق اکراه دارد. هرچند دولت پروس به دیده‌ او بیش از هر نوع دولت دیگر به معقولیت و از این‌رو به مرحله مظهر نهایی مثال نزدیک شده بود، لیکن او مراقب بود که نهادهای آن دولت را مصون از انتقاد ندادند. با این وصف، هگل روزبروز احساسات موافق پادشاهی، ضد آزادیخواهی را بیشتر تأیید می‌کرد.»<sup>(۳۰)</sup>

مارکوزه این میل را در هگل نوعی بازگشت و بدبینی می‌داند که با روش او در کتاب فلسفه تاریخ وی - که نوعی خوش‌بینی را تعمیم می‌دهد - ناسازگار است؛ چرا که در آن کتاب، هگل دگرگونی تاریخی را مساوی با پیشرفت به سوی چیزی کاملتر و بهتر می‌داند. در حالی که وی در زمان خود هرگونه دگرگونی را پیشرفت تلقی نمی‌کرد و با چنین بازگشت و بدبینی، هگل چگونه می‌تواند سیر آزادی روح و عقلانیت همه واقعیات تاریخی را توجیه کند؟!

۴ - کدام آزادی و چگونه؟ - مقوله دیگری که در عقلانیت تاریخ از نظر هگل مطرح بود، آزادی و اهمیت آن است. اما هگل چه معنایی را برای آزادی مراد کرده است؟ اگر به گفته انگلس: «از نظر هگل آزادی جز آگاهی و درک ضرورت تاریخی چیزی نیست»،<sup>(۳۱)</sup> در آن صورت برای

انسان، آزادی معنایی نخواهد داشت. به گفته استاد مطهری:

«آیا فردی که در یک سیل بنیان کن قرار گرفته و آگاهی کامل دارد که ساعتی بعد سیل او را تا اعماق دریا فرو خواهد برد و یا فردی که از قلّه‌ای بلند پرت شده و آگاهی دارد که به حکم ضرورت قانون ثقل، لحظاتی بعد قطعه قطعه خواهد شد، در فرو رفتن به دریا و یا سقوط در درّه آزاد است؟»<sup>(۳۲)</sup>

البته ممکن است براساس برخی تفاسیر از هگل به این انتقاد اینگونه جواب داده شود که: مباحث منطقی - فلسفی هگل منحصر به انسان نیست و بحث ذهن و عین و آزادی نیز در قلمرو ذهن آدمی و آزادی او محدود نمی‌شود، بلکه در سطحی کلان و کلی مطرح گردیده است. در هر صورت، اگر چنین باشد، نیز مشکل را باید در پیچیده و مغلق بودن فلسفه هگل دانست.

این نوشتار تلاشی بود در جهت نزدیکی به نظر هگل در باب عقلانیت و حاکمیت عقل در پهنه تاریخ. البته با اعتراف به این حقیقت که افکار و سخنان هگل بسیار پیچیده و دور از اذهان عادی و حتی فلسفی است؛ تا جایی که فلاسفه بزرگی همچون شوپنهاور و برتراند راسل آنها را به کلی بی‌معنا و نامفهوم دانسته‌اند. و متفکر پر آوازه‌ای چون آیزایا برلین بر این است که:

«نظام هگلی، غار ژرف و تاریخ پولوفموس را به یساد می‌آورد، که شمار اندکی از آن باز می‌گردند.»<sup>(۳۳)</sup>

→ تقدم منطق وی بر طبیعت، تاریخ و پدیدارشناسی روح او معتقد بود. در مقابل، شاگردان دست‌چپی هگل که به تقدم طبیعت و تاریخ وی بر منطقتش اعتقاد داشتند و منطق را به عنوان بحثی انتزاعی و گمراه کننده در هگل تلقی می‌کردند. مثل: فونرباخ و مارکس.

دقیق هگل باید به کل فلسفه وی اعم از منطق، فلسفه روح، طبیعت، پدیدارشناسی روح و دیگر مقولات فکری وی رجوع کرد و به دقت فراوان در آنها نگرست.

و به قول شاعر لاتینی «همه پله‌ها یک جهت را نشان می‌دهد.» لکن برخی دیگر نیز افکار او را نه تنها سطحی و بیهوده نمی‌دانند، بلکه بسیار عمیق دانسته، پیچیدگی بیان وی را به ماهیت افکارش برمی‌گردانند. به هر حال، برای فهمیدن

## ● یادداشتها

- ۱- ابن خلدون «مقدمه» ترجمه محمد پروین گنابادی، جلد ۱، مقدمه مترجم ص ۳۵-۳۴، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم ۱۳۶۶.
- ۲- همان، ص ۳۵.
- ۳- ابن خلدون، «مقدمه»، ص ۹، دار احیاء التراث العربی - بیروت.
4. Paul Edwards, The Encyclopaedia of philosophy. new york. Macmillan publishing. Volum 5. P.247.
- ۵- ای.اچ. کار، تاریخ چیست؟، ترجمه حسن کامشاد صص ۸-۲۷، خوارزمی، چاپ چهارم.
- ۶- زرین کوب، «تاریخ در ترازو» ص ۹۱، امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۷۰.
7. See, Paul Edwards, The Encyclopaedia of philosophy. New york. Macmillan. Volum. 5. p247.
- ۸- هگل، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، صص ۱۰-۴، انتشارات علمی دانشگاه صنعتی.
- ۹- هگل، عقل در تاریخ، ص ۲۱.
- ۱۰- مجتهدی، هگل و فلسفه او، ص ۷۲، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۰.
- ۱۱- مجتهدی، هگل و فلسفه او، ص ۷۷.
- ۱۲- ژان وال، مابعدالطبیعه، ترجمهیحیی مهدوی و همکاران، ص ۹۲۱.
- ۱۳- جان پلامانتر، فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، ترجمه حسین بشیریه، ص ۹۰.
- ۱۴- و.ت. استیس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، ص ۷۳.
- ۱۵- هربرت مارکوزه، خرد و انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۸۱، نشر نقره، ۱۳۶۷.
- ۱۶- استیس، فلسفه هگل ترجمه عنایت، ص ۸۲.
- ۱۷- استیس، فلسفه هگل، ص ۳۸.
- ۱۸- بریان مگی، فلاسفه بزرگ، ترجمه فولادوند، ص ۳۱۶، انتشارات خوارزمی.
19. Encyclopaedia of philosophy. G.H.R parkinson. P. 7, 8.
- ۲۰- ژان هیپولیت، پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل، ترجمه کریم مجتهدی، ص ۱۷۵.
- ۲۱- ژان وال، مابعدالطبیعه، ص ۵۱.
- ۲۲- بریان مگی، فلاسفه بزرگ، ص ۳۱۸.
- ۲۳- مارکوزه، خرد و انقلاب، ص ۲۳۸.
- ۲۴- هگل، عقل در تاریخ، ص ۱۶۷.
- ۲۵- همان، ص ۱۸۶.
- ۲۶- استیس، فلسفه هگل، ص ۷۱۸.
- ۲۷- هگل، عقل در تاریخ، ص ۹۶.
- ۲۸- شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۰۰.
- ۲۹- همان، ص ۲۰۱.
- ۳۰- السدرمک ایستایر، مارکوزه، ترجمه حمید عنایت، صص ۵۵-۵۶، چاپ دوم ۱۳۵۴، انتشارات خوارزمی.
- ۳۱- آندره پی تیر، مارکس و مارکسیسم، ترجمه شجاع‌الدین ضیائیان، ص ۲۴۹، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۲- استاد مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۰۲.
- ۳۳- آیزایا برلین، در جست و جوی آزادی، ترجمه حجسته کیا، ص ۴۹، نشر گفتار، تهران ۱۳۷۱.