

# تاریخ جهانی، خرد، و ایده‌ی پیشرفت بنیادهای مردم‌شناسی کلاسیک در دستگاه فلسفه‌ی تاریخ هگلی

بینا نقاشیان\*

(تاریخ دریافت: 92/10/22؛ تاریخ تأیید: 93/03/10)

## چکیده

جستجوی منشأ و غایت واحد، بر اساس ایده‌ی «حقایق جاویدان و جهان‌شمول» و عطف به امر پیوسته و امر کلان در پنداره‌ی پیشرفت و ترقی بی‌وقفه‌ی بشریت در رسیدن به غایت مبتنی بر نیل به رستگاری، جریان‌ی عظیم بود که در دستگاه فلسفه‌ی تاریخ هگلی به اوج منطقی و دستگاه‌مند خود رسید. دستگاهی که جهان را به راستی درنوردید و به مثابه‌ی منادی تاریخ کلی غایت‌مدار جهانی، مردم‌شناسی کلاسیک و جامعه‌شناسی کلاسیک و فیلسوفان پس از خود را دانسته یا نادانسته مورد اثر قرار داد. جریان و حرکتی که «جهان را به مثابه‌ی یک کل» با عطف به «مقصود غایی جهان» و در سیرخطی «پیشرفت» تعبیر می‌کرد.

بر این اساس، این مقاله در پی نشان دادن این موضوع است که بنیاد فلسفی اصلی نظریه‌های مردم‌شناسی کلاسیک بر دستگاه فلسفه‌ی تاریخ هگلی قرار دارد، و قصد دارد با خوانش و تشریح دستگاه هگلی از زوایای خاص و مشخص «متافیزیک تاریخ»، «مقصود بازپسین تاریخ»، «آگاهی تاریخی»، «ایده‌ی پیشرفت»، «دوره‌بندی تاریخی»، «دولت»، «خرد به مثابه‌ی اصل پیشینی منطقی و غایت مطلق تاریخ»، «امر کلی» و «عامیت و تعمیم»، «اروپامداری»، و «مفهوم کلی انسان»، بستری را برای تدقیق مبانی معرفتی مردم‌شناسی کلاسیک فراهم کند. بنیادهایی که به زعم نگارنده مردم‌شناسی کلاسیک را در تضاد و تقابل نظری با انسان‌شناسی جدید قرار می‌دهد.

**واژه‌های کلیدی:** فلسفه تاریخ، تاریخ هگلی، انسان‌شناسی فلسفی، دستگاه فلسفه تاریخ هگلی.

---

\*. کارشناسی ارشد انسان‌شناسی، دانشگاه تهران - دانشکده‌ی علوم اجتماعی

bitanaghashian.hr@gmail.com

## درآمد

فلسفه‌ی تاریخ اوج نگرش غایت‌انگار تاریخ جهانی رو به «پیشرفت»<sup>۱</sup> است؛ یعنی، فلسفه‌ی تاریخ به مثابه‌ی تداوم جریان متافیزیک «امر کلی»<sup>۲</sup> یونانی، مقوم متافیزیک «خرد»<sup>۳</sup> یا «روح»<sup>۴</sup> و موجد متافیزیک «تاریخ جهانی» و متافیزیک «دولت»<sup>۵</sup>؛

اما تا تشکّل این باروی عظیم فراگیر، خشت‌ها در طول زمان، از یونان باستان تا مسیحیت، قرون وسطای متأخر و عصر روشنگری، تک‌به‌تک بر هم نهاده شدند؛ سیری که دستگاه فلسفه‌ی تاریخ هگلی به مثابه‌ی اوج و منادی تاریخ کلی غایت‌مدار جهانی از آن سربرآورد. (نقاشیان، 96-19:1391)

پایه‌ی دانش در غرب منبعث از اندیشه‌ی ارسطویی، مبتنی بر «متافیزیک» بنا شد و در سیر زمان با عبور از فلسفه‌ی یونانی تا جهان‌شناسی‌های رواقی و نوافلاطونی به تئولوژی مسیحی رسید و با گذر از دکترین آگوستینی به قرون وسطی میانه، قرون وسطی متأخر و سپس به دستگاه اندیشه روشنگری و در غایت به دستگاه فلسفه‌ی تاریخ تناورده شد.

در این مسیر، مفاهیم، جریان و حرکتی که «جهان را به مثابه‌ی یک کل» در بر می‌گرفت تکوین یافت و مفاهیمی چون «امر کلی»، «امر جهانشمول» و در یک معنا «تعمیم»، هم‌پیوند با ایده‌ی تناورده شده‌ی «مقصود غایی جهان»، تمامی جهان را در بر گرفت. (همان)

مجزا از اندیشه‌ی مبتنی بر متافیزیک، در همین اندیشه‌ی یونانی-رومی به‌ویژه در اندیشه‌ی رواقی و اندیشه‌ی نوافلاطونی بود که آغازهای تکوین نگرش تاریخی شکل گرفت. آغازهایی که تئولوژی مسیحی آگوستینی متأثر از آنها جوانه‌های نگرش تاریخی را رویاند و با عبور از قرون وسطای متأخر و پروارشدن در بستر آن، به ویژه توسط یواخیم فیوره<sup>۶</sup> به رنسانس و سپس روشنگری و در نهایت تسلط تام نگرش پیشروی مداوم و بی‌حد و حصر

### 1. Progress

### 2. Allgemein/Universal

واژه‌ی آلمانی «Allgemein» را در زبان انگلیسی غالباً معادل واژه‌ی «Universal» یا «General» قرار می‌دهند. بر اساس سنت و ایده‌ی انسان‌شناسی می‌توان این دو مفهوم را مجزا در نظر گرفت. از این‌رو در این متن واژه‌ی «کلی» معادل با «Allgemein» و واژه‌ی «جهانشمول» در معنا و معادل «Universal» به کار می‌روند. به عبارتی در این متن مفاهیم «کلی» و «جهانشمول» متفاوت به کار می‌روند.

### 3. Vernunft/Reison

### 4. Geist/ Sprit

### 5. State

### 6. Joachim Floris (1131 - 1202 CE)

مبتنی بر اراده‌ی بشری رسید. بر این اساس تئولوژی مسیحی آگوستینی و به ویژه اندیشه‌ی قرون وسطایی متأخر گام اساسی به سوی فلسفه‌ی تاریخ بود و در این میان فلسفه‌ی تاریخ و ایده‌ی پیشرفت در انتقال از «تفسیر مذهبی تاریخ به تفسیر غیرمذهبی تاریخ» شاکله یافت و نسج گرفت. (همان)

اینچنین اندیشه‌ی پیشرفت و فلسفه‌ی انسان‌شناختی‌تطورگرایانه با تقریر پیش‌رفتن همه چیز در مسیری منظم، نزد اسقف ژاک بنینی بوسوئه<sup>۱</sup> نسج یافت (نک. همان: 44-46)؛ در کتاب «اصول علم جدید درباره‌ی طبیعت مشترک ملت‌ها»<sup>۲</sup> توسط جامباتیستا ویکو<sup>۳</sup> با بیان بایستگی گذر هر قوم در مدارج سیر خود از سه مرحله‌ی متوالی دینی (ربانی)-آداب‌شناسانه<sup>۴</sup>- زمان مدنی (تمدنی)<sup>۵</sup> (See: Vico, 1984: 335-362) و تدوین طرح تاریخی‌ای که هر ملت در طی ظهور، رشد، بلوغ، انحطاط و سقوط خود مسیر آن را می‌پیماید، تعیین قانون عام، کلی، همیشگی و جاودانی تاریخ و شمول و عملکرد آن بر تمام ملت‌ها پی‌گرفته شد و در سنتی آگوستینی-یواخیمی در باب پیشرفت انسان در تاریخ، سه‌گانه‌ی تاریخی طرح شد که به طور مشخص در تاریخ، فلسفه، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی تداوم یافت و اصل و چهارچوب خود را به طور مشخص بعدها به سایر فیلسوفان از جمله به کنت عاریت داد. طرحی که ویکو را به مثابه‌ی پیشگام‌ترین میراث‌گذارانی قرار دارد که قائل به یک تاریخ علمی پیش‌رونده‌ی مبتنی بر جبر هستند و آن‌را بر «قوانین» اجتماعی تکامل که متضمن یک الگوی واحد تکاملی است، منطبق می‌کنند؛ میراثی که بعد به ولتر<sup>۶</sup> رسید. نزد ولتر به عنوان کسی که اندیشه‌ی پیشرفت را ارتقا داد و پرسش اصلی‌اش این بود که بشر با گذشتن از چه مراحل از «توحش» به «تمدن» رسیده است. با این نگاه پیشرفت، زمانی میسر بود که انسان از «شرایط حیوانی» فراتر رود و خرد حاکم شود (نقاشیان، 1391: 51-55). پس از ولتر، پیشرفت به مثابه‌ی امری اجتناب‌ناپذیر نزد آنتونی کندرسه<sup>۷</sup> قلمداد شد و کندرسه با «طرح یک تابلوی تاریخی از پیشرفت‌های

1. Jacques Benigne Bossuet (1627-1704 )

2. Principi di Una Scienza Nuova d'intorno alla Comune natura delle nazioni / Principles of a new Science concerning the Common Nature of the Nation

3. Giambattista Vico(1688-1744)

4. Punctilious

5. Civil times

6. Voltaire (1694- 1778)

7. Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas (1743-1794)

روح انسانی<sup>۱</sup>، حرکت بشر را از عصر اولین توحش به سوی روشنگری و فضیلت و شادکامی عصر از دکارت تا انقلاب 1789، که در آن سیستم حقیقت جهان فیزیک و حقیقت جهان اجتماعی رو به اکتشاف نهاده است، پی گرفت. (Condorcet, 1795)

سپس نزد کانت<sup>۲</sup> تاریخ به مثابه‌ی پیشرفت و تناوردگی آزادی تحت سائقه‌ی خرد که در نهایت به دولت مبتنی بر اخلاق پاسدار آزادی ختم می‌شود، انگاشته شد و نیز توجه و پردازش ویژه‌ی خرد توسط وی، بنیاد تناوردگی فلسفه‌ی تاریخ نزد فیثسته<sup>۳</sup> را فراهم کرد. فیثسته، خرد را در تاریخ مورد شناسایی قرار داد و خرد عملی را به صورتی بنیادی‌تر و عملی‌تر از کانت تحقق بخشید (نقاشیان، 1391: 20-66).

اما هگل به نحوی تام گنج‌انیده‌ی خرد را در تاریخ می‌گذارد. وی غایت تاریخ مصادف با خرد را به درون زمان تاریخی می‌کشاند، اما از اساس، تاریخ را با گنج‌انیده‌ی مفهوم پیشرفت تعریف می‌کند. در دستگاه وی افراد ابزارهایی برای پیشرفت تاریخ و قربانی ضرورتی برترند و این «روح جهان» است که همه چیز را به تسخیر درمی‌آورد. حرکتی که «جهان» را به مثابه‌ی «یک کل» دربرمی‌گیرد. هگل با براریکه نشانیدن تاریخ، و پردازش عظیم متافیزیک تاریخی بر مبنای «تفکر مفهومی» در سراسر دستگاهش به نقض «فرد»، «امر مشخص»، «امر جزئی» و «اکنون»، بر مبنای تفکر غایت‌مدار و غایت‌محور می‌پردازد؛ تاریخی که سراسر آن حاوی مراتب پیشرفت ضروری برای رسیدن به فرجام تکامل به مثابه‌ی «کلیتی همه‌گیر» است. و البته کلیت، و نه «تمامیت»<sup>۴</sup>، که در خصوص تشریح دانش انسان‌شناسی جدید به کار می‌رود، یعنی در ارتباط بودن اجزاء با کل و کل با اجزاء و نظر به هر موضوع و چیز از تمام زوایا و در یک منظومه<sup>۵</sup>.

همچنین هگل هدف قطعی تناوردگی تاریخی را محقق شده در «دولت»<sup>۶</sup> می‌داند. در خوانش هگل از منظر متن حاضر، هگل غایت تاریخ را مصادف تحقق «خودآگاهی»، مصادف پیروزی «ایده»، مصادف غایت روح، مصادف غایت و تحقق خرد، و مصادف کامل‌ترین

1. Outlines of an historical view of the progress of the human mind (Sketch for a Historical Picture of the progress of the human mind)/ Esquisse d'un tableau des progress de l'esprit humain

2. Immanuel Kant (1724-1804)

3. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)

4. در زبان انگلیسی برای این مقصود غالباً واژه‌ی «wholeness» و بعضاً واژه‌ی «Totality» به کار می‌رود.

5. Constellation

6. State

صورت «آزادی» یعنی دولت قرار می‌دهد. جریان‌ی مبتنی بر «اصالت کلی» و «تقلیل به عام»، که تا قرن بیستم، جهان، دانش جهان و تمام مردم‌شناسی کلاسیک را متأثر کرد.

اگر از وجوه صلبی و ایجابی درصدد تشریح انسان‌شناسی جدید باشیم نخست باید دو مورد اصلی را در نظر آوریم: اول اینکه انسان‌شناسی جدید نه جزء را در سیطره‌ی کل، بلکه جزء را در ارتباط با اجزای دیگر و با کل، و نیز هر جزء را از حداکثر مناظر ممکن و در تمامیت آن و نه فقط از یک منظر بررسی می‌کند. انسان‌شناسی جدید دیگر اصالت را به «کلی» نمی‌دهد، انسان‌شناسی جدید دیگر داعیه‌ی برکشیدن هرچیز تحت امر کلی و امر واحد کلی را نداشته و از این منظر داعیه‌دار «تعمیم» یا به عبارت دیگر «تقلیل به عام» نیست و این نکته دوم است.

انسان‌شناسی جدید قصد دارد به «امر مشخص»، «امر خرد»، «امر مفرد»، «امر حاشیه‌ای و محذوف» و «امر جزئی» بپردازد. قصد دارد از مفاهیم کلی آموزه‌ی تعریفی فلسفه‌ی تاریخی چون «ایده» و «آزادی» خروج کند و می‌توانیم بگوییم انسان‌شناسی جدید «متافیزیک تاریخ»، «مقصود بازپسین تاریخ»، «آگاهی تاریخی»، «ایده‌ی پیشرفت»، «دوره‌بندی تاریخی»، «دولت»، «خرد به مثابه‌ی اصل پیشینی منطقی و غایت مطلق تاریخ» را نقد و نقض می‌کند.

اما این رویکردی است که به زعم نگارنده در دگردیسی از مردم‌شناسی کلاسیک به انسان‌شناسی جدید اندک اندک تناورده شده است. چونان‌که بنیادهای مردم‌شناسی کلاسیک - حتی اگر در رویکرد معطوف به اقوام و مباحث خرد بوده - بر اصالت «کلی» و «امر متافیزیکی» بوده است. اما از چه نظرگاهی؟

از منظر نگارنده در مجموع پنداره‌ی فلسفی پیشرفت و فلسفه‌ی انسان‌شناختی تاریخ با عطف به «تمدن» و باور داشتن به اصل «تکامل» و «پیشرفت» در سرنوشت تمدن‌ها و نیز جبر تاریخ و قرار دادن برخی جوامع در مادون «تمدن» تحت سیاق «حرکت تاریخ» به سوی «تمدن»، بر اثر آموزه‌های عصر روشنگری و «روشنگری» در مقام اندیشه‌ی پیشرفت (آدرنو و هورکهایمر، 1383: 30) و اصل «اندیشه‌ی پیشرفت» به «تمدن»؛ به همراه سیطره‌ی دیرین و عظیم متافیزیک امر کلی و متافیزیک خرد یا روح و فلسفه‌ی آگاهی و قوم‌مداری منبث از آن (نقاشیان، 1391) بنیادهای مردم‌شناسی کلاسیک را تشکیل داده است؛ اندیشه‌ای که در دستگاه

1. در ترجمه‌ی موجود این کتاب در زبان فارسی به تلاش مراد فرهادپور و امید مهرگانی در جمله‌ی نخست کتاب، عبارت «Fortschreitenden Denkens» در معنای یا «تفکر پیشرفت»، به «پیشروی تفکر» ترجمه شده است که در اینجا علی‌رغم رفرنس به متن فارسی، ما همان عبارت صحیح «اندیشه‌ی پیشرفت» را به کار می‌بریم.

هگلی تاریخ جهانی کلان باستان- قرون وسطی- عصر جدید به اوج منطقی و دستگاه‌مند خود رسیده و مردم‌شناسی کلاسیک و جامعه‌شناسی کلاسیک و فیلسوفان پس از خود را به طور دانسته و یا نادانسته ی مورد اثر قرار داده است.

جستجوی منشأ و غایت واحد، با ایده‌ی حقایق جاودانه و جهانشمول و عطف به امر پیوسته و امر کلان در پنداره‌ی پیشرفت و ترقی بی‌وقفه‌ی بشریت در رسیدن به غایت مبتنی بر نیل به رستگاری بر معنای کلی‌تطور انسان صحنه گذاشت و با دولت پیوندی ناگسستنی خورد و دستگاه دولت در جهت غایت‌شناسی و فرجام‌خواهی تاریخ پرداخته شد و بر خط تطوری قدیم- قرون وسطی- عصر جدید هگلی، خط تطوری توحش-بربریت-تمدن بنا گردید. خط تطوری‌ای که جهان اروپایی از آن عبور کرده بود و انسان اروپایی، این انسان مدرن و متمدن عصر جدید در غایت آن قرار داشت، اما برخی جوامع و انسان‌ها هنوز در «بدویت» و «وحشی‌گری» مانده بودند. (همان)

اندیشه‌ای که با فلسفیدن حدوث آگاهی در «انسان اروپایی»، اروپاییان را تطوریافته‌ترین قوم می‌انگاشت و در آراء مردم‌شناسان نژادگرایی چون آرتور دوگوبینو<sup>۱</sup>، ژرژ دولاپوژ<sup>۲</sup> و مردم‌شناسان تطورگرایی همچون لویس هنری مورگان<sup>۳</sup> با سه مرحله‌ی تطوری توحش-بربریت-تمدن (Morgan, 1877) و گوستاو فریدریش کلم<sup>۴</sup> با سه مرحله‌ی توحش-اهلی کردن-آزادی (Klemm, 2011) و بسیاری از اندیش‌وران اروپایی و آنگولاساکسون خود را نمایاند. اندیشه‌ای در برگیرنده‌ی ایده‌ی «امر کلی» و «تاریخ جهانی» هم‌پیوند با «ایده‌ی پیشرفت» بر اساس «تطور» در نیل به «تمدن»؛ تمدنی که واجد اعظم آن «اروپا» بود (نقاشیان، 1391).

از ژان-ژاک روسو<sup>۵</sup> در قرن 18 که لوی اشتراوس<sup>۶</sup> او را پدر مردم‌شناسی می‌داند (فکوهی، 110:1386) و از خلال مفهوم «وحشی نیک» به تبیین خط تطوری انسان از «حالت طبیعی» به «تمدن» یا «حالت اجتماعی» تحت سیاق «دولت» می‌پردازد (Rousseau, 2012) گرفته، تا مارسل موس<sup>۷</sup> پدر مکتب مردم‌شناسی فرانسه و چهره‌ی شاخص تطورگرایی فرانسوی در

1. Arthur de Gobino
2. De lapouge
3. Lewis Henry Morgan
4. Gustav Friedrich Klemm
5. Jean Jacques Rousseau (1778-1712)
6. Levi-Strauss
7. Marcel Mauss(1872-1950)

نیمه‌ی اول قرن بیست، و حتی در تمام نیمه‌ی دوم قرن بیستم از مورس لینهارت<sup>۱</sup>، شاگرد لوی برول<sup>۲</sup> که اگرچه همچون استادش به تفاوت ذاتی میان انسان ابتدایی و انسان متمدن باور نداشت، اما به دلیل تاریخ گسترده‌ای که انسان متمدن از آن عبور کرده است، «اندیشه‌ی عقلانی» و «اندیشه‌ی اسطوره‌ای»<sup>۳</sup> را از هم جدا می‌کرد (فکوهی، 1386: 251-254)، تا نوتطورگرایانی چون لسلی وایت<sup>۴</sup> که پیشرفت فرهنگ را در نسبت مستقیم با پیشرفت تکنولوژی قرار می‌دهد (همان: 220) و حتی ماتریالیسم فرهنگی ماروین هریس<sup>۵</sup> و نظریاتش در باب «فرایندهای موازی تطور»<sup>۶</sup> (Harris, 1968).

بر این اساس، این مقاله در پی نشان دادن قرار داشتن بنیاد اصلی فلسفی نظریه‌های مردم‌شناسی کلاسیک بر دستگاه «فلسفه‌ی تاریخ» است و قصد دارد با خوانش و تشریح دستگاه هگلی به مثابه‌ی اوج فلسفه‌ی تاریخ، از زوایای خاص و مشخص «متافیزیک تاریخ»، «مقصود بازپسین تاریخ»، «آگاهی تاریخی»، «ایده‌ی پیشرفت»، «تریاد و دوره‌بندی تاریخی»، «دولت»، «خرد به مثابه‌ی اصل پیشینی منطقی و غایت مطلق تاریخ»، «امر کلی» و «عامیت و تعمیم»، و «قوم‌مداری»<sup>۷</sup>، در جهت تدقیق مبانی معرفتی مردم‌شناسی کلاسیک در دستگاه هگلی بکوشد. بنیادی که به زعم نگارنده مردم‌شناسی کلاسیک را در تضاد و تقابل نظری با انسان‌شناسی جدید قرار می‌دهد.

### تاریخ جهان: حرکت ضروری پیشرونده‌ی عام

قصد هگل این نیست که ملاحظاتی کلی از تاریخ استنتاج کند و به مدد آن محتوای تاریخ را توضیح دهد، بلکه قصد دارد خود محتوای تاریخ جهانی، و تاریخ جهانی بر حسب مقصود بازپسین آن را توضیح دهد. محتوای تاریخی که هگل آن را در خرد قرار می‌گذارد، خردی که

1. Maurice Leenhardt (1878-1954)

2. Lucien Levy-Bruhl (1857-1939)

لوی برول ذهنیت مردمان ابتدایی را از ذهنیت اروپایی به کلی متفاوت می‌داند و «ذهنیت ابتدایی» (Mentalite Primitive) را در مقابل «ذهنیت متمدنانه» قرار می‌دهد.

3. Mythique

4. Leslie A. White (1900-1975)

5. Marvin Harris (1929-2001)

6. See: Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1968)

7. Ethnocentrism

به زعم وی در تاریخ، کلی و متعین است و در خرد است که تاریخ با غایت اصلی‌اش به ادراک<sup>۱</sup> می‌آید. تاریخی که قصد می‌کند تا در دستگاهی متافیزیکی جهان و تاریخ جهان را در کل واحد و ضرورتاً رو به پیشرفت در سیر تاریخی مشخص ترسیم کند. گونه‌ای از تاریخ‌نگاری که تنها حامل حقیقت است. حامل شناخت حقیقت روح. شناخت روحی که نزد هگل مقصود فلسفه تاریخ است.

فلسفه فهم کانت، یک هستی غیرتاریخی داشت. هگل «با وارد کردن مفهوم زمان، فلسفه فهم را به فلسفه روح متحول ساخت» (مرادی، 1391). اما کانت گنجانیده‌ی خرد را در طبیعت و هگل گنجانیده‌ی خرد را در تاریخ گذاشت. فلسفه‌ی تاریخ گنجانیده‌ی خرد را توضیح می‌دهد. خرد، بر جهان فرمانرواست و گنجانیده خرد نزد هگل همان گنجانیده‌ی تاریخ است. تاریخ هم تصویر خرد است و هم فرآورده‌ی خرد (هگل، 1387: 37). هگل پرسش «خرد چیست؟» را مصادف پرسش «مقصود غایی جهان چیست؟» قرار می‌دهد. مقصود غایی که باید محقق شود.

از جانبی «فلسفه‌ی تاریخ چیزی نیست جز بررسی اندیشه‌گرانه‌ی تاریخ و اندیشیدن، کاری است که انسان از آن پرهیز نمی‌تواند کرد» (همان: 24). هگل تاریخ را مصادف خرد قرار می‌دهد، اما نزد وی داده شده<sup>۲</sup> و هستومند<sup>۳</sup> انتظام یافته و بستری زیرینی برای تاریخ است و اندیشه از آن استنتاج خواهد شد. یعنی هگل غایت را نه به صورت پیشینی که در گروهی هستومند قرار می‌دهد. هستومندی که در برابر هستی، خصلت جزء و انضمامی دارد. یعنی قابل تجربه است. هگل غایت تاریخ مصادف با خرد را به درون زمان تاریخی می‌کشد. غایت نزد وی، دوسیده‌ی تجربه‌ی تاریخ است. نزد هگل، تاریخ به همانگونه که هست، مستلزم عمل «تاریخی، تجربی» است (همان: 30) و از جانبی این فلسفه است که مقوله‌های عمومی برای فهم تاریخ را فراهم می‌آورد. اندیشه‌ای که فلسفه به میان می‌آورد، «اندیشه‌ی ساده‌ی خرد است، یعنی این اندیشه که خرد بر جهان فرمانرواست و تاریخ جهانی نیز جریان‌ی خردمندانه دارد» (همان: 28). این در فلسفه است که به یاری شناسایی مبنایی و نظورزانه<sup>۴</sup> ثابت می‌شود که خرد «جوهر»<sup>۵</sup>، «قوه»، «محتوا» و «صورت» بی‌پایان همه‌ی هستی‌های جسمانی و روحی

1. Wahrnehmung / Perception
2. Gegebenen
3. Seienden
4. Spekulative Erkenntnis / Connaissance Speculative
5. Substanze



است. هگل می‌نویسد: خرد، جوهر است، یعنی همه‌ی امور واقع به وسیله‌ی آن و در ذات آن هستی و شمول<sup>۱</sup> می‌یابند؛ قوه‌ی بی‌پایان است، یعنی چنان نیرو دارد که بتواند چیزی بالاتر از آرمان و بایستگی محض که گویی در جایگاهی ناشناخته بر فراز واقعیت و با امری مجرد و انتزاعی در اذهان برخی آدمیزادگان باشد، بیافریند؛ محتوای بی‌پایان است، چرا که همه‌ی چیستی و حقیقت است و صورت بی‌پایان، یعنی آن چیزی است که ماده را به جنبش در می‌آورد. خرد خودبنیاد است و «تنها شرط پیشین هستی خود است و غایتش غایت مطلق همه چیز است» (همان) و خود عامل تحقق این غایت در جهان مادی، در جهان روحی و در تاریخ عمومی است. خرد خود را در جهان نمودار می‌کند و هر چه در جهان پیداست جز خرد نیست و به زعم هگل این، در فلسفه ثابت می‌شود. فلسفه است که به واسطه‌ی مفاهیمی نه پیشینی، فهم تاریخ را ممکن می‌کند. کانت نیز مفاهیم را تجربی می‌انگاشت، اما تجربه‌ای که در علوم طبیعی حاصل می‌آمد. هگل قصد ساختن مفاهیم را در بستر تجربه‌ی تاریخی دارد. بستری که قوانین تاریخ منبعث از آن مستلزم امور متحقق‌اند. و از منظر مقولات‌اند که به نظر می‌آیند، مقولاتی که فلسفه پردازنده‌ی آنهاست.

از آنجا که هگل محل اثبات خرد را که اصل خودبنیاد است و بر خلاف هستی‌های محدود به ماده‌ی بیرونی نیاز ندارد و می‌توان گفت اصل پیشینی منطقی تاریخ است را در فلسفه قرار می‌دهد و از آنجا که خرد غایت مطلق همه چیز است که در غایت به «دانش مطلق» که گونه‌ای فلسفه است می‌رسد، می‌توان گفت همانا، خرد ماده و همچنین اصل پیشینی منطقی تاریخ است و فلسفه محل اثبات حدوث آن است. لذا نه تا زمانی که به قول مارکوزه «تاریخ هنوز به سطحی مناسب با امکانات بشری نرسیده» (مارکوزه، 1367: 23) بلکه در تمام تاریخ جهان، فلسفه در رابطه‌ی مفهوم با واقعیت تاریخ و به مثابه‌ی اصل محل اثبات خرد وجود دارد چرا که به زعم هگل محتوای روح باید تنها بر حسب مفاهیم معین تعریف شود.<sup>۲</sup>

## 1. Bestehen

2. مارکوزه در تفسیری از هگل می‌نویسد: «تا زمانی که تاریخ هنوز به سطحی مناسب با امکانات بشری نرسیده باشد، فلسفه ماده و همچنین اصل پیشینی منطقی تاریخ است». قصد نگارنده در این پارگراف علاوه بر پی‌گیری روند بحث نقد این تفسیر مارکوزه از هگل نیز هست. مارکوزه‌ای که در سنت مارکسیستی غایت را هنوز فرارسیده نمی‌داند.

ایده‌ی پیشرفت، عنصر جدایی‌ناپذیر فلسفه‌ی قرن هجده بود؛ هنگامه‌ای که این نظر فلسفی پذیرفته شده بود که تاریخ روندی است از پیشرفت. این ایده، هستومند تاریخی را به مثابه‌ی سوق‌دهنده‌ی بشر به سوی خرد، به سوی رستگاری، تفسیر می‌کرد. مفهوم پیشرفت به مثابه‌ی ابزار تفسیر تاریخ گذشته‌ی بشر. تاریخ گذشته‌ای که ماقبل تاریخ عصر حاضر بود، عصری که مقدر بود جهان را به کمال برساند. اما برای این پیشرفت حالت مقرر امور می‌بایست نفی گردد. حقیقت هنوز بیرون از قلمرو امر واقع و در وضعی قرار داشت که هنوز می‌بایست فرارسد. اما نزد هگل، فلسفه تاریخ، فرایندی در امتداد یا درخارج از جهان نیست، بلکه قلب تاریخ جهان است (Marcuse, 1987). تاریخی که هگل از اساس آن را با گنجانیده‌ی مفهوم پیشرفت تعریف می‌کند. پیشرفتی که شناخت ضرورت آن بایستگی دارد و در سراسر دستگاه هگل ضروری دستگاه است. به عبارتی به زعم نگارنده، پیشرفت و اندیشه‌ی پیشرفت، نیروی محرک دستگاه فلسفه تاریخ و تاریخ‌نگاری هگل است. در این پیشرفت است که روح، ذات راستینش را باز می‌یابد و تاریخ جهانی به غایت خود می‌رسد؛ «تکامل و پیشرفت» که در روح حادث می‌شود. می‌توان گفت تاریخ هگل سراسر، مراتب پیشرفت ضروری برای رسیدن به فرجام تکامل به مثابه‌ی عمومیت و کلیتی همه‌گیر است. دستگاہی که در آراء مردم‌شناسان کلاسیک مداوم تکرار می‌شود. آرایی که در مبنا بر سیر زمان پیش‌رونده کلی برای نوع بشر استوارند.

اما برای هگل هدف قطعی تحول و تناوردگی تاریخی، چیزی بود که محقق شده بود: دولت. نزد هگل در دولت، به مثابه‌ی عالی‌ترین سازمان اجتماع، ایده و واقعیت زمینی مشترک پیدا می‌کند. ایده‌ای که در زبان فلسفی به زعم هگل نام خدا و چیستی خواست خداست. ایده‌ای که از راه روح انسانی متجلی می‌شود، از راه اندیشه نمودار می‌گردد، و ایده که آزادی است و ایده که حقیقت مفهوم روح و آینه و نمودگار آن است (هگل، 1387: 65-56). در دولت است که این هستی ترافرازانده در واقعیت محقق می‌شود.

نزد هگل این تنها در پهنه‌ی تاریخ جهانی است که روح به انضمامی‌ترین وجه به واقعیت می‌پیوندد، تاریخ جهانی به قلمروی روح تعلق دارد (1387: 57-53) و «روح جهان» به مثابه‌ی سوژه‌ای که تاریخ را متحقق می‌کند، خود را در دولت محقق می‌کند. «روح جهان» خود را در ساختاری مشخص محقق می‌کند، ساختار مشخصی که همانا دولت است؛ آنجا که خودآگاهی خود را در منصفی ظهور می‌یابد. خودآگاهی مصادف با آزادی است و آزادی مصادف با دولت قرار می‌گیرد، چرا که آزادی در دولت پاسدار آزادی تجلی می‌یابد. آزادی‌ای

که تجلی‌ایده از راه طبیعت، روح مطلق و اندیشه در بستر تاریخ جهانی است. آزادی که تنها غایت روح است.

در این دستگاه، سوژه در تاریخ، زندگی و عمل می‌کند و دولت، حامل شرایط جا-هستی زندگی تاریخی است. هگل به پویایی اندیشه در جا-هستی می‌پردازد و فراگرد پیشرفت تاریخی را به سوی «کلیت» می‌داند. هر صورت از دولت نسبت به صورت پیشین کلیت یا عامیت ارتقاء یافته‌تری دارد (مارکوزه، 1367: 349-347). «قدرت دولت از آنجا که جوهر بسیط است اثر کل<sup>۱</sup> هم هست. یعنی خود امر مطلق است که افراد در آن ذات خود را آشکار می‌بینند، و در قالب آن، فردانیت‌شان، به شیوه‌ای مستقیم و یگانه، آگاهی به کلیت‌شان<sup>۲</sup> است» (هگل، 1389: 542). هگل تناوردگی بشر را بسان روندی به سوی «کلیت» متحقق در دولت و جماعت می‌دید. «قدرت دولت... اثر و نتیجه‌ی بسیطی است که این امر واقع که ریشه‌ی خود این قدرت در کنش افراد نهفته است، در آن نهفته و ناپدید می‌ماند» (همان). نزد هگل دولت «بنیان مطلق و بستر ماندگاری تمامی کنش‌های افراد است» (همان). آنچه شاکله گرفته از کلیت و آزادی سوژکتیو است.

هگل فدا شدن فردیت برای امر کلی برای رسانیدن امر کلی که همان دولت است به فرابود و امر کل باشنده را قهرمانی خدمت و هنری اخلاقی می‌داند (همان 549). هگل حتی دولت مبتنی بر شور را مرحله‌ی بی‌ارادگی دولت می‌داند. دولت مبتنی بر مشورت، هنوز قدرت برون ذات<sup>۳</sup> دولت نیست. نزد وی از خودگذشتگی در قبال دولت باید به شکل کامل خود ادا شود، «چنانکه در پذیرش مرگ دیده می‌شود». قدرت دولت باید برتر از خود شخص قرار گیرد. (همان، 235-252). اگرچه این به معنای نقض فردیتی که میراث روشنگری است، نیست. هگل دولت را فرای همه چیز قرار می‌دهد، اما فراتری که منافع‌اش با منافع خود یکی است، «خود به عنوان چیزی که برون ذاتیت حقیقی دارد و قدرت دولت، به مثابه‌ی حقیقت معتبر». (همان، 550)

### 1. Allgemeine

باقر پرهام در ترجمه، واژه‌ی «عام» به کار برده است. ما واژه‌ی «کل» را مترادف «Allgemeine» و واژه‌ی «کلیت» را مترادف «Allgemeinheit» به کار می‌بریم. ایشان «عامیت» را برای «Allgemeinheit» استفاده کرده‌اند.

### 2. Allgemeinheit

### 3. Wirklichkeit

هگل هستی حقیقی حاکم بر جهان را خرد می‌داند. خردی که در انسان متحقق شده و در تاریخ صورت می‌پذیرد. تاریخ تنها با خرد سروکار دارد و دولت همان تحقق خرد است. اما از منظر هگل، خرد نمی‌تواند بر واقعیت حاکم شود، مگر اینکه از طریق مفاهیم، خود امر محقق، در سوژه گنجانیده شده باشد. اینگونه است که سوژه در یک دیالکتیک به درون محتوای محقق شده‌ی طبیعت و تاریخ وارد می‌شود.

هگل می‌نویسد: «آگاهی کلی انسان دو قلمروی طبیعی و روحی را در بر می‌گیرد و قلمروی روحی شامل هر آن چیزی است که آفریده‌ی خود انسان باشد و قلمروی خدا را به هرگونه که پنداریم به هر حال قلمرویی روحی است که در انسان به واقعیت می‌پیوندد و انسان باید آن را به پهنه‌ی هستی درآورد» (هگل، 1387: 54-53). خدای ترافرازانده‌ی هگل آنجا که در سوژه محقق می‌شود عین سوژه است و اینگونه هستی در ذات خویش همان سوژه است: «ذات حقیقی را باید نه چون جوهر<sup>1</sup> بلکه همچون سوژه در نظر گرفت»، «مطلق سوژه است» (هگل، 1389: 66).

نزد هگل از تمام صورت‌های موجود، انسان است که از طریق تعقل در امکانات هست-شدن خود، به مثابه‌ی یک سوژه‌ی حقیقی خود را محقق می‌کند. این تنها انسان است که قدرت تحقق خود را دارد، چرا که این تنها انسان است که مفهوم را به کار می‌گیرد و زندگی را بر اساس مفهوم‌های خرد قالب می‌بندد. به هر روی، نزد هگل، انسان می‌داند که چه هست و تنها بدین گونه است که او واقعی می‌شود و اینجاست که هگل مهم-ترین مقوله‌ی خرد را وارد می‌کند: آزادی. آزادی که لازم و ملزوم خرد است. چرا که آزادی مصادف با خودآگاهی است. آزادی هگلی که سر به درون دارد. از این رو هگل تئولوژی را مورد هجوم قرار می‌دهد. زیرا تئولوژی سر به برون دارد و نمی‌تواند آزادی را موجد شود و این خرد و فلسفه به مثابه‌ی رسانه‌ی خرد است که درون‌بودگی دارد و می‌تواند آزادی را محقق سازد. خرد به آزادی منتج می‌شود و آزادی وجود حقیقی سوژه است، چراکه «روح به خود استوار است و آزادی همین است» (هگل، 1387: 58) و تاریخ نبرد همیشگی برای آزادی است. «آزادی روح در هستی آرام و آسوده نیست، بلکه در نفی پیوسته‌ی هر آن چیزی است که این آزادی را به خطر اندازد». (همان) آزادی برای هگل آزادی از وحی و طبیعت و جهل به خود، در مقابل خودآگاهی است.

حقیقت تاریخی بدون حرکتِ خودآگاهی نخواهد بود و آزادیِ خودآگاهی در طولِ تاریخ روح سربرمی‌آورد؛ در پیشرفتِ روح، پیشرفتی که آزادی را به پیش می‌برد. چراکه «آزادی گوهر (جوهر) روح است» (همان)، روحی که «آگاهی» است.

زندگی خرد در یک جدالِ پیش روی انسان نمایان می‌شود، زندگی خرد، جدالِ پیش‌روی را دریافت و آن را به حقیقتِ دریافت شده بدل می‌کند. بنیاد خرد نیروی تاریخی است. تکمیلِ خرد در یک روندِ زمانی-مکانی جهان اتفاق می‌افتد و در آخرین محکمه در مجموعه‌ی تاریخ بشریت صورت می‌پذیرد. ترمینولوژیِ خرد که به مثابه‌ی تاریخ نشانه‌گذاری می‌گردد، «روح» نامیده می‌شود. «روح»، جهانِ تاریخی معنا می‌شود و در ارتباط با پیشرفتِ خردمندانه‌ی انسان دیده می‌شود» (Marcuse: 1972: 21).

خرد و پیشرفت اندیشه راهنمای پیشرفت تاریخی است، خرد زمان را در می‌نوردد و هیچ قدرتی در زمین نمی‌تواند در درازمدت مانع پیش‌روی اندیشه شود. این «پیشرفت» اصل خردمندانه جهان است.

می‌توان گفت نزد هگل، نهایت تاریخ با تحققِ خرد، تحققِ خودآگاهی، تحققِ آزادی و تحققِ دولت یکی می‌شود و پیشرفت و پیشرفت در تاریخ همان پیشرفت در خرد و خود آگاهی، پیشرفت در آزادی است. کامل‌ترین صورتِ آزادی، مصادف با دولت قرار می‌گیرد. آنچه روح حامل آن است. تاریخ نزد هگل تاریخ پیشرفت روح است. خرد محقق شده در تاریخ، سابژکتیویته یا نیروی برانگیزاننده‌ی تاریخ، همان روح است. تاریخ، تاریخ آشکار شدن روح است، و روح و دولت غایت خرد است.

هدف این حرکتِ پرطول و تفصیلِ دیالکتیکیِ روح، که در عنصر تاریخ زندگی می‌کند، رسیدن به «دانش مطلق»<sup>۱</sup> است. هنگامی که روح در این مسیر پیشرفت سرانجام به هستی و دانشِ کامل خود، یا خودآگاهی‌اش دست می‌یابد، تاریخِ روح کامل شده است. هگل تاریخِ روح را به معنای تحققِ نهایی‌اش کامل می‌کند، که در آن هرچیزی که تاکنون رخ داده یا درک شده در یک وحدت به فهم در می‌آید، اما همچنین آن را به معنای «غایتی فرجام‌شناختی» کامل می‌کند، که در آن تاریخِ روح سرانجام تحقق می‌یابد؛ و چون ذاتِ روح، آزادی وجود در خود است، آزادی کامل با کامل شدن تاریخ آن تحقق می‌یابد. هگل بر مبنای آزادیِ روح، تاریخ جهان را، با نگاه به غایتی تحقق یافته، بنا می‌کند.

این غایت تحقق یافته و پایه نهایی نظام فرجام‌شناسی هگل در ارزیابی مطلقش از مسیحیت نهفته است که بنا به آن غایت فرجام‌شناختی و تمامیت زمان با ظهور مسیح رخ داد. اما چون هگل انتظارات مسیحی از غایت جهان زمان را در مسیر فرآیند جهان، و مطلق ایمان را در قلمرو عقلانی تاریخ جای می‌دهد، برای او کاملاً منطقی است که واپسین رخداد بزرگ در تاریخ روح و جهان را چون اوج این آغازگاه درک کند. (همان، 66)

ظهور مسیح، آن واپسین رخداد بزرگ و اوج این آغازگاه است. آن هنگام که «دین طبیعی دوره‌ی جهالت» با «دیانت مسیحی»، «لگدکوب» می‌شود با ظهور مبانی مسیحیت، زمین به روح تعلق می‌یابد. در مسیحیت است که خدا تجسد یافته و اراده‌مندی از خدا با تجسد مسیح به انسان منتقل می‌شود. انسان به مثابه‌ی هستنده، اراده‌مند می‌شود و انسان سوژه‌ی اراده‌مند به آگاهی می‌رسد و آزاد می‌شود.

از جانی برای انسانی که خدا خویشتن را در دین مسیح بر او آشکار کرده و در دین مسیح خود را به او شناسانده دیگر چیزی مکتوم و پنهان نیست. دیگر «در دین مسیح، انسان می‌داند که خدا چیست» و با ظهور مسیح چیستی خدا آشکار شده است (هگل، 1387: 46). چیزی که پیش از آن در باب چیستی خدا، نه در ادیان طبیعی حادث شده بود و نه در خدای سلبی<sup>۱</sup> یهودیت. با آشکار شدن ذات خدایی در مسیحیت، تکامل روح اندیشنده آغاز می‌شود. تکاملی که به حکم ضرورت، اندیشه در آن آنچه را نخست در حس و تصور یعنی در عرصه‌ی دین آشکار شده است، درمی‌یابد؛ یعنی خرد جاودانی را، و در همین نقطه و با همین استدلال است که هگل دین را به اندیشه، و تئولوژی را به فلسفه ارتقاء می‌دهد. برای فرد مسیحی دیگر نه خدا ناشناخته است، نه مشیت خدا. روح مسیحی در تاریخ جهانی متحقق می‌شود و تاریخ جهانی «محل ظهور عدل الهی و تجلی خداوند در سیر عالم» می‌شود (Löwith, 1967: 68). بدین سیاق، جهان مسیحی «جهان کمال» می‌شود، چراکه «مبانی آن تحقق یافته و هدف زمانه کامل شده است» (هگل، 1920: 762)، و زمین، قلمروی این «جهان کمال» قرار می‌گیرد، این جهان کمال مسیحی: «مسیحیان از رازهای خدا آگاه شده‌اند و بدین سان کلید تاریخ جهانی را یافته‌اند» (هگل، 1387: 46). اینچنین با ظهور مبانی مسیحیت، زمین به قلمرویی برای اروپایی‌ها تبدیل می‌شود. (هگل، 1920: 762). نقطه‌ی عطفی که باز در مردم‌شناسی کلاسیک یا هرگونه نگاه مردم‌شناسانه که نیل به مدرنیته و پیشرفت به مثابه‌ی تابعی از خرد را در آرای خود دارند،

متاثر از دستگاه هگلی رخ می‌نمایند. به عبارتی اگرچه مردم‌شناسی کلاسیک، با دغدغه‌ی امور فرهنگی و زبان و نیز امور خردی چون ازدواج و مالکیت و غیره می‌کوشید و سوبه‌های ضد قوم‌مداری را بنیاد می‌نهاد، اما از منظر در نظر‌گیری جهان تحت سیاق امر کلی و امر عام، امر غایی، متافیزیک تاریخ، مقصود بازپسین تاریخ، آگاهی تاریخی، ایده‌ی پیشرفت، دوره بندی تاریخی، دولت، خرد به مثابه‌ی اصل پیشینی منطقی و غایت مطلق تاریخ، در واقع در همان دستگاه فلسفی قرار می‌گرفت که بر مبنای تئولوژی مسیحی (نقاشیان، 1391). زمین را قلمرو جهان کمال مسیحی و قلمرویی برای اروپایی‌ها می‌انگاشت. بنابراین بر مبنای فلسفی قوم‌مداری سوار بود؛ دستگاهی که در آن غیر اروپاییان و کل جهان بایستی بر مبنای ضرورت محتوم به مدرنیته و وحدانیت نیل می‌کردند و از جانبی در اکتشاف حدود ضرورت تاریخی، غیر اروپاییان فاقد آگاهی از تفسیر خویش می‌شدند و در بارگاه تاریخ جهانی محکوم به نابودی انگاشته می‌شدند.

در سیر تطور، هگل شرقی‌ها را فاقد درک از انسان فی‌الذات می‌داند. نزد ایشان تنها یک شخص است که آزاد است، شخصی که هگل او را «خودکامه»<sup>1</sup> می‌داند. در میان یونانیان بود که «آگاهی به آزادی» پدیدار شد. اما نزد یونانیان تنها «برخی» آزاد بودند. زندگی‌ای سراسر وابسته به نهاد برده‌داری. اما اقوام آلمانی، تحت تأثیر مسیحیت، نخستین ملت‌هایی بودند که به این آگاهی دست یافتند که انسان به مثابه‌ی انسان، آزاد است و آزادی روح، ذات آن است (هگل، 1387: 66-65).

در خط پیشرفت هگلی، سه نوع صورت سیاسی در دل و مطابق با این سه مرحله وجود دارند: خودکامگی، دموکراسی و آریستوکراسی، و در انتها سلطنت به مثابه‌ی یک دولت آزاد که در آن مصلحت همگانی مسلط استقرار می‌یابد، قرار گرفته است. آزادی در دولت پاسدار آزادی تجلی می‌یابد (هگل، 1387). دولتی که از پس تعارضات مالکیت آزاد برآید، «دولتی که در آن آزادی سوژه، در اتحاد آگاهانه با کل برقرار است» (مارکوزه، 1367: 250).

هگل انقلاب فرانسه را نقطه‌ی متحقق شدن این دولت دانست. اگرچه پس از اعدام‌های انقلابی پس از اوت 1792، که تا ژوئیه 1794 و اعدام روبسپیر و یارانش تداوم یافت، هم خود را بر سر جلوگیری از رخ ندادن انقلابی چون انقلاب 1789 گذاشت (Hegel, 1952: I&60)، اما دولت سلطنتی برآمده از انقلاب فرانسه را جایی دانست که دولت آزاد

1. Despote

برای نخستین بار در جهان شکل گرفت؛ و این نقطه‌ای بود که به نظر هگل، آگاهی بدان رسیده بود. آگاهی به مثابه‌ی فرم قاطعانه‌ی روح. آنجا که متافیزیک تاریخ جهان در دیالکتیک با سوژه‌ی اراده‌مند جای مشیت الهی مسیحی را می‌گرفت.

اگرچه نخست این ولتر است که «بینش خطیِ رو به پیشرفت به تاریخ» را از «مشیت الهی» جدا می‌کند و به علل طبیعی و تلاش انسانی پیوند می‌دهد و تاریخ رستگاری به طرح تاریخ جهانی وارد می‌شود (نقاشیان، 1391: 51-55)، و اگرچه این نزد کانت است که اراده‌ی ساجکتیو و آگاهی و آزادی جایگزین مشیت الهی می‌شود (کانت، 1383)، اما این نزد هگل است که «تاریخ رستگاری به طرح تاریخ جهانی فرا افکنده شده و تاریخ جهانی به تاریخ رستگاری ارتقاء می‌یابد [و] مسیحیت هگل اراده‌ی خدا را به روح این جهان تبدیل می‌کند» (Löwith, 1920: 69). روح جهانی که تعین یافته از خرد است؛ و مشیت خدایی حاکم بر رویدادهای جهان با اصل فرمانروایی خرد بر جهان «مطابق» است، «زیرا مشیت خدایی، حکمتی است که نیرویی بی‌کران در اختیار خویش دارد و به دستگیری آن، غایات خویش یعنی مقصود غایی و خرمندانه و مطلق جهان را عملی می‌کند، و خرد یا نوس<sup>1</sup> اندیشه‌ای است که خویشتن را در کمال آزادی تعین می‌بخشد» (هگل، 1387: 39).

هگل آن رستگاری نهایی در انتهای تاریخ را در زمان جاری اکنون، در انقلاب 1789 دانست. آزادی روح که با مسیحیت اتفاق افتاد، با انقلاب 1789 به دولت آزاد منتج شد. اکنون با انقلاب فرانسه زمان رهایی فرارسیده است.

هگل دو نقطه‌ی عطف قائل است: ظهور مسیحیت که اراده را از خدا به انسان منتقل می‌کند و انقلاب فرانسه که خدا را از جهان مادی جدا می‌کند. برای هگل پروتستان، خدا نیز از مجرای اراده‌ی انسان عمل می‌کند. اراده‌ای که دولت را متعین می‌کند. دولتی که به قول کارل لوییت خدای زمینی و تمامی تاریخ الهی است؛ آغاز وقوع دولتی که مصادف است با پایان تاریخ.

البته خوانش‌های دیگری نیز از مقوله‌ی پایان تاریخ نزد هگل می‌شود. اما آنچه اینجا مد نظر

است پایان و غایت تاریخ مصادف با آزادی است. هگل می‌نویسد:

آگاهی روح از خود، و در نتیجه از واقعیت آزادی خود، خرد وجودی روح و بدین جهت، غایت جهان روحی است، و چون جهان روحی، جهان جوهری و اساسی است و جهان مادی تابع آن است، و چون به بیان اهل نظر، جهان

1. nous



مادی در برابر جهان معنوی هیچگونه حقیقتی ندارد، آگاهی روح از آزادی و واقعیت آزاد خود، غایت جهان به نحو عام است» (همان، 67).

غایت روح جهانی در تاریخ جهانی، دست یافتن به آزادی است. پس روح در این سیر پیشرفت در آگاهی و دانایی حاصل از آن باید این دانایی را عینیت بخشد و آن را به صورت جهانی واقعی درآورد و تحقق بخشد. دولت تجلی عینی این روح آگاه است.

از جانبی تاریخ روح تماماً در «اکنون»<sup>۱</sup> قرار می‌گیرد؛ «این تاریخ نه گذشته است و نه هنوز فرارسیده. کاملاً اکنون است» (همان، 166). چرا که گذشته و آینده انواعی از نیستی‌های پیروی محسوسات<sup>۲</sup> اند؛ اگر اکنون ناپدید شود، زمان «به یک تمایز متداوم»<sup>۳</sup> وارد نمی‌شود. اما روح درون خویش تمامی مراحل گذشته را دربردارد... نحوه‌ی زندگی روح در تاریخ، تکرار چرخه‌ای مراحل گوناگون است. هنگامی که به ایده‌ی روح می‌پردازیم و تمامی تاریخ جهان را صرفاً به مثابه‌ی نمودش می‌بینیم، آنگاه تنها به آنچه در زمان حال است می‌پردازیم، صرف نظر از اینکه گذشته‌ای که ما از آن بی‌خبریم تا چه حد عظمت داشته. فلسفه با آنچه مربوط به زمان حال است، با آنچه واقعی است برخورد می‌کند (همان).

هگل علاقه‌ای ندارد که بداند آیا، امر در آینده رخ خواهد داد یا نه (Hegel: 2002). «فقط حال هست، پیش و پس از آن نیستند. حال انضمامی پیامد گذشته و آستن آینده است.»<sup>۴</sup> حال راستین بدینگونه جاودانگی است، «حال به مثابه اکنون»<sup>۵</sup>، «اکنونی که در تاریخ یافت نمی‌شود بلکه از... روح ریشه می‌گیرد» (هگل، 1387: 13).

هگل این اکنون جاودانه را در روح و تاریخ توامان قرار می‌دهد. این نزد وی منافاتی با «تکرار چرخه‌ای مراحل گوناگون» ندارد. هگل صریحاً می‌نویسد: «که نحوه‌ی زندگی روح در تاریخ، تکرار چرخه‌ای مراحل گوناگون است» در دیدگاه کارل لویبت به هگل، هگل رابطه‌ی روح و زمان را چون عامل ارتقاء دهنده‌ی حال و چرخه‌ی تکراری می‌دید و دلیل در همان

1. Now

2. Sensuous Nothingness

3. Persisting Difference

4. این جمله‌ی هگل به نقل از لویبت توسط مترجم با فعل «است» پایان پذیرفته اما از آنجا که «استن» و «هستن» متفاوت است با توجه به زمینه‌ی مفهومی مورد نظر هگل اینجا فعل «هست» به کار می‌رود.

5. هم دیلتای و هم نیچه در درگیری با هگل به «حال» و «اکنون» در مفهومی متفاوت می‌پردازند.

6. Die Gegenwart als Jetzt

روحی بود که سنت‌های یونانی و مسیحی با مفهوم آن گره خورده بودند. (لویت، 1386: 299) سنت یونانی در تصور چرخه‌ای از زمان و در حال ابدی جهانبینی یونانی. می‌توان گفت هگل گذشته را در حال قرار می‌دهد و گذشته را در روح انباشت شده می‌انگارد. روحی که رو به سوی آینده دارد. این روح در دیالکتیک با زمان، چرخه‌های تکرار شونده را ارتقاء می‌دهد. اما باز به زعم لوویت، در فلسفه‌ی هگل آن لحظه‌ی تاریخی که آزادی روح با مسیحیت تحقق یافت، همانند حال ابدی جهانبینی یونانی قلمداد می‌شود.

اما از باب کلی بودن مفهوم انسان در تاریخ، تا پیش از هگل، تاریخ چه در تاریخ تئولوژیکی یعنی انسان در جهان خدا، و چه در تاریخ غیر تئولوژیک همانند شرح فتوحات شاهان، تاریخ، تاریخ انسان بوده و نه تاریخ انسان‌مدار. هگل از دو جانب تاریخ را در ارتباط با انسان «کلی» می‌کند و انسان را به مثابه انسان در نظر می‌گیرد. دو جانبی که در سابعکتیویته‌ی جمعی روح، «واحد» می‌شود. یکی چنان‌که گفتیم با تجسد مسیح به عنوان «پسر خدا»، روح متعالی به «کلیت» انسان منتقل می‌گردد. به انسان «در بی‌کرانگی و کلیت او» به واسطه‌ی مسیح به عنوان نوع بشر در دینی جهان‌شمول.

از جانبی هگل به انسان به مثابه‌ی سوژه‌ی اندیشنده توجه می‌کند. یعنی نزد وی انسان به کلیتی عام در سوژه‌ی اندیشنده ارتقا می‌یابد. تاریخ دیگر تاریخ انسان حتی در کلیت انسانی نیست. تاریخ هگل تاریخ شناسای اندیشنده‌ی عام است.

اما از جانبی هگل تنها انسان اراده‌مند را، انسان خودآگاه سوژه‌مند را در دست‌گاه خود، اندر تاریخی می‌بیند. تنها آگاهی انسان اندیشنده به نقطه‌ای می‌رسد که در آن دولت شاکله می‌گیرد. اینگونه نزد هگل، انسان، انسان «شهروند» یا «بورژوا» است (هگل، 1378). نزد هگل قوم‌های بی‌دولت تاریخ ندارند چون آگاهی ندارند و لذا از هیچ‌گونه پیشرفت راستین برخوردار نیستند<sup>1</sup> (مرادی، 1391). جامعه‌ی به آگاهی نیل نکرده، متوحش است و جامعه‌ی بی‌دولت با تاریخ ارتباطی ندارد. چونان‌که نزد وی در مناطق مرتفع افریقا مردم جز اینکه به عنوان برده مورد استفاده قرار گرفته‌اند رابطه‌ی دیگری با تاریخ ندارند (هگل، 2002: 415-414).

1. برای مثال هگل می‌نویسد: «Bildung» سه هزار ساله‌ی هند از هیچ‌گونه پیشرفت راستین برخوردار نیست چراکه تاریخ خاص خود را ننوخته است» (هگل، 1387: 5). در اصل می‌توان گفت نزد هگل، در یک دیالکتیک، آگاهی موجب پیشرفت در تاریخ است. قوم‌های بی‌تاریخ بی‌آگاهی‌اند، قوم‌های ناآگاه فاقد دولت‌اند و قوم‌های بی-دولت تاریخ ندارند.

برای وی در پیوند با زمین به مثابه‌ی قلمروی برای اروپایی‌ها، «اگر قومی با اروپا در رابطه نباشد با تاریخ هم رابطه‌ای ندارد و انسان اروپایی... انسان کامل است» (رواسانی، 1380: 46) و این‌گونه است که انسان‌شناسان کلاسیک نیمه‌ی اول قرن نوزده آن‌هنگام که در سنت خرد و آگاهی می‌کوشند، در دکترین قوم‌مدارانه و اروپامدارانه‌ی هگلی می‌اندیشیده‌اند. هگل اگرچه در دستگاه استدلالی‌اش بر توجه به «اصل روحی مشخص»<sup>1</sup> اقوام متمرکز است اما در نهایت قصدش این است که «امر مشخص» را به «کل» ارتقاء دهد. برای هگل تمام امور مشخص یا انضمامی به صورت امر ضروری در یک کل، یگانه می‌شوند؛ و این پیشرفت و اندیشه‌ی پیشرفت است که ضروری است. هگل امر مشخص را به ایده‌ی پیشرفت و تکامل متصل می‌کند.

می‌توان گفت، هگل «امر مشخص» را در مسخ «امر کلی» قرار می‌دهد و دیگر اینکه «تمام امور مشخص» را در مسخ امر کلی قرار می‌دهد. وی همین‌که می‌گوید «اصل روحی مشخص در زندگی اقوام» و همین‌که واژه‌ی «روحی» را برای قوم به کار می‌برد، هم امر مشخص را به «کل» درمی‌غلطاند و هم امر مشخص تحت سیطره‌ی کل و هم تمام امور مشخص تحت سیطره‌ی کل را در «سیر تکامل ضروری» آن پی می‌جوید. هگل خود به صراحت می‌نویسد: «اصل روحی آن [تاریخ]، جامع همه‌ی دیدگاه‌های ممکن است. توجه آن به روی اصل روحی مشخص در زندگی اقوام متمرکز است، سرو کارش نه با اوضاع و احوال منفرد و خاص، بلکه با اندیشه‌ای کلی است که از سرتاسر آن اوضاع و احوال می‌گذرد» (هگل، 1387: 33-32). روح قومی، روحی جزئی است و در عین حال چیزی جز روح کلی مطلق نیست، پس روح هر قوم روح کلی است به شکل جزئی. و از این فراتر، حتی اساساً نزد هگل اندیشیدن، یعنی شناختن آنچه کلی است (همان: 64-60)

از بعدی دگر نزد هگل، روند خرد با ضرورت طبیعی صورت نمی‌گیرد. پیشرفت نه قانون طبیعت، که قانون روح است. اصل هگل جدایی طبیعت از روح است. چرا که سوژه‌ی قطعی تاریخ روح است و این آزادی روح است که ذات طبیعت را می‌سازد. طبیعتی ساجکتیو که هگل آن را مجزای از طبیعت به مثابه‌ی شیء فی‌الذات قرار می‌دهد و با آن به طبیعت به مثابه‌ی شیء فی‌الذات حمله می‌برد.

#### 1. Konkrete, Geistige Prinzipie / Principe Spirituel concret

در ترجمه‌ی مورد استفاده واژه «انضمامی» به کار گرفته شده. ما واژه‌ی «مشخص» را به کار می‌گیریم.

دگرگونی تاریخی نزد هگل، پیشرفت به سوی چیزی بهتر و کامل‌تر است، حال آنکه دگرگونی در طبیعت، تنها یک دایره‌ی همیشه تکرار شونده را نمایش می‌دهد. تنها در دگرگونی تاریخی است که چیزی نو پدیدار می‌شود. نزد وی دگرگونی در طبیعت مانند تصویر ققنوس از زندگی طبیعی نزد شرقیان است که پیوسته هیزم گرد می‌آورد و در آن می‌سوزد، ولی دوباره از خاکستر آن جوان برمی‌خیزد. اما در دگرگونی تاریخی-که برآمده از تصور غربی است- روح در این از میان بردن ساختار پیشین خود به پایه‌ی بالاتری از «کمال» می‌رسد و «از درون خاکستر صورت پیشین خود به هیئت روح پیراسته‌ای برمی‌خیزد... جوانی دوباره‌ی روح فقط بازگشت به صورت پیشین آن نیست، بلکه پاک شدن یا پرورده‌تر شدن آن است» (همان: 35). در عین حال پیشروی در آشکار شدن روح به سمت آزادی، پیشروی در رهایی از انقیاد طبیعت است. این چنین جدایی تاریخی از طبیعت نزد هگل به اوج خود می‌رسد.

نزد هگل، طبیعت نه بستر تاریخ جهان که قلمروی جغرافیایی آن است (لویت، 1386: 304) و از جانبی طبیعت نزد هگل در پایه‌ای پست از تاریخ قرار دارد. چراکه طبیعت پهنه‌ای است که ایده‌ی خدایی در آن به حالت ناآگاهانه وجود دارد، حال آنکه در پهنه‌ی روح است که با سیطره‌ی خرد، ایده شناختنی می‌شود و آگاهی از ایده به منصفه‌ی ظهور می‌رسد. تاریخ آن‌چنان محیط است که حتی برای شناخت خدا، شناخت تاریخ لازم است و نه شناخت طبیعت آن‌چنان که به حکم سنت (هگل، 1387: 50-39).

در مقابل طبیعت، یک چیستی دیگر قرار دارد. چیستی‌ای که عمل و آگاهی سوژه و برجا- هستی آن است و کاملاً تحت قانون دیگری عمل می‌کند. هگل می‌نویسد: تصور آنکه خرد در طبیعت وجود دارد و طبیعت تابع قوانینی ثابت است<sup>1</sup> به هیچ رو شگفت‌آور نیست. اما این انسان است که قوانین را از جهان هستی بیرون می‌کشد (همان: 37). آگاهی در سوژه‌ی اراده‌مند رخ می‌دهد و قانون تاریخی از پراکسیس آدم‌ها استخراج می‌شود. قانون کلی تاریخی در صورت‌بندی هگل «پیشرفت در خودآگاهی آزادی» است. خودآگاهی که در سوژه رخ می‌دهد. پیشرفت بستگی به ظرفیت‌های انسان دارد تا علایق و منافع کلی خرد را درک کند و بستگی به اراده‌ی و توان او در صورت واقعیت بخشیدن به این منافع دارد (مارکوزه، 1367: 241-238). اما این سوژه نزد هگل به خرد تاریخی ارتقاء می‌یابد و فرد در آن به مثابه‌ی ابزاری بیش نیست. در دستگاه هگل، افراد ابزارهای پیشرفت تاریخی جهانی‌اند و افراد به یک حکم

1. آناکسمندر (428-500 BCE)، «نوس» یا خرد را در طبیعت می‌داند، هگل اما خرد را در تاریخ قرار می‌دهد.

عمومی تحت مقوله‌ی ابزار واقع می‌شوند (هگل، 1387: 80). حتی مردان بزرگ تاریخ نیز هنوز سوژه‌های برون‌ذات تاریخ نیستند. آنها تنها اجراکنندگان اراده‌ی تاریخ و «کارگزاران روح جهان» اند (مارکوزه، 1367: 241-238). آنها قربانی ضرورتی برتر هستند؛ ضرورتی که در زندگی این افراد عمل می‌کند. این مردان تنها ابزارهایی برای پیشرفت تاریخ‌اند. تاریخی که در آن خوشبختی خلق‌ها و فضیلت دولت‌ها در قربانی شدن است. در دیدگاه هگل فردیت در نهایت به دنبال خرسندی<sup>۱</sup> است، اما خوشبختی<sup>۲</sup> در تاریخ حاصل می‌شود. پیوند فرد و ایده در خوشبختی که محقق‌شده‌ی از منافع کلی است، خود را مشخص می‌کند. خرد نمی‌تواند برای سنجش آلام و آسودگی‌های افراد درنگ کند، چرا که در دستگاه هگل غایات جزئی در غایات کلی محو می‌گردند، زیرا سوژه‌ی قطعی تاریخ روح است. این «روح جهان» است که همه چیز را به تسخیر درمی‌آورد. حرکتی که «جهان را به مثابه‌ی یک کل» در بر می‌گیرد و در آن افراد «ابزار» یک هدف کلی‌اند. در دستگاه هگل «در تاریخ، روح آنچنان فردی است که در یک زمان، به طبع، هم کلی و هم متعین است» (هگل، 1387: 63).

در تاریخ هگلی، این ایده است که پیروز است. ایده است که افراد برایش قربانی می‌شوند. ایده است که تاوان را نه از خود که از سودهای افراد می‌دهد. در دیالکتیک تاریخی هگل، انسانی که سوژه‌ی آگاهی است، ابژه‌ی روند تاریخ است و «روح جهان» سوژه‌ای است که تاریخ را متحقق می‌کند.

به هر روی در این بایستگی ذوب افراد در روح جهان به سبب ضرورت «اشتیاق»<sup>۳</sup>، تنها افراد «تاریخی» اند که ارزشمند و واجد اهمیت‌اند. کسانی که اگرچه «کارگزاران روح جهان» اند، اما دامن‌زننده‌گان و پیش‌برنده‌گان حوادث و مقاصد بزرگ تاریخ جهان‌اند. ازجانبی این «بزرگمردان ملت خویش» که «هوشیاران»<sup>۴</sup>ی‌اند که چون از روح قوم خود، آگاه شده‌اند و توانسته‌اند خود را با آن هماهنگ کنند، قوم خویش را رهبری می‌کنند، «قومی نیز که به بالاترین مفهوم یا تصور روح رسیده باشد، با زمانه پیش می‌رود و بر اقوام دیگر فرمان می‌راند» (همان: 73). هگل اذعان می‌کند، اقوام اگرچه می‌توانند بی‌آنکه به چنین مفهوم بلند

---

1. Befriedigung/Satisfaction

2. Gluck/ Happiness

3. Leidenschaften/Passions

«مقصود من از اشتیاق اما، وجوه متعین شخصیت و خواست فرد در حدودی است که محتوای کاملاً خصوصی

نداشته باشد، بلکه انگیزه‌ی کوشش‌هایی شود که معنی و مقصود کلی دارد». (هگل، 1387: 89)

پایه‌ای رسیده باشند پایدار بمانند، اما تنها در حاشیه‌ی تاریخ جهانی زیست می‌کنند. (همان: 62-74)

در این دستگاه، مسیر تاریخ به سمت «پیشرفت» است. دستگاهی که خروجی آن در نهایت اثبات والاتری آنچیزی هست که پیروز است؛ مانند پیروزی دنیای مسیحی بر دنیای باستان و پیروزی و حتی شکست ناپلئون. گویی در دنیای هگلی به همان میزان که فرد نادیده انگاشته می‌شود، هرچیز ناپیروزمند مقدر است که حذف شود. دستگاهی که مردم‌شناس‌های کلاسیک و برخی شاخه‌های مردم‌شناسی معاصر با تبیین‌های تطوری، و قرار دادن غایتی محتوم با مولفه‌های تمدن اروپایی، برای اقوام جهان و افراد آنها، بر آن صحنه گذاشتند و آن را در زمینه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی، محیط‌شناختی، ماتریالیستی، اقتصادی، روان‌شناختی، شناختی، دینی، خویشاوندی، هنر و فن، زبان‌شناختی، انسان‌سنجی و پزشکی بسط دادند.

### نتیجه‌گیری

هگل با براریکه نشانیدن تاریخ و پردازش عظیم متافیزیک تاریخ بر مبنای تفکر مفهومی بر بنیاد متافیزیک خرد و ایده‌ی پیشرفت در سراسر دستگاهش، یک تاریخ کلی واحد جهانی را پردازش کرد. تاریخی در معنای مراتب پیشرفت ضروری برای رسیدن به غایت تکامل به مثابه‌ی عامیت و کلیتی همه‌گیر، بر مبنای انسان به مثابه‌ی سوژه‌ی اندیشنده‌ی عام و بر اساس آگاهی تاریخی. دستگاهی که به نقض فرد، امر مشخص، امر جزئی و اکنون بر مبنای تفکر غایت‌مدار و غایت‌محور پرداخت. دستگاهی که اروپاستریسم و نیز دوره‌بندی و جهت‌مندی تاریخ را به اوجی منطقی و فراگیر ارتقا داد و بر مبنای مفردات، «حرکت»، «ضرورت»، «پیشرفت» و «کلیت»، تاریخ جهان و هستی انسان را پردازش کرد.

دستگاهی که مردم‌شناسی کلاسیک- گرچه دغدغه‌ی امور فرهنگی و عطف به امور خرد را می‌پرداخت- از منظر در نظرگیری جهان تحت سیاق امر کلی و امر عام، امر غایی، متافیزیک تاریخ، مقصود بازپسین تاریخ، آگاهی تاریخی، ایده‌ی پیشرفت، دوره‌بندی تاریخی، دولت، خرد به مثابه‌ی اصل پیشینی منطقی و غایت مطلق تاریخ، بر همان الگو قرار می‌گرفت. دستگاهی که بنیاد اصلی مردم‌شناسی کلاسیک را تشکیل داد، توسط مردم‌شناسی کلاسیک بسط یافت و بعضاً تا امروز نیز ادامه دارد.

## منابع

- آدرنونو، تئودور و هورکهایمر، ماکس (1383). *دیالکتیک روشنگری*. ترجمه مراد فرهاد پور و امید مهرگان. تهران: گام نو.
- روسانی، شاپور. (1380). *نادرستی فرضیه‌های نژادی: آریا، سامی و ترک*. تهران: انتشارات اطلاعات.
- فکوهی، ناصر (1386). *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*. تهران: نشر نی.
- کانت، ایمانوئل. (1383). *سنجش خرد ناب*. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی. تهران: امیرکبیر.
- لوویت، کارل (1386). *از هگل تا نیچه: انقلاب در اندیشه‌ی سده‌ی نوزدهم*. ترجمه حسن مرتضوی. مشهد: نشر نیکا.
- مارکوزه، هربرت (1367). *خرد و انقلاب*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر نقره.
- نقاشیان، بیتا (1391). *بدن، دولت، مدرنیته؛ تجربه‌ی تجدید ایرانی و تعیین آن در بدن*. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی انسان‌شناسی. دانشگاه تهران. دانشکده‌ی علوم اجتماعی.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (1389). *پدیدارشناسی جان*. ترجمه باقرپرهام. تهران: کندوکاو.
- \_\_\_\_\_ (1387). *عقل در تاریخ*. ترجمه حمید عنایت. تهران: شفیعی.
- \_\_\_\_\_ (1378). *عناصر فلسفه حق، یا، خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست همراه با متن کامل افزوده‌های ادوارد گاتر براساس یادداشت‌های ه. گ. هوتهووک. گ. فون گریزهایم*. ترجمه مهبد ایرانی‌طلب. تهران: نشر قطره.
- مرادی، محمدعلی (بهار زنده رودی)، (دسترسی در 1391/2/21)، *چگونه می‌توان تاریخ ایران را نوشت؟: بحثی در شرایط امکان یا امتناع تاریخ‌نویسی ایرانی*، سایت نگرش:
  - [http://www.negareh.de/falsafi/bahar\\_Andishe.htm](http://www.negareh.de/falsafi/bahar_Andishe.htm)
  - Condorcet, M.DE , (1795), *Outlines of an historical view of the progress of the human mind*, Printed For J. Johnson, Princeton university library, digital copy.
  - Hegel. George W. F. (1920), *Die germanische Welt: Auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials*, ed Lesson. Leipzig. Verlag von Felix Meiner.
  - \_\_\_\_\_ (1952-1954). *Briefe Von und an Hegel*. edited by Johannes Hoffmeister. Hamburg. Felix Meiner.
  - \_\_\_\_\_ (2002). *Vorlesungen uber die philosophi der weltgeschichte*. ed. Lesson. Frankfurt. Suhrkamp.
  - Klemm. Gustav Friedrich. (2011). *Allgemeine Cultur-Geschichte Der Menschheit*. Nabu Press.

- Löwith. Karl. (1967). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart. Kohlhammer Verlag.
- Marcuse. Herbert. (1987). *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Translated by Seyla Benhabib. Cambridge, Mass: The MIT Press.
- \_\_\_\_\_ (1972). *Vernunft und Revolution: Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. Neuwied. Luchterhand.
- Morgan. Lewis Henry. (1877). *Ancient Society*. University of Arizona Press.
- Harris. Marvin. *The Rise of Anthropological Theory*. London: Routledge & Kegan Paul. 1968.
- Rousseau. Jean-Jacques. (2012). *Discourse on the Origin of Inequality, Dover Thrift Editions*. Courier Dover Publications.
- Vico. Giambattista. (1984). *The New Science of Giambattista Vico, Edition 3*. Translated by Thomas Goddard Bergin, Max Harold Fisch. Cornell University Press.