

## قانونمندی تاریخ

دکتر منوچهر صانعی

عضو هیئت علمی گروه فلسفه - دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

واژه تاریخ را در زبان فارسی به دو معنای به کار می بردند: ۱ - مجموعه فعالیت‌های مکتوب علمی، نظری و فکری مورخان که همان «علم تاریخ» نامیده می شود؛ ۲ - مجموعه حوادث و رویدادهای انجام شده توسط انسان که از آن تاریخ در معنایی معارف مستفاد می شود و بدون افزون کلمه «علم» به کار می رود.

اگر توانیم نحرة کسب شناخت یا علم به تاریخ از نوع دوم، یعنی علم به تاریخ از معنای مجموعه رویدادها را مشخص کنیم، وجود چیزی به نام «علم تاریخ» نیز به اثبات خواهد رسید و آن گاه می توانیم بگوییم که علم تاریخ واقعاً یکی «علم» است.

این مقاله با نظر به آرای اندیشمندان و مورخان آز قدیم ترین روزگاران تا اوایل قرن بیستم، ضمن متمایز کردن دو مفهوم متفاوت از تاریخ، سیر تحول دیدگاههای موجود درباره تاریخ، قانونمندی و غایتمندی آن را بی می گیرد.

واژگان کلیدی: تاریخ، علم تاریخ، قانونمندی تاریخ، غایتمندی تاریخ، هگل.

\*\*\*

### ۱. طرح مسئله

واژه «تاریخ» در زبان فارسی به دو معنی به کار برده می شود:

۱. مجموع فعالیت‌های علمی، نظری و فکری مورخان که صورت مکتوب آن در

کتاب‌هایی به همین نام ثبت و ضبط می‌شود. در این جا مقصود از تاریخ یکی از شاخه‌های علوم انسانی است، و برای پرهیز از خلط با مباحث دیگر، بهتر است آن را با واژه «علم» همراه کنیم و «علم تاریخ» بنامیم. از این قبیل است تاریخ تمدن ویل دورانت یا مطالعه تاریخ تورین بی.

۲. به معنی مجموع حوادث و رویدادهایی که به دست انسان انجام شده، و می‌توان آن را مجموع فعالیت‌های انسان نامید از قبیل جنگ‌ها، اختراقات و اکتشافات، تأسیس نهادهای مدنی مثل خانواده، حکومت، احزاب سیاسی و فعالیت‌های صنعتی و هنری و... واژه «تاریخ» را بدون افزودن «علم» به آن به این معنی دوم به کار می‌بریم.

در بعضی زبان‌ها برای هر یک از این دو معنی واژه مخصوصی دارند. مثلاً در زبان آلمانی معنی اول را *Histore* و معنی دوم را *Geschichte* می‌نامند. در زبان فارسی ممکن است معنی دوم را گاهی «حوادث تاریخی» یا «رویدادهای تاریخی» بنامیم.

علم تاریخ عبارت است از سعی و مجاهدت انسان برای فهم و درک تاریخ. بحث این مقاله این است که تاریخ را (و نه علم تاریخ را) چگونه می‌توان درک کرد؟ به عبارت دیگر شناخت تاریخ چگونه ممکن است؟ اگر این سؤال‌ها جواب مثبت داشته باشد و بتوان چگونگی درک یا شناخت تاریخ یا علم به تاریخ را تدوین کرد، می‌توان ادعا کرد که چیزی به نام «علم تاریخ» وجود دارد یا علم تاریخ یک «علم» است؛ همان طور که علم فیزیک یا چشم‌پزشکی یک علم است.

در تاریخ با انبوی از حوادث تاریخی مواجه هستیم؛ همان طور که در علوم طبیعی با انبوی از حوادث طبیعی مواجه هستیم. حوادث تاریخی عبارت است از مجموع تحولات اجتماعی مثل جنگ و اختراقات؛ و حوادث طبیعی عبارت است از مجموعه‌ای از تحولات طبیعی مثل خسوف و زمین‌لرزه یا حرکات اجرام آسمانی. در هر دو حوادث تاریخی و طبیعی، شناخت عبارت است از کوشش انسان برای درک و فهم و تشخیص چگونگی حوادث و تحولات یا در یک کلام درک تغییرات، تغییرات و تحولات و دگرگونی‌ها چه از نوع طبیعی یا تاریخی، هنگامی درک می‌شوند که بتوان

آن‌ها را قانونمند تصور نکرد. مثلاً زمین لرزه به عنوان یک حادثه طبیعی هنگامی در کجا با شناخته می‌شود که بتوان عوامل یا علل رخداد آن را تشخیص داد. اگر عوامل و علل زمین لرزه معلوم شود، می‌توان محدوده زمانی و مکانی آن را تعیین کرد. در واقع اینکه زمین لرزه کی و کجا رخ می‌دهد عبارت است از قانونمند کردن زمین لرزه یا بهتر بگوییم در کجا قانونمند آن.

اکنون به «جای زمین لرزه که یک حادثه طبیعی است»، حوادث تاریخی را در نظر بگیرید: کی و کجا حکومت موجود (در فلان کشور فرضی) سقوط می‌کند؟ کی و کجا وضعیت اقتصادی رونق می‌گیرد؟ کی و کجا رذایل اخلاقی رشد می‌کند؟ کی و کجا مزدم به یکدیگر آعتماد می‌کنند؟ و کی و کجا...؛ دست یافتن به جواب این پرسش‌ها به درک قانونمندی آن‌ها منوط است: چه عواملی متوجه رشد اقتصادی می‌شود؟ چه عواملی موجب رشد رذایل اخلاقی می‌شود؟ چه عواملی موجب سقوط حکومت می‌شود؟ پس درک تاریخ یا شناخت تاریخ یا اعتقاد به وجود چیزی به نام «علم تاریخ»، مستلزم درک عوامل و علل حوادث تاریخی است و این خود مستلزم درک قانونمندی یا قانونمند کردن حوادث تاریخی است: قانونمندی تاریخ مزکر تقل تاریخ و علم تاریخ است: قبول چیزی به نام واقعیت تاریخی، قبول یا نفی ترقی تاریخی، اعتقاد به آمکان علم تاریخ و... مشروط به قانونمندی تاریخ است، همان‌طور که شناخت طبیعت مستلزم قانونمندی طبیعت است. کوشش برای درک قانونمندی تاریخ از قرن چهارم میلادی توسط قدیس آگوستین آغاز شد و در قرن‌های بعدهم فتوح دهم میلادی به اوج خود رسید.

۲. زمینه تاریخی

درک قانونمندی تاریخ مانند همه مباحث فرهنگ بشری، یک سیر تکوینی و جزیان تکاملی دارد. فهم و درک تاریخ در ابتداء شکل و قابع نگاری داشته است. شاید تواریخ هرودوت اویین اثر مدونی باشد که بتوان نام «تاریخ» بر آن نهاد (البته با تفکیکی که تا در اینجا قائل شدیم باید آن را اویین «علم تاریخ» نامید). نوشتۀ‌هایی چون تایلداد و ادیسته

همز، و داهای چهارگانه هندی (ریگ ودا، ساما ودا، یا جور ودا و اتهاروا ودا)، اوستا، تورات و بعضی دیگر از نوشهای باستانی، در واقع به عنوان ابیناد تاریخی مورد استفاده واقع شده‌اند و می‌شوند. اما نمی‌توان آن‌ها را «تاریخ» نامید. کتاب هرودت اولین تاریخ است و جالب آنکه برخلاف آنچه در نگاه اول به نظر می‌رسد، این کتاب تاریخ ایران است نه تاریخ یونان، زیرا موضوعات و مباحث آن سرح زندگی چهار پادشاه هخامنشی (کورش، داریوش، کمبوجیه و خشایارشا) است. اما با تعریفی که امروز از علم تاریخ داریم این کتاب وقایع نگاری است نه تاریخ. درک تاریخی یا آنچه امروز علم تاریخ نامیده می‌شود در قرن هجدهم به همیت هیوم، ویکو، متسکیو، ولترو... به وجود آمد و در قرن بوزدهم توسط محققان تحصیلی چون آگوست کنت و جان استوارت میل و متفکران نوکانتی چون رالکه و دیلتای به کرسی نشست. هرودوت فرزند سنت و فرهنگ پونانی است و یونانیان قادر درک تاریخی بودند؛ زیرا:

۱ - درک تاریخی مستلزم تصویر خطی تاریخ است و چنین تصویری در یونان وجود نداشت؛ چون آنان تحولات را به صورت چرخشی یا دایره‌ای تصویر می‌کردند و این تصویر از آن چنانشی می‌شد که سنت یونانی جهان را قدیم می‌دانست؛ یعنی به خلقت جهان توسط خالق اعتقاد نداشتند و این مسیحیت بود که اندیشه خلقت یا آفرینش را وارد تاریخ کرد؛ و در کنار فقدان اندیشه خلقت، فکر معاد نیز در یونان وجود نداشت؛ یعنی از نظر آنان، تاریخ فاقد مبدأ و معاد بود. ولذا تحولات تاریخی را به صورت دایره تصور می‌کردند و این مطلب اصل نظریه ادوارد اکوار در تفکر یونانی است که بیشتر قدمای یونان چون امپوکلس و هراکلیتوس به آن معتقد بودند.

۲ - پارمیندس (یکی از فیلسوفان یونانی پیش از سقراط) مدعی بود که کثر و حرکت توهمند است و واقعیت ندارد. از این سخن، نفی واقعیت تاریخ مستفاد می‌شود. این اندیشه در تعالیم افلاطون و ارسطو نفوذ کرد و هر دو فیلسوف بزرگ از مخالفان تاریخ بودند. در نظر افلاطون وجود واقعی به «عالیم مثل» تعلق دارد و عالم مثل فاقد تغییر و دیگرگونی است، پس قادر تاریخ است. حرکت و تغییر که اساس واقعیت تاریخی

را تشکیل می دهد فقط در طبیعت متحققاً است، اما طبیعت هستی ندارد، بلکه سایه و تصویر هستی است، پس تاریخ به عالم غیرواقعی (طبیعت) تعلق دارد، ارسسطو همین بدینی را نسبت به تاریخ به این صورت حفظ کرد که علم به قوانین کلی تعلق می گزد در حالی که تاریخ مجموعه حوادث جزئی است. ارسسطو ارزش تاریخ را حتی از شعر نازل تر می دانست.

به این ترتیب ذر تفکر یونانی زمینه برای ذرگ تاریخی فراهم نبود: اندیشه تاریخی را مسیحیت (با تکیه بر سنت بوراتی - ابراهیمی) وارد فرهنگ بشری کرد. در اندیشه مسیحی (یادیانت ابراهیمی)،

۱- جهان را خداوند خلق کرده (= اعتقاد به مبدأ)، و این جهان مخلوق، پایان دارد (= اعتقاد به معاد)؛ یعنی از جایی شروع می شود و به جایی ختم می شود؛ و این اندیشه آغاز تأسیس تفکر خطی تاریخ است. مطابق این تفکر، تاریخ در یک خط مستقیم حرکت می کند نه چنانکه یونانیان می پنداشتند در یک دایره یا به صورت چرخشی؛

۲- بر این حرکت خطی نظمی به نام مشیت الهی حاکم است که موجب قانونمندی تاریخ می شود. تاریخ بر اساس یک نظم آگاهانه پیش می زود. نظم الهی تاریخ را که آگوستین معرفی کرده بود، در عصر جدید (در قرون هجدهم و نوزدهم) سکولاریزه کردند و عنصر الهی آن را حذف کردند و به عنوان یک نظم طبیعی حاکم بر تاریخ پذیرفتند. اما در هر حال، این عناصر اندیشه مسیحی آگوستین بود که شرایط ذرگ تاریخی را در مقابل سنت یونانی فراهم کرد. قانونمندی تاریخ که او لین نمود و ظهور آن در نوشته های آگوستین بار کلامی و رنگ و بوی الهی داشت، در منطق زمین و در جهان اسلام مورد توجه این خلدوزن واقع شد و او ترکیبی از باور های دینی (اسلامی) و تجزیه های تاریخی را (به عنوان یک مورخ حرفه ای) در مقدمه خود فراهم کرد که پس از او در قرن هجدهم مورد توجه متفسکیو واقع شد و از آن جا توازن با آرای ویکو (متفکر قرن هجدهم ایتالیا) مورد توجه کانت (فلسفوف آلمانی) واقع گردید. کانت و نسل های بعدی ایدئالیست های آلمانی از قبیل هگل و شاگردان ماتریالیست او مثل

مارکس، حزب‌کت. تاریخ را نه فقط قانونمند و منظم بلکه به نوعی با یک نظم ریاضی توأم می‌دانند؛ نظری که در معادشناسی لایب نیتس (فیلسوف نیمه دوم قرن هفدهم آلمان)

ریشه دارد. \*

### ۳. طرح الهی قانونمندی تاریخ

قدیس آگوستین سعی کرد با استفاده از مفاهیم کلامی آیین مسیحیت، قانونمندی تاریخ را از اراده خداوند استنتاج کند. آگوستین معبار فضیلت اخلاقی را عشق به خدا می‌داند؛ و از این جهت انسان‌ها را به دو گروه تقسیم می‌کند: کسانی که به خدا عشق می‌ورزند؛ آنانی، که به خود عشق می‌ورزند. تاریخ عبارت است از میدان رویارویی و نزاع. این دو گروه با یکدیگر تجسم و تجلی مدنی عشق به خدا شهر اورشلیم است و تجسم خودخواهی یا عشق به خود شهر بابل است. انسان‌ها در طول تاریخ یا شهروندان اورشلیم‌اند یا شهروندان بابل. مرکز معنوی این دو شهر قلب انسان است. انسان‌های خداجوی تابع خیراند و انسان‌های خودخواه تابع شر؛ درک تاریخی از لوازم ایمان مسیحی است. زیرا پدیده سقوط انسان و رانده شدن او از بهشت یک پندیده تاریخی است. در تاریخ است که انسان سقوط می‌کند و فقط در تاریخ می‌تواند خود را اصلاح کند. پرداختن به یکی از دو گروه اعمال خیر و شر - یا فضیلت و رذیلت یا ثواب و گناه - فقط در ظرف تاریخ ممکن است. پس درک تاریخی از لوازم ایمان مسیحی است. طرح الهی رستگاری انسان، در تاریخ اجرا می‌شود؛ و برای همین است که فلسفه تاریخ از نظر آگوستین به معنی حکمت مسیحی (در مقابل حکمت یونانی) است. (Copleston, P.85) اورشلیم و بابل به عنوان تجسم انسان‌های الهی و خودخواه، به ترتیب به عنوان دو شهر آسمانی و زمینی تصور شده‌اند و هر یک از آن‌ها به ترتیب نماینده سعادت و شقاوت انسان‌اند. ساکنان اورشلیم اتباع کلیسا بیند و مطابق احکام الهی عمل می‌کنند و ساکنان بابل اتباع تمایلات نفسانی‌اند و زیر سلطه شیطان قرار دارند. مقابله این دو شهر به لحاظ روحی مقابله خیر و شر است و به لحاظ سیاسی مقابله کلیسا با امپراطوری روم.

تاریخ صخنه نبرد این دو نیروی الهی و شیطانی است. (Edwards, *Augustine, st.*) با نظر به مانوی بودن آگوستین در جوانی، احتمالاً مقابله دو شهر الهی و شیطانی در نظر او همان مقابله خیر و شر در اندیشه‌های ایرانی (زردشتی، میتراپی و مانوی) باشد. اما آگوستین نظریه مشیت الهی را که پشتونه قانونمندی تاریخ است به عنصر مانوی این مقابله افزوده است. این اولین طرح قانونمندی تاریخ (در سنت غربی و باقطع نظر از پیشینه ایرانی آن) است که در نوشته‌های آگوستین (در کتاب شهر خدا) آمده است. تا آنجاکه به تاریخ تفکر غربی مربوط است همین مشیت الهی است که به عنوان اساس نظم تاریخ در عصر جدید مورد توجه متفکران قرار گرفته است اما در قالب یک نظریه انسانی و باقطع نظر از عنصر الهی.

دومین مورد طرح الهی قانونمندی تاریخ توسط ابن خلدون در مقدمه او بیان شده است، با این تفاوت که ابن خلدون به عنوان یک متفکر متدین که اراده خدا را - مثل آگوستین - در تمام جریان تاریخ عیان می‌بیند و کراراً نظر خود را با تعبیر «خدا چنین اراده کرده است» می‌آراید، در عین حال به عنوان یک مورخ صاحب نظر با تکیه بر تجارت تاریخی خود سعی می‌کند نظم حوادث تاریخی را از مطالعه خود این حوادث استشاج کند؛ و این نکته اخیر در آرای آگوستین غایب است.

تفکر تاریخی ابن خلدون از نوعی است که امروز آن را به نام «ناطورالیسم» (Naturalism) می‌شناسیم. صورت ابتدایی این اندیشه در کتاب سیاست ارسسطو و صورت کامل آن در روح القوانین متسکیو آمده است. این نظریه، حوادث تاریخی را برآمده از شرایط طبیعی محل سکونت انسان‌ها می‌ذاند. این «شرایط طبیعی» در تاریخ فرایندی از تغییرات منظم به وجود می‌آورند. ابن خلدون در این مورد می‌گوید:

تشکیل زندگانی اقوام و ملت‌های بیابان‌گرد و شهرنشین به طور یکسان بر یقین امور طبیعی است و... هر کدام بر حسب ضرورت به شیوه‌ای می‌گرایند که اجتناب ناپذیر است. (ابن خلدون، ص

. ۲۲۷

ابن خلدون: شرایط طبیعی را از دینگاه اقتصادی می‌نگزد و رأی او شبیه است به آنچه [www.SID.ir](http://www.SID.ir)

بعدها در غرب توسط مارکس بیان شد. از نظر او شیوه معاش و مقتضیات اقتصادی است که شرایط و احوال زندگی را تعین می‌کند:

تفاوت شوون زندگی تابع شیوه معاش (اقتصاد) است، (ابن خلدون، ص ۲۲۵)

پس حریکت تاریخ را شیوه معاش انسان‌ها تعین می‌کند و این شیوه‌ها اجتناب ناپذیرند.

(ابن خلدون، ص ۲۲۵)

در نظر ابن خلدون حریکت تاریخ، از پوچش به تمدن است؛ یعنی انسان در طیول تاریخ می‌بیند تر می‌شود. این مضمون در قرن هجدهم مورد توجه کانت فیلسوف آلمانی واقع شدی

هنگامی که وضع زندگی همین طرایف [یعنی روستاییان] توسعه یابد و در توانگری و رفاه به مرحله‌ای برتر از میزان نیازمندی پرسدی آن وقت وضع نوین آنان را به آرامش طلبی وامی دارد و برای به دست آوردن میزان بیشتر از حد ضرورت و نیاز، با یکدیگر همکاری می‌کنند... و در صید توسعه خانه‌ها و بنیان‌گذاری شهرهای کوچک و بزرگ بر می‌آیند. (ابن خلدون، ص ۲۲۶)

در نظر ابن خلدون «توانگری و تجمل خواهی او گرایش از زندگی روستایی به شهری» از امور طبیعی کشورداری است و در پی آن «تن آسایی و سکون [هم] از امور طبیعی کشورداری است... و ناز و نعمت و تجمل و آرامش موجب سالخوردگی و فرتوتی دولت و حکومت می‌شود». (ابن خلدون، ص ۳۲۰-۳۱۸) از این رو، نظر ابن خلدون رشد و سقوط تمدن‌ها و در نتیجه کل جریان تاریخ را قانونمند می‌داند. ابن خلدون قانون سقوط تمدن‌ها را این گونه بیان می‌کند:

یکی از مقتضیات طبیعی کشورداری ناز و نعمت و تجمل خواهی است و در نتیجه این وضع، عادات و رسوم بسیاری در میان اعضای دولت رواج می‌یابد و هزینه ایشان در برای مستمری‌ها فزونی می‌یابد و دخل ایشان با خرج برابری نمی‌کند. بدین سبب تهی دست در میان ایشان از بینواری می‌میرد و آنکه در ناز و نعمت است تمام مستمری خویش را صرف خوش‌گذرانی خویش می‌کنند. [گوینی جامعه امروز ما را به چشم خود دیده است] آن گاه این وضع در

نسل های آینده توسعه می یابد و به مرحله ای می رسد که کلیه حقوق و مستمری خدمتگزاران دولت در برابر فزونی عادات تجملی و وسائل ناز و نعمت قوی نمی باشد... آن وقت گرفتار عقوبات ها می شوند و ثروت هایی را که بسیاری از آنان به خود اختصاص داده باید بدانها فرزندان خوبش و پرورش یافتن گان دولتشان را توانگر ساخته اند از ایشان بازمی سtanند و در نتیجه گروهی را به بی سروسامانی گرفتار می کنند... و در نتیجه زیستی آنان، به پادشاه نیز ضعف راه می یابد. (ابن خلدون، ص ۳۲۱)

ابن خلدون فرایند سقوط را این گونه تشریح می کند: «... عذر هر دولت شامل سه نسل است: نسل اول نسل شازنده است زیرا نسل نخست همچنان بر خوی های خشونت و توهش بادیدنشینی مانند تنگی عیشت و دلاوری و شکار و... پایدارند و به همیت علت شدّت عصیت در میان آنان پایدار می ماند: نسل ذوم به سبب ناز و نعمت تغییر خوی می دهند و از بادیدنشینی ته شهرتشینی می گردند... و جوش و خوش و عصیت آنها فروکش می کند. نسل سوم در ناز و نعمت به تنهایت می رسد و عصیت آنها به کنلی زایل می شود و در مقابل حملات دشمن قدرت دفاع ندارند. (ابن خلدون، ص ۳۲۴)

ابن خلدون تحولات اجتماعی در طول این سه نسل را پنج مرحله می داند:

۱ - دوران پیروزی و چیرگی بر مخالفان و غله بر کشور؛

۲ - دوران خودکامگی و سلطه جویی؛

۳ - دوران آسایش و آرامش؛

۴ - دوران خردمندی و مسالمت جویی؛

۵ - دوران اسراف و تبذیر و لذت جویی و انتحطاط و فوازگونی حکومت. (ابن

خلدون، ص ۳۳۴)

به آین ترتیب بر جریان تاریخ از نظر ابن خلدون نظمی حاکم آمیخت که مسیر حرکت تاریخ را به تحویل قانونمند تعیین می کند. اماً ابن خلدون بر خلاف آگوستین که فقط مشیت الهی را قانون تاریخ می دانست، در عین اینکه هرگز از اراده خدا غافل نمی ماند شیوه بیان او تحریث و مستند به واقعیت های تاریخی است. در واقع تفکر ابن خلدون یکنی از

مصاديق انتقال تفکر از دوره الهی تاریخ به دوره انسانی و تجربی است؛ دوره‌ای که از ویژگی‌های عصر جدید است و ابن خلدون فقط یکی از حلقه‌های ارتباط و اتصال این دو دوره است.

### ۴. انسانی شدن طرح تاریخ در عصر جدید

نظر ابن خلدون پس از قدیس آگوستین دومین و آخرین نظریه قرون وسطی (با شاخص تفکر الهی) در مورد تاریخ است، ابن خلدون (متولد ۱۳۳۲ میلادی) در قرن چهاردهم می‌زیست و این قرن آغاز جنبشی است که در غرب به رنسانیس معروف است و یکی از ویژگی‌های رنسانی انتقال از دوره الهی تفکر به دوره انسانی و سکولاریزه شدن تفکر است. از قرن چهاردهم، یعنی از زمان ابن خلدون، چهار صد سال وقت لازم بود تا قرن هجدهم فرا رسید و هیوم در انگلستان، ویکو در ایتالیا، متسکیو در فرانسه و کانت در آلمان قدم‌های اولیه بشری کردن تاریخ را به ترتیب بردارند. اولین اندیشه عصر جدید متعلق به ویکو است.

در نظر ویکو (متولد ۱۶۶۸ م) تاریخ سه دوره متواتی را پشت سر می‌گذارد و چون دوره سوم به پایان رسید دوره اول تکرار می‌شود و باز ادوار بعدی یکی پس از دیگری فرا می‌رسند. تاریخ حاصل تکرار منظم و بی‌پایان این ادوار سه گانه است. به زبان هنگلی‌ها و متفسران معتقد به دیالکتیک می‌توان گفت نظر ویکو ترکیب یا سنتز آراء یونانی و مسیحی است. یونیانیان - چنان که گفته‌یم - حرکت تاریخ را به صورت دایره می‌دیدند و این مسیحیت بود که از زمان آگوستین اندیشه خطی تاریخ را مطرح کرد. ویکو می‌گوید: حرکت تاریخ نه چرخشی محض است، چه در این صورت تاریخ تکرار خواهد بود و در واقع چیزی رخ نخواهد داد که شناخت آن به نام تاریخ مطرح باشد؛ و نه خطی محض، چون در این صورت قواعد ضبط حوادث تاریخی قابل شناخت نخواهد بود. پس تاریخ را باید به صورت حلقه‌ای تصور کرد که دارای دو نوع محتوا هستند: یکی محتوای تکراری که بر قانونمندی تاریخ دلایل دارد، و دیگری محتوای خاص هر حلقه

یا هر دوره که بر تازگی حوادث تاریخ دلالت دارد. (Collingwood, P.67)

این ادوار سه گانه به ترتیب تاریخی عبارتند از: ۱. دوره توحش (barbarism)؛ ۲.

دوره قهرمانی (heroic)؛ ۳. دوره کلاسیک (متعارف).

و یکو ترتیب ادوار تاریخی را چنین توصیف کرده است:

آولین اصلی که راهگشا تو، آغازگر تاریخ است یک توحش (نبربریت) خشن و بی رزق است. بعد

دوره قهرمانی فرامی رسد؛ سپس عدالت شجاعانه؛ بعد دوره ابتکار و خلاقیت؛ بعده تفکر

سازنده و در پایان توسعی هرج و مرج که تمام آنچه را که در ادوار قبل ساخته شده ویران

می کند. (Collingwood, P.67)

در واقع روح بیان و یکو در تصویر ادوار سه گانه صورت دیگری از نظر ابن خلدون است و قالب اصلی آن حرکت تاریخ از توحش به تمدن (نظر کانت) است. دوره توحش به زبان امروزی دوره آزمایش و خطاب در تأسیس تمدن است. دست کم به مصدقی از این دوره در تاریخ معاصر می توان استناد کرد و آن تشکیل کشور آیالات متحده آمریکا است. بنا بر اسناد موجود، در اوایل عصر جدید مهاجران سفید پوست از ممالک اروپایی به قاره جدید مهاجرت کردند و با جنگ و قتل عام بومیان آن قاره (سرخ پوستان) کشور جدید آیالات متحده را تأسیس کردند. فرهنگ «هفت تیرکشی» به این مناسبت جزئی از فرهنگ عمومی آمریکای امروز و از بقایای دوره توحش آن است. قاعده فرهنگ های باستانی (مثل کشور خودمان) در هزاره های پیشین باید به نهادینه تأسیس شده باشد با این تفاوت که متناسب با شرایط زمان به جای هفت تیرکشی قداره بندی و قمه کشی متدائل بوده است و ما بقایای این سنت را ذر لباس امرا و حکام پادشاهان می بینیم. دوره قهرمانی دوره نهادینه شدن نهادهای فرهنگی و قوام یافتن ارزش های تمدن است. پیشوایان دینی، فکری، علمی، هنری، صنعتی و... به این دوره تعلق دارند و دوره کلاسیک دوره مصروف است و تعطیل خلاقیت ها و فرارسیدن دوره توحش جدید. اما این ادوار به هیچ وجه تکرار شخص نیست، بلکه توحش امروز ویژگی های امروزی دارد و تمدن هزار شال پیش (ادوار قهرمانی و کلاسیک) خواص تاریخی زمان خود بوده

است.

در قرن هجدهم از قلم هیوم (متولد ۱۷۱۱ م) و متسکیو نیز آزادی شیوه آرای ویکو - با اختلاف در تعبیر - تراویده است. اما به دلیل مشابهت این آرا به یکدیگر از آن‌ها می‌گذریم و به شرح آرای متفکران آلمانی می‌پردازیم:

قانون‌مندی تاریخ در فلسفه آلمانی با کانت آغاز می‌شود. کانت مقاله کوتاهی با عنوان معنای تاریخ کلی در غایت جهان وطنی (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht) دارد و نظر خود را بسیار منسجم و روشن در مورد تاریخ در این مقاله بیان کرده است. کانت در این مقاله می‌گوید: در پشت اعمال به ظاهر پراکنده انسان یک قانون‌مندی و غایت معینی قرار دارد که توسط طبیعت طراحی شده است، طبیعت قوا و استعدادهایی در انسان ایجاد کرده است که به تدریج فعالیت می‌یابند و به کار می‌روند. استعدادهای توسط نوع انسان تحقق می‌یابند نه توسط افراد، این چریان در طول نسل‌های متعدد پی در پی پیش می‌رود و هر نسبی نوع انسان را به کمال نهایی نزدیک تر می‌کند. اراده طبیعت پر این قرار گرفته است که انسان تمام امکانات و امیازات خود را از درون ذات خود برآورد. در واقع طبیعت به انسان مأموریت داده است تا اهداف او را به تحقق برساند. طرح طبیعت این است که انسان با کار و کوشش خود زندگی خود را بسازد. مسیر انسان در طول تاریخ از توحش به تمدن است و این غایت از طریق تضادی که در وجود انسان نهفته است تحقق می‌یابد. این تضاد عبارت است از حالتی اجتماعی نشده در وجود انسان که در طول تاریخ به تدریج اجتماعی می‌شود. این تضاد بین عقل انسان و تمایلات او برقرار است. حرکت تاریخی نوع انسان از توحش به تمدن به این معنی است که انسان به تدریج در تاریخ عاقل تر می‌شود؛ یعنی تمایلات وحشیانه و سرکش او آرام آرام طی نسل‌های متعدد تابع عقل می‌شوند و عقل بر کل زندگی انسان حاکم می‌شود. غایت تاریخ عبارت است از تحقق معقولیت (یا عقلانیت) و آزادی دز وجود انسان. این دو مفهوم در درون انسان (یه نحو ذهنی، یا سابجکتیو) پا به پای هم پیش می‌روند و هنگامی که انسان از درون عاقل و آزاد (یعنی

آزاد از تمایلات حیوانی و معقول کردن آن‌ها) شد، از بردن نیز معقولیت و آزادی در تجیط اجتماعی تحقق می‌یابد. نشانه و در واقع نتیجه تحقیق آزادی و «معقولیت» عینی (ابجکتیو) تحقیق حکومت‌های دموکراتیک، حذف نظام‌های دیکتاتوری و جباری و عدم تجاوز به حقوق دیگران است. کانت این نظم و قانونمندی را به عنوان یک قانون ضروری عقل عملی تعریف می‌کند و از نظر او تحقیق این غایت ضروری و اجتناب ناپذیر است. (Kant, P.)

پس از کانت، در آلمان، اندیشه تاریخی در فلسفه هنگل رشد کرد؛ که در این جا آزادی او اندکی مشروح تر تبیان خواهد شد؛ چون تفکر تاریخی در واقع میراث هنگل است، و در این زمینه هرچه پس از او گفته‌اند شرح و بسط آرای اوست.

دیدگاه تاریخی هنگل از فلسفه او جدا نیست. تاریخ یا تفکر تاریخی مرکز ثقل فلسفه هنگل است. یعنی فلسفه را تاریخی معرفی کرده است. مقولات فلسفی از نظر هنگل فقط در قالب ادوار تاریخی قابل فهم است؛ در واقع «مقولات فلسفی» و «ادوار تاریخی» دو تعبیر برای یک واقعیت است. فلسفه از نظر هنگل به جای آنکه مجموعه‌ای از مفاهیم فطری یا پیشینی از لی و ابدی یا جاودان باشد، عبارت است از خود آگاهی فرهنگی یا عقلانی در قالب زمان یا ادوار تاریخی. این بدان معناست که نه فلسفه بدون تاریخ قابل فهم است و نه تاریخ بدون فلسفه. فلسفه عبارت است از درک تاریخی (مزقیت تاریخی) ای اموز، و تاریخ عبارت است از درک زمان (Cambridge, P.270) این بدان معنی است که فلسفه (یعنی ذرک تاریخ) فقط در شرایطی ممکن است که فیلسوف (یعنی محقق تاریخ) از ریشه، زمینه و چگونگی رشد آرای خود آگاه باشد؛ یعنی بداند که چرا آن گونه می‌اندیشد که می‌اندیشد. چنانکه فلسفه دکارت مثلاً تجلی شرایط تاریخی، قرن هفدهم فرانسه (اصولاً اروپا اما در محل فرانسه) است. این دیدگاه هنگل در فلسفه آلمانی البته ریشه در منادولی لایپنیتس دارد؛ در قانون هماهنگی پیشین بنیاد لایپنیتس اولاً بروز واقعیت در درجه اول به صورت اندیشه و تفکر است و سپس

موجودیت مادی و خارجی پیدا می‌کند (بنیاد ایدئالیسم)، ثانیاً هر اندیشه و هر واقعیتی در جایگاه تاریخی خود قرار دارد (اصل نظام احسن). بعداز لایب نیتس، کانت، اعلام کرد که مابعدالطبیعه بدون تجربه محال است و هگل این اندیشه کانت را چنین تفسیر کرد که مابعدالطبیعه عبارت است از تجربه تاریخی. پس مابعدالطبیعه فقط در پرتو تجربه (یعنی در ظرف تاریخ) ممکن خواهد بود و بی توان گفت شاکله‌های فلسفی هگل را تجربه‌های تاریخی تعیین می‌کند؛ زیرا تجربه ذاتاً پدیده‌ای زمانمند است، اساس نگرش تاریخی یا اصالت تاریخ (historicism) هگل بر دو اصل متکی است:

۱ - هر جامعه‌ای یک بکل واحد است و اجزای آن غیرقابل تفکیک از یکدیگر است. هنر، دین، نهادها، سنت‌ها و زبان مردم در هر جامعه‌ای یک واحد آلتی (ارگانیک) تشکیل می‌دهد. هگل مرکز ثقل این واحد را «روح ملی» نامیده است، فلسفه در کوحدت و لوازم تاریخی این مجموعه است.

۲ - سنت (tradition) میلی در تمام جلوه‌های فرهنگ نفوذ می‌کند و دین و اخلاق و علم و هنر و... را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند.<sup>۱</sup> سنت یک زنجیر نامرئی است که اکنون هر ملتی را به گذشتة آن پیوند می‌دهد و در زمان و کوشش نسل‌های متعدد در پرتو روح ملی ابتدا به ساکن بروز نکرده است بلکه جاصل سعی و کوشش نسل‌های متعدد در پرتو روح ملی در قالب سنت است. (Cambridge, P.274)

<sup>۱</sup> فلسفه تاریخ هگل به معنی دقیق لفظ، پیوند فلسفه و تاریخ است و عنصر فلسفی آن ترکیبی از اصول مابعد طبیعی است. عمده‌ترین این اصول غایتمانی است. به این معنی که تاریخ در تعقیب هدف خاصی پیش می‌رود. پرسش اصلی فلسفه تاریخ از نظر هگل این است که غایت تاریخ چیست؟ غایت تاریخ به تحقیق رساندن ذات انسان است و ذات انسان آزادی (اختیار) (freiheit freedom) است. ذات انسان به عنوان موجود خود آگاه، اختیار است همان طور که ذات ماده به عنوان موجود ناخود آگاه، نقل یا جاذبه (گرانش gravity) است. ایما آزادی صفتی نیست که در کنار صفات دیگر به انسان تعلق داشته باشد و انسان آن را هنگام تولد همراه خود به جهان آورده باشد، بلکه آزادی ذات

بالقوه انسان است که باید در طول تاریخ تحقیق باید و به فعالیت برسد. پس آزادی انسان یا بهتر است بگوییم آزاد شدن انسان، غایت تاریخ است. آزاد شدن انسان مستلزم کار و کوشش و سعی و مجاہدت اوست. پس آزادی یک فرایند تاریخی است و فقط در ظرف تاریخ (در طول زمان) برای نوع انسان طی نسل‌های پی درپی تحقق می‌باید.

(Cambridge, P.288)

تا اینجا طرح کلی فلسفه تاریخ هگل اجمالاً مرور شده، اما نظر به اینکه بزای هگل فلسفه و تاریخ پشت و روی یک سکه‌اند، برای فهم آرای او در مورد تاریخ بهتر است اندکی مفاهیم فلسفی او نیز تشریح گردد.

فلسفه هگل از برجسته‌ترین (و شاید افراطی ترین) نوع فلسفه‌های ایدئالیستی است. در این فلسفه‌ها وجود مادی و عالم فیزیکی نسبت به اصل و حقیقت هستی مانند کف روی آب است و فقط امری ظاهری است: حقیقت هستی یک اصل روحانی و معنوی و غیرمادی (روح، عقل) است؛ لذا، چون فقط عالم مادی را می‌توان با ادراک حسی دریافت و حقیقت روحانی (به فرض قبول وجود آن)، را به ادراک حسی نمی‌توان شناخت. اصول چنین فلسفه‌ای اصول عقلانی خواهد بود. پس اصالت عقل، (rationalism) از لوازم فلسفه ایدئالیسم خواهد بود و ساختار فلسفه هگل با اصول عقلانی آمیخته باشد: ذات عقل - به قول اسپینوزا - مقتضای ضرورت است و عقل نمی‌تواند با اشیا و امور جز نحو ضروری برخوردد. این ضرورت عقلانی در فلسفه هگل به صورت قوانین دیالکتیک تدوین شده است که در اینجا مسجال ورود به جزئیات آن نیست.

مقصود از ضرورت عقلانی این است که از جهان هستی هرگروه عناصر احتمال و تصادف و امکان حذف می‌شود و تحقق امور جز نحو ضروری ممکن نیست. ضرورت عقلانی به این معنی در تفکر غربی ابتدا در فلسفه زوافی مطرح شد و در عصر جدید قبل از هگل در فلسفه‌های اسپینوزا و لايت نیتس شکوفا شد. وزوایت اسپینوزایی آن از طریق لایب نیتس و کانت به هگل رسید و از آنجا وارد فلسفه مارکس گردید: بنا بر

همین ضرورت عقلی، در فلسفه هگل رفتار اجتماعی انسان اعم از رفتار دینی، اخلاقی، سیاسی، اجتماعی، علمی، هنری و... تجسس و تحقیق عینی قوانین منطقی است. رفتار اجتماعی انسان به همان ترتیب رخ می‌دهد که اصول منطقی عقل اقتضا می‌کند و عبارت معروف هگل که «هر واقعی معقول است و هر معقولی واقعی است» میان و معرف همین اندیشه است.

حقیقت رفتار یا رفتار واقعی انسان که متن تاریخ را تشکیل می‌دهد از نظر هگل رفتار فردی نیست بلکه رفتار جمعی یا آگروهی است که در روح ملی (روح قومی) (volksgeist) متجلی می‌شود. از این جهت اساس رفتار از نظر هگل رفتار اخلاقی فردی (moralität) نیست بلکه روح جمعی یا سنت اخلاقی (sittlichkeit) است. از نظر هگل واقعیت روح (یا واقعیت انسان) و در یک کلام هیبتی حقیقی در تحقق تاریخی آن است. تاریخ ظرف به تحقق رسیدن حقیقت هستی است؛ زیرا هم «واقعیت بشر در عمل اوست» و هم «تاریخ جهان داوری جهان است». (هیپولیت، ص ۲۴)

تاریخ از نظر هگل یک کل فراگیر و جامع تمام عرصه‌های فعالیت فرهنگی است در قالب «ملت»؛ زیرا «روح قومی، تاریخ، دین، درجه آزادی سیاسی [یعنی کل رفتار اجتماعی] هیچ کدام جداگانه قابل درک نیستند بلکه همه آن‌ها به نحو انفکاک ناپذیر با هم‌اند». (هیپولیت، ص ۲۴) اولین تجلی روح ملی در قالب دین بروز می‌کند و دین ملی یا قومی غیر از دین فردی، یعنی غیر از عقاید شخصی و خصوصی است. نمونه دین فردی و خصوصی عقاید مسیحیت راست اما نمونه دین قومی و ملی در دوران پیش از مسیحیت در جامعه یونانی تحقق داشته است. دین قومی مناسب با سنت اخلاقی است و دین فردی با اخلاق فردی مناسب است. به این دلیل است که هگل فردگرایی (individualism) را به رشد عصر جدید را مردود می‌داند و آن را از بقاوی دین مسیحی به حیباب می‌آورد. (هیپولیت؛ ص ۲۵) از نظر هگل، تقدم، در مقابل اخلاق فردی، با سنت اخلاقی در مقابل خواسته‌های فردی، با روح ملی؛ و در مقابل فرد، با جامعه است.

هگل انتقال تاریخ از جهان یونانی به عالم مسیخت را دوران روح معدب (self-alienated spirit) نامیده است؛ یعنی دُورانی که تو وضعت متناهی و نامتناهی در وجود انسان رو در رزوی هم قرار می‌گیرد. علت اصلی این انتقال تبدیل دولت شهر یونانی به نظام امپراتوری رومی - مسیحی است. در نظام دولت شهر یونانی فرد یا شهر و نهاد مدنیه هماهنگ با اصول دولت شهر زندگی می‌کند و فردیت او جزئی از وطن او است اما در عصر امپراتوری ارزش‌های عارضی و بیگانه بر فرد مسیحی یا شهر و نهاد امپراتوری تحمل شده است؛ از این جهت، شهر و نهاد امپراتوری در مقایسه با شهر و نهاد دولت شهر آزادی خود را از دست داده است. زندگی شهر و نهاد یونانی با سنت اخلاق ملی (sittlichkeit) منطبق بود در حالی که زندگی شهر و نهاد امپراتوری با اخلاق فردی (moralität) منطبق است؛ یعنی با مجموعه‌ای از قواعد نظری که بر او تحمل شده است. این مرحله انتقالی، دوره تاریخی روح معدب را تشکیل می‌دهد و تحولی اجتناب‌ناپذیر و قانونمند و تابع نظام دیالکتیک تاریخ است. هگل مسیحیت را به عنوان نمونه تأثیر دیتی از لحاظ تاریخی به عنوان دین تحصلی (positive) در مقابل دین طبیعی می‌نهد و نتیجه آن را از دست دادن استقلال وجود انسان و وابستگی او به ذات متعالی (خداوند) می‌داند. تفکر مسیحی استقلال انسان را به وابستگی تبدیل کرده است و شرایط اخلاق سنتی را به اخلاق فردی تبدیل نموده است. مسیحیت نمونه دین تحصلی (دین وضعی و قرازدادی و تحملی) و سنت یونانی نمونه دین طبیعی است. مقابل ذات تحصلی و اخلاق فردی (مسیحیت) با دین طبیعی و اخلاق سنتی، مقابل «اندیشیدن» با «زندگی کردن» است. دین طبیعی مایه زندگی، اما دین تحصلی دست مایه اندیشیدن است. (هیوولیت، ص ۴۷-۴۲) در واقع شریعت عیسی (سنت ابراهیمی، در مقابل فرهنگ یونانی) بین انسان و ذات طبیعی او و لوازم ذاتی او شقاق و دوگانگی ایجاد کرده است، این شقاق اساس روح معدب است.

فلسفه هگل - و به تبع آن نظر او در مورد تاریخ - فلسفه جامع نگری (holism) و جامع القوا و تمرکزگرایی (totalitarism) است و در نظر او فرد اجتماعی هیچ گونه حقوق

فردی‌ای که از حقوق جمعی متمایز باشد ندارد. تاریخ میدان تجلی حقوق جمعی در قالب روح ملی است. (کیمپل، ص ۵۲) اما هگل با تمام ارزشی که برای تاریخ یونان و سنت یونانی قائل است و به صراحت آن را بتر از مسیحیت می‌داند، سیر تاریخ را در جهت تکامل اخلاقی انسان می‌بیند. تاریخ از نظر او عبارت است از داستان کامل شدن انسان، و تکامل البته تکامل اخلاقی است. موضوع درسن‌های فلسفه تاریخ هگل، مراحل متوالی‌ای است «که می‌انگاریم انسانیت از وضع ابتدایی برداشته... تا درون... آزادی خردمندانه، پیموده است.» (کیمپل، ص ۸۱) و این گسترش همان مفهوم کانتی حرکت از توحش به تمدن است. پس تاریخ عبارت است از سیر تکامل منظم انسان. این آزادی به معنی آزادی فردی موردنظر تفکر لیبرالی نیست بلکه مقصود آن است که گوهر انسانیت در آزادی تدریجی او در ظرف تاریخ است. آزادی خاص انسان است اما از لحاظ فردی و اجتماعی، آزادی فرد فقط در تابعیت از دولت ملی تحقق می‌یابد و دولت ملی عبارت است از تجسم روح ملی. موضع مورد مطالعه مورخ، روح ملی است. روح ملی ملت‌ها در قالب باورهای دینی، ارزش‌های اخلاقی، آثار هنری، تفکرات فلسفی، نهادهای سیاسی و دست‌آوردهای علمی و اقتصادی و... تجلی می‌کند و این امور در مجموع موضوع کار مورخ است. (کاپلستون، ص ۲۱۹) در هر دوره‌ای از تاریخ، روح ملی یکی از ملت‌ها بر جهان حاکم است. دولت حاکم در واقع نماینده روح جهان است. تاریخ جهان چنین آغاز می‌شود و به ترتیب تاریخی به هند، ایران، مصر، یونان، روم و دوران جدید غربی که هگل آن را دوره ژرمنی نامیده است می‌رسد. در دوره حاکمیت مشرق زمین هنوز روح جهان به آزادی نرسیده است و در دوره یونانی - رومی است که روح آزاد می‌شود و به خود می‌آید. به این دلیل ماهیت حکومت‌های شرقی دیکتاتوری است یو دموکراسی از برکات غرب است. بروز آزادی روح در قالب دموکراسی از لحاظ تاریخی همزمان با نمایندگی جهان یونانی - رومی برای روح جهانی است. به این جهت دموکراسی را غربی‌ها تأسیس کرده‌اند. (کاپلستون، ص ۲۲۰)

جهان جهان در قالب روح ملی و دولت ملی بروز می‌کند. اما این روح ملی در وجود

شخصیت‌هایی که هگل آنان را «افراد تاریخ‌جهانی» نامیده است مبتلور می‌شود. اسکندر و قیصر و ناپلئون از این قبیل افرادند. اگرچه هگل از کورش نام نبرده است، اما با معیارهای هگل، کورش سریسله این چهره‌های تاریخی است. اما آیا چنگیز و تیمور نیز اعضای این گروه‌اند؟ چگونه می‌توان با معیار هگل امثال چنگیز را از امثال اسکندر متمازیز کرد؟ این شخصیت‌ها ابزارهای روح‌جهانی‌اند و به کارگیری آنان توسط روح جهانی برای اهداف جهانی روح، از «فریبنکاری‌های عقل» است. آنان به لحاظ شخصی ذر پی اهداف شخصی خویش، اما ناخودآگاه در خدمت اجرای طرح کلی روح جهانی‌اند. (کاپلستون، ص ۲۲۱)

تاریخ در مشرق زمین با تشکیل حکومت آغاز می‌شود. تشکیل حکومت (دولت) آغاز تاریخ است. اصل تاریخ شرقی [به عنوان درک تاریخی] عبارت است از درک اخلاقی. این اصل اخلاقی به صورت اطاعت از ارادهٔ تحکمی حاکم بروز می‌کند. تمایزات اخلاقی و لوازم آن‌ها به صورت قانون تدوین می‌شود. این نحو اطاعت از قوانین اخلاقی آغاز تأسیس حکومت‌های خودکامه است. (P.111 Hegel) هگل پس از ذکر مباحث تاریخ چین و هند به ایران می‌پردازد. ۲

### هگل در مورد یونان می‌گوید:

در میان یونانیان ما بین واسطه در خانهٔ خود هستیم زیرا وارد حوزهٔ روح شده‌ایم. تجلی روح را باید اولین بار در یونان جستجو کرد. دورهٔ یونانی دورهٔ جوانی و آغاز بلوغ روح است. اما نه به معنی دورهٔ نقض‌ها و کاستی‌های اولیه بلکه به این معنی که در دورهٔ جوانی همهٔ استعدادها به کار نیفتد و غایت عقلانی تحقق نیافته است و دوزه، دوزه شادابی و طزاوت روح است. یونان دوران پرنشاط و جوانی روح است و در این دوره فعالیت روحی تاریخ سرشار از نیرو است. در این دوره است که برای اولین بار روح موضوع ازاده و شناخت خود واقع می‌شود [یعنی به خود آگاهی می‌رسد] اما در شرایطی که مژحلهٔ کلیت هنوز تحقق نیافته و فرهنگ در مرحلهٔ فردیت است. انسان در دورهٔ یونانی حیات خود را وقف کار برای اهداف عینی و خارجی می‌کند. استعاره و الگوی حیات یونانی شخصیت قهرمان آشیل (Achilles) است که

در بی آن قهرمان واقعی تاریخ یونان یعنی اسکندر فرا می رسد. شخصیت اسطوره‌ای آشیل و شخصیت واقعی اسکندر نمایانگر دوره جوانی و قهرمانی و شادابی روح در عصر یونانی است. (Hegel, P.223)

### هگل در مورد دوره رومی می‌گوید:

در یونان تفکر انتزاعی نشده و قائم به صفات فردی افراد است و کلیت انتزاعی هنوز اشکل نگرفته است. اما در روم، در قالب امپراطوری، کلیت انتزاعی شکل می‌گیرد؛ آزادی، انتزاعی می‌شود و یک حکومت کلی و انتزاعی حاکم بر افراد عینی تحقیق می‌یابد. فردیت جدیدی تحت اصول انتزاعی کلی تأسیس می‌شود که تجلی قوانین کلی امپراطوری است و غیر از فردیت انضمامی و طبیعی دوره یونانی است. صفت خاص دوره رومی مرکب از دو عنصر است: کلیت سیاسی و آزادی انتزاعی [یعنی آزادی غیرطبیعی و تعریف شده توسط حکومت] به این جهت دوره رومی دوره تأسیس یک ساختکنیته جدید است. مرگ آزادی فردی طبیعی در یونان و رشد آزادی کلی انتزاعی در روم آغاز دوره جدیدی در تاریخ است. شاخص دوره شرقی تاریخ جباری (dispotism)؛ شاخص دوره یونانی هردم‌سالاری (democracy) و شاخص دوره رومی اشرافیت (aristocracy) در قالب کلیت انتزاعی است. (Hegel, P.278)

تاریخ عصر جدید، تاریخ دوره ژرمنی است و هدف آن تحقق حقیقت مطلق است به عنوان آزادی خود متعین نامحدود؛ آزادی‌ای که مقاد و مضمون آن، صورت مطلق آن است. تقدیر تاریخی قوم ژرمن این است که حامل [ایام] اصل مسیحی است. اصل آزادی روحانی در اخبار این قوم نهاده شده است و سهم این ملت در خدمت به روح جهانی این است که نه فقط دارای معنای [ایله] آزادی به عنوان جوهر و اساس درک عینی خود باشد بلکه آن را از درون خود آگاهی ذاتی خود برآورد. (Hegel, P.340)

بعد از هگل، فلسفه تاریخ او با اندک تغییرات جزئی وارد آرای مارکس شد و مارکس قابو نمندی تاریخ را یا اصول هگلی اثنا با صبغه اجتماعی و ماتریالیستی تدوین کرد. قابو نمندی تاریخ از نظر مارکس مبنی بر اصول دیالکتیک هگل است و عناصری

که فلسفه او را از هگل-متمازن می‌کند. بیشتر عناصر فلسفه سیاسی است که در این مقاله مجال تشریح آن نیست.

در قرن بوزدهم در فرانسه صورت بندی دیگری از قانونمندی تاریخ بوسط آگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸) تدوین شد که بیشتر از عناصر فکری و یکو استفاده کرده است و تاریخ را شامل سه مرحله الهی، متافیزیکی و علمی معرفی کرده است، بدون آنکه به تکرار این ادوار قابل باشد. اندیشه آگوست کنت نمونه کاملی از اعتقاد به تکامل و ترقی تاریخ با یک قانونمندی منظم و دقیق است. نظر آگوست کنت در مورد ادوار سه گانه تاریخ اجمالاً چنین است:

نخست مرحله الهی یا ربانی که دوره غلبه تخیل است و تا قرن چهاردهم میلادی ادامه دارد.  
دوم دوره متافیزیکی که از قرن ۱۴ تا قرن ۱۹ اشمراز یافته و در آن مفاهیم فلسفی (غیرعلمی) بر اذهان حاکم است. از قرن ۱۹ به بعد آغاز دوره علمی است که معیار حقیقت فقط مشاهدات تجربی است. (پولازد، ص ۱۲۳)

محاذای این نظم تاریخی در فرهنگ برای این آست که اولاً هر علمی به طور منظم مرآحل سه گانه تاریخی را طی می‌کند. مثلاً علم شیمی دارای ادوار الهی، متافیزیکی و علمی (تحصیلی) (positive) است. ثانیاً نظم خاصی بر ترتیب علوم بر یکدیگر حاکم است؛ چنانکه به ترتیب تاریخی این نظم شامل تکامل ریاضیات، آخترشناسی، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی است. (پولارد، ص ۱۲۴)

قانون تکامل تاریخی علوم از نظر آگوست کنت عبارت است از کلیت متنازل و ترکیب متصاعد یا کاهش کلیت و افزایش ترکیب؛ به این معنی که از ریاضیات (جامعه‌ترین علوم) به طرف جامعه‌شناسی (پیچیده‌ترین علوم) هر چه پیش می‌رویم جامعیت علوم کاهش می‌یابد و پیچیدنگی آن‌ها افزایش می‌یابد. علوم ریاضی جامعه‌ترین و ساده‌ترین و جامعه‌شناسی جزئی‌ترین و پیچیده‌ترین علوم است. (زرآقی، ص ۴۱) در نظر آگوست کنت، در مرحله الهی حوادث تاریخی از طریق تسلی به اراده و خواست خدا (خدایان) تبیین می‌شود، حجیت حوادث مستند به خواست خداست و رضای خدا ملاک حقیقت

(منطق) و فضیلت (اخلاق) است. در دوره دوم مفاهیم متافیزیکی (مثل مفهوم اتر در فیزیک تا زمان اینشتین) معیار حقیقت و وسیله توجیه حوادث است و در دوره سوم فقط تجربه علمی. این ادوار سه‌گانه هم در تکامل نوع انسان صادق است و هم در تکامل زندگی شخصی هر یک از افراد در هر دوره‌ای آگوست کنت می‌گوید:

هر یک از ما و قنی تاریخ زندگی خود را مرور می‌کند به یاد نمی‌آورد که در کودکی [الهی] می‌اندیشیده، در جوانی متافیزیکی و در دوره بلوغ و پختگی، علمی. (Copleston, vol.

IX, P.78)

به این مناسب نوع انسان در طول تاریخ ادوار کودکی، جوانی و بلوغ را پشت سر گذاشته است و این امر بر روند تکاملی تاریخ دلالت دارد. هر یک از ادوار سه‌گانه با شرایط اجتماعی زمان خود نسبتی منطقی و ضروری دارد؛ دوره الهی دوره غلبة حکومت‌های پادشاهی مطلقه است و در این دوره پادشاهان نمایندگان خدا در زمین اند. در دوره متافیزیکی حکومت‌های مطلقه مورد انتقاد واقع می‌شود و حقوق انتزاعی و حکومت مبنی بر اقتدار عمومی (قوانين عمومی) جای آن را می‌گیرد. در دوره سوم جامعه صنعتی حاکم می‌شود و حیات اقتصادی مرکز تفکر قرار می‌گیرد. (Copleston,

(P.80)

در قرن بیست آرنولد توین بی صورت تازه‌ای از قانونمندی مورد تأیید ابن خلدون را احیا کرد. در نظر توین بی اعتلا و افول تمدن‌ها دارای قانونمندی منظم است و رشد تمدن با استقلال رأی یا خودانسجامی [آنچه ابن خلدون عصیت نامیده بود] ملازم است و فروپاشی تمدن نتیجه از دست رفتن همین خودانسجامی است. (توین بی، ص ۱۹۸) به نظر توین بی (فقدان خودانسجامی محک گستن تمدن است). (توین بی، ص ۲۰۰) توین بی ناکامی تمدن‌ها و فروپاشی آن‌ها را نتیجه انحراف از معنویت معرفی می‌کند. (توین بی، ص ۱۷۷) و می‌گوید اگر عزم و اراده (و به قول ابن خلدون عصیت) معیار بالندگی تمدن باشد می‌توانیم به معیاری از تحلیل دست یابیم که به موجب آن تمدن‌ها رشد می‌کنند، اما فقدان آن موجب سقوط تمدن‌ها می‌شود. (توین بی، ص ۱۷۴)

به، این ترتیب اندیشه قانونمندی تاریخ از تفکر الهی قدیس آگوستین آغاز شد و در عصر نجده دید، به اندیشه انسیان‌گرایی (humanism) ختم شد، با اندکی دقیق در آن چه گفتیم، این قاعده به دست می‌آید که قانونمندی تاریخ از سه مرحله عبور کرده است:

۱. در اندیشه آگوستین فقط اراده خداوند بر تاریخ حاکم است،

۲. در تفکر ابن خلدون قوانین الهی - طبیعی بر تاریخ حاکم است؛ زیرا تبیین قانونمندی تاریخ در نوشه‌های وی بر تجربه رفتار طبیعی انسان‌ها - که از شرایط زندگی آن‌ها بر می‌آید - متنکی است؛ اما در عین حال او همواره بر خواست خداوند تا کید دارد و حوادث را چون «خدا چنین خواسته است» تبیین می‌کند. این روحیه حتی در نوشته‌های کانت نیز به چشم می‌خورد.

۳. اما در قرن نوزدهم توسط امثال آگوست بکنت اراده الهی و مقتضیات طبیعی به خواست انسان و اراده انسان تحويل می‌شود و در نوشه‌های آگوست بکنت و توینی نه تنها نشانی از اعتقاد به حاکمیت خداوند بر تاریخ دیده نمی‌شود بلکه مقتضیات طبیعی هم به تصمیم و اراده انسان تحويل می‌شود.

#### ۵. احالت تاریخ و زمانمندی (historycism and temporality)

در نیمه دوم قرن نوزدهم در آلمان یک جنبش فلسفی نیرومند به نام فلسفه نوکاتنی پدید آمد که معروف‌ترین چهره آن دیلتای (Dilthey) (متوفای ۱۹۱۱م) است. دیلتای در کنار دیگر اعضای این نحله، ضمن تقسیم علوم به طبیعی و انسانی و تعیین موضوع و منطق و روش و ماهیت علوم انسانی (geisteswissenschaften) به عنوان یک بخش کاملاً متمایز از علوم طبیعی، به شرح و بسط نکته‌ای پرداخت که بینا بر آن علوم انسانی ماهیة علومی تاریخی و زمانمند هستند. در نظر اعضای حوزه نوکاتنی، به خصوص دیلتای، تفاوت اصلی علوم انسانی، (اقتصاد، حقوق، سیاست، دین، اخلاق، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، زبان، هنر و ادب‌زره) با علوم طبیعی که این است. که پدیده‌های طبیعی زمانمند نیستند در حالی که پدیده‌های انسانی (یعنی مجموع افعال انسان در قالب رفتارهای دینی،

اقتصادی، سیاسی و...) زمانمند هستند. در طبیعت تعدادی تازه‌ای رخ نمی‌دهد؛ حوادث طبیعی از قبیل تجزیه و تراکیب مواد، حوادث کیهانی (نجومی) و تخریب ساختارهای طبیعی و تشکیل دوباره آن‌ها تماماً تکراری است، اما افعال انسان، چه فعالیت‌هستی باشد چه سیاسی و چه اقتصادی یا علمی یا جنگ و خونریزی یا... تماماً منفرد و نو و غیرمکر است. این حوادث غیرتکراری عبارت است از مجموع افعال انسان که متن تاریخ را به وجود می‌آورد؛ دلیل تازگی (نو بودن) و نامکر تبودن حوادث تاریخی (یعنی حوادث اجتماعی برخلاف حوادث طبیعی) وابستگی آن‌ها به زمان و شرایط زمانی است. شعر امروز شاعر (مثلًا حافظ) متناسب با حال امروز اوست و شعر فردایش متناسب با حال فردای او. فرمان یک فرمانده مبنی بر جنگ، قتل عام یا عفو اسراء و اختراع فلان مخترع یا تأسیس فلان حزب سیاسی توسط فلان سیاستمدار و... نیز تابع همین قاعده است. هیچ تکراری در فعل هیچ انسانی نیست و هر عملی مشروط به شرایط زمانی زمان وقوع خود است. این خاصیت علوم انسانی را گاهی زمانمندی و گاهی تاریخمندی یا اصالت تاریخ نامیده‌اند. این در واقع صورت تازه‌ای از قانونمندی تاریخ است متمایز از آنچه پیش از این گفته بودند. قانونمندی مورد نظر امثال قدیس آگوستین و این خلدون و هگل و مارکس و... از نوع قانونمندی طبیعی است. تاریخ از نظر این متفکران قانونمند است به همین معنی که وقوع سیل و طوفان قانونمند است. اما در نظر دیلای و همفرکان او قانونمندی تاریخ وابسته به شرایط زمانی است.

۶. قانونمندی غایتمند (teleconomical) و قانونمندی ماشینی (mechanical)

دو نقطه الف و ب را در نظر بگیرید که یکضد متر فاصله (مسافت) داشته باشد. بزرای پیمودن این مسافت یکصد متری اگر با سرعت هر متر یک دهم ثانیه حرکت کنید، ده ثانیه وقت لازم است، در حالی که اگر همین مسافت را با سرعت هر ثانیه یک متر پیمایید یکصد ثانیه وقت لازم است. مقدار سرعت با زیمان لازم برای پیمودن این مسافت نسبت معکوس دارد؛ یعنی هر چه سرعت بیشتر باشد، زمان کمتر و هر چه سرعت کمتر باشد،

زمان بیشتری برای آن لازم است. این مثال ساده نمونه‌ای از یک قانونمندی مکانیکی و ماشینی است. قانونمندی حوادث طبیعی ظاهرآ همه قانونمندی مکانیکی است. اما اگر شما برای دیدن دوست خود یا فراز از خطر دشمن خود تا دریافت طلب خود یا پرداخت دین خود یا رفع نیاز خود یا... در هر حال ملزم باشید این مسافت را پیمایید، قانونمندی پیمودن این مسافت یک قانونمندی غایی خواهد بود. جزء دیدگاه‌های ماتریالیستی که حرکت تاریخ را نتیجه تحولات درون اتم‌ها (در وجود انسان) دانسته‌اند، بقیه معتقدان به قانونمندی تاریخ، این قانونمندی را معادل غایتمندی دانسته و حرکت تاریخ را یک حرکت غایتمند معرفی کرده‌اند. در نظر امثال آگوستین، حرکت تاریخ برای تحقق اراده خیر خداوند است. این اندیشه تا زمان کانت استمرار داشته و کانت هم تحقق اراده‌الله، یعنی غلبه خیر بر شر را غایت تاریخ دانسته است؛ اما نظر کانت با امثال آگوستین یک تفاوت عمده دارد و آن اینکه در نظر کانت، این قانونمندی را عقل بر تاریخ تحمیل می‌کند تا آن را درک کند. کانت این مطلب را در مورد قوانین طبیعی (فیزیک نیوتون) نیز صادق می‌داند. اما در همین فلسفه کانت زمینه سکولاریزه شدن تاریخ فراهم شده است؛ به این معنی که کانت هدف و غایت تاریخ را (همان غایتی که هم اراده خداوند است و هم حکم عقل) تحقق آزادی و معقولیت در زندگی انسان می‌داند. مفاهیمی از تقبیل تحقق آزادی (هگل)، تحقق معنویت و ارزش‌های روحی (توین‌بی)، تحقق عدالت و برابری (مارکس) پس از کانت در نظر متفکران هدف و غایت تاریخ را تشکیل می‌دهد. این اندیشه تا اوایل قرن بیستم به قوت خود باقی بود و از آن پس توسط مخالف شکاک موسوم به پنجم مدرن (مابعد تجدد) امور دنیادی و اغلب منزد انکار و ناباوری واقع شد.

### توضیحات

۱. هگل مفهوم «سنت ملی» را از هردر، و «روح ملی» را از منشکیو اقتباس کرده است.
۲. شخص اروپایی در ایران خود را در خانه خود می‌بیند. در ایران فضایل و عوایط اروپایی به

چشم می خورد، امپراطوری ایران اولین جریان مستمر تاریخ است و ایرانیان اولین ملت تاریخی اند، در ایران برای اولین بار نوری می درخشید که خود این گشور و اطراف آن را روشن می کند زیرا «نور» در آین زردشت متعلق به عالم آگاهی اسیت یعنی متعلق به عالم روح به عنوان چیزی متمایز از خود نور، ما در جهان ایرانی یک وجودت عالی ناب درمی یابیم، نوری که به برهایی موجود است می انجامد و آنها را آزاد می کند، مانند نوری که اجسام را همان طور که هستند شناس می دهد، این نور افراد را بر می انگیزد تا برای خود صاحب قدرت شوند و فردیت خود را گسترش دهند و ثبت کنند، نور همه چا یکسان می تابد: خورشید بر موجودات صالح و ناصالح، بر بالا و پست، بر همه به نحو یکسان می تابد، نور و قدری بر موجودی می تابد به آن زندگی می بخشد، وضعیت نور و وضعیت پر ابر نیاهد (آنتی تر) در مقابل ظلمت است و این تقابل اصل حیات را بر ما می گشاید، اصل رشد و گسترش یا تاریخ ایران آغاز می شود، پس تاریخ ایران قطعاً آغاز تاریخ جهان است، برهمای هندی شرط تفرد است و شان کلی ندارد؛ فقط یک احساس دینی است که حیات انسامی را به خطر می اندازد، عینت یافتن و تحقق در خارج مستلزم یک ماهیت تحصیلی (پوزیتیو) است، در این شرایط است که انسان آزاد می شود و رو در روی هستی متعالی قرار می گیرد، این نجهود کلیت اندیشه را برای اولین بار در ایران می بینیم که در آن انسان به عنوان یک موجود متمایز خود را در مقابل ذات کلی می نهاد، در سنت های چینی و هندی این تمایز فرد انسان از روح کلی به چشم نمی خورد، در آنجا روح و طبیعت با هم متحدوند، در فرهنگ ایران است که روح خود را از طبیعت، امتیاز و آزاد می کند، در چین وجودت روح و طبیعت در قالب حکومت پدرسالاری جلوه می کند، در آینجا انسان آزاد نیست، عنصر اخلاقی در آینجا مفقود است زیرا انسان تابع طبیعت است، اما در اصل [فرهنگ] ایرانی انسان از طبیعت متمایز است، وحدت در فرهنگ ایرانی در نور آشکار می شود که صرفاً به معنی نور فیزیکی نیست بلکه اصل رویحانیت ناب یعنی اصل خیر است، بنابراین تخصیص و چزئیت، یعنی پیوند با طبیعت [و استرامات زمانی - مکانی] از آن حذف می شود، نور، چه فیزیکی، چه روحانی، موجب ترفع یعنی آزادی از قید طبیعت است، نسبت انسان به نور - یعنی خیر مطلق همجون نسبت او به چیزی خارجی و عینی است که دال بر فعالیت آزادی اوست، فرهنگ چین قادر تمایز است؛ فرهنگ هند، دارای تمایز اما تمایز آن به طبقات است، اما در ایران این تمایز به نور است، این خیر مجرد - یعنی نور - که تمام افراد به طور یکسان بدان دسترسی دارند، می توانند به طور یکسان از قداد است آن برخوردار شوند، به

این ترتیب نور در فرهنگ ایرانی اصل وحدتی است که هر فردی از طریق شرکت در آن و برخورداری از آن می‌تواند از شکوه و عظمت آن برخوردار شود.

تفاوت اصل [فرهنگ] ایرانی با رومی این است که فرهنگ رومی اصل حیات را محبوس می‌کند اما فرهنگ ایرانی به تمام آن امکان موجودیت می‌دهد.» (Hegel, P.278)

## منابع و مأخذ

ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.  
هیپولیت، رُان، مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل، ترجمه باقر پرهاشم، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۵.  
کیمبل، بن، فلسفه تاریخ هگل، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران: انتشارات بدیع، ۱۳۷۳.  
کاپلستون، فردیک، تاریخ فلسفه، جلد هفتم، ترجمه داریوش آشوری، تهران: چاپ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۶۷.

پولارد، سیدنی، اندیشهٔ ترقی، ترجمه حسین اسدپور پیرانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۴.  
نراقی، احسان، علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن، تهران، ۱۳۴۷.

توبین بی، آرنولد، یوسی تاریخ، ترجمه محمدحسین آربا، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶.

Copleston, Fredrick. *A History of Philosophy*, voloum II & IX .

Edwards, paul. *The Encyclopedia of Philosophy*.

Collingwoode. *The Idea of History*.

Kant. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in welbürgerlicher absicht.

Hegel. *The philosophy of history*. translated by. J. sibree.

*Hegel's phenomenology of spirit. trans. Miller.*