

قانونمندی تاریخ

دکتر منوچهر صانعی

عضو هیئت علمی گروه فلسفه - دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

واژه تاریخ را در زبان فارسی به دو معنا به کار می‌برند: ۱ - مجموعه فعالیت‌های مکتوب علمی، نظری و فکری مورخان که همان «علم تاریخ» نامیده می‌شود؛ ۲ - مجموعه حوادث و رویدادهای انجام شده توسط انسان که از آن تاریخ در معنای متعارف استفاده می‌شود و بدون افزودن کلمه «علم» به کار می‌رود.

اگر بتوانیم نحوه کسب شناخت یا علم به تاریخ از نوع دوم، یعنی علم به تاریخ در معنای مجموعه رویدادها را مشخص کنیم، وجود چیزی به نام «علم تاریخ» نیز به اثبات خواهد رسید و آن‌گاه می‌توانیم بگوییم که علم تاریخ واقعاً یک «علم» است.

این مقاله با نظر به آرای اندیشمندان و مورخان از قدیم‌ترین روزگاران تا اوایل قرن بیستم، ضمن متمایز کردن دو مفهوم متفاوت از تاریخ، سیر تحول دیدگاه‌های موجود درباره تاریخ، قانونمندی و غایتمندی آن را پی می‌گیرد.

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

۱. طرح مسأله

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

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 توین 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، اختراعات 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 چشم پزشکی یک علم است.

در تاریخ با انبوهی از حوادث تاریخی مواجه هستیم؛ همان طور که در علوم طبیعی با انبوهی از حوادث طبیعی مواجه هستیم. حوادث تاریخی عبارت است از مجموع تحولات اجتماعی مثل جنگ و اختراعات؛ 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 کرد. مثلاً زمین لرزه به عنوان یک حادثه طبیعی هنگامی درک یا 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 درک قانونمندی آن.

اکنون به جای زمین لرزه که یک حادثه طبیعی است، حوادث تاریخی را در نظر بگیرد: کی و کجا حکومت موجود (در فلان کشور فرضی) سقوط می‌کند؟ کی و کجا وضعیت اقتصادی رونق می‌گیرد؟ کی و کجا ذایل اخلاقی رشد می‌کند؟ کی و کجا مردم به یکدیگر اعتماد می‌کنند؟ و کی و کجا... دست یافتن به جواب این پرسش‌ها به درک قانونمندی آن‌ها منوط است: چه عواملی موجب رشد اقتصادی می‌شود؟ چه عواملی موجب رشد ذایل 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 مرکز ثقل تاریخ و علم تاریخ است: قبول چیزی به نام واقعیت تاریخی، قبول یا نفی ترقی تاریخی، اعتقاد به امکان 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 هجدهم و نوزدهم میلادی به اوج خود رسید.

۲. زمینه تاریخی

درک قانونمندی تاریخ مانند همه مباحث فرهنگ بشری، یک سیر تکوینی و جریانی تکاملی دارد. فهم و درک تاریخ در ابتدا شکل وقایع‌نگاری داشته است. شاید تواریخ هرودوت اولین اثر مدوتی باشد که بتوان نام «تاریخ» بر آن نهاد (البته با تفکیکی که ما در اینجا قائل شدیم باید آن را اولین «علم تاریخ» نامید). نوشته‌هایی چون ایلیاد و ادیسه

هومر، وداهای چهارگانه هندی (ریگ ودا، ساما ودا، یا جور ودا و اتهاروا ودا)، اوستا، تورات و بعضی دیگر از نوشته‌های باستانی، در واقع به عنوان اسناد تاریخی مورد استفاده واقع شده‌اند و می‌شوند. اما نمی‌توان آن‌ها را «تاریخ» نامید. کتاب هرودت اولین تاریخ است و جالب آنکه بر خلاف آنچه در نگاه اول به نظر می‌رسد، این کتاب تاریخ ایران است نه تاریخ یونان، زیرا موضوعات و مباحث آن شرح زندگی چهار پادشاه هخامنشی (کورش، داریوش، کیمبوجیه و خشایارشا) است. اما با تعریفی که امروز از علم تاریخ داریم این کتاب وقایع‌نگاری است نه تاریخ. درک تاریخی یا آنچه امروز علم تاریخ نامیده می‌شود در قرن هجدهم به همت هیوم، ویکو، منتسکیو، ولتر و... به وجود آمد و در قرن نوزدهم توسط محققان تحصیلی چون آگوست کنت و جان استوارت میل و متفکران نوکانتی چون رالک و دیلتای به کرسی نشست. هرودت فرزند سنت و فرهنگ یونانی است و یونانیان فاقد درک تاریخی بودند؛ زیرا:

۱- درک تاریخی مستلزم تصور خطی تاریخ است و چنین تصویری در یونان وجود نداشت؛ چون آنان تحولات را به صورت چرخشی یا دایره‌ای تصور می‌کردند و این تصور از آن جا ناشی 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. و لذا تحولات تاریخی را به صورت دایره تصور می‌کردند و این مطلب اصل نظریه ادوارد اکوار در تفکر یونانی است که بیشتر قدما یونان چون امپدوکلس و هراکلیتوس به آن معتقد بودند.

۲- پارمیندس (یکی از فیلسوفان یونانی پیش از سقراط) مدعی بود که کثرت و حرکت توهم 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 «عالم مثل» تعلق دارد و عالم مثل فاقد تغییر و دگرگونی است، پس فاقد تاریخ است. حرکت و تغییر که اساس واقعیت تاریخی

را تشکیل می‌دهد فقط در طبیعت متحقق است. اما طبیعت هستی ندارد بلکه سایه و تصویر هستی است؛ پس تاریخ به عالم غیر واقعی (طبیعت) تعلق دارد. ارسطو همین بدبینی را نسبت به تاریخ به این صورت حفظ کرد که علم به قوانین کلی تعلق می‌گیرد در حالی که تاریخ مجموعه حوادث جزئی است. ارسطو ارزش تاریخ را حتی از شعر نازل تر می‌دانست.

به این ترتیب در تفکر یونانی زمینه برای درک تاریخی فراهم نبود. اندیشه تاریخی را مسیحیت (با تکیه بر سنت توراتی - ابراهیمی) وارد فرهنگ بشری کرد. در اندیشه مسیحی (با دیانت ابراهیمی)،

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

۲ - بر این حرکت خطی نظمی به نام مشیت الهی حاکم است که موجب قانونمندی تاریخ می‌شود. تاریخ بر اساس یک نظم آگاهانه پیش می‌رود. 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 درک تاریخی را در مقابل سنت یونانی فراهم کرد. قانونمندی تاریخ که اولین نمود و ظهور آن در نوشته‌های آگوستین بار کلامی و رنگ و بوی الهی داشت، در مشرق زمین و در جهان اسلام مورد توجه ابن خلدون واقع شد و او ترکیبی از باورهای دینی (اسلامی) و تجربه‌های تاریخی را (به عنوان یک مورخ حرفه‌ای) در مقدمه خود فراهم کرد که پس از او در قرن هجدهم مورد توجه منتسکیو واقع شد و از آن جا توأم با آرای ویکنو (متفکر قرن هجدهم ایتالیا) مورد توجه کانت (فیلسوف آلمانی) واقع گردید. کانت و نسل‌های بعدی ایدئالیست‌های آلمانی از قبیل هگل و شاگردان ماتریالیست او مثل

مارکس، حرکت تاریخ را نه فقط قانونمند و منظم بلکه به نوعی با یک نظم ریاضی توأم می‌داند؛ نظمی که در معادشناسی لایب‌نیتس (فیلسوف نیمه دوم قرن هفدهم آلمان) ریشه دارد.

۳. طرح الهی قانونمندی تاریخ

قدیسن آگوستین سعی کرد با استفاده از مفاهیم کلامی آیین مسیحیت، قانونمندی تاریخ را از اراده خداوند استخراج کند. آگوستین معیار 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 بخیراند و انسان‌های خودخواه تابع شر. درک تاریخی از لوازم ایمان مسیحی است زیرا پدیده سقوط انسان و رانده شدن او از بهشت یک پدیده 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 کلیسایند 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 صحخته 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 (زردهشتی، میترائی و مانوی) باشد. اما
 آگوستین نظریه مشیت الهی را که پشتوانه قانونمندی تاریخ است به عنصر مانوی این
 مقابله افزوده است. این اولین طرح قانونمندی تاریخ (در سنت غربی و با قطع نظر از
 پیشینه ایرانی آن) است که در نوشته‌های آگوستین (در کتاب شهر خدا) آمده است. تا
 آنجا که 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 با قطع 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 کلاً نظر خود را با تعبیر «خدا چنین
 اراده کرده است» می‌آراید، در عین حال به عنوان یک مورخ صاحب نظر با تکیه بر
 تجارب تاریخی خود سعی می‌کند نظم حوادث تاریخی را از مطالعه خود این حوادث
 استخراج کند؛ و این نکته اخیر در آرای آگوستین غایب است.

تفکر تاریخی ابن خلدون از نوعی است که امروز آن را به نام «ناتورالیسم»
 (Naturalism) می‌شناسیم. صورت ابتدایی این اندیشه در کتاب سیاست ارسطو و صورت
 کامل آن در روح القوانین منتسکیو آمده است. این نظریه، حوادث تاریخی را برآمده از
 شرایط طبیعی محل سکونت انسان‌ها می‌داند. 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 وفق امور طبیعی است
 و... هر کدام بر حسب ضرورت به شیوه‌ای می‌گرایند که اجتناب‌ناپذیر است. (ابن خلدون، ص

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

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

پس حرکت تاریخ را شیوه معاش انسان‌ها تعیین می‌کند و این شیوه‌ها اجتناب‌ناپذیرند. (ابن خلدون، ص ۲۲۵)

در نظر ابن خلدون حرکت تاریخ از توحش به تمدن است؛ یعنی انسان در طول تاریخ می‌تمدن تر می‌شود. این مضمون در قرن هجدهم مورد توجه کانت فیلسوف آلمانی واقع شد.

هنگامی که وضع زندگی همین طوایف [یعنی روستائیان] توسعه یابد و در توانگری و رفاه به مرحله‌ای برتر از میزان نیازمندی برسد؛ آن وقت وضع نوین آنان را به آرامش طلبی وامی‌دارد و برای به دست آوردن میزان بیشتر از حد ضرورت و نیاز، با یکدیگر همکاری می‌کنند... و درصدد توسعه خانه‌ها و بنیان‌گذاری شهرهای کوچک و بزرگ برمی‌آیند. (ابن خلدون، ص ۲۲۶)

در نظر ابن خلدون «توانگری و تجمل خواهی [و گرایش از زندگی روستایی به شهری] از امور طبیعی کشورداری است» و در پی آن «تن آسایی و بسکون [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 برابر مستمری‌ها فزونی می‌یابد و دخل ایشان با خرج برابری نمی‌کند. بدین سبب تهی دست در میان ایشان از بینوایی می‌میرد و آنکه در ناز و نعمت است تمام مستمری خویش را صرف خوش‌گذرانی خویش می‌کند. [گویی جامعه امروز ما را به چشم خود دیده است] آن گاه این وضع در

نسل‌های آینده توسعه می‌یابد و به مرحله‌ای می‌رسد که کلیه حقوق و مستمری خدمتگزاران دولت در برابر فزونی عادات تجملی و وسایل ناز و نعمت وافی نمی‌باشد... آن وقت گرفتار عقوبت‌ها می‌شوند و ثروت‌هایی را که بسیاری از آنان به خود اختصاص داده یا بندگان یا فرزندان خویش و پرورش‌یافتگان دولشان را توانگر ساخته‌اند از ایشان بازمی‌ستانند و در نتیجه گروهی را به بی‌سروسامانی گرفتار می‌کنند... و در نتیجه زبونی آنان، به پادشاه نیز ضعف راه می‌یابد. (ابن خلدون، ص ۳۲۱)

ابن خلدون فرایند سقوط را این گونه تشریح می‌کند:

عمر هر دولت شامل سه نسل است: نسل اول نسل سازنده است زیرا نسل نخست همچنان بر خوبی‌های خشونت و توحش بادیه‌نشینان مانند تنگی معیشت و دلاوری و شکار و... پایدارند و به همیت علت شدت عصیبت در میان آنان پایداز می‌ماند؛ نسل دوم به سبب ناز و نعمت تغییر خوی می‌دهند و از بادیه‌نشینان به شهرنشینان می‌گرایند... و جوش و خروش و عصیبت آن‌ها فروکش می‌کند. نسل سوم در ناز و نعمت به نهایت می‌رسد و عصیبت آن‌ها به کلی زایل می‌شود و در مقابل حملات دشمن قدرت دفاع ندارند. (ابن خلدون، ص ۳۲۴)

این خلدون تحولات اجتماعی در طول این سه نسل را پنج مرحله می‌داند:

- ۱- دوران پیروزی و چیرگی بر مخالفان و غلبه بر کشور؛
- ۲- دوران خودکامگی و سلطه‌جویی؛
- ۳- دوران آسایش و آرامش؛
- ۴- دوران خردمندی و مسالمت‌جویی؛
- ۵- دوران اسراف و تبذیر و لذت‌جویی و انحطاط و واژگونی حکومت. (ابن

خلدون، ص ۳۳۴)

به این ترتیب بر جریان تاریخ از نظر ابن خلدون نظمی حاکم است که مسیر حرکت تاریخ را به نحو قانونمند تعیین می‌کند. اما ابن خلدون بر خلاف آگوستین که فقط مشیت الهی را قانون تاریخ می‌دانست، در عین اینکه هرگز از اراده خدا غافل نمی‌ماند شیوه بیان او تجربی و مستند به واقعیت‌های تاریخی است. در واقع تفکر ابن خلدون یکی از

مصادیق انتقال تفکر از دوره الهی تاریخ به دوره انسانی و تجربی است؛ دوره‌ای که از ویژگی‌های عصر جدید است و این 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 رنسانس معروف است و یکی از ویژگی‌های رنسانس انتقال از دوره الهی تفکر به دوره انسانی و سکولاریزه شدن تفکر است. از قرن چهاردهم، یعنی از زمان ابن خلدون، چهارصد سال وقت لازم بود تا قرن هجدهم فرا رسد و هیوم در انگلستان، ویکو در ایتالیا، منتسکیو 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 متوالی 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 هگلی‌ها و متفکران معتقد به دیالکتیک می‌توان گفت نظر ویکو ترکیب یا سنتز آراء یونانی و مسیحی است. یونانیان - چنان که گفتیم - 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 ضمیمه حوادث تاریخی قابل شناخت نخواهد بود. پس تاریخ را باید به صورت حلقه‌هایی تصور کرد که دارای دو نوع محتوا هستند: یکی محتوای تکراری که بر قانونمندی تاریخ دلالت 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).

ویکو ترتیب ادوار تاریخی را چنین توصیف کرده است:

اولین اصلی که راهگشا و آغازگر تاریخ است یک توحش (بزریت) خشن و بی روح است. بعد دوره قهرمانی فرامی رسد؛ سپس عدالت شجاعانه؛ بعد دوره ابتکار و خلاقیت؛ بعد تفکر سازنده؛ و در پایان نوعی هرج و مرج که تمام آنچه را که در ادوار قبل ساخته شده ویران می کند. (Collingwoode, P.67)

در واقع روح بیان ویکو 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 آزمائش و خطا در تأسیس تمدن است. دست کم به مصداقی از این دوره در تاریخ معاصر می توان استناد کرد و آن تشکیل کشور ایالات 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 ایالات 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 همین شیوه تأسیس شده باشد با این تفاوت که متناسب با شرایط زمان به جای هفت تیرکشی، قداره بندی و قمه کشی متداول بوده است و ما بقایای این سنت را در 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 مصترف است و تعطیل خلاقیت ها و فرارسیدن دوره توحش جدید. اما این ادوار به هیچ وجه تکرار محض نیست؛ بلکه توحش امروز ویژگی های امروزی دارد و تمدن هزار سال پیش (ادوار قهرمانی و کلاسیک) خواص تاریخی زمان خود بوده

است.

در قرن هجدهم از قلم هیوم (متولد ۱۷۱۱ م) و منتسکیو نیز آرائی شبیه آرای ویکو - با اختلاف در تعبیر - تراویده است. امایه 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 جریان در طول نسل‌های متعدد پی‌درپی پیش می‌رود و هر نسلی نوع انسان را به کمال‌نهایی نزدیک‌تر می‌کند. اراده طبیعت بر این قرار گرفته است که انسان تمام امکانات و امتیازات 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 عاقل‌تر 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 (به نحو ذهنی یا سابجکتیو) پایه پای هم پیش می‌روند و هنگامی که انسان از درون عاقل و آزاد (یعنی

آزاد از تمایلات حیوانی و معقول کردن آن‌ها) شده، از برون نیز معقولیت و آزادی در محیط اجتماعی تحقق می‌یابد. نشانه و در واقع نتیجه تحقق آزادی و «معقولیت» عینی (ابجکتیو) تحقق حکومت‌های دموکراتیک، حذف نظام‌های دیکتاتوری و جبری و عدم تجاوز به حقوق دیگران است. کانت این نظم و قانونمندی را به عنوان یک قانون ضروری عقل عملی معرفی می‌کند و از نظر او تحقق این غایت ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. (Kant, P.)

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

دیدگاه تاریخی هگل از فلسفه او جدا نیست. تاریخ یا تفکر تاریخی مرکز ثقل فلسفه هگل است. یعنی فلسفه را تاریخی معرفی کرده است. مقولات فلسفی از نظر هگل فقط در قالب ادوار تاریخی قابل فهم است. در واقع «مقولات فلسفی» و «ادوار تاریخی» دو تعبیر برای یک واقعیت است. فلسفه از نظر هگل به جای آنکه مجموعه‌ای از مفاهیم فطری یا پیشینی ازلی و ابدی یا جاودان باشد، عبارت است از خودآگاهی 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 (واقعیت تاریخی) آموزه و تاریخ عبارت است از تحقق حقایق فلسفی یا چنانکه خود هگل می‌گوید: «فلسفه عبارت است از درک زمان» (Cambridge, P.270) این بدان معنی است که فلسفه (یعنی درک 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 هگل در فلسفه آلمانی البته ریشه در منادولژی لایب‌نیتس دارد. در قانون هماهنگی پیشین بنیاد لایب‌نیتس اولاً برروز 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). بعد از 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 می‌توان گفت شاخه‌های 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 کل واحد است و اجزای آن غیر قابل تفکیک از یکدیگر است. هنر، دین، نهادها، سنت‌ها و زبان مردم در هر جامعه‌ای یک واحد آلی (ارگانیک) تشکیل می‌دهد. هگل مرکز ثقل این واحد را «روح ملی» نامیده است. فلسفه درک وحدت و لوازم تاریخی این مجموعه است.

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

فلسفه تاریخ هگل به معنی دقیق لفظ، پیوند فلسفه و تاریخ است و عنصر فلسفی آن ترکیبی از اصول مابعدطبیعی است. عمده‌ترین این اصول غایتمندی 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 تحقق رسیدن 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، ثقل یا جاذبه (گرانش) (gravity) است. اما 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

بالقوة انسان است که باید در طول تاریخ تحقق یابد 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 مجاهدت او است. پس آزادی یک فرایند تاریخی است و فقط در ظرف تاریخ (در طول زمان) برای نوع انسان طی نسل‌های پستی در پی تحقق می‌یابد.
 (Cambridge, P.288)

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

فلسفه هگل از برجسته‌ترین (و شاید افراطی‌ترین) 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 باید با اصول عقلانی آمیخته باشد. ذات عقل - به قول اسپینوزا - مقتضای ضرورت است و عقل نمی‌تواند با اشیا و امور جز به نحو ضروری برخورد کند. این ضرورت عقلانی در فلسفه هگل به صورت قوانین دیالکتیک تدوین شده است که در این جا مجال ورود به جزئیات آن نیست.

مقصود از ضرورت عقلانی اموری است که از جهان هستی هر گروه عناصر احتمال و تصادف و امکان حذف می‌شود و تحقق امور جز به نحو ضروری ممکن نیست. ضرورت عقلانی به این معنی در تفکر غربی ابتدا در فلسفه زوایا مطرح شد و در عصر جدید قبل از هگل در فلسفه‌های اسپینوزا و لایب نیتس شکوفا شد. زوایا اسپینوزائی 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 تحقق 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» همین و معروف 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 گروهی 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 (با واقعیت انسان) و در یک کلام هستی 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 دآوری 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 انفکاک‌ناپذیر 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 است اما نمونه دین قومی و ملی در دوران پیش از مسیحیت در جامعه یونانی تحقق داشته است. دین قومی متناسب با سنت اخلاقی است و دین فردی با اخلاق فردی متناسب است. به این دلیل است که هگل فردگرایی (individualism)ی رو به رشد عصر جدید را مردود می‌داند و آن را از بقایای دین مسیحی به حساب می‌آورد. (هیپولیت؛ ص ۲۵) از نظر هگل، تقدم، در مقابل اخلاق فردی، با سنت اخلاقی؛ در مقابل خواست‌های فردی، با روح ملی؛ و در مقابل فرد، با جامعه است.

هگل انتقال تاریخ از جهان یونانی به عالم مسیحیت را دوران روح معذب (self-alienated spirit) نامیده است؛ یعنی دورانی که دو وضعیت متناهی و نامتناهی در وجود انسان رودرزی هم قرار می‌گیرند. علت اصلی این انتقال تبدیل دولت شهر یونانی به نظام امپراتوری رومی - مسیحی است. در نظام دولت شهر یونانی فرد یا شهروند مدینه 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 شهروند امپراتوری تحمیل شده است. از این جهت، شهروند امپراتوری در مقایسه با شهروند دولت شهر آزادی خود را از دست داده است. زندگی شهروند یونانی با سنت اخلاق ملی (sittlichkeit) منطبق بود در حالی که زندگی شهروند امپراتوری با اخلاق فردی (moralität) منطبق است؛ یعنی با مجموعه‌ای از قواعد نظری که بر او تحمیل شده است. این مرحله انتقالی، دوره تاریخی روح معذب را تشکیل می‌دهد و تحولی اجتناب‌ناپذیر و قانونمند و تابع نظام دیالکتیک تاریخ است. هگل مسیحیت را به عنوان نمونه تجاوز دینی 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 تحمیلی) و سنت یونانی نمونه دین طبیعی است. تقابل دین تحصلی و اخلاق فردی (مسیحیت) با دین طبیعی و اخلاق سنتی، تقابل «اندیشیدن» با «زندگی کردن» است. دین طبیعی مایه زندگی، اما دین تحصلی دست‌مایه اندیشیدن است. (هیپولیت، ص ۴۷-۴۲) در واقع شریعت عیسوی (= 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 معذب است.

فلسفه هگل - و به تبع آن نظر او در مورد تاریخ - فلسفه جامع‌نگری (holism) و جامع‌القبوا و تمرکزگرا (totalitarism) است و در نظر او فرد اجتماعی هیچ‌گونه حقوق

فردی‌ای که از حقوق جمعی متمایز باشد ندارد. تاریخ میدان تجلّی 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 برتر 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 درس‌های فلسفه تاریخ هگل، مراحل متوالی‌ای است «که می‌انگاریم انسانیت از وضع ابتدایی بردگی... 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 مورد نظر 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. موضوع 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 و 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)

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

شخصیت‌هایی که هگل آنان را «افراد تاریخ جهانی» نامیده است متبلور می‌شود. اسکندر و قیصر و ناپلئون از این قبیل افرادند. اگر چه هگل از کورش نام نبرده است، اما با معیارهای هگل، کورش سرسلسله این چهره‌های تاریخی است. اما آیا چنگیز و تیمور نیز اعضای این گروه‌اند؟ چگونه می‌توان با معیار هگل امثال چنگیز را از امثال اسکندر متمایز کرد؟ این شخصیت‌ها ابزارهای روح جهانی‌اند و به کارگیری آنان توسط روح جهانی برای اهداف جهانی روح، از «فرینکاری‌های 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. (Hegel, P:111) هگل پس از ذکر مباحث تاریخ چین و هند به ایران می‌پردازد.^۲

هگل در مورد یونان می‌گوید:

در میان یونانیان ما بنی‌واسطه 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 اولیهٔ بلکه به این معنی که در دورهٔ جوانی همهٔ استعدادها به کار نیفتاده است و غایت عقلانی تحقق نیافته است و دوزخ، دوزخهٔ شادابی و طراوت روح است. یونان دوران پرتلاطم 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 مزحلهٔ 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. آستمازه و الگوی حیات یونانی شخصیت قهرمان آشیل (Achilles) است که

در پی آن قهرمان واقعی تاریخ یونان یعنی اسکندر فرا می‌رسد. 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 شکل 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. تحقق 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 ساجکتیوئه جدید است. مرگ آزادی فردی طبیعی در یونان و رشد آزادی کلی انتزاعی در روم آغاز دوره جدیدی در تاریخ است. شاخص دوره شرقی تازیچ، جبّاری (dispotism)؛ شاخص دوره یونانی مردم‌سالاری (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 مفاد و مضمون آن، صورت مطلق آن است. تقدیر تاریخی قوم ژرمن این است که حامل [پیام] اصل مسیحی است. اصل آزادی روحانی در اختیار این قوم نهاده شده است و سهم این ملت در خدمت به روح جهانی این است که نه فقط دارای معنای [ایده] 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 قانونمندی تاریخ را با اصول هگلی اما با صبغه اجتماعی و ماتریالیستی تدوین کرد. قانونمندی تاریخ از نظر مارکس مبتنی بر اصول دیالکتیک هگل است و عناصری

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

در قرن نوزدهم، در فرانسه، صورت‌بندی دیگری از قانونمندی تاریخ توسط آگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸) تدوین شد که بیشتر از عناصر فکری ویکو استفاده کرده است و تاریخ را شامل سه مرحله الهی، متافیزیکی و علمی-معرفی کرده است، بدون آنکه به تکرار این ادوار قائل 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 استمرار یافته و در آن مفاهیم فلسفی (غیر علمی) بر اذهان حاکم است. از قرن ۱۹ به بعد آغاز دوره علمی است که معیار حقیقت فقط مشاهدات تجربی است. (پولارد، ص ۱۲۳)

مختوای این نظم تاریخی در فرهنگ برای این است که اولاً هر علمی به طور منظم مراحل سه گانه تاریخی را طی می‌کند. مثلاً علم شیمی دارای ادوار الهی، متافیزیکی و علمی (تحصلی) (positive) است. ثانیاً نظم خاصی بر ترتیب علوم بر یکدیگر حاکم است؛ چنانکه به ترتیب تاریخی این نظم شامل تکامل ریاضیات، اخترشناسی، 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 (جامع‌ترین علوم) به طرف جامعه‌شناسی (پیچیده‌ترین علوم) هر چه پیش می‌رویم جامعیت علوم کاهش می‌یابد و پیچیدگی آن‌ها افزایش می‌یابد. علوم ریاضی جامع‌ترین و ساده‌ترین و جامعه‌شناسی جزئی‌ترین و پیچیده‌ترین علوم است. (تراقی، ص ۴۱) در نظر آگوست کنت، در مرحله الهی حوادث تاریخی از طریق توسل 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 انیشتین) معیار حقیقت و وسیله توجیه حوادث است و در دوره سوم فقط تجربه علمی. این ادوار سه گانه هم در تکامل نوع انسان صادق است و هم در تکامل زندگی شخصی هر یک از افراد در هر دوره ای. آگوست کنت می گوید:

هر یک از ما وقتی تاریخ زندگی خود را مرور می کند به یاد نمی آورد که در کودکی الهی می اندیشیده، در جوانی متافیزیکی و در دوره بلوغ و پختگی، علمی. (Copleston, vol.

IX, P.78)

به این مناسبت 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 سه گانه با شرایط اجتماعی زمان خود نسبتی منطقی و ضروری دارد: دوره الهی دوره غلبه حکومت های پادشاهی مطلقه است و در این دوره پادشاهان نمایندگان خدا در زمین اند. در دوره متافیزیکی حکومت های مطلقه مورد انتقاد واقع می شود و حقوق انتزاعی و حکومت مبتنی بر اقتدار عمومی (قوانین عمومی) جای آن را می گیرد. در دوره سوم جامعه صنعتی حاکم می شود و حیات اقتصادی مرکز تفکر قرار می گیرد. (Copleston, P.80)

در قرن بیستم آرنولد توین بی صورت تازه ای از قانونمندی مورد تأیید ابن خلدون را احیا کرد. در نظر توین بی اعتلا و افول تمدن ها دارای قانونمندی منظم است و رشد تمدن با استقلال رأی یا خودانسیجایی [آنچه ابن خلدون عصیبت نامیده بود] ملازم است و فروپاشی تمدن نتیجه از دست رفتن همین خودانسیجایی است. (توین بی، ص ۱۹۸) به نظر توین بی «فقدان خودانسیجایی محک گسستن تمدن است.» (توین بی، ص ۲۰۶) توین بی ناکامی تمدن ها و فروپاشی آن ها را نتیجه انحراف از معنویت معرفی می کند. (توین بی، ص ۱۷۷) و می گوید اگر عزم و اراده (و به قول ابن خلدون عصیبت) معیار بالندگی تمدن باشد می توانیم به معیاری از تحلیل دست یابیم که به موجب آن تمدن ها رشد می کنند، اما فقدان آن موجب سقوط تمدن ها می شود. (توین بی،

به این ترتیب اندیشه قانونمندی تاریخ از تفکر الهی قدیس آگوستین آغاز شد و در عصر تجدید به اندیشه انسان‌گرایی (humanism) ختم شد. بنا اندکی دقت 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 ابن‌خلدون قوانین الهی - طبیعی بر تاریخ حاکم است؛ زیرا تبیین قانونمندی تاریخ در نوشته‌های وی بر تجربه رفتار طبیعی انسان‌ها - که از شرایط زندگی آن‌ها بر می‌آید - متکی است؛ اما در عین حال او همواره بر خواست خداوند تاکید 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 کنت اراده الهی و مقتضیات طبیعی به خواست انسان و اراده انسان تحویل می‌شود و در نوشته‌های آگوست کنت و توین بی‌نه تنها نشانی از اعتقاد به حاکمیت خداوند بر تاریخ دیده نمی‌شود بلکه مقتضیات طبیعی هم به تصمیم و اراده انسان تحویل می‌شود.

۵. اصالت تاریخ و زمانمندی (historicism and temporality)

در نیمه دوم قرن نوزدهم در آلمان یک جنبش فلسفی نیرومند به نام فلسفه نوکانتی 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 منطقی و روش و ماهیت علوم انسانی (geisteswissenschaften) به عنوان یک بخش کاملاً متمایز از علوم طبیعی، به شرح و بسط نکته‌ای پرداخت که بنا بر آن علوم انسانی ماهیه علمی تاریخی و زمانمند هستند. در نظر اعضای حوزه نوکانتی، به خصوص دیلتای، تفاوت اصلی علوم انسانی (اقتصاد، حقوق، سیاست، دین، اخلاق، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، زبان، هنر و اشطوره) با علوم طبیعی در 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 حادثه تازه‌ای رخ نمی‌دهد؛ حوادث طبیعی از قبیل تجزیه و ترکیب مواد، حوادث کیهانی (نجومی) و تخریب ساختارهای طبیعی و تشکیل دوباره آن‌ها تماماً تکراری است، اما افعال انسان، چه فعالیت هنری باشد چه سیاسی و چه اقتصادی یا علمی یا جنگ و خونریزی یا... تماماً منفرد و نو و غیر مکرر است. این حوادث غیر تکراری عبارت است از مجموع افعال انسان که متن تاریخ را به وجود می‌آورد؛ دلیل تازگی (نو بودن) و نامکرر بودن حوادث تاریخی (یعنی حوادث اجتماعی بر خلاف حوادث طبیعی) وابستگی آن‌ها به زمان و شرایط زمانی است. شعر امروز شاعر (مثلاً حافظ) متناسب با حال امروز اوست و شعر فردایش متناسب با حال فردای او. فرمان یک فرمانده مبنی بر جنگ، قتل عام یا غنو اسرا 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 قдіس آگوستین و ابن خلدون و کانت و هگل و مازکش و... از نوع قانونمندی طبیعی است. تاریخ از نظر این متفکران قانونمند است به همان معنی که وقوع سیل و طوفان قانونمند است، اما در نظر دیلتای و همفکران او قانونمندی تاریخ وابسته به شرایط زمانی است.

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

دو نقطه الف و ب را در نظر بگیرید که یکصد متر فاصله (مسافت) داشته باشد. برای 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 زمان 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 ظاهراً همه قانونمندی مکانیکی است. اما اگر شما برای دیدن دوست خود یا فرار از خطر دشمن خود یا 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. جز 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 اراده الهی، 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 تحميل می‌کند تا آن را درک کند. کانت این مطلب را در مورد قوانین طبیعی (فیزیک نیوتن) 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 قبیل «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 متحافل شکاک موسوم به پست‌مدرن (مابعد تجدد) مورد نقادی و اغلب مورد انکار و ناباوری واقع شد.

توضیحات

۱. هگل مفهوم «سنت ملی» را از هررد، و «روح ملی» را از متسکیو اقتباس کرده است.

۲. «شخص اروپایی در ایران خود را در خانه خود می‌بیند. در ایران فضایل و عواطف 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 درخشد که خود این کشور و اطراف آن را روشن می کند زیرا «نور» در آیین زردشت متعلق به عالم آگاهی است یعنی متعلق به عالم روح به عنوان چیزی متمایز از خود نور. ما در جهان ایرانی یک وحدت عالی ناب درمی یابیم، نوری که به رهایی موجودات می انجامد و آن‌ها را آزاد می کند، مانند نوری که اجسام را همان طور که هستند نشان می دهد. این نور افراد را برمی انگیزد تا برای خود صاحب قدرت شوند و فردیت خود را گسترش دهند و تثبیت کنند. نور همه جا یکسان می تابد؛ خورشید بر موجودات صالح و ناصالح، بر بالا و پست، بر همه به نحو یکسان می تابد. نور وقتی بر موجودی می تابد به آن زندگی می بخشد. وضعیت نور وضعیت برابر نهاد (آنتی تز) 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 فرد است و شأن کلی ندارد؛ فقط یک احساس دینی است که حیات انضمامی را به خطر می اندازد. عینیت 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 نحوه 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 نهد. در سنت‌های چینی و هندی این تمایز فرد انسان از روح کلی به چشم نمی خورد. در آنجا روح و طبیعت با هم متحدند. در فرهنگ ایران است که روح خود را از طبیعت متمایز و آزاد می کند. در چین وحدت روح و طبیعت در قالب حکومت پدرسالاری جلوه می کند. در اینجا انسان آزاد نیست؛ عنصر اخلاقی در اینجا 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 روحانیت ناب یعنی اصل خیر است. بنابراین تخصیص و جزئیت یعنی پیوند با طبیعت [و استلزامات زمانی - مکانی] از آن حذف می شود. نور، چه فیزیکی، چه روحانی، موجب ترفیع یعنی آزادی از قید طبیعت است. نسبت انسان به نور - یعنی خیر مطلق همچون نسبت او به چیزی خارجی و عینی است که دال بر فعالیت آزادی اوست. فرهنگ چین فاقد 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 قداست 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 مآخذ

- ابن خلدون. مقدمه. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.
- هیولیت، ژان. مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل. ترجمه باقر پرهام. تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۵.
- کیمل، بن. فلسفه تاریخ هگل. ترجمه عبدالعلی دستغیب. تهران: انتشارات بدیع، ۱۳۷۳.
- کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه، جلد هفتم. ترجمه داریوش آشوری. تهران: چاپ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۶۷.
- بولارد، سیدنی. اندیشه ترقی. ترجمه حسین اسدپور پیرانفر. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۴.
- نراقی، احسان. علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن. تهران، ۱۳۴۷.
- توین بی، آرنولد. بررسی تاریخ. ترجمه محمدحسین آریا. 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 welbürgelicher absicht*.

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

Hegel's phenomenology of spirit. trans. Miller.