

## جایگاه تاریخ در نظام فلسفی هگل

سید ابوالفضل رضوی<sup>۱</sup>

دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی

### چکیده

پیوند میان تاریخ و فلسفه در قرون جدید به بهترین نحو در نظام فلسفی هگل نمود یافته است. هگل در تبیین نظام فلسفی خود درباره تاریخ، با استفاده مطلوب‌تر از آراء افلاطون و ارسطو، و تلفیق آن با آراء اندیشمندان عصر روشنگری، فلسفه تاریخی پویا و کارآمدی پدید آورده، که در پرتو کارآمدی «گایست»، به عنوان قوه محرکه تاریخ، آغاز و انجام خوشایندی را برای آن رقم می‌زند. تاریخ در نزد هگل، منظومه یا بستری است که از منطبق درونی خود برخوردار است، قانون‌مندی خاص خود را دارد و سلسله مراتب و سیر تحول خاصی را طی می‌کند تا به مقصودی برسد که چیزی جز رسیدن به آزادی، در وجهی کاملاً آگاهانه، نیست. روند تکاملی تاریخ، رسیدن به آزادی در حیات سیاسی و اجتماعی، و شکل‌گیری جامعه‌ای مدنی است که از سر آگاهی و نیازی خودآگاهانه حاصل شده است. این روند تکاملی، نیل به جایگاهی در سطح جهانی است و ملل مختلف در تحقق آن سهم مؤثر دارند و به جریان کلی تاریخ جهان کمک می‌کنند؛ منتها هر ملتی تنها از فرصت منحصر به فردی برای نقش‌آفرینی در این عرصه جهانی برخوردار است. نوشتار حاضر، تبیین فلسفی تاریخ در نگاه هگل را در دستورکار دارد و بر آن است تا زمینه‌های پیوند میان تاریخ و فلسفه را در اندیشه این فیلسوف آلمانی بررسی نماید.

**واژگان کلیدی:** هگل، فلسفه، تاریخ، فلسفه تاریخ، تاریخ جهانی.

---

1.Email: razavi\_edu@yahoo.com

## ۱. مقدمه

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱م) یکی از فلاسفه معروف جهان و ایده‌پردازان قرن نوزدهم است که اوج تفکر فلسفی درباره تاریخ تا این زمان را می‌توان در اندیشه‌های وی جستجو کرد. هگل، که از دوره نوجوانی سخت شیفته فرهنگ و اندیشه یونانی بود، با بهره‌گیری از دستاوردهای فلسفی عهد کلاسیک، ساختمان اندیشه‌ای خود را با نقد گفتمان فکری-فلسفی عصر روشنگری و ارائه چارچوب فلسفی نظام‌مندی درباره تاریخ بنا نهاد (رک: خراسانی، ۱۳۵۴: ۲۵۴-۲۵۷). دو مفهوم دیالکتیک و ایده‌آلیسم به عنوان جوهر فلسفه هگل، در تفسیر خاص وی از تاریخ نیز جایگاه ممتاز دارند و در تبیین ساختار نظام‌مند تاریخ-به عنوان بستری که «ایده، روان، روح» (Geist) در حکم اندیشه خودآگاه جمعی به عنوان قوه محرکه، آن را پویایی بخشیده و به سمت هدف معهود، که همانا رسیدن ایده به آزادی و خودآگاهی کامل است، رهنمون می‌شود- به خوبی از آنها بهره گرفته است. هگل نیز همچون برخی از فلاسفه مطرح آلمان که تحت تأثیر شرایط زمانه اندیشه‌پردازی کرده‌اند در زمانه‌ای می‌زیست که سرزمین آلمان فاقد ساختار سیاسی، اقتصادی و اجتماعی متمرکز و منسجم قابل قیاس با ممالکی همچون فرانسه و انگلیس؛ به تدریج به خود آمده و شرایط نوظهوری را به تجربه نشسته بود. بنابراین غیرطبیعی نیست که آراء فلسفی او از شرایط زمانه نیز تأثیر پذیرفته است (مجتهدی، ۱۳۸۱: ۹-۱۶؛ ستیس، ۱۳۷۰: هشت). به علاوه هگل، چه به نحو سلبی و چه ایجابی، از اندیشه‌های بزرگان عهد روشنگری اعم از منتسکیو، روسو و به ویژه کانت الهام گرفته و در تبیین نسبت دین و فلسفه، اخلاق و اندیشه سیاسی و فلسفه و تاریخ از آنها یاری جسته است. از این حیث، گفتمان فکری-فلسفی هگل، تلفیقی از آراء فلاسفه قدیم و جدید دنیای غرب را در خود دارد و در عین حال نظام فلسفی ویژه‌ای است که تحت تأثیر اندیشه و رویکرد خاص این فیلسوف، پیچیده، گسترده، عمیق و پراهم بوده است (پلامناتز، ۱۳۷۱: ۶، ۱۴۱-۱۴۲؛ ستیس، ۱۳۷۰: ۸؛ مجتهدی، ۱۳۷۱: ۱۱-۱۲). در همین جهت یکی از نظام‌های فلسفی سخت اثر گذار در قرن ۱۹ است که در نوع خود بی‌نظیر بوده و بخش مهمی از فعالیت‌های فکری-فلسفی این قرن را متوجه خود کرده است (مجتهدی، ۱۳۷۱: ۱۰-۱۲). نوشتار حاضر با بررسی زمینه‌های مؤثر در تبیین فلسفی تاریخ، در پی ارائه نظام فلسفی تاریخ در نزد هگل و چگونگی نسبت آن با تاریخ نگاری است. بنابراین پاسخگویی به این سؤال بنیادین را جستجو می‌کند که: پیوند میان فلسفه و تاریخ در نظام

فلسفی هگل در پویایی و کارآمدی آن، و طرح جایگاه تاریخ و تاریخ نگاری جهانی چه تأثیری داشته است؟

## ۲. زمینه‌های تاریخی اندیشه پردازي هگل

هگل در عین تأثیرپذیری از اندیشه‌های روشنگری و باور به پیشرفت به عنوان بنیان فکری عصر خرد، سعی در ترکیب خرد محوری روشنگری با ضد روشنگری مورد نظر رمانتیک‌ها را داشت و به ویژه رویکرد ضددینی برخی از روشنگران با تفسیر جدید از جایگاه دین، و نسبت آن با خرد و خودآگاهی را مورد نقد قرار می‌داد. در این خصوص نیز از میراث اعتقادی یونان، که کارکردی سیاسی و اجتماعی داشت و در خدمت پیوستگی و قوام زندگی اجتماعی بود، یاری گرفته و دین را هنگامی که به جای بها دادن به مرجعیت بیرونی، در خدمت اصالت بخشیدن به مرجعیت درونی و خودآگاهی اندیشه‌ای باشد پراهمیت شمرده و با مسیر خودآگاه تاریخ هم‌نوا دانسته است (صادقی، ۱۳۸۶: ۸۰-۸۵). هگل دین را، هنگامی که در خدمت رهایی از قید مرجعیت بیرونی، مراجعی که به جای دین آزاد و مبتنی بر اندیشه، آمریت اندیشه خود را به نام دین به خورد جامعه می‌دهند، و وجدان آزاد بشریمی‌ستاید و کارکرد آن را در جهت استقلال بخشیدن به اراده انسان و بها دادن هم‌زمان به طبیعت و معنویت او کارآمد قلمداد می‌کند (ر.ک: پلاماناز، ۱۳۷۱: ۱۰۶-۱۰۸؛ سینگر، ۱۳۷۹: ۱۵۰-۱۵۳). کارکرد دین یهود به عنوان واقعیتی که موجبات جدایی بشر از طبیعت وجودی خویش و ایجاد تقابل میان جسم و روح او را با تعبیر خشک و خشن از یهوه و گرفتن عشق و پویایی از دین فراهم آورده است نیز در همین جهت نقد کرده است (صادقی، ۱۳۸۶: ۱۰۴). علاوه بر دین به عنوان واقعیتی که هم در بطن عقاید یونان باستان و هم دین مسیح، به عنوان نماد عشق، کارکرد مسئولیت‌پذیری و آزادی اراده و خودآگاهی بشری را در خود داشته و بنابراین در مسیر تحول تاریخ نقش کارآمد ایفا کرده، و البته در هر دو مرحله به سبب تفسیر ناکارآمد از آن و رفتن به سمت رسمیت بخشیدن به مراجع بیرونی، حلاوت خود را از دست داده است. اخلاق را نیز به سیاقی که مورد نظر کانت بود نقد می‌کند و با برگشت به اخلاق مورد تفسیر ارسطو به عنوان امری جمعی و قومی و نه فردی؛ سعی در ارائه تفسیر اخلاقی موثر در ارتقای خودآگاهی جمعی و یا همانا رهایی بیشتر تاریخ از قید و بندهای خودساخته انسانی می‌نماید (همان: ۱۱۰-۱۱۲). اخلاق جمعی مورد نظر هگل، مجموعه رفتارهای حاکم بر قوم و جامعه‌اند که نه تنها با ساختارهای سیاسی، اقتصادی و نظامی

جامعه تفاوتی ندارد بلکه با آنها هماهنگ و در خدمت پویایی جامعه و تاریخ است. این اخلاق ارسطویی که در آن میان انسان و طبیعت و بشر و نظم جهانی فاصله‌ای نبود و در سراسر قرون وسطای اروپا هم مورد نظر بود و بعد از رنسانس از سوی کسانی همچون ماکیاولی و هابز، از حیث مغایرت با تأمین منابع ملی مورد نقد قرار گرفت و به سمت ضرورت داشتن اخلاقی قراردادی پیش رفت؛ از هر دو جهت مورد نقد هگل بود. پیوند میان تاریخ و فلسفه، و دین و فلسفه از سوی هگل، تلاش در جهت از میان بردن همین ابهام‌ها و پاسخ‌گویی به مشکلات به گونه‌ای مناسب با شرایط پس از روشنگری بود (سینگر، ۱۳۷۹: ۴۰-۴۵). اهتمام به جایگاه دین و اخلاق به عنوان بسترهای هموارکننده روح جمعی و قوام‌دهنده به حیات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ملل و نه به عنوان امور فردی و مقطعی در پرتو تفسیر هگل از عقل در حکم مفهومی پویا در سیر تحول تاریخ است؛ سلسله مباحث نظری و روش هگل درباره منطق و دیالکتیک و چگونگی عملکرد گروه‌های سه‌گانه: نهاد، برابر نهاد و هم‌نهاد و ارتباط آن با اندیشه بشری در حکم قوه محرکه، و در تعبیری دیگر غایت تاریخ؛ اهمیت و جایگاه فلسفه تاریخ در نگاه هگل را بهتر تفسیر می‌کند. چرا که هیچ فیلسوفی تا زمان وی، به اندازه او فلسفه و تاریخ را به هم پیوند نداده و رابطه تاریخ و خرد را همانند او پیوسته و وابسته بررسی نکرده است (سینگر، ۱۳۷۹: ۳۹). در نگاه هگل، تاریخ مجموعه تحولات تصادفی نیست، بلکه قانونی در آن نهفته است که مجموعه تحولات و رویدادهای تاریخی را از منطقی درونی برخوردار می‌سازد. هم تاریخ و هم عقلانیتی که با تاریخ در هم پیوسته‌اند، ماهیت و کارکرد جمعی دارند و در همین جهت هم درباره مفاهیم و نهادهای اثرگذاری چون دین و اخلاق و عقلانیت مباحثی مطرح می‌کند که به زعم خود، فارغ از محدودیت‌های فکری اندیشمندان عصر روشنگری و نگرش سنتی دوران میانه پسا یونانی است. اگر سرجمع اندیشه‌های هگل را از حیث موضوع این نوشتار در فلسفه تاریخ او خلاصه کنیم، درک فلسفی تاریخ در نگاه وی مستلزم اندک تأملی درباره زمینه‌های فکری تکوین تاریخ نگری اوست.

### ۳. بهره‌گیری از دیالکتیک به سیاق افلاطون

وجه ایده‌آلیستی و رویکرد دیالکتیکی، دو مفهوم بنیادین در فلسفه هگل و از جمله فلسفه تاریخ او قلمداد می‌شود. رویکرد دیالکتیکی هگل وام‌دار مفهوم دیالکتیک نزد افلاطون است. در نزد افلاطون، دیالکتیک راه و روشی برای دستیابی به حقیقت است. افلاطون، دیالکتیک را بالاترین

نوع دانش و آگاهی می‌دانست (حمید، بی‌تا: ۲۱۵-۲۲۴) «اپیستمه» (Episteme) به معنای شناخت و «دوکسا» (Doxa) به معنای باور و پندار، دو شاخه از دانش قلمداد می‌شدند که در این میان اپیستمه جایگاهی برتر داشت و خود در دو سطح: ریاضیات و دیالکتیک قابل بررسی بود. در این میان، دیالکتیک جایگاه برجسته‌تری داشت؛ چرا که به دانشی اطلاق می‌شد که مستقیم و بدون هرگونه پیشفرضی بود و مهم‌تر اینکه در یک فرایند گروهی و اجتماعی حاصل شده بود. دیالکتیک دانشی بود که در حصول بدان، همگان دیدگاه‌ها و اندیشه‌های نقادانه خود را وارد می‌کنند تا در یک گفتگوی جمعی به حقیقت دست یابند. بنابراین مهم‌ترین وجه اهمیت شناخت (اپیستمه) دیالکتیکی ماهیت گروهی و جمعی آن است. افلاطون حقایقی که از راه دیالکتیک حاصل می‌شوند را جاودانه، دگرگون‌ناپذیر و سرمدی می‌دانست و آن را موضوع فلسفه قلمداد می‌کرد. این در حالی بود که تاریخ را اموری گذرا می‌دانست که تنها سایه‌هایی از عالم مُثُل به شمار می‌روند و به هیچ وجه نمی‌توانند شأن و ماهیت موضوعات فلسفی، که به عالم مُثُل می‌پردازند و از وجه دیالکتیکی برخوردارند، را داشته باشند (صادقی، ۱۳۸۶: ۱۲۱-۱۲۲).

هگل هنگام بحث درباره ایده (گایست Geist) به عنوان قوه محرکه تاریخ؛ ماهیت و کارکرد ایده را دیالکتیکی می‌داند. ایده هم در مرحله تکوین، ماهیت دیالکتیکی دارد؛ یعنی حاصل آگاهی و اندیشه جمعی در وسیع‌ترین سطح آن در حد جهان است و لذا وجه جمعی و اجتماعی دارد و هم در مرحله کارکرد به عنوان قوه محرکه‌ای که تاریخ را به جلو می‌برد و موجبات سیر تحول آن را فراهم می‌سازد، وجه دیالکتیکی دارد. این وجه دیالکتیکی تکوین، تحول و کارکرد ایده در چارچوب همان سه اصل منطقی تز، آنتی‌تز و سنتز مورد نظر هگل، که مدام در حال شکل‌گیری و تکامل‌اند خود را نشان می‌دهد (ستیس، ۱۳۷۰: ۱۲۱-۱۲۶؛ خراسانی، ۱۳۵۴: ۲۶۹). البته در فلسفه افلاطون میان حقیقت، به عنوان موضوع فلسفه و عالم مُثُل و برخوردار از ماهیت دیالکتیکی، و زمان، رابطه‌ای ویژه وجود داشت و حقیقت فرازمانی و فلسفه وی بیرون از زمان قرار داشت و این یکی از عیوب فلسفه وی در نگاه ارسطو بود که دیالکتیک افلاطونی را وجهی ایستا و منفعل می‌بخشید. منتها هگل در جهت بهره‌گیری موثر از دیالکتیک افلاطونی و عدول از بی‌تفاوتی وی نسبت به تاریخ و لذا دفاع از آن در وجهی قرین با فلسفه، از غایتمندی امور در نزد ارسطو استفاده می‌کند تا این ایستایی تاریخ در نزد افلاطون را پویایی ببخشد.

#### ۴. بهره‌گیری از غایت‌مندی در حکمت ارسطویی

به نظر می‌رسد وجه کاملاً ایده‌آلیستی دیالکتیک در فلسفه افلاطون و کم‌ارجی رویدادهای تاریخی در مقایسه با قضایای فلسفی و بی‌اعتنایی به زمان در نزد وی، که موجبات نقد فلسفه وی از سوی ارسطو شده بود، هگل شیفته یونان باستان را به بهره‌گیری از اندیشه ارسطو در جهت پرکردن این خلاء فکری در راستای اهمیت بخشیدن به تاریخ و آشتی میان فلسفه و تاریخ رهنمون کرده است. ارسطو با قائل شدن به ماده و صورت برای هر شیء و پدیده، و وجه بالقوه و بالفعل برای آن، سعی در گنجاندن زمان و حرکت در دستگاه فلسفی خویش نمود. در این برداشت هر شیء و پدیده‌ای به طور بالقوه در ذات خود نیرویی دارد که اگر شرایط برای تحقق آن مساعد باشد، بالفعل شده و به غایت خود می‌رسد. فرایند تبدیل قوه به فعل در طی زمان صورت می‌گیرد و هر ماده‌ای به سمت صورت‌پذیری خاص خود حرکت می‌کند. غایت یک هسته، نهال شدن، غایت نهال، درخت شدن و غایت درخت، میوه دادن است. این فرایند تحولی در بستر زمان رخ می‌دهد و ماده که همانا هسته است به میوه که همانا صورت است، تبدیل می‌شود (ستیس، ۱۳۷۰: ۲۹-۳۰). با این وصف در برداشت فلسفی ارسطو، این غایت و هدف مترتب بر شیء و پدیده است که مهم جلوه می‌کند و برای تحقق آن حرکت و زمان ضرورت پیدا می‌کنند. اکنون اگر ذات، ماده و ماهیت و بالقوگی را فلسفه و صورت و فعلیت را تاریخ قلمداد کنیم، غایت‌مندی اشیاء و پدیده‌ها در بستر زمان (در نگاه ارسطو)، زمینه‌های پیوند میان فلسفه و تاریخ را در اختیار هگل قرار داده است؛ این مهم به عنوان یک ضرورت منطقی و روشی، با اندیشه سیاسی و فلسفه اجتماعی ارسطو نیز همخوانی تام و تمام دارد. ارسطو در کتاب سیاست، نخستین ساختار اجتماعی بنا نهاده شده از سوی انسان را خانواده می‌داند و این خانواده در ذات خود، غایت تبدیل شدن به پولیس (Polis) به عنوان مهم‌ترین و موجه‌ترین ساختار سیاسی - اجتماعی در یونان باستان را دارد. بنابراین در فلسفه ارسطو ساختار سیاسی و اجتماعی نیز همانند هسته، سبب تحولی و دگرگون‌پذیر را می‌پیماید تا به مقصود موجه خود، که همانا تکوین دولت‌شهرهای یونانی است، نائل آید. بدین نحو، پیدایش دولت‌شهر به عنوان یک امر تاریخی از دل خانواده به عنوان امر تاریخی دیگری که در عین حال فلسفه حیات اجتماعی از آن آغاز شده است، پدید می‌آید و در فرایند آن، حکمت و تاریخ در هم ادغام می‌شوند (ارسطو، ۱۳۴۹: ۲-۶). این تفسیر از حکمت ارسطویی در نوع خود بسیار جالب است. چرا که ارسطوی منتقد وجه علمی

تاریخ بود که شأن آن را از شعر و ادب پائین تر می‌دانست (ارسطو، ۱۳۳۷: ۴۴)؛ در وجه هستی‌شناسی، تاریخ را بسیار مهم و دستاورد و غایت فلسفه قلمداد می‌کند (رضوی، ۱۳۸۸: ۷۱-۷۵؛ همو: ۱۳۹۴: ۵۶-۶۰).

اگرچه غایت‌مندی امور در نزد ارسطو و ضرورت سیوروت برای تبدیل قوه به فعل به هگل کمک نمود تا از کاستی فلسفه افلاطون از حیث ایستا بودن شناخت دیالکتیکی رهایی یابد و برداشتی پویا و مدام در حال شدن را از دیالکتیک، در وجه پویایی و پایایی ایده ارائه دهد، اما از این جهت که این غایت‌مندی امور ماهیتی ضروری و جبری داشت، که الزاماً باید محقق می‌شدند و غایت آنها تأمین می‌شد؛ بعد از رنسانس موجی از انتقاد نسبت به رهیافت ارسطویی پدید آمده بود که هگل باید آشتی میان حکمت و تاریخ را با عبور از این انتقادات ارائه می‌داد. توضیح اینکه، باور به غایت‌مندی امور و از جمله غایت‌مندی ذات و سرشت انسانی به عنوان مقوله‌ای که باید در بستر زمان محقق شود؛ ماهیتی همچون طبیعت به خود می‌گرفت. همچنان که در طبیعت قوانین ویژه‌ای جاری است که نظم طبیعت را محقق می‌کند؛ در جامعه بشری نیز قوانینی حاکم است که در پرتو آن نظمی پدید آمده و با پذیرش این نظم است که انسان موجودی خردورز می‌گردد. این دیدگاه که در سراسر قرون، پس از ارسطو جاری بود و بزرگان مسیحی نیز در نهایت با آن هم‌نوا شدند بر این اندیشه بود که همانند طبیعت، در جامعه و تاریخ هم قوانینی طبیعی حاکم است که غایت تاریخ و حیات جامعه بوده و لذا گریزناپذیر است. منتها در قرون وسطا این قوانین طبیعی رنگ و روی الهی، و البته ثابت و گریزناپذیر، یافتند و تا عصر رنسانس به استواری مورد پذیرش بودند (صادقی، ۱۳۸۶: ۱۲۶-۱۳۰). چنان که آمد، پس از رنسانس، این رویکرد ایستا و گریزناپذیر مورد نقد قرار گرفت و وجوه اخلاقی و سیاسی آن مورد پرسش واقع شد. نقادان این عصر، این باور که بشر در درون خود غایتی دارد و جامعه و تاریخ نیز از غایتی برخوردار است را نمی‌پذیرفتند و میان اخلاق، سیاست و عقل به معنای عنصر ذاتی بشر، و صحنه حیات اجتماعی و سیاسی قائل به گسست بودند. آنها به جای قوانین ذاتی برخاسته از ذات بشر، به قوانین اثباتی و تجربی (قوانین وضعی) قائل بودند و این تضادی بود که هگل با در نظر داشتن آن، سعی در آشتی فلسفه و تاریخ، متناسب با دوران جدید داشت. در جهت پر کردن گسست ارتباطی میان بشر و نظم جهانی و فلسفه و تاریخ در نگرش ارسطویی و قرون وسطایی و برداشت اندیشمندان پسارنسانس، هگل سعی در سازگاری دین با خرد مدرن داشت و در فلسفه تاریخ نیز در پی آن بود تا تاریخ و سیاست را با خرد مدرن آشتی دهد و از دولت و

سیاست تفسیری متفاوت ارائه کند. با این حال، آنچه که غایت‌مندی امور از نگاه ارسطو در خود داشت و زمینه‌های پیوند فلسفه و تاریخ را هموار می‌کرد، باور به صیوروت و شدن دائمی امور در راستای تحقق قوه به فعل بود که موجبات تفسیر هگل از شدن دائمی ایده آن هم به صورت دیالکتیکی، یعنی به گونه‌ای که هم وجه جمعی و جهانی داشته باشد و هم از وجه تقابلی، تعاملی حاصل از عملکرد گروه‌های سه گانه نهاد، برنهاد، هم نهاد برخوردار باشد، را فراهم آورد.

#### ۵. تفسیر متفاوت از دین و اخلاق

هگل نیز همانند کانت در پی آن بود که با تفسیری متفاوت از دین، میان دین و روشنگری وفاق ایجاد کند. وی تحت تاثیر کتاب «دین در محدوده عقل محض» کانت، و البته با برداشتی متفاوت از وی، تفسیری ارائه می‌دهد که در عین عقلانیت با پویایی حاکم بر فلسفه تاریخ وی نیز همخوانی تام دارد. همین‌طور با قائل شدن به ضرورت همخوانی اخلاق با اراده آزاد بشری، اراده حاصل از خودآگاهی جمعی، از اخلاق هم، تفسیری متناسب با خرد ارائه می‌کند (صادقی، ۱۳۸۶: ۷۷-۸۰). در همین جهت ضمن بهره‌گیری از خردمحوری کانت به ضرورت اهتمام به احساس محوری و طبیعت انسانی مورد نظر رمانتیک‌ها نیز واقف بود و از هر دو نحله بهره گرفته است. هگل ضمن پذیرش انتقادهای اندیشه وران عصر خرد نسبت به کارکرد ضعیف دین، با طرح ضرورت جایگزینی مرجعیت درونی به جای مراجع بیرونی مورد نظر دین تا این زمان؛ تفسیر پویایی از دین ارائه می‌کند که هم با خرد هم‌نواپی دارد و هم در خدمت پیشرفت تاریخ و خودآگاهی جمعی آن است. وی از دو گونه دین عینی (Objective) در حکم مجموعه قوانینی که فرد باید از سر اجبار و به عنوان مرجعیت بیرونی بدان تن دهد و دین ذهنی (Subjective) در حکم احساسات پارساگرایانه‌ای که در درون افراد قرار دارد، و مبتنی بر سرشت و طبیعت آدمی است یاد می‌کند و برای دفاع از دین ذهنی، به عنوان طریق مشترک و مفیدی که در میان همه انسانها واحد است بحثی تاریخی را باز می‌کند و در این جهت نیز از نگرش اعتقادی یونان باستان کمک می‌گیرد. دین ذهنی مورد نظر وی، که با دین طبیعی مورد نظر فلاسفه عصر روشنگری و آنچه که کانت با عنوان زندگی اخلاقی از آن یاد می‌کرد تقریباً یکی بود؛ قوام بخش زندگی جمعی و تثبیت‌کننده ساختارهای سیاسی و اجتماعی بود. در حالی که هم نگرش اعتقادی یونان باستان و هم عقیده اصیل مسیحیت مبنی بر نماد عشق بودن مسیح و تکیه آن بر مرجعیت درونی و باور ذهنی مطابق با عقل و خرد، کارکرد اعتقادی و سیاسی و اجتماعی موفق



داشت؛ مسیحیت منحرف شده پس از مسیح، مرجعیت بیرونی و اطاعت از قوانین جزمی و اجباری را در پیش گرفته بود و لذا قادر به انجام رسالت کارآمد در ساختار حیات اجتماعی نبود(همان: ۸۰). در اندیشه هگل، همچنان که قدرت سیاسی و اقتدار بر اراده آزاد افراد مبتنی بود و از بطن جامعه بیرون می‌آمد، اقتدار دینی نیز باید از درون افراد برمی‌خاست و با دل و جان، و نه از ترس کلیسا به اوامر آن تن می‌دادند. در این تفسیر، میان دین و خرد تضادی نبود، احساسات و عواطف آدمی نیز در دین لحاظ شده بود و میان دین با نیازهای سیاسی و اجتماعی جامعه نیز هماهنگی وجود داشت و نظام سیاسی موجود را تقویت می‌کرد. بر این اساس، ضمن اینکه هگل اصول روشنگری و خردگرایی هم‌ذات آن را مبنی بر ناکارآمدی دین مبتنی بر مرجعیت بیرونی می‌پذیرفت، با بهره‌گیری از نگرش رمانتیستی مبنی بر ضرورت اهتمام به عاطفه و ذات و احساس آدمی، دین را به عنوان امری ذاتی و درون‌داد، وجه عقلانی می‌بخشید و در این روند از تاریخ نیز در جهت فهم کارآمدی موضوع بهره می‌گرفت. تاریخچه کارکرد دینی در دو برهه تاریخی یونان باستان و تکوین مسیحیت اصیل، از پویایی کارکرد و همخوانی آن با عقلانیت حکایت داشت و چنین برداشتی، کارکرد دینی را امری اخلاقی قلمداد می‌نمود(ر.ک: همان: ۸۰-۹۰). هگل با اهتمام به روحیه مسئولیت‌پذیری یونانی‌ها که آنها را در برابر سرنوشت جمعی و قوام زندگی اجتماعی حساسیت می‌بخشید و ماهیت عشق در دین مسیح، که انسان را به اخلاق‌گرایی و همگرایی جمعی سوق می‌داد، به نقد کارکرد اعتقادی ادیبانی چون یهود و عملکرد اولیاء دین مسیحیت در قرون وسطا می‌پردازد و بدین نحو میان نگرش اصیل و سازنده دینی با نگرش بازدارنده مورد انتقاد بزرگان روشنگری تمایز قائل می‌شود و برگشت به دین خردمندانه هم‌نوا با حیات سیاسی و اجتماعی را توصیه می‌نماید. به لحاظ اخلاقی نیز ضمن اینکه اخلاق مبتنی بر استقلال اراده بشری در نگاه کانت را می‌پذیرد، این نقد را بر او وارد می‌سازد که کانت صرفاً از منظر خردگرایی به اخلاق نگریسته و به احساسات و تمایلات انسانی توجهی نکرده است. در این جهت نیز به یونان باستان برمی‌گردد و با اکتفا بر جایگاه اخلاق در نزد ارسطو، برداشت اخلاقی کانت را نقد می‌کند. وی میان اخلاق فردی به تعبیر کانتی آن به معنای حکومت خرد بر رفتار آدمی در جهت غلبه بر تمایلات نفسانی، و کنترل آنها با اخلاق جمعی به معنی مجموعه رفتارهای حاکم بر قوم و جامعه، که با ساختارهای سیاسی، اقتصادی و نظامی جامعه هماهنگ است فرق قائل می‌شود و اخلاق فردی را بازدارنده و محدودیت‌بخش قلمداد می‌کند(همان: ۸۲-۸۳). با این وصف، دین مبتنی بر خرد جمعی و برخاسته از باورهای درونی

آدمی به معنای عام آن و اخلاق جمعی پویایی بخش به اراده انسانی؛ با سیر تحول تاریخ در مفهوم پیشرفت روزافزون ایده بشری و خودآگاهی جمعی و جهانی انسان‌ها همخوانی دارد و در تحقق دولت و کارآمدی کارکردهای آن به عنوان یکی از وجوه مهم در فلسفه تاریخ هگل سهم موثر ایفا می‌کند.

### ۶. اهتمام به جغرافیا و طبیعت

در فلسفه تاریخ هگل، سیر تحول تاریخ با جغرافیا مرتبط است. البته هگل به این نکته آگاه بود که جغرافیا تنها عامل کارساز در تاریخ نیست و لذا نباید بیش از حد بر آن تأکید کرد. با این حال سیر تحول تاریخ و روند رو به پیشرفت آن را در پهنه جغرافیا بررسی می‌کند و تأثیر اقلیم و جغرافیا را در جایگاه تاریخی اقوام و ملل و نقشی را که به سهم خود در تاریخ ایفا می‌کنند مهم می‌شمارد (Hegel, 2001: 96-97). منتسکیو معتقد بود میان اقلیم و طبیعت و ساختار حقوقی و قانونی ملل مختلف و حتی ماهیت و نوع نظام سیاسی آنها ارتباط معینی وجود دارد (پولارد، ۱۳۵۴: ۳۸-۳۹). بی‌تردید هگل از آراء او تأثیرپذیر بوده است، اما برخلاف منتسکیو، بر این باور بود که طبیعت تنها تأثیری آغازین در حرکت تاریخ بشری داشته است. چرا که از نظر هگل تلاش بشر بر آن است که از قیدونند طبیعت رها شود و هر آنکه در قید طبیعت است نمی‌تواند بشری آزاد باشد؛ لازمه آزادی فائق آمدن بر جغرافیا و اقلیم است (صادقی، ۱۳۸۶: ۱۳۹-۱۴۰). با این حال از سه قلمرو جغرافیایی و تأثیرگذاری آن در سیر تاریخ و ساختار حیات اقتصادی و اجتماعی یاد می‌کند. مناطق کوهستانی بلند و مرتفع که نظام پدرشاهی در آن حاکم است و فاقد مالکیت خصوصی و نظام حقوقی ثابت است؛ دشت و جلگه که نظام اقتصادی آن مبتنی بر کشاورزی است و مناطق ساحلی دریاها که آب و هوای معتدل دارند و بهترین منطقه برای پیشرفت و پویایی تاریخ هستند؛ سه منطقه مورد نظر هگل است (هگل، ۱۳۷۹: ۱۷۰-۱۷۴، ۲۰۹-۲۱۸؛ صادقی، ۱۳۸۶: ۱۴۰-۱۴۴). در نگاه وی مناطق جلگه‌ای که آن را محل پیدایش تمدنهای شرقی می‌داند در ایجاد تمدن بشری سهم موثری داشته‌اند، اما تمدنهایی که در این مناطق به وجود می‌آیند را موقتی دانسته و بر این باور است که این دسته تمدنها پس از چندی رو به افول می‌گذارند. از نگاه وی، دریا پیوند دهنده سرزمین هاست و انسانهای ساکن سواحل، برونگرا و مشتاق رفتن به دیگر مناطق هستند و در تاریخ فعالند. به علاوه هگل در درس گفتارهای فلسفه تاریخ با یک رویکرد جغرافیایی - تاریخی در راستای تبیین سیر تحول روان (گایست) به عنوان

قوه محرکه تاریخ، جایگاه ملل آفریقایی، آسیایی و اروپایی را از حیث رقم زدن تاریخ و میزان پیشرفت آن متفاوت دیده و در اینجا نیز تاریخ را مبتنی بر جغرافیا بررسی کرده است.

#### ۷. اهتمام به عقل و اهمیت خرد جهانی

در اندیشه هگل، تاریخ با آگاهی آغاز می‌شود و رسیدن انسان به اندیشه، آغاز جدایی وی از طبیعت است. اندیشه یا همانا ایده، که هگل آن را در شکل جمعی و در سطحی جهانی می‌نگرد موجب فائق آمدن انسان بر طبیعت و غلبه بر جغرافیا و اقلیم را فراهم می‌آورد. اندیشه و خرد که خود تاریخ را به وجود می‌آورند، منطق درونی تاریخ و سلسله قوانین حاکم بر روند آن نیز به شمار می‌روند و سیر تحول تاریخ را عقلانی می‌کنند. اندیشه و یا خرد به عنوان مرکز ثقل فلسفه هگل، هم‌نهادی است که از پیوند دیالکتیکی اندیشه اقوام و ملل مختلف حاصل شده و یک روح جهانی (Universal spirit) پدید آورده، که با عنوان گایست از آن یاد می‌کند (هگل، ۱۳۷۹: ۵۷-۶۰؛ سینگر، ۱۳۷۹: ۹۵-۹۷). چگونگی و ضرورت پدید آمدن گایست در حکم روح، روان، اندیشه و خرد در معنای وسیع و جهانی مورد نظر خود را نیز با رویکردی معرفت‌شناختی تبیین می‌کند که جمع میان رویکردهای تجربه‌گرایی، خردگرایی و رومانتیستی را در خود دارد. هگل جدایی میان سوژه و اوبژه و ذهنیت و عینیت در رسیدن به آگاهی را، به نحوی که در فلسفه دکارت و پیروان او وجود داشت، نمی‌پذیرفت و به شکاف میان این دو عرصه قائل نبود. آگاهی و صورت بیرونی آن، واقعیت‌های تاریخی، چیزی جز پیوند و سنتز ذهن و عین و اندیشه و عمل (شرایط) نیست. در حالیکه در رهیافت‌های تجربه‌گرا، سعی در شناخت واقعیت بیرونی، بدون هیچ‌گونه ذهنیت و پیشداوری هستند؛ در نزد هگل، بررسی واقعیت‌های بیرونی، تا آنجا که مربوط به تاریخ بشریت می‌شوند، پیامد اینهمانی سوژه و اوبژه هستند نه مواد خامی که به صورت دست‌نخورده در طبیعت نهفته‌اند. از این حیث تمام دستاوردهای تاریخ بشری اعم از مادی و معنوی، نتیجه سنتز ذهن و عین قلمداد می‌شوند. البته این‌همانی سوژه و اوبژه در حصول دستاوردهای بشری، حاصل پیوستگی کل ذهن بشری با واقعیت‌ها و امور بیرونی است. از این حیث، دستاوردهای بشری جدای از خود بشر نیستند. چراکه اگر عملکرد ذهن بشر نبود، واقعیت‌های بیرونی نیز موضوعیت و موجودیتی نداشتند. سوژه‌های تاریخ یا همانا اندیشه بشری، نه انسانها به عنوان افراد جداگانه، بلکه روان بشری است که هگل با عنوان گایست از آن یاد می‌کند. گایست یا همانا خرد جهانی، آن سطح کلی آگاهی بشری است که او بدان دست یافته و همیشه دستخوش

دگرگونی و تغییر است. خرد جهانی سرجمع آگاهی و دستاوردهای فرهنگی و تمدنی همه اقوام و ملل است و هدف آن، شناخت خویشتن یا کیستی بشری، در معنای کلی آن است. تلاش برای شناخت هویت و خویشتن خودبنیاد رهپویی و حرکت تاریخ است و نیل به حقیقت و خودآگاهی بیشتر خرد جمعی در پرتو آن به دست می‌آید (سینگر، ۱۳۷۹: ۴۱-۴۲؛ ۱۵۰-۱۵۶). خرد جهانی به عنوان قوه محرکه تاریخ از راه گفتگو و تعامل ملل و نسل‌های مختلف در سراسر تاریخ و دوره‌های طولانی به سمت حقیقت حرکت می‌کند. خواه انسانها از ماهیت عمل خویش آگاه باشند یا خیر، خرد جهانی به پیش می‌رود و در تحقق آزادی اندیشه و رسیدن به حقیقت موثر واقع می‌شود. در پرتو کارکرد آگاهانه یا ناخودآگاهانه خرد جهانی، تاریخ که می‌توان آن را معادل با زندگی اجتماعی بشر دانست، به سمت هدف خویش که همانا برخوردارگی از خرد و یا آزادی است، پیش می‌رود و قادر است که به جای تکیه بر مراجع بیرونی به مرجعیت درونی خویش و یا همانا خودآگاهی تکیه نماید. خرد به عنوان قوه محرکه تاریخ و یا هستی آگاهانه جمعی، در سطح جهان، مدام در حال صیوروت است و این مهم در پرتو آگاهی انسانها محقق می‌شود. انسان در وهله نخست نسبت به جهان بیرونی آگاهی حاصل می‌کند و سپس به خودآگاهی رسیده و پیوند تاریخ و خرد را محقق می‌سازد. در نگاه هگل در جهان خلقت تنها انسان قادر به اندیشه است. برخوردارگی از اندیشه به او کمک می‌کند تا محیط زندگی خود را بشناسد و با شناخت محیط و عبور از آن به آگاهی رسیده و سپس به خودآگاهی نائل آید. برخوردارگی انسان از اندیشه موجب می‌شود که در پهنه هنر، فلسفه و دین موفق جلوه کند و با درک خردمندان این امور طریق وصول به حقیقت را کوتاه نماید (صادقی، ۱۳۸۶: ۱۴۴). برخلاف دیدگاه اندیشمندانی همچون جان لاک و روسو، که معتقد به مطلوبیت وضع طبیعی آغازین حیات انسانی بودند و به اصطلاح بشر را در آغاز عقلانی می‌دیدند که به تدریج به بند و محدودیت کشیده شده است (عالم، ۱۳۷۷: ۱۹۱-۱۹۲، ۱۹۷-۱۹۸)، هگل بر این باور بود که عقل و تاریخ از آغاز وحدت نداشته‌اند و در تاریخ به وحدت می‌رسند. اصلاً در نگاه او، عقلی شدن انسان و رسیدن به اندیشه، موجب آغاز تاریخ شده و به موازات غنی شدن اندیشه و سیر تحول آن، تاریخ نیز رو به تکامل نهاده و به سمت آزادی و حقیقت ره می‌پیماید. در عین حال همین تحول و ره‌پیمایی در غنای بیشتر اندیشه و یا همانا گایست سخت موثر است. بررسی سیر تحول تاریخ و فراز و فرود اندیشه و یا همانا فرهنگ و تمدن در شرق و غرب و سهم هر یک از تمدنها در مسیر نهایی مورد نظر هگل نیز با همین نگرش انجام شده است.

## ۸. فلسفه تاریخ در نظر گاه هگل

اگر فلسفه تاریخ را بررسی ژرف‌اندیشانه تاریخ قلمداد کنیم و تاریخ را بستر تکوین و تحول آگاهی در جهت تحقق آزادی و عدالت، به گونه‌ای که کاملاً از سر عقل و اندیشه حاصل شده است قلمداد کنیم؛ به درک فلسفی تاریخ در اندیشه هگل نزدیک شده ایم. تاریخ در نزد هگل، منظومه یا بستری است که از منطق درونی خود برخوردار است، قانونمندی خاص خود را دارد و سلسله مراتب و سیر تحول خاصی را طی می‌کند تا به مقصودی برسد که چیزی جز رسیدن به آزادی در وجهی کاملاً آگاهانه نیست (سینگر، ۱۳۷۹: ۴۰-۴۲؛ صادقی، ۱۳۸۶: ۱۶۰-۱۶۲). در نگاه هگل، تنها انسان است که از اندیشه برخوردار است و بنابراین می‌تواند تاریخ ساز و برخوردار از اندیشه تاریخی باشد. آغاز تاریخ مصادف با ابتدای آگاهی انسانی، و به یک تعبیر فاصله گرفتن از عالم حیوانی و جدا شدن از طبیعت است. تا پیش از آگاه شدن آغازین انسان و شکل‌گیری قوه محرکه‌ای موسوم به گایست در تاریخ؛ انسان در بند طبیعت و اسیر در محیط و کیهان است. پیدایش آگاهی در نهاد انسان، که هگل با برداشت خود تکوین و تحول آن را به صورت دیالکتیکی و سنتز مناسبات اولیه انسان با طبیعت می‌داند، زمینه‌های خروج انسان از بند طبیعت را هموار می‌کند و از این پس به موازات آگاهی بیشتر انسانها، که نمود خود را در شکل‌گیری فرهنگ‌ها و تمدنهای مختلف نشان می‌دهد، امکان پیشرفت تاریخ و روند تکاملی آن فراهم‌تر می‌گردد. روند تکاملی تاریخ در نگاه هگل رسیدن به آزادی در حیات سیاسی و اجتماعی و شکل‌گیری جامعه‌ای مدنی است که از سر آگاهی و نیازی خودآگاهانه حاصل شده است (هگل، ۱۳۷۹: ۵۷-۵۸، ۱۶۶-۱۷۰؛ صادقی، ۱۳۸۶: ۱۵۱-۱۵۲) روح یا روان که هگل از آن به عنوان عامل تحرک و قوه محرکه تاریخ یاد می‌کند، اگر چه خود چیزی جز آگاهی جمعی انسانها و حاصل فرهنگ و تمدنی آنها در سطح جهانی نیست؛ اما در حکم مرکز ثقل تاریخ باید آنقدر توأم با اندیشه و وجوه آگاهانه شده باشد که توان درک آزادی و بضاعت وصول بدان را در حکم نیاز زندگی اجتماعی درک کرده باشد. تحقق این نیاز که تجلی خود را در پیدایش نهادهای سیاسی و اقتصادی و بخصوص مقوله دولت نشان می‌دهد، رابطه مستقیمی با میزان آگاهی اقوام و ملل دارد و از راه شناخت و تحلیل نظام‌های سیاسی هر قوم و ملتی می‌توان به میزان برخورداری آنها از خودآگاهی و یا همانا آزادی پی برد (پلامناتز، ۱۳۷۱: ۱۶۵-۱۶۶، ۲۱۷-۲۲۱). چنان که آمد، هگل با بهره‌گیری از فلسفه ارسطو و افلاطون بر این باور بود که بشر و حیات بشری از غایتی برخوردار است که به صورت دیالکتیکی در بستری به نام تاریخ محقق می‌شود. منتها هگل از

وجوه ایستایی فلسفه بزرگان یونانی فراتر می‌رود و با تفسیر صیوروت دائمی ایده، به عنوان قوه محرکه‌ای که به طور مدام زمان را در هم می‌نوردد و از قوه به فعل رسیده و در مراحل عالی تر، فعلیت را مرحله‌ای بالقوه برای بالفعل شدن نوظهوری می‌بیند؛ تفسیری کاملاً پویا از تاریخ به دست می‌دهد. در همین جاست که تاریخ مورد نظر هگل تنها برای انسان‌ها موضوعیت دارد و مهم‌تر صرفاً یک دسته حوادث تصادفی و بی‌ارتباط با یکدیگر نیست. تاریخ مورد نظر هگل از نظم درونی و چارچوبی هدفمند برخوردار است و تکوین هر مرحله از آن کاملاً آگاهانه و عقلانی است و در عین حال ضرورت و زمینه تکوین مراحل بعدی را در خود پرورش می‌دهد. هگل همچون فلاسفه عصر روشنگری، به پیشرفت و تکامل به عنوان ضرورتی انکارناپذیر اذعان دارد؛ در عین حال در پی تفسیری از تاریخ است که در حکم بستر پیشرفت و ترقی، وجهی کاملاً خردمندانه داشته باشد. این وجه خردمندانه را هگل با تفسیر آگاهانه تاریخ در نگرش ایده آلیستی ارائه می‌دهد که جایگاه اقوام و ملل مختلف را در روند تکوین و تحول تاریخ لحاظ می‌کند و سهم آنها را در روند تکاملی آن توضیح می‌دهد.

فاصله گرفتن از طبیعت و تعقل آغازین بشری و به اصطلاح اولین گام انسان در مسیر آزادگی روح و آغاز به کار گایست به عنوان قوه محرکه تاریخ، خود در بستر تاریخ انجام می‌شود. بدین معنا که کنش و واکنش آغازین انسان با خویشتن و با طبیعت، آغازگر نخستین مرحله حیات آگاهانه او به عنوان محصول وضع و یا همانا بستر تاریخی اوست و آنگاه همین مرحله آگاهانه در مفهومی دیالکتیکی موجبات رقم خوردن تاریخ را در مرحله بعدی فراهم می‌آورد. به عبارتی آگاهی و آزادی از یک منظر حاصل تاریخ و از منظر دیگر سازنده و متحول کننده تاریخ است. در نگاه هگل، این نخستین مرحله تاریخ و طلیعه آزادی بشری از مشرق زمین آغاز شده و خورشید (تمدن و سیر خردمندانه تاریخ) نخستین بار در شرق طلوع کرده است. انسان شرقی نخستین بار اشیاء و محیط پیرامون خود را می‌بیند و شگفت زده می‌شود و پس از فروکش کردن این شگفتی به بررسی محیط و طبیعت پیرامونی می‌پردازد (صادقی، ۱۳۸۶: ۱۴۰-۱۴۱، ۱۶۲-۱۶۴). در پی شناخت طبیعت به بررسی و نگرش به خویش می‌پردازد و آنگاه پس از درون پژوهی به کار و فعالیت می‌پردازد. دستاورد این کار و فعالیت انسانی بر پایه اندیشه و بنای درونی خویش است. بشر، محیط اطراف خود را بر اساس تأملات و اندیشه‌ها و تفکرات درونی خویش می‌سازد. کار و تلاشی که با آن محیط پیرامونی را می‌سازد و تغییر می‌دهد، خود برآمده از اندیشه‌های درونی انسان است و بنابراین دیگر حالت طبیعی ندارد. با این وصف برای شناخت میزان آگاهی هر قوم

و ملتی و برخورداری آنها از درجه آزادی باید به میزان کار و فعالیت آنها نگرست و برای فهم کار و تلاش و میزان آگاهی مستتر در آن، ضروری است به سطوح فرهنگی و تمدنی آنها دقت کرد (همان: ۱۶۴). از این راه است که می توان به سطح پیشرفت تاریخی اقوام و ملل و آزادی روح (گایست) در نزد آنها پی برد. در فلسفه تاریخ هگل، برخی از اقوام و ملل شرقی و آسیایی نیز به مرحله‌ای از آگاهی و گونه‌ای از آزادی رسیده‌اند، منتها این آزادی در مقایسه با اروپا متفاوت است. آزادی ملل آسیایی مبتنی بر مرجعیت بیرونی و نوعی اجبار برخاسته از نظام سیاسی و سنن حاکم بر جامعه است؛ اما به هر حال به عنوان آغازگران سیر تکاملی و تحولی تاریخ از میزانی آزادی برخوردار بوده‌اند. هگل مردم افریقا را فاقد تاریخ و به اصطلاح فاقد دستاوردهای اندیشه‌ای حاصل از تحول در آگاهی قومی دانسته و ارتباط آنها با طبیعت را مستقیم و ملموس می‌داند (هگل، ۱۳۷۹: ۲۳۴). از دید وی در افریقا هیچ کس آزاد نیست، چرا که هنوز مفهوم آزادی در آنجا پدید نیامده و لذا تاریخ هنوز حرکت خود را آغاز نکرده است. در آسیا، هرچند روند اندیشه و تفکر آغاز می‌شود، اما تحت تأثیر سنن مستقر و ساختار سیاسی- اجتماعی حاکم، این روند در یک حد متوقف مانده و به ایستایی رسیده است (همان: ۲۶۸-۲۷۲). خروج اندیشه از بن‌بست و رفتن در مسیر آگاهی متعین، که قابلیت مفهوم سازی و فکر فلسفی داشته باشد را هگل محصول دنیای غرب می‌داند که در یونان و روم رو به رشد نهاده و در نهایت در قالب عملکرد اقوام ژرمن به نهایت رشد و یا همانا خودآگاهی و آزادی رسیده است (سینگر، ۱۳۷۹: ۵۵-۵۸). از این حیث، اندیشه از شرق، اما فلسفه از غرب آغاز شده است.

بدون اینکه در پی نقد رویکرد فلسفی هگل درباره تاریخ باشیم و رویکرد ایده آلیستی و لذا انتزاعی او را که به اندازه کافی نقد شده است به انتقاد بگیریم، به این نکته اشاره می‌کنیم که در نگاه وی زمانی اندیشه به سطح فلسفه می‌رسد که آزادی مبتنی بر مرجعیت درونی وجود داشته باشد. از آنجا که در شرق آزادی و به ویژه آزادی سیاسی وجود نداشته و انسانها فاقد حقوق شهروندی بوده‌اند، اندیشه نتوانسته به صورت فلسفه درآید. از این حیث لازمه شکل‌گیری فلسفه و یا همانا تفکر آزاد و توانمند، پیدایش کشور یا جامعه سیاسی است که در پرتو آن، مفاهیم سیاسی همانند شهروندی و آزادی وجوه تعیین یافته و کارآمد داشته باشند. در مناطقی از شرق اعم از شرق دور، هند و ایران، اگرچه نظام سیاسی و دولت پدید آمدند و نظم سیاسی برقرار بود اما این نظم و نظام نه در خدمت جامعه و خودآگاهی جمعی، بلکه در خدمت افراد بود و این از نظر هگل پذیرفتنی نبود. چرا که بنیاد اندیشه به عنوان فصل متمایز تاریخ از طبیعت را وجه

جمعی آن و به اصطلاح سرجمع اندیشه قومی و ملی تشکیل می‌دهد. در میان ملل نامبرده، حکومت‌های موجود یزدان سالار بودند و از نگاه او، این خداسالاری همیشه به وسیله اشخاص یا سنن مستقر اعمال می‌شد؛ لذا مفاهیمی همچون حقوق سیاسی و شهروندی و جامعه سیاسی، به گونه‌ای که در یونان به وجود آمد، در این جوامع جایگاهی نداشت. نظام سیاسی این ممالک مشروعیت خود را نه از جامعه بلکه از عالم بالا و قدرت خداوندی می‌گرفت و این مانع از تعیین اندیشه در وجوه سیاسی و اجتماعی می‌شد (صادقی، ۱۳۸۶: ۱۴۸). البته هگل ساختار سیاسی و اجتماعی حاکم بر جوامع آسیایی همچون چین و هند را محدودتر، بازدارنده‌تر و غیر تاریخی‌تر از ایران می‌داند و در همین جهت بر این باور است که اصل تکامل با تاریخ ایران آغاز می‌شود و ایرانیان آغازگر تاریخ جهانی هستند (هگل، ۱۳۷۹: ۲۷۱-۲۷۲). در حالی که در چین و هند، کار فکری و دستمایه بشری بر مبنای صرف طبیعت پایه‌گذاری شده است، برای نخستین بار در ایران بود که روان عمومی توانست خود را از چنگال طبیعت آزاد سازد و به استقلال نسبی دست یابد. اندیشه نور و روشنایی در دین زرتشتی به عنوان نمود گذار از پرستش فردی به پرستش جزئی، هر چند که به پرستش کلی و توحیدی نیز نرسیده باشد، از جمله ویژگی‌های مهم جامعه ایرانی است که مبین آغازگری تاریخ در نزد آنهاست (Hegel, 2001: 192-196). چرا که همین نگرش اعتقادی است که به تدریج تکامل می‌یابد و در قالب ادیان و حیانی از مرحله جزئی به مرحله کلی می‌رسد و امکان وصول به حقیقت و برخورداری از آگاهی و آزادی را در اختیار انسان قرار می‌دهد. نفس دین، دینی که مبتنی بر مرجعیت درونی و بر پایه عشق و آزادگی است مورد تأیید هگل است و همچنان که در صدد همگرایی تاریخ و خرد است، در پی تبیین رابطه دین و خرد نیز هست، و دین را یکی از عرصه‌های تلاش اندیشه‌ای بشر درباره حقیقت می‌داند. این تبیین تاریخی درباره فلسفه تاریخ و سخن گفتن از جایگاه اقوام و ملل غیرغربی را هگل در درس گفتارهای خود درباره فلسفه تاریخ آورده، این در حالی است که مرکز ثقل فلسفه تاریخ او در کتاب پدیدارشناسی روح بر اساس سیر تحول تاریخ غرب از یونان تا دوران وی بوده است. بر این اساس، سیر تحول روان در غرب را در دو بخش تقسیم کرده است: یونان باستان و دنیای ژرمنی یا آلمان؛ در مورد دوم بیشتر منظورش روزگار مدرن پس از رنسانس تا عصر خود وی است. (صادقی، ۱۳۸۶: ۱۵۰). سیر تحول آگاهی و رسیدن روح به آزادی در بستر تاریخ با این جمله هگل قابل بیان است: در شرق فقط یک نفر آزاد است، در یونان برخی انسان‌ها آزادند، اما در جهان ژرمنی همه یعنی بشر آزاد است. این در حالی است که در درس گفتارهای فلسفه تاریخ؛



تاریخ را در بستری گسترده و در سطح جهانی می‌نگرد و در چهار بخش: جهان شرق اعم از چین، هند، ایران، آسیای صغیر، شام و مصر؛ جهان یونانی؛ جهان رومی و تاریخ مسیحیت، و در نهایت جهان ژرمنی می‌پردازد (Hegel, 2001). در این بخش چهارم بخشی از تاریخ امپراتوری بیزانس و تحولات تاریخی اروپا تا انقلاب فرانسه را می‌آورد و به تاریخ اسلام هم به صورت گذرا اشاره‌هایی می‌نماید (کاپلستون، ۱۳۸۲، ج ۷: ۲۲۰).

تاریخ جهانی در نگاه هگل، فرایندی است که در راه آن روح نسبت به جایگاه و ماهیت خویش در مقام آزادی، آگاهی واقعی می‌یابد. این روح به عنوان جان جهان، تنها در اندیشه انسانها به آگاهی می‌رسد. منتها، اندیشه انسانی نه فردی، بلکه ملی است و لذا تاریخ گزار جهانی با ملت‌ها سروکار دارد و در فهم جان جهان در پی شناخت روح ملی یا قومی است. این روح ملی در عین حال فرهنگ یک ملت است، منتها نه بدان سان که تنها در نهادهای سیاسی آن ملت، بلکه در اخلاق و هنر و دین و فلسفه آن نمایان می‌شود (همان: ۲۱۹). در تاریخ جهانی مورد نظر هگل، هر یک از ملل به نوبه خود به جریان کلی تاریخ جهان کمک می‌کنند و هر ملتی تنها از فرصت منحصر به فردی برای نقش آفرینی در این عرصه جهانی برخوردار است (والش، ۱۳۶۳: ۱۵۸). مفاهیم ملت و دولت را هگل کم و بیش در معنای یکسانی به کار می‌برد. در اینجا دولت مفهومی فراتر از معنای قضایی خود دارد و موید روح و فرهنگ یک قوم و ملت است. تنها در دولت است که روح ملی به وجود آگاه می‌شود و لذا اگر ملتی موفق به تشکیل دولت نشود، گویی که بیرون از عرصه تاریخ جهانی است و به خود آگاه نشده است. از اینجا بی‌درنگ فلسفه تاریخ هگل ماهیت یک نظریه اجتماعی به خود می‌گیرد. دولت‌ها تجلی روح ملی‌اند و از مناسبات و تعاملات آنها در وجه دیالکتیکی، روح کلی و جهانی برمی‌خیزد و دیالکتیک تواریخ ملی به تاریخ جهانی منجر می‌شود. در اندیشه هگل، اساساً برای رسیدن به آزادی وجود دولت ضروری است و لذا دولت را ایده الهی می‌داند که بر روی زمین وجود یافته است (استنفورد، ۱۳۸۴: ۴۱۵). تأکید بر دولتها و ملتها از سوی هگل و باور به نقش آفرینی آنها در برهه‌ای از تاریخ برای پیشرفت روح کلی تاریخ و جهان که بی‌تأثیر از اندیشه‌های هردر، از حیث بها دادن به ملیت‌ها نبوده است موجب نمی‌شود که هگل سهم افراد برجسته و به اصطلاح قهرمانان را در سیر تحول تاریخ و پیشرفت آن نادیده بگیرد. اینجاست که هگل متأثر از کانت، از نقش موثر این افراد به عنوان ابزار پیشرفت تاریخ یاد می‌کند (والش، ۱۳۶۳: ۱۵۸) و از نیرنگ خرد و بهره‌گیری جان جهان از کارکرد این افراد برای رسیدن به هدف معهود خود بهره می‌گیرد. در اینجا طبق قاعده هدف

وسيله را توجیه می‌کند، افراد به عنوان عواملی که در نظریه کلی هگل و سازندگی ایده جایی ندارند وارد جریان پیشرفت تاریخ می‌شوند و به نحوی غیرمستقیم و به گونه‌ای که ممکن است خود نیز از آن باخبر نباشند در مسیر تاریخ جهانی نقش آفرینی می‌کنند (کاپلستون، ۱۳۸۲: ج ۷، ۲۲۱؛ والش، ۱۳۶۳: ۱۵۸-۱۵۹).

### ۹. نتیجه‌گیری

در نگاه هگل، بشر و حیات بشری از غایتی برخوردار است که به صورت دیالکتیکی در بستری به نام تاریخ محقق می‌شود. وی با تفسیر صیرورت دائمی ایده به عنوان قوه محرکه‌ای که به طور مدام زمان را در هم می‌نوردد و از قوه به فعل رسیده و در مراحل عالی تر، فعلیت را مرحله‌ای بالقوه برای بالفعل شدن نوظهوری می‌بیند، تفسیری کاملاً پویا از تاریخ به دست می‌دهد. در همین جاست که تاریخ مورد نظر هگل تنها برای انسانها موضوعیت دارد و صرفاً یک دسته حوادث تصادفی و بی ارتباط با یکدیگر نیست. تاریخ مورد نظر هگل از نظم درونی و چارچوبی هدفمند برخوردار است و تکوین هر مرحله از آن کاملاً آگاهانه و عقلانی است و در عین حال ضرورت و زمینه تکوین مراحل بعدی را در خود پرورش می‌دهد. تاریخ در نظرگاه هگل ماهیت جهانی دارد و فرایندی است که در راه آن روح نسبت به جایگاه و ماهیت خویش در مقام آزادی، آگاهی واقعی می‌یابد. این روح به عنوان جان جهان تنها در اندیشه انسانها به آگاهی می‌رسد و صیرورت و تکامل تاریخ را موجب می‌شود. سه گونه تاریخ و یا تاریخ نگاری که هگل از آن یاد می‌کند نیز با همین پردازش فلسفی وی از تاریخ و برتری تاریخ فلسفی یا تاریخ جهانی موضوعیت دارد. منتها در رأس این سه شیوه: تاریخ اصلی رویداد محور که مبتنی بر تجارب و مشاهدات تاریخ نگار است؛ تاریخ اندیشیده که فراتر از مرزهای تجربه تاریخ نگار است و تاریخ فلسفی که واریسی ژرف اندیشانه تاریخ را در دستور کار دارد؛ تاریخ یا تاریخ نگاری فلسفی یا همانا فلسفه تاریخ قرار می‌گیرد. این تاریخ فلسفی، تاریخ جهان و یا همانا فرایند عقلایی جهانی است که در پرتو صیرورت دیالکتیکی عقل رو به جلو می‌رود. این فرمانروایی عقل در نزد هگل همچون دست پنهانی مسیر تاریخ را تعیین می‌کند. از این حیث، فلسفه تاریخ هگل بر آن است که تاریخ جهانی جریانی عقلانی دارد و عقل حاکم بر سیر تحول جهان، ذاتی جاودان و حقیقتی دارد و از قدرت مطلق برخوردار است. پایایی تاریخ با پویایی عجین است و فراز و فرود تاریخ

جهانی تابع میزان خودآگاهی عقلی در قالب کارکرد اقوام و ملل مختلف به سمت روح کلی جهانی است.

#### منابع

- ارسطو، (۱۳۴۹)، سیاست، ترجمه حمید عنایت؛ چ ۲، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری موسسه انتشارات فرانکلین.
- ارسطو، (۱۳۳۷)، فن شعر، ترجمه عبدالحسین زرین کوب، تهران بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- پلامناتز، جان، (۱۳۷۱)، شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، ترجمه حسین بشیریه، چ ۲، تهران نشر نی.
- پولارد، سیدنی، (۱۳۵۴)، اندیشه ترقی تاریخ و جامعه، ترجمه حسین پور اسد پیرانفر، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- حمید، حمید، (بی تا)، مقدمه ای بر فلسفه معاصر، چ ۲، تهران، انتشارات زوار.
- رضوی، ابوالفضل، (۱۳۹۱)، فلسفه انتقادی تاریخ، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رضوی، ابوالفضل، (۱۳۸۸)، «جایگاه علم تاریخ در حکمت مشاء»، فصلنامه تاریخ اسلام، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، بهار ۱۳۸۸، شماره ۳۷، ۶۷-۸۵.
- ستیس، و. ت، (۱۳۷۰)، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، چ ۹، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- سینگر، پیتر، (۱۳۷۹)، هگل، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- شرف، شرف‌الدین خراسانی، (۱۳۵۴)، از برونو تا هگل، طرحی از برجسته‌ترین چهره‌های فلسفی دوران‌های جدید، تهران: انتشارات دانشگاه ملی ایران.
- صادقی، علی، (۱۳۸۶)، آزادی و تاریخ، تأملاتی در دیالکتیک هگل، آبادان، نشر پرسش.
- عالم، عبدالرحمن، (۱۳۷۷)، بنیادهای علم سیاست، چ ۴، تهران، نشر نی.
- کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه، از فیشته تا نیچه، ترجمه داریوش آشوری، چ ۳، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- مجتهدی، کریم، (۱۳۷۱)، پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل، بر اساس کتاب تکوین و ساختار پدیدارشناسی روح هگل، اثر ژان هیپولیت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- هگل، ویلهلم گئورگ، (۱۳۷۹)، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات شفیعی.

- والش، دلیو. اچ، (۱۳۶۳)، مقدمه ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه ضیاءالدین علایی طباطبایی، تهران، انتشارات امیرکبیر.

- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, (2001), The Philosophy of History, with prefaces by Charles Hegel and the translator, J. Sibree, M. A., Batoche books, Kitchener.

