



## Phenomenological study of "Philosophy of History" from the point of view of Ibn Khaldun and Hegel

Rahmat allah Mahmoodi<sup>1</sup> | Abolfazl Salmani Gavari<sup>2</sup> | Gholamreza Jamshidiha<sup>3</sup> 1. PhD in Philosophy, University of Tehran; Email: [rahmat.mahmoodi@ut.ac.ir](mailto:rahmat.mahmoodi@ut.ac.ir)2. PhD of Islamic history, University of Tehran; Email: [af.soleymani@ut.ac.ir](mailto:af.soleymani@ut.ac.ir)3. Professor of Faculty of Social Sciences, University of Tehran; Email: [gjamshidi@ut.ac.ir](mailto:gjamshidi@ut.ac.ir)

### Article Info

**Article type:**

Research Article

**Article history:**

Received: 19 May 2023

Received in revised form: 12 June 2023

Accepted: 17 June 2023

Published online: 17 June 2023

**Keywords:**Ibn Khaldun, Hegel,  
Philosophy of History,  
Comparison, Historical  
Necessity.

### ABSTRACT

Ibn Khaldun and Hegel are regarded as the founders of "philosophy of history" in the Islamic world and the West, respectively; therefore, the purpose of this research is to investigate how two thinkers from two distinct traditions approached the concept of philosophy of history. In this investigation, using a comparative methodology, we will first examine the philosophical foundations of Ibn Khaldun's *Introduction* book, which provides a theoretical foundation for thinking about the philosophy of history, and then explain how to enter Hegel's thought. Finally, the development of his historical philosophy is discussed. From this perspective, attempting to uncover the essence of two sides of thought, in addition to providing a path for two-sided dialogue, also enables comparison; this method is known as phenomenological comparison. Taking into account the distinctions between the two thinkers, this comparison reveals common results in terms of history and historical, political, and social issues, a view that speaks of determinism and necessity in the progression of history.

**Cite this article** : Mahmoodi, R. A., Salmani Gavari, A., & jamshidiha, G. (2023). Phenomenological study of "Philosophy of History" from the point of view of Ibn Khaldun and Hegel. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 13(1): 109-125.

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.359575.1615>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.359575.1615>

## بررسی پدیدارشناسانه فلسفه تاریخ از نظرگاه ابن خلدون و هگل

رحمت الله محمودی<sup>۱</sup> | ابوالفضل سلمانی گواری<sup>۲</sup> | غلامرضا جمشیدیها<sup>۳</sup>

۱. دکتری فلسفه دانشگاه تهران؛ رایانامه: [a.rahmat.mahmoodi@ut.ac.ir](mailto:a.rahmat.mahmoodi@ut.ac.ir)

۲. دانش آموخته دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران؛ رایانامه: [af.soleymani@ut.ac.ir](mailto:af.soleymani@ut.ac.ir)

۳. استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران؛ رایانامه: [gjamshidi@ut.ac.ir](mailto:gjamshidi@ut.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	ابن خلدون و هگل پایه گذاران فلسفه تاریخ در عالم اسلام و غرب به شمار می‌روند. روش این پژوهش توصیفی و هدف آن بررسی نحوه مواجهه دو اندیشمند از دو سنت مختلف با مفهوم فلسفه تاریخ است. در این تحقیق، با روش مقایسه‌ای، ابتدا ضمن تمرکز بر بنیادهای نظری، فلسفه نظر ابن خلدون در کتاب مقدمه که زمینه‌ای نظری برای تأمل در باب فلسفه تاریخ فراهم آورده است بررسی می‌شود، سپس اندیشه هگل، نحوه ورود، تبیین و درنهایت چگونگی شکل‌گیری فلسفه تاریخ در اندیشه او مورد بحث قرار می‌گیرد. از این‌رو، سعی بر کشف ذات دو جانب اندیشه، جدا از اینکه مسیر گفت‌وگوی طرفین را فراهم می‌آورد، مقایسه را نیز میسر می‌سازد؛ رهیافتی که به روش مقایسه پدیدارشناسانه معروف است. ماحصل این مقایسه، با عنایت بر تمایزهای دو اندیشمند، نتایج مشترکی در باب تاریخ و امر تاریخی، سیاسی و اجتماعی، نگاهی است که حکایت از جبر محتوم و ضرورت اجتناب‌ناپذیر در حرکت تاریخ دارد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۹	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۳/۲۲	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۷	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۳/۲۷	
کلیدواژه‌ها: ابن خلدون، ضرورت تاریخی، فلسفه تاریخ، هگل، مقایسه.	

**استناد:** محمودی، رحمت الله؛ سلمانی گواری، ابوالفضل؛ جمشیدیها، غلامرضا. (۱۴۰۲). بررسی پدیدارشناسانه «فلسفه تاریخ» از نظرگاه ابن خلدون و هگل. فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۳(۱): ۱۰۹-۱۲۵. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.359575.1615>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.359575.1615>

## ۱. مقدمه و بیان مسئله

رسیدن به فهمی صائب در باب اندیشه یک فیلسوف، با عبور از ظواهر صوری آن اندیشه و دستیابی به اقتضائاتی که بطن و جان مایه فکری آن را تشکیل می‌دهد، میسر می‌شود. مقاله پیش‌رو، بنا را بر مقایسه نهاده است. در باب امکان تطبیق، سخن‌های فراوان رفته است، اما آنان که تطبیق اندیشه‌ها را میسر می‌دانند، روش‌های مختلفی برای این مقایسه پیش نهاده‌اند. رویه‌ای بر این است که محور مقایسه را تاریخ نهد و داده‌های دو اندیشه را در بستر تاریخ مورد مذاقه قرار دهد. روش پدیدارشناسانه در تطبیق، علاوه بر اینکه درصدد رسیدن به ذات دو مبدأ مقایسه است، امکان مقایسه را نیز به‌گونه‌ای نظری میسر می‌سازد. براین‌اساس مقایسه نظرگاه دو اندیشه‌ورز حول مسئله‌ای واحد، یعنی نگاه فلسفی به تاریخ، دسترس‌پذیر خواهد بود.

اگر در مقدمه بنا را بر طرح موضوع در بستر تاریخ بگذاریم، یعنی بیان موجزی در خصوص اهمیت نگاه فلسفی به تاریخ در یک زمینه تاریخی، گفتنی است بررسی این مفهوم، با لوازم بحث فلسفی و مفهومی، از آنجا برجسته می‌شود که خود تاریخ در سیر اندیشه بشری نقشی اساسی داشته است. فلسفه تاریخ از آن رو مهم است که مفهوم تغییر بی‌واسطه انسان را با گذشته خود پیوند می‌زند و از رهگذر این تأمل در ایام ماضی، درک بهتری از وضعیت موجود و راهی برای آینده که جانب دیگر این تغییر است، ارائه می‌دهد. با اینکه برخی معتقدند آغاز فلسفه تاریخ به‌عنوان یک افق فکری مجزا از سایر رویکردهای فلسفی، با ابن خلدون بوده است، در غرب کانت و هگل را در زمره جدی‌ترین فلاسفه‌ای می‌دانند که در باب تاریخ به بیانی فلسفی سخن گفته‌اند. تعبیر بازسازی آنچه وقوع یافته از جانب هگل، عمق و پیچیدگی این نوع بیان را می‌رساند و اینکه فلسفه تاریخ به معنای مرور حوادث گذشته و تکرار صرف آن‌ها در کتاب‌های تاریخی نیست. از طرفی توجه به جنبه‌های درونی تاریخ در مقدمه ابن خلدون مشهود است؛ بنابراین او از توجه صرف به علل رویدادهای تاریخی قدمی فراتر نهاده و ماهیت آن رویدادها را کاویده است. بیانی که در ابتدای این مقدمه به‌عنوان خصلت اصلی نگرش فلسفی به تاریخ، در ابن خلدون و هگل مشاهده می‌شود و التفات از روی علم ابن خلدون به این ساخت، در چارچوب پژوهشی‌ای که مشخص کرده است یعنی موضوع، هدف و روش نگرستن به تاریخ، بر آغازگر بودن او در این مسیر دلالت دارد.

## ۲. پرسش‌های تحقیق

۱. بن‌مایه نگرش و فلسفه تاریخ ابن خلدون، در بستر تحولات تاریخی و حیات اجتماعی به چه صورتی قابل تبیین و تحلیل است؟
۲. در نگاه هگلی، فرق نگرش فلسفی به تاریخ با سایر مواجهه‌ها با مسئله تاریخ در چیست و او چه رهیافتی را در این باب پیش‌رو نهاده و لوازم و تفصیل نگاه فلسفی او به تاریخ چه تقریری دارد؟

## ۳. پیشینه تحقیق

در فضای پژوهشی ایران، در حوزه ابن خلدون پژوهی به‌صورت مجزا تحقیقات بسیاری صورت گرفته است. علاوه بر تأملات پردامنه سید جواد طباطبایی، در راستای نسبت‌دادن آرای ابن خلدون با امر سیاسی، که صورت بارز آن را در کتاب *ابن خلدون و علوم اجتماعی* (۱۳۷۴) می‌خوانیم و آثاری که محسن مهدی (۱۳۵۲) و طه حسین (۱۳۸۲) در زمینه مطالعات اجتماعی و فلسفه تاریخ ابن خلدون دارند، می‌توان مقاله رضازاده شفق (۱۳۱۳: ۴۰۱-۴۰۸) را زیر عنوان ابن خلدون و فلسفه تاریخ از حیث سابقه، جزو قدیمی‌ترین تلاش‌های دانشگاهی در این راستا قلمداد کرد. همچنین پژوهشگران از مداخل مختلفی، اعم از علم عمران، تعلیم و تربیت، نظریه عدالت، انحطاط تمدن و حتی خود مفهوم فلسفه تاریخ و مانند آن، اندیشه ابن خلدون را واکاویده‌اند.

حمید عنایت به بررسی اندیشه هگل در فضای فکری ایران پرداخته است. هرچند در این سیر می‌توانیم نقاط عطف مختلفی را ببینیم، در دوره کنونی ما، تألیفات و ترجمه‌های مختلفی که در حوزه فلسفه هگل به عمل آمده، نشانگر بلوغ و کمال غور در فلسفه او است. بررسی فلسفه هگل از رهگذر کلیدواژه‌هایی مانند ایدئالیسم آلمانی، رویکرد پدیدارشناسی او، زیبایی‌شناسی و معرفت‌شناسی در فلسفه او، برداشت مجزایی که از منطق دارد و در نهایت فلسفه تاریخ در اندیشه هگلی، دلالت بر خیل بسیار این تلاش‌های تحقیقی دارد. از منظری مقایسه‌ای نیز تحقیقات، دامنه‌ای وسیع دارد. ابن‌خلدون را با دورکیم و اسپنسر مقایسه کرده‌اند (جلایی‌پور، و منوری، ۱۳۹۵: ۹-۳۴). آرای سیاسی او با مونتسکیو یا مارکس نیز مقایسه شده است (خسروی زارگر، ۱۳۹۸: ۱۶-۳۱). اما مقایسه هگل با ابن‌خلدون از زاویه فلسفه تاریخ، تلاشی است اولیه که در این مقاله به آن خواهیم پرداخت تا بستری برای بررسی‌ها و تأملاتی وسیع‌تر و متنوع‌تر در این خصوص ایجاد شود.

#### ۴. ملاحظات نظری

لازم است ابتدا مفاهیم کلیدی و مبانی نظری پژوهش، خاصه آنچه در رأی این دو اندیشمند تعیین‌کننده است، مورد تأمل بیشتری واقع شود. در خصوص مفهوم مقایسه و تطبیق، توضیح کافی ارائه شد. در این باب، همین بس که مراد اصلی، قرابت در افق‌ها است و نه همسانی و مشابهت یک‌به‌یک. با مدنظر داشتن روش‌های مختلف تطبیق و با توجه به نقاط قوت و ضعف این روش‌ها، هدف از مقایسه رسیدن به هسته اصلی دو طرف تطبیق و پررنگ کردن وجوه و افق‌های قرابت و هم‌نشینی است:

**الف) تعریف مفاهیم:** مفهوم اساسی دیگر در این مقاله، فلسفه تاریخ است. فلسفه تاریخ، رهیافتی جدید در حوزه اندیشه تلقی می‌شود که آغاز آن را می‌توان در طلوع دوره مدرن، خاصه در دوره روشنگری پیگیری کرد. تأملاتی که امثال ویکو و فرانسوا ولتر در این خصوص داشتند، مقدمه‌ای برای ژرف‌نگری‌های تعیین‌کننده در فلسفه یوهان هردر، کانت و هگل شد. البته گفتنی است برخی از محققان معتقدند ابتدای نگرش فلسفی به تاریخ از ناحیه ابن‌خلدون است (سبحانی، ۱۳۷۶: ۵). جدای از رویکردها و روش‌های مختلف نظری در این حوزه، فلسفه تاریخ در پی کشف قوانین عامی است که بر داده‌های تاریخی حاکم است و در این میان بررسی رفتار انسانی، سهم شایانی را به خود اختصاص داده است. آن بیان از فلسفه تاریخ که با نام هگل همبسته است و مفصل به آن خواهیم پرداخت، فیلسوف را بیرون از صحنه تاریخ و مشرف بر آن می‌داند و با عبور از صرف بیان و ثبت اتفاقات تاریخی، در مقام بازسازنده آنچه وقوع یافته، درصدد ژرف‌اندیشی درباره موافق تاریخی است. دیالکتیک، حکم روش را در فلسفه هگل دارد؛ روشی که برآمده از ذات خود فلسفه به‌عنوان نظام علم است. تعبیر موتور محرک تاریخ براننده این روش و لازمه اصلی این روش مبتنی بر نفی است. گفتنی است دیالکتیک هگلی با دیالکتیک افلاطونی و حتی کانتی متفاوت است. به بیانی محتوای اندیشه هگلی، در چارچوب روش دیالکتیکی است که صورت یافته و رو به تمامیت دارد. سه رکن اصلی این روش یعنی تز، آنتی‌تز و سنتز مبنایی را برای سیر و حرکت در تاریخ ایجاد می‌کند و تبیین فلسفی رویدادهای تاریخی را از این مسیر ممکن می‌سازد.

اما مفهوم علم عمران در اندیشه تاریخ ابن‌خلدون، چارچوبی ابداعی از جانب وی در راستای ارائه نگاهی انتقادی به کار پیشینیانش در حوزه علم تاریخ است. در این چارچوب تحقیقی، او درصدد رسوخ به بطن تاریخ است. تفکر، تحقیق و تبیین دقیق حوادث تاریخی از خلال علم عمران، رهیافت نوینی است که ابن‌خلدون پیش‌روی ما نهاده است. او در این زمینه بر علت‌یابی رویدادها و کنش‌های اجتماعی تأکید دارد و از مرحله توصیف عبور کرده است. علم عمران، علم به اجتماع و درواقع علم به چگونگی شکل‌گیری یک اجتماع است. تاریخ در ظاهر اخباری بیش نیست؛ درباره روزگاریها و دولت‌های پیشین و سرگذشت قرون نخستین. اما

در باطن، اندیشه و تحقیق دربارهٔ حوادث و مبادی آن‌ها و جست‌وجوی دقیق برای علل آن‌ها است و علمی است دربارهٔ کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آن‌ها. به همین سبب تاریخ از حکمت سرچشمه می‌گیرد و سزااست که از دانش‌های آن شمرده شود (گنابادی، ۱۳۶۶: ۳-۴).

**ب) مبانی نظری:** پدیدارشناسی از نظر لغوی عبارت است از مطالعهٔ پدیده‌ها از هر نوع و توصیف آن‌ها با در نظر گرفتن نحوهٔ بروز تجلی آن‌ها قبل از هرگونه ارزش‌گذاری، تأویل یا قضاوت ارزشی. در نگاهی دیگر، اگر پدیدارشناسی را معناشناسی بدانیم، معنایی که در زندگی انسان پدیدار می‌شوند، یک نظام معنایی را شکل می‌دهند. این نظام معنایی با اضافه کردن وجود به زمان و مکان به دست می‌آید و شناسایی این نظام معنایی نیز از همین راه حاصل می‌شود (امامی سیگارودی و همکاران، ۱۳۷۱: ۵۶-۶۳). ادموند هوسرل پدیدارشناسی را با تأکید بر وجوه التفاتی ذهن و با هدف منظم کردن فلسفه و فلسفهٔ شناخت به طور اخص به کار برد (هوسرل، ۱۳۸۶: ۳۹-۴۳). اصطلاح پدیدارشناسی از نظر هوسرل، کار توصیف، اکتشاف، تجزیه و تحلیل پدیدارها است. پدیدارشناسی تنها در مقام آن نیست که به حقیقت پدیده‌های ذهنی دست یابد، بلکه می‌خواهد بداند این پدیدارها چه رابطه‌ای با ارگانیسم حسی، بدنی و عوامل محیطی دارند. در واقع پدیدارشناسی هم توضیح ذهن است و هم توضیح و تفسیر محتوا و موضوع ذهن. خواه آن موضوع وجود واقعی داشته و موافق با دنیای خارج باشد و خواه وجود خارجی نداشته و موافق با دنیای خارج نباشد (همان: ۵۹). به طور کلی دربارهٔ مفهوم پدیدارشناسی معمولاً به عنوان علم مطالعهٔ ماهیت، در مرحلهٔ اول یعنی پیش‌فهم ما از چیزها به کار می‌رود. هنگام اظهار نظر در مورد مرحلهٔ دوم یعنی تعلیق پدیدارشناختی، باید گفت که این تکنیک روش شناختی را هوسرل ارائه کرد و معمولاً به آن اپوخه<sup>۱</sup> می‌گویند.

## ۵. روش پژوهش

در خصوص روش تحقیق پیش‌رو، دو نکته حائز اهمیت است. نخست روش مقایسه و تطبیق است که با توجه به روش‌های مختلف تطبیق، روش مقایسهٔ پدیدارشناسانه<sup>۲</sup> برگزیده شده است. براساس روش پدیدارشناسانه در مقایسه، برای اندیشه‌ها محدودیت‌های زمانی-مکانی مطرح نیست و هم‌نشینی و گفت‌وگوی دو اندیشه حتی از دو سنت مختلف فکری نیز میسر می‌شود (داوری، ۱۳۸۸: ۴۷). براساس آنچه طرح شد، مقایسهٔ نظرگاه دو اندیشه‌ورز حول مسئله‌ای واحد، یعنی نگاه فلسفی به تاریخ دسترس‌پذیر خواهد بود. نکتهٔ مهم اینکه در رهیافت مقایسه‌ای، انتظار بر تطابق و همانندی یک‌به‌یک نیست، بلکه اصل در پژوهش حاضر با روش مقایسه‌ای بیشتر بر نقاط تمایز دیدگاه‌ها است تا تشبیهات آن. در روش یادشده، رسیدن به دو نگاه، براساس و محوریت موضوعی واحد مدنظر است که از رهگذر این نزدیکی، گفت‌وگو و دادوستدهای فکری برقرار می‌شود و در نهایت ایده‌ای نوین پدیدار می‌شود. تمرکز بر توصیف دقیق موضوع مورد بحث و بررسی و کیفیت آن موضوع، در روش توصیفی مدنظر است. مقتضای محتوای پژوهش، استخراج مبانی بنیادی دو اندیشمند و رسیدن به مفاهیم شکل‌دهندهٔ ایدهٔ اصلی آنان در خصوص فلسفهٔ تاریخ است. از این رو روند و سیر کلی تحقیق، از رهگذر توصیف این بنیادها، فهم کلیت فکر دو اندیشمند در خصوص امری مشترک، یعنی فلسفهٔ تاریخ است.

<sup>۱</sup>. Epochē

<sup>۲</sup>. برای بحث کامل دربارهٔ این مسئله رجوع کنید به:

## ۶. یافته‌های پژوهش

این پژوهش بر حیات اجتماعی-سیاسی هگل و بستر تاریخی و اوضاع عصر ابن‌خلدون تکیه دارد؛ چرا که تأثیرات زمانه آن دو، نقش و تأثیر زیادی بر دیدگاه آنان گذاشته است. در گام بعدی، به بحث روح مطلق هگلی خواهیم پرداخت که جان‌مایه اصلی انسان‌شناسی هگل است و زمینه فهم اجتماعی، سیاسی و فلسفه تاریخ هگل را فراهم می‌آورد. از خلال همین رویکرد هگلی در کتاب پدیدارشناسی است که مسئله ارباب و برده طرح شده و هگل آن را نخستین مرحله سیر تاریخ فکری و حیات اجتماعی می‌داند. در این روند به بحث دیالکتیک توجه نشان می‌دهیم؛ چرا که منطق و روش هگل در پیمودن مسیر تکامل روح، جز این نیست. درنهایت با این پیش‌زمینه، فضای طرح بحث فلسفه تاریخ از منظر هگل آماده شده است. با توجه به اینکه اصل در تحقیقات مقایسه‌ای بیشتر بیان وجوه تمایز است تا تشابه، مسئله اصلی این نوشته نیز ارائه گزارشی توصیفی از برخورد مفهومی دو متفکر از دو نظام فکری مختلف با مفهوم فلسفه تاریخ خواهد بود. به این ترتیب، لزوماً تأکید بر نکات مشترک آن دو مدنظر نیست، بلکه ماهیت و نحوه نگرش این دو متفکر مطالعه می‌شود. براین اساس، مؤلفه‌هایی مانند فهم این دو اندیشمند از زمانه و اتفاقات سیاسی و اجتماعی عصر خود، روشی تاریخنگاری و اصطلاح‌پردازی آن‌ها و نیز دوره‌بندی‌های تاریخی مدنظر آنان در این پژوهش مطالعه می‌شود.

هگل در کتاب *فلسفه تاریخ*، به سه شیوه بحث تاریخی اشاره می‌کند: تاریخ خاستگاهی<sup>۱</sup>، تاریخ تأمل بازتابی<sup>۲</sup> و تاریخ فلسفی<sup>۳</sup>. این سه شیوه با بخش‌های سه‌گانه کتاب *علم منطق* همخوانی دارد. منظور از تاریخ خاستگاهی که با بخش «وجود» در منطق متناظر است این است که مورخ، رویدادهایی را که خود از نزدیک دیده است یا از اشخاصی که خود دیده‌اند و شنیده‌اند روایت می‌کند. هگل مورخانمانند هرودت و توسیدید را در این گروه جای می‌دهد. در این شیوه، روح مورخ با حوادثی که نقل می‌کند در هم آمیخته می‌شود و نیازی به تأمل درباره خود حوادث نیست. در شیوه دوم یعنی تاریخ تأمل بازتابی که قرینه بخش «ذات» در منطق است، تاریخ‌نویس به نقل بی‌واسطه حوادث نمی‌پردازد و در حصار زمانی حوادثی که آن‌ها را بازنمایی می‌کند محدود نمی‌ماند، بلکه روحش از زمان حاضر فراتر می‌رود، از وضع موجود فاصله می‌گیرد و از مرحله بی‌واسطه به مرحله وساطت‌یافته عبور می‌کند. در برداشت هگل از فلسفه تاریخ امری محوری است. به نظر او، تاریخ را به سه شیوه می‌توان نگاهت: ۱- تاریخ دست اول ۲- تاریخ اندیشه گرانه ۳- تاریخ فلسفی یا فلسفه تاریخ که روش برگزیده اوست (Hegel, 1956: 51).

## ۶-۱. ابن‌خلدون

ابن‌خلدون در کتاب مقدمه، نظریات اجتماعی و فلسفی خود را آورده و در مدت پنج ماه آن را به پایان رسانیده و از آن پس، مدت‌ها به تذهیب و تنقیح آن اشتغال داشته است (فاخوری، ۱۳۶۷: ۷۱۶). مقدمه، دانشنامه علمی است که دانستن آن‌ها برای تاریخ‌نویس در انجام بهتر وظیفه خود -چنان‌که ابن‌خلدون آن را لحاظ می‌کند- ضروری است (کرین، ۱۳۷۰: ۵۵). جنبه مهم مقدمه بخش اجتماعی آن، یعنی تحلیل پدیده‌های اجتماعی است. او اجتماعات را در قالب بخش‌های سیاسی بر مبنای و اصول جغرافیایی و اقتصادی استوار می‌داند و از آن جهت که بخش زیادی از عمر خود را در اداره امور سیاسی گذرانده بود، در تلاش بود تا نظریه‌ای کلی و همه‌جانبه وضع کند تا در پرتو آن بتواند اصل و امتداد حاکمیت را در بستر زمان و مکان خود کاوش کند (فاخوری، ۱۳۶۷: ۷۱۷). او در بیان ابتکاری بودن کار خود نه قصد خودستایی و گزافه‌گویی دارد و نه از راه احتیاط دور می‌شود. در همان حال که تألیف خود را بی‌مانند

1. original history

2. reflective history

3. philosophical history

می‌داند، به اشتباه خود در میان مردم روزگار و به «ناتوانی خود از ورود به چنین میدان پهنآوری» اعتراف می‌کند. در بخشی از فصل تقدم خود در شناخت و ابداع این دانش سخن می‌گوید و به قید سوگند اعلام می‌کند: «هیچ کس از عالمان را نمی‌شناسم که در این مقاصد سخن رانده باشد. خواه این امر ناشی از غفلت گذشتگان باشد و خواه حوادث روزگار نوشته‌های آن‌ها را از میان برده باشد» (رحیم‌لو، ۱۳۶۹: ۴۵۳).

## ۶-۲. فلسفه تاریخ؛ بینش و روش

هنگامی که سخن از فلسفه تاریخ ابن خلدون به میان می‌آید، منظور روش و بینش متفاوت ابن خلدون در روایت و تحلیل رویدادهای تاریخی است که تمایز قلم و اندیشه او را با سنت تاریخ‌نگاران دوران اسلامی مشخص می‌کند. شیوه روایت‌گری ابن خلدون در مقدمه، برخلاف بسیاری از آثار تاریخ‌نگاری که تنها به ذکر وقایع سیاسی بدون توجه به صحت‌سنجی آن براساس عقل و منطق نظر دارند، متکی بر علت‌شناسی و توجه به تحولات جامعه‌شناختی است که موجبات رخ‌دادن یک واقعه را فراهم می‌آورد. به تعبیر دیگر، ورود ابن خلدون به بطن سازوکارهای مؤثر در شکل‌گیری رویدادهای تاریخی و برخورداری اوی از نوعی نگرش رئالیسم انتقادی (Turner, 2004: 1-2) سبب می‌شود تا صرفاً به روایتی سطحی از رویدادها اکتفا نکند و به کاربست جامعه‌شناسی انتقادی در بررسی‌های خود مبادرت ورزد (ریتزر، ۱۳۷۷: ۶۳). این بینش ابن خلدون سبب شده است او در روش‌شناسی خود سعی در انطباق اخبار با واقعیت‌های تاریخی داشته باشد. این امر متضمن ارزیابی کیفی اخبار تاریخی است (صدقی، ۱۳۸۸: ۳۳). ابداع چنین روش و بینشی سبب شد ابن خلدون تحول شگرفی در پایه‌های معرفت‌شناسی و فلسفه تاریخ ایجاد کند که از برخی پژوهشگران امری شگفت و بیانگر نبوغ و ابداع ابن خلدون است (Hakim, 2010: 22).

با توجه به بهره‌مندی ابن خلدون از روش تاریخی-تجربی و وجود بینشی واقع‌گرایانه و رویکردی انتقادی در سازه تفکری او، می‌توان او را از حیث سعی در ایجاد روش‌شناسی و ارائه شیوه‌ای معتبر برای تبیین تاریخ، بسیار متقدم‌تر از هگل و مارکس دانست (شجاعی، ۱۳۷۸: ۲۴). این تقدم حاکی از این است که ابن خلدون به بیان خود همواره درصدد کشف و توجه به طبایع یعنی لایه‌های زیرین تاریخ بوده است. او تاریخ‌نگاران پیش از خود را به دلیل بی‌توجهی به این مسئله همواره مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد و معتقد است علت اصلی وجود اعوجاج و ناسره در روایت‌های تاریخی، بی‌توجهی به طبایع و نداشتن نگرشی است که بتوان رویدادهای تاریخی را براساس آن تبیین کرد (گنابادی، ۱۳۶۶: ۴۴). براساس این توضیحات درخصوص بینش و روش او وقتی به آثارش مراجعه کنیم، مباحث او در زمینه فلسفه تاریخ به پذیرفتن چند اصل منتهی می‌شود:

۱. انسان مدنی‌الطبع است. از این‌رو از اجتماع چاره‌ای نیست و این اجتماع مولد دو گونه نیاز است: الف) نیاز انسان به غذا، زیرا فرد به‌تنهایی قادر به تهیه غذا نیست؛ ب) نیاز به دفاع از خود، زیرا به‌تنهایی قادر به دفاع از خود نیست؛ بنابراین حضور در اجتماع برای آدمی اجتناب‌ناپذیر و ضروری است (توماس، ۱۳۶۵: ۴).

۲. انسان با آنکه وابسته به اجتماع و نیازمند تعاون است، مانند جانوران دیگر برای بقای خود ناگزیر از تنازع بقا است. شر نیز مانند خیر در طبع انسان جای دارد. از این‌رو حکومت ضرورتاً جزء لاینفک جامعه انسانی است (شیخ، ۱۳۵۷: ۹۹).

۳. حکومت جنگ به‌وجود می‌آورد، نه اینکه آن را به کسی ببخشند. حکومت متکی به غلبه قوی بر ضعیف است و قوام و عصبيت و حمیت است که زندگی بدوی، آن را حفظ کرده است (جابری، ۱۳۹۸: ۲۵۰-۲۵۲).

۴. ابن خلدون معتقد است در طول تاریخ، تمدن‌های بزرگ فقط در محدوده‌ای خاص از زمین پیدا شده‌اند و در مناطقی غیر از این شاهد تمدن و فرهنگی نبوده‌ایم. پس بنا به این قول، اختلافات مناطق جغرافیایی را در ایجاد تمدن‌ها و تحرک تاریخ مؤثر می‌داند

(جابری، ۱۳۹۸: ۲۱۰-۲۱۴). او در ادامه می‌افزاید که زندگی انسان تابع اوضاع و محیط طبیعی است. ابن‌خلدون بعد از عنوان این مسئله که «خصایص طبیعی انسان ناشی از محیط اوست» (رادمنش، ۱۳۵۷: ۱۲۲)، به دسته‌بندی و شرح خصایص مختلفی که ناشی از محیط‌های مختلف است، می‌پردازد.

۵. ابن‌خلدون در تحلیل خود به پدیده‌های اقتصادی اهمیت بسیار می‌دهد و معتقد است تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگی ملت‌ها در نتیجه اختلافی است که در شیوه معاش خود پیش می‌گیرند. او ملت‌ها را برحسب روش معیشتشان تقسیم می‌کند و زندگی شهری و فوایدش را در درجه نخست قرار می‌دهد (شیخ، ۱۳۵۷: ۹۷). فلسفه تاریخ او در بسیاری موارد با رویکرد اقتصادی است. در نگاه او مللی که شهرها و ممالک دیگر را تصرف می‌کنند، اغلب در سرزمین‌های خشک زیست داشتند و در آنجا به آیین نظامی‌گری خو پیدا کردند و از این‌رو همواره در کوشش بودند که به مردم شهرها بتازند (فاخوری، ۱۳۶۷: ۷۲۸).

۶. از دیدگاه ابن‌خلدون، بدویت بخشی از زیست بود که انسان برای توسعه آبادانی و عمران از آن عبور کرد. براساس چنین روش و بینشی است که مؤلفه‌های مذکور در تاریخی‌گری و دریافت فلسفی او از تاریخ ایجاد می‌شود و مبتنی بر آن، شیوه روایت‌گری یا تاریخ‌نگاری به‌وجود می‌آید (جابری، ۱۳۹۸: ۳۵۵-۳۵۹).

## ۶-۳. مقدمه و تاریخ‌نگاری

ابن‌خلدون در مقدمه به درک، تصور و ابداع فلسفه‌ای برای تاریخ نائل شده است که در نوع خود بسیار گرانبها است (توماس، ۱۳۶۵: ۳). او پیش از ورود به مبحث عمران در دیباچه و مقدمه، مسائل اساسی را درمورد تاریخ مطرح می‌کند. این مسائل بینش تاریخی او و ارتباط دانش عمران با تاریخ را تبیین می‌کند و گوشه‌هایی از مسیر تکوین اندیشه‌های تاریخی او را به تصویر می‌کشد. آنجا که ابن‌خلدون بحث از دانش عمران را آغاز می‌کند، تاریخ را علمی می‌داند که «خبردادن از اجتماع انسانی، یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود» (رحیم‌لو، ۱۳۶۹: ۴۵۳). ابن‌خلدون به جست‌وجو در اصل و پیدایش عمران اهتمام دارد. او در تلاش است که نشان دهد چطور پاره‌ای از اجتماعات توانسته‌اند از حال بدویت بیرون بیایند و قدم در زندگی شهری بگذارند (جابری، ۱۳۹۸: ۲۵۱-۲۵۲). او با تکیه بر روایتی جامعه‌شناختی و دیدگاهی فلسفی به تاریخ، از نیروی عصبیت به‌عنوان عامل اصلی و منشأ تشکیل دولت که تحت تأثیر پیوندهای قبیله‌ای و طایفگی موجبات فعالیت‌های سیاسی و اقتصادی را فراهم می‌آورد نام می‌برد (فاخوری، ۱۳۶۷: ۷۱۸).

در این مقدمه برای نخستین بار به فلسفه تاریخ و اهمیت روش جامعه‌شناختی در تبیین رویدادهای تاریخی توجه شده است. ایو لاکوست درخصوص اهمیت پرداختن به فلسفه تاریخ در مقدمه و شیوه بدیع ابن‌خلدون در پرهیز از وقایع‌نگاری صرف و تأمل در علل و زمینه‌های مؤثر در پدیدآمدن رویدادها معتقد است: «شیوه دقیق و نویی که ابن‌خلدون در تاریخ‌نگاری ایجاد کرده، تاریخ را از حالت وقایع‌نگاری محض و عبارت‌پردازی فراتر برده و مورخ را به جست‌وجو و کاوش درمورد علل حوادث وامی‌دارد» (لاکوست، ۱۳۶۳: ۱۷۷). در این راستا، ابن‌خلدون توالی ذکر وقایع نادرست در سنت تاریخ‌نگاری و مبادرت تاریخ‌نویسان به تکرار روایت‌های نادرست بدون توجه به صحت و سقم رویدادها را به‌طور جدی نقد می‌کند. بازتاب این امر در رد مستدل روایت نادرست و تکراری تاریخ‌نگاران از شمار لشکریان بنی‌اسرائیل قابل‌مشاهده است (نصار، ۱۳۶۳: ۱۰۰). همچنین از نظر او، نگرش تک‌بعدی تاریخ‌نویسان و بیان انحصاری رویدادهای سیاسی و محدود به محوطه دربار و شاه نیز که مسبب تهاون و غفلت از پرداخت شایسته به وجوه اقتصادی و اجتماعی تاریخ شده، روشی مذموم در سنت تاریخ‌نگاری است که خود درصدد پرهیز از آن بود و سعی داشت در روایت‌گری تاریخی علاوه بر توجه به وجوه مختلف مؤثر در ایجاد یک رویداد به شرح و تبیین عقلایی حوادث نیز توجه کند (کار، ۱۳۷۸: ۳۱).



طباطبایی نیز در کتاب *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، با توجه به ماهیت و روش ابن خلدون در بررسی مسائل تاریخی و جامعه‌شناسی معتقد است او روش بدیعی را در تاریخ‌نگاری به کار گرفته است؛ زیرا با شیوه مرسوم و سنتی تاریخ‌نگاری درافتاده و درصدد اعمال برخی تحولات عظیم در حیطه تاریخ‌نگاری بوده است. این در حالی است که سنت قدمایی تاریخ‌نگاری، نه تنها ابداع و تحولی در سبک روایت‌گری تاریخی به وجود نیاورده، بلکه برخی اخبار و ذکر وقایع تاریخ‌نگاران دور از ذهن و غیرقابل انطباق با بدیهیات عقلانی است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۵). ارائه یک سازه کلان توسط ابن خلدون انسجام راهشگایی در بررسی علل و پیامدهای وقایع تاریخی به عنوان وقایعی منفرد و جزئی به وجود می‌آورد که در نتیجه آن، فهمی جامع‌الاطراف از زمانه مورد نظر، چه از حیث کلان و جامعه‌شناختی و چه از نظر مذاقه جزئی تاریخی به دست می‌آید (فرهانی، ۱۳۸۲: ۱۳۴).

ابن خلدون به دقت در قالب نظریه‌ای واحد به طرح هر دو جنبه نظم و تضاد در جامعه می‌پردازد که نشان‌دهنده درک صحیح او از واقعیت‌های عینی است. آنچه اهمیت و توانایی ابن خلدون را بیشتر نمایان می‌کند، تفسیر نظم و تضاد براساس مفهومی واحد (عصبيت) است که کلیدواژه اصلی همه نظرات او نیز هست. می‌توان گفت آنچه تحت عنوان نظریه اجتماعی ابن خلدون مطرح می‌شود، به همین مفهوم عصبيت بازمی‌گردد (آزاد ارمکی، ۱۳۷۶: ۱۶۰). فهم عصبيت مدنظر ابن خلدون ابتدا مستلزم ارائه تعاریف جامعه‌شناسان از این مفهوم با هدف فهم تمایز یا تشابه این تعاریف با تعریف مدنظر ابن خلدون از مسئله عصبيت است. توفین بی، عصبيت را بافت روحانی که کلیه اعضای سیاسی و اجتماعی از آن ساخته شده‌اند، توصیف می‌کند. گیدنز هماهنگی و تجانس را شرط لازم زندگی اجتماعی می‌انگارد و عصبيت را با مفهوم تجانس یکی می‌داند. هلموت ریتر معتقد است عصبيت دارای همان معنایی است که مکس وبر از کاریزما و فر ایزدی دارد (ستوده، ۱۳۷۶: ۱۴۱). اما در نظر ابن خلدون، عصبيت برآمده از ضوابط طایفگی است و براین اساس در هر طایفه و تیره‌ای، انواع عصبيت‌ها وجود دارد که برجسته‌ترین خانواده یا گروه کوچک سازنده کلیت طایفه ریاست و رهبری طایفه را در دست می‌گیرد. اگرچه این قسمت‌های کوچک تشکیل‌دهنده یک واحد بزرگ‌تر به نام طایفه، همگی از یک خاستگاه‌اند، به اعتقاد او باز هم فضای رقابتی در میان آنان حاکم است و هریک از این اعضای تشکیل‌دهنده طایفه که قدرت بیشتری داشته باشد، می‌تواند زعامت طایفه را در دست گیرد (گنابادی، ۱۳۶۶: ۲۴۸). بیان چنین اهمیتی در مورد مسئله عصبيت در اندیشه او به این منظور است که بتوان براساس آن، منشأ شکل‌گیری دولت یا نظریه دولت او را به درستی فهم کرد. او درباره نیروی عصبيت و اهمیت آن در شکل‌گیری دولت می‌نویسد:

«باید دانست که خدا در طبایع بشر، نیکی و بدی هر دو را آمیخته است. ستمگری و تجاوز به یکدیگر از جمله رفتارهایی است که در میان بشر وجود دارد. با این نگاه، همواره دفاع از قبیله برعهده جوانان و جنگجویان آنان است که به دفاع برمی‌خیزند و امر دفاع و حمایت از قبیله معنا ندارد، مگر زمانی که در میان اقوام، عصبيت باشد و همه از یک خاندان برخاسته باشند» (گنابادی، ۱۳۶۶: ۲۳۹-۲۴۱). از نظر ابن خلدون هر اجتماع بشری (عمران) متأثر از عصبيت و پیوندهای قبیله‌ای صورت می‌گیرد و استقرار مؤلفه‌های عصبيت قومی در یک بستر جغرافیایی است که سازوکارهای تشکیل یک دولت را فراهم می‌کند. پس از نیروی عصبيت به عنوان منشأ تشکیل دولت، مهم‌ترین مسئله‌ای که ذهن ابن خلدون را درگیر می‌کند، یافتن قانونی عمومی درخصوص بررسی ادوار تطور و ظهور و افول دولت‌ها است که با تکیه بر آن بتواند روند حاکم بر دولت‌ها را در قالب قاعده‌ای کلی تحلیل کند.

#### ۴-۶. مراحل تطور دولت

برای دانستن چگونگی تحول تاریخ و شکل‌گیری تمدن‌ها مطابق اندیشه ابن خلدون، سه دوره تحولی را بررسی می‌کنیم: دوره اول، شکل‌گیری و رشد؛ پیدایش یک تمدن تازه، عموماً به دو طریق صورت می‌گیرد: ۱. تمدن فرتوت بر اثر حمله یک کشورگشای خارجی

ساقط می‌شود. ۲. تمدن کهن انسجام خود را از دست می‌دهد و حکام ایالات، دور از مرکز دولت‌های جدیدی ایجاد می‌کنند. در اینجا منظور ابن‌خلدون مورد اول یعنی تجاوز قبیله‌ای است. حال اعضای سلسله جدید برای گسترش حکومت خود، حکومت نواحی مختلف را زیر لوای قدرت مرکزی بین خود تقسیم می‌کنند. در اوایل کار همبستگی غلبه دارد و فاتحان خاطرات زنده‌ای از مبادی خود دارند و مشق حکومت می‌کنند، اما این وضع دیری نمی‌پاید و صاحب قدرت مرکزی به فکر تمرکز قدرت‌ها در دست خود می‌افتد و این کار را با دور کردن عوامل نفوذ از اطراف خود، مطیع کردن حکام یا از میان برداشتن حکام انجام می‌دهد. به عقیده ابن‌خلدون، پیشروی به سوی قدرت مطلق، گرایش طبیعی چنین حکومتی است و اساس آن در کبر آدمی نهفته است. این مسئله موجب روندی تمرکزبخش و یک سلسله نتایج اجتماعی و اقتصادی می‌شود که سرانجام علیه قدرت برمی‌گردند و سقوط آن را تسریع می‌کنند، اما این نتایج به دنبال تحول عمومی جامعه و دولت است که آشکارا بدشگون می‌شود (جابری، ۱۳۹۸: ۳۴۷-۳۴۹).

در وهله نخست، افزایش جمعیت رخ می‌دهد که نیرومندی سلسله حاکم را فزون‌تر می‌کند. به‌علت سازگاری با زندگی بومی‌نشینی، تلاشی همه‌جانبه برای تولید به‌خصوص در شهرها شکل می‌گیرد. آرامش و عشق به سود، صنعت و کار ساختمانی را که اساس شهرنشینی است تقویت می‌کند. افزایش جمعیت شهر و انباشتن مواد اولیه ضروری در آن موجب دگرگونی در مشاغل و کارهای شهریان می‌شود و در نتیجه دو امر اساسی واقع می‌شود: یکی تخصص و دوم افزایش تدریجی ثروت. این امر خود سبب ترقی پدیده‌های اقتصادی از عرضه و تقاضا و نوسان قیمت‌ها، انحصار کالاها و رقابت و... می‌شود که تأثیر آن زندگی روانی و اخلاقی مردم مشهود است. سپس مناسبات اجتماعی براساس روابط تولید و موفقیت‌های اجتماعی شکل می‌گیرد و عادات زندگی مرفه موجب پیدایش سرگرمی‌ها و قشربندی براساس همانندی‌های شرایط اجتماعی می‌شود (نصار، ۱۳۶۶: ۱۸۸-۱۹۸).

دوره دوم، بلوغ و اوج: نظام جامعه تا این مرحله تقریباً به‌کلی متوجه قلمرو سیاسی بود. اکنون پویایی نظام در شرف تغییر قطب دادن است و به‌جای قلمرو سیاسی، شاهد تأثیرات قاطع قلمروهای اقتصادی و فرهنگی خواهیم شد. مبارزه برای قدرت مطلق، شکل و نتیجه الزامی آن، تجزیه انسجام قبیله و ورود عناصری بیگانه (موالی، دست‌پروردگان) در میان وحدت اولیه است. با قرارگرفتن موالی در مسئولیت‌ها و حقوق بالا، او در حقوق اعضای سلسله سلطنتی شریک می‌شود، عمل مدعیان را خنثی می‌کند و در تقویت قدرت سلطان می‌کوشد. سلطان با کسب فرمانروایی مطلق در درآمد عمومی به‌دلخواه تصرف می‌کند. او دقت دارد که اطرافیانش پاداش فداکاری را به‌خوبی دریافت کنند و برای دفع حملات خارجی و نیز شورش‌های داخلی از آن به‌خوبی استفاده می‌کند. به این ترتیب قدرت مطلق با برخورداری از حمایتی همه‌جانبه قدم به بلندترین مرحله می‌گذارد.

دوره سوم، فروپاشی: این مرحله از دو مرحله دیگر طولانی‌تر است؛ زیرا در مقایسه با دو مرحله دیگر، عوامل تعیین‌کننده تحقیق و تکمیل آن را نمی‌توان با همان قاطعیت مشخص کرد و طبیعی است که روند فروپاشی از قلمرو سیاسی آغاز و به عوامل اقتصادی و فرهنگی کشیده شود. به نظر او پدیده‌ای که آغاز نزول و انحطاط را مشخص می‌کند، غوطه‌وری قدرت در ناز و نعمت و تجمل است و زمانی می‌رسد که درآمدهای عمومی کفاف مخارج را نمی‌دهد. در نتیجه همبستگی اجتماعی-نسبی به شکلی چاره‌ناپذیر آسیب می‌بیند و آنچه اصلاح وضع را مخصوصاً دشوار می‌سازد مجموعه عاداتی است که از بازگشت به شیوه‌های سخت‌تر زندگی ممانعت می‌کند. قدرت به‌جای اکتفاکردن به درآمد خراج‌ها، مقدمات ورود به کارهای بازرگانی و کشاورزی را فراهم می‌کند که به نظر ابن‌خلدون «اشتباه بزرگی» است؛ چرا که هم رونق اجتماعی و هم حیثیت و قدرت را نابود می‌کند (گنابادی، ۱۳۶۶: ۲۸۰). نتیجه آنکه در چنین جوی، اطمینان و شوق به زندگی از میان برمی‌خیزد. شهریان مسکن‌های خود را ترک می‌کنند و راهی جاهای دیگر می‌شوند. روستاییان به جست‌وجوی بازار یا کار در شهر می‌پردازند. هنرها و دانش‌ها و آموزش نیز به تدریج بی‌رونق و نابود می‌شود. اقدامات تجزیه‌طلبی و جدایی از قدرت مرکزی بیشتر اوقات به نتیجه می‌رسد. بیکاری و فقر جامعه را به قحط و غلا و آفات مصیبت‌بار مبتلا

می‌کند. همچنین اکنون بشر به انگیزه ترس از گرسنگی، برای قوت لایموت می‌جنگد؛ بنابراین هر چیز در داخل جامعه آماده از هم‌پاشیدن و فروریختن می‌شود. در این هنگام قبیله تازه و زورمندی پیدا می‌شود که از بیابان می‌آید و با شهری که در نازونعمت پروردگی و آسایش رسیده می‌تازد. آن را واژگون می‌کند و تمدنی جدید پی می‌ریزد (همان: ۲۸-۲۹).

## ۶-۵. هگل؛ روح مطلق

مطالعات هگل در ادبیات یونانی موجب شد سخت شیفته تمدن یونانی شود. این علاقه در او تا آخر عمر باقی ماند؛ در صورتی که همه شور و ذوق‌های دیگرش از میان رفته بود. در این باب می‌گوید: «وقتی که نام یونان برده می‌شود، هر مرد تحصیل کرده آلمانی خود را در وطن خویش حس می‌کند. مذهب اروپاییان از منابع دورتر یعنی از شرق سرچشمه گرفته است... ولی آنچه تحقق و وجود است، یعنی علم و هنر و تمام آنچه زندگی را معقول و دلپذیر می‌سازد و آن را زینت می‌بخشد و بالا می‌برد، همه مستقیم یا غیرمستقیم از یونان گرفته شده است» (زریاب‌خویی، ۱۳۷۰: ۲۶۳). به تعبیر کوژو، مسئله اصلی در فلسفه هگل، خودآگاهی یا به عبارتی انسان‌شناسی است (Robert Sinner brink, 2014: 141). به بیان عنایت، «هگل پیش از آنکه چگونگی پیداشدن خودآگاهی را بیان کند، مراحل پیدایی و تحول‌آگاهی را باز می‌کند. به عقیده او، نخستین مرحله آگاهی یقین حسی است. حس، وسیله برخورد و ارتباط انسان با جهان است. به یاری حس است که انسان از هستی چیزها در جهان آگاه می‌شود، ولی این حس، این عیب را دارد که انسان را در محسوسات، یعنی در چیزهای مادی که موضوع آن است جذب می‌کند. انسان پایبند حواس، پیوسته در اندیشه چیزها است و از خویشتن بی‌خبر است. برای آنکه از این بی‌خبری درآید، باید عاملی به‌جز دستگاه حواس و محسوسات در این میان دخالت کند. این عامل، آرزو یا میل است که او را از حالت شیفتگی یا فرورفتگی در محسوسات می‌رهاند» (عنایت، ۱۳۶۸: ۱۸).

ماهیت روح را از روی ضد کامل آن یعنی ماده می‌توان شناخت. همان‌گونه که وزن گوهر ماده است، آزادی گوهر روح است. این نکته را که آزادی یکی از اوصاف گوناگون روح است همگان زود درمی‌یابند، ولی فلسفه به ما می‌آموزد که همه خصایص روح فقط از برکت روح وجود دارند. همگی فقط دست‌افزار آزادی‌اند. فلسفه نظری ثابت کرده است که آزادی تنها حقیقت روح است. هنگامی که روح مرکزش را می‌جوید، می‌کوشد آزادی خود را در فراروی از خود بجوید. روح خود را پدید می‌آورد و از روی شناختی که از خود دارد، خویشتن را تحقق می‌بخشد. کردارش چنان است که آنچه را از خود می‌داند به واقعیت درآورد (عنایت، بی‌تا: ۲۰).

## ۶-۶. هگل؛ دیالکتیک

یکی از روش‌های مهمی که هگل عنوان کرد و موجب شهرت او شد، روش دیالکتیک بود. از منظر او فلسفه علم، دانشی نظام‌دار است. حقیقت فقط به‌صورت دستگاهی منظم قابل‌درک است و کشف این دستگاه منظم که همانا نظام عقل محض است، کار فلسفه است. روش دیالکتیک که روش خاص فلسفه است، به اعتقاد هگل، خود از موضوع فلسفه ناشی می‌شود. این روش از خارج درمورد مسائل فلسفی به‌کار بسته نمی‌شود، بلکه خود از ذات آن مسائل می‌تراود. به بیان دیگر، روش دیالکتیک روح متحرک فلسفه است و ضرورت درونی قضایای فلسفی براساس آن به‌وجود می‌آید (راداکریشنان، ۱۳۹۲، ج ۲: ۱۲۳)؛ بنابراین چنان‌که اسپینوزا گفت، هرگونه نفی خود به‌منزله اثبات است. هنگامی که حکم مثبت نفی می‌شود، البته تناقض پیش می‌آید. تناقض بر ذهن گران می‌آید. از این‌رو ذهن بار دیگر حکم نفی‌شده را نفی می‌کند و با نفی نفی اول تناقض را فرومی‌نشاند. نفی دوم نه‌تنها ما را به حکم مثبت قبلی برمی‌گرداند، بلکه حکم مثبت قبلی را برای ما پرمایه‌تر می‌کند (همان: ۱۳۴). برای فهم بیشتر و بهتر روش دیالکتیک، بهتر است آن را در قالب تاریخ بیان کنیم. سقراط با مردم حرف می‌زد و مردم قادر به دفاع از گفته‌های خود نبودند؛ بنابراین هماهنگی جامعه یونان از

هم پاشید. به نظر هگل، آنتی‌ها حق داشتند سقراط را به مرگ محکوم کنند؛ چون حقیقت این است که سقراط مشغول فاسدکردن و سست کردن جامعه بود، ولی به‌هرحال این هم جزئی از ذات فرایند تاریخ بود که درنهایت به ظهور وجدان فردی منجر شد. درواقع دومین عنصر ضروری تکامل تاریخی و نقطهٔ مقابل اصل حاکم بر جامعهٔ یونان بود؛ بنابراین آنچه هگل اسمش را تز نهاد، از وضع گذشته-یعنی هماهنگی ساده- به آنتی‌تز (برابرنهاد یا وضع مقابل) رسیدیم؛ یعنی وجدان فردی که در اروپای پروتستان به اوج رسید، اما معلوم شد این هم ثبات و دوامی ندارد؛ چون به ویرانگری‌های انقلاب کبیر فرانسه و وحشت و ارباب متعاقب آن منتهی شد و بنابراین می‌بایست جای خود را به یک سنتز (هم‌نهاد و یا وضع مجامع) بدهد؛ مرحلهٔ سومی که هماهنگی ساده را با وجدان فردی جمع کند. غالباً در این فرایند، سنتز باز خودش تز جدیدی می‌شود که آنتی‌تز دیگری از آن به‌وجود می‌آید و همین‌طور این جریان ادامه پیدا می‌کند (مگی، ۱۳۷۳: ۳۱۲).

هگل نشر و ارتقای اصل عقل را در اندیشهٔ یونانی ریشه‌یابی می‌کند و نشان می‌دهد تکامل آن امری حتمی و ضروری بوده است. هیچ موجود عاقلی نمی‌توانست به پذیرش بی‌چون‌وچرای هنجارهای اجتماعی قناعت کند. اینکه به چه جهت این چون‌وچرا در آن نقطهٔ خاص به‌وجود آمد، یکی از امور جزئی در سیر تاریخی است. قدر مسلم اینکه به‌هرحال در یکی از مراحل، آن هماهنگی ساده می‌بایست مورد تردید و چون‌وچرای ما به‌عنوان موجودات عاقل قرار گیرد و همین که چون‌وچرا شروع شود، وجدان فردی سر بلند می‌کند و هماهنگی خامی را که اساس جامعه بوده است به هم می‌ریزد (همان: ۳۱۳).

## ۶-۷. هگل؛ فلسفهٔ تاریخ

از پایان سدهٔ هجدهم میلادی در اروپا، در مکاتب آلمانی، تاریخ فکری histromus مطرح شد که به معنی تأمل در حکمت و غایت وقایعی بود که بر ملت‌ها گذشته است. تا پیش از آن تاریخ نزد اروپاییان چیزی جز جنگ و پیکار فاتحان نبود؛ چنان‌که نزد مسلمانان نیز تا عصر ابن‌خلدون (سدهٔ هشتم هجری) تاریخ در همین معنا و مفهوم تفسیر می‌شد. این نگرش که وقایع تاریخی در سیر خود دارای نظم هستند و فرمان‌گذار مشیت یا ارادهٔ خدایی است، در اندیشهٔ اروپایی بی‌سابقه نیست. پیشوایان دین مسیح و از آن پیش‌تر دین یهود، همین عقیده را به پیروان خود آموزش داده‌اند و در گردش کارهای جهان، فرجامی و سامانی دیده‌اند. این‌گونه عقاید و نگرش همواره اندیشهٔ نظری و فلسفی را از پیشرفت و توسعه بازمی‌داشت. جای تعجب نیست که از میان انبوه کتاب‌های تاریخی مورد مراجعهٔ هگل در زمان جوانی، تنها یک کتاب از نویسندگانی آلمانی به‌نام یوهانس به‌جای ورود در جزئیات وقایع بیشتر بر جریان‌های برجستهٔ تاریخ تأکید کرده و عمدتاً با نگاهی فلسفی نوشته است (عنایت، ۱۳۶۸: ۱۳). بدون تردید از لحظه‌ای که منطق هگل در ذهن او شکل گرفت، این آگاهی را نیز داشت که تحقیقات فلسفی به‌ناچار به طرف تأمل در حوادث تاریخی سوق می‌یابد. کتابی که امروزه تحت عنوان درس‌گفتارهای فلسفهٔ تاریخ از هگل باقی مانده، جزو آثاری است که شش سال بعد از مرگ او، توسط ادوارد کانتس یکی از شاگردان او، براساس یادداشت‌های دروس مختلف هگل، دربارهٔ تاریخ برای اولین بار در برلین منتشر شد و بعد، کارل هگل پسر او، با رفع نواقص چاپ اول و افزودن چند قسمت دیگر که از متون یادداشت‌ها باقی مانده بود، کتاب را مجدد در سال ۱۸۴۰ میلادی چاپ کرد. هیچ یک از آثار هگل به اندازهٔ این کتاب مورد توجه عامهٔ مردم قرار نگرفته است (مجتهدی، ۱۳۷۰: ۹۴).

هگل در نگارش و نگرش تاریخی روش خرده‌بینانهٔ قدما را مردود می‌داند، ولی شیوهٔ تفکر انتزاعی فیلسوفان را هم که می‌خواهند اندیشه‌های ماقبل تجربی خود را وارد تاریخ کنند، نمی‌پسندد. شاید مهم‌ترین درسی که بتوان از او گرفت این است که خواه مراد ما از تاریخ‌نویسی کشف حقیقت رویدادهای گذشته باشد و خواه شناخت روایات واقعی ملتی خاص، باید همواره گوهر تاریخ را از اعراضش بازسناسیم. برای این منظور باید بکوشیم تا از مجموعه جزئیات زندگی گذشتهٔ هر ملت، جهت کلی و معنی اساسی آن را دریابیم و

همه را با میزان این جهت و معنی بسنجیم و هیچ‌گاه نگذاریم جنبه‌ها و جریان‌های فرعی و استثنایی، ما را از دریافت چهره کلی تاریخ آن ملت بازدارد (عنایت، ۱۳۶۸: ۲۹).

فلسفه تاریخ در نگاه هگل، به کارگرفتن روش تأملی فلسفه در مورد حوادث و رویدادهای تاریخی نیست؛ نفس تاریخ و تقابل و اتحاد آن‌ها هم هست. تفکر در تاریخ محقق می‌شود و تاریخ نسبت به تفکر معنی پیدا می‌کند. تعبیر عقل در تاریخ، حکایت از این مواجهه دارد؛ ایده‌ای که منبث از روح کلی نظام فلسفی هگل است. براساس تفسیری که فهم فلسفی هگل را در باب تاریخ، جدا از متافیزیک او نمی‌بیند. فلسفه تاریخ، جدا از ایدئالیسم مطلق نیست. سخن از سیطره عقل در صحنه تاریخ، بیانی دال بر سازگاری تاریخ با قوانین است. از این‌رو هرچه در تاریخ بروز یافته، تجلیات ضروری آن عقل یا روح مطلق است (بیزر، ۱۳۹۱: ۴۱۶). از لحاظ فلسفه، آنچه امروز آگاهی و آزادی نامیده می‌شود نه فقط شامل مدارج بستر تاریخی گذشته نیز هست، بلکه به‌طورکلی آزاد نمی‌شود، مگر اینکه گذشته خود را همراه داشته باشد و به آن فعلیت ببخشد. از این لحاظ تاریخ در فلسفه زنده می‌ماند. تفکر امروز نیز در تجربه تاریخی خود ریشه می‌دواند و به آن توجه ذاتی دارد (مجتهدی، ۱۳۷۰: ۱۱).

## ۶-۸. هگل؛ روش‌های تاریخ‌نگاری

براساس تقسیم‌بندی کاپلستون، هگل سه گونه تاریخ‌نگاری را از هم بازمی‌شناسد: ۱. تاریخ اصل یعنی گزارش رویدادها و کنش‌ها و اوضاع اجتماعی که تاریخ‌نگار به چشم خود دیده است؛ ۲. تاریخ اندیشیده یعنی تاریخی که از مرزهای تجربه تاریخ‌نگار فراتر رفته است؛ ۳. تاریخ فلسفی یا فلسفه تاریخ. بنا بر نظر هگل، واری عمیق تاریخ از این قرار است که سیر اندیشه را بررسی کنیم و سپس به استنباط این قاعده مهم براساس فلسفه تاریخ برسیم که فرایندی عقلی، حاکم بر تحولات جهان است (کاپلستون، ۱۳۶۷: ۲۱۸). طبیعی است که توجه اصلی هگل بیشتر به این نوع سوم تاریخ‌نویسی است و با اطمینان، نه فقط دریافت صحیح حوادث تاریخی را بدون تفکر فلسفی مقدور نمی‌داند، بلکه اصلاً بحث اصلی خود را از اینجا آغاز می‌کند. به نظر او تفکر انسان انکارناپذیر است و همین وجه امتیاز او از حیوان است. در فلسفه او به هر نحوی که بحثی درباره انسان مطرح شود، الزاماً بحث درباره تفکرش نیز مطرح است. البته این تفکر انسانی در تاریخ، ظاهراً تابع حوادث و واقعیت موجود است. حال اینکه در فلسفه تفکر استقلال دارد و می‌تواند بدون در نظر گرفتن حوادث واقعی و موجود به تجسس بپردازد. پس به‌زعم او دو وضع متفاوتی که تفکر در تاریخ و در فلسفه پیدا کرده سبب شده است این دو کاملاً جدا از یکدیگر قلمداد شوند. در صورتی که در واقع چنین نیست. از اثبات خلاف این نظر و این موضوع است که عقل حاکم بر عالم نیز معقول است (مجتهدی، ۱۳۷۰: ۹۷).

هگل در تقسیم انواع تاریخ، از مرحله بی‌واسطه آغاز می‌کند و رفته‌رفته به مراحل انتزاعی‌تر می‌رسد تا در این نوع اخیر، زمینه را برای عبور به مقصد اصلی خود یعنی تاریخ فلسفی فراهم می‌کند. التفات هگل به تاریخ جهان، فلسفی است. در این نوع از تاریخ، از وجهه نظر مورخ خبری نیست، بلکه تاریخ جریانی عقلانی است. مراحل و حوادث کلی تاریخ اموری تصادفی نیستند، بلکه سیری ضروری دارند. عقل در تاروپود وقایع تاریخی تنیده است (Hegel, 1956, p.10). حوادث تاریخی و پیدایش زوال تمدن‌ها و اقوام از منطقی عقلانی پیروی می‌کند و تاریخ رو به‌سوی غایتی کلی دارد که جوامع انسانی آن را رقم می‌زنند، اما این بصیرت تاریخی مسبوق به تاریخی‌بودن هستی است. تا هستی و صیوروت و زمان هویتی تاریخی نداشته باشد، وجهه نظر فلسفی به تاریخ نیز تبیین‌پذیر نیست. ظهور ادیان ابراهیمی و طرح آغاز و انجام جهان و انسان و بحث معاد، زمینه‌ای برای وجهه نظر تاریخی به هستی و جوامع انسانی پدید آورد. اندیشه یونانی با این زمینه آشنایی نداشت و یونانیان به معاد و فرجام جهان و انسان نمی‌اندیشیدند.

هگل تاریخ را به نفع فلسفه خود مصادره کرد. فهمی که او از داده‌های تاریخی تمدن‌های مختلف از شرق به غرب دارد، همین‌گونه است. روایتی که وی از این سیر تاریخ ارائه می‌کند، همسو با هدف اصلی خویش (آزادی) است. بستری که هگل برای حرکت تاریخ ترتیب داده، مسیری برای بلوغ عقل است و نهایت این تمامیت، در قوم ژرمن بروز می‌یابد که از حیث تاریخی، منادی انقلاب فرانسه بوده است. از بعد فلسفی نیز خود فلسفه هگل است که محصول و پایان تاریخ پیش از خود است. براساس آنچه در بخش پیشین طرح شد، توجه به اتفاقات تاریخی برای هگل نه از آن رو است که مورخ‌گونه به جمع‌آوری ترتیبی حوادث مبادرت کند. شاید در رهیافت او به دوره‌های تاریخی، عینیت یا حتی تقدم و تأخر تمدن‌ها و تواریخشان، با یافته‌های امروزی محل پرسش قرار گیرد، اما مهم این است که هگل تاریخ را بر مبنای ضرورت فلسفی خود پیش می‌برد و روایت می‌کند. گویی هگل به‌عنوان فیلسوف، تاریخ را صورت می‌دهد. در این موقف، پرسش این است که با این همبستگی نظر و امر انضمامی، اقتضائات چه فهمی است که فیلسوف را فرزند زمانه خود می‌کند. یکی از مفاهیم مهم در فلسفه تاریخ هگل و تاریخ جهان، فرایندی است که با آن روح به خویش در مقام آزادی، آگاهی واقعی می‌بخشد. این آگاهی فقط از راه ذهن انسانی به‌دست می‌آید و روح خداوندی آنجا که در تاریخ از راه آگاهی بشری متجلی می‌شود، رو به خویش در مقام آزادی و آگاهی آشکار می‌رسد (کاپلستون، ۱۳۶۷: ۲۱۹). هگل در تقسیم‌بندی تاریخ جهان و نوشتن کتابش، نخستین بخش آن را به جهان پیرامون شرق می‌پردازد. دومین بخش را به جهان یونانی و سومین بخش را به جهان رومی از حمله به مسیحیت و رسیدن آن به مقام یک قدرت تاریخی اختصاص می‌دهد و چهارمین بخش آن را جهان ژرمنی می‌نامد. این بخش، دوره‌ای از امپراتوری بیزانس تا انقلاب فرانسه و جنگ‌های ناپلئونی را دربرمی‌گیرد (همان، ۱۳۶۷: ۲۲۰). به نظر هگل، انقلاب فرانسه در تاریخ جهان نمودار آغاز مرحله‌ای است که در آن انسان به ذهن خود اعتماد می‌کند و واقعیات و امور را بر محک عقل می‌سنجد. در این مرحله انسان به‌جای آنکه اندیشه‌هایش را با نظم موجود و ارزش‌های متداول اجتماعی سازگار کند، می‌کوشد تا واقعیات امور را به مقتضای خرد و اندیشه آزاد خود سامان دهد. به گفته هگل، انقلاب فرانسه تسلط ذهن را بر عین یا حکومت عقل را بر جهان خارج اعلام کرد. اگرچه همچنان که خواهیم دید، اندیشه انسان باید بر زندگی او فرمانروا شود. بدین معنی که آنچه در نظر او حقیقی و خوب است، باید در سامان زندگی فردی و اجتماعی او تحقق پذیرد (استیس، ۱۳۵۷: ۱۸).

شیوه تفسیر گفته‌های هگل به سلیقه سیاسی مفسران او بستگی داشت. اگر نظر هگل را در این زمینه با توجه به گفته‌های دیگر و از دیدگاه فلسفه سیاسی او به‌طور کلی بررسی کنیم، می‌بینیم که مقصود او رهبری سیاسی است؛ به‌ویژه آنچه هگل در فلسفه حق در ضرورت جنگ به‌عنوان انگیزه همبستگی و کوشش افراد هر ملت در راه مقاصد و خواسته‌های پیش‌پاافتاده شخصی می‌گوید و نیز اهمیتی که برای دولت یعنی جامعه سیاسی منظم و دارای حاکمیت در سیر تکامل ملت‌ها به‌سوی آزادی آگاهانه قائل است. او ثابت می‌کند به تکامل ملت‌ها به‌سوی آزادی آگاهانه قائل است و همچنین رهبری فرهنگی از رهبری سیاسی جدا نیست (همان: ۲۴). آیا حوادث سیر صعودی دارند و تاریخ هیچ‌گاه اشتباه نمی‌کند؟ به عقیده هگل، تاریخ سیری تکاملی دارد و همیشه جلو می‌رود. فرایندی همیشگی است و هیچ‌گاه ساکن نیست (عنایت، بی‌تا: ۲۳). او می‌گوید: زمان هیچ‌وقت اشتباه نمی‌کند و این مسئله روح زمان است (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۹).

هگل با همه نوآوری‌هایش، تجلی ذات خدایی را در مسیح، آغاز عصر مطلق تاریخ جهانی دانست. عصری که به‌تدریج عقل مطلق در آن آگاهانه راهی به جلو آغاز می‌کند. بدین‌گونه زندگی اجتماعی بشر گام‌به‌گام به‌سوی عقلانی‌تر شدن پیش می‌رود. تاریخ، داستان این پیشرفت است که بشر در رهگذر آن از خود آگاه می‌شود و همراه با این خودآگاهی آزادی‌اش نیز افزایش می‌یابد. آگاهی بشر از ضرورت عقلی آزادی، برای پرورش استعداد و توانایی‌های مادی و معنوی خود و به‌کاربردن خردمندانه این آزادی یا به‌اصطلاح هگل، پیشرفت خودآگاهی آزادی، غایت تاریخ است (عنایت، بی‌تا: ۱۰). مرگ طبیعی روح قومی ممکن است به شکل بیهودگی سیاسی

نمودار شود. این همان چیزی است که حادثش می‌نامیم و جای خود را به قومی دیگر می‌دهد. در این زمان، اقوام دیگر در حاشیه تاریخ جهانی زیست می‌کنند و تهاجم تنها امری ظاهری است. هیچ نیرویی نمی‌تواند از بیرون یا درون بر روح یک قوم چیره شود مگر آنکه روح آن قوم، خود از پیش مرده باشد. دریافت و شناخت چگونگی این گذار روح از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر، مهم‌ترین و برجسته‌ترین کار و فهم و درک فلسفی تاریخ و بلکه جان و مغز آن است. عقل بر تاریخ جهانی حاکم است (عنایت، ۱۳۶۸: ۷۵).

در مورد فرد برتر، هگل عقیده دارد که در میان افراد جامعه کسانی هستند که روح زمان خود را درک می‌کنند - یعنی مظهر روح زمان خود هستند - و در میان نژادها بعضی نژادها هستند که روح زمان آن‌ها را برای تکامل صالح می‌دانند. او معتقد است نژاد ژرمن چنین نژادی است و باز در این نژاد، بعضی افراد هستند که مرکز تجلی روح زمان هستند. هگل امپراتور آلمان را چنین شخصی می‌داند (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۹). رهبران سیاسی چه بسا به انگیزه عواطف خودپرستانه و تنگ‌نظرانه عمل می‌کنند و با پیشرفت تاریخ می‌ستیزند، ولی در واقع امر آن است که دست نادیدنی عقل، آنان را از راه همان کارها ناآگاهانه به سوی مقصد غایی تاریخ پیش می‌راند. هر ملت فقط یک بار می‌تواند سرور شود و روح ملی او پرورش پیدا کند و اوج بگیرد. سپس به پستی می‌گراید و پس از آن چنین ملتی به پشت صحنه تاریخ رانده می‌شود. ملتی که برای بار دوم سرور جهان می‌شود، ملت دیگری است (کاپلستون، ۱۳۶۷: ۱۹).

## ۷. نتیجه‌گیری

دیدها و تجربه زیسته ابن خلدون یکی از منابع اصلی تاریخ‌پژوهشی او است. خاصه اینکه عصر او، دوره التهابات سیاسی و اجتماعی بوده است. او خود را در بطن این اتفاقات قرار داده و به تأمل پرداخته است که حاصل آن کتاب مقدمه است. اهمیت مقدمه از این منظر است که ابن خلدون به واسطه تجربه‌های زیسته‌ای که دارد، به نظریه‌ای کل می‌رسد و وجه نوبودن و به تعبیری آغازگر بودن او از همین معبر است. خاصیت علم تاریخ از آنجا است که او نیز بین ظاهر و باطن تعامل با تاریخ تمایز نهاده است و وجه نظری کار خود را توجه به علل و بنیاد حوادث تاریخی بر خوانده است. ابن خلدون به تکرار تاریخ معتقد است؛ به طوری که هر جامعه‌ای جبراً تکامل می‌یابد و به صورت دولتی مقتدر درمی‌آید، جای دولت‌های فرتوت را می‌گیرد و مسیر معین و مراحل مشترکی را می‌گذراند که این تکرار جبری و اجتناب‌ناپذیر است. این تمدن موافق نظام جبری ابن خلدون مانند موجودی زنده پدید می‌آید و رشد می‌کند و به کمال می‌رسد و راه انحطاط را می‌سپارد. در نظرگاه او عصبیت برای هر امری که بشر در تلاش بوده تا مردم را بدان وادارد - از قبیل نبوت یا تأسیس سلطنت - ضروری خواهد بود؛ زیرا به خاطر سرکشی و عصیان که در سرشت بشر نهاده است، رسیدن به هر هدفی از راه جنگ و خونریزی حاصل می‌شود.

در این میان یکی از لوازم اصلی فلسفه هگل تاریخ است، اما مهم نحوه نگرش اندیشمندی است که با مفهوم تاریخ مواجه می‌شود. در این مقطع باید میان نگرش فلسفی به تاریخ و غیر آن فرق نهاد. هگل توجه فلسفی این نگاه را با التفات به جوهر و عرض تاریخ مهیا کرد و از این رهگذر با تمرکز بر امر کلی، درصدد ایصال به عمق مفهومی ادوار تاریخ برآمد. او عرصه تاریخ را صحنه تجلیات روح در مسیر تمامیت قلمداد کرده است؛ روحی که گذشته را نه حذف، بلکه در خود هضم کرده است. این نوع نگاه، پیوست تاریخ و فلسفه را روشن می‌سازد. ادعای هگل در داشتن نگاه روشمند به تاریخ زمانی ثابت می‌شود که توجه خود را به روش‌های تاریخ‌نگاری تحلیل‌شده از جانب او معطوف کنیم. او از بین سه نوع نگرشی که به تاریخ می‌توان داشت، با دلایل و بحث‌هایی که لازمه اصلی فلسفه او است، نگرش سوم را اتخاذ کرده است، یعنی واریسی ژرف اندیشانه تاریخ. توجه به مفهوم تاریخ جهان در اندیشه این فیلسوف آلمانی و نسبت آن با روح که در زمینه تاریخ در مقام آزادی به خودآگاهی می‌رسد، اقتضای توجه به ماهیت دوره‌بندی‌های تاریخی در منظر ابن خلدون را در پی دارد. نخستین دوره از این دوره‌بندی، التفات به مشرق زمین است و در

مرتبه دوم جهان یونانی و سپس رومی و در نهایت جهان ژرمنی مورد توجه واقع می‌شود. مایه و مبنای فلسفی این دوره‌بندی، نقش تعیین‌کننده مفهوم آزادی و آگاهی روح است. با این حال باید دانست در گفته‌های هگل و در فلسفه تاریخ او نه فقط مطالب زیادی قابل بحث و تردید باقی می‌ماند، بلکه بعضی از افکار او در مورد پدیدارهای تاریخی دلپره برمی‌انگیزد و خطرناک به نظر می‌رسد. از جمله اینکه به نظر او تاریخ صرفاً صحنه ستیز است و آنجا که جنگ در نمی‌گیرد، گویی در حاشیه تاریخ باقی می‌ماند. بنا بر استدلال هگل، فیلسوفی که ژرمن نیست، حق دارد مسائل را طور دیگری طرح کند. نتیجه آنکه حرکت تاریخ در جهت آگاهی و آزادی هرچه بیشتر است و فلسفه تاریخ هگل نهایت آگاهی و آزادی نیست، بلکه می‌تواند درجه‌ای از مدارج آن به حساب آید.

## ۸. منابع

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۶). *جامعه‌شناسی ابن‌خلدون*. تهران: تبیان.
- استیس، والتر (۱۳۵۷). *فلسفه هگل*. ترجمه حمید عنایت. تهران: امیرکبیر.
- امامی سیگارودی، عبدالحسین و دیگران، (۱۳۷۱) *روش‌شناسی تحقیق کیفی: پدیدارشناسی*. فصلنامه پرستاری و مامایی جامع‌نگر، ۲۲ (۶۸)، ۵۶-۶۳.
- بیزر، فردریک (۱۳۹۱). *هگل*. ترجمه سید مسعود حسینی. تهران: ققنوس.
- پروین گنابادی، محمد (۱۳۶۶). *مقدمه ابن‌خلدون*. تهران: علمی و فرهنگی.
- توماس، هنری (۱۳۶۵). *بزرگان فلسفه*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: علمی و فرهنگی.
- جابری، محمد عابد (۱۳۹۸). *اندیشه ابن‌خلدون؛ عصبیت و دولت: نمودهای یک نظریه خلدونی در باب تاریخ اسلام*. ترجمه احمد فردی اهواری. تهران: علمی و فرهنگی.
- جلایی‌پور، حمیدرضا و منوری، نوح (۱۳۹۵). *جامعه‌شناسی سیاسی دور کیم*. نشریه مطالعات جامعه‌شناختی، ۲۳ (۱)، ۳۴-۹.
- خسروی زارگر، معصومه (۱۳۹۸). *بررسی مقایسه‌ای فلسفه تاریخ ابن‌خلدون با مارکس*. روزگاران، ۱۴ (۱۵)، ۱-۳۱.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۸). *فلسفه تطبیقی*. تهران: ساقی.
- دورانت، ویل (۱۳۷۰). *تاریخ فلسفه*. ترجمه عباس زریاب‌خویی. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- دی بور، ت. ج. (۱۳۴۳). *تاریخ فلسفه در اسلام*. ترجمه عباس شوقی. تهران: موسسه عطایی.
- راداکریشن، سروپالی (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه غرب*. جلد دوم. ترجمه جواد یوسفیان. تهران: علمی و فرهنگی.
- رادمنش، عزت‌الله (۱۳۵۷). *کلیات عقاید ابن‌خلدون*. تهران: قلم.
- رضازاده شفق، صادق (۱۳۱۳). *مقدمه ابن‌خلدون*. *مجله ارمغان*، ۶، ۴۰۱-۴۰۸.
- ریترز، ج. (۱۳۷۷). *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی و فرهنگی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۶). *فلسفه تاریخ*. تهران: مؤسسه مکتب اسلام.
- ستوده، هدایت‌الله (۱۳۷۶). *تاریخ اندیشه‌های اجتماعی در اسلام*. تهران: آوای نور.
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۷۸). *چرا ابن‌خلدون بنیان‌گذار جامعه‌شناسی نشد*. *پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی*، ۱۸، ۱۳-۳۸.
- شیخ، محمدعلی (۱۳۵۷). *پژوهشی در اندیشه‌های ابن‌خلدون*. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- صدقی، ناصر (۱۳۸۸). *روش‌شناسی ابن‌خلدون در مطالعات تاریخی*. *مجله تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری*، ۵۹، ۹۷-۱۲۲.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۴). *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی*. تهران: طرح نو.
- طه، حسین (۱۳۸۲). *فلسفه اجتماعی ابن‌خلدون*. ترجمه امیر هوشنگ دانایی. تهران: نگاه.
- فاخوری، حنا (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: رشديه.



- فرهانی منفرد، مهدی (۱۳۸۲). دیدگاه معرفت‌شناختی ابن خلدون درباره تاریخ. *فصلنامه تخصصی تاریخ اسلام*، ۱۳، ۱۲۵-۱۵۸.
- قربانی، زین‌العابدین (۱۳۵۶). *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*. تهران: فرهنگ اسلامی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه*. جلد هفتم. ترجمه داریوش آشوری. تهران: علمی و فرهنگی.
- کار، ادوارد هالت (۱۳۷۸). *تاریخ چیست*. ترجمه حسن کامشاد. تهران: خوارزمی.
- کراسون، آندره (۱۳۶۳). *فلاسفه بزرگ*. ترجمه کاظم عمادی. تهران: صفی‌علیشاه.
- کربن، هانری (۱۳۷۰). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه سید جواد طباطبایی. جلد دوم. تهران: کویر.
- لاکوست، ایو (۱۳۶۳). *جهان‌بینی ابن‌خلدون*. ترجمه مهدی مظفری. تهران: سهامی.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۰). *درباره هگل و فلسفه او*. تهران: امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۷). *علل گرایش به مادی‌گری*. چاپ هشتم. تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۹). *فلسفه تاریخ*. جلد اول. چاپ چهارم. تهران: صدرا.
- مگی، برابان (۱۳۷۳). *فلاسفه بزرگ (آشنایی با فلسفه غرب)*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- مهدی، محسن (۱۳۵۲). *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون*. ترجمه مجید مسعودی. تهران: نشر و ترجمه کتاب.
- موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۶۹). *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*. جلد سوم. تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- نصار، ناصف (۱۳۶۶). *اندیشه واقع‌گرایی ابن‌خلدون*. ترجمه یوسف رحیم‌لو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- هگل، فریدریش (بی‌تا). *عقل در تاریخ*. ترجمه حمید عنایت. تهران: دانشگاه شریف.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸). *خداگان و بنده*. ترجمه حمید عنایت. تهران: خوارزمی.
- هوسرل، ادmond (۱۳۸۶). *ایده پدیده‌شناسی*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: علمی و فرهنگی.
- هیپولیت، ژان (بی‌تا). *پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل*. ترجمه کریم مجتهدی. تهران: علمی و فرهنگی.

Hegel, G. W. F. (1956). *The philosophy of history*. Translated by: J. Sibree, Dover Publications, Inc.

Hakim, C. M. (2006). Ibn Khaldun's thought in microeconomics: Dynamic of labor, demand-supply and prices. In *international Conference on Ibn Khaldun, Madrid*.

Turner, D. D. (2004). The past vs. the tiny: historical science and the abductive arguments for realism. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 35(1), 1-17.

Sinnerbrink, R. (2014). *Understanding Hegelianism*. Routledge.