

فلسفه تاریخ هگل*

علیرضا سیداحمدیان

برخی از مهمترین آراء فیلسوف بزرگ آلمان، گئورگ ویلهلم فریدریش هگل، در خصوص تاریخ و فهم انسان از تاریخ ابراز شده است. در مقاله ای که در پی آمده به زمینه های شکل گیری فکر تاریخی این فیلسوف، تأسیس فلسفه تاریخ توسط وی، نسبت آن با فیلسوفان ایده آلیست به خصوص شلینگ که هگل بسیار متأثر از وی بود، و سرانجام به برخی از نکات مندرج در تقریرات فلسفه تاریخ هگل اشاره شده است

درباب نقش تاریخ در فلسفه هگل و حیث تاریخی نظام فکری این فیلسوف گفته اند که هگل فلسفه را از مرتبه صدور گزاره های بی زمان و آپریوری به مرتبه ای تاریخی انتقال و ارتقاء داد؛ صفحات آغازین خطوط بنیادین فلسفه حق حاکی از اعتقاد هگل است به این که هیچ فلسفه ای نمی تواند از اینجا و اکنون فلسفی اش فراتر رود. درباب این که تا چه اندازه و به چه ترتیبی این گزاره مُدرن و در عین حال برخلاف موضع دکارت است، به ذکر این نکته اکتفا می کنیم که به زعم هگل، برخلاف آنچه دکارت در مورد سوژه مؤثر و مستقلّ انتزاعی ابراز کرده، موضعی که می توان آن را «صوری» قلمداد کرد، تأسیس فلسفه ای که بتواند تاریخ را به مثابه امری عقلی توضیح دهد، برای او ناممکن بوده است. در نظر دکارت و عقلیون پیرو نظر دکارت جهان و نیز تاریخ جهان از نظامی مکانیکی تبعیت می کند که خداوند در بدو خلقت آن را از ذات خویش صادر فرموده و بدین نحو عالم براساس مجموعه ای از اصول و قوانین لاینغیر، خود را صیانت می کند و به سازوکار خود ادامه می دهد. این نگاه به زعم هگل در بند تصوّرات مابعدالطبیعی فلسفه های قدیم باقی می ماند که بالاتفاق تاریخ را در فلسفه دخیل نمی دانستند و آن را از طریق «طرح مشیّت [الهی]» (Plan (Vorsehung der) توضیح می دادند. از نگاه فیلسوفان ایده آلیست، نظر دکارت نظری «انتزاعی» و «صدوری» درباب نظم عالم بود که مجموعاً و با توجه به تحولات اواخر قرن هژدهم در آلمان به دست فیلسوفان ایده آلیست آلمانی، به جدّ نقّادی گردید. در ادامه در باب نظر خاصّ هگل درباره نظام صدوری و حلولی عالم و نقش مطلق در تاریخ سخن خواهیم گفت. اما قبل از ورود به اصل مطلب یادآوری این نکته را ضروری می دانیم که درک اساسی هر بُعد از فلسفه وی مقدمتاً مستلزم آشنایی با جنبه مهمی از فلسفه او در معنای کلی است که به بحث از «مطلق» (das Absolut) می پردازد و هگل در صورت تکمیل یافته نظام فلسفی خود از آن به «روح» (Geist) تعبیر کرده است.

اعتقاد به اصالت تاریخ با هگل آغاز نشد. این اصطلاح، چندان پیچیده، مبهم و دچار اعوجاجات معنایی است که بسیاری آن را به کار می برند بی آنکه تصوّر روشنی از آن در ذهن داشته باشند. برای کسانی که آشنایی عمیق تری با تاریخ فلسفه دارند این اصطلاح یادآور فکر آوگوستینوس قدیس نیز هست که بر این اعتقاد بود که با ظهور منجی [عیسی مسیح] «پایان تاریخ» در معنای مکاشفاتی آن رقم خورده است. او مفهومی از تاریخ را مدّ نظر قرار داد که تاریخ مصائب نوع بشر را تاریخ بلیّات و فجایع می دانست. آوگوستینوس در کتاب "مدینه الهی" بحثی پیرامون تفکر تاریخی گشود و تاریخ پس از مصلوب شدن مسیح را با طرح مشیّت توأمان با مصیبت و بلا و نیز بحث «نجات» توضیح داد. مجموع تفکرات آوگوستینوس به بحثی در الهیات نجات منتهی گردید که در زبان لاتین بدان Chiliasmus می گویند و مراد از آن «ملکوت هزاره ای» در معنای قدیمی یهودی هلنیستی است که با تغییراتی در برخی مفاهیم اولیه و ورود برخی مفاهیم جدید از جمله تجسّد به داخل مسیحیت انتقال یافته است (این اصطلاح از اصل یونانی ????? به

معنای «هزار» و «هزاره»، در لاتینی با کلمه millennium بیان شده است).^۱ آوگوستینوس نخستین متفکری است که در داخل منظومه مسیحی-افلاطونی در مفهوم تاریخ تأمل کرده؛ بدین لحاظ می توان او را نخستین «فیلسوف تاریخ» قلمداد کرد. اما در ایران، غالباً در بحث از فلسفه تاریخ و مکاتب اصالت تاریخ، در باره سرچشمه های دینی فکر تاریخی دوران جدید بحثی صورت نمی گیرد، در عوض معمولاً از یونان و نظر حکمای یونانی در باب تاریخ آغاز می کنند و با «پرش از رودس» به رنسانس می رسند.^۲ ما نیز به جهت اختصار، در بحث عمومی از اصالت تاریخ هگل (علاوه بر هردر و نگاه تاریخی او) ناگزیر از آن هستیم که به مهمترین دستاورد فلسفی معاصر با هگل، یعنی نظام فلسفه ایده آلیستی شلینگ، موسوم به ایده آلیسم استعلایی، اشاره ای گذرا داشته باشیم که همچون دیگر نظام های فلسفی معاصر خود نوعاً صورتی از بسط و نمو و تحول (Entwicklung) نظام فلسفی کانت به شمار می آیند سپس به دنبال آن مفهوم «بسط و نمو» را شرح دهیم. بسیاری از نظام های ایده آلیستی درصدد یافتن راهی برای غلبه بر سوژکتیویسم دکارتی بودند که به گمان ایشان عرصه فلسفه کانتی و مابعد کانتی آلمانی را جولانگاه خود ساخته بود و نمی توانست توضیح فلسفی قابل قبولی برای «مطلق» ارائه کند و این با اصل وظیفه فلسفی در تعارض می افتاد. کسانی که با بحث از «مطلق» در این نظام ها آشنا هستند می دانند که «من هستم» ("Ich bin") شلینگ تحت تأثیر فلسفه فیثته، زاییده و محصول سیر تاریخ قلمداد شده است. با تفسیر موسعی که شلینگ از فلسفه مکانیستی اسپینوزا و توضیح «جوهر» (Substanz) در آن به عمل آورد، «مطلق» (das Absolut) وحدت [بلاواسطه] جزء و کل شمرده شد و مستقیماً به وحدت سوژه و ابژه منجر می گردید. شلینگ در حرکت از فیزیک به فیزیولوژی توانست آغازگر بحث جدیدی در این میانه باشد که «تفکر آلی» (organisches Denken) خوانده شد. او با وضع «تفکر آلی» گام دیگری در جهت توضیح «مطلق» برداشت که چنان که خواهیم دید به بحث تاریخی هگل منتهی گردید. بنا به نظر شلینگ، و به اقتفای اسپینوزا، این که مطلق نمی تواند جز کل باشد بدیهی و بی نیاز از توجیه بیشتر بود اما او درعین حال معتقد بود که مطلق کل متجانس نیست و در گذار از ماده تا عقل درجات مختلفی از پیچیدگی یا تعقید (Verwicklung) موجود است که درعین حال با لطیف تر شدن ماده تا رسیدن به مرتبه عقل (Geist) نسبت مستقیم دارند. کل از نظر شلینگ، سلسله مراتبی وجودی دارد که عالی ترین نمود آن «حیات» طبیعی است. از منظر شلینگ این سلسله مراتب نظمی آلی (آرگانیک) در طبیعت پدید آورده اند که مطلق در آن «آلی ترین» مرتبه در طبیعت را داراست. بحث درباره «امر نامشروط» (das Unbedingt) (= «مطلق») را شلینگ در فلسفه طبیعت (۱۷۹۷) و نیز در کتاب خود با عنوان درباره جان جهان (Weltseele Von der) به کامل ترین صورت ممکن دنبال کرده است. بنا به بحث وی در این اثر، «مطلق»، آلی و جاندار است. این که شلینگ به دفعات در آثار خود از کلمه آلمانی Seele (= «جان») برای افاده مقصود خود استفاده می کند، ناشی از اهمیتی است که وی برای مفهوم «حیات» در نظام سلسله مراتبی «مطلق» قائل بوده است. شلینگ معتقد بود که عقل و ماده را می توان به رغم تضادشان در قالب نظریه ای واحد توضیح داد:

می توان به یاری انواع اوهام تضاد [روح و ماده] را مخفی نگاه داشت، می توان میان عقل و ماده مواد حد واسطی گنجاند که [هر چه از ماده به سمت روح/عقل پیش می رویم] لطیف تر و لطیف تر می شوند اما علی ای حال می باید برهه ای فرارسد که در آن یا روح و ماده با یکدیگر وحدت یابند یا جهش عظیمی که همواره قصد احتراز از آن را داشتیم به امری ناگزیر بدل شود و با این جهش همه نظریات [مربوط به روح و ماده] معادل یکدیگر می شوند.^۳ تأثیر شلینگ بر رمانتیک ها و بر همه نظام های فکری مبتنی بر اصالت طبیعت آلی (آرگانیک)، عمدتاً از درک وی از مقوله حیات (Existenz, Leben)، به عنوان صفت ممیزه وجود آلی از غیر آلی مربوط می شود که او به پیروی از اسپینوزا از آن به

درک مکانیکی (mechanisch) تعبیر می‌کند. هگل که روزگاری در حوزه علوم دینی توپینگن (Tübinger Stift) مصاحب شلینگ و هولدرلین بود در بدو امر این نظر شلینگ را مورد پذیرش قرار داد. اما ظاهراً حتی در همان زمان قرائتی عرفانی از بحث شلینگ داشت و شاید برای ما جالب باشد بدانیم که حتی معتقد بود به طریق برهانی نمی‌توان در باب ماهیت «مطلق» آلی به تحقیق نایل شد. ۴. گسست هگل از این صورت درک مطلق، که هم یکی از سرنوشت سازترین رویدادها در تاریخ فلسفه مدرن بود و هم نقشی تعیین کننده در تحولات بعدی نظام فلسفی خود و ایفاء کرد، با بازگشتی به اسپینوزا ممکن شد. این که هگل طی سال‌های اقامت در ینا مجدداً به کشف اسپینوزا توفیق می‌یابد، علی‌الظاهر، نه تحت تأثیر مستقیم شلینگ که بیشتر به دلیل اعتقادات وحدت وجودی خود و صورت گرفته است. ۵. آنچه سرانجام گسست واقعی میان شلینگ و هگل را رقم زد بحثی بود درباره متناهی و نامتناهی در فلسفه اسپینوزا. اسپینوزا معتقد بود که نسبت میان این دو از سنخ وحدت است حال آن که هم شلینگ و هم هگل برخلاف نظر اسپینوزا معتقد بودند که اگر نسبت میان متناهی و نامتناهی نسبت هوهویت باشد تناقضی پدید می‌آید که به سادگی قابل حل و رفع نیست. با معادل انگاشتن متناهی و نامتناهی، نامتناهی خصیصه تناهی را از کف خواهد داد و این خود بدان معنا است که امری خارج از متناهی باید متصور باشد که بعد نامتناهی را محدود ساخته باشد. این تناقض در لفظ (contradictio in adiectio) مانع از استنتاجات بعدی می‌شد و چنان که مشخص بود شلینگ در هر حال قادر به توضیح و رفع آن نگردید. با این که هگل مشوق و در حل تعارض پدیدآمده بود اما نتوانست با توجیحات ناقص و غیر قابل دفاع شلینگ در باب وحدت متناهی و نامتناهی از در آشتی درآید و آنها را به شکست «پروژه» فلسفی شلینگ و به نشانه بحرانی جدی در فلسفه هوهویت و قلمداد کرد. به دنبال عزیمت شلینگ از ینا، هگل طی چند سال اقامت در این شهر، و پس از طی دورانی سرنوشت ساز، ناچار از تسویه حساب کامل با کل اصحاب فلسفه طبیعت (Naturphilosophie) شد که به زعم وی قادر به حل و رفع معضلاتی از این دست نبودند.

پاسخ اولیه هگل به این معضل، ردّ غایت مابعدالطبیعی منبعث از الهیات سنتی مسیحی بود که او تدریجاً - و برخلاف دوران جوانی که طی آن دیانت مسیحی را به نقدی فلسفی کشیده بود- آنها را «اومانستی» می‌دانست. این که خداوند عالم را به این منظور صرف خلق کرده باشد که مورد استفاده انسان واقع گردد، به نظر هگل زیاده از حد «انسان محور» و منبعث از فلسفه های «صدوری» (Transzendental) می‌رسید. در مقابل این تلقی صوری از غایت شناسی مسیحی، هگل نوعی دیگر از غایت را مطرح کرد که با فرض مقدماتی دیگری ملازمت فلسفی داشت، و مستلزم تلقی جدیدی از نسبت متناهی و نامتناهی، مطلق و مشروط، و خدا و انسان با یکدیگر بود. این تلقی بنیادین به تدریج به یکی از اصول ثابتة نظام فلسفی او بدل گردید، و زمینه ساز تحولی در نگرش تاریخی وی گردید که در زیر موضوع اشاره قرار خواهد گرفت. ۶.

نگرش آلی شلینگ هم محرک فلسفی هگل بود و هم منشأ بحران در فکر او. نظام فلسفی شلینگ قبل از هر چیز نوعی نظام فلسفه حیات بود و برای «جان» ("Seele") والاترین شأن را قائل می‌شد و بر عنصر آلی، حیاتی (biologisch) و طبیعی (natürlich) تأکید داشت. ۷. به نظر هگل فلسفه طبیعت شلینگ در حدّ توضیح و توجیه پیچیدگی و تعقید نظام های آلی و توصیف سلسله مراتب طبیعی متوقف خواهد ماند و سرانجام به تضاد با اصل معقول مستتر در صور عالی تر «وجود» خواهد انجامید. این نظر هگل که در همان دوران شاهد استفاده رمانتیک ها از نظریات فلسفه آلی شلینگ بر ضد عقلانیت فلسفی بود، مصداق حاضری پیدا کرد. هگل در مقابل این فلسفه حیاتی

آلی (biologisch-organisch)، ناچار از تأسیس فلسفه دیگری شد که به نظر وی تنها با وضع و تأسیس آن می شد صورت های عالی تر وجود و حیات یعنی تاریخ، دولت، و جامعه مدنی را آن گونه که نزد انسان یافت می شود توضیح داد. ۸. بدین ترتیب اوج فلسفه مُدرن با تأسیس «فلسفه روح» (Geistes Philosophie des) توسط هگل رقم خورد. به زعم هگل، «روح» (Geist) نه تنها عنصری حیاتی است و جاندار به شمار می آید بلکه از سطح حیاتِ صرف فراتر می رود. هگل پذیرفته بود که طبیعت دارای سلسله مراتب است که نمود (Schein) عالی آنها را می باید در تجلیاتِ حیاتی و غریزی موجودات پیشرفته ای جستجو کرد که انسان هم از آنها بی نصیب نیست. اما در مقابل به ردّ این اعتقادِ صوری می پرداخت که صرفِ طبیعت و سلسله مراتبِ تعقید (Verwicklung) مضمّر در ساحتِ طبیعی توانسته باشد به خودی خود ساحتِ روحانی تکوین یافته طی دوران های متأخر حیاتِ طبیعی انسان را سبب ساز شده باشند. هگل با استفاده از کشفیات علوم جدید به این نکته پی برده بود که ساحتِ طبیعی، ساحتی بسیار قدیم تر از روایت کتاب مقدّس است که ساحتِ روحی قوم یهود را با ورودشان به صحنه تاریخ توضیح می دهد و نه سابقه بیولوژیک قوم یهود را. به نظر او در دلِ دورانِ طولانی حیاتِ طبیعی، دوران دیگری پدیدار (Erscheinung) گشته که در قیاس با آن بسیار متأخر و نیازمند توضیح منطقی دیگری است. او منظور مغلق خود را با تأکید بر ساحتِ دین و فلسفه، در قالبِ «روح» تعبیر و افاده می کرد. او طی تحولات بعدی و پس از کشف اِقنوم سوم [اِقنوم روح] توجّه جدیدی به تاریخ پیدا کرد - چون به زعم وی، اِقنوم سوم از ثنویتِ یهودی - کانتی و همه تظاهرات آن همچون تضادّ سوژه/ابژه، انسان/خدا، و انسان/طبیعت فراتر می رفت - و فلسفه تاریخ خود را با تمهیدِ مقدّمات فلسفی فوق تأسیس نمود. ۹. او در عین حال با فرض وحدت میانِ خدا و «روح»، قائل بدین گردید که برخلاف آنچه از الهیات سنتی استنتاج می شود، خدا از حیث نسبت با طبیعت «حادث»، و از حیث نسبت با وجود، «قدیم» است. ۱۰. حدوثِ روح در طبیعت و سپس در تاریخ ذیل منطبق دیگری، در مقابل منطق تعقید (Verwicklung)، صورت گرفته است که هگل از آن تحت عنوانِ منطق «بسط و نمو» (Entwicklung) یاد می کند. او در مخالفت با نظریه پیش تکوینی (Pr?formationstheorie) که براساس آن تحولات طبیعی جانداران را بر «رشد» متکی می داند، بر عنصر «نمو» (Entwickeln) تأکید کرد و حاصل درک خود را در صفحات آغازین پیشگفتار مشهور پدیدارشناسی روح منعکس ساخت. در مراحل بعدی، «روح» از حیث روح بودن اش (Geist als solche) حالّ (Immanent) در تاریخ و بدین اعتبار، امری تاریخی و در بسط و نمو دائم فهمیده شد. «روح» مطلقاً آزاد است و سیر تطوّر را در تاریخ طی می کند تا از آزادی مطلق خود آگاهی تدریجی بیابد. از نظر هگل، این که فلسفه در برهه خاصی به درک این معنا نائل شده هم نشانه ظهور و مکاشفه تاریخی «روح» و هم دالّ بر پایان مسیر تاریخی روح در سیر کسب این آگاهی از خویشتن است.

فلسفه تاریخ هگل

فلسفه تاریخ هگل تفسیرهای پرشمار دارد و قصد ما در اینجا ارائه تفسیری موسّع از آن نیست و باید اعتراف کرد که چنین کاری در مجالی تنگ غیر ممکن است؛ اما به جای آن به بحثی مقدّماتی پیرامون قسمت های سازنده اش (Bestandteil) خواهیم پرداخت. مقدّمات ذکر این نکته خالی از فایده نیست که هگل درس «فلسفه تاریخ» را پنج بار در دهه ۱۸۲۰ در برلین ارائه کرد. این که هگل تنها در اوج پختگی خود و پس از شکل گیری عالی ترین صورتِ نظام فلسفی خود به تدریس فلسفه تاریخ اشتغال ورزیده، مؤید آن است که مقوله تاریخ با گذشت زمان نقشی محوری و سرنوشت ساز در کلیت نظام وی می یافته و توجیهی بر مدّعی بسیاری از شارحان آثار اوست که در یک کلام

«اصالت تاریخ» یا «اعتقاد به حیث تاریخی فلسفه/ علم» را بزرگ ترین دستاورد فکری هگل می دانند و بر این باورند که دیگر نتایج مترتب بر فلسفه وی (فلسفه سیاست، فلسفه هنر، فلسفه دین و غیرهم) همگی ذیل این مقدمه تحقق فلسفی یافته اند که بیان مبالغه آمیزی به شمار نمی آید. کار هگل در تقریرات تاریخی اش بی سابقه بود. خود هگل در آغاز تقریرات به بدیع بودن محتوای این سلسله درس ها اشاره دارد و می گوید: «موضوع این سلسله تقریرات، تاریخ فلسفی جهان است. کار ما می باید بررسی سیر خود تاریخ جهانی به معنای جهان شمول کلمه باشد؛ و منظور ما این نیست که تأملاتی کلی در تاریخ جهانی داشته باشیم و از دل محتوای آن مثال هایی را توضیح دهیم بلکه منظور ما محتوای مندرج ذیل خود مفهوم تاریخ جهانی است... لازم به ذکر است که نمی توانم به هیچ کتاب درسی (Vorlesebuch) در این باره استناد کنم؛ در کتاب خود با عنوان خطوط بنیادین فلسفه حق، فقرات ۳۴۱ تا ۳۶۰ (انتها)، به طور ضمنی [و بسیار موجز] مفهوم این به اصطلاح تاریخ جهانی را شرح داده ام و اصول و دوران هایی را برشمرده ام که پژوهش حاضر بر مبنای آنها استوار گشته است. شاید بتوانید در این اثر شناختی حداقلی از عناصر فعال [تاریخ جهانی] که ما در اینجا با آنها سروکار پیدا خواهیم کرد، در هیئت انتزاعی شان به دست آورید» ۱۱ (تأکید از ماست) هیچ کتاب درسی ای در زمان هگل موجود نبوده که مشابهتی به آراء فیلسوف در زمان تقریر این درس ها داشته باشد. نحوه پیوستگی میان جغرافیا و تاریخ نیز که از ابداعات هگل نبود در فلسفه تاریخ وی شرح و بسطی بی سابقه یافت.

چنان که مشخص است اصطلاح «تاریخ جهانی» از همان ابتدا حتی برای کسانی که با زبان دشوار یاب هگل آشنا بوده اند مبهم و نامأنوس بوده است. خاصه از این حیث که این اصطلاح را دیگران از جمله کانت، هردر، و شلینگ گاه به معنایی مُراد کرده اند که هیچ ارتباطی با معنای مورد نظر وی نداشته است. گروهی منظور از آن را *histoire mondiale* دانسته اند (جامع التواریخ) یعنی سلسله وقایعی که در دوره خاصی موسوم به دوره تاریخی در عالم (در معنای کلی) رخ نموده و روایت آن از قدیم در کتاب های تاریخ مندرج بوده است. از این منظر اگر ماده و مصالح تاریخی معروض فلسفه ای واقع گردد، حاصل آن «فلسفه تاریخ جهانی» خواهد بود. ۱۲ پیداست که هگل چنین منظوری نداشت. او با توجه به مفروضات و مقدمات دیگری، فلسفه تاریخ می گفت که قبل از وی مد نظر فیلسوفان قرار نگرفته بود. این مقدمات نتایج فلسفی حیرت انگیزی به دنبال داشت که از جمله آنها تکوین «تاریخ» به عنوان مفهومی فلسفی و در معنایی «حلولی» بود. وظیفه «فلسفه» تاریخ برای هگل تأمل در مراتب وجودی «روحی» است که در تاریخ حلول کرده و از این رو «حادث» در تاریخ به شمار می آید. چه قبل و چه بعد از هگل، هر فلسفه تاریخی جزئی از نظام فلسفی یک فیلسوف بوده است و فلسفه تاریخ هگل نیز به رغم استثنایی بودن از جنبه های مختلف مصداق و مؤید همین قاعده است و این که برخی آن را متأسفانه به چشم متنی تاریخی می نگرند و با انگ «اروپایی محور» بودن، آن را مردود اعلام می کنند و یا اطلاعات تاریخی کلی آن را با یافته های بعدی «علم» تاریخ نگاری محک می زنند، نشان از بی توجهی آنان به سیر فلسفی او دارد. مثلاً در کتابی به زبان فارسی چنین آمده: «برخی ناقدان امروزی [کذا]، رمز شکست پروژه فلسفی هگل درباره تاریخ را تعلق آن به نظامی می دانند که خود باید توجیه آن محسوب می شد.» ۱۳ این جمله به جهاتی چند نیازمند تدقیق و توضیح فلسفی است. اول، هگل در زمره معدود فیلسوفانی است که از تاریخ عمدتاً وقایع گذشته و وقوع یافته را مراد می کرده و درست به همین دلیل نمی توانسته در مقام تجویز یا تحمیل «پروژه» ای یا چیزی حتی نزدیک به آن برای تاریخ برآمده باشد؛ مارتین هایدگر، در مقام شارح فیلسوف، در درس های سال ۱۹۳۰/۳۱ خود درباره پدیدارشناسی روح هگل به این نکته اشاره کرده است: «بی تردید [هگل] ندرتاً دریاب آنچه مؤثر بالفعل هست سخن می گوید، ولی درباره آینده هرگز سخنی بر زبان نمی آورد. این سکوت با این واقعیت (نزد

وي) ملازم است که گذشته به تنهائي خصلتِ قطعي زمان را تعريف مي کند، و آن هم به یک دليل موجه: زمان هم خود در حال گذر است و در عين حال گذشته است؛ [زمان] همواره در گذشته است. «۱۴ طرح اندازي بر آینده (projection) از فلسفه تاريخ وي استنباط نمي شود. فلسفه تاريخ هگل از قضا بيشتري ناظر بر گذشته است؛ توجیه عقلي گذشته و شرح آزادي «روح» در معنایي که گفته شد، فحواي اصلي آن است. احتمالاً منظور نويسنده از «شکست پروژه فلسفي هگل»، شکست قرائت هاي ستيزه جويانه با تاريخ طي دوپست سال گذشته بوده که در اين معنا آنها بيشتري به مفهوم «پروژه» نزديک اند و شکست هم خورده اند. هايديگر طي اين درس ها به نکته مهمي در تاريخ فلسفه پس از هگل اشاره کرده که مي بايد در آن تأمل کرد؛ او درباره اعلام هاي متعدد و مکرر شکست و فروپاشي نظام فلسفي هگل که بلافاصله پس از مرگ فيلسوف آغاز شده و تا روزگار ما يعني به مدت دو قرن ادامه يافته است، چنين مي گوید: «کساني بعد از مرگ هگل از فروپاشي نظام فلسفي هگل سخن بر زبان رانده؟» و از اين فروپاشي، شکست فلسفه قديم را مراد کرده اند که، با فرض به پايان رسيدن آن، با تبختر و تحقيري از سوي ايشان عنوان تسلي بخش فلسفه کلاسيک نثار آن شده است. مع ذلک، چنين نيست که فلسفه هگل شکست خورده باشد. بلکه از معاصران و جانشينان هگل هيچ یک هرگز چندان دوام نياورده اند تا بتوانند با عظمت فلسفي وي قياس شوند. آنچه اين دسته تاکنون به انجام آن توفيق يافته اند معارضه با هگل آن هم از طريق صحنه پردازي یک طغيان صرف بوده است.» ۱۵. ابراز نکات مشابه از سمت شارحان ديگري که اتفاقاً چندان با مشرب هگل دمخور نيستند (دريدا، رورتی) و مشخصاً حرف هايديگر را در نوشته هاي آخر خود تکرار کرده اند، بايد دست کم توجه ما را به نقش منحصر به فرد هگل در تاريخ فلسفه بيشتري به سوي خود جلب کند. نکته دوم: اين که گمان کنيم فلسفه تاريخ لابد مي بايد جدا و منتزع از نظام فکري فيلسوف باشد، در صورتي مجاز است که تاريخ را الحاقيه اي به فلسفه به شمار آوريم و نه هم جوهر با آن. اين فکري به خطا است که در مورد فيلسوفي - که هم مؤسس فلسفه تاريخ و هم مؤسس تاريخ فلسفه است و اعتقاد به وحدت فلسفه و تاريخ فلسفه داشت - چنين پنداريم که فلسفه تاريخ خود را در گسست از فلسفه خود مطرح کرده باشد. اين فرض نامحتمل نيست که اين ايراد نيز از همان علت اول برخاسته باشد. جالب اين که فلسفه تاريخ منتزع از نظام فکري عقلاني بيان ديگري از وضعيت موجود در کشور ما نيز هست (البته اگر چنين بحثي نزد ما مطرح باشد). ۱۶. متأسفانه بايد اعتراف کرد که شيوه بحث نويسنده خواننده را در يافتن راهي براي انديشيدن به پيچيدگي هاي فلسفه تاريخ هگل ياري نرسانده است.

متن فلسفه تاريخ هگل چنان که گفته شد، شرح سوانح رفته بر «روح» است، تا رسيدن به انتهاي مسير که به درک حضور و نقش خود در اين سير و خودآگاهي مطلق نائل مي شود. اما اين «روح» که به تعبير هگل در مرتبه اُبژکتيف قرار دارد، مي بايد ذيل مقولاتي از قبيل حق (Das Recht)، اخلاق (Die Moralit?t)، اخلاق اجتماعي (Die Sittlichkeit)، و دولت (Der Staat) لحاظ گردد چنان که هگل نيز در دائرةالمعارف علوم فلسفي، بحث «تاريخ جهاني» (Die Weltgeschichte) مشتمل بر سرفصل هاي يادشده را در انتهاي بخش «روح اُبژکتيف» آورده است يعني درست قبل از فصل مربوط به «روح مطلق» که طي آن به هنر، دين، و فلسفه مي پردازد. هگل در ابتدای فصل «بخش بندي» (Einteilung) از تقريرات فلسفه تاريخ خود عبارت مهم و مشهوري دارد که ظرف ۲۰۰ سال گذشته براي بسياري از کساني که با فلسفه تاريخ وي آشنا شده اند، تکان دهنده بوده است: «تاريخ جهاني از شرق تا به غرب عالم در سفر است، اروپا پايان علي الاطلاق تاريخ است، و آسيا آغاز آن. ... در آسيا است که خورشيد بيروني طلوع مي کند، و در غرب است که غروب مي کند؛ اما در غرب، خورشيد خودآگاهي طلوع کرده است که انوار والاتري مي افشاند. تاريخ جهان سير تربيت و پرورش اراده طبيعي فاقد مهار است تا نيل به عنصر جهان شمول و تا نيل به آزادي درون

(سوبژکتیف). شرق می دانست و اکنون نیز تنها این را می داند که یک تن آزاد است، جهان یونانی و رومی این را می داند که برخی آزادند؛ و جهان ژرمنی این را دانسته است که همگان آزادند. از این رو، نخستین هیأت سیاسی که در تاریخ شاهد آن هستیم استبداد است، دومین هیأت دموکراسی و آریستوکراسی، و سومین هیأت پادشاهی [سلطنت مشروطه] ۱۷. به نظر نگارنده درک فلسفه تاریخ هگل بدون درک اساسی معیار بخش بندی تاریخ یعنی «آزادی محقق» و نیز ایده ی پایان تاریخ میسر نیست.

منظور هگل از آغاز تاریخ ظهور دولت در مشرق زمین است و درست به این اعتبار فلسفه تاریخ هگل آمیخته به فلسفه سیاسی او نیز هست و می توان فلسفه تاریخ هگل را مسامحتاً «پدیدارشناسی تاریخی مفهوم دولت» نیز قلمداد کرد. برای توجیه بیشتر این پدیدارشناسی، هگل طی مقدمه مفصلی که گنورگ لاسون، ویراستار کلیات آثار او، عنوان «عقل در تاریخ» ("Die Vernunft in der Geschichte") بر آن نهاده است، ذیل سرفصل مهمی با عنوان «تحقق بالفعل» (Die Verwirklichung) به شرح تحقق عینی و مؤثر «روح» در تاریخ می پردازد. روح ذیل منطقی که فیلسوف آن را منطق «دیالکتیکی» می خواند، از خود بیگانه می شود و در تاریخ حلول می کند که این برهه مصادف است با شکل گیری دولت که هگل آغاز آن را به درستی در آسیا وضع می کند. «روح جهانی» و «روح قومی» را که از قبل و به صورتی طبیعی وجود داشته، مقهور خویش می سازد به نحوی که روح قومی در هر برهه خاصی به استلزامات روح کلی جهان شمول تن می سپارد. ارواح قومی به ابزاری جهت تأمین نیازهای برهه ای و جهان شمول «روح جهانی» بدل می شوند: «روح به صورت در خود و برای خود، برای گذار به مرتبه متعالی تر بعدی از پیش مهیا می شود و طرح چنین گذاری را فراهم می آورد». ۱۸. خلاصه پاسخ هگل به ایراد نسبی نگران سده هژدهم و هم‌تایان شان در میان سپاه فیلسوفان روشنگری که به عقل به مثابه ودیعه ای می نگرستند که به طور یکسان در عالم تقسیم شده، آن بود که آگاهی روشنگری به نسبی بودن، خود دال بر علی الاطلاق بودن خصیصه های روح در مراتب عالی تر است. این که نسبی نگری امری غیر مسیوق در تاریخ فکر جهان و محدود به بخش هایی از فکر پیشرفته اروپایی در سده هژدهم است، یافته ای غیر نسبی و مؤید نظر فیلسوف به شمار می آید. فلسفه هگل در این مرحله به چنان مرحله ای از بسط و تکامل رسیده بود که می توانست ایراداتی از این قبیل را در خود هضم و جذب نماید. این که چگونه می توان هم از چاله عقل «یک سونگر» روشنگری جان سالم به در برد و هم به چاه «نسبی نگری» نیفتاد، در درک بهتر منظور هگل از «تاریخ» و فرض پایان آن نهفته است. روح در لحظه ای از تاریخ که به نقش خود در تحولات جهان آگاهی یافته، از جبر حاکم بر آن رها می شود و بدین ترتیب به آشتی و مصالحه با تاریخ که خود مسبب آن بوده تن درمی دهد. جبر حاکم بر تاریخ، در پایان تاریخ چون غباری از میان برمی خیزد و آزادی مطلق روح که عین تن سپردن به مقتضیات عدل الهی است تضمین می شود. آزادی روح جهانی، محملی است که آزادی ارواح قومی را نیز به دنبال خواهد داشت. ارواح قومی، گرفتار در دایره تنگ طبیعت قدیم، به یمن وجود روح جهان شمول، آزادی را به شیوه خودشان کسب می کنند و آزادی روح کلی به ترتیب یاد شده بسط می یابد. فلسفه هگل بدین اعتبار «قائل به اصالت تاریخ» است و از حیث اعتقاد به پایان تاریخ در تضاد با انواع مکاتب اصالت تاریخ قبلی و بعدی است که یا (مانند هردر) نسبتاً را تنها اصل مستتر در تاریخ برمی شمردند و لذا نمی توانستند به ایده پایان تاریخ اعتقادی داشته باشند یا (همچون مارکس) پایان آن را به آینده ای موهوم موکول می ساختند.

فلسفه تاریخ هگل، البته که فلسفه ای اروپایی محور است و کماکان بر این اعتقاد است که بسط آزادی روح در میان دیگر ارواح قومی و ملی هرگز به کمال و منطق محکم و استوار اقوام اروپایی شمالی (ژرمنی) صورت نخواهد گرفت. هگل پیش بینی آینده را وظیفه فلسفه نمی داند چون آینده را آزادی روح تعیین خواهد کرد. و این که هگل آزادی کامل

فرد و اقتدار مطلق دولت را به طور هم زمان در کشورهای مشروطه سلطنتی در شمال اروپا (آلمان، انگلستان، هلند، دانمارک، سوئد) محقق می بیند یعنی نظام های سیاسی ای که همگی از دل پروتستانتیسم برخاسته اند، بیش از آن که از سنخ نبوت و پیش بینی باشد به داشتن نوعی بصیرت تاریخی منوط است که حتی در میان فلاسفه به آسانی یافتنی نیست. از این رو، هگل در ابتدای درس ها از تمثیل مرد نابینایی استفاده می کند که وقتی قوه بینایی به دست آورد، نخست روشنایی برآمده در مشرق زمین توجه او را به سوی خود جلب می کند اما به تدریج توجه خود را معطوف توانایی روحی خود می سازد؛ خانه ای برای سکونت خود بنا می کند و در این حالت است که حس حیرت ابتدایی اش جای خود را به تجربه ای روحانی از پس سکونت در تاریخ می دهد و بدین ترتیب به مصالحه و آشتی دائم با تاریخ نائل می شود. ۱۹ نکته دیگر، آخرین بند از تقریرات است که هگل طی آن رویدادهای تاریخی را تحت آموزه «عدل الهی» (Theodizee) وضع می کند. این نکته از آن جهت در فهم فحوای فلسفه تاریخ وی حائز اهمیت است که اصطلاح یادشده - که توسط لایب نیتس وضع شده (از اصل یونانی «؟؟؟» به معنای «خدا»، و «؟؟؟» به معنای «عدل») - در خود حاوی این معنا نیز هست که «مطلق» براساس منطق عادلانه ای که مستتر در تحولات تاریخی است عاملیت مؤثر تاریخی دارد و در این معنا، «مطلق» در وضعیت مابعد تاریخی خود به آشتی با جهان خواهد رسید. به نظر هگل، مصالحه با تاریخ رمز ورود انسان در فهم مناسبات دنیای جدید است.

باید اذعان داشت که بحث مستوفای تاریخ و فلسفه تاریخ هگل را نمی توان از چنین مقدمه ای انتظار داشت. بلکه می باید به خصوص «عقل در تاریخ» را با دقت بیشتر مطالعه کرد و به دنبال آن بدنه اصلی درس ها را از نظر گذراند؛ تا شاید از طریق این دقت و نیز فهم پیچیدگی ها و ظرافت های نگاه تاریخی فیلسوف بتوان با او همراه شد و مهم تر از همه بتوان نتایج فلسفی از آن گرفت و به دام شیوه های شبه نقادانه مد روز نیفتاد که این شیوه ها ما را به حقیقت فکر فیلسوفان، رهنمون که نمی شود، هیچ بلکه به توهم دانایی نیز دامن خواهد زد. صرف نظر از ترجمه زنده یاد حمید عنایت از عقل در تاریخ هگل - نقد آن به جای خود محفوظ - چند کتابی که از دهه ۱۳۵۰ به این سو در ایران نوشته شده است، یا به مفهومی ایده نولوژیک و انقلابی از فلسفه تاریخ نظر داشته اند ۲۰ یا طبق معمول کَشکول هایی بوده اند که تکلیف سی چهل فیلسوف و متفکر را در مجال تنگ ۲۰۰ صفحه یا کمتر روشن کرده اند. هگل، فیلسوف مدرنیته و عامل تثبیت آن است. تاریخ دوپست ساله گذشته، بسیاری از بصیرت های تاریخی فیلسوف آلمانی را با آزمون های سخت تاریخی محک زده به نحوی که او بسیار بیش از دیگر فیلسوفان قدیم و جدید در برابر تندباد حوادث مدرن تاب آورده است. شدت مخالفت فلسفی با هگل از هر فیلسوف بزرگ دیگری در روزگار مدرن بیشتر بوده است، و با این همه، در مغرب زمین با وجود اعلام چند باره شکست پروژه هگلی، شاهد نوزایش های عظیم و متعدد فلسفه هگلی در حوزه های مختلف هستیم که آخرین آنها در حوزه فلسفی آنگلساکسون در حال رخ دادن است؛ نکته ای که شارحان فلسفه در ایران نسبت بدان بی توجه اند. شاید درک شگفت انگیز فیلسوف آلمان از منطق تحولات مدرن توانسته باشد چنین استواری و مقاومتی را در بدنه فلسفه او ایجاد کند. فلسفه مدرن اروپایی با دستگاه فلسفی وی در تمامی ابعاد بالفعل و بالقوه گسترش یافت. این نکته که در کشاکش دعوای سیاسی دو سده گذشته، گویی منطق هگل بوده که روزه روز شاخ و برگ بیشتری گسترده است، شاید تنها از دید تیزبین ترین ناقدان هگل (همچون دریدا) پنهان نمانده باشد. اکنون نیز که وضعیت جهان، چون همیشه اش بحرانی تر از همیشه است، بازگشت به «فیلسوف بحران» به ضرورتی ناگزیر حتی در پیشرفته ترین جوامع بدل شده است که از پس روزگار ایده نولوژی های شکست خورده در طلب بنیادی برای توضیح نظری وضع موجود به آبشخورهای فلسفه مدرن و در

رأس آنها هگل بازگشته اند. اما این البته بدان معنا نیست که گمان بریم که هگل (همچون مارکس در گذشته ای نه چندان دور) قرار است به سؤالات ما پاسخ دهد. هگل از طریق منطق حلول تاریخی خود به ما می آموزد که در پی راه حل های عاجل و ساده انگارانه و خصمانه؟ تاریخی- اجتماعی برنیاپییم و علاج دردهای خود را از فیلسوفان طلب نکنیم و انتظار نداشته باشیم که همانند خدایان در لحظه بحرانی با منجیق به روی صحنه تاریخ آورده شوند؛ موقعیت تاریخی ما و تاریخ ما با تاریخ اروپا هم تفاوت اساسی دارد و هم بدان بسیار شبیه است. اما از تیزبینی هگل می آموزیم که تغییر هر ملّتی به طریق خود آن ملّت ممکن است و از طریق تفسیر درستِ مختصّات آن ملّت صورت می گیرد و ما نیز به نوبه خود اما در معنای خاصّ خودمان به بحث های نظری، بصیرت تاریخی، و حکمت ژرف فیلسوف آلمانی نیازمندیم.

(* نویسنده این مقاله، در فهم مشکلات فلسفه هگل، خود را مدیون دکتر سیدجواد طباطبایی می داند که با سلسله درس های خود فصل نوینی از فهم این فیلسوف را در ایران رقم زده است.

پی نوشت ها:

۱. Meyer, Uwe. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg. Felix Meiner Regensburg, Arnim und Verlag, 2005.

۲) این اصطلاح را از هگل اخذ کردم که در پیشگفتار خطوط بنیادین فلسفه حق، با اشاره به کسانی که سودای جهیدن بر فراز تاریخ را دارند، چنین آورده است: «درک صورت معقول (begreifen) آنچه هست، وظیفه فلسفه است زیرا آنچه هست عقل است. تا آنجا که به فرد مربوط است، هر فرد فرزند زمانه خویش است؛ و به همین ترتیب فلسفه نیز زمانه فلسفه است که در فکر فهم و دریافت شده است. گمان این که فلسفه ای بتواند از جهان معاصر خود فراتر رود، به همان اندازه احمقانه است، که فردی بر فراز زمانه خود به پرواز درآید، [یا که بخواهد] از روی رودوس بپرد.» (نقل از:

Hegel. Gru hilosophie des Rechts. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970. S. ۲۶).

۳. "Man kann sich das Abschneidende dieses Gegensatzes durch Tuschungen" aller Art verbergen, kann man kann sich das Abschneidende dieses Gegensatzes durch Tuschungen" schieben, die immer feiner und feiner werden, aber zwischen Geist und Materie so viel Zwischenmaterien Punkt kommen, wo Geist und Materie Eins oder wo der große Sprung, den wir irgend einmal muß doch ein gleich." (Friedrich lange vermeiden wollten, unvermeidlich wird, und darin sind alle Theorien sich so Philosophie der Natur als Einleitung in das Wilhelm Joseph von Schelling. Einleitung zu: Ideen zu einer (Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985. S. 291. (۱۷۹۷) Studium dieser Wissenschaft, I/2, 53

۴. Frederick. Hegel. New York, Routledge Publications, 2005. p. 88, Beiser.

۵. Ibid. p. ۹۱.

هگل در انتهای دایرةالمعارف علوم فلسفی (۵۷۳§) در بحثی پیرامون «وحدت وجود» (Pantheismus)، پاسخی به برخی از شبهات دوران خود داده که بر مبنای آنها او را یا قائل به «وحدت وجود» می دانستند یا ملحد. هگل استدلال می کند که برخی این اصطلاح [= «وحدت وجود»، در آلمانی: All-Eins-Lehre] را به کار می برند اما معنای آن را به درستی دریافته اند در حالی که آنچه از آن مراد می کنند در واقع «نفی ماسیوی الله» (Akosmismus) است. هگل با نقل ترجمه زیبای فریدریش روکرت از غزلی [؟] از مولوی، «نفی ماسیوی الله» را از مختصّات نظام های تفکر شرقی

برمی شمارد، و در عین مهم دانستن این نگاه در تحول تاریخ فکر جهانی فلسفی از آن اعلام برائت می کند، و این نکته در درک موضع الهیاتی هگل اهمیت بسیار دارد. در ادامه مقاله، موضع دشوار یاب هگل را کمی بهتر خواهیم شناخت اما این موضع، که فقط در ظاهر الحادی می نماید، مانع از آن نشده است که فیلسوف را به عنوان یکی از بنیانگذاران «الهیات جدید» قلمداد کنند. (نک. :

(Minneapolis, Fortress Press, 1997. Hodgson, Peter C. (ed.). Hegel: Theologian of the Spirit

۶) هگل از دوران جوانی به «تاریخ» علاقه نشان می داد، و مطالعه کتاب های تاریخی یکی از مشغولیات او را تشکیل می دادند. از دوران تحصیل در حوزه علوم دینی توپینگن، به طور قلم انداز، قطعاتی در باب تاریخ می نوشت. از این یادداشت های تاریخی سیاسی، هیچ یک واجد مفاهیم منسجم موجود در نوشته های متأخر تاریخی وی، به خصوص طی سال های اقامت در برلین، نیستند. با وجود این، می توانند برای کسانی که خط فکری فیلسوف جوان را دنبال می کنند، بسیار جالب باشند. موضوع قطعه نویسی های دوره اقامت در برن و فرانکفورت (۱۷۹۵-۱۷۹۸ ح) مختلف و متنوع است، و مباحثی از قبیل روحیه ی شرقیان (Geist der Orientalen)، خاطره، زنان سوگوار یونانی به روایت توکودیدس، شخصیت تاریخی اسطوره ای آخیلئوس (آشیل)، لوکورگوس، تحقیر انسان ها (Verachtung der Menschen)، و غیرهم را شامل می شوند. (از: Hegel. Frühe Schriften. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970. S. ۴۲۸-۴۴۸).

۷. Hyppolyte, Jean. Studies on Marx and Hegel, trans. John O'Neil. London, Heinemann, 1969.

۸) این که هگل فلسفه روح خود را «تأسیس» کرده، یا این که ساحت روحی فلسفه را «کشف» کرده و آن را بسط داده و از این طریق راهی برای توضیح تاریخ و دولت پیدا کرده، محلّ برخی از عالی ترین و دشوار ترین مناقشات فلسفی بوده و هست. نگارنده در این زمینه، نظر مستقلی ندارد، اما با توجه به ضرورت بحث این مقاله، «تأسیس» را پذیرفته است. در عین حال، توجه خواننده را به این نکته جلب می کند که با توجه به فحوای کلام هگل، به ویژه در علم منطق (Logik Wissenschaft der)، که درباره آن بحق معتقدند منطق مورد نظر هگل اصلاً منطق در معنای رایج کلمه نیست، بل نوعی مکاشفه وجود یا اونتولوژی در آن مستتر است، استعمال کلمه «کشف» را نیز ناصواب نمی داند.

۹) درک افنوم سوم در فلسفه هگل از هر جهت اهمیت دارد. فلسفه های تاریخ و سیاست قبل و بعد از هگل عموماً در غفلت از وجه آشتی جویانه بحث های هگل طرح و تأسیس شده و هنوز هم می شوند. این فلسفه ها به دلیل ناتوانی از جمع میان اضداد، اولاً خصلتی ستیزه جو دارند؛ ثانیاً و مهم تر از همه این که، «یکسویه» (einseitig) اند، بدین معنی که در غفلت از حیث ثنوی خود به سر می برند. فلسفه های تغییر بدون تفسیر جهان که بر اراده آزاد سوزه یا امکان تغییر جهان براساس مدل های صرفاً سوبژکتیو استوار هستند، خواه فلسفه های روشنگری باشند یا فلسفه های مارکسیستی، به دلیل یکسویگی و ناتوانی از پرداختن به کلّ، در تحقق وعده های خود ناکام می مانند. از این رو، در اینجا بحث از فلسفه تاریخ هگل در «طول» فلسفه های تاریخ قبل و بعد از فیلسوف نیست بلکه منظور من این است که این فلسفه را در «عرض» همه فلسفه های قبل و بعد از خود مطرح کنم.

۱۰) نک. توضیح پی نوشت شماره ۵.

۱۱) Hoffmeister). Hamburg, Felix Meiner Verlag, Hegel. Die Vernunft in der Geschichte (Hsg. Johannes. 1955. S. 3

۱۲) باید این نکته را نیز یادآور شد که عنوان اصلی تقریرات هگل، «فلسفه تاریخ جهانی» (Philosophie der

(Weltgeschichte) بوده است (Lasson, 1923)، نه عنوانی که امروز بیشتر مصطلح است یعنی «فلسفه ی تاریخ» (Karl Hegel, 1845) (Philosophie der Geschichte). لئوپولد فون رانکه، بنیانگذار علم تاریخنگاری جدید، نیز در حدود سال های تقریرات هگل در فلسفه تاریخ گفته بود: «تاریخ نیست، مگر جهانی» (Ranke, 1824).

(۱۳) احمدی، بابک. رساله ی تاریخ : جستاری در هرمنوتیک تاریخ. تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۷. ص ۷۶.

۱۴. Emmanuel Martineau. Paris, Heidegger, Martin. La 'Phénoménologie de l'esprit' de Hegel, traduit par . NRF Gallimard, 1984. p. 135. In Malabue, Catherine. Routledge Publications, 2005.

۱۵. and Kenneth Maly. Heidegger, Martin. Hegel's Phenomenology of Spirit, translated by Parviz Emad . Indianapolis, Indiana University Press & Bloomington, ۱۹۸۸. p. 40.

۱۶) نگارنده مدتی نیز به بررسی کتاب دیگری مشغول شد با عنوان فلسفه تاریخ (۴ مجلد، نوشته مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، ۱۳۸۷). کل مجلدات دوم و سوم به بحث هایی همچون ماتریالیسم دیالکتیکی، کمون اولیه، برده داری و فئودالیسم، سرمایه داری و سوسیالیسم اختصاص یافته اند که جابه جا با نظرات عرفا و قدما پیرامون موضوعات مختلف نقطه گذاری شده اند. حتی مجلد چهارم با عنوان «فلسفه تاریخ در قرآن» مشحون از بحث های مارکسیستی دهه های ۴۰ و ۵۰ ایران با صبغه ای دینی است: مادیت تاریخ از نظر قرآن، استضعاف و پرولتاریا، تضاد دیالکتیکی و مواردی از این دست. به وضوح نمی توان دریافت که مقصود نویسنده از این تقریرات آیا طرح «فلسفه [اسلامی] تاریخ» بوده یا «تاریخ فلسفه مارکسیستی». از این رو، نظر دیگری پیرامون محتوای مندرج در این کتاب ابراز نمی کند و خواننده را به مطالعه آن دعوت می کند. در مجموع به نظر می رسد که «فلسفه تاریخ» در ایران به امری ناممکن بدل شده است.

۱۷. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970. S. 134.

۱۸. des Rechts [Berlin, 1821] (Red. von Eva Moldenhauer und Karl Hegel. Grundlinien der Philosophie. [Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970. §344 [S. 504. (Markus Michel. Hegel. Ibid. S. ۱۹۳-۱۳۴.

۲۰) به خصوص منظور من کتاب های فلسفه تاریخ در حوزه فلسفه آنالیتیک هستند، که وجه مشترک همگی شان در آن است که برای شکل گیری روایت تاریخی اولویت قائل هستند و بحث از معنای مندرج ذیل مفهوم «تاریخ» را کلاً به فلسفه های مابعدالطبیعی (قاره ای) مرتبط می دانند. از این رو، با توجه با فقدان اصل تاریخنگاری فلسفی در ایران، آنها هم بی تأثیر مانده اند.

منبع :

سایت اطلاعات حکمت و معرفت

<http://www.ettelaathekmatvamarefat.com>