



Download from: aghalibrary.com

عقل در تاریخ



نوشته: گ.و. هگل
ترجمه: دکتر حمید عنایت

عقل در تاریخ

عقل در تاریخ

نوشته گ. و. هگل
ترجمه حمید عنایت

سرشناسه	: هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۷۷۰ - ۱۸۳۱.
عنوان و پدیدآور	: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
مشخصات نشر	: عقل در تاریخ/ نوشته گ. و. هگل؛
مشخصات ظاهری	: تهران: شفیعی، ۱۳۷۹.
یادداشت	: بیست و نه، [۳۲۱] ص. مصور
یادداشت	: چاپ سوم: ۱۳۸۵: ۴۸۰۰۰ ریال (فیا).
موضوع	: نمایه
شناسه افزوده	: تاریخ -- فلسفه
رده بندی کنگره	: عنایت، حمید، ۱۳۱۱ - ۱۳۶۱، مترجم
رده بندی دیویی	: ۱۳۷۹ ۵۸۴۷/۸/۵۱۶ D
شماره کتابخانه ملی	: ۹۰۱
	: ۷۹-۴۸۹۵ م

عقل در تاریخ

مؤلف: گئورگ ویلهلم هگل

ترجمه: دکتر حمید عنایت

ناشر: شفیعی

چاپ: یاران - چهارم / ۱۳۸۷

تیراژ: ۱۰۰۰

قیمت: ۶۸۰۰ تومان

ISBN: 964-91894-2-4

شابک: ۹۶۴-۹۱۸۹۴-۲-۴

تهران خیابان انقلاب، خ اردیبهشت، ساختمان اردیبهشت

پلاک ۲/۲۲۷ تلفن: ۶۶۴۹۴۶۵۴

• حق چاپ محفوظ است •

فهرست

گونه های تاریخنویسی

۱	پیش نویس نخست
۲۳	پیش نویس دوم
۲۸.....	الف . مفهوم کلی (فلسفه تاریخ)
۵۳.....	ب . تحقق روح در تاریخ
۵۷.....	الف) تعریف روح
۸۳	ب . وسایل تحقیق
۱۱۴.....	ج . مواد تحقق روح
۱۴۳.....	د . واقعیت روح
۱۶۵.....	ج . سیر تاریخ جهانی
۱۶۵.....	الف . اصل تکامل

۱۷۴	ب . آغاز تاریخ
۱۸۲	ج . جریان تکامل

پیوست

۲۰۶	۱- وضع طبیعی یا بنیاد جغرافیای جهانی
۲۰۶	الف . تعاریف کلی
۲۱۹	ب . جهان نو
۲۳۰	ج . جهان کهن
۲۳۳	الف) افریقا
۲۵۵	ب) آسیا
۲۶۰	ج) اروپا
۲۶۶	۲- بخش بندی تاریخ جهانی
۲۸۵	افزوده هائی از نیمسال تحصیلی ۱۸۲۶ تا ۱۸۲۷
۳۰۱	گزیده ای درباره ایران

سخنی از مترجم

در میان مشرب‌های فکری غرب، فلسفهٔ هگل به پیچیدگی بیش از اندازه معروف است. علت این پیچیدگی، گذشته از شیوهٔ خاص هگل در نویسندگی، خصلت انتزاعی اندیشه‌های اوست. بی‌گمان انتزاع از یک نظر، ذاتی کار هر فیلسوف است. زیرا فیلسوف، چه معنوی مشرب و چه مادی مشرب، چه گوشه‌گیر و آسوده‌خاطر از آنچه در جامعهٔ پیرامونش می‌گذرد و چه آرمان‌خواه و سیاست‌پیشه، بنابر تعریف نه با واقعیات جزئی و امور متکثر، بلکه با صور کلی و معانی و مفاهیم عقلی سروکار دارد. ذهن همین که از محسوسات خام و بی‌واسطه رو برتابد و در پی کشف صورتها و علتها و رابطه‌ها برآید، پابه عرصهٔ انتزاع می‌نهد. این که فیلسوف از دانسته‌ها و یافته‌های خود چه نتیجه‌ای دربارهٔ انسان و اجتماع می‌گیرد و آیا نظرش به خیر برین انسان است یا سعادت این جهانی او، به خصلت انتزاعی فکرش مربوط نیست. ولی آنچه هگل را از فیلسوفان دیگر، و از آن جمله بسیاری از معنوی مشربان اروپایی ممتاز می‌کند، نخست روش جدلی (دیالکتیک) او در استنتاج احکام فلسفی خویش و دوم یک بنی^۱ یعنی یگانگی بنیاد فکری اوست؛ بدین شرح که بنا بر فلسفهٔ او انسان در هر مرتبه‌ای از رشد عقلی خود، در این باره که هستی چیست یا چه باید باشد حکمی می‌دهد؛ ولی تأمل و سیر و نظر بیشتر بر او آشکار می‌کند که حکم او تناقضی در خود دارد، پس می‌کوشد تا به حکمی معقول‌تر و پیراسته‌تر از تناقض برسد. ذهن در این سیر

و نظر چندان پای می فشرد تا سرانجام به «شناسایی مطلق» راه برد. ولی هر حکم عقلی تازه را نه با ملاحظه جهان بیرونی و عینی، بلکه از همان حکم پیشین بیرون می کشد. انگیزه این سلوک عقلی انسان - که باز از آن سخن خواهیم گفت - خودسری و بلهوسی نیست، بلکه ضرورت است و مبدأ این ضرورت نیز، در اصطلاح هگل، علاوه بر خود عقل، بنا بر تفاوت مورد، روح، خدا، مثال (ایده)، صورت معقول^۲، مطلق یا کلی نام دارد.

بدین گونه در هر مرحله ای از سیر تکامل هستی، چه در طبیعت (هستی بیجان، هستی جاندار، هستی هوشیار) و چه در تاریخ (مرحله شرقی، مرحله یونانی، مرحله رومی و مرحله ژرمانیک - مسیحی) عقل که گویی از آغاز آفرینش در حجاب های توی در توی بی شمار پوشیده بوده است، حجابی دیگر از چهره خویش برمی گیرد، تا سرانجام ذات مطلق و مجرد خود را عیان کند. پس عقل به دیده هگل چون خود به خویش تن تحقق می بخشد، از جهان بیرون بی نیاز است و احکام خود را مستقل از تجربه، مرتبه به مرتبه «از درون خویش می آفریند». چنین است به اجمال، معنای جمله هایی از این گونه که در سرتاسر کتاب حاضر فراوان آمده است: «پیشرفت هر چیز. نتیجه ضرورتی در خود آن چیز [یعنی] در صورت معقول آن است.»^۳

«صورت معقول، محتوی و ماده خود را ذاتاً از درون خویش می گیرد.»^۴

«عقل، گوهر و قوه بی پایان و محتوای بی پایان همه هستی های جسمانی و معنوی و همچنین صورت بی پایان - یعنی آن چیزی است که ماده را به جنبش می آورد.»^۵ روح، ذاتی کامل است. روح، فرآورده خویش و آغاز و پایان خویش است. کار روح آن است که خود را پدید آورد و موضوع خویش کند و بشناسد. بدینسان است که روح، وجود مستقل می یابد.^۶ «کلی، عنصری است از خود مثال آفریننده، از آن حقیقتی که با شتاب در پی

فعالیت دادن به خویش است.^۷

ولی اگر عقل از جهان بی نیاز است، جهان از عقل بی نیاز نیست؛ بلکه چنانکه گفتیم ضرورتی گریزناپذیر، آن را محکوم می کند که میدان نمایش عقل باشد و عقل به تدریج، به همه زمینه های آن، چه مادی و چه معنوی، راه یابد. طبیعت، که شکل ابتدایی جهان هستی است، از عقل بهره ندارد، ولی با ظهور انسان، بهره مندی آن از عقل آغاز می شود. هگل - که با همه نوآوری هایش هیچ گاه نمی تواند خود را از قید کیش عیسوی برهاند - تجلی ذاتی خدایی را در مسیح، آغاز «عصر مطلق تاریخ جهانی» می داند^۸، عصری که عقل مطلق در آن آرام آرام، ولی آگاهانه به جلوه آغاز می کند. بدینگونه زندگی اجتماعی بشر گام به گام به سوی عقلانی شدن بیشتر پیش می رود. تاریخ، داستان این پیشرفت است که بشر در رهگذر آن، از خود آگاه می شود و همراه با این خودآگاهی، آزادی اش نیز بیشتر می گردد. آگاهی انسان از ضرورت عقلی آزادی برای پرورش توانایی های مادی و معنوی خود و به کاربردن خردمندانه این آزادی، یا به اصطلاح هگل «پیشرفت خودآگاهی آزادی»^۹، غایت تاریخ است.

تا اینجا از عقل تاریخی یعنی عقل افراد و ملتها در جریان تاریخ سخن گفتیم. ملتها چه بسا در این جریان از حقیقت احوال خود آگاه نبوده اند، چنانکه به گفته هگل انسان ابتدایی نیز آزاد است، ولی تفاوتش با انسان خردمند زمان او این است که از آزادی خود آگاه نیست، یا جوامع کهن شرقی، بنده خود کامگان بودند، لیکن از بندگی خود خبر نداشتند. ولی فیلسوف یا مورخی که بخواهد از پویش و کوشش انسان در سراسر تاریخ آگاه شود، حال دیگر دارد.

او نمی تواند در این خبرجویی فقط به عقل خود تکیه کند، بلکه ناگزیر است که از راه مطالعه کتاب های تاریخی یا مشاهده احوال مردمان، واقعیات جزئی زندگی افراد و اجتماعات را بکاود و رویدادهای مشخصی را گزارش

دهد، هر چند راهنمای او در این پژوهش باز همان احکام «خودآفرین» عقل باشد. اینجاست که اندیشه هگل دست کم تا اندازه ای از انتزاع دست می کشد و به جهان عینی روی می آورد. به همین دلیل، با آنکه فلسفه هگل در مشرب اصالت کلی دنباله رو فلسفه افلاطون است، یعنی مانند افلاطون دانش حقیقی را فقط در شناخت مفهوم کلی و صورت معقول پدیده های جهان هستی می داند، در مسئله رابطه کلی و جزئی با افلاطون اختلاف عمده ای دارد.

در حالی که اصل اساسی روش افلاطونی در شناخت حقیقت، چشم پوشیدن از جزئیات و بی بهاشمردن آنهاست، هگل در فلسفه تاریخ، احکام کلی خود را با تأمل در امور انضمامی و جزئی توجیه می کند و کلی و جزئی را همبسته یکدیگر می داند و از این رو به هیچ رو قدر و ارزش امور جزئی را نفی نمی کند. در مقاله طنزآمیزی به عنوان «چه کسی انتزاعی می اندیشد؟» بر کسانی که فلسفه او را انتزاعی می شمارند، می تازد و می گوید که اینان معنای انتزاع را درست در نیافته اند. بنابر تعریف او انتزاعی، صفت اندیشه ای است که به کثرت و تنوع امور و از اینها مهمتر، به پیوستگی و در هم پیچیدگی آنها توجه نکند. این نکته را با مثالی توضیح می دهد: کسی که همنوع خود را بکشد، در عرف عام فقط آدمکش شناخته می شود.

معنی این سخن آن است که عوام جز کینه یا خشم یا ترس احساس دیگری در حق او ندارند. ولی آن کس که به ظواهر امور قانع نباشد بلکه جویای چرائی آنها شود، در داوری درنگ می کند و می کوشد تا انگیزه های بزهدار را از کارش دریابد و این انگیزه ها را مثلاً علاوه بر اراده شخصی، در آشفتگی محیط خانوادگی یا نادرستی شیوه تربیت یا ناروایی نظام اجتماعی پیدا می کند. پس اندیشه «انتزاعی»، اندیشه عوام است که هر امری را فقط در منظر تنگ زمانی و مکانی آن می نگرند. حال آنکه اندیشه فلسفی بر سر آن است تا افق بینش خود را هرچه بیشتر بگسترده و ماهیت آن امر جزئی را در

منظومه ای کلی بازجوید.^{۱۰}

به دلیل ارجی که هگل خاصه در فلسفه تاریخ (و نیز فلسفه حق) بر واقعیات و امور جزئی می نهد برخی از هگل شناسان، از جمله «گئورگ لاسون»^{۱۱} مشرب او را به ارسطو، نزدیکتر دانسته اند تا به افلاطون. «لاسون» می نویسد: «هگل ارسطو را خویشاوند معنوی خود یافت. تواضع در برابر امور واقع، توانایی برای تفکر در وجوه گوناگون یک امر، سنجش احتیاط آمیز جنبه های متکثر یک مفهوم و دریافت متعالی از یگانگی معنوی و زنده جهان، صفت مشترک این هر دو فیلسوف بود. به همانگونه که ارسطو سیر تکامل حکمت یونان را تا زمان خود خلاصه کرد و در بنیاد دستگاه فلسفی خویش گنجانده.

هگل نیز پیوستگی [دستگاه های فلسفی گوناگون] را دریافت [و فلسفه اش را برپایه این پیوستگی استوار ساخت]. شیوه جدلی [تکامل] صورت معقول به او این توانایی را بخشید تا هستی راستین را در چیزها یا رویدادهای انضمامی و منفردی بجوید که خصلت انضمامی مفهوم کلی را نشان دهد، نه در انتزاع معانی کلی و کنارهم نهادن چیزهای خاص و جزئی ناشی از آنها. سخن هگل در «تاریخ فلسفه» در مقایسه افلاطون و ارسطو نیز گواه همین معنی است: «از میان کتاب های پیشینیان، نوشته های ارسطو بیش از آثار دیگران شایسته پژوهش است. افلاطون، کلی را به گونه ای انتزاعی و به عنوان یک اصل [اعتباری] دریافت و بدینسان [فلسفه] کلی را بنیاد کرد. در فلسفه ارسطو اندیشه به صورت انضمامی درآمده است و دیگر مفهومی جامد و انتزاعی نیست، بلکه آن چنان مفهومی است که به حال مفهومی جامد و انتزاعی نیست بلکه آن چنان مفهومی است که به حال انضمامی و در عین واقعیت، تصویر شده است.»^{۱۲}

سخن لاسون اگر درباره بیشتر نوشته های هگل، که کم و بیش یکسره به مباحث انتزاعی اختصاص دارد، گزافه باشد درباره «عقل در تاریخ» ادعایی

موجه است، زیرا این کتاب هر دو صفتی را که «لاسون» به اندیشه هگل نسبت داده است، در بر دارد: از یک سو کلیات اساسی فلسفه او را بیان می کند و از سوی دیگر مطابقت آنها را با رویدادهای مشخص تاریخ نشان می دهد. این آمیختگی ملاحظات فلسفی و تاریخی، به طبع، ناهمواریهایی در شیوه پیوستگی مطالب کتاب پدید آورده است. خواننده یکجا خود را در فضای اثری معانی عقلی و مجردات معنوی می یابد و جای دیگر در هنگامه کشمکش ها و سوداها و خرده نگرهای انسانی. ولی از کتابی که موضوعش فلسفه تاریخ، یعنی چیزی بالاتر از تذکره نویسی یا تاریخ نگاری محض باشد، جز این نباید چشم داشت.

در اروپا تاریخ نگری Historismus به معنای تأمل در حکمت و غایت وقایعی که بر سر ملت ها رفته است، از پایان قرن هجدهم میلادی در آثار متفکران آلمانی باب شد. تا پیش از آن، تاریخ نزد اروپاییان چیزی نبود جز داستان جنگها و سرگذشت سرداران و لافزنی نام آوران، چنانکه نزد مسلمانان نیز تا زمان ابن خلدون (قرن چهاردهم میلادی) تاریخ معنایی جز این نداشت. بی گمان این عقیده که وقایع تاریخی در سیر خود نظمی دارد و فرمان گذار مشیت یا اراده خدایی است، در اندیشه اروپایی بی سابقه نبود. پیشوایان دین مسیح و از آن بیشتر دین یهود همین عقیده را به پیروان خود می آموختند و در گردش کارهای جهان، فرجامی و سامانی می دیدند. ولی این گونه عقاید چون بر مسلمات و اصول جزمی استوار بود، اندیشه نظری و فلسفی را از پیشرفت باز می داشت. شگفت نیست که از میان انبوه کتاب های تاریخی مورد مراجعه هگل در زمان جوانی تنها یک کتاب از نویسنده ای آلمانی به نام «یوهانس شروخ» Johannes Schroeck به جای ورود در جزئیات وقایع، بیشتر به روی جریان های برجسته تاریخ تأکید داشته و شرط «تاریخ نویسی فلسفی» را تا اندازه ای برمی آورده است. و در زمان خود او تنها «نیبور» Niebuhr آلمانی تاریخ را به شیوه ای فلسفی می نوشته است.

و اما تحولی که از پایان قرن هجدهم در بینش تاریخی نویسندگان اروپایی رخ داد، بی گمان از پی آمدهای انقلاب کبیر فرانسه بود. انقلاب های بزرگ در احساس و تفکر جمعی ملتها بیشتر به همان گونه روی می دهد که در زندگی افراد. آنچه آدمیزاده را در اندیشه مقصود هستی و معنای نیستی و مبدأ آفرینش می اندازد، نه آسودگی و شادخواری بلکه ناکامی و شکست و بیماری و بیم مرگ است. یک سبب رونق تاریخ نگری نیز در میان متفکران اروپایی نه آرامش و کامرانی و نیرومندی بلکه بحران پر دامنه ای بود که با انقلاب کبیر فرانسه، بنیادهای سیاسی و اجتماعی و فکری بیشتر کشورهای اروپایی را خواه یکباره و خواه اندک اندک زیر و رو کرد.

ولی روزگار هگل (۱۸۳۰-۱۷۷۰)، علاوه بر انقلاب کبیر فرانسه، نشیب و فرازهای دیگری را نیز به خود دید. وقایعی چون جنگهای هفت ساله (۱۷۶۳-۱۷۵۶)، انقلاب امریکا (۱۷۷۶) و جدایی آن از انگلستان، مرگ فردریک کبیر (۱۷۸۶) نبرد «ینا» Jena و پیروزی ناپلئون بر پروس (۱۸۰۶) روی کار آمدن «مترنیک» (۱۸۰۹) و برافتادن ناپلئون (۱۸۱۵) همه، چنان تکان دهنده بود که صاحبان معرفت را از شاعر و نویسنده و سیاست شناس و فیلسوف، به سیر و نظر در تاریخ برمی انگيخت.^{۱۳}

از دیدگاه دیگر می توان در جست و جوی ریشه تاریخ نگری اروپایی تا زمان ظهور مذهب پروتستان و جنبش معروف به روشنگری Aufklärung (enlightenment) به گذشته بازگشت. از آن زمان که در اصول جهان بینی کاتولیک بر اثر آموزش های اصلاح طلبانه مردانی چون لوتر و کالون و زوینگلی و نواندیشان دیگر رخنه افتاد و عقل، جای تقلید کورکورانه را گرفت اروپاییان کم کم از دین به عنوان تنها مرجع رازگشایی کائنات روگردان شدند. فرهنگ قرون وسطایی مسیحی چنین می آموخت که انسان در طبیعت، جایگاهی مقدر دارد و سراسر دستگاه هستی، خواه طبیعت و خواه انسان، تابع تقدیر و انتظام الهی است. این تعلیم از مشرب مکتب رواقیان پیش از

مسیح سرچشمه می گرفت که به حکومت یک قانون طبیعی بر همه آفریدگان باور داشتند و چنانکه «ماینکه»، گزارنده سرگذشت فلسفه تاریخ در اروپا، یادآور شده است، عقیده آنان تا مدت دوهزار سال، گاه آشکارا و گاه در نهان، جزء اصول مفروض بسیاری از مکاتب فلسفه اجتماعی در اروپا بود.^{۱۴} ولی با فروریختن پایه های جهان قرون وسطایی، عقیده به یگانگی انسان و طبیعت بی اعتبار شد و دستگاه هستی در نظر وجدان نقاد روزگار و از هرگونه حکمت و معنای ذاتی تهی گشت. نشانه های شگفتی و سرگشتگی اروپایی را در برابر این بی اعتباری میراث فکری کهن، در سروده ها و نوشته های ادیبان آن زمان می توان دید. «جان دان» John Donne شاعر انگلیسی در چکامه ای که عنوانش «کالبدشکافی جهان»، (سال ۱۶۱۱ میلادی) از پوسیدگی پیکر جامعه قرون وسطایی خبر می دهد در هم ریختگی نظام آن را اعلام می کند:

«همه چیز از هم پاشیده، هرگونه سامان و پیوند [از جهان] برخاسته است.»^{۱۵} و پاسکال در «اندیشه ها» از طبیعت گنگ و بی زبان و از جهانی که انسان خود را با آن یکسره بیگانه احساس می کند شکوه دارد؛ هستی ها به نظر او آفریده خدا یا روحی است که با همه فرزاندگی و درون نگری، جمعیت خاطر ندارد و نمی تواند به اندیشه های خود درباره جهان، وحدت و کلیت دهد. تا آن زمان، نظام طبیعت، دلیلی بر هستی خدا و نشانه ای از حکمت برین و سامان بخش او دانسته می شد و معیار قدر و ارزش امور بود. ولی طبیعتی که اینک خود عرصه آشفتگی و ناهنجاری می نمود، چگونه می توانست راهبر انسان به ایمان باشد؟ از این رو کسانی چون گوته نتیجه گرفتند که نه تنها انسان و طبیعت از دو سرشت گوناگونند و شناخت آنها نیز به دو گونه علم نیازمند است؛ بلکه انسان هر اندازه طبیعت را بیشتر بشناسد به بی خبری خود از کنه ذات و حقیقت وجودش بیشتر پی می برد؛ زیرا بر تفاوت شگرف میان روح انسان و طبیعت آگاه تر می شود و درمی یابد که زندگی و تکامل آنها تابع

اصول و قواعدی یکسان نیست. اینها بی گمان هیچ یک به معنای آن نبود که متفکران اروپایی از آرزوی یگانگی دوباره انسان با طبیعت دل بر گرفته اند.

نوشته های «ژان ژاک روسو» و جنبش «رمانتیک» و شکستن قیود و موازین کهنه در شعر و داستان نویسی و نقاشی و آهنگسازی به تقلید از «رهاشدگی» پدیده های طبیعت، همگی نشانه های دوام این آرزو در وجدان اروپایی بود. ولی نکته این است که آن همداستانی گذشتگان بر سر حکومت قانون طبیعی بر هستی ها از میان برخاسته بود و باز به گفته «پاسکال» انسان در برابر «تنهایی های یخ زده»^{۱۶} جهان، طبیعت را دیگر پایگاه امنی برای خود نمی یافت.

از آن زمان، متفکران اروپایی که از طبیعت نومید شده بودند به پژوهش در تاریخ روی آوردند؛ زیرا تاریخ را هر چند آکنده از وقایع فهم ناپذیر و رازهای ناگشودنی می نمود، بیش از طبیعت به خواست و آرزوی انسان وابسته می دیدند.^{۱۷} «ویکو» Vico فیلسوف ایتالیایی، تاریخ را آفریده انسان خواند و هگل با عقیده به یگانگی ذهن و عین، یا عاقل و معقول، سازگاری جهان و اراده و عقل انسان را اعلام کرد: «تاریخ جهانی، نمودار. تحقق آزادی انسان است.^{۱۸}» «تاریخ جهانی، گزارش کوشش های روح برای دانستن این است که در نفس خود چیست»^{۱۹}. «غایت روح جهانی در تاریخ جهانی، تحقق بخشیدن به ذات خود و دست یافتن به موهبت آزادی است.»^{۲۰}

هگل بحث خود را درباره تاریخ با بررسی انتقادی شیوه های تاریخ نویسی آغاز می کند. او تاریخ را بر سه گونه می داند. تاریخ دست اول، تاریخ اندیشیده (یا اندیشه گرانه) و تاریخ فلسفی. تاریخ دست اول، گزارش گواهان عینی رویدادهاست. در این شیوه، «روح تاریخ نویس با روح وقایعی که روایت می کند یکی است»، یعنی تاریخ نویس سخت پایبند عقاید و عادات و تعصبات جامعه و زمان خویش است؛ او رویدادهای تاریخی را به طور بی واسطه یعنی از راه شهود حسی و مشاهده درك می کند. به همین دلیل،

بینش تاریخی او هیچ گاه از همان جامعه و زمان او فراتر نمی رود و از خصوصیات سیرکلی تاریخ غافل می ماند. مهمترین خصلت شیوه دوم، یعنی تاریخ اندیشیده، آن است که تاریخ نویس خود را از تنگنای زمان و مکان و روحیه حاکم بر آنها می رهاوند. در اینجا وجدان نویسنده از متعلق خود فاصله می گیرد، زیرا رویدادهای گذشته، بیرون از حوزه احساس بلاواسطه او هستند و او از دیدگاهی به جز ادراک حسی به آنها می نگرد.

نویسنده اینک باید گذشته را دوباره بیافریند. پس تاریخ نویس در این شیوه به وساطت یا میانجیگری عامل تازه ای نیازمند است که به نظر هگل نیروی فهم اوست.

تاریخ اندیشیده نیز خود شش گونه فرعی دارد: ^{۲۱} گونه نخست، تاریخ جامع یا عمومی است که گزارش تمامی تاریخ یک قوم یا همه جهان است. این گونه تاریخ ها اغلب اسلوبی ناهموار دارند؛ زیرا نویسنده آنها «ناگزیر یک تن است که به فرهنگی معین وابسته است، حال آنکه دوره هایی که او در آنها سیر می کند و نیز تاریخ نویسانی که او از آثارشان بهره می جوید، دارای فرهنگ های گوناگونند.» ^{۲۲} تاریخ توکودیدس (توسیدید) در غرب (و اگر بخواهیم از ادب پارسی شاهی بیاوریم تاریخ بیهقی)، نمونه های تاریخ دست اول اند. گونه دوم آن است که نویسنده بکوشد تا وضع کنونی را در قالب رویدادها و کارهای گذشتگان توصیف کند، همچون نویسنده ای که عیبه و نادرستی های جامعه زمان خویش را در ضمن بازگویی تاریخ گذشته و از زبان پیشینیان برشمارد. گونه سوم، تلخیص است که بیش از انواع دیگر به فهم نیاز دارد؛ زیرا فهم بهتر از هر قوه ذهنی دیگری می تواند لب و عصاره وقایع را از آنها بیرون بکشد و ضبط کند.

تلخیص نیز خود بر دو گونه است: گاه گزارش رویدادها چندان خلاصه می شود که جوهر و روح آن رویدادها از میان می رود، و گاه برعکس آنقدر با تفصیل و شرح جزئیات همراه است که اصل واقعه در آنها گم می شود. گونه

چهارم، تاریخ عملی یا کرداری است که نویسندگان در آن می‌خواهد از گذشته درس عبرتی برای حال و آینده بیاموزد، بدینگونه که به وقایع پراکنده گذشته، معنایی واحد ببخشند و از آنها به سود آرمان سیاسی یا اخلاقی کنونی ملتش بهره برگیرد. باز اگر بخواهیم به جای تاریخ نویسی غربی از ادب پارسی مثالی بزنیم، شاهنامه را می‌توانیم بهترین نمونه تاریخ عملی بدانیم. زیرا مقصود فردوسی از بازگفتن داستانها و افسانه‌های تاریخ گذشته، تقویت شعور قومی ایرانیان زمان خویش است، نه اظهار تاریخ دانی و فضل و ادب. هگل به این دلیل می‌گوید که تاریخ عملی، «رویدادهای گذشته را در خود حل می‌کند (aufhebt) و به مقام حال برمی‌گردد».^{۲۳} ولی به نظر او هرچند القاء درسهای اخلاقی از راه تاریخ، خاصه به جوانان، کار سودمندی است، در واقع «آنچه تاریخ به ما آموزد این است که ملت‌ها و دولتها هرگز چیزی از تاریخ نیاموخته‌اند».^{۲۴} هر نسلی از بشر، با همه دانشی که از خطاهای پیشینیان و فرجام آنها داشته، چه بسا همان خطاها را دوباره مرتکب شده است و برای یادآوری درستی این گفته، کافی است به تجارت ملت‌های جهان در ظرف نیم قرن اخیر بیندیشیم و ببینیم که چگونه برخی از خطاهایی که آتش جنگ جهانی دوم را برافروخت، همچون آزمندی و زورگویی دولتهای بزرگ و مسابقه تسلیحاتی و بی اعتبار کردن سازمان‌های بین‌المللی، در دوره پس از جنگ با تفاوت‌هایی کم و بیش تکرار شده است.

گونه پنجم که هدفش نقد روش اندرزگويانه یا سودنگرانه (Utilitarian) برخی از مورخان است و به همین دلیل، تاریخ انتقادی نام دارد، تاریخ به معنای اخص این واژه نیست؛ بلکه «تاریخی درباره تاریخ» یعنی بررسی کتاب‌هایی است که تاریخ‌نویسان تاکنون نوشته‌اند. ولی در این نوع نیز نویسندگان دیدگاه حال به گذشته می‌نگرد و می‌کوشد تا از نوشته‌های پیشینیان مطالبی را در تأیید نظر خود بیرون بکشد که در واقع امر، در آنها وجود ندارد و پندارهای ذهنی خویش را جایگزین مدارك تاریخی کند و

سرانجام گونه ششم تاریخ ویژه یا تخصصی است که از تمامی یک منظومه فرهنگی فقط یک جنبه را برای پژوهش تاریخی برمی‌گزیند، همچون تاریخ حقوق یا هنر یا علوم یا دین و جز آن. اگر این گونه تاریخ به شیوه درست نوشته شود و پیوند درونی وجوه گوناگون یک تمدن، یا به اصطلاح هگل «روح راهبر رویدادهای» به ظاهر پراکنده از هم را آشکار کند، وسیله انتقال فکر از تاریخ اندیشیده به واپسین شیوه یعنی تاریخ فلسفی جهان می‌شود که هگل آن را «تاریخ جهانی فلسفی» و «فلسفه تاریخ» نیز می‌نامد. فلسفه تاریخ، گذشته و حال را با هم درمی‌آمیزد، ولی نه بر اساس ادراک «بی میانجی» حسی، زیرا اگر افزار کار تاریخ دست اول، شهود حسی و افزار کار تاریخ اندیشیده، فهم بود، افزار کار تاریخ فلسفی یا فلسفه تاریخ، عقل است. زیرا اگر فهم، جدایی‌ها را بازمی‌شناسد عقل، روشنگر پیوستگی‌هاست.

عیب عمده بحث هگل از انواع تاریخ نویسی آن است که تاریخ نویسی را به این انواع منحصر می‌داند و هر نوعی را از نوع دیگر مطلقاً جدا می‌انگارد، حال آنکه می‌توان انواع دیگری را نیز در نظر آورد که حاصل ترکیب دو یا چند تا از آنها باشد، مثلاً تاریخ بیهقی از یک حیث تاریخ دست اول است و از حیث دیگر تاریخ اندیشیده، یا مقدمه ابن خلدون، از یک حیث تاریخ اندیشیده است و از حیث دیگر با برخی از اوصاف «تاریخ جهانی فلسفی» مطابق درمی‌آید. ولی بحث هگل علاوه بر شناساندن و طبقه‌بندی کردن خصوصیات نوشته‌های تاریخی، این سود را دارد که نمونه‌ای است از حرکت جدلی (دیالکتیک) اندیشه. وجدان تاریخ نویس در کوشش مدام برای آگاهی از حقیقت تاریخی، کار خود را از تاریخ دست اول آغاز می‌کند، ولی تضادها و نارسایی‌های این شیوه، او را به تاریخ اندیشیده رهنمون می‌شود.

به زودی تاریخ نویس درمی‌یابد که تا غایت و معنی یگانه رویدادهای بی‌شمار و رنگارنگ تاریخ را درنیابد و در پرتو آن گذشته و حال را به هم نپیوندد، راه به جایی نمی‌برد. این تفکر انتقادی، سرآغاز فلسفه تاریخ

است.

می توان ایراد کرد که با وجود انواع تاریخ اندیشیده، فلسفه تاریخ ضرورتی ندارد، زیرا چنین می نماید کاری که فلسفه تاریخ می خواهد انجام دهد، از عهده تاریخ اندیشیده نیز ساخته است.^{۲۵} دلایل هگل را در پاسخ به این ایراد و نیز اثبات ضرورت فلسفه تاریخ شاید بتوان چنین خلاصه کرد:

۱- فلسفه تاریخ عبارت است از بررسی اندیشه گرانه تاریخ و اندیشیدن نیز امری است که انسان راستین از آن گریزی ندارد. زیرا گوهر هستی و مایه جدایی او از حیوان، «احساس و شناسایی و دانندگی و خواست» است. فلسفه تاریخ و تاریخ اندیشیده هر دو اساساً از اندیشه مایه می گیرند، ولی فرقشان همان فرق میان عقل و فهم است.

عقل، روابط میان امور و جایگاه آنها را در منظومه ای کلی در می یابد، ولی فهم فقط جزء جزء امور را صرف نظر از پیوندهایی که با هم دارند می شناسد.

۲- ایراد می کنند که اندیشه فلسفی (یا مفهوم یا صورت معقول)^{۲۶} با تاریخ نویسی به شیوه علمی و عینی، تعارض دارد.

زیرا در فلسفه، «اندیشه ها به طور مستقل علمی و بدون ارجاع به امور واقع از قوه نظری انسان زاده می شود»^{۲۷}، حال آنکه تاریخ به رویدادهای عینی و مشخص گذشته وابسته است. آن یک نظری و این یک عملی است. شاید در پاسخ به این ایراد گفته شود که تاریخ نویسی در هر صورت به اندیشه و سیر و نظر نیازمند است، حتی در آن حال که جز توصیف وقایع عینی کار دیگری نکند، زیرا در توصیف وقایع هم دست کم شناخت رابطه علت و معلولی میان آنها ضرورت دارد و شناخت، بی اندیشیدن دست نمی دهد. ولی هگل این پاسخ را کافی نمی داند. زیرا می گوید که حتی در چنین مواردی باز گوهر و مایه تاریخ، همان رویدادهای عینی است و کار مورخ «شناخت وجوه صوری و کلی واقعیات یعنی اصول و قواعد و مبانی» تحولات تاریخی است و درستی

همه این اصول و قواعد بسته به مطابقت آنها با جهان تجربی است، حال آنکه در فلسفه، اندیشه یا صورت معقول، نتیجه تکامل خود آن است و نه نتیجه برخورد مقالات عقلی و متعلق خارجی آنها. این همان نکته ای است که در آغاز گفتار، راجع به بی نیازی احکام اولیه عقل از جهان بیرونی گفتیم.

۳- عقل حکم می کند که این همه رنج ها و ستیزه ها و جانبازیها در جهان بیهوده نیست، بلکه غایتی دارد و آن غایت هم عقلانی است: «مقصودی بازپسین در رویدادهای زندگی اقوام وجود دارد و سیر تاریخ جهانی تابع عقل است.»^{۲۸} فلسفه تاریخ، پژوهشی در شناخت این غایت است. ولی اگر هنوز پژوهشی در تاریخ نکرده ایم، چگونه می توانیم از پیش به غایت تاریخ باور داشته باشیم؟ هگل پاسخ روشنی به این پرسش نمی دهد و با آنکه در مقدمه کتابش می گوید که فلسفه تاریخ او بر هیچگونه حکم پیشینی *a priori* و ما قبل تجربی تکیه ندارد. در جای دیگر همین کتاب پس از شرح مراحل تکامل روح در تاریخ می نویسد: «اینها همه طرح پیشینی تاریخ است که تجربه تاریخی باید با آن مطابق درآید.»^{۲۹} معنی ضمنی این گفته آن است که اگر طرح هگلی با واقعیت تاریخ مطابق درنیاید، عیب از قامت ناساز واقعیت تاریخی و یا اندیشه نارسای مورخ است.^{۳۰} این تناقضی ناگشوده در فلسفه تاریخ هگل است.

۴- دلیل عمده ای که هگل در اثبات غایت عقلانی تاریخ می آورد، همان سیر پیشرفت اقوام بزرگ شرق و غرب در راه آزادی و آگاهی است. به نظر او این نکته که گنجینه تمدن انسان هیچ گاه بی نگاهبان نمانده و هر قومی که آن را از پیشینیان به ارث برده، چیزی بر آن افزوده و در نتیجه، بشریت به نحو عام خردمندانه تر و دادگراتر و آزادتر شده است، خود دلیل آن است که تاریخ حرکتی پیوسته روبه کمال دارد.

این عقیده، پیش در آمد همان مکتب معروف هواخواهان اصالت «پیشرفت» *progress* در جامعه شناسی قرن نوزدهم بود که به سبب

کامیابیهای بزرگ اروپاییان در زمینه علوم و صنایع، و خاصه زیر تأثیر نظریه تکامل Evolution در زیست شناسی، می گفتند که جریان تاریخ به خودی خود ضامن پیشرفت بشر است و «تکنولوژی» مایه آبادانی و توانگری و شادی پایان ناپذیر او می شود.

۵- پیداست که بر این نظر هگل به آسانی می توان خرده گرفت، زیرا کارهای جهان همواره بر پایه داد و راستی نمی گردد و روبه کمال ندارد بلکه برعکس، گاه زندگی انسان به ستمگری و درنده خویی روزگاران گذشته باز می گردد: اگر از نمونه هایی که هگل خود یاد می کند بگذریم، کدام دوره را در تاریخ می توان یافت که به اندازه قرن بیستم مظهر پیشرفت انواع دانش ها و افزایش آسودگی بشر باشد و در همان حال گواه تبهکاریهای سهمگینی که انسان مدعی دانش و آزادگی و آگاهی در این قرن مرتکب شده است؟ هگل اینگونه نمونه ها را انحراف هایی زودگذر از اصل حکومت عقل بر تاریخ و در ردیف استثناهایی می شمرد که «مؤید قاعده است.» ولی همین استنهاها نیز به نظر او بی حکمت نیست، بلکه نتیجه «نیرنگ عقل»^{۳۱} است.

بحث هگل درباره نیرنگ عقل که یکی از خواندنی ترین فصل های فلسفه تاریخ است، به نظریه خاص او درباره مقام رهبران در تاریخ مربوط می شود: آنچه خواست خدا یا عقل را در تاریخ، فعلیت می بخشد، همت بزرگمردان تاریخ (یا به اصطلاح هگل مردان تاریخ جهانی) است.

بزرگمردان در تاریخ چون به ظاهر از روی عواطف شخصی یا به سودای ناموری یا سودجویی عمل کرده اند و گاه برای دست یافتن به مقصود اصول اخلاقی را زیر پا گذاشته اند در نظر آزادگان و عارفان بر منش، مردانی بدنام بوده اند. ولی هگل می گوید که در داوری راجع به رهبران بزرگ تاریخ تنها معیار معقول آن است که اینان تا چه اندازه توانسته اند آرزوهای شخصی خود را با خواست و آرمان کلی قوم خود سازگار کنند و کارهایشان تا چه اندازه به تحقق این خواست و آرمان، یاری کرده است. ملاحظات دیگر همه بی معنی است.

برخی از آن مردان اگر می خواستند پروای ملاحظات اخلاقی زمانشان را داشته باشند، از کارهای بزرگ خود باز می ماندند: «بر مردان بزرگ عیب می گیرند که جویای پشتیبانی دیگران نبوده اند و به عقاید دیگران پشت پازده اند. ولی آنان اگر می خواستند به اندرز مردم گوش دهند، در تنگنا و گمراهی می افتادند.»^{۳۲} چه همانندی شگفت آوری است میان این رأی هگل و آنچه ماکیاول در «شهریار» از رابطه سیاست و اخلاق گفته است. زیرا ماکیاول نیز فرمانروایان را به نام مصلحت ملی از الزامات اخلاقی معاف می داند. غریب نیست که با آن که هگل برخلاف ماکیاول اصول اخلاقی را به دلیل عقل، ضروری شمرد و با او اختلاف نظر فراوان دارد، رهبران قوم پرست آلمان و ایتالیا در قرن نوزدهم و بیستم از عقاید متعارض ایشان نتایج یکسان گرفتند.

پس رهبران سیاسی چه بسا به انگیزه عواطف خودپرستانه و تنگ نظرانه عمل می کنند و با پیشرفت تاریخ می ستیزند، ولی واقع امر آن است که دست نادیدنی عقل، آنان را از راه همان کارهایی پلیدشان ناآگاهانه به سوی مقصود غائی تاریخ به پیش می راند.^{۳۳}

نتیجه ای که خواننده باید به طور ضمنی از سخنان هگل بگیرد آن است که آزادگان و آرزومندان فضیلت و آزادی انسان نباید از «دولت مستعجل» ستمگران و تبهکاران دلسرد شوند. این همان تسلائی است که حافظ به آدمی داده است:

دور فلکی یکسره بر منهج عدل است خوش باش که ظالم نبرد راه به منزل

پس اگر قومی بزرگ، تمدن بشری را در دوره معینی از تاریخ پاس داشته و به تکامل آزادی و آگاهی انسان خدمت کرده است، دیگر خطاها و تبهکاریهایی که به نحو استثنایی از آن سر زده است به هگل بخشودنی است؛ زیرا پیشرفت هموار و درنگ ناپذیر تاریخ از چنین نارواییهایی گزند نمی پذیرد. از این رو فلسفه تاریخ باید علاوه بر احکام اولیه عقلی، به معانی

عالی اخلاقی همچون عدل و ایمان و فضیلت نیز استناد کند و در عین حال نشان دهد که چرا تحولات تاریخی گاه به زیان عدل و ایمان و فضیلت تمام می شود و با عقل و آزادی در جهان سرچنگ دارد. کار فلسفه تاریخ در تبیین این موارد، همانند کار آن رشته ای از خداشناسی است که موضوعش عدل الهی (Theodicee) است.

اگر بپذیریم که تاریخ بشر تاکنون همواره در جهت خردمندانگی بیشتر او سیر می کرده است کدام ضرورت، پابندگی این پیشرفت را ایجاد می کند، چه ضمانتی هست که تاریخ از این پیشرفت باز نایستد و به عقب برنگردد؟ پاسخ هگل به این پرسش، آمیختگی اصول عقلی و عقاید مسیحی را در فلسفه او نشان می دهد. او از یک سو ضرورت انطباق هر امری را با صورت معقول یا مفهوم راستین آن عامل محرك تاریخ می داند، و آن چنان که هگل خود می گوید همانند تعلیم معروف ارسطویی درباره قوه و فعل یا حرکت هر چیز از حال بالقوه به حال بالفعل است؛ به همان گونه که قوه یا امکان هر چیز سرآغاز حرکت آن به سوی کمال می گردد. خاصیت ذاتی هر چیز آن است که چندان بیالبد و با تناقض هایش بستیزد و دگرگونی پذیرد تا مطابق مفهوم راستین یعنی صورت معقول خود شود. صورت معقول انسان در سیر تحول تاریخی خود - چنانکه گفتیم - آزادی خود آگاهانه روح اوست.

«روح در حالت امکان بی پایان که جز امکان چیز دیگر نیست، آغاز می شود. ولی در این حالت گوهر مطلق را بالقوه در درون خویش دارد و این گوهر همان غایت و مقصودی است که روح تنها در فرجام کار به آن می رسد. پس در جهان هستی، پیشرفت همچون جنبش چیزی ناقص به سوی چیزی کامل تر است. یعنی روح همان چیزی را که در عرف، کمال نام دارد همچون نطفه ای و کششی در خویشتن نهفته دارد، همچنانکه امکان (یا قوت) دست کم از لحاظ نظری اشاره به امری دارد که سرانجام به فعلیت درخواهد آمد. پس ذات ناقص تا جایی که ضدش را در خویشتن داشته باشد، دچار

تناقض است و به همان اندازه که این تناقض، حتمی است رفع آن هم ضرورت دارد.

کشش و انگیزه درونی زندگی روحی آن است که پوسته زندگی حسی و طبیعی و آنچه را با ذاتش بیگانه است، بشکافد و پرتو آگاهی یعنی ماهیت راستین خود را ببیند»^{۳۴} «تاریخ جهانی، نمودار تکامل آگاهی روح از آزادی خود و تحقق بعدی این آزادی است. این تکامل بنابر ذات خود جریانی تدریجی است و عبارت است از یک رشته تعینات پی در پی آزادی که از صورت معقول یا مفهوم آن، یعنی ماهیت آزادی در جریان تکاملش به سوی خود آگاهی، ناشی می شوند»^{۳۵}

هر مرحله از جریان تکامل روح جهانی، اصل (Prinzip) خاصی از آن خود دارد و در قوم (Volk) خاصی تجسم می یابد. پس روح قومی (Volksgeist) تجلی روح جهانی در گروه معینی از مردمان است. اصل هر قوم به این معنی، همان سرشت ویژه اوست و «ترجمان همه جنبه های آگاهی و خواست، و سراسر کوشش آن قوم و نیز دانش و هنر و چیره دستی فنی و جهت کوشش های صنعتی» و خلاصه، آفریننده فرهنگ خاص آن قوم. فرهنگ هایی که در تاریخ بدینسان پی در پی هم نمودار شده اند - چنانکه گفتیم - چهار مرحله را گذرانده اند: مرحله شرقی، یونانی، رومی و ژرمانیک مسیحی^{۳۶}

هر یک از این چهار مرحله، نمودار سروری یکی از چهار قوم بزرگ تاریخ بر جهانیان است. آیا این سروری فقط خصلت فرهنگی و معنوی داشته یا به شکل فرمانروایی سیاسی بوده است؟ شیوه تفسیر گفته های هگل در این زمینه به سلیقه سیاسی مفسران او بستگی داشته است. «پاپر» این رأی هگل را دلیل دیگری بر تأثیر فلسفه او در تکوین فاشیسم می داند، ولی «اوی نری» بر آن است که مقصود هگل، فقط رهبری فرهنگی است، و از جمله دلایلی که می آورد، یکی بر ملتهای دیگر فرمانروایی نمی کردند و زمانی نیز که به

رهبری فیلیپ و اسکندر جویایی جهانگشایی شدند، فرهنگ و معنویت در میان آنان روبه انحطاط گذاشته بود^{۳۷} ولی اگر نظر هگل را در این باره با توجه به گفته های دیگر و از دیدگاه فلسفه سیاسی او به طور کلی بررسی کنیم، مسلم می شود که مقصود او رهبری سیاسی است، به ویژه آنچه هگل در «فلسفه حق» در ضرورت جنگ به عنوان انگیزه همبستگی و کوشش افراد هر ملت در راه مقاصدی به جز خواست های پیش پا افتاده شخصی می گوید^{۳۸} و نیز اهمیتی که او برای کشور (Staat) یعنی جامعه سیاسی منظم و دارای حق حاکمیت در سیر تکامل ملتها به سوی آزادی آگاهانه قائل است^{۳۹}، ثابت می کند که به نظر او رهبری فرهنگی از رهبری سیاسی جدا نیست. تاریخ ملتها دست کم در یک قرن اخیر نیز به ما نشان می دهد که نفوذ فرهنگی هر ملت در میان ملتهای دیگر وابسته به نیروی سیاسی آن است؛ ولی البته نیرومندی و رهبری سیاسی در همه جا و همه زمان به معنای تسلط سیاسی بر ملتهای دیگر نیست. ضمناً بگوییم که همانند این اختلاف سلیقه در تفسیر و حتی ترجمه واژه (Staat) در نوشته های هگل پیش آمده است که ما آن را در این کتاب بیشتر به کشور و گاه نیز دولت برگردانده ایم. اگر مقصود هگل را از تأکیدش بر اهمیت Staat در سیر تکامل ملتها به سوی آزادی فقط تأکید بر ضرورت قدرت و اختیار اجرای قوانین بدانیم، به نظر می آید که او از خودکامگی و زورگویی حکومتها و تجاوز آنها به حقوق افراد دفاع کرده است. ولی اگر مقصود او بیشتر تأکید بر اهمیت جامعه سیاسی سازمان یافته باشد، عقایدش ممکن است حتی آزادی خواهانه نیز جلوه کند. زیرا او کشور را در اساس مظهر تحقق اخلاق یا آداب و رسوم اجتماعی (Sitte) می داند و بنابراین به نظر او فرد با وفاداری به کشور و فداکاری برای آن، در حقیقت دلبستگی خود را به ارزشها و سنتهای اخلاقی جامعه خویش اعلام می کند.^{۴۰}

هگل که گویی صورت معقول را به تنهایی ضامنی استوار برای سیر تکامل تاریخ نمی بیند، خواست و مشیت خدای مسیحی را نیز وارد فلسفه

خود می کند و همه مفاهیم اساسی فلسفه خود یعنی عقل و مثال و مطلق را باز بسته آن می شمرد: «به راستی گرامی ترین غایت روح و تاریخ، بزرگداشت خداست.»^{۴۱}

«خدا و ماهیت خواست خدا هر دو یک چیز است و همان است که به زبان فلسفی مثال نام دارد.»^{۴۲} «اگر بپذیریم که مشیت خدا در چیزهای کوچک کارگر می افتد، چرا آن را در تاریخ روان ندانیم»^{۴۳} «غایت روح آن است که خود را از مطلق آگاه گرداند به نحوی که این آگاهی را تنها حقیقت یگانه حقیقت بداند و یقین حاصل کند که همه چیز باید بر طبق این آگاهی سامان یابد و سامان نیز می یابد و تاریخ جهان همیشه فرمان گزار آن بوده است و هنوز هست. شناخت این معنی در سیر امور، نشانه گرامی داشت خدا و بزرگداشت حقیقت است،»^{۴۴}

و نیز چنان که در آغاز سخن اشاره کردیم، هگل ظهور مسیح یا حلول خدا را در شخص عیسی مسیح مهمترین رویداد تاریخ می داند و بر آن است که هیچ رویدادی به اندازه آن، روح بشر را دگرگون نکرده است. این گونه عقاید هگل سبب شده است که برخی از مفسران، چه در قرن نوزدهم و چه در قرن بیستم، فلسفه او را دارای ماهیت دینی بدانند.^{۴۵}

شک نیست که فلسفه هگل در گاهواره دین مسیح و خاصه مذهب پروتستان پرورش یافت و مطابق آن، هر گونه شناسایی، در حساب آخر، از ژرفنای تجربه دینی سرچشمه می گیرد و با تجربه دینی نیز به پایه کمال می رسد. بخش آخر «پدیده شناسی روح» زیر عنوان «شناسایی مطلق» پس از گفت و گو درباره انواع دین به این نتیجه می رسد که غایات دین و فلسفه در این گونه شناسایی - که همان فلسفه اوست - با هم یگانه می شوند. ولی بینش دینی او برخلاف مکتب اصل مدرسه، از عنصر احساسی دین غافل نیست و ایمان را طفیل منطق جزمی و استدلالی نمی انگارد. پیداست که فیلسوف همین که دین را مرجع نهایی اندیشه خود بداند و هر معمایی را که از گشودنش

ناتوان باشد به آن حواله کند، کارش آسان می شود. اگر هگل نیز چنین مشربی داشته باشد، دیگر شاید تصویر درست فلسفه او برخلاف نظر رایج، دائره ای نیست که از عقل آغاز شود و به عقل پایان گیرد، بلکه خطی راست است که نقطه نهایی اش خداست.

هگل برای آنکه برتری مسیحیت را به عنوان «دین مطلق» نشان دهد، بر ادیان دیگر بویژه اسلام خرده هایی می گیرد. این خرده گیری ها گاه نشانه بی خبری او از اسلام است و حکایت از آن دارد که مانند بیشتر دانشمندان اروپایی قرن هجدهم و نوزدهم، آگاهی های خود را درباره فرهنگ های غیراروپایی از منابع نامعتبر و دست دوم گرفته است. اسلام را فقط به شکلی که ترکان عثمانی بدان رفتار می کرده اند، می شناسد و از آن به نام دینی که «بر مذهب ترکان رفته است» یاد می کند.^{۴۶} اگر به یاد آوریم که مسیحیان اروپایی تا زمان انتشار کتاب «ارنست رنان» متفکر فرانسوی به نام «ابن رشد و مشرب او»^{۴۷} در سال ۱۸۵۲ به جد در پی مطالعه اسلام برنیامده بودند، این گونه بی خبری چندان شگفت آور نیست. ولی اینها هیچ یک سبب نمی شود که هگل حقایق آشکار را منکر شود، چنان که پس از شرح نادانی و عقب ماندگی افریقاییان زمان خود و بیگانگی آنان با «آزم و اخلاق و هرچه نام احساس بر آن نهاده شود» اعتراف می کند که «اسلام، تنها نیرویی است که افریقاییان را تا اندازه ای به تمدن نزدیک کرده است.»^{۴۸}

در «عقل در تاریخ» نکته های بسیار می توان یافت که بر نبوغ هگل در تاریخ نگری و جامعیت آگاهی او و هوشیاری او در استنباط ویژگی های روحیات اقوام و پیش بینی پاره ای از گرایشهای آینده تاریخ گواهی می دهد. نکته اخیر مخصوصاً سزاوار تأمل است، زیرا هگل برخلاف صاحب نظران دیگر فلسفه تاریخ، یعنی مارکس و «اشپنگلر» و «توین بی»، از آینده نگری پرهیز کرده است، چون کار فلسفه را تفکر در اموری می داند که در گذشته واقع شده و به فرجام خود رسیده اند. جمله معروف او در پیشگفتار «فلسفه حق» که

«بوم مینروا Minerva (= آتنه یا الهه دانش) هنگامی بال می گسترد که شامگاه فرارسد»، شکل استعاری بیان همین نکته است که آدمی، معنی و صورت معقول هر واقعیتی را زمانی درست در می یابد که آن واقعیت به تمام و کمال صورت گرفته و قطعیت یافته باشد: «کار فلسفه، پیشگویی نیست. در تاریخ، سرو کار ما با اموری است که به طور واقعی روی داده است و روی می دهد. ولی در فلسفه ما نه با آنچه منحصرأ به گذشته یا آینده تعلق دارد بلکه با آنچه اینک هست و جاودانه خواهد بود، یعنی با عقل سرو کار داریم و همین کار، ما را به اندازه کافی مشغول خواهد کرد.»^{۴۹}

با این حال، در یکی دو جا برخلاف این گفته، شاید ناخواسته پیش بینی هایی درباره آینده کرده است: یکی آنجاست که از امریکا سخن می گوید و آن را «سرزمین آینده» می خواند و دلیلش این است که آن سرزمین پناهگاه همه کسانی است که از «عتیقه سرای» جهان کهن خسته و دلزده شده اند و نیز آمیزه ای از فرهنگ های اروپایی و افریقایی و سرخ پوستی در جامعه آن در حال تکوین است که با فرهنگ هایی که تاکنون شناخته شده است، فرق دارد و فرجامش هنوز دانسته نیست.»^{۵۰} در جای دیگر - در کتاب «فلسفه تاریخ» - روسیه را کشوری می خواند که برخلاف کشورهای دیگر اروپایی که به «حال ایستا» درآمده اند «امکانی بیکران در درون خود برای پرورش سرشت پرمایه خویش» دارد.

پرهیز هگل از پیشگویی تاریخی و اعتراف او به امکان رویداد تحولاتی نامنتظر در آینده، به نظر نویسندگانی چون «اوی نری» و «فریدریش» نشانه آن است که هگل، برخلاف ادعای کسانی که فلسفه تاریخ او را پیش درآمد نظریه های استبدادی قرن بیستم می دانند، طرفدار «مطلق سازی» تاریخ نیست و فلسفه خود را حد دانایی، یا عصر خود را پایان تاریخ نمی داند.^{۵۱} این تعبیر تا جایی که به بحث پیشگویی تاریخی مربوط می شود، بی گمان درست است؛ ولی همین که آن را درست بدانیم به تناقض دیگری در

دستگاه فکر هگلی اذعان آورده ایم، زیرا ناسازگاری این گونه تساهل درباره تحولات آینده تاریخ با آنچه هگل در فضیلت «عصر مطلق» و «شناسایی مطلق» و مطلق‌هایی دیگر می‌گوید به همین اندازه انکارناپذیر است. چنین تناقض‌هایی، خواه ظاهری باشد و خواه واقعی، باید انگیزه تفکر بیشتر درباره تاریخ شود. زیرا هگل بیش از هر فیلسوف دیگری در تاریخ اروپا ضرورت و حضور ذاتی تناقض را در سیر تکامل جدلی اندیشه (و نه در بیان منطقی آن) آشکار کرده است.

پس هگل در نگارش و نگرش تاریخی روش خرده بینانه «فیش» برداران و «آرشیوپردازان» را مردود می‌داند، ولی شیوه تفکر انتزاعی فیلسوفانی را هم که می‌خواهند اندیشه‌های ماقبل تجربی خود را وارد تاریخ کنند، نمی‌پسندد و شاید مهمترین درسی که بتوان از او گرفت این است که خواه مراد ما از تاریخ نویسی کشف حقیقت رویدادهای گذشته باشد یا شناخت روحيات واقعی ملتی خاص، باید همواره گوهر تاریخ را از اعراضش بازشناسیم و برای این منظور باید بکوشیم تا از مجموعه جزئیات زندگی گذشته هر ملت، جهت کلی و معین اساسی آن را دریابیم و همه چیزهای دیگر را با میزان این جهت و معنی بسنجیم و هیچ گاه نگذاریم که جنبه‌ها و جریان‌های فرعی و استثنایی، ما را از دریافت چهره کلی تاریخ آن ملت باز دارد.

کتاب «عقل در تاریخ» مجموعه‌ای است از یادداشت‌های هگل در مقدمه درس‌هایش راجع به فلسفه تاریخ و نیز یادداشت‌هایی که شاگردانش از روی درس‌های او فراهم آورده‌اند. در این کتاب بخش‌هایی که با پهنای کمتر چاپ شده، یادداشت‌های خود هگل است. بخش‌های دیگر یادداشت‌های شاگردانش از سخنان اوست. متن اصلی مورد مراجعه من اصل آلمانی با مشخصات زیر بوده است:

G.W.F. Hegle, Vorlesungen Über die Philosophie der Weltgeschich-te Band i, Die vernunft in der Geschichte, Felix

Meiner Verlag, Hamburg, 1970

ولی برای روشن تر کردن عبارتها از ترجمه «نیسبت» و «پاپایوانو» و «سیبری» که در پانویس های این پیشگفتار از کتابهایشان نام برده ام نیز یاری جسته ام. درباره ای جاها که معنای متن مشکل می نمود، پانویس هایی در توضیح آنها آورده ام که همگی به حرف «م» مشخص شده است. بعلاوه در پانویس ها گاه علاوه بر اصل آلمانی اصطلاحات، نخست برابر فرانسوی و سپس انگلیسی آنها را به نحوی که مترجمان فرانسوی و انگلیسی این کتاب به کار برده اند نوشته ام.

حمید عنایت

آبان ۱۳۵۵

edited by Carl Friedrich, Modern Library, New York, 1954, P.XVIII

پانویست ها:

همچنین نگاه کنید به:

Hans Georg Gadamer, Hegel's Dialectic, Yale University Press, 1976, PP. 14-15, 27

13- Friedrich Meinecke, Historism, Routledge and Kegan Paul London, 1972, P.liv-lxi

۱۴- همان کتاب، ص ۳ تا ۵.

15- It's all in pieces, all coherence gone

16- Les solitudes glaces

۱۷- برای آگاهی از تفصیل این استدلال درباره رابطه طبیعت و تاریخ نگاه کنید به پیشگفتار پاپایوانو Kostas Papaioannou بر ترجمه فرانسوی «عقل در تاریخ»:

La raison dans l'histoire, Plon, Paris, 1965, P. 5-10

1-Monism

۲- Begriff درباره معنای این اصطلاح، پایین تر به پانویس شماره ۴۵ ص ۱۷ نگاه کنید.

۳- صفحه ۱۷، همین ترجمه

۴- ص ۲۹

۵- ص ۳۱

۶- ص ۶۲

۷- ص ۱۰۶

۸- ص ۵۰

۹- ص ۷۰

۱۰- از مقاله Who thinks abstractly? (Wer denkt abstrakt?) کتاب:

Waltr Kauffman, Hegel, Weidenfeld and Nicholson, London, 1965, P. 460-65

11- Georg Lasson

12- The Philosophy of Hegel,

- ۱۸- همین ترجمه، ص ۱۸۶
- ۱۹- ص ۶۹
- ۲۰- ص ۳۱
- ۲۱- هگل در خود کتاب از چهارگونه فرعی سخن گفته و دو گونه دیگر را در ضمن همان‌ها آورده است.
- ۲۲- همین ترجمه، ۱۲
- ۲۳- ص ۱۸
- ۲۴- ص ۱۹
- ۲۵- شرح این ایراد در پیشگفتار «دانکان فوربز» Duncan Forbes استاد فلسفه دانشگاه کمبریج انگلستان بر ترجمه «نیسبت» H.B.Nisbet از «عقل در تاریخ» آمده است:
- Lectures on the philosophy of World History, Cambridge University Press, 1975, XIX.
- ۲۶- درباره معنای صورت معقول به پانویس شماره ۴۵ صفحه ۱۷ ترجمه حاضر نگاه کنید.
- ۲۷- ترجمه حاضر، ص ۲۸
- ۲۸- ص ۳۰
- ۲۹- ص ۱۷۳
- ۳۰- به پانویس شماره ۲۴ ص ۱۷۳ نگاه کنید.
- 31- List der vernunft
- ۳۲- همین ترجمه، ص ۱۱۴ و بعد
- ۳۳- نگاه کنید به فصل «تحقق روح در تاریخ»، بخش «ب» همین ترجمه
- ۳۴- ص ۱۷۴-۱۷۵
- ۳۵- ص ۱۸۴
- ۳۶- در اصطلاح هگل، قوم با ملت Nation فرق دارد، زیرا قوم از مردمان نژادهای گوناگونی فراهم می‌آید که دارای یک فرهنگ‌اند، ولی ملت، پدید آورده مردمانی هم‌نژاد است.
- ۳۷- «اوی‌نری» ص ۲۲۳
- ۳۸- همان کتاب ۹۸-۱۹۵
- ۳۹- نگاه کنید به ترجمه حاضر، از ص ۱۲۱ به بعد
- ۴۰- نگاه کنید به پیشگفتار فریدریش بر کتاب The Philosophy of Hegel ص ۲۳ و ۴۵ و ۴۶
- ۴۱- همین ترجمه، ص ۲۰۳
- ۴۲- ص ۶۰
- ۴۳- ص ۴۶
- ۴۴- ص ۲۰۳
- ۴۵- نگاه کنید به پیشگفتار «فریدریش» بر ترجمه «سیبری» از «فلسفه تاریخ» هگل:
- G.W.F. Hegel, Philosophy of History, translated by C.J. Sibree, Dover publications, New Youk, 1956, P. 193ff
- ولی کسانی مانند «الکساندر کوژو» Alexandre Kojève و «کارل لویوت» Karl Lowith هگل را خدانشناس دانسته‌اند. نگاه کنید به پیشگفتار نگارنده بر ترجمه فارسی کتاب «خدایگان و بنده» نوشته هگل، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۲ و نیز: Hegel et la pense'e moderne, Se'minaire sur Hegel dirige' par jean Hyppolite, Presses Universitaires de France, Paris, 1970.
- ۴۶- همین ترجمه، ص ۱۳۹ و ۱۴۶
- 47- Averroes et averroisme
- ۴۸- همین ترجمه، ص ۲۴۱
- ۴۹- ص ۲۳۳
- ۵۰- ص ۲۳۲
- ۵۱- «اوی‌نری»، ص ۲۳۹، پیشگفتار فریدریش بر
- The Philosophy of Hegel ص ۵۳.

پیش نویس نخست
(۱۸۲۲ و ۱۸۲۸)

گونه های تاریخ نویسی

(آغاز درس در روز) ۱۸۸۲/۱۰/۳۱

(بازگفته در روز) ۱۸۲۸/۱۰/۳۰

آقایان

موضوع این درس، تاریخ فلسفی جهان^۱ است. در اینجا کار ما باید بررسی تاریخ جهانی باشد. غرض ما این نیست که ملاحظات کلی از تاریخ استنتاج کنیم و آنها را به یاری نمونه‌هایی از محتوای تاریخ توضیح دهیم، بلکه آن است که خود محتوای تاریخ جهانی را باز نماییم.

در اینجا به هیچ متنی نمی‌توانم استناد کنم، ولی در کتاب خود به نام «اصول فلسفه حق»^۲ از مطلب ۳۴۱ تا ۳۶۰ (یعنی در بخش مربوط به نتیجه)، مفهوم این گونه تاریخ جهانی را دقیق‌تر شرح داده‌ام و اصول یا دوره‌هایی را که این پژوهش را از روی آنها می‌توان بخش‌بندی کرد برشمرده‌ام. از این رو در آنجا می‌توانید دست کم عناصری^۳ را که تاریخ جهانی از آن فراهم می‌آید باز شناسید.

این پیشگفتار را به بیان تصویری [کلی و متعین]^۴ از تاریخ فلسفی جهان اختصاص خواهم داد و به این قصد می‌خواهم گونه‌های دیگر پژوهش در تاریخ را برای توصیف و بررسی و مقایسه کنم.

من در تاریخ‌نویسی، سه شیوه می‌شناسم:

الف. تاریخ دست اول^۵،

ب. تاریخ اندیشیده^۶،

ج. تاریخ فلسفی.

(تاریخ دست اول)

(الف) مقصودم را از تاریخ دست اول می‌توانم با نام بردن از چندتن، یعنی هردوت و توکودیدس (Thukydides) و دیگران، روشن کنم. اینان تاریخ نویسانی هستند که کارها و رویدادها و اوضاعی را وصف کرده‌اند که خود، آنها را دیده‌اند و آزموده‌اند و در آنها و روح آنها شریک بوده‌اند و درباره این کارها و رویدادها گزارش نوشته‌اند و بدینگونه رویدادی بیرونی (و دنیوی) را به حوزه تصور معنوی^۷ گذار داده‌اند. و آنچه را وجود صرف بوده است، به صورت امری معنوی و تصویری (ساخته قوای) آشکار و پنهان ذهن درآورده‌اند. شاعر نیز به همین روش، ماده تأثرات خود را به شکل تصویر حسی درمی‌آورد. راست است که در آثار این تاریخ نویسان، گزارش‌ها و روایت‌های دیگران را نیز می‌توان یافت، ولی اینها فقط به صورت مواد پراکنده و جزئی و تصادفی^۸ و ذهنی یافت می‌شوند.

شاعر، زبان مادری خویش را آماده در دسترس دارد و بسیاری (از عناصر شعرش را) به معرفتی که از راه تربیت به دست آورده و امده است، ولی بیشترین بخش کار او از آن خود اوست؛ به همین سان، تاریخ نویس اموری را که به گذشته مربوط است و در یاد (آوری‌های) ذهنی و تصادفی (او) به شکل پراکنده وجود دارد و صرفاً به شکل خاطره‌ای گذران است، به صورت کلی یگانه، سامان می‌دهد و آن را در معبد منموسین (Mnemosyne)* باز می‌سپارد و جاودان می‌گرداند. چنین تاریخ نویسانی واقعیات گذشته را به زمینه‌ای بهتر و برتر از جهان سپنجی که رویدادگاه آن واقعیات است، منتقل می‌کنند و آن را به پهنه جاودانگان برمی‌کشند، پهنه‌ای که قهرمانان در آن، همچون در چمنزارهای بهشتی روزگاران باستان، آنچه را در زندگی خویش تنها یکبار کرده‌اند، جاودانه خواهند کرد.

من افسانه‌ها^۹ و روایت‌ها^{۱۰} و سرودهای عامیانه و به ویژه اشعار را بیرون از حیطه تاریخ دست اول می‌دانم، زیرا اینها را روش‌های آشفته^{۱۱} (وقایع نگاری) و در خور اقوامی می‌شمارم که آگاهی آنان هنوز آشفته است. در این باره که میان یک قوم و آگاهی آن از تاریخ چه پیوندهایی هست، پس از این سخن خواهم گفت. نه اقوام دارای آگاهی آشفته و نه تاریخ آشفته آنها،

هیچ یک را نمی توان موضوع تاریخ فلسفی جهان قرار داد، زیرا هدف این گونه تاریخ، شناخت مثال در تاریخ و دریافتن روح اقوامی است که از آئین یا اصل^{۱۲} خویش آگاه شده اند و می دانند که چه هستند و چه باید می کنند.

بعدها فرق میان تاریخ (Historia) و تذکره (res gestae) را بازخواهیم نمود. تاریخ خاص و عینی هر قوم هنگامی آغاز می شود که به صورت تاریخ نوشته درآید. تمدنی^{۱۳} مانند تمدن سه هزار ساله هند که هنوز تاریخ خاص خود را ننوشته است، از هیچگونه پیشرفته راستین برخوردار نیست.

بدینسان نویسندگان تاریخ های دست اول، رویدادها و کارها و اوضاع همزمان خود را به شکل اثری تصویری برای (قوه) تصور^{۱۴} (خواننده) درمی آورند.

۱ از اینجا برمی آید که محتوای این تاریخ ها نمی تواند جامع باشد. ماده اساسی آنها چیزی است که در آن تجربه خاص مورخ و منافع واقعی افراد زنده صورت می بندد، چیزی است که در محیط آنها زنده و واقعی است. نویسنده، اموری را وصف می کند که خود کم و بیش در آنها شرکت داشته و کم و بیش آنها را تجربه کرده است: (یعنی) دوره های زودگذر و چهره های انفرادی آدمیان و رویدادها، آنچه بازمی گوید تجربه ای است که خود حس کرده است. او تابلوی خود را با خطوطی مشخص و فارغ از تفکر (فلسفی) می کشد تا به نسل های پس از خود، تصویری به روشنی همان چه از راه مشاهدات^{۱۵} خویش یا از راه گزارش شاهدهی^{۱۶} دیگر دریافته است نشان دهد.

۲ در این گونه تاریخ نویسی، (زمینه) فرهنگی نویسنده و رویدادهایی که اثر او از آنها فراهم می آید، (یعنی) روح نویسنده و روح کارهایی که او روایت می کند، یگانه و یکسان است. از این رو او به اندیشیدن درباره موضوع خود نیاز ندارد؛ زیرا خود در روح رویدادها زیست می کند و برخلاف آنچه در هر گونه اندیشیدنی رخ می دهد از رویدادها برتر نمی رود. این یگانگی روحی میان نویسنده و رویدادها به این معنی است که حتی اگر تاریخ نویس در

جامعه ای زیست کند که جامعه به طبقات تقسیم شده باشد و فرهنگ و اصول اخلاقی (هرفرد)، تابع طبقه او باشد، تاریخ نویس باید به طبقه کشورداران و سرداران و کسانی از این گونه وابسته باشد که هدفها و خواستها و کارهایشان جزئی از جهان سیاسی موضوع گزارش اوست.^{۱۷} روح رویدادها چون به کمال پرورش یافته باشد، از خود آگاه می شود؛ یک جنبه اساسی زندگی و کار (در چنین جامعه ای)، آگاهی آن از غایات و منافع و نیز اصول خویش است - و ویژگی دیگر، روش آن در توجیه رفتار خویش در برابر دیگران و طرز تأثیرش بر روش تصور آنان برای برانگیختن اراده ایشان است.

در میان آدمیزادگان، گفتار با کردار یکی است؛ بلکه گفتار، کرداری است مهم و مؤثر. راست است که گاه کسانی چون دیگران از سخنانشان برنهند، در دفاع از خود می گویند که «فقط سخنی گفته اند.» اگر این داوری آنان درباره خویشان درست باشد که گفتارشان جز حرف چیزی نبوده است بی گناهی آنان مسلم است؛ ولی در آن حال چنین گفتاری را باید سخنی یاوه دانست و مزیت سخن یاوه آن است که کسی گمان بدخواهی در حق گوینده آن نمی برد. ولی سخنانی که اقوام با هم یا قوم دیگر می گویند، یا سخنان کسانی که قومی را مخاطب خود قرار می دهند، یا شهریاران، در حکم کردار است و به این عنوان یکی از موضوعات تاریخ، بویژه تاریخ باستان است.

پس تاریخ نویس با تفکر شخصی خود، این آگاهی را توضیح و تفسیر نمی کند، بلکه باید افراد و ملت ها را آزاد گذارد تا آنچه می خواهند و آنچه را گمان می کنند که می خواهند، خود بازگویند. او نیازی ندارد که انگیزه ها [و احساس های] آنان را به نام خود توضیح دهد و در (قالب) آگاهی ویژه خود درآورد. او سخنان خود یا دیگران را در دهان آنان نمی گذارد؛ و هرچند گفته هایشان را خود پرورده باشد، محتوی (آن گفته ها) و فرهنگ و آگاهی او همان محتوی و آگاهی کسانی است که او از زبانشان سخن می گوید. بدینگونه در نوشته های توکویدس، سخنان پریکلس، پرفرنگ ترین و اصیل ترین و گرانمایه ترین سیاستمدار و نیز گفته های سخنوران و فرستادگان و جز آنان را می یابیم.

این مردان در گفته های خود، اندرزهای (رایج در میان) قومشان و

شخصیت ویژه و آگاهی خود از اوضاع سیاسی و نیز طبیعت اخلاقی و معنوی و هدف‌های اساسی و آئین کار قوم خویش را آشکار نموده‌اند. تاریخ‌نویس چندان مجالی برای تفکر شخصی نداشته است و آنچه از زبان سخنوران می‌گوید (ترجمان) آگاهی یا وجدانی بیگانه از آنان نیست که به عاریت به آنان داده شده باشد، بلکه فرهنگ و وجدان خودشان است. اگر بخواهیم گوهر تاریخ را بشناسیم و روح ملت‌ها را دریابیم و در آن و با آن زندگی کنیم، باید در نوشته‌های این مورخان به ژرفی بنگریم و در آنها درنگ کنیم، و هیچکس نمی‌تواند در آنها چندانکه باید درنگ کند. زیرا تاریخ هر قوم یا حکومت در روایت آنان به گونه‌ای تازه و زنده و دست‌اول عرضه می‌شود. هرکس تنها بخواهد که از تاریخ لذت ببرد و هوای آن را در سر نداشته باشد که تاریخ‌نویس دانشمند شود، می‌تواند کم و بیش یکسره به آثار این نویسندگان بسنده کند.

ولی اینگونه تاریخ‌نویسان برخلاف آنچه گمان می‌رود پرشماره نیستند. از هردوت، پدر، یعنی بنیانگذار تاریخ و به این عنوان، بزرگ‌ترین تاریخ‌نویسان - و از توکودیدس پیشتر نام بردم. ساده‌دلی این هر دو تن شگفت‌انگیز است.

کتاب «بازگشت ده هزارتن» (آناباسیس)^{۱۸} از گزنفون نیز تاریخ دست اول است، (همچنین از) پولوبیوس (یاد باید کرد) کتاب «تفاسیر» (ژولیوس) سزار شاهکاری است - ساده و موجز - آفریده بزرگ. چنین تاریخ‌نویسی تنها ویژه روزگار باستان نیستند. برای آنکه این گونه تاریخ‌نویسان (پدیدآیند) فرهنگ یک قوم نه تنها باید به پایه‌ای بلند از تکامل برسد، بلکه باید در انحصار روحانیون و محققان نماند و رهبران نظامی و سیاسی نیز در آن شریک شوند. در قرون وسطی تاریخ‌نویسانی ساده‌دل چون راهبان فراوان بودند، ولی اینان در کار کشورداری دست نداشتند، اگر اسقفانی با فرهنگ نیز گاهگاه در محور کارهای حکومت و کشورداری بودند از آگاهی در محور کارهای حکومت و کشورداری بودند، از آگاهی سیاسی بهره نداشتند. در روزگار نو اوضاع یکسره دگرگون شده است.

فرهنگ ما همه رویدادها را بی‌درنگ ضبط می‌کند و به شکل گزارش در دسترس (قوه) تصور (نسل‌های بعد) می‌گذارد. امروزه گزارش‌هایی عالی

و ساده و نغز و دقیق بویژه درباره رویدادهای نظامی در دست داریم که چه بسا با نوشته‌های سزار همبرند؛ و حتی به سبب پرمایگی مضمون، یعنی دقت آگاهی‌هایی که درباره وسایل و اوضاع و احوال دربردارند، آموزنده‌تر از نوشته‌های سزارند.

از همین دست اند بسیاری از یادنامه‌های^{۱۹} فرانسوی که بیشتر آنها را مردانی نکته‌سنج نوشته‌اند (لیکن موضوع آنها) امور بی‌اهمیت و حکایات است. (از این رو) اغلب از حیث مضمون و محتوی (تاریخی) کم‌مایه‌اند؛ اما برخی دیگر، هم آفریده نویسندگانی زنده دل‌اند و هم موضوعاتی دانستنی دارند. شاهکاری از اینگونه، یادنامه کاردینال «رتز»^{۲۰} است. در آلمان این گونه نوشته‌ها که به وسیله استادانی نوشته شده باشد که خود در رویدادها شرکت کرده‌اند کمیاب است، اگرچه «تاریخ روزگار من»^{۲۱} نوشته فردریک دوم را استثنایی ممتاز براین حکم باید دانست.

برای آنکه تاریخ‌نویس گزارش درست فراهم آورد، تنها کافی نیست که با رویدادهایی (که وصف می‌کند) همزمان باشد یا آنها را از نزدیک ببیند یا در آنها دست داشته، یا آگاهی فراوان از آنها داشته باشد؛ بلکه باید به پایگاه و حلقه^{۲۲} کسانی که کارهایشان را توصیف می‌کند، وابسته باشد و بینش و شیوه اندیشه و فرهنگ او با آنان یکی باشد. انسان تنها هنگامی می‌تواند واقعیات را درست بشناسد و آنها را در جای درست خود ببیند که آنها را از بالا بنگرد - نه از پایین و از دیدگاه (احکام) اخلاقی یا هرگونه حکمتی.

در زمان ما بینش از هر زمان برای تاریخ‌نویس ضرورت دارد که خود را از دیدگاه تنگ طبقاتی برهاند و روادارد تا کسانی که مرجع حق و قدرت حکومت‌اند خود از زبان خویش سخن گویند، زیرا طبقاتی که از قدرت سیاسی محرومند خود را به اصول اخلاقی دلخوش می‌دارند تا بدینگونه محرومی خویش را جبران کرده باشند و خود را از طبقات بالاتر، ارجمندتر نشان دهند و خلاصه در همان حلقه تنگ خویش باقی می‌مانند.

(تاریخ اندیشیده)

ب. دومین شیوه تاریخ‌نویسی را می‌توانیم تاریخ اندیشیده بنامیم و آن

تاریخی است که نویسنده اش از واقعیتی که در آن زیست می کند، برتر می رود^{۲۲} و نه آنچه در (این یا آن) زمان، موجود و حاضر بوده است بلکه آنچه در روح، موجود و حاضر است، وصف می کند و بدین جهت موضوع آن، گذشته به نحو کامل است. این شیوه انواع گوناگونی را دربرمی گیرد. به ویژه نوعی که به طور عام تاریخ نویسی نام دارد. آنچه در اینجا مهم است، شیوه تاریخ نویسی نام دارد. آنچه در اینجا مهم است، شیوه تاریخ نویسی در پرورش مواد و مطالب تاریخی است، زیرا تاریخ نویس با این موارد و مطالب با روحیه ای ویژه خود برخورد می کند و این روحیه با روحیه خود آن مواد و مطالب فرق دارد. از اینجا اهمیت اندرزها (یا ارزش های اخلاقی) و تصورات و اصول (مورد اعتقاد نویسنده) چه در چگونگی تفسیر او از محتوای (واقعیات تاریخی) و غایت کارها و رویدادها و چه در چگونگی روشی که او برای تاریخ نویسی برمیگزیند آشکار می شود. نزد ما آلمانها اندیشیدن^{۲۴} - و هوشمندی^{۲۵} (در به کار بردن اندیشه) انواع بی شمار دارد، از این رو هر تاریخ نویسی شیوه و روشی^{۲۶} ویژه خود ساخته است.

انگلیسیها و فرانسویها به طور عام می دانند که چگونه باید تاریخ نوشت. تاریخ نویسان این دو قوم، بیش (از آلمانها) میان خویش یگانگی فرهنگی دارند، حال آنکه نزد ما هر کس شیوه ای خاص خود اختراع می کند. از این رو انگلیسها و فرانسویها تاریخ نویسانی بلندپایه دارند، ولی ما اگر مبحث نقد کتابهای تاریخی را در ظرف ده یا بیست سال اخیر (در آلمان) در نظر بگیریم، می بینیم که هر نقدی با اعلان نظریه خاصی درباره شیوه درست تاریخ نویسی آغاز می شود و نویسنده، نظریه خود را مقابل نظریه نویسنده ای که موضوع بحث اوست قرار می دهد. لیکن ما هنوز در طلب دانستن این نکته می کوشیم که تاریخ را باید چگونه نوشت.

۱ همگان خواستار (بررسی کلی یا) فرادیدی^{۲۷} از سراسر تاریخ یک قوم یا کشور و حتی همه جهان هستند.

لازم است که کتابهایی تاریخی به این مقصود نوشت. اینگونه کتابها ناگزیر تألیف هایی خواهد بود براساس کتاب های تاریخی و رسمی دست اول و گزارش های موجود و آگاهی های پراکنده. منبع آنها نه شهود^{۲۸} است و نه

زبان شهودی، (خصلت آنها نیز) گواهی دادن نیست. این نخستین نوع تاریخ اندیشیده هرگاه مقصودی جز شرح سراسر تاریخ یک کشور یا جهان نداشته باشد، به نوع پیشین نزدیک می شود. شیوه تألیف نیز وابسته به این است که غرض، نوشتن تاریخ مفصل است یا مختصر. این گونه تاریخ نویسان اغلب می کوشند تا تاریخ را چنان زنده بنویسند که خواننده گمان برد که وقایع را از زبان حاضران و گواهان عینی می شنود.

ولی این کوششها کم و بیش ناکام درمی آید. هر اثر تاریخی باید از آغاز تا فرجام دارای یک آهنگ^{۲۹} باشد. (از سوی دیگر) هر نویسنده، ناگزیر فردی است که به فرهنگی معین وابسته است، حال آنکه دوره هایی که او در آنها سیر می کند و نیز تاریخ نویسانی که او از آثارشان بهره می جوید، دارای فرهنگ های گوناگونند و روحی که در این آثار از زبان نویسنده، سخن می گوید با روح آن دوره ها فرق دارد. چون نویسنده ای بخواهد که روح یک عصر را تصویر کند (معمولاً) روح خودش را به سخن گفتن وامی دارد.^{۳۰}

بدین گونه در نوشته های «لیویوس»^{۳۱}، شاهان و قنسولان و سرداران روم باستان از قلم او چنان سخن می گویند که تنها وکیلی ورزیده (یا) خطیبی فتنه انگیز در زمان او می توانسته همانند آن را بگوید و این سخنان با افسانه های اصیل کهن [مثلاً داستان «شکم و اندرون از «منیوس اگریپا»^{۳۲}] تفاوتی فاحش دارند. «لیویوس» از نبردها و دیگر رویدادها گزارش های مفصل و کامل به ما می دهد و با چنان روشنی و دقتی آنها را وصف می کند که گویی خود آنها را دیده است و پیداست که وقایعی که موضوع این گزارشها بوده، نمی توانسته در همان زمان نگارش آنها روی داده باشد. ویژگی های نبردهایی که او شرح می دهد درباره نبردهای همه روزگاران می تواند راست درآید؛ ولی از سوی دیگر روشنی و دقت آنها با آشفتگی و بی نظمی و تناقضی که در بخش های دیگری که به سیر وقایع مهم (تاریخی) مربوط می شود تعارض آشکار دارد. فرق این گونه نویسندگان را با نویسندگان تاریخ های دست اول هنگامی به روشنترین وجه می توانیم دریابیم که تاریخ «پولی بیوس» را با روش «لیویوس» در بهره گیری از مطالب آن و نقل و تخیل آنها مقایسه کنیم. «یوهانس فن مولر»^{۳۳} که کوشیده است تا در توصیف روزگارانی که گزارش

می دهد جانب امانت را نگاه دارد، شرحی بی روح و پرتکلیف و فضل فروشانه به دست داده است، ولی چنین گزارش هایی در نوشته های «چودی»^{۳۴} شیوه ای بسیار دوست داشتنی تر و ساده دلانه تر و طبیعی تر از این گونه منشآت کهنه و تصنعی و پرتکلف دارد.

(حاشیه دستنویس)

برای ما به همان اندازه دشوار است که خود را به گذشته بازگردانیم و آن را به وجه شهودی و زنده ببینیم که برای نویسنده (هر کتاب تاریخی)؛ تاریخ نویس نیز مانند ما به زمانه خویش و نیازها و سود و زیان خویش وابسته است و همان چیزی را ارج می نهد که نزد مردم زمانه اش گرامی است. هر دوره تاریخی را که در نظر بگیریم (سخن همین است)، مثلاً اگرچه تاریخ روزگار یونان باستان، از دیدگاه های مهمی برای ما دلپذیر است (لیکن محال است که بتوانیم) با یونانیان همدردی کنیم یا در امور مهم همان شیوه احساس آنان را داشته باشیم. مثلاً تاریخ آتن، ما را سخت شیفته خود می کند. آتن میهن مردمی متمدن بوده و ارج فراوانی داشته است، به همین دلیل (با خواندن تاریخ آتن) در کارهای شهروندانش و نیز خطرهایی که می دانیم بر آنان گذشته است، شرکت می جویم و با این حال چون یونانیان را می بینیم که در برابر «زئوس» (Zeus) و «مینروا» (Minerva) کرنش می کنند و در سالگرد نبرد «پلاته»^{۳۵} چه رنج هایی در آئین قربانی های خود می کشند، (و چون می بینیم که در میانشان) بندگی (رواج داشته است محال است که بتوانیم) همان حالاتی را که آنان احساس می کردند، خود احساس کنیم. نقص کار - (به) حالت^{۳۶} و فضای محیط^{۳۷} (مربوط می شود)^{۳۸} - همچنانکه انسان نمی تواند خود را شریک احساس سگ کند، هر چند تصویری روشن از سگ معینی داشته باشد و آن را خوب بشناسد و رفتارها و دلبستگی ها و ویژگی های او را پیش بینی کند.

ولی تاریخ نویسان به شیوه های دیگری کوشیده اند که تاریخ را به گونه ای بنویسند تا اگر حس همدردی خواننده را نیانگیزد، دست کم تصویری زنده و شهودی (از وقایع) در ذهن او پدید آورد. (بدینسان که) همه جزئیات

رویدادها (یعنی) جایگاه و شیوه احساس (افراد را وصف کند و خلاصه) تصویری روشن (به خواننده بدهد).

(دنباله متن)

هر اثر تاریخی که بخواهد از روزگارانی دراز و حتی سراسر تاریخ جهانی سخن گوید، ناگزیر چنین خصوصیتی^{۳۹} خواهد داشت، زیرا در آن حال تاریخ نویس باید ناگزیر از توصیف انفرادی واقعیات چشم‌پوشد و مطالب را به صورت (کلی و) انتزاعی درآورد و خلاصه کند، نه تنها به این دلیل که باید بسیاری از کارها و رویدادها را از قلم بیندارد، بلکه از آن رو که اندیشه و فهم، خود نیرومندترین عامل خلاصه سازی است. مثلاً (در این گونه تاریخ) نوشته می شود که نبردی آغاز شد، پیروزی بزرگی به دست آمد، دشمن شهر را محاصره کرد، ولی از کار خود طرفی نیست - همه این واژه ها، یعنی نبرد و پیروزی و محاصره، تصاویری کلی هستند که مجموعه های پیچیده ای از امور به شکل توصیف هایی ساده برای قوه تصور (خواننده) خلاصه می کند. اگر بگوییم که پلاته در آغاز جنگ پلوپونز به محاصره درآمد و پس از آنکه گروهی از ساکنانش گریختند، شهر به دست دشمن افتاد و باقی شهروندانش اعدام شدند، یا اگر بگوییم که لشگرکشی آتنیان به سیسیل به ناکامی انجامید، آنچه را توکو دیدس به شیوه ای بسیار دلکش و با دقت و تفصیل گفته است به اختصار باز گفته ایم. ولی همچنانکه پیشتر گفتیم اگر بخواهیم از رویدادهای تاریخی، فرادیدی داشته باشیم، باید از تصویرهایی اندیشیده بدانگونه که یاد کردیم، یاری بگیریم و چنین (بررسی کلی و) فرادیدی (به همان اندازه روایات مفصل) لازم است. پیدا است که چنین شرحی بسیار خشک و ملال آور از کار درمی آید. از این رو چگونه نوشته های لیویوس می تواند در نظر ما دلکش باشد، چون بینیم که او پس از آنکه صدجنگ میان رومیان و «ولسیان» را شرح داده است، دربار صدم نیز عبارت هایی از این گونه را تکرار می کند که: «در آن سال، جنگ بر ضد «ولسیان» با پیروزی (رومیان) به سرآمد؟» این شیوه تاریخ نویسی، بی روح است، اینگونه عبارت های تکراری و تصاویر انتزاعی، محتوای تاریخ را خشک و بی لطف می کند.

برخی از تاریخ نویسان، روشی مخالف این شیوه تاریخ نویسی در پیش گرفته اند و کوشیده اند تا اگر نتوانند رویدادهای گذشته را در احساس (خواننده) زنده کنند. دست کم آن را در قوه شهود و تصور او جان بخشند، بدینگونه که همه ویژگی های انفرادی آن رویدادها را به شیوه ای وفادارانه و دقیق تصویر کنند؛ کوتاه سخن آنکه این تاریخ نویسان در پی آن نیستند که روزگاران گذشته را به وسیله تفسیر شخصی دوباره بیافرینند، بلکه مقصودشان این است که تصویری وفادارانه و دقیق از آنها بسازند. آنان مواد (و اجزاء) این تصویر را از هر منبعی فراهم می آورند [مانند) رنکه Ranke^{۴۰}

(ولی) انبوه رنگارنگ جزئیات و دل بستگی ها یا منافع خرد و ناچیز و کارهای سربازان و اموری خصوصی که هیچ تأثیری بر دل بستگی ها یا منافع سیاسی ندارد، نمی تواند (تشکیل) کل (دهد) و به شناخت غایت کلی (نیز هیچگونه یاری نمی کند). یک رشته ویژگی های انفرادی - مانند آنچه در رمان های «والتراسکات»^{۴۱} دیده می شود - و بارنج و دشواری از هر گوشه فراهم آمده باشد - (همچون) خصوصیات که در نوشته های تاریخی و نامه ها و تذکره ها دیده می شود - ذهن ما را به بسیاری از امور جزئی و تصادفی برمی گرداند که بی گمان از دیدگاه تاریخی درست است، لیکن نه تنها نفع و مصلحت اصلی را به ما نمی شناساند بلکه آن را از نظر ما پوشیده می دارد، - از این رو برآستی اهمیتی ندارد که بدانیم فلان سرباز (در فلان جنگ) چه نامی داشته است - (زیرا دانستن یا ندانستن آن) اثری یکسان دارد. پس پروای این گونه تصویر دقیق و رویدادهای بیهوده و امور کاملاً جزئی مربوط به گذشته را باید به (کسانی چون) والتراسکات وا گذاشت، ولی در آثاری که منافع اساسی کشورها را تصویر می کند (همه این جزئیات ناچیز) ناپدید می شود. هر ویژگی جداگانه ای (که تاریخ نویس تصویر می کند) باید از حیث خصلت و روح زمان، مهم باشد، - اثر تاریخی باید به شیوه ای والاتر و سزاوارتر نوشته شود (به نحوی که) کارها و کنش ها و اوضاع سیاسی، خود (در آن برجستگی یابند و) امور مربوط به مصلحت کلی به نحوی متعین نمایانده شوند.

۲ نخستین گونه تاریخ اندیشیده، ما را به گونه دوم آن رهنمون می شود و آن تاریخ کرداری^{۴۲} است.

(این گونه تاریخ‌نویسی) نام ویژه‌ای ندارد؛ با این حال، تاریخ‌نویسان به طور عام خواستار آنند (یعنی همیشه می‌خواهند) تصویری کامل از گذشته و زندگی آن (به دست دهند). (اگر آنچه تاریخ برای ما فراهم می‌کند) چنین تمامیتی را نداشته باشد و ما آن را به نحوی زنده تجربه نکنیم، بلکه در آن با جهانی بازتاب یافته^{۴۳} یعنی با مرحله گذشته‌ای از روح و دلبستگیها و فرهنگ و تمدن جامعه سروکار داشته باشیم (در آن حال، بی‌درنگ) نیاز به چیزی کنونی را احساس می‌کنیم. این «اکنون» در تاریخ یافت نمی‌شود بلکه از بینش فهم و کوشش ذهن و خود روح ریشه می‌گیرد. رویه بیرونی رویدادها ملال‌آور و رنگ‌باخته است. غایت - (یعنی) کشور، میهن - معنی و نظم درونی و خصلت کلی آنها چیزی است که پایدار می‌ماند، امری است که در گذشته و حال و آینده معتبر دانسته می‌شود. هر کشور به خودی خود یک غایت است: زیرا باید خود را در جهان بیرونی پایدار نگاه دارد؛ تکامل و تطور درونی آن، از سلسله‌مراحل ضروری می‌گذرد که نتیجه آن، ظهور تدریجی شیوه بخردانه (زندگی) یعنی دادگری و استواری آزادی است. (هر کشور) منظومه‌ای از نهادهای (سیاسی و اجتماعی) است (که خود محصول دو امرند: (الف) نظام سیاسی و (ب) محتوای آن، یعنی چیزی که منافع راستین کشور به وسیله آن، موضوع آگاهی (افرادش) می‌شود و به واقعیت می‌پیوندد. پیشرفت هر چیز، (نتیجه امور و عوامل بیرونی و ضرورتی در خود آن چیز (یا) در مفهوم یا صورت معقول^{۴۵} آن چیز است. گوهر اصلی (تاریخ) همین است: مثلاً کشوری امروزی، یا تاریخ امپراتوری مقدس روم، یا مردان بزرگ یا رویدادهایی بزرگ - چون انقلاب فرانسه - و هر ضرورتی بزرگ - اینهاست هدف و غایت تاریخ‌نویس و نیز غایت قوم یا روزگاری (معین). همه چیزها به این (غایت) برمی‌گردد.^{۴۶}

این اندیشه‌های کردارجویانه^{۴۷}، هرچند انتزاعی باشد، بی‌گمان به امری در زمان کنونی مربوط می‌شود و داستان‌های مرده گذشته را به اکسیر زندگی امروزی جان می‌بخشد. اینکه چنین اندیشه‌هایی براستی نیز دلکش و جانفزای باشد، به روحیه خود نویسنده بستگی دارد.

بدترین نوع تاریخ‌کرداری، روان‌شناسی خرده‌نگرانه‌ای است که

انگیزه‌های ذهنی مردان تاریخ را می‌جوید و به‌پندار خود، آنها را نه در مفهوم یا صورت معقول، بلکه در گرایش‌ها و هوس‌های شخصی آن مردان می‌یابد و امر اصلی (یعنی غایت سیاسی و اجتماعی قوم) را انگیزه‌ای مؤثر نمی‌شمارد؛ نوع دیگر (تاریخ‌کرداری، تاریخی است که) نویسنده‌اش آموزگار اخلاقی کردارجویی است که گاهگاه از سیر (خسته‌کننده در وقایع تاریخی) باز می‌ایستد تا اندرزهایی از مسیح نقل کند و با سلاح اخلاق از چپ و راست بروقایع و افراد بتازد و سرمشقی بدهد و موعظه‌ای و درستی از اخلاق و چیزهای از این گونه بگوید.

پس نوع دوم تاریخ‌اندیشیده، تاریخ‌کرداری است. هنگامی که ما با گذشته سروکار داریم و خود را به‌جهانی دور دست سرگرم می‌کنیم، جهان کنونی در برابر ما چهره می‌گشاید، جهانی که فرآورده‌کنش ذهن ما و پاداش کوشش آن است. رویدادها گوناگونند ولی اندیشه‌ای که بر همه آنها فرمانرواست و نیز معنی درونی و رشته پیوند آنها یکی است. این وضع، رویدادهای گذشته را (در خود) حل می‌کند^{۲۸} و به مقام حال برمی‌کشد. [در این صورت، روابط کلی و تسلسل کیفیات، دیگر مانند گذشته در پوششی از واقعیات جداگانه و انفرادی پوشیده نمی‌ماند، بلکه خود به صورت یک واقعیت درمی‌آید، به نحوی که آنچه نمایان می‌شود دیگر نه امر جزئی بلکه امر کلی است. اگر تاریخ‌نویس بخواهد واقعیات جزئی را به چنین شیوه کلی تفسیر کند کاری بیهوده کرده است، ولی اگر (هر) واقعه را در متن وسیع‌تر خود شرح دهد (ویژگی‌های) روح خود او آشکار می‌شود.]

اینک باید از تفکرات اخلاقی به طور خاص و درس‌های اخلاقی که گویا می‌توان از تاریخ آموخت، سخنی گفت. و در واقع اغلب کتابهای تاریخی نیز به این قصد نوشته شده است. هرچند سرمشق نیک رفتاری، مایه اعتلای روح، بویژه روح جوانان می‌شود و از آن باید به منزله تصاویری مشخص از حقایق کلی برای تربیت اخلاق کودکان بهره گرفت؛ لیکن سرنوشت ملتها و نشیب و فراز زندگی کشورها و منافع و احوال و درگیری‌های آنها طبعی متفاوت از ماهیت اخلاق دارد.

[روش‌های اخلاقی اغلب بسیار ناپروورده و خام است؛ از داستان‌های

انجیل می‌توان برای این گونه آموزش (اخلاقی) بهره گرفت. ولی مطالب انتزاعی تاریخ‌نویسان در زمینه اخلاق هیچ گونه سودی ندارد].

به فرمانروایان و کشورداران و اقوام اغلب اندرز می‌دهند که از تجربه‌های تاریخ پند بگیرند. ولی آنچه تجربه و تاریخ به ما می‌آموزد، این است که ملتها و دولتها هرگز چیزی از تاریخ یاد نگرفته‌اند یا هرگز بر طبق اصولی که شاید از آن استنباط کرده باشند رفتار نکرده‌اند. هر دوره و هر قومی احوالی چندان خاص خود دارد و در وضعی چندان خاص خود به سر می‌برد که تنها باید به حکم وضع یگانه خود، درباره (آینده) خویش تصمیم بگیرد [و فقط مردان بزرگ می‌توانند چاره درست را (برای هر قوم) بیابند].

درگرم‌گرم رویدادهای جهان، اصلی کلی چندان به کار نمی‌آید و نگاه به اوضاع و احوال همانند آنها (در گذشته) کافی نیست، زیرا یاد بیرنگ (گذشته) در برابر فشار حال، در برابر نیروی آزاد و زنده وضع موجود، هیچ توانی از خود ندارد [درسی که می‌توان از تاریخ آموخت چیزی نیست که با هر گونه تفکری درباره تاریخ حاصل شود. هیچ دو موردی در تاریخ همانندی کامل با هم ندارند؛ همانندی اتفاقی نباید مایه این گمان شود که آنچه در یک مورد درست بوده است، در مورد دیگری نیز درست دربیاید. هر قوم، مسائلی خاص خود دارد و برای آنکه چاره درست آنها را بیابیم، به هیچ رو نیازی به مراجعه به تاریخ نداریم]. در این باره، هیچ چیز بیمزه‌تر از آن نیست که مانند فرانسویان عصر انقلاب (فرانسه)، به سرمشق‌های یونانی و رومی استناد کنیم. تفاوت خصلت آن اقوام با خصلت اقوام روزگار ما، تفاوت زمین تا آسمان است. «یوهانس فن مولر» در کتاب‌های خود به نام «تاریخ عمومی» و «تاریخ کنفدراسیون سوئیس»، به همین‌گونه، مقاصد اخلاقی در اندیشه داشته و آئین‌هایی مناسب (این مقصود) در تعلیم شهرواران و دولتها و اقوام، بویژه قوم سوئیس داده است. او اندرزها و اندیشه‌های خود را در مجموعه‌ای خاص فراهم آورده و اغلب در نامه‌هایش شماره دقیق اندیشه‌هایی را که در یک هفته بر ذهن او گذشته به دست داده است. [این اندرزها در ضمن روایت او پراکنده است، ولی فقط هنگامی به شیوه‌ای زنده در متن نمود کرده که نویسنده، صدق آنها را در مواردی انضمامی یا مشخص، نشان داده است.

بدین جهت نوشته‌های او (به طور کلی) ملال‌آور است. چنین روایت‌هایی را نباید در شمار بهترین نوشته‌های او دانست. [اندیشه باید انضمامی یا مشخص باشد]. (تاریخ‌نویس) برای آنکه اندیشه‌اش درست و دلکش باشد، باید بینشی اساسی و آزاد و جامع از اوضاع تاریخی و نیز آگاهی ژرف از (چگونگی) تحقق مثال^{۴۹} در تاریخ داشته باشد. نمونه آن «روح القوانين» مونتسکیو است که کتابی اساسی و ژرف بینانه است.

از این رو هر تاریخ‌اندیشیده‌ای جای خود را به تاریخ‌اندیشیده دیگر می‌سپارد؛ چون مدارك (و منابع تاریخی) در دسترس همگان قرار دارد، هر نویسنده می‌تواند خود را شایسته آن بداند که آنها را منظم کند و به صورت کتابی پیرورد و روح خود را به نام روح روزگاری که وصف کرده است در آن وانمود کند. چون این گونه تاریخ‌های اندیشیده بیش از اندازه نیاز نوشته شده است، خوانندگان از آنها دلزده شده‌اند و به تاریخ‌های توصیفی روی آورده‌اند. این تاریخ‌ها که امور را از جنبه‌های گوناگون توصیف می‌کنند هرچند بی‌ارزش نیستند، ولی جز مدرك خام تاریخی چیزی به دست خواننده نمی‌دهند. ما آلمانها از این گونه تاریخ‌ها خرسند می‌شویم؛ لیکن فرانسویها نبوغی در آن دارند که جهانی کنونی در پندار خود بیافرینند و گذشته را با این جهان پیوند دهند.

۳) سومین نوع تاریخ‌اندیشیده، تاریخ انتقادی است؛ این گونه تاریخ از آن رو در خور گفت و گو است که در زمان ما، در آلمان، تاریخ را براساس آن مطالعه می‌کنند. آنچه در این شیوه عرضه می‌شود خود تاریخ نیست، بلکه تاریخی درباره تاریخ و نقدی از گزارش‌ها و پژوهشی در درستی و سندی آنهاست. تاریخ روم از «نیبور»^{۵۰} بدین شیوه نوشته شده است. ویژگی برجسته این شیوه نه به لحاظ موضوعات مورد بحث تاریخ‌نویس، بلکه ناشی از تیزهوشی او در استخراج آگاهی‌های تازه از گزارش‌های (پیشینیان خویش) است.

[تاریخ‌نویس هر وضع و حالی را بررسی می‌کند تا ببیند که به تمامی گزارش تا چه پایه می‌توان اعتماد کرد].^{۵۱} فرانسویها از این گونه آثار اساسی و نغز، بسیار نوشته‌اند. ولی هرگز نخواسته‌اند که این گونه روش صرفاً انتقادی

را به عنوان روش (پژوهش) تاریخ و انمود کنند، بلکه داوری‌های خود را به شکل رساله‌های انتقادی بیان کرده‌اند. نزد ما این روش به اصطلاح «نقد برین»^{۵۲} نه تنها بر سراسر پهنه پژوهش‌های ادبی، بلکه بر نوشته‌های تاریخی نیز حاکم است. [این روش سبب شده است که نویسندگان ما کار اصلی تاریخ‌نویس، یعنی پژوهش‌های معقول تاریخی را رها کنند و میدان را برای خودسرانه‌ترین اندیشه‌ها و بر ساخته‌ها باز گذارند]. پیروی از این روش انتقادی، بهانه‌ای برای پرورش پندارهایی پوچ و بی بهره از هرگونه ارزش تاریخی شده است. پندارهای ذهنی^{۵۳} را به جای داده‌های تاریخی نهادن، روش دیگری است از منعکس کردن حال در گذشته^{۵۴}، پندارهایی که ارزش آنها از روی گستاخانه بودن آنها سنجیده می‌شود و هر اندازه (تاریخ‌نویس) ضرورت کمتر برای اثبات درستی (ادعای) خود احساس کند، (دلایل تفصیلی) و جزئیات که اساس این پندارها باید باشد کمتر و در نتیجه، (گزارش تاریخ‌نویس) از واقعیات مسلم تاریخی دورتر است.

(۴) واپسین نوع تاریخ، تاریخ ویژه^{۵۵} است و مربوط به جزئی (از زندگی یک قوم) است؛ زیرا بخشی خاص (از تاریخ) را دربرمی‌گیرد [مانند تاریخ هنر، تاریخ حقوق، تاریخ دین] و آن را از کل زندگی یک قوم جدا می‌کند. این شیوه تاریخ‌نویسی، هر چند خصلت انتزاعی دارد، لیکن چون دیدگاهی عمومی برای خود برمی‌گزیند، گذرگاهی به تاریخ جهانی فلسفی است.

[قوه تصور ما چون تصویری از زندگی قومی بسازد دیدگاه‌هایی بیشتر از آنچه پیشینیان اختیار می‌کردند، برمی‌گزیند (زیرا می‌داند که) تعینات معنوی (هر قوم) را نیز باید در نظر گیرد؛ تاریخ هنر و دین و علم و نظام سیاسی و حقوق و دارایی و دریاداری و جز آن، نمونه‌هایی از این دیدگاه‌های عمومی هستند. در زمان ما این شیوه بررسی تاریخ، بیش از گذشته پرورش و رونق یافته است. تاریخ حقوقی و تاریخ (تحول) نظام سیاسی کشورها، از آفریده‌های زمان ما هستند. تاریخ نظام سیاسی به تاریخ عمومی پیوسته است و از این رو تنها در پیوستگی با بینشی از تمامی تاریخ یک کشور معنی و مفهوم پیدا می‌کند. چنین تاریخی اگر به روشی اساسی و گیرا نوشته شود و همچون «تاریخ حقوق روم» از «هوگو»^{۵۶}، در مطالب سطحی غیراساسی محصور

نماند، می‌تواند به راستی درخشان باشد. از این حیث، «تاریخ حقوق آلمان» نوشته «آیشهورن»^{۵۷} اثری بسیار پرمایه‌تر است].

چنین زمینه‌هایی (ازکوشش هر قوم با) تمامی تاریخ آن قوم، پیوندی نزدیک دارد و همه چیز وابسته به این است که آیا تاریخ نویس پیوستگی همه این زمینه‌ها را به درستی نشان داده و یا تنها ظواهر کارها را بررسی کرده است. در حال اخیر، کوشش‌هایی که تاریخ نویس بررسی می‌کند، به صورت ویژگی‌های کاملاً تصادفی آن قوم به نظر می‌آیند. ولی باید تأکید کرد که اگر تاریخ اندیشیده به مرحله‌ای رسیده باشد که دیدگاه‌هایی کلی برای خود برگزیند و اگر این دیدگاه‌ها درست و اصیل باشند، آن کوشش‌ها نه همچون رشته‌ای ظاهری و نظم سطحی بلکه به عنوان روح درونی و راهنمای رویدادها و کارها جلوه خواهند کرد.

(تاریخ فلسفی)

(ج) سومین نوع تاریخ، تاریخ فلسفی جهان است که با این نوع اخیر تاریخ نویسی اندیشیده پیوند مستقیم دارد. زیرا مانند آن دیدگاهش عمومی است، ولی چنان نیست که به روی زمینه‌ای خاص از زندگی قومی تکیه کند و از زمینه‌های دیگر غافل بماند. دیدگاه عمومی تاریخ فلسفی جهان، نه به نحوی انتزاعی، بلکه به طور مشخص و انضمامی، عمومی است و به طور مطلق حاضر است، زیرا همان روح است که تا ابد نزد خود حاضر می‌ماند و گذشته برایش وجود ندارد (یا به سخن دیگر، مثال است) مثال، همچون «مرکور» که رهبر جان‌هاست، رهبر راستین مردمان و جهان است، روح است که با خواست معقول و ضروری خود، رویدادهای تاریخ جهان را رهبری کرده است و می‌کند. شناخت روح در مقام رهبری آن، مقصود ما از این پژوهش است.

پانویس ها :

1-Die Philosophische Weltgeschichte

2- Grundlinien der Philosophie des rechts

۳- Momente که می‌توان آن را برحسب مورد به آنات یا دقایق و گاه نیز به مراحل

9- Sagen (= Mythes)

10- Überlieferungen (= Traditions)

11- Tru

be (= Confuse)

12- Prinzip

13- Bildung (= Civilization, culture)

14- Ein Werk der Vorstellung für die Vorstellung

هگل واژه Vorstellung را اغلب به هر دو معنای لازم و متعدی آن یعنی تصور و تصویر به کار می برد. این واژه اصلاً به معنای نمایش دادن یا تمثیل و نیز تصور یا تخیل و تصور کردن. مقصود هگل نیز از این واژه تصویری است که دو خاصیت داشته باشد: یکی اتکاء آن به حس (بویژه حس بینایی) و دیگر اجمال یا ابهام. هگل در برابر Vorstellung واژه Begriff را به کار می برد که ما آن را به مفهوم یا صورت معقول برگردانده ایم و مقصود از آن، تصویری است روشن و دقیق و بی نیاز از حواس، به پانویس بخش ۲ «دنبال متن» نگاه کنید. م.

۱۵- در اصل: «شهود» Anschauung که هگل معمولاً آن را به معنای جاری (ولی نه عرفانی) این اصطلاح به کار می برد، یعنی درک مستقیم یک چیز به وسیله ذهن بدون دخالت هواس، یا علم حضوری. م.

۱۶- در اصل: «گزارش شهودی anschaulicher Erzählung»

۱۷- این جمله در طبع «کارل هگل» چنین آمده است:

«و اگر مانند «سزار» عضو طبقه سرداران یا کشورداران باشد، غایات خود را به منزله غایات تاریخ جلوه می دهد.» و «لاسون» در توضیح آن می افزاید: «همه اینها را می توان درباره دوره های بعدی

ترجمه کرد.

۴- در اصل allgemeine, bestimmte به ظاهر تناقضی دارد. زیرا آنچه کلی است نمی تواند متعین باشد. ولی در فلسفه هگل، کلی، حقیقی انضمامی (Konkret) و متعین نیز هست. شاید روش ترین مثال آن از زبان هگل، خود فلسفه هگل باشد: هگل می گوید که هرکس برآستی مشتاق دانستن فلسفه باشد، ناگزیر است که فلسفه هایی را بداند، چون فلسفه چیزی نیست جز مجموعه آراء و گفته های فرزندگان تاریخ درباره جهان یا آنچه در ورای جهان است. گاه کسانی به این بهانه از شناخت مکاتب گوناگون تن می زنند که چون حقیقت یکی است، تنها یک مکتب ارزش مطالعه دارد و تازه آن مکتب را هم به آسانی نمی توان یافت. حال چنین کسانی «به آن بیماری می مانند که پزشک اش به او توصیه کند که میوه بخورد و چون نزدش گوجه و گیللاس یا انگور آورند هیچیک از آنها را نخورد به این بهانه که هیچیک از آنها میوه نیست، بلکه گوجه یا گیللاس یا انگور است». از کتاب

Walter Kaufmann, Hegel, London, 1965, P. 282-3

پس کلی راستین، کلی انضمامی و متعین است. م.

5- Ursprüngliche Geschichte (= l'histoire originale)

6- reflektierte Geschichte (= l'histoire reflexive)

7- geistigen Vorstellung (= representation intellectuelle)

۸- Zufällige (= contingent) که آن را به محتمل یا ممکن نیز می توان برگرداند.

* الهه یونانی حافظه

۳۴- Aegidius von Tschudi
تاریخنویس سوئسی (۱۵۷۲-۱۵۰۵) که
«فن مولر» از نوشته‌های او بهره برده
است.

35- Plataa

36- Ton

37- Duft

۳۸- مقصود این است که نقص کار هر
تاریخنویسی این است که هر اندازه ماهر
باشد، نمی‌تواند ما را در حالت و فضای
خاص وقایعی که روایت می‌کند شرکت
دهد. م.

۳۹- یعنی بی‌روح بودن یا پرتکلف بودن
گزارش‌های تاریخی. م.

۴۰- Leopold Von Ranke تاریخ‌نویس
آلمانی همزمان هگل (۱۸۸۶-۱۷۹۵)

۴۱- Walter Scott نویسنده اسکاتلندی
(۱۸۳۲-۱۷۷۱)

42 - Pragmatische

۴۳- reflektierten که معنای اندیشیده نیز
می‌دهد. مقصود از «جهان بازتاب
یافته»، جهانی است که ذهن نه با صورت
محسوس و بی‌واسطه آن بلکه با انعکاس آن
در اندیشه دیگری (مثلاً در اندیشه
تاریخنویس) سروکار دارد. م.

۴۴- اصل جمله پیچیده و مبهم است و
مترجمان نیز آن را به شیوه‌های مختلف
ترجمه کرده‌اند. جمله‌ای که در اینجا
آوردیم مفهوم احتمالی جمله اصلی با توجه
به جمله‌های قبلی و بعدی است. م.

۴۵- Begriff چنانکه پیشتر گفتیم، به
معنای تصویری کلی و در عین حال روشن
و بی‌نیاز از حواس است. مفهوم یا صورت
معقول هر چیز معرف ماهیت یا طبع ذاتی
است. هگل گاه از مفهوم یا صورت معقول
چنان سخن می‌گوید که گویی نیروی
مرموز است که امور جزئی را می‌آفریند و بر

تاریخ صادق دانست. در روزگارانی که
فرهنگ یک قوم بسیار پیش‌رفته باشد
اختلافات فرهنگی در درون آن پدید
می‌آید و این خود نتیجه تمایزات طبقاتی
است. (در این حال) اگر نویسنده‌ای
بخواهد آثارش در شمار تاریخ‌های دست
اول باشد، باید عضو همان طبقه‌ای باشد
که قصد دارد کارهای افراد آن را توصیف
کند، یعنی باید کشوردار یا سردار
باشد.

18- Anabasis

19- Memories

20- Retz

21- I'histore de mon temps

22- Kreise

۲۳- یعنی تاریخ‌نویس فقط به توصیف
آنچه در زمان او روی داده است یا او
شاهد آن بوده است قناعت نمی‌کند. م.

24- Reflexion

25 - Art und Weise
(=Methodologie)

27- Übersicht (=vue d'ensemble)

28- Anschauung

29- Ton

۳۰- اشاره به این بیتها از گوته: «من از
دیرباز گمان برده‌ام که (آنچه) روح زمان
نام دارد، چیزی جز روح مردان (زمان)
نیست، که بازنمای روزگار خویش است.
(از «فاوست»)

31- Livius

۳۲- Menenius Agrippa نتیجه اخلاقی
داستان «شکم و اندرون» او آن است که
مرد خردمند هیچگاه در ریاضت چندان
افراط نمی‌کند که خود را از گرسنگی
بکشد. م.

Yohannes V. Muller-۳۳

(۱۷۵۲-۱۸۰۹) نویسنده تاریخ سوئیس.

می‌دهد. م. ۴۹ - Idee یا اصل غائی و کمال مطلوبی که به نظر هگل به تدریج با پیشرفت تاریخ تحقق می‌پذیرد. م.
 50 - Niebuhr (Barthold Georg)
 ۵۱ - اصل جمله معنای روشنی ندارد و ترجمه‌های فرانسو و انگلیسی آن با هم تفاوت دارند. مفهوم آن نقل شد. م.
 52 - höhere kritik (= critique supérieure)
 53 - Subjektiv
 ۵۴ - یعنی تأثیر دادن تعصب‌ها و مشکل‌های کنونی در گزارش گذشته یا داوری درباره آن. م.
 55 - Spezialgeschichte (= l'histoire speciale)
 ۵۶ - گوستاو هوگو Gustav Hugo (۱۷۶۴-۱۸۴۴) که ترجمه‌ای آلمانی از کتاب گیون درباره حقوق روم منتشر کرد (گوتینگن، ۱۷۸۹).
 ۵۷ - Eichhorn (Karl Friexrich) (۱۷۸۱-۱۸۵۴) نویسنده تاریخ و حکومت آلمان، گوتینگن، ۱۸۲۳-۱۸۰۸

طبق نمونه کمال مطلوب، آنها شکل و نظم می‌دهد. مثلاً می‌گوید صورت معقول حکم می‌کند که انسان آزاد و عاقل باشد، که مقصودش بسادگی این است که اقتضای مفهوم کامل و درست انسان آن است که وجودش از تعقل و آزادی برخوردار باشد. یا در اینجا می‌گوید که پیشرفت، ناشی از ضرورتی در خود مفهوم یا صورت معقول است، یعنی مفهوم حقیقی کشور و جامعه سیاسی مستلزم پیشرفت و تکامل آن است. م.
 ۴۶ - خلاصه آنکه در اینگونه تاریخ‌نویسی، غرض مورخ خدمت به هدف و مقصودی از زندگی کنونی کشور و ملتش است و رویدادهای گذشته را در پرتو این مقصود روایت و تفسیر می‌کند. م.
 47 - Pragmatist
 ۴۸ - «حیل می‌کند» در برابر: Aufheben Aufhebt از مصدر که بر حسب مورد می‌توان آن را به رفع کردن، فراگذاشتن نیز ترجمه کرد. به نظر هگل هر مرحله‌ای از پیشرفت فکر، عناصر اساسی مرحله پیشین را هم در خود حل می‌کند و هم آن را به پایه‌ای بالاتر پرورش

پیش نویس دوم
(۱۸۳۰)

تاریخ فلسفی جهان

(آغاز شده در ۸/۱۱/۱۸۳۰)

آقایان

موضوع این درس ها فلسفه تاریخ جهانی است .

نیازی ندارم که به شما بگویم که مقصود من از تاریخ یا تاریخ جهانی چیست ؛ (زیرا) مفهوم مشترکی که از آن داریم کافی است و همگی کم و بیش درباره تعریف آن همداستانیم . ولی آنچه در عنوان این درس ها شاید مایه شگفتی شما شود و بدین جهت نیازمند توضیح یا توجیه است ، این است که در اینجا سرو کار ما با فلسفه تاریخ جهانی است و قصد ما آن است که تاریخ را از دیدگاه فلسفی بنگریم .

ولی فلسفه تاریخ چیزی نیست جز بررسی اندیشه گرانه تاریخ و اندیشیدن کاری است که انسان از آن پرهیز نمی تواند کرد . زیرا انسان موجودی اندیشه گر است و همین امر او را از حیوان باز می شناسد . هر چیزی که به راستی انسان باشد - (یعنی) احساس^۱ و شناسایی^۲ و دانندگی^۳ و غریزه^۴ و خواست یا اراده^۵ ، تا جایی که خصلت انسانی داشته باشد ، نه حیوانی - اندیشه ای در خود دارد و هر گونه پژوهشی در تاریخ به همین گونه است . این استناد به شرکت اندیشه در همه کارهای انسانی ، و از این رو در تاریخ ، شاید غیر کافی به نظر آید ؛ زیرا چنین گمان می رود که اندیشه تابع هستی و (امر واقع) یا داده^۶ است و همین هستی و امر واقع ، چگونگی اندیشه ها به طور مستقل و بدون ارجاع به امور واقع ، از قوه نظری انسان زاده می شود ؛ و نیز گمان می رود که فلسفه ، تاریخ را به جای آن که آنچنان که هست

بنگردد، همچون مواد و مصالحی می‌داند (که می‌تواند در آن دخل و تصرف کند و بدین جهت) آن را با تصورات پیشین خود منطبق می‌گرداند و (خلاصه) از تاریخ، (دانشی) پیشینی^۷ (یا مستقل از تجربه) می‌سازد.

پس تاریخ با آن چه در زمان گذشته روی داده است سروکار دارد. بدین جهت شیوه کارش ظاهراً با صورت معقول^۸ که خود ذاتاً (سیر تحول) خویش را معین می‌کند، متفاوت است. بی‌گمان تاریخ‌نویس می‌تواند رویدادها را به گونه‌ای تألیف کند که خواننده چنان پندارد که وقایع در پیش دیدگانش می‌گذرد. ولی حتی در این حال، پیوند میان رویدادها را باید در نظر گیرد تا آنچه را «پراگماتیک» نام دارد، روشن کند. یعنی علل و دلایل رویدادها را نشان دهد^۹. لیکن چنان که تصور نیز می‌توان کرد، این کار به یاری صورت معقول نیاز دارد بی‌آنکه بدینسان اندیشه عقلی با خود دچار تناقض شود. با این وصف در چنین روشی، رویدادها همچنان جوهر و اساس تاریخ‌اند و کار صورت معقول (یا اندیشه عقلی) به وجوه صوری و کلی واقعیات، یعنی (شناخت) اصول^{۱۰} و قواعد^{۱۱} و مبانی^{۱۲} منحصر است. همگان پذیرفته‌اند که برای همه اینگونه استنتاج‌ها از تاریخ، تفکر منطقی ضرورت دارد؛ ولی دلیل درستی این استنتاج‌ها باید از جهان تجربی به دست آید. لیکن مقصود فلسفه از صورت معقول، چیز دیگر است؛ در اینجا اندیشه عقلی (نتیجه) کوشش خود صورت معقول است و نه «نتیجه» رقابت و برخورد میان ماده و صورتی که اصلی متفاوت دارد. اینگونه سازش (یعنی سازش میان صورت و ماده) بدانگونه که در تاریخ «پراگماتیک» یافت می‌شود برای صورت معقول، به نحوی که در فلسفه معمول است، کافی نیست؛ زیرا صورت معقول، محتوی و ماده خود را ذاتاً از درون خویش دریافت می‌کند. پس در این مورد، به رغم پیوندهایی که به ظاهر میان (اندیشه و رویداد تاریخی) وجود دارد، دوگانگی اصلی به حال خود باقی است: رویداد تاریخ در برابر اندیشه مستقل قرار می‌گیرد.

ولی (حتی اگر فلسفه را نادیده گیریم) به محض آنکه تاریخ را از دیدگاهی برتر بنگریم، همین رابطه دوگانگی در بررسی تاریخ رخ می‌نماید، زیرا از یک سو در تاریخ، عناصر و اوضاعی طبیعی و سخت دور

از عوالم عقلی و نیز همه گونه خودسری آدمی و ضرورت بیرونی^{۱۳} وجود دارد. از سوی دیگر، در برابر این (اوضاع غیرعقلی) اندیشه ضرورتی برتر را می‌نهیم که عدل و عشق جاودانی و مقصود غایی مطلق است که حقیقت در خود و برای خود^{۱۴} است. این (ضرورت برتر که عدل یا عشق جاودانی است) برعکس واقعیات طبیعی، بر عناصری مجرد و انتزاعی، بر آزادی و ضرورت اندیشه عقلی یا صورت معقول استوار است. این تضاد (میان واقعیات و اندیشه عقلی) که از بسیاری جنبه‌ها برای ما جالب توجه است، دوباره در (مبحث) مثال در تاریخ جهانی نمودار خواهد شد. هدف کنونی ما آن است که نشان دهیم که این تضاد چگونه در تاریخ جهانی رفع می‌شود.

تنها غایت تاریخ (نویس) آن است که آنچه را هست و روی داده است، (و به سخن دیگر) رویدادها و کارهای گذشته را دریابد. تاریخ هر اندازه در حصر توجه خود به آنچه داده و واقعی است و تمرکز همت خود به جست‌وجوی آنچه برآستی روی داده است پافشارتر باشد، به حقیقت نزدیکتر خواهد بود. هر چند آنچه برآستی روی داده است بی‌درنگ آشکار نیست، بلکه به پژوهش‌های بسیار نیاز دارد که باز در آنها اندیشه به کار می‌آید. این غایت به ظاهر با کار فلسفه تناقض^{۱۵} دارد؛ و من در پیشگفتار این درس‌ها می‌خواهم همین تناقض را روشن کنم و (نیز در رد) این اتهام (سخن گویم) که فلسفه، اندیشه‌های خاص خودش را وارد تاریخ می‌کند و تاریخ را براساس آنها می‌نگرد. برای این کار لازم است که نخست تعریف کلی از فلسفه تاریخ جهانی به دست دهم و نتایج فوری آن را بازنمایم. در این حال پیوند میان اندیشه و رویدادها (ی‌تاریخی) در چشم انداز درست خود دیده می‌شود. به این دلیل و نیز برای آنکه این پیشگفتار بیش از اندازه به درازا نکشد [زیرا مطالب تاریخ جهانی خود به اندازه کافی، مفصل است] نیازی بدان ندارم که پندارها و اندیشه‌های نادرست و بی‌شماری را که درباره دیدگاه‌ها و اصول عقاید مربوط به غایت و سودهای بررسی تاریخ و بویژه درباره رابطه (اندیشه عقلی یا) صورت معقول با واقعیت تاریخ رواج دارد و یا هر چند یکبار دوباره پیدا می‌شود، رد یا تصحیح کنم^{۱۶}. از این رو می‌توانم از آنها یا یکسره چشم پوشم یا به اشاره بگذرم.

پانوشتها:

11 - Regeln

12 Grundsätze (= maximes, principles)

۱۳ - ausserlich مقصود هگل از این واژه، بر حسب مورد، نامعقول، بیگانه با اراده و میل آدمی، سطحی یا ظاهری است.

۱۴ - مقصود از «در خود» an sich بالقوه یا پوشیده و مضمّر، و مقصود از «برای خود» fur sich بالفعل یا آشکار است. گاه نیز هگل an sich را به معنای «ناآگاهانه» و fur sich را به معنای «آگاهانه» بکار می برد.

15 - widerspruche

۱۶ - در حاشیه: هر پیشگفتار تازه بر کتابی تاریخی - و سپس پیشگفتارهای متون انتقادی آن - نظریه تازه ای را دربر دارد.

1 Empfindung (= sensibilité, feeling)

2 Kenntnis (= connaissance, knowledge)

3 Erkenntnis (= science, cognition)

4 - Trieb (= instinct)

5 - Wille (= volonté, will)

6 - Gegebenes (= donnée, data)

7 - a priori

8 - Begriff

۹ - معنای دیگر پراگماتیک Pragmatisch یعنی بحث از وقایع به نحوی که پیوند یا رابطه علت و معلولی میان آنها روشن شود. م.

10 - Prinzipien

الف :

(مفهوم کلی [فلسفه تاریخ])

نخستن نکته ای که درباره مفهوم مقدماتی فلسفه تاریخ باید بگوییم، آن است که - چنانکه گذشت - بر آن عیب می گیرند که با اندیشه ها (ئی از پیش ساخته) به تاریخ روی می آورد و تاریخ را مطابق آن اندیشه ها بررسی می کند. ولی تنها اندیشه ای که فلسفه (برای بررسی تاریخ) به میان می آورد، اندیشه ساده عقل است - یعنی این اندیشه که عقل بر جهان فرمانرواست و در نتیجه، تاریخ جهانی نیز جریانی عقلانی دارد. تاریخ، این ايقان و بینش را از پیش مفروض می دارد، ولی فلسفه چنین نمی کند؛ زیرا در فلسفه به یاری شناسایی نظری^۱ ثابت می شود که عقل، گوهر^۲ و قوه بی پایان و محتوای بی پایان همه هستی های جسمانی و معنوی و همچنین صورت بی پایان - یعنی آن چیزی است که ماده را به جنبش درمی آورد - اینجا اصطلاح عقل را بی آنکه وارد بحث تفصیلی درباره رابطه آن با خدا شویم می پذیریم. عقل، گوهر است یعنی چیزی است که همه واقعیات به وسیله آن و در ذات آن، وجود و قوام^۳ می یابند؛ عقل، قوه بی پایان است، یعنی چندان نیرو دارد که بتواند چیزی بالاتر از آرمان و بایستگی محض که گویی در جایگاهی ناشناخته بر فراز واقعیت و یا امری مجرد و انتزاعی در اذهان برخی از آدمیزادگان باشد، بیافریند، عقل، محتوای بی پایان است، حقیقت و ذات همه چیز^۴ است؛ عقل، ماده خویشتن را در خود دارد و آن را با کنش خود می پرورد. عقل برخلاف (هستی های ناقص و) محدود برای کنش خود به ماده بیرونی نیاز ندارد، برای پابندگی و کوشندگی خود وسائل بیرونی نمی خواهد؛ بلکه خود نگاهبان خویش و موضوع کنش خویش است. از یکسو، تنها شرط پیشین هستی خود است و غایتش غایت مطلق همه چیز است؛ و از سوی

دیگر، خود عاملی است که این غایت را تحقق می بخشد و آن را نه تنها در جهان جسمانی، بلکه در جهان معنوی و در تاریخ عمومی، از حال درونی (یا قوه) به حال بیرونی (یا فعل) درمی آورد. اینکه این مثال (یا عقل)، راستین و جاودان و همه توان است و خویشتن را در جهان نمودار می کند، و اینکه هرچه در جهان پیدا است، جز عقل با همه شرف و شکوه آن نیست - همه اینها همچنان که گفتم در فلسفه ثابت می شود و در اینجا ما نیز درستی آن را مسلم می گیریم.

تنها غایت پژوهش فلسفی آن است که امور تصادفی و ممکن را طرد کند. تصادف و امکان همان ضرورت بیرونی است، یعنی ضرورتی است که از علل وابسته به اوضاع و احوال بیرونی ریشه می گیرد. در تاریخ، ما باید غایتی کلی و مقصودی غائی بجویم، نه غایتی جزئی از روح ذهنی یا ذهن. این غایت کلی را باید به یاری عقل دریابیم، زیرا عقل فقط می تواند با غایت مطلق سروکار داشته باشد نه با غایت محدود و جزئی. این غایت، محتوایی است که خود گواه خویشتن است و هر آنچه مایه دلبستگی انسانی است، بر آن استوار است. امر معقول، امری است که در خود و برای خود وجود دارد و از این رو هر چیزی که ارزشی دارد، هستی خود را از آن می گیرد. جلوه هایش (در تاریخ) گوناگون است، ولی در هیچ یک از آنها به اندازه صورتی شماری که ما اقوام می نامیم و روح از راه آنها خویشتن را بیان و نمودار می کند، منزلت آن به عنوان غایت آشکار نیست. این ایمان و اندیشه را باید وارد تاریخ کرد که عالم خواست، بازیچه تصادف و احتمال نیست. اینکه مقصودی بازپسین در رویدادهای زندگی اقوام وجود دارد و سیر تاریخ جهانی تابع عقل است - آن هم نه عقلی ذهنی و جزئی بلکه عقلی خدایی و مطلق - حقیقتی است که در اینجا فرض پیشین ماست؛ برهان آن را در مطالعه خود تاریخ باید جست که هم نمایش عقل و هم کار عقل است. ولی برهان راستین آن در شناخت خود عقل است؛ زیرا عقل در تاریخ جهانی تنها به صورتی با واسطه نمایان می شود. تاریخ جهان تنها یک جلوه از این عقل اصیل یگانه است؛ صورتی است از صور جزئیة ای که عقل به وسیله آنها خود را آشکار می کند، نسخه ای است از اصل در هیئت جزئی، یعنی در زندگی اقوام.

عقل بر خویشتن استوار است و غایت خود را در درون خود دارد؛ خود را به وجود می آورد و فعلیت می بخشد. اندیشه باید از غایت عقل آگاه شود. روش فلسفی شاید به دیده ما در آغاز شگفت آور بنماید، و اگر به شیوه های نادرست فکری خو گرفته باشیم، چه بسا آن را تصادفی و خودسرانه پنداریم. ولی کسی که اندیشه را حقیقت یکتا و برترین (گوهر) نداند به هیچ رو حق داوری درباره روش فلسفی ندارد.

آقایان، شاید کسانی میان شما فلسفه ندانند. از چنین کسانی خواهش دارم که این رشته درس های مربوط به تاریخ جهانی را با ایمان به عقل و شوق به شناخت آن بخوانند؛ - و مسلم است که آن چیزی که انگیزه دانش پژوهی در برخی کسان می شود، همین شوق به ادراک عقلی و شناسایی است و نه به گردآوردن آگاهیهای رنگارنگ. ولی من نیازی ندارم که برای اثبات چنین ادعاهایی به ایمان شما وابسته باشم (و از شما بخواهم که آنها را مسلم بگیرید). این گفته های مقدماتی، و نیز ملاحظات که بعد بر آنها خواهم افزود، نباید ولو در حیطه دانش (مورد بحث) ما در حکم فرضیات و انگاشته های پیشین دانسته شود، بلکه در حکم بررسی مقدماتی تمامی موضوع (تاریخ) همچون نتیجه پژوهشی است که بعد خواهد آمد؛ من از هم اکنون نتیجه را می دانم؛

زیرا سراسر این وادی را از پیش پیموده ام. این نکته از پیش آشکار شده است و در ضمن بررسی تاریخ باز آشکار خواهد شد که (همه چیز) در تاریخ، به وجه عقلانی روی داده است و تاریخ جهانی، (حاصل) سیر عقلانی و ضروری روح جهانی است. روح، گوهر تاریخ است و طبع آن همیشه یگانه و یکسان است و این طبع را در هستی جهان عیان می کند. [روح جهانی، روح مطلق است].

همچنانکه گفتیم، این نتیجه باید از پژوهش در تاریخ به دست آید. ولی ما باید تاریخ را آنچنان که هست بنگریم، یعنی در پژوهش خود به روش تاریخی و تجربی پیش رویم.

مثلاً (یکی از شروط لازم این روش) آن است که روانداریم که تاریخ نویسان حرفه ای ما را گمراه کنند. زیرا برخی از آنان، دست کم در

آلمان، [از جمله صاحب نظرانی که به آنچه خود شناخت مأخذ پژوهش می نامند سخت می بالند] درست همان گناهی را مرتکب می شوند که خود به فیلسوفان نسبت می دهند - یعنی افسانه هایی از پیش ساخته را وارد تاریخ می کنند. مثلاً یکی از افسانه های بسیار رایج آن است که در روزگاران بسیار کهن، قومی ابتدایی می زیسته که بی واسطه از راهنمایی پروردگار برخوردار بوده و هوش و فرزاندگی تمام داشته و همه قوانین طبیعت و حقایق معنوی را به کمال می دانسته است؛ و یا اقوامی (در گذشته زندگی می کرده اند که) به کهنات، روزگار می گذرانده اند؛ یا - اگر بخواهیم نمونه ای مشخص تر را یاد کنیم - تاریخ نویسان رومی، گزارش های خود را بر بنیاد حماسه رومی نوشته اند، و مانند اینها، بهتر است که این پیش انگاشته ها^۷ را به آن تاریخ نویسان زیرك حرفه ای که دست کم در آلمان شماره آنان اندك نیست واگذاریم.

پس نخستین شرطی که باید برای کار خود بپذیریم، ضرورت دریافت^۸ تاریخ به شیوه ای درست^۹ است. ولی اصطلاحاتی کلی مانند دریافت و به شیوه درست معنای روشنی ندارند. حتی تاریخ نویسان عادی و متوسط که گمان دارد و ادعا می کند صرفاً پذیرنده (واقعیات موجود) است و خود را وقف آنها می کند، به هیچ رو در اندیشه خود، پذیرا و انفعالی نیست، (بلکه) مقولات (فکری) خود را (در ضمن تاریخ نویسی) به کار می برد و واقعیت را از خلال این مقولات می بیند. حقیقت در سطح محسوسات قرار ندارد، زیرا، خاصه در آنچه مدعی منزلت علمی است، عقل باید همواره هوشیار بماند و (قوه) تأمل و نظر^۹ پیوسته به کار گمارده شود. هر کس جهان را به شیوه معقول بنگرد، جهان نیز به دیده او معقول می آید؛ این دو به طور متقابل تعیین کننده یکدیگرند.^{۱۰}

درست است که غایت جهان را باید از راه مشاهده^{۱۱} دریافت. ولی برای شناخت (عناصر) کلی و معقول، باید عقل را نیز به کار برد. موضوعات^{۱۲} حسی، انگیزه تفکرند. آدمی به جهان به هر گونه که بنگرد، جهان نیز برایش بدان گونه هست. کسی که جهان را به شیوه کاملاً ذهنی بنگرد، جهان را مطابق سرشت خود می بیند؛ او همه چیز را بهتر از همه کس می داند و آگاه

است که هر چیز چگونه باید انجام گرفته و گردش روزگار چسان باید باشد. ولی محتوای کلی تاریخ جهانی، عقلانی است و در واقع باید عقلانی باشد؛ خواستی خدائی بر جهان فرمانرواست و چندان نیرومند است که می تواند محتوای کلی خود را معین کند. هدف ما باید باز شناختن این (عنصر) گوهری^{۱۳} یعنی خواست خدا باشد، و برای این کار باید آگاهی را با عقل بیامیزیم (و جهان را) نه با چشم سر و (از دریچه) فهم کوتاه بین، بلکه با چشم عقل بنگریم که بینش آن از سطح چیزها می گذرد و راه خود را از میان انبوه رویدادهای رنگارنگ می گشاید. با این حال می گویند که اینگونه برداشتها^{۱۴} از تاریخ، پیشینی (یا مقدم بر تجربه)^{۱۵} و از بنیاد نادرست است. اینکه چنین بگویند یا نگویند، فلسفه از آن باکی ندارد. برای دریافت آنچه (در تاریخ) گوهری است، باید عقل خود را به کار اندازیم. راست است که از تفکرات یکسویه^{۱۶}، پرهیز باید کرد، زیرا این تفکرات، تاریخ را باژگونه می نماید و از عقاید نادرست ذهنی بر می خیزد. ولی فلسفه با این تفکرات، کاری ندارد. فلسفه با این اطمینان که عقل بر جهان فرمانرواست، یقین دارد که آنچه در جهان می گذرد با صورت معقول مطابق است، و این درست برخلاف بینش باستان شناسان است که نبوغ ادعایی خود را فقط بر آن می گمارند که اندیشه های پیشینی را به تاریخ راه دهند.^{۱۷} بی گمان فلسفه تا جایی که مثال را از پیش مسلم گیرد، روشی پیشین و مقدم بر تجربه دارد. ولی مثال، امری یقینی است و عقل از وجود آن بی گمان است.

از این رو چنان نیست که دیدگاه تاریخ فلسفی جهان، فقط دیدگاهی در میان چندین دیدگاه کلی، (یا) حاصل انتزاعی باشد که با انتخاب آن همه دیدگاه های دیگر را کنار بگذاریم. (بلکه) اصل روحی آن، جامع همه دیدگاه های ممکن است. توجه آن به روی اصل روح انضمامی^{۱۸} در زندگی اقوام متمرکز است، سر و کارش نه با اوضاع و احوال منفرد و خاص، بلکه با اندیشه ای کلی است که (همچون رشته ای) از سرتاسر آن اوضاع و احوال می گذرد. این کل را در عالم پدیده های ممکن نمی توان یافت، انبوه امور جزئی در درون آن با هم یگانه شده اند. موضوع تاریخ، (از هر پژوهش دیگری) انضمامی تر است؛ زیرا همه جنبه های وجود را دربر می گیرد؛ فرد

تاریخ، روح جهانی است. بدین جهت فلسفه در بررسی تاریخ به موضوع انضمامی نظر دارد و سیر تکامل ضروری آن را پی جویی می کند. پس به دیده تاریخ، برترین چیز، سرنوشت ها و سوداها و نیروهای اقوام، و در مرتبه دوم، رویدادهای دنباله آنها نیست، بلکه روح خود رویدادهاست، روحی که با آنها حرکت می کند، زیرا «مرکور»^{۱۹}، یعنی رهبر اقوام همین است. پس نباید پنداشت که موضوع کلی تاریخ فلسفی جهان، فقط یک رویه از تاریخ است [هر چند که رویه ای پراج باشد] و رویه های دیگر مستقل از آنند. برعکس، موضوع کلی (تاریخ) امری است بی نهایت انضمامی که همه چیز را دربرمی گیرد و همه جان نیز هست، زیرا روح از ازل تا به ابد با خود یکی است، هیچ گذشته ای ندارد و توش و توانش هیچگاه نه فرونی می گیرد نه کاستی.

برای دریافت علت و معلول در بررسی تاریخ باید از فهم یاری گرفت. بدینسان می توان آنچه را در تاریخ، اساسی^{۲۰} است از آنچه غیراساسی است بازشناخت. فهم، آنچه را در تاریخ، مهم^{۲۱} و با معنی^{۲۲} است نمایان می کند. معیار آن در بازشناختن اساسی از غیراساسی، برحسب غایتی که از بررسی تاریخ دارد، فرق می کند و غایاتش نیز می توانند بسیار گوناگون باشند. هرگاه غایت معینی برگزیده می شود، ملاحظاتی ثانوی نیز بی درنگ در کار می آید و (فهم تاریخ نویس) باید ناچار غایت اصلی را از غایت فرعی بازشناسد. پس هنگامی که واقعیات تاریخ را با غایات روح مقایسه می کنیم، باید از هر چیز دیگری که ممکن است جالب توجه باشد چشم پوشیم و فقط به آنچه اساسی و مهم است بنگریم. بدین ترتیب محتوایی که (از تاریخ) در دسترس عقل قرار می گیرد با آنچه در اصل روی داده است، برابر نیست^{۲۳} - (بلکه) غایاتی است که مورد علاقه ذاتی روح (یا) احساس درونی^{۲۴} است و خواندن (روایت آنها) در ما اندوه یا ستایش یا شادی برمی انگیزد.

ولی کار ما بحث درباره روش های اندیشه و بینش و داوری یا شیوه های بازشناختن چیزهای مهم از غیرمهم نیست، (هرچند اینها به طور بدیهی) مقولاتی هستند که بعدها با آنها سروکار خواهیم داشت، و نیز کار ما (معلوم داشتن) این نکته نیست که در میان مطالب بی پایانی که در دسترس خود

داریم، روی کدام‌ها باید تکیه بیشتر کنیم. (با این حال باید از مقولاتی که تاریخ، چهره خود را از ورای آنها بر اندیشه آشکار می‌کند سخنی کوتاه بگوئیم). نخستین مقوله، حاصل مشاهده دگرگونی حال افراد و اقوام و کشورهای است که یک چند شکوفا می‌شوند و توجه ما را به خود جلب می‌کنند و سپس ناپدید می‌شوند. این مقوله دگرگونی است.

در برابر ما چشم اندازی بیکران از رویدادها و کنش‌ها و مجموعه‌هایی بی‌نهایت گوناگون از اقوام و کشورهای و افرادی گسترده است که بی‌آرام در پی یکدیگر می‌آیند. هرچیز که بتواند ذهن آدمی را شیفته و سرگرم خود کند و هر احساسی از خوبی و زیبایی و بزرگی در اینجا به کار است. همه جا می‌بینیم که دیگران غایاتی را می‌جویند که ما خود درستی آنها را می‌پذیریم و دستیابی به آنها را آرزو داریم و شریک بیم و امیدشان هستیم. در همه این رویدادها و تصادف‌ها، بیش از هر چیز، کارها و رنج‌های آدمیان را می‌بینیم، همه جا خویشتن را (درگیر) می‌یابیم و از این رو پیوسته به سود یکی و به زیان دیگری طرف می‌گیریم. گاه شیفته زیبایی یا آزادی یا توانگری می‌شویم و گاه شیفته نیرومندی که در پرتو آن حتی تباهکاری (به دیده ما) پرارج می‌نماید. گاه آرمانی همگانی بی‌قدر می‌شود و سپس از میان ما می‌رود تا فدای هزاران مصلحت جزئی گردد. گاه می‌بینیم که کوششی شگرف، نتیجه‌ای اندک به بار می‌آورد و گاه برعکس، امری به ظاهر ناچیز نتایج بزرگ می‌آفریند. همه جا هنگامه و کشاکشی درگیر است که ما را پای بند خود می‌کند، و همین که یک چیز ناپدید می‌شود، چیزی دیگر جای آن را می‌گیرد.

رویه منفی این اندیشه دگرگونی، ما را در اندوه فرو می‌برد. از دانستن اینکه آن همه شکوه و زیبایی زندگی در تاریخ، ناگزیر از میان می‌رود و از دانستن اینکه در میان ویرانه فضیلت گام برمی‌داریم افسرده می‌شویم. تاریخ، پرارج‌ترین و زیباترین چیزها را از ما می‌گیرد: عواطف بشری (همچون خشم و کین) آنها را تباه می‌کند، (همه چیز) گذراست. هر جهان دیده‌ای این افسردگی را چشیده است. کیست که ویرانه‌های «کارتاژ» و

«پالمیر» و تخت جمشید و روم را ببیند و درباره ناپایداری امپراتوری‌ها و انسان‌ها نیندیشد و سوگ زندگی شکوهمند و پرمایه گذشته به دلش راه نیابد؟ این همچون حالتی نیست که در برابر گور عزیزان خود بایستیم، زیرا در چنان حالی فقط بر مرگ کسی از نزدیکان خود یا بر گذرا بودن غایات شخصی خود دریغ می‌خوریم، لیکن در این حال، بی‌آنکه پروایی شخصی داشته باشیم، از تباهی زندگی انسانی درخشان و فرهیخته گذشته اندوهگین می‌شویم.

ولی مقوله دگرگونی دارای جنبه دیگری نیز هست و آن اینکه از مرگ، زندگی تازه‌ای سر برمی‌آورد. این اندیشه‌ای است که شرقیان (پیش از دیگران) دریافته‌اند و شاید بزرگترین اندیشه‌ای است که از ذهن شان تراویده و بی‌گمان برترین آئین مابعدالطبیعی ایشان است. تصور آنان از تناسخ، همین اندیشه را تا جایی که به زندگی فردی مربوط می‌شود بیان می‌کند؛ ولی نمونه پرآوازه‌تر آن، تصویر ققنوس (از) زندگی طبیعی است که پیوسته هیزم مخصوص سوزاندن تنش را خود گرد می‌آورد و در آن می‌سوزد، ولی دوباره از خاکستر آن، تازه و جوان برمی‌خیزد. لیکن این تصویری (ساخته) شرق است و درباره زندگی تن راست درمی‌آید نه زندگی روان.

در تصور غربی (از همین معنی) روح در زندگی دوباره اش نه تنها جوان بلکه نیرومند و تابان می‌شود. درست است که در این حال، در درون خود دچار پراکندگی می‌شود و صورت^{۲۵} پیشین خود را از میان می‌برد، ولی با این کار به پایه بالاتری از کمال می‌رسد. اما هنگامی که کالبد وجود پیشین خویش را رها می‌کند، چنان نیست که فقط به کالبدی تازه درآید. بلکه از درون خاکستر صورت پیشین خود به هیئت روح پیراسته‌ای برمی‌خیزد. این دومین مقوله روح (یعنی جوانی دوباره آن)^{۲۶} است. جوانی دوباره روح فقط بازگشت به صورت پیشین آن نیست، بلکه پاک شدن یا پرورده تر شدن آن است.

هر مشکلی که از روح آسان می‌شود، مشکل‌های تازه برایش می‌آفریند، چندان که موادی را که روح باید پرورد افزون می‌کند. بدینسان روح به صورتهای بی‌شمار در تاریخ آشکار می‌شود و از راه همه آنها، آرزوها و نیازهای خویش را برمی‌آورد. ولی تنها نتیجه کارش آن است که بر

کوشش‌هایی می‌افزاید و دوباره فرسوده‌اش می‌کند. هر یک از آفرینش‌هایی که دمی چند روح را خرسند می‌کند، دوباره همچون ماده‌ای تازه نمودار می‌شود که روح را به پرورش بیشتر خود فرا می‌خواند. پس هر صورتی که روح می‌آفریند خود به ماده‌ای تازه مبدل می‌شود، که روح با کارکردن به روی آن، به صورت بالاتری دست می‌یابد. روح، همه نیروهای خود را در هر سو نمایش می‌دهد. نیروهایی را که روح در اختیار خود دارد، از صورت‌های بی‌شماری که می‌آفریند می‌شناسیم. روح در حین لذتی که از کوشش خود می‌برد، تنها با خویشتن سروکار دارد. راست است که طبیعت، حدودی درونی و بیرونی برای (کوشش روح) می‌نهد و این حدود نه تنها با روح می‌ستیزد و راه پیشرفتش را می‌بندد، بلکه حتی می‌تواند کوشش‌هایش را یکسره ناکام کند. ولی روح همان‌گاه که شکست می‌خورد به رسالت خویش همچون ذاتی معنوی همچنان وفادار می‌ماند، ذاتی که غایتش فرآورده‌ای نیست که از کوشش به دست آید، بلکه خود کوشش است و به همین دلیل می‌تواند سرشت کوشنده خویش را نمایش دهد.

لیکن نتیجه فوری این ملاحظات جالب توجه آن است که از وقایع جزئی (تاریخ) ملول می‌شویم و می‌پرسیم که غایت این همه واقعه جزئی چیست؟ نمی‌توانیم بپذیریم که اهمیت آنها محدود به غایات جزئی آنهاست؛ بلکه (چنین می‌اندیشیم که) همه چیزها باید به (مقصودی و) کاری واحد یاری رسانند. فداکردن این همه نیروهای روحی ناگزیر باید برای رسیدن به غایتی باشد. این پرسش خواه و ناخواه برای ما پیش می‌آید که آیا در زیر ظاهر آشفته رویدادها کاری آهسته و در نهان می‌گذرد که نیروی پدیده‌ها را درون خود نگاه می‌دارد؟ ولی آنچه شاید مایه شگفتی ما شود، گوناگونی بی‌پایان و ناهماهنگی (نمودهای) محتوای تاریخ است. می‌بینیم که گاه دو چیز که یکسره ضد یکدیگرند، به پایگاه تقدس می‌رسند و به روزگاران گوناگون و نزد مردمان گوناگون ارج می‌یابند. نیازی احساس می‌کنیم که در قلمرو اندیشه، توجیهی برای انحطاط (برخی از اقوام در تاریخ) بیابیم. تأمل در این باره ما را به سومین مقوله، یعنی به این مسئله رهنمون می‌شود که آیا چیزی به نام هدف غائی در خود و برای خود وجود دارد یا نه؟ این همان مقوله عقل

به معنای ویژه آن است که در آگاهی ما به شکل ایمان به فرمانروایی عقل در جهان حضور دارد. برهان آن را در بررسی خود تاریخ باید بجوییم، زیرا تاریخ، هم تصویر عقل است و هم (فرآورده) کار آن.

این اعتقاد که عقل در جهان، و از این رو در تاریخ، فرمانروا بوده و هست، به دو گونه بیان شده است و من باید از این دو گونه سخن گویم. زیرا بدین سان فرصتی خواهیم یافت تا مشکل بزرگی را که در برابر خود داریم، بیشتر بشکافیم و مسائلی را که بعدها باید از آنها سخن گویم به اشاره یاد کنیم.

نخستین این دو، امری تاریخی است و آن اینکه آناکساگور یونانی نخست بار گفته است که (nous) یعنی فهم به نحو عام یا عقل بر جهان فرمانرواست. عقل در اینجا به معنای هوش یا عقل خودآگاه، و یا به معنای روح مطلق نیست، و این دو معنی (یعنی عقل و عقل خودآگاه) را باید از هم بازشناسیم. گردش منظومه شمسی از روی قوانینی ثابت انجام می گیرد؛ این قوانین، دلیل یا جهت^{۲۷} آن است. ولی نه خورشید و نه سیاراتی که به موجب این قوانین به دور خورشید می گردند، از آن دلیل آگاه نیستند. این انسان است که قوانین را از جهان هستی بیرون می کشد و آنها را می شناسد. تصور آنکه عقل در طبیعت وجود دارد و طبیعت تابع قوانینی ثابت است، حتی اگر فراموش کنیم که آناکساگور عقل را فقط محدود به طبیعت می دانست، برای ما به هیچ رو شگفت آور نیست. ما به چنین اندیشه هایی خو گرفته ایم و آنها را چندان مهم نمی دانیم. من این نکته تاریخی را برای آن یادآور شدم تا نشان دهم که چگونه می توانیم از تاریخ بیاموزیم که اندیشه هایی از اینگونه که امروز ناچیز به نظر می نماید، زمانی در جهان ناشناخته بوده و چه بسا دوره ها در تاریخ روح بشر که از برکت آنها پدید آمده اند. ارسطو درباره آناکساگور، پدیدآور این اندیشه، می گوید که او همچون مردی هوشیار در میان میخوارگان بود.

اندیشه آناکساگور را سقراط پذیرفت و سپس نزد همه فیلسوفان، معتبر دانسته شد به جز اپیکور که همه چیز را به تصادف نسبت داد. بعدها خواهیم گفت که چه دین ها و کدام ملت ها آن را پذیرفتند. افلاطون [در رساله

«فدون»، چاپ «استفانوس»، ص ۸-۹۷] درباره کشف آناکساگور، از زبان سقراط می گوید که اندیشه - نه اندیشه آگاه بلکه اندیشه نامتعین که نه آگاه است و نه ناآگاه - بر جهان فرمان می راند (سخن سقراط چنین است): «من از آن شاد شدم و امید بستم که سرانجام آموزگاری را یافته ام که طبیعت را برای من به شیوه عقلی تبیین خواهد کرد و غایت ویژه هر چیز و نیز مقصود غائی و خیر و صلاح تمامی طبیعت را بر من باز خواهد نمود. این امید را در جهان با هیچ چیز نمی خواستم سودا کنم، ولی چه دلسرد شدم چون نوشته های آناکساگور را خواندم و دیدم که او به جای عقل، از علت های بیرونی همچون هوا و ائیر و آب و جز آن سخن می گوید.» چنانکه آشکار است، به دیده سقراط، عیب رأی آناکساگور نه در خود آن، بلکه در این امر بود که آناکساگور چگونگی مطابقت آن را با طبیعت محسوس نشان نداده و طبیعت را در پرتو آن در نیافته بود. بدین گونه اصل او همچنان به حال انتزاعی باقی می ماند، و دقیقتر بگوییم، ثابت نمی شد که طبیعت، مصداق آن اصل است و دستگاهی است که از آن زاده شده و عقل، علت آن است.

من از هم اکنون می خواهم به روی این فرق میان تعریف یا اصل یا حقیقتی که به حال انتزاعی باقی می ماند، و تعریف یا اصل یا حقیقتی که چگونگی تعین و تکامل محسوس آن نیز نشان داده می شود، تأکید کنم. به این فرق در سراسر بحث خود برخورد خواهیم خورد و یکی از موارد اصلی آن در پایان بررسی ما از تاریخ یعنی در آن بخشی است که از اوضاع سیاسی روزگاران اخیر سخن خواهم گفت.

دلیل اصلی دیگر من در یادآوری این نخستین تجلی اندیشه فرمانروائی عقل بر جهان و گفتگو از نارسائی آن، این است که (اندیشه فرمانروائی عقل بر جهان) به شکلی کاملتر در زمینه دیگری نیز بیان شده است که با آن خوب آشنائیم و به حقیقتش ایمان داریم - مقصودم این حقیقت است که دین به ما می آموزد و می گوید که جهان، بازیچه تصادف و علت های بیرونی و ممکن نیست، بلکه تابع مشیت خدائی است. پیشتر گفتم که نمی خواهم از ایمان شما به اصل عقل (برای اثبات مدعای خود) یاری گیرم. اگر طبیعت خاص دانش فلسفی، ما را از تسلیم به فرضیات پیشین و اولیات باز نمی داشت،

می توانستم از ایمان شما به شکل دینی (این اصل) یاری جویم؛ به سخن دیگر اینک نمی توانم چنین کنم، زیرا دانشی که موضوع سخن ماست (یعنی فلسفه تاریخ) خود باید دلیل درستی (یا صحت منطقی)^{۲۸} این اصل، اگر نگوئیم دلیل راستی (یا صدق) ۲۹ آن را به دست دهد و مطابقت آن را با واقعیت محسوس ثابت کند. این حقیقت که مشیتی بر رویدادهای جهان حاکم است که همان مشیت خداوند باشد، با اصل مورد بحث ما (یعنی اصل فرمانروائی عقل بر جهان) مطابق است. زیرا مشیت خدائی، حکمتی است که نیروئی بیکران در اختیار خویش دارد و به دستکاری آن، غایات خویش یعنی مقصود غائی و معقول و مطلق جهان را عملی می کند، و عقل یا nous اندیشه ای است که خویشتن را در کمال آزادی، تعیین می بخشد.

ولی میان ایمان دینی و اصل ما (در باره فرمانروائی عقل) همان فرق و بلکه همان تضادی وجود دارد که میان رأی آناکساگور و آنچه سقراط از او چشم داشت. این ایمان (دینی) به همان اندازه کلی و نامتعیین است (که رأی آناکساگور، زیرا) ایمانی است به مشیتی عام که هیچ گاه به طور مشخص با کل، یعنی با تمامی سیر رویدادهای جهان انطباق نمی یابد. معتقدان به مشیت خدائی، به جای آن که این مشیت را با همه رویدادهای جهان منطبق کنند، تنها بدان خرسندند که رویدادهای تاریخ را (با علت هائی چون) عواطف انسانی و نیروی نسبی نظامی و توانائی ها و نبوغ این یا آن نامدار، یا نبودن چنین نامدارانی، تبیین کنند. به سخن دیگر، تاریخ را با همان علت های طبیعی و ممکن تبیین می کنند که سقراط (از بابت آنها بر آناکساگور عیب می گرفت. آنان مشیت را) به گونه ای انتزاعی درمی یابند و تصویری کلی از آن دارند (بی آنکه مصداق آن را به نحو عینی نشان دهند). وجوه متعین مشیت و کارهای ویژه ای که از جانب آن روی می دهد، طرح^{۳۰} مشیت نام دارد، [یعنی غایت و وسیله تحقق دادن به سرنوشتی (که مشیت معین می کند) و هدفهای آن]. ولی چنین می پندارند که این طرح از دیده ما پنهان است و به ما چنین می آموزند که حتی کوشش برای شناخت آن، گستاخی است. بی خبری آناکساگور از شیوه نمودار شدن عقل در واقعیت، از روی تعجیل نبود؛ اندیشه و آگاهی از اندیشه، چه نزد او و چه نزد یونانیان، از آن برتر برنگذشته بود.

آناکساگور هنوز نمی‌توانست اصل کلی خود را بر واقعیت انضمامی (و محسوس) تطبیق کند، یا واقعیت را برحسب این اصل بازشناسد. گامی به سوی یگانگی امور انضمامی و مفاهیم کلی، هرچند به شیوه‌ای ذهنی و یکسونگرانه، از جانب سقراط برداشته شد؛ به همین دلیل او با چنان تطبیقی (یعنی تطبیق مشیت خدائی بر مصداق‌های عینی در زندگی) مخالفت نداشت. ولی هرگونه ایمان (به مشیت خدائی) با (چنین) تطبیقی به نحو کلی، حتی با شناخت طرح مشیت منافات دارد. راست است که آدمی گاهگاه، در موارد جزئی، به دخالت مشیت خدا در کارها معترف می‌شود، و خداشناسان در حوادث جزئی که به نظر دیگران صرفاً حاصل تصادف است، نه همان تقدیر خدائی بلکه مشیت او، یعنی غایاتی را که امور از برای آنها مقدر شده است، آشکار می‌بینند. ولی این فقط در موارد جزئی راست درمی‌آید، و مثلاً اگر مردی سخت پریشان و نیازمند، فریادرسی نامنتظر بیابد، و از روی شکرگزاری آن را کار خدا بداند، بر او خرده نمی‌گیرند. لیکن غایت مشیت در چنین حالی محدود است، (یعنی) محتوای آن غایت خاص و جزئی فرد موضوع بحث است. ولی در تاریخ جهانی، ملت‌ها و کلیت‌ها^{۳۱} و کشورها حکم افراد را دارند. از این رو نمی‌توانیم مشیت خدائی را در حق آنها به این شیوه خردنگرانه تأویل کنیم، و نیز نمی‌توانیم ایمانی انتزاعی و مبهم به آن داشته باشیم؛ یعنی مشیت خدا را به نحو کلی بپذیریم. ولی نتوانیم آن را با واقعیت متعین منطبق کنیم؛ برعکس، مسئله را باید جدی (تر از این) بگیریم. زیرا شیوه‌های مشیت خدائی و وسائلی که به کار می‌برد و چهره‌هائی که در پس آنها خود را در تاریخ نمودار می‌کند، در همین رویدادهای محسوس و مشخص یافت می‌شود؛ این رویدادها برای ما کاوش‌پذیرند، و تنها کار ما آن است که آنها را به اصل کلی (مشیت خدائی) پیوند دهیم.

ولی من با بحث از شناخت طرح مشیت خدائی، (به طور ضمنی) یکی از مسائل اساسی روزگار کنونی را به میان آورده‌ام و آن مسئله امکان شناخت خداست - یا بهتر بگویم چون این مسئله دیگر وجود ندارد، عقیده به ناممکن بودن شناخت خداست که اینک به صورت نوعی پیشداوری^{۳۲} درآمده است، و

این برخلاف آموزش کتاب مقدس است که بالاترین وظیفه ما را نه تنها خداپرستی بلکه خداشناسی می‌داند. چنین تعصبی در حکم انکار آن آیه کتاب مقدس است که می‌گوید روح به حقیقت راه می‌برد و همه چیز را می‌شناسد و حتی به ژرفنای ذات خدا دست می‌یابد^{۳۳}

ایمان ساده و بی‌تکلف چه بسا از ژرف‌نگری بیشتر در این باره روبرتابد و به تصویری کلی از حکومت خداوند بر جهان خرسند بماند. ولی شخص در این تصور نیز ممکن است گرفتار تعصب شود و حکم کلی او، به دلیل کلیت آن، می‌تواند معنایی منفی به خود بگیرد و دلالت بر آن کند که ذات خدا از هر آنچه انسانی است به دور و از فهم انسانی برتر است. بدین جهت، انسان (با پذیرش چنین تصویری) این آزادی را پیدا می‌کند که از الزام حقیقت و عقل برهد و رشته اختیار خویش را به دست پندار بسپرد. در این حال، هر گونه تصویری از خدا باطل و میان‌تهی از کار درمی‌آید. اگر خدا بیرون از حوزه آگاهی معقول ما باشد، دیگر از پروای شناخت ماهیت او و نیز جستجوی عقل در تاریخ، رها می‌شویم. بدینسان راه برای فرضیه‌های خودسرانه باز می‌شود. تواضع پرهیزکارانه^{۳۴} نیک می‌داند که چشم‌پوشی (از شناخت خدا) چه بهره‌ای برایش دارد.

من می‌توانستم از یادآوری این نکته که اصل ما در این باره که عقل بر جهان فرمانرواست و همیشه بوده است، در وجه دینی خود به صورت اصل حکومت مشیت خدائی بر جهان کرمی‌آید، پرهیز کنم تا از مسئله امکان شناخت خدا دوری جسته باشم. ولی چنین نکردم چون از یک سو می‌خواستم نتایج این مسائل را نشان دهم و از سوی دیگر می‌خواستم فلسفه را از محل این بدگمانی برکنار دارم که چون درباره حقایق دینی دچار آزار وجدان است، از یادآوری آنها پرهیز دارد و می‌گریزد. برعکس، در زمان ما کار به جایی رسیده که فلسفه ناگزیر شده است تا وظیفه دفاع از محتوای دین را در برابر برخی از مکاتب خداشناسی برعهده گیرد.

همچنانکه پیشتر گفتم، این سخن را بسیار می‌شنویم که کوشش برای شناخت طرح مشیت خدائی، نشانه گستاخی است. این نتیجه عقیده به ناممکن بودن شناخت خداست که امروز به صورت اصلی متعارف درآمده

است. چون خداشناسی (با حکمت الهی)^{۳۵} خود درباره شناختن خدا شک دارد، اگر بخواهیم خدا را بشناسیم باید به فلسفه پناه ببریم. راست است که هر گاه عقل در پی شناخت چیزی (درباره خدا) برآید به گستاخی متهم می شود. ولی برعکس باید گفت که فروتنی راستین در آن است که خدا را در همه چیز بویژه در پهنه تاریخ جهانی بشناسیم و بزرگ داریم. آدمی به حکم سنت چنین باور داشته است که خدا را باید در طبیعت بازشناخت. در واقع، زمانی رسم بر آن بود که مردمان، حکمت خداوند را در حق جانوران و گیاهان بستایند. هنگامی که کسی از سرنوشت هموعانش یا از فرآورده های طبیعت به شگفت درمی آید، این دلیل خداشناسی او شناخته می شود. اگر بپذیریم که مشیت خدا در چنین موضوع ها و چیزهائی نمودار می شود، چرا آن را در تاریخ جهانی روان ندانیم؟ آیا تاریخ جهانی، بی اندازه بزرگ به نظر می آید؟ اغلب می پندارند که مشیت خدائی تنها در چیزهای خرد کارگر می افتد - همچون مردی توانگر که به تهیدستان صدقه بخشد و یاور مقصودشان شود. ولی خطاست اگر گمان ببریم که تاریخ جهانی، امری است بسیار بزرگتر از آنکه مشیت خدائی بتواند به آن تعلق گیرد، زیرا حکمت خداوند در چیزهایی خرد و کلان یکسان است. بر گیاهان و حشرات به همان اندازه فرمانرواست که بر سرنوشت ملت ها و امپراتوری ها. (از این رو) نباید پنداشت که خدا از روان کردن حکمتش بر چیزهای کلان ناتوان است. اگر گفتن اینکه مشیت خداوند در همه چیز روان نیست، نشانه فروتنی باشد. این فروتنی نه در برابر مشیت خدائی، بلکه در برابر چیزی است (که موضوع مشیت او قرار نگرفته است). وانگهی طبیعت در پایه ای پست تر از تاریخ قرار دارد. طبیعت، پهنه ای است که مثال خدائی در آن به حالت ناآگاهانه وجود دارد؛ تنها در پهنه روح است که مثال جایگاه سزاوار خویش را می یابد و شناختنی می شود. اگر ما به مفهوم عقل مسلح باشیم، از روبرو شدن با هیچ موضوعی نباید بهراسیم.

گفتن اینکه انسان نباید در پی شناخت خدا برآید، نتیجه ای بسیار پردامنه تر از آن دارد که بتوان در اینجا باز نمود. ولی چون این نکته به مقصود ما بستگی نزدیک دارد، توضیح دیدگاه های کلی مربوط به آن اهمیت دارد. اگر خدا ناشناختنی است، تنها چیزی که روح انسان می تواند به آن دل بندد،

جهان جز خدائی^{۳۶} و کرانمند^{۳۷} و پایان پذیر^{۳۸} خواهد بود. بی گمان انسان باید به حکم ضرورت به کارها و چیزهای جزئی و پایان پذیر بپردازد، ولی ضرورتی برتر نیز هست و آن اینکه انسان باید در زندگی، زمانی برای آسایش بیابد^{۳۹} تا در آن، آسوده از دل مشغولیهای کار روزانه، خویشتن را وقف حقیقت و آگاهی از آن کند.

اگر بناست که نام خدا واژه ای بی معنی نباشد، باید خدا را ذاتی بدانیم که (مبدأ خیر و) نیکخواه است و می تواند از خویشتن به ما خبر دهد. به پندار یونانیان باستان، خدایان موجوداتی حسود بودند، (و در افسانه های یونانی) از حسد خدایان سخن بسیار گفته شده است، و چنین گمان می رفته که ذات خدائی دشمن شکوه و بزرگی است و رسالت خدایان آن است که بزرگان را خوار گردانند. ولی ارسطو می گوید که شاعران، بسیار دروغ می گویند: زیرا خدا بر بندگانش رشک نمی برد. گفتن این که خدا نمی تواند از خود به ما خبر دهد، برابر این است که به او حسد نسبت دهیم. حال آنکه خدا با خبردهی از خود چیزی از دست نمی دهد، همچنان که نور چون به ما روشنی بخشد، از آن چیزی کم نمی شود.

گاه گمان می رود که خدا اگر به چیزی از خود خبر دهد، تنها از یک سو به طبیعت است و از سوی دیگر به دل و احساس آدمی. در این روزگار به ما می گویند که باید به همین اندازه (شناسائی از خدا) خرسند باشیم، زیرا خدا فقط با آگاهی بی میانجی^{۴۰} و شهود، قابل درک است. ولی احساس و شهود هر دو صورت هایی از آگاهی نیندیشیده اند^{۴۱}، و در پاسخ به چنین سخنانی باید گفت که انسان، موجودی اندیشه گر است و به یاری اندیشه از جانور باز شناخته می شود. انسان به عنوان موجودی اندیشه گر رفتار می کند، هر چند از آن آگاه نباشد. هنگامی که خدا (هستی) خویشتن را بر انسان آشکار کند، خود را ذاتاً بر نیروی اندیشه او آشکار می کند، (زیرا) اگر خود را ذاتاً بر احساس او آشکار کند، انسان را همپایه جانور بی بهره از اندیشه خواهد شمرد، حال آنکه ما هیچگاه دین را به جانوران نسبت نمی دهیم. در واقع اگر تنها انسان است که زندگی دینی دارد، از آن روست که جانور نیست و می اندیشد. این نکته ای مبتذل است که انسان به یاری اندیشه از جانور

بازشناخته می‌شود، ولی همین نکته مبتذل اغلب از یاد می‌رود.

خدا در خود و برای خود، ذاتی ابدی است و آنچه در خود و برای خود کلی است، موضوع اندیشه است نه احساس. راست است که هر چه از سرشت روح باشد و هر گونه محتوای آگاهی، خاصه دین و اخلاق اجتماعی^{۴۲}، باید از راه احساس، و در واقع در درجه اول از راه احساس برای انسان صورت بندد. ولی احساس، سرچشمه این محتوی نیست بلکه سرچشمه صورتی است که این محتوی در تحت آن بر انسان آشکار می‌شود، و پست‌ترین صورت‌هاست، (زیرا) صورتی مشترک میان انسان و جانور است. هر چه گوه‌ری (و اساسی) است نیز باید به صورت احساس نمودار شود، ولی صورت‌های برتر و گرانمایه دیگری نیز می‌تواند به خود بگیرد. اگر همه اصول اخلاق اجتماعی و حقیقت و محتوای روحی را به قالب احساس درآوریم و بکوشیم تا آنها را در این صورت نگاه داریم، برای این معانی صورتی حیوانی قائل شده‌ایم، حال آنکه چنین صورتی شایسته محتوای روحی آنها نیست. احساس، پست‌ترین صورتی است که هر گونه محتوی می‌تواند بخود بگیرد، زیرا (هر محتوایی را) به کمترین اندازه ممکن در خود جای می‌دهد. هر محتوایی تا جایی که در قالب احساس بماند، نارس و ناپیدا^{۴۳} و یکسره نامتعیین است. محتوای احساس ما به تمامی ذهنی (و شخصی) است و تنها به روش ذهنی نمودار تواند شد. اگر کسی بگوید: احساس من چنین است، خود را درون خویشتن محدود می‌کند. دیگری به همان اندازه حق دارد که به او پاسخ دهد: احساس من چنین نیست، و بدینسان هر گونه وجه مشترک میان آنها زائل می‌شود. احساس در امور جزئی کاملاً برحق است - ولی اگر دلیل ما در دفاع از مطلبی این باشد که احساس مشترک آدمیان به درستی آن گواهی می‌دهد، دیدگاهی را اختیار کرده‌ایم که با دیدگاه احساس و ذهنیت انفرادی مغایر است^{۴۴} همین که معنایی به صورت احساس بیان شود، همه کس در دیدگاهی ذهنی قرار می‌گیرد. اگر کسی به دیگری که از روی احساس خود رفتار کرده است سخن زشتی بگوید، دومی نیز حق دارد که آن دشنام را به او برگرداند، و هر دو از دیدگاه‌های خود حق دارند که برنهند. اگر کسی بگوید احساس او به (درستی) دین او حکم می‌دهد و دیگری نیز بگوید که در

احساس خویش هیچ نشانی از خدا نمی‌یابد، هر دو حق دارند. پس اگر معانی مربوط به خدا، همچون وحی خدا و رابطه انسان با خدا و وجود خدا برای انسان، به احساس محض مبدل شوند، همگی در تنگنای دیدگاه ذهنیتی خاص و خودسرانه و بلهوسانه محدود می‌مانند. این روش براستی برای انسان راهی زیرکانه برای طفره رفتن از حقیقت موجود در خود و برای خود بوده است. اگر به جز شیوه کار مبهم، احساس چیز دیگری نیست و از خدا و محتوای او آگاهی نداریم، چیزی جز پسند و خوشایند من نمی‌ماند؛ فقط آنچه پایان‌پذیر (و محسوس و جزئی) است اعتبار و نیروی فرمانروا دارد. و اگر من از خدا چیزی نمی‌دانم از حدود رابطه انسان با خدا نیز نمی‌توانم به جد بحث کنم.

آنچه حقیقی است در نفس خود کلی^{۴۵} و ذاتی^{۴۶} و گوهری^{۴۷} است، و از آن رو که چنین است فقط در اندیشه و برای اندیشه وجود دارد. ولی آن ذات روحانی که خدا نام دارد، چیزی نیست جز حقیقتی که براستی گوهری و در نفس خود ذاتاً انفرادی و ذهنی است. ذاتی است اندیشنده و اندیشه‌اش، آفریننده؛ آن را در تاریخ جهانی به همین گونه می‌یابیم. هر چیز دیگری که حقیقی نام دارد، تنها صورتی خاص از این حقیقت جاودان است، تنها بدان استوار است و تنها پرتوئی از آن است. اگر از این حقیقت چیزی ندانیم، از هر چه راست و درست و اخلاقی است، بی‌خبر می‌مانیم.

ولی می‌توان پرسید که طرح مشیت خدائی در تاریخ جهانی چیست؟ آیا زمان شناخت آن برای ما فرا رسیده است؟

(من اکنون فقط به) این یادآوری‌های کلی (بس می‌کنم).

خدا خویشتن را در دین مسیح آشکار کرده است، یعنی خود را به انسان شناسانده است و دیگر چیزی از انسان پوشیده و پنهان نیست. این امکان شناخت خدا ما را به شناختن خدا مکلف کرده است، و تکامل روح اندیشنده، که باهمین آشکار شدن ذات خدائی آغاز شد، سرانجام باید به پایه‌ای برسد که اندیشه نیز آنچه را نخست بر احساس و تصور آشکار شده است دریابد. اینکه آیا زمان چنین شناختی فرا رسیده است یا نه، وابسته به این است که آیا هدف غائی جهان هستی، سرانجام به روشی که آگاهانه و نزد همگان

معتبر^{۴۸} باشد به واقعیت پیوسته است یا نه.

وجه امتیاز دین مسیح در آن است که با ظهورش این زمان فرارسیده است؛ آنچه عصر مطلق تاریخ جهانی را می سازد همین است. (با ظهور مسیح) ماهیت خدا آشکار شده است. اینک اگر بگوییم که از خدا چیزی نمی دانیم (معنی اش این است که) دین مسیح چیزی زائد و سپری شده^{۴۹} و بلکه پوسیده است. (ولی چنین نیست، زیرا) در دین مسیح، انسان می داند که خدا چیست. بی گمان محتوای (خداشناسی) برای احساس نیز دست می دهد لیکن چون احساس (در این حال) با اندیشه همراه است، آن محتوی در دسترس تصور هم قرار می گیرد، ولی نه تصور حسی بحت و بسیط، بلکه تصویری اندیشه گرانه، و وسیله سزاوار خداشناسی برای انسان همین تصور اندیشه گرانه است. (تکرار کنیم:) مسیحیت، دینی است که ماهیت و ذات خدا را بر انسان آشکار کرده است. پس ما به نام پیروان دین مسیح می دانیم که خدا چیست، خدا دیگر نزد ما ناشناخته نیست: اگر ما باز بگوییم که خدا ناشناخته است مسیحی نیستیم. دین مسیح از ما آن توافقی را چشم دارد که پیشتر از آن سخن گفتیم، یعنی توافقی که سبب شود تا ما خدا را نه از پیش خود، بلکه به یاری دانش و حکمت الهی بشناسیم. پس مسیحیان از رازهای خدا آگاه شده اند و بدینسان کلید تاریخ جهانی را یافته اند. زیرا مشیت خدا و طرح آن را به طور قطعی شناخته اند. یکی از آموزش های اصلی مسیحیت آن است که مشیت خدا بر جهان فرمان رانده است و می راند و آنچه در جهان می گذرد، به فرمان خدا و از روی فرمان خداست. این آموزش با اعتقاد به تصادف و هر گونه تصویری که مشیت را به غایتی محدود، منحصر بدانند، همچون عقیده به بقای قوم یهود، ناسازگار است. غایت آن، غایتی است مطلقاً جهانی که در خود و برای خود وجود دارد. دین از این تصور کلی فراتر نمی رود و به آموزش هایی کلی خرسند می شود. ولی این ایمان کلی، سرآغاز پیشرفت به سوی فلسفه و خاصه فلسفه تاریخ جهانی است. این ایمانی است به آن که تاریخ، فرآورده عقل جاودانی است و عقل است که همه انقلاب های بزرگ (تاریخ جهانی) را در دامن خود پرورانده است. پس می توانیم نتیجه بگیریم که حتی به معنای مطلق نیز زمان آن فرا

رسیده است که این یقین و اطمینان دیگر به شکل تصور محض باقی نماند، زیرا می‌تواند به شکل اندیشه درآید و پرورده شود و به پایه علمی قطعی برسد. ایمان ابتدایی کوششی نمی‌کند که محتوایش را پرورد یا در پی فهم ضرورت (تاریخی) برآید - زیرا اینها همه فقط کار (قوة) شناسایی است. ولی اینکه روح هیچگاه از جنبش باز نمی‌ایستد، خود نشانه آن است که چنین زمانی فرا خواهد رسید؛ در اوج کمال است که روح - یا اندیشه یا صورت معقول - آنچه را سزاوارش است، می‌جوید^{۵۰} و فقط در این مرحله (که مرحله ظهور روح) به کلی‌ترین و ذاتی‌ترین صورتش هست، ماهیت راستین روح آشکار می‌شود.

میان ایمان و شناسایی^{۵۱} اغلب فرق می‌گذارند؛ چندانکه آنها را ضد یکدیگر می‌شمارند. مسلم می‌گیرند که ایمان و شناسایی از هم متفاوتند و بدین جهت خدا را به هیچ روی نمی‌توان شناخت. مردم از کسی که جویای شناخت خدا و ابلاغ این شناسایی به دیگران باشد، گریزانند. ولی اگر در تفاوت میان ایمان و شناسایی درست بنگریم خواهیم دید که تفاوتی بی‌معنی است. من چون به چیزی ایمان داشته باشم آن را می‌شناسم و به (وجود) آن یقین دارم. انسان، به حکم دین، به خدا و آموزش‌هایی که ماهیت خدا را به طور کامل بیان کند مؤمن است، ولی در عین حال، خدا و آموزش‌هایش را می‌شناسد و بر آنها یقین دارد. شناختن یک چیز یعنی آن چیز را موضوع آگاهی خویش قرار دادن و بر آن یقین کردن؛ ایمان نیز همین است. ولی شناسایی سبب می‌شود که انسان دلائل و ضرورت محتوایی را که موضوع شناسایی واقع شده است و چه بسا محتوای ایمان را نیز بداند و این دانایی، قطع نظر از حجیت کلیسا و دلائل حسی، که بی‌میانجی در دسترس او قرار دارند، برایش حاصل شود. بعلاوه، شناسایی، محتوای ایمان را به تعینات (و عناصر) آن تجزیه می‌کند. این تعینات باید نخست موضوع اندیشه ما واقع شود تا بعد بتوانیم آنها را درست بشناسیم و در عین وحدتی که به طور انضمامی در داخل مفهوم معین (مثلاً مفهوم خدا) دارند درک کنیم. اگر گفته شود که شناسایی مایه گستاخی انسان می‌شود^{۵۲}، می‌توان پاسخ داد که (این نگرانی نابجاست؛ زیرا) شناسایی سبب نمی‌شود که انسان از چیزی که

شناخته است فرا گذرد^{۵۳} بلکه فقط به او این توانایی را می دهد که ضرورت آن را درك کند و سیر تکامل درونی آن را آشکارا ببیند. ممکن است دلیل دیگر در رد امکان آنکه شناسایی مایه گستاخی شود این باشد که شناسایی با ایمان فقط این فرق را دارد که به امور جزئی تعلق می گیرد. ولی چنین استدلالی بخودی خود نادرست است. زیرا ماهیت هر ذات روحانی در آن است که نه چیزی انتزاعی بلکه ذاتی زنده^{۵۴} و فردی کلی^{۵۵} و ذهنی و تعیین دهنده و تصمیم گیرنده خویش باشد. پس انسان نمی تواند ماهیت خدا را بشناسد مگر آنکه تعیناتش را بشناسد. مسیحیت نیز خدا را به همین گونه وصف می کند، زیرا او را به منزله روح می شناسد، ولی این روح، خصلت انتزاعی ندارد بلکه در نفس خویش، جریان یا فراگردی^{۵۶} است، و این به نوبه خود متضمن فرض تمایزاتی مطلق (در ذات خدا) است - یعنی همان تمایزاتی که مسیحیت به بشر اعلام کرده است^{۵۷}

خدا فرزندان خویش را تنگ بین و تهی مغز نمی خواهد، بلکه از آنان چشم دارد که او را بشناسند، او می خواهد که فرزندان او را بشناسند و او می تواند از خداشناسی داشته باشند. تاریخ، تجلی ماهیت خدا در عنصری جزئی و متعین است و از این رو (برای درك آن) فقط صورتی متعین از شناسایی، ممکن و مناسب است.

اینک بی گمان زمان آن فرا رسیده است که این فرآورده پرمایه عقل آفریننده را که تاریخ جهانی است بشناسیم.

غایت (قوه) شناسایی ما دریافت این نکته است که مقاصد حکمت جاودانی (خدا) نه تنها در پهنه طبیعت، بلکه در قلمرو روح نیز که به نحوی فعال در جهان حاضر است تحقق می یابد. از این رو بحث ما نوعی توجیه (عدل) خدا^{۵۸} است. «لایب نیتس» نیز به شیوه ما بعدالطبیعی خاص خود در توجیه عدل خدا کوشید؛ ولی مقولاتی را به کار برد که هنوز انتزاعی و نامتعیین بود: (بحث درباره عدل خدا باید این توانایی را به ما ببخشد) که (حکمت) ناروایی و از جمله وجود شر را دریابیم تا روح اندیشه گر بتواند با جنبه های منفی وجود سازگار شود، و در تاریخ جهانی است که شر را به تمامی و به طور محسوس و مشخص در برابر خود می یابیم. [به راستی در هیچ جا به

اندازه تاریخ جهانی، اینگونه سازگاری ضرورت ندارد^{۵۹} - و به همین دلیل در اینجا لحظه‌ای برای بحث بیشتر از این نکته درنگ می‌کنیم - [

این سازگاری را می‌توان از راه شناسایی وجه مثبت تاریخ به دست آورد، در این حال، امور منفی، جنبه فرعی و ثانوی پیدا خواهد کرد و (اهمیت آنها) یکسره از میان خواهد رفت. به سخن دیگر ما نخست باید بدانیم که مقصود غائی جهان به راستی چیست و سپس باید مطمئن شویم که این مقصود برآمده است و شرتوانسته است با آن همسری کند.

توجیه (سیر تاریخ) عبارت از این است که (وجود) شر را در برابر قدرت مطلقه عقل قابل فهم کنیم. در اینجا چنانکه گفتیم با مقوله منفی سر و کار داریم و آشکارا می‌بینیم که چگونه زیباترین و گرانمایه‌ترین چیزها، در قربانگاه تاریخ جهانی فدا می‌شوند. عقل نمی‌تواند برای سنجش زیبایی‌ها و زخم‌هایی که بر افراد وارد می‌شود درنگ کند، زیرا غایات جزئی در غایت کلی محو می‌گردد. عقل در پیدایی و نابودی امور، کوشش یگانه‌ای را کشف می‌کند که همگی آدمیزادگان در آن دست داشته‌اند، کوششی که در جهانی که به آن وابسته‌ایم به طور واقعی روی می‌دهد. پدیده‌ها در جهان به طور مستقل از کوشش ما واقعیت یافته‌اند، و آنچه ما برای فهم پدیده‌ها نیاز داریم آگاهی، به ویژه آگاهی اندیشه‌گرانه^{۶۰} است. زیرا عنصر مثبت (تاریخ) تنها در لذت حسی یا تخیل نیست، بلکه چیزی است که به واقعیت و به ما تعلق دارد و ما نیز به آن تعلق داریم.

گفتیم که عقل بر جهان فرمانروا است. ولی عقل در اینجا همچون مشیت، معنای روشنی ندارد - مردم پیوسته از عقل سخن می‌گویند بی آنکه بتوانند آن را تعریف کنند و محتوایش را معلوم دارند یا معیاری به دست دهند تا با آن بتوان دانست که کدام چیز معقول است و کدام نیست. عقل، اگر به معنای روشن آن دریافته شود، همان نفس (حقیقت)^{۶۱} است، باقی حرف‌ها، اگر بحث فقط بر سر عقل باشد، جز لفظ نیست. با مشکلی^{۶۲} که بدینسان در برابر خود داریم می‌توانیم به نکته دومی پردازیم که چنانکه گفتیم باید در این پیشگفتار از آن بحث کنیم (و آن چگونگی تحقق روح در تاریخ است که موضوع بخش آینده است.)

پانویست ها:

تاریخ است.

- 24- Gemut (=sentiment, emotion)
 25- Gestalt (=forme)
 26- Verjungung(=rajeunissement, rejuvenation)
 ۲۷- در آلمانی Vernunft هم به معنای عقل و هم دلیل یا جهت به کار می رود. م.
 28- Richtigkeit (=exactitude, correctness)
 29- wahrheit (=verite', truth)
 30- Plan
 31- Ganzen (=totalite's)
 32- Vorurteil (=pre'jug'e)
 ۳۳- رساله اول پولس رسول به ترنتیان، ویاب دوم، آیه دهم.
 34- Die fromme Demut (=la foi naive, simple faith)
 35- Theologie
 36- Ungottliche (=Profane)
 37- Beschränkte (=Limite)
 38- Endelidhe (=Fini)
 ۳۹- در اصل: یکشنبه ای در زندگی داشته باشد
 (Einen Sonntag des Lebens habe)
 ۴۰- Unmittelbaren (به فرانسه immediat) این نیز از اصطلاحات معروف هگلی است که علاوه بر معنای لفظی و جاری خود، یعنی فوری و بی واسطه و مستقیم، در توصیف آنگونه کوشش های ذهنی به کار می رود که با آگاهی و دانایی و خواست انسان همراه نباشد. م.
 41- Unreflektiertes Bewusstsein (=Conscience qui n'est pas parvenue a' la re'flexuon, unreflecting...reflection)

- 1- Spekulative Erkenntniss (=connaissance spe'culative)
 2- Substanz
 3- Macht (=puissance)
 4- Bestehen (=consistence)
 5- All Wesenheit und Wahrheit (=tout ce qui est e'ssentiel et vyai)
 6- Aprioriaten
 7- auffassen (=comprendre, apprehend)
 8- Getreu (=fide'lment, accurately)
 9- Nachdenken (=re'flexion, conscious deliberation)
 10- in Wechselbestimmung (=il y a re'ciprocite', in a reciprocal relationship).
 11- wahrnehmung (=observation)
 12- Gegenstakde (=objects)
 14- Verfahren (=approche)
 15- a priori
 16- Einseitig (=unilate'late)
 ۱۷- مثلاً در گفته های «نیبور» درباره حکومت کاهنان در «تاریخ روم» (Romische Geschichte) یاد در گفته های «مولر» در کتاب «دوریان» (Die Dorieren)
 18- Konkrete, geistige Prinzip (=principe spirituel concret)
 ۱۹- Merkur خدای بازرگانی و پیام آور خدایان در اساطیر یونان که رومیان او را «هرمس» می خواندند.
 20- Das wesentliche (=l'essentiel)
 21- wichtige (=important)
 22- Bedeutende (=significatif)
 ۲۳- مقصود وقایع جزئی و محسوس

کمال، صفات شایسته خویش را به دست می‌آورد یا به تعبیر نیست، «حقوقش را به دست می‌آورد». م.

۵۱- شناسایی را در اینجا در برابر Wissen آوردیم که به معنای دانش است، ولی هگل در اینجا میان شناسایی و دانش فرقی نمی‌گذارد، چنانکه دو سطر بعد به جای Wissen واژه Erkenntnis (شناسایی) را به کار می‌برد. م.

۵۲- در اصل: «اگر از گستاخی Vermessenheit شناسایی سخن رود». ۵۳- در اصل: زیرا شناسایی مایه هیچگونه فراگذشتی Aufheben نمی‌شود. معنای Aufheben را پیشتر در پانویس صفحه ۱۸ توضیح داده‌ایم.

54- Lebendiges

55- ein allgemeines

56- Prozess

۵۷- اشاره به سه گانگی الوهیت مسیحی به شکل پدر و پسر و روح القدس است. آنچه در مسیحیت خدا نام دارد از این سه تعین تشکیل می‌شود، بنابراین ذاتی بسیط و انتزاعی نیست. هگل می‌گوید که شناسایی ظاهراً درك جزئیات است، ولی در مورد خدا تا جزئیات و «عناصر» ذات او را شناسیم ماهیت او را نمی‌شناسیم. ایمان نیز چنانکه پیشتر گفته شد در شناخت ماهیت خداست. پس ایمان و شناسایی با هم فرقی ندارند. م.

58- Theodizee

۵۹- مقصود از سازگاری Aussohnung (=conciliation) در اینجا یعنی سر فرود آوردن در برابر حکمت تاریخ و در نتیجه، رضا دادن به وجود آن ذهن متفکر باید بتواند دریابد که این همه ویرانی‌ها و ستمگری‌ها و تباہکاری‌هایی که در تاریخ روی می‌دهد بیهوده نیست، بلکه حکمتی

۴۲- هگل اصطلاح sittlichkeit (به فرانسه e'thique) را در نوشته‌های خود به دو معنای گوناگون به کار برده است. یکی به معنای آداب و رسوم و سنن اجتماعی که افراد، ناآگاهانه از آنها پیروی می‌کنند بی‌آنکه حکمت آنها را بدانند و رفتارشان از روی وجدان فردی اخلاقی باشد. دوم به معنای مجموعه اصول و قوانین حاکم بر زندگی خانوادگی و اجتماعی در بالاترین مرحله تکامل «روح عینی»، یعنی در مرحله‌ای که افراد به خواست‌های خود خصلت کلی یعنی معقول می‌دهند و بدینسان با اطاعت از قوانین، در حقیقت از خواست معقول خود پیروی می‌کنند. و اما Moralitat عبارت است از اخلاق در وجه فردی آن که از وجدان فردی ریشه می‌گیرد و به نظر هگل در تاریخ غرب، آموزنده و بلکه بنیادگذار آن سقراط بوده است.

در ترجمه حاضر، sittlichkeit را گاه به اخلاق اجتماعی و گاه به آداب و رسوم اجتماعی، و moralitat را به اخلاق فردی برگردانده‌ایم. م.

43- Eingehult (=enfui, inchoate)

۴۴- زیرا خاصیت دلیل بنا بر فرض آن است که نزد همگان معتبر و پذیرفتنی باشد و حال آنکه احساس، امری انفرادی است و اعتبارش از یک فرد به فرد دیگر ممکن است فرق کند. م.

45- Allgemeines

46- Wesenhaftes

47- Substanzielles

48- Allgemeingultige

(=universellement valable)

49- Zu spat Gekommenes (=depasse')

۵۰- مقصود این است که روح در اوج

la pense'e, thinking Consciousness).

۶۲- در اصل Ausgabe که به معنای نشر و توزیع و هزینه است و در اینجا مورد ندارد. «نیسبت» آن را Aufgabe خوانده است و ما هم از او پیروی کرده ایم. م.

دارد و به حصول غایت تاریخ که برقراری حق و داد است سرانجام یاری می کند، همچنانکه خداشناس نیز باید حکمت شر را در دستگاه هستی درك کند تا بتواند ایمانش را با عقل سازش دهد. م.

60- das denkende Bewusstsein (=prendre conscience et la saisir avec

ب

(تحقق روح در تاریخ)

(پرسیدن) اینکه عقل چیست، تا جایی که عقل به تاریخ جهانی مربوط می شود، (پرسیدن) این است که مقصود غائی جهان چیست، و معنای ضمنی این سخن آن است که این مقصود غائی باید برآورده شود و تحقق یابد. پس دو نکته را باید بررسی کرد، نخست چگونگی این مقصود غائی - یعنی تعریف آن - و دوم، تحقق آن.

نخست باید یادآور شد که موضوع پژوهش ما، یعنی تاریخ جهانی، به قلمرو یا ملکوت روح تعلق دارد. جهان به طور کلی، طبیعت مادی و طبیعت روحانی هر دو را دربر می گیرد. طبیعت مادی نیز در تاریخ جهانی مؤثر است و از این رو مطالبی مقدماتی درباره این تأثیر طبیعی خواهیم گفت. ولی آنچه اساسی است روح و سیر تکامل آن است. در اینجا لازم نیست که طبیعت را به خودی خود دستگاهی معقول بدانیم [هرچند طبیعت بی گمان دستگاهی معقول هست، ولی (وجه عقلائی آن) به زمینه ای خاص و معین محدود می شود] بلکه طبیعت را فقط در ارتباطش با روح در نظر می گیریم. پس از آفرینش طبیعت، انسان در مقام ضد طبیعت پدیدار می شود؛ او ذاتی است که خود را به پایه جهانی دوم (و بالاتر که جهان روحانی است) برمی کشد. آگاهی کلی انسان، دو قلمرو را دربر می گیرد، یکی طبیعی و دیگری روحی. قلمرو روحی شامل هر آن چیزی است که آفریده خود انسان

باشد، و قلمرو خدا را به هر گونه که پنداریم به هر حال قلمرویی روحی است که در انسان به واقعیت می پیوندد و انسان باید آن را به پهنه هستی درآورد.

قلمرو روح، قلمرویی جامع است، و همه چیزهایی را که تا کنون مایه دل‌بستگی انسان بوده است دربرمی گیرد. انسان در این قلمرو فعال است، ولی هر کاری که از او سرزند انگیزه کوشش روح است. از این رو دلکش آن است که مایه روح را در مصداق واقعی آن، یعنی روح را در یگانگی اش با طبیعت یا طبیعت خود انسان، بررسی کنیم. تا کنون هرگاه از طبیعت انسان سخن رفته است، مقصود چیزی ثابت و همیشگی بوده است. چنین گمان کرده اند که تعریف طبیعت انسانی درباره همه افراد، خواه در گذشته و خواه در حال، صدق می کند. (بدین معنی که) که طرح کلی آن می تواند دگرگونی های بسیار پذیرد، ولی ذات آن در همه جلوه هایش یگانه و یکسان است. ذهن اندیشه گر باید از نایکسانی ها چشم پوشد و در آن همسانی هایی نظر کند که گمان می رود در همه احوال، مایه یک گونه رفتار دل‌بستگی^۱ (از جانب آدمیزادگان) می شود. نوع کلی هر چیز را می توان حتی در آن مصداق هایی که از آن انحراف بسیار یافته باز یافت و به همینسان طبیعت انسانی را می توان حتی در مسخ شده ترین صورت هایش باز شناخت. دانستن اینکه چنین صورت هایی هنوز نشانه ایی از مردمی در خود دارند، به ما گونه ای خرسندی و دلگرمی می بخشند، آنان که تاریخ را از این دیدگاه می نگرند میل به تأکید این نکته دارند که سرشت آدمیزادگان هیچگاه تفاوتی نکرده و صفات ستوده و نکوهیده آنان در همه احوال یکسان مانده است. بدین جهت می توان با حضرت سلیمان همداستان شد که زیر آفتاب هیچ چیز تازه ای نیست.^۲

مثلاً چون ببینیم که کسی نیایش کنان در برابر بتی زانو زده است، هر چند محتوای (نیایش) او در نظر عقل ما خوار بنماید، باری احساسی را که انگیزه نیایش اوست چه بسا بستاییم و احساس او را به همان اندازه پراچ بدانیم که احساس یک مسیحی که جلوه ای از حق را پرستد یا احساس فیلسوفی که با اندیشه معقول، ژرفنای حقیقت جاودانی را بکاود. فقط موضوع هر احساس فرق می کند، و گرنه احساس ها خود همه از یک گوهرند. اگر تاریخ فرقه

حشاشیان و رابطه آنان را با رهبر خود، پیر کوهستان، به یاد آوریم، می بینیم که آنان هم جان خود را بر سر او و تباهکاری هایش می گذاشتند. جانبازی های آنان از لحاظ ذهنی همان معنی را دارد که فداکاری «کورسیوس» که خویشتن را برای رهایی میهنش به پرتگاه افکند. همین که این اصل را بپذیریم دیگر نیازی نداریم که بر آنچه در صحنه تاریخ می گذرد نظر افکنیم.^۳ بنابر روایتی مشهور، قیصر مردم شهرکی دوردست را دلبسته همان آرزوها و کوشش هایی دید که در محیط بزرگتر روم یافته بود. انگیزه ها و آرمان های مردم شهری حقیر با آنچه در پهنداشت تاریخ روی می دهد یکسان است. می بینیم که در این گونه بررسی محتوای تاریخ، غایت کوشش های مردمان نادیده گرفته می شود. این بی اعتنایی کبریایی در برابر وضع عینی، بیش از همه در نوشته های مورخان انگلیسی و فرانسوی آشکار است و همان چیزی است که نزد ایشان تاریخ نویسی فلسفی نام دارد. ولی (دارنده) عقل کامل نمی تواند میان انگیزه ها و گرایش هایی که در محیطی تنگ نمایان می شود و آنچه در ستیزه صاحبان مصلحت های بزرگ در تاریخ جهانی رخ می نماید فرقی ننهد. آنچه تاریخ را دلکش می گرداند، همین مصلحت های عینی است که هم از راه غایت کلی هر قوم و از راه افرادی که مایه حصول آن غایت می شوند، در ما شوری برمی انگیزد. تباهی آن غایت و انحطاط همین افراد است که ما را در اندوه فرو می برد. چون داستان نبرد یونانیان با ایرانیان یا امپراتوری پرشکوه اسکندر را می خوانیم، خوب می دانیم که یونانیان از بند بربرها آزاد شوند و نیز دلبسته آنیم که حکومت یونان پایدار بماند و نگران حال فرمانروایی هستیم که پیشاپیش سپاهیان یونانی، آسیا را به زیر فرمان خود در می آورد. اکنون چنین انگاریم که اسکندر در کوشش خود شکست می خورد. در آن حال اگر (به تاریخ یونان) فقط از لحاظ عواطف انسانی دلبسته بودیم، هیچگونه گم کردگی و زیانی را احساس نمی کردیم. زیرا (پس از شکست اسکندر نیز) همچنان می توانستیم بازی عواطف انسانی را تماشا کنیم. ولی (مطالعه تاریخ) در این حال، ما را خرسند نمی کرد، زیرا آنچه مورد علاقه ماست امری مادی و عینی است.^۴

ولی آن غایت اساسی که سبب می شود که روح چنین محتوایی ذاتی بیابد

چگونه غایتی است؟ دلبستگی ما (به تاریخ)، واقعی و متعین است و موضوع آن، دین یا دانش یا هنری معین است. ولی روح چگونه چنین محتوایی را می‌یابد و این محتوای از کجا می‌آید؟

پاسخ به این پرسش از دیدگاه تجربی آسان است. هر کس در هر لحظه معین دلبستگی‌هایی از اینگونه دارد؛ (یعنی) در کشوری خاص با دینی خاص زیست می‌کند و در مداری خاص از دانسته‌ها و پندارهای مربوط به ماهیت رفتار درست و اخلاقی به سر می‌برد. در چنین وضعی تنها اختیاری که برای هر فرد باقی می‌ماند، آن است که وجوه خاصی از زندگی اجتماعی را که می‌خواهد به آنها وابسته باشد برگزیند. ولی هرگاه بینیم که همگی افراد یک قوم سرگرم اینگونه معانی شده‌اند، چنین دلبستگی‌هایی را یافته‌اند با تاریخ جهانی [که در اینجا می‌خواهیم چگونگی محتوایش را بدانیم] روبه‌رو هستیم.^۵ در این حال دیگر پاسخ تجربی کافی نیست بلکه باید این پرسش دقیق‌تر برای ما به بیان آید که روح - یعنی روح به طور کلی، خواه روح ما باشد یا افراد دیگر یا روح قدیمی به نحو عام - چگونه چنین محتوایی را می‌یابد.^۶ محتوای روح را تنها بر حسب مفاهیم معین باید تعریف کنیم. آنچه تاکنون موضوع سخن ما بوده، به آگاهی معمولی ما مربوط می‌شده است، ولی مطلبی که از این پس با آن سروکار داریم یکسره چیز دیگری است - هرچند زمان تحلیل علمی آن هنوز فرا نرسیده است. فلسفه از پندارهای معمولی آگاه است، ولی آنها را به دلایل خاص خود نادیده می‌گیرد.

کار ما در اینجا بررسی تاریخ جهانی بر حسب مقصود بازپسین آن است؛ این مقصود بازپسین، خواستی است که در پس کارهای جهان نهفته است. می‌دانیم که خدا کاملترین ذات‌هاست، از این رو می‌تواند جز خود و آنچه همسان اوست^۷ چیزی نخواهد. خدا و ماهیت خواست خدا هر دو یک چیز است، و همان است که به زبان فلسفی مثال نام دارد. پس آنچه باید در اینجا بررسی کنیم، مثال به طور کلی و به ویژه (تجلی) آن از راه روح انسانی است، و دقیق‌تر بگوییم، مثال (یعنی مجردترین صورت) آزادی انسانی است. مجردترین صورتی که مثال از راه آن نمودار می‌شود اندیشه است، و منطق نیز آن را از همین دیدگاه بررسی می‌کند. صورت دیگر، طبیعت جسمانی و

صورت سوم، روح به معنای مطلق است.^۸

ولی تنها در پهنه تاریخ جهانی است که روح به (واقعی ترین و) انضمامی ترین وجه به واقعیت می پیوندد. و ما می خواهیم آن را در همین پهنه بررسی کنیم. با وجود این، یا بهتر بگوییم، برای دریافت عام ترین خصائص روح در حال تحقق واقعی و انضمامی آن، باید نخست خصائص روح را به طور انتزاعی بشناسیم. ولی باید گویم که من مطالبم را در اینجا فقط به شکل یک رشته احکام ساده بیان خواهم کرد؛ زیرا این نه زمان و نه جای توضیح مفهوم روح از لحاظ نظری و فلسفی است. نکته مهمتر آن است که مطالبی که عنوان می شود، در خور پایه فرهنگ و بینش شنوندگان باشد. زیرا مطالب یک پیشگفتار را باید یا به عنوان (یک رشته ملاحظات) تاریخی (و یا) - همچنان که پیشتر گفتم، به عنوان فرضیه ای موقت دانست که (در مورد اول) دلایل آن در جای دیگر آمده و (درستی آن) اثبات شده باشد و یا (در مورد دوم) دست کم بعدها (در ضمن خود رساله) تأیید شود.^۹

الف: تعریف روح^{۱۰}

پس نخستین مطلب ما، تعریف خصائص انتزاعی روح است. در آغاز می گویم که روح، ذاتی حاصل انتزاعی نیست یا مفهومی انتزاعی نیست که (ذهن) انسان آن را ساخته باشد، بلکه برعکس، ذاتی است کاملاً متعین و کوشنده و زنده؛ روح، آگاهی است و در عین حال موضوع خویش نیز هست. - زیرا مقتضای طبیعت روح همین است که موضوع خود باشد. پس روح، اندیشنده است و اندیشه اش، اندیشه ماهیتی است که وجود دارد و در این باره که وجود دارد و چگونه وجود دارد می اندیشد. روح، دانایی است، ولی دانایی به معنای آگاهی از امری عقلی، وانگهی روح تا جایی آگاه است که از خود آگاه باشد، این بدان معنی است که من هر چیزی را تا آن اندازه می شناسم که خودم و نیز تعین خودم را از راه آن بشناسم - زیرا من هر چه باشم، موضوع آگاهی خود هستم و چیزی (نامعین) هم نیستم بلکه فقط آن چیزی هستم که خود می دانم که هستم. من خودم و موضوع (اندیشه) ام را می شناسم، این دو

از هم جدایی ناپذیرند؛ پس روح از خود و ذات و ماهیت خود تصویری معین دارد. محتوای آن فقط می‌تواند محتوای آن باشد. پس روح، محتوای خود را بیرون از خود نمی‌یابد بلکه محتوی و موضوعش را خود می‌آفریند. دانایی، صورت و شیوه هستی^{۱۱} آن است، ولی محتوای (هستی) اش ذاتی روحانی است. بدینگونه روح به حکم طبعش همیشه به خود استوار، و به سخن دیگر، آزاد است.

ماهیت روح را از روی ضد کامل آن یعنی ماده می‌توان شناخت. به همانگونه که وزن، گوهر ماده است، آزادی گوهر روح است. این نکته را که آزادی یکی از اوصاف گوناگون روح است همگان زود درمی‌یابند، ولی فلسفه به ما می‌آموزد که همه خصایص روح فقط از برکت روح وجود دارند، همگی فقط دست افزار آزادی اند و تنها چیزی که همگی می‌جویند و به تحقق آن یاری می‌کنند آزادی است. فلسفه نظری ثابت کرده است که آزادی، تنها حقیقت روح است. ماده تا جایی وزن دارد که به سوی مرکزی (بیرون از خود) بگراید؛ ماده ذاتاً چیزی است آمیخته از پاره‌های جداگانه‌ای که همگی به مرکزی معین میل دارند؛ بدین دلیل، ماده از یگانگی بی‌بهره است. چیزی است که از پاره‌های جدا از هم پدید آمده و جویای یگانگی است، از این رو می‌خواهد از (وضع موجود) خود برهد و ضدش را بیابد. اگر در این کوشش کامیاب شود، دیگر ماده نیست (یعنی) مادیت آن از میان می‌رود، زیرا ماده (در این حال) به معنویت^{۱۲} می‌گراید؛ چون با دستیابی به یگانگی، خصلت معنوی به خود می‌گیرد. مرکز روح، برعکس، در خود آن نهفته: روح نیز به مرکزی میل دارد. ولی این مرکز در خود آن است. یگانگی روح، امری بیرون از آن نیست بلکه روح، آن را همیشه در درون خود می‌یابد، روح در خود است و با خود یکی است. (برعکس) گوهر ماده بیرون از آن است؛ ولی روح به خود استوار است و آزادی همین است، زیرا اگر من وابسته باشم معنیش این است که به چیزی دیگر پیوسته‌ام و نمی‌توانم بی آن چیز بیرونی، وجود داشته باشم. من هنگامی آزادم که به خود استوار باشم.

هنگامی که روح، مرکزش را می‌جوید در جهت این می‌کوشد که آزادی خود را کامل کند؛ این کوشش، ذاتی روح است. چون بگوییم که روح هست

معنی آن در بادی امر و به ظاهر این است که روح ذاتی فرآورده خویش و آغاز و پایان خویش است. آزادی روح در هستی آرام و آسوده نیست، بلکه در نفی پیوسته هر آن چیزی است که این آزادی را به خطر اندازد. کار روح آن است که خود را پدید آورد و موضوع خویش کند و بشناسد؛ بدینسان است که روح، وجود مستقل می یابد. چیزهای طبیعی برای خود را پدید می آورد و از روی شناختی که از خود دارد، خویشتن را تحقق می بخشد و کردارش چنان است که آنچه از خود می داند به واقعیت درآورد. بدینسان همه چیز به خودآگاهی روح برمی گردد. فرق بسیار است میان حالی که روح بداند که آزاد است با حالی که این را نداند. روح چون نداند که آزاد است بنده است و از بندگی خویش خرسند است و نمی داند که سزاوار بندگی نیست. تنها تجربه آزادی است که روح را آزاد می کند، هر چند روح در خود و برای خود همیشه آزاد است.

چون روح به هیئت فرد انسانی درآید، نخستین دانشی که از خود می یابد آن است که دارای نیروی احساس است. در این حال، روح هنوز عینیتی در برابر خود نمی یابد. انسان خود را به شیوه ای خاص، (محدود و) متعین می یابد. پس می کوشد تا میان خود و این تعین فرق بگذارد^{۱۳} و در نتیجه در درون خود دچار دوگانگی می شود. بدینسان احساس انسان میان (هستی) بیرونی و درونی دوپاره می شود. آنگاه تعین او حالتی خاص به خود می گیرد بدین معنی که روح از کمبود^{۱۴} و نبود^{۱۵} در خودآگاهی می یابد و در درونش به تناقضی برمی خورد که آن را به نابودی تهدید می کند. ولی انسان (به رغم این کمبود و نبود) وجود دارد، و هرچه هست می داند که وجود دارد و این دانایی را در برابر آن کمبود و نبود می نهد. انسان هستی خود را پایدار می دارد و می کوشد تا کمبودهایش را چاره کند، بدین جهت انسان (ماندن وابسته به) انگیزه^{۱۶} (انسان بودن) است. چیزهایی که موضوع انگیزه انسان است، در عین حال وسائلی است که او با آنها خرسندی خود را می جوید و یگانگی اش را باز می یابد. هر زنده ای انگیزه ای دارد. پس ما همه ذات هایی طبیعی هستیم، و هر انگیزه ای به نحو عام دارای خصلتی محسوس (و مادی) است. چیزهایی که ما به انگیزه طبیعی خود به سوی آنها کشیده

می شویم، وسیله (برخورداری از) تمامیت^{۱۷} (هستی) ماست؛ بنیاد وجوه نظری و عملی وجود انسان همین است. ولی هنگامی که چیزهایی را که انگیزه ما معطوف به آنهاست بی میانجی درك کنیم، با اموری بیرونی سروکار داریم و خود نیز خصلت بیرونی می یابیم. ادراك های بی میانجی ما خاصیت انفرادی و محسوس دارند، انگیزه های ما نیز هر محتوایی داشته باشند به همینگونه اند. اگر این تعریف درست باشد، انسان با حیوان فرقی ندارد، زیرا انگیزه هایش ناآگاهانه است. ولی انسان خود را می شناسد و این (شناسایی) او را از حیوان ممتاز می کند. انسان، اندیشه گر است، و اندیشیدن یعنی شناختن آنچه کلی است. اندیشه، محتوای تجربه انسان را به صورت ساده درمی آورد و با آن انسان نیز خود ساده می شود، یعنی خصلتی درونی^{۱۸} و معنوی^{۱۹} می یابد. یا درست تر بگوییم، انسانیت یعنی درون گرایی و سادگی، و محتوای تجربه انسان فقط زمانی خاصیت کلی و معنوی می یابد که ساده شود^{۲۰}.

آنچه انسان در حقیقت هست، از حیث معنوی یا آرمانی^{۲۱} خود باید چنان باشد. انسان چون حقیقت را در معنویت و آرمان می شناسد، دیگر موجود طبیعی محض و مجردی نیست که گرفتار ادراك ها و انگیزه های بی میانجی (و خام) خود و دربند برآوردن و آفریدن (و سائل برآوردن) آنها بماند. او از آنها آگاه است و به همین جهت انگیزه های خود را مهار می کند، و اندیشه (یا) امر معنوی را میان انگیزه اش و برآوردن آن حایل می گرداند. برعکس، نزد حیوان، این دو با یکدیگر همزمانند، حیوان نمی تواند پیوند میان آنها را با کوشش خود بگسلد؛ تنها رنج یا درد می تواند چنین کند. ولی انگیزه انسان خواه برآورده شود یا نه وجود دارد. انسان چون می تواند انگیزه هایش را مهار کند یا آزاد بگذارد، از روی غایت هایی معین عمل می کند و از روی (آرمانی) کلی، خود را تعیین می بخشد. او آزاد است که غایت خود را برگزیند و حتی می تواند آن را به صورت غایتی کلی درآورد. آنچه سرنوشت او را در این کار معین می کند، تصور (اوست) از آنچه هست و آنچه می خواهد. استقلال او در همین است، او می داند که چه چیز تعیین کننده و (محدودکننده) اوست. و بدینگونه می تواند که مفهومی ساده همچون آزادی مثبت را غایت خویش

قرار دهد. ادراک‌های حیوان، معنوی و حقیقی نیست، از همین رو، استقلال درونی ندارد. منشاء حرکت حیوان، به عنوان موجودی زنده، در درون خود آن است. ولی هیچ انگیزه بیرونی نمی‌تواند بر حیوان آن اثر کند مگر آنکه از پیش، کششی در حیوان به سوی آن وجود داشته باشد، آنچه با هستی درونی حیوان همساز نباشد برایش وجود ندارد. حیوان نیز در درون خود دچار دوگانگی می‌شود. ولی نمی‌تواند خود را میان غریزه‌هایش و (دست افزارهای) برآوردن آنها حایل کند، حیوان اراده ندارد و نمی‌تواند خویشتن‌دار باشد. هر تحریکی برای او از درونش آغاز می‌شود و وسیله ارضاء آن نیز در ذاتش نهفته است. ولی انسان اگر مستقل است تنها به این سبب نیست که می‌تواند آغاز کننده جنبش خود باشد، بلکه از آن روست که می‌تواند بازدارنده این جنبش نیز باشد و بدینسان بر خواهش‌های خام و طبیعت غریزی خود چیره شود.

خصلت اساسی سرشت انسانی آن است که درباره «من» بودن خود می‌اندیشد. انسان چون روح دارد موجودی (غرق در هستی) بی میانجی (وفوری خود) نیست، بلکه ذاتاً به درون خویش می‌گراید. این جنبش میانجی‌دار^{۲۲} یکی از عناصر ذاتی (زندگی) روح است. کار این عنصر، فراگذاشتن از وضع فوری (و موجود) و نفی کردن آن برای بازآمدن به خویش است؛ پس روح، چیزی است که از کار خود پدید می‌آید. نفس انسانی آنگاه از واقعیت حقیقی^{۲۳} برخوردار می‌شود که به خود بازآید. روح فقط به عنوان فرآورده کار خود وجود دارد. مثال دانه گیاه می‌تواند این نکته را روشن کند. هستی گیاه از دانه آغاز می‌شود؛ ولی دانه، خود فرآورده سراسر زندگی خود گیاه است، زیرا گیاه برای آن می‌روید و می‌بالد که دانه را از خود پدید آورد. از همین جا نارسائی و کاستی زندگی (گیاهی) آشکار می‌شود، زیرا دانه، در یک زمان، هم آغاز و هم فرجام یک چیز است؛ چون هم خاستگاه گیاه است و هم فرآورده آن، به ظاهر دو چیز ناهمسان است؛ با این حال در واقع یک چیز است، فرآورده‌ای است از دانه پیش از خود، (و زاینده) و سرآغاز دانه‌ای دیگر. این دورویه دانه به همان گونه از یکدیگر جدایند که صورت ساده دانه از سیر تکامل گیاه.

نمونه ای روشنتر را در آدمیزاده می توان دید. آدمیزاده تنها از راه آموزش و ریاضت^{۲۴}، آن می شود که باید باشد؛ وجود بی میانجی (و خام و ناپروورده) او فقط امکان تحقق (سرنوشت انسانی)، یعنی زندگی خردمندانه و آزادانه، و آرمان و رسالت (انسان شدن) را در بر دارد. حیوان زود به فرجام رشد خود می رسد، ولی این را نباید موهبتی از سوی طبیعت در حق حیوان دانست. زیرا حیوانی که می بالد تنها در اندازه، بزرگ و نیرومند می شود. بر عکس، انسان باید خویشتن را چنان بسازد که باید باشد؛ او نخست باید بر نفس خود فرمانروا شود و یوغ طبیعت را بدور افکند، زیرا (گوهرش) روح است، پس روح، فرآورده کار خویش است.

برترین نمونه، ماهیت خود خداست، راست است که خدا نمونه ای نیست که بتوان آن را سرسری گرفت^{۲۵}، زیرا عین کلیت و حقیقت است و همه چیزهای دیگر نمونه هایی از آنند. دین های روزگار باستان بی گمان همگی خدا را روح نامیده اند. ولی روح برای آنها نامی بیش نبود و معنایش آنچنان که دریافت می شد، ماهیت روح را روشن نمی کرد. در دین یهود نیز روح، مفهومی کلی و مبهم داشت. ولی تنها در دین مسیح است که خدا به عنوان روح آشکار می شود. خدا در دین مسیح، در مرحله نخست، پدر و نیرو^{۲۶}، و کلی مجردی است که به حال پوشیده (و بالقوه) وجود دارد. در مرحله دوم، موضوع خود و «دیگر» خود می شود و دچار دوگانگی می گردد و به صورت پسر درمی آید. ولی این «دیگر» او^{۲۷}، به همان اندازه خودش جلوه ای مستقیم از (ماهیت) اوست؛ خدا خود را می شناسد و می فگردد و همین خودشناسی و خودنگری است که در مرحله سوم به عنوان روح (القدس) تجلی می کند. این بدان معنی است که آنچه کل (ذات) خدا را تشکیل می دهد، روح (القدس) است نه پدر یا پسر به تنهایی. خدا از دیدگاه احساس^{۲۸}، عشق جاودانی (داشتن) و با دیگری همچون با خود رفتار کردن است. دین مسیح به سبب همین تثلیث از همه دین های دیگر برتر است. اگر دین مسیح، تثلیث را نمی آموخت، اندیشه آدمی، دین های دیگر را برتر آن می یافت. تثلیث، جنبه نظری دین مسیح است و از راه آن است که فلسفه در آن مفهوم عقل را نیز می یابد.

پس ذات روح، خودآگاهی است. اینک باید روح را به شیوه‌ای دقیق‌تر، و نه فقط در هیئت^{۲۹} فرد انسان، ملاحظه کنیم. روح در ذات خود به افراد تعلق دارد؛ ولی در زمینه تاریخ جهانی ما با افراد سرکار نداریم و نباید خود را به مسائل فردی مقید کنیم یا (علل) همه امور را به افراد نسبت دهیم. در تاریخ، روح آن چنان فردی است که در یک زمان، به طبع، هم کلی و هم متعین است؛ و این همان قوم^{۳۰} به طور کلی است، و روحی که در تاریخ جهانی، موضوع سخن ماست، روح قومی^{۳۱} است. وجه امتیاز روح هر قوم از اقوام دیگر تصورات آن قوم از خویشتن و نیز سطحی بودن یا عمیق بودن درك آن از روح است.

نظام اخلاقی هر قوم، آگاهی آن قوم از خویش است؛ (یعنی) مفهومی است که روح (قومی) از خود دارد. پس آنچه در تاریخ تحقق می‌یابد تصور روح است. آگاهی هر قوم وابسته به شناختی است که روح از خویشتن دارد. و آگاهی واپسینی که همه چیز به آن برمی‌گردد، آن است که انسان آزاد است. آگاهی روح باید در جهان به هیئتی (مشخص) تحقق یابد؛ مظهر این تحقق و زمینه و بنیاد آن چیزی نیست مگر آگاهی همگانی (یعنی) آگاهی یا وجدان قوم. این وجدان، دربرگیرنده و راهنمای همه آرمان‌ها و دلبستگی‌های قومی است، و حقوق و اخلاق و دین یک قوم همه باز بسته آن است؛ گوهر روح یک قوم است، هر چند افراد از آن آگاه نباشند، فرض پیشین همه تفکرات ایشان است. (وجدان قومی، موجود) نوعی ضرورت است؛ زیرا فرد در فضای آن پرورش می‌یابد و جز آن چیز دیگری نمی‌شناسد. ولی وجدان قومی با مجرد تربیت یا حاصل تربیت قوم آموخته نمی‌شود، بلکه از خود فرد ریشه می‌گیرد: فرد در بطن این گوهر زیست می‌کند. این گوهر همگانی، دارای خصلت جهانی نیست، و هیچ (نیروی) جهانی نیز نمی‌تواند در برابر آن پایداری کند. هیچ کس نمی‌تواند از (حدودی که) این گوهر (برایش معین کرده است) فراگذرد. هر کس می‌تواند از کسان دیگر ممتاز باشد، ولی از روح قوم خود نمی‌تواند. می‌تواند هوشیارتر از دیگران باشد، ولی نمی‌تواند بر روح قوم خویش پیشی گیرد. هوشیاران تنها آن کسانی‌اند که از روح قوم خود آگاه شده‌اند و توانسته‌اند خود را با آن هماهنگ کنند.^{۳۲} اینان بزرگمردان ملت

خویش اند و آن را به فرمان وجدان همگانی رهبری می کنند. پس (در بررسی تاریخ) فردیت برای ما مطرح نیست، مگر تا حدودی که افراد، خواست وجدان قومی را به مرحله عمل درآورند. اگر بخواهیم تاریخ را به شیوه فلسفی بررسی کنیم باید از سخنانی از اینگونه پرهیزیم که «فلان کشور اگر مردی داشت که چنین و چنان می بود هیچگاه دچار تباهی نمی گشت». افراد در برابر کلی ناپدید می شوند و این گوهر، افرادی را که برای احراز غایاتش لازم دارد خود می آفریند. ولی هیچ کس نمی تواند آنچه را باید روی دهد از روی دادن باز دارد.

روح قومی ذاتاً روح جزئی است، ولی در عین حال چیزی جز روح کلی مطلق نیست، زیرا یکتاست. روح جهانی، روح جهان است بدان گونه که در آگاهی و وجدان انسان نمایان می شود؛ پیوند افراد با آن، پیوند اجزاء است با کلی که گوهر آنان است. روح جهانی مطابق است با روح خدائی که همان روح مطلق باشد. خدا چون در همه جا هست^{۳۳} در همه کس هست و در هر وجدانی پدیدار می شود؛ معنی روح جهانی همین است. روح ویژه هر قوم چه بسا از میان برود؛ ولی به هر حال حلقه ای از زنجیر روح جهانی است و روح جهانی چیزی است که نمی تواند از میان برود. پس روح هر قوم، روح کلی است به شکل جزئی (و خاص)؛ روح کلی از روح قومی برتر است، ولی اگر بخواهد به مرحله وجود درآید باید شکل جزئی (و خاصی) به خود گیرد؛ زیرا هر جا وجود هست جزئیت نیز هست.^{۳۴} خصلت جزئی هر روح قومی ناشی از شیوه خاص آن در آگاهی از روح است. در زندگی عادی گاه می گوییم که فلان قوم درباره خدا چنان می اندیشد یا دارای فلان دین و سازمانی قضایی یا فلان پندارهای اخلاقی بود و همه این نهادها را همچون چیزهای بیرونی (و مادی) می پنداریم که آن قوم در تصرف خود داشته است. ولی ملاحظه ای سطحی نشان می دهد که همه این نهادها، سرشت معنوی دارند و واقعیت آنها تنها به صورت روحی یعنی به وسیله آگاهی روح از روح می تواند باشد.

ولی این آگاهی، چنانکه گفتیم، همان خودآگاهی است. در اینجا ممکن است خطائی در فهم روی نماید و مایه این پندار شود که این

خودآگاهی، از آن افراد دنیوی است. یکی از دشواری‌های فلسفی آن است که بیشتر کسان می‌پندارند که مطالب آن به وجود تجربی (و دنیوی و) جزئی افراد مربوط می‌شود. ولی روح چون خودآگاه باشد آزاد است؛ روح در این حال از مرتبه وجود دنیوی و محدود فرا می‌گذرد و به هستی محضی که در عین حال ذات (راستین) آن هست می‌پیوندند. اگر هستی خدا (سرچشمه) هستی انسان و طبیعت نباشد، نام هستی بر آن نتوان گذاشت. پس خودآگاهی، مفهومی فلسفی است که معنی کامل آن فقط با توضیح فلسفی آشکار می‌شود. اگر این سخن درست باشد، از آن چنین بر می‌آید که آگاهی هر قوم، آگاهی آن از هستی خویش است. روح در وهله نخست موضوع خود است؛ ولی تازمانی که تنها در نظر ما چنین است و هنوز خویشتن را نشناخته است به طور واقعی موضوع خود نیست. با این حال، هدف روح آن است که خود را بشناسد، تنها آرزویش آن است که خود را بدانگونه که در نفس خود و برای خود هست، بشناسد و حقیقتش را بر خویشتن آشکار کند. روح می‌خواهد جهانی معنوی و مطابق با مفهوم راستین خویش بیافریند و حقیقت خود را به کمال رساند و واقعیت بخشد و دین و دولت را به شیوه‌ای پدید آورد که با مفهوم راستینش مطابق و بلکه عین حقیقت و مثال خودش باشد. زیرا مثال، حقیقت مفهوم (روح) و آئینه و نمودگار آن است. چنین است که غایت کلی روح و تاریخ، و همچنانکه دانه گیاه، تمامی طبیعت درخت و نیز مزه و شکل میوه‌هایش را در خویشتن دارد، نخستین درخشش‌های روح، دربرگیرنده سراسر تاریخ نیز هست.

با این تعریف انتزاعی، می‌توان گفت که تاریخ جهانی، گزارش کوشش‌های روح برای دانستن این است که در نفس خود چیست. شرقیان نمی‌دانند که روح انسان به طور کلی آزاد است. و چون این را نمی‌دانند خود نیز آزاد نیستند. فقط می‌دانند که یک تن (یعنی فرمانروا) آزاد است، ولی به همین دلیل، حاصل این گونه آزادی، (یعنی آزادی یک تن)، بلهوسی و درنده‌خوئی و افسارگسیختگی و یا صورتی ملایمتر و رامتر از این صفات است که آن هم باز تصادفی و طبیعی، و در نتیجه، آمیخته به خودسری است. یونانیان نخستین قومی بودند که از آزادی آگاه شدند، و از همین رو آزاد

بودند. ولی یونانیان، همچون رومیان، تنها می دانستند که برخی از افراد آزادند، لیکن از (آزادی) انسان به طور کلی (آگاه نبودند). افلاطون و ارسطو نیز آن را نمی دانستند، به همین جهت یونانیان نه تنها بنده داری می کردند و گذران زندگی پایداری آزادی آنان به بندگانشان وابستگی داشت، بلکه آزادی ایشان از یک سو نتیجه شکوفایی تصادفی و ناقص و ناپایداری بود و از سوی دیگر مایه بندگی رنج افزای انسان و هر آنچه سزاوار انسان است. نخست بار اقوام ژرمانیک با ظهور مسیحیت به این آگاهی رسیدند که انسان به عنوان انسان آزاد است و آزادی روح، ذات آن است. این آگاهی، نخست در دین، یعنی در ژرف ترین بخش روح پیدا شد، ولی روان کردن این اصل در زندگی دنیوی، وظیفه ای دیگر بود که ادای آن به کوشش های فرهنگی دراز آهنگ تر و سخت تر نیاز داشت. بدینگونه پذیرش دین مسیح مثلاً بی درنگ به برچیدگی رسم بندگی (در امپراطوری روم) نینجامید تا چه رسد به آن که آزادی بر کشورها فرمانروا شود و حکومت ها و قوانین اساسی به نحوی خردمندانه سازمان یابد یا بر اصل آزادی استوار گردد. چگونگی کاربرد اصل (آزادی) در امور جهانی و نفوذ اصل آزادی در زندگی جهانی و دگرگونی هایی که در پی آن رخ داده داستان دراز تاریخ است. من پیشتر از تفاوت میان اصول محض و کاربرد آنها، یعنی راه یافتن و به انجام رسیدن آنها در واقعیت روح و زندگی، سخن گفته ام و باز از آن سخن خواهم گفت. این یکی از نکته های اساسی دانش ما (یعنی فلسفه) است و باید آن را پیوسته به یاد داشته باشیم. این تفاوت نه تنها درباره اصل خودآگاهی آزادی در مسیحیت، بلکه اساساً در مورد اصل آزادی به طور عام، راست درمی آید. تاریخ جهانی، پیشرفت آگاهی (انسان) از آزادی است، پیشرفتی که باید ضرورت آن را بشناسیم.

من به طور کلی در گزارش مراتب گوناگون آگاهی (انسان) از آزادی گفتم که شرقیان تنها می دانستند که یک تن آزاد است، و سپس یونانیان و رومیان پی بردند که برخی از آدمیزادگان آزادند، و سرانجام ما می دانیم که همه انسانها آزادند و انسان به حکم طبیعت خود آزاد است.

این مراتب، همان دوره هایی است که در بررسی تاریخ جهانی آنها را رعایت خواهیم کرد و به ما امکان می دهد که بحث خود را به صورتی منظم

درآوریم. ولی اینها فقط مطالبی مقدماتی است و پیش از (گفت و گوی مفصل درباره آنها) باید چند مفهوم دیگر را توضیح دهیم.

آگاهی روح از آزادی خود، و در نتیجه، از واقعیت آزادی خود، دلیل^{۳۵} وجودی روح و بدین جهت، غایت جهان معنوی است، و چون جهان معنوی، جهان گوهری و اساسی است و جهان مادی تابع آن است، و چون به بیان اهل نظر، جهان مادی در برابر جهان معنوی هیچ گونه حقیقتی ندارد، آگاهی روح از آزادی و واقعیت آزادی خود، غایت جهان به نحو عام است. ولی واژه آزادی بدینگونه که در اینجا از آن یاد می شود، معنای روشنی ندارد یا معانی بی شمار دارد، و چون برترین (مفاهیم) است، ناراستی ها و آشفتگی ها و خطاهای بسیار در فهم آن رخ می دهد و زمینه ای برای گزافه گویی های گوناگون می شود. و این نکته ای است که مردم هیچ روزگاری بهتر از مردم روزگار ما آن را نمی دانند، لیکن در اینجا به همین معنای کلی واژه آزادی بسنده می کنیم. همچنین از اهمیت تفاوت شگرفی که میان اصل - یعنی چیزی که در خود وجود دارد - و تحقق آن (یعنی مرحله ای که آن چیز برای خود وجود دارد) سخن گفتیم.

در ضمن، آزادی به حکم ضرورت بی پایانی که در ذاتش هست، باید از خود آگاه شود - زیرا بنابر مفهوم راستینش باید خود را بشناسد - و از این راه به واقعیت پیوندد؛ آزادی، نتیجه کوشش خود و تنها غایت روح است.

آزادی، گوهر روح است. از اینجا برمی آید که غایتی که روح در فراگرد تاریخ می جوید، آن است که نفس^{۳۶}، این آزادی را بیابد که از وجدان و اخلاق خاص خود پیروی کند و غایاتی کلی برای خود برگزیند و آنها را تحقق بخشد، و نیز معنای آن این است که روح جهانی ذاتاً از راه آزادی هر فرد تحقق می یابد.

هر روح قومی، مرحله ای است از فراگردی که روح با پیمودن آن به شناسایی آزادانه خود می رسد. ولی اقوام، هستی هایی برای خود^{۳۷} هستند - زیرا در مورد آنها ما با روح در خود سروکار نداریم - و به این دلیل وجودی طبیعی دارند، هر قوم تا زمانی که قومیش پایدار است، اصلی طبیعی دارد، و چون اصل هر قوم از اصل قوم دیگر تفاوت دارد، اقوام خود به طور طبیعی

از یکدیگر متفاوتند، هر قوم، اصلی ویژه خود دارد و برای تحقق آن همچون غایت خود می‌کوشد، و چون به این غایت برسد، دیگر کاری در این جهان ندارد.

پس روح هر قوم را باید مظهر تکامل اصلی معین دانست؛ این اصل، نخست به شکل انگیزه‌ای پوشیده وجود دارد و سپس خود را آشکار می‌کند و می‌کوشد تا واقعیت عینی بیابد. اینگونه روح قومی، روحی متعین و کلی انضمامی است و باید به عنوان چیزی متعین شناخته شود. چون روح است، تنها با روح، با اندیشه دریافت می‌شود- و این ما هستیم که آن را بدینگونه درمی‌یابیم، ولی روح قوم نیز خویشتن را با اندیشه درمی‌یابد. پس ما با مفهوم متعین یا اصل روح هر قوم را بررسی کنیم. این روح، محتوایی بسیار غنی دارد و به صورت‌های گوناگون نمودار می‌شود، زیرا روح، چیزی است زنده و کوشنده که توجه خود را به روی فرآورده خویش متمرکز می‌کند. روح قومی تنها انگیزه همه کنش‌ها و آرزوهای یک قوم است و هم اوست که خود را تحقق می‌بخشد و از خود لذت می‌برد و خود را می‌شناسد. دین و دانش و هنر و سرنوشت و سرگذشت هر قوم، مظاهری از تکامل‌آند. برخلاف آنچه شاید از ریشه واژه nation (قوم یا ملت)، یعنی nasci (=زادن) پنداشته شود، آنچه خصلت ویژه هر قوم را معین می‌کند نه تعیین طبیعی (و تأثیر آب و هوا و اقلیم و جز آن) بلکه روح قومی است. روح قومی در آغاز کوشش خود فقط غایات واقعیت متعینش را می‌شناسد و هنوز از خویشتن آگاه نیست. ولی در آن کششی هست تا اندیشه‌هایش را بشناسد. والاترین کوشش آن، اندیشیدن است، چنانکه هنگامی که به بلندترین پایه توانمندی می‌رسد، می‌کوشد تا خود را دریابد. برترین مطلوب روح آن است که خود را بشناسد و نه تنها از راه شهود (یا علم حضوری) بلکه از راه اندیشه (یعنی علم حصولی) خود را دریابد. روح در این کار باید کامیاب شود و کامیاب هم خواهد شد. ولی همین کامیابی، مایه تباهی آن نیز هست، و این به نوبه خود نمودار فرارسیدن مرحله‌ای نو و پیدایی روحی نوست. روح هر قوم با انتقال به روحی دیگر، راه کمال را می‌پوید و بدین شیوه است که اصل هر قوم پدید می‌آید و گسترش می‌یابد و (پس از چندی) جای خود را به

روح قومی دیگر می سپارد. وظیفه تاریخ فلسفی جهان آن است که پیوستگی این جنبش را نشان دهد.

روش انتزاعی پیشرفت و تکامل روح قومی، همان جریان کاملاً تجربی و محسوسی است که (فرآورده) کوشش ابتدایی روح است. ولی جریان انضمامی تر، کوشش معنوی آن است. هر قوم از درون پرورش می یابد، و به تدریج روبه کمال می گذارد و سرانجام سر در تباهی می نهد. مقوله هایی که (برای بیان این مراحل پرورش و کمال و تباهی) به کار می آید، فرهنگ^{۳۸} و پر فرهنگی^{۳۹} و کثر فرهنگی^{۴۰} است؛ این مقوله اخیر می تواند هم فرآورده و هم سرچشمه تباهی قوم باشد. ولی واژه فرهنگ معنای روشنی را درباره محتوای اساسی روح قومی نمی سازند، بلکه مقوله ای صوری است: بدینگونه مرد با فرهنگ کسی است که می تواند بر همه کنش های خود مهر کلیت زند و از جزئیت رو برتابد و از روی اصول کلی رفتار کند. فرهنگ، صورت اندیشه است، و هستی آن مدیون توانایی انسان برای فرمانروایی بر خویشتن است، مدیون این امر است که انسان نه تنها از آرزوها و گرایش های (طبیعی) اش پیروی می کند، بلکه می تواند خویشتن دار باشد. او بدینسان به موضوع آرزوها و گرایش هایش پایگاهی آزاد می بخشد^{۴۱} و به روش نظری خو می گیرد. و نیز بدان خو می گیرد که جنبه های گوناگون موضوعش را جدا جدا بسنجد و هر وضعی را که در برابرش هست به اجزاء آن بشکافد، جنبه های آن را از هم جدا کند و (بینشی کلی از آنها) تجرید کند، و بدینگونه بر همه آنها مهر کلیت زند. انسان با فرهنگ، جنبه های گوناگون امور را بازمی شناسد، همه آنها در دسترس اویند و اندیشه فرهیخته او به آنها صورت کلیت می دهد. در رفتارشان نیز همه آنها را به دیده می گیرد. مرد بی فرهنگ اگر (در بررسی یک وضع)، مطلب اساسی را دریابد نادانسته از دهها مطلب دیگر غافل می ماند. ولی انسان با فرهنگ همه مطالب گوناگون را در بینش خود فراهم می آورد و بدینسان به روشی انضمامی رفتار می کند، او خوی بدان دارد که بر طبق دیدگاه ها و غایت های کلی عمل کند. پس فرهنگ به معنای ساده عبارت است از این که انسان به محتوای (اندیشه) خود خصلت کلی بخشد.

چون تکامل روح، جنبشی است که مایهٔ پیدایی فرهنگ می شود، باید چگونگی آن را به شیوه ای روشن تر و دقیق تر بیان کرد. خصلت کلی روح آن است که تعین هایی را که در خود (نهان) دارد آشکار کند. این را می توان به روشی ذهنی نیز دریافت که در آن حال، آنچه روح در خود هست سرشت^{۴۲} نام دارد، و چون سرشت، فعلیت یابد ویژگی^{۴۳} یا توانایی^{۴۴} (یا استعداد) خوانده می شود. در حال اخیر خود فرآوردهٔ روح را نیز باید به معنای ذهنی دریافت. ولی در تاریخ، این فرآورده، به صورت امری عینی و کار و کنشی از جانب روح نمایان می شود. (لازمهٔ) روح قومی، دانایی است و کوشش اندیشه برای (شناخت) واقعیت روح قومی، شناخت کار آن قوم به طور عینی است و نه ذهنی. در زمینهٔ این تعین های روح باید یادآور شویم که اغلب میان سرشت انسان و کارهای او فرق می گذارند. در تاریخ، این فرق وجود ندارد؛ انسان، چیزی نیست جز مجموع کارهایش. می توان پنداشت که قصد کسی بلند ولی کارهایش پست باشد. بی گمان مواردی خاص کسانی را می توان یافت که رفتار راستین خود را پنهان دارند، ولی چنین مواردی همیشه صادق نیست. حقیقت آن است که بیرون با درون فرقی ندارد. بویژه در تاریخ، به این فرق های موشکافانهٔ زودگذر، ارجی نباید گذاشت. اقوام بشر همان کارهای خویشند. کارهای آن همان غایتشان است.

روح از روی ذاتش عمل می کند و آنچه را در نفس خویش است به صورت کار و کنش خود درمی آورد، بدینگونه موضوع خود می شود و خویشتن را همچون واقعیتهای موجود در برابر خود می نهد. روح یک قوم نیز به همینگونه است؛ کار آن هم این است که خود را به صورت جهانی موجود و (عینی) و پاینده در مکان درآورد. دین و آیین^{۴۵} و آداب و عادات و هنر و سازمان حکومت و قوانین سیاسی و همهٔ نهادها^{۴۶} و پیش آمدها و کارهای آن قوم، (فرآوردهٔ) کنش خود اوست؛ آن قوم جز اینها چیزی نیست. هر قومی این را احساس می کند. فرد، هستی قومی را همچون واقعیتهای حاضر و آماده و جهانی ثابت در برابرش می یابد که خود باید جزئی از آن شود^{۴۷} او باید از این هستی گوهری (به گونه ای) بهره جوید که خصلت ها و توانایی هایش با آن هماهنگ شود تا بدینسان ارزشی و منزلتی یابد. حاصل کار (روح قومی)،

در دسترس (همگان) است، و افراد باید از آن سرمشق گیرند و رفتارشان را مطابق آن کنند. چون دوره‌های پربار تاریخ را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که هر قومی از روی غایت خود عمل کند؛ چنین قومی را فقط زمانی نیکرفتار و پارسا و نیرومند می‌نامیم که در کارهایش از خواست درونی روحش پیروی کند و در ضمن آنکه می‌کوشد تا (خواستش را) واقعیت بخشد، آماده به پاسداری از آن در برابر زورگویی بیگانه باشد. در این مرحله، فرد هنوز از جمع جدا نشده است؛ زیرا این جدایی، بعدها در مرحله تفکر^{۴۸} روی می‌دهد. همین که قومی خواستش را به مرحله واقعیت درآورد، دو پارگی^{۴۹} میان (حالت) در خود، یعنی آنچه که قوم در ذات خویش هست، و واقعیت، از میان برمی‌خیزد و آن قوم خرسندی می‌یابد. (زیرا در این حال) آنچه را در نفس خویش هست به صورت جهانی در می‌آورد که از آن اوست. بدینسان از کاری که آفریده خود اوست و جهانی که از آن اوست کام می‌جوید.

نکته بعدی این است که بدانیم پس از آن که روح به آرزویش رسید چه می‌شود. در این حال، دیگر چیزی او را به کوشش برنمی‌انگیزد، دیگر جان^{۵۰} گوهری او کوششی نمی‌کند. کنش او فقط پیوندی سست با دلبستگی‌هایش دارد. من تنها به چیزی دلبسته‌ام که هنوز بیرون از دسترس من است یا برای رسیدن به مقصودی که هنوز به آن نرسیده‌ام ضرورت دارد. پس چون قومی کمال پذیرد و به مقصودش برسد، دلبستگی‌های ژرف‌ترش ناپدید می‌شود. روح هر قوم فردی طبیعی است، (یعنی) همچون آدمیزادگان زاده می‌شود و نیرو می‌گیرد و تباهی می‌پذیرد و می‌میرد. طبیعت روح متناهی، به اقتضای طبیعت (هرگونه ذات) متناهی، فانی است. ولی چون چیزی است زنده، کارش پدید آوردن و آفریدن و تحقق بخشیدن به خویشتن است. پس تا زمانی که واقعیت روح، با مفهوم راستینش مطابق نباشد یا مفهوم درویش به خودآگاهی نرسد روح، ضدی در برابر خویش دارد؛ ولی همین که زندگی عینی به خود پذیرد یا مفهومش را تحقق کامل بخشد و مقصودش را به انجام برساند، چنانکه گفتیم، به کامجویی آغاز می‌کند؛ در آن حال از کوشندگی می‌آساید و بی آنکه ضدی در برابرش باشد، رو به شکوفایی می‌گذارد. روزگار کوشندگی روح، زیباترین

روزگار و زمانی جوانی هر قوم است؛ در این روزگار، افراد کشتی در خود برای نگاهداری میهن و برآوردن آرمان‌های قوم خویش دارند. این کارها همین که به انجام برسد به صورت عادت درمی‌آید، و به همانگونه که زندگی (یکنواخت) عادی، افراد را می‌افسرد، کامجوئی نیز روح قومی را می‌کشد. از این رو چون روح قومی مقصودش را برآورد، چابکی^{۵۱} و دلبستگی کاستی می‌گیرد؛ در این حال، آن قوم در مرز میانسالی و پیری زیست می‌کند و از حاصل کوشش‌هایش بهره می‌برد. چون نیازها و خواست‌های گذشته‌اش را به دستیاری نهادهائی خاص برآورده است، دیگر از آن نیازها و خواست‌ها نشانی نیست. اینک آن نهادها را نیز برچیده است و دیگر نیازی ندارد. چه بسا از برخی از آرمان‌هایش نیز چشم پوشیده و به آرزوهائی محدودتر خرسند شده است. حتی اگر نیروی پندارش زمانی به ماورای جهان اوج رفته باشد، اینک از آن آرزوهای دور و دراز رو برتافته، زیرا آنها را انجام نشدنی یافته و بدین جهت به غایتی که تحقق‌پذیر است روی آورده است. از این پس بالذتی که از کامیابی می‌برد زیست می‌کند و پس از یک چند دچار عادت‌هایی ثابت می‌شود و از آفرینندگی باز می‌ماند و آنگاه اندك اندك به سوی مرگ طبیعی می‌رود. چه بسا هنوز در جنگ و صلح و در درون و بیرون، کارهای بسیار می‌کند؛ زیرا مدتی دراز به زندگی گیاهی خویش دوام می‌دهد^{۵۲} و نیز هنوز جنبشی دارد ولی این جنبش فقط از دلبستگی‌های فردی برمی‌خیزد نه از دلبستگی و سود قومی، پراج‌ترین و برترین دلبستگی‌اش از زندگی‌اش ناپدید شده است، زیرا دلبستگی تنها در جایی است که ضدی باشد.

مرگ طبیعی روح قومی ممکن است به شکل بیهودگی^{۵۳} سیاسی نمودار شود. این همان چیزی است که عادتش می‌نامیم. ساعت چون كوك شود خودبخود کار می‌کند. عادت نیز عملی است که ضد ندارد، فقط به ظاهر دارای خاصیت تداوم است و نیازی به بیان عمق و شدت مقصود آن نیست. هستی آن، به اصلاح هستی بیرونی و حسی است و به ژرفنای امور راه نمی‌یابد. اقوام و افراد بدینسان به مرگ طبیعی می‌میرند. اگر هم قوم پایدار بمانند وجودشان دیگر از دلبستگی و سرزندگی تهی است. نهادهای

(اجتماعی) چنین اقوامی، سودمندی خود را از دست داده، زیرا نیازهایی که آنها را آفریده برآورده شده است، و اینک جز بیهودگی و ملال سیاسی چیزی نمانده است. در این حال، عامل منفی به صورت دو دستگی و ستیزه نمودار نمی شود. مثلاً شهرهای کهن امپراتوری آلمان، بی آنکه خطائی از آنها سرزند و بدانند که بر سرشان چه آمده است از میان رفتند. اقوام، به هنگام چنین مرگی چه بسا خویشتن را شاد و آسوده پندارند هرچند از مرحله زندگی مثالی^{۵۴} (و کمال مطلوب) گذشته باشند. (سرنوشت) قومی که بدینسان تباه می شود، دستمایه اصلی برتر می گردد و آن قوم، جای خود را به قومی دیگر می سپارد که اصلی والاتر بر آن فرمانروا است. ولی اصلی که هر قوم به آن پای بند است، وجودی واقعی دارد و هر چند بر اثر عادت از میان برود باز به عنوان امری معنوی پایدار می ماند و به سوی اصلی برتر می گراید. گذرائی (پدیده های جهان) شاید در نظر ما شگفت آور باشد، ولی اگر به ژرفی در آن بنگریم، می بینیم که نفس مثال یا مفهوم برین روح، ضرورتش را ایجاب می کند، سرنوشت روح چنان است که باید مقصود مطلق روح را از راه همین پدیده های گذرا برآورد؛ چون از این نکته آگاه باشیم به گذرائی کارهای جهان خوی می گیریم.

روح هر قوم نیز گذراست، (پس از روزگار بزرگی) روبه پستی می گذارد و اهمیتش را برای تاریخ جهانی از دست می دهد و از حمل بالاترین مفهومی که روح از خویشتن دارد بازمی ماند. زیرا قومی که به بالاترین مفهوم یا تصور روح رسیده باشد، با زمانه پیش می رود و بر اقوام دیگر فرمان می راند. اقوام می توانند بی آنکه به چنین مفهوم بلندپایه ای رسیده باشند پایدار بمانند، ولی در آن حال تنها در حاشیه تاریخ جهانی زیست می کنند.

قوم چون ذاتی عام و در مقام نوعیت است، تعیین دیگری نیز به خود می گیرد. روح قومی به عنوان نوع، برای خود موجود است؛ این بدان معنی است که وجه کلی هستی آن می تواند به صورت ضدش درآید. در این حال، جنبه منفی روح قومی آشکار می شود: اندیشه قومی از وضعی که بی میانجی در برابرش هست فراتر می رود. و بدین جهت مرگ طبیعی آن به صورت

نوعی خودکشی نیز جلوه می‌کند. بدینگونه می‌بینیم که روح هر قوم چگونه زمینه انحطاطش را فراهم می‌کند. انحطاط یک قوم به صورت‌های گوناگون رخ می‌دهد. گاه تباهی از درون سر می‌زند، بدینگونه که افراد در آزمندی اندازه نمی‌شناسند و خرسندی خویش را به زیان روح گوهری می‌جویند، و در پی این همه، روح قومی راه تباهی در پیش می‌گیرد. دلبستگی‌های خصوصی بر نیروها و توانائی‌ها که پیش از آن در خدمت جمع به کار می‌رفته است چیره می‌شوند. در اینجا عامل منفی به صورت تباهی درونی و خودپرستی نمودار می‌گردد. چنین وضعی معمولاً با تهاجم بیگانه‌ای همراه است که آن قوم را از حاکمیت و در نتیجه از هستی محروم می‌گرداند. ولی تهاجم بیگانه، تنها امری ظاهری است؛ هیچ نیرویی نمی‌تواند از بیرون یا درون بر روح یک قوم چیره شود، مگر آن که روح آن قوم خود از پیش مرده باشد.

ولی پس از گذرائی، مرحله‌ای دیگر نیز هست، زیرا در پی مرگ، زندگی می‌آید. در این باره می‌توان از زندگی پدیده‌ای طبیعی (مثلاً گل‌ها) نمونه آورد که چگونه برخی از شکوفه‌ها فرو می‌ریزند و برخی دیگر تخم می‌آورند. ولی در زندگی معنوی کار به شیوه‌ای دیگر است. درخت‌هایی هستند که پیوسته زنده می‌مانند و شاخه و برگ و گل و میوه می‌آورند و بدینسان همیشه زندگی را دوباره از سر می‌گیرند. در برابر آنها گیاه‌هایی هستند که بیش از یک سال نمی‌پایند و همین که بردهند پژمرده می‌شوند؛ برخی درخت‌ها دهها سال زیست می‌کنند، لیکن سرانجام می‌میرند. ولی زندگی دوباره در طبیعت، تنها با تکرار چیزی یکسان روی می‌دهد، یعنی تاریخی ملال‌آور است که دایره‌ای یکسان را دوباره می‌پیماید. زیر خورشید هیچ چیز تازه‌ای نیست. ولی خورشید روح، گونه‌ای دیگر دارد. شیوه رفتار و جنبش روح، آن نیست که خود را تکرار کند. بلکه چهره‌دگرگون شونده آن در صورت‌های تازه‌ای که به خود می‌گیرد و در ذاتش چهره‌چیزی است که در حال پیشرفت است. حتی در جریان انحلال روح قومی، که به سبب نیروی نفی‌کننده اندیشه خود آن قوم روی می‌دهد، این پیشرفت آشکار است زیرا شناسایی آن قوم و درك اندیشه گرانه‌اش از هستی، خود سرچشمه و

زادگاه شکل تازه و برتری از روح می شود. این شکل تازه و برتر، اصلی است که از یک حیث نگاه دارنده و از حیث دیگر دگرگون کننده (روح قومی) است. پس اندیشه، ماهیتی کلی و فراگیرنده دارد که نمی میرد، بلکه همیشه یکسان می ماند. بدینسان هر صورت متعینی که روح به خود می پذیرد، برخلاف صورت چیزهای طبیعی، با گذشت زمان از میان نمی رود بلکه در کوشش خود انگیزته و خود آگاهانه خود آگاهی^{۵۵} نگاهداشته می شود^{۵۶} و چون این نگاهداری، (فرآورده) کوشش اندیشه است، در یک زمان، هم مایه پایداری و هم دگرگونی (روح قومی) است. بدینسان روح در حالی که حقیقت و ماهیتش را نگاه می دارد از ذات و اندیشه و خصلت کلی هستی ساده پیشین نیز آگاه می شود. (در این وضع) اصل آن، دیگر نه محتوی و غایت بی میانجی آن هستی، بلکه ذات آن است.

در پی جویی دگرگونی یک روح قومی به روح قومی دیگر می بینیم که روح کلی عموماً نمی میرد؛ آنچه می میرد روح یک قوم است. و در ضمن چون روح قومی به تاریخ جهانی وابسته است، باید کارش را بشناسد و درباره خود بیندیشد. این اندیشیدن و این تأمل سبب می شود که به زودی (روح کلی) هر گونه احترامی را برای هستی بی میانجی اش از دست بدهد، زیرا آن را بر اصلی جزئی (و خودپرستانه) استوار می بیند، و در نتیجه روح ذهنی از روح کلی جدا می شود.^{۵۷} افراد به درون خود پناه می برند و مقصودهایی خودپرستانه می جویند، و این چنانکه پیشتر گفتیم نشانه تباهی حال هر قوم است، (زیرا) هر کس مقصودهای خصوصی خود را از روی عواطف شخصی خود برمیگزیند. ولی روح (ذهنی) چون به درون خود پناه می برد، اندیشه به عنوان واقعیتی مستقل نمودار می شود و (بدین گونه است که) علوم بنیاد می گیرد. (پیشرفت) علوم همیشه با تباهی و انحطاط هر قوم همراه است.

لیکن همین نقطه، سرآغاز اصلی برتر است. جدایی (میان روح ذهنی و روح کلی) ضرورت یگانگی را پیش می آورد، زیرا روح در ذات خود یگانه است. روح چندان زنده و نیرومند هست که بتواند یگانگی مطلوبش را بیافریند. تقابل^{۵۸} میان روح و اصل فروتر، (یا) تناقض^{۵۹} میان آنها، به اصلی برتر می انجامد. از این رو یونانیان حتی در دوره شکوفایی (فرهنگ) و

پیراستگی آداب و رسوم اجتماعی^{۶۰} مفهوم آزادی کلی را نمی دانستند. آنان مفهوم «خائىخون»، یعنی درست رفتاری را می شناختند، ولی اخلاق (شخصی^{۶۱}) و وجدان^{۶۲} نداشتند. اخلاق که (حاصل) بازگشت روح به خود، یعنی تأمل آن، و گریز به ژرفنای درون است، هنوز برای آنان ناشناخته بود و تنها با سقراط بود که آغاز شد. لیکن همین که تفکر و تأمل بنیاد گرفت و فرد از آداب و رسوم یا اخلاق اجتماعی کناره جست و به درون خود پناه برد تا به دلخواه خود زیست کند، تباهی و تضاد^{۶۳} آشکار گشت. ولی روح نمی تواند همیشه در حال تضاد بماند بلکه جویای یگانگی است، و یگانگی نیز اصلی برتر را در بر دارد. این فراگرد که در خلال آن روح به خویشتن خود، به مفهوم (راستین) خود می رسد، تاریخ را پدید می آورد. پس جدایی (روح ذهنی از روح کلی) متضمن اصل برتری از آگاهی است، لیکن جنبه ای از این اصل هست که آگاهی به آن دست نمی یابد، زیرا آگاهی زمانی می تواند تضاد را از میان بردارد که اصل آزادی شخصی از پیش استوار شده باشد.

نتیجه این سیر آن است که روح چون خود را تعیین بخشد و درباره هستی خود بیندیشد، از یک سو تعیین هستی اش را نابود می کند و از سوی دیگر عنصر کلی آن را درمی یابد و بدینگونه تعیین تازه ای به اصل خود می دهد. به این روش است که تعیین اساسی روح هر قوم دگرگون می شود، یعنی اصل آن، جای خود را به اصل دیگر و بی گمان بالاتری می دهد.

دریافت و شناخت چگونگی این گذار (روح از مرحله ای به مرحله دیگر)، مهمترین و برجسته ترین کار در فهم و درك فلسفی تاریخ، و بلکه جان و مغز آن است. هر کس با آنکه از مراحل گوناگون تربیت می گذرد یکسان می ماند؛ حال هر قوم نیز دست کم تا نقطه ای که روحش به مرتبه کلی برسد چنین است. در این نقطه، به حکم ضرورت درونی و مطابق با مفهوم (راستین روح)، دگرگونی رخ می دهد. ولی همچنانکه پیشتر گفتیم، نارسایی و کاستی زندگی از این نکته پیداست که آغاز و فرجامش از یکدیگر جدایند. این نکته چه در زندگی افراد و چه در زندگی اقوام راست درمی آید. در سیر تاریخ جهانی، روح متعین هر قوم همچون (روح) فردی است. زندگی هر قوم، میوه ای به بار می آورد؛ زیرا هدف کوشش آن این است که

اصلش را به غایت کمال برساند. ولی این میوه در دامن قومی که آن را پرورانده است نمی افتد. بر آن قوم روا نیست که از میوه کار خود لذت ببرد؛ بر عکس، این میوه برایش به صورت نوشابه تلخی درمی آید که نمی تواند از نوشیدنش پرهیزد زیرا سخت تشنه است، و نوشیدن آن نیز به مرگش می انجامد، هر چند این مرگ، سرآغاز اصلی تازه است. میوه دوباره دانه می شود، ولی دانه ای که قومی دیگر باید آن را به مرحله پختگی برساند. روح، از کوشش خویش زاده می شود و کوشش آن، فرا گذاشتن از وضع بی میانجی خود و نفی کردن آن و بازگشتن به نزد خویش است.

روح، آزاد است. غایت روح جهانی در تاریخ جهانی، تحقق بخشیدن به ذاتش و دست یافتن به موهبت آزادی است. کوشش آن در این است که خود را بشناسد و بازشناسد، ولی این کوشش رانه یکباره بلکه اندک اندک و مرحله به مرحله انجام می دهد. روح تازه هر قومی نماینده مرحله تازه نبردی است که روح جهانی با آن آگاهی و آزادی خویش را بازمی یابد. مرگ یک روح قومی، گذار به زندگی تازه است، ولی نه همچون در رویدادهای طبیعی که مرگ یک موجود، موجود دیگری را از همان جنس به هستی می آورد. برعکس، روح جهانی از پایگاه تعیین های پست تر به اصول و مفاهیم برتری از ذاتش، که مظاهر کاملتری از مثالش هستند، اعتلا می یابد. پس اینک باید از مقصود غائی انسانیت سخن گوئیم، مقصودی که روح در جهان برای خود برمی گزیند و پیوسته و با نیروی بی پایان در راه برآوردن آن می کوشد. ویژگی های مشخص تر این مقصود غائی را از آنچه پیشتر درباره روح قومی گفتیم می توان استنتاج کرد. گفتیم که روح (در اندیشیدنش) جز با خود نمی تواند با چیز دیگری سروکار داشته باشد. چون روح از همه چیز برتر است، هیچ چیز نیز بیش از روح شایستگی آن را ندارد که موضوعش شود. روح پیش از شناخت ماهیت خود نمی تواند آرام گیرد و به کار دیگری پردازد. این نکته بی گمان اندیشه ای کلی و انتزاعی است و گر نه همیشه در تاریخ، میان برترین دلبستگی روح و دلبستگی (واقعی) اقوام و افراد تفاوتی وجود داشته است. به تجربه می بینیم که اقوام در سراسر روزگاران جویای غایت های خصوصی و دلبسته سودهای جزئی بوده اند. (کافی است که) در

این باره مثلاً به ستیزه روم و کارتاژ بیندیشیم. میان آنهمه (غایت‌های خصوصی و سودهای جزئی) و این اندیشهٔ اساسی که می‌خواهیم در پدیده‌های تاریخی بازشناسیم و به نظر ما باید مایهٔ دلبستگی اصلی ما به آنها باشد، فرق بسیار است. بعدها دربارهٔ این تضاد میان دلبستگی‌هایی که در تاریخ نمایان می‌شود و آنچه باید مایهٔ دلبستگی مطلق در تاریخ باشد، سخن خواهیم گفت. ولی دست کم فهم این نکته آسان است که روح آزاد، به حکم ضرورت، به خود پیوسته است و گرنه آزاد نیست. گفتیم که هدف تاریخ، این است که روح به خود آگاهی برسد، یا جهان را شایستهٔ خویش سازد - زیرا این هردو یک حال اند. و نیز می‌توان گفت که روح، مفهوم راستینش را از درون خویش می‌پروراند و به آن عینیت می‌بخشد و بدینسان مصداق مفهوم خویش می‌شود؛ در عینیت است که از خویشستن آگاه می‌شود و به رستگاری می‌رسد، زیرا چون عینیت می‌بخشد و بدینسان مصداق مفهوم خویش می‌شود؛ در عینیت است که از خویشستن آگاه می‌شود و به رستگاری می‌رسد؛ زیرا چون عینیت با الزام درونی اش^{۶۴} مطابق گردد، به آزادی دست می‌یابد. هرگاه روح بدینگونه به غایتش برسد پیشرفتش خصلتی مشخص‌تر به خود خواهد گرفت؛ بدین معنی که دیگر جنبهٔ کمی نخواهد داشت. این را نیز بیفزاییم که حتی به گواهی شعور عادی، آگاهی ما برای آنکه بتواند ذات خود را بشناسد باید از سیر تکامل معینی بگذرد.

پس روح باید بداند که براستی خود چه هست و این دانایی را عینیت بخشد و آن را به صورت جهانی واقعی درآورد و خویشستن را عینی گرداند. (این غایت تاریخ جهانی است.) نکتهٔ اساسی آن است که این غایت، خود فرآوردهٔ (کوشش روح) است. روح، ذاتی طبیعی همچون حیوان نیست، زیرا حیوان جز هستی بی‌میانجی اش چیز دیگر نیست. روح خود خویشستن را می‌آفریند و به صورتی که هست در می‌آورد. پس نخستین صورتی که در زندگی واقعی به خود می‌گیرد فرآوردهٔ کوشش خودش است. هستی ذاتی او در کوشندگی است، نه آسودگی، زیرا خود خویشستن را پدید آورده و برای خود هستی یافته و به دست خود به صورتی درآمده است که هست. فقط در حالی می‌توان گفت که روح به راستی وجود داشته است که فرآوردهٔ خودش

باشد؛ هستی او فراگرد مطلق است. این فراگرد که روح در آن به وسیله خود و نه چیزی دیگر میانجی خویش می شود، دقایقی یا عناصری ۶۵ گوناگون و به شیوه های گوناگون تعیین می پذیرد. از این رو، در اساس، مراحل گوناگونی در برمی گیرد و تاریخ جهانی، نمایش فراگرد و مراتبی خدایی است که روح با آن خویشتن را می شناسد و واقعیت می بخشد. مراحل گوناگون آن، مراحل خودشناسی روح اند، و (سزاوار) ذات روح؛ برترین الزام روح آن است که خود را بشناسد و تحقق بخشد. این همان کاری است که روح در تاریخ جهانی انجام می دهد، یعنی خود را به صورت هایی متعین درمی آورد و این صورت ها همان اقوام تاریخ جهانی هستند. هریک از این اقوام نمودار مرحله خاصی از تکامل روح و دوره ای معین از تاریخ جهانی است. به معنایی ژرفتر، اصولی را که روح خود یافته است و باید در جهان تحقق بخشد در این اقوام تجسم می یابد. پس میان آنها پیوندی ذاتی هست که فقط از ماهیت روح حکایت دارد.

تاریخ جهانی، بازنمای فراگرد مطلق و خدایی روح در والاترین صورت های آن، و نیز پیشرفتی است که روح با آن ذات راستینش را باز می یابد و از خود آگاه می شود. پیکرهایی^{۶۶} که روح در هر مرحله از راه آنها خود را آشکار می کند عبارتند از روح اقوام تاریخی و ویژگی های اخلاق اجتماعی و سازمان حکومت و هنر و دین و دانش آنان. روح، آرزویی بی پایان و کششی مقاومت ناپذیر دارد تا از این مراحل بگذرد، زیرا مفهوم راستین روح در همین تسلسل و تحقق آن است. تاریخ جهانی فقط نشان می دهد که روح چگونه اندك اندك به مرتبه آگاهی از حقیقت و اراده به (شناخت) آن می رسد؛ نخست از تاریکی سربرمی آورد و سپس رازهایی بزرگتر را می گشاید و سرانجام به یافتن آگاهی کامل کامیاب می شود. پیشتر، از مقصود غایی تکامل روح سخن گفته ایم. اصول روح اقوام در مراتب پیشرفت ضرور خود، نماینده مراحل تکامل روحی یک روح اند که در مسیر تاریخ، با پیمودن آن مراحل، به فرجام تکامل خویش که تمامیتی همه گیر^{۶۷} است، تعالی می یابد.

این بینش درباره فراگرد پیشرفت روح به سوی تحقق غایتش در تاریخ،

مخالف عقیده رایج درباره ماهیت آرمان‌ها^{۶۸} و رابطه آنها با واقعیت است. هیچ عقیده‌ای رایج‌تر از این شکوه نیست که هیچ آرمانی را تا زمانی که نام آرمان بر آن باید گذاشت نمی‌توان در جهان به واقعیت بدل کرد، خواه آن آرمان، ساخته پندار آدمی باشد یا خرد او، و به ویژه آرمان‌های جوانان چون بر محک سرد واقعیت زده شود رؤیا از کار درمی‌آید. بی‌گمان اینگونه آرمان‌ها در برخورد با واقعیت‌های سرسخت زندگی شکست می‌خورند، (زیرا) خصلت ذهنی و اعتباری دارند؛ یعنی از آن کسانی هستند که خود را برتر و فرزانه‌تر از دیگران می‌پندارند. چنین آرمان‌هایی ربطی به موضوع ما ندارند. زیرا پندارهای فردی نمی‌تواند قاعده کلی واقعیت باشد، به همانگونه که قوانین هستی فقط به سود یا زیان احتمالی این یا آن شخص خاص نیست. بی‌گمان آرمان‌های کسانی شاید هیچگاه به مرحله عمل درنیایند. هر کس درباره خویشتن و مقاصد بلندی که در دل می‌پرورد و کارهای سترگی که می‌خواهد به انجام رساند و نیز از اهمیت شخص خود که به گمانش کارگزار رستگاری جهانیان خواهد بود، پندارهایی خاص خود در سر دارد. ولی این پندارها را به هر گونه که باشد باید به حال خود رها کنیم. رویاهای هر کس درباره خود، برآوردهایی گزافه‌آمیز از ارج خویش است. وانگهی بسا هست که بر کسانی ستمی رود، ولی در نظر تاریخ جهانی، که افراد را همچون ابزارهای پیشرفت خود به کار می‌برد چنین ستم‌هایی اهمیتی ندارد. لیکن آرمان‌های دیگری نیز در جهان می‌توان یافت، آرمان‌هایی که از خرد و نیکی و راستی و برترین فضیلت‌های بشری برمی‌خیزند؛ اینها آرمان‌هایی هستند که به حق شایستگی برآوردن دارند و چون برآورده نشوند همگان می‌پذیرند که بیدادی در کارهای جهان رفته است. شاعرانی چون «شیلر» اندوهشان را از برنیامدن چنین آرمان‌هایی به شیوه‌ای پر شور و آرنج بازگفته‌اند. اینک اگر بگوییم که عقل کلی در جهان تحقق می‌یابد، سخن ما به مصداق‌های تجربی فردی اشاره ندارد؛ این مصداق‌ها می‌تواند خوب یا بد باشد، زیرا صورت معقول، روا داشته است تا عوامل امکان و جزئیت، نفوذ شگرف خود را در امور تجربی به کار برند^{۶۹}

اینگونه خرده‌گیری ذهنی که تنها به امور جزئی و فردی نظر دارد و

حکمت کلی نهفته در آنها را نادیده می‌گیرد کاری بسیار آسان است، و چون گویندگان آنها وانمود کنند که نیکخواه و دلسوز همگان اند، از لافزنی و کبر خود خبر می‌دهند. دیدن کاستیهای کسان و مردمان و سامان جهان، آسانتر از شناختن (ارزش یا) محتوای (هستی) آنهاست. کسی که به شیوه‌ای منفی از دیگران خرده می‌گیرد^{۷۰}، گویی از فراز جهان، سرگران و مغرور، به هر موضوعی می‌نگرد بی‌آنکه به درون آن درست راه یافته و ماهیت راستینش را شناخته باشد. بی‌گمان خرده‌گیری می‌تواند کاری درست باشد، ولی یافتن کاستیها آسانتر از شناختن گوهر راستین چیزهاست؛ نمونه آن (دشواری) نقد آثار هنری است. مردم بیشتر می‌پندارند که همینکه عیب چیزی را بدرستی شناختند، کارشان را انجام داده‌اند؛ چه بسا در این گمان از یک نظر حق دارند ولی از نظر دیگر، چون حسن آن چیز را ندیده‌اند به خطا می‌روند. این بزرگترین نشانه‌ی ظاهربینی است که در کارهای جهان جز بدی چیزی نبینیم و از خوبی‌ها غافل بمانیم. گذشت عمر به طور کلی خوی آدمی را نرم می‌کند، حال آنکه جوانی، روزگار (سختکوشی و) ناخشنودی است، دلیلش آن است که با گذشت عمر، نیروی دآوری پخته می‌شود و انسان در برابر بدیهای زندگی بردبار می‌گردد، ولی این بردباری از روی بیدردی نیست، بلکه به این جهت است که دشواری‌های زندگی به انسان می‌آموزد تا جویای گوهر و ارزش جاودان چیزها باشد. این چندان (نشانه) سازشکاری نیست که (نشانه) انصاف^{۷۱}

اکنون گوییم که تا جایی که امر به آرمان یا کمال مطلوب راستین، یعنی مفهوم عقل، مربوط می‌شود بینشی که فلسفه باید به (حصول) آن (برای ما) یاری کند، این است که جهان واقعی، آنچنان جهانی است که باید وجود داشته باشد و اراده‌ی معقول و خیر انضمامی، در واقع برترین نیرو و نیروی مطلق است که خود را متحقق می‌گرداند. خیر راستین و عقل کلی و خدایی نیز نیروی است که می‌تواند مقصودش را تحقق بخشد و انضمامی‌ترین (و مشخص‌ترین) نماینده‌ی این خیر و این عقل، خداست. زیرا خیر، نه به عنوان مفهومی کلی بلکه همچون نیروی کارساز، همان چیزی است که ما خدا می‌نامیم. فلسفه به مامی آموزد که هیچ نیروی نمی‌تواند برتر از نیروی خیر،

(یا) خدا باشد و هیچ نیرویی نمی تواند خدا را از کارش باز دارد یا در برابرش عرض وجود کند، و خواست خدا باید سرانجام بر همگان روا شود و تاریخ، چیزی جز (تدبیر یا) طرح مشیت^{۷۲} او نیست. خدا فرمانروای جهان است؛ تاریخ جهانی، همان محتوای فرمان او و (نتیجه) اجرای طرح اوست. وظیفه فلسفه، دریافت این طرح است و فرض آن بر این است که آنچه کمال مطلوب است، انجام یافتنی است و تنها آن چیز، واقعی است که با مثال (یا کمال عقل) مطابق باشد^{۷۳} در برابر فروغ ناب این مثال خدایی، که فقط کمال مطلوبی ساده و محض نیست، این توهم که گویا کار جهان همه ناهنجاری و بیخردی است، از میان برمی خیزد. فلسفه بر سر آن است که محتوی و واقعیت اندیشه خدایی را بشناسد و از واقعیت در برابر منکرانش دفاع کند. زیرا تعقل، دریافت (معنای) کار خداست.

به دیده فلسفه، آنچه معمولاً واقعیت نام دارد تنها نمودی از آن است، ولی در خود و برای خود، واقعیت ندارد. اگر رویدادهای گذشته زندگی خود را سراسر شوربختی و پوچی بدانیم، این بینش مایه نوعی دلخوشی برای ما می شود. ولی دلخوشی یا تسلی، چیزی است که در جبران مصیبتی که در اصل نمی بایست رخ داده باشد، به ما می دهند و به عالم امور جزئی و محدود تعلق دارد. ولی فلسفه فقط وسیله دلخوشی و تسلی نیست، بلکه چیزی بالاتر از آن است زیرا واقعیت را نارواییهایش تابناک می گرداند و مطابق عقل می سازد؛ فلسفه نشان می دهد که واقعیت بر پایه مثال بنا شده و عقل در آن به تحقق پیوسته است. زیرا آنچه خدایی است در عقل نهفته. محتوای عقل، مثال خدایی، و در ذات خود، همان طرح (مشیت) خدایی است. مثال از لحاظ تاریخ جهانی به معنای عقلی نیست که با اراده ای ذهنی همراه باشد بلکه عین کار خداست. عقل به نظر ما وسیله دریافت مثال است و حتی ریشه این واژه به معنای درك آنچه باز گفته شده^{۷۴} و به سخن دیگر کلام [لوگوس] یا حقیقت است. حقیقت در جهان مخلوق مصداق می یابد. خدا سخن می گوید، و تنها از خود سخن می گوید؛ خدا آن نیرویی است که کلام عین ذاتش است و کلام او را به یاری عقل می توان دریافت. و آنچه عقل در می یابد، حقیقت و تصویر^{۷۵} خداست. بدینسان فلسفه به این نتیجه می رسد که

هیچی و پوچی نمی تواند آرمان و کمال مطلوب باشد، بلکه فقط چیزی می تواند کمال مطلوب باشد که واقعیت دارد و مفهوم کمال مطلوب یا مثال برای آدمی دریافتنی است.

اکنون مسئله ای که بی درنگ در برابر ماست، آن است که مثال (برای تحقق خود) چه وسائلی به کار می برد؟ این دومین مسئله ای است که باید بررسی کنیم.

ب: وسایل تحقق

مسئله وسائلی که آزادی به دستیاری آنها جهانی از خود می آفریند، ما را به پدیده (یا رویه آشکار) خود تاریخ رهنمون می شود. اگر آزادی به طور کلی، و در اساس، مفهومی درونی است وسیله (تحقق آن)، برعکس، بیرونی و پدیدار است که بدین سبب در (آن بخش از پهنه) تاریخ که بی درنگ به چشم می آید، بر ما آشکار می گردد. بررسی مقدماتی تاریخ به ما نشان می دهد که کارها آدمیزادگان از نیازها و عاطفه ها و دلبستگی ها و بینش ها و آرزوهایی که ورای اینهاست و نیز از توانائی ها و خصلت هایشان ریشه می گیرد؛ چنین می نماید که در این پهنه، نیازها و عاطفه ها و دلبستگی ها و جز آن تنها انگیزه های (کوشش انسانی) هستند. راست است که افراد گاه در پی غایتی چون نیکی می روند، ولی نیکی مطلوب آنان همیشه جنبه جزئی و محدود دارد، مانند مهر به میهن، که (عاطفه ای) ستودنی است؛ ولی بسا هست که میهن شخص، در قیاس با کل جهان و غایت کلی جهان، چندان قدر و اهمیتی نداشته باشد. به همینگونه است دلبستگی به خانواده یا دوستان یا به طور کلی هرگونه فضیلتی. کوتاه سخن آنکه همه فضایل از این مقوله اند. بی گمان مقصود عقل را می توان در فضایل افرادی خاص و نیز در حیطه کوشش آنان متحقق یافت، ولی اینان در قیاس با جامعه بشری، انگشت شمارند، و محیطی که نمودگاه فضایل ایشان است (در قیاس با دامنه کوشش دیگران) محیط محدودی است. در برابر آن، عاطفه ها و غایت هایی که زایده دلبستگی و سود خصوصی هستند، از جمله خودخواهی، بزرگترین

نیرویند. قدرت این عاطفه‌ها و غایت‌های خصوصی در آن است که حرمت هیچگونه حدی را که اخلاقیات بر آنها بگذارد، نگاه نمی‌دارند و سرشت آدمی بیشتر بنده نیروی طبیعی عاطفه است تا فرمانبردار حس انضباط و میانه‌روی و دادگری و اخلاق که به تکلف و رنج در او پرورده شده باشد. چون درباره این نمایش نیروهای عاطفی در تاریخ و فرجام زیانبار آنها بیندیشیم و از بیخردهایی که نه همان با عواطف بلکه با نیکخواهی و آرمان‌های شایسته نیز همراه است آگاه شویم، چون بدی‌ها و تیره‌دلی‌ها و نیز انحطاط شکوفان‌ترین امپراتوری‌ها را در تاریخ ببینیم و از سیه‌روزیهای بی‌شمار آدمیزادگان، اندوهگین شویم، ناگزیر سرانجام بر گذرایی همه چیزهای جهان دریغ می‌خوریم. و چون همه این ویرانی‌ها نه همان کار طبیعت بلکه فراز آورده خواست انسانی است، اندوه ما خصلت اخلاقی به خود می‌گیرد؛ زیرا چنین چشم‌اندازی، روح نیکی را، اگر چنین روحی در ما باشد، می‌شوراند. اگر بی‌گزاره گویی خطیبانه، فقط بکوشیم تا ناکامی‌هایی را که بر گرانمایه‌ترین نهادهای زندگی قومی و سیاسی و نیز بر خداوندان فضیلت و پاکدامنی گذشته است درست گزارش دهیم، باز تصویری سخت هراس‌انگیز در برابر خود می‌یابیم. اندوهی که از (دیدن این ناروایی‌ها) به دل می‌نشیند، چندان جانکاه و گران است که هیچ‌یک نمی‌تواند آن را فرونشاند. برای آنکه تاب چنین اندوهی را بیاوریم یا خود را از چنگ آن برهانیم، به خود می‌گوییم: فرمان سرنوشت چنین بوده است و از آن گزیری نیست. اینک در برابر آن از دست ما کاری بر نمی‌آید؛ پس برای آنکه از ملال این اندیشه‌های اندوه‌بار بگریزیم، به رفتارها و هدف‌ها و دلبستگی‌های معمولی خود باز می‌گردیم که بیشتر ما را به کوشش برمی‌انگیزد تا به پشیمانی بر گذشته. بدینگونه به درون دژ خودپرستی خویش، که گویی از کرانه‌ای آرام و پایگاهی ایمن به چشم انداز دور دست آشفته‌گی‌ها و ویرانی‌ها می‌نگرد، پناه می‌بریم. با این همه، چون تاریخ به دیده ما همچون مذب‌حی می‌نماید که نیکبختی ملت‌ها و فرزاندگی حکومت‌ها و فضیلت افراد در پیشگاه آن قربانی شده است، ناچار این پرسش برای ما پیش می‌آید که این فداکاری‌های بی‌پایان پرای که و به چه مقصودی

صورت گرفته است. این پرسش، به آن ملاحظات کلی آغاز بحث ما می‌انجامد. ما پس از آن ملاحظات، همه رویدادهایی را که احساس اندوه در ما پدید می‌آورند و ما را در اندیشه فرو می‌برند، صرفاً و سائلی دانستیم در خدمت آنچه مقصود اساسی و غایت باز پسین و مطلق و یا به سخن دیگر، نتیجه‌راستین تاریخ جهانی می‌خوانیم. ما از همان آغاز از اینکه بخواهیم با اندیشیدن از جزئیات وقایع تاریخ به اصول کلی ماوراء آنها برسیم، پرهیز داشته‌ایم. وانگهی، اندیشه‌هایی از اینگونه که به احساسات آمیخته‌اند نمی‌خواهند از پایه ملاحظات و احساساتی که زاییده آنهاست، فراتر روند و راز مشیت خدایی را برآستی بکشایند، بلکه خوش دارند که به بلند پروازیهای پوچ و بیهوده‌ای که حاصل (تأمل در) نتایج منفی (تاریخ) است، خشنود بمانند. پس بهتر است به دیدگاهی که خود در آغاز داشتیم باز گردیم؛ عناصری که ما از آن دیدگاه کشف خواهیم کرد تعاریف اساسی مورد نیاز ما را برای پاسخ دادن به پرسش‌هایی که چنین چشم‌اندازهایی در تاریخ برای ما پیش می‌آورند، به دست ما خواهد داد.

نخست بگوییم که آنچه ما اصل یا غایت باز پسین یا فرجام یا ماهیت و مفهوم روح در خود نامیده‌ایم، امری کلی و انتزاعی است. هر اصل یا قاعده اساسی یا قانونی، خصلت کلی و بالقوه دارد، و در این مقام هر چند به خودی خود درست باشد، چیزی است که به واقعیت نیوسته است. هدف‌ها و اصول در اندیشه ما و خواست‌های ما یا حتی در کتاب‌ها وجود دارند، ولی هنوز در جهان واقع وجود ندارند. آنچه به حال در خود هست تنها توانایی^{۷۶} یا امکانی است که هنوز به مرحله وجود نرسیده است. برای آنکه این امکان، واقعیت یابد، عنصر دومی باید به میان آید و آن فعلیت^{۷۷} و تحقق است که اصلش، خواستاری و کوشایی انسان در جهان است. تنها با این کوشش است که آن مفاهیم یا اصول بالقوه، فعلیت و تحقق می‌یابند.

قوانین و اصول، بخودی خود زندگی و ارزش ندارند. کوششی که آنها را زنده و اثر بخش می‌گرداند، (فرآورده) نیاز و آرزو و گرایش و عاطفه انسان است. من برای آنکه چیزی را زنده و اثر بخش گردانم، باید در آن سودی داشته باشم، باید در (هستی) آن درگیر باشم و خرسندی خود را از آن بجویم؛

به سخن دیگر باید دلبسته آن باشم. دلبسته بودن یعنی درگیر چیزی بودن^{۷۸}، و غایتی که من باید برای آن بکوشم باید به نحوی غایت شخصی من نیز باشد. من (در پیروی از هر غایتی) باید به مقصود شخصی خود نیز برسم، هر چند غایتی که در راهش می‌کوشم جنبه‌های دیگری داشته باشد که به من مربوط نشود. حق بی‌پایان شخص برای خرسندی جستن از کار و کوشش خود دومین عنصر آزادی است؛ اگر آدمیان بناست به چیزی دلبسته باشند، باید به گونه‌ای فعال نیز در آن درگیر شوند، باید در آن دلبستگی خود را متجلی ببینند و هستی خود را احساس کنند. اینجا باید از یک گمان نادرست پرهیز کرد: گاه حق دارند که واژه دلبستگی را به معنای ناپسندی به کار ببرند و کسی را از این بابت که به کاری دلبسته است (و در آن سودی دارد) سرزنش کنند. در این موارد، مقصود آن است که آن کس جز سود شخصی خود چیزی نمی‌جوید، و از آن غایت کلی که همچون پرده‌ای سودجویی او را می‌پوشاند، پروایی ندارد و حتی حاضر است که آن (مصلحت کلی) را فدای سودجویی خویش کند. ولی کسی که همه کوشش خود را در راه چیزی به کار برد، تنها به معنایی کلی (و مبهم) دلبسته نیست، بلکه به چیزی خاص دلبسته است. این فرق در لغت نیز به دقت آشکار می‌شود. پس هیچ چیزی نمی‌تواند روی دهد و هیچ کاری نمی‌تواند به انجام رسد مگر آن که کسانی که در آن چیز یا کار دست دارند، خشنودی خویش را در آن بجویند. زیرا چنین کسانی، افرادی معین هستند، یعنی آدمیزادگانی هستند که آرزوها و دلبستگی‌ها و سودهای ویژه خود دارند، و این آرزوها و دلبستگی‌ها با آرزوها و دلبستگی‌های دیگران فرقی ندارد و چه بسا با آنها یکی است. این دلبستگی‌ها و سودها نه تنها از نیاز و خواست افراد خاص بلکه از بینش و ایمان و دست کم پندار و باورشان^{۷۹} برمی‌خیزد-البته به شرط آنکه آن افراد، نیاز به استدلال^{۸۰} و فهم و عقل را از پیش در خویشتن احساس کرده باشند. از این رو افراد نیز چشم آن دارند که چیزی که در پی اش می‌کوشند با ذوق شان سازگار درآید و درباره ارزش و شایستگی و سودمندی آن چیز و پاداشی که از آن به دست می‌آورند، بر بنیاد باور و ایمان شخصی خود داوری کنند. این یکی از خصائص اساسی روزگار ماست که افراد، کمتر میل دارند که پیرو حجیت و

مرجعیت^{۸۱} (دیگران) باشند یا اموری را به عنوان مسلمات بپذیرند، بلکه می خواهند تنها با پشتگرمی به دآوری شخصی و باور و ایمان مستقل خود به کاری تن دهند.

موضوع پژوهش ما در تاریخ جهانی، مثال به شکلی است که در عنصر خواست و آزادی انسان نمودار می شود. خواست یا اراده بدینسان بنیاد انتزاعی آزادی است ولی خود، فرآورده تمامی زندگی اخلاقی یک قوم است. نخستین اصل مثال، مثال به عنوان ماهیتی انتزاعی است؛ اصل دیگر، عواطف^{۸۲} انسانی است. تار و پود تاریخ جهانی از این دو چیز بافته شده است. مثال، واقعیت است؛ عواطف، بازویی هستند در خدمت مثال. مثال و واقعیت، در طرف (یک تناسب) اند و آنچه آنها را به هم می پیوندد، آزادی اخلاقی است. مثال و ذوات جزئی، اگر به طور عینی نگریسته شوند، نماینده تضاد ضرورت و آزادی اند. (این ما را به یاد) پیکار انسان با سرنوشت (می اندازد). ولی مقصود از ضرورت در اینجا نه ضرورت بیرونی سرنوشت، بلکه ضرورت مثال خدایی است و پرسشی که پیش می آید، این است که چگونه این مثال برین را با آزادی انسانی می توان سازش داد؟ خواست هرکس هنگامی که بتواند غایات خود را به طور مطلق و انتزاعی و در خود و برای خود معین کند، آزاد است. در آن حال، عامل عقل و کلیت چگونه می توانند سیر امور را در تاریخ معین کنند؟ در اینجا نمی توانیم این معما و عواقب آن را حل کنیم، ولی می توانیم درباره نمونه های زیر بیندیشیم.

شعله آتش، اکسیژن هوا را می سوزاند و در عین حال از چوب مایه می گیرد. هوا تنها شرط رویش درختان است، ولی چوب درخت چون آتش را در سوزاندن (اکسیژن) هوا یاری کند، در واقع با هستی و مایه هستی خود درمی افتد، با این حال اکسیژن همواره در هوا می ماند و درختان از رویدن باز نمی ایستند. به همین گونه اگر کسی بخواهد خانه ای بسازد نفس اختیار هرگونه خانه ساختن با اوست، ولی عناصر طبیعی باید او را (در این کار) یاری کنند. از سوی دیگر خانه برای آن ساخته می شود که انسان را در برابر عناصر نگاه دارد؛ پس در اینجا عناصر به ضد خودشان به کار می روند، هر چند این نشانه آن نیست که قانون عام طبیعت بدینگونه شکست شده باشد. ساختن

خانه، در آغاز، هدفی و نیتی درونی است. در برابر آن، عناصر جزئی، همچون آهن و سنگ قرار دارند. انسان، عناصر طبیعی را برای تبدیل این مواد به کار می‌برد: آتش برای آب کردن آهن، هوا برای برافروختن آتش، آب برای به کار انداختن چرخ‌ها و بریدن چوب و جز آن. نتیجه این همه آن خواهد بود که عناصر طبیعی بوسیله خانه‌ای که خود به ساختمانش یاری کرده‌اند از کارشان باز می‌مانند؛ هوا نمی‌تواند آزادانه از فضای خانه بگذرد و آب باران نمی‌تواند (به آسانی) به درون آن راه یابد و اگر مصالح خانه نسوز باشد، آتش نمی‌تواند آن را ویران کند. به همین‌گونه سنگ‌ها و تیرها تابع نیروی جاذبه‌اند و به پایین می‌گیرند تا به یاری آنها دیوارهای بلند ساخته شود. بدینسان عناصر بر حسب طبیعت خود به کار می‌روند و روی هم رفته، نتیجه‌ای پدید می‌آورند که دامنه عمل خود آنها را محدود می‌کند. عواطف به همین‌گونه خرسندی می‌پذیرند؛ یعنی به اقتضای خاصیت طبیعی خود به مقاصد خویش می‌رسند؛ ولی حاصل کار آنها، بنای جامعه بشری است که به عدالت و نظم، نیروی مهار کردن همان عواطف را به انسان می‌بخشند. در زندگی معمولی ما نوعی عدالت نگاهبان ایمنی ماست؛ این عدالت بخودی خود پدید می‌آید، زیرا یکی از خصائص ذاتی رفتار آدمیزادگان است و اغلب در برابر دلبستگی‌ها و سودها و هدف‌های خصوصی ایشان ایستادگی می‌کند. گاهگاه افراد در پی هدف‌های خصوصی خود می‌روند و بی‌پروا از عدالت همگانی، آزادانه عمل می‌کنند. ولی این امر به زمینه مشترک و بنیاد (زندگی اجتماعی) یعنی نظام عدالت گزندی نمی‌رساند. حال نظام جهان نیز به همین‌گونه است؛ عناصر آن از یک سو عواطف‌اند و از سوی دیگر، عقل. عواطف، نیروی کوشنده‌اند و همیشه الزاماً با اخلاقیات منافات ندارند. زیرا از راه آنهاست که غایت کلی، متحقق می‌شود. و اما درباره جنبه اخلاقی عواطف باید گفت که عواطف چیزی جز سود نمی‌جویند و از این دیدگاه، خودپرستانه و ناپسند می‌نمایند. ولی هرچه کوشنده است، خصلت انفرادی دارد: من در کنش خود وجود دارم و می‌خواهم به غایت شخصی خویش برسم. ولی غایت من می‌تواند اخلاقی و حتی کلی باشد. دلبستگی و سود من می‌تواند کاملاً خصوصی باشد، ولی الزاماً مخالف مصلحت کلی

نیست. زیرا کلی باید از راه جزئی تحقق یابد.

عاطفه معمولاً چیزی نادرست و کم و بیش نکوهیده دانسته می‌شود و از انسان انتظار می‌رود که خود را از آن برکنار نگاه دارد. ولی شاید عاطفه برای بیان آنچه در اینجا منظور من است واژه‌ای مناسب نباشد. مراد من (از عاطفه) چنان کوششی انسان است که تابع دلبستگی‌های جزئی و غایات خصوصی یا مقاصد خود پرستانه انسان باشد، بدین معنی که انسان همه نیروی خواست و خوی خویش را در راه آن غایات به کار بندد و هر غایت و هر چیز دیگری را در راه آنها فدا کند. محتوای جزئی و خاص این گونه غایات شخصی چنان با خواست انسان یگانه می‌شود که کیفیت خواست او را به تمامی معین می‌کند و از آن جداشدنی نیست، و به سبب آن است که انسان، آن چیزی می‌شود که هست. زیرا فرد، به عنوان ذاتی متعین وجود دارد، یعنی انسانیت او چیزی کلی (و اعتباری) نیست که در عالم واقع وجود نداشته باشد. واژه «خوی»^{۸۳} نیز خود به معنای خاصیت متعین خواست و هوش انسان است. ولی خوی، همه ویژگیهای فرد و شیوه رفتارش در زندگی شخصی و جز آن را دربر می‌گیرد و به نحو اخص بر نتایج عملی این ویژگی‌ها دلالت ندارد. پس مقصود من از عاطفه، وجوه متعین خوی و خواست فرد در حدودی است که محتوای کاملاً خصوصی (و خودپرستانه) نداشته باشد، بلکه انگیزه کوشش‌هایی شود که معنی و مقصود کلی دارد. پس مقاصدی که فقط آرزوهای درونی (و ذهنی) و بیهوده و مایه لافزنی سست نهادان باشد، موضوع سخن ما نیست.

پس نتیجه می‌گیریم که هیچ چیز در تاریخ بی (شور و شوق و) دلبستگی کسانی که در آن دست داشته‌اند به انجام نرسیده است، و اگر دلبستگی را بتوان به معنای عاطفه دانست [به شرط آنکه دارنده‌اش از همه دلبستگی‌ها و غایت‌های بالقوه یا بالفعل خود چشم‌پوشد و با همه وجودش همه آرزوها و نیروهایش را بر سر یک کار نهد] آنگاه باید گفت که هیچ کار سترگی در جهان، بی عاطفه برنیامده است. عاطفه (در وهله نخست) جنبه ذهنی یا صوری نیروی است که درخواست و کوشش انسان، صرف نظر از محتوی یا غایت آن خواست و کوشش نهفته باشد، و این فرق میان صورت و محتوی در

مورد هر گونه باور و بینش و وجدان شخصی، صادق است. شناخت محتوای باورها و بینش ها و وجدان ها برای تمیز آنکه کدامیک راستین و کدامیک دروغین است ضرورت دارد. اگر باور و عاطفه ای راستین و گوهری باشد باید به عنوان آن عنصر خواست ذهنی که نیازها و انگیزه ها و عاطفه ها و نیز روش ها و اندیشه ها و باورهای شخصی را دربرمی گیرد، ناگزیر به مرحله وجود واقعی برسد.

پس از این بررسی دومین عنصر اساسی تحقق غایت تاریخ، اگر به روی عواقب سیاسی آن درنگ کنیم، می توانیم این نتیجه را بگیریم که هر کشور زمانی سامان درست دارد و بخودی خود نیرومند است که سود خصوصی شهروندانش با غایت کلی آن کشور یگانه شود و سود خصوصی و غایت کشور، راه ارضاء و تحقق خود را در یکدیگر بجویند. و این سخن بسیار پرمعنی است. ولی (سود خصوصی و غایت کشور) تنها (در دو حال) با هم براستی یگانه می شوند (نخست زمانی) که آن کشور با پیکارهای دور و دراز فکری، از غایت کلی آگاهی یابد و نهادهای^{۸۴} بسیاری سزاوار این غایت پدیدآورد، و (دوم) پس از پیکار با سودهای خصوصی و پرورش ممتد و دشوار آنها. روزگاری که این یگانگی در آن دست دهد روزگار شکفتگی و مردانگی و نیرومندی و بهروزی آن کشور است. ولی تاریخ جهانی برخلاف انجمن های اختصاصی افراد بشر با هیچگونه غایت آگاهانه آغاز نمی شود. حتی غریزه زندگی اجتماعی در انسان درخور آن است که به قصد ایمنی جان و مالش بکوشد و همین که جامعه انسانی برپا شود، چنین مقاصدی شکل معین تری به خود می گیرد. در این مرحله، غایت (زندگی اجتماعی)، مشخص تر و مثلاً دفاع از شهر آتن یا روم است و دشواری ها و نیازهایی که بعد رخ می نماید باز این غایت را مشخص تر می کند. تاریخ جهانی با این غایت کلی آغاز می شود که صورت معقول روح تحقق پذیرد، ولی این غایت، تنها در خود (و بالقوه) یعنی به طور طبیعی محض وجود دارد و هنوز انگیزه ای درونی و اساسی و ناآگاهانه است و چنانکه گفتیم کاری که تاریخ جهانی می کند کوشش پیوسته برای رساندن این غایت به حیطة آگاهی بشر است. بدینسان آنچه عنصر ذهنی نام دارد، یعنی نیازها و آرزوها و عاطفه ها و

سودهای خصوصی و عقیده‌ها یا اندیشه‌های ذهنی، از آغاز کار به صورت هستی طبیعی یا خواست طبیعی (انسان) پدیدار می‌شود. این انبوه شگرف آرزوها و سودها و کنش‌ها مجموعه‌ی ابزارها و دستمایه‌های روح جهانی برای رسیدن به غایت خود و آگاه شدن از آن و تحقق بخشیدن به آن است، زیرا تنها غایت روح جهانی، خود را بازیافتن و به خود آمدن و خود را در واقعیت نگریستن است. ولی همه‌ی این (مظاهر) زندگی اقوام و افراد در کوشش آنها برای رسیدن به غایات خود، در عین حال، دستمایه‌ها و ابزارهای چیزی برتر و بزرگتر از غایات جزئی ایشان است که خود از آن بی‌خبرند و آن را ناآگاهانه تحقق می‌بخشند. این نکته‌ای است که می‌توان درباره‌اش شک کرد و کسانی نیز در آن شک کرده‌اند، یا آن را یکسره منکر شده‌اند، یا از آن به این عنوان که چیزی جز پندار و فلسفه (بافی) نیست به خواری و نکوهش سخن گفته‌اند. من از آغاز، مقصودم را در این باره باز نموده‌ام و گفته‌ام که باور یا فرض پیشین ما آن است که عقل بر جهان، و از این رو، بر تاریخ جهانی فرمانرواست و این اندیشه را پیش از نتیجه‌گیری از بحث خود و فعلاً بی‌هیچگونه ادعایی باز می‌گویم. در برابر این (عنصر) کلی و گوهری، (یعنی عقل)، که (وجودش) در خود و برای خود است، همه چیز دیگر فرمانبردار و زیردست و خدمتگزار و ابزار کار است. وانگهی این عقل، در بطن ذات^{۸۵} واقعیت تاریخی است و در آن و از راه آن، تحقق می‌یابد. یگانگی آنچه در خود و برای خود وجود دارد با آنچه فردی و ذهنی است تنها یگانگی راستین است. این نکته‌ای نظری است که در منطق از آن بحث می‌رود. ولی در سیر تاریخ جهانی، چون پیشرفت به تدریج روی می‌دهد، می‌بینیم که عنصر ذهنی یا وجدان انسان نمی‌تواند مقصود غایی (یعنی) صورت معقول یا مفهوم روح را به حالت محض آن (یکباره)^{۸۶} دریابد. این مفهوم (یکباره) محتوای نیازها و دلبستگی‌های وجدان نمی‌شود و اگرچه (بدین دلیل)، وجدان انسان (یکباره) از آن آگاه نمی‌شود، لیکن گوهر کلی در غایات جزئی (اقوام و افراد) وجود دارد و از راه آنها تحقق می‌یابد. ولی چون وجه نظری این پیوستگی (کلی یا جزئی) به منطق مربوط می‌شود، در اینجا نمی‌توانم از این مفهوم به تفصیل سخن گویم یا آن را باصطلاح، فهم پذیر گردانم ولی می‌کوشم با چند مثال آن

را روشن کنم. یکی از نتایج بهم پیوستگی (آگاهی یا وجدان ذهنی و گوهر کلی، یعنی عقل) آن است که در تاریخ جهان از کارهای آدمیزادگان نتایجی پدید می‌آید که با آنچه (در اصل،) قصد ایشان بوده است و بدان رسیده‌اند، و آنچه بی‌درنگ می‌دانند و می‌خواهند فرق دارد. آنان در کارهایی که می‌کنند سود خویش را می‌جویند، ولی در همان حال مقصود دیگری را نیز برمی‌آورند که از پیش در دل‌بستگی ایشان به کار خود پنهان بوده و از آگاهی و دیده‌ایشان دور مانده است. نمونه‌آن کار کسی است، که برای کینه جویی شاید بحق، یعنی برای انتقام از ستمی که بناحق کشیده، خانه دیگری را آتش می‌زند؛ این کار او بی‌درنگ نتایج دیگری را در پی می‌آورد که با آن هیچگونه رابطه مستقیمی ندارد و از آن بیگانه است. می‌توانیم بگوییم که اصل کار فقط برافروختن اندکی آتش در جای معینی از یکی از تیرهای خانه بوده است. ولی از آن پس کارهایی که در اصل وجود نداشته است، خود بخودی روی می‌دهد؛ آن بخش آتش گرفته تیر به بخش‌های دیگر پیوسته است، از این رو آتش از آن تیر به سراسر خانه و از آنجا به جاهای دیگر دامن می‌کشد، پس آتش سوزی بزرگی برپا می‌شود که دارایی و چه بسا جان کسان بسیاری را که آماج آن کینه‌توزی نبوده‌اند، از میان ببرد. این پی‌آمد نه جزء خود عمل اصلی و نه جزء قصد عامل بوده است. (ولی عمل کینه‌توزی و آتش‌سوزی) فرجام کلی دیگری نیز دارد. قصد عامل آتش‌سوزی تنها این بوده است که از کسی با آتش زدن خانه اش کینه‌اش را برآورد، ولی اینک عمل او بزهی است که کیفری در پی دارد. عامل آتش‌سوزی از این پی‌آمد آگاه نبوده است، تا چه رسد به آنکه خواستار آن بوده باشد، ولی این (پی‌آمد،) عنصر کلی و اساسی آن عمل است و از راه آن عمل به واقعیت می‌پیوندد. مقصود اصلی از این مثال، توضیح این نکته بود که نتایج هر عملی از حدود خواست و آگاهی عامل آن فراتر می‌رود. از این مثال همچنین بر می‌آید که گوهر عمل (خلاف،) و در نتیجه خود عمل، به زیان کسی تمام می‌شود که آن را انجام داده است، زیرا چون بزه است (زیانش) به خود او برمی‌گردد و بدینسان اثر عملش را باطل می‌کند و حاکمیت عدل را باز می‌گرداند. ولی نیازی به تأکید این جنبه این مثال ما نیست، زیرا فقط در مواردی خاص صدق می‌کند و همچنانکه گفتیم

این فقط تمثیلی برای روشن کردن مطلب بود.

ولی اینک از مثالی دیگر یاد می‌کنم که باز در فرصتی مناسب از آن سخن خواهم گفت، ولی چگونگی ترکیب کلی و جزئی، یا ترکیب غایت ضرور (کلی) و غایت به ظاهر ممکن یا تصادفی (جزئی) را به شیوه‌ای تاریخی و به صورت مشخصی که در اینجا مورد نظر ماست روشن می‌کند. قیصر چون خود را با این خطر روبرو دید که منصبی را که یافته بود از دست بدهد - منصبی که اگر او را سرور همگان نمی‌کرد، دست کم او را در شمار سالاران و رهبران کشور درمی‌آورد - با رقیبانش به قصد نگاهداری جان و منصب و شرف و ایمنی خود درافتاد. او همچنین با این خطر روبرو بود که در برابر دشمنانش سر فرود آورد؛ زیرا دشمنانش می‌توانستند سودهای شخصی خود را با معیار مقررات صوری نظام سیاسی و از این رو در سایه حکومت ظاهری قانون، موجه نشان دهند. (قیصر تنها به انگیزه سودی که در نگاهداری جان و آرم و ایمنی خود داشت با آنان جنگید و بر آنان چیره شد.) ولی چون دشمنان، فرمانروایان ایالات بودند، پیروزی قیصر برایشان مایه چیرگی او بر سراسر امپراتوری روم نیز شد: بدینسان او بی‌آنکه در مقررات نظام سیاسی دست ببرد، سرور یک‌ه تاز کشور گشت. ولی برخورداری از نیروئی یگانه در روم به او امکان داد که به غایت خود، که در آغاز، خصلت منفی داشت و در عین حال غایتی ضرور در تاریخ روم و تاریخ جهان بود، برسد. آنچه راهبر او در کارش گشت تنها سود خصوصی او نبود، بلکه غریزه‌ای نیز بود که آنچه را بایسته روزگار بود به انجام رساند. بزرگمردان تاریخ، کسانی هستند که گوهر غایات خصوصی ایشان، همان گوهر خواست روح جهانی است. اگر آنان نیروی راستین دارند از برکت همین محتوی است که در غریزه همگانی و ناآگاهانه آدمیزادگان نیز نهفته و راهنمای درونی ترین نیروهای ایشان است. از این روست که در برابر بزرگمردان که در عین دنباله روی از سودهای شخصی خود، غایت تاریخ را نیز تحقق می‌بخشند، مردم عادی تاب ایستادگی ندارند. پس همگی زیر درفش او گرد می‌آیند، زیرا او آنچه را از پیش در غریزه ایشان پنهان بوده است به آنان آشکار می‌کند و به انجام می‌رساند.

هستی هر قوم (از دو اصل فراهم می‌آید، یکی) عناصری^{۸۷} که به جهان

نمود^{۸۸} به طور عام تعلق دارد^{۸۹}، و اصل دیگر، فردیت^{۹۰} است. و این دو اصل با هم واقعیت مثال را تشکیل می دهند. ویژگی های هر قوم و هر کشور به چگونگی این دو اصل و شیوه متفاوت بودن آنها (از عناصر دیگر) و یگانه شدن آنها با هم مربوط می شود. این (دگرگونی و یگانگی)، فراگرد زنده ای را پدید می آورند که مثال، هستی خود را از آن می گیرد. مثال در آغاز یکسره درونی و بی کوشش و بی بهره از واقعیت و به صورت اندیشه و پندار محض و باطن یک قوم است؛ کوشش افراد، این اصلی کلی را از حال پوشیدگی بیرون می آورد و نمودار می گرداند. همین کوشش است که در واقعیت، هستی بیرونی می یابد و آنچه را به خطا واقعیت می نامند، و جز بیرون بودگی^{۹۱} (یا جهان بیرون) چیز دیگری نیست، با مثال مطابق می سازد.

فردیت تا زمانی که خصلت روحی ندارد و تربیت نیافته است، جزئی از این جهان بیرون است؛ هرچه فرد با تمامیت خود از گوهر کلی بیشتر بهره جوید و مثال به درون او بیشتر راه یابد، اصیل تر می شود. رابطه میان کلی و ذهنی در این امر آشکار می شود که آن گوهر کلی، به آگاهی قوم راه می یابد و قوم از حقیقت به عنوان عنصری ذاتی که در خود و برای خود هستی جاودانه دارد آگاه می شود. ولی این تکامل به سوی آگاهی زنده که بر اثر آن، (انسان)، هستی در خود و برای خود را باز می شناسد، یکباره به صورت سزاوار خود یعنی به صورت کلیت در نمی آید. خواست تا هنگامی که به حال درونی و خفته است، در حال طبیعی فرو می ماند و آنچه را معقول است در نمی یابد. هنوز عدالت و معنی عدالت برای او مصداقی ندارد. اخلاق اجتماعی راستین هنگامی صورت می بندد که افراد از غایات خود آگاه شوند. آنان باید، به اصطلاح ارسطو، آن نیروی را که خود بی جنبش است ولی همگان را به جنبش می آورد بشناسند. از اینجا بر می آید که انسان برای آن که در جهان هستی، اثربخش باشد باید صفات ویژه خود را آزادانه پیرورد و از این جنباننده ای که خود جاودانه بی جنبش است آگاه شود، تا بتواند آزاد و به خود استوار شود. همچنان که اقوام در تاریخ جهانی به سوی استقلال، کمال می یابند افراد آنها نیز (در زندگی شخصی خود) چنین سیری را می پیمایند. مثال در نفس خود به خود آگاهی و کوشندگی، متعین است، زیرا

زندگی ازلی خداست، رشته‌ای است که از پیش از آفرینش جهان همه چیز را به هم پیوند داده است. ولی مثال در آغاز هنوز امری کلی و درونی و پنداری^{۹۲} است و صورت هستی بی میانجی (یعنی فعلیت) ندارد. مرحله بعدی در تکامل مثال آن است که به حقانیت تضادی که نخست به صورت بالقوه در آن وجود داشته است اذعان آورد، یعنی ضدش را وضع کند. این تضادی است میان مثال به حال آزاد و کلی، که در آن مثال قایم بالذات است، و مثال به منزله اندیشه انتزاعی و درونی محض. مثال کلی چون بدینسان جایگاهی (جداگانه) برای خود می‌گزیند، ضدش را به منزله ذاتی که از لحاظ صوری برای خود وجود دارد^{۹۳} و آزادی صوری^{۹۴} و یگانگی انتزاعی خودآگاهی^{۹۵} و تفکر بی پایان درونی^{۹۶} (یا بالقوه) و نفی بی پایان^{۹۷} است، پدید می‌آورد (بدین ترتیب نفس انسانی یا من به وجود می‌آید؛)^{۹۸} «من» انسانی در مقام ذره یا گوهر فرد [اتم] و طرف نهایی دیگر این تضاد، در برابر هرگونه کمال^{۹۹} (و یا بهتر بگوئیم) در برابر کمال مطلق می‌ایستد. پس مثال در این حال از یک سو به منزله کمال گوهری (=خدا) و از سوی دیگر به مثابه مفهومی انتزاعی و اراده‌ای خودسرانه (=انسان) عرض وجود می‌کند. (این همان حالی است که در آن) خدا و همه جهان از یکدیگر جدا شده‌اند و با هم ضدیت یافته‌اند. ولی من انسان که دارای قوه شناسائی است، می‌تواند از هستی چیزهای دیگر آگاه شود. چون این رشته فکر را دنبال کنیم به طور ضمنی چگونگی پیدایش آفرینش اذهان مستقل و (مفهوم) جهان و جز آن روشن می‌شود. این ضد (روح)، این گوهر فرد (یعنی من) که در عین حال مظهر تکثر است، متناهی و پایان‌پذیر است. هر ذات جداگانه‌ای تا جایی که ذات دیگر از خود بیرون می‌راند، کران و مرز خویش است، و نمی‌تواند از این کران فراگذرد: به همین جهت پایان‌پذیر است. این تفکر نفس در خود، این آگاهی فردی، ضد مثال و، از این رو، مطلقاً پایان‌پذیر است.

با این همه، این هستی پایان‌پذیر، این بالاترین حد آزادی^{۱۰۰}، این شناسائی صوری، به سبب پیوندش با بزرگی و شکوه خدایی که در مقام مثال مطلق، آنچه را که باید باشد می‌شناسد، گویی زمینی است که (دانه) عنصر روحانی شناسائی در آن می‌روید، و بدینگونه جلوه‌ای است از مطلق،

هرچند جلوه‌ای از واقعت صوری آن.

دریافت پیوستگی مطلق این دو ضد، ژرفترین اشتغال مابعدالطبیعه است. «من» انسان، ضد خود را چه در الوهیت، به عنوان دین، و چه در جهان به نحو عام، در آغاز همچون مجموعه‌ای از پدیده‌های ناقص و پایان پذیر می‌پندارد، و به همین گونه در جهان پدیده‌هائی جزئی، خود را چیزی ناقص و متناهی می‌بیند و بدین جهت (دیدگاه آن،) دیدگاه مقاصد ناقص و متناهی، و (دیدگاه) جهان نموده است. آزادی تفکر به معنائی کلی و انتزاعی، عنصر، صوری کوشش مثال مطلق است. نفس خودآگاه در درجهٔ اول خویشتن را به طور کلی و (در درجهٔ دوم) خویشتن را در همهٔ (مظاهر جزئی هستی) می‌خواهد، و جویای آن است که ذهنیت خودآگاهش را در همهٔ اعیان بجوید. این (مایهٔ) آن می‌شود که «من» انسان از وجود خویش یقین یابد. این (خودخواهی) را تا جائی که تنها غایت ذهنیت باشد، می‌توان کشش عقل^{۱۱} نامید^{۱۲} - همچنانکه پارسائی، غایتی جز رستگاری شخصی ندارد.

بدین ترتیب نفس، در آغاز، خویشتن را نه به عنوان نفس شناسا بلکه همچون ذاتی ناقص و متناهی و پایان پذیر و مطابق هستی بی‌میانجی خود می‌خواهد، و این حوزهٔ هستی ظاهری اوست. او خود را در جزئیشتش می‌خواهد و در اینجاست که عواطف وارد میدان می‌شوند و فرد، خصوصیت خود را تحقق می‌بخشد. نفس اگر بتواند طبیعت متناهی و پایان پذیرش را متحقق کند، دوگانه می‌شود؛ هنگامی که گوهر فرد بدینسان با غیرش آشتی کند فرد به آنچه شادی^{۱۳} نام دارد دست می‌یابد. شادمان کسی است که با خویشتن هماهنگ باشد. تاریخ را می‌توان از دیدگاه شادی بررسی کرد، ولی تاریخ، دفتر^{۱۴} شادی نیست. روزگاران شادی، صفحات سفید تاریخ اند. بی‌گمان در تاریخ، لحظه‌های خرسندی وجود داشته است، ولی خرسندی^{۱۵} را با شادی یکی نمی‌توان دانست، زیرا خرسندی حاصل برآوردن مقاصدی است که از سودهای خصوصی برتر باشد. مقاصدی که در تاریخ جهانی ارزش دارند، باید به یاری خواست و نیروی انتزاعی برآورده شوند. افراد تاریخی که به دنبال چنین غایاتی رفته‌اند بی‌گمان از آن خرسندی

جسته اند، ولی غایتشان بی گمان شادی نبوده است.

این مرحله کوشش انتزاعی باید همچون پیوند و حد واسطی دانسته شود، میان مثال کلی، که در ژرفنای روح آرمیده است، و جهان بیرونی: با کوشش است که مثال از حالت درون بودگی^{۱۰۶} بدر خواهد آمد و در جهان بیرون جای خواهد گرفت. کلیت همینکه حالت بیرونی به خود گیرد، به صورت فرد درمی آید. مثال تا زمانی که در درون خود بماند مفهوم انتزاعی بی جانی است، ولی از برکت کوشش، به مرتبه هستی حقیقی می رسد. بیان معکوس این معنی آن است که کوشش، عینیت بیهوده را به نمودی از هستی مبدل می کند که در خود و برای خود هست. ما تا اینجا تنها یک روی دوگانگی^{۱۰۷} درونی مثال را دیده ایم. بر اثر این دوگانگی، مثال از یک سو به صورت مثال (محض و انتزاعی) و از سوی دیگر به صورت گوهر فرد، ولی آن چنان گوهر فردی که می اندیشد، تجزیه می شود. گوهر فرد برای مثال وجود دارد و مثال برای گوهر فرد: به همین دلیل، ماهیت گوهر فرد درخور کوشندگی و بی آرامشی مدام است. گوهر فرد به حکم آنکه ذاتی است مشخص، منفرد است و در حد نهایی (انتزاع) قرار دارد، ولی در عین حال چیزی بی میانجی است که کارش آن است که همه چیزهای مادی را به مفهوم کلی مبدل کند، تا خواست مطلق، شناخته و برآورده شود. این کشش بی پایان به سوی یگانگی، یا به رفع دوگانگی، روی دیگر آن دوگانگی درونی مثال است. پس پهنه پایان پذیری، پهنه کوشش فردی است، کوششی که گوهر کلی را هستی می بخشد و تعیینات آن را متحقق می کند. (زیرا) از یک سو افراد می کوشند تا خواست واقعی و محدود خود را برآورند و لذت خصوصی خویش را بجویند. از سوی دیگر، غایات کلی یعنی نیکی و دادگری و وظیفه نیز ایشان را به سوی خود می کشد. اگر چنین نباشد، درنده خوئی و خودسری هنوز بر زندگی آدمیان فرمانرواست، حال آنکه ما در اینجا با مرتبه ای بالاتر از هستی ایشان سر و کار داریم. در پرتو تربیت اخلاقی، (آرزوهای) جزئی (یا خودپرستانه) فرد خصلت کلی می یابد و تنها بدینگونه است که آداب و رسوم اجتماعی می توانند به وجود آیند. این کلیتی که جلوه جزئی می یابد، صورت جزئی خیر و صلاح کلی است و در آداب و رسوم

مشخصی تجلی می‌کند. آفرینش این آداب و رسوم، فقط برای نگاهداری^{۱۰۸} (از چیزی یا کسی یا جایی) است، ولی تا حدودی که نگاهداری از یک چیز مایهٔ ثمربخشی آن نیز بشود و نه فقط مایهٔ دوام آن گردد. این (الزام به) نگاهداری و (رعایت) آداب و رسوم اجتماعی و قانون متبع، ناظر بر خیر و صلاح به معنایی عام و انتزاعی نیست، بلکه محتوایی خاص و انضمامی دارد. اقتضای وظیفهٔ (اجتماعی) آن است که هر کس از میهن خاص خود و نه از سرزمینی نامعین دفاع کند. همین الزام است که معیار سنجش نیک و بد رفتار اجتماعی همهٔ افراد، و سرچشمهٔ همهٔ وظائف رسمی و قوانین شناخته شده نزد همگان، و بنیاد عینی پایگاه هر کس است. زیرا در واقعیت زنده، برای پندارهای پوچی از اینگونه که گویا انسان می‌تواند نیکی را محض نیکی بجوید جایی نیست. اگر انسان خواهان کردار است برایش کافی نیست فقط جویای نیکی باشد، بلکه باید بداند که این یا آن چیز، نیک هست یا نه. در مورد امور محتمل زندگی روزانه، تعریف نیک و بد یا حق و باطل به موجب قوانین و عادات هر کشور معین می‌شود و شناخت آنها چندان دشوار نیست. ارج هر کس بسته به آن است که خود را با روح قومی هماهنگ کند و نمایندهٔ آن باشد و پایگاهی برای خشنودی در حیطهٔ امور کل جامعه بگزیند. و یکی از شروط آزادی در هر کشور آن است که این گزینش به خواست خود فرد وابسته باشد و پیشهٔ هیچکس از پیش، به شیوهٔ نظام «کاست»، بر او مقرر نشود. در این حال، اصول اخلاق^{۱۰۹} درخور آن است که وظایفی را که پایگاه اجتماعی او مقرر می‌دارد به جای آورد؛ این وظایف را به آسانی می‌توان شناخت، زیرا چگونگی آنها وابسته به طبقه‌ای است که فرد به آن تعلق دارد. جنبهٔ اساسی اینگونه روابط، یعنی جنبهٔ معقول آنها بر همگان آشکار است و مظهرش همان چیزی است که وظیفه نام دارد. جستجو در پی تعریف وظیفه، کوشش نظری بیهوده‌ای است، و عقیده به آنکه دست یافتن به آرمان‌های اخلاقی کاری دشوار است، نشانهٔ طفرهٔ رفتن از وظیفه است. هر کس پایگاهی ویژهٔ خود دارد و نیک می‌داند که رفتار درست و شایسته چیست. اگر کسی در روابط عادی با اشخاص، گزینش راه درست و روا را دشوار بداند و چنین پندارد که چون از دشواریهای این گزینش آگاه است و درکار آن وسواس

دارد، دیگران باید این را دلیلی بر فضیلت اخلاقی او بشمارند، دعوی او نشانه بدخواهی و سیاهدلی و بهانه جویی او برای گریز از وظایفش است، زیرا شناخت این وظایف، دشوار نیست. کوتاهی هر کس از این شناخت، دست کم حکایت از آن دارد که نیروی تفکر او مهمل مانده و چون اراده ناتوانش نیز آن را برنیانگیخته خود را به امور دیگر سرگرم داشته و اخلاقاً از خود راضی شده است. ماهیت هر وضعی که تابع ملاحظات اخلاقی باشد بسته به آن است که مسئله اساسی و مفهوم وظیفه چیست. مثلاً ماهیت رابطه فرزندان و پدر و مادر در خور رفتاری سزاوار این رابطه است. در روابط حقوقی نیز وضع به همینگونه است. من به کسی پول بدهکارم. حق حکم می کند که رفتاری مطابق مقتضای عقد وام داشته باشم و آن پول را بازپردازم. در اینجا هیچگونه دشواری رخ نمی نماید. ریشه هر وظیفه ای، زندگی اجتماعی است: چون افراد، دارای پیشه ای هستند که به عهده آنان واگذار شده است، وظایفی نیز بر ذمه خویش دارند؛ پیروی آنان از قواعد اخلاقی به این صورت است که این وظایف را به جای آورند.

پس یگانگی این دو حد، یعنی (از یک سو) تحقق مثال کلی و تبدل آن به واقعیتی بی میانجی و (از سوی دیگر) ارتقاء جزء به پایه حقیقت کلی، نخست با این فرض دست می دهد که این دو حد با یکدیگر متفاوت و از یکدیگر اثر ناپذیرند. عمل کنندگان، در کوشش خود، هدف های محدود و سودهای جزئی دارند، ولی در عین حال ذات هائی شناسنده و اندیشنده نیز هستند. در نتیجه، محتوای هدف هایشان به تعینات کلی و اساسی دادگری و نیکی و وظیفه و جز آن سرشته است. زیرا آرزوی محض و خواست نافرهیخته و ددمنشانه، بیرون از پهنه تاریخ جهانی است و در سیر تکامل آن سهمی ندارد. این تعینات کلی (یعنی دادگری و وظیفه و جز آن) که راهنمای غایات و کارهای افرادند محتوایی جزئی دارند. هر کس فرزند قوم خویش در مرحله ای معین از تکامل آن است هیچکس نمی تواند از تأثیر روح قوم خود برکنار بماند، همچنانکه هیچکس نمی تواند بیرون از کره زمین زیست کند. زمین، مرکز ثقل همه چیزهاست. اگر فرض کنیم که چیزی مرکزش را رها کند، وجود آن فقط در حال پراکندگی در هوا قابل تصور است. حال فرد نیز چنین است.

فرد به حکم طبیعت خود باید با گوهرش مطابق باشد. باید در درون وجدانش اراده‌ای را که سزاوار قوم اوست بشناسد و آن را در جهان بیرون آشکار گرداند. فرد، محتوای خود را کشف نمی‌کند بلکه هستی او بسته به آن است که تا چه اندازه محتوای گوهری خود را که از پیش در ذاتش نهفته است به کار اندازد.

ولی در برابر این محتوای کلی که هر کس باید به مرحله واقعیت درآورد و تمامیت زندگی اخلاقی او در پرتو آن نگاهداشته می‌شود، کلی دیگر در تاریخ هست که کار فرد را در پیروی از اصول اخلاق اجتماعی، دشوار می‌گرداند. ما منشأ این نوع دوم کلی را ضمن بررسی سیر تکامل مثال، باز نمودیم. این گونه کلی نمی‌تواند در درون جامعه‌ای که (افرادش همگی) پای بند اخلاق اجتماعی^{۱۱۰} است پدید آید؛ زیرا در چنین جامعه‌ای فقط در مواردی خاص و جزئی همچون تباهاکاری و نیرنگبازی و مانند اینها معیارهای کلی شکسته می‌شود، ولی جامعه اینها را بی‌درنگ سرکوب می‌کند. لیکن چون هر مجموعه‌ای از آداب و رسوم و اخلاق اجتماعی (به دلیل آنکه به قوم یا زمان و مکانی خاص تعلق دارد) محدود است (معیارهای) کلی برتر از آن پیدا می‌شود و در درون آن دوگانگی می‌افکند. گذار روح از هر مرحله تکامل به مرحله دیگر فقط می‌تواند به شرطی روی دهد که (معیارهای) کلی پیشین از میان برداشته و نقص و محدودیت آنها باز شناخته شود. کلی برتری که جانشین کلی فروتر می‌شود، به اصطلاح، جنس قریب نوع پیشین است و از پیش در آن موجود است ولی هنوز اعتبار نیافته است؛ همین امر، واقعیت موجود را دچار ناپایداری و پراکندگی می‌کند.

یکی از عناصر اساسی سیر (تکامل) تاریخ، پایداری هر قوم یا کشور، و پایداری زمینه‌های سامان یافته زندگی آن است. هر کس می‌کوشد تا در آرمان مشترك قوم خود سهیم باشد و به پرورش وجوه گوناگون آن یاری کند، زیرا تنها بدینسان است که آداب و رسوم اجتماعی پایدار می‌ماند. ولی عنصر دیگر (تکامل تاریخ) آن است که سیر زندگی یک قوم به دلیل فرسودگی و به سرآمدن عمر (نهادهای اجتماعی آن) گسسته شود تا تاریخ جهان و روح جهان به پیشرفت خود دوام دهند. در اینجا نیازی نیست که از وضع فرد در

درون منظومه کلی اخلاقی و روش ها و وظیفه های اخلاقی او بحث کنیم، زیرا آنچه محل توجه ماست فقط تکامل و پیشرفت روح به سوی مفهومی برتر از خویشستن است. ولی این پیشرفت همراه با کم بهایی^{۱۱۱} و ویرانی^{۱۱۲} و تباهی^{۱۱۳} صورت پیشین واقعیت، که مفهوم خود را به حد کمال تحقق بخشیده است، دست می دهد. این جریان از یک سو بر اثر تکامل درونی مثال روی می دهد؛ ولی از سوی دیگر تحقق آن، نتیجه عوامل بیرونی و فراز آورده کوشش افراد است. این درست لحظه برخورد های سهمگین میان وظایف و قوانین و حقوق موجود و معتبر از یک سو و امکاناتی است که از سوی دیگر با این نظام ضدیت دارند و ناقض آنند و بنیاد و اسباب پابندی آن را از میان می برند، هر چند محتوای این امکانات اغلب می تواند (به همان اندازه محتوای نظام پیشین) خوب و روی هم رفته سودمند^{۱۱۴} و اساسی و ضرور بنماید. از آن پس، این امکانات، خصلت تاریخی به خود می گیرند، فرق است میان کلی نهفته در درون آنها با کلی نهفته در بنیاد هستی قوم یا کشور. این کلی، عنصری است از خود مثال آفریننده، از آن حقیقتی که با شتاب در پی تحقق خویش است^{۱۱۵}

اینک مردان بزرگ تاریخند که این کلی برتر را در می یابند و آن را غایت خویش می سازند، و هم ایشانند که این غایت را، که با مفهوم برتر روح مطابق است، تحقق می دهند. از این رو باید آنان را قهرمان نامید. آنان غایت و پیشه خود را در نظام آرام و آراسته (موجود) و سیر تقدس یافته امور^{۱۱۶} نمی جویند. آنچه کار ایشان را توجیه می کند وضع موجود نیست بلکه چیزی دیگر است، یعنی آن روح پنهانی است که می خواهد خود را آشکار کند؛ ولی هنوز در زمان حال پا به عرصه هستی نهاده است، روحی ناپیدا که می خواهد خود را از تنگنای جهان موجود برهاند، زیرا جهان موجود همچون پوسته ای است که گنجایش هسته اش را ندارد. ولی هر خواست و غایت و باور و آرمانی که مخالف وضع موجود باشد الزاماً از روزگاری نو خبر نمی دهد. هنگامه جویان نیز از هر گروه چنین آرمان هائی دارند و کوشش هایشان همیشه از اندیشه هائی مخالف وضع موجود برمی خیزد، ولی این امر که اینگونه اندیشه هائی مخالف وضع موجود برمی خیزد، ولی این امر که اینگونه

اندیشه‌ها و برهان‌ها و اصول کلی (عقاید مخالفان) با اوضاع کنونی سرستیز دارد، دلیل درست بودن آنها نیست. غایات راستین، فقط از محتوایی پدید می‌آیند که نیروی مطلق روح درونی، در جریان تکامل خود، آن را آفریده باشد، و مردان تاریخی کسانی هستند که نه غایات اعتباری و شخصی بلکه اموری درست و برحق و ضرور را خواسته‌اند و به انجام رسانده‌اند، و چنین کسانی آنچه به هنگام و ضرور است به الهام درونی درمی‌یابند.

می‌توان میان بینش (این مردان تاریخی) و این نظر که چنین چهره‌هائی فقط نمودار مراحل تکامل مثال هستند فرق نهاد. نظر اخیر، خاص فلسفه است. ولی مردان تاریخی نیازی به اینگونه نظرهای فلسفی ندارند، زیرا اهل کردارند. آنان، در عوض، کار خود را می‌شناسند و خواهانش هستند، زیرا زمانه در خور آن است (و اندیشه) آن کار از پیش بالقوه در جهان موجود است. پروای ایشان همه آن است که این اصل کلی را که فرجام ضرور سیر تکامل جهان در زمان ایشان است، بشناسند و آن را غایت خود سازند و نیروی خویش را بر سر آن گذارند. آنان این اصل کلی را به الهام درونی درمی‌یابند ولی آن را از پیش خود نمی‌سازند، این کلی از ازل وجود دارد، لیکن به دست آنان تحقق نمی‌پذیرد و از (هستی) آنان آزمون و آبرو می‌یابد. چون (کلی را) از درون وجود خود، یعنی از سرچشمه‌ای گرفته‌اند که هنوز پدیدار نگشته است، چنین می‌نماید که آن را از پیش خود ساخته‌اند. بدین جهت، نظام تازه‌ای که در جهان می‌آفرینند و کارهائی که صورت می‌دهند به ظاهر محصول دلبستگی‌ها و کوشش‌های شخصی ایشان است. ولی حق با آنان است زیرا از بصیرت بهره‌ورند، حقیقت جهان و زمان خود را دریافته‌اند، مفهوم راستین یعنی کلیتی را که در آستانه پدید آمدن است و در مرحله بعدی، خود را متحقق خواهد کرد، می‌شناسد. و چنانکه گفتیم، دیگران برگرد درفش آنان فراهم می‌آیند، زیرا (می‌بینند که اینان) آنچه سزاوار زمان است باز می‌گویند. روشن‌بین‌ترین مردم زمان خویشند و بهتر از همه می‌دانند که چه باید کرد، و آنچه می‌کنند عین حق است. دیگران ناگزیرند که از ایشان فرمان‌برند، زیرا این (حقانیت) را احساس می‌کنند. گفتار و کردار ایشان بهترین گفته‌ها و کارهاست. از این رو (شخصیت) مردان بزرگ تاریخ را تنها

در منظر زمانه آنان می توان شناخت ؛ آنچه در ایشان بیشتر ستایش انگیز است ، این است که خود به کار افزار روح گوهری ساخته اند . همین است پیوند راستین فرد با گوهر کلی خود . زیرا همین گوهر است که سرچشمه همه چیز است ، غایت یکتا و نیروی یگانه ای است که مطلوب چنین مردانی است و تحقق خود را از راه آنان می جوید و به دست آنان واقعیت می یابد . از این روست که چنین مردانی در جهان نیرومندند . و به این سبب که غایات ایشان با غایات روح در خود و برای خود یکی است ، حق مطلب در جانب ایشان است . - اگر چه این حق در واقع امر نوع خاصی از حق است .

(تا اینجا مردم عادی) از وضع جهان آگاه نیستند و غایت (مردان تاریخی) آن است که این آگاهی را در ایشان پدید آورند . این است غایت مردان تاریخ جهانی ، و بابرآوردن این مقصود است که ایشان خرسند می شوند . آنان از نارسائی و کاستی آنچه وجود دارد ، ولی تنها نمایی از واقعیت است آگاهند . روح که در درون (و به حال پوشیده) پرورش و کمال یافته از جهان موجود بزرگتر شده و نزدیک است که از آن فراتر رود . خودآگاهی روح ، دیگر (به این جهان) خرسند نیست ، و ناخرسندی اش نیز به او این توانائی را نداده است که آنچه را که می خواهد بشناسد ، زیرا خواسته او هنوز به نحو ایجابی یا قطعی^{۱۱۷} موجود نیست و بدین سبب خصلت سلبی یا منفی^{۱۱۸} دارد . مردان تاریخ جهان کسانی هستند که آنچه را مردم در درون خود می خواهند آشکارا باز می گویند . برای مردم (عادی) دشوار است که بدانند چه می خواهند . آنان بی گمان چیزی را می خواهند ولی هنوز در وضعی منفی هستند (یعنی از وضع موجود) ناخرسندند (زیرا) از آنچه به طور مثبت می خواهند آگاه نیستند . ولی مردان بزرگ همچنین می دانند که چه می خواهند و آنچه نیز می خواهند مثبت است . آنان در آغاز ، خرسندی خویش را می جویند و در پی خرسندی دیگران نیستند . اگر می خواستند دیگران را خرسند کنند کارهای بسیاری از دستشان ساخته بود ، زیرا دیگران از آنچه زمان می خواهد و حتی از آنچه خود می خواهند آگاه نیستند . ایستادگی در برابر این مردان تاریخی بیهوده است زیرا آنان با نیرویی مقاومت ناپذیر به سوی مقصود خویش رانده می شوند . پس راه آنان راه راستی است ، و

دیگران، هر چند باور نداشته باشند که آن راه با آرزوی ایشان مطابق است، در آن گام می‌نهند یا به آن رضا می‌دهند، زیرا مردان تاریخی سخت بر آنان چیره‌اند؛ اگرچه این چیرگی در نظر ایشان همچون نیروئی بیرونی و بیگانه بنماید و مخالف آن امری باشد که به گمان ایشان خواست آگاهانه ایشان است. زیرا روح در سیر تکامل بعدی خود، جان باطنی همه افراد است، هر چند تا زمانی که مردان بزرگ به آن آگاهی بخشند در ناآگاهی به سر می‌برد. پس کار مردان بزرگ چیزی است که دیگران به راستی خواستارش بوده‌اند و به همین دلیل نیروی ایشان چندان بر مردم عادی کارگر می‌افتد که آنان، به رغم خواست آگاهانه خویش، در برابرش سرفرو می‌آورند: اگر آنان از این رهبران جان‌ها^{۱۱۹} پیروی می‌کنند از آن روست که احساس می‌کنند که نیروی مقاومت ناپذیر روح درونی خودشان، آنان را در همین جهت می‌کشاند.

اگر اینک به سرنوشت مردان تاریخی نظر افکنیم، می‌بینیم که آنان این خوشبختی را داشته‌اند که غایتی را که نمودار یک مرحله از پیشرفت روح کلی بوده است به تحقق رسانده‌اند. ولی اگر این مردان به عنوان افرادی (ساده)، جدا از گوهر کلی خود نگریسته شوند، از آنچه در عرف عام، شادی نام دارد بهره نداشته‌اند. اینان نخواسته‌اند که به شادی برسند، بلکه فقط جویای غایت خویش بوده‌اند، و پس از کوششی دشوار به آن دست یافته‌اند. آنان می‌دانستند که چگونه به خرسندی برسند و غایت خویش را که غایتی کلی بود تحقق بخشند. چون غایتی چنین بزرگ را در برابر خویش دیدند، گستاخانه بر آن سر شدند که به رغم عقاید مردمان به خدمتش برخیزند. آنچه برای خود برگزیدند نه شادی، بلکه رنج و پیکار و کوشش در راه غایتشان بوده است. حتی هنگامی که به غایتشان رسیدند از لذت آرامش برخوردار نشدند و به شادی نرسیدند. هستی چنین مردانی در کوشیدن است و سرشت و خوی ایشان سراسر تابع عواطف ایشان است. و همینکه به مقصود خود برسند مانند پوسته‌هایی بی مغز فرو می‌افتند. چه بسا برای رسیدن به مقصود، راهی بسیار دشوار را پیموده‌اند، ولی چون به آن دست یافته‌اند، یا چون اسکندر نابهنگام مرده‌اند، یا چون قیصر کشته شده‌اند و یا چون ناپلئون در غربت از

جهان رفته اند. می توان پرسید که چنین کسانی از کار خود چه سودی بردند؟ سود ایشان، همان مفهوم راستین و غایتی بوده است که خود تحقق بخشیده اند. جز این چیز دیگری به دست نیاوردند و مزه آرامش را هم نچشیدند. دل خوش کردن به این که مردان تاریخی از آن چیزی که در عرف عام شادی نام دارد، بهره نداشته اند شرم آور است. [اینگونه شادی فقط در زندگی خصوصی، آن هم در اوضاع و احوال بیرونی بسیار متفاوتی ممکن است]. آنانکه به چنین دلخوشیهایی نیاز دارند می توانند آن را در تاریخ بجویند. ولی تنها حسودان^{۱۲۰} چنین نیازی دارند، زیرا حسود از بزرگی و شکوه دیگران رنج می برد و می کوشد تا آنها را خوار بنماید و بر آنها عیب بگیرد. حسودان، وجود چنین مردان بزرگی را از آن رو تحمل می کنند که از ناشادی آنان در زندگی آگاهند. بدینگونه حسودان می خواهند خود را با بزرگان برابر کنند. در روزگاران نو نیز به روشنی ثابت شده است که شهریاران بر تخت خود شادمان نیستند. از این رو مردم مقام شاهی را به ایشان وا می گذارند و روا می دارند که نه خود بلکه پادشاهان بر تخت بنشینند. ولی آزادگان بر دیگران رشک نمی برند، بلکه از بن دل، بزرگان را قدر می شناسند و به ایشان می بالند.

در هر زمان که مردان بزرگ می زیند، انبوهی از حسودان، عیب آنان را در (پیروی از) عواطف می دانند. براستی هم می توان رفتار آنان را براساس عواطف تفسیر کرد (بدین معنی که) عواطف را انگیزه آنان دانست. بی گمان مردان بزرگ، مردانی عاطفی هستند زیرا با شور و شوق در پی مقصود رفته اند و خوی و نبوغ و سرشت خود را سراسر وقف آن غایت کرده اند. پس در مورد این کسان، آنچه در خود و برای خود ضرور است، به صورت عاطفه نمودار می شود. این مردان بزرگ به ظاهر تنها از عواطف و کام آزاد خود پیروزی می کنند ولی آنچه می جویند همان گوهر کلی است، و آنچه آرنگ^{۱۲۱} هستی ایشان است همین است. عاطفه، کارمایه نفس ایشان است، و بی عاطفه هیچ کار نتواند کرد.

در اینجا غایت عاطفه با غایت مثال یکی است: عاطفه، حاصل یگانگی مطلق خود (فرد) با گوهر کلی است. شیوه یگانه شدن کامل روح، در مقام

فردیت ذهنی، با مثال، چیزی از عوالم حیوانی در خود نهفته دارد. انسانی که کاری پر ارج می‌کند همه نیروی خود را بر سر آن می‌گذارد. او مانند مرد بی‌شور و حالی نیست که چندین چیز را در یک زمان بخواهد یا نیروی خود را میان هدفهای گوناگون پراکنده کند، بلکه همه هستی خویش را بر سر غایتی که غایت بزرگ راستین اوست می‌نهد. عاطفه، کارمایه این غایت و تعیین خواست اوست. غریزه‌ای کم و بیش حیوانی، انسان را و می‌دارد که نیرویش را به روی یک چیز متمرکز کند. گاه چنین عاطفه‌ای را حمیت^{۱۲۲} یا شور و شوق^{۱۲۳} نیز می‌نامیم. ولی اصطلاح شور و شوق در توصیف احوالی به کار می‌رود که در آنها غایات شخص، ماهیتی آرمانی تر و کلی‌تر داشته باشد. مرد سیاسی نباید اهل شور و شوق باشد، بلکه از او وقار و احتیاط^{۱۲۴} چشم داریم و اینها خصالی است که معمولاً به اهل شوق و وجد نسبت داده نمی‌شود. انسان برای آنکه چیزی پرارج بیافریند به عاطفه نیاز دارد، از این رو عاطفه به هیچ رو منافی اخلاق نیست. اگر عاطفه و شور و شوق، حقیقی باشد هیچگاه جانب خونسردی و تفکر را رها نمی‌کند، و قوه نظری صاحب آن همواره وسائلی را که برای رسیدن به غایات راستینش به کار تواند آمد به روشنی می‌بیند.

باید یادآور شد که مردان تاریخی با تحقق بخشیدن به غایت ضروری روح کلی، نه تنها خرسندی (معنوی) بلکه بهره‌های دنیوی نیز از کار خود برده‌اند. غایتی که به دست آنان تحقق یافته غایت خود آنان نیز بوده است؛ این دو عنصر (یعنی غایت روح کلی و غایت شخصی مردان تاریخی) را از هم جدا نتوان کرد: هم مقصود (روح کلی) باید انجام گیرد و هم قهرمان (تاریخی) باید خرسندی خویش را بجوید. می‌توان میان این دو جنبه فرق گذاشت و ثابت کرد که مردان بزرگ برآستی جویای غایات شخصی خود بوده‌اند و از آن نتیجه گرفت که مقصود این مردان فقط منافع شخصی خود بوده است. راست است که این مردان جویای نام و آزرَم بوده‌اند و همزمانان و پسینیان آنان تا جایی آنان را قدر شناخته‌اند که خود گرفتار عیب جوئی و حسد نشده‌اند. ولی این گمان که انسان می‌تواند کاری را به عهده گیرد بی‌آنکه خرسندی خویش را در آن بجوید باطل است. ذهنیت به عنوان جزئیت محضی

که تنها غایاتی متناهی و فردی دارد باید تابع کلی شود. ولی چون مظهر کوشش مثال است خود نگاهدار گوهر (تاریخ) نیز هست.

فرق نهادن میان این دو امر (یعنی غایت کلی و غایت شخصی) کار روانشناسان فضل فروش است. این روانشناسان چون هرگونه عاطفه را سودا یا جنون^{۱۲۵} می دانند، بر مردان بزرگ تهمت نادرستی می نهند، و با این کار نتایج کارهای ایشان را با غایات آنها، و کارهایشان را با وسایل رسیدن به آن غایات یکی می شمارند: (و نتیجه می گیرند که) کارهای این مردان، انگیزه سودای نامجوئی و جهانگشائی بوده است. بدینسان مثلاً آرزوهای اسکندر را به جنون جهانگشائی منسوب می کنند یعنی آن را امری ذهنی و بنابراین ناپسند جلوه می دهند.

در این برداشت باصطلاح روانشناسانه سعی بر آن است که ریشه کارهای آدمی را در دل او بجویند و آنها را به شیوه ای ذهنی تأویل کنند، و بدینگونه نتیجه بگیرند که عاملان آن کارها، انگیزه ای جز سوداهای خرد یا بزرگ، یا جنون نداشته اند و بدین دلیل نمی توانسته اند پای بندی اصول اخلاقی باشند. اسکندر مقدونی بخشی از یونان و سپس آسیا را گشود، پس جنون جهانگشائی داشت. انگیزه کوشش های او جنون نام آوری و جهانگشائی بوده است، و دلیلش آنکه با کارهایش در جهان نام آور شد. کدام آموزگار دبستانی ثابت نکرده است که اسکندر بزرگ و ژولیوس سزار و مردانی از اینگونه، چنین سوداهائی داشته اند و از این رو مردانی غیر اخلاقی بوده اند؟ -آنگاه از سخنانشان باید این نتیجه را گرفت که چنین آموزگارانی در اخلاق از آن مردان برترند؛ زیرا از این سوداها در سر ندارند و دلیلش آنکه نه آسیا را گشوده اند و نه داریوش و «پوروس»^{۱۲۶} را شکست داده اند، بلکه مردمانی ساده اند که به نیکنامی زندگی می کنند و روا می دارند که دیگران هم زندگی کنند.

این روانشناسان خوش دارند تا نکته های جزئی مربوط به زندگی مردان بزرگ را همچون زندگی افراد عادی بررسی کنند. آدمی زندگی را به خوردونوش می گذارند و دوستان و آشنایانی دارد و دچار احساسات و خشم زودگذر می شود. مردان بزرگ نیز از این حکم مستثنی نیستند: آنان نیز

چه بسیار گل های بی گناه را زیر پا پرپر می کنند و چه بسیار چیزها را از میان می برند.

پس سود و دلبستگی جزئی عاطفه از تحقق کلی جدا نیست، زیرا کلی از درون امور جزئی و متعین و نفی آنها پدید می آید. آنچه در تاریخ جهانی جزئی است سودی خاص خویش دارد. جزئی، چیزی پایان پذیر و گذران است و به همین دلیل باید از میان برود. سودهای جزئی با یکدیگر می ستیزند و در جریان ستیزه، برخی از آنها نابود می شود. ولی از درون همین ستیزه و نابودی است که گوهری کلی، ایمن از گزند آن، سر برمی زند. زیرا مثال کلی خود به عرصه ستیزه و نبرد و خطر در نمی آید، بلکه بر کنار از آن و دور از هرگونه برخورد و آسیب می ماند و سودهای جزئی عواطف را به کارزار می فرستند تا خود را به جایش بفرسایند. این را می توان نیرنگ عقل^{۱۳۳} نامید زیرا عقل با آن، عواطف را بجای خود به کار می گمارد و بدینسان زیان و تاوانش را همان عواملی می دهند که عقل به یاری آنها به خود هستی می بخشد. این تنها جهان نمود است (که به دلیل بی بهرگی از کمال،) بخشی بی ارج و بخشی با ارج است. هر چیز جزئی در برابر کلی، نارساست و در نتیجه، افراد (در راه غایت کلی) فدا و به حال خود رها می شوند. مثال، باج وجود و جهان گذران را می پردازد. ولی نه از کیسه خود بلکه به حساب عواطف افراد. سزار می بایست آنچه را بایسته بود تحقق بخشد و آزادی روبروالمردم روم را براندازد. او خود در این پیکار از پای درآمد ولی ضرورت، پیروز شد، آزادی، به حکم مثال، تابع رویدادهای بیرون بود^{۱۳۴} ولی اگرچه ما بپذیریم که افراد و غایات آنان و تحقق این غایات، فدا (ی کلی) می شوند و سعادت آنان یکسره بازیچه حکومت نیروهای طبیعی و از این رو بازیچه امکان و تصادف وابسته به نیروهای طبیعی است، و اگر بپذیریم که افراد از مقوله وسائل اند نه غایات، باز جنبه ای از فردیت آنان هست که حتی در قیاس با کلی، ما را در این حکم دچار تردید می کند، زیرا کارش همه فرمانبرداری و بندگی نیست. این جنبه، اصلی جاودانی و خدائی است که در همه افراد وجود دارد و در اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی و دینداری انعکاس می یابد. در گفته های پیشینم درباره چگونگی تحقق غایت عقل به وسیله

افراد، یادآور شدم که غایت ذهنی افراد، یعنی دل‌بستگی‌هایشان به طور کلی و نیازها و آرزوها و باورها و بینش‌هایشان، هر چند دارای جنبه‌ی صوری هستند، حقی نامحدود بدان دارند که برآورده شوند. چون از وسیله سخن گوئیم چنین می‌پنداریم که وسیله چیزی بیرون از غایت و جدا از ذات آن است. ولی در واقع، چیزهای طبیعی و حتی عادی‌ترین چیزهای بی‌روان، اگر به منزله‌ی وسیله به کار برده شوند، باید با غایت خود تناسب و وجه مشترکی داشته باشند. رابطه‌ی آدمیزادگان با غایت عقل، دست کم همچون رابطه‌ی وسیله، یعنی چیزی صرفاً بیرونی، (با غایت) است، زیرا افراد انسان با برآوردن غایت عقل، نه تنها در همان زمان غایات جزئی خود را، که محتوایشان یکسره با محتوای غایت کلی متفاوت است، برمی‌آورند بلکه همچنین در غایت خود عقل نیز شرکت می‌جویند، و از این رو در حکم غایاتی در خودند. (اگر می‌گوئیم که) افراد انسان، مانند همه‌ی جانداران، بخودی خود غایت نیستند (بلکه وسیله‌اند) گفته‌ی ما را فقط به معنای صوری آن باید دریافت^{۱۳۵} [هرچند زندگی انفرادی جانواران تابع زندگی آدمیزادگان است و به حق از جانب آنان همچون وسیله به کار می‌رود] زیرا آدمیزادگان به حکم محتوای غایتی نیز که در خدمت آنند در نفس خود غایاتی مستقل‌اند. به دلیل همین تعیین (افراد انسان است که) ما اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی و دینداری را از مقوله‌ی وسیله، بیرون می‌دانیم (و در حکم غایات) می‌شم‌ریم. انسان، بخودی خود غایت نیست مگر به حکم آن اصل و مایه‌ی خدائی که در اوست و ما تا کنون از آن به نام عقل، و یا اگر در درون خود کوشنده و تعیین‌کننده‌ی خویشتن است، به نام آزادی یاد کرده‌ایم؛ هر چند نمی‌توانیم سخن را گسترش دهیم لیکن باید این را بگوئیم که دینداری و پای‌بندی به اخلاق اجتماعی و جز آن از همین اصل و مایه سرچشمه و ریشه می‌گیرند؛ بدین جهت ذاتاً از پایه‌ی ضرورت بیرونی و تصادف بالاتر می‌روند. ولی باید به یاد داشت که در اینجا اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی و دین تا جائی موضوع بحث ما هستند که در درون افراد موجودند، یعنی تا جائی که تابع مصحلت‌اندیشی و تصمیم فردی باشند؛ از این رو گناه هرگونه انحطاط و تباهی و نابودی ارزش‌های دینی و اخلاقی به گردن افراد است.

این نشانه سرنوشت والا و مطلق بشر است که نیکی و بدی را باز می شناسد و به خواست خود نیکی یا بدی را برمی گزیند. کوتاه سخن آنکه انسان نه تنها در برابر بدی بلکه در برابر نیکی، نه تنها در برابر این یا آن امر یا هر آنچه برگردد او و در اوست بلکه در برابر نیکی و بدی وابسته به آزادی انفرادی خویش نیز مسئول است. تنها حیوان را می توان به طور کامل بیگناه و نامسئول دانست.

ولی برای پیش گیری یا رفع هرگونه گمان نادرست [مثلاً این گمان که آنچه بیگناهی - و حتی ناآگاهی از بدی - نام دارد بدینسان پست و بی ارزش می شود] بحثی گسترده لازم است، همچنانکه درباره آزادی نیز رساله ای جامع باید پرداخت.

چون از سرنوشت پارسائی و اخلاق و دینداری در تاریخ آگاه می شویم، نباید سر به شکوه برداریم و دریغ بخوریم که نیکان و پارسایان بیشتر یا همیشه روزگار به ناکامی گذرانده ان؛ حال آنکه بد نهادان و تباهکاران نیکبخت بوده اند. نیکبختی را می توان به معانی گوناگون دریافت، مثلاً به معنای ثروت و احترام ظاهری و چیزهایی از این دست. ولی چون سخن از غایت در خود و برای خود به میان آید، آنچه نیکبختی یا سیه رزوی این یا آن شخص خاص نامیده می شود نمی تواند دقیقه یا مرحله ای از نظام معقول جهان بشمار آید، چشمداشت اینکه غایت کلی، روا دارد که غایات خوب و اخلاقی و درست، در درون آن و در سایه نگاهبانی آن، جوایز تحقق و ایمنی خود باشند، موجه تر است تا چشمداشت این که نیکبختی فردی را فراهم آورد. آنچه مردمان را از حیث اخلاقی ناخرسند می کند - و این گونه ای از ناخرسندی است که مردمان از آن به نوعی به خود می بالند - آن است که وضع موجود را با اندیشه ها و اصول و بینشهایشان درباره غایاتی که محتوایی کلی تر دارند و به گمان ایشان غایاتی درست و خوب است - و ما امروزه به ویژه باید کمال مطلوب نظام های حکومتی را در شمار آنها بیاوریم - یا با پسندها^{۱۳۶} و آرمان هایی که شور و غروری^{۱۳۷} در ایشان برمی انگیزد، هماهنگ نیابند، آنها در هر حال آنچه را هست با آنچه به گمان ایشان باید بحق باشد می سنجند. افراد در اینجا می خواهند نه سود و دلبستگی یا عاطفه جزئی و خصوصی بلکه

خرد و دادگری و آزادی را پاس دارند؛ چنین خواسته‌هایی چون با نام (خرد و دادگری و آزادی) آراسته شود رنگی گستاخانه به خود می‌گیرد و به آسانی می‌تواند به صورت نه تنها ناخرسندی از اوضاع و رویدادهای جهان بلکه سرکشی عملی بر ضد آنها درآید. برای داوری درباره چنین احساس‌ها و اندیشه‌هایی، باید خود خواسته‌ها و اندیشه‌هایی را که همراه آنها به شیوه‌ای جزمی^{۱۳۸} بیان می‌شود، بررسی کنیم. در هیچ زمانی به اندازه زمان ما این همه حکم و اندیشه درباره اینگونه مسائل، با این همه لاف و گزاف، عنوان نشده است. در حالی که تاریخ معمولاً مظهر نبرد عواطف است، تاریخ زمان ما، هرچند از حیث عواطف نقصی ندارد، لیکن از یک سو به منزله نبرد اندیشه‌ها با یکدیگر برای اثبات حقانیت خود و از سوی دیگر به صورت نبرد عواطف و دلبستگی‌های شخصی جلوه می‌کند، ولی عواطف و دلبستگی‌هایی که در زیر حجاب اصول برتری که برای اثبات درستی آنها عنوان می‌شود پنهان است. بدینگونه حقوقی که به نام آنچه ما عقل و غایت مطلق و آزادی خودآگاه خواندیم (از دولت‌ها) خواسته می‌شود، به عنوان غایاتی مطلق، همچون غایات دین و اخلاق اجتماعی، نمایان می‌گردد.

مخاطب همه این خواست‌ها دولت است که به زودی از آن سخن خواهیم گفت. و اما درباره سستی و بی‌اعتباری و انحطاط غایات و امور دینی و اخلاقی، باید همین اندازه بگوئیم. هر چند بعد به تفصیل در این باره بحث خواهیم کرد. که اینگونه نیروهای معنوی، به خودی خود مطلقاً موجه هستند، با این حال، اگرچه وجه درونی و کلی این نیروهای معنوی، نامتناهی (و عین کمال) است، صور و محتوی و سیر تکامل آنها به سوی تحقق، متناهی (و عین نقص) اند، و بدین دلیل فرمان‌گزار طبیعت بیرونی و امکان‌اند. آنها از این حیث نیز گذران و پذیرای گزند و تباهی‌اند. دین و اخلاق اجتماعی، بنابر مفهوم خود و از این رو به معنای حقیقی خود، دارای این خصلت‌اند که در روان فرد موجودند، اگرچه در آن تا پایه کمال پرورش نیابند و میدان عمل آنها زندگانی پیشرفته و پیچیده‌ای نباشد. دینداری و اخلاق در زندگی محدودی همچون زندگی یک چوپان یا روستائی با همه کناره‌گیری و پای‌بندی او به کارهای ساده و انگشت‌شمار زندگی، به اندازه

دینداری و اخلاق در زندگی کسی که به غایت دانا و کوشاست و پیوستگی های بسیار (در جامعه) دارد پر ارج است. این کانون درونی، این سرچشمه بی آرایش آزادی ذهنی، این خاستگاه اراده و تصمیم و کوشش، این محتوای مجرد آگاهی اخلاقی که جایگاه مسئولیت و فضیلت و نیز دادگاه جاودان آدمی است یکسره از هیاهوی تاریخ برکنار است، و نه تنها رویدادهای بیرونی و زودگذر، بلکه رویدادهائی که زائیده ضرورت مطلق خود مفهوم آزادی است نیز به آن آسیبی نمی رساند. ولی به طور کلی مسلم است که آنچه در جهان، به حق، مدعی برتری و گرانمایگی باشد خود زیر دست چیزی برتر از خویش است. حق روح جهانی (یا کلی) از همه حقوق جزئی بالاتر است و حقوق جزئی، بهره ای از حق کلی در خود دارند، ولی بهره ای محدود، زیرا هرچند در گوهر آن سهم اند خود آکنده از جزئیت اند.

همین اندازه سخن درباره وسائلی که روح جهانی برای تحقق بخشیدن به مفهوم خود به کار می بندد بس است. این وسائل، به حالت تجرید محض، حاصل کوشش افراد است و عقل به عنوان گوهر ذاتی ایشان در آنها وجود دارد، ولی وجودی ناپیدا و پوشیده از افراد. موضوع، هنگامی پیچیده تر می شود که افراد را نه تنها به عنوان موجوداتی که در راه غایات جزئی منحصر به خود می کوشند بلکه به گونه ای مشخص، در رابطه با محتوای متعین دین و اخلاق اجتماعی ایشان بنگریم، و این محتوایی است که از عقل، و بدین دلیل، از حقوق مطلق آن بهره دارد. در این حال، انسان دیگر در حکم وسیله ای ساده برای احراز غایتی معین نیست. لیکن ما از مطالب اصلی مربوط به غایت مطلق روح به اختصار سخن گفته ایم.

ج: مواد تحقق روح

سومین نکته، شناخت غایتی است که باید به یاری این وسائل تحقق پذیرد، یعنی چهره و هیئت غایت در واقعیت. پیشتر، از وسائل سخن گفته ایم، ولی بحث از تحقق هر مقصود ذهنی و محدود، ناگزیر سخن از مواردی را نیز که به این منظور موجودند یا باید فراهم شوند به میان

می کشد. پس اکنون مسئله این است که موادی که به کار تحقق یافتن غایت عقل می آید کدام است؟

دگرگونی های زندگی تاریخی، مسبوق به این فرض است که این دگرگونیها باید به دستیاری وسیله ای صورت گیرد. پیشتر دیدیم که دگرگونی های تاریخ، پدیدآورده خواست ذهنی است. پس در این مورد نیز نخستین بخش پاسخ ما باز خود انسان، نیازهای انسان و ذهنیت به طور کلی است. بدینسان عقل از راه دانائی و خواست انسانی تحقق می پذیرد. دیدیم که خواست ذهنی تا جایی که نمودار عواطفی پرارج و درخور مقام تاریخ جهانی باشد، غایتش نمودار حقیقت واقعیتی است.^{۱۳۹} ولی خواست ذهنی اگر (انگیخته) عواطفی محدود باشد، وابسته (خواست دیگری) است و غایات جزئی خود را تنها در درون این حالت وابستگی می تواند برآورد. لیکن چنانکه گذشت، این خواست نیز زندگانی گوهری و واقعیتی دارد که همچون ذاتش ظرف و غایت هستی آن است. این عضو ذاتی، (و این حاصل) یگانگی خواست ذهنی و گوهر کلی، اخلاق اجتماعی است و تظاهر انضمامی آن، کشور یا دولت^{۱۴۰} است. کشور، واقعیتی است که در آن فرد آزاد است ولی تنها تا حدودی که کل را بشناسد و به آن ایمان آورد و آن را بخواهد. پس محور همه وجوه انضمامی دیگر (روح)، همچون حقوق و هنر و اخلاق و آسایش های زندگی همین است. در کشور، آزادی به صورت عینی درمی آید و به تحقق قطعی می رسد. این بدان معنی نیست که خواست ذهنی، خواست کلی را همچون وسیله ای برای احراز غایات و خرسندی خویش به کار برد. خواست کلی، حاصل گرد هم آمدن و محدود شدن آزادی یکایک افراد نیست. گروهی چنین می پندارند که آزادی نتیجه آن است که هرکس در همزیستی با افراد دیگر آزادی خویش را چنان محدود کند که این محدودیت همگانی، چندان مجالی برای رفتار دلخواهانه (وبولهوسانه) افراد باقی نگذارد. ولی این تعبیری منفی از آزادی است؛ برعکس، واقعیت مثبت و تحقق آزادی فقط نتیجه عدالت و نظام اخلاقی اجتماعی و وجود کشور است. آزادی با بلهوسی فردی یکی نیست. تنها آن گونه آزادی (در کشور) محدود می شود که با خودسری همراه باشد و از نیازهای جزئی برخیزد.

تنها در کشور است که فرد می تواند وجود معقول داشته باشد. غایت هر گونه تربیت آن است که فرد به حال موجودی ذهنی نماند و در کشور به مقام عینیت درآید. فرد بی گمان می تواند کشورش را به صورت وسیله ای در راه این یا آن مقصود (شخصی) درآورد. ولی (اقتضای) حق چنین است که هر کس فقط آرمانی (کلی یا عمومی) داشته باشد و خواست هایی را (که صرفاً شخصی و) غیر اساسی است کنار نهد. فرد، همه هستی خویش را به کشورش و امدار است؛ او فقط در کشورش می تواند وجود داشته باشد. هر گونه ارزش و واقعیت معنوی او تنها از برکت کشور اوست. زیرا در مقام موجودی دانا تا جایی واقعیت معنوی دارد که هستی و عقل او موضوع (اندیشه اش) شود و برایش وجود بی میانجی و عینی یابد؛ تنها در این صورت است که فرد می تواند از آگاهی بهره مند شود و درجهانی اخلاقی، در درون زندگی قانونی و اخلاقی کشور وجود داشته باشد.

زیرا حقیقت در یگانگی خواست ذهنی و خواست کلی است و (خواست) کلی در کشور، در قوانین و تعینات کلی و معقول آن تجسم می یابد. خواست ذهنی، (یا) عاطفه، عامل کوشنده و تحقق بخشنده است؛ مثال، ذاتی درونی است. کشور، مظهر واقعیت زندگی اخلاقی در زمان حال است، زیرا (حاصل) یگانگی خواست کلی یا اساسی و خواست ذهنی است و همین یگانگی است که اخلاق اجتماعی را پدید می آورد.

فردی که در این یگانگی زیست می کند، وجود اخلاقی دارد و ارجش در همین هستی گوهری است. «آنتی گون» در نمایشنامه «سوفوکل» می گوید: «فرمانهای خدا نه دیروزی اند و نه امروزی، بلکه جاودانی هستند و هیچ کس نمی داند از کجا آمده اند.» احکام اخلاقی، ممکن یا تصادفی نیستند زیرا عین ذات عقل اند. غایت اخلاق اجتماعی آن است که گوهری را که در پس کوشش و احساس حقیقی مردمان نهفته است بازشناسد و آشکار کند و پابندی خود را مسلم دارد. صلاح مطلق عقل در وجود این اخلاق اجتماعی است و حقانیت و شایستگی آن قهرمانانی که کشورها را حتی به ابتدایی ترین صورت بنیاد کرده اند از همین صلاح عقل برمی خیزد. کشور برای شهروندان نیست، بلکه برعکس باید گفت که کشور، غایت است و

شهروندان، افزارهای آن. ولی در اینجا رابطه وسیله و غایت، صدق نمی‌کند. زیرا کشور، مفهومی انتزاعی نیست که در برابر شهروندان قرار گیرد بلکه شهروندان، عناصر آنند. همچون تنی زنده که هیچ یک از اندام‌هایش غایت یا وسیله اندام دیگر نیست.

آنچه در کشور، خصلت خدایی دارد مثال در تجسم دنیوی خویش است. ذات کشور، زندگانی اخلاقی است. بنیاد زندگانی اخلاقی بر یگانگی خواست کلی (یا عمومی) و خواست ذهنی (یا شخصی) نهاده شده است. خواستن، کوشیدن است و هر خواستی در وجه ذهنی (یا شخصی) خود با ضدش در جهان بیرونی روبه‌رو می‌شود. اصل خواست، اصل برای خودبودن است، ولی برای خودبودن متضمن حصر و محدودیت است. اغلب می‌گویند که انسان از حیث خواستش نامحدود و از حیث اندیشه‌اش محدود است، هر چند حقیقت، عکس این است. اگر خواست را به حال ذاتی آن، بدانگونه که در خود و برای خود هست، در نظر آوریم باید آن را فارغ از تضاد با جهان بیرونی و در این مورد نیز کاملاً کلی بدانیم.^{۱۴۱} پس خواست، نیرویی مستقل و ذات نیروی کلی است چه در طبیعت و چه در روح.

می‌توانیم این هستی ذاتی را سرور یا خدایگان^{۱۴۲} طبیعت و روح بدانیم. ولی خدایگان به منزله یک فرد صرفاً ذاتی در تعارض با ذوات دیگر است. لیکن نیروی مطلق، سرور چیزهای دیگر نیست، بلکه سرور خویش است، بازتاب یا تفکری در خویش، یا شخصیت است. این بازتاب یا تفکر در خود، به خود پیوستگی^{۱۴۳} ساده‌ای است که وجودی مستقل از آن خود دارد، زیرا نیرو، چون بدینسان بدرون بازتاب یابد، واقعیتی بی‌میانجی است. ولی این همان دانایی یا دقیق‌تر بگوئیم، همان حامل دانایی، یعنی فرد انسان است. روح کلی اساساً به عنوان آگاهی انسانی وجود دارد.^{۱۴۴} دانایی در انسان به مرحله وجود و برای خود بودگی می‌رسد. روح، خویشتن را می‌شناسد و به عنوان فرد برای خود وجود دارد؛ طبیعت روح آن است که خویشتن را به عنوان وجود بی‌میانجی وضع کند و در این حال، (روح) همان آگاهی انسان است.

رسم بر آن است که فرد از خواست کلی پیروی کند و غایتی را که در کشور به عنوان غایت کلی شناخته شده است، در مقام غایت خود بپذیرد. حتی در

کشورهای ابتدایی، خواست هرکس پیرو خواست دیگری است، هرچند این بدان معنی نیست که فرد، خواستی خاص خود ندارد، بلکه معنی اش این است که خواست جزئی و خصوصی او بی ارزش است. خوشاینها^{۱۴۵} و هوس‌ها^{۱۴۶} هیچ گونه اعتباری ندارند؛ حتی در اوضاع ابتدایی چنین کشورهایی، خواست‌های خصوصی را به هیچ می گیرند و تنها خواست کلی را عنصر اساسی می دانند. خواست خصوصی دست کم سرکوب می شود و از این رو به درون خود برمی گردد. دانایی و اندیشه‌ای که بدینسان در کشور پدیدار می شود نخستین مرحله ضرور در پدیدآمدن خواست کلی است. تنها در چنین محیطی، یعنی در کشور است که هنر و دین به وجود توانند آمد. در اینجا ما فقط به اقوامی نظر داریم که زندگی آنها به شیوه‌ای خردمندانه سازمان یافته اند و تاریخ جهانی نیز تنها از اقوامی سخن می گوید که جوامع خود را به صورت کشور درآورده اند. نباید پنداشت که در جزیره‌ای بی آب و گیاه یا در حال جداافتادگی می توان کشوری بنیاد کرد. راست است که مردان بزرگ همه در تنهایی پدید آمده اند. ولی آنان فقط به این دلیل به بزرگی دست یافته اند که فضائلی را که کشور از پیش آفریده بوده است، در خویشتن پرورانده اند. کلی باید چیزی بیش از مجموعه اندیشه افراد باشد یعنی باید وجودی (واقعی) از آن خود داشته باشد و به صورت اصولی که همگان آنها را معتبر بشناسند در خود کشور موجودیت یابد. در اینجا درونی بودن، همان واقعی بودن است.^{۱۴۷} واقعیت بی گمان از حیث ظاهری متکثر است ولی در اینجا ما به وجود کلی آن نظر داریم.

مثال کلی در کشور پدیدار می شود. اصطلاح پدیداری^{۱۴۸} در اینجا به معنای معمولی نمود یا نمایش نیست. در اصطلاح جاری، میان نیرو و تظاهر یا پدیداری آن فرق می گذاریم گویی آن یک، امری گوهری و این یک امری عرضی است. ولی حتی در مقوله نیرو نیز هیچگونه تعین انضمامی وجود ندارد. به هر حال در مورد روح یا هرگونه مفهوم انضمامی، نمود و تظاهر آن به اندازه خود آن اهمیت اساسی دارد.

تمایز یافتن و گونه شدن^{۱۴۹} روح (در درون خود)، کار خود آن و نتیجه کوشش خود آن است. انسان نیز هرچه هست فرآورده کار خودش و

همان چیزی است که خود از خودش ساخته است. در نتیجه، روح در ذات خود نیروست و از این رو نمی‌توان آن را از نمودش جدا دانست. پدیدارشدن روح، همان عین یافتن روح و عنصر (ی از) طبیعت انضمامی آن است. روحی که خویشتن را تعیین نبخشد، (آفریدهٔ قوه) انتزاع فهم است. پس پدیدارشدن روح، تعیین یافتن آن است و ما باید این نمایش را در هیئت کشورها و افراد ملاحظه کنیم.

روح در هیئت فردی، (یعنی) قوم، تا جایی که دارای اندام‌ها و بخش‌های گوناگون باشد، (چنانکه) کلی انداموار^{۱۵۰} پدید آورد، کشور نامیده می‌شود. ولی اصطلاح کشور معنایی مبهم دارد؛ زیرا از واژهٔ کشور و قوانین کشور، برخلاف دین و دانش و هنر، معمولاً جنبهٔ سیاسی امور دریافته می‌شود. ولی واژهٔ کشور در اینجا به معنایی بسیار جامع‌تر به کار می‌رود، چنانکه واژهٔ قلمرو^{۱۵۱} را نیز پیشتر به معنای حوزهٔ پدیده‌های روحانی به کار بردیم.^{۱۵۲} پس مفهوم ما از قوم، روح فردی است و در اینجا ما در درجهٔ اول نه به روی جنبهٔ بیرونی وجود آن، بلکه به روی آنچه پیشتر روح قومی نامیدیم نظر داریم، یعنی آگاهی روح از حقیقت و هستی‌اش و آنچه خود حقیقت به معنای مطلق می‌داند و خلاصه قوای معنوی موجود در یک قدم که بر آن فرمان می‌راند و خلاصه قوای معنوی موجود در یک قوم که بر آن فرمان می‌راند. آن معنای کلی که در درون یک کشور تجلی می‌کند و از خود آگاه می‌شود و آن صورتی که همه چیز تحت آن درمی‌آید، چیزی است که ما فرهنگ آن قوم می‌نامیم. ولی آن محتوای متعینی که در این صورت کلیت و در واقعیت انضمامی و مشخصی که کشور از آن پدید می‌آید نهفته است، همان روح قومی است. این روح، انگیزهٔ کشورها در همهٔ کارها و جنگ‌ها و نهادها و جز آن است. این محتوای روحی، چیزی است استوار و پرمایه و برکنار از گزند خودکامگی و جزئیت (یا خصوصیت) و هوس و فردیت و امکان؛ هرچه در معرض این (عیب)‌ها باشد جزء خوی قومی نیست، همچون غباری که بر فراز شهری یا کشتزاری بوزد یا فراز آن ایستاده باشد، بی‌آنکه ذات و ماهیت چیزها را دگرگون کند. وانگهی این محتوای روحی، هستی ذاتی هر فرد است و مقوم روح قومی. رشته‌ای مقدس است که انسان‌ها و

روان‌ها را به هم می‌پیوندند و همواره یک زندگی، یک مقصود بزرگ، یک غایت بزرگ و یک محتوای بزرگ است که همه شادی‌های خصوصی و خواست‌های خصوصی به آن وابسته می‌ماند.

پس کشور، موضوع اخص تاریخ جهانی است. در کشور است که آزادی به عینیت می‌رسد و از ثمرات این عینیت بهره می‌برد. زیرا قانون، (مظهر) عینیت روح و خواست به معنای حقیقی آن است؛ فقط خواستی که از قانون پیروی کند آزاد است؛ زیرا در چنین حالی پیرو خود و استوار به خود، و از این رو آزاد است. تا جایی که کشور یا میهن،^{۱۵۳} مایه همزیستی افراد باشد و تا جایی که خواست ذهنی آنان از قوانین پیروی کند، تضاد میان آزادی و ضرورت از میان برمی‌خیزد.

امر معقول چون گوهر چیزهاست، امری ضرور است و ما هنگامی که آن را قانون بدانیم و از آن همچون از گوهر هستی خود پیروی کنیم آزاد می‌شویم؛ در این حال، خواست عینی و خواست ذهنی با هم سازش می‌یابند و تمامیتی خلل‌ناپذیر^{۱۵۴} به وجود می‌آورند. زیرا آداب و رسوم یا اخلاق اجتماعی کشور با اخلاق فردی، که فرآورده اندیشه و وابسته ایمان شخصی است، تفاوت دارد. اخلاق فردی آمیخته به تفکر، پدیده‌ای بیشتر مخصوص به روزگار نوست، حال آنکه آداب و رسوم یا اخلاق اجتماعی راستین، (یعنی) آداب و رسوم یا اخلاق اجتماعی روزگار باستان بر این اصل تکیه داشت که هر کس باید (نه از روی تفکر بلکه به حکم غریزه) پای بند وظیفه مقرر خویش باشد. شهروند آتنی از روی غریزه، آنچه را بایسته بود به جای می‌آورد؛ ولی اگر من درباره موضوع کوشش خود بیندیشم باید آگاه باشم که خواستم به آن رضایت داده است. لیکن گوهر اخلاق اجتماعی، وظیفه، یا حق گوهری و همچنانکه آن را به حق نامیده‌اند، طبیعت دوم است؛ زیرا طبیعت نخست آدمی همان وجود بی‌میانجی و فوری و حیوانی اوست.

بدینگونه ماهیت کشور را باز نمودیم. دیدیم که در نظریه‌های امروزی خطاهای بسیار در این باره رواج یافته است، خطاهایی که همچون حقایق مسلم پذیرفته شده و در شمار پیشداوریها آمده است. در اینجا از برخی از این خطاها که به ویژه به مقصود ما در بررسی تاریخ ارتباط دارند یاد می‌کنیم.

نخستین پندار خطا عکس این نظر ماست که کشور (مظهر) تحقق آزادی است. به موجب این پندار، انسان، به طبع، آزاد است، ولی در جامعه و کشور، که انسان به حکم ضرورت به عضویت آنها درمی آید، باید آزادی طبیعی خود را محدود کند. بی گمان راست است که انسان به طبع آزاد است، به این معنی که انسان به حکم مفهوم ذاتی خود آزاد است، لیکن این آزادی فقط به مقتضای تعین^{۱۵۵} او، یعنی به حکم آنچه او در نفس خود هست حقیقت دارد؛ زیرا باید پذیرفت که ماهیت یک چیز همان مفهوم آن است.^{۱۵۶} ولی گاه مقصود از گفته بالا (که انسان به طبع آزاد است) این است که انسان در شیوه هستی و وجود طبیعی و بی میانجی خویش آزاد است. در این حال، فرض بر آن است که حالتی طبیعی وجود دارد و در آن، انسان حقوق طبیعی خاصی برای خود دارد و آزادی خود را بدون هیچگونه قیدوبندی، به کار می برد و از آن بهره مند می شود. این تصور، با واقعیات تاریخی مطابقت ندارد و اگر کسی به راستی چنین ادعایی کند، اثبات آنکه چنین وضعی در گذشته یا حال وجود داشته برایش سخت دشوار است. بی گمان جوامع وحشی را به آسانی می توان (در گوشه و کنار جهان) یافت لیکن این جوامع، آشکارا عواطف درنده خویی و خشونت اند؛ با این حال هر اندازه ابتدایی باشند (بقای آنها) با آنگونه نهادهای اجتماعی که به اصطلاح متداول، آزادی را محدود می کنند، تلازم دارد. این فرض (حالت طبیعی) یکی از افسانه های آفریده ذهن نظریه پردازان است که آن را بنا به ضرورت کار خود ساخته اند و سپس بی آنکه اندک دلیل تاریخی در توجیه کارشان داشته باشند، برایش قائل به مصداقی واقعی شده اند.

شیوه دیرینه چنین است که تاریخ را با گزارش حالت طبیعی یا حالت بیگناهی بشر آغاز می کنند. بنابر مفهوم ما از روح، در این حالت ابتدایی، از آزادی نشانی نیست و روح به طور کلی واقعیت ندارد.

نظر مخالف، از گمانی نادرست ریشه گرفته است. اگر واژه طبیعت، بر هستی یا مفهوم یک چیز دلالت کند، آنگاه حالت طبیعی یا قانون طبیعی، آن حالت یا قانونی است که به حکم مفهوم ذات انسان و مفهوم ذات روح، سزاوار انسان باشد. ولی این مفهوم را نباید با آنچه انسان در حالت طبیعی

خویش هست مشتبه کرد، زیرا حالت طبیعی، حالت بندگی و (ادراک یا) شهود حسی^{۱۵۷} است. Exuendum est e statu naturae [اسپینوزا]. از این رو ما آغاز بحث خود را بر روایت هایی نمی نهیم که همچون روایت تورات، از حالت ابتدایی بشر آگاهی دهد بلکه فقط به دوره هایی اشاره می کنیم که در آنها خبرهایی که در این روایت ها آمده به راستی روی داده است. زیرا روایت های کهن فقط در چنین موردی (ارزش) تاریخی می یابند و تا پیش از آن، هنوز جزء فرهنگ قومی نیستند.

حالت طبیعی بدانگونه که در عالم واقع به آن برمی خوریم، با مفهوم حالت طبیعی محض مطابق است. آزادی به عنوان حالت کمال مطلوب در برابر آنچه به حال بی میانجی و طبیعی هست، وجود بی میانجی و طبیعی ندارد، بلکه به میانجیگری بی پایان (ریاضت و) پرورش قوه شناسایی و خواست به دست آید. بدین جهت حالت طبیعی، بیشتر حالت بیدادگری و خشونت و غریزه های بندگی سیخته طبیعی و کنش ها و احساس های نامردمی است. بی گمان جامعه و کشور، بندهایی بر رفتار آدمی می نهند ولی آنچه بدینسان دربند می شود، احساس های حیوانی و غریزه های خام و گرایش های اندیشیده و نیازهای وابسته به پیشرفت فرهنگ و تمدن و خودکامگی و عاطفه است. این دربند شدن، نتیجه میانجیگری (تربیت است) که با آن، انسان از آزادی به مفهوم درست یعنی معقول آن آگاه و خواستارش می شود. عدالت و اخلاق از مفهوم آزادی جدایی ناپذیرند و ذوات و معانی و غایاتی کلی اند که در خود و برای خود وجود دارند و تنها با کوشش اندیشه، آن هم اندیشه ای که از قلمرو حواس برکنار باشد و خویشتن را در ضدیت با آن پیرورد، باید به دست آیند و سپس دوباره در بطن خواست انسان که در وهله نخست خصلت حسی دارد، به رغم میل خود آن، مستحیل شود.^{۱۵۸} این پندار که آزادی مفهومی صرفاً صوری و ذهنی و متزعزع از موضوعات و غایاتش هست، همیشه گمانی خطاست، زیرا از آن این نتیجه را می گیرند که انگیزه ها و آرزوها و عاطفه ها که به حکم طبیعت خود فقط جنبه فردی دارند. و نیز هوس ها و خودسریها با آزادی یکی است و محدود شدن آنها در حکم محدود شدن آزادی است. حال آنکه چنین محدودیتی همانا شرط

رهاشدگی^{۱۵۹} است و جامعه و کشور، همان اوضاع و احوالی را فراهم می آورند که برای تحقق آزادی لازم است.

سپس باید از نظریهٔ دومی یاد کرد که با تکامل به حق به سوی شکل قانونی^{۱۶۰} تعارض دارد. (در این نظریه)، وضع پدرشاهی،^{۱۶۱} برای سراسر جامعهٔ بشری و یا دست کم برای گروه‌هایی از آن، تنها نظامی دانسته می شود که می تواند در یک زمان، عناصر قانونی و اخلاقی و عاطفی (زندگی اجتماعی) را پاس دارد و در آن، عدالت همراه با این عناصر به طور کامل تحقق می پذیرد. نظام پدرشاهی بر پایهٔ نظام خانوادگی استوار است و نظام خانوادگی، کهن ترین مظهر زندگی اخلاقی است که بعد از نظام کشوری که آگاهانه تکامل یافته باشد به عنوان دومین (مظهر زندگی اخلاقی) به آن افزوده می شود. نظام پدرشاهی، مرحله‌ای برزخی است که در آن، خانواده به صورت قبیله یا قوم درآمده است و از این رو پیوند خانوادگی، دیگر صرفاً پیوند عشق و اعتماد نیست بلکه رابطه‌ای برای خدمت متقابل افراد به یکدیگر است.

اینک باید معنی اخلاق خانوادگی را باز نمود. خانواده (در حکم) یک تن است، اعضای آن یا [همچون پدر و مادر] از شخصیت [و بدین دلیل از وضع حقوقی خود به عنوان افراد و نیز از همه دلبستگی‌های خصوصی و خودپرستی‌های دیگر] چشم پوشیده اند و یا (بالقوه چنین خاصیتی دارند، هرچند) هنوز به این مرحله نرسیده اند [همچون کودکان که هنوز شخصیتی خاص خود ندارند و به طور موقت در حالت طبیعی، بدانگونه که شرحش گذشت، به سر می برند]. بدین گونه آنان از یگانگی احساس و عشق و اعتماد و ایمان به یکدیگر برخوردارند. در عشق، فرد از راه آگاهی از دیگری، از خود آگاه می شود و نیز هر طرف از حق خود چشم می پوشد و در این چشم پوشی متقابل، هر طرف نه تنها دیگری بلکه خود را صاحب می شود زیرا هر دو با هم یگانه اند. دلبستگی‌های دیگری که از نیازها و پرواهای زندگی و نیز از تکامل درونی خانواده با پیداشدن فرزندان خانوادگی، (یا «پنات»ها،^{۱۶۲} همچون قومی در کشور، ذات گوهری یگانه‌ای است و عنصر اخلاقی هم در روح خانوادگی و هم در روح قومی، بر بنیاد احساس و آگاهی

و خواست (مشترك) و نه شخصیت فردی و منافع آن، استوار است. ولی این یگانگی در خانواده، ذاتاً چیزی حسی (یا محسوس)^{۱۶۳} است و براساس طبیعی پایدار می ماند. دولت باید پرهیزگاری^{۱۶۴} خانوادگی را به بالاترین پایه حرمت نهد؛ از برکت این پرهیزگاری؛ دولت می تواند در میان اتباعش به افرادی پشتگرم باشد که چه بالقوه و چه بالفعل از نظام اخلاقی پیروی کنند [حال آنکه در مقام انفرادی چنین نمی کنند] و با احساسی که از خویشتن به عنوان (مردمی) یگانه و وابسته به کلی یگانه دارند، بنیادی استوار برای کشور فراهم سازند. لیکن گسترش خانواده به صورت واحد پدرشاهی، سبب می شود که خانواده از حد همخونی و خصلت صرفاً طبیعی حالت نخستین خود بگذرد؛ از آن پس است که افراد باید به مقام اشخاص (مستقل) برسند. پژوهش بیشتر در قلمرو نظام پدرشاهی، ما را به بررسی شکل حکومت دینی^{۱۶۵} رهنمون می شود، زیرا پیشوای قبیله ای پدرشاهی، کاهن آن نیز هست. تا جایی که خانواده با جامعه و کشور، یکی باشد، دین نیز از آن جدا نیست، به ویژه که پرهیزگار خانوادگی، خود (برپایه) احساس ژرف درونی استوار است.

بی گمان چنین اوضاعی را در (بسیاری از جاهای) جهان می توان یافت و کشورها نیز تا اندازه ای از به هم پیوستگی خانواده ها پدید آمده اند. خانواده، کل یا مجموعه ای اخلاقی است، هرچند در اینجا روح به شکل عشق محض نمودار می شود. در خانواده نیز کشور مانند کشور، هر فرد، خود را پاره ای جدانشدنی از کل می داند و نه از روی خودپرستی برای صلاح خویش، بلکه برای همه خانواده می کوشد.

ولی روح کشور از آداب (خانواده)، از روح «پنات»ها، متفاوت است. روح دیگر نه به شکل عشق یا احساس بلکه به صورت آگاهی و خواست و دانایی آشکار می شود. کشور، آداب و رسوم اخلاق اجتماعی را همچون دستگاهی طبیعی، از پیش، در برابر خود می یابد. زیرا آداب و رسوم آن همچون نوعی بی میانجی از اخلاق به نظر می آید.^{۱۶۶} ولی کشور، قانون نیز لازم دارد و معنی این سخن آن است که رسوم و قواعد اخلاق اجتماعی، دیگر به صورت بی میانجی نیست بلکه باید به صورت کلی درآید و موضوع

شناسایی شود. آنچه کشور را خصلتی روحی می بخشد همین امر است که کلی در آن شناخته می شود. فرد از قوانین پیروی می کند و می داند که آزادی او در گرو این پیروی است (زیرا) خواست خویش را در این قوانین باز می جوید. پس یگانگی (افراد در کشور) هم دلخواهانه و هم آگاهانه است. بدینسان افراد در کشور به استقلال (راستین) خود می رسند، زیرا دارای قوه شناسایی هستند؛ بدین معنی که می توانند نفس خود را از کلی باز شناسند. در خانواده، این استقلال وجود ندارد، زیرا غریزه ای طبیعی، اعضای خانواده را به هم می پیوندد. تنها در کشور است که افراد درباره خویش می اندیشند، زیرا در کشور میان آنچه به عنوان موضوع در برابر افراد قرار دارد و استقلال افراد در برابر این موضوع، جدایی می افتد. این همان مرحله خردبنیادی یا معقولیت^{۱۶۷} است که کشور از برکت آن، هستی انضمامی و مشخص می یابد.

اینک باید تعیین دیگری از روح قومی را بررسی کنیم. یعنی ببینیم روح قومی چگونه در درون خود تمایز می یابد و پدیده های ذاتاً ضروری که روح از راه آنها می کوشد و خود را تعیین می بخشد، کدام است: زیرا همین (پدیده ها) هستند که روح را بدان صورتی که هست درمی آورند. چون از قومی سخن می گوئیم باید نیروهایی را که مظهر خصوصیت (و فردیت) آن قوم اند نشان دهیم. این نیروها دین و قانون اساسی یا نظام سیاسی^{۱۶۸} و نظام حقوقی، از جمله حقوق مدنی و صناعت و پیشه و هنرها و دانش ها و نیز فنون نظامی و دلاوری هستند که (روی همرفته) قومی را از قوم دیگر ممتاز می کنند. پیوستگی میان این دقایق و عناصر متفاوت، به بحث کنونی ما ارتباطی خاص دارد. همه خصائصی که در تاریخ یک قوم آشکار می شوند به یکدیگر سخت پیوسته اند. تاریخ یک قوم چیزی نیست جز جریانی که به وسیله آن، این قوم مفهومی را که روح از خویشتن دارد، بر همه زمینه های کوشش خود نقش می کند. این بدان معنی است که دولت و دین و هنر و نظام دادگستری و رابطه هر دولت با دولت های دیگر، همگی جنبه هایی از تحقق مفهوم روح اند و روح از راه آنها می کوشند تا خویشتن را به عنوان جهانی موجود بشناسد و دریابد و موضوع خویشتن گرداند، همچون هنرمندی که

کشتی دارد تا هستی خویش را (در دل آثارش جای دهد و) در برابر خود ببیند و خویشتن را از راه آنها ارضا کند. در شمار فرآورده‌های روح قومی، دین و جز آن را نام بردیم، ولی مراحل سرنوشت و کارهای آن قوم نیز از جمله فرآورده‌های روح اند؛ زیرا مفهوم آن (قوم را از روح) بیان می‌کنند. دین هر قوم و قوانین و نظام اجتماعی و وضع دانش‌ها و هنرها و نظام دادگستری و توانایی‌های خاص و صنعتی که هر قوم با آن، نیازهای مادی‌اش را برمی‌آورد و سراسر سرنوشت و روابطش با همسایگان در جنگ و صلح - همگی اینها با یکدیگر پیوستگی نزدیک دارند. این نظری است که به ویژه «مونتسکیو» از آنان دفاع کرده و به شیوه‌ای هوشیارانه، آن را بسط و توضیح داده است. این نظر به جهات گوناگون مهم است، زیرا به یاری آن می‌توانیم بدانیم که مثلاً دین هندو با آزادی روحی اروپاییان ناسازگار است، یا نظام‌های سیاسی که اغلب خود با هم تفاوت نمایان دارند، همگی با دینی معین ناسازگارند. ولی از این نکته، بیش از اندازه بحث شده است. آراء فراوانی درباره‌ی آن رواج دارد و هنوز مقالات و کتاب‌های بسیاری درباره‌ی آن می‌نویسند که محتوایی واقعی ندارد. مثلاً اقوامی مانند هندیان و چینیان هستند که نزد آنان برخی از هنرها به بالاترین پایه‌ی کمال رسیده است. چینیان اگرچه باروت را اختراع کردند، شیوه‌ی به‌کاربردن آن را نمی‌دانستند و حال آنکه هندیان در شعر، گوهرهای ناب آفریده‌اند، ولی در زمینه‌ی فنون و آزادی و قانون به همان اندازه پیش نرفتند. اگر از روی این دستاوردهای خاص به این داوری ظاهریانه برسیم که فرهنگ‌های این اقوام در همه زمینه‌ها یکسان بوده‌اند، بی‌درنگ آشکار می‌شود که از آن حکم کلی و پیشین ما درباره‌ی بهم پیوستگی همه شاخه‌های زندگی قومی تا چه اندازه تعبیر نادرست کرده‌اند. آنچه مهم است تعریف ماهیت واقعی این بهم پیوستگی است. ولی (برخی از نویسندگان) این وجه مسئله را نادیده گرفته‌اند، گویی آنچه اهمیت دارد فقط ملاحظه‌ی خود بهم پیوستگی است، حال آنکه (مهم)، اصلی است که در بن آن تعینات بهم پیوستگی فرهنگ یک قوم دارد، (یا به سخن دیگر) روح ویژه‌ای است که همه جنبه‌های (زندگی قومی) به آن سرشته است. این اصل، خودآگاهی قومی است که نیروهای مؤثر در سرنوشت ملت‌هاست.

جنبه های گوناگون فرهنگ یک قوم، پیوندهای روح آن را با خویشستن است؛ این روح، به هر قوم شکل می دهد و ما تا جایی می توانیم آن پیوندها را بشناسیم که این روح را بشناسیم. بدینسان می توانیم گوهر روح قومی را به «هرمس»^{۱۶۹} مانند کنیم (و بگوییم که همچنان که «هرمس») روان ها را در دوزخ رهبری می کند، (این گوهر نیز) راهبر و پیشوای همه افراد یک قوم است. این است معنای آن گفته که (برای شناخت روح یک قوم)، باید افراد آن قوم را به نحو مستقیم شناخت.^{۱۷۰}

تجلی واقعیت زنده کشور در افراد، نظام اخلاقی اجتماعی نامیده می شود. کشور و قوانین و نهادهایش از آن افرادند؛ حقوق آنان در چهاردیواری کشور معتبر است و دارایی مادی آنان در طبیعت آن، در زمین و کوهستان ها و آب و هوای آن ریشه دارد که سرزمین و میهن ایشان است. تاریخ کشورشان و کارهای و کارهای نیاکانشان نیز از آن ایشان است؛ این میراث گذشته، که آنان را به صورت کنونی خود آفریده است، در یاد ایشان پایدار می ماند و دارندگانش نیز هم ایشان هستند. همه اینها به افراد تعلق دارند، همچنانکه افراد به آنها متعلق اند، زیرا گوهر هستی افراد از آنهاست. آرمان هایشان در کشور به واقعیت می پیوندد و اراده آنان بر قوانین میهن خود ضحی می گذارد. اگر از یک انگلیسی پرسید که کیست. درباره خود و هموطنانش خواهد گفت که همان کسانی هستند که بر هند شرقی و اقیانوس ها فرمان می رانند و بر بازرگانی جهان حاکم اند و پارلمان و هیئت های منصفه دارند. این کارهاست که به هر قومی احساس هویت می بخشد.

این تمامیت روحی، ذاتی یگانه، (یعنی) روح یک قوم را تشکیل می دهد. و چون خصلت روحی دارد و همه اوصاف متعین آن اجزاء ذاتی یگانه اند، باید به عنوان یک نیرو و یک هستی تثبیت شود؛ مثلاً آتن معنی و اهمیتی دوگانه دارد، (نخست آنکه شهری در تمامیت خویش است. دوم آنکه خدایی است مظهر روح این تمامیت و با این حال یک ذات بیش نیست). افراد به این روح، تعلق دارند. هر فرد، فرزند قوم خویش است و تا جایی که کشور که او عضو آن است در حال دگرگونی باشد، فرزند زمان خویش است.

هیچ کس نه از زمان خود واپس می ماند و نه بر آن پیشی می گیرد. این هستی روحی، از آن اوست و او نماینده آن است، از این هستی است که او پدید می آید و در آن است که پایدار می ماند.

موضوعیت (یا عینیت) افراد در همین است، همه چیزهای دیگر، صوری است.

روح قومی، روحی متعین است و همچنانکه گفتیم از راه مرحله ای که در سیر تکامل خود به آن رسیده است، تعین می یابد. این روح بنیاد و محتوای همه صور دیگر خودآگاهی است که پیشتر از آنها نام بردیم.

روح در جریان آگاه شدنش از خود باید موضوع خویش شود و همین موضوع خرد شدنش مستقیماً وجوه متفاوتی را که روی هم رفته، زمینه های گوناگون روح عینی را تشکیل می دهند در درون آن پدید می آورند؛ به همین گونه، جان (مثلاً در تن آدمی) فقط به عنوان دستگاه اندام هایی وجود دارد که از هم جدایند و چون به هم پیوندند و احدی بسیط (یعنی) جان را پدید می آورند.

روح، فردی واحد است؛ دین، هستی ذاتی آن را به عنوان هستی خدایی یا خدا نمایش می دهد و بزرگ می دارد؛ هنر آن را در قالب صورت خیالی و شهود یا ادراک مستقیم حسی درمی آورد و سرانجام فلسفه، آن را با اندیشه می شناسد و درمی یابد. صورتی که روح در دین و هنر و فلسفه به خود می گیرد، به سبب هم گوهری اساسی و نیز یکسانی محتوی و موضع خود، با روح کشور یگانه و از آن جدایی ناپذیرند، به نحوی که هر نوع خاصی از کشور تنها با دین خاصی می تواند وجود داشته باشد یا در هر نوع معینی (از نظام سیاسی) فقط هنر و فلسفه معینی می تواند پایدار بماند.

این سخن به ویژه از آن رو مهم است که در زمان ما کسانی به کوشش هایی بیخردانه برای طرح ریزی و آفرینش نظام های سیاسی مستقل از دین، دست زده اند. مذهب کاتولیک هر چند با مذهب پروتستان در وابستگی به دین مسیح، همداستان است لیکن در کار سیاست، (ضرورت معیارهای) درونی (یا وجدانی) عدل و اخلاق را که جزء ذات اصول مذهب پروتستان است، نپذیرفته است. ماهیت خاص مذهبی که عدالت و اخلاق اجتماعی را به عنوان

اموری مستقل و اساسی باز نمی‌شناسد، آن مذهب را ناگزیر می‌کند که مباحث حقوق عمومی و نظام سیاسی را از دین جدا کند، ولی اصول و نهادهای سیاسی چون از عوالم درونی، از حریم وجدان، از پناهگاه آرام دیانت، دور بمانند، هیچگونه محور و مرکز حقیقی ندارند و به صورت مفاهیمی انتزاعی و نامتعیین درمی‌آیند.

تا اینجا دو عنصر یا دقیقه را ثابت کردیم، یکی: مثال آزادی به عنوان مقصود غائی و مطلق و دیگری وسائل تحقق آن، (یعنی) جنبه ذهنی شناسایی و خواست با همه سرزندگی و جنبندگی و کوشندگی که به همراه دارند. دیدیم که کشور (یا جامعه سیاسی) از مجموع اخلاق اجتماعی و تحقق آزادی و در نتیجه، از یگانگی عینی این دو عنصر فراهم می‌آید. زیرا اگر چه در بحث ما فرق نهادن میان این دو جنبه، ضرور است لیکن نباید فراموش کرد که این دو جنبه با هم پیوستگی نزدیک دارند و این پیوستگی در هر یک از آنها نهفته است، هر چند آنها را جدا از هم بنگریم. از یکسو دیدیم که مثال در شکل متعین خود همان آزادی است که خویشتن را می‌شناسد و می‌خواهد و تنها غایتش خودش است: این در عین حال، مفهوم ساده عقل و آن چیزی است که به نام ذهن یا خودآگاهی یا روح موجود در جهان وصفش کردیم. از سوی دیگر، اگر ذهنیت را بررسی کنیم، می‌بینیم که شناسایی و خواست با اندیشه یکی است. ولی اگر من در مقام موجودی اندیشه‌گر، چیزی را بشناسم و بخواهم، موضوع خواست من، چیزی کلی و گوهری و عقلی است که در خود وجود دارد. پس در اینجا به طور ضمنی، میان جنبه عینی و جنبه ذهنی یا مفهوم یگانگی هست. کشور، وجود عینی این یگانگی و بدین سبب، بنیاد و محور همه جنبه‌های انضمامی دیگر زندگی قومی، یعنی هنر و عدالت و اخلاق اجتماعی و دین و دانش است. تنها غایت هر کنش روحی آن است که به آگاهی از این یگانگی و در نتیجه، به آگاهی از آزادی برسد. در میان صورت‌هایی که این یگانگی آگاهانه به خود می‌گیرد، جایگاه نخستین از آن دین است. در دین، روح در نشأت دنیوی خود از روح مطلق آگاه می‌شود. خواست انسان با آگاه شدن از هستی در خود و برای خود، از دلبستگی‌های شخصی خود چشم می‌پوشد و آنها را اخلاص به یک سو

می نهد چندانکه دیگر نمی تواند در اندیشه کارهای خصوصی خود باشد. انسان با فداکاری، چشم پوشی خویش را از دارایی و خواست احساس های خصوصی اش اعلام می کند.

تمرکز دینی ذهن به صورت احساس ظاهر می شود، ولی دامنه آن به تفکر نیز می کشد: پرستش، جلوه بیرونی تفکر است. دومین صورت یگانگی عینیت و ذهنیت در روح، هنر است که بیش از دین در عوالم واقعی و محسوس فرومی رود و شایسته ترین کار آن این است که اگر نمی تواند روح را به ما بنمایاند، دست کم صورت خدا و به طور کلی سرشت خدایی و معنوی را تصویر کند. هنر باید آنچه را سرشت خدایی دارد به هیئتی دیدنی درآورد و برای نیروی پندار^{۱۷۱} و شهود، نمایش دهد. ولی حقیقت نه آنچنانکه مقتضای دین است فقط در دسترس قوه تصور^{۱۷۲} و عاطفه قرار دارد و نه آنچنانکه در هنر دیده می شود به حیطة شهود حسی درمی آید، بلکه بر ذهن اندیشه گر هنر دیده می شود به حیطة شهود حسی درمی آید، بلکه بر ذهن اندیشه گر نیز تجلی می کند؛ بدینسان به سومین صورت یگانگی می رسیم - و آن فلسفه است. پس این برترین و آزادانه ترین و خردمندانه ترین (گونه یگانگی) است.

محتوای درخود و برای خود کشور، همان روح قومی است. کشور راستین از این روح جان می گیرد، ولی کشور راستین با دلبستگی های معین و اوضاع و احوال خاص همچون جنگ ها و نهادها و مانند اینها سروکار دارد. انسان باید نه تنها اینها بلکه خویشتن را نیز بشناسد و از یگانگی اصلی خود با روح کلی، درست^{۱۷۳} آگاه شود. روح راستین این آگاهی و محور این شناسایی، دین است.

دین، نخستین گونه خودآگاهی، آگاهی معنوی خود روح قومی، آگاهی از روح کلی بدانگونه در خود و برای خود و به صورت متعین در مقام روح قومی وجود دارد و آگاهی از حقیقت در پاك ترین^{۱۷۴} و تام ترین^{۱۷۵} وجه آن است. برای مرد (دیندار)، هر تعریفی از حقیقت فقط تا بدان پایه معتبر است که با اصل متناظر آن در دین مطابق باشد. دین که بازنمای تصور خداست، تا این حد، میدان بینش همگانی و بنیاد (هستی) قوم است. دین، ملاك تعریف هر چیز، (یا) قانون (حاکم بر آن چیز)، هر آنچه را به ذات آن چیز مربوط

می شود، در برمی گیرد و مبین ماهیت آن چیز به طور کلی است، لیکن این ماهیت در تعریف به تعین عقلی ساده ای مبدل می شود^{۱۷۶} که می تواند همه خصائص انفرادی آن چیز را تبیین کند؛ خلاصه آنکه تعریف، حاوی جان و مغز همه اوصاف جزئی یک چیز است. بدینسان مثلاً می توانیم همه اوضاع اختصاصی ستارگان را از قوانین گردش آنها استنتاج می کنیم.

دین یک قوم، آگاهی آن قوم از هستی خود و از برترین هستی است. این آگاهی (نمودار) ذات کلی (آن قوم) است. (یعنی) تصور هر قوم از خدا به همانگونه است که تصورش از خویشتن و رابطه اش با خدا. از این رو دین آن قوم، نمودار تصورش از خویشتن نیز هست. قومی که طبیعت را خدای خود انگارد، نمی تواند قومی آزاد باشد؛ تنها هنگامی که یک قوم، خدا را روحی برتر از طبیعت بداند، خود صفت روحانی می یابد و به آزادی می رسد. ولی چون ادیان روحانی را بررسی کنیم، وضع هر دین بسته به این است که آیا حقیقت، (یا) مثال را فقط در حال پراکندگی آن می شناسد یا در حال یگانگی راستین آن. در حال پراکندگی، خدا همچون برترین هستی، به معنایی انتزاعی، دانسته می شود که پروردگار آسمان و زمین است و وجودش بر فراز این جهان و جدا از واقعیت انسانی است. در حال یگانگی، خدا جامع کلی و جزئی پنداشته می شود، زیرا حتی عنصر جزئی نیز در آن مفهوم (حلول یا) انسان شدگی^{۱۷۷} خدا، معنا مثبت می یابد.

مثال خدا حاوی یگانگی و کلیت روح و آگاهی در وجود راستین آن است؛ به سخن دیگر، پایان پذیر و پایان ناپذیر (یا متناهی و نامتناهی) در آن با هم یکی شده اند. آنجا که این دو از هم جدا شوند، فهم پایان پذیر فرمانرواست. ولی در دین مسیح، مثال خدا به عنوان جامع طبع انسانی و طبع خدایی آشکار می شود. این است مفهوم راستین دین. آئین پرستش (مسیح) همین (یگانگی طبع انسانی و طبع خدایی) است، زیرا پرستش، چیزی نیست جز عملی که وجدان فردی از راه آن، یگانگی خود را با خدا باز می جوید. فهم انسان امروزی، از خدا مفهومی انتزاعی، چیزی برتر از خود آگاهی انسان و دیواری آهنین ساخته است که انسان فقط می تواند سرش را بیهوده بر آن بکوبد.

ولی در یافته‌های عقل (از خدا) با دریافته‌های انتزاعی فهم یکسره فرق دارد.^{۱۷۸}

موضوع دین به طور کلی، حقیقت و یگانگی ذهن و عین است. ولی در ادیان به نحو خاص، مطلق اغلب دوباره از (هستی‌های) پایان‌پذیر جدا می‌شود، حتی در دین‌هایی که مطلق، روح نام دارد؛ در چنین مواردی روح، لفظی میان‌تهی بیش نیست. چنین است حال دین یهود و دین محمدی و آن دین‌های امروزی که برپایه فهم^{۱۷۹} استوارند و در این باره بر مذهب ترکان رفته‌اند.^{۱۸۰} این مفهوم انتزاعی و کلی را گاه ممکن است به شکل عنصر طبیعی بسیطی همچون آتش انگاشت، ولی همچنین امکان دارد که همچون یهودیان، آن را مفهوم کلی و روحی دانست. کسی که این مفهوم کلی را با طبیعت یکی پندارد مشرک است. ولی شرک هیچگونه محتوایی ندارد، چون خدا، به عنوان ذاتی مستقل در آن ناپدید می‌شود، زیرا که فرق میان خدا و طبیعت از میان برمی‌خیزد. امکان دیگر، تصور یگانگی خدا با جهان است: نمونه آن، مفهوم حلول در دین هندو و هنریونانی و به شیوه‌ای ناب‌تر، در دین مسیح است که در آن، یگانگی طبع انسانی و طبع خدایی در شخص مسیح آشکار می‌شود. تصور حلول در دین مسیح، خدا را به کالبد،^{۱۸۱} که سزاوار خداوندی اونیست، در نمی‌آورد بلکه تصویری درست را درباره خدا ممکن می‌گرداند.

بیان دقیق‌تر تکامل آگاهی دینی از ماهیت روح، وظیفه فلسفه دین است و ما در اینجا فقط می‌توانیم به اشاره از آن سخن گوئیم، زیرا باید از جنبه‌های دیگری نیز که روح به واسطه آنها خود را آشکار و ممتاز می‌کند سخن گوئیم. روح راستین این آگاهی (یعنی آگاهی از ماهیت روح)، دین است؛ هنر و دانش را تنها محتوای دین است جز آنکه میانجی هنر، شهود حسی است. دانش به معنای درست آن، یعنی فلسفه نیز با همین موضوع سروکار دارد ولی از راه اندیشه.

دانش‌های دیگر محتوای مطلق ندارند بلکه محتوای آنها برای کشور، محدود و جزئی است و در شمار نیازهای انسانی می‌آید. بدین دلیل دین، ساده‌ترین مظهر اصلی قومی است و وجود یک قوم یکسره بر دین

استوار است.

از این دیدگاه، دین با اصل قومی پیوندی نزدیک دارد. دین، نمایش روح قومی در کلیت مطلق خویش است، ولی چنان نمایشی که روح واقعی را از هرگونه آرایش امکان بیرونی پیراسته می کند.

آزادی آگاهانه فقط می تواند به این شرط وجود داشته باشد که بدانیم که فردیت به طور مثبت در ذات خدا وجود دارد و نفسانیت در ذات خدا متصور است.^{۱۸۲} این آزادی آگاهانه نزد یونانیان وجود داشت و از آن کاملتر امروز نزد مسیحیان وجود دارد. از این رو به حق می توان گفت که دولت برپایه دین استوار است. رابطه دین و دولت به این معنی است که هستی در این جهان چون خاصیت دنیوی دارد و برگرد دلبستگی های خصوصی و جزئی می چرخد، نسبی و ناموجه^{۱۸۳} است و موجه بودنش نیز بسته به این است که روح کلی واصل مطلق که (جنباننده آن هستی است) خود حقانی باشد و این ممکن نیست، مگر آنکه آن (روح کلی و اصل مطلق) را تعین و نشأتی از ذات خدا بدانیم. از این روست که دولت برپایه دین استوار است. اصل (حاکم بر) دولت (یا کشور) باید بی واسطه (وقید و شرط) موجه باشد، حال آنکه دلبستگی های جزئی همیشه اموری صرفاً نسبی هستند.

اصل کلی، حقانیت خود را از این امر می گیرد که عنصری و تعینی از ذات خدا شناخته شود. بدینسان اصل دولت یا کشور، (یا) آن مفهوم کلی که وجود دولت یا کشور به آن وابسته است، امری مطلق و تعینی از تعینات همان هستی خدا دانسته می شود. این سخن که دولت برپایه دین استوار است در روزگار ما بسیار شنیده می شود، ولی مراد از آن فقط این است که مردمان دیندار و خداترس بیش از دیگران آماده و آرزومندند تا وظایف (میهنی) خود را به جای آورند، زیرا فرمانبرداری از حاکم و قانون به آسانی با خداترسی (و دینداری) مترادف دانسته می شود. ولی دینداری به همین دلیل که کلی را برتر از جزئی می نهد، می تواند با جزئی در بیفتد و با تعصب درآمیزد و کشوری را با همه آبادی ها و نهادهایش به خون و آتش بکشد. از این رو گمان می رود که در دینداری باید اندازه نگاه داشت و از تعصب پرهیز کرد تا (دینداری) با آنچه خود (بنابر فرض) باید پاس دارد نستیزد و بنیادش را در موج طغیان خود

برنیندازد.^{۱۸۴} این نتیجه دست کم به حال امکان (در دینداری) هست. ولی حتی کسانی که استواری دولت را برپایه دین، درست دریافته اند چنین می پندارند که دولت چیزی است همیشه موجود و دین چنین نیست.^{۱۸۵} بدین دلیل برای پایدار نگاه داشتن دولت (یا کشور) باید دین را پیمانه پیمانه به درون کشور آورد و در اذهان مردم تزریق کرد. درست است که مردم را باید از راه تربیت به سوی دین برد ولی نه به سوی چیزی که وجود ندارد.

زیرا چون گوئیم که دولت برپایه دین استوار است و از آن ریشه می گیرد، مقصود ما این است که دولت از دین برخاسته است و تا ابد نیز هستی خود را از دین خواهد گرفت و هر دولت خاص از دین خاص خود به وجود آمده است. چنانکه گفتیم اصول کشور باید اموری باشند که در خود و برای خود معتبرند و این ممکن نیست مگر آنکه آن اصول، به عنوان تعینات (و جلوه هایی) از ذات خدایی شناخته شوند. دین یک جامعه به هر گونه که باشد دولت و نظام سیاسی اش به همان گونه خواهد بود، کشور (یا دولت) به طور واقعی از دین پدید می آید، چنانکه دولت آتن یا دولت رومی جز در اوضاع و احوال خاص روزگار پیش از مسیح^{۱۸۶} اقوام یونانی و رومی امکان وجود نداشت؛ به همینگونه دولت کاتولیک، روح و سازمانی متفاوت از دولت پروتستان دارد.

اگر، آنچنانکه به نظر می نماید، هیاهو و آشوبی که برای نشان دادن نهال دین در کشورها برخاسته نمودار احساس ترس و پریشانی در برابر این خطر باشد که دین از پهنه کشورها ناپدید شده و یا در آستانه ناپدید شدن کامل است، روزگار، تیره است، شاید تیره تر از آنچه هیاهوگران وانمود می کنند، زیرا گمان می برند که با تبلیغ و آموزش دین می توانند در برابر پلیدی ها بایستند؛ ولی دین چیزی نیست که بتوان آن را به این شیوه (ساختگی) آفرید بلکه گوهرش چنان است که در پایه ای بسیار ژرفتر، خویشتن را می آفریند.

پس دین و دولت، اصلی مشترك دارند. دین چیزی نیست که بیرون از دولت پدید آید تا شیوه کار دولت و آئین رفتار افراد را در برابر دولت، از درون تنظیم کند، بلکه اصلی بنیادی و درونی^{۱۸۷} است که در داخل دولت یا کشور، خویشتن را هستی و جنبش می بخشد. راست است که دینداری را باید

از راه تربیت به مردم آموخت و پیوسته در ایشان پروراند، همچنانکه دانش و هنر را باید از راه آموزش به آنان یاد داد. ولی رابطه (میان دین و دولت) را نباید چنین تأویل کرد که دین (پس از تأسیس جامعه سیاسی به عنوان عنصری مکمل) بر دولت افزوده می شود بلکه معنی این رابطه، چنانکه پیشتر گفتیم، آن است که هر دولت از پیش، از دینی معین به وجود آمده است و دین و دولت از اصلی مشترك برخاسته اند و اگر کشوری، زندگی سیاسی و هنری و علمی دارد، این را همه از برکت دین دارد.

به آسانی می توان ایرادات سطحی بسیار بر این گفته ها گرفت.

ولی برای ملاحظه اینکه میان دین و دولت (به راستی) این رابطه وجود دارد یا نه نباید حال هر گروهی از مردمان را که نام قوم بر خویشان نهاده اند ملاک گرفت. تنها باید در حال آن کشورها که به مرحله پختگی رسیده اند و آن ملت ها که از بالاترین پایه تکامل برخوردارند تأمل کرد، ولی نه در حال اقوام روستایی که هر اندازه دین های متفاوت داشته باشند. نظام سیاسی آنها یکسان است. در این گونه کشورهای تکامل نیافته، هنوز آن تحولی که اصل روح قومی را تحقق می بخشد و به یاری آن می توان روح قومی را باز شناخت انجام نیافته است.

قومی که تکامل یافته باشد همه زمینه ها و شیوه های زندگی اش کل یگانه ای را پدید می آورند؛ ولی نزد ملت هایی که هنوز به مرحله کمال نرسیده اند یا هنوز از خود فرمانی و استقلال برخوردار نشده اند، یا دست کم نظام سیاسی و نیروی آنها حاصل استقلال آنها نیست.

این زمینه های گوناگون زندگی قومی چه بسیار هنوز از هم جدایند.

آتن دارای حکومتی دموکراتیک بود، ولی مثلاً در هامبورگ نیز چنین حکومتی برقرار است؛ این دو کشور ادیانی بسیار متفاوت ولی سازمان حکومت یکسان دارند. این نمونه ها، به ظاهر، ادعای ما را درباره وجود رابطه ای ذاتی میان ادیان معین و نظام های سیاسی معین رد می کنند. ولی این پدیده را می توان چنین توجیه کرد که در هامبورگ، زندگی بازرگانی بر همه چیز فرمانرواست، (و معنی این سخن آن است که) این شهر، اگرچه مستقل است ولی استقلال آن به پایه یک کشور بزرگ اروپایی نیست. به همین سان،

حال آن اقوامی که به ظاهر توانایی و شایستگی دارند، ولی هنوز آزادانه تکامل نیافته‌اند در استدلال ما تأثیری ندارد. دولت‌های امریکای شمالی کار خود را از دریاها آغاز کردند و بازرگانی را پیشه خود ساختند؛ اینک نیز زندگی درونی آنها گسترش می‌یابد ولی هنوز به آن پایه از تکامل و پختگی که خصوصیت ممتاز کشورهای کهن اروپایی است نرسیده‌اند.

دین را باید (نیروی) دانست که به حکم ضرورت، با نظام سیاسی و حکومت غیردینی و زندگی غیردینی توأم می‌شود. اصل کلی در جهان، حاضر است و باید در حق دین تحقق یابد زیرا جهان، موضوع معرفت دینی است. اصل معنوی هرچه (از جهان بیشتر روبرتابد و) در خود فروتر رود، یعنی هرچه دین ناب‌تر باشد، کمتر پروای کارهای این جهانی را دارد. چنین است مثلاً وضع دین مسیحی، دین با حکمت این جهانی^{۱۸۸} این تفاوت را دارد که دین، آموزنده یکسان‌بینی (و بی‌اعتنایی) در برابر شکوه و دلیری و دارایی است، حال آنکه حکمت این جهانی، در غم جهان (مادی) و جویای آرم، و ستایشگر دلیری و نستوهی است. جهان‌دوستی^{۱۸۹} در همین هاست.

دین می‌تواند امری بی‌حاصل باشد و این را همگان می‌دانند. به این دلیل، (گروهی) می‌گویند که دین باید نه تنها در عقل^{۱۹۰} انسان بلکه در دلش جای گیرد و زندگی واقعی او باید سراسر از دین او حکایت کند و پای‌بند به اخلاق اجتماعی و درستکاری بطور ذاتی، اجزای آن باشند. اگر وضع (خاص) این یا آن فرد بتواند این تصور را برای ما پیش آورد که در مورد افراد، اصل حقیقت همیشه نمی‌تواند به واقعیت پیوندد، در مورد ملت‌ها وضع چنین نیست. در اینجا اصل کلی به همه زمینه‌های جزئی زندگی راه می‌یابد به نحوی که زندگی آنها با آگاهی دینی و کرداری^{۱۹۱} از حقیقت توأم می‌شود. بدین ترتیب، نظام سیاسی و دادگستری و زندگی اخلاقی به طور عام و هنر و دانش، همگی مظاهر حقیقت در پهنه‌های جزئی و خاص زندگی می‌شوند. همچنانکه تاکنون بارها گفته‌ایم روح باید به مرتبه خود آگاهی برسد و موضوع خویش شود، زیرا روح تا جایی روح است که خویشتن را بشناسد و موضوع خود باشد. ولی روح برای آنکه موضوع و متعلق اندیشه شود، باید متناهی و پایان پذیر گردد و (تناهی و پایان پذیری نیز) متضمن آن

است که روح در درون خود اختلاف و تمایز پیدا کند، همچون تن زنده که از اندام‌های گوناگون فراهم می‌آید. روح همین که با موضوعی رابطه پیدا کند اختلاف و تمایز (در ذات آن) رخ می‌نماید و چون روح با خویشتن ارتباط یابد (و درباره خود بیندیشد) و به پاره‌های گوناگون بخش شود و جان زنده و یگانه همه اجزایش گردد، از خودآگاه می‌شود و مظهر اجزاء خاصش در حوزه خاصش می‌گردد. ولی روح را نباید فقط سرآغاز دانست، زیرا هم پدیدآور و هم فرجام و فرآورده خویش است، چنانکه سرانجامش با سرآغاز آن یکی است. روح از راه موضوعیت (یا عینیت) واقعیت می‌پذیرد. دین به طور عام، باید به خود واقعیت ذاتی بدهد؛ باید جهانی برای خود بیافریند تا روح بتواند از خویشتن به عنوان روح واقعی آگاه شود.

(دانستن این نکته) مهم است که دین تا چه اندازه شامل آگاهی روح از ماهیت خویش است. اگر این آگاهی از ماهیت روح، در عین حال شامل آگاهی از ماهیت حقیقت، یعنی مفهوم روح نیز باشد، همه جوانب وجود آن دین بر بنیاد حقیقت نهاده شده‌اند و تعینات حقیقت را بیان می‌کنند؛ ولی این (مقصود) تنها می‌تواند در دین راستین برآورده شود. جنبه‌های دیگر (زندگی) باید بر پایه دین استوار باشند و گرنه چون از حقیقت بی‌بهره‌اند، هیچ حاصلی نخواهند داشت. ولی حتی در آن حال (که دین بر همه کارها فرمانروا باشد) جنبه‌هایی (از زندگی) چون هنوز به پایگاه حقیقت نرسیده‌اند، همچنان گرفتار خودکامگی و هوش و درنده‌خویی می‌مانند. مقصود ما از این بررسی‌ها، آشکار نمودن این نکته است که دین چگونه مهر و نشان خود را به روی همه زمینه‌های جزئی (زندگی) به جای می‌گذارد.

گفته‌اند که دین به طور عام، همواره در زندگی فردی، بی‌حاصل از کار درمی‌آید؛ از سوی دیگر، (چنان که گفتیم) نظام زندگی قومی باید از روی دین سامان یابد. تفاوت هر دین با دین دیگر بسته به این است که آیا همه اموری که در مقوله روح قرار می‌گیرند، بنیادی مشترك در وابستگی به دین دارند (یا) هر امری، بنیادی معین و خاص خود دارد؟ اگر روح با همه ژرفنای حقیقی‌اش در نیافته شود، چنانکه گفتیم، جنبه‌هایی از زندگی قومی نامعقول و گرفتار خودکامگی و هوس می‌شود و از آزادی محروم می‌ماند

مثلاً دین یونانیان یعنی اصل روح یونانی، یا تصویری که روح قوم یونانی از خود داشت، دینی ناقص بود. زیرا یونانیان چه در امور همگانی، مانند بستن پیمان‌ها و چه در کارهای خصوصی خود، می‌بایست از هاتفان یاری جویند. معنای این سخن آن است که یکی از جنبه‌های ذاتی روح، پیش از آن که جایگاه خاص خویش را در اصول اساسی دین بیابد، به شیوه‌ای دروغین و ناآزاد، واقعیت یافته بود. همین سخن را درباره‌ی دین اسلام می‌توان گفت. تعصب، پیروان این دین را به جهان‌گشایی واداشت، ولی نتوانست دولتی بنیاد کند که دارای زندگی انداموار^{۱۹۲} و سازمان یافته^{۱۹۳} و نظام حقوقی سودمند به حال آزادی باشد. ولی دینی چون مسیحیت که اصل آن را مفهوم مطلق روح تشکیل می‌دهد، به حکم ضرورت، می‌بایست جهان را از روی (این) مفهوم بسازد. دگرگونی واقعیت بر طبق این اصل، نیازمند کوششی دور و دراز بود و نمی‌توانست یکباره انجام گیرد؛ به همین دلیل، در آغاز روزگار مسیحیت، میان اصول مسیحیت و خام‌رفتاری و درنده‌خویی ابتدایی قوم مسیح، تناقضی شگرف می‌یابیم^{۱۹۴}

هنر، هم به عنوان (فن) فراهم آوردن مواد برای برآوردن نیازهای عملی و هم به عنوان (فن) آفرینش آثار زیبا، به تعیین (و چگونگی ماهیت) دین، سخت وابسته است. برای (قوة) فهم، هیچ گونه هنری نمی‌تواند وجود داشته باشد، مگر شاید هنر (تصویر) تعالی^{۱۹۵} (خداوند) که در آن، صورت (خدایی) تا بدان پایه (از آرایش مادی) پیراسته می‌شود که فرد یکسره ناپدید می‌گردد. آنجا که روح، برخلاف انسان بی صورت^{۱۹۶} پنداشته شود، همچون در دین اسلام و یهود، دیگر جایی برای هنر کالبدین [تجسمی]^{۱۹۷} نمی‌ماند. آنچه (در این ادیان) حقیقت دانسته می‌شود، پذیرای تجسم نیست و نیز نمی‌توان آن را از راه تصاویر بیرونی شناخت. در اینجا وسیله‌ی درك آنچه در نظر روح دارای ارزش حقیقی است، نیروی پندار نیست. ولی هنر، در ذات خود، هنر آفرینش زیبایی است؛ و تنها آنجا باید وجود داشته باشد که نیروی پندار و تصویر، وسیله‌ی اصلی (برای شناخت خدا) است و خدا هنوز به منزله‌ی روح کلی شناخته نمی‌شود. مثلاً نزد یونانیان که کلیت خدایی را به شکل نفسانیت طبیعی یا انسان می‌دیدند، هنر به حکم ضرورت جایگاهی

بلند یافت. چنین قومی می‌بایست (مفاهیم) خدایی و کلی را از راه شهود حسی بشناسد و مجسم کند. به همین گونه دین مسیح نیز دارای هنری خاص خویش است، زیرا خدا برایش (نتیجه) انتزاع (قوه) فهم نیست. با این حال، هنر دیگر نمی‌تواند برای ما همچون یونانیان، ارجمندترین راه در یافتن و فرامودن حقیقت به شمار آید بلکه تنها می‌تواند جایگاهی فرودست^{۱۹۸} داشته باشد. صورتی که تنها از راه هنر حاصل شود نمی‌تواند برای ما به هیچ رو (ارزش) حقیقت نامشروط (و مطلق) داشته باشد و صورتی نیست که (مفهوم) مطلق بتواند از راه آن آشکار شود. صورت هنری چیزی صرفاً متناهی است و از این رو برای بیان محتوای نامتناهی، نارساست.

دانش‌ها بیش از همه (معارف دیگر) به دین نزدیک اند. محتوای آنها بی‌گمان تنوع بسیار دارد و اغلب مجموعه‌ای از دانسته‌های گوناگون است، ولی در همه آنها دست کم اصل اندیشه و شناسایی^{۱۹۹}، معتبر است. دانش‌ها برای همه جنبه‌های زندگی، سودمندند؛ به همین گونه است دین و دولت و دادگری، ولی حقیقت به مقاصد دیگر نیز خدمت می‌کند. حتی می‌توان گفت که خدا نیز سودمند است، ولی این گفته‌ای کفرآمیز و ناشایست است. سودمندی خدا در خوبی اوست، در این است که به آفریدگانش استقلال می‌بخشد و خود را وقف آنان می‌کند. ولی دانش‌ها را در ذات خود نباید با معیار سودمندی، که معیاری فرعی است، سنجید؛ آنها مانند دین، در خود و برای خود غایت اند، و مقصود غائی خویش را در خود دارند. دانش‌ها به ویژه آنها که از پژوهش آزادانه (مایه می‌گیرند، همچون) فلسفه، به (حوزه) اندیشه وابسته اند، و در پهنه و زمینه ویژه روح جای دارند. هر قوم، مفهومی را که از خود و از حقیقت دارد به یاری اندیشه علمی، یعنی اندیشه‌ای به دست می‌آورد که صورت آن با خود مفهوم روح مطابق است. اگر ما بخواهیم ژرف‌ترین زوایای روح را به گونه‌ای انتزاعی دریابیم، فقط از راه اندیشه می‌توانیم چنین کنیم^{۲۰۰} در این مورد، موضوع (اندیشه) با ماهیت روح متناسب است. دانش‌ها بدین مناسبت نمودار اوج^{۲۰۱} (زندگی) یک قوم اند. زیرا برترین انگیزه هر قوم این است که خود را بشناسد و مفهومی را که از خود دارد، به کمال، تحقق بخشد. مهمترین عنصر در اینجا نه

هیچگونه نیاز مادی و نه دادگری صوری، بلکه اندیشه و هوش محض است. شکوفایی هر قوم در آگاهی آزادانه و پیراسته از دلبستگی و آزمندی است؛ در هنر نیز چنین است. ولی محتوای این آگاهی، برخلاف آنچه در هنر دیده می‌شود، در عنصری محسوس بیان نمی‌شود بلکه وسیله آن برای بیان مفهوم خود، اندیشه است. پرورش علوم مایه آبروی هر قوم است؛ به ویژه دانش فلسفه که محتوایی را که در دین به شکل تمثیل معنوی و حسی بیان می‌شود درمی‌یابد. مسیحیت آن را در این اعتقاد بیان می‌کند که خداوند فرزندی دارد. آنچه در این (رابطه پدر و فرزندی) بیان می‌شود، نه رابطه ای معنوی، بلکه رابطه ای طبیعی است. ولی آنچه در دین، به یاری تمثیل، به عنوان رابطه ای زنده دریافته می‌شود، فلسفه آن را به یاری ادراک عقلی در می‌یابد، پس محتوای هر دو چیز یکی است الا این که در فلسفه به برترین و زنده‌ترین و شایسته‌ترین وجه نمودار می‌شود. (روش) فلسفه، برترین روش رسیدن یک قوم به آگاهی از حقیقت و هستی مطلق روح است. بدین گونه وضع فلسفه در تاریخ جهانی همانند وضع هنر است. فلسفه انضمامی تنها می‌تواند میان یونانیان و مسیحیان پدید آید، حال آن که فلسفه انتزاعی تنها میان شرقیان یافت تواند شد، ولی شرقیان به هر تقدیر (دو مفهوم) الوهیت و تناهی را با هم ترکیب نمی‌کنند.

در برابر این صور کمال مطلوب، بخش دیگر هستی هر کشور یا دولت، محتوای صورت ظاهر آن است. نوع خاص کشور هر چه باشد، این محتوی هم درخشش خود را از کلی می‌گیرد.

نخستین سازمایه این (بخش از هستی کشور)، چیزهایی است که به رسوم و عادات ملت‌ها مربوط شود. از اینگونه است اخلاق اجتماعی طبیعی و روابط خانوادگی که هر دو تابع طبیعت (به معنای ماهیت) کشور است، مثلاً چگونگی زناشویی، چندزنی^{۲۰۲}، چندشوهری^{۲۰۳} یا یکزنی^{۲۰۴} در کشورهای مسیحی، تنها زناشویی یک مرد با یک زن معتبر است، زیرا تنها در این گونه زناشویی، حق هر دو طرف محفوظ می‌ماند. همچنین از اینگونه است پیوند کودکان و پدران و مادرانشان که ممکن است رابطه بندگان (و خدایگانی) باشد، یا در رابطه ای که به کودکان حق دارایی بدهد. جنبه دیگر

اخلاق اجتماعی مربوط به رفتار افراد با یکدیگر است (از مهمترین صور آن گرفته) تا موازین ادب معمولی. کافی است که تفاوت میان شرقیان و غربیان را از حیث موازین ادب در برابر بزرگتران در نظر گیریم. این عادات از روابط اساسی میان افراد ریشه می گیرند و نمودار تصورات افراد درباره آن روابط اند. ارزش آنها نمودگاری^{۲۰۵} است، هر چند بسیاری چیزها در آنها اموری صرفاً ممکن (و غیر عقلی) هستند، زیرا همگی اهمیت یکسان ندارند.

نکته دیگر درباره جنبه ظاهری (وجود کشور)، رفتار انسان در برابر طبیعت و روش او در برآوردن نیازهای محدود خویش است. کار و پیشه^{۲۰۶} به همین زمینه وابسته است، و نشان می دهد که انسان نیازمند طبیعت، در پیوستگی با آن چگونه رفتار می کند و در این رهگذر، برای برخورداری از لذت، چگونه نیازهای خود را برمی آورد. آن کشش طبیعی که انگیزه این کارهاست یکی از صفات خاص آدمی است؛ جنبه ذاتی و اساسی (هستی کشور) یعنی دین و نظام سیاسی با این زمینه ارتباطی بسیار دور دارد. ولی اصل کلی روح اساساً در رفتار انسان در زمینه های کار و پیشه و افزارمندی و بازرگانی نیز نمودار است. مقصود از این کوشش ها آن است که انسان، خویشتن را نگاه دارد و کاردانی و هوشیاری و رنج و هنرش را به برآوردن نیازهایش بگمارد، نیازهایی که تا بی نهایت می تواند تنوع و تهذیب بیابد. از میان این کوشش ها، کشاورزی ناگزیر نیازمند طبیعت است، کار و پیشه به معنای درست این واژه، ماده خام را می گیرد تا آن را پیرورد و سرمایه (راستین) آن در فهم و اندیشه و کاردانی انسان است. همه اینها به امور جزئی مربوط می شود که هیچگونه محدودیت ذاتی ندارند؛ زیرا گردآوردن مال و تهذیب (خواهش های انسانی) می تواند تا بی نهایت گسترش یابد. ولی فرق است میان وضعی که در آنها کار و پیشه، محدود و گرفتار نظام کاستی است و از هر گونه پیشرفت باز می ماند، و وضعی که در آن فرد، هیچگونه محدودیتی ندارد و پیشرفتش مرز و اندازه نمی شناسد. این وضع دوم، در قیاس با وضع (نخست) که در آن پیشرفت کار و پیشه با همه ضرورتش، به مواعنی ثابت برمی خورد، فراخور وجود روح قومی دیگر، و در نتیجه،

فراخور وجود دین و نظام سیاسی متفاوتی است.

سلاح‌هایی که مردمان به ضد جانوران و به ضد یکدیگر به کار می‌برند، و نیز کشتی‌ها به همین زمینه (کار و پیشه) وابسته‌اند. افسانه‌ای کهن می‌گوید که آهن را آسیایان پیدا کردند. پیدا شدن باروت را نباید تصادفی دانست، زیرا تنها در دوره‌ای معین و در تمدنی معین می‌توانست دست دهد. با این حال، انبوهی از اینگونه چیزها را می‌توان یافت که از خصلت ویژه روح قومی مستقل است، مثلاً افزارهای آرایشی و پیرایه‌هایی که چه بسا در همه روزگاران و در همه تمدن‌ها به شیوه یکسان ساخته شود.

نوع سوم (اموری که به صورت ظاهر کشور وابسته‌اند) حقوق خصوصی^{۲۰۷}، یعنی حقوق مربوط به نیازمندیهای محدودی است (که از آنها پیشتر نام بردیم). مسئله‌ای که در اینجا پیش می‌آید آزادی شخصی و تکامل آن و در نتیجه. این مسئله است آیا بندگی ممنوع است یا نه و آیا آزادی مالکیت وجود دارد یا ندارد. تحقق آزادی کامل شخصی و آزادی کامل مالکیت تنها در کشورهایی ممکن است که (نه هر اصلی بلکه) اصل معینی بر آنها حکومت کند. زیرا اصل (حاکم بر چگونگی) حق^{۲۰۸} با اصل کلی پیوستگی مستقیم دارد. مثلاً اصل کلی در دین مسیح آن است که اولاً روحی یگانه هست که همان حقیقت است و ثانیاً فرد، ارزش بی‌پایان دارد و باید به لطف (خدا) به حیطه روحانیت مطلق پذیرفته شود. یک نتیجه این اصل آن است که شخصیت فردی، به منزله (ذاتی) بی‌پایان و مطلقاً خودآگاه و آزاد، شناخته می‌شود. ادیان شرقی، این اصل را که موجود انسانی، ارزش بی‌پایان دارد نمی‌پذیرند. از این رو تنها در مسیحیت است که انسان‌ها شخصاً آزاد می‌گردند، یعنی می‌توانند آزادانه مالک شوند.

و سرانجام باید از دانش چیزهای محدود^{۲۰۹} (یعنی علوم جزئی) سخن گفت. ریاضیات و تاریخ طبیعی و فیزیک نیز نیازمند پایه معینی از فرهنگ‌اند. زیرا تنها هنگامی که فرد، آزادی درونی به دست آورده باشد می‌تواند برای هر چیز موجودیتی مستقل قائل شود و رفتارش در برابر آن نه فقط از روی هوس و آرزو، بلکه از روی نظر و تأمل باشد. در اینجا نیز جهان امروز با جهان کهن فرق دارد، زیرا جهان کهن این دلبستگی آگاهانه را به

طبیعت و قوانین آن نداشت. برای آن که انسان بتواند چیزها (ی طبیعی) را در وجوه محدود آن (و به دقت و تفصیل) بررسی کند، به احساس اطمینان واقعی تر و قوت روحی بیشتر نیاز دارد. روح برای آن که بتواند به این پایه از اندیشه انتزاعی برسد بر پایه بالاتری از خودآگاهی رسیده باشد.

چنین بود زمینه های عمده ای که روح در جریان تجلی به صورت کشور، از راه آنها اختلاف و تمایز پیدا می کند. در کشوری تکامل یافته، که این جنبه های گوناگون در آن از یکدیگر ممتازند و حق هر یک از آنها، آنچنانکه باید گزارده می شود، ناگزیر باید در برابر هر جنبه جداگانه، طبقه ای جداگانه پدید آید. از یک سو فرد می تواند در همه این جنبه ها شرکت جوید و از سوی دیگر ناچار است که در زمینه های دین و دادگستری و سازمان حکومت و دانش، دست کم به طور غیرمستقیم، سهم باشد. ولی در ازای این زمینه ها طبقات خاصی نیز وجود دارند که گروه های گوناگون افراد به آنها وابسته اند. پیشه هر یک بسته به آن است که به کدام طبقه وابسته است. زیرا اختلاف میان این جنبه ها باید در زمینه های خاص و نیز در پیشه های خاص (افراد) منعکس شود. اختلاف میان طبقاتی که در کشورهای سازمان یافته وجود دارند از همین جا برمی خیزد. زیرا کشور، کلی تن مانند، است و این جدایی های انداموار (میان زمینه های گوناگون زندگی یک کشور) به همان اندازه برای کشور ضرورت دارد که وجود اندام های جداگانه برای تن زنده. پس کشور، کلی تن مانند است، ولی با سرشتی اخلاقی. آزادی (به عناصر خود) رشک نمی برد، بلکه به آنها اجازه می دهد که (آزادانه) خویشان را بسازند، کلی نیز چندان نیرومند هست که یگانگی این تعیینات (و جلوه های گوناگون زندگی اجتماعی) را با خود نگاه دارد.

د: واقعیت روح

تاکنون درباره عناصر انتزاعی و مجرد مربوط به مفهوم کشور سخن گفته ایم. ولی عاملی که مفهوم کشور را واقعیت می بخشد و محرز می دارد که آنچه در کشور روی می دهد مطابق این مفهوم باشد، نظام سیاسی^{۲۱۰}

است. (برخی چنین می‌پندارند که) نظام سیاسی برای یک قوم چیزی زائد است و (شیوه گرداندن کارها در هر کشور) امری بدیهی است (که به بحث و نظر نیاز ندارد). ولی معنی این سخن به سادگی آن است که نبودن نظام سیاسی خود در حکم نوعی نظام سیاسی است، همچنانکه چیزی که به شکل گوی است (و به شکل مربع یا مستطیل یا دوزنقه نیست) به هر حال شکلی دارد.

اگر اصل خواست فردی را تنها بنیاد آزادی سیاسی بدانند و اگر بپذیرند که همه افراد باید به آنچه از جانب کشور و برای کشور انجام می‌گیرد رضایت بدهند، در آن حال هیچگونه نظام سیاسی به معنای درست این اصطلاح وجود ندارد.^{۲۱۱} (در چنین کشوری) تنها نهاد لازم، مقامی مرکزی است که از خود اراده‌ای نداشته باشد بلکه فقط نیازهای کشور را بررسی کند و عقیده خود را اعلام نماید، و نیز سازمانی باید وجود داشته باشد تا افراد را (به انجمن کردن) با یکدیگر فراخواند و آرای آنان را ثبت کند و آرای موافقان پیشنهادها را گوناگون را به روش ریاضی بشمارد و مقایسه کند؛ (چنانکه دیده می‌شود در این حال، حکومت یا نظام سیاسی فقط وظیفه‌ای صوری دارد زیرا کاهش فراهم آوردن مقدمات و سنجش تصمیماتی است که در اصل از جانب مردم گرفته شده است.^{۲۱۲})

کشور، خود مفهومی انتزاعی است و واقعیت آن، که امری صرفاً کلی است، در (وجود) شهروندان تجلی می‌کند؛ ولی کشور (در عین حال) امری واقعی است و وجود صرفاً کلی آن باید در اراده و کوشش افرادش، تعیین پذیرد. (از اینجاست که) نیاز به نوعی حکومت و دستگاه اداری رخ می‌نماید و لازم می‌آید که کسانی که بار سنگین کارهای دولتی را بر دوش دارند و درباره آنها تصمیم می‌گیرند و روش اجرای تصمیمات را معین می‌کنند و به شهروندان درباره چگونگی به کار بستن آن روش فرمان می‌دهند، از دیگران جدا و ممتاز باشند. مثلاً حتی اگر در نظام مردم‌سالاری (دموکراسی) همه ملت بر سر جنگی همدستان شوند، باز باید فرماندهی (کاردان و جنگ دیده) بر سپاهیان بگمارند تا کارها را رهبری کند، کشور، به منزله مفهومی انتزاعی، تنها از راه سازمان حکومت و زندگی واقعیت می‌یابد؛

ولی با این (واقعیت یافتن)، فرق میان فرمانروایان و فرمانبرداران، و حاکم و محکوم آشکار می شود. فرمانبرداری با آزادی سازگاری نمی نماید؛ و کاری که فرمانروایان می کنند نیز به ظاهر با آنچه مطابق اساس کشور است، (یعنی) با مفهوم آزادی، تضاد دارد. ولی اگر (بگوییم که) فرق میان فرمانروایان و فرمانبرداران، ضرور است (یعنی وجود حکومت لازم است) زیرا کارها به گونه ای دیگر نمی گردد. و این به راستی فقط صورت (ظاهر) اجبار و ضرورت بیرونی است که با آزادی به معنای انتزاعی و مجرد آن سازگار نیست. آنگاه (باید نتیجه بگیریم که) حکومت باید چنان سازمان یابد که افراد به کمترین اندازه، فرمانبرداری، و فرمانروایان به کمترین اندازه، خودکامگی کنند، و محتوای آن فرمان ها نیز باید بیشتر از سوی مردم و به خواست اکثریت یا همه شهروندان معین شود و فیصله یابد، و با اینهمه، کشور به عنوان امری واقعی و ذاتی یگانه و منفرد، نیرو و توان خود را نگاه دارد.

نخستین تعیین (جامعه هر کشور) به طور عام، فرق میان حاکم و محکوم است؛ و از این رو نظام های سیاسی را به طور کلی و به حق به پادشاهی و بهین سالاری [آریستوکراسی] و مردم سالاری [دموکراسی] بخش کرده اند. ولی بر اینها باید این چند نکته را بیفزاییم: نخست آنکه پادشاهی خود دو گونه دارد، یکی خودکامگی^{۲۱۳} و دیگری پادشاهی درست؛ دوم آنکه در همه این گروه بندی های مفهوم کشور، فقط تعیین اساسی هر نوع بیان شده است، و این بدان معنی نیست که این تعیین در وجه انضمامی (و واقعی) خود، به نحو کامل، در صورت و نوع و نمونه خاصی مندرج است؛ و سومین و مهمترین نکته آنکه مفهوم کشور پذیرای تنوعات بسیاری است که نه تنها در داخل هر یک از انواع عمده بالا پدید می آیند، بلکه فرآورده آمیزش برخی از این انواع اساسی با یکدیگرند و بدین جهت، بی شکل و ناپایدار و ناسازند^{۲۱۴} (پس نخستین تعیین، فرق میان حاکم و محکوم) و چگونگی نهادهای ناشی از آن و معنی و مقصود از بنیادگذاری این نهادهاست. پرسشی که درباره این برخورد (میان حاکم و محکوم) پیش می آید، آن است بهترین نظام سیاسی کدام است، یعنی کدام نهاد و سازمان یا کدام شیوه ترتیب قدرت سیاسی می تواند غایت کشور را بهتر برآورد.

این غایت را بی گمان می توان به شیوه های گوناگون تأویل کرد، مثلاً می توان آن را لذت بردن از زندگی آرام و آسوده شهروندی (یا) سعادت همگانی دانست. - غایاتی از این گونه مایه پیدایی نظام های سیاسی به اصطلاح کمال مطلوب و خاصه آرمان های مربوط به تربیت پادشاهان [فنون]^{۲۱۵} و به طور کلی تربیت فرمانروایان و بهین سالاران (آریستوکرات ها) شده است. [افلاطون].

(در نوشته های مربوط این نظام های کمال مطلوب،) موضوع اصلی، خصلت رهبران حکومت است بی آنکه (متفکران) درباره نهاد های ذاتی کشور اندیشیده باشند. این پرسش که بهترین نوع نظام سیاسی کدام است، اغلب به این معنی دریافته می شود که نه تنها نظریه مربوط به بهترین نوع سازمان حکومت، امری تابع تصمیم (شخصی و) ذهنی است، بلکه حتی اجرای واقعی بهترین نوع نظام سیاسی یا نوعی که از نوع دیگر بهتر باشد نیز امری کاملاً مربوط به تصمیم نظری است (و خلاصه آنکه) چنین می پندارند که نوع نظام سیاسی، امری تابع انتخاب مطلقاً آزادانه افراد است و صرفاً از راه تفکر معین می شود. با این پندار ساده دلانه بود که بزرگان ایران، هر چند نه همه قوم ایرانی، که برای برافکندن سمر دیس دروغین (= گوماتا) و مغان هم سو گند شده بودند، چون در کار خود کامیاب گشتند، و چون از دودمان پیشدادی^{۲۱۶} هیچ فرزندی باز نمانده بود، بر سر نوع حکومتی که باید در ایران برپا کنند رأی زدند و هردوت نیز این رأی زنی را به شیوه ای ساده دلانه گزارش داده است.

هیچکس امروز گمان نمی برد که نظام سیاسی در سرزمین ها و میان اقوام یکسره محصول انتخاب آزادانه باشد. تعریف اساسی که از آزادی کرده اند، و هنوز خصلت انتزاعی دارد، مایه پذیرش همگانی این نظریه شده است که حکومت جمهوری، تنها سازمان دادگرانه و راستین حکومت است و بسیاری از مردانی نیز که در حکومت های پادشاهی، مقامات بلند دولتی داشته اند، مثلاً «لا فایت»^{۲۱۷}، با این نظر مخالفتی نکرده اند یا حتی موافق آن بوده اند؛ ولی با این حال دریافته اند که چنین حکومتی، هر چند بهترین باشد، در همه جا نمی تواند برپا شود و تا زمانی که آدمیزادگان بر سرشت

کنونی خود بپایند، باید به آزادی کمتری خرسند باشند. (پس) در کیفیات و احوال کنونی و با توجه به وضع اخلاقی کنونی مردمان، حکومت پادشاهی، سودمندترین نظام هاست. این شیوه فکر، ضرورت سازمان خاصی از حکومت را به اوضاع و احوال، به عنوان اموری صرفاً بیرونی و ممکن، وابسته می کند. چنین تصوراتی بر پایه فرقی بنا شده است که فهم اندیشه گر^{۲۱۸} میان مفهوم هر چیز و مصداق واقعی آن می نهد، زیرا (فهم بر خلاف عقل) به امور صرفاً انتزاعی و از این رو غیر حقیقی پایبند است و نمی تواند خود مثال را دریابد و یا (به عبارتی دیگر که) در معنی، هر چند نه در صورت، همین نکته را می رساند، فهم (بر خلاف عقل) بینش انضمامی از کشور و قوم ندارد. پیشتر دیدیم که نظام سیاسی هر قوم و نیز دین و هنر و فلسفه و دست کم تصورات و اندیشه های وابسته به فرهنگ آن قوم به طور کلی، همگی یک گوهر و یک روح را تشکیل می دهند. تأثیر عوامل بیرونی یعنی آب و هوا و همسایگان و موقع جهانی آن قوم نیز جای خود دارد. هر کشور، تمامیتی منفرد است که هیچ جنبه ای از آن را، به ویژه جنبه ای که به اهمیت نظام سیاسی باشد، نمی توان جداگانه از آن و فقط در ارتباط با خودش بررسی کرد. زیرا نه تنها نظام سیاسی با قوای (معنوی و) روحی دیگر سخت آمیخته و به آنها وابسته است بلکه تعیین تمامی فردیت روحی آن، به ضمیمه همه قوایش، فقط یک عنصر یا مرحله در تاریخ کل آن قوم است، و در (جریان تکامل) آن قوم، جایگاهی مقدر دارد؛ همین امر، منشأ نظام سیاسی و برترین عامل ضمانت و ضرورت آن است. در این مورد باید یادآوری کنیم که چون از نظام های سیاسی سخن می گوئیم به فرق های انتزاعی (آنها از یکدیگر)، همچون فرق های پیش یاد شده میان مردم سالاری و بهین سالاری و پادشاهی، نظر نداریم. از سوی دیگر هیچکس منکر نیست که نظام مردم سالاری مطلق و نابی که در آن هیچگونه اصل بهین سالاری راه نیافته باشد وجود ندارد. وانگهی پادشاهی، چنان نظامی است که جامع و شامل عناصر دیگر (یعنی مردم سالاری و بهین سالاری) نیز هست. ولی در بررسی نظام های سیاسی و وضع سیاسی و ذاتی هر قوم، ملاحظاتی یکسره متفاوت به میان می آید. تعیین ذاتی هر نظام سیاسی را صرف نظر از وجوه گوناگون زندگی

کشوری می‌توان با این عبارت بیان کرد که بهترین کشور آن است که از بیشترین آزادی بهره‌مند باشد. ولی این پرسش پیش می‌آید که حقیقت آزادی در چیست؟ برخی می‌پندارند که آزادی در آن است که خواست ذهن همه افراد در مهمترین کارهای کشور دخالت داشته باشد. در این (پندار) خواست ذهنی همچون عامل بازپسین و قاطع جلوه می‌کند. ولی ماهیت کشور، جامع خواست عینی و خواست همگانی است؛ خواست ذهنی (در کشور) به پایه‌ای ارتقاء می‌یابد که از جزئیت (یا خصوصیت) چشم می‌پوشد. هر کس در تصویری که از هر گونه حکومت دارد (به حکم عادت) حکومت را در یک سو و مردم را در سوی دیگر می‌انگارد و گمان می‌برد که در یک سو فعالیت متمرکز کلی، و در سوی دیگر خواست‌های متکثر ذهنی افراد جای دارد. بدینسان حکومت از مردم جدا پنداشته می‌شود و گمان می‌رود که نظام سیاسی خوب، نظامی است که در آن این دو عنصر، یعنی حکومت در کارش برای تحقق بخشیدن به کلی و مردم در خواست ذهنی خود، در برابر یکدیگر ایمن باشند و بدینگونه هر دو عنصر، یکدیگر را به طور متقابل محدود کنند. چنین صورتی از حکومت، بی‌گمان در تاریخ جایی برای خود دارد، ولی در صورت معقول (یعنی مفهوم راستین) کشور، این تضاد از میان برداشته می‌شود. تصور آنکه حکومت و مردم، ضد یکدیگرند با نوعی کژاندیشی همراه است، و نوعی نیرنگ بدخواهانه برای القاء این معنی که مردم جدا از حکومت، خود در حکم کلیتی هستند. تا زمانی که چنین پندارهایی در جامعه روا داشته شود، نمی‌توان گفت که کشور که حاصل یگانگی خواست فردی و خواست کلی است، به راستی تحقق پذیرفته است. برعکس، در چنین حالی باید گفت که کشور هنوز پدید نیامده است. از اینگونه تصورات انتزاعی و مخالف مفهوم عقلی کشور، بسیار به جا مانده است^{۲۱۹} و کسانی که آنها را ضرور می‌پندارند از ماهیت کشور چیزی نمی‌دانند. زیرا یگانگی (خواست فردی و خواست کلی،) بنیاد و هستی و گوهر هر کشور است.

ولی (وجود این یگانگی) دلیل بر آن نیست که این گوهر در درون کشور کمال پذیرفته است. زیرا در آن حال، کشور به صورت منظومه‌ای از اجزاء و جنبه‌ها و کلیت‌های جزئی^{۲۲۰} است که همه ذاتاً از یکدیگر مستقل‌اند، ولی

کارشان این است که کل را پدید آورند و استقلال خویش را از میان بردارند. در زندگی تن آدمی یا جانور، چنین تضادی میان کارکرد اندام‌های مستقل هرگز پیش نمی‌آید؛ مثلاً در تن یک جاندار، زندگی کل در خردترین اجزاء حیوان پیداست و چون از میان برود، جز ماده بیجان چیزی به جای نمی‌ماند. نظام‌های سیاسی بر حسب صورتی که این تمامیت به خود می‌گیرد با یکدیگر فرق می‌کنند. کشور، نظامی است عقلی در وجه دنیوی^{۲۲۱}، و نظام‌های سیاسی گوناگون با اصول خاص خود پی در پی از بطن آن پدید می‌آیند و امری که در همه آنها (به نحو یکسان) روی می‌دهد، این است که صور پیشین (نظام سیاسی) در ضمن صور پسین رفع می‌شوند.

کشور، مثال معنوی است که درخواست انسانی و آزادی آن، هستی بیرونی می‌یابد. از این رو دگرگونی‌های تاریخ به طور ذاتی وابسته کشورهاست و عناصر مثال، همان اصول گوناگون کشور (داری) هستند. آن نظام‌های سیاسی که اقوام تاریخی از راه آنها به شکفتگی می‌رسند، خاص آن اقوام است و بدین دلیل بنیاد عام ندارند (و اقوام دیگر نمی‌توانند از آنها تقلید کنند) به نحوی که تفاوت آنها (از نظام‌های دیگر) حاصل شیوه خاص پرورش و تکامل آنها نیست، بلکه نتیجه تفاوت اصول آنها (از اصول نظام‌های دیگر) است. پس برای تعیین (بهترین) نظام سیاسی در حال حاضر، از تاریخ هیچ درسی نمی‌توان گرفت. تازه‌ترین اصول نظام سیاسی را که از آن روزگار ماست، در نظام‌های سیاسی ملت‌های تاریخی پیشین نمی‌توان یافت. در دانش و هنر، وضع به گونه‌ای دیگر است. در آنها اصول پیشین، بنیاد مطلق اصول پسین است؛ مثلاً فلسفه کهن چنان (برای فهم) فلسفه امروزی، ضرورت دارد که جزء ذات و بنیاد آن است. وضع (این دو فلسفه) را می‌توان به ساختمانی مانند کرد که در عین آن که پیوسته گسترش یابد، شالوده و دیوارها و سقفش یکسان بماند. به همین گونه، هنر یونانی به شکل اصیل خود، برترین سرمشق^{۲۲۲} است. ولی در نظام سیاسی، حال چنین نیست؛ در اینجا کهنه و نو اصول ذاتی مشترک ندارند. بی‌گمان تعیین‌های انتزاعی و آموزش‌های مربوط به حکومت عادل (از اینگونه) که حکمت و فضیلت باید بر همه چیز فرمانروا باشد، در نظام‌های کهنه و نو مشترک است. ولی این

نشانه ساده دلی است که در تشکیل نظام‌های سیاسی امروزی، شیوه‌های حکومت یونانیان و رومیان یا شرقیان را سرمشق بگیریم. (شرق می‌تواند تصاویری دلکش از نظام پدرسالاری یا حکومت پدرمنشانه^{۲۲۳} و دلبستگی توده به فرمانروایان خود به ما بدهد و یونانیان و رومیان نیز می‌توانند از آزادی مردم، داستان‌ها برای ما بازگویند)^{۲۲۴} زیرا اینان، نظام سیاسی آزادانه را به این معنی تعبیر می‌کردند که همه شهروندان باید در رایزنی‌ها و تصمیم‌گیری‌های مربوط به مصالح همگانی و قوانین، شرکت جویند. امروز نیز عقیده رایج همین است، ولی با این فرق که چون در زمان ما کشورها بزرگ و شماره شهروندان، بسیار است، شهروندان باید خواست خود را درباره چگونگی تصمیمات، نه به طور مستقیم، بلکه به طور غیرمستقیم، به وسیله نمایندگانشان اعلام کنند، و به سخن دیگر در امر قانونگذاری به طور عام، نمایندگان مردم باید از جانب آنان تصمیم بگیرند. نظام سیاسی معروف به نظام نمایندگی نزد ما چنان با اندیشه نظام سیاسی آزادانه درآمیخته است که برای ما به صورت پیش‌داوری سخت جانی درآمده است. مسئله مهم این است که آزادی، بدانگونه که با مفهوم (حقیقی) خود مطابق باشد، نه بر پایه خواست ذهنی و خودسرانه، بلکه بر پایه آگاهی از خواست کلی استوار است، و نظام آزادی، نتیجه تکامل آزادانه عناصر خواست کلی است، خواست ذهنی، تعیین‌صوری محضی است و از اینکه خواست چه چیز را می‌خواهد هیچ نشانی به دست نمی‌دهد. تنها خواست معقول است که (مظهر خواست) کلی است و خود خویش را معین می‌کند و کمال می‌بخشد و عناصرش را همچون اندام‌هایی وابسته به تنی واحد، آشکار می‌سازد. ولی فقط در واپسین (مرحله تکامل خواست معقول) آزادی معقول پدید می‌آید که همچون ساختمانی به شیوه «گوتیک»، گوهر کلی را در کالبد خود دارد. مردم روزگار باستان از ساختمان «گوتیک» آگاهی نداشتند، زیرا این پیشرفتی بود که فقط در روزگار مسیحیت دست داد^{۲۲۵} کلی در این (مرحله واپسین) به دوگانگی شگرفی دچار شده است، و این دوگانگی از این راه رفع می‌شود که افراد درمی‌یابند که آزادی و استقلال و ذاتیت ایشان در یگانگی با گوهر کلی^{۲۲۶} نهفته و از این رو صورت کوشش آنان باید یا گوهر کلی مطابق باشد،

زیرا سرنوشت همه چیز به واپسین مرحلهٔ تکامل گوهر کلی وابسته است. برترین وجه تمایز ملت‌ها و حکومت‌هایشان در همین است. در قیاس با این اصل برتر (یعنی آزادی معقول) اینکه آیا خواست ذهنی افراد در نظام سیاسی معینی دخالت داده شده است یا نه، مسئله‌ای است فرعی، هر چند بسیاری کسان آن را مهم می‌دانند. (در این باره) نخست باید یقین حاصل کرد که آیا هر فرد انسانی در حد خود دارای شخصیتی (جداگانه) هست یا نه و آیا گوهر کلی به صورت روح و به عنوان ذاتی که افراد از آن آگاهند وجود دارد یا ندارد. مثلاً نزد چینیان، حکومت به رضایت مردم نیازی ندارد و اگر کسی این را در نظام سیاسی ایشان عیب بداند و آنان را سرزنش کند در پاسخ می‌گویند که (پیروی از خواست مردم در کار حکومت) به همان اندازه نابخردانه است که پیروی از خواست کودکان سنین گوناگون در شورای خانوادگی. (دلیل این اعتقادشان آن است که) چینیان هنوز خود را دارای ذهنیت (یا شخصیت) آزاد نمی‌دانند و این (گونه ذهنیت) غایت و کار و موضوع (اندیشه) ایشان نیست. از سوی دیگر نزد ترکان، خواست ذهنی را یکسره بی‌بند و بار می‌یابیم. مثلاً ینی‌چریها خواستی مستقل دارند و آن را (بلهوسانه) به کار می‌برند، این خواستی ددمنشانه است که هر چند دین، آن را تا اندازه‌ای به بند می‌کشد ولی در آزمندی اندازه نمی‌شناسد. پس در این جا به خطا گمان می‌رود که خواست شخصی (در حالی که) هنوز با خواست معقول و انضمامی یکی نشده، آزاد است. خواست شخصی از خواست معقول و انضمامی خبر ندارد و خواست معقول، مایهٔ دلبستگی آن و غایت و انگیزه‌اش نیست، و اگر هم (خواست‌های فردی به آرمانی کلی) دل ببندد، آن کلی، انتزاعی و بی‌بهره از وحدت و آمیخته به تعصب و ویران‌کنندهٔ هر گونه نظم و اخلاق و دادگری است.^{۲۲۷} کشورهای اروپایی وضعی دیگر دارند، زیرا در اینجاها بینش (مردم) روی هم‌رفته دارای خصلت کلی است. همگان از فرهنگ (یا تربیت) علمی^{۲۲۸} برخوردارند و جوایای غایات و اصول کلی هستند که در آنها ملت با حکومت شریک است و حکومت با ملت [تا جایی که همهٔ زمینه‌های ادارهٔ امور در قلمرو حکومت درآید.] در این احوال، رضایت هر فرد خاص، باز امری کم و بیش بی‌اهمیت است، زیرا افراد به

طور عام نمی‌توانند اندرز خردمندانۀ خاصی به حکومت بدهند، و خردمندی ایشان کمتر از کسانی است که به کارهای کشوری گمارده شده‌اند. همچنین سودجویی‌های خصوصی ایشان سبب می‌شود که نیکخواهی کمتر در کار حکومت راه یابد، حال آنکه عامل قاطع در اینجا آن است که مصلحتی همگانی وجود دارد که سودهای خصوصی باید در راه آن فدا شود. اگر آزادی را (فقط) در صورتی محقق بدانیم که کارهای حکومت با همداستانی افراد انجام گیرد، آنگاه هیچ قانونی نمی‌تواند بی‌رضایت همگان معتبر باشد. این معنی نیز به آن حکم می‌انجامد که اقلیت باید تسلیم اکثریت شود. ولی همچنانکه «ژ. ژ. روسو»^{۲۲۹} پیشتر گفته است آنجا که خواست اقلیت محترم نباشد، هیچگونه آزادی وجود ندارد. در مجلس ملی لهستان، هر تصمیمی می‌بایست به رضایت همه نمایندگان باشد و همین آزادی بود که مایه تباهی آن کشور شد. ، وانگهی فرض اینکه تنها ملت از خرد و بینش برخوردار است و حق و راستی را می‌شناسد خطرناک و نادرست است؛ زیرا هر گروهی از ملت بدینگونه می‌تواند خود را در حکم همه ملت پندارد. هستی یک کشور، (فراز آورده) کار (صاحبان) معرفت پرورده^{۲۳۰} است، نه کار همه ملت.

اختلاف نظام‌های سیاسی با یکدیگر ناشی از صوری است که تمامیت زندگی سیاسی در تحت آن پدیدار می‌شود. (این صور بر سه گونه‌اند:) در نخستین صورت، این تمامیت هنوز پنهان است و زمینه‌های جزئی و خاصی که آن را به وجود می‌آورند هنوز استقلال نیافته‌اند؛ در دومین صورت، این زمینه‌ها و در نتیجه افراد، از آزادی بیشتر برخوردار شده‌اند، و سرانجام در سومین صورت، همه اینها مستقل شده‌اند و برای آفریدن کلی می‌کوشند. می‌توانیم ببینیم که چگونه همه کشورها و نیز سراسر تاریخ جهانی این صور را پیموده‌اند. نخست می‌بینیم که هر کشور، حکومت پدرشاهی آشتی‌خواه و یا جنگجو داشته است. هر کشور در این مرحله از تکامل خود، شیوه حکومت استبدادی دارد و از روی غریزه عمل می‌کند. ولی حتی فرمانبرداری و زور، (یا) ترس از فرمانروا نیز رشته‌ای است که خواست‌های (فرمانروایان و فرمانبرداران) را به هم می‌پیوندد. در مرحله بعد، عناصر جزئی حاکم می‌شوند؛ اشراف و گروه‌های خاص و خواستاران مردم سالاری

و افراد، قدرت را در دست می گیرند. از میان این افراد، نوعی بهین سالاری (یا آریستوکراسی) تصادفی، ظهور می کند و این نیز به صورت مملکت^{۲۳۱} یا حکومت پادشاهی^{۲۳۲} تازه ای درمی آید. بدینسان در فرجام کار، عناصر جزئی تابع قدرتی می شوند که ماهیت آن به حکم ضرورت چنان است که زمینه های جزئی می توانند در برابرش استقلال داشته باشند. و این همان حکومت پادشاهی است. پس باید میان گونه نخست و گونه دوم پادشاهی فرق نهاد. این سیری انتزاعی و در عین حال ضرور در تکامل کشورها (به سوی) استقلال راستین است^{۲۳۳}؛ به نحوی که هر نظام سیاسی معین در هر مورد، امری نه اختیاری بلکه (نهادی) مطابق با روح قومی در مرحله معینی از تکامل آن است.

هر نظام سیاسی به تکامل اوضاع معقول، یعنی اوضاع سیاسی درون خویش و آزاد شدن عناصر مفهوم (کشور) وابسته است^{۲۳۴} قوای خاص در کشور از هم متمایز می شوند و در حد خود به کمال می رسند، ولی در عین حال آزادانه با یکدیگر در راه تحقق مقصود یگانه ای که مایه هستی همه آنهاست، همکاری می کنند و بدین ترتیب همگی، کلی تن مانند را تشکیل می دهند. پس (ماهیت) کشور، آزادی معقولی است که خویشتن را به طور معقول می شناسد و برای خود وجود دارد. زیرا آزادی تنها هنگامی وجود عینی می یابد که عناصرش نه به طور اعتباری، بلکه به طور واقعی، موجودیتی از آن خویش یابند و بر خود واقعیت مطلقاً موثر باشند و در نتیجه، (کشور دارای) تمامیت و جان و یگانگی فردی شود.

همچنین باید به یاد داشت که هر کشور با کشورهای دیگر روابطی دارد و (در همان حال) مستقل و به خود استوار است. شرف هر ملت در آن است که مستقل و به خود استوار است. ولی بیان دقیق تر این معنی به بحثی دراز نیاز دارد و در اینجا می توانیم از آن درگذریم. با این وصف، مهم است که اصول حاکم بر روابط میان کشورها را از اصول حاکم بر مقام آنها در تاریخ جهانی جدا بدانیم. زیرا آنچه در تاریخ جهانی اعتبار دارد حق روح مطلق است و فقط روابطی در تاریخ جهانی سزاوار تأمل است که در آنها اصل روحی والاتری حاکم باشد. ولی هیچ کشوری نمی تواند (برای توجیه استقلال خود) به این

حق استناد کند. کشورها به طور جداگانه، یکدیگر را به عنوان افراد به رسمیت می شناسد و استقلال هر کشور فقط تا جایی محترم است که استقلال کشورهای دیگر نیز محترم باشد. چنین روابطی را می توان به وسیلهٔ پیمان ها مشخص کرد؛ در این حال دست کم فرض بر این است که ملاحظات حقوقی به دعاوی فیصله می دهد. ولی در تاریخ جهانی، حق عالی تری حکومت می کند که حتی در مواردی که ملت های متمدن با ملت های وحشی ارتباط داشته باشند، معتبر دانسته می شود. در جنگ های مذهبی یک طرف همیشه مدعی است که از اصلی مقدس دفاع می کند و حقوق ملت های دیگر در برابر آن اصل، جنبهٔ ثانوی و حقانیت کمتر دارد. در گذشته، مسلمانان بدینگونه رفتار می کردند و امروزه نیز از لحاظ نظری وضع به همینگونه است. مسیحیان نیز هر بار که خواسته اند تا از راه جنگ، اقوام خدانشناس را مسیحی کنند مدعی شده اند که دینشان حقوق برتری به ایشان می بخشد. چنین اوضاعی، معلول آن نیست که حق و باطل جنبهٔ انتزاعی دارد، بلکه فقط نتیجهٔ این است که حق به معنای درست این واژه هنوز حرمتی ندارد^{۲۳۵} آنچه در چنین اوضاعی صدق می کند در وضعی که کشورها در روابط خود با یکدیگر از استقلال راستین برخوردارند صدق نمی کند. برعکس، قواعدی که در جامعهٔ تابع حق، صادق است نمی تواند در مواردی که حق در آنها هنوز حرمتی ندارد صادق باشد. در اینجا ما به آن بخش از اصول سیاسی که از حقوق بین المللی سخن می گوید کاری نداریم. در عوض، حق روح جهانی را در برابر حق کشورهای منفرد ملاحظه می کنیم.

پانوشته ها:

محتوی یکسان بدانیم و بگوییم که فرق آنها فقط در جنبه های کمی آنهاست، دیگر نیازی به خواندن تاریخ جهان نداریم، چون وقایع بظاهر ناچیزی نیز که دوروبر ما می گذرد نمونه ای است از وقایع بزرگ تر و مهم تر. م.
۴- خلاصه، تاریخ یونان اگر در نظر اروپاییان دلکش است فقط به دلیل جنبه های عاطفی و انسانی آن نیست،

1- Interesse

۲- انجیل، کتاب جامعه، باب اول، آیه ۹
- اصل عبارت انجیل چنین است: «آنچه بوده است همان است که خواهد بود و آنچه شده است همان است که خواهد شد و زیر آفتاب هیچ چیز تازه نیست.» م.
۳- یعنی اگر قرار باشد که وقایع خرد و بزرگ زندگی بشر را از حیث معنی و

معنای وابستگی انسان به عاملی بیرون از ذات خویش است و مقصود از عامل بیرونی، نیازهای گوناگونی است که روح در زندگی مادی می‌یابد. این امر در ضمن سبب می‌شود که جهان خارج برای روح انسان، عینیت یا موضوعیت Gegenstandlichkeit بیابد. م.

14- Mangelhaft (=deficient)

15- negativ

16- Trieb (=impulsion, impulse)

17- Integration

18- Inneres (=interiorité)

19- Ideelles

۲۰- اندیشه انسان به نحو عام و مقولات اندیشه انسان به نحو خاص به او این توانایی را می‌دهد که دریافت‌های حسی و ذهنی خود را از حال آشفستگی و پیچیدگی درآورد و تابع نظم و قاعده کند. آزموده‌های انسان در واقع همین صورت منظم و منضبط و ساده شده دریافت‌های حسی اوست. م.

21- Ideell

۲۲- Bewegung der Vermittlung (به فرانسه mouvement de médiation) مقصود همان واسطه شدن روح یا آگاهی و خواست انسان میان انگیزه‌ها و وسایل ارضای آنهاست. م.

23- reelle Wirklichkeit (=la véritable réalité)

24- Zucht (=discipline)

۲۵- واژه Beispiel در آلمانی به معنای نمونه است و هگل واژه Bei-her-Spiel را از روی آن ظاهراً به معنای چیزی را سرسری گرفتن ساخته است. م.

26- Macht (=puissance, power)

27- Anderes Seiner Selbst (=un autre que lui même, another

بلکه به دلیل دلبستگی هر اروپایی به پیروزی اسکندر و تمدن یونانی است و اینها اموری مشخص و عینی هستند و برخلاف عواطف انسانی، خصلت کلی و مبهم ندارند. م.

۵- هر فرد در محیطی زاده می‌شود که چگونگی دانسته‌ها و باورها و ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی آن از پیش معین شده است و فرد (دست‌کم در آغاز زندگی عقلی خود) قدرتی در ایجاد یا تغییر آنها ندارد و فقط می‌تواند زمینه خاصی مثلاً دانش یا دین یا هنر را برای فعالیت خود برگزیند. ولی هنگامی که همگی یا اکثریت افراد قومی دارای آرمان و هدف مشترکی شوند به حوزه تاریخ جهانی تعلق می‌یابند. م.

۶- یعنی روح قومی چگونه به دین یا دانش یا هنری خاص دلبستگی می‌یابد و آن را محتوای خود می‌کند. م.

۷- مقصود تجلیات حق است. م.

۸- فلسفه باید سیر تحول مثال را در سه زمینه بررسی کند: منطق و طبیعت و روح. فلسفه هگل نیز به طور کلی سه مبحث دارد: منطق و فلسفه طبیعت و فلسفه روح. م.

۹- نویسنده در پیشگفتار کتابش نیازی ندارد که در توضیح یا اثبات آنچه می‌گوید دلایل مفصل بیاورد. مطالب او یا باید مربوط به امور گذشته باشد که احراز حقیقت آن ساده است، و یا اگر فرضیه تازه‌ای است، دلائل درستی آن در ضمن خود کتاب بیاید. م.

10- Bestimmung

11- Verhalten (=mode d'être, fonction)

12- Idealität

۱۳- تعیین Bestimmtheit در اینجا به

بتواند خود را از نیازها و دلبستگی‌های مادی برهاند و فاصله‌ای میان خود و جهان خارج ایجاد کند تا بتواند جهان خارج را بهتر و روشن‌تر ببیند. انسانی که بدینگونه خود را دست‌کم به طور موقت از جهان خارج آزاد می‌کند، ضمناً جهان خارج را نیز از خود آزاد و مستقل می‌گرداند و به آن موضوعیت و عینیت می‌بخشد. م.

42- Anlage (=disposition)

43- Eigenschaften (=proprie'te', qualities)

44- Geschicklichkeiten (=aptitude, abilities)

45- Kultus (=cult, ritual)

46- Einrichtung (=institution)

47- Einverleiben (=s'incorpore, assimilated)

48- Re'flexion

49- Zwiespaltung (=faille, dichotomy)

50- Seele (=ame, soul)

51- Regsamkeit (=etre en e'veil, agility)

52- fortvegetieren

53- Nuilitat

54- Leben der Idee

55- Selbstwirkenden, selbstbewussten Tätigkeit des Selbstbewusstseins (=activite' spontane' et consciente d'elle-meme de la conscience de soi, self-determining, self-conscious activity of the self-consciousness).

۵۶- «نگاهداشته می‌شود» را در برابر aufgehoben آورده‌ایم. چنانکه پیشتر نیز توضیح دادیم می‌تواند «از میان برداشته

version of himself)

28- Empfindung (=sentiment, feeling)

29- Gestalt (=forme concre'te)

30- Volk (=people, nation)

31- Volksgeist (=l'esprit du peuple, spirit of the nation)

۳۲- واژه‌ای که در اینجا به هوشیار ترجمه شده است در اصل Geistreiche به معنای «دارای روان پرمایه» (از Geist به معنای روح) است- هگل در بیان مطلب خود از این اشتقاق بهره می‌جوید. م.

33- allgegenwartige (=omnipre'sent)

۳۴- مقصود از وجود در اینجا وجود تجربی است و چون به گفته پیشینیان «وجود به تشخص است»، یعنی مصداق وجودی هر مفهوم و معنای کلی، ناگزیر چیزی منفرد و مشخص و در نتیجه جزئی است پس روح کلی نیز اگر بخواهد بصورت واقعی در جهان درآید، باید به شکل روح قومی خاص و معین نمودار شود یعنی از کلیت درآید. م.

۳۵- Vernunft که در آلمانی به معنای عقل و دلیل هر دو می‌آید. م.

36- Subjekt

37- Existenzen fur sich

38- Bildung (=culture, cultural development)

39- Uberbildung (=l'exces de culture, over-refinement)

40- Verbildung (=perversion de la culture, degeneration)

۴۱- مقصود از «پایگاهی آزاد می‌بخشد» gibt...eine freie stellung همان عینیت دادن به امر خارجی، یا روش عینی در برابر آن داشتن است. انسان زمانی می‌تواند درباره جهان خارج بیندیشد که

66- Gestaltungen (=configurations)
۶۷- در اصل: erfassenden که «نیست»
آن را به all-embracing ولی «پاپایانو»
به transparente a' elle-meme یعنی
«روشن در نظر خود» برگردانده است. م.

68- Ideale

۶۹- همچنانکه در پانویس صفحه ۲۰
توضیح دادیم، این یکی از آن مواردی است
که هگل از صورت معقول یا مفهوم چنان
سخن می‌گوید که گویی آن را مترادف مثال
یا عقل کلی و حاکم بر گردش کارهای
جهان می‌پندارد. معنای جمله بسادگی
این است که با آنکه عقل به طور کلی بر
جهان فرمانرواست و به مقتضای آن،
زندگی بشر به دادگری سامان می‌یابد،
اگر مواردی جزئی از بیداد و ناروایی در
جهان هست آنها را باید به پای تصادف و
امکان و استثناء گذاشت. م.

70- sein negativen tadeln (=en
critiquant ne'gativement)

71- es ist das nicht eine Billigkeit,
sondern eine Gerechtigkeit (=ce n'est
pas la' accomodement bon marche',
mais une justice, this is not so
much equity as justice).

72- Plan der Vorsehung (=Plan de
la providence)

۷۳- جناس نویسنده با دو واژه ideal
(کمال مطلوب، آرمان) و Idee (مثال)

۷۴- اشاره به هم‌ریشگی دو واژه آلمانی
vernunft (عقل) و vernehmen (دریافت
یا درك) م.

75- Abbildung (=image)

76- Vermogen (=pouvoir-etre,
possibility)

77- Betatigung (=mise en acte,
actuation)

شود» نیز معنی دهد. خلاصه آنکه: هر
صورت تازه‌ای که عارض روح قومی شود
یا هر تحولی که در زندگی آن رخ دهد و
سپس به فرجامش رسد، با گذشت زمان
یکسره از میان نمی‌رود؛ بلکه از برکت
کوششی که روح یک قوم با دانایی و
آگاهی و بصرافت طبع انجام داده است،
ذات و گوهرش پایدار می‌ماند و سرآغاز
مرحله بعدی تحول و تکامل روح قومی
می‌شود. البته چنانکه نویسنده تا به حال
یادآور شده است و چند سطر پایین‌تر
توضیح می‌دهد، روح قومی در این
مرحله، دیگر به قوم قبلی تعلق ندارد،
بلکه به قوم دیگری انتقال یافته است. م.

۵۷- در روزگاران بزرگی و نیرومندی هر
قوم، روح کلی، یا شعور و وجدان جمعی
آن قوم، با روح ذهنی، یعنی روح شخصی
و انفرادی اعضای جامعه، هیچگونه
اختلاف ذاتی ندارد. ولی در روزگاران
انحطاط، روح ذهنی در پی مقاصد
خصوصی و جزئی می‌رود، در حالی که
روح قومی پروای مصالح کلی را دارد و از
این رو در مقام وجدان جمعی، رفتار
خصوصی افراد را نامعقول می‌یابد. این
است که میان این دو گونه روح، جدایی
می‌افتد. م.

58- Gegensatz (=opposition)

59- Widerspruch (=contradiction)

60- Sittlichkeit (=ethique)

61- Moralitat

62- Gewissen (=conscience)

۶۳- در اصل: تناقض (Widerspruch)
ولی با توجه به جمله‌های بعد، تضاد
درست‌تر می‌نماید. م.

64- Innere Forderung (=exigence
inte'roeur, internal requirement)

65- Momente

96- unendlich Reflexion in sich

97-unendliche Negativitat

۹۸- مثال بدینسان دارای دو وجه می شود. یکی کلی و دیگری جزئی که همان نفس بشر است که به صورت ظاهر، قائم بالذات می نماید و آزادی اش نیز صوری است و خودآگاهی اش اگر وحدت دارد وحدتی انتزاعی (و نه انضمامی) است و دارای استعداد تفکر بی پایان است. م.

99- Erfullung (=ple'nitude, fullfilment, fullness)

۱۰۰- مقصود از آزادی در اینجا، به حکم روح بحث، آزادی منفی یعنی رهایی از قیود است بی آنکه با کمال عقل و شروط دیگر آزادی مثبت همراه باشد. م

101- Trieb der Vernunft (=tendance de la raison, impulse of reason)

۱۰۲- اندیشه های انسان در مرحله خامی، از خودپرستی برمی خیزد ولی به اعتباری هم به انگیزه تعقل صورت می بندد، اما تعقل نه به معنای متعالی آن بلکه به معنای «حسابگری» و زیرکی برای نگاهداری خود از خطر و ایمنی معاش و جز آن. م.

103-Gluck (=bonheur, happiness)

۱۰۴- در اصل: زمینه

105- Befriedigung (=satisfaction)

106- Innerlichkeit (=interiorite')

107- Diremption (=scission, diremption)

108- Erhaltung (=conservation)

109- Moralitat

110- sittliche Gemeinwesens (=communaute' e'thique)

111- Herabsetzung (=debasement)

112- Zertrummereung (=fragmentation)

۷۸- واژه Interesse که به معنای دلبستگی و سود و صرفه در امری داشتن است، در اصل لاتینی از دو بخش فراهم آمده است: Inter به معنی در و میان، و Esse به معنای بودن، و روی هم رفته یعنی درگیر چیزی بودن، و به آن دلبستگی داشتن. در این بخش و بخش های دیگر، بر حسب مورد، آن را هم به سود و هم دلبستگی ترجمه کرده ایم. م.

79- Uberzeugung (=Conviction)

80- Raisonnement

81- Autoritat

82- Leidenschaften (=passions)

83- Charaker

84- Veranstaltungen (=institutions)

85- Immanent

۸۶- در اصل: هنوز

87- Momenten

88- Erscheinung (=apparence phenomenale)

۸۹- ظاهراً منظور خصایص عام انسانی هر قوم است که میان آن قوم و اقوام دیگر مشترك است، همچون شکل و ظاهر و نیازها و شادی ها و رنج هایی که میان همه آدمیزادگان دیده می شود، ولی هیچیک گوهر هستی یک قوم را به درستی نشان نمی دهد. م.

90- Individualitat

91- Ausserlichkeit (=exteriorite')

92- Vorgestellte (=pense', inner representation)

93- در اصل: «برای خودبودگی صوری» formelle Fursichsein

94- formelle Freiheit

95- abstrakte Einheit des selbstbewusstseins

131- Gebilligten (=valeurs admises)

۱۳۲- اشاره به مبانی اشرافی نظام سیاسی روم پیش از روی کار آمدن سزار، که به موجب آنها فقط کسانی می توانستند به فرمانروایی برسند که به دلیل یا فرزاندگی یاسالمندی شایسته تر از دیگران شمرده می شدند م.

133- List der Vernunft (=ruse de la raison, cunning of reason)

۱۳۴- اگر آزادی با روی کار آمدن قیصر نابود شد، این به حکم ضرورت تاریخ بود، زیرا خودآگاهانه نبود و با مفهوم حقیقی آزادی تطابق نداشت. از این رو بازیچه رویدادها و تصادف ها گشت م.

۱۳۵- در حاشیه: «نگاه کنید به کانت». مقصود آن است که اگر گفته هگل با قانون کانت درباره غایت تعارض دارد فقط ظاهری است: اشاره به این قانون از قوانین معروف کانت در فلسفه اخلاق که: چنان رفتار کن که انسانیت را چه در شخص خودت و چه در شخص افراد دیگر به عنوان غایت و نه وسیله بدانی. نگاه کنید به کتاب: Zur Metaphysik der Sitten چاپ هامبورگ، ۱۹۶۲، ص ۵۲.

136- Geschmack (=predilection)

137- Hochgefühl (= se faire une haute idee de soi-meme, (enthusiasm)

138- assertorisch

۱۳۹- اراده فردی به شرط آنکه معطوف به غایتی کلی و سزاوار تاریخ جهانی باشد، نماینده گروهی والا و حقیقتی در واقعیت ساده و خام هستی اوست. م

۱۴۰- مقصود هگل از واژه staat گاه جامعه ای است که در مرحله عالی سیر تکامل تاریخ، زیر اقتدار حکومتی که نماینده خواست معقول است سامان

113- Zerstörung (=destruction)

114- im grossen vorteilhaft (=e'galement profitable)

115- nach sich selbst streben und treibenden

در اصل: «به سوی خویش پوینده و شتابنده»

116- geheiligten lauf der Dinga (= le course des choses consacre, hallowed order of things)

117- affirmativ

118- negativ

119- Seelenfuhrern (=conducteurs d'ame, leaders of souls)

۱۲۰- در اصل: der Neid حسد

121- Pathos

122- Begeisterung (=zeal)

123- Enthusiasmus

۱۲۴- در اصل: وقار روشن Klare Besonnenheit

125- Sucht (=manie, lust)

۱۲۶- Poruw پادشاه پنجاب که به دست اسکندر شکست خورد.

۱۲۷- در اصل: برای پیشخدمت، هیچ قهرمانی وجود ندارد.

Fur einen Kammerdiener, gibt es keinen Helden.

۱۲۸- نگاه کنید به «پدیده شناسی روح»، ویراسته «هوف مایستر»، ص ۴۶۸ phanomelogie des Geistes, hg. joh. Hoffmeister, 1952.s.468

۱۲۹- Thersites زشت روترین یونانی تروایی، زن صفت و گستاخ، که «اودیسه» او را به سبب دشنامگویی به شاهان، گوشمال داد.

130- Schadenfreude (=malin plaisir, malicious satisfaction)

و اصولی که در وجدان افراد جای گیرد و به عنوان آرمان‌ها یا اصول زندگی اجتماعی پذیرفته همگان باشد، واقعیت می‌یابد. م.

148- Erscheinung (= manifestaion, phenomenal reality)

۱۴۹ - Unterscheidung (=differentiation) مقصود تجلی روح به صورت آثار گوناگون معنوی فرهنگ بویژه هنر و دین و فلسفه است. م.

150- ein organisches Ganze (= tout organique, organic whole)

151- Reich (= royaume, realm) ۱۵۲ - Reich می‌تواند هم معنای قلمرو و هم مملکت را بدهد و هگل تاکنون آن را در چند جای کتاب حاضر، از جمله در آغاز بخش «تحقق روح در تاریخ» به معنای حوزه امور معنوی بکار برده است. م.

153- Vaterland (=patrie, fatherland)

154- ungetubte Ganze (= totalite imperturbable)

۱۵۵ - Bestimmung که معنای فرجام و سرنوشت نیز می‌دهد. «نیسبت» نیز آن را به سرنوشت برگردانده است. م.

۱۵۶ - یعنی انسان بنا بر مفهوم درست انسانیت، و از این رو بنا بر ماهیت حقیقی انسانیت، باید آزاد باشد، نه آنکه در جهان هستی، از روی تصادف و اتفاق آزاد باشد. م.

157- sinnlichen Anschauung (=intuition sensible)

۱۵۸ - جامعه برای آنکه معیارهای عدالت و حق و اخلاق را آگاهانه بپذیرد و بر طبق آنها رفتار کند، باید نخست قلمرو اندیشه یا معنویات را پیرورد و آرزوها و هوس‌های خام مادی و جسمانی افرادش

می‌یابد؛ و هرگاه مقصود او خود چنین حکومتی و سازمان‌ها و نهادهای بایسته آن است. به این جهت ما نیز در ترجمه گاه آن را به کشور و گاه به دولت برگردانده ایم. م.

۱۴۱ - خواست یا اراده در مفهوم واقعی خود باید کلی باشد. یعنی مصلحت کل یا جامعه را در نظر گیرد، در غیر این صورت هوس یا خودکامگی است. عامه گمان می‌کنند که اندیشه انسان، محدود یعنی تابع قواعد و ضوابطی معین است، حال آنکه اراده‌اش حدی نمی‌شناسد و انسان می‌تواند آزادانه هرچه را بخواهد آرزو کند. ولی اراده حقیقی، اراده‌ای است قائم به ذات خود و آگاه از ذات خود. چنین اراده‌ای با احساس مسئولیت آمیخته می‌شود و در نتیجه از بلهوسی می‌پرهیزد و می‌کوشد تا خود را با معیارهای اراده عمومی جامعه منطبق کند. پس محدود و منضبط می‌شود. م.

142- herr

143 - Beziehung auf sich (=rapport avec soi-meme, self-related-ness)

۱۴۴ - ظاهراً هگل بدین ترتیب می‌خواهد ترادف اراده و شخصیت و آگاهی انسان را ثابت کند. به نظر او اراده را در انسان می‌تواند نوعی خدایگان یا ارباب دانست، ولی نه اربابی که خواستار فرمانروایی بر کسان و جهان باشد، بلکه اربابی که بر نفس خویش مسلط است و «بخود پیوسته» و درون‌گراست. در این حال، اراده با دانائی یا آگاهی و شخصیت انسان، یگانه می‌شود. م.

145- Einfalle (=bon plaisir, whim)

146- Luste (= Preference particuliere, fancy)

۱۴۷ - در جامعه سیاسی یا کشور، معانی

172- Vorstellung

۱۷۳- در اصل ausdrückliche که می توان آن را به طور آشکار یا مبین نیز ترجمه کرد (ترجمه فرانسه, claire ترجمه انگلیسی expressly).

174- Lauterstein

۱۷۵- در اصل نامنقسم ترین ungeteiltesten (به فرانسه entiere)

۱۷۶- در اصل: تعین فکری ساده

einfache Gedankenbestimmung

(به فرانسه simple determination de

la pensee

177- Menschwerdung

۱۷۸- اشاره به تفاوتی که هگل میان قوه فهم و عقل قائل است. به نظر او در حالی که فهم امور را به نحو انتزاعی درمی یابد، عقل آنها را به نحو انضمامی می شناسند و در حالی که فهم فقط جدایی ها را در جهان هستی می بیند، عقل به یگانگی آن پی می برد. م.

۱۷۹- «ادیان استوار بر پایه فهم» در برابر

Verstandesreligion

۱۸۰- چنانکه در پیشگفتار نیز یادآور شدیم، جمله هایی از اینگونه، که باز هم در این کتاب به آنها برخوایم خورد، ناآگاهی هگل را از نه تنها تاریخ اندیشه های عرفانی و فلسفی در میان مسلمانان بلکه از ساده ترین حقایق تعالیم اسلامی نشان می دهد. اتحاد خالق و مخلوق یا عالم و معلوم، یا به گفته هگل «ذهن» و «عین»، از معروف ترین و مهمترین مباحث عرفان اسلامی است. ولی گذشته از مباحث فلسفی و عرفانی، با نگاهی به قرآن هم می توان آیات بسیاری در رد نظر هگل یافت، آیاتی چون نحن اقرب الیه من حبل الوريد (ما به او از رگ گردن نزدیکتریم-سوره ق، آیه

را تابع قیودی معقول کند، و سپس آن معیارها باید در وجدان و اراده اجتماعی منضم شود. ولی حتی در این حال، وسوسه ها و آرزوهای افراد که همچنان بنیاد حسی دارد نیرومند است و از این رو جامعه ناگزیر معیارهای عدالت و اخلاق را به رغم گرایش های فردی اعضایش می پذیرد و ناگزیر است که بر این گرایش ها حدودی بگذارد. م.

159- Befreiung (=delivrance)

160- gesetzlichen From (=la forme legale)

161- Patriarchalische Zustand

۱۶۲- die Penaten (به فرانسه les penates) خدایان خانگی رومیان و اتروسکیان.

163- eine empfundene (=objet du sentiment)

164- Pietat (=pie'te')

۱۶۵- Theokratie یا: خداسالاری
۱۶۶- زندگی اخلاقی در جامعه سیاسی هنگامی به پایه کمال می رسد که با آگاهی و دانایی افراد همراه شود و گرنه مجموعه ای از آداب و رسوم خواهد بود که مردم بی آنکه درباره آنها بیندیشند، از آنها پیروی خواهند کرد. چنین آداب و رسومی، مظهری از زندگی اخلاقی بی میانجی، یعنی ناآگاهانه است و از این رو مردم به حکمت و ضرورت آنها ایمان ندارند. م.

167- Vernunftigkeit (=rationalite)

168- Verfassung (=constitution)

169- Hermes

۱۷۰- در اصل: این است محتوای عقیده به آنکه افراد را باید در برابر خویش موجود داشت.

171- Phantasie

۱۵). و هو معکم اینما کنتم (و او هر جا باشید با شماست - سوره حدید - آیه ۴) فاذا سویته و نفخت فیه من روحی (چون او را درست کردم و در او از روحم دمیدم، سوره ص، آیه ۷۲) انا عرضنا الامانه علی السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملننا و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولاً (امانت را بر آسمان و زمین و کوه‌ها عرض کردیم پس، از برداشتن آن تن زدند و از آسمان و زمین و کوه‌ها عرض کردیم پس، از برداشتن آن تن زدند و از آن ترسیدند و انسان آن را برداشت همانا انسان ستمکار نادان باشد - سوره احزاب، آیه ۷۲) و الا له الخلق و الامر (عالم خلق یا جسمانی و عالم امر یا روحانی از اوست - سوره اعراف، آیه ۵۴) و ده‌ها آیه دیگر که همگی بر این دلالت دارند، یا دست کم چنین تفسیر شده‌اند، که در نظر اسلام، بر خلاف آنچه هگل مدعی است، «مطلق» یعنی حق با خدا، و متناهی «یا پایان‌پذیر» یعنی بنده یا عالم خلق، نه فقط از هم جدا نیستند بلکه با یکدیگر سازش و یگانگی دارند و آدمیزاد با همه ناتوانی‌ها و نارسایی‌هایش محمول عنایت حق است، و از همین رو چون سرشت خود را از پلیدی‌ها پاک کند در مرتبه‌ای صفات روحانی و در مرتبه‌ای بالاتر صفات ربانی بر او تجلی کند. مقصود هگل از اشاره به پیروی برخی از ادیان نو از مذهب ترکان ظاهراً تقلید آنها از روش متعصبان حنفی مذهب ترك است که با هرگونه تفسیر عرفانی آیات قرآنی مخالفند. م.

181- anthropomorphischer

۱۸۲ - اشاره به اعتقاد مسیحیان به آنکه ذات خدا می‌تواند در ذات فردی تجلی کند و بنابراین فردیت و نفسانیت در ذات

خدا قابل تصور است. م.

183- Umberechtigtes(=injustifie)

۱۸۴ - خداپرست اگر تنها در اندیشه خدا (کلی) باشد و از حال جزئی (انسان) غافل بماند طبعاً حقیقت دین را به جای آنکه در پرورش فضائل اخلاقی انسان و تأمین رستگاری این جهانی و آن جهانی او بداند در پرستش و نیایش خدا و آئین‌ها و مناسک دینی می‌پندارد. در چنین حالی، خداپرستی چه بسا به تعصب بینجامد و فرجام تعصب دشمنی یا نوع انسان است. م.

۱۸۵ - یعنی به نظر این گروه، دولت یا کشور بدون دین می‌تواند وجود داشته باشد بنابراین حالتی را می‌توان تصور کرد که دولتی بر جامعه حاکم باشد بی‌آنکه افراد آن جامعه، پیرو دینی معین باشند. م.

۱۸۶ - در اصل: روزگار کفر Heidentum (به فرانسه Paganisme)

187- erste Innerlichkeit (=Ia premiere interiorite, the original inner principle)

188- Weltweisheit (=sagesse du monde, secular wisdom)

189- Weltlichkeit

۱۹۰ - در اصل: سرفر Kopf

191- religioses praktisches Bewusstsein

192- Organischen

193- gegliederten (=ordonne)

۱۹۴ - سخن هگل در اینجا سخت آشفته است. معلوم نیست که ملاک داوری او درباره اسلام و مسیحیت، اصول اعتقادی آنهاست یا کردار تاریخی پیروانشان. آنجا که از اسلام سخن می‌گوید اشاره‌اش به زندگی عملی مسلمانان است؛ ولی

(=la Science du fini)

۲۱۰- Verfassung که تاکنون آن را برحسب مورد به قانون اساسی نیز برگردانده ایم. م.

۲۱۱- اگرکارها همه برپایه خواست آزادانه همه افراد بالغ و هوشیار بگردد، دیگروظیفه مهمی برای حکومت نمی ماند و به نظام سیاسی و حکومت نیازی نیست. م.

۲۱۲- اصل عبارت مبهم است و در اینجا مفهوم آن را آوردیم. م.

213- Despotismus

214- Inkonsequent

۲۱۵- Fenelon ۱۶۵۱-۱۷۱۵ اسقف «کامبره» Cambrai و آموزگار شاهزادگان فرانسوی، نویسنده «ماجراهای تلماک»

Les aventures de Telemaque

۲۱۶- چنین است در اصل. م.

۲۱۷- Lafayette، بنیادگذار پاسداران ملی garde nationale در انقلاب کییر فرانسه و یکی از رهبران انقلاب، از ۱۷۹۲ تا ۱۷۹۷ در تبعید به سر می برد سپس به پاریس بازگشت و هوادار «لویی فیلیپ» شد.

218- Verstandesreflexion

۲۱۹- در اصل: مفهوم عقلی کشور، از اینگونه اضداد انتزاعی، بسیار به جا نهاده است. م.

۲۲۰- Universalites particulieres (به

فرانسه Besondern Allgemeinheiten مقصود سازمانها و تشکیلاتی است که هریک در حد خود استقلال و تمامیت دارد ولی در واقع خود جزئی از کل بزرگتر یعنی کشور است. م.

۲۲۱- در اصل: «معقولیتی دنیوی» (Weltliche Vernunftigkeit)

222- Muster (=modele)

چون به مسیحیت اشاره می کند، به اصول اعتقادی آن نظر دارد. به گمان ما اصول دین اسلام با آزادی تعارض ذاتی ندارد، مگر اینکه دین را به نحو عام با آزادی ناسازگار بدانیم که در آن حال، این سخن درباره مسیحیت نیز راست درمی آید. وانگهی ادعای هگل درباره ناتوانی مسلمانان از بنیادگذاری جامعه ای منظم، دست کم درباره برخی از دوره های تاریخ اسلامی که مسلمانان از تمدنی درخشان برخوردار بوده اند و مسیحیان در همان حال در نادانی و توحش به سر می بردند صادق نیست. م.

195- Erhabenheit (=Sublimate)

196- Gestaltlos (=informel)

197- die bildende Kunst (=art plastique)

198- Untergeordnete (=subordonne)

199- Erkennen

200- Fassen wir abstrakt das tiefste des Geistes, so ist dies das Denken

ترجمه ما با ترجمه انگلیسی «نیسبت» مطابق است که با جمله بعدی نیز تناسب دارد ولی در ترجمه، فرانسه جمله چنین ترجمه شده است:

زرفترین زوایای روح، اگر به نحوی انتزاعی دریافته شود، روح است.

201- den höchsten kulminationspunkt

202- Vielweiberei (=polygamie)

203- Vielweiberei (=polyandrie)

204- Monogamie

205- Symbolisches

206- Gewerbfließ (=I action des metiers, industry)

207- Privatrecht (=droit prive)

208- Rechts Prinzip

209- Wissenschaft des Endlichen

اخلاق و عدالت است. م.

228- Wissenschaftliche Bildung
(=la culture scientifique)

229- J.J. Rousseau

230- gebileten Erkenntnis
(=connaissance cultivee)

231- Konigreich

232- Monarchie

۲۳۳- در اصل: تکامل کشورهای دارای استقلال راستین.

۲۳۴- مفهوم کشور از عناصر گوناگونی چون حکومت و مردم و فرهنگ و جز آن فراهم می‌آید و تکامل نظام سیاسی بسته به آن است که این عناصر از یکدیگر مستقل شوند و در عین حال، چنانکه در سطر بعدی نویسنده می‌گوید، همه آنها در راه مقصودی واحد بکوشند. م.

۲۳۵- در اصل: وضع حق (Rechtszstand) به معنای درست این واژه هنوز برقرار نشده باشد. م.

223- Vaterlicher (=paternel)

۲۲۴- دو هلال را ————ود بر متن افزوده ام. م.

۲۲۵- نام بردن از شیوه گوتیک هم تمثیلی است برای بیان آنکه روح و معانی کلی چگونه در قوالب مادی تجسم می‌یابند و هم برای تأکید این که آزادی معقول بشر در هر دوره‌ای از تاریخ گذشته بشر تحقق پذیر نبوده است: همچنانکه شیوه گوتیک در دوره معینی از تاریخ مسیحیت به وجود آمد، آزادی معقول نیز در دوره از تکامل روح بشر دست می‌دهد. م.

226- Wesenhaftigkeit
(=essentialite)

۲۲۷- مقصود این است که اگر هم خواست شخصی کسانی در میان ترکان عثمانی، دارای آرمان و غایت کلی باشد، آرمانی است که عناصرش به نحو معقول با یکدیگر پیوند نیافته‌اند و به همین جهت پرورنده تعصب و مخالف نظم و

ج:

سیر تاریخ جهانی

الف) اصل تکامل^۱

دگرگونی های تاریخی به معنای انتزاعی خود به طور کلی از دیرباز چنین تفسیر شده است که نشانه پیشرفت (زندگی آدمی) به سوی بهتری و کمال است. دگرگونی های طبیعت، هر چند تنوع فراوان داشته باشد، دوری است که جاودانه تکرار می شود؛ در طبیعت هیچ چیز تازه ای پدید نمی آید، از این رو چهره اش هر اندازه آرایش های نوبنو به خود گیرد، باز (چه بسا) مایه ملال شود. فقط از دگرگونی هایی که در حیطه روح رخ می دهد چیزهای تازه سربر می آورد. این خاصیت روح، به انسان تعینی متفاوت از تعین چیزهای طبیعی محض می بخشد، زیرا چیزهای طبیعی همیشه تعینی یکسان و خصلتی پایدار دارند که از ورای همه دگرگونی های آنها آشکار است و هر نوع دگرگونی در رابطه با این تعین ثابت، حالی فرعی و ثانوی دارد؛ حال آنکه انسان استعدادی راستین برای دگرگون شدن، و همچنانکه گفتیم برای بهتر شدن و کاملتر شدن (و خلاصه) کششی به سوی کمال دارد: این اصل که به موجب آن دگرگونی، امری مشروع^۲ است، با مخالفت مذاهبی مانند مذهب کاتولیک و نیز کشورهای که در ثبات یا پایداری اوضاع، نفعی مسلم دارند، روبه روبرو شده است. اگرچه همگان اعتراف دارند که پدیده های این جهان،

خاصه کشورها پیوسته در حال دگرگونی است، ولی دین را به نام آنکه آیین حقیقت است از این حکم مستثنی می‌دانند و نیز گاه ممکن است دگرگونیها و انقلاب‌ها و ویرانی‌هایی را که عارض (نهادهای) بر حق می‌شود به تصادف و نادانستگی، و بیش از همه، به سبکسری و تباهاکاری و عواطف پلید آدمی نسبت دهند. در واقع امر، کمال به همان اندازه، (مفهومی) بی‌تعیین است که دگرگونی، (یعنی) نه غایتی دارد و نه مقصودی، و آن حالت بهتر و کامل‌تری که بنا بر فرض لازمه آن است، چیزی یکسره نامتعیین است.

یادآوری این نکته مهم است که حرکت روح خود نوعی پیشرفت است و این هر چند نکته‌ای آشکار است، لیکن چنانکه هم‌اکنون گفتیم، اغلب با آن مخالفت می‌شود. زیرا به ظاهر با شیوه تفکری که هوادار نظم ثابت^۲ و ثبات و نظام سیاسی و قوانین موجود باشد مباین می‌نماید. بی‌گمان نظم ثابت درخور آن است که همگان آن را به بالاتری پایه، حرمت نهند و همه کوشش‌ها در راه نگاه‌داشت آن انجام گیرد. اندیشه پیشرفت، خاطر‌ها را خرسند نمی‌کند، زیرا نحوه بیان آن به طور ضمنی دلالت بر آن دارد که انسان، کمال‌پذیر است، یعنی برای او امکان و حتی ضرورت دارد که پیوسته رو به کمال رود. (و نتیجه این استدلال آن است که) نه نظم ثابت (یا ثبات) بلکه دگرگونی را برترین ارزش‌ها بدانیم. این تصور، معنای دیگری جز کمال ندارد و کمال نیز به هیچ رو مفهومی مشخص و متعین نیست (زیرا چون آن را بشکافیم) باز به مفهوم دگرگونی برمی‌گردیم؛ هیچگونه معیاری برای سنجش دگرگونی و نیز هیچگونه معیاری برای دانستن این نکته نداریم که آنچه موجود است تا چه اندازه بر حق و گوهری است. هیچ اصلی در دست نیست تا بر اساس آن، (تعریف ما از کمال، علاوه بر جامع بودن) مانع باشد، و هدفی و غایتی را برای ما روشن کند؛ پس تنها چیزی که برای ما باز می‌ماند و تعینی دارد، همان دگرگونی^۴ است. تصور «لسینگ»^۵ درباره تربیت نژاد آدمی، نغز است ولی با موضوع سخن ما چندان ارتباطی ندارد.^۶ زیرا پیشرفت، در همه این تصورها به صورت امری کمی (یعنی) به صورت شناسایی بیشتر و فرهنگ پرداخته‌تر و صفت‌هایی تفضیلی از اینگونه نمودار می‌شود. می‌توان (در بحث پیشرفت) تا مدت‌ها به همین شیوه سخن گفت

بی آنکه نتیجه‌ای معین یا قضیه‌ای را در بیان کیفیت چیزی بیان کرد. (در بحث از پیشرفت، معمولاً) موضوع اساسی، یعنی عنصر کیفی، از پیش مفروض است ولی غایتی که بنا بر فرض باید سرانجام به آن رسید، نه تنها روشن نیست بلکه یکسره نامتعیین است. اما اگر بخواهیم به نحوی مشخص از سیر پیشرفت در تاریخ بحث کنیم (باید بدانیم که) امر کیفی (نیز به تنهایی) هیچ معنایی ندارد. (زیرا) غایتی که باید به آن رسید باید معلوم باشد. کوشش روح چنان است که فرآورده‌ها و دگرگونی‌هایش باید همچون دگرگونی‌هایی کیفی انگاشته و شناخته شود.^۷

اصل تکامل به این معنی نیز هست که تعینی درونی، و وضعی نهفته (در سیر تاریخ) وجود دارد که باید به تدریج به واقعیت پیوندد. این تعین صوری، اهمیتی اساسی دارد؛ روح که تاریخ، میدان عمل و حوزه و زمینه تحقق آن است، چیزی نیست که خویشتن را به بازی امکان و تصادف، رها و سرگردان کند بلکه در نفس خود، به طور مطلق، (عامل) تعیین کننده امور دیگر است؛ خصلت ذاتی روح این است که در برابر امکان و تصادف سرفرود نیاورد، بلکه آنها را به سود خود به کار برد و زیر فرمان خود درآورد. ولی هستی‌های اندامدار طبیعی^۸ نیز پذیرای تکامل اند. وجود آنها وجودی صرفاً بی‌میانجی نیست که فقط بر اثر عوامل بیرونی، دگرگونی پذیرد، بلکه از اصلی درونی و ثابت، و ذاتی بسیط برمی‌خیزد که نخست به صورت نطفه‌ای همچنان ساده وجود دارد، لیکن سپس می‌بالد و دارای اندام‌های جداگانه می‌شود آنگاه این اندام‌ها با چیزهای دیگر پیوند می‌یابند و فراگردی پیوسته از دگرگونی پدید می‌آورند، هر چند سرانجام این فراگرد به ضدش می‌انجامد، یعنی جویای آن می‌شود که اصل اندامی^۹ خویش و هیئت آن را از دگرگونی ایمن دارد. پس هر چیز زنده، خود خویشتن را می‌آفریند و به صورتی درمی‌آورد که بالقوه چنان بوده است؛ به همین گونه روح همان چیزی است که خود خویشتن را آفریده و همان را می‌آفریند که خود بالقوه بوده است. تکامل چیزهای زنده، بی‌میانجی و بی‌برخورد به ضد و مانع روی می‌دهد. هیچ چیز نمی‌تواند میان مفهوم و تحقق آن، و نیز میان ماهیت بالقوه متعین نطفه و هستی متناسب با آن حایل شود. ولی روح حالی دیگر دارد. گذار

تعین روح به فعلیت^{۱۰}، به میانجیگری آگاهی و خواست صورت می گیرد و آگاهی و خواست نیز نخست در زندگی طبیعی و فوری خود غوطه ورنند؛ مقصود و غایت آنها در آغاز، تعین طبیعی محضی است که (به رغم حالت طبیعی و ختام خود) چون انگیخته روح است، دعوی و نیرو و غنای بی پایان دارد. بدینسان روح در درون خود، با خویشتن می ستیزد و برای آنکه مقصودش را برآستی تحقق بخشد باید بر خویشتن، همچون بر دشمنی که راه بر او بسته باشد، چیره شود: آن سیر تکاملی که در جهان طبیعی به شکل بالیدنی آرام روی می دهد؛ زیرا در عین بیرونی گشتن^{۱۱} با خود یکسان و یگانه می ماند^{۱۲} - در جهان روح به صورت ستیزه ای سخت و بی پایان باخویشتن درمی آید. روح می خواهد، با صورت معقول یا مفهوم (راستین) خود مطابق شود، ولی نفس او حجاب چهره جانش می شود^{۱۳} و در این بیگانگی^{۱۴} از خود، احساس سربلندی و خشنودی [دروغین] می کند.

بدینگونه تکامل، بالیدنی بی گزند و بی ستیز همچون بالیدن هستی های طبیعی نیست بلکه پیکاری دشوار و سرسختانه با خویشتن است، و گذشته از آن، تنها جنبه صوری (و کلی) تکامل را دربر ندارد، بلکه متضمن تحقق غایتی با محتوای متعین (و مشخص) است. ما از آغاز سخن، این غایت را باز نموده ایم: این غایت همان روح در ماهیت ذاتی خویش، (یعنی) مفهوم آزادی است. موضوع اساسی، و در نتیجه، اصل راهنمای تکامل، و آنچه به تکامل، معنی و ارج می بخشد همین است. مثلاً در تاریخ روم (هستی و پایداری و نیرومندی کشور) روم معیار اصلی و موضوعی است که ما را در بررسی رویدادها راهنمایی می کند و رویدادها فقط از آن ریشه می گیرند و تنها به نسبت با آن است که معنی و محتوایی می یابند، چه بسا دوره های تکامل که در تاریخ به سر آمده است، بی آنکه از آنها به ظاهر نشانی بماند. آثار بیکران فرهنگ گذشته بدینسان از میان رفته، و آدمی از بخت بد ناگزیر شده است که همه چیز را از نو بسازد، به این قصد که شاید به یاری ریزه گوهرهایی که از گنجینه های گمشده باز مانده است و نیز با صرف وقت و نیروی بی پایان و نیز با تباهکاری ها و رنج های بی شمار، گوشه ای از میراث فرهنگی را که بشر قرن ها پیش به آنها دست پیدا کرده (ولی اینک از میان رفته است) باز یابد. ولی

دوره‌هایی را نیز (در تاریخ) می‌توان یافت که در آنها رشته تکامل گسسته نشده است و بناها و منظومه‌های فرهنگی، غنا و اصالت خود را نگاه داشته‌اند. اصل صوری تکامل نمی‌تواند یک منظومه را بر دیگری رجحان نهد و مقصود (و معنی) انحطاط دوره‌های پیشین تکامل را دریابد؛ در عوض ناچار اینگونه پیشامدها و خاصه واپسگرایی‌ها را تصادفاتی بیرونی می‌پندارد و (در نتیجه) فقط می‌تواند پیروزیهای بشر را با معیارهایی مبهم بسنجد و چون تکامل را (غایت) باز پسین می‌داند، معیارهایش جنبه نسبی دارند و نه مطلق.

مفهوم روح در خور آن است که تکامل تاریخی در زمان صورت گیرد. زمان متضمن صفت (یا تعین) منفی است. هر هستی یا رویدادی برای ما امری مثبت (و مسلم) است، ولی خلاف آن نیز امکان دارد (یعنی آن هستی یا رویداد می‌تواند وجود نداشته باشد) این نسبت هر چیز با نیستی، زمان است؛^{۱۵} زمان چنان نسبتی است که ما آن را نه تنها با اندیشه، بلکه از راه ادراک مستقیم نیز درمی‌یابیم. پس زمان، (بعد) کاملاً انتزاعی جهان حسی است اگر نیستی در چیزی راه نیابد آن چیز را جاودانی می‌نامیم. چون دگورگونی‌های طبیعت و روح را با هم مقایسه کنیم، می‌بینیم که در طبیعت افراد پذیرای دگورگونی‌اند و حال آنکه انواع ثابت می‌مانند. مثلاً هر سیاره‌ای از جایی به جای دیگر می‌رود، ولی مسیر آن ثابت است. انواع جانوران نیز همین حال را دارند. دگورگونی جنبشی دایره‌وار و تکرار امری واحد است. بدینسان همه چیز جنبشی دایره‌وار دارد و در عالم امور جزئی انفرادی (یعنی طبیعی) دگورگونی فقط در درون این دایره‌ها روی می‌دهد؛ در طبیعت زندگی که از مرگ پدید می‌آید، نمونه دیگری از هستی انفرادی است و اگر آنچه در این دگورگونی، اساسی و گوهری است، نوع آن چیز منفرد دانسته شود، در آن حال انحطاط هر چیز یعنی بازگشت نوع به فرد؛ پس بقای نوع هر موجود جسمانی بسته به تکرار شیوه‌ای یکسان در زندگی است. ولی صور روحانی، وضعی دیگر دارند. در آنها دگورگونی نه در سطح بلکه در ژرفنا و مفهوم آنها رخ می‌دهد و این خود مفهوم است که دگورگونی می‌پذیرد. در طبیعت انواع هیچگونه پیشرفتی نمی‌کنند، ولی در جهان روح هر دگورگونی نوعی پیشرفت است.

بی گمان صور پیاپی طبیعی نیز سلسله مراتبی دارند که از نور آغاز می شود و به انسان پایان می یابد، به نحوی که هر مرحله پسین نتیجه دگرگونی مرحله پیشین و نمودار اصلی برتر است که از انحلال و تباهی مرحله پیشین برخاسته است ولی در طبیعت، این مراحل از یکدیگر جدایند و همه عناصر آنها در کنار هم زیست می کنند، و گذار از یک مرحله به مرحله دیگر فقط در نظر روح اندیشه گری که پیوستگی آنها را درمی یابد، آشکار است. طبیعت خویشتن را در نمی یابد و به همین دلیل چیزی که نافی صورش باشد برایش وجود ندارد. برعکس در زمینه روح صور (پسین و) برتر فرآورده تکامل صور پیشین و فروترند، از همین رو، صور پیشین و فروتر، نابود می شوند؛ اینکه در جهان روح، هر صورت فرآورده دگرگونی صورت پیشین است نشان می دهد که چرا ظهور صور روحانی در زمان روی می دهد. پس تاریخ جهانی به طور کلی مظهر روح است در زمان، همچنانکه طبیعت مظهر مثال است در مکان.

ولی ملت ها که هیئت هایی روحانی اند، به یک معنی ذات هایی ماده ای یا طبیعی نیز هستند. به همین سبب جلوه های آنها نیز به ظاهر در مکان کنار هم قرار دارند و از یکدیگر اثر نمی پذیرند، و (مانند مظاهر طبیعی،) همیشگی می نمایند. زیرا اگر به پیرامون خود در جهان بنگریم، می بینیم که در جهان کهن سه صورت روحانی وجود دارد: (۱) اصل خاور دور که نخستین اصل در تاریخ بوده است [یعنی اقوام (مغولی و چینی و هندی)] (۲) جهان اسلامی که به اصل روح مطلق و خدای یکتا باور دارد، هر چند این اصل (در امپراتوری عثمانی) با خودکامگی افسار گسیخته ای آمیخته است و (۳) جهان مسیحی یا اروپای غربی که در آن به برترین اصل یعنی آگاهی روح بر خود و ژرفنای خود می رسیم.

(در توصیف ما) چنین به نظر می آید که این رشته های کلی صور روحانی همواره به هم پیوسته بوده اند (لیکن در واقع امر تاریخ،) از مراحل گذران و پی در پی فراهم می آید؛ زیرا اگرچه این اصول بزرگ روحانی همیشه در کنار یکدیگرند، نباید نتیجه گرفت که همه صور روحانی که در طول زمان پدید آمده و از میان رفته اند به حکم ضرورت همیشه پایدار می مانند^{۱۶} مثلاً شاید

انتظار داریم که قوم یونانی با فرهنگ پرمایه ای که پیش از مسیح داشت یا قوم رومی در جهان امروز نیز وجود داشته باشند. ولی این اقوام از میان رفته اند؛ به همینگونه در میان هر قوم صوری از (روحانیت) را می یابیم که ناپدید شده اند، در حالی که آن قوم خود پایدار مانده است. این نکته را که چرا آن صور از میان رفته اند و (برخلاف خود قوم) به طور همیشگی در مکان پایدار نمانده اند، تنها از روی ماهیت خاص آن صور می توان تبیین کرد، زیرا صور به حکم ماهیت خود فقط می توانند در زمینه تاریخ جهانی وجود داشته باشند. همچنین آشکار می شود که فقط صور کلی (و انتزاعی) پایدار می مانند، و حال آنکه صور متعین به محض آنکه از راه کنش های پرتب و تاب تاریخ نمودار شوند از میان می روند. هر پیشرفتی به صورت مراحل پیاپی تکامل آگاهی نمایان می شود. انسان زندگی خود را با کودکی آغاز می کند و نخست، آگاهی مبهمی از جهان و از خویشتن دارد؛ می دانیم که انسان از زمانی که این آگاهی تجربی برایش دست می دهد، باید مراحل بسیاری را بپیماید تا بداند که (ماهیتش) بالقوه چیست و بالفعل در چه حال است^{۱۷}

انسان در کودکی زندگی را با دریافت حسی^{۱۸} آغاز می کند، سپس به مرحله تصورات کلی^{۱۹} و آنگاه (ادراک عقلی)^{۲۰} می رسد و سرانجام جان چیزها یعنی طبع راستین آنها را می شناسد. کودک در امور معنوی نخست به پدر و مادر و محیطش وابسته است و می بیند که اینها می کوشند تا راه راست را به او نشان دهند، ولی به نظر او چنین می نماید که (معیار) راستی خودسرانه معین شده است؛ مرحله بعدی (جوانی) است؛ نشانه ممتاز جوانی آن است که انسان در نفس خویش جویای استقلال و به خود استوار باشد و پی برد که آنچه درست و اخلاقی است و باید به جای آورد و انجام دهد، در آگاهی خود او موجود است (و چون مرحله پختگی فرا رسد) آگاهی انسان آنچه را اساسی و ذاتی است با تعیناتی بیشتر می شناسد. پیشرفت چون (فراورده) فزونی آگاهی است به حکم ضرورت، امری صرفاً کمی نیست بلکه رشته ای است از نسبت های متغیر و کیفی یک چیز در قیاس با آنچه ذاتی و اساسی است.

بدینسان تاریخ جهانی، نمودار مراحل پیاپی^{۲۱} تکامل آن اصلی است که محتوایش آگاه شدن از آزادی است. این تکامل، تدریجی است، نه فقط به

این دلیل که روح نه به صورت بی میانجی (و خودبخود) بلکه به میانجی گری خودش (یعنی در پرتو آگاهی و خواست) در آن آشکار می شود، بلکه به این دلیل که روح (در جریان تکامل) در درون خود دچار تمایز و اختلاف می گردد. تعینات دقیق تر این صور، در وجه کلی (و انتزاعی) خود به حوزه منطق، ولی در وجه انضمامی (و مشخص) خود، به فلسفه روح مربوط می شوند. و اما درباره کیفیات انتزاعی آن همین اندازه می گوئیم که روح در مرحله نخستین و بی میانجی (تکامل) خود چنانکه پیشتر گفتیم هنوز پای بند طبیعت است و به حال افراد ناآزادانه^{۲۲} به سر می برد [تنها یک تن آزاد است]. در مرحله دوم، روح به مرتبه آگاهی از آزادی خود می رسد. ولی نخستین وابستگی از طبیعت ناقص و جزئی است [برخی از مردمان آزادند] زیرا به نحوی نامستقیم با طبیعت پیوند دارد و از این رو به آن باز می گردد و هنوز از حالت طبیعی به مثابه یکی از عناصر خود، اثر می پذیرد. مرحله سوم شاهد آن است که این آزادی که هنوز جزئی و ناقص است، به اوج کلیت محض و خالص می رسد [انسان به عنوان انسان آزاد است] و در این مقام است که ذات روح از خودآگاه می شود و خود را حس می کند.

نخستین دوره ای که روح را در آن بررسی می کنیم، همانند (دوره) روح کودکی است. در اینجا به اصطلاح یگانگی روح با طبیعت، بدانگونه که در جهان شرقی یافت می شود، هنوز پایدار است. این روح طبیعی، روحی است که هنوز در طبیعت به سر می برد و به خود استوار نیست؛ از این رو هنوز آزاد نیست و فراگرد آزادی را نپیموده است. ولی حتی در این مرحله آغازین تکامل روح می بینیم که کشورها هنرها و سرآغاز دانش ها از پیش پدید آمده اند هر چند در طبیعت ریشه دارند. در این جهان پدر شاهی روزگار نخستین، روح، گوهری است که فرد انسان، عرض آن است. حال همگان در برابر خواست فرمانبرداری یگانه حال کودکان و زیردستان است.

مرحله دوم روح، مرحله جدایی است که در آن روح به خود می اندیشد و از حالت فرمانبرداری و وابستگی محض می رهد این وضع دو بخش دارد. بخش نخست، (زمان) بلوغ روح است؛ در این حال روح برای خود نوعی آزادی دارد، ولی این آزادی هنوز به گوهر روح آویخته است.^{۲۳} آزادی هنوز از

ژرفنای دوباره زاده نشده است. این دوره جهان یونانی است. بخش دوم این مرحله (زمان) مردانگی روح است، که فرد در آن برای خود غایاتی جداگانه می‌یابد ولی نمی‌تواند به آنها برسد، مگر آنکه در راه گوهری کلی که همان کشور یا دولت باشد خدمت کند. این (دوره) جهان رومی است. در این جهان شخصیت افراد از یکسو و خدمت در راه گوهر کلی از سوی دیگر باهم تضاد دارند.

مرحله چهارم، روزگار ژرمانی (یا) جهان مسیحی است؛ اگر می‌توانستیم در این مرحله نیز حال روح را به حال آدمی همانند کنیم آن را روزگار پیری روح می‌نامیدیم. خصوصیت روزگار پیری این است که انسان با یادهایش زندگی کند، یعنی در گذشته به سربرد، نه در حال، و از این رو همانند کردن (مرحله چهارم تکامل روح به روزگار پیری انسان) در اینجا نارواست. فرد در وجه منفی هستی خود به جهان عنصری وابسته است و از میان می‌رود، ولی روح به مفهوم خود باز می‌گردد^{۲۴} در روزگار مسیحی، روح خدایی به جهان خاکی فرود آمده و در فرد انسان، که اینک یکسره رها و از آزادی گوهری برخوردار گشته جایگزین شده است. این سازش روح عینی با روح ذهنی است. روح پس از آنکه با بیرون آمدن از حالت طبیعی خصلت ذهنی می‌گیرد و در درون خود دچار جدایی می‌گردد، در روزگار مسیحی با خود سازگار و یگانه می‌شود. اینها همه طرح پیشینی^{۲۵} تاریخ است که تجربه تاریخی باید با آن مطابق درآید^{۲۶}

این مراحل، اصول اساسی فراگرد کلی (در تکامل تاریخ) هستند، ولی تفصیل اینکه چگونه هر یک از این مراحل در درون خود فراگرد دیگری دارد که صورت مشخص هر مرحله را معین می‌کند و نیز (تفصیل اینکه) جدل گذار^{۲۷} از هر مرحله به مرحله دیگر چیست، باید به فرصت دیگری وا گذاشته شود.

فقط این را بگوییم که روح در حالت امکانی بی‌پایان - که جز امکان چیزی دیگر نیست - آغاز می‌شود ولی در این حالت، گوهر مطلق خویش را بالقوه در درون خویش دارد، و این گوهر همان غایت و مقصودی است که روح تنها در فرجام کار به آن می‌رسد و در آن حال، حقیقت خود را احراز

می‌کند. پس در جهان هستی پیشرفت همچون جنبشی از چیزی ناقص به چیزی کامل‌تر است، اگرچه ناقص را در اینجا باید نه ناقص مطلق بلکه امری دانست که ضد نقصان، یعنی همان چیزی را که در عرف عام کمال نام دارد، همچون نطفه‌ای و کششی در خویشتن نهفته دارد، همچنانکه امکان^{۲۸} (یا قوت) دست‌کم از لحاظ نظری اشاره به امری دارد که سرانجام به فعلیت در خواهد آمد یا اگر بخواهیم نمونه دقیق‌تری بیاوریم اصطلاح dynamis (جنبش) ارسطویی به معنای potentia یعنی نیرو و توان نیز هست^{۲۹}. پس ذات ناقص تا جایی که ضدش را در خویشتن داشته باشد، با خود گرفتار تناقض است و به همان اندازه که وجود (این تناقض) حتمی است رفع آن ضرورت دارد کشش و انگیزه درونی زندگی روحی آن است که پوسته زندگی حسی و طبیعی و آنچه را با ذاتش بیگانه است^{۳۰} بشکافد و پرتو آگاهی، یعنی ماهیت راستین خود را ببیند.

ب) آغاز تاریخ

پیشتر، هنگام بحث درباره تصور حالتی طبیعی که آزادی و دادگری، بنابر فرض، در آن به طور کامل وجود دارد یا وجود داشته است، به اجمال شرح دادیم که (معنی اصطلاح) آغاز تاریخ را بر طبق مفهوم درست تاریخ چگونه باید دریافت. (این حالت طبیعی آغاز تاریخ، وجود تاریخی و واقعی ندارد بلکه) امری فرضی^{۳۱} است که در پهنه نیم روشن^{۳۲} تفکر فرضی^{۳۳} ساخته شده است^{۳۴}. ولی در نظریه دیگری که اکنون نزد برخی از محافل رواج یافته است، ادعایی به گونه دیگر عنوان می‌شود که آغاز تاریخ را نه امر فرضی و استوار بر اندیشه بلکه رویداد تاریخی مسلمی می‌دانند که مرجعی برتر نیز وقوع آن را گواهی کرده است. این همان داستان زندگی آغازین بشر در بهشت است که عالمان حکمت الهی آن را به دلخواه خود تعبیر می‌کنند، (مثلاً می‌گویند که) خدا با آدم به زبان عبری سخن گفت، و امروزه همین داستان به شکلی که در خور نیازهایی دیگر است بازگفته می‌شود (یا مثلاً) از وجود قومی ابتدایی آگاهی می‌دهند که بنیادگذار همه دانش‌ها و هنرهای بوده‌اند که به دست ما رسیده است [نگاه کنید به کتاب «شلینگ»^{۳۵} و نیز «شلگل»^{۳۶} به

نام «زبان و حکومت هندوان»^{۳۷}]. (و نیز روایت می کنند) این قوم نخستین، پیش از پیدایی نژاد انسان واقعی می زیسته و در افسانه های کهن، در پیکره های خدایان جاودانه شده است، ادعا کرده اند که آثاری مسخ شده از فرهنگ آن قوم را در اساطیر اقوام روزگار باستان می توان یافت. از این رو گمان می رود که وضع اقوام روزگاران نخستین، بدانگونه که تاریخ وصف شده است، در قیاس با وضع فرهنگ برتری که پیش از آنان وجود داشته، انحطاط پیدا کرده است. و همه این (پندار)ها به این بهانه عنوان می شود که فلسفه چنان می خواهد و مدارک تاریخی، درستی آنها را تأیید می کند. آن مرجع برتری نیز که (این مدعیان) به گواهی آن استناد می جویند گزارش کتاب مقدس است. ولی این گزارش از یک سو فقط چند خصوصیتی را که از وضع طبیعی شناخته شده است برمی شمارد و از سوی دیگر، آن وضع طبیعی و دگرگونی هایش را در مورد انسان به طور عام - یعنی به منزله وجهی از طبع انسانی - تصویر می کند و یا برحسب آنکه حضرت آدم را یک تن یا (به اتفاق حوا) دو تن بدانیم، به مثابه وضعی می انگارد که در مورد یک تن یا زن و شوهر به طور کامل صادق بوده است. گزارش کتاب مقدس به هیچ رو به ما اجازه این تصور را نمی دهد که قومی (به راستی) در چنان حالت طبیعی و وضع تاریخی می زیسته است تا چه رسد به آنکه گمان می بریم که آن قوم، خدا و طبیعت را هم به طور کامل می شناخته است. و نیز می پندارند که طبیعت در آغاز، همچون آئینه ای درخشان، راز آفرینش خدایی را در برابر دیدگان روشن بین آدمی نشان می داده، و (بدین دلیل) حقیقت الهی بر او آشکار بوده است^{۳۸} همچنین به اشاره، هر چند به شیوه ای مبهم و آشفته، می گویند که انسان در این حالت آغازین، از حقایق دینی که خداوند بر میانجی بر او وحی کرده بوده، شناسایی دقیق و جامعی داشته است. (و) از آن گذشته، بنیاد همه ادیان از لحاظ تاریخی به آن دوره بازمی گردد، ولی بعدها افسانه های آفریده اندیشه های گمراه و پوچ، حقیقت اصلی آنها را پوشانده است. با این حال، نشانه های این اصل و این آموزش های دینی نخستین، در همه اساطیری که فرآورده ناراستی است، به جای مانده است و می توان آنها را بازشناخت. دل انگیزی پژوهش در زندگی مردمان باستان نیز بیشتر در همین است که با

پی جویی آن می توان به نقطه ای رسید که در آن، بازمانده هائی از معرفت وحی شده نخستین را به حالت خالص خود بازجست^{۳۹}

بی گمان ما از این گونه پژوهش تاریخی سودهای فراوان برده ایم، ولی چنین پژوهش هایی خود به زیان خویش گواهی می دهند، زیرا (اساساً مصادره به مطلوب اند؛ یعنی) غرض آنها این است که به روش تاریخی، مطلبی را ثابت کنند که آن را از پیش امر تاریخی (مسلمی) انگاشته اند. وانگهی سال های^{۴۰} تاریخی در این پژوهش ها به نحوی آشفته یاد شده و گاه یکسره از قلم افتاده است. هیچیک از این اندیشه ها: نه آن پایه بلند خداشناسی یا هرگونه معرفت علمی دیگر [مثلاً ستاره شناسی بدانگونه که ستاره شناسان، از جمله «بایی»^{۴۱} Bailly از روی پنداربافی به هندیان نسبت داده است] و نه این فرض که چنان حالت (طبیعی) در آغاز تاریخ وجود داشته و نه این اندیشه که این ادیان در جریان تکامل خود مسخ و تباه شده اند [چنانچه مکتب خام اندیشه معروف به تراوش انگاری^{۴۲} گمان کرده است] - هیچیک از این پندارها نه بنیاد تاریخی دارد و نه - اگر اصل خودسرانه و یکسره ذهنی آنها را با مفهوم درست تاریخ بسنجیم - می تواند به یافتن بنیاد تاریخی امیدوار باشد.

لیکن تصور حالت آغازینی که از هرگونه نقص برکنار باشد، معنائی فلسفی دارد - و آن پی بردن به این نکته است که انسان نمی توانسته در آغاز (تاریخ خود) به حالت بی حسی حیوانی به سر برد. این کاملاً راست است؛ انسان نمی توانسته تکامل خود را از حالت بی حسی انسانی آغاز کند، هرچند تکامل او ممکن است از حالت بی حسی انسانی آغاز شده باشد. انسانیت حیوانی چیزی یکسره متفاوت از حیوانیت محض است. روح از آغاز (تاریخ) وجود دارد، ولی نخست به حالت خود (یا بالقوه) و به هیچ روح طبیعی که مهر و نشان انسانیت به روی آن خورده است. کودک نیروی تعقل ندارد ولی توانایی تعقل را دارد. از سوی دیگر، حیوان به هیچگونه نمی تواند به مرتبه خودآگاهی برسد. حتی در ساده ترین جنبش های کودک، نشان انسانیت را می توان آشکار دید؛ همان نخستین دست و پا زدن ها و گریه های او نیز خصلت غیرحیوانی دارد. انسان همیشه از هوش بهره ور بوده است. ولی آنانکه در

این گمان پای می فشارند که انسان در حالت آغازین خود، از خدا و طبیعت آگاهی ناب داشته و چیزهایی که ما آنها را در پرتو کوشش سخت به دست آورده ایم، یعنی دانش ها و هنرها، از پیش در پیرامونش فراهم بوده است، از معنای هوش و اندیشه یکسره بی خبرند. اینان ندانسته اند که روح، آن جنبش پایان ناپذیر، آن «انررگیا» (انرژی یا کارمایه) و «انتلشیا» (یا کوششی در پی کمال) است که هرگز نمی آرامد (بلکه در جریان تحول خود) حالت آغازین را رها می کند و به سوی حالتی تازه کشیده می شود و خود به روی این حالت تازه کار می کند و از راه کاری که انجام می دهد خود را می شناسد. با کار است که روح، مفهوم کلی خود را خصلت بیرونی می بخشد و از هستی واقعی برخوردار می گردد. این حالتی نه آغازین بلکه بازپسین در سیر تکامل روح است. عادت و قوانین و نهادها و نمودگارهای اقوام باستان همچون جام هایی هستند که اندیشه های فلسفی را در آنها ریخته اند، زیرا همگی فرآورده روح اند. ولی فرق است میان واقعیت درونی مثال و این امر که مثال خود را بشناسید و به صورتی شایسته دریابد. شناسایی نظری مثال نمی تواند در آغاز (سیر تکامل روح) دست دهد بلکه فرآورده والاترین و انتزاعی ترین کوشش روح است^{۴۳}

تنها روش سزاوار و شایسته بررسی فلسفی آن است که بررسی تاریخ را از جایی آغاز کنیم که تعقل در آن به تجلی دنیوی آغاز می کند - یعنی نه آنجا که تعقل هنوز فقط در خود (یعنی به حالت امکان و بالقوه) وجود دارد؛ جایی که به شکل آگاهی و خواست و کنش نمودار می شود. روح بی بهره از خواست و شخصیت که از آزادی، یعنی از نیک و بد و بدین جهت، از قوانین نا آگاه است، خواه این نا آگاهی معلول خوی درندگی باشد خواه کودنی^{۴۴} یا بیگناهی^{۴۵}، موضوع تاریخ نیست^{۴۶} شکل طبیعی [و در عین حال دینی] زندگی اخلاقی، پاکدامنی خانوادگی است. در جامعه ای که تابع این نظام باشد، زندگی اخلاقی درخور آن است که اعضای جامعه با یکدیگر چنان رفتار کنند که گوئی شخصیت جداگانه و اراده ای از آن خود ندارند؛ به همین دلیل، خانواده به خودی خود از آن سیر تکاملی که تاریخ از آن سرچشمه می گیرد بیرون است. ولی اگر این واحد روحی و معنوی از حوزه احساس و

عشق طبیعی گام بیرون نهد و به مرتبه آگاهی شخصی برسد، آنگاه به پهنه تاریک و گذر ناپذیری می‌رسیم که حالتی میانگین دارد و در آن نه طبیعت و نه روح هیچیک به حالت آشکار وجود ندارد و طبیعت و روح فقط به شرطی می‌توانند آشکار شوند که اراده که اینک خود آگاه شده است، بر اثر جریان دور و دراز دیگری تکامل یابد. صفت آشکارگی فقط از آن آگاهی است^{۴۷} و فقط بر آگاهی است که خدا و بسیاری چیزهای دیگر آشکار می‌شود^{۴۸} اینها به صورت کلی و راستین خود، که در خود و برای خود وجود دارند، فقط بر آگاهی آشکار می‌شوند که توانائی اندیشمندان را یافته باشد. آزادی چیزی نیست مگر دانستن و خواستن امور کلی و گوهری، همچون حق و عدالت و آفریدن واقعیتی مطابق آنها، (یعنی) کشور یا دولت.

اقوام پیش از آنکه به مقصد خود (در تاریخ) برسند، می‌توانند مدت‌ها بدون نظام کشوری زیست کنند؛ هر چند در برخی زمینه‌ها پیشرفت‌هایی نمایان داشته است. چنانکه گفتیم این روزگار پیش از تاریخ، بیرون از موضوع سخن ماست، خواه تاریخی واقعی به دنبال آن آمده باشد و خواه ملت‌هایی که آن روزگار را گذرانده‌اند، هرگز نتوانسته باشند دولتی بنیاد کنند. بیست و اندی سال پیش، کشف تاریخی بزرگی، همپایه کشف جهانی نو، در زمینه زبان سنسکریت و خویشاوندی‌هایش با زبان‌های اروپائی دست داد. این کشف، به ویژه ما را از پیوند تاریخی اقوام ژرمانی و اقوام هندی آگاه کرد؛ امروزه درستی عقیده (به پیوند تاریخی اقوام ژرمانی و هندی) به اندازه‌ای که در این مباحث بتوان چشم داشت حتمی است. در حال حاضر اقوامی را می‌شناسیم که حتی جامعه‌ای از آن خود ندارند تا چه رسد به آنکه کشوری بنیاد کرده باشند، ولی همه می‌دانیم که مدت‌ها وجود داشته‌اند، یا اقوام دیگری هستند که به دلیل پیشرفت‌هایی که داشته‌اند، توجه ما را به خود جلب کرده‌اند و سنن آنها به تاریخ پیش از بنیانگذاری کشورشان بر می‌گردد و پیش از آن روزگار نیز دگرگونی‌های بسیاری را از سر خود گذرانده‌اند. پیوند میان زبان‌های اقوامی که دور از یکدیگر به سر می‌برند و از حیث دین و نظام سیاسی و اخلاقی و نیز فرهنگ معنوی و حتی مادی خود با هم تفاوت دارند [تفاوت‌هایی که فقط امروز پدید نیامده بلکه از کهن‌ترین روزگاران وجود

داشته است] به طور انکارناپذیر ثابت می‌کند که این اقوام، در اصل، از مرکزی (واحد) در آسیا به مناطق دیگر گسترش یافته‌اند و بر اثر تکامل، از حالت خویشاوندی^{۴۹} آغازین خود درآمده و صور گوناگون به خود گرفته‌اند؛ این امری نیست که به روش مرسوم (برخی مورخان در) ترکیب قراین مهم و غیر مهم و نتیجه‌گیری از آنها ثابت شده باشد. روشی که تاریخ را از مجعولاتی که به نام واقعیات عرضه می‌شود انباشته است، و چون همان قراین را می‌توان به روش‌های دیگری هم، چه با یکدیگر و چه با قراین دیگر درآمیخت چه بسا که در آینده نیز همچنان تاریخ از این مجعولات انباشته بماند. ولی همه این رویدادها که به ظاهر دامن‌های بسیار وسیع دارد، بیرون از حوصله تاریخ است و در واقع پیش از (آغاز) آن روی داده است.

واژه تاریخ *Geshichte* در زبان آلمانی هر دو معنی عینی و ذهنی آن را با هم می‌آمیزد و هم بر گزارش آنچه روی داده است *historia rerum* *gestarum* و هم بر خود رویداد *res gestas* دلالت می‌کند.^{۵۰} این آمیختگی دو معنی را باید امری بالاتر از تصادف بیرونی محض دانست. باید چنین اندیشید که گزارش تاریخی در همان زمان پدید می‌آید که خود کنش‌ها و رویدادهای تاریخی، و هر دوی آنها یک بنیاد دارند. یادگارهای خانوادگی و سنن پادشاهی فقط در درون خود خانواده یا قبیله، ارزش دارند، جریان یکسان و یکنواخت زندگی خانواده و قبیله، چیزی نیست که درخور به یاد سپردن باشد، اگرچه کارهای برجسته یا دگرگونی‌های سرنوشت (اعضای آنها) ممکن است حافظه آدمی را بر آن دارد تا صور آنها را ثبت کند، چنانکه عشق و احساس مذهبی نیز نیروی مخیله آدمی را وادار دارد تا به انگیزه‌های آنها، که اساساً بی‌شکل است، شکل (معین) ببخشد. ولی فقط کشور است که محتوایی را می‌آفریند که نه تنها برازنده نثر تاریخ (نویسی) است^{۵۱} بلکه خود به آفرینش تاریخ یاری می‌رساند. جامعه‌ای که در حال استوار شدن و اعتلاء یافتن به پایگاه کشور است، به جای (راهنمایی‌ها یعنی) دستورهای^{۵۲} ذهنی که درخور نیازهای زودگذر زمان است، به فرمان‌ها^{۵۳} (ی رسمی) و قوانین، (و خلاصه)، آئین‌هایی نیاز دارد که عام و کلی و در همه جا و همه زمان معتبر باشد؛ جامعه بدینسان مدرکی کتبی از سیر تکامل خود به جای

می‌گذارد و افرادش را (به جای کارهای گذران) به کارهای هوشمندانه^{۵۴} و قاطع^{۵۵} و دارای آثار پایدار، دلبسته می‌کند و حافظه (اجتماعی) برای (خدمت به) غایت جاودانه‌ای که پس از نظام سیاسی کشور نهفته است، ناگزیر می‌شود که آنها را جاودانه گرداند^{۵۶}. به طور کلی احساسات ژرفی چون عشق و نیز شهود دینی و صور گوناگون آن، همیشه بخودی خود موجودند و به تنهایی مایه خرسندی انسان اند ولی وجود کشور، با همه قوانین و رسوم معقولش، وجودی بیرونی و ناقص^{۵۷} است و اگر بخواهیم تمامی آن را درست دریابیم باید از گذشته اش آگاه بشویم.

آن روزگاران که پیش از آغاز نگارش تاریخ سپری شده است، خواه آنها را بر حسب قرون بشماریم یا دوره‌های هزار ساله، چه بسا از انقلاب‌ها و مهاجرت‌ها و سخت‌ترین دگرگونی‌ها آکنده بوده است لیکن تاریخ عینی (یا موضوعی) ندارند، زیرا هیچگونه تاریخ ذهنی (یا) گزارش تاریخی از آنها در دست نیست. دلیل این فقدان را نباید آن پنداشت که مدارك چنین دوره‌هایی یکباره به تصادف از میان رفته باشد؛ بر عکس، مدارك از آن رو وجود ندارند که نمی‌توانسته وجود داشته باشد، فقط در کشوری که از قوانین آگاه است کنش‌هایی (با حدود و هدف) روشن می‌تواند انجام گیرد و مایه آن آگاهی روشنی شود که ثبت آن کنش‌ها را (برای عبرت آیندگان)، میسر و ضرور می‌گرداند. برای هر کس که آشنایی هرچند مقدماتی با گنجینه‌های ادبیات هندی داشته باشد، مایه شگفتی است که این کشور با آنکه از دیدگاه آثار نغز معنوی بسیار توانگر است، تاریخ ندارد و در این زمینه از چین سخت متفاوت است، زیرا چین دارای تاریخ درخشان و مفصلی است که به کهن‌ترین روزگاران برمی‌گردد. هند نه تنها کتاب‌های کهن دینی و آثار تابناک شعری بلکه کتاب‌های کهن حقوقی دارد و اینها چنانکه گفتیم شروط لازم برای پدید آمدن تاریخ اند؛ ولی با این وصف، هند تاریخ ندارد. لیکن در این کشور، تمایزهای (طبقات) اجتماعی از همان آغاز در قالب تعینات و مشخصاتی طبیعی - که همان نظام کاست‌ها باشد - متحجر شد، به نحوی که قوانین هر چند حقوق مدنی را مقرر داشته‌اند ولی این حقوق را به امتیازهایی که منشأ طبیعی دارند، وابسته ساخته‌اند و غرض آنها مخصوصاً تعیین روابط طبقات با

یکدیگر [آن هم بیشتر برای ستمگری و نه دادگری] است، یعنی فقط امتیازات طبقات برتر را در برابر طبقات فروتر معین می کنند. بدینگونه عنصر اخلاق از قلمرو و زندگی هندی و نهادهای سیاسی آن بیرون رانده شده است. چون بندگی بدینسان بر پایه طبیعت استوار است، روابط اجتماعی با افسار گسیختگی و خودسری همراه است، (یا حاصل) کوششی گذرا، یا بهتر بگوییم، جوششی از احساسات است بی آنکه مقصود و غایتی در جهت پیشرفت یا تکامل داشته باشد؛ از این رو هیچگونه یادگار هوشیارانه (و بلکه) هیچگونه موضوعی (درخور) یادآوری^{۵۸} وجود ندارد و (جای آن را) مخیله ای نیرومند ولی آشفته گرفته است که بی مقصود و هدفی در میدان (افسانه پردازی) می تازد، حال آن که اندیشه (تاریخنویس) باید غایتی ثابت داشته باشد و این غایت از واقعیت و آزادی گوهری، یعنی از آن گونه آزادی که اگر (هنوز) خصلت ذهنی ندارد (دست کم) بالقوه معقول باشد، ریشه بگیرد تا خود را شایسته تاریخ گرداند.*

چون این شرایط برای تحقق تاریخ ضرورت دارد، چه بسا روی داده است که تحول مهم و شگرفی چون رشد خانوادگی به صورت قبیله، و رشد قبیله به صورت قوم و گسترش آن در مکان به سبب افزایش شماره افرادش - جریانی که چنانکه می توان تصور کرد جنگ ها و آشفته گی ها و ویرانی های بسیار به دنبال می آورد - تاریخی (برای آن قوم) پدید نیاورده است؛ وانگهی به همین دلیل، تکامل اصوات ملفوظ به شیوه ای آرام و نهفته روی داده است. (سنگنبشته ها و) بناهای تاریخی نشان می دهد که زبان اقوام وحشی به پایه ای بلند از تکامل رسیده بوده و فهم بشری، خود را به دقت و تفصیل به این زمینه نظری سرگرم می داشته است. زیرا دستور زبان، در صورتی که قواعد کامل و منظم داشته باشد، آفریده اندیشه است و مقولات اندیشه را آشکار می کند. و نیز این واقعیتی است که با پیشرفت تمدن جامعه و کشور، تفصیل و دقت منظمی که فهم (در تدوین دستور زبان) به کار می برد، کاهش می پذیرد و در نتیجه، زبان بیمایه تر و ناپرداخته تر می شود - این پدیده ای شگفت آور است که پیشرفت انسان به سوی معنویت بیشتر، اگرچه نیروی خردش را افزون تر و پرورده تر می کنند، سبب می شود که ذهن او، آن تفصیل و دقتی را که فهم

(در مراحل پیشین) به کار می بسته است فروبگذارد و آن را مزاحم و زائد بیابد. زبان، (فرآورده) کار عقل نظری به معنای اخص است، زیرا از راه زبان است که عقل نظری، خود را آشکار می کند، بدون زبان، کار (دوقوه) حافظه و مخیله، به صورت صرفاً درونی می ماند. ولی این کار نظری به طور عام، و چگونگی تحول بعدی آن و جریان مشخص تر وابسته به آن (یعنی) گسترش اقوام (به روی کره زمین) و جدایی آنها از یکدیگر و آمیزش ها و سرگردانی های آنها همگی در پشت پرده گذشته ای خاموش، نهفته می ماند؛ اینها کار آزادی و اراده ای خودآگاه نیست که تجسمی بیرونی و واقعیتی سزاوار به خویشتن بدهد. این دگرگونی ها چون از عنصر راستین (یعنی عقل) بهره نداشته اند، هرچند با تکامل زبان همراه بوده اند، به مقام تاریخ نرسیده اند. تکامل پرشتاب زبان و پیشرفت و پراکندگی اقوام، تنها به هنگام پیوستگی با (جریان تکامل) کشورها و یا (در) آغاز بنیادگذاری کشورها، در نظر عقل انضمامی، پراج و سزاوار تأمل نموده است^{۵۹}

(ج) جریان تکامل

پس از این ملاحظات درباره آغاز تاریخ جهانی و دوره پیش از تاریخ، که باید بیرون (از قلمرو تاریخ جهانی) دانسته شود، اینک باید چگونگی سیر تاریخ را به نحوی دقیق تر باز نماییم - ولی در اینجا تنها از جنبه صوری سیر تاریخ سخن می گوئیم و بیان جامع تر محتوای مشخص آن، موضوع (فصل دیگری) زیر عنوان بخش بندی تاریخ خواهد بود.

همچنانکه گفتیم، تاریخ جهانی نمودار تکامل آگاهی روح از آزادی خود و تحقق بعدی این آزادی است. این تکامل، بنا بر ذات خود، جریانی تدریجی است و عبارت است از یک رشته تعینات پی در پی آزادی که از صورت معقول یا مفهوم خود آن، یعنی ماهیت آزادی در جریان تکاملش به سوی خودآگاهی، ناشی می شوند. ماهیت منطقی، و مهمتر از آن، ماهیت جدلی صورت معقول به طور عامل درخور آن است که خود به خویشتن تعین بخشد و تعیناتی پی در پی به خود بگیرد و به تدریج از آنها فراگذرد و از این رهگذر به تعینی مثبت و غنی تر برسد - این ضرورت و تسلسل ضروری و

تعیینات محض و انتزاعی صورت معقول، به یاری فلسفه شناخته می شود. آنچه باید در اینجا به یاد سپرد آن است که هر مرحله از این جریان، چون از مراحل دیگر متفاوت است، اصل معینی خاص خود دارد. در تاریخ، چنین اصولی، سرشت^{۶۰} روح هر قوم را پدید می آورد. هر اصل تاریخی، در شکل انضمامی خود، ترجمان همه جنبه های آگاهی و خواست و سراسر کوشش آن (قوم)، و شاخص مشترک دین و نظام سیاسی و اخلاقی و حقوقی و نیز دانش و هنر و چیره دستی فنی و جهت کوشش های صنعتی آن قوم است. این ویژگی های هر قوم را باید در پرتو آن خصوصیت کلی که اصل خاص آن قوم است دریافت، چنانکه بر عکس، این خصوصیت کلی را در رویدادهای جزئی تاریخی می توان باز جست. اینک یک خصوصیت معین در واقع اصل ویژه یک قوم هست یا نه نکته ای است که تنها از راه تجربه باید روشن شود و با مدارک تاریخی به اثبات رسد. کامیابی در این کار نه تنها به توانایی و آزمودگی در تجرید و انتزاع (مفاهیم) بلکه به آشنایی کامل با مفاهیم نیاز دارد؛ (پژوهنده) باید پیش از تجربه، سراسر زمینه ای را که اصول (موضوع بحث) به آنها وابسته اند بشناسد، چنانکه «کپلر»، بزرگترین (نماینده) اینگونه شناسائی، ناگزیر بود که از پیش، بیضی ها و مکعب ها و مربع ها و مفاهیم مربوط و روابط آنها را بشناسد، تا بعد بتواند قوانین جاودانی خود را از روی داده های تجربی کشف کند. چنین قوانینی نیز خود حاوی تعاریفی هستند که از آن گونه مفاهیم که یاد کردیم گرفته شده اند. هر کس از این مفاهیم کلی و ابتدائی، بیخبر باشد، هر چند آسمان و گردش ستارگان را بنگرد، به همان اندازه از فهم آن قوانین ناتوان خواهد بود که از کشف آنها. برخی از ایرادهائی که بر شیوه پژوهش فلسفی موضوعات تجربی گرفته اند، از همین نا آگاهی از مفاهیم مربوط به تکامل آزادی ریشه می گیرد، (به ویژه) این ایراد که بحث های فلسفی درباره امور تجربی، روش پیشینی یعنی ماقبل تجربی دارد و گویا می کوشد تا مفاهیم خاصی را بر تاریخ تحمیل کند. (در نظر خرده گیران، تعریف ها و) تعین های (زاده) اندیشه^{۶۱} با موضوع (تجربی) بیگانه می نمایند و در آن راهی ندارند. این تعین ها بی گمان با ذهنی که نه مفاهیم را می شناسد و نه به کاربرد آنها خو گرفته است، بیگانه اند و در

تصور و مفهومی که عقل‌هایی چنین ناقص از موضوع خویش دارند راه نمی‌یابد. از این رو نتیجه می‌گیرند که فلسفه چنین اموری را در نمی‌یابد. فلسفه بی‌گمان باید اقرار کند که از آن گونه فهمی که در رشته‌های دیگر به کار می‌آید بهره ندارد، یعنی نه بر طبق مقولات فهم بلکه بر طبق مقولات عقل کار می‌کند. هر چند فهم و ارزش و پایگاه آن را نیک می‌شناسد. در جریان فهم عملی، همچون فهم فلسفی، آنچه ذاتی و اساسی^{۶۲} است، باید از آنچه غیر ذاتی و اساسی است جدا گردد و به روشنی باز شناخته شود. ولی این ممکن نیست مگر آنکه بدانیم که امر ذاتی و اساسی خود چیست، (و پی‌بریم که) در زمینه تاریخ به طور کلی، امر ذاتی و اساسی، درست همان آگاهی از آزادی و مراحل معین تکامل آن است که پیشتر از آنها یاد کردیم. راه بردن به این مقولات (یعنی آگاهی از آزادی و مراحل تکامل آن)، راه بردن به امر به راستی ذاتی و اساسی است.

برخی از مخالفت‌های مستقیم‌تر یا تفسیر تاریخ بر اساس (اعتقاد به) غایتی کلی (در سیر تکامل آن) معمولاً نتیجه ناتوانی از دریافت و فهم اندیشه‌هاست. در تاریخ طبیعی اگر کسی وجود جاننداری را که اندام شگفت و ناساز و ناهنجار یا نژاد دورگه دارد، دلیل این بداند که جانداران را نمی‌توان به طور قطعی به انواع ورده‌های مشخص تقسیم کرد، در پاسخ او گاه به حق عبارتی را به کار می‌برند که اغلب معنای روشنی از آن در نمی‌یابند و آن اینکه استثناء مؤید قاعده است، یعنی یا نشان می‌دهد که قاعده در کدام اوضاع و احوال درست در می‌آید و یا گواه بر آن است که جاندار مورد بحث از آن رو دارای اوصافی استثنایی است که نژاد ناقص و ناپاک و ناهنجار دارد. طبیعت چندان کامل و نیرومند نیست که انواع ورده‌ای جاندارانش را از تأثیر (زیان‌آور) عناصر و عوامل ابتدائی ایمن دارد. مثلاً اگر در (توصیف) سازمان (تن) انسان به وجه مشخص بگوییم که مغز و دل و مانند اینها اجزاء ذاتی‌آند، ممکن است جنینی یا موجودی ناهنجار را به تصور آورد که به طور کامل یا ناقص شکل آدمی داشته باشد و در تن آدمی نیز به وجود آمده و از او زاده شده باشد، ولی دل یا مغز نداشته باشد. اگر کسی در رد تعریف خصوصیات تن کامل انسانی به چنین نمونه‌ای استناد کند، در (شناخت) انسان، به چنین نمونه‌ای

استناد کند، در (شناخت) انسان، فقط به نامی مجرد و انتزاعی و تعریفی سطحی قناعت کرده است که با شیوه انضمامی و واقعی انسان، تفاوت بسیار دارد: زیرا (لازمه) چنین مفهومی آن است که انسان مغزی در سر دارد و دلی در سینه داشته باشد.

همانند این شیوه استدلال آن است که نبوغ و استعداد و فضایل و احساسات اخلاقی می‌تواند در همه جا و در سایه هر گونه نظام سیاسی و هر گونه اوضاع و احوال یافت شود و در اثبات درستی این دعوی می‌توان شواهد بی‌شمار آورد. این سخن درست است، ولی اگر به این معنی باشد که تفاوتی (که میان اقوام) از حیث این خصال، به سبب اختلاف درجه آگاهی آنان از آزادی وجود دارد، غیر مهم یا غیر اساسی است، (نشانه آن است که) تفکر، اسیر مقولات انتزاعی است و از محتوای متعین می‌پرهیزد و شک نیست که این گونه مقولات بخودی خود هیچ اصلی برای (دریافت) این محتوی ندارد. هر مشرب عقلی که چنین دیدگاه‌های صوری محضی را برای خود برگزیند، زمینه‌ای پهناور برای پرسش‌های تیزهوشانه و بینش‌های دانشورانه و مقایسه‌های چشمگیر و اندیشه‌ها و گفته‌ها به ظاهر ژرف بینانه فراهم می‌آورد که هر چند مبهم‌تر باشند، درخشان‌تر می‌نمایند و هر چه کوشش (نویسندگان) آنها برای رسیدن به نتایج مهم و منطقی، ناکام‌تر درآید چنین نظریاتی را آسان‌تر جرح و تعدیل می‌کنند. برخی کسان از چنین دیدگاهی^{۶۳} حماسه‌های معروف هندی را با حماسه‌های هومری مقایسه کرده‌اند و چون عظمت پندار را محک نبوغ شعری دانسته‌اند، حماسه‌های هندی را از حماسه‌های هومری برتر شمرده‌اند. به همینسان از روی همانندیهای برخی از خصایص شیوه پندار و برخی از صفات خدایان در اساطیر هندی و یونانی، قهرمانان آنها را با هم یکی دانسته‌اند. فلسفه چینی نیز چون برپایه (اعتقاد به) یگانگی استوار است، با آنچه بعد به نام فلسفه ایلایی^{۶۴} با مشرب اسپینوزائی شهرت یافته یکسان شمرده شده است؛ در عین حال چون (مفاهیم فلسفه چینی) با اعداد و خطوط انتزاعی بیان می‌شود، برخی کسان، به گمان خود، اصول فیثاغورثی و نیز احکام دین مسیح را در آن یافته‌اند. نمونه‌هایی از جنگاوری و دلاوری خستگی‌ناپذیر و صفات بلندمنشی و از خود گذشتگی و

فداکاری و جز آن را که نزد درنده خوترین و (نیز) ترسوترین اقوام یافت می‌شود، دلیل کافی برای بیان این نظر دانسته‌اند که چنین اقوامی^{۶۵} به اندازهٔ متمدن‌ترین کشورهای مسیحی، و حتی بیشتر از آنها، از فضیلت و اخلاق بهره‌مندند. و به این دلیل، گاه برخی کسان در این نکته که حال و روز آدمیزادگان با پیشرفت تاریخ و انواع تمدن بهتر نیز شده است، و (پای بندی آنان به) اخلاقیات فزونی یافته است، شک کرده‌اند و بر این گمان رفته‌اند که اخلاقیات فقط به قصد نظر فاعل هر کار بستگی دارد (یعنی) بسته به این است که او چه کاری را بر حق یا ناحق، خوب یا بد می‌داند، نه آن که کاری بخودی خود و برای خود، یا در دین خاصی که (از جانب همگان) دین راستین دانسته شود، بر حق یا ناحق باشد.

در این گفتار می‌توانیم از باز نمودن خصلت صوری و نادرستی چنین نظرهایی و نیز اثبات اصول راستین اخلاقی یا حتی نظام اخلاق اجتماعی، در برابر اخلاقیات دروغین، بگذریم. زیرا تاریخ جهانی در سطحی برتر از سطح خاص اخلاقیات پیش می‌رود؛ زمینهٔ اخلاقیات زمینهٔ منش شخصی (یعنی) وجدان و خواست ویژهٔ افراد و شیوهٔ کردار ایشان است، و ارج و نسبت^{۶۶} (خوبی یا بدی) و پاداش و بادافره اینها (یعنی وجدان و خواست و شیوهٔ کردار افراد) در خود آنهاست. ولی مقتضای مقصود غائی روح، که در خود و برای خود وجود دارد، و عمل مشیت خداوندی، چیزی است برتر از تکلیف‌ها و تعهدها و مسئولیت‌هایی که به حکم آداب و رسوم اجتماعی، به فرد تعلق می‌گیرد. کسانی که به دلایل اخلاقی، و در نتیجه از روی نیتی بلند، در برابر مقتضیات ضروری پیشرفت روح مقاومت کرده‌اند، از حیث ارزش اخلاقی، برتر از کسانی هستند که جنایاتشان به وسیلهٔ برتری به افزارهای تحقق ارادهٔ (آن نظام) مبدل شده است. ولی در اینگونه گردش احوال، هر دو طرف به طور یکسانی تباهی پذیرند و از این رو کسانی که در سایهٔ حمایت قانون‌اند، پاسدار عدالتی صوری هستند که روح زنده و خداوند آن را رها کرده‌اند^{۶۷} بدین تریب، کارهای مردان بزرگ، که مردان تاریخ جهانی هستند، نه فقط به دلیل معنی آنها - که خود از آن ناآگاهند - بلکه از دیدگاه جهانی (و غیر دینی و غیر معنوی) موجه به نظر می‌آید. پس اهل

اخلاق نباید از کارهایی که به تاریخ جهانی مربوط می شود و از عاملان آنها نکوهش کنند، زیرا مردان تاریخی به حوزه اخلاق تعلق ندارند. از این رو نباید (در ستایش) فضایل شخصی، یعنی میانه روی و فروتنی و مردم دوستی و نیکوکاری، در گوش آنان موعظه خواند، تاریخ جهانی می تواند اموری را که خاص اخلاق است و نیز تعارض میان اخلاق و سیاست را - که هم از آن بسیار سخن می گویند و هم آن را بد درمی یابند - یکسره نادیده گیرد، نه تنها با این روش که از داوری (درباره نیک و بد کارهای افراد) پرهیزد - چون اصول (تاریخ جهانی) و رابطه ضرور میان آنها و کارهای مردمان به هر حال خود در حکم داوری است - بلکه از این راه که افراد را به کلی نادیده گیرد و از آنان یادی نکند. تاریخ تنها باید کنش های روح اقوام را گزارش دهد و صور انفرادی را که روح در زمینه واقعیت بیرونی به خود گرفته است، به عهده (فن) تاریخ نویسی به معنای خاص آن واگذارد.

همان روش صورت پرستانه ای که در زمینه اخلاق معمول است؛ درباره مفاهیم مبهمی چون نبوغ و شعر و فلسفه نیز به کار می رود و آنها را در همه جا به یک شکل می یابد^{۶۸} این مفاهیم، فرآورده های ذهن اندیشه گرند و توانائی و آزمودگی برای فعالیت در این زمینه های کلی، که هرچند نمودگار و مبین ممیزاتی اساسی (یک قوم) هستند، لیکن ژرفنای آنها را نشان نمی دهند، همان چیزی است که فرهنگ^{۶۹} نام دارد. فرهنگ تا جایی که غایتش تجربه هر موضوع به عناصر فراهم آورنده اش و دریافت آنها در قالب تعاریف و صور (محصول) اندیشه^{۷۰} باشد، چیزی صرفاً صوری است. فرهنگ به معنای عام از چنان کلیت آزادانه ای که به یاری آن بتواند خود را موضوع آگاهی خود قرار دهد بی بهره است. اینگونه آگاهی از اندیشه و صور اندیشه، مجرد از هرگونه ماده، فقط کار فلسفه است که بی گمان فرهنگ، شرط لازم وجود آن است، ولی کار فرهنگ آن است که به هرگونه محتوایی که در برابرش موجود است صورت کلیت بخشد؛ این صورت و محتوی به نحوی چنان ناگسستنی با هم یکی می شوند که فرهنگ، محتوای خود را [که از راه تجزیه مفهومی واحد به انبوهی از مفاهیم فرعی می تواند گسترشی بی پایان یابد] عنصری کاملاً تجربی و بی بهره از هرگونه دخالت اندیشه

می‌پندارد. ولی چون چیزی که محتوایش در نفس خود مشخص و انضمامی و غنی است [همچون زمین و انسان - اسکندر یا قیصر] به مفهومی ساده مبدل شود، این تبدیل به همان اندازه کار اندیشه و به ویژه فهم است که تجزیه‌تصور ساده به اجزاء آن و جدا کردن تعینات موجود در آن تصور از خود آن تصور، و نهادن نامی ویژه بر هر یک از آنها. همه اینها را (ناگزیر بودم که یادآور شوم) تا سخنانی مبهم و میان‌تهی درباره فرهنگ نگفته باشم. ولی برگردیم به آن نظری که اصلاً سخنان بالا را پیش آورد: این اندازه روشن است که چون مفاهیم کلی نبوغ و استعداد و هنر و دانش و جز آن، و نیز ملاحظات کلی مربوط به ماهیت آنها از اندیشه زاده می‌شوند، فرهنگ صوری در هر مرحله از تکامل روحی نه فقط می‌تواند بلکه باید نمودار شود و ببالد و به شکوفائی کامل برسد، زیرا (جامعه در) مرحله (موضوع بحث) از سیر تکامل خود به صورت کشور درمی‌آید و از این پایه تمدن به سوی فهم اندیشه‌گر و صور کلیت، چه در قوانین و چه چیزهای دیگر، پیش می‌رود. زندگی کشوری به حکم ذات خود ناگزیر به پیدائی فرهنگ، و از این رو به ظهور دانش‌ها و هنرها و نیز شعوری کمال یافته می‌انجامد. از این گذشته، هنرهای موسوم به کالبدین (پلاستیک)، حتی در وجوه فنی خود، نیازمند جامعه‌ای متمدن هستند. هنر شعر که به افزارها و بایسته‌های بیرونی کمتر نیاز دارد و ماده آن صورت، یعنی عنصری است که روح به یاری آن مستقیماً وجود خود را عیان می‌کند، با دلیری تمام و بیانی کافی، حتی در میان اقوامی که هنوز به مرحله یگانگی در سایه قانون نرسیده‌اند و ظاهر می‌شود، زیرا چنانکه پیشتر گفتیم زبان، جداگانه، پیش از (پیدایی و پیشرفت) تمدن، به پایه‌ای بلند از پروردگی فکری می‌رسد.

فلسفه نیز هر جا زندگی سیاسی هست باید ظهور کند، زیرا آنچه به هر محتوایی خصلت فرهنگی می‌بخشد، چنانکه گفتیم، صورتی است متعقل به اندیشه، و از این رو فلسفه که چیزی جز آگاهی از این صورت، و اندیشیدن درباره اندیشه نیست، مصالح کارش از پیش با ترقی کلی فرهنگ فراهم می‌شود. در سیر تکامل کشورها دوره‌هایی نیز باید پیش آید که در آنها روانهای گرانمایه تر ناگزیر از وضع موجود روی بر می‌تابند، تا آن حالت

سازگاری (ویگانگی) با خویشتن را که در جهان (ناساز و) دوگانه موجود نمی‌یابند در دیار کمال مطلوب بجویند. فهم اندیشه گر بر همه عناصر ریشه دار و مقدسی که به تکلف وارد دین و قانون و اخلاق و رسوم اقوام شده است، حمله می‌کند و آنها را خوار می‌گرداند و به صورت کلیاتی انتزاعی و خدانشناسانه در می‌آورد. آنگاه اندیشه ناگزیر به عقل اندیشه گر دگرگون می‌شود تا خود را از تباهی هائی که دام‌گیرش شده است برهاند.

پس بی‌گمان نزد هر قومی، شعر و هنر کالبدین و دانش و حتی فلسفه می‌توان یافت؛ آنچه (وضع هر قومی را در این زمینه از ملت‌های دیگر) متفاوت می‌گرداند، نه همان لحن و شیوه و گرایش کلی، بلکه بالاتر از همه، معنی (آثار هنری) است، و معنی نیز خود متضمن مهمترین (عامل) تفاوت، یعنی تعقل است، هنر سنج گستاخ، بیهوده پای می‌فشارد که مضمون (این هنرها) یعنی گوهر محتوای آنها، نباید ملاک التذاذ ما از آنها باشد و (همچنین بیهوده) دلیل می‌آورد که زیبایی صورت بخودی خود و نیز عظمت پندار و مانند اینها، غایات هنرهای ظریف، و تنها عواملی هستند که باید سزاوار توجه و مایه لذت هر منش آزادیخواهانه و اندیشه فرهیخته باشند. چون محتوی، بی‌معنی و آشفته و بلهوسانه یا بیخردانه باشد، شعور سالم نمی‌تواند آن را نادیده انگارد و در نتیجه نمی‌تواند از چنین آثاری لذت ببرد. اگر هم کسی بخواهد حماسه‌های هندی را با حماسه‌های هومری، به دلیل ویژگی‌های صوری آنها همچون بزرگی (نیروی) ابداع و پندار و جاننداری تصویرها و احساسها و زیبایی شیوه بیان و جز آن، همبالاتر، (باز نمی‌توان منکر شد که) این دوگانه حماسه از حیث مضمون و در نتیجه از حیث آنچه گوهری است و (نیز از حیث) متعلق عقل یعنی آگاهی از مفهوم آزادی و تجلی آن در افراد، تفاوت بی‌پایان دارند^{۷۱} آنچه کلاسیک دانسته می‌شود نه تنها صورتی کلاسیک بلکه محتوایی کلاسیک دارد و از این گذشته، صورت و محتوی در آثار هنری چنان بهم پیوسته‌اند که صورت تا جایی می‌تواند کلاسیک باشد که محتوی نیز کلاسیک باشد. اگر محتوی، بلهوسانه باشد و خود را به حدودی پای‌بند نکند - و تنها عقل است که به هر چیز، اندازه و غایت می‌بخشد - صورت نیز ناموزون و بی‌شکل یا ناپخته و بی‌ارزش از کار

در می آید.

به همینسان می توان میان فلسفهٔ چینی و هندی و میان فلسفهٔ ایلپائی و فیثاغورثی و اسپینوزائی و حتی فلسفهٔ امروزی همانندیهای یافت؛ زیرا همهٔ آنها بر پایهٔ اندیشهٔ یگانه یا یگانگی، یعنی انتزاعی ترین مفهوم کلی استوارند. ولی اینگونه مقایسه کردن یا همانند دانستن آنها کاری بسیار سطحی است، زیرا مهمترین مسئله، یعنی (چگونگی و) تعیین این یگانگی را نادیده می گیرد. و حال آن که فرق اساسی (میان این مکتب های فلسفی) در این است که آیا (ذهن،) یگانگی را به وجه انتزاعی دریافته است و با وجه انضمامی، و آیا (دریافتش) تا آن پایه انضمامی است که (یگانگی را به حالت) یگانگی ذاتی، که همان روح باشد (بشناسد یا نه). پس آن کس که این فلسفه ها را همانند یکدیگر می شمرد، بدینسان ثابت می کند که فقط یگانگی را به شکل انتزاعی آن می شناسد، و هر چند دربارهٔ فلسفه دآوری کند از آنچه به فلسفه ارج می دهد، خبر ندارد.

ولی زمینه هایی نیز در فرهنگ های قومی (گوناگون) می توان یافت که به رغم تفاوت محتوای گوهری آنها همسانند. این تفاوت ناشی از عقل اندیشه گر است، و آزادی که خودآگاهی اش به صورت عقل نمودار می شود، با اندیشهٔ آدمی از یک اصل است. انسان تنها موجودی است که می اندیشد و تنها موجودی است که آزاد است و این آزادی را به سبب توانائی خود برای اندیشیدن دارد. آگاه شدن از آزادی به این شکل دست می دهد که فرد، خویشتن را در مقام شخصی واحد درك می کند یعنی خود را در عین فردیت همچون موجودی ذاتاً کلی و توانا به چشم پوشی از هرگونه جزئیت، و بدین دلیل همچون موجودی ذاتاً نامتناهی درمی یابد. در نتیجه، زمینه هایی که بیرون از حیطهٔ این گونه دریافت قرار می گیرند، به رغم آن تفاوت هایی که یاد کردیم، وجه مشترکی را (میان فرهنگ های قوم) پدید می آورند^{۷۲} حتی اخلاق که با آگاهی از آزادی پیوستگی نزدیک دارد، می تواند پیش از ظهور این گونه آگاهی به پایهٔ بلندی از خلوص برسد، زیرا می تواند صرفاً حقوق و تکالیفی کلی و عام را به صورت فرمان هایی عینی بیان کند، یا حتی خصلت منفی داشته باشد و آدمی را به پرورش صوری اندیشه و چشم پوشیدن از حواس

و انگیزه‌های حسی اندرز دهد. از زمانی که اروپاییان از نوشته‌های کنفوسیوس و اخلاق چینی آگاه شده‌اند برخی کسان، حتی آنانکه با اخلاق مسیحی آشنايند آنها را بسیار ستوده‌اند و در فضیلت آنها به گزاف سخن گفته‌اند؛ به همین گونه کسانی بوده‌اند که از علو طبعی که در دین و شعر هندی، یا دست کم مظاهر عالی این دو، و به ویژه فلسفه هندی، در فراخواندن انسان به فروگشتن فداکردن امور مادی و محسوس آشکار است قدرشناسی کرده‌اند. ولی این دو قوم از مفهوم آزادی، هیچگونه آگاهی بنیادین ندارند. نزد چینیان، قوانین اخلاقی همچون قوانین طبیعی و احکام موضوعه بیرونی و حقوق و تکالیفی هستند که به اجبار یا به موجب قواعد ادب متقابل تحمیل شده‌اند. آزادی که تعینات اصلی عقل، تنها به وسیله آن به رفتار اخلاقی مبدل می‌شود، در میان آن نیست؛ اخلاق نزد ایشان امری سیاسی است که به تدبیر دستگاه‌های اداری حکومت و دادگاه‌ها فیصله می‌یابد. ولی نوشته‌های آنان در باب اخلاق، به صورت مجموعه آئین‌نامه‌های قانونی نیست (که همگان مکلف به رعایت آنها باشند بلکه) روی سخن در آنها با اراده ذهنی و منش شخصی افراد است. شیوه آنها، شیوه رسالت اخلاقی رواقیان است، یعنی رشته اندرزهایی است که به کار بستن آنها برای رستگاری انسان ضرورت دارد، لیکن هر کس مختار است که از آنها پیروی کند یا نکند؛ به همین ترتیب، مفهوم نفس مجرد یا انسان فرزانه، اوج کمال چنین آموزش‌هایی در هر دو مذهب مسیحی و رواقیگری است. و نیز مقصود غائی آموزش دین هندی در پرهیز از شهوت‌ها و آرزوها و سودهای این جهانی، نه آزادی مثبت اخلاقی بلکه فروگشتن آگاهی و نابود کردن زندگی روحی و حتی جسمی است.

به طور کلی، هر قوم تا جایی در تاریخ جهانی ارج می‌یابد که طبع بنیادین و غایت اساسی خود را به اصلی کلی سرشته باشد؛ فقط در این حال است که روح آن قوم می‌تواند سازمانی اخلاقی و سیاسی پدید آورد. اگر ملت‌ها فاقد انگیزه آرزوهای خود عمل کنند، کوشش آنان، بی‌آنکه نشانی از خود به جای گذارد به هدر می‌رود، همچون شور و شوقی که از تعصب برخیزد و جز ویرانی و تباهی از آن اثری به جای نماند. بدینگونه است که

یونانیان از حکومت «کرونوس»^{۷۳} (خدای) زمان که فرزندانش، (یعنی نتایج) کارهایش را، فرو می خورد سخن می گویند؛ این روزگاری زرین بود که هیچگونه آثار و نوشته های اخلاقی در دامن آن پرورش نیافت. فقط زئوس، خدای سیاسی که «پلاس آتنه»^{۷۴} از کله او بیرون آمد و «آپولون»^{۷۵} و «موز»^{۷۶} ها به حلقه او وابسته اند، توانست با ایجاد اثر اخلاقی آگاهانه، (یعنی) با بنیادگذاری کشور (یا جامعه سیاسی)، بر نیروی زمان مهار بزند^{۷۷}

هر کار^{۷۸} فقط تا جایی عینی است که موضوع شناسایی انسان واقع شود. تعیین کلیت یا اندیشه، جزء ذات و اساس هر کار است؛ کار بدون اندیشه، هیچگونه عینیت ندارد زیرا اندیشه، بنیاد آن است. هر قوم باید آن کلیتی را که بنیاد زندگی اخلاقی اوست و همه امور جزئی در آن مستحیل می شوند بشناسد، و بدین جهت باید از تعینهایی که اساس آیین دادگستری و دین او را تشکیل می دهد آگاه گردد. روح تنها به این قناعت نمی کند که از وجود نظامی و آیینی آگاه شود، بلکه می خواهد که تعینات آن نظم و آیین را هم بشناسد^{۷۹}

زیرا تنها از این راه است که می تواند ذهنیت خود را با خصلت کلی عینیتش یگانه کند. درست است که جهان پیرامون، روح، (آشفته و درهم نیست) بلکه چنان (فراهم آمده) که عناصرش از یکدیگر ممتازند و روح با آن از راه شهود بیرونی (یا حسی) ارتباط می یابد، ولی روح باید میان کنه ذات خود و این جهان، یگانگی برقرار کند. چنین است برترین (پایه) آزادی روح، زیرا کنه روح همان اندیشه است. هر قوم آنگاه به اوج (تکامل) خود می رسد که درباره زندگی و وضع خود بیندیشد و قوانین و آیین دادگستری و اخلاقیات خود را بشناسد، زیرا استوارترین وحدتی که می تواند با خویشتن برقرار کند از همین راه است. غایت روح در کارش آن است که خود را موضوع (اندیشه) خویش کند؛ ولی نمی تواند آنچنانکه در ذات خود هست موضوع خویش باشد، مگر آن که خود بیندیشد در اینجاست که روح، اصول خود (یعنی) وجه کلی جهان واقعی اش را می شناسد. بدینگونه اگر ما بخواهیم بدانیم که یونانیان به راستی چگونه مردمی بوده اند، پاسخ خود را در نوشته های «سوفوکل» و «اریستوفان» و «توکودیدس» و افلاطون می یابیم؛ این نوشته ها زندگی واقعی یونانی را به شکل تاریخی بیان می کنند. زیرا روح یونانی در

این افراد، خود از راه تصور و اندیشه دریافته است.

آگاهی روحی هر قوم از خود، والاترین کار آن است، ولی نباید فراموش کنیم که در وهله نخست، این آگاهی همچنین فقط آرمانی^{۸۰} برای آن قوم است. این کار اندیشه، عمیق‌ترین خرسندی‌ها را (به روح قومی) می‌بخشد، ولی چون خصلت کلی دارد، کاری آرمانی است که در صورت خود از کوشش واقعی، از کار واقعی و از زندگی که از آن را ممکن کرده متفاوت است. پس اینک در یک سو زندگی واقعی در سوی دیگر زندگی آرمانی وجود دارد. از این رو در چنین روزگاری می‌بینیم که ملت‌ها خرسندی خویش را در اندیشه فضیلت (و نه عمل به آن) و پرگویی درباره آن می‌جویند و این پرگویی یا در کنار فضیلت رواج می‌یابد و یا به جای آن می‌نشیند. همه اینها کار روح است که می‌داند چگونه هر امر نیندیشیده، یعنی امری که صرفاً واقع و بالفعل است، به پایه‌ای برساند که درباره خود بیندیشد^{۸۱} بدین دلیل (روح) از محدودیت (و خصوصیت تنگ بینانه) امور متعینی - چون اعتقاد و اعتماد (به کیش دیرین قوم) و رسوم و عادات - آگاه می‌شود و در می‌یابد. و این (انکار) در واقع نتیجه جستجوی روح در پی دلیل است. و هرگاه هیچگونه دلیلی - یعنی هیچگونه اصل کلی کاملاً انتزاعی - به عنوان اساس قوانین موضوع بحث نیابد مفهوم فضیلت خلل می‌پذیرد و مطلق، دیگر نه به حکم آن که مطلق است، بلکه تا جایی که بر دلیلی استوار باشد معتبر خواهد بود. در عین حال، افراد به تدریج از یکدیگر و از کل (جامعه) جدا می‌افتند؛ خودپرستی و غرور رواج می‌یابد و هر کس می‌کوشد تا سود و خرسندی خویش را به زیان همگان بجوید. زیرا آگاهی همان ذهنیت است، و ذهنیت در ذات خویش نیاز بدان دارد که منفرد باشد. پس انسان دچار غرور و خودپرستی می‌شود و عواطف و منافع بی‌بند و بار، تباهی به بار می‌آورد. ولی این (به معنی) مرگ طبیعی روح قومی نیست بلکه فقط حالت دوگانگی درونی آن است.

و بدینسان «زئوس» که با ایجاد چیزی ذاتاً پایدار (یعنی کشور) بر زیانکاری زمان حدی نهاده و آن را از تداوم بازداشته است، خود و سراسر قلمروش به وسیله اصل اندیشه، (یعنی نیروی) زاینده شناسائی^{۸۲} و

استدلال^{۸۳} و بینش استوار بر دلیل و (میل به) جستن دلیل، نابود می شود. زمان در جهان حسی عاملی منفی است؛ اندیشه نیز (کارش نفی است ولی ضمناً آن صورت باطنی و بی پایانی است که همه هستی ها، به ویژه هستی های پایان پذیر و متناهی یا هر صورت متعینی در آن مستحیل می شود. پس زمان، آن جنبه ای از نفی است که همه چیز را می فرساید، ولی روح نیز چنان است که هر محتوی متعینی را که باید در خود حل می کند. روح، کلی و نامحدود است، صورت درونی بی پایانی است که هر چیز محدودی را از میان برمی دارد. عنصر عینی حتی اگر از لحاظ محتوی، پایان پذیر و محدود نباشد، دست کم همچون امری داده^{۸۴} (یا مسلم) و بی میانجی به نظر می آید که اعتبارش ناشی از اقتدار و مرجعیت^{۸۵} است (نه ناشی از عقل و دلیل) و به خودی خود نیروی آن را ندارد که اندیشه را محدود کند و در برابر ذهن اندیشه گر و اندیشیدن بی پایان، مقاومت ورزد^{۸۶}

کار اندیشه در حل کردن (و از میان برداشتن هر اصل کهن) به حکم ضرورت مایه پیدائی اصلی تازه می شود. اندیشه چون کلی است هر محتوایی متعینی را حل می کند، ولی اصل کهن در (جریان) حل شدن در واقع محفوظ می ماند و تنها با این فرق که تعیین اصلی خود را از دست می دهد. ذات کلی پایدار می ماند، لیکن کلیتش به طور برجسته تر نمایان می شود. اصل پیشین در پرتو کلیت دگرگون می شود؛ حالت کنونی آن از حالت پیشین متفاوت است، زیرا در حالت پیشین، حالت کنونی فقط به طور ضمنی نهفته بود و از راه یک رشته روابط پیچیده و گوناگون، فقط موجودیتی ظاهری داشت. آنچه در پیش فقط به حالت جزئیت مشخص و انضمامی وجود داشت اینک به صورت کلیت پرورش یافته، ولی تعینی تازه و متفاوت بر آن افزوده شده است. روح، در کیفیت و تعین کنونی خود، دلبستگی ها و غایت هائی گسترده تر از پیش دارد. دگرگونی صورت اصل، (اوصاف و) تعینات تازه ای در محتوی پدید می آورد. هر کس می داند که (در میان قومی واحد) مردان با فرهنگ و بی فرهنگ چشمداشت های یکسان ندارند، هر چند هر دو گروه دین و اخلاق و وضع اساسی یکسان داشته باشند. فرهنگ در بادی امر چیزی کاملاً صوری به نظر می آید، ولی شک نیست که مایه دگرگونی در محتوی نیز

می شود. یک مسیحی با فرهنگ و یک مسیحی بی فرهنگ به ظاهر همانند یکدیگرند، ولی نیازهای کاملاً متفاوت دارند. در روابط مالکیت نیز وضع به همینگونه است. حتی «سرف» (یا بنده وابسته به زمین) نیز مالک است، ولی ملک او مقید به چنان الزاماتی است که شخص دیگری را در مالکیت شریک او می گرداند، ولی اگر در اندیشه خود بخواهیم بدانیم که مالکیت چیست، البته نتیجه می گیریم که فقط یک تن می تواند مالک باشد. زیرا اندیشه، کلی را نمایان می کند و از این رو دلبستگی ها و نیازهای متفاوتی را به وجود می آورد^{۸۷}

از این رو خاصیت متعین انتقالی که در همه این دگرگونی ها روی می دهد آن است که آنچه وجود دارد موضوع اندیشه می شود و بدینگونه به مقام کلیت ارتقاء می یابد. ماهیت روح در این است که کلی، یعنی آنچه را اساسی است درك کند. کلیت به درست ترین معنای خود، گوهر و ذات و آن چیزی است که به راستی وجود دارد. مثلاً اگر بنده ای را در نظر بگیریم، آنچه در او خصلت کلی دارد همان انسان بودن اوست؛ زیرا در این خصلت است که جزئیت در کلیت محو می شود. پس اگر اندیشه قومی خاص مثلاً مردم آتن از پایه جزئیت فراگذارد و به درجه ای تکامل یابد که اصل جزئی آن قوم اهمیت خود را از دست دهد، آن قوم دیگر نمی تواند پایدار بماند؛ زیرا در این ضمن، اصلی دیگر به ظهور می پیوندد. بدینسان تاریخ جهانی به قومی دیگر انتقال می یابد. چنین اصولی در تاریخ جهانی به شکل ارواح قومی جلوه می کند ولی این ارواح قومی، وجودی طبیعی نیز دارند. مرحله خاصی که روح به آن می رسد به عنوان اصلی طبیعی قومی معین یا به عنوان آن قوم شناخته می شود. روح بر حسب شیوه های گوناگون نمودار شدنش در این عنصر یا اصل طبیعی معین، صور گوناگون به خود می گیرد. بدین ترتیب هر چند تعین تازه و برتر روح خاصی به شکل نفی یا نابودی اصلی پیشین نمودار می شود، جنبه مثبت آن نیز به هیئت قومی تازه تجلی می کند. یک قوم نمی تواند (در یک زمان) از چند مرحله پیاپی در تاریخ جهانی بگذرد و نیز نمی تواند بیش از یکبار (بر تاریخ جهانی) اثر گذارد. برای آن که دلبستگی هایی برآستی نو در میان یک قوم پدید آید روح قومی باید بتواند

چیزی نوبخواهد، ولی این چیز نو از کجا باید پدید آید؟ این چیزی فقط از تصور برتر و کلی تر روح از خود، و از فرازگرایی روح به ماوراء اصل خود، یا کشش آن در پی اصلی کلی تر ناشی می شود. ولی این امر در خور آن است که اصل متعین دیگری، یعنی روح تازه، از پیش موجود بوده باشد. در تاریخ جهانی، یک قوم فقط می تواند یکبار فرمانروا باشد زیرا در جریان (تکامل روح) نمی تواند بیش از یک رسالت به عهده گیرد.

به حکم مفهوم کمال پذیری، این ترقی یا تکامل تدریجی، به ظاهر فراگردی بی پایان است، سیری است که همیشه تا مقصد خود راهی در پیش دارد. ولی حتی اگر در پیشرفت به سوی اصلی تازه، محتوای اصل پیشین به نحوی کلی تر از گذشته دریافت شود، دست کم این اندازه مسلم است که صورت تازه همچنان متعین خواهد بود. وانگهی تاریخ، ناگزیر با واقعیتی سروکار دارد که کلی در آن باید صورتی متعین به خود گیرد. هیچ صورت جزئی و محدودی نمی تواند در برابر اندیشه، در برابر صورت معقول خود مقاومت کند. اگر چیزی وجود داشته باشد که صورت معقول نتواند آن را در خود جذب یا حل کند این (ناتوانی، نشانه) بالاترین پایه پراکندگی و تلخکامی (روح) است. ولی تنها چیزی که این صفت را دارد اندیشه در حالت خودآگاهی آن است. زیرا تنها اندیشه است که در خود پایان ندارد و هر واقعیتی در آن تعین می یابد. پراکندگی (روح) با اندیشیدن از میان می رود و اندیشه در درون خویش خرسند می شود. صورت معقول روح متضمن آن است که روح به خود بازگردد و موضوع خویش شود؛ پس پیشرفت، تصاعدی نامعین به سوی بی نهایت نیست بلکه غایتی دارد، و آن غایت، به خود آمدن (روح) است. بدینگونه جنبشی دورانی وجود دارد (که در آن) روح، خویشتن را باز می یابد.

می گویند که مقصود غائی جهان هستی، نیکی است. این گفته در دید نخست معنای روشنی ندارد. می توان و باید صورت دینی (این گفته) را به یاد آورد. در فلسفه نباید به سبب هیبت و حرمت (نابجایی که بینشی معین در نظر ما دارد) بینش های دیگر را نادیده انگاریم. از نظر دین، مقصود غائی آن است که انسان به مقام تقدس برسد. به راستی هم تا جایی که امر مربوط به

افراد می شود غایت اصلی دین همین است. فرد در درون نهاد دینی، هویت خود را می یابد و به این غایت می رسد^{۸۸} ولی غایت (هستی) چون از این دیدگاه نگریسته شود، متضمن این فرض پیشین است که محتوایی کلی وجود داشته باشد، یعنی حالتی وجود داشته باشد که در آن همه روان ها به رستگاری برسند. شاید گمان برند که این مفهوم رستگاری به ما مربوط نیست چون متعلق آن غایتی است در آینده که وصول به آن نیز در جهان دیگر دست می دهد. ولی در این حال، هستی این جهانی را باید همچون زمینه آمادگی برای آن حالت آینده دانست. ولی این تفاوت (میان غایت موجود و اینجهانی، غایت آینده و آن جهانی) تنها از لحاظ ذهنی اعتبار دارد و تنها چاره ای که برای افراد باقی می گذارد این است که راه رستگاری را فقط وسیله ای (برای رسیدن به غایت) بدانند. ولی مسئله به هیچ رو این نیست، زیرا (راه رستگاری) باید یکسره به عنوان مطلق دریافت شود. از دیدگاه دین، غایت هستی طبیعی و غایت کنش روحی، هر دو، بزرگداشت خداست. این به راستی گرامی ترین غایت روح و تاریخ است. اقتضای ماهیت روح آن است که خود را موضوع خویش گرداند و دریابد. فقط در این حال، روح به عنوان فرآورده و نتیجه کنش خود وجود دارد. خود را دریافتن یعنی خود را با اندیشه دریافتن، و این نه به معنای مجرد شناسایی پاره ای تعینات تحکمی و محتمل و گذران بلکه به معنای درك خود مطلق است. پس غایت روح آن است که خود را از مطلق آگاه گرداند به نحوی که این آگاهی را تنها حقیقت و یگانه حقیقت بداند (و یقین حاصل کند که) همه چیز باید بر طبق این آگاهی سامان یابد و سامان نیز می یابد و تاریخ جهان همیشه فرمان گزار آن بوده است و هنوز هست. شناخت این معنی در سیر امور نشانه گرامی داشت خدا و بزرگداشت حقیقت است. چنین است مقصود غائی مطلق؛ و حقیقت، نیرویی است که خود مایه بزرگداشت خویش می شود. روح فردی با گرامی داشت خدا خود نیز گرامی داشته می شود، ولی نه در مقام روح جزئی بلکه به سبب آگاهی از این امر که کنش آن در گرامی داشت خدا، سرشتی مطلق دارد^{۸۹} در اینجا روح فردی به حقیقت موجود است و با مطلق سروکار دارد؛ بدین سبب به ذات خویش استوار است. همچنین در اینجا روح جزئی، که هستی خود را فقط همچون

قیدی می‌داند و به وسیله اندیشه این قید را می‌گسلد، از تضادی که عارض آن شده است می‌رهد. و هم در اینجاست که حتی مرگ طبیعی نمی‌تواند راه یابد.

در شناخت ما از تاریخ جهانی، تاریخ فقط به منزله امری مربوط به گذشته پنداشته می‌شود. ولی تاریخ (علاوه بر گذشته) با حال نیز سروکار دارد. آنچه حقیقی است همیشه در خود و برای خود وجود دارد - نه از آن دیروز است نه فردا، بلکه امری است حاضر، امری است «کنونی» به معنای مطلقاً موجود در زمان حال. آنچه به ظاهر متعلق به گذشته است همیشه در مثال پایدار می‌ماند؛ مثال از آن حال است و روح، جاودانی؛ هیچ زمانی نبوده است و نخواهد بود که روح در آن وجود نداشته باشد؛ روح نه از آن گذشته است و نه آینده، بلکه امری حال و «کنونی» است. همچنانکه گفتیم، جهان کنونی و صورت کنونی و خودآگاهی روح، همه مراحل گذشته تاریخ را در خویشتن فراهم دارد. درست است که این مراحل به طور مستقل و پی در پی شکل گرفته‌اند؛ ولی آنچه روح اینک هست همیشه بالقوه چنان بوده؛ تفاوت مراحل گوناگون تکامل روح فقط در اندازه بالفعل شدن آن حالات بالقوه است. روح جهان کنونی مفهومی است که روح از خود تصور کرده است؛ همین (خودآگاهی روح) است که پاسدار جهان و فرمانروای آن و پدیدآورنده شش هزار سال کوشش است؛ چیزی است که روح از راه کوشش‌های تاریخ جهانی آفریده است و باید از این کوشش‌ها زاییده شود. تاریخ را باید بدینگونه دریابیم زیرا آنچه در تاریخ پدیدار می‌شود کاری است که روح از راه آن به آگاهی از آنچه هست رسیده و خویشتن را در زمینه‌های گوناگون تحقق بخشیده است. در این باره باید یادآور شد که هرکس در سیر تربیتی خود باید مراحل و زمینه‌های گوناگونی را در نوردد که روی هم‌رفته بنیاد مفهوم او را از روح تشکیل می‌دهند و هریک از آن مراحل به طور مستقل در زمان معینی در گذشته شکل گرفته است. ولی آنچه روح اینک هست، همیشه چنان بوده است، با این فرق که اکنون آگاهی پرمایه‌تر و مفهوم تکامل یافته‌تری از خویشتن دارد. همه مراحل گذشته هنوز به روح پیوسته است، و زندگی روح در تاریخ، دایره‌ای است مرکب از مراحل گوناگونی که برخی از آنها به حال

وابسته است و برخی دیگر به صورت گذشته نمودار شده است. ما چون به مثال روح نظر داریم و همه چیز را در تاریخ جهان فقط نمودی از آن می دانیم ناگزیر هرگاه که به گذشته می نگرییم، هر چند گذشته ای بسیار دور باشد، باز با حال سروکار داریم. زیرا فلسفه به آنچه موجود و حاضر و واقعی است می اندیشد. روح مراحل را که به ظاهر پشت سر گذاشته است در ژرفنای حال خود موجود دارد. روح به همانگونه که همه مراحل خود را در گذشته پیموده باید آنها را در زمان حال نیز در مفهومی که از خود تصور کرده است دوباره بپیماید.

پانویست ها:

برای تعیین میزان پیشرفت، به تنهایی، مسئله ای را روشن نمی کند مگر آنکه غایت و مقصود تاریخ معلوم شود. فقط تحولات روحی بشر در طول تاریخ و با توجه به غایت تاریخ (مثال یا روح مطلق) می تواند میزانی برای شناخت پیشرفت بشر به دست دهد. م.

8- Organischen Naturdingen

9- Organischen Prinzip

10- Der ubergang seiner Bestimmung in ihrer verwirklichung

منظور، دگرگونی خصوصیات روح از حالت بالقوه به حالت بالفعل است. م.

11. Ausserung (=exteriorisation)

۱۲- یعنی در سیر تکامل طبیعی، در عین آنکه نیروها و توانایی های یک موجود طبیعی اندک اندک ظاهر می شود، هویت آن ثابت می ماند و هیچگونه تفرقه ای در درون آن روی نمی دهد. م.

۱۳- در اصل: خود، خویش را می پوشاند.

14- Entfremdung (=alienation)

۱۵- زمان عاملی است که بر اثر آن، هستی هرچیز که به ظاهر مطلق می نماید، به سبب ارتباطی که با نیستی می یابد

1- Das Prinzip der Entwicklung

2- Gesetzlich (=Legitime)

3- Bestand (=ordre tranquille)

۴- نویسنده تاکنون گفته است که دگرگونی، مفهومی مبهم و نامتعیین است و در اینجا نقیض آن را می گوید و برای دگرگونی قائل به تعیین می شود. به ظاهر مقصود او آن است که دگرگونی در قیاس با کمال، معنایی روشن تر و مشخص دارد نه آنکه خود برآستی مفهومی روشن باشد. م.

5- Gotthold Ephraim Lessing

نویسنده و ادیب آلمانی (۱۷۲۹-۱۸۱۱)

۶- «لنینگ» به موجبیت یا جبر (determinism) تاریخی باور داشت و پیشرفت یا تکامل تاریخ را مستقل از اراده انسان می دانست. به نظر او آزادی اراده انسان مایه ترس و نگرانی اوست و سعادت راستین در آن است که انسان خود را به دست سرنوشت و ضرورت تاریخی بسپرد. م.

۷- حاصل بحث آنکه تاکنون پیشرفت بشری فقط با معیارهای کمی سنجیده شده است، حال آنکه معیار درست باید معیار کیفی باشد ولی انتخاب معیار کیفی نیز

است توصیف می‌کند و بخش دوم عبارت شگفت‌تر است؛ زیرا می‌گوید که واقعیت یا تجربه تاریخی باید مطابق این طرح معقول و ماقبل تجربی درآید، یعنی فیلسوف نباید ذهن خود را تابع واقعیت کند، بلکه این واقعیت است که باید با اندیشه فیلسوف مطابق درآید، ولی شاید با توجه به گفته‌های بعدی هگل، مقصود اصلی او این باشد که سیر تکامل تاریخ برآستی همیشه موافق عقل و از روی همین طرحی که او وصف می‌کند صورت گرفته است. بنابراین هرگاه جریان تاریخ در نظر ما به خلاف این طرح روی داده است عیب در بینش و روش پژوهش خود ماست که سبب شده تا حقیقت از دیده‌ما پنهان بماند، روند سیر تاریخ پیشرفتی هموار و استوار به سوی کمال است. پیشگفتار - م.

۲۷- Dialektik ihres Überganges به طور تحت اللفظ: جدل گذارهای آن (مراحل)

28- Moglichkeit

۲۹- حرکت در نظر ارسطو جریانی است که بوسیله آن هر چیز از قوه به فعل درمی‌آید. پس حرکت و قوت بدینسان با هم ارتباط دارند. هگل می‌خواهد بگوید که پیشرفت و تکامل در تاریخ نیز جنبشی است از قوه به فعل، یا از نقص به کمال. م.

30- Fremdheit (=alterite)

31- Annahme (=hypothetique)

32- in Dammerlichte

33- Hypothesierenden Reflexion

۳۴- جمله، استعاره‌ای پیچیده دارد ولی معنایش روشن است. حاصل آنکه حالت طبیعی که برخی از فیلسوفان از آن سخن گفته‌اند واقعاً در تاریخ وجود نداشته بلکه فرضیه‌ای است که اندیشه آدمی در مرحله‌ای که از روشنی و پختگی کافی برخوردار نبوده آن را یافته است. م.

خصلت نسبی پیدا می‌کند. م.

۱۶- مثلاً هر چند امروزه منظومه‌های فرهنگ مسیحی و اسلامی و چینی و جز آن در کنار هم وجود دارند، نباید از آن نتیجه گرفت که منظومه‌های فرهنگی همیشه در تاریخ بدینگونه پایدار می‌مانند. م.

۱۷- در اصل: تا بدانند که در خود و برای خود چیست.

18- sinnlicher Empfindung (=perception sensible)

19- allgemeiner Vorstellung (=representation generale)

(باید به صیغه جمع باشد)

20- Begreifen (=conception rationnelle)

21- stufengane (=etapes, successive stages)

22- unfreier Einzelheit (=singularite non libre, unfree particularity)

۲۳- یعنی در این مرحله نیز هنوز فرد اسیر آرمان یا غایتی کلی است و باید خادم آن باشد. م.

۲۴- یعنی روح، برخلاف فرد انسان، می‌تواند به مراحل تکامل گذشته خود بازگردد و پاره‌ای از وجوه و صفات مثبت آن را بازباید. م.

25- Apriorische

26- Dieses alles nun ist das Apriorische der Geschichte, der die Erfahrung entsprechen muss..

این جمله در خور تأمل بسیار است. آیا باید آن را گواه بر این گرفت که هگل تاریخ را نه بدانگونه که هست بلکه بدانگونه که باید باشد بررسی می‌کند؟ بظاهر معنای جمله همین است. زیرا بخش اول جمله (این طرح) پیشینی تاریخ است) این معنی را می‌دهد که هگل سیر تکامل تاریخ را از روی طرحی ما قبل تجربی که با موازین عقل خود او مطابق

ادبیات مغولی، کاوش‌هایی ستایش‌انگیز کرده‌اند و اگر ممکن می‌بود دامنه کار خود را به ادبیات تبتی نیز می‌کشاندند. «بارون فن اکشتاین» Baron Von Eckstein (۱۸۶۱-۱۷۹۰) هواخواه بازگرداندن نظام پادشاهی به فرانسه، تاریخ‌نویس وزارت خارجه فرانسه تا سال ۱۸۳۰ به شیوه خاص خود، یعنی با استفاده سطحی از تصورات و روش کار فلسفه متفکران آلمانی درباره طبیعت به سبک «فردریش فن شلگل» در مجله خود به نام Le Catholique، از این آیین کاتولیک آغازین دفاع کرده است، ولی شیوه کار او با آن که از شیوه کار شلگل هوشیارانه‌تر است، در فرانسه به هیچ رو اثری نداشته است؛ به همت او انجمن تبلیغات دینی از پشتیبانی‌های مالی حکومت برخوردار شده، چنانکه مسافرت‌هایی به شرق برای بازیافتن گنجینه‌هایی که هنوز پنهان مانده، ترتیب داده شده است به امید آن که آگاهی‌های بیشتری درباره آموزش‌های عمیق‌تر شرقی خاصه درباره تاریخ کهن و منابع بودایی‌گری فراهم آید، و با این روش که بی‌گمان پریچ‌وخم ولی به دیده دانشمندان دلکش‌تر است، به پیروزی آرمان کاتولیک یاری شود.

۴۰- در اصل Daten که می‌تواند به معنای داده‌ها (data) نیز باشد. م.

۴۱- «بایبی» (در تاریخ ستاره‌شناسی باستان ۱۷۷۵ Histoire de l'astronomie ancienne)

از ستاره‌شناسی هندیان با آگاهی سطحی سخن گفته است. در زمان ما ثابت شده است که هندیان از ستاره‌شناسی آگاه بوده‌اند (نگاه کنید به کتاب «لامبر» Lambert، نامه‌هایی در کیهان‌شناسی ۱۷۶۱ Lettres Cosmologiques)؛ بدینسان برهمنان از روی قواعدی رمزی (=فرموله‌ایی) که آنها را بدون تأمل به کار می‌بردند، کسوف را پیش‌بینی

35- Schelling

36-Schlegel

37- Sprache und weisheit der inder

۳۸- نگاه کنید به کتاب «شلگل»، فلسفه تاریخ، ج ۱، ص ۴۴ (چاپ نخست).

۳۹- بسیاری از کشفیات پراج در زمینه ادبیات شرقی و نیز پژوهش دوباره در گنجینه‌های دیرین زندگی و اساطیر و دین و تاریخ آسیای باستان، از برکت همین دلچسبی بوده است. در آن کشورهای کاتولیک مذهبی که از پایه بلندفرهنگی برخوردارند، حکومتها از مقاومت در برابر خواست‌های عقل دست برداشته‌اند و نیاز به همبستگی با علم و فلسفه را احساس کرده‌اند.

«اب لامنه» Abbe Lammennais

(۱۸۵۴-۱۷۸۲)، رهبر کاتولیک‌های

دمکرات در فرانسه و سردبیر مجله آینده

(L'Avenir) به‌زبانی روان و دلنشین، یکی

از معیارهای دین راستین را آن دانسته است

که کلی یعنی کاتولیک (در اصل واژه،

به معنای جامع) و کهن‌ترین باشد، و در

فرانسه، انجمن تبلیغات دینی

Congregation (که پاپ گره‌گوار

پانزدهم در سال ۱۶۲۲ آن را بنیاد کرد) با

شور و شوق و همت کوشیده است تا مردم

چنین گفته‌هایی را مانند گذشته همچون

موعظه‌های اهل منبر و احکام مراجع

تقلید نپندارند. دین بودا - خدای مجسم

- که پیروانی بی شمار دارد مورد توجه

خاص قرار گرفته است. ولی «تری

مورتی» هندی و تصور انتزاعی چینیان

درباره تثلیث، محتوایی روشن‌تر دارند.

«آبل رموسا» Abel remusat

(۱۸۳۲-۱۷۸۸)، استاد چین‌شناسی در

«کولژ دوفرانس» و «سن مارتن» Saint

martin (۱۸۰۳-۱۷۴۳)، متفکر حکمت

الهی، نویسنده انسان آرزو L'homme de

desir و «درباره روح چیزها De l'esprit

des choses) در ادبیات چین و از آنجا در

53- Gebote (=commandements)

54- verstandige

55- bestimmten

۵۶- جامعه علاوه بر دستورها و پند و اندرزهایی که تنها دشواری‌های روزانه را آسان می‌کند به فرمانهای رسمی و قوانینی نیازمند است که در همه احوال به کار آید. ضمناً این فرمان‌های رسمی و قوانین، به دلیل مکتوب بودن، وسیله‌ای برای ضبط کردار و آزموده‌های معقول اجتماعی نیز هست و حافظه و وجدان اجتماعی برای آنکه به هدف اصلی و همیشگی کشور خدمت کند آنها را در نهانخانه خود نگاه می‌دارد و جاودانه می‌کند.

57- unvollständige Gegenwart
(=incomplete'ement pre'sone)

۵۸- در اصل Mnemosyne

* درباره فرق آزادی گوهری و ذهنی، ص ۲۶۷

۵۹- یعنی تکامل سریع و زودرس زبان به اضافه موضوع فزونی جمعیت و پراکندگی اقوام بروی کره زمین در یکی از دو مورد زیر برای عقل انضمامی (یعنی عقل تاریخ‌نویس، در برابر عقل انتزاعی) اهمیت می‌یابد: الف) (نخست هنگامی که سیر تکامل زبان و رشد و هویت ملتها با سیر تکامل آنها همراه باشد. ب) دوم هنگامی که این دو عامل خود در بنیادگذاری کشورها سهیم شوند. م.

۶۰- در اصل Bestimmtheit - «سبیری» آن را به idiosyncrasy یعنی طبیعت ویژه ترجمه کرده است.

61- Gedankebestimmungen
(=determinations posees par la pensee)

62- Wesentliche

۶۳- یعنی از دیدگاه اعتقاد به آنکه نبوغ و استعداد و احساسات اخلاقی ملت‌ها در همه جا و در سایه هرگونه نظام سیاسی

می‌کردند. ولی روحی که زمانی در این قواعد - هرچند به صورتی ناآگاهانه - وجود داشت، مدتهاست که از آنها گریخته است. به طور کلی روش‌هایی که به حکم عقاید دیرین (به ستاره‌شناسی هندی) نسبت داده‌اند آن ارزشی را که در گذشته بر آنها می‌نهادند ندارد.

42- Emanationssystem (=system e'manatiste)

یعنی مکتبی که به نظر آن همه دین‌ها یا فرهنگ‌ها نتیجه تحول یا آفریده و نشه‌ای ازدین یا فرهنگ واحدی است. م. ۴۳- یعنی معرفت نظری بر مثال Idee از حوصله فهم انسان ابتدایی بیرون است و فقط روح در بالاترین پایه تفکر انتزاعی می‌تواند به آن برسد. م.

۴۴- در اصل: weiche Stumpfhit یعنی کودنی آمیخته به نرم‌خویی.

۴۵- در اصل: Vortrefflichkeit یعنی کمال و فضیلت. «نیست» آن را در انگلیسی به Prefecyion of innosence

یعنی کمال بیگناهی ترجمه کرده است. م. ۴۶- خلاصه آنکه تاریخ واقعی از حالتی که در آن، انسان از ضرورت آزادی و مسئله خیر و شر و حکمت قوانین ناآگاه است بحث نمی‌کند. م.

۴۷- فقط آگاهی است که سبب می‌شود که انسان امور را آشکار ببیند. م.

۴۸- جناس نویسنده با دو واژه das Offene یعنی آشکار (از جمله پیش) و Offenbaren به معنی آشکار کردن و وحی کردن. م.

49- Verwandtschaft

۵۰- در زبان آلمانی واژه Geschichte به معنای تاریخ از geschehen به معنای روی دادن آمده است. م.

۵۱- یعنی کشور شایسته آن است که موضوع تاریخ‌نویسی باشد... تا پایان جمله. م.

52- Befehle (=ordres)

می‌تواند پدید آید. م.

64- eleatische

۶۵- مقصود چینیان و هندیان است. م.

66- Imputation

۶۷- یعنی در تاریخ همیشه کسانی بوده‌اند که در برابر مقتضای پیشرفت روح مقاومت کرده‌اند، ولی چون در این کار، مقصود اخلاقی و نیت بلند داشته‌اند، شاید کارشان پراج‌تر از تباهکارانی باشد که روح کلی یا مشیت الهی، جنایات آنان را وسیله تحقق اراده خود کرده است. ولی در واقع، هر دو گروه یعنی هم تباهکاران و هم مخالفان تکامل تاریخ، یعنی کسانی که به نام دفاع از قانون و حرمت وضع موجود با پیشرفت تاریخ می‌جنگند، محکوم به شکست‌اند. م.

۶۸- یعنی همچنانکه کسانی بودند که می‌گفتند فضایل و احساسات اخلاقی نزد همه ملت‌ها به طور یکسان یافت می‌شود کسانی نیز هستند که همه ملت‌ها را به طور یکسان برخوردار از نبوغ و طبع شاعرانه و روح فلسفی می‌پندارند. هر دو گروه فقط به صورت ظاهر امور می‌نگرند و فریفته همانندی‌های سطحی فرهنگ‌ها می‌شوند. م.

69- Bildung (=culture)

۷۰- در اصل: تعاریف (حاصل) اندیشه Denkbestimmungen و صور (حاصل) اندیشه Denkgestaltungen

۷۱- با توجه به آنچه پیشتر نیز در این باب آمده است، مقصود آن است که حماسه‌های هومری دارای عنصر «گوهری» و مظهر علاقه عقل به آگاهی از مفهوم آزادی است، در حالی که حماسه‌های هندی این ویژگی را ندارد. م.

۷۲- نظام‌های فرهنگی ملل از حیث «محتوای گوهری» خود تفاوت‌های اساسی با هم دارند و این تفاوت‌ها به ویژه به درجه تکامل اندیشه و آگاهی افراد هر

ملت از شخصیت خود و در نتیجه از ضرورت آزادی مربوط می‌شود. ولی «زمینه‌ها» یا اموری که خارج از حیطه این آگاهی و درک قرار دارند - یعنی اصول و مفاهیم عادی فرهنگی که چندان نیازمند تفکر نیستند - نزد ملت‌ها یکسانند. م.

73- Kronos

74- Pallas Athene

۷۵- Apollon خدای روشنایی و هنرها. م.

۷۶- نه الهه موکل بر انواع هنر. م.

۷۷- خلاصه آنکه یونانیان در روزگاری که به «کرونوس» یعنی به طبیعت محض ایمان داشتند، از دانش‌ها و هنرها بی‌بهره بودند. ولی «زئوس» خدایی سیاسی بود و اعتقاد به او موجب اعتقاد به فرهنگ و تمدن شد. م.

۷۸- مقصود از کار (Werk) در اینجا آثار فرهنگی و اخلاقی هر قوم است. م.

۷۹- برای یک قوم کافی نیست که برای ایجاد جامعه سیاسی، نهادها و سازمان‌های حقوقی و اخلاقی و دینی پدید آورد. بلکه اولاً این نهادها و سازمان‌ها باید دارای معنی و مقصودی کلی باشند، یعنی اندیشه یا آرمانی واحد باید همه آنها را به یکدیگر پیوند دهد و ثانیاً همه اینها موضوع اندیشه آن قوم - یا بهتر بگوییم روح و وجدان آن قوم - نیز باشند یعنی آن قوم معنی و حکمت و ضرورت این نهادها و سازمان‌ها را دریابد. م.

80- Ideell

۸۱- پیشرفت روح در این مرحله سبب می‌شود که متفکران درباره اموری چون اخلاق و دین و هنر، که تا آن زمان همه مردم درستی و حقانیت آنها را مسلم می‌پنداشتند و آنها را اموری واقع و ثابت می‌دانستند، بیندیشند و در درستی و حقانیت آنها تردید کنند. آگاه می‌توان گفت که اخلاق و دین و هنر از حالت

مسیحی بی فرهنگ، به رغم همانندی یا یکسانی ظاهری اعتقاداتشان، در حقیقت با یکدیگر تفاوت بسیار دارند. ذهن هوشیار در سنجش عقاید آنان فریب همانندیی ظاهریشان را نمی خورد. به همینسان در مقایسه بنده و ارباب، بنده را می توان به اعتباری مالک شمرد الا اینکه ملک او همه در دست ارباب است. ولی از لحاظ عقلی، فقط ارباب، مالک دانسته می شود زیرا ملاک داوری عقل، امری کلی، یعنی حقیقت مالکیت است. م.

۸۸- فرد فقط از طریق نهاد دینی مثلاً کلیسا یا کنشت و به راهنمایی و شفاعت کشیشان و کاهنان و ربیان می تواند با خدای خود ارتباط پیدا کند و رستگاری خود را از او بخواهد. این نکته درباره اسلام صدق نمی کند. م.

۸۹- هر کس با پرستش خدا احساس می کند که کاری که انجام می دهد جنبه جزئی و موقت ندارد، بلکه چون معبودش قدرتی است مطلق و همیشگی، کار او نیز خصلت مطلق دارد. این احساس پیوستگی با جاودانگی و بزرگی مطلق برای شخص پرستنده مایه غرور می شود. پس عمل پرستش در عین آنکه به قصد احترام به خداست، به خود پرستشگر نیز احساس احترام می بخشد. م.

«نیندیشنده» درآمده اند و «درباره خود می اندیشند» یعنی اصول دیرین خود را مورد سؤال و تردید قرار می دهند. م.

82- Erkenntnis (=connaissance)

83- Rasonnement

84- Gegebene

85- Autoritat

۸۶- زمان همه چیز را فرسوده می کند، زیرا با گذشت زمان همه چیز پیر و کهنه می شود و رو به نیستی می رود. روح نیز چون زمان، فرسایشگر است. استدلال هگل را در اثبات این نکته شاید بتوان چنین خلاصه کرد: مهمترین رکن هستی روح، تفکر است و خاصیت یا لازمه تفکر آن است که نامحدود باشد و هیچگونه قیدی - جز پیروی از اصول عقلی - نپذیرد. ذهن متفکر باید درباره هر امری جویای چرایی شود و دلیل آن را بجوید و تا زمانی که آن را با موازین عقل منطبق نیابد خرسند نشود. پس هر امری که فقط به سبب حجیت یا مرجعیت یا اقتدار و اجبار از طرف افراد پذیرفته شود، نمی تواند ذهن متفکر را از بازجستن دلیل و محمل عقلی آن بازدارد. به این ترتیب همه احکام و معانی و مفاهیم پیوسته در معرض تردید عقلی هستند یعنی با وجود این که از نیاکان و گذشتگان به ارث رسیده اند و همگان آنها را مقدس می شمارند، متفکران آنها را دوباره بر محک عقل می سنجند و نقایص آنها را آشکار می کنند و چه بسا حکم به بطلان آنها می دهند. پس روح در پرتو تفکر، مانند زمان، فرساینده است، ولی فرساینده احکام و معانی نه چیزهای مادی و ملموس. م.

۸۷- متفکر راستین در شناخت پدیده ها فقط به آنچه اساسی و ذاتی و اصلی است نظر دارد نه به امور غیر اساسی و عرض و فرعی. همانندی ظاهری امور نیز او را نمی فریبد. یک مسیحی با فرهنگ و یک

پیوست

۱- وضع طبیعی^۱ یا بنیاد جغرافیای تاریخ جهانی

الف) تعاریف کلی

اساس کلی سخن ما در اینجا آن است که تاریخ جهانی، نمایشگر مثال روح به نحوی است که خود را در عالم واقع، همچون یک رشته صور بیرونی نشان می دهد. هر مرحله از تکامل خود آگاهی روح در تاریخ به صورت روح قومی موجود، به صورت قومی حاضر جلوه می کند. پس (وجود) هر مرحله، همچون هر گونه وجود طبیعی، در زمان و مکان صورت می بندد. ارواح جزئی ای که (در فلسفه تاریخ) باید آنها را هم به طور همزمان و هم پیاپی بررسی کرد، به این دلیل جزئی هستند که هر یک از آنها اصل متعینی خاص خود دارد، و هر قوم تاریخی مکلف به (پاسداری از) اصل^۲ مشخصی است. راست است که هر قوم برای آنکه اصل (متعلق به آن) به مرحله پختگی برسد، باید اصول گوناگونی را بیاموزد، ولی در تاریخ جهانی تنها به یک چهره شناخته می شود. یک قوم بی گمان بر پهنه تاریخ می تواند چندین پایگاه داشته باشد ولی هنگامی که به ستیغ تاریخ جهانی برسد تنها یک پایگاه دارد. ^۳ زیرا در آن حال در اصل دیگری جذب می شود که به حکم طبع خود با اصل پیشین ناسازگار است. ^۴ ولی هر اصل خاص قومی در عین حال خصوصیتی طبیعی نیز هست و بدین سبب همچون اصل طبیعی نمودار می شود. ارواح قومی گوناگون در زمان و مکان از هم جدایند، و در این زمینه، تأثیر دستگاه

طبیعی (یعنی) پیوند میان پدیده‌های روانی و طبیعی و خوی قومی و جز آن آشکار می‌شود.

این پیوند در قیاس با کلیت عوالم اخلاقی و فردیت آن، که اساس تأثیرش است، تنها پیوندی بیرونی است؛ ولی به عنوان زمینه‌ای که کوشش روح به روی آن انجام می‌گیرد، بنیادی ذاتی و ضرور است.^۵

روح چون هستی پذیرد به هیئت موجودی متناهی، و از این رو به هیئت موجودی طبیعی درمی‌آید. صور خاص و جزئی آن از هم جدا می‌شوند زیرا صورت وجود طبیعی، تا جایی که خصائص معین آن همچون هستی‌هایی جداگانه به نظر آیند صورت پراکندگی^۶ است. نتیجه ضروری این تعیین انتزاعی آن است که هر مرحله خاص در سیر تکامل روح همچون صورت طبیعی خاصی نیز به نظر می‌آید که از صور دیگر، مستقل و با آنها ناهم‌ساز است. این خصوصیت تا جایی که جلوه‌ای طبیعی داشته باشد خصوصیتی طبیعی است، یعنی همچون اصل طبیعی، همچون تعیین طبیعی خاصی وجود دارد. بدین جهت است که هر قومی که نماینده درجه معینی از سیر تکامل روح باشد، ملت Nation دانسته می‌شود؛ وضع طبیعی چنین ملتی با (چگونگی) اصل روحی (آن ملت) در سلسله مراتب صور روحی تناسب دارد.

این جنبه طبیعی، ما را به (گفتگو درباره) تأثیر عامل جغرافیایی می‌کشاند؛ زیرا عامل جغرافیایی، همه چیزهایی را که به حوزه طبیعت وابسته است دربر می‌گیرد. در زمینه وجود طبیعی، دو جنبه این تأثیر را بی‌درنگ از یکدیگر می‌توان بازشناخت: از یک سو (عامل طبیعی) به شکل خواست طبیعی قوم یا شیوه وجود ذهنی اقوام نمودار می‌شود، ولی از سوی دیگر به شکل طبیعت بیرونی خاصی تظاهر می‌کند. انسان تا زمانی که ناآزاد و طبیعی است، گرفتار جهان حس است و جهان حس دو جنبه دارد، یکی ذهنی و دیگری طبیعت بیرونی. این دومی همان جنبه جغرافیایی است که به طور کلی به طبیعت بیرونی وابسته است. بدین سبب آنچه موضوع پژوهش ماست اختلاف‌های طبیعی (میان اقوام) است. این اختلاف‌ها را باید پیش از هر چیز در حکم امکاناتی خاص دانست که روح از آنها سربرمی‌آورد؛ از این رو بنیاد جغرافیایی روح ناشی از آنهاست. کار ما آن نیست که با سرزمین یک

قوم به معنای جایگاه^۷ بیرونی آن آشنا شویم، بلکه مراد ما این است که فقط نوع طبیعی این جایگاه و سرزمین را بشناسیم، زیرا نوع جایگاه طبیعی و سرزمین با نوع و خوی قومی که در آن ریشه دوانده، پیوستگی نزدیک دارد. نوع و خوی هر قوم بسته به همین است که چگونه و به چه شیوه ای در جهان پدیدار شود و در پایه و مرتبه خویش قرار گیرد. پیوند میان طبیعت (بیرونی) و سرشت انسان به ظاهر با آزادی خواست او تعارض دارد. (طبیعت بیرونی) به اصطلاح ما همان جهان حس است و می توان گمان برد که انسان، حقیقت را در درون خویش به نحوی مستقل از طبیعت داراست. در واقع این پیوستگی را نباید به معنای وابستگی بگیریم و دلیل آن بدانیم که خوی اقوام فقط بر اثر ویژگی های طبیعی سرزمین آنها معین شود. نباید چنین پنداریم که روح، نخست چیزی مجرد و میان تهی است و سپس محتوای خود را از طبیعت می گیرد. برعکس، ارواحی که متعین هستند؛ اندیشه نظری نشان می دهد که جزئی چگونه در درون کلی آرمیده بی آنکه از روشنی آن به هیچ رو بکاهد. چون هر قوم، روحی است که صورت آن طبعی خاص دارد، خصلت آن قوم در ماهیت خود روانی است ولی در برابر هر خصلت روانی، یک خصلت طبیعی نیز هست. آنچه هنوز در خود (و به حال بالقوه) وجود دارد فقط در مرتبه طبیعت موجود است؛ بدینسان کودک، بالقوه انسان است، و در مرتبه کودکی، موجودی صرفاً طبیعی است که فقط استعداد آن را دارد که در مقام انسانی آزاد، در خود و برای خود وجود داشته این ملاحظه به ظاهر با آنچه درباره تأثیر اقلیم بر کارهای بشری گفته می شود مطابق است. همگان برآنند که هر روح قومی خاص با اقلیم آن قوم پیوندی دارد؛ هر ملت Nation به حکم آنکه (افرادش از یک اصل) زاده شده اند^۸ تشکیل یک قوم Volk را می دهد. این نظری بسیار رایج است. ولی پیوند میان اصول روانی و طبیعی هر اندازه ضرور باشد، نباید پایبند این نظر رایج بود و آثار و نتایج بیش از اندازه به اقلیم نسبت داد. مثلاً درباره آسمان آرام «ایونی» که برآورنده هومر بوده است سخن فراوان گفته اند. شک نیست که (آب و هوای «ایونی») در پرورش لطف اشعار هومری سهم بسیار داشته است، ولی کرانه آسیای صغیر همیشه بدینگونه بوده و امروزه نیز چنین است، و با این حال قوم ایونی فقط

یک هومر از صلب خود پرورانده است. همه افراد یک قوم (شعر) نمی سرایند، بلکه هر چکامه ای آفریده طبع فقط یک تن از ایشان است، و حتی اگر چند تن در سرودن ترانه ای «هومری» دخالت داشته اند، به هر حال آن چند تن در واقع گروهی از افرادند. از (ایونی) با همه آسمان آرامش دیگر هومری برنخاسته است، به ویژه در زمان فرمانروایی ترکان. اقلیم هر قوم مظاهری جزئی نیز دارد که به موضوع سخن ما مربوط نیست و به هر حال هیچگونه آثاری ندارد.

ولی اقلیم بی گمان یک تأثیر دارد و آن اینکه مرز و بوم گرمسیر یا سردسیر هیچیک به آزادی انسان و پیدایی ملیت های تاریخی یاری نمی رساند. انسان در نخستین لحظه بیداری، آگاهی طبیعی بی واسطه ای از طبیعت پیدا می کند. از این رو میان انسان و طبیعت، پیوندی ضرور هست: هر تکاملی متضمن آن است که روح در برابر طبیعت، به خود بیندیشد یا در برابر هستی بی میانجی و فوری خود، (یعنی) در برابر جهان طبیعت، خصوصیتی درونی یابد. طبیعی بودن جزئی از حالت خاص بودن است، زیرا طبیعت (بر خلاف روح) خود ذاتی خاص دارد؛ بدینسان میان روح و جهان بیرونی، تضاد رخ می نماید. پس طبیعت، نخستین پایگاهی است که انسان از آنجا می تواند آزادی درونی خود را بدست آورد. زیرا انسان از آن رو که وابسته حواس خویش است، باید در عین پیوستگی با طبیعت، از راه تفکر درونی به آزادی خویش برسد. ولی در جاهایی که طبیعت بسیار نیرومند است، برای انسان دشوار است که خود را آزاد کند. انسان چه یکسره به وجود حسی خود وابسته باشد و چه بخواهد از آن کناره جوید، (تابع) شیوه طبیعی وجود خویش است و این (شیوه وجود، به سبب طبیعی بودن) خاصیت کمی دارد.^۹ بدین دلیل پیوند انسان با طبیعت، در اساس، نباید بیش از اندازه نیرومند باشد.

طبیعت، برخلاف روح، عنصری کمی است و نیرویش نباید چندان گران باشد که آن را به هر کاری توانا گرداند. آب و هوای سخت، یاور تکامل روح نیست. ارسطو قرن ها پیش گفته است که انسان هنگامی به معانی کلی و برین می گراید که نیازهای نخستینش را برآورده باشد.^{۱۰} ولی سرزمین های

گرمسیر و سردسیر هیچیک به انسان امکان نمی دهند که آزادانه به این سوی و آن سوی برود و یا فرصت کافی برای دلبستگی های معنوی به دست آورد. در اینجاها انسان سخت ناهوشیار و گرفتار ستم طبیعت است، چنانکه نمی تواند خود را از آن رها کند، و حال آنکه این رهایی شرط نخستین هرگونه فرهنگ معنوی برتر است. نیروی عناصر (طبیعی) بیشتر از آن است که انسان از پیکار با آنها بگریزد یا خود چنان توانی بیابد که آزادی روحی خویش را در برابر نیروی طبیعت بجوید. یخ بندانی که سرزمین «لاپ»^{۱۱} را فرامی گیرد و گرمای سوزناك افریقا، نیروهای شگرف تر از آنند که انسان یارای ایستادگی در برابر آنها داشته باشد یا روح انسان بتواند از آن آزادی جنبش و فراهم بودگی ساز و برگ زندگی، که شرط پیشین و مایه چیرگی کامل بر واقعیت است، برخوردار شود.

در این مناطق، انسان هیچگاه نمی تواند از چنگ نیاز بگریزد یا بر آن پیروزی یابد. از این رو پیوسته ناگزیر است که ذهنش را متوجه طبیعت کند. او طبیعت را برای مقاصد خود به کار می برد، ولی طبیعت هر جا که بسیار نیرومند باشد روا نمی دارد که انسان از آن همچون وسیله ای و افزاری بهره برد. پس مناطق گرمسیر و سردسیر عرصه تاریخ جهانی نیستند. از این دیدگاه، آب و هوای سخت با روح آزاد ناسازگار است.

پس منطقه معتدله باید صحنه نمایش تاریخ جهانی باشد و به طور اخص، بخش شمالی مناطق معتدله مناسب این مقصود است، زیرا در آن سامان، به گفته یونانیان، زمین سینه ای فراخ دارد (یعنی) قاره ها در آن به یکدیگر پیوسته اند. و این شکل زمین، یادآور فرقی است که معمولاً میان شمال و جنوب می نهند؛ زیرا زمین در شمال گسترده و پهناور و در جنوب بریده بریده است و آنچنانکه در (جنوب) امریکا و آسیا و افریقا پیداست به مناطق جدا از هم بخش می شود. همین ویژگی در فرآورده های طبیعی این مناطق نمودار است. همچنانکه از تاریخ طبیعی می آموزیم، همه کشورهای بهم پیوسته شمال فرآورده های مشترك فراوان دارند، و حال آن که در مناطق جدا از هم جنوب، فرآورده های طبیعی از یکدیگر بسیار متفاوتند. بدین سبب از دیدگاه گیاه شناسی و جانورشناسی، منطقه شمالی اهمیت

بیشتر دارد؛ بیشترین شماره انواع جانوران و گیاهان را در شمال می‌یابیم و حال آنکه در جنوب، که زمین به مناطق جدا از هم بخش شده است، صور طبیعی نیز با یکدیگر اختلاف فراوان دارند.

اکنون اگر بخواهیم اختلاف‌های طبیعی متعینی را که بر تفاوت خصائص روح اقوام با یکدیگر مؤثرند بررسی کنیم، باید یادآور شویم که توجه ما باید فقط معطوف به اختلاف‌های ذاتی و کلی باشد که ناگزیر برای (تکامل) اندیشه ضرورت دارد و در عالم واقع و تجربی نیز آشکار است. زیرا میان تعیین (که امری ضرور و مربوط به ذات چیزهاست) و تنوع که تا اندازه‌ای ممکن و تصادفی (و مربوط به اعراض است) باید فرق گذاشت. غایت پژوهش فلسفی آن است که اختلاف‌های متعین را بازشناساند و پژوهنده باید هوشیار باشد که فریفته تنوع بی‌صورت نشود. این تنوع بی‌صورت همان چیزی است که از واژه مبهم اقلیم دریافته می‌شود و ما پیشتر از آن سخن گفتیم. اینک باید به تفصیل بیشتر درباره اختلاف‌های طبیعی (میان سرزمین‌های اقوام) بحث کنیم.

عام‌ترین رابطه‌ای که از حیث تعیین طبیعی در تاریخ اهمیت فراوان داشته است، رابطه میان دریا و خشکی است. زمین را به ویژگی‌های اساسی سه منطقه مشخص آن می‌توان بازشناخت. نخست منطقه بلندی‌های بی‌آب؛ دوم دره‌هایی که با رودها آبیاری می‌شود؛ و سوم مناطق کرانه‌ای. این سه عنصر (جغرافیایی)، اساسی‌ترین عناصری هستند که از لحاظ عقلی می‌توان میان آنها فرق گذاشت، و همه تعیین‌های دیگر را به آنها مبدل کرد.

عنصر نخستین، آن عنصر یکپارچه و فشرده و فلزمانندی است که همواره تفاوت‌ناپذیر و محصور و بی‌شکل می‌ماند: بلندی‌ها با جلگه‌ها و دشت‌های پهناور آنها که چه بسا انگیزه جنبش‌های (انسانی) می‌شوند، ولی جنبش‌های وحشی و بی‌روح. دشت‌های بی‌آب، بیشتر جایگاه بیابانگردان است، همچون عربان و مغولان در جهان کهن. بیابانگردان خویی آرام دارند ولی اصل آنها سست و ناپایدار است. اینان پای‌بند زمین نیستند و از آن حقوقی که در جامعه‌ای کشاورزی، افراد را به زیستن با یکدیگر ملزم می‌کند آگاهی ندارند. اصل ناپایدار (بیابانگردان) با نظام سیاسی پدرشان همراه است، ولی

سبب جنگ ها و غارت های داخلی و حتی تهاجم به اقوام بیگانه می شود؛ در این حال، نخست آن اقوام را به زیر یوغ خود درمی آورند و سپس با آنها یگانه می شوند. سرگردانی بیابانگردان فقط خصلت صوری دارد، زیرا به سرزمین هایی یکنواخت و یک شکل محدود است. این محدودیت، امری ناشی از واقعیت (زندگی بیابانگردان است و نه ذات و منش آنان) و بدین سبب رهایی از آن امکان دارد. بیابانگردان زمین را کشت نمی کنند (چون) هر جا بروند آن را می یابند، از این رو هر گونه انگیزه درونی یا بیرونی می تواند چنین اقوامی را به کوچیدن وادارد. لیکن روح ناآرام، جزو ذات این اقوام نیست. در بخش های پایین بلندی ها که همسایه کشورهای آرام است، بیابانگردان به راهزنی ناگزیر می شوند، ولی بخش های بالاتر به کوهستان های بلند محصورند که مردمانی نیرومند در آنها زیست می کنند. قبایل بخش های پایین به دشمنان برخورد می کنند و با آنها می ستیزند، به نحوی که خصوصیت اینگونه بیابانگردان آن است که پیوسته در حال جنگ به سر برند و به همین سبب کناره گیر شوند. همه اینها زاییده شخصیت و خودسری رام نشدنی و بی باکانه بیابانگردان است، ولی در عین حال پدیدآورنده خوی کناره گیری نیز هست. کوهساران، جایگاه زندگی شبانی است؛ ولی گوناگونی زمین های آنها کشاورزی را نیز ممکن می سازد. آب و هوای بسیار متغیر آنها با زمستان های سخت و تابستان های گرم، به علاوه خطرهای بی شمار آنها برانگیزنده خوی دلاوری است. ولی زندگی کوهستانی به حکم ماهیت محیط خود محدود می ماند. اگر کوهستانیان، فضای زندگی خود را تنگ ببابند، به سرکرده ای نیاز دارند تا آنان را به هجوم به دشت ها و دره های حاصلخیز رهنمون شود. اما این (دست اندازی ها) جنبشی بی وقفه به پیش نیست بلکه در پی هدف هایی معین (و محدود) صورت می گیرد. ستیزه های طبیعی آسیاییان همیشه از چنین تضادهایی برمی خیزد.

پس (زیستگاه اقوام) در اینجا سرزمین هایی بلند و محصور به رشته کوهستان هاست. دومین خصوصیت چنین سرزمین ها آن است که در آنها پیکر کوهستان ها را رودخانه هایی می شکافند که از سرچشمه خود در بلندی ها به پایین سرازیر می شوند و از میان رشته کوه ها می گذرند. زیرا هر سرزمین بلند

به طور عام محصور به کوهستان هاست و رودخانه هایی که در آنها روان می شوند، در صورتی که فاصله آنها از دریا به اندازه کافی دور باشد، به تدریج دره هایی در مسیر خود پدید می آورند. آنگاه رودخانه ها پیش از اینکه به دریا فرو ریزند، از جلگه ای کم و بیش پهناور می گذرند. آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که آیا سراشیب رودخانه ها نزدیک به دریاست یا نه، یعنی آیا تنها باریکه زمینی بر سر راه آنهاست یا منطقه ای پهناور. در افریقا نیز رشته کوهستان ها اگرچه رودخانه های فراوانی در دامن خود روان دارند، ولی این رودها به زودی به دریا می ریزند و مناطق ساحلی به طور کلی بسیار باریک است. در امریکای جنوبی، بویژه در شیلی و پرو و نیز در سیلان وضع بدینگونه است. شیلی و پرو در مناطق باریک ساحلی قرار دارند و از تمدن بی بهره اند. وضع برزیل با اینها فرق دارد. ولی از این موارد که بگذریم گاه ممکن است عوامل دیگری (نیز در پرورش تمدن) مؤثر باشد؛ زیرا چه بسا خود بلندی ها سراسر از کوهستان ها پوشیده شده است و جلگه هایی محدود در آنها وجود دارد. چنین بلندی هایی را در آسیای مرکزی که جایگاه مغولان [به معنای عام این اصطلاح] است می توان یافت؛ جلگه هایی از آنگونه که وصفش گذشت از کرانه های دریای خزر به سوی شمال گسترده شده اند؛ به همینسان بیابان های عربستان و سرزمین بربر در (شمال) افریقا و امریکای جنوبی (به ویژه) در پیرامون «اوری نوکو»^{۱۲} و «پاراگوئه».

خصوصیت ممتاز ساکنان این بلندی ها که فقط گاهگاه آب باران [یا مانند دشت های «اوری نوکو»] طغیان رودخانه ها تشنگی آنان را فرو می نشاند، نظام پدرشاهی و پراکندگی خانواده ها از یکدیگر است. زمینی که به روی آن زیست می کنند یا یکسره بایر است و یا گاهگاه حاصل می دهد؛ ساکنان، مایه زیست خود را نه از زمین، که فقط محصولی اندک از آن می توان برگرفت، بلکه از ستوران و دام هایی که همراه آنها کوچ می کنند به دست می آورند. یک چند دامهای خود را در دشت ها چرا می دهند و چون از دشت دیگر بهره ای نتوانند گرفت به مناطق دیگر کوچ می کنند. زندگی را به بی غمی می گذرانند و برای زمستان خورش نمی اندوزند و از این رو اغلب نیمی از رمه هایشان تباه می شود. هیچگونه نظام حقوقی میانشان وجود ندارد

و بدین دلیل اغلب در مهمان نوازی از یک سو و راهزنی از سوی دیگر افراط می کنند- به ویژه هنگامی راهزنی پیشه می کنند که برگرد آنها کشورهای متمدن قرار داشته باشد، همچون عربان که در دست اندازی هایشان از اسب ها و شترهای خود یاری می گیرند. مغولان خوراک خود را از شیر مادیان به دست می آورند و اسب نیز برای آنها هم مایه خورش است و هم جنگ افزار. ولی هر چند زندگی شبانی آنان معمولاً بدین شیوه می گذرد، بسا هست که در گروه هایی انبوه گردهم می آیند و به انگیزه ای زاد و بوم خود را ترک می گویند. در این حال، خوی آشتی جوی گذشته را رها می کنند و همچون سیلی دمان راه سرزمین های متمدن را پیش می گیرند و آشوب ها برمی انگیزند و جز ویرانی و تباهی نشانی از خود به جای نمی گذارند. جنبش هایی از اینگونه به رهبری چنگیزخان و تیمور به راه افتاد؛ ایلغارگران هرچه بر سر راهشان بود از میان بردند و سپس خود از میان رفتند، همچنانکه سیلی خروشان سرانجام باید زمانی فرو نشیند، زیرا هیچگونه سرمایه زندگی از آن خود ندارد. چون از بلندی ها فرود آیم به دره های تنگ کوهستانی می رسیم. ساکنان آنها اقوام کوهستانی آشتی جویند، اقوامی مانند سوئیسیان که به شبانی و، در کنار آن، به کشاورزی نیز روزگار می گذرانند. چنین اقوامی در آسیا نیز هستند، ولی روی هم رفته اهمیت کمتر دارند.

عنصر (جغرافیایی)، گذرگاه (اقوام از زندگی شبانی به کشاورزی است و آن) دره هایی است که به وسیله رودخانه ها ایجاد شده و در پیرامون آنها دشت هایی آرام قرار گرفته است. ته نشین شدن تدریجی گل ولای، خاک آنها را بارور کرده؛ باروری زمین یکسره از برکت رودخانه هایی است که آن را به وجود آورده است. کانون های تمدن در همین جا پدید آمده اند و استقلال (اقوامی که تمدن ها را پرورانده اند) همچون استقلال تاریک اندیشانه عنصر (بیابانگرد) نخستین نیست بلکه بر اساس گونه گونه شدن^{۱۳} (گروه های اجتماعی) است و این گونه گونه شدن اگر چه (از حدود سرزمین این اقوام) فراتر نمی رود، لیکن سبب پرورش فرهنگ و تمدن خود آنها می شود. اینها بارورترین سرزمین ها هستند؛ کشاورزی در آنها بنیادی استوار می گیرد و همراه آن، حقوق مربوط به زندگی اجتماعی حرمت می یابد.

باروری زمین خودبه خود مایه پیشرفت (هر قوم از مرحله بیابانگردی) به مرحله کشاورزی می شود؛ و این نیز به پرورش فهم و پیش اندیشی می انجامد. کشاورزی باید بر حسب فصول سال سامان گیرد؛ مسئله، اینک برآوردن فوری نیازهای فردی نیست، زیرا این نیازها اکنون به شیوه ای همگانی برآورده می شود. مردمان اینک فقط پروای زندگی روزانه خود را ندارند، بلکه به آینده نیز می اندیشند. افزارهایی اختراع شده و مهارت در اختراع و نیز هنرها راه کمال در پیش گرفته است. اموال غیرمنقول و مالکیت و حق پدید آمده و همراه آنها جامعه به طبقات تقسیم شده است. نیاز به افزار و ضرورت نگاهداری از خود، مردمان را وامی دارد تا آرام گیرند و در جایی معین ماندگار شوند. با کشت سرزمین، مالکیت و حق نیز تعیین می یابند.

استقلال (گروه های اجتماعی) چون به طور متقابل، محدودکننده یکدیگر و نیز با یکدیگر مانعة الجمع است [و در عین حال همگان خواهان آنند] گرایش طبیعی به کناره جویی را از میان می برد؛ در جامعه، کلیتی برقرار می شود که هرگونه جزئیت را از خود می راند.^{۱۴} بدینسان زمینه حاکمیت یگانه و حکومت قانون فراهم می شود. در این سرزمین ها امپراتوری های بزرگ پدید می آیند و بنیاد حکومت های نیرومند نهاده می شود. پس از این حدپذیری ۱۵، کششی به سوی (غایتی) نامعین نیست بلکه پیروی از (غایتی) کلی است. در تاریخ شرق، کشورهای بسیاری را می یابیم که در چنین احوالی به وجود آمده اند و اینها امپراتوری هایی بوده اند که بر کرانه رودخانه های چین و گنگ و سند و نیل قرار داشته اند.

در روزگاران اخیر که (گروهی) مدعی شده اند که کشورها باید به وسیله عواملی طبیعی از یکدیگر جدا باشند، معمولاً آب (رودخانه ها و دریاها) را عامل جداکننده دانسته اند. ولی عیب بزرگی که بر این گمان می توان گرفت آن است که هیچ عاملی مانند آب، (مردمان) را با هم یگانه نمی کند، زیرا کشورهای متمدن همواره سرزمین هایی (واقع در حوزه) رودخانه ها بوده اند. آب در واقع، یگانه کننده مردمان است. کوه است که آنان را از هم جدا می کند. اگر کشورها به وسیله کوهستان ها از هم جدا باشند، جدایشان بیشتر از زمانی است که رودخانه یا حتی دریایی میان آنها باشد. مثلاً کوه های

«پیرنه»، فرانسه و اسپانیا را از هم جدا می‌کند؛ و قاصص به امریکا نزدیکتر بوده است تا به مادرید. کوه‌ها مردمان و عادت‌ها و سرشت‌ها را از هم جدا می‌کند. حال آنکه هر کشور، از برکت رودخانه‌ای که در آن روان است هستی می‌یابد و دو کرانه هر رودی به حق از آن یک کشورند. «سیلزی»^{۱۶} حوزه رود «اودر»^{۱۷} است، «بوهیمیه»^{۱۸} و «ساکسونی»^{۱۹} در دره «الب»^{۲۰} واقع شده‌اند، مصر، وادی نیل است. فرانسویان در زمان جنگ‌های (پس از) انقلاب بر آن بودند که رودخانه‌ها مرزهای طبیعی میان کشورهايند. ولی این گمانی نادرست است. و درباره دریا نیز همین سخن را می‌توان گفت. پیوستگی میان امریکا و اروپا بسیار آسانتر است تا پیوستگی میان سرزمین‌های درون آسیا یا امریکا. از زمان کشف امریکا و هند شرقی، اروپاییان همیشه با این سرزمین‌ها رفت و آمد داشته‌اند، ولی کمتر به درون افریقا و آسیا راه یافته‌اند زیرا پیوستگی از راه زمین دشوارتر است تا از راه دریا. به همینسان از تاریخ می‌آموزیم که «برتانی»^{۲۱} و بریتانیا قرن‌ها زیر حکومت انگلیسیان با هم بیگانه بودند و جنگ‌های بسیار روی داد تا پیوندشان را گسست. در گذشته، فنلاند و نیز «کورلاند»^{۲۲} و «لیونی»^{۲۳} و «استونی»^{۲۴} از آن سوئد بودند. از سوی دیگر نروژ به سوئد وابستگی نداشت. ولی پیوندهایی بسیار دوستانه با دانمارک داشت. به همینسان می‌توانیم دریابیم که فرق گونه سوم کشورها با کشورهای گونه دوم به همان اندازه بزرگ است که فرق کشورهای گونه دوم با کشورهای گونه نخست. گونه سوم، کشورهای کرانه‌ای هستند و در اینجا پیوند (اصلی) پیوند دریا و خشکی است. این کشورها به دریا پیوسته‌اند و این پیوستگی را به نحوی نمایان گسترش داده‌اند. نشانه‌هایی از این تمایز (کشورهای کرانه‌ای) را از (کشورهای غیرکرانه‌ای) در اروپا می‌توان دید. مثلاً هلاند که در آن رودخانه «راین» به دریا می‌ریزد، پیوستگی‌ها دریای اش را گسترش داده ولی آلمان در مسیر رود اصلی خود (یعنی راین) وسعت نیافته است. پروس نیز منطقه‌ای کرانه‌ای است که بر دهانه رود «ویستول» در کنار لهستان فرمانرواست، حال آنکه سرشت و فرهنگ و همچنین نیازهای مناطق درونی لهستان با بخش‌های کرانه‌ای که پیوستگی‌های دریایی اش را گسترش داده است یکسره تفاوت دارد.

رودخانه‌های اسپانیا در پرتغال به دریا می‌ریزند. شاید گمان رود که اسپانیا چون رودخانه دارد باید با دریا نیز ارتباط داشته باشد، ولی برعکس، این پرتغال است که پیوستگی‌هایش را بیشتر گسترش داده است.

دریا به طور کلی شیوه زندگی ویژه‌ای را می‌پرورد. (این) عنصر نامتعین، اندیشه بیکرانی و بی‌پایانی را در ذهن القا می‌کند و انسانی که خود را در میان این بی‌پایانی احساس کند، دلاوری آن را می‌یابد که از تنگنای هستی خویش گامی فراتر نهد. دریا خود بیکران است و برخلاف خشکی به کار زندگی آرام و کرانمند نمی‌خورد.

زمین، به معنای بستر پهناور رودها، انسان را به زمین وابسته می‌کند؛ در نتیجه، انسان با یک رشته پیوندها پای‌بند زیستگاه خود می‌شود. ولی دریا او را از این تنگنا می‌رهاند و او را دلیر می‌کند و به کشورگشایی و راهزنی و همچنین سودجویی و مال‌اندوزی رهنمون می‌شود. ویژگی در هر کاری که به قصد مال‌اندوزی انجام گیرد، وابسته به ویژگی غایت‌هایی است که (روی هم‌رفته) نیاز نام دارد. کوشش انسان برای برآوردن نیازهای خود این اثر را دارد که او را به شیوه ثابت و یکسانی در زندگی خو می‌دهد. لیکن اگر مال‌اندوزی، آدمیان را به دریانوردی بکشاند حالی دیگر پیش می‌آید. آنانکه دریاها را می‌نوردند همچنان در پی سودجویی و مال‌اندوزی‌اند؛ ولی وسیله‌ای که به کار می‌برند به نتیجه‌ای مخالف مقصودشان می‌انجامد و آنان را در رهگذر این خطر می‌آورد که مال و حتی جان خویش را از دست بدهند. بدینسان وسیله با غایت تعارض می‌یابد. این امر به شیوه بهره‌گیری آنان از اینگونه وسایل، خصلتی دلیرانه می‌بخشد و فرد را از آزادی و استقلال بیشتری آگاه می‌کند. و همین امر است که مال‌اندوزی و بازرگانی را به پایه‌ای بالاتر از پایه عادی خود برمی‌کشد و به کوششی دلیرانه و گرانمایه مبدل می‌کند.

دریا خوی دلیری مردمان را برمی‌انگیزد؛ آنان که به آهنگ روزی و ثروت، دل دریاها را می‌شکافند باید برای رسیدن به مقصود از مهلکه‌ها بگذرند و جان و مال خویش را به خطر بیندازند و خوار شمرند. از این رو چنانکه گفتیم جستجو در پی ثروت، از برکت دریا، کاری دلیرانه و پراج می‌شود. در عین حال دریا مردمان را به حيله‌گری وامی‌دارد، زیرا در اینجا

انسان با عنصری می ستیزد که بظاهر، بی سر و صدا در برابر همه چیز سر فرود می آورد و به هر شکلی و رنگی درمی آید و با این همه، می تواند گاه سخت زیانکار باشد. دلیری در اینجا با هوشیاری، که بالاترین پایه حيله گری است، پیوستگی استواری دارد. زیرا بزرگترین خطر دریا در همان ناتوانی آن، یعنی رفتار آرام و فرمانبردارانه اش نهفته است. از این رو دلیری در برابر دریا باید با حيله گری آمیخته باشد، زیرا حریفش خود حيله گر (ترین) و ناپایدارترین و غدارترین عنصرهاست. پهنه بیکران دریا همه مظهر فرمانبرداری است زیرا در برابر کمترین فشارها نیز ایستادگی نمی کند، اگرچه نسیمی باشد؛ همیشه بی اندازه بیگانه و فروتن و نیکدل و نوازشخواه می نماید، و همین نرمخویی است که دریا را خطرناکترین و نیرومندترین عنصرها می سازد. و انسان، *aes triplex circa pectus*^{۲۵} در برابر این نیرو و حيله، جز قطعه ای چوب چیزی ندارد و چون بر آن می نشیند تنها به دلیری و کاردانی خود پشتگرم است؛ و بدینگونه کرانه استوار را به آهنگ ژرفنای بی پایان رها می کند و زمینی را که با دست خود ساخته است همراه خویش می برد. کشتی، این قوی دریاها، که پهنه امواج را تند و پرشکوه می شکافد یا دایره هایی به روی آن می کشد، مرکوبی است که اختراع آن ستایش انگیزترین نشانه دلیری و فهم انسان است.

کشورهای شرقی، با همه فرو شکوه خویش، از تنگنای زندگی زمینی، گریزگاهی به دریا ندارند حتی اگر مانند چین خود در کنار دریا باشند، این کشورها دریا را فقط جایی می دانند که در آن خشکی پایان می یابد و هیچگونه رابطه مثبتی با آن ندارند. کوششی که به الهام از دریا صورت می گیرد ماهیتی کاملاً ویژه دارد؛ دریا خوبی کاملاً ویژه می خواهد.

تأثیر اساسی طبیعت را بر زندگی ملت ها در این سه حوزه جهان طبیعی می توانیم آشکار ببینیم. در این حوزه ها برجسته ترین تفاوتها را میان زندگی در درون خشکی و زندگی در مناطق کرانه ای می توان دید. کشورهای پیشرفته تر ویژگی های هر دو گونه زندگی را دارند: هم ثبات مناطق خشکی و هم خوی گردان و ناپایدار زندگی کرانه ای که سراسر بازیچه تصادف و امکان است.

ب) جهان نو

جهان از دو بخش کهنه و نو فراهم می‌آید - و اروپاییان، جهان نو را از آن رو چنین می‌نامند که خود به تازگی امریکا و استرالیا را شناخته‌اند. ولی اختلاف میان جهان کهنه و نو، فقط اختلافی بیرونی نیست، زیرا این دو جهان در ذات و درون با هم تفاوت دارند: تازگی جهان نو صفتی نه نسبی بلکه مطلق، و معلول خصلت کاملاً ویژه آن در هر دو زمینه طبیعی و سیاسی است. کهنگی آن از دیدگاه زمین‌شناسی به سخن ما ربطی ندارد، و من نمی‌خواهم در این افتخار آن تردیدی روا دارم که عمرش به دیرینگی عمر خود جهان است. با این حال، در مجمع الجزایر میان امریکای جنوبی و آسیا نوعی ناریسی طبیعی حتی از حیث منشأ آن هست، زیرا بیشترین جزیره‌ها به روی توده مرجانی پدید آمده‌اند و ساخت آن همچون پرده‌ای نازک است که به روی تخته سنگ‌های برآمده از ژرفنای بی‌پایان دریا کشیده شده است. هلاند نو نیز از حیث جغرافیایی به همین‌گونه نارس است، زیرا اگر از مستملکات انگلیس به سوی مناطق درونی آن سرزمین برویم، رودخانه‌های بزرگی را می‌یابیم که هنوز در مسیر معینی روان نیستند بلکه در باتلاق‌ها هرز می‌روند. امریکا، چنانکه همگان دانند، دو بخش (شمالی و جنوبی) دارد ولی تنگه‌ای که این دو بخش را به هم می‌پیوندد، رفت و آمد میان آنها را آسان نکرده است. برعکس، این دو بخش یکسره از هم جدایند. در آمریکای شمالی نخست نوار پهناوری را بر کرانه‌های شرقی می‌یابیم و چون فراتر رویم به یک رشته کوه‌ها - به نام کوه‌های آبی یا «آپالاشی»^{۲۶} و کوه‌های «الگنی»^{۲۷} در شمال - برمی‌خوریم. رودخانه‌هایی که از این کوه‌ها روان می‌شوند مناطق کرانه‌ای را سیراب می‌کنند و این برای برآوردن نیازهای ایالات آزاد امریکای شمالی که نخست در آن سامان بنیاد یافتند، بسیار سودمند بوده است. در آن سوی این رشته کوه‌ها رود «سنت لارنس»^{۲۸} از جنوب به شمال روان است که با دریاچه‌های بزرگ^{۲۹} پیوستگی دارد و مستعمرات شمالی کانادا در کرانه‌های آن است. چون به سوی غرب پیش رویم، به حوزه «می‌سی‌سی‌پی» بزرگ و اراضی دیگر رودهای «میسوری»^{۳۰} و «اوهایو»^{۳۱} می‌رسیم که پیش از آنکه «می‌سی‌سی‌پی» به درون خلیج مکزیک بریزد به آن می‌پیوندد. در غرب این

منطقه، رشته کوه‌های دیگری هست که از سراسر مکزیک و تنگه پاناما می‌گذرد، و به نام کوه‌های «آند»^{۳۲} یا «کوردی‌لرا»^{۳۳} سرتاسر بخش غربی امریکای جنوبی را (از مناطق دیگر) جدا می‌کند. نواری که این کوه‌ها در کرانه دریا پدید آورده‌اند، از نوار کرانه‌ای امریکای شمالی تنگتر است و کمتر به کار سکونت می‌خورد. «پرو» و «شیلی» به روی این نوار واقعند. در شرق کوه‌ها، رودهای پهناور «اوری نوکو» و آمازون به سوی شرق روانند؛ این رودها دره‌هایی بر سر راه خود کنده‌اند که با همه بزرگی، بستری مساعد برای پرورش تمدن نیستند، زیرا فقط جلگه‌هایی پهناورند. در جنوب، رود «پلاتا»^{۳۴} روان است که برخی از شاخه‌های آن از کوه‌های «کوردی‌لرا» سرچشمه می‌گیرند و برخی دیگر از رشته کوه‌های شمالی که آن را از حوزه آمازون جدا می‌کند. حوزه رود «پلاتا»، برزیل و جمهوری‌های اسپانیایی (زبان) را دربر می‌گیرد. کولومبیا در منطقه کرانه‌ای شمالی امریکای جنوبی است و در نیمه غربی آن رود «ماگدالنا»^{۳۵} از کنار کوه‌های «آند» به دریای «کارائیب» می‌ریزد.

جهان نو چه بسا زمانی به اروپا و افریقا پیوسته بوده است. ولی تاریخ اخیر قاره امریکا دلالت بر آن دارد که اگرچه هنگامی که اروپاییان آن را کشف کردند فرهنگی بومی داشته است، چیرگی اروپاییان بر آن سامان، فرهنگ بومی را یکسره نابود کرد. بی‌گمان درباره چگونگی تمدن امریکایی، به ویژه در مکزیک و پرو، آگاهی‌هایی داریم، ولی تنها این را می‌دانیم که تمدن این کشورها کاملاً خصلت طبیعی و (مادی) داشته و در نتیجه به محض برخورد با (تمدن‌های آفریده) روح، تباه شده است. امریکا همیشه خود را چه از حیث مادی و چه معنوی، ناتوان نشان داده، و تا امروز نیز ناتوان مانده است. از زمانی که اروپاییان پا به سرزمین امریکا گذاشته‌اند، بومیان رفته رفته از گزند کارهای آنان نابود شده‌اند. جانوران در این سرزمین به همان اندازه زبونند که آدمیزادگان. در میان جانوران امریکا شیر و ببر و تمساح می‌توان یافت که همانند انواع همین جانوران در جهان کهن اند ولی از هر حیث، خرد اندامتر و لاغرتر و کم‌توان‌ترند. آنچنانکه (جهانگردان) به ما اطمینان می‌دهند، جانوران امریکا کمتر از خوراکی‌هایی که از جهان کهن به

دست می‌آید ارزش غذایی دارند. با آنکه در امریکا گله‌های بی‌شمار گاو و گوسفند هست، گوشت گاو اروپایی را در آنجا هنوز از گوشت‌های خوشمزه (کمیاب) می‌دانند.

و اما درباره آدمیزادگان، از ساکنان اصلی امریکا شماری اندك بازمانده‌اند، زیرا نزدیک به هفت میلیون امریکایی کشته شده‌اند. بومیان جزایر هند غربی همگی از میان رفته‌اند. در واقع، امریکا (ی بومی) یکسره زیر فشار اروپاییان نابوده شده است. اقوام ساکن امریکای شمالی برخی ناپدید گشته‌اند و برخی دیگر پس از برخورد با اروپاییان، سلامت را در کناره جسته‌اند. انحطاط آنان نشان می‌دهد که خود نیروی کافی برای یگانگی با ساکنان ایالات آزاد شمالی امریکا را ندارند. مردمانی که بدینسان از فرهنگی پست‌تر برخوردارند، در برخورد با اقوام متمدن‌تر و با فرهنگ‌تر به تدریج نابود می‌شوند. از این رو در ایالات آزاد شمالی، همه شهروندان، تبار اروپایی دارند و بومیان نتوانسته‌اند با آنان بیامیزند.

درست است که بومیان برخی هنرها را از اروپاییان آموخته‌اند، از جمله هنر میگزاساری را که اثری بسیار زیانبار بر آنان داشته است. تنها ساکنان امریکای جنوبی و مکزیک که ضرورت استقلال را احساس می‌کنند «کرتول»^{۳۶}ها هستند که از آمیزش بومیان با (مهاجمان) اسپانیایی و پرتغالی پدید آمده‌اند. تنها آنانند که به پایه بلندی از خودآگاهی رسیده و آرزومند آزادی و استقلال شده‌اند. هم آنانند که در این سرزمین‌ها سر رشته کارها را در دست دارند. ولی چنین می‌نماید که قبایلی انگشت شمار در میان بومیان در احساسات (جدایی خواهی) با ایشان شریکند. گاه می‌شنویم که بومیان به جنبش‌های اخیر برای بنیادگذاری کشورهای مستقل پیوسته‌اند ولی در میان این بومیان شاید شمار بسیار اندکی تبار پاك بومی داشته باشند. بدین دلیل، انگلیسیان در هند نیز می‌کوشند تا از پدیدآمدن «کرتول» یعنی نژاد آمیخته بومی و اروپایی، پیشگیری کنند.

باید یادآور شد که در امریکای جنوبی، به رغم ستم‌های گرانتری که بر بومیان رفته و رنج‌های جانکاه و توانفرسایی که بر آنان گذشته، شمار بیشتری از ایشان زنده مانده‌اند. در آنجا با بومیان همه‌گونه بدر رفتاری کرده‌اند. باید

سفرنامه‌ها را بخوانیم تا ببینیم که این مردمان در برابر «کرتول»ها، و از آن بیشتر در برابر اروپائیان، تا چه پایه آرام و ستم‌پذیر و سربزیر و چاپلوس بوده‌اند. زمان بسیار باید تا اروپائیان بتوانند به این بومیان اندکی احساس سربلندی ببخشند. برخی از آنان از اروپا دیدن کرده‌اند ولی آشکارا قومی کودن‌اند، چندان که توانایی فرهنگ‌پذیری ندارند. فروتری آنان در همه زمینه‌ها، حتی قد و بالا، دیده می‌شود: تنها قبایل جنوبی «پاتاگونی»، بنیه‌ای نیرومندتر دارند، ولی همچنان خام سرشت و درنده‌خوینند. انجمن‌های دینی با آنان درست رفتار کرده‌اند؛ نخست آنان را زیر فرمان روحانی خود درآورده‌اند و سپس وظایفی را بر عهده ایشان وا گذاشته‌اند که مقصود از آنها برانگختن و برآوردن نیازهای ایشان است: هنگامی که یسوعیان و روحانیان کاتولیک بر آن شدند که سرخ‌پوستان را با آداب و رسوم اروپاییان آشنا کنند [زیرا چنانکه همگان می‌دانند آنان دولتی در «پاراگوئه» و دیرهایی در مکزیک و کالیفرنیا بنیاد کردند] به میانشان رفتند و برای آنان، همچون برای خردسالان، تکالیف روزانه را به احترام «پدران» به جای می‌آوردند. کشیشان همچنین برای آنان انبارهایی ساختند و به آنان آموختند تا چگونه از آنها بهره ببرند و خوراک بیندوزند. همیشه بهترین روش‌ها را برای بهبود احوال ایشان برمی‌گزیدند و با ایشان به همانگونه رفتار می‌کردند که پدری با فرزندانش. به یاد دارم که در جایی خوانده‌ام که کشیشی نیمشب‌ها می‌بایست ناقوسی را به صدا درآورد تا بومیان را به یاد فرایض زناشوئی خود بیندازد، و گرنه هرگز به اندیشه آن نمی‌افتادند. نتیجه بی‌درنگ این فرمان‌ها آگاه کردن بومیان از نیازهای خود بود، و آگاهی از نیاز، سرچشمه همه کوشش‌های آدمی است.

بدینسان، امریکاییان (بومی) به کودکانی بی‌خرد می‌مانند که تنها پروای زندگی روزانه‌ای را دارند و با اندیشه‌ها و آرزوهای بلند بیگانه‌اند. ناتوانی بدنی آنان یکی از دلایل عمده‌ای بود که (مهاجران اروپایی را واداشت) تا سیاهپوستان را برای به کارگماشتن به امریکا بیاورند، زیرا سیاهپوستان بیش از سرخپوستان پذیرای فرهنگ اروپایی‌اند. پرتغالیان سرشتی انسانی‌تر از هلندیان و اسپانیاییان و انگلیسیان داشتند. بدین دلیل بردگان، در کرانه

برزیل آسانتر از جاهای دیگر به آزادی می رسیدند، و هم در آنجا بسیاری سیاهپوستان آزاد یافت می شدند. در میان آنان باید از دکتر «کینجرا»^{۳۷} پزشک سیاهپوست یاد کرد که شاید نخستین کسی بود که اروپاییان را با «کین» آشنا کرد. نویسنده ای انگلیسی گزارش داده که در جرگه وسیع آشنایان به سیاهانی برخورد کرده است که کارگر ورزیده و بازرگان و حتی کشیش پزشک شده اند. ولی در میان همه بومیان امریکایی آزادی که می شناخت تنها یک تن توانایی درس خواندن داشت که سرانجام کشیش شد، لیکن به زودی چون در میگزساری اندازه نگاه نمی داشت مرد. بدتر از ناتوانی جسمی، نبودن وسائلی است که برای ایجاد نیروی پایدار ضرورت مطلق دارد، یعنی اسب و آهن که دشمنان بومیان تنها با آنها می توانستند بر بومیان چیره شوند. اینک هرگاه از آزادگان امریکای جنوبی سخن رود، مقصود مردمانی است که از آمیزش اروپاییان و آسیاییان و امریکاییان زاده شده باشند. امریکاییان پاك تبار تنها به تازگی به فراگرفتن فرهنگ اروپایی آغاز کرده اند. و چون بخواهند خویشان را مستقل سازند تنها با وسایلی که از خارج به دست آورده باشند، می توانند به این مقصود برسند. مثلاً سواره نظام «لیانوس»^{۳۸} در کار خود ممتاز است ولی اسب های اروپایی را به کار می برد. به هر حال همه کشورهای بومی هنوز در حال شکل گرفتن هستند و نمی توان آنها را همپایه اروپاییان شمرد. در (مستعمرات) پرتغالی و اسپانیایی امریکا، بومیان هنوز باید خود را از بندگی برهانند و در امریکای شمالی آن کانون همزیستی را که هیچ کشوری بی آن نتواند زیست ندارند.

چون قوم بومی امریکایی از میان رفته، یا کم و بیش از میان رفته، بیشتر جمعیت فعال این سرزمین اروپایی است و ریشه آنچه را در امریکا می گذرد باید در اروپا جست. مازاد جمعیت اروپا به امریکا مهاجرت می کند، و این جریان، درست همانند سرگذشت شهرهای امپراتوری آلمان است، زیرا این شهرها امتیازات بازرگانی فراوانی داشتند و مهاجران پرشماری به آنها روی آوردند تا با جای گزیدن در پیرامون آنها از همان حقوق (ساکنان) آنها برخوردار شوند. بدینگونه در کنار هامبورگ، «آلتونا»^{۳۹}، در کنار فرانکفورت، «اوفنباخ»^{۴۰}، در کنار نورمبورگ، «فورث»^{۴۱} و در کنار ژنو، «کاروژ»^{۴۲} پدید

آمد. به همینسان شهروندانی که ورشکست شده بودند و دیگر نمی توانستند از امتیازات بازرگانی شهر خود برخوردار شوند یا بدون احساس شرم در سازمان های آن شرکت جویند در کشورهای همسایه جایگزین شدند؛ آنان در آنجا همه امتیازاتی را که لازمه چنین شهرهایی بود به دست آوردند، یعنی از عوارضی که ساکنان شهرهای کهن می پرداختند، و نیز از الزام وابستگی به اصناف، معاف شدند. بدین ترتیب در کنار شهرهای محصور، آبادی هایی به وجود آمد که همان داد و ستدها در آنها وجود نداشت. رابطه میان امریکای شمالی و اروپا به همینگونه است. بسیاری از انگلیسیان در امریکا رخت اقامت افکنده اند، زیرا در آنجا دیگر از مالیات و عوارضی که در اروپا گرفته می شود خبری نیست، آنان همه مزایای تمدن را با خود به امریکا می برند و می توانند از مهارت های خود بی هیچ مزاحمتی بهره ببرند. فراهم بودگی روش ها و مهارت های اروپایی به آنان امکان داده است تا زمین های پهناور امریکا را که تاکنون بکر و دست نخورده بوده است، بارور گردانند. ولی امریکا همچنین پناهگاهی برای رانده شدگان اروپا بوده است. مهاجرت در واقع مزایای فراوانی برای امریکا داشته است، زیرا مهاجران همه زنجیرهایی را که در کشورهایشان بر دست و پایشان پیچیده بود به دور افکنده اند و مزایای (مشرّب) اصالت فرد و فرهنگ اروپایی را برکنار از معایب آنها به امریکا به ارمغان آورده اند؛ برای کسانی که جویای سخت کوشی باشند و در اروپا محیط مناسب آن را نبایند، امریکایی گمان میدانی پهناور است.

کشورهای امریکای جنوبی، به استثنای برزیل، مانند امریکای شمالی، نظام جمهوری دارند. ولی اگر ما امریکای جنوبی، از جمله مکزیک را با امریکای شمالی مقایسه کنیم، تفاوتی شگفت انگیز میان آنها می یابیم.

آبادانی امریکای شمالی نتیجه گسترش صنعت و افزایش جمعیت و نیز نظم اجتماعی و استواری آزادی است؛ تمامی فدراسیون (ایالات متحده) امریکا در حکم کشوری یگانه است که مراکز سیاسی متعدد دارد. برعکس، در امریکای جنوبی، جمهوری ها بر نیروی نظامی استوارند؛ سراسر تاریخ آنها چیزی نیست جز انقلابی پیوسته؛ کشورها به یکدیگر می پیوندند و از هم می گسلند و همه این دگرگونی ها حاصل انقلاب های نظامی است.

تفاوت های مشخص تر میان این دو بخش امریکا نمودار دو گرایش متضاد، یکی در دین و دیگری در سیاست است. امریکای جنوبی که اسپانیایی ها در آن جای گرفته و فرمانروا شده اند، از مذهب کاتولیک پیروی می کنند ولی امریکای شمالی، اگرچه سرزمین مذهب های بی شمار است، در اساس، پروتستان مذهب است. تفاوت دیگر آن است که امریکای جنوبی سرزمینی است که (به دست مهاجمان اسپانیایی و پرتغالی) گشوده شده، حال آنکه امریکای شمالی، کشوری است که به کوشش مهاجران آباد گشته است. اسپانیایی ها، امریکای جنوبی را به این قصد تصرف کردند که بر آن فرمان رانند و چه از راه فرمانروایی سیاسی و چه باجگیری از بومیان خویشان را توانگر کنند. چون از سرزمین مادری خود دور و برای گذران زندگی خود به آن وابسته بودند (در امریکای جنوبی) میدانی فراخ برای خودکامگی هایشان یافتند و در پرتو نیرو و کاردانی و اعتماد به نفس، سرخپوستان را زیر دست خود گرداندند. خصال گرانمایه و ستوده سرشت اسپانیایی همراه آنان به امریکا برده نشد. «کرتول» ها یعنی زادگان مهاجران اسپانیایی همچنان به شیوه دیرین، خودسر و گستاخ اند و سرخپوستان را به دیده خواری می نگردند. آنان زیر نفوذ اسپانیایی های اروپا قرار داشتند و کارهایشان همه انگيخته آرزویی پست به یافتن جاه و پایه و نام بود. مردم، زیر فرمان سلسله مراتب شدید و حکومت بی بندوبار فرمانروایان دنیوی و روحانی بسر می بردند. هنوز هم این مردمان برای آنکه از روح خردمندی و آزادی برخوردار شوند، باید خویشان را از روح دلبستگی های پوچ برهانند.

ایالات آزاد امریکای شمالی همگی برخلاف (کشورهای امریکای جنوبی) به کوشش مهاجران بنیاد یافته است. چون در انگلستان «پوریتن» ها^{۴۳} و پروتستان ها و کاتولیک ها پیوسته با هم می ستیزیدند و گاه این گروه و گاه آن گروه پیروز می شد، انبوهی از ایشان راه مهاجرت در پیش گرفتند که تا آزادی دین را در سرزمینی دیگر بجویند. اینان اروپاییانی صنعتگر بودند که کشاورزی و کشت تنباکو و پنبه و جز آن پیشه کردند. دیری نگذشت که همگی جز کار به چیز دیگری نمی اندیشیدند، و گوهر (هستی و همبستگی) همگی آنان، نیاز و آرامش و عدالت اجتماعی و ایمنی و آزادی و جامعه ای بود که در

آن هر فرد برای خود اصالتی داشت به نحوی که دولت فقط مقامی برای نگاهداری از دارایی مردم بود. در پرتو مذهب پروتستان افراد به یکدیگر اعتماد پیدا کردند و به نیکخواهی هم ایمان آوردند؛ زیرا در کلیسای پروتستان کارهای دینی، تمامی زندگی و کوشش انسان را تشکیل می‌دهد^{۴۴} ولی در میان کاتولیک‌ها چنین بنیادی برای اعتماد نمی‌توان یافت. زیرا (به گمان آنان) در کارهای جهان جز زور (ستمگران) و تسلیم از روی رضا آئین دیگری نیست و هیئت‌هایی که سازمان حکومت نامیده می‌شوند، فقط چاره‌هایی گذرا هستند که نمی‌توانند آدمی را از (گزند) بی‌اعتمادی در زنهار دارند. از این رو مردمانی که امریکای شمالی را زیستگاه خود ساخته‌اند و مردمان امریکای جنوبی از دو سرنوشت گوناگونند. در شمال، کلیسای یگانه‌ای وجود نداشت که بتواند همهٔ ایالت‌ها را با پیوندی استوار گردهم آورد. (مهاجران) از انگلستان اصل صنعت را به همراه آوردند که خود متضمن مشرب اصالت فرد است: زیرا در صنعت، هوش فردی پرورش می‌یابد و (بر کوشش‌های انسان) فرمانروا می‌شود. بدین دلیل در امریکا، ایالت‌های گوناگون از روی دین‌های گوناگون ساکنان آنها شکل گرفتند.

حال اگر امریکای شمالی را با اروپا مقایسه کنیم، می‌بینیم که امریکای شمالی نمونه‌ای پایدار از حکومت جمهوری است. کشور از یگانگی ذهنی برخوردار است؛ زیرا در صدر آن رئیس جمهوری هست که هر چهار سال یکبار برگزیده می‌شود و این ضمانتی برای پیشگیری از سودای پادشاهی است. حمایت از دارایی به نحو عام و فقدان کم و بیش تام مالیات، اموری است که همگان آنها را می‌ستایند. خصلت اساسی جامعهٔ امریکایی در همین نکته خلاصه می‌شود: فرد فقط در اندیشهٔ سودجویی و سوداگری است و آنچه فرمانرواست، منافع خصوصی است که (دارندگان آنها) فقط برای خرسندی خویش به مصلحت کلی می‌اندیشند. درست است که دادگستری و قوانین صوری وجود دارد، ولی این دادگستری صوری، نظام درستکارانه ندارد و بازرگانان امریکایی به فریبکاری در پناه قانون، انگشت نمایند. اگر کلیسای پروتستان (چنانکه هم اکنون گفتیم) از یک سو پرورندهٔ اساس اعتماد است، از سوی دیگر عنصر احساس را می‌پرورد و این چه بسا راه را به سوی هوس‌های

گوناگون بگشاید. پروتستان‌ها می‌گویند که هر کس حق دارد عقاید شخصی خود را نگاه دارد و از این رو دینی مخصوص به خود داشته باشد. از اینجا برمی‌آید که چرا دین امریکاییان به فرقه‌های بی‌شمار تقسیم شده و برخی از آنها به پست‌ترین پایهٔ بی‌خردی گراییده است؛ آئین پرستش بسیاری از آنها با طغیان احساس و شوق، و گاه با شهوانی‌ترین صور هرزگی همراه است. این بلهوسی‌ها تا بدانجا رسیده است که جوامع گوناگون مذهبی^{۴۵}، روحانیون را به دلخواه خویش به کار می‌گمارند و از کار برکنار می‌کنند، زیرا کلیسا هادی نیست که در خود و برای خود وجود داشته باشد و روحانیتی ذاتی و سازمان واقعی (برازندهٔ آن روحانیت) داشته باشد، بلکه کارهای دینی از روی هوس افراد سامان می‌پذیرد. در امریکای شمالی، پنداربافی به گزافه‌آمیزترین شیوه‌ها رواج دارد و برخلاف کشورهای اروپایی که ارتداد در آنها منحصر به چند مذهب است، ملتش یگانگی دینی ندارد.

و اما دربارهٔ وضع سیاسی امریکای شمالی باید گفت که غایت کلی آن کشور هنوز ثبات نیافته و نیاز به همبستگی استوار (ملت) آشکار نشده است، زیرا کشور راستین و حکومت راستین فقط هنگامی پدید می‌آید که میان طبقات اختلاف وجود داشته باشد و توانگری و تهیدستی هر دو به بالاترین پایه برسد و وضعی پیش‌آید که در آن بسیاری از مردم دیگر نتوانند نیازهایی را که بدانها خو گرفته‌اند برآورند. ولی اینگونه کشاکش هنوز در امریکای شمالی در نگرفته، زیرا راه گریز مهاجران همواره گشوده است و توده‌های مردم پیوسته به سوی دشت‌های «می‌سی‌سی‌پی» روانند. بدین ترتیب علت اصلی نارضایتی از میان رفته و پایداری جامعهٔ سیاسی موجود تضمین شده است.

بسیاری کسان نمونهٔ ایالات متحدهٔ امریکا را همچون دلیلی در رد این نظر می‌آورند که در زمان ما کشورهای بزرگ نمی‌توانند حکومتی آزاد داشته باشند، زیرا به گمان ایشان این نمونه ثابت می‌کند که برقراری حکومت‌های جمهوری در سرزمین‌های پهناور، امکان دارد. ولی این نظر درست نیست، امریکای شمالی را نمی‌توان در حکم کشوری دانست که (به طور واقعی) شکل گرفته و به مرحله پختگی رسیده است، بلکه این کشور هنوز در حال تکامل (و شکل گرفتن) است، و هنوز تا بدان پایه پیش نرفته است که نیاز به

نظام پادشاهی را احساس کند. امریکا کشوری فدرال است، ولی چنین کشورهایی از حیث روابط خارجی بدترین وضع ممکن را دارند. فقط وضع جغرافیایی خاص امریکا مانع از آن شده که این وضع، آن را به تباهی کامل بکشاند. (نامساعد بودن وضع خارجی) در واپسین جنگ امریکا با انگلستان آشکار شد. امریکاییان نتوانستند کانادا را به تصرف درآورند و انگلیسیان نتوانستند واشنگتن را به توپ ببندند، فقط به این دلیل که تیرگی روابط میان ایالت ها، آنها را از نبرد سخت بازداشت. وانگهی در امریکا هیچ کشوری در همسایگی ایالات متحده وجود ندارد که روابطش با ایالات متحده به همانگونه باشد که روابط کشورهای اروپایی با یکدیگر، یعنی کشوری که ایالات متحده آن را به دیده بدبینی بنگرند و در برابرش پیوسته ارتشی آماده نگاه دارند. کانادا و مکزیک برای آنها خطری ندارند و انگلستان از پنجاه سال پیش^{۴۶} دریافته است که صلاحش بیشتر در این است که امریکا آزاد باشد تا از آن فرمان برد. در جنگ استقلال، چریک های امریکایی به همان اندازه از خود دلاوری نمودند که هلاندیان به رهبری فلیپ دوم، ولی اگر پای استقلال میهنشان در میان نباشد، شور و نیروی کمتری از خود نشان می دهند؛ چنانکه در سال ۱۸۱۴ در جنگ با انگلیسیان سست آمدند. از این گذشته، امریکا سرزمینی بر کرانه دریاهاست. اصل اساسی (در کوشش) ایالت های آن، بازرگانی است که یکسویه و بیشتر به شکل دلالی است و هنوز ثبات بازرگانی انگلیسیان را نیافته است. نه اعتبارات مالی دارد و نه سرمایه های ایمن و نه پایه ای استوار. وانگهی هنوز سوداگر مواد خام است ولی هنوز نمی تواند فرآورده های کارخانه ای و کالاهای صنعتی (به بازارهای جهانی) عرضه کند. مناطق درونی ایالات متحده امریکا که به کشاورزی اختصاص نیافته، پیشرفت های بیشتری داشته ولی هنوز آنچنانکه باید آباد نشده است. در این مناطق، زمین به آسانی و ارزانی به دست می آید و مالیات مستقیم پرداخته نمی شود، ولی در برابر این مزایا دشواری های بزرگی نیز وجود دارد. طبقه کشاورز هنوز روی پای خود نایستاده است، گرچه در تنگنا نیز نیفتاده است، و هرگاه بیفتد به آسانی با کشت زمین های تازه از چنگ آن می رهد. از این سوی کوه های «الگنی» هر ساله موج های پی در پی کشاورزان برای تصرف

سرزمین‌های تازه (به امریکای جنوبی) سرازیر می‌شوند. هیچ کشوری نمی‌تواند به طور راستین وجود داشته باشد مگر آنکه از کوچاندن افرادش به سرزمینهای بیگانه بازایستد و کشاورزانش نتوانند گروه گروه رهسپار بیرون شوند، بلکه برعکس به درون کشور بگرایند و در شهرها و صنایع شهری گرد هم آیند. تنها بدین گونه است که نظام جامعه شهری می‌تواند برقرار شود و آنچه بایسته زندگی کشوری سازمان یافته است فراهم شود، امریکای شمالی هنوز در مرحله کشت زمین‌های تازه است، تنها هنگامی که در امریکای شمالی، مانند اروپا، جمعیت کشاورز از فزونی بازایستد و ساکنانش به جای آنکه در جستجوی زمین‌های تازه به اطراف یورش ببرند در صنایع و داد و ستد شهری متمرکز خواهند شد؛ فقط در آن هنگام، نظام فشرده‌ای از جامعه شهری برپای خواهند کرد و ضرورت کشوری یگانه و منظم را درخواهند یافت. از این رو مقایسه ایالات آزاد امریکای شمالی با کشورهای اروپا ناممکن است، زیرا اروپا، به رغم مهاجرت‌های مردمانش، برخلاف امریکا، گریزگاهی طبیعی برای جمعیت خود ندارد. اگر جنگل‌های کهن آلمان هنوز وجود داشت، انقلاب فرانسه هرگز روی نمی‌داد. امریکای شمالی تنها هنگامی با اروپا قابل مقایسه خواهد بود که سرزمین بیکران آن کشور پر از جمعیت شود و جامعه شهری آن فشرده‌گی یابد.

پس امریکا از دیدگاه طبیعی سرزمین نارس است و از دیدگاه نظام سیاسی نارس‌تر. امریکایی‌گمان کشوری مستقل و نیرومند است، ولی هنوز کار پروراندن استعدادهای خود را به پایان نرسانده است. تنها هنگامی که امریکا به طور کامل مسکون شود، نظامی استوار در آن برقرار خواهد گشت. آن بنیادهایی نیز که تا کنون نهاده شده است خصلت اروپایی دارد. در حال حاضر، مازاد جمعیت کشورهای اروپایی می‌تواند همچنان به امریکا مهاجرت کند؛ ولی چون این جریان به پایان رسد، جامعه امریکایی فشرده و استوار می‌گردد. پس هنوز نمی‌توان از نمونه امریکا هیچگونه نتیجه‌ای درباره نظام جمهوری گرفت. از این رو امریکا همچون کشورهای دیگر امریکایی که در راه استقلال پیکار می‌کنند به موضوع بحث ما ربطی ندارد. تنها تا آنجا که مانند ضمیمه‌ای، مازاد جمعیت اروپا را در سرزمین خود بپذیرد

روابط خارجی آن سزاوار توجه است. قاره آمریکا از یک دیدگاه، هنگامی که نخستین پیوندهای ما با آن بسته شد عمرش به سر آمده بود و از دیدگاه دیگر هنوز به فرجام (تکامل) نرسیده است.

پس آمریکا سرزمین آینده است و اهمیت آن از حیث تاریخ جهانی در سال های آینده، شاید در ستیزه ای میان امریکای شمالی و جنوبی، نمایان شود؛ آمریکا سرزمین دلخواه همه کسانی است که از عتیقه سرای اروپای کهن دلزده شده اند. از ناپلئون نقل می کنند که گفته است: این اروپای کهن مرا دلزده می کند *Cette vieille Europe m'ennuie* آمریکا باید از صحنه ای که تاکنون رویدادگاه تاریخ جهانی بوده است کناره بگیرد. آنچه تاکنون در امریکا روی داده فقط انعکاسی از (رویدادهای) جهان کهن و نمودار زندگی بیگانه ای بوده است؛ و در مقام سرزمین آینده، بیرون از موضوع سخن ماست، زیرا کار فلسفه، پیشگویی نیست. در تاریخ، سروکار ما با اموری است که به طور واقعی روی داده است و روی می دهد. ولی در فلسفه ما نه با آنچه منحصرأ به گذشته یا آینده تعلق دارد، بلکه با آنچه (اینک) هست و جاودانه خواهد بود. (یعنی) با عقل سروکار داریم و همین کار ما را به اندازه کافی مشغول خواهد کرد.

ج) جهان کهن

پس از فراغت از جهان نو و همه روئیایی که ممکن است به آن مربوط شود، اینک به جهان کهن می پردازیم. عرصه (رویدادهای) موضوع بررسی ما، یعنی تاریخ جهانی، همین جهان کهن است. و نیز در همین جاست که باید نخست به عناصر و تعینات طبیعی توجه کنیم. امریکا دو بخش دارد (شمالی و جنوبی)؛ و تنگه ای که این دو بخش را به هم می پیوندند پیوندی سطحی است. جهان کهن، همچنانکه پیشینیان آگاه از طبیعت نیز بدان توجه داشتند، از سه بخش فراهم می آید. این بخش ها از روی تصادف پدید نیامده اند، بلکه نمودار ضرورتی برترند که با مفهوم یا صورت معقول (ذاتی آنها) مطابق است. خصلت کلی سرزمین های آن نیز سه رویه متمایز از هم دارد، و این تمایز خودسرانه نیست بلکه معنوی و روحی است، زیرا بر روی

تعیانات طبیعی بنا شده است. بدین جهت سه قاره جهان کهن با هم پیوستگی ذاتی دارند و با هم کل یگانه ای را پدید می آورند. ویژگی شناساننده آنها این است که همگی در پیرامون دریایی هستند که کانون و پیوستگاه آنهاست. این نکته بسیار اهمیت دارد. زیرا آنچه این سه قاره را به هم می پیوندد، یعنی دریای مدیترانه، کانون سراسر جهان کهن است. مدیترانه چون خلیج های فراوان دارد، همچون اقیانوسی بیکران نیست که انسان با آن رابطه ای منفی داشته باشد؛ بلکه برعکس، انسان را به آغوش خود فرامی خواند. دریای مدیترانه، محور تاریخ جهانی است. همه کشورهای بزرگ تاریخ کهن بر گرد این ناف زمین قرار داشته اند. یونان، آن کانون روشنی بخش تاریخ، در این منطقه جای دارد. سپس در شام، بیت المقدس را می یابیم که مرکز یهودیت و مسیحیت است، در جنوب، مکه و مدینه، نخستین پایگاه دین اسلام قرار دارد. در مغرب، دلف و آتن و غرب تر از آن، روم و کارتاژ واقع است. بر کرانه های مدیترانه باز اسکندریه را می یابیم که جایگاهی مرکزی تر از قسطنطنیه دارد. بدینسان مدیترانه، قلب جهان کهن، و شکل دهنده و زندگی بخش آن است. تاریخ جهانی اگر نوعی پیوستگی درونی دارد، از آن روست که مدیترانه مرکز آن است. تاریخ جهانی را بی مدیترانه نمی توان تصور کرد همچنانکه روم یا آتن را بی میدان بزرگ شهر یا خیابانی که کانون زندگی مردم بود و همگان در آن گرد هم می آمدند نمی توان در پندار آورد. سراسر بخش های شرقی آسیا از جریان تاریخ جهانی به دور است و هیچ سهمی در آن ندارد، همین سخن درباره اروپای شمالی راست درمی آید که تنها در مراحل اخیر تاریخ جهانی، پایگاهی یافته است و در روزگاران کهن نشانی از آن نبود، زیرا تاریخ کهن تنها به کشورهای پیرامون مدیترانه مربوط می شد. فراگذشتن ژولیوس سزار از کوه های آلپ و فتح «گل» و پیوندی که به دنبال آن میان اقوام ژرمانیک و امپراتوری روم برقرار شد، روزگار تازه ای را در تاریخ جهان آغاز کرد، زیرا از آن پس تاریخ جهانی نیز همراه این رویدادها از (جنوب) کوه های آلپ به (شمال آنها) گذر کرد. بخش شرقی آسیا یک کران، و سرزمین های شمال آلپ کران دیگر (عرصه تاریخ جهانی) شد. ولی بخش شرقی در یگانگی فشرده خود باقی ماند و وارد جریان تاریخ جهانی نشد.

تاریخ جهانی در کران دیگر، در بخش های غربی روی داد. سرزمین هایی که آن سوی شام واقع شده اند نقطه آغاز تاریخ جهانی اند، ولی این نقطه خود بی جنبش و بیرون از جریان تاریخ است. نقطه پایان این جریان، در غرب و نقطه پر جنب و جوش آن در پیرامون مدیترانه است. دریای مدیترانه، نیروی طبیعی شگرفی است که (در جریان تاریخ) تأثیری قاطع داشته است، و جریان تاریخ جهانی را نمی توان بی این دریای پیونددهنده که در مرکز آن است تصور کرد.

پیشتر ویژگی های جغرافیایی هر یک از قاره ها را به طور کلی یادآور شدیم (و گفتیم که هر قاره سه بخش دارد): نخست بلندی ها، دوم جلگه هایی که در حوزه رودها واقع اند و سوم مناطق کرانه ای. این مناطق در هر یک از سه بخش جهان کهن می توان یافت، به نحوی که نوع آنها را می توان برحسب اینکه کدام یک از (اصول مربوط به این) سه ویژگی در آن برجسته تر است معین کرد. افریقا به طور کلی قاره ای است که در آن اصل خاص سرزمین های بلند، یعنی نافرهیختگی^{۴۷} حاکم است. آسیا قاره ای است که نمودگاه بزرگترین تضادهاست اگرچه ویژگی برجسته آن اصل دوم، یعنی ویژگی مناطق حوزه رودخانه هاست که فرهنگی که در دامن خود می پرورند جاودانه در درون خویش می تند و می ماند^{۴۸} تمامیت (تمدن) از درآمیختگی این سه اصل پدید می آید و آن را در اروپا می توان دید، یعنی قاره ای که روح در آن با خویشتن یگانه شده و در عین آنکه به گوهر خویش استوار مانده پذیرای جریان پایان ناپذیر تکامل و فرهنگی بوده است [برای امریکا تنها اصل ناتمامی^{۴۹} و ناتمام شدگی^{۵۰} می ماند^{۵۱}]. خصلت روحی هر یک از این سه بخش جهان، تابع هر یک از این سه ویژگی است. در افریقای خاص، انسان از مرحله اداری حسی هنوز فراتر نرفته و محال بودن مطلق تکامل^{۵۲} او از همینجاست. افریقایی از دیدگاه جسمانی نیروی عضلانی بیشتری دارد که او را به کارهای سخت توانا می کند و از دیدگاه روحی ساده و در عین حال سنگدل و بی حس است. آسیا سرزمین تضاد و دوگانگی و نیز سرزمینی گسترده است، همچنانکه افریقا سرزمینی درخود تنیده است. (در آسیا) یک طرف تضاد، اخلاق (یا) ذات معقول کلی است که استوار و گوهری می ماند و

طرف دیگر، ضد روحی آن (یعنی) خودپرستی و افسارگسیختگی آرزوها و گسترش بیش از اندازه آزادی است. اروپا سرزمینی است که در آن روح به یگانگی می‌رسد و آزادی بیش از اندازه از (حیطه زندگی) فردی بیرون می‌رود و افراط به زیر فرمان درمی‌آید و جزئی به مقام کلی اعتلاء می‌یابد و روح به نزد خویش بازمی‌گردد. «ریتر»^{۵۳} بود که این ویژگی قاره‌ها را برشمرد و آنها را به صورتی روشن و دریافتنی بیان کرد. در نوشته‌های او نکته‌های نغزی درباره نتایج تاریخی (ویژگی‌های جغرافیایی) می‌یابیم.

الف) افریقا

افریقا به طور کلی قاره‌ای است در خود تنیده^{۵۴} و این در خودتندگی، خصلت اصلی آن بوده است. افریقا از سه بخش فراهم می‌آید که در ذات خود از یکدیگر ممتازند. تمایزهای شکل جغرافیایی آن چندان برجسته است که حتی تفاوت‌هایی که در خصایص روحی افریقاییان وجود دارد به ویژگی‌های طبیعی وابسته است. کم و بیش می‌توان گفت که افریقا آمیزه‌ای از سه قاره است که از یکدیگر یکسره جدا هستند و میان آنها هیچگونه پیوندی نیست. نخستین بخش، افریقای خاص، یعنی سرزمین جنوب صحراست که کم و بیش سرتاسر آن را کوهستان‌هایی کشف نشده فراگرفته است و در حاشیه آن مناطق باریک کرانه‌ای قرار دارد. دومین بخش، سرزمین واقع در شمال صحرا، منطقه‌ای است کرانه‌ای که می‌توان آن را افریقای اروپایی نامید و سومین بخش، منطقه نیل، تنها سرزمین دره‌ای افریقا، که به آسیا پیوسته است.

افریقای شمالی بر کرانه دریای مدیترانه است و در جانب غرب بر کرانه آتلانتیک گسترده شده است؛ بیابانی بزرگ، همچون دریایی بی‌آب، و نیز رود «نجر» آن را از افریقای جنوبی جدا می‌کند. بیابان بیشتر از دریا سرزمین‌ها را از هم جدا می‌کند، و خصلت مردمانی که در کنار «نجر» خانه دارند تفاوت میان دو منطقه (افریقای شمالی و جنوبی) را به روشنی نشان می‌دهد. منطقه شمالی تا مصر گسترده است و در پهنه آن شنزارهایی بسیار و پراکنده از هم هست و رشته کوه‌هایی از آن می‌گذرد؛ میان کوه‌ها دره‌هایی

بارور آرمیده که (این بخش افریقا) را یکی از پربرکت ترین و دلکش ترین سرزمین ها ساخته است. سرزمین های مراکش و فاس [نه «فز»^{۵۵}] و الجزایر و طرابلس در این بخش جای دارند. می توان گفت که سراسر این بخش نه به افریقا بلکه به اسپانیا وابسته است و با آن حوزه ای واحد را تشکیل می دهند. به همین دلیل «دوپراد»^{۵۶} نویسنده سیاسی بسیارنویس فرانسوی می گوید که شخص چون در اسپانیا باشد (گوئی) به افریقا رسیده است. این بخش افریقا بخش نامستقل آن است و همیشه با جهان بیرون پیوستگی داشته، خود هیچگاه صحنه روایدهای تاریخی نبوده، بلکه همیشه از انقلاب های بزرگ (خارجی) اثر پذیرفته است. در آغاز، مستعمره فنیقیان بود که در «کارتاژ» نیرویی مستقل بنیاد کردند. سپس مستعمره رومیان و امپراتوری بیزانس و عربان و ترکان شد و زیر فرمان آنان به امیرنشین های راهزنان بربر منقسم گشت. سرزمینی است که سرنوشتش طفیل سرنوشت رویدادهای سترگی است که در جاهای دیگر گذشته، بی آنکه چهره ای ویژه خود داشته باشد. این بخش افریقا چون مانند آسیای صغیر رو به سوی اروپا دارد می تواند و باید به اروپا پیوندد چنانکه از چندی پیش فرانسویان نیز در همین راه کوشیده و کامیاب شده اند^{۵۷}

مصر، یعنی حوزه نیل، که مایه زیست خود را از این رود می گیرد، برعکس (افریقای شمالی) از جمله آن سرزمین های کانون ماندی است که چنانکه پیشتر گفتیم تقدیرشان این است که مرکز تمدن های بزرگ و مستقل شوند. پیوند آن با مدیترانه که در آغاز گسسته شد بعدها با دامنه بیشتری گسترش یافت.

افریقای خاص بخشی از این قاره است که خصالت ویژه افریقا را در آن می توان یافت. این قاره را از آن رو پیش از قاره های دیگر برای بررسی برگزیدیم که می تواند پیش درآمد خوبی برای بحث اصلی ما باشد. افریقا نه از دیدگاه تاریخ خاص خود بلکه از این حیث سزاوار توجه است که انسان در آن، در حال چنان درنده خوئی و توحشی است که امکان برخورداری از هیچیک از اجزاء ذاتی تمدن را ندارد. افریقا از کهن ترین روزگاران گذشته درهای خود را به روی جهان بیرون بسته بوده است؛ سرزمین زرخیزی است که

در خود تنیده، سرزمین کودکی (و ناپختگی اندیشه)، بی بهره از روشنایی تاریخ خودآگاه، و پوشیده در پرده شب تاریک. جدا افتادگی آن (از جهان بیرون) نه تنها فراز آورده طبیعت استوایی، بلکه نتیجه ذاتی خصلت جغرافیایی آن است. هنوز سرزمینی کشف نشده است و هیچگونه پیوندی با اروپا ندارد. افتادن کرانه های آن به دست اروپائیان، ایشان را به مناطق درونی رهنمون نشده است. شکل آن سه گوش است: در شرق کرانه اقیانوس هند که از دماغه امید نیک تا دماغه «گوردافوئی»^{۵۸} کشیده شده، و در شمال، صحرا و رود نیجر. بخش شمالی به سبب پیوستگی هایی که با اروپا یافته است اندک اندک خصلتش دگرگون می شود. صفت برجسته افریقای خاص آن است که روی هم رفته سرزمینی بلند می نماید که مناطق کرانه ای باریک آن تنها در چند جا سکونت پذیر است. چون از این منطقه به سوی درون پیش برویم کم و بیش همه جا به رشته ای از باتلاق ها در پای حلقه ای از کوهستان های بلند بر می خوریم که رودهایی در فواصل انگشت شمار آنها را می شکافند و حتی از راه اینها نیز نمی توان به مناطق درونی راه یافت؛ زیرا شکاف هایی که بدینگونه در کوهستان ها پیدا شده فقط اندکی پایین تر از ستیغ کوه ها و آن هم در تنگناهایی است که آبشار گذرناپذیر و سیلاب هایی که خشمناک به هم در می آویزند راه آنها را بسته اند. بخش شمالی افریقای خاص نیز با کمربندی کوهستانی، یعنی کوه های ماه در جنوب رود نیجر، از جاهای دیگر جدا می شود. مناطق کرانه ای افریقا از قرن ها پیش در دست اروپاییان بوده است، ولی اروپاییان تا پانزده سال پیش به درون افریقا راه پیدا نکرده بودند. در دماغه امید نیک، مبلغان (مسیحی) چندی پیش از کوهستان ها گذشتند و به مناطق درونی راه یافتند. اروپاییان در چند جای نوار کرانه ای ماندگار شده اند: در کرانه خاوری در «موزامبیک» و در کرانه باختری در کنار کنگو و «لوانگو» و نیز کنار رود «سنگال» که از بیابان های شنی و کوه ها می گذرد و در کنار رود «گامبیا»؛ ولی در سراسر سه قرن و نیمی که اروپاییان این کوهستان ها را می شناخته اند و برخی از نواحی آنها را در دست خود داشته اند، تنها در چند جا از آنها گذشته اند؛ ولی در هیچ جا پایگاه استواری فراتر از آنها نیافته اند. نوار کرانه ای در برخی جاها شنی و سکونت ناپذیر، ولی در بخش های

درونی تر بارورتر است. چون بیشتر به سوی درون برویم به رشته‌ای از باتلاق‌ها و گیاهان انبوه و درهم برمی‌خوریم که پناهگاه انواع جانوران درنده است و فضایش بسیار آلوده و کم‌ویش زهرآگین است. این (آلودگی) مناطق درونی افریقا را مانند سیلان نفوذناپذیر گردانده است. انگلیسیان و پرتغالیان اغلب سپاهیانی به شماره کافی به این مقصود (به افریقای جنوبی) گسیل داشته‌اند، ولی بیشتر سربازان آنها در این منطقه مرده‌اند و دیگران نیز همیشه (از دست بومیان) شکست خورده‌اند. چون رودهای فراوانی از این کوه‌ها می‌گذرد شاید گمان رود که با کشتیرانی به روی آنها می‌توان به این مناطق راه یافت. ولی ثابت شده است که تنها بخش‌های کوتاهی از رود کنگو، که شاخه‌ای از «نیجر» دانسته می‌شود، و رود «اورانژ»، قابل کشتیرانی است و گرنه مسیر آنها را بیشتر آبشارهای پی‌درپی و گذرناپذیر قطع می‌کند. به سبب این اوضاع و احوال طبیعی، اروپاییان از درون افریقا چندان آگاه نیستند؛ ولی گاهگاه قبایل مناطق کوهستانی از جایگاه‌های خود به زیر آمده‌اند و چندان درنده‌خویی از خود نموده‌اند که هرگونه رابطه‌ای با آنان ناممکن شده است. چنین یورش‌هایی گاهگاه (از جانب قبایل کوهستانی) روی می‌دهد و در شمار کهن‌ترین سنت‌های قاره افریقا است. گزارش داده‌اند که به ویژه در قرن‌های پانزدهم و شانزدهم، گروه‌هایی هراس‌انگیز در چندین نقطه دور از هم بر ساکنان آرامجوی کوهپایه‌ها و اقوام جایگزین در کرانه‌های تاخته و آنان را به لب دریا رانده‌اند.

در دماغه امیدنیک نیز چنین کوششی (از سوی قبایل) روی داد، ولی یورشگران پیش از آنکه از کوهستان بگذرند تاختشان درهم شکسته شد. چندین قوم در کرانه غربی، بازمانده این یورش‌ها هستند، اینها پس از چندی به زیر فرمان یورشگران دیگری درآمدند و زبون شدند. گروه‌های سیاهپوست به حبشه و نیز به جانب دیگر (قاره) یورش بردند. چون خشمشان فرو نشست در منطقه کرانه‌ای جایگزین شدند و آرام گرفتند؛ امروزه زندگی را به آرامش و پرکاری می‌گذرانند، و هیچ نشانی از درنده‌خویی پیشین در ایشان نتوان یافت. اینکه آیا چنین توفان‌هایی انگیزه‌ای دارد و اگر دارد چیست دانسته نیست. ولی آنچه درباره این گروه‌ها می‌دانیم تفاوت رفتار آنها در دوره

پیش از تاخت و تازهایشان با دوره پس از آنهاست: در خلال جنگ‌ها و تاخت و تازهایشان، به بی‌پرواترین شیوه‌های غیرانسانی و نفرت‌آورترین وحشیگری‌ها رفتار کرده‌اند، ولی چون صولت خشمشان آرمیده و روزگار آشتی و آرامش بازگشته و خود با اروپاییان آشنا شده‌اند، با آنان به نرمی رفتار کرده‌اند. رفتار «فولاد»‌ها^{۵۹} و «ماندینگو»^{۶۰}‌ها که در جلگه‌های کوهستانی سنگال و «گامبیا» زیست می‌کنند چنین بوده است.

در این بخش اصلی افریقا تاریخ به معنای درست واژه مصداقی ندارد. زندگی در اینجا یک رشته تصادف‌ها و رویدادهای ناگهانی است. نه غایتی هست و نه کشوری یا دولتی که انسان در پی (بزرگی و نیرومندی) آن بتواند بکوشد و نه ذهنیتی، بلکه فقط توده‌ای از اذهان (و افرادی) وجود دارند که یکدیگر را از میان می‌برند. در گذشته به این شیوه خاص خودآگاهی روح افریقایی، کمتر توجه داشتند. گزارش‌های فراوانی از مناطق بسیار متفاوت به دست می‌رسیده، ولی بیشتر مردم آنها را باورنکردنی می‌دانسته‌اند، این گزارش‌ها بیشتر از جزئیاتی ترس‌آور خبر داده‌اند تا از تصویر (کلی) یا اصل معینی که اینک می‌کوشیم تا از آن گزارش‌ها استنتاج کنیم. نوشته‌های مربوط به این موضوع، دامنه‌ای بی‌پایان دارد و هرکس بخواهد آگاهی تفصیلی درباره آن بیابد می‌تواند از کتاب‌های معروف بهره جوید. بهترین توصیف کلی افریقا را در کتاب «جغرافی» نوشته «ریتز» می‌توان جست.

اینک می‌کوشیم تا روح و صورت کلی خصلت افریقایی را تا جایی که از خطوط جزئی (چهره افریقایی در این گزارش‌ها) پیداست توصیف کنیم. ولی این خصلت را به دشواری می‌توان شناخت زیرا (ویژگی‌های آن) با (ویژگی‌های) فرهنگ ما به کلی متفاوت و از شیوه خاص آگاهی (و وجدان) ما یکسره به دور و بیگانه است. ما باید همه مقولاتی را که بنیاد زندگی روحی و معنوی ما از آنها فراهم می‌آید، فراموش کنیم و دریافت‌های خود (را از زندگی افریقایی) در قالب این صور (و مقولات) درنیاوریم، ولی مشکل این است که پندارهای پیشین ما ناگزیر همچنان (ناآگاهانه) بر (داوری‌های) ما مؤثر خواهد بود.

به طور کلی باید بگوییم که در مناطق درونی افریقا، آگاهی (انسان) به

بینش حقایق عینی یا عینیت استوار نرسیده است. مراد از عینیت استوار، خدا، جاودانگی، حق، طبیعت و چیزهای طبیعی است. روح تا جایی که با (اینگونه) چیزهای استوار و گوهری ارتباط دارد، می داند که وابسته آنهاست، ولی در عین حال، چون می تواند چنین ارتباطی را داشته باشد، می داند که در حد خویش ارزشی (مستقل) دارد. ولی افریقاییان هنوز به شناخت حقایق کلی نرسیده اند؛ طبیعت آنان هنوز جز خود چیزی را نمی بیند: آنچه ما دین و دولت و کشور و امور موجود در خود و برای خود و مطلقاً معتبر می نامیم هنوز نزد آنان ناشناخته است. گزارش های مفصل مبلغان مذهبی این نکته را به روشنی ثابت می کند و به ظاهر اسلام تنها نیروی است که سیاهان را تا اندازه ای به تمدن نزدیک کرده است. همچنین مسلمانان بهتر از اروپاییان می دانند که چگونه به مناطق درونی افریقا راه یابند.

صفت ویژه سیاهان آن است که آگاهی آنان هنوز به بینش هیچگونه عینیتی استوار همچون خدا یا قانون، که خواست انسان بتواند بر آن تعلق گیرد و از آن راه بر خود آگاه شود، نرسیده است. افریقایی به سبب یگانگی ناب و فشرده (وجدانش) هنوز نتوانسته میان خود، به عنوان فرد، و کلیت ذاتی خود فرق بگذارد و بدین دلیل هستی مطلق را که از هستی او جدا و برتر است نمی شناسد. از این رو انسان در افریقا، انسانی است (پای بند) هستی بی میانجی خویش. انسان همین که به عنوان انسان (در گیتی) نمودار شود با طبیعت تضاد می یابد؛ و تنها از این راه است که انسان می شود. ولی تا جایی که خود را تنها از طبیعت ممتاز بداند، در فروترین پایه (انسانیت) و بنده عواطف می ماند و انسانی خام نهاده است. همه مشهودات ما از انسان افریقایی او را در حال درنده خوئی نشان می دهد و امروزه نیز حال او چنین است. سیاهپوست، نمونه ای است از انسان طبیعی یا همه درنده خوئی و بی آئینی اش: چون بخواهیم او را درست دریابیم باید همه پندارهای اروپایی خود را یکسو نهیم. (در بحث از عقاید افریقاییان) نباید به خدایی روحانی یا به قوانین اخلاقی بیندیشیم؛ برای آنکه (اندیشه) افریقایی را درست دریابیم باید از هرگونه آزر و اخلاق و هرچه نام احساس بر آن نهاده می شود چشم، پوشید. همه اینها نزد انسان (افریقایی) که (پای بند) هستی بی میانجی خویش

است بیگانه است، و هیچ چیز که با انسانیت سازگار باشد در خصلت او نمی توان یافت.

به این دلیل ما نمی توانیم به درون طبیعت یک سگ یا یک پرستنده یونانی که در برابر تندیس زئوس زانو می زند راه یابیم. تنها به یاری اندیشه است که می توانیم به فهم طبیعت او برسیم، و فقط چیزی را می توانیم احساس کنیم که همانند محسوسات خود ما باشد. بدنسان روی همرفته در افریقا آنچه حالت بیگناهی نام دارد (و گمان می رود) که در آن انسان با خدا و طبیعت یگانه است نمودار می شود. این همان حالت ناخودآگاهی بشر است. ولی روح نباید همواره در این منطقه، در این حالت نخستین بماند. این حالت نخستین طبیعی، حالت حیوانی است. بهشت، باغی بود که حیوانات در آن پناه می جستند و انسان نیز در آن به حالتی حیوانی و پیراسته از گناه می زیست - ولی انسان نباید چنین زیست کند. انسان تنها هنگامی انسان است که بداند نیکی چیست؟ و (در نتیجه، بدی یعنی) ضد(آن) را بشناسد و در درون خویش دچار دوگانگی شود. زیرا تنها زمانی می تواند نیکی را بشناسد که بدی را نیز بشناسد. از این رو بهشتی بودن، دلیل کمال نیست. آن حالت کمال نخستینی که افسانه های همه اقوام از آن سخن می گویند تنها به این معنی است که تعین انتزاعی انسان بالقوه در آن وجود داشته است؛ ولی اینکه واقعاً نیز وجود داشته یا نه مسئله دیگری است. در اینجا وجود بالقوه با وجود بالفعل یکسان پنداشته شده است؛ زیرا مفهوم روح فقط بالقوه وجود دارد ولی به خطا پنداشته اند که از قبل بالفعل نیز وجود داشته است. روح فقط بالقوه برای ما وجود دارد؛ لیکن غایت روح آن است که وجود خود را در عمل نیز مسلم دارد.

در جهان واقع، این نمودار واپسین مرحله تاریخ است، اگرچه از حیث قوه محض با مرحله نخستین یکی است. درباره برتری هوش انسان در نخستین مراحل تاریخ، سخن بسیار می شنویم و آنچنانکه «شلگل» مدعی شده است حکمت هندیان در نجوم و جز آن بر آن گواهی می دهد. ولی پیشتر درباره حکمت هندیان سخن گفتیم که روایات مربوط به آن به هیچ رو اصالت ندارد و ریاضیات آنان نیز پنداربافی هایی^{۶۱} میان تهی بیش نیست.

اکنون با بررسی عناصر اساسی روح افریقایی می توانیم برخی از

خصائص آن را که ماهیتش را به روشنی بیشتر نشان می دهد به تفصیل بازشناسیم؛ ولی مقصود ما باید تنها شناخت تصور(ات) کلی (ذهنی افریقایی) باشد. از این رو نخست به دین افریقاییان پردازیم. مفهوم ما از دین به ما می آموزد که لازمه دین آن است که انسان باید هستی برتری را بشناسد که به عنوان هستی کاملاً عینی و مطلق یا نیروی برتر، در خود و برای خود وجود دارد؛ این هستی برتر، سیر همه کارها را معین می کند و انسان در قیاس با آن، آفریده ای ناتوان و زبون می نماید. می توان آن را روح یا نیروی طبیعی انگاشت که بر سیر طبیعت فرمان می راند، هرچند صورت راستین آن چنین نباشد. همچنین می توان آن را به صورت شگفت خیالی تصور کرد، چنانکه آدمیان ماه و خورشید و رودخانه ها را پرستیده اند و در پندار خود به این صور طبیعی جان بخشیده اند و در عین حال آنها را نیروهایی کاملاً مستقل دانسته اند. دین با این آگاهی آغاز می شود که چیزی برتر از انسان وجود دارد. ولی اینگونه دین نزد سیاهان ناشناخته است. خصلت افریقاییان، تضاد میان انسان و طبیعت را در نخستین صورت خود نشان می دهد. انسان در این وضع، خود و طبیعت را دو چیز متضاد می بیند، ولی می پندارد که برتری با اوست. چنین است وضع اساسی (اندیشه افریقایی) چنانکه هرودوت نیز به آن گواهی داده است. اصول دین افریقایی را می توان در این گفته او خلاصه کرد که: در افریقا همه جادوگرند^{۶۲} این بدان معنی است که افریقایی، در مقام موجودی دارای روح، مدعی فرمانروایی بر طبیعت است، و مفهوم جادوگری نیز جز این نیست. امروزه هم گزارش مبلغان مسیحی از همین نکته حکایت دارد. جادوگری در خور داشتن تصویری از خدا یا ایمان اخلاقی نیست، بلکه به این معنی است که انسان، دارنده برترین نیروست و تنها اوست که بر نیروی طبیعت فرمان می راند. پس (در بحث از اندیشه افریقایی) سخن از پرستش روحانی خدا یا ملکوت حق در میان نیست. خدا می غرد ولی شناخته نمی شود: برای روح انسانی، خدا باید چیزی بالاتر از یک غرنده باشد، ولی نزد افریقاییان حال جز این است. افریقاییان، طبیعت را ضد خود می پندارند، (زیرا) به آن وابسته اند و از نیروهایش سخت می هراسند. رودخانه می تواند آنان را در کام خود فرو ببرد، و زمین لرزه می تواند

خانه‌هایشان را ویران کند. فراوانی خرمن و میوه به چگونگی هوا وابسته است. گاه باران بسیار می‌بارد و گاهی کم؛ هم نیازمند توفان و فصل بارانند، و هم نیازمند بند آمدن باران، زیرا نه باران و نه خشکی هیچیک نباید بیش از اندازه بیاید. ولی اگرچه افریقایی این نیروهای طبیعی را مانند خورشید و ماه و درختان و جانوران، نیروهای مستقل می‌داند لیکن نه هیچگونه قانون یا مشیت جاودانی در پشت آنها می‌بیند و نه آنها را جزئی از نظام طبیعی کلی و پایداری می‌داند، (بلکه) گمان دارد که آنها بر او چیره‌اند و در عین حال چنان نیروهای هستند که انسان می‌تواند به نوبه خود بر آنها چیره شود. پس انسان (بالقوه) فرمانروای این نیروهای طبیعی است. این هیچ ربطی به پرستش روحانی خدا یا اعتراف به وجود روحی کلی در برابر روح فردی ندارد. انسان تنها از خود و تضادش با طبیعت آگاه است؛ تعقل نزد اقوام افریقایی از این پایه بالاتر نمی‌رود. آنان به نیروی طبیعت معترفند ولی برای مهار کردن آن می‌کوشند. بدین دلیل می‌پندارند که انسان هرگز از گزند نیروهای طبیعت نمی‌میرد بلکه خواست دشمن، و از راه جادوگری، او را می‌کشد، و برای پیش‌گیری از همین گزند دشمنان، همچون گزند هرگونه نیروی طبیعی، شخص باید به نوبه خود به جادوگری دست یازد.

ولی جادوگری در توانایی هر کس نیست بلکه از کسانی معین برمی‌آید. این کسانی که بر عناصر طبیعی فرمان می‌رانند و کار هم ایشان است که جادوگری نام دارد. بسیاری افراد، (زندگی) خویش را به سازمان دادن و پیشگویی کردن و پدید آوردن چیزهای سودمند به حال افراد یا مردمان وقف می‌کنند. شاهان در خدمت خود وزیران و کاهنان و گاه سلسله مراتب کامل و سازمان یافته‌ای از صاحب منصبان دارند که کارشان جادوگری و رام کردن نیروهای طبیعت و فرمان دادن به ابر و باد است. اگر دیری بگذرد و فرمان‌های آنان نتیجه‌ای به بار نیاورد، سخت کتک می‌خورند. در هر جای افریقا چنین جادوگرانی را می‌توان یافت که آیین‌های ویژه‌ای را همراه با انواع رقص‌ها و سروصداها و فریادها رهبری می‌کنند و در میانه چنین هیاهویی، فرمان‌های خود را اعلام می‌کنند. اگر سپاه به کارزار رفته باشد و در همان زمان، توفانی به راستی هراس‌انگیز برخیزد، جادوگران باید ابرها را

بترسانند و به آنها فرمان دهند تا خاموش شوند. به همینگونه در زمان خشکسالی باید آنها را به بارش وادارند. جادوگران در آیین های خود از خدا یاری نمی جویند؛ به هیچگونه نیروی برتر نیز روی نمی آورند، زیرا می پندارند که مقصودشان را با کوشش خویش می توانند برآورند. برای آنکه در کار خویش آماده شوند شور و شوقی بیرون از اندازه در خویشتن برمی انگیزند و با آواز خواندن و دیوانه وار رقصیدن، با خوردن ریشه گیاهان و نوشیدن شربت های مستی آور به حالت بیخویشی درمی آیند و آنگاه فرمان های خود را صادر می کنند. چون مدتی بگذرد و این فرمان ها به جای آورده نشود دستور می دهند که از میان حاضران، برخی کسان را که چه بسا گرامی ترین خویشاوندانشان باشند بکشند. آنگاه همگنانشان گوشت تن آنان را می خورند. کوتاه سخن آنکه انسان (افریقایی) در این حال خود را موجودی برتر می داند که به فرمانروایی تواناست. کاهن (جادوگر) اغلب چندین روز را در این حالت دیوانه وار به سر می برد و آدمیان را می کشد و خونشان را می نوشد و به بینندگان می نوشاند. بدینسان، در عمل، تنها تنی چند از مردمان بر طبیعت فرمان می رانند، آنهم در حالی که بر اثر جذبه ای هراس انگیز از خود بیخود باشند. چنین آئین هایی میان همه اقوام افریقایی مشترک است، اگرچه برخی از آنها (بر این اساس مشترک) تفاوت هایی میان خود دارند. مثلاً «کاواتزی»^{۶۳} از مبلغان مسیحی، داستان های بسیاری را از همینگونه از افریقاییان باز می گوید^{۶۴} در میان «دراک»^{۶۵} یا «دشاک»^{۶۶} ها کاهنانی به نام «چیتومن»^{۶۷} بودند که آوازه آن را داشتند که به یاری تعویذ و چیزهای از اینگونه آدمیان را در برابر جانوران ایمن می دارند. دومین ویژگی دین افریقایی آن است که این نیروی (جادویی) خویش را به صورت چیزی بیرون از وجدان از خود، نمایش پذیر می گردانند (یعنی آن را) به هیئت تندیس و بت و جز آن درمی آورند. و هر چیزی را که بر خویشتن فرمانروا می پندارند، خواه جانوری یا درختی یا سنگی یا بتواره ای چوبی باشد، به پایگاه یکی از فرشتگان برمی کشند. هرکس چنین چیزی از کاهن برای خود می گیرد. نام آن «فتیش»^{۶۸} است که واژه ای است که پرتغالیان نخست بار آن را رواج دادند و از feitico به معنای جادو می آید. فتیش به ظاهر عینی مستقل در برابر

خواست آزادانه فرد است، ولی چون (در واقع) همان خواست فرد است که به صورتی دیدنی درآمده، خواست فرد بر بتواره ای که برای خود برگزیده مسلط است. پس آنچه افریقاییان نیروی فرمانروای خویش می دانند موجودی عینی نیست که هستی مستقلی جداگانه از هستی آنان داشته باشد. فتیش همچنان (کارگزار) نیروی ایشان است و اگر خواست ایشان را برنیاورد، آن را به دور می افکنند. آنگاه چیزی دیگر را به نام نیروی برتر خود برمی گزینند و آن را بر خویش فرمانرو می پندارند، ولی آن را به همین دلیل، (تابع) نیروی خود نگاه می دارند. اگر کاری ناگوار پیش آید که «فتیش» نتوانسته باشد از آن پیشگیری کند، اگر پاسخ هایی که (از هاتفان) می شنوند نادرست و بی اعتبار از کار درآید، اگر باران نبارد یا محصول بد باشد فتیش را با ریسمانی می بندند و کتک می زنند یا حتی از میان می برند یا به دور می افکنند و سپس فتیش دیگری را می آفرینند. به سخن دیگر، خدای آنان، (کارگزار) نیروی آنان است. او را به دلخواه خود از پایگاه خدایی می اندازند. چنین فتیشی نه استقلال دینی دارد و نه حتی استقلال هنری، (بلکه) چیزی ساختگی است که نماینده خواست آفریننده خویش است و همواره گوش به فرمان اوست. کوتاه سخن آنکه در این دین، (آفریدگان به خدای خود) هیچگونه وابستگی ندارند. حال زندگان در برابر ارواح مردگان نیز چنین است. و افریقاییان کار آنها را در شمار آدمیزاگانند، ولی آدمیزادگانی که از زندگی بی میانجی خود چشم پوشیده اند و همین نشانه نیروی برتر در آنهاست آیین مرده پرستی در میان افریقاییان از این (باور) برمی خیزد که مردگان بدخواه زندگانند. مردم به آنان، همچون به فتیش ها، روی می آورند و قربانی هدیه می کنند و با نیایش، آنان را به یاری خود می خواهند، ولی چون نیازشان برنیاید، خود مرده را گوشمال می دهند، استخوان هایش را می پراکنند و به بقایای جسدش بی حرمتی می کنند. از سوی دیگر می اندیشند که مردگان نیز، اگر نیازهایشان برنیاید، کینه جویی می کنند، و از این رو مصیبت هایی را که بر سر ایشان رود به آنان نسبت می دهند. پیشتر گفتیم که به گمان افریقاییان، بیماری یا مرگ انسان، کار طبیعت یا جریانی طبیعی نیست بلکه کار جادوگر یا دشمن یا نتیجه کینه توزی مرده ای است. این باوری کورکورانه به جادوگری

است که زمانی نیروی هراس آورش بر اروپا نیز فرمانروا بود. بومیان با اینگونه جادوگری به یاری جادوی نیرومند دیگری می ستیزند. گاه روی می دهد که دارنده فتیشی از نمایان کردن اثر آن دریغ می کند، پس مردم او را به چوب می بندند و به افسونگری وامی دارند. یکی از انواع اصلی افسونگری (چپیتومن)ها (یعنی کاهنان) آن است که مردگان را خشنود کنند یا با هراس انگیزترین تباهکاری های، آنان را (به خدمت زندگان) وادارند. به فرمان مردگان، که به صورت کاهنان تجسم می یابند، آدمیان قربانی می شوند. بدینگونه موضوع (احساس و اندیشه) دینی همچنان پیرو خواست خودسرانه ایشان است. سیاهان به فرمانروایی مردگان بر زندگان معترفند، ولی به آن حرمت نمی نهند، زیرا خود به مردگان فرمان می دهند و آنان را افسون می کنند. بدینگونه گوهر دین در حیطه نیروی انسان است. دین افریقاییان چنین است و از این فراتر نمی گذرد.

بی گمان فرض پیشین این دین آن است که انسان از طبیعت برتر است، ولی به معنای خودسرانه (و نامعقول). زیرا تنها خواست ممکن اوست که برتر از جهان طبیعی است و این (جهان طبیعی) به دیده او وسیله ای بیش نیست. او برای طبیعت این احترام را ندارد که با آن به فراخور وضعش رفتار کند، بلکه صرفاً به آن فرمان می دهد که خواستش را برآورد. با این حال، چنین عقیده ای بر اصل درست تری استوار است تا آیین طبیعت پرستی که چون پدیده های طبیعی را کار خدا می داند اغلب گونه ای از دینداری پنداشته می شود و به طور ضمنی دلالت بر آن دارد که کارهای انسانی، یا آثار عقل، آفریده خدا نیست. آگاهی سیاهان از طبیعت، آگاهی از وجود عینی آن نیست تا چه رسد به آنکه آگاهی از خدا به منزله روح یا چیز برتر از طبیعت و موجود در خود و برای خود باشد. وانگهی، آنان از هوشی که انسان به یاری آن طبیعت را همچون وسیله ای به کار خود می گیرد و مثلاً از دریا برای کشتیرانی بهره می برد، و به طور کلی طبیعت را فرمانبردار خود می گرداند محروم اند. فرمانروایی سیاهان بر طبیعت، تنها نیرویی پنداری، و چیرگی پنداری است.

و اما درباره روابط میان آدمیان، (از باورهای دینی ایشان) چنین برمی آید که هرکس در عین آنکه بالاترین واقعیت است، برای خود و دیگران هیچ

احترامی ندارد، زیرا چنین احترامی در خور آن است که انسان ارزشی برتر و مطلق را در خویشتن بیابد. انسان آنگاه که از هستی برتری آگاه شود سزاوار احترام می شود. زیرا اگر خواست خودسرانه انسان، مطلق دانسته شود و تنها واقعیت عینی و استواری باشد که انسان به آن سر فرود آورد، (این دلیل بر آن است که) روح به پایه شناخت هیچگونه معنای کلی نرسیده است. از این رو افریقاییان از آنچه نزد ما جاودانگی روح نام دارد هیچ نمی دانند. درست است که آنان به آنچه ما فرشته و جن و پری می نامیم باور دارند، ولی باورداشتن به جاودانگی روح با اعتقاد به این چیزها فرق دارد؛ زیرا جاودانگی به معنی آن است که انسان، ذاتی روحانی است که در خود و برای خود هستی دارد و سرشت او دگرگونی ناپذیر و ازلی و جاودانی است. از این رو سیاه پوستان، انسان را سخت به دیده خواری می نگرند و همین امر است که چگونگی روش ایشان را در برابر مسئله حق و عدالت معین می کند. باورنکردنی است که آنان تا چه اندازه آدمی را بی ارج می دانند؛ نظام سیاسی افریقایی را می توان نظام ستمگری دانست ولی افریقاییان، این روش را کاملاً مشروع می دانند و بیدایش را احساس نمی کنند. و نیز برآنند که خوردن گوشت انسان کاری کاملاً عادی و رواست، چنانکه آدمخواری نزد «آشانتی»^{۶۹}ها و قبایل ساکن مناطق جنوبی تر در کنار رود کنگو و نواحی شرقی افریقا رواج دارد. آدمخواری در نظر ما بی هیچگونه تردیدی رسمی درنده خوایانه و نفرت آور است و ما به حکم غریزه، آن را زشت می شماریم. ولی در مورد آدمیزادگان نمی توان از غریزه سخن گفت؛ این بستگی به خصلت روح انسان دارد. انسان اگر اندکی هم آگاهی داشته باشد به انسان به عنوان انسان احترام می گذارد. به معنای انتزاعی می توان گفت که گوشت، گوشت است و خوب یا بد بودنش بسته به این است که مزه اش چه باشد؛ ولی قوه تصور به ما می گوید که آنچه می خوریم گوشت انسان (یعنی موجودی) دارنده (نیروی احساس و) تصور و همانند تن خود ماست. تن آدمی، تن حیوانی است ولی، در ذات خود تن موجودی است دارنده نیروی تصور و بازسته روان. لیکن نزد سیاه پوستان چنین نیست، و خوردن گوشت انسان با اصول (زندگی) افریقایی سازگاری کامل دارد؛ در نظر سیاه پوست پای بند حس، گوشت

انسان چیزی است عادی، همچون انواع دیگر گوشت. افریقاییان گوشت انسان را تنها به منزله خوراکی به کار نمی‌برند، بلکه در جشن‌ها صدها زندانی را شکنجه می‌دهند و سر می‌برند و نعش‌هایشان را به بندگانشان باز می‌گردانند تا میان مردم پخش کنند. درست است که در برخی جاها گوشت انسان را در بازارها خرید و فروش کرده‌اند. چون توانگری می‌میرد، صدها تن را می‌کشند و می‌خورند. زندانیان را می‌کشند و تکه‌تکه می‌کنند و رسم بر آن است که جنگجوی پیروز باید دل دشمن کشته شده را بخورد. چه بسا به هنگام افسونگری‌ها جادوگر، نخستین کسی را که ببیند بکشد و گوشتش را میان انبوه مردم پخش کند.

بی‌ارجی انسان از اینجا نیز آشکار می‌شود که روابط حقوقی افراد بر بنیاد بندگی استوار است. تنها پیوند اساسی سیاه‌پوستان با اروپاییان همین بندگی است. سیاه‌پوستان آن را به هیچ‌رو نکوهیدنی نمی‌دانند و انگلیسیان را که بیش از ملت‌های دیگر برای برچیدگی رسم خرید و فروش بنده و بندگی کوشیده‌اند دشمن خود می‌شمارند. برای شاهان، بلندترین سوداها آن است که دشمنانی را که به بندگی درآورده‌اند و یا حتی رعیتشان را بفروشند، و بندگی دست‌کم تا این اندازه، میان سیاه‌پوستان حس انسانیت بیشتری را بیدار کرده است. بسیاری از سیاه‌پوستان به بندگی اروپاییان درآمد و در امریکا فروخته شده‌اند و با این حال، در سرزمین‌های خود سرنوشتی تلختر دارند، زیرا محکوم به بندگی مطلق‌اند. در بندگی به نحو عام فرض بر آن است که انسان از آزادی (بالقوه) خویش هیچگونه آگاهی نداشته باشد و از این رو به پایه‌افزار یا چیزی بی‌ارزش تنزل یابد. در همه سرزمین‌هایی که نزد اروپاییان شناخته است، بندگی نهادی بومی است و همچون پدیده‌ای طبیعی پذیرفته شده است. ولی فرق میان خدایگان و بنده، فرقی خودسرانه است. درسی که می‌توانیم از وضع بندگی در میان سیاه‌پوستان بگیریم - و همین تنها خصوصیت بندگی است که در این بحث موردعلاقه ماست، - آن نکته‌ای است که پیشتر در بحث از مثال (و عقل) با آن آشنا شده‌ایم، یعنی اینکه حالت طبیعی در نفس خود حالت بیداد مطلق و کامل است. به همینگونه همه حالت‌هایی که میان این وضع و مرحله واقعیت یافتن کشور (یا جامعه سیاسی)

وجود دارند بیدادگرانه اند؛ از این رو بندگی در یونان و روم وجود داشته و تا زمان های اخیر دوام یافته است. ولی بندگی هنگامی که در درون یک کشور رواج یابد خود مرحله ای در پیشرفت جامعه و درآمدن آن از تنهایی و زندگی جسمانی محض، و مرتبه ای در تربیت آن، و مظهری از اعتلایش به پایه ای برتر از وجود اخلاقی و فرهنگ شایسته آن است. بندگی، در خود و برای خود، بیدادگرانه است، زیرا ذات انسان، آزادی است، ولی انسان نخست باید بالغ شود (تا به آزادی برسد). پس سزاوارتر و درست تر آن است که (رسم) بندگی اندک اندک برچیده شود تا یکباره از میان برود.

بندگی نباید وجود داشته باشد زیرا بنا به تعریف، در خود و برای خود، بیدادگرانه است. ولی واژه «نباید» در اینجا از روشی ذهنی حکایت دارد بدین دلیل (از ارزش) تاریخی بی بهره است. آنچه این «نباید» هنوز کم دارد، هستی اخلاقی گوهری کشور است. بندگی در جوامعی معقول مرسوم نیست ولی پیش از آنکه چنین جوامعی پدید آیند، مثال (یا عقل) در برخی از وجوه زندگی آنها تنها به صورت دستورهایی که باید انجام گیرند^{۷۰} وجود دارد؛ در این حال بندگی هنوز ضرور است؛ این مرحله فرا گذاشتن به پایه ای بالاتر است. در این مرحله هنوز نمی توان چشم داشت که انسان به صرف آنکه انسان است اساساً آزاد باشد. نزد یونانیان و رومیان نیز این آزادی وجود نداشت. آتنی فقط به سبب آنکه شهروند آتنی بود آزاد دانسته می شد (و اسپارتی به پاس آنکه شهروند اسپارت بود) و به همین ترتیب تا آخر. تصور کلی ما آن است که انسان به حکم انسان بودن آزاد است؛ در غیر این حال، هر کس از وجه خاصی (در نظر دیگران) ارج دارد؛ مثلاً زن و شوهر و خویشاوندان و همسایگان و همشهریان در نظر یکدیگر ارج دارند. ولی این روش در میان سیاه پوستان مصداقی محدود دارد، زیرا احساس اخلاقی در میان آنان ضعیف است یا بهتر بگوییم هرگز نیست. اساسی ترین پیوند اخلاقی، یعنی پیوند زناشویی، در نظر سیاه پوستان هیچگونه حرمتی ندارد. مردان زنانشان و پدران و مادران، فرزندانشان و فرزندان نیز هرگاه بتوانند پدران و مادرانشان را می فروشند. بر اثر رواج پردامنه بندگی، همه پیوندهای اخلاقی که ما در حق یکدیگر گرامی می داریم، ناپدید شده، و سیاه پوستان آنچه را ما از هموعان

خود بحق چشم داریم از یکدیگر چشم ندارند. از پدر یا مادر بیمار خود هیچگونه نگهداری نمی کنند، جز اینکه گاهگاه برای درمان آنان از جادوگران یاری می جویند. احساس انسان دوستی و عشق و جز آن، سزاوارگونه ای خود آگاهی است که منحصر به یک شخص نباشد. زیرا من چون کسی را دوست بدارم از خویشان از راه شخص دیگر آگاهم، یا چنانکه «گوتِه» می گوید، دلم (به روی همگان) گشوده است. (پس عشق من، آفریده) گسترش هستی خود من است. غرض سیاه پوستان از رسم چند زنی آن است که هرچه بیشتر فرزند داشته باشند تا آنان را به بندگی بفروشند، بی آنکه از ناروایی این کار هرگز آگاه باشند. این ناهنجاری، گاه از اندازه درمی گذرد. شاه «داهومی»^{۷۱} ۳۳۳۳ زن دارد، توانگران بیشتر از او زن دارند و فرزندان بی شمار بر درآمدشان می افزایند. به روایت مبلغان مذهبی^{۷۲} یکبار سیاه پوستی به کلیسای «فرانسیکن»ها رفت و در حالی که به شیوه ای هراس انگیز می نالید، حکایت کرد که سیه روز شده زیرا همه خویشان و ندان، از جمله پدر و مادرش را فروخته است.

ویژگی رفتار تحقیرآمیز سیاه پوستان در حق انسان، نه خوار داشتن مرگ بلکه شکستن حرمت زندگی است. زندگی به دیده ایشان به همان اندازه خوار است که خود انسان، زیرا زندگی تا جایی گرامی است که انسان، نماینده ارزشی برتر باشد. اگر سیاهان زندگی را خوار می دارند به این سبب نیست که زندگی را ملال آور یافته اند یا به تصادف از آن دلزده شده اند، بلکه از این روست که زندگی را به طور کلی بی ارزش می دانند. افریقایی هر گاه به شرفش گزند یا رسد یا شاه او را کیفر دهد خود را می کشد. و اگر خود را نکشد، دیگران ترسویش می خوانند. افریقاییان به زندگی خود نمی اندیشند و پروای مرگ را نیز ندارند. دلاوری شگرف آنان که بر نیروی غیرعادی بدنی آنان استوار است و سبب می شود که خود را در جنگ با اروپاییان، هزار هزار به کشتن دهند از همین روش خوار دارانه در برابر زندگی برمی خیزد. «آشانتی»ها در جنگ با انگلیسیان، در حالی که چون مور و ملخ به زمین فرو می افتادند، همچنان به سوی دهانه توپ ها پیش می رفتند. زندگی تنها زمانی ارزش دارد که غایتش ارجمند باشد.

اینک اگر بخواهیم نظام سیاسی افریقا را بررسی کنیم باید نتیجه بگیریم که طبیعت آن سرزمین به طور کلی چنان است که هیچگونه نظام سیاسی در آن نمی تواند پاگیرد. شکل حکومت افریقایی باید اساساً پدرشاهی باشد. ویژگی اصلی این مرحله، تسلط خودسرانه حواس (و نیازهای مادی)، و نیرومندی خواست حسی است؛ و در این نظام یعنی (وجدان یا) آگاهی را در وجود انفرادی آن ارج نهد، بلکه فضیلتش را فقط وابسته به کلیت درونی آن بداند، خواه این آگاهی به امور حقوقی مربوط شود یا دینی یا اخلاقی، هنوز پرورش نیافته است. هرگاه این خصلت کلی سست یا بعید باشد، نظام سیاسی تابع قوانین معقول و آزادانه نیست. در این حال، همچنانکه پیشتر گفتیم، حتی اخلاق خانوادگی شیرازه استواری ندارد. در زناشویی و سازمان زندگی خانوادگی، رسم چند زنی برقرار است، و از این رو پدران و مادران در حق یکدیگر و در حق فرزندان، و خود فرزندان نیز در حق یکدیگر بی اعتناء هستند. بدینگونه که خودسری هیچگونه قید و بندی ندارد. در چنین اوضاع و احوالی اجتماع بزرگتری از افراد که کشور نام دارد نمی تواند صورت بندد، زیرا کشور بر بنیاد کلیت معقولی که خود قانون آزادی است استوار است. هر جا خودسری روا باشد هیچگونه اجتماعی ممکن نیست، مگر آنچه به نیرویی بیرون از خواست انسان پدید آید، زیرا خودسری هیچ انگیزه‌ای در آدمیزادگان برای همزیستی نمی آفریند بلکه روا می دارد که آنان هر یک در پی گرایشهای خود بروند. در نتیجه، نظام افریقائی نظام خودکامگی است، نیرویی که بیرون (از خواست افراد) وجود دارد و خودسرانه است؛ زیرا هیچگونه روح معقول و مشترکی نیست که حکومت بتواند نمایند و کارگزار آن باشد. حکومت در دست یک تن است، زیرا مردم خام نهاد و گرفتار حس را جز به یاری نیروی خودکامانه، رام نتوان کرد. خودکامگی (سیاسی) از آن رو رسمی پرهیزناپذیر (در حکومت) است که خودسری (افراد) را، که با همه غرورآمیز بودنش هیچ ارزشی ندارد، مهار می کند. به این دلیل، خودسری فرمانروای مستبد از دیدگاه صوری سزاوار احترام است زیرا اساس اجتماعی سیاسی است و از این رو در قیاس با خودسری فردی، نماینده اصلی برتر است. خودسری (افراد)، خواه از روی حس باشد یا تفکر، نیازمند آن است

که عاملی ایشان را به هم پیوند دهد و فقط نیرویی بیرون (از خواست افراد) می تواند این عامل را به وجود آورد. خودسری چون در برابر خویش نیرویی برتر بیابد و خود را ناتوان یابد به زانو درمی آید، ولی هرگاه نیروئی به دست آورد بر همان مقامی که لحظه ای پیش در برابرش کرنش می کرد می شورد. پس خودسری می تواند به شیوه های گوناگون رخ نماید. هر جا خودکامگی (سیاسی) به سخت ترین شیوه حاکم باشد می بینیم که با اعمال قدرت خویش بر ضد خودسری، در واقع امر، نفس خودکامگی را محدود می کند. در جوامع سیاه پوست، در کنار پادشاه، دژخیم قرارداد که مقامش بسیار مهم است؛ شاه از او برای کشتن کسانی که در محل بدگمانی اویند یاری می گیرد، همچنانکه اشراف نیز از او گاه می خواهند که شاه را بکشد. زیرا اتباع شاه چون همگی به یک اندازه خوی وحشی دارند به نوبه خود نیروی شاه را محدود می کنند. در برخی جاها شاهان خودکامه به میانجیگری (زورمندان قوم) فرمان می رانند، و شاهان همیشه ناگزیرند که در برابر خواست زورمندان، سر فرود آورند. در آن حال، خودکامگی به این صورت نمایان می شود که اگر چه رئیس قبیله، که می توان او را پادشاه نامید، بالاترین فرمانرواست، لیکن او باید با گروهی از ریش سفیدان و سرکردگان یا سرداران زیر فرمان خود در همه کارها رایزنی کند و به ویژه برای اعلان جنگ و عقد پیمان صلح یا گرفتن باج باید رضایت آنانرا بجوید. وضع «آشانتی ها» چنین است. شاه، انبوهی از ملوک طوایف را در خدمت خویش دارد و حتی انگلیسیان به او باج می پردازند و او سهمی از آن را به سرکردگان زیردست خویش می دهد.

بدینگونه فرمانروای خودکامه افریقائی کم و بیش قدرتی به هم می رساند و چنانکه درخور است این یا آن سرکرده را به تدبیر یا شمشیر از میان برمی دارد. وانگهی شاهان از پاره ای امتیازات نیز بهره مندند. نزد «آشانتی» ها شاه همه اموالی را که از اتباعش باز می ماند به ارث می برد. از این گذشته، همه دوشیزگان از آن شاه اند و هر کس می خواهد زن بگیرد باید دوشیزه ای از شاه بخرد. ولی سیاه پوستان چون از شاه خود ناخرسند باشند، او را از شاهی می افکنند یا می کشند. در کنار «داهومی» سرزمینی قرار دارد

که هنوز چندان شناخته شده نیست؛ ولی تاریخی ویژه خود دارد و در قلمرو شهریار «ایو»^{۷۳} واقع است. این سرزمین در دل افریقا یعنی در جایی است که تنها از بیابان‌های پهناور و خشک فراهم نمی‌آید. همه گروه‌های (اروپاییانی) که به درون این مناطق راه یافته‌اند امپراتوری‌هایی بزرگ در آنجا کشف کرده‌اند و پرتغالیان روزگاران گذشته، گزارش داده‌اند که دویست هزار مرد سپاهی در این سرزمین‌ها با یکدیگر جنگیده‌اند. شاه «ایو» خود دویست هزار سوارکار زیر فرمان خویش دارد. مانند آنچه درباره‌ی آسانتیان گفتیم، بر گردشاه «ایو» نیز بزرگانی هستند که خودسری او را بیچون و چرا نمی‌پذیرند. چون شاه به دادگری فرمان نراند، بزرگان سفیرانی نزد او می‌فرستند که سه تخم طوطی به او پیشکش می‌کنند. سفیران آنگاه خطابه‌ای برای او می‌خوانند، و از کوشش‌هایی که برای حکومت دادگرانه به کار بسته سپاسگزاری می‌کنند و سپس به او می‌گویند که شاید از رنج‌های بسیارش خسته شده است و بی‌گمان به خواب و آسایش نیاز دارد. شاه از اندرزشان سپاسگزاری می‌کند و نیکخواهی آنان را می‌ستاید و آنگاه به اندرونی خود می‌رود، ولی به جای آنکه بیاساید به زنانش دستور می‌دهد که خفه‌اش کنند. بیست سال پیش یکی از شاهان آسانتی که به دمدمة زنش در ممکلت پدرزنش مانده بود به دست بزرگان از شهر یاری برافتاد. بزرگان از او خواستند تا برای حضور در جشن سالیانه به کشورش بازگردد. ولی چون بازنگشت، برادرش را به جایش بر تخت نشاندند.

بدینسان حتی اینگونه خودکامگی یکسره کورکورانه نیست. افریقاییان (در مواردی) نه تنها بنده نیستند، بلکه خواست خود را نیز (در برابر فرمانروایان) به کرسی می‌نشانند. «بروس»^{۷۴} در افریقای شرقی از سرزمینی گذشته که نخست وزیرش دژخیم است ولی دژخیمی که تنها حق گردن زدن پادشاه را دارد: بدینسان در واقع امر، شمشیری هر شب و هر روز بر فراز سر پادشاه آویزان است. از سوی دیگر، اختیار زندگی و مرگ مردم یکسره در دست پادشاست. هر جا زندگی بی‌ارج باشد، مردم را بی‌پروا می‌کشند. اقوام افریقایی با یکدیگر به نبردهای خونینی دست می‌زنند که اغلب بی‌وقفه یک هفته به درازا می‌کشد و در خلال آن صدها تن کشته می‌شوند. فرجام

جنگ معمولاً با رویدادی تصادفی معین می‌گردد. آنگاه پیروزمندانه، همهٔ کسانی را که به دستشان بیفتند می‌کشند. نخست وزیران بسیاری از شهریاران، دژخیم‌اند. در همهٔ کشورهای افریقایی، که بسیاری از آنها همسایه یکدیگرند، وضع چنین است. پایگاه رئیس کشور معمولاً موروئی است، ولی جانشین هر پادشاه کمتر به آشتی و آرامش بر تخت شهریار می‌نشیند. شهریار از آزمون فراوان برخوردار است لیکن باید جنگجویانش را در نیروی خویش شریک گرداند. نزد سیاهان نیز دادگاه و دادرسی معمول است. در شمال که مسلمانان دین خود را در میان ساکنانش تبلیغ کرده‌اند، از درجهٔ توحش عادات افریقاییان کاسته شده است. نخستین سیاهانی که انگلیسیان با آنان ارتباط پیدا کردند، مسلمانان بودند.

افریقاییان چون بدین شیوه می‌اندیشند بسیار پذیرای تعصب‌اند. قلمرو روح نزد ایشان چنان بیمایه و در عین حال، روح در نفس خود چنان نیرومند است که هر اندیشه‌ای که در میانشان رواج یابد سبب می‌شود تا حرمت هیچ چیز را نگاه ندارند و همه چیز را از میان ببرند. چه بسا زمانی دراز را به آرامش و نیکخواهی بگذرانند. ولی این نیکخواهی می‌تواند یکباره ناپدید شود و جای خود را به خشم بسپارد. چیزهایی که به دیدهٔ ایشان سزاراو احترام باشد چندان اندک است که هر اندیشه‌ای که بر (ذهن) آنان چیره شود تنها انگیزهٔ (کردار) آنان می‌گردد و وادارشان می‌کند که همه چیز را از میان ببرند. سیاهان هر اندیشه‌ای را که به ایشان بیاموزند می‌پذیرند و با همهٔ نیروی خواست خویش به آن واقعیت می‌بخشند، و در این میان همه چیز را نابود می‌کنند. زیانکاری‌هایی که از این خشم برمی‌خیزد هیچ محتوی یا اندیشهٔ راستین در پشت خود ندارد و (انگیخته) تعصبی است که ریشه‌اش بیشتر نیروهای طبیعی و جسمانی است تا معانی روحانی. از این رو اغلب می‌بینیم که چنین اقوامی با خشمی بیرون از اندازه به کرانه‌ها یورش می‌آورند و هر کس را که بر سر راه خود بینند می‌کشند، درحالی که انگیزه‌ای جز دیوانگی و تند خوئی ندارند، دلاوری ایشان فقط از روی تعصب است. در جوامع سیاهپوستان، هر تصمیمی آمیخته به تعصب است، تعصبی برتر از هر آنچه بتوان باور کرد. جهانگردی انگلیسی^{۷۵} روایت می‌کند که نزد آشانتیان چون

جنگی پایان گیرد، نخست آئین هایی پرشکوه برگزار می کنند، از جمله استخوانهای مادر شاه را با خون آدمی می شویند. شاه به عنوان پیش درآمد جنگ فرمان می دهد که کسانی برپایتختش حمله کنند تا بدینگونه خشمش برانگیخته شود. زمانی چون یکی از اقوام «آشانتی» از پرداخت باج سرپیچید، شاه پیش از آنکه جنگی برای گوشمالی آنان آغاز کند، این پیام را برای «هاچینسون»^{۷۶} نماینده انگلیس مقیم آنجا فرستاد: «ای مسیحی، آگاه باش و از خانواده ات نگهداری کن. پیک مرگ که تیغ برکشیده است بسیاری از آشانتیان را گردن خواهد زد. آوای طبل ها نشانه مرگ بسیاری از آشانتیان خواهد بود. اگر می توانی نزد شاه بیا و بر جان خود بیمناک مباش.» طبل ها به صدا درآمد، جنگجویان شاه، مسلح به شمشیرهایی کوتاه، به رسالت مرگبار خود رفتند و کشتاری هراس انگیز به راه افتاد. سیاهان خشمگینی که به شتاب از کوی ها می گذشتند، هر کس را بر سر راهشان بود کشتند. با این حال، در این واقعه شماره کشتگان بسیار نبود، زیرا مردم از پیش، از حمله با خبر شده و تدابیری احتیاطی به کار بسته بودند. در چنین مواردی شاه فرمان می دهد که همه کسانی را که در محل بدگمانی اویند بکشند و آنگاه این کار، حالت آیین مقدسی را به خود می گیرد. آئین به خاک سپردن مردگان نیز به همین شیوه برگزار می شود، و هر کاری از دیوانگی و شوریدگی حکایت دارد. بندگان اربابی را که مرده است می کشند و مقرر می کنند که کله هایشان به «فتیش» وبدن هایشان به خویشاوندان تعلق یابد، و سپس خویشاوندان، گوشت تن بندگان را می خورند. در «داهومی» چون شاه بمیرد، در کاخش همهمه ای بزرگ در می گیرد، همه ظرف ها را می شکند و کشتار همگانی آغاز می شود، زنان پادشاه [که چنانکه گفتیم ۳۳۳۳ تن هستند] آماده مردن می شوند، اینان ضرورت مرگ را می پذیرند، خود را به پشتاز مرگ می آراند و به بندگانشان فرمان می دهند که آنان را بکشند. نظم شهر و سراسر کشور یکباره به هم می خورد، همه جا دزدی و آدم کشی در می گیرد، و کینه جویی آزاد گذاشته می شود. در یکی از این هنگامه ها، پانصد زن در کاخ شاهی در ظرف شش دقیقه کشته شدند. رهبران حکومت برای آنکه به آشوب و آدمکشی پایان دهند، با شتاب می کوشند تا هرچه زودتر پادشاه نو را

معین کنند.

سهمگین ترین داستان‌ها سرگذشت زنی است که در اعماق کنگو بر «یاگا»ها حکومت می‌کرد^{۷۷} او به دین مسیح درآمد و پس از چندی دوباره بت پرست شد، ولی باز به مسیحیت گروید. زندگانی را به هرزگی بی‌اندازه می‌گذرانید و با مادرش که به دست او از شهر یاری برکنار شده بود پیوسته می‌ستیزید. حکومتی خاص زنان بنیاد کرد که به کشور گشائی‌هایش پرآوازه شد. در برابر همگان، مهر به مادر و پسرش را انکار کرد. پسرش را که کودکی بیش نبود در برابر اجتماعی از مردم در هاونی خرد کرد، خود را به خونش آلود و فرمان داد تا خود کودکانی را که بدینگونه کشته می‌شدند همیشه آماده نگاه دارند. قوانین او سخت ستمگرانه بود. مردان را یا از کشور بیرون می‌رانند و یا می‌کشتند و همه زنان مکلف بودند که پسرانشان را بکشند. زنان آبستن ناگزیر بودند که از اردوگاه بگریزند و در نهان بزیایند، در مدتی که رهبر این زنان بود هراس انگیزترین ویرانی‌ها را به بار آورد. زنان همچون پتیارگانی همه چیز را در همسایگی سرزمین خود نابود می‌کردند و گوشت آدمیان را می‌خوردند، و چون زمین را کشت نمی‌کردند ناگزیر بودند که از راه تاراجگری زیست کنند. از این روز زنان رخصت داشتند که از زندانیانشان همچون از شوهران خود کام برگیرند و حتی آزادشان کنند. این شیوه زندگی سالها پایدار بود. شرکت زنان در جنگ‌ها یکی از ویژگی‌های زندگی افریقایی است. در «آشانتی - داهومی» گروهی از زنان با پادشاه به کارزار می‌روند. و در «داهومی» می‌توان چنین پنداشت که جمهوری افلاطون را تا اندازه‌ای واقعیت بخشیده‌اند زیرا کودکان به خانواده‌های خود تعلق ندارند، بلکه به شیوه‌ای همگانی پرورش می‌یابند و اندک زمانی پس از زاده شدن در میان روستائیان تقسیم می‌شوند. بسیاری از آنان برگرد شاه به سر می‌برند، و هر کس که بخواهد زن بگیرد، باید پولی به کاخ شاهی بپردازد تا در برابر آن زنی به او بدهند. هر کس باید زنی را که به او می‌دهند، خواه جوان باشد یا پیر، بگیرد. زنان شاه راهنمای این خواستگاری می‌شوند و به هر کدام مادری می‌دهند که نگاه داری اش به عهده آن خواستگار است. خواستگاران دیگر باز می‌گردند و آنگاه زنانشان را تحویل می‌گیرند.

از همهٔ صفت‌های گوناگونی که بر شمردیم، آشکار می‌شود که ویژگی نمایان خوی افریقائی، افسارگسیختگی است. وضع آنان پذیرای هیچگونه تکامل و تربیت نیست و همواره همانگونه بوده که امروز هست. در برابر نیروی شگرف خودسری طبیعی که بر افریقائیان فرمانرواست، اخلاق هیچگونه نیروی قاطع بر آنان ندارد. هر کس بخواهد نمایش‌های هراس‌انگیز سرشت آدمی را ببیند می‌تواند آنها را در افریقا بیابد. نخستین گزارش‌هایی که از قارهٔ افریقا در دست است همین داستان‌ها را برای ما باز می‌گوید. افریقا هیچگونه تاریخی به معنای درست این واژه ندارد. از این رو در اینجا رهایش می‌کنیم و دیگر از آن یادی نخواهیم کرد. زیرا قاره‌ای است بی‌تاریخ و نشانهٔ هیچگونه جنبش و تکامل در آن پیدا نیست و آنچه در آنجا مثلاً در مناطق شمالی روی داده است، به جهان آسیائی و اروپائی تعلق دارد. (تاریخ) کارتاژ، تا آن زمان که پائید، نمودار مرحلهٔ مهمی بود، ولی به عنوان مستعمرهٔ فنیقیه به آسیا تعلق داشت. مصر در گذار حوزهٔ تکامل روح انسان از شرق به غرب باید بررسی شود، لیکن هیچ پیوندی با روح افریقائی ندارد. آنچه ما به نام خاص افریقا می‌شناسیم، آن سرزمین بی‌تاریخ و تکامل نیافته‌ای است که هنوز در چنین روح طبیعی فرمانده است و در اینجا ناگزیر بودیم که پیش از گذشتن از آستانهٔ تاریخ جهانی، درباره‌اش سخن گوئیم.

ب) آسیا

پس از بررسی افریقا، اینک به عرصهٔ راستین تاریخ جهانی درمی‌آئیم، نزد افریقاییان، خواست طبیعی فرد هنوز نفی نشده است، ولی تنها بر اثر این نفی است که انسان از هستی در خود و برای خود آگاه می‌شود. این آگاهی، نخست در جهان شرقی آشکار می‌شود. در شرق، نیروئی هست که در خود و برای خود وجود دارد، و انسان تنها در حالی در خود و برای خود وجود دارد که با این گوهر کلی پیوستگی یابد. پیوستگی با نیروئی گوهری، افراد را با یکدیگر یگانه می‌کند. بدینسان بود که عنصر اخلاقی آگاهی سیاسی، نخست بار در آسیا پیدا شد. آسیا قارهٔ برآمدن خورشید و به طور کلی قارهٔ سرآغازهاست. راست است که (مفاهیم جغرافیائی شرق و غرب، نسبی است

و) هر کشور در یک زمان هم شرقی است و هم غربی، بدینگونه که آسیا از دیدگاه امریکا می تواند غربی دانسته شود، لیکن همچنانکه اروپا مرکز و غایت جهان کهن و مطلقاً غربی است، آسیا نیز مطلقاً شرقی است. در آسیاست که روشنائی روح و آگاهی از معنای کلی و در نتیجه، تاریخ جهانی پدیدار می شود.

نخست باید از طبیعت جغرافیائی آسیا و شکل بندی آن طرحی به دست دهیم. در افریقا و احوال طبیعی برای تاریخ جهانی، خصوصیت منفی (و نامساعد) داشت، ولی در آسیا خصوصیت مثبت دارد: طبیعت نگری^{۷۸} آسیائیان از همینجاست. طبیعت همچنانکه بنیاد تاریخ است، بنیاد پژوهش ما در تاریخ نیز باید باشد، جهان طبیعت و جهان روح هر دو پیکری زنده می سازند که همان تاریخ است. ساخت طبیعی قاره آسیا اضداد مطلق و در عین حال پیوند میان اضداد را نمودار می کند. اصول (و ویژگی های) گوناگون جغرافیائی آسیا در حد خود تکامل یافته و بی نقص اند. دو گانه جایگاهی (که در مبحث تعاریف کلی از آنها یاد کردیم یعنی) بلندی ها و دره هایی که با رودخانه ها آبیاری می شود، در آسیا عرصه دو گانه کوشش متضادند، و به روی یکدیگر تأثیری ذاتی دارند و بدین جهت، برخلاف آنچه در مصر دیده می شود، از هم جدا نیستند. پیوستگی میان این دو شیوه متضاد (کوشش انسانی) خود یکی از ویژگی های آسیاست.

نخست باید شیب شمالی یعنی سیبری را کنار بگذاریم، زیرا بیرون از زمینه پژوهش ماست. ساخت (جغرافیائی) سیبری سراسر چنان است که نه می تواند فرهنگی تاریخی در دامن خود پرورد و نه در سیر تاریخ جهانی، چهره ای خاص خود داشته باشد. سیبری بی گمان دارای این مزیت است که رودخانه های بزرگی دارد که در کوه های آلتائی به اقیانوس شمالی می ریزند، ولی اثرات آب و هوا چنین مزایایی را خنثی می کند. باقی آسیا همچون افریقا اساساً از مناطق بلند و بهم فشردگی تشکل شده است و کمربندی از کوهستان ها که بلندترین قله های جهان را دربر دارند، گرد آنها را فرا گرفته است. این کمربند کوهستانی، رشته پیوسته ای است که شیب تندی به سوی بیرون (قاره) دارد. مناطق بلند آسیا را در جنوب و جنوب شرقی کوه های

«موستاگ»^{۷۹} یا «ایماتوس»^{۸۰} محدود می‌کند و کمی به سوی جنوب، کوه‌های هیمالیا به موازات آنها کشیده شده است. در شرق یک رشته کوه از جنوب به شمال امتداد دارد حوزه رود آمو را محدود می‌کند. بیشترین بخش این منطقه در دست «منچو» هاست که بر چین فرمانروایند و شیوه اصلی زندگی ایشان، حتی امپراتور چین در فصل تابستان از آن پیروی می‌کند، بیابانگردی است. در شمال، کوه‌های آلتائی و «زونگاری»^{۸۱} قرار دارد که کوه اخیر در شمال غربی به «موسارت»^{۸۲} و در غرب به «بلورتاگ»^{۸۳}، و این کوهها نیز از راه هندوکش به «موستاگ» پیوسته است.

رودخانه‌هایی بزرگ این رشته کوه‌های بلند را می‌شکافند و سپس در مسیر خود دره‌هایی پهناور و بسیار بارآور و پر از گل و گیاه پدید می‌آورند که هر یک کانون فرهنگ ویژه‌ای از آن خویش است. اینها جلگه‌هایی هستند که رودخانه‌ها ساخته شده‌اند و آنها را نمی‌توان به معنای درست واژه، دره نامید. ساخت آنها از ساخت حوزه رودخانه‌هایی که در اروپا دیده می‌شود و دره‌هایی راستین با انشعاب‌های بی‌پایان در هر دو سوی آنها قرار دارد متفاوت است. از جمله این جلگه‌هاست جلگه چین که پدید آورده «هوانگ هو»^{۸۴} و «یانگ تسه کیانگ»^{۸۵} یعنی رودهای زرد و آبی است که از غرب به شرق روانند، و سپس جلگه هندوستان که از ته نشین رود گنگ فراهم آمده است؛ سند که فرهنگ دیگری را در سرزمین پنجاب پرورانده کمتر اهمیت دارد [زیرا دشتی که این رود در جنوب از میان آن می‌گذرد بیشتر شنزار است]؛ و سپس سرزمین‌های دجله و فرات که از ارمنستان سرچشمه می‌گیرند و در غرب کوه‌های ایران روان می‌شوند. دره‌هایی از همین‌گونه در شرق و غرب دریای خزر واقع‌اند. دره‌های شرق این دریا از رود جیحون و سیحون تشکیل شده‌اند که به دریا ارال می‌ریزند. جیحون در گذشته به دریای خزر می‌ریخت، ولی بعدها تغییر مسیر داده است. منطقه بزرگ میان رود «بلورتاگ» و دریای خزر، جلگه‌ای پهناور است که در آن تپه‌هایی نیز دیده می‌شود و از لحاظ تاریخ جهانی اهمیتی ویژه دارد. در غرب، رودهای کور و ارس جلگه‌ای کوچکتر و به همان اندازه بارآور را تشکیل می‌دهند. منطقه کوهستانی آسیای مرکزی، که عربستان را نیز به عنوان یکی از بلندترین جلگه‌های منطقه

می تواند جزئی از آن دانست، خصوصیت جلگه و بلندی هر دورا داراست. در اینجا اضداد به آزادانه ترین وجه تجلی می کنند، اینجاست منزل روشنایی و تاریکی، و شکوه، و انتزاع شهود ناب^{۸۶} (یا) آنچه اصالت شرق^{۸۷} نام دارد. این نکته به ویژه درباره ایران راست است.

جلگه و بلندی به تعارضی که با هم دارند ممتاز می شوند. حالت سوم، آمیزه ای از این دوست که آن را در خاور نزدیک می توان دید. این منطقه، دربرگیرنده عربستان است، سرزمین بیابان ها و جلگه های بلند، سرزمین آزادی نامحدود که سخت ترین تعصب ها از آن برخاسته است، و نیز شام و آسیای صغیر که به دریا پیوسته اند و پل میان آسیا و اروپا هستند، جزء همین منطقه اند. فرهنگ آنها به سوی اروپا کشیده می شود، زیرا همواره به اروپا رفت و آمد دارند.

پس از این یادآوری ها درباره ویژگی های جغرافیائی آسیا باید از آثار این ویژگی ها به روی خصلت اقوام و تاریخ آسیا سخنی گفت. مهمترین نکته، رابطه میان بلندی ها و جلگه هایی است که از ته نشین رودخانه ها پدید آمده است. یا دقیقتر بگوییم آنچه از لحاظ تاریخ جهانی اهمیت بسیاری داشته است، بیشتر، پیوستگاه کوه ها یا جلگه ها بوده است تا سرزمین های بلند. در تاریخ آسیا، رابطه میان اقوامی که در چنین مناطقی زیسته اند و آنگونه فرهنگی که در جلگه های فراز آمده از ته نشین رودخانه یافت می شود سزاوار تأکید خاص است. شیوه اصلی گذران زندگی میان اقوام کوهستانی، دامپروری است حال آنکه در میان اقوام ساکن جلگه ها، کشاورزی و بازرگانی است. سومین شیوه اصلی، که خلاص خاور نزدیک است، بازرگانی خارجی و دریانوردی است. این شیوه های اصلی معاش در اینجا به شکلی مجرد (و جدا از یکدیگر) باز نموده شد، ولی (در عالم واقع) با هم رابطه ذاتی متقابلی دارند؛ و از این رو به صور گوناگون و مشخصی نمایان می شوند که شیوه زندگی و خصلت تاریخی اقوام مورد بحث براساس آنها تکیه دارد.

مثلاً دامپروری در میان اقوام کوهستانی مایه پیدایی سه شیوه گوناگون زندگی می شود. نخست زندگی آرام بیابانگردی که با نیازهایی محدود، مسیر یکنواختی دارد. دوم زندگی ناپایداری که در رسم تاراجگری بدانگونه

که باز در میان بیابانگردان رواج دارد دیده می شود. و سوم حالتی است که در آن، اقوام کوهستانی به کشورگشایی برمی خیزند. چنین اقوامی بی آنکه تا مرحله زندگی تاریخی تکامل یابند، کشتی نیرومند در جهت دگرگون کردن هیئت (اجتماعی) خود دارند، و هر چند (زندگی) ایشان از هرگونه مایه تاریخی تهی است، لیکن سرآغاز تاریخ را باید در میان آنها جست. اشتغال آنان در حیطه زندگی فوری خود به پرورش اسب و شتر و گوسفند و تا اندازه ای کمتر رمة، سبب می شود که شیوه زندگی ایشان ناپایدار و همواره با سرگردانی باشد؛ این شیوه زندگی یا در مسیر آرام خود می پاید و یا به تاراجگری و گاه تجمع توده های بزرگ بیابانگردان و پرورش آنان به جلگه ها می انجامد. این توده ها هیچگاه تکامل درونی نمی یابند، و تنها هنگامی از تمدن برخوردار می شوند که در جلگه هایی که فتح کرده اند جایگزین شوند و منش (اصلی) خود را از دست بدهند. ولی این تاخت و تازها انگیزه ای شگرف برای جنبش های و ویرانگری های و دگرگونی هایی در صورت بیرونی جهان می شوند.

دومین شیوه اصلی زندگی که خاص جلگه های فراز آمده از ته نشین رودخانه هاست، کشاورزی است که بیش از شیوه های دیگر سزاوار تأمل ماست. کشاورزی به حکم طبیعت خود درخور ماندگاری (اقوام در یک سرزمین) است، زیرا نیازمند ثبات در شیوه زندگی و پیش بینی کردن و در اندیشه آینده بودن است. در این حال، اندیشه به سوی امری کلی برانگیخته می شود، زیرا خانواده را باید به روشی کلی پاس داشت^{۸۸} و این روش مایه آن می شود که دارایی و پیشه های انفرادی پدید آید. چین و هند و بابل بدینگونه به صورت کشورهای متمدن بزرگی درآمدند. ولی در درون خود محصور ماندند و با دریا^{۸۹} ارتباط نیافتند، یا این ارتباط دست کم تا زمانی که اصل ویژه این اقوام (یعنی زندگی در خشکی) به پایه کمال نرسید برقرار نشد؛ و اگر هم بعدها به دریانوردی پرداختند دریا هیچگاه به صورت عنصری از فرهنگ و تمدن آنها درنیامد. از این رو در مراحل بعدی تنها پیوند آنها با تحولات تاریخی از این راه بود که اقوام دیگری از آنها دیدن کنند یا در پی اکتشاف آنها برآیند. این اصل میانگین، خصلت ویژه آسیاست؛ تضاد میان شب و روز، یا

از لحاظ جغرافیائی میان جلگه‌ها و رشته‌کوه‌ها، عاملی قاطع در تاریخ آنهاست. رشته‌کوه‌های پیرامون مناطق بلند، و خود بلندی‌ها و جلگه‌های، خصلت طبیعی (یا مادی) و معنوی آسیا را معین می‌کند. ولی اینها به خودی خود عناصر انضمامی تاریخ نیستند، بلکه هر یک از آنها با ضد خود رابطه‌ای مطلق دارد: زندگی آرام ساکنان دشت‌های پربار، غایتی است که ساکنان بی‌قرار و ناپایدار و بیابانگرد کوه‌ها و مناطق بلند همواره در پی آن می‌کوشند. مناطقی که به طور طبیعی از یکدیگر جدا هستند در جریان تاریخ با یکدیگر پیوستگی ذاتی می‌یابند.^{۹۰}

در خاور نزدیک این هر دو اصل (یعنی اصل بلندی و اصل جلگه) با یکدیگر یگانه شده‌اند؛ اینجا سرزمین صور متنوع است، و ویژگی اصلی آن، پیوستگی با اروپاست. خاور نزدیک آنچه در دامن خویش پرورانده نزد خود نگاه نداشته بلکه به اروپا فرستاده است. در این منطقه، دو اصل پدیده آمده که در زادگاهش پرورده نشده بلکه در اروپا به کمال رسیده است.^{۹۱} همه اصول دینی و سیاسی از آنجا برخاسته، ولی در اروپا تکامل یافته است. این منطقه با دریای مدیترانه پیوستگی دارد. عربستان و سوریه، و به ویژه کرانه سوریه، خاصه یهودیه و صور و صیدا، از نخستین روزگاران، بازرگانی پیشه کرده و آن را در جهت اروپا گسترش داده‌اند. در آسیای صغیر «تروا»^{۹۲} و یونیه و نیز «کلشیس»^{۹۳} بر کرانه دریای سیاه و فراسوی آن، ارمنستان، پیوستگی‌های اصلی میان آسیا و اروپا بوده‌اند. ولی دشت پهناور «ولگا» نیز به سبب این که گروه‌های بزرگ مهاجمان آسیایی از راه آن به اروپا حمله بردند، در خور توجه است.

ج) اروپا

در اروپا اختلاف‌های طبیعی بدانگونه که در آفریقا و به شیوه‌ای نمایان‌تر در آسیا دیده می‌شود، وجود ندارد. اروپا آن هسته استوار مناطق بلند را (که مختص آسیا و آفریقا است) ندارد، زیرا در اروپا چنین مناطقی دارای اهمیت فرعی است جلگه‌ها نیز بی‌اهمیت‌اند؛ به ویژه جنوب و غرب، سرزمین دره‌های گوناگونی است که کوه‌ها و تپه‌ها گرداگرد آنها را فرا گرفته است. از

این رو خصلت اروپا آن است که اختلاف‌هایی که در ساخت جغرافیائی‌اش وجود دارد، برخلاف آنچه در آسیا دیده می‌شود، موجب تعارض‌های شدید نیست، بلکه همه آنها با یکدیگر درآمیخته، چندانکه تضادها یا از میان رفته و یا دست کم تعدیل یافته و هر مرحله طبیعی در مرحله دیگر مستحیل شده است. با این حال، در ساخت جغرافیائی اروپا، سه بخش را از یکدیگر می‌توان بازشناخت. ولی چون هیچگونه تضادی میان بلندی‌ها و جلگه‌ها وجود ندارد، باید معیار دیگری برای بخش‌بندی برگزید. نخستین بخش، اروپای جنوبی است یعنی سرزمین جنوب پیرنه، و جنوب فرانسه و ایتالیا، که با آلپ از نواحی دیگر فرانسه و سوئیس و آلمان جدا می‌شود، و یک رشته سرزمین‌های شرقی در جهت شبه جزیره بالکان، در جنوب حوزه رود دانوب، از جمله یونان. این منطقه که روزگاری دراز عرصه تاریخ جهان بود، دارای هیچگونه محور مشخصی نیست، ولی روی به سوی بیرون دارد و مشرف بر مدیترانه است. زمانی که مرکز و شمال اروپا در توحش به سر می‌برد، روح جهانی در اینجا خانه داشت، منطقه شمال آلپ را به نوبه خود به دو بخش می‌توان کرد: بخش غربی، که آلمان و فرانسه و دانمارک و اسکاندیناوی را دربر می‌گیرد، قلب اروپاست، جهانی است که نخست بار دره‌ایش به دست ژولیوس سزار گشوده شد. کار تاریخی سزار در گشودن راه ارتباط با این سرزمین‌ها کاری درخور مردان بود، همچنانکه سودای اسکندر بزرگ برای تحمیل خصلتی غربی بر خاور نزدیک، کوششی سزاوار جوانان. ولی اسکندر در سودای خود به قصد برکشیدن خاور نزدیک به پایه تمدن یونانی کمتر کامیاب درآمد تا سزار در نقشه‌اش. با این حال، کامیابی اسکندر گرچه گذران بود، پیوندی میان شرق و غرب بست که بعدها رویدادهای تاریخی بزرگ غرب توانست از آن ریشه بگیرد. کار او به پاس معنایی که داشت بزرگترین و زیباترین کار از دیدگاه قوه پندار، بود، ولی از حیث نتیجه، بزودی به گونه آرمانی بی پایه ناپدید گشت.

سومین بخش، اروپای شمال شرقی است. این بخش، دربرگیرنده جلگه‌های شمالی است که خصلتی ویژه از آن خود دارند؛ آن جلگه‌ها که زمانی به اقوام اسلاو تعلق داشتند، اروپا را به آسیا می‌پیوندند. این بخش به

طور عمده از روسیه و لهستان فراهم می‌آید که تنها در روزگاران اخیر در شمار کشورهای تاریخی درآمدند و اینک پیوندی همیشگی را میان اروپا و آسیا نگاه می‌دارند.

چون طبیعت اروپائی، برخلاف طبیعت قاره‌های دیگر، تابع عوامل جغرافیایی نیست. انسان اروپا نیز (در قیاس با انسان قاره‌های دیگر) خصلتی کلی‌تر دارد. شیوه‌ای خاص زندگی که با انواع گوناگون محیط طبیعی پیوستگی دارد. آن‌طور انفرادی و مشخصی را که در آسیا دیده می‌شود به خود نمی‌گیرد، زیرا در اروپا اختلاف‌های جغرافیائی (میان مناطق گوناگون) اندک است. به هر حال زندگی طبیعی، قلمرو و تصادف و امکان نیز هست و اگر تأثیری قاطع و همپایه تأثیر روح (برسیر زندگی ملت‌ها) داشته باشد، تنها در حدود اوصاف کلی آن است. مثلاً خصلت روح یونانی از چگونگی خاک یونان اثرپذیرفت و یونان سرزمینی کرانه‌ای بود و اینگونه سرزمین، پرورنده خودفرمانی فردی است. به همینسان امپراتوری روم نمی‌توانست از قلب قاره برخیزد. انسان می‌تواند در همه قاره‌ها زیست کند؛ ولی قاره‌ها محدودند و هر قاره به نسبت با آنچه در سرنوشت انسان نهفته است نیروئی بیرونی است. از این رو انسان اروپائی از دیدگاه طبیعی نیز آزادتر از ساکنان قاره‌های دیگر می‌نماید، زیرا در اروپا هیچ اصل (و عامل) طبیعی واحدی حاکم نیست. آن شیوه‌های گوناگون زندگی که در آسیا در حال ستیزه پیوسته با یکدیگر هستند در اروپا بیشتر به صورت طبقات اجتماعی جداگانه، در درون جامعه‌ای یگانه، آشکاری شود. تمایز اصلی جغرافیائی میان نواحی کرانه‌ای و نواحی درونی است. در آسیا دریا اهمیتی ندارد و اقوام آسیائی در به روی خود از دریاها بسته‌اند. در هند، دین، دریانوردی را حرام می‌داند. ولی در اروپا ارتباط با دریا اهمیتی حیاتی دارد، و همین نکته اختلافی دائم میان دو قاره آسیا و اروپا ایجاد می‌کند. هیچ کشور اروپائی هیچگاه به راستی کشوری اروپایی نیست مگر آن که با دریا مرتبط باشد. دریا (برای اروپا) آن گریزگاه^{۹۴} مخصوصی را که آسیا از آن محروم است، ولی زندگی (تنها) به یاری آن می‌تواند از (محیط) خویش گامی فراتر نهد، فراهم می‌آورد، آنچه زندگی سیاسی اروپائی را با اصل آزادی فردی می‌آمیزد همین است.

پانوشت ها :

1- Naturzusammenhang

۲- منظور از اصل Prinzip رسالت روحی یا معنوی خاص هر قوم در مرحله ای معین از سیر تکامل تاریخ است. پیشتر به صفحه ۱۸۶ نگاه کنید. م.

۳- این گفته، دنباله گفته پیشین هگل است (ص ۲۰۱) که هر ملت در سیر تاریخ جهانی فقط می تواند یک رسالت را بر عهده گیرد و تنها یک بار بر آن مؤثر باشد. در اینجا نیز می گوید که یک قوم اگرچه در هر یک از مراحل سیر تکامل تاریخی خود می تواند ویژگی ها و توانایی های گوناگون داشته باشد، لیکن چون به اوج تکامل تاریخ برسد فقط یک ویژگی یا توانایی برجسته دارد. م.

۴- هستی هر قوم چون به اوج تکامل می رسد فقط در یک اصل مثلاً در یک آرمان یا نبوغ معین یا رسالت خاص تجلی می کند. این اصل تازه بر حسب خاصیت طبیعی خود با اصلی که آن قوم در مرحله پیشین پای بند آن بوده است تعارض دارد. م.

۵- عوامل جغرافیایی هر کشور چون خاص آن کشور است ناگزیر جنبه اختصاصی و فردی دارد؛ یعنی فقط می تواند در خود آن کشور آثار و نتایجی داشته باشد. از سوی دیگر خصوصیات اخلاقی هر قوم مخصوصاً در اوج تکامل آن باید خصلت کلی و جهانی داشته باشد. بدین جهت رابطه این دو، یا به سخن دیگر تأثیر عوامل جغرافیایی بر خصوصیات اخلاقی، به نظر، «بیرونی» یعنی سطحی یا اتفاقی و محتمل می نمایند. ولی عوامل جغرافیایی همچون زمینه و بستر کوشش روح، اهمیت اساسی دارد. م.

۶- یا بیرون بودگی (اجزاء یک کل از یکدیگر) auseinander

7- Lokal

۸- واژه Nation از اصل nasci به معنای زادن می آید. م.

۹- یعنی بالقوه با پرورش خصال کیفی انسان مابین است. م.

۱۰- متافیزیک، A، ۲، ۹۸۲

11- Lapp

12- Orinoko

13- Differenzierung

۱۴- در جامعه کشاورزی، گروه های اجتماعی - مثلاً جوامع روستایی - پی می برند که خودمختاری و استقلال هر گروه خواه و ناخواه موجب محدودیت خودمختاری و استقلال گروه های دیگر می شود و به علاوه اگر هر گروه بخواهد برآستی مستقل باشد، باید سرانجام گروه های دیگر را به زیر فرمان خود درآورد. این است که استقلال گروه ها با یکدیگر مانع الجمع است. ولی چون همه گروه های اجتماعی خواهان استقلال هستند اندیشه استقلال و حاکمین، وجه مشترك خواست ها و آرزوهای ایشان می شود و همین امر، زمینه را برای پذیرش اصل حاکمیت واحد آماده می کند تا پس از یک چند از استقلال خود چشم پيوشند و تابع حکومت متمرکز و واحد و مستقلى شوند. بدینسان «جزئیت» و تمایل به خودپرستی و کناره جویی در برابر «کلیت». که روحیه وابستگی به تمامی جامعه و پیروی از حکومت واحد است، شکست می خورد. م.

15- Verendlichung (=action dans la finitude, finite development)

مقصود استقرار مردمان بیابانگرد و خو گرفتن آنها به حدود و قیود زندگی آرام

کشاورزی است. م.

ارجی ندارد. از این رو ایمان و عبادت در نظر پروتستان در واقع همان کردار انسان است. م.

۴۵- مقصود کلیساهای فرقه‌های گوناگون مسیحی است. م.

۴۶- یعنی از زمان جنگ استقلال که امریکا خود را از چنگ استعمار انگلستان آزاد کرد. م.

47- Unbildsamkeit (=indocilite', backwardness)

48- in sich br"utet (=culture refermee sur lui-meme qui est restee telle, a culture which broods for ever within itself)

49- Nichfertigtein (=inachevement)

50- Nichtfertigwerden

۵۱- نویسنده پیشتر گفته است که «آمریکا از دیدگاه طبیعی، سرزمینی نارس است و از دیدگاه نظام سیاسی، نارس‌تر. م.

52- die absolute Unmo"glichkeit, sich zu entwickeln (=incapacite absolue d'evoluer)

۵۳- (Karl) Ritter ۱۸۵۹-۱۷۷۹، بنیادگذار زمین‌شناسی علمی.

54- in sich gedrungene (=replie sur lui meme, enclosed within itself)

مفهوم «در خود تنیدگی» در صفحه بعد بیان شده است. م.

55- Fez

۵۶- ۱۷۵۹-۱۸۳۷ de Pradt (Dominique Dufour) اسقف «مالین» Malines که در سال ۱۸۱۶ کتاب «خاطرات انقلاب اسپانیا» را منتشر کرد.

۵۷- مقصود سیاست استعماری فرانسه در الجزایر برای یکی کردن آن سرزمین با کشور خویش است. م.

58- Guardafui

16- Silesie

17- Oder

18- Bohemie

19- Saxony

20- Elb

21- Bretagne

22- Kurland

23- Livonie

24- Esthonie

۲۵- «با مفرغ سه لایه گرد سینه»، برگرفته از بیتی از «هوراس» Horace به این مضمون: «چوب بلوط و مفرغ سه لایه، نگاهبان سینه آن کس شد که نتوانش را عرضه دریای خشمگین کرد.» م.

26- Apalaches

27- Alleghenys

28- Saint Lawrence

29- Great Lakes

30- Missouri

31- Ohio

32- Andes

33- Cordillera

34- Plata

35- Magdalena

36- Creole

37- Kingera

38- Lianos

39- Altona

40- Offenbach

41- Furth

42- Carouge

43- Puritans

۴۴- مذهب پروتستان چنین می‌آموزد که ایمان انسان باید از راه کردار آشکار شود وگرنه ایمان به تنهایی و جدا از کردار

- ۷۷- کاواتزی، ص ۱۴۹ به بعد.
 78- Naturschauung
 (=appreciation de la nature)
 79- Mustag
 80- Imaus
 81- Dzungarian
 82- Mussart
 83- Belurtag
 84- Huang-Ho
 85- Yangtze-Kiang
 86- Abstraktion reiner Anschauung
 (=abstraction de la pure intuition)
 87- Orientalismus
 ۸۸- نگاهداری از خانواده مستلزم آن است
 که بزرگ خانواده درباره دشواری‌ها و
 نیازهای کلی و همگانی اعضای خانواده
 بیندیشد، نه آنکه فکرش در بند مسائل
 جزئی و فردی این یا آن عضو باشد. به
 علاوه در تأمین معیشت، باید پروای نه
 تنها زندگی روزانه بلکه غم آینده را نیز
 داشت. م.
 ۸۹- در متن: اصل دریا.
 ۹۰- خلاصه مطلب آنکه: از لحاظ
 جغرافیایی، آنچه مسیر تاریخ آسیا را معین
 می‌کند نه خصوصیت مناطق بلند است و
 نه خصوصیت جلگه‌هایی که از ته نشین
 رودخانه‌ها پدید آمده‌اند، بلکه تضاد میان
 این دو گونه منطقه و در عین حال، رابطه
 میان آنهاست. هگل این حالت مرکب از
 تضاد و پیوستگی میان بلندی‌ها و
 جلگه‌ها را «اصل سوم» (در برابر اصل
 بلندی و اصل جلگه) می‌نامد.
 ۹۱- مقصود، دین یهود و دین مسیح
 است. م.
 92- Troda
 93- Colchis
 94- Hinaus (=outlet)

- 59- Fula
 60- Mandingo
 61- Erdichtungen (=fabulations,
 fabrications)
 ۶۲- هردوت، II، ۳۳
 63- Cavazzi
 ۶۴- اشاره هگل به کتاب «کاواتزی» است
 به نام «تاریخ توصیفی سه ناحیه گنگو و
 ماتامبا و آنگولا». ۱۶۶۷ گفته‌هایی که
 در اینجا از «کاواتزی» نقل می‌شود از
 چاپ ۱۶۹۰ همین کتاب در میلان گرفته
 شده است.
 65- Draks
 66- Dschaks
 67- chitomen
 68- Fetish
 69- Ashanti
 ۷۰- یعنی در نزد این اقوام، معیارهای
 عقلی فقط به صورت نظری یا فرضی،
 آنهم در برخی از وجود زندگی آنها وجود
 دارد و افراد نیز الزاماً در رفتار خود آنها را
 رعایت نمی‌کنند. م.
 71- Dahomy
 ۷۲- «کاواتزی»، ص ۵۵.
 73- Eyio
 ۷۴- James Bruce نویسنده کتاب
 «مسافرت‌هایی برای کشف سرچشمه‌های
 نیل»، ۱۷۶۸ تا ۱۷۷۳
 (Travels to Discover the Sources of
 the Nile)
 ۷۵- «تی. ای. بودویچ» T.E. Bodwich
 نویسنده «مأموریت از دماغه کوست کاسل
 به آشانتی» Mission from Cape
 Coast Castle to Ashanti لندن،
 ۱۸۱۹، دو جلد.
 ۷۶- Hutchinson نماینده انگلستان مقیم
 «کوماسی» Kumassi در سال ۱۸۱۷ بود.

۲ - بخش بندی تاریخ جهانی

بخش بندی تاریخ جهانی، (هم) دورنمایی از (سیر تحولات تاریخی) به دست می دهد و هم چگونگی آنها را در پرتو مثال و ضرورت درونی آن، فهم پذیر می گرداند.

در ضمن بررسی جغرافیایی (قاره های جهان) به جهت کلی (تحولات) تاریخ جهانی اشاره کردیم. خورشید از شرق بر می خیزد. خورشید، روشنائی است، و روشنائی، به خود پیوستگی کامل ساده^۱، و از این رو، کلی در خود (و بالقوه) است^۲ این روشنائی، هرچند در نفس خود کلی است، لیکن در خورشید به مثابه فرد یا موضوعی (واحد) وجود (و فعلیت) دارد. اغلب وصف کسی را که بامداد پگاه، برآمدن خورشید را با همه شکوه آن دیده است شنیده ایم. در اینگونه توصیف ها به روی حالت وجد و شگفتی و فراموشی بی پایان که در این لحظه روشنائی به بیننده دست می دهد، تأکید شده است. ولی چون خورشید در آسمان بالا رود این شگفتی کاهش می یابد و نگاه آدمی بیش از پیش به سوی طبیعت و خویشتن بر می گردد، آنگاه همه چیز را با روشنائی خود می نگرد و از خویشتن آگاه می شود و از حالت شگفتی و کارپذیری یا انفعال نخستین در می آید و به کوشیدن و آفریدن مستقل دست می یازد. و بدینسان چون شب فرامی رسد، در نفس خود بنایی و خورشیدی ساخته که خورشید آگاهی او و آفریده کار خود اوست و او آن را بیش از خورشید واقعی که بیرون از اوست گرامی می دارد. او اینک از برکت کوشش خود با روحش همان رابطه را دارد که پیشتر با خورشید (جهان) بیرون داشت،

با این فرق که رابطه کنونی اش آزادانه است؛ زیرا آنچه در این بار دوم در برابر اوست روح خود اوست. چنین است به طور خلاصه سیر تمامی تاریخ جهانی، و روز دراز آهنگی که روح گذرانده و کاری که در عرض این روز در تاریخ جهانی به فرجام رسانده است.

تاریخ جهانی از شرق به غرب سیر می کند، زیرا اروپا غایت مطلق تاریخ است همچنانکه آسیا سرآغاز آن است. برای تاریخ جهانی چیزی به نام شرق به طور مطلق وجود دارد هرچند واژه شرق خود دارای معنای نسبی است، زیرا زمین گرچه کروی است، تاریخ، مسیری به شکل دایره برگرد آن نمی پیماید، بلکه حد شرقی معینی دارد که همان آسیا باشد. از شرق است که خورشید بیرونی و طبیعی سربر می آورد و در غرب است که روی در نقاب تاریکی می کشد، ولی خورشید درونی خودآگاهی، که فروغی تابناک تر دارد، از غرب سربر می زند. تاریخ جهانی، سلوکی است از حالت افسارگسیختگی خواست طبیعی به (شناخت) کلی و آزادی ذهنی.

آنچه در میان پدیده های تاریخ، هدف ماست کشور است، کشور، مثال کلی و زندگی روحی کلی است که از روی زادگاه افراد است همگی به آن خوی می گیرند و اعتماد می ورزند و نیز هستی و واقعیت و دانش و خواست خود را به آن مدیونند و ارج خویش را در آن به دست می آورند و نگاه می دارند، (از این رو) کشور دارای دو تعیین است: نخست، گوهر کلی کشور، و روح یگانه و بخود استوار و نیروی مطلق، و روح مستقل قوم، و دوم، فردیت محض که قلمرو آزادی ذهنی است. (فرق میان کشورها در این است که آیا افراد در زندگی واقعی خود، این یگانگی را عادت و رسمی می دانند و درباره اش نمی اندیشند یا آنکه شخصیت ها و اندیشه گرانی خودآگاهانند. از این دیدگاه باید میان آزادی (گوهری) و آزادی ذهنی فرق بگذاریم. آزادی گوهری عبارت است از تعقلی که (نخست) به طور ضمنی در خواست انسان نهفته است و سپس در هیئت کشور تکامل می یابد. ولی بینش و خواست فردی هنوز در این خصوصیت عقلی وجود ندارد، به سخن دیگر، آزادی ذهنی که در فرد به صورت (مشخص و) انضمامی درمی آید و مایه تفکر او در وجدان خویش می شود (در مرحله آزادی گوهری) هنوز موجود نیست.

هرجا تنها آزادی گوهری موجود باشد، اوامر و قوانین به صورت اموری که در خود و برای خود مستقرند، پنداشته می شوند و رفتار افراد در برابر آنها فرمانبرداری کامل است. وانگهی، هیچ نیازی نیست که این قوانین با خواست افراد سازگار باشد، و بدین جهت افراد همچون کودکانی هستند که باید بی هیچگونه اراده یا بینشی فرمانبردار پدران و مادران خود باشند. ولی چون آزادی ذهنی پدید آید و انسان از پایگاه واقعیت بیرونی به درون روح خود فرود آید، تفکر او آفریننده ضدی است که واقعیت را نفی می کند. زیرا خروج از جهان واقع ناگزیر تضادی را به وجود می آورد که یک طرف آن خدا و (ذات) خدایی و طرف دیگرش ذهن فردی است. تنها مقصود تاریخ جهانی فراهم آوردن وضعی است که در آن دو ضد با هم مطلقاً یگانه و به راستی با هم سازگار شوند. سازگاری آنها به روشی است که ذهن آزاد در وجود عینی روح محو نمی شود، بلکه حق مستقلی برای خویش می یابد، در عین حال روح مطلق، (یعنی) قلمرو یگانگی عینی محض، حق مطلق خود را به دست می آورد. این دو ضد در آگاهی بی میانجی (و خام) شرق از هم جدا نیستند. بی گمان (در آگاهی شرقی) آنچه گوهری (و کلی) است از آنچه جنبه انفرادی (و جزئی) دارد جداست ولی هنوز تضاد (میان آنها) در درون روح درنگرفته است.

پس نخستین هیئتی که روح در تحت آن نمودار می شود شرق است. بنیاد جهان شرق بر آگاهی بی میانجی و روحانیت گوهری^۳ است؛ دانش در اینجا دیگر خصلت تحکم فردی ندارد بلکه (در حکم اشراق و) برآمدن آفتاب است، دانشی است آفریده اراده ای اساسی و مستقل و به خود استوار که خواست ذهنی (افراد در برابرش) رابطه ای آمیخته به ایمان و اعتماد و فرمانبرداری دارد. به سخن روشن تر، این رابطه پدرشاهی است. در درون خانواده، فرد برای خود تمامیتی را تشکیل می دهد ولی در عین حال جزئی است از کل و از راه کل، جویای مقصودی مشترک است، و این مقصود در عین مشترک بودن (میان همگان) وجودی ویژه خود دارد و بدینسان موضوع آگاهی فردی می شود. بزرگ خانواده، مظهر این آگاهی و خواست کلی است، او در راه مقصود مشترک می کوشد و نگاهبان افراد است و کوشش آنان

را در جهت مقصود مشترك رهبری می کند و آنان را آموزش می دهد و مراقب است تا همگی با غایت کلی هماهنگ باشند. دانش و آرزوی شرقیان از این فراتر نمی رود و در شخص رئیس کشور تجسم می یابد. این به حکم ضرورت، نخستین شکل آگاهی قومی است.

در این مرحله، کشور به وجود آمده، ولی فرد هنوز از حقوق خود برخوردار نشده است، و (نظام جامعه)، نظام اخلاقی بی میانجی و بی قانون است، زیرا در اینجا هنوز در مرحله کودکی تاریخ به سر می بریم. این نخستین هیئت (اجتماعی)، دو وجه دارد. یک وجه، کشور است که بر بنیاد خانوادگی استوار است و (شیوه اداره آن، شیوه) سرپرستی پدران است، زیرا آنچه کل جامعه را بهم پیوسته می دارد (ترس از) سرزنش و کیفر است، و نیز کشوری بی روح و بی احساس^۴ است زیرا تضاد و معنویت هنوز در آن راه ندارد. در عین حال، کشوری است که بر یک حال می پاید، زیرا از پیش خود نمی تواند خویشان را دگرگون کند. خصلت خاور دور و به ویژه امپراتوری چین چنین است. و اما وجه دیگر (جامعه آسیائی) آن است که در برابر این پابندگی مکانی، صورت زمان قرار دارد^۵ اینگونه کشورها بی آنکه خود خویشان یا اصولشان را دگرگون کنند، پیوسته در رابطه با یکدیگر دگرگونی می پذیرند، یعنی همیشه با هم در ستیزند و این ستیزه به زودی زمینه انحطاط آنها را آماده می کند. هر کشور چون (از راه جنگ با کشورهای دیگر) به سوی جهان بیرون روی می آورد، احساسی پیش از هنگام^۶ از اصل فردیت برایش دست می دهد، زیرا پیکار و ستیزه در خور آن است که انسان خویشان را بسیج کند و بشناسد. ولی احساس اصل فردیت را در این مرحله هنوز ناتوان و ناآگاه و طبیعی است، گونه ای روشنائی است ولی روشنائی شخصیتی نیست که خود را شناخته باشد. تاریخ (این کشورها در این مرحله) همچنان غیر تاریخی است، زیرا صرفاً تکرار همان (جریان) پرشکوه^۷ سقوط است. هر چیز نوی که در پرتو دلیری و نیرومندی و بزرگ منشی، جانشین بزرگی گذشته شود همان دایره سقوط را می پیماید. ولی این سقوط راستین نیست، زیرا از آن همه دگرگونی بی آرام، هیچ پیشرفتی حاصل نمی شود. هر نظام تازه ای که جانشین نظام ویران گذشته شود باید به نوبه خود فرو ریزد و ویران شود؛ این

است که هیچ پیشرفتی دست نمی دهد: (حاصل) این بی آرامی، تاریخی بی تاریخ است. در این نقطه، تاریخ به آسیای میانه انتقال می یابد - ولی این انتقالی ظاهری است، زیرا مرحله بعدی با مرحله پیشین هیچ پیوندی ندارد. اگر بخواهیم (مراحل تحول تاریخ را) همچنان با مراحل عمر آدمی مقایسه کنیم، باید بگوئیم که انسان در اینجا مرحله کودکی را می گذراند، و دیگر آرامش و پشتگر می دوره نوزادی را ندارد بلکه پر خاش و آشوب می کنند.

خصلت روح شرقی، آن است که به شهود نزدیکتر است، زیرا عین یا موضوع خود را بی میانجی در می یابد. ولی ذهن هنوز در هستی گوهری غرق است و خویشتن را از خلوص^۸ (و) یگانگی^۹ پیشین نرهانده تا به آزادی دست یابد. بدینگونه ذهن هنوز، عین کلی را از پیش خود نساخته و عین هنوز در ذهن، زایش دوباره نیافته است، شیوه هستی روحی آن هنوز تصور نشده، بلکه در حالتی بی میانجی به سر می برد و به روش بی میانجی دریافته می شود^{۱۰} از این رو موضوع (اندیشه شرقی،) انسانی^{۱۱} است که به شیوه ای بی میانجی تعیین می یابد و همچون (مثال) خورشید مادی^{۱۲}، تصویری حاصل پندار حسی است نه پندار معنوی، و به این دلیل در هیئت انسانی طبیعی و منفرد در می آید^{۱۳} بدین ترتیب روح و گوهر قوم به طور عینی به شکل فردی واحد در برابر اعضای آن قوم نمودار می شود. زیرا برترین و پرارح ترین وسیله تجسم (هر معنائی) انسان است. پس ذهن اساساً (به صورت) موجودی انسانی است که در نظر قومش مظهر یگانگی معنوی و صورت ذهنیتی است که همه چیز در آن یگانه می شود. چنین است اصل جهان شرقی: افراد هنوز آزادی ذهنی خود را نیافته اند، بلکه همچون عرض های گوهری هستند که برخلاف گوهر اسپینوزائی، انتزاعی و اعتباری نیست بلکه در نظر آگاهی طبیعی به طور انضمامی (و محسوس) به شکل خدایگانی است که همه چیز تنها از آن اوست.

نیروی گوهری دارای دو جنبه است: (نخست) روح که فرمانرواست و (دوم) طبیعت که ضد آن است. این دو جنبه در نیروی گوهری با هم یگانه می شوند. خدایگان مظهر گوهر و در حکم قانونگذار عالم جزئیات است. ولی این نیروی فرمانروا تنها به آنچه نزد ما حکومت دنیوی^{۱۴} نام دارد منحصر

نیست، زیرا حکومت روحانی هنوز شخصیتی متمایز نیافته است. حکومت جهان شرقی را می‌توان خداسالاری^{۱۵} نامید. خدا فرمانروای دنیوی است و فرمانروای دنیوی خداست. این دو ویژگی در شخص فرمانروا یکی شده است، و خدائی آدمی گونه حکومت می‌کند. ولی این اصل به سه شکل گوناگون آشکار می‌شود.

امپراتوری چین و مغول، سرزمین خودکامگی خداسالارانه^{۱۶} است. کشور در بنیاد خدا پدرشاهی است؛ فرمانروا، پدری است که بر آنچه ما امور وجدانی می‌نامیم نیز سرپرستی می‌کند. در چین، اصل پدرشاهی به نحوی سازمان یافته که کشوری به وجود آورده ولی نزد مغولان بدانگونه تکامل نیافته است. در چین رئیس کشور، خودکامه‌ای است که دولتی منظم و سازمان یافته را که دارای سلسله مراتب پرشمار و پیچیده‌ای است، رهبری می‌کند. حتی کارهای دینی و خانوادگی از روی قوانین کشوری سامان می‌یابد و فرد دارای هیچگونه هویت اخلاقی نیست.

فرق جهان هندی (با چین و مغولستان) در آن (خصائص) استواری است که فقط در درون فرهنگ قومی بسیار پیشرفته‌ای می‌تواند پرورش یابد. در اینجا کاست‌ها هستند که حقوق و تکالیف هر کس را معین می‌کنند. می‌توان اینگونه حکومت را بهین‌سالاری خداسالارانه^{۱۷} نامید، برفراز این اختلاف‌های ثابت (طبقاتی)، معنوی‌پنداری، ولی جهان معنویتی که هنوز از جهان حسی فارغ نشده، حاکم است. روح چه بسا خود را تا پایه یگانگی خدا می‌رساند ولی نمی‌تواند در آن پایه زمانی دراز بپاید. فرا گذاشتن از جزئیت، مایه آن می‌شود که روح دیوانه‌وار سرگردان شود و چه بسا دوباره در آن فروافتد^{۱۸}

در ایران، یگانگی گوهری به صورت ناب درآمده است. مظهر طبیعی آن روشنائی است و (مظهر) روحانیت، نیکی است. این شکل (حکومت) را می‌توانیم پادشاهی خداسالارانه^{۱۹} بنامیم. وظیفه شاه آن است که نیکی را به کار بندد. ایرانیان مردمان بسیاری را به زیر فرمان خود درآورده‌اند، ولی همه آنها را آزاد گذاشته‌اند تا ویژگی‌های خویش را نگاه دارند؛ از این رو حکومت آنان را می‌توان همانند امپراتوری دانست. در حالی که چین و هند در اصول

خود بیحرکت مانده اند، ایرانیان (نماینده) انتقال راستین (تاریخ) از شرق به غرب اند. همچنانکه ایران نماینده انتقال به بیرون است، مصر نماینده انتقال آزادی یونانی به درون است.^{۲۰} در مصر به آن تضادی که رسالت رفعش به عهده غرب است برمی خوریم.

(بدینسان) شکوه بینش شرقی در برابر ما نمایان می شود (یعنی تصویر آن از خدا به منزله) نیروئی یگانه و گوهری که همه چیز باز بسته آن است و هیچ چیز هنوز از آن جدا نشده است. اندیشه اساسی شرقی (درباره خدا آن است که) قدرتی است که در خود هماهنگی و نظم استوار دارد و دارنده (و آفریننده) همه مواهب مادی و معنوی است. آزادی ذهنی هنوز به حق خود دست نیافته است، و حرمتش نه به پاس خود بلکه به پاس عینی مطلق است. بناهای پرشکوه شرقی، صوری گوهری هستند که همه تعینات معقول را دربردارند، به نحوی که افراد همچنان در مرتبه عرض باقی می مانند. افراد در پیرامون مرکزی که (مقام) شهریار است گرد می آیند و شهریار آنان نه به شیوه فرمانروایان خودکامه امپراتوری روم بلکه همچون شاه پدري^{۲۱} رهبری می کند. او باید اعتبار آنچه اخلاقی و گوهری است نگاه دارد: (یعنی همگان را) به اجرای فرمان هائی اساسی که از پیش مقرر شده است، وادار کند، و آنچه در نظر ما یکسره به آزادی ذهنی وابسته است در اینجا از کلیت و جمع بر می خیزد^{۲۲}، ولی این (یگانگی) گوهری^{۲۳} بی درنگ دچار پراکندگی می گردد؛ زیرا نمی تواند ضدش را در خود حل کند و بر آن چیره شود. تضاد چون در درون (گوهر) تکامل نمی یابد در بیرون آن نمودار می گردد. بدینسان در یکسو ثبات و پایداری می بینیم و در سوی دیگر، خودکامگی که خویشتن را نابود می کند. همه محتویات مثال، اساساً حاضر و موجود است، ولی آنچه اهمیت دارد شیوه وجود داشتن آن و تحقق یافتن شکل اصیل عناصر است. ذهنیت چون یکی از عناصر اساسی مثال است باید (برای تحقق مثال) وجود داشته باشد. ولی (در جامعه شرقی، مثال) هنوز با خود سازگاری و یگانگی نیافته، (و شروط تحقق آن) هنوز برنیامده است. در نتیجه، این بنای باشکوه نیروی یگانه ای که هیچکس از چنگ (خداوندان) آن نمی تواند بگریزد و در برابر آن هیچ چیز نمی تواند آزادکام باشد، با خودسری بی بند و بار همراه

است. از یک سو، این خودسری سهمگین و خرسند نشده در درون خود بنای سیاسی و در خصلت دنیوی خود (یگانگی) گوهری نهفته است؛ و از سوی دیگر بیرون از آن، کوششی بیهوده و بی هدف دارد. به حکم ماهیت مثال، خودسری در بنای پرشکوه (حکومت های شرقی) نباید وجود داشته باشد؛ ولی ناگزیر با همه ناسازی اش، بیرون از یگانگی گوهری آن، وجود دارد. بدینسان در کنار پرشکوه گوهر (جامعه سیاسی) شرقی، گروه های (قبائل) وحشی را می یابیم که از دامنه بلندیها به سوی سرزمین های آرام می تازند و آنها را ویران و نابود و با خاک یکسان می کنند، هر چند بعدها جزئی از این کشورها می شوند و از درنده خوئی دست برمی دارند، ولی چون فرهنگ ناپذیرند، همواره بی آنکه نتیجه ای پایدار از کارهای خود به جای گذارند، پراکنده می شوند.

در جهان شرقی، بی گمان آنچه ما کشور می نامیم وجود دارد؛ ولی در درون این کشورها هیچگونه قصد و غایتی که بتوان آن را قصد و غایت سیاسی خواند در کار نیست. زندگی سیاسی آنها از آزادی گوهری، یعنی آزادی معقول و تحقق یافته، برخوردار است؛ ولی این آزادی با آنکه تکامل می یابد به مرحله آزادی ذهنی نمی رسد. کشور، (بنا بر اصل)، آن چیزی است که به منزله گوهری موجود برای خود، به شکل غایتی گوهری و کلی و معتبر برای همه شناخته شود. ولی در شرق، کشور مفهومی انتزاعی است که هیچگونه وجود کلی آگاهانه ندارد؛ و آنچه کشور را تشکیل می دهد نه غایت کلی بلکه شخص فرمانرواست. همچنانکه گفتیم، این مرحله (تکامل تاریخ) را می توان همانند (مرحله) کودکی دانست.

صورت دوم را می توان با مرحله بلوغ قیاس کرد. این صورت، خاص جهان یونانی است که شاهد پیدائی کشورهای بسیاری می شود. جهان یونانی، پهنه آزادی دل انگیزی است، و فردیت در درون آن بر زمینه اخلاقیات بی میانجی پرورش می یابد. اصل فردیت، (یا) آزادی ذهنی، از همین جا ریشه می گیرد، اگر چه هنوز پای بند یگانگی گوهری است. اخلاقیات در جهان یونانی، مانند آسیا، اصل دانسته می شود، ولی در اینجا اخلاقیات با فردیت همراه است و از این رو با آزادی خواست فردی یگانه است. دو حد

جهان شرقی، (یعنی) آزادی ذهنی و (یگانگی) گوهری^{۲۴} در اینجا با هم یکی می‌شوند، در یونان، حکومت آزادی-آن هم نه آزادی افسار گسیخته و طبیعی، بلکه آزادی اخلاقی و جویای غایتی کلی، به واقعیت می‌پیوندد. غایت این آزادی نه امری خودسرانه و جزئی، بلکه امری کلی است، زیرا آنچه می‌شناسد و می‌خواهد غایت کلی قوم است. ولی اینجا فقط حوزه آزادی دل‌انگیزی است که به طور طبیعی و بی‌تکلف^{۲۵} با غایت گوهری یگانه است. یگانگی خواست اخلاقی و خواست ذهنی (یا شخصی) چنان صورت می‌دهد که مثال با کالبدی شکل‌پذیر^{۲۶} یگانه می‌شود: مثال، دیگر به طور انتزاعی و برای خود وجودی جداگانه ندارد، بلکه به طور مستقیم با واقعیت پیوند یافته، همچنانکه در هر اثر زیبای هنری، عنصر محسوس (مثلاً سنگ در یک تندیس) از معنایی روحانی نشان دارد و نمودگار آن است. در جامعه یونانی، اخلاق اجتماعی به طور طبیعی (و ناآگاهانه) وجود دارد، ولی هنوز اخلاق فردی وجود ندارد، خواست فردی ذهن از حدود عرف و عادت بی‌میانجی و حقوق و قوانین تجاوز نمی‌کند. بدین جهت فرد یا غایت کلی، یگانگی ناآگاهانه دارد. پس جهان یونانی، جهان هماهنگی راستین، و دل‌انگیزترین چیزهاست، لیکن گلی زیبا و زودگذر، (به ظاهر) آرام ولی ناپایدار است، زیرا مقدر است که خلوص خود را زیر تأثیر بازتاب یا تفکر^{۲۷} از دست بدهد. چون این دو اصل (یگانگی گوهری و آزادی ذهنی یا به تعبیر دیگر، چگونگی سیاسی و آزادی فردی) تنها به نحو بی‌میانجی با هم یگانه شده‌اند (جامعه سیاسی یونان) عرصه شدیدترین تضادهاست. دو اصل جهان شرقی، یعنی یگانگی گوهری و آزادی ذهنی در اینجا با هم یکی شده‌اند، ولی یگانگی آنها تنها به شکل بی‌میانجی است و به بالاترین پایه با تضاد خود دارد. در شرق، این تضاد میان دو حدی است که با هم می‌ستیزند: در یونان این دو حد با هم یگانه می‌شوند، لیکن یگانگی آنها بدانگونه که در یونان نمودار می‌شود پایدار نیست. (زیرا) از بطن پیکاری که آزادی ذهنی با آن زندگی دوباره می‌یابد زاده نشده، بلکه در نخستین مرحله آزادی ذهنی باقی مانده است و بدین جهت هنوز خصلتی طبیعی دارد و هنوز به صورت برتر و خالص‌تر اخلاق کلی، دوباره زاده نشده است. از این رو زندگی اخلاقی یونانی بنیادی

ناپایدار دارد که خود مایهٔ تباهی خویش می‌شود؛ بازتاب این دو حد در خود^{۲۸} به تباهی سراسر قلمرو (اندیشه سیاسی یونان) می‌انجامد. در نتیجه، صورت برتری پدید می‌آید که سومین جهان تاریخی است. نخستین جلوه‌های درون‌گرایی و تفکر به صورت عنصری (نهفته) در جهان یونانی وجود دارد؛ در مرحلهٔ بعدی، این تفکر درونی، یعنی اندیشه و کوشش اندیشه، خود را آزاد و آشکار می‌کند و حوزه‌ای را به وجود می‌آورد که غایت آن کلی است.

اصل این چهرهٔ سوم (تاریخ)، کلیت (یا) غایتی است حقیقی، نهایت آنکه به حالت کلیت انتزاعی دریافته می‌شود؛ این چهرهٔ امپراتوری روم است. (در این مرحله) دولت یا کشور، غایتی است که افراد روی به سوی آن دارند و در همهٔ کارهایشان از آن الهام می‌گیرند. این عصر را می‌توان عصر مردانگی تاریخ دانست. در این عصر، انسان نه سر بر خط ارادهٔ خدایگان دارد^{۲۹} و نه پیروی خودسری دل‌انگیز خویش است^{۳۰}، زندگی او سراسر به کار و خدمت می‌گذرد و نه به (جستجویی) آزادانه و سبکسرانه در راه غایت خود. غایتی که انسان باید خود را وقف آن کند اگر چه کلی است انعطاف‌ناپذیر^{۳۱} نیز هست. (این گونه) غایات، کشور یا مجموعهٔ قوانین یا نظام سیاسی (معینی) است و فرد در خدمت آنها می‌کوشد؛ فرد در این غایات محو می‌شود و غایت شخصی خود را تنها در وصول به غایت کلی می‌جوید. [این‌گونه امپراتوری بظاهر جاودانی می‌نماید به ویژه اگر حتی در دین خود، اصل خرسندی ذهنی یا شخصی را نیز دربر گیرد^{۳۲}، چنانکه حال امپراتوری مقدس روم به همین‌گونه بود. ولی با این همه آن امپراتوری، دو قرن پیش از میان رفت].

(این مرحله،) سرآغاز آن است که کشور، وجودی انتزاعی یابد و به سوی غایتی کمال‌پذیر که افراد در آن مشارکت دارند ولی نه مشارکتی کامل و انضمامی. (زیرا) افراد آزادانه، قربانی توقعات سختگیرانهٔ این غایت می‌شوند و باید چه وجود خویش را در خدمت ماهیت کلی و انتزاعی آن وقف کنند. امپراتوری روم دیگر مانند شهر آتن، کشوری خاص افراد نیست. اینجا سرزمین کار دشوار و رنجبار است نه شادی و خرمی. سود (کشور) از افراد جدا می‌شود ولی افراد، کلیتی انتزاعی و صورتی در خود می‌یابند (یعنی غایت) کلی، افراد را به زیر یوغ خود در می‌آورد و افراد باید خود را تسلیم آن

کنند، ولی در برابر آن، کلیت خاص خود، یعنی شخصیتشان را به دست می آورند: (بدین ترتیب) به عنوان اشخاص، حقوقی خاص خود می یابند. و همچنانکه افراد، مصداق مفهوم انتزاعی شخص می شوند، اقوام منفرد همین سرنوشت را پیدا می کنند: (یعنی) هیئت های (اجتماعی) مشخص آنها زیر (سلطه) این کلیت، خرد می شوند و به صورت اجزاء توده ای یکسان در می آیند. بدینسان روم، پرستشگاه همه خدایان و همه هستی های روحانی می شود، ولی این خدایان و این روح، سرشت حیاتی ویژه خود را از دست می دهند^{۳۳}

انتقال به اصل تاریخی بعدی را باید پیکاری میان کلیت انتزاعی و فردیت دانست. حالت پای بندی به قانون^{۳۴} (در جامعه رومی) چون خصلت انتزاعی دارد، ناگزیر به ذهنیت کامل می انجامد. (در جامعه رومی) ذهنی، (یعنی) اصل صورت بی پایان (و کامل)، وجود گوهری از آن خود نیافته است و بدین جهت ناگزیر به شکل سلطه ای خودسرانه می نماید؛ بدین دلیل، اساس سازگاری دو ضد (یعنی کلیت انتزاعی و فردیت) در قلمرو دنیوی نهاده می شود. و اما سازگاری آنها در زندگی روحی تنها می تواند زمانی روی دهد که شخصیت روحی در کلیتی که در خود و برای خود موجود است، پیراسته شود و به گونه ذهنیتی شخصی که در خود و برای خود موجود است در آید. این، شخصیت خدائی است که باید در جهان نمودار شود ولی به عنوان کلیتی که در خود و برای خود موجود است.

اگر دو جنبه این سیر تکامل را از نزدیک بنگریم می بینیم که قلمرو غایت کلی (و در این مورد، امپراتوری روم) چون بر پایه تفکر و کلیت انتزاعی استوار است، تضاد آشکار و برجسته ای را در بر دارد؛ این اساساً پیکاری در درون (قلمرو غایت کلی) است که نتیجه اش به حکم ضرورت، بروز فردیت خودسرانه و چیرگی یکسره نامعقول و کاملاً مادی (یا دنیوی) فرمانروای خودکامه ای بر کلیت انتزاعی است. در آغاز این مرحله، تضادی میان غایت دولت یا کشور به مثابه کلیت انتزاعی از یک سو، و (فرد در مقام) شخصیت انتزاعی از سوی دیگر، رخ می دهد، با تکامل یافتن و تحقق پذیرفتن اصل کلیت انتزاعی، فرد به درون آن جذب می شود، و از درون این جریان است که

ذهن به شکل شخصیتی معین پدیدار می‌گردد. در نتیجه، اذهان فردی از یکدیگر جدا می‌شوند. اذهان فردی با احراز کلیت، یا بهتر بگوییم کلیت انتزاعی، مقام شخصیت‌های صاحب حق را پیدا می‌کنند و وجودی مستقل و ذاتی از خویش می‌یابند. از سوی دیگر، این وضع در عین حال موجد حق انتزاعی و صوری، یعنی حق مالکیت می‌شود. ولی چون جریان تجزیه (اذهان) به شخصیت‌های انفرادی متعدد، در درون کشور صورت می‌گیرد دیگر دولت به عنوان ذاتی انتزاعی در برابر افراد قرار ندارد بلکه به صورت سلطه فرمانروای خودکامه‌ای به شهروندان نمودار می‌شود. در درون نظام سیاسی انتزاعی یا مجردی که برترین معیار آن دیگر نه غایت کلی بلکه حق شخصی است؛ تنها نیرو و زوری که می‌تواند پیوستگی جامعه را نگاه دارد، سلطه‌ای خودسرانه است نه نیروی خردمندانه سیاسی، بدین دلیل همین که با پیشرفت تاریخ، شخصیت فردی (بر هر امر دیگر) تقدم یابد و تنها با نیروی بیرونی بتوان از پراکندگی کل جامعه به صورت افراد، پیش‌گیری کرد، نیروی ذهنی (و شخصی) حاکمیت، گوئی برای ادای این وظیفه (یعنی نگاهداری تمامیت ظاهری جامعه) فراخوانده می‌شود. زیرا پای‌بندی به قانون اگر صفت انتزاعی داشته باشد، هیچگونه وجود انضمامی ندارد و نیز هیچگونه سازمانی از آن خود ندارد، و هرگاه به این صورت (در جامعه‌ای) برقرار شود، فقط نیروی خودسرانه یعنی ذهنیتی ممکن و تصادفی می‌تواند انگیزه و پاسدار آن باشد، و در این حال فرد با پرورش حق خصوصی خود خاطرش را از بابت آزادی گم‌شده خویش تسلی می‌دهد. بدینگونه نیروی خودسرانه گام به میدان می‌نهد که اضداد را با هم آشتی می‌دهد و نظم و آرامش در جامعه برپای می‌کند. ولی این آرامش با پراکندگی مطلق درونی همراه است؛ سازش اضداد فقط جنبه دنیوی و ظاهری دارد و از این رو (مردم) همین که رنج‌های نظام خودکامگی را احساس کنند سر به شورش برمی‌دارند. در مرحله بعد، پیش از رفع تضاد، باید سازشی راستین که ماهیتی روحانی و برتر دارد دست دهد، نتیجه ضرور این حالت آن است که شخصیت فردی در (پرتو) کلیت، پیراسته و دگرگون می‌شود و موضوع شهود و شناسائی و خواست قرار می‌گیرد. روح چون به ژرفنای درونش پس رانده شود، این جهان محروم از

خدایان را ترك می گوید، و جویای سازش در درون خویش می شود و زندگی درون گرای خود را آغاز می کند، و این زندگی از سرشتی گوهری برخوردار است که تنها به هستی بیرونی استوار نیست. اینک در برابر قلمرو صرفاً مادی و دنیوی، قلمرو ذهنیتی قرار دارد که خود و ذات راستینش را که روح متحقق است می شناسد. بدینگونه اصلی (دیگر از سیر تکامل) روح آشکار می شود که ذهنیت به حکم آن، خصلتی کلی دارد.

قلمرو ذهنیت خودشناس، خواستگاه روح راستین است؛ همواره با آن، چهارمین مرحله تاریخ آغاز می شود که به قیاس با زندگی طبیعی، در حکم روزگار پیری روح است. در جهان طبیعت، پیری برابر ناتوانی است، ولی پیری روح، روزگار پختگی و کمال است و روح در خلال آن یگانگی خویش را باز می جوید و در عین حال همچنان روح می ماند. روح در مقام نیروئی بی پایان، مراحل پیشین تکاملش را در خویش نگاه می دارد و بدینسان به تمامیت خود دست می یابد.

پس اینک به مرحله روحانیت و سازش روحی رسیده ایم؛ و این سازش روحی، اصل چهارمین مرحله تکامل روح است. روح اکنون آگاه شده است که خود همان حقیقت و عین اندیشه است. این چهارمین مرحله، ناگزیر دو وجه دارد: از یک سو روح به منزله آگاهی از جهانی درونی، (یعنی) روحی است که هستی ذاتی و آگاهی اندیشنده برترین چیزها یا خواست روح دانسته می شود؛ (روح در این وجه) همچنان ماهیتی انتزاعی دارد، چون گرفتار انتزاع یا تجرید روحی است. تا زمانی که آگاهی در این پایه بماند، وجود دنیوی با خود در ستیز و عرصه درنده خوئی و آمیخته بی اعتنایی تام در حق چیزهای دنیوی است؛ زیرا این چیزها با جهان روح هیچ پیوندی ندارند و در حیطه آگاهی، به نحوی خردمندانه سازمان نیافته اند. چنین است وضع جهان مسلمان که در آن شرقیان به بالاترین پایه تکامل و برترین مرتبه شناخت یکتایی (حق) می رسند. درست است که اسلام پس از مسیحیت پدیدار شد، ولی برای مسیحیت قرن ها کوشش لازم آمد تا اهمیت جهانی بیابد و این کوشش از زمان «شارلمانی» آغاز گشت. ولی اسلام، به دلیل ماهیت انتزاعی اصول خود، در مدتی کوتاه امپراتوری جهانی شد، از این رو (در واقع) در قیاس با

مسیحیت نظام جهانی کهن تری است.

دومین مرحله تکامل این جهان روح زمانی فرامی رسد که اصل روح به صورت جهانی انضمامی و محسوس درمی آید. این مرحله آگاهی و خواست ذهنیت در مقام شخصیتی خدائی است و در آغاز، در فردی واحد آشکار می شود. ولی سپس به صورت قلمرو روح راستین تکامل می یابد. این قلمرو را می توان جهان ژرمانیک خواند و آن اقوامی که روح جهانی، اصل راستین خود را نزد ایشان به ودیعه نهاده است، می تواند اقوام ژرمانیک نامیده شوند. اصل قلمرو روح راستین، سازش مطلق ذهنیت موجود در خود و برای خود با الوهیت موجود در خود و برای خود (یعنی) با ذاتی حقیقی و گوهری است، و در آن، ذهن تا جایی که با کلی مطابق است و بر ذات (خود) می پاید، برای خود آزاد است: این قلمرو آزادی انضمامی است.

از این زمان به بعد، قلمرو دنیوی و قلمرو روحی روی در روی یکدیگر می ایستند. از یک سو اصل روح، که برای خود وجود دارد، آزادی به صورت سزاوار خویش (و به سخن دیگر) ذهنیت است. (از سوی دیگر) ذهن فردی می خواهد تا با آنچه برایش احترام دارد یگانه شود، ولی (این چیزی که ذهن فردی جویای یگانگی با آن است) باید امری نه تضادفی یا نا معقول بلکه مطابق با ذات و حقیقت روحی آن باشد. این همان چیزی است که مسیح در دینش آشکار می کند؛ حقیقت او که همان حقیقت ذهن است باید به الوهیت باز پیوندد. در اینجا سازش (میان قلمرو روحی و قلمرو دنیوی) در خود و برای خود انجام می گیرد. ولی چون نخست در درون خود صورت می پذیرد، این مرحله از تکامل تاریخ به سبب بی میانجی بودنش، با تضاد آغاز می شود.

راست است که این مرحله از لحاظ تاریخی با سازشی آغاز می شود که در مسیحیت تحقق می پذیرد، ولی چون این سازش (در مسیحیت) تازه آغاز شده است، نخست شدیدترین تضاد ممکن (میان قلمرو روحی و قلمرو دنیوی) را در آن می یابیم، تضادی که بعدها به شکل ستمی جلوه می کند که باید از میان برداشته شود. این تضادی است میان اصل روحی و دینی از یک سو، و قلمرو دنیوی از سوی دیگر. ولی قلمرو دینی اینک خصوصیت

پیشین را ندارد، زیرا به مسیحیت گرویده است و بدین جهت باید با حقیقت هماهنگ شود. لیکن قلمرو روح نیز باید پی ببرد که روحانیت در قلمرو دنیوی تحقق یافته است. ولی چون هر دو جهان هنوز بی میانجی هستند، قلمرو دنیوی هنوز از بند ذهنیت خودسرانه رهاننده و قلمرو و روح هنوز بر قلمرو دنیوی ارج نمی‌نهد، بدین جهت هر دو با هم در ستیزند. پس پیشرفت تاریخ به صورت سیر تکاملی آرام و بی برخورد با مخالفت نیست، زیرا روح به سوی مرحله تحقق خود آسوده پیش نمی‌رود، در سیر تاریخ، هر دو (قلمرو روحی و دنیوی) باید از یکسوگی^{۳۵}، یا به سخن دیگر از صورت نااصیل خود، چشم پوشند. از یک سو واقعیتی میان تهی وجود دارد که باید با روح هماهنگ شود، ولی هنوز هماهنگ نیست و به این دلیل باید نابود شود. از سوی دیگر قلمرو روحی نخست به هیئت کلیسایی نمودار می‌گردد که غرق در واقعیت بیرونی (و مادی) است، و در حالی که سلطه دنیوی خود فرمانبردار عوامل بیرونی می‌شود، قدرت کلیسایی تباهی می‌پذیرد. بدینگونه روزگار درنده خوئی پیش می‌آید^{۳۶}

همچنانکه پیشتر گفتیم^{۳۷}، سازش (میان قلمرو روحی و قلمرو دنیوی) نخست به طور ضمنی یا در خود روی می‌دهد و بدین دلیل باید به طور آشکار یا برای خود نیز روی دهد. در نتیجه، اصل (این مرحله از تکامل تاریخی) باید با بزرگترین تضاد ممکن آغاز شود؛ چون سازش مطلق است تضاد نیز باید به انتزاعی‌ترین صورت باشد. چنانکه دیدیم، این تضادی است میان اصل روحی در هیئت کلیسایی آن در یک سو و زندگی دنیوی آمیخته به درنده خوئی. نخستین مرحله این تکامل تاریخی، مرحله دشمنی میان این دو است، ولی چون اصل کلیسایی از جانب قلمرو دنیوی به رسمیت شناخته می‌شود، این دو قدرت با هم می‌پیوندند، با این حال، قلمرو دنیوی با قلمرو کلیسایی مطابقت ندارد، هر چند به اعتراف خود باید با آن مطابق شود. قلمرو دنیوی که روح اینک آن را ترك گفته است گرفتار ستم قدرت کلیسایی می‌شود، و نخستین شکل حاکمیت روحانی نیز چنان است خود به ورطه زندگی دنیوی می‌افتد و در پی آن تعین روح و نیروی خود را از دست می‌دهد، انحطاط این هر دو (یعنی قلمرو دنیوی و روحی) سبب می‌شود که

روزگار درنده خوئی سررسد و آنگاه روح، صورتی برتر را که به طور کلی شایسته آن است می‌یابد (و این صورت،) معقولیت یا صورت اندیشه آزادانه و معقول است. روح که به درون خود پس رانده می‌شود اصل خویش را درک می‌کند و آن را خود به صورت اندیشه، در هیئتی عقلی به وجود می‌آورد. روح اکنون می‌تواند با جهان بیرونی به نحو عام همزیستی کند و خود را در آن بگنجاند و معقولیت را از راه قلمرو دنیوی تحقق بخشد.

اصل روحی تنها پس از احراز صورت یعنی خود، که همان اندیشه است، می‌تواند به راستی بر واقعیت بیرونی تسلط یابد؛ تنها در آن حال، غایت روحی می‌تواند در قلمرو دنیوی واقعیت پذیرد. سازش اساسی (میان قلمرو روحی و قلمرو دنیوی) به وسیله صورت اندیشه انجام گیرد؛ عامل این سازش، ژرفنای اندیشه است. آنگاه این ژرفنای اندیشه، خود را در قلمرو دنیوی، عیان می‌کند زیرا میدان عمل قلمرو دنیوی، ذهنیت انفرادی جهان نمود^{۳۸} است. در این ذهنیت است که شناسایی حاصل می‌شود و جهان نمود با بود (یا حقیقت هستی) مطابق درمی‌آید. بدینسان اصل سازش میان کلیسا و دولت ظاهر می‌شود که به موجب آن، روحانیت کلیسائی مفهوم و صورت معقول خود را در قلمرو دنیوی باز می‌جوید. تضاد میان کلیسا و آنچه دولت یا کشور می‌نامند از میان می‌رود، (در این حال) دولت دیگر پست‌تر از کلیسا و فرمان‌گزار آن نیست و کلیسا هیچگونه امتیازی ندارد؛ روحانیت دیگر با دولت بیگانه نیست. آزادی، دست‌افزار خود را برای تحقق بخشیدن به مفهوم و نیز حقیقت خویش یافته است. بدین ترتیب، از برکت کوشش اندیشه، یعنی تعینات اندیشه، که گوهرش این اصل انضمامی یا ماهیت خود روح است، قلمرو واقعیت، این اندیشه انضمامی، با حقیقت گوهری مطابق درآمده است. آزادی، مفهوم خود را در واقعیت می‌یابد و قلمرو دنیوی را به نظام عینی هستی معین^{۳۹} و در خود سازمان یافته‌ای^{۴۰} کمال می‌بخشد^{۴۱} سیر همین پیروزی است که به تاریخ معنی (و جهت) می‌دهد و نقطه‌ای که سازش (قلمرو روحی و قلمرو دنیوی) در آن به شکل آگاهانه صورت می‌پذیرد در (حیطه) شناسایی قرار می‌گیرد؛ در اینجا واقعیت، دگرگون و از نو ساخته می‌شود. غایت تاریخ جهانی درست همین است که روح تا پایه‌ای کمال یابد

که طبیعتی و جهانی (نو) بیافریند که برازنده اش باشد، به نحوی که روح، مفهوم خود را از روح در این طبیعت دوم، در این واقعیتی که آفریده مفهوم روح است باز یابد و در این عینیت، از آزادی و معقولیت ذهنی آگاه شود. پیشرفت مثال به طور کلی در همین است، و واپسین دیدگاه ما در تاریخ نیز باید همین باشد، توصیف دقیق تر تحقق (مثال،) کار تاریخ است؛ و کاری که (در این جهت) هنوز به انجام نرسیده است، جنبه تجربی (و عملی) دارد^{۴۲} در بررسی تاریخ، باید راه درازی را که تاکنون به اجمال شرح دادیم و مثال به وسیله آن غایات خود را تحقق می بخشد بپیماییم. ولی درازی زمان، امری نسبی است و روح به ابدیت تعلق دارد. مدت، به معنای درست واژه برای روح وجود ندارد. کار بعدی آن است که این اصل، گسترش و کمال یابد و روح به واقعیت (یعنی) به آگاهی از خود در واقعیت برسد.

پانویست ها:

مؤثر می شوند و متقابلاً ناتوان می گردند تا آنکه راه انحطاط در پیش گیرند. این جریان انحطاط، دگرگونی در زمان است ولی فقط در «صورت زمان» یعنی در ظاهر، نه در محتوی و حقیقت. م.

6- ahnen (=presentiment)

7- majestatische Untergang (=ruine majestueuse, majestic process of decline)

8- Gediegenheit

۹- در ترجمه های فرانسوی و انگلیسی، دو واژه «خلوص و یگانگی» به صورت صفت و موصوف «یگانگی خالص» unite compacte, unmixed unity

یگانگی ناب) برگردانده شده است. م.

۱۰- اصل جمله پیچیده تر از این است، ولی ترجمه آزادی از آن اختیار شد. م.

1- allgemeine einfache Beziehung auf sich (=rapport simple et universal a soi-meme)

۲- مقصود از «به خود پیوستگی»، قائم به ذات بودن است؛ ولی روشنائی محض، کلی بسیط است و واقعیت و تشخیص ندارد و از این رو وجود آن به حال «درخود» یا بالقوه است.

3- substantielle Geistigkeit (=spiritualite substantielle)

4- Prosaisch

۵- مقصود از پایداری مکانی، دگرگونی نپذیرفتن و پایدار ماندن و ایستایی است، ولی همچنانکه نویسنده در سطرهای بعد شرح می دهد، کشورهای موضوع بحث از راه جنگ با یکدیگر در اوضاع یکدیگر

۲۲- اشاره‌ای است به مشرب اصالت جمع شرقیان در برابر مشرب اصالت فرد غربی که اساس فلسفه آزادیخواهی (لیبرالیسم) است. م.

23- Substanzialital

۲۴- آزادی ذهنی و یگانگی گوهری از آن رو «دو حد» خوانده شده‌اند که اولی بر آزادی شخصی دلالت دارد و دومی بر اقتدار و مرجعیت حکومت - این دو مفهوم می‌توانند ضد یکدیگر باشند، ولی به نظر هگل، جامعه سیاسی یونانی آنها را با هم آشتی می‌دهد و یگانه می‌کند. م.

25- unbefangene

26- plastische Gestalt

۲۷- در اصل Reflexion که معنای اندیشه نیز می‌دهد. به پانویس بعدی نگاه کنید.
۲۸- «بازتاب» از اصطلاح‌های معروف هگلی است که علاوه بر اندیشه یا اندیشیدن درباره اندیشه، به معنای تأثیر متقابل اضداد در یکدیگر نیز هست. در فارسی چون لفظی نداریم که در آن واحد هر دو معنی را برساند در اینجا بازتاب را بکار می‌بریم، ولی همچنانکه از سطرهای بعدی نیز برمی‌آید، معنای اندیشه را نیز باید از آن دریافت. م.

۲۹- اشاره به جهان شرقی.

۳۰- اشاره به جهان یونانی.

31- Starre (=rigide, inflexible)

۳۲- اشاره به مسیحیت است که مایه تشفی و رضایت روحی اتباع امپراتوری مقدس روم می‌شد. م.

۳۳- به طور خلاصه در جامعه رومی هر فرد، در عین آنکه شخصیتی برای خود پیدا می‌کند آزادی خود را از دست می‌دهد، زیرا شخصیت او تابع مصالح کل کشور یا جامعه سیاسی است. چون روم امپراتوری بزرگی بود که اقوام گوناگونی

۱۱- در اصل: ذهنی.

۱۲- اشاره به استعاره مربوط به خورشید در آغاز این بخش. م.

۱۳- ذهن در اینجا آنچه را در برابرش است بی‌واسطه و بی‌درنگ می‌پذیرد، زیرا به روی آن اعمال نظر تأمل نمی‌کند یا به گفته نویسنده آن را موضوع تصور خود قرار نمی‌دهد (در واقع عمل ذهن شرقی در اینجا نظیر عمل جسمانی دیدن است که متعلق آن فقط چیزهای ماد و ملموس است و واژه Anschauung هم در اصل بر همین گونه دیدن دلالت دارد، زیرا از مصدر schauen به معنای دیدن می‌آید). شرقی روح قومی خود را زمانی بهتر درک می‌کند که شخصیت انسانی خاصی را مظهر آن پندارد و به او مهر ورزد تا آنکه آرمانی یا معنایی اعتباری را که هیچگونه مصداق ملموس و ما بزاء خارجی ندارد بپرستد. م.

14- Weltliches Regiment (=gouvernement seculier)

15- Theokratie

16- Theokratische Despoite
17- theokratische Aristokratie - مقصود نوعی حکومت اشرافی است که با حکومت اهل دین آمیخته باشد. م.

۱۸- یعنی ذهن هندی هر چند از پایه جزئیت فراتر می‌رود، ولی همچنان بر فراز آن سرگردان می‌ماند و اغلب دوباره به ورطه جزئیت سقوط می‌کند. م.

19- theokratische Monarchie

۲۰- مقصود این است که همچنانکه ایرانیان تمدن خود را به خارج گسترش دادند، مصریان نیز از تمدن یونانی، در درون کشورشان خاصه در زمینه آزادی شیوه زندگی، اثر پذیرفتند. م.

21- patriarch

38- die einzelne Subjektivität der Erscheinung (=la subjectivité individuelle de l'apparence phenomenale)

39- Dieses

۴۰- ترجمه «نیسبت» روشن تر است، ولی با اصل مطابق نیست: «وقلمرو دنیوی را به نظام عینی کشوری معین و از لحاظ درونی سازمان یافته، کمال می بخشد.» م.

41- in sich organisch

۴۲- یعنی خطوط کلی سیر تاریخ در اینجا باز نموده شد ولی چگونگی دقایق و جزئیات سیر تاریخ، امری است متعلق به جوه عملی و تجربی تاریخ نه جنبه نظری و فلسفی آن. م.

را دربرمی گرفت، همین جریان در مورد رابطه روم با اقوام زیردستش پیش می آید، یعنی این اقوام تابع مصلحت کل امپراتوری می شوند و هویت خود را از دست می دهند. م.

34- Gesetzmässigkeit

35- Einseitigkeit

۳۶- در نخستین روزگاران تاریخ مسیحیت، کلیسا به سلطه دنیوی دلبسته شد و پس از چندی در امپراتوری روم مذهب رسمی گشت، ولی دیری نگذشت که اقوام وحشی به قلمرو امپراتوری روم هجوم آوردند و آن امپراتوری را برانداختند و مسیحیت یک چند رو به ناتوانی نهاد. م.

۳۷- عباراتی که بعد از این می آید در توضیح عبارات پیشین است. م.

افزوده‌هایی (بر متن) از نیمسال تحصیلی ۲۷-۱۸۲۶

(مربوط به ص ۳۲)

معقول^۱ (چند معنی دارد، نخست) (۱) امری است که از لحاظ منطقی معقول است که در اینجا با آن کاری نداریم، ولی (معنای دومی نیز) هست و آن (۲) صورت^۲ طبیعت است که (حاصل) انعکاس یا تجسم^۳ عقل است، لیکن در اینجا به عقل طبیعی هم کاری نداریم، زیرا غرض ما بیشتر (معنای سوم است و آن عبارت است از) (۳) عقل در تظاهر خود به منزله روح خودآگاه، ولی نه به طور کلی، بلکه به گونه‌ای که در کارها و کنش‌های جهان نمودار می‌شود و از طریق آنها ذاتش واقعیت می‌یابد.

روح به طور عام زمینه تاریخ است^۴ و در آن به صور گوناگونی تجلی می‌کند که ما آنها را اقوام یا ملت‌ها می‌نامیم. بدین جهت موضوع (گفتار) ماست.

عقل در خود و برای خود، جاودانه و آرام است ولی همچنین کوشنده است و کارهایش تنها به روش خردمندانه انجام می‌گیرد. عقل، خود را از خویشتن می‌آفریند و در نتیجه، محصول یا غایتی است که در آن، ماهیت خود را تحقق می‌بخشد. در اینجا کار ما اثبات این مفهوم نیست، بلکه فعلاً فقط درستی آن را از پیش مسلم می‌انگاریم و ظاهری معقول به آن می‌دهیم. دلیل درستی آن در مراحل پیش (تاریخ) فلسفه نهفته است. از فرض‌هایی که در اینجا باید کار آید، تنها به آن قصد نام می‌بریم که یادآور تصوراتی باشد که

بنیاد سخنان ماست و با تصوراتی که در وجدان عادی ما موجود است مطابقت دارد.

(مربوط به ص ۳۳)

به طور کلی تضادهایی که در بررسی دقیق تر تاریخ جهانی آشکار می شوند عبارتند از: (۱) تضاد میان عقل نظری و موضوع آن، یعنی تاریخ، این را می توان تضاد نظری^۵ نامید و (۲) رابطه میان آزادی و ضرورت، یا تضاد عملی.

دو فرضی که مطالعه حاضر درباره تاریخ براساس آنها استوار است عبارت بوده اند از این که (۱) جهان پیرو مشیتی است و (۲) شناخت شیوه عمل یا طرح این مشیت امکان دارد. ولی چگونه می توان معقولیت تاریخ و مقصود غائی جهان را در مصداق تاریخی آن باز شناخت؟ مثال دو جزء متمایز دارد: (الف) خود مثال و (ب) وجود قوم یا ملت در تاریخ، یعنی وجه تجربی و عملی وجود. مثال کلی، جامع این دو وجه است، اگر چه این دو اساساً از یکدیگر متمایزند. وجه نخست، نظری است؛ مقصود ما آن است که مثال را باز شناسیم و مسئله این است که این شناخت چگونه برای ما امکان دارد؟ چنین می نماید که باید تاریخ را به خودی خود بررسی کنیم و مقصود باز پسین تاریخ در جریان این بررسی آشکار خواهد شد. به سخن دیگر باید بنای کار را بر عنصر تجربی تاریخ عادی بگذاریم و امیدوار باشیم که این تاریخ ماهیت خواست خدا را بر ما آشکار کند. ولی اگر قرار باشد که خواست خدا را بشناسیم، باید از عقل بهره مند باشیم، همچنانکه برای آن که رنگ آبی را بشناسیم باید چشم داشته باشیم. مرد خردمند دانسته هایی را که در برابر خویش دارد می سنجد و در پی آن، اندیشه هایی در ذهنش می گذرد ولی این اندیشه ها از بیرون ذهن او نمی آیند؛ زیرا او آنها را در درون ذهن خویش دارد، موضوعاتی که در برابر اوست فقط انگیزه ای است که او را به اندیشیدن وادار می دارد. اگر ما با بینش هایی ذهنی و یکسویه، جهان را بنگریم گرایشی به آن خواهیم داشت که از همه چیز عیب بگیریم، زیرا می دانیم که کار جهان باید چگونه باشد و حال آن که می بینیم که چنین نیست. ولی آنچه سزاوار این گونه عیب گیری باشد، ناگزیر از حیث محتوی (و ماهیت)

پایان پذیر (ناقص) خواهد بود، زیرا گوهر، یعنی محتوایی که ارزش دارد، باید ماهیتی معقول داشته باشد.

خدای ما خدایی اپیکوری نیست که گسسته از همه آدمیزادگان، در سرزمین های تهی از سکنه به سر برد.

پیش از آن که امر گوهری را بشناسیم، باید از وجودش آگاه باشیم، ماهیت گوهر از حواس پوشیده است، همچنانکه دست آدمی نمی تواند ماهیت رنگ را دریابد و فهم نیز که (فقط) جهان پایان پذیر را درک می کند، از شناخت آن ناتوان است. انبوه رنگارنگ شکل ها و پدیده های وجود، حقیقت را در خویش نهان دارد و دیده عقل از ظاهر آنها می گذرد و حقیقت را باز می شناسد و فلسفه است که فهم را از این گونه فریب های ذهنی می رهاند. (مربوط به ص ۳۴)

حتی در تاریخ عادی ما باید از کنش ها و رویدادها برخی را برگزینیم و به شیوه ای معین بیاراییم، زیرا غرض ما توصیف همه حوادث گذشته نیست و این سخن خاصه در مورد مطالعه فلسفی تاریخ راست است. به دلیل کثرت مواد و مطالب (تاریخی) کوتاه کردن آن ضرورت دارد. ولی نباید مطالب را چنان کوتاه کرد که بسیاری از رویدادها از قلم بیفتد، بلکه رویدادهایی که در واقع امر سلسله درازی را تشکیل می دهد، باید به امری واحد مبدل و در درون تصویری که حاوی همه (نکته های اصلی) موارد جزئی باشد گنجانده شود. مثلاً اگر از نبردها و پیروزی ها و رویدادهایی از اینگونه سخن گوئیم اینها تصوراتی کلی هستند که کارهای بی شمار افراد (درگیر آنها) را شامل می شود. برای آن که این نبردها به روشنی مجسم شود، باید آنها را برحسب زمان و مکان معین و لحظه به لحظه توصیف کرد. در جمله: «سپاه پیروز شد» مجموعه رویدادهایی که نبرد به واسطه آنها پایان یافته و در تصور کلی واحدی بیان شده است.

این خصلت کلی بودن،^۶ از اندیشه ناشی می شود، افزار ما نیز در مطالعه تاریخ، اندیشه است. آنانکه می خواهند تاریخ را نه از راه اندیشیدن، بلکه از راه شهود بررسی کنند نمی دانند چه می خواهند، زیرا شهود نیز امری کلی (و نوعی) اندیشه است.

این فهم است که میان اساسی^۷ و غیراساسی^۸ فرق می‌نهد و بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که امری که در یک مورد اساسی است، در موردی دیگر غیراساسی از کار در می‌آید. فهم باید به روی اندیشه تأکید کند و یگانگی (ذاتی) کارها را آشکار سازد و از همه اموری که غایت و مقصودی ندارد در گذرد. فرق میان مورخ و تذکره‌نویس همین است. تذکره‌نویس همه رویداد را گزارش می‌دهد، ولی چه بسا دگرگونی‌هایی که آرام آرام در زیر ظاهر کارها روی می‌دهد نادیده می‌گیرد.

غایاتی چون کشور یا دولت و قوم و دانش و هنر که مورخ، وقایع موضوع گزارش خود را به آنها ربط می‌دهد، ممکن است نسبی باشند و از این روی درنگ میان غایات خاص یا جزئی و غایاتی که نزد عقل و دل گرامی است تفاوتی پیدا می‌شود. هر چیزی که به دیده ما مهم باشد مانند سرنوشت اقوام و دین و جز آن تا جایی اهمیت دارد که به غایاتی که در خود وجود دارند، مربوط باشد. ولی این غایات کدام‌ها هستند؟ اگر ما تاریخ را از دیدگاه اندیشه و فلسفه بررسی کنیم، باید از آنچه موضوع دلبستگی ماست، یعنی غایاتی که مطالعه ما درباره تاریخ بر اساس آنها استوار است، آگاهی منجزی داشته باشیم.

(مربوط به صفحه ۳۸)

تصویر بدی را در کامل‌ترین مصداق وجود آن در تاریخ جهانی پیش چشمان خود می‌بینیم. اگر انبوه رویدادها را بنگریم تاریخ در نظر ما همچون مذبحی می‌نماید که افراد و اقوام به تمامی به روی آنها قربانی می‌شوند؛ می‌بینیم که گرانبایه‌ترین و خوبترین چیزها تباه می‌گردند. بشر به ظاهر به هیچ گونه پیروزی دست نمی‌یابد، بلکه، این یا آن کارگذاردن (یکچند) آدمی را به خود سرگرم می‌کند و از همان آغاز نشانه تباهی بر پیشانی آن پیدا است و بزودی کار دیگری به همان اندازه گذران جانشینش می‌شود.

(مربوط به ص ۴۶)

آدمی بیش از هر چیز باید ماهیت خدا را بشناسد، خدایی که خود را در دین مسیح بر او آشکار کرده است. انجیل از کسانی که خدا را نمی‌شناسند به نام کافران یاد می‌کند. خدای مسیحی خدایی است که خود را بر آدمیان آشکار

کرده است. بزرگترین ویژگی مسیحیت، (آموزش) اخلاقی آن نیست، زیرا کافران نیز از اصول عالی اخلاق برخوردارند. ما باید (معنای) کارهای خدا را بدانیم. و گرنه مانند آتئیان خواهیم بود که برای خدای ناشناخته خود قربانگاه می ساختند.

(مربوط به صفحه ۵۴)

ولی عقل، مقوله نفی مطلق را رد می کند و فرض را بر آن می گیرد که این (امور) منفی، و این کوشش همگانی آدمیزادگان، نتیجه ای جاودان به بار آورده و واقعیت (زندگی کنونی) ما حاصل سراسر تاریخ بشری است. غایات محدود و موقت، اجزاء غایتی کلی هستند، آنچه گذراست آنچه را جاودانه است، دربر می گیرد و آنچه جاودانه است به وسیله غایات (محدود و موقت) پدید می آید. این عنصر مثبت، (زائیده تخیل و) یادآوری محض نیست بلکه محصولی است که به واقعیت تعلق دارد، یا محصولی است که ما به آن تعلق داریم

(مربوط به ص ۵۶)

این مقصود غائی، به نحوی استوار، در خود و برای خود وجود دارد. همچنین می توان آن را خیری دانست که مقدر است تا در جهان تحقق یابد. ریشه تاریخ جهانی را در روح باید جست نه در طبیعت و بدین جهت مقصود غائی تاریخ را از طبیعت روح استنتاج باید کرد.

(مربوط به ص ۶۲)

عدالت و حق و اخلاق چیزی نیست جز مفهومی که روح از خود دارد. پیشینیان نمی دانستند که انسان به حکم انسان بودن آزاد است.

(مربوط به ص ۶۸ به بعد)

این روح کلی، (یا) روح جهانی، با خدا مترادف نیست، (بلکه) عنصر عقلی و روح به گونه ای است که در جهان وجود دارد، (سیر تکامل و چگونگی) جنبش آن چنان است که خود به صورتی (که در حقیقت) هست، یعنی بدانگونه که مفهومش اقتضاء دارد در می آورد. این جنبش، عقلی و مطابق با روح خدایی است. خدا در (تجلی) همگانی خود^۹ روح است؛ خدا در روح زندگی می کند و در آن به طور واقعی وجود دارد. روح جهانی، و

نظام این جریان است و روح به یاری آن، مفهوم راستین ماهیتش را برای خود می سازد.

(مربوط به ص ۷۹ به بعد)

مفهوم روح، (حاصل) بازگشت روح به خویشتن است؛ روح با بازگشت به خود، خویشتن را در حالت بیگانگی اش باز می یابد و هدف معین و مقصود غائی مطلقى برای خود پیدا می کند. تا جایی که اصل آن خاص و جزئی است، محدودیتش در زندگی قوم موضوع بحث آشکار می شود. چنین قومی آنگاه رو به تباهی می گذارد ولی از سوی دیگر، دانش و فلسفه رونق می یابد. (به سخن دیگر) با تباهی حال هر قوم، تفکر و دانش و یا وجدان ظهور می کند. چون قومی خود را از حیث اصلی که (به آن وابسته) است خرسند کند، مرحله بعدی تکامل آن با ظهور ناگهانی اندیشه و تفکر همراه می شود. روزگار رفتار غریزی هر قوم نیز روزگار (کمال) فضایل آن است. ولی آن قوم برای ابد در این حالت غریزی نمی ماند. - بازگشت به خود همان اندیشه انتزاعی است. روح با این بازگشت به اندیشه، از خود می پرسد که آیا واقعیت با روح مطابقت دارد یا نه. اندیشه آزاد به خودی خود همواره در حال معارضه با روح واقعیت باقی نمی ماند.

یونانیان وجدان (اخلاقی) نداشتند. حق و تکلیف از طرف دولت معین می شد بی آنکه کسی در این باره تأمل کند که اینها به راستی حق و تکلیف هست یا نه ولی هیچ کس آزاد نیست، مگر اینکه دریابد که آنچه دولت می خواهد خوب نیز هست. اگر چنین نباشد فرد از جهان اخلاقی پیرامون خود جدا می شود، میان عوالم درونی یا عوالم صوری و این یگانگی موجود جدایی می افتد. (ازیکسو) حق منافع شخصی باید اداء شود و (از سوی دیگر) آنچه گوهری (و کلی یعنی غیرشخصی است) باید تحقق پذیرد.

(مربوط به ص ۹۲)

تضاد دوم، (تضاد) عملی و عینی، (و عبارت از) تضاد ضرورت و آزادی است. آزادی به معنای ذهنی، پیکار انسان با نشیب و فرازهای بیرونی (و ظاهری) سرنوشت است. انسان گاه در این پیکار پیروز می شود و گاه شکست می خورد. معنای دقیقتر این تضاد آن است که ما باید ضرورت را

امری) خدایی انگاریم از یک سو خواست خدا خود را آشکار می کند و از سوی دیگر انسان، با آزادی و منافع عقلی و عاطفی خود، با آن می ستیزد. پس این تضاد را چگونه حل باید کرد؟

(۱۸۲۶/۱۱/۳) ضرورت را نباید به معنای (اجبار) بیرونی دانست بلکه ضرورت آن (نیروی) مقاومت ناپذیر و خدایی است که به نسبت با آزادی، غایتی در خود و برای خود است. دشواری های مربوط به حل این تضاد (میان ضرورت و آزادی) را فقط به یاری (مثال ها و) تصویرهایی که از زندگی عادی گرفته شود، می توان فهم پذیر گرداند. قلمرو قانون و حق با نگاهداری از مال و جز آن سرو کار دارد و در زمان و مکان معین موجود است. وضعی قانونی از این گونه معارض خودسری است. افراد نمی توانند اموری را که همگان بر سر آنها اتفاق نظر دارند مختل کنند^{۱۰} در امور فنی نیز حال چنین است. مثلاً یک خانه محصول خواست خودسرانه انسان است، در عین حال نیروی آزاد عناصر طبیعی با آن می جنگد، اگر چه هم آنها در ساختن خانه به کار می روند. بدینسان غایت^{۱۱} با ضرورت یکی می شود. (مربوط به ص ۹۳)

فردیت (آفریده) کردار و کوشش است؛ غایت همیشه امری شخصی است. غایتی که در خود و برای خود وجود دارد و به وسیله افرادی ایجاد می شود؛ این افرادند که کوشنده اند. غایات آنان باید جزئی نیز باشد و به آنان به عنوان موجوداتی خاص مربوط شود.

هرنوعی، شامل تمامی ماهیت جنس است و با (خاصیت) کلی (جنس) مغایرت ندارد، همچنانکه طلا مغایر فلز نیست. فقط امر گوهری می تواند به راستی تحقق پذیرد، چیزهای منفی و بد گذرانند. کلی همیشه باید از طریق جزئی متحقق شود چیزهای جزئی با یکدیگر رقابت می کنند ولی خویشان را نیز از میان می برند. (مربوط به ص ۱۱۹)

مقصود غائی (و) خواست روح جهان را می توان بدینسان تعریف کرد: ذهن به عنوان ذهن، آزادی شخصی و ایمان به نفس دارد و نفع خاصش در این است که از وضع اخلاقی خویش خرسند شود. ذهن به عنوان ذهن، ارزش

بی پایان دارد و باید آزاد دانسته شود تا ذهنیت از مقصود غائی خود آگاه گردد. ذهنیت تنها غایت گوهری را می آفریند و این غایت، محصول استقلال بی پایان همه افراد است. این غایت گوهری، بنیاد و زمینه ای است که افراد بر پایه آن می توانند آزادی صورت خویش را در قلمرو ذهنیت به دست آورند. جمع اضداد مطلق، غایتی است که در ژرفنای روح وجود دارد.

(مربوط به ص ۱۴۱ به بعد)

در اینجا به اقوامی که هنوز کشوری از آن خود پدید نیاورده اند کار نداریم. واژه «دولت یا کشور» اغلب فقط به معنای (نظام) روابط حقوقی و سیاسی به کار می رود، ولی در معنایی دیگر، دین را نیز در بر می گیرد. نظام سیاسی (یا قانون اساسی)، (مبین) رابطه فرد با جمع و رابطه افراد با یکدیگر [روابط حقوقی به طور عام] و وسائل احاله وظایف گوناگون به طبقات گوناگون اجتماعی است.

(مربوط به ص ۱۴۴ به بعد)

اصل در دین بیان می شود، ولی باید به مرحله واقعیت نیز در آید؛ اصل روح قومی باید تحقق پذیرد. دین عبارت است از رابطه درونی و انتزاعی خود آگاهی با ذات برین. دین تا زمانی که (کوشش خود را به تحکیم وضع درونی اش) متمرکز کند. به زندگی دنیوی بی اعتناء است، و این در همان حال است که زندگی دنیوی در ابلاغ و توضیح و تکامل خود می کوشد. ولی همین که قلمرو درونی (دین) استوار شود، ما بازاء و مصداق بیرونی آن نمودار می شود.

(مربوط به ص ۲۰۹)

به تأثیر طبیعت باید توجه کنیم زیرا طبیعت، واقعیت بی میانجی است.

(مربوط به ص ۲۲۲)

(۱۸۲۶/۱۱/۴) جهان نو هنوز جهانی نو و جوان است، بدین جهت از بحث درباره آمریکا چشم می پوشیم و فقط سخنانی چند در باره رابطه آن با اروپا می گوئیم.

(مربوط به ص ۲۳۳)

امریکا در واقع، جهان آینده است. زیرا هنوز مرحله تحول را

می گذرانند. جهان کهن برگرد محوری قرار دارد که دریای مدیترانه باشد، ولی جهان نو خصلتی متفاوت دارد: دو بخش آن، یعنی امریکای شمالی و جنوبی، از حیث شیوهٔ تکامل خود از دو منشأ گوناگون برخاسته اند.

کشورهای امریکای جنوبی هنوز مرحلهٔ تحول و تکامل را می گذرانند. ملت های امریکای اسپانیایی و پرتغالی هنوز باید خود را از بندگی برهانند. آنان هنوز از روح معقولیت بی بهره اند. اقوام بخش شمالی هنوز باید به جدا افتادگی خود پایان دهند و برگرد کانونی فراهم آیند؛ هیچ یک از ایالات، خودمختار نیستند، زیرا همگی به کشورهای مادر خود وابسته اند. مهاجران، مواهب فرهنگ اروپایی خود را به همراه آوردند و از این رو زندگی خود را در امریکا با مزایایی آغاز کردند که در اروپا حاصل هزاران سال تکامل بود. (مربوط به ص ۲۳۶)

افریقا (سرزمین) تمرکز حسیات، بی میانجی بودن خواست، کشش ناپذیری مطلق و ناتوانی از تکامل است. (مربوط به ص ۲۳۷)

آسیا سرزمین برآمدن خورشید و تضاد و گسترش بی کران است و حال آن که اروپا سرزمین فرود آمدن روح در وادی خویش متمرکز شدن روح در خویشتن است. در اروپا بی اعتدالی شرقی جای خود را به اعتدال و تعین و تسلط بر بی اعتدالی به یاری اصل روحانی می دهد. (مربوط به ص ۲۳۸)

قارهٔ افریقا میان اقوام بسیاری بخش شده و از این رو (مجموعه ای) سست (پیوند) است. گاه شهریاری چندین قوم را به زیر فرمان خود درآورده، ولی به زودی دولتش به سرآمده است. افریقاییان به طور موقت زیر فرمان یک مقام، یگانه شده اند؛ و از این رو ما آگاهی های کافی دربارهٔ افریقا به دست آورده ایم.

اینک مسلم دانسته می شود که رود نیجر به خلیج «بنین»^{۱۲} می ریزد؛ تا دو هزار سال کسی سخن هردوت را باور نمی کرد که این رود به سوی شرق روان است ولی از دنبالهٔ مسیر آن آگاهی نداریم. (مربوط به ص ۲۴۰)

نکته دانستنی در این گونه پژوهش‌های افریقاشناسان آن است که انسان را در حال درنده‌خویی کامل به ما نشان می‌دهد و ضمناً این درنده‌خویی چنان است که درجه‌ای از تکامل را نیز در آن می‌توان دید. انسان در این حالت ابتدایی و کاملاً طبیعی، به درنده‌خویی طبیعی روزگار می‌گذراند، بیرون از حیطه فرهنگ به سر می‌برد و فرهنگ، جزء ذاتی طبیعت او نیست. افریقا را می‌توان به مرحله پیش از روزگار فرهنگ و تکامل، به معنای درست این واژه‌ها وابسته دانست. چین و هند برای خود به آرامی زیست می‌کنند و در پیشرفت تاریخ سهمی ندارند، ولی خاستگاه‌های جریان تاریخ اند. (مربوط به ص ۲۴۲)

خدا انسان را به صورت خود آفرید. زیرا انسان (همه) روح است. از این رو انسان باید آن چیزی بشود که باید باشد، یعنی باید سرنوشت خود را، که کمال یافتن به مقام موجودی معقول است، تحقق بخشد. روح فقط می‌تواند آن چیزی باشد که خود از خویشتن می‌سازد و کوشش روح در این است که خود را بوجود آورد و دریابد.

روح فقط با بازآفریدن خود سرنوشتش را تحقق می‌بخشد. بدینسان وضعی که انسان در آن به دوگانگی لازم برای باز آفریدن خود دچار نمی‌شود. وضعی است که در خور حیوان نه روح^{۱۳} تنها کودک یا حیوان بی گناه است، انسان ناگزیر گناهکار است؛ این بدان معنی نیست که انسان باید دست به گناه بیالاید، برعکس وظیفه انسان آن است که جز نیکی کاری نکند، ولی او همیشه مسئول کارهای خویش است، زیرا می‌بایست آنها را اراده کرده باشد و از راه اراده خود را درگیر آنها احساس کند. گناهکاری تنها ضد بیگناهی نیست، زیرا هنگامی که می‌گوییم فلان کس گناهکار است معنایش به طور ضمنی این است که او را می‌توان مسئول کارهایش دانست و این مسئولیت فقط در حالت دوگانگی، (یعنی) در حالتی که آگاهی انسان، (میان نیکی و بدی) تفاوت می‌نهد امکان دارد. حالت کمال، اگر هرگز وجود داشته باشد، حالت حیوانی است. انسان تاجایی روح است که خود را بشناسد و به آن حالت دوگانگی و تضادی که سرنوشتش نیکی و بدی هر دو را در بردارد رسیده باشد. این نکته که وصف کمال یعنی انطباق انسان با مفهوم خویش بر وضع

آغازین بشر اطلاق شده است، معنای ضمنی دیگری نیز دارد و آن اینکه از پیش باید به طور مفروض پذیرفت که شایستگی^{۱۴} فرد برای آن که مصداق مفهوم انسان باشد^{۱۵} بنیاد راستین و گوهری مفهوم انسان است^{۱۶} آنچه انسان بناست که در طلبش بکوشد، باید با مفهوم انسان و با (مقتضیات) روح، مطابق باشد. حالت امکان (یا قوه)، (یعنی) حالتی که مقصود به صورت در خود وجود دارد (و هنوز به مرحله فعلیت نرسیده است) باید حالت اصلی^{۱۷} باشد؛ حالت اصلی، حالتی است که در خود و برای خود در مفهوم یا صورت معقول و مثال یافت می شود بدین جهت در آغاز به گونه درونی (و پوشیده) وجود دارد. این وضع درونی که خود را به منزله غایت و انگیزنده ای تثبیت می کند که همه نمودهای (زندگی واقعی) را به این حالت آغازین مربوط می سازد، وضع اصلی (بشر) است. بی گناهی، (یعنی) یگانگی روح با تعین خود [یعنی طبیعت] حالتی مطلقاً آغازین^{۱۸} و مقدم بر تعین آن است، ولی نه بر حسب زمان. لیکن وانمود کردن این که چنین حالتی واقعاً وجود داشته است مسئله دیگری است. زیرا امر معقول اگر از آن به عنوان امری موجود و حاضر سخن رود رنگ دیگری به خود می گیرد. آنچه در واقع هدف تاریخ است به منزله وجود آغازین بشر وانمود می شود که بشر بعدها از آن منحرف گشته است^{۱۹}

این مفهوم (یعنی حالت اصلی بشر که همان کمال اوست) چیزی است بی جنبش (و ثابت) که خود جنباننده همه چیز است؛ چیزی که به خودی خود فقط بنیاد و غایت بازپسین (کارهاست) و روح باید (پس از پیمودن سیر تکامل خود) آن را احراز کند، در دین به صورت امری نمایش داده می شود که موجود (و متحقق) است. ولی در نظر ما این مثال، گوهر و حالت اصلی بشر است.

و اما درباره خصلت افریقایی باید بگوییم که هنوز از آن چیزی نمی دانیم زیرا اروپاییان هنوز به اندازه کافی به مناطق درونی آن راه نیافته اند؛ افریقا هنوز سرزمینی گسسته از اروپاست.

اروپاییان هنوز به مناطق درونی دست پیدا نکرده اند، داد و ستد فراوان داشته اند، به ویژه پرتغالیان کرانه گینه جنوبی را اشغال کرده اند و کوشیده اند تا

مردمان آنجا را به دین مسیحی درآوردند ولی در این کار چندان کامیاب نبوده‌اند. در موزامبیک کمی بیشتر به سوی مناطق درونی پیش رفته‌اند. هلندیان و فرانسویان نیز آباده‌هایی بر کرانه «سنگامبیا»^{۲۰} پدید آورده‌اند؛ زمانی مهاجرنشینی از جانب «براندنبورگ»^{۲۱} در دهانه رود «گامبیا» در سنگال بنیاد یافت، ولی چندان نپایید. در زمان‌های اخیر از انگلیسیان، آگاهی‌های بیشتری از افریقاییان به دست آورده‌ایم. اقوامی که با اروپاییان رفت و آمد داشته‌اند از راه جنگ و یا بازرگانی با آنان رابطه یافته‌اند، ولی شهریارانشان به اروپاییان رخصت آن را نداده‌اند که متصرفاتشان را گسترش دهند و بازرگانی را به خود منحصر کرده‌اند. با این حال رخصت ورود پاره‌ای کالاها به ویژه تفنگ و باروت داده‌اند ولی نه به اروپاییان.

(مربوط به ص ۲۴۳)

انسان طبیعی دست کم احساس می‌کند که خود در یک سو و طبیعت در سوی دیگر است. انسان از طبیعت برتر و فرمانروای آن است. طبیعت باید فرمانبردار او شود، هیچ چیز یارای ایستادگی در برابر او را ندارد. او این را می‌داند. و ما نیز می‌دانیم. ولی ما انسان و عوالم روحی را به معنای ظاهری آنها در نمی‌یابیم. امر روحی همان چیزی است که ما آن را خدایی می‌نامیم، ولی در انسان طبیعی، روح پایان‌پذیر و روحی که در خود و برای خود وجود دارد هنوز از هم جدا نشده‌اند.

(مربوط به ص ۲۴۳ به بعد)

نکته دیگر آن است که این نیرو (ی جادوگری) که انسان را دارنده آن می‌پندارند، به همه افراد نسبت داده نمی‌شود. افریقاییان آن را در افرادی معین متمرکز می‌دانند، (مثلاً) کاهنان یا نزد برخی از اقوام، فرمانروایان و یا کسانی که به ویژه از جانب شهریاران (به جادوگری) گماشته شده‌اند و جدا از دیگران زیست می‌کنند.

هراس انگیزترین رفتار آنان را در میان «یاگا»ها می‌توان دید که در قرن شانزدهم مملکت «گینه» کنگو را مرعوب خود کردند و به موزامبیک و حبشه نیز هجوم بردند. چنین کاهنانی را «سینگیلا» یا «چیتومن» می‌نامند. بسیاری از اروپاییان پرتغالی میان ایشان زیست کرده‌اند این کاهنان، برای نگاهداری

افراد در برابر درندگان و جز آنها، میان ایشان تعویذ پخش می کردند و کشیشان کاتولیک و کاپوشی^{۲۲} و فرانسیسی^{۲۳} نیز برای مقابله با آنان تعویذهایی از گونه دیگر به پیروان خود می دادند «کاواتزی» گزارش می دهد که درندگان بسیاری از سیاه پوستان را با آن که تعویذ به خود بسته بودند پاره پاره کردند ولی کسانی که تعویذشان را از او گرفته بودند ایمن ماندند.

(مربوط به ص ۲۴۵)

در گونه دیگری از میانجی گری، چیزی مادی و ملموس به منزله (وسیله ارتباط با عوامل فوق طبیعی) به کار می رود و مردمان آن را خدا و نیروی فرمانروای خویش می گردانند. این گونه چیزها را «فتیش» می نامند. از نخستین پاره سنگ و پروانه و سوسگ و درخت یا رودی که بیابند فتیش می سازند. چنین فتیش هایی را می پرستند و دارای نیروی مستقل می پندارند و بدینسان برای این نیروی، وجودی بیرون از روح خویش قائل می شوند. فتیش سرزمینی خاص ممکن است فیل یا ببری یا رودخانه ای باشد. جانوری را که فتیش شده باشد، در قفسی نگاه می دارند و می پرستند و دارای نیروی مطلق می انگارند، بدین جهت آنان این نیرو را بیرون از آگاهی مستقل از روح خود می دانند. (این نیرو) گاه به چیزی دیگر انتقال می یابد. ولی فقط به چیزی محسوس و نه روحی کلی.

(مربوط به ص ۲۴۶)

یکی از پندارهای اصلی آنان این است که مرده می تواند بر روح سینگایلا چیره شود و از دهان او پیامها و فرمانهای خود را ابلاغ کند. اگر گمان رود که روح مرده ای در تن کشیشی حلول کرده است آن کشیش را دارای نیروی شگرف می انگارند، چنین کشیشی پیوسته از مردم کار و پیشکش خوراک و قربانی های پی در پی انسانی می گیرند.

(مربوط به ص ۲۴۸)

سیاه پوستان از اینکه دچار بندگی هستند به هیچ رو ناخشنود نیستند. بندگان سیاه پوستی که همه روز کار کرده باشند. بسیار خشنودند و سراسر شب با پرتب و تاب ترین حرکات می رقصند.

(مربوط به ص ۲۵۱)

سیاهان بسیار می جنگند و نبردهایشان اغلب از پنج تا هشت روز با شرکت بیش از نیم میلیون مرد جنگی به درازا می کشد. دلیرانه می جنگند ولی کار ایشان بیشتر کشتار است تا پیکار. اغلب دو هزار تن در کارزار کشته شده اند. تصادف، فرجام جنگ را معین می کند: سپاهیان یکی از دو طرف می گریزند. و پیگیرانشان هر کس را که به دستشان بیفتد می کشند.

(مربوط به ص ۲۵۱)

و اما نظام سیاسی، اگر بتوان از چنین چیزی سخن گفت، به وسیله عواملی که از آنها نام بردیم معین می شود. گروه های گوناگون قومی فراوانند. زیرا مناطق درونی افریقا جمعیت انبوه دارد. این اقوام پیوسته با هم در حال جنگند زیرا غرض آنان به دست آوردن اسیر و بنده است که پس از دستگیر کردنشان آنان را می خورند. گاه قومی به زیر فرمان قومی دیگر در می آید، و گاه ایالاتی سر به شورش بر می دارند و مستقل می شوند؛ در حال حاضر بزرگترین امپراتوری ها از آن «آشانتی» هاست. جانشینی هر «پادشاه» موروثی است و معمولاً در خانواده ای واحد می ماند، هر چند بر حسب آن که برادر یا پسر یا خویشاوند دیگری جانشین پادشاه شود، رسم (از قبیله ای به قبیله دیگر) فرق می کند. ولی نادر است که تاج و تخت به آرامی دست به دست شود، زیرا سرکردگان یا خویشاوندان دیگر ممکن است بر آن «به زور» مسلط شوند. برانداختن خاندانها به زور، کاری معمولی است.

(مربوط به ص ۲۵۲)

برخی از انگلیسیان اخیراً به منطقه ای راه یافتند که تاکنون پای هیچ اروپایی به آن نرسیده بود. یکی از آنان در برابر خانه ای زیر سایه نشست و با سیاه پوستی گفتگو آغاز کرد. سیاهپوست دیگری به دریوزگی نزد او آمد. انگلیسی به ناشکیبایی او را از خود راند، سیاهی که کنار او نشسته بود به او گفت که آن گدا منصب خود را بدینگونه به دست آورده بود؛ از او خواسته بودند تا برای آن که توانایی خود را (در کار درخیمی) ثابت کند نمونه ای از هنرمندی خود ارائه دهد. او هم بی درنگ به خانه اش رفت و برادرش را که پیش از او درخیم بود، گردن زد و به این منصب رسید. درخیم اغلب وزیر

اعظم نیز هست و وظیفه اش آن است که اگر خشکسالی پیش آید پادشاه را گردن بزند.

(مربوطه به ص ۲۵۵)

«هاچینسون» آیین های گوناگونی را نقل می کند، به ویژه آیین شستن استخوان های مادر در گذشته پادشاه و خویشاوندانش در مراسمی پرشکوه که خود پادشاه در آن حاضر بوده است. استخوان ها را با خون آدمی می شویند، باقی خون قربانیان را شاه و همراهانش می نوشند. اگر شاه صلاح بداند، به پدر در گذشته اش پیامی می فرستد، بدینگونه که مردی را می کشد و به او فرمان می دهد که آن پیام را به پدرش بدهد.

(مربوط به ص ۲۵۶)

مبلغان مسیحی روایت می کنند که این قانون ۱۲۰ سال معتبر بود و آنان زنان بسیاری را می شناختند که فرزندان شان را به رودخانه یا پیش جانوران درنده می انداختند. آدمخوری هنوز در میان آسانتیان رسمی رایج است. انگلیسیان به سرکردگان قبائل بسیاری بر می خوردند.

11- das Zweckmassige

پانوشت ها :

12- Benin

۱۳- این همان وضع آغازین یا ابتدایی بشر است که نباید با وضع اصلی بشر، یعنی وضعی که او در حد کمال مطلوب باید به آن برسد، مشتبه شود. م.

14- Aduquatsein بسندگی

۱۵- به طور تحت اللفظ: شایستگی فرد برای مفهومی.

۱۶- هگل حالت انسان ابتدایی را حالت کمال نمی داند و همچنانکه در متن نیز گفته است اعتقاد دارد که انسان در آن حالت فقط بالقوه انسان است نه بالفعل در اینجا نیز می خواهد بگوید که اگر انسان ابتدایی را انسان کامل بدانیم باید از پیش پذیرفته باشیم که انسان راستین انسانی است که به طور بالفعل و واقعی مصداق

1- Das Vernunftige

2- Gestalt

3- Leiblichsein (=embodiment)

۴- به طور تحت اللفظ: روح به طور عام زمینه ای است که ما خود را به روی آن می یابیم.

5- theoretische

6- Allgemeinheit

7- Wesentlichen

8- unwesentlichen

9- in seiner Gemeinde (=in his community)

۱۰- یعنی قانون در عین آنکه محصول اراده آزاد افراد است خود موجد ضرورت است و با الزام افراد به رعایت آن، اراده افراد را محدود می کند. م.

باشد نشانه کمال اوست. بشر فقط در فرجام سیر تکامل خود می‌تواند به این فضیلت یا حالت اصلی برسد. چنین فضیلتی برای بشر ابتدایی فقط در حال امکان و بالقوه وجود دارد، لیکن به گمان برخی از متفکران بر خلاف نظر هگل، بشر ابتدایی واقعاً از این فضیلت برخوردار بوده است. م.

20- Senegambia

21- Brandenburg

22- Capuchin

23- Fransiscan

مفهوم خویش است، نه اینکه به ملاحظه آنکه بعدها نیروها و تواناییهایش پرورده خواهد شد و از کمال آگاهی و معرفت برخوردار خواهد گشت انسان دانسته شود. به این دلیل بیگناهی انسان در حالت ابتدایی نیز فضیلتی نتواند بود چون با حس مسئولیت و آگاهی او همراه نیست. م.

17- das Ursprungliche

18- das absolut Erste

۱۹- خلاصه آنکه بیگناهی در صورتی که با پرورش عقل و وجدان انسان همراه

گزیده‌ای دربارهٔ ایران

آسیا از دو بخش فراهم می‌آید - آسیای نزدیک و دور؛ این دو در ذات خود ناهمسانند، در حالی که چینیان و هندیان - دو قوم بزرگ آسیای دور که پیشتر از آنان سخن گفتیم - به نژاد آسیایی به معنای ویژه یعنی به نژاد مغولی وابسته‌اند و از این رو خویی ویژه و متفاوت از خوی ما دارند، اقوام آسیای نزدیک، به تیرهٔ قفقازی یعنی اروپایی وابسته‌اند. اینان با غرب پیوستگی دارند، در حالی که اقوام آسیا دور مردمانی یکسره جدا افتاده‌اند. بدین دلیل هر اروپایی که از ایران به هند برود به ناهمسانی شگرفی میان هند و ایران پی می‌برد.

در حالی که در ایران هنوز خود را در خانه‌اش احساس می‌کند و به سرشت‌ها و جوانمردی‌ها و عاطفه‌های انسانی بر می‌خورد؛ همین که از رود سند بگذرد (و به ناحیه چین و هند درآید) نکوهیده‌ترین صفت‌ها را در هر گوشه و کنار جامعه می‌یابد.

با امپراتوری ایران، نخستین گام را به پهنه تاریخ پیوسته می‌گذاریم؛ ایرانیان نخستین قوم تاریخی هستند؛ ایران نخستین امپراتوری از میان رفته (تاریخ) است. در حالی که چین و هند در وضعی ثابت مانده‌اند و تا زمان ما همچنان به شیوه طبیعی و گیاهی زیسته‌اند، تنها ایران میدان آن رویدادها و دگرگونی‌هایی بوده است که از وضع زیستن تاریخ حکایت دارد. اگر امپراتوری‌های چین و هند جایگاهی برای خود در تاریخ داشته‌اند، تنها از دیدگاه خودشان و ما (نه همسایگان و جانشینانشان) بوده است. ولی از ایران

است که نخست بار آن فروغی که از پیش خود می درخشد و پیرامونش را روشن می کند سربر می زند. زیرا روشنائی زردشت به جهان آگاهی، به روح، به عنوان چیزی جدا از خود متعلق است. در جهان ایرانی، یگانگی ناب و والایی را می یابیم که هستی های خاصی را که جزء ذات آند، به حال خود آزاد می گذراند؛ - همچون روشنائی که تنها نشان می دهد که اجسام به خودی خود چه هستند؛ - این یگانگی تنها از آن رو بر افراد فرمان می راند که ایشان را بر انگیزد تا خود نیرومند شوند و راه تکامل در پیش گیرند و فردیت خویش را استوار کنند^۱

روشنائی هیچگونه فرقی (میان هستی ها) نمی گذارد بر پارسا و گناهکار و بلند و پست یکسان می تابد و بر همه، به یک اندازه برکت و بهروزی ارزانی می کند؛ روشنائی تنها هنگامی جانبخش است که با چیزی (جز خود و) جدا از خود پیوند یابد و بر آن تأثیر کند و آن را پرورد. روشنائی، ضد تاریکی است و این تضاد، اصل کوشندگی و زندگی را بر ما آشکار می کند. اصل تکامل با تاریخ ایران آغاز می شود. پس آغاز تاریخ جهانی به معنای درست از اینجاست؛ زیرا صلاح اصلی روح در تاریخ آن است که به (حالت) درون بودگی^۲ بی پایان ذهنیت برسد و از راه تضاد مطلق (با طبیعت، سرانجام) بر سازگاری کامل دست یابد^۳

بدینسان انتقالی که ما (از مرحله پیشین تاریخ به مرحله تاریخ ایران) باید انجام دهیم، تنها در حوزه مثال (و عامل نظر) است، و نه در اوضاع واقعی تاریخی.

اصل (حاکم بر) این انتقال آن است که ذات کلی، که پیشتر آن را در برهمای (هندوان) دیدیم، اکنون برای آگاهی انسان، دریافتی می شود - (یعنی) متعلق (دانش) او می گردد و برای انسان معنایی مثبت می یابد. برهما را هندیان نمی پرستند؛ برهما چیزی نیست جز حالتی از زندگی فردی، یا احساسی دینی و وجودی غیرعینی؛ - وضعی که به نسبت با زندگی محسوس، در حکم نیستی است. ولی این ذات کلی چون عینی شود، طبعی مثبت می یابد: انسان، آزاد می شود و بدینسان گوئی رودرروی هستی برینی جای می گیرد که برای او عینی شده است. اینگونه کلیت (مثبت) را در ایران

می‌یابیم و در نتیجه آن می‌بینیم که انسان از ذات کلی جدا شده است؛ و در همان حال، فرد انسان خود را با آن ذات، همسان و هم‌گوهر می‌شناسد. اصل و آیین چینی و هندی، (میان انسان و ذات کلی) اینگونه جدایی نمی‌نهاد. در آنجا (هستی) روحی و طبیعی با هم یگانه بودند. ولی روحی که هنوز پای بند طبیعت است باید خود را از آن برهاند. در هندوستان حقوق و تکالیف به طبقات (اجتماعی) وابسته‌اند و از این رو ویژگی‌هایی هستند که به حکم طبیعت، از آن انسان شده‌اند. این یگانگی (روح و طبیعت) در چین، به صورت نظام پدرشاهی نمودار می‌شود؛ انسان در اینجا آزاد نیست و هیچگونه عنصر اخلاقی ندارد، زیرا پیرو فرمان بیرونی است، (یعنی به حکم طبیعت محض آن را به جای می‌آورد، همچون فرزندی که از پدر فرمان بردن آنکه از وی اندیشه و آیین چنین کند) در آیین ایرانی، یگانگی (روح و طبیعت)، نخست خود را به پایگاهی بر می‌کشد که در آن جدایی روح از طبیعت محض آشکار می‌شود؛ بدینگونه آن رابطهٔ نیندیشیده‌ای (که مثلاً در فرمانبرداری فرزند از پدر) به اندیشه مجال نمی‌دهد تا میان شنیدن فرمان و به جای آوردن آن از روی خواست (و آگاهی) دخالت کند در این جانفی می‌شود. این یگانگی در آیین ایرانی به صورت روشنائی نمودار می‌شود، (مقصود از روشنائی) در اینجا نه تنها روشنائی ساده و ناب (مادی یعنی) عام‌ترین عنصر طبیعی بلکه پیراستگی روانی یعنی نیکی است. بدینسان، جزیت - یعنی پای بندی به طبیعت محدود و متناهی - از میان بر می‌خیزد. از این رو روشنائی به هر دو معنای طبیعی و روانی، روح را برتری می‌بخشد (یا) آن را از طبیعت محض می‌رهاند. انسان با روشنائی - یا نیکی انتزاعی - همچون با چیزی عینی، که خواست او آن را گرامی می‌دارد و به کوشندگی بر می‌انگیزد پیوند دارد. اگر به مراحل که تا اینجا (در سیر تاریخ) پیموده‌ایم دوباره بنگریم - و این کاری است که آن را چندین بار نتوانیم کرد - در چین، کل اخلاقی را در تمامیت خود می‌یابیم ولی از ذهنیت در آن نشانی نمی‌بینیم؛ - (یعنی) این تمامیت به اجزایی بخش شده است. ولی اجزاء گوناگون آن استقلالی از خود ندارند. در آنجا تنها نظم بیرونی این یگانگی را می‌یابیم. در هندوستان جدایی‌ها نمایان می‌شوند؛ لیکن آئین جدایی در هندوستان باز

خصلت غیر روحانی دارد. ذهنیت در آنجا به جلوه گری آغاز می کند، ولی چیزی که راه تکامل را بر آن می بندد این است که جدایی میان (کاستی ها یا طبقات اجتماعی) از میان برداشتنی نیست و روح همچنان گرفتار محدودیت های طبیعت است و از این رو با خود تناقض دارد. برتر از پاکی کاستی ها پاکی روشنائی است که آیین ایرانیان است و آن نیکی انتزاعی و مجردی است که همگان توانایی یکسان برای دسترسی به آن دارند و همگان می توانند از آن یکسان برکت جویند: بدینسان در ایران، پیش از سرزمین های دیگر، یگانگی به گونه و آیینی (معنوی) و روحی در می آید و نه به گونه پیوند بیرونی منظومه ای بی روح، اینکه هرکس از این آیین بهره ای دارد به او آزر و آبرویی شخصی می بخشد.

* از دیدگاه سیاسی، ایران زادگاه نخستین امپراتوری راستین و حکومتی کامل است که از عناصری ناهمگن [بی گمان به معنای نسبی] فراهم می آید. در اینجا نژادی یگانه، مردمان بسیاری را در بر می گیرد (ولی این مردمان) فردیت خود را در پرتو حاکمیت یگانه نگاه می دارند. این امپراتوری نه همچون امپراتوری چین، پدرشاهی، و نه همچون امپراتوری هند، ایستا و بی جنبش، و نه همچون امپراتوری مغول، زودگذر، و نه همچون امپراتوری ترکان بنیادش بر ستمگری است. برعکس، در اینجا ملت های گوناگون در عین آنکه استقلال خود را نگاه می دارند، به کانون یگانگی بخشی وابسته اند که می تواند آنان را خشنود کند. از این رو امپراتوری ایران، روزگاری دراز و درخشان را پشت سر گذارده است و شیوه پیوستگی بخش های آن چنان است که با مفهوم (راستین) کشور یا دولت، بیشتر از امپراتوری های دیگر مطابقت دارد*

از دیدگاه جغرافیایی، ویژگی امپراتوری ایران در این است که اگر چه بلندی ها و دره ها، در آن مانند جاهای دیگر با یکدیگر ناسازگارند، لیکن اصول (معنوی) مربوطه به آنها با هم یگانه شده اند. در چین و هند، رشد نیمه آگاهانه روح در جلگه های بارور روی داده، و نه در کوهستان های بلند که نشیمنگاه قبایل سرگردان است. کوهستانیان چون جلگه ها را به زیر فرمان خود در آوردند، روح جلگه نشینان را دگرگون نکردند بلکه خود خوی ایشان

را گرفتند. ولی در ایران، این دو اصل - در عین گوناگونی - با هم یگانه شدند، و آیین مردم کوهستان فرمانروا گشت. دو بخش اصلی که در ایران باید از آنها یاد کنیم پشته (یافلات) ایران و دشت‌هایی است که به زیر فرمان پشته‌نشینان در آمدند. پشته ایران از خاور به کوه‌های سلیمان محدود است که در امتداد شمالی هندوکش و بلورتاگ می‌پیوندند؛ کوه‌های بلورتاگ سرزمین باکتریانا [بلخ] و سغد را که در دشت‌های جیحون قرار گرفته‌اند از پشته چین که دامنه‌اش تا کاشغر کشیده می‌شود جدا می‌کند. پشته ایران از شمال محدود به دشت جیحون است و در جنوب به سوی خلیج فارس شیب پیدا می‌کند. این وضع جغرافیایی ایران است. در شیب جنوب باختری، فارس و بالاتر از آن در شمال، کردستان، فراتر از آن ارمنستان قرار دارد. از آنجا سرزمین‌های کردستان، و فراتر از آن ارمنستان قرار دارد. از آنجا سرزمین‌های رودخانه‌ای دجله و فرات به سوی جنوب باختری گسترده است. - عناصر امپراتوری ایران عبارتند از نژاد زند - پارسیان کهن؛ سپس امپراتوری آشور و ماد و بابل در منطقه یاد شده؛ ولی امپراتوری ایران، آسیای صغیر و مصر و سوریه و خط کرانه‌ای، آن را نیز دربر می‌گیرد و بدینگونه از پشته و جلگه‌ها و نواحی کرانه‌ای هر سه فراهم می‌آید.

مردم زند

نام مردم زند برگرفته از نام زبان زندنامه‌ها یعنی کتاب‌هایی است که دین ایرانیان کهن بر بنیاد آنها استوار بوده است. از دین این ایرانیان یا آتش پرستان هنوز یادگارهایی هست؛ کوچندگان‌شان امروزه در بمبئی زیست می‌کنند و بر کرانه دریای خزر خانواده‌های پراکنده‌ای یافت می‌شوند که به این آیین پرستش هنوز دلبسته‌اند. ولی مسلمانان بیشتر آنان را از میان بردند. زردشت بزرگ که یونانیان او را «زوروآستر» می‌نامیدند، کتاب‌های دینی خود را به زبان زند نوشته است.^۵

کم و بیش تا واپسین سه دهه قرن هجدهم، این زبان و همه کتاب‌هایی که به آن نوشته شده است بر ما ناشناخته بود تا آنکه «آنکتیل دوپرون»^۶ فرانسوی از

این گنجینه پرمایه پرده برداشت. او سخت شیفته طبیعت خاورزمین بود ولی چون تهیدستی، او را از (برآوردن آرزویش به دیدن خاورزمین) باز می داشت به لشگری که از فرانسه رهسپار هند بود پیوست. بدینگونه به بمبئی رسید و با پارسیان آشنا شد و به پژوهش در اندیشه های دینی ایشان پرداخت. با دشواری هایی بی شمار کتاب های دینی آنان را به دست آورد؛ سپس در ادبیات ایشان ژرف بین شد و بدینسان میدان یکسره تازه و پهنآوری را به روی همگان گشود، ولی به دلیل نارسایی دانش او در زبان (اوستایی) هنوز در این زمینه، پژوهشی بایسته انجام نگرفته است.

به دشواری می توان دانست که مردم زندگی که در کتاب های دینی زردشت از آنان یاد شده است کجا می زیسته اند. دین زردشت در ماد و پارس روایی داشت و به گزارش هردوت، کورش پیرو آن شد؛ ولی نه ماد و نه پارس هیچیک را نمی توان زیستگاه راستین مردم زند دانست. زردشت خود آنان را آریایی پاك خوانده است. در هردوت نیز به همین نام بر می خوریم، زیرا او می گوید که مادها در گذشته «آری»^۷ نامیده می شده اند و این نامی است که واژه ایران با آن هم ریشه است. در جنوب جیحون رشته کوه هایی در باکتریای کهن هست که دشت های بلند از آنها آغاز می شود و جایگاه مادها و پارت ها و هیرکانی ها بوده است. گفته اند که باکتریا - که شاید همان بلخ امروزی باشد - در منطقه ای که به وسیله جیحون آبیاری می شود و در سرآغاز مسیر آن قرار داشته است؛ فاصله کابل و کشمیر از آن در حدود هشت روز سفر است. باکتری ها به ظاهر پایگاه مردم زند بوده است. در زمان کورش می بینیم که دین پاك و آغازین (مردم زند) و روابط سیاسی و اجتماعی کهنی که در زند نامه ها وصف شده، کمال پیشین را از دست داده است. قانون ها و نهادهای مردم از سادگی فراوان (و شیوه زندگی آنان) نشان دارند. (در میان این مردم) از چهار طبقه یاد شده است: موبدان و جنگجویان و کشاورزان و پیشه وران. تنها از بازرگانی نامی نیست و این نشان می دهد که ایرانیان در آن زمان هنوز جدا از مردمان دیگر به سر می برده اند. از فرمانداران ناحیه ها و شهرها و راه ها یاد شده است؛ و همه اینها نشانه مرحله اجتماعی (در سیر تحول) کشور است - هنوز مرحله سیاسی پدیدار نشده است؛ هیچ چیز بر

پیوستگی با کشورهای دیگر گواهی نمی‌دهد. دانستنی است که در اینجا از کاست خبری نیست بلکه فقط طبقات گوناگون وجود دارند، و زناشویی میان این طبقات گوناگون آزاد است، اگر چه کتاب‌های زند، قوانین و کیفرهای مدنی را در کنار احکام دینی گزارش می‌دهد.

نکتهٔ اصلی که در اینجا به سخن ما ارتباط خاص دارد آیین زردشت است. در حالی که نزد هندوان، روح به گولی و نادانی و بدفرجامی دچار است، در اندیشه ایرانی نَفحه‌ای پاک می‌وزد و روح دم بر می‌آورد. روح در این حال، خود را از آن یگانگی گوهری طبیعت بیرون می‌آورد (یعنی خود را) از آن بی‌محتوایی گوهری که به دوگانگی دچار نشده و (در نتیجه) روح هنوز در برابر موضوع خود استقلال نیافته است رها می‌کند. به سخن دیگر ایرانیان (باستان) بر این نکته آگاه شوند که حقیقت باید به صورت کلیت - یا یگانگی باشد. این ذات کلی و جاودانی و بی‌پایان چون (بنا بر فرض) هویت نامحدود داشت دارای هیچگونه تعینی دانسته نمی‌شد. چنانکه تاکنون بارها گفته‌ایم، برهما در دین هندو در اصل همین صفت را دارد (یعنی بی‌تعین است) ولی نزد ایرانیان این ذات کلی، عینیت می‌یابد و روح (ایرانی) به مرتبه آگاهی از این ذات می‌رسد؛ نزد هندوان، برعکس این عینیت تنها به هیئت جسمانی برهمنان موجود است و تنها با فنا (نفس و) آگاهی به منزله کلیت محض شناخته می‌شود. این رفتار منفی در میان ایرانیان جای خود را به رفتاری مثبت می‌دهد؛ انسان با ذات کلی، به گونه‌ای رابطه دارد که خصلت مثبت خود را با وجود آن حفظ می‌کند. پیداست که (ایرانیان در این مرحله هنوز) این ذات کلی یگانه را به منزله یگانگی آزادانه اندیشه در نمی‌یافتند و آن را در روح و حقیقت (نابش) نمی‌پرستیدند؛ بلکه ذات کلی هنوز به هیئت روشنائی در نظرشان شناخته می‌شد. ولی روشنائی همچون لا ما (ی بودائی) و برهمن، یا همچون کوهی یا درنده‌ای، این یا آن ذات خاص و جزئی نیست، بلکه عین کلیت (به شکل) محسوس و نمایش ساده آن (در هیئت چیزی طبیعی) است. پس دین ایرانی با بت پرستی میانه ندارد و نه اعیان طبیعی منفرد، بلکه خود کلی را می‌پرستد. وانگهی روشنائی، چیزی روحانی و معنوی است؛ و نمودگار نیکی و راستی - (یعنی) گوهر دانش و خواست و نیز همه چیزهای

انسانی است. روشنائی آدمی را به گزینش راه راست توانا می کند؛ انسان تنها زمانی می تواند (راه راست) را برگزیند که خود را از آنچه مجذوبش کرده است بیرون آورد. ولی روشنائی درخور آن است که ضدی داشته باشد و آن تاریکی است، همچنانکه بدی ضد نیکی است. به همانگونه که اگر بدی نبود، انسان قدر نیکی را نمی دانست، به همانگونه که انسان تنها زمانی می تواند به راستی خوب باشد که ضد آن را آزموده باشد، روشنائی نیز بی تاریکی ممکن نیست.

نزد ایرانیان *اهورمزدا* و *اهریمن* نماینده این دو ضدند. *اهورمزدا* خدای کشور روشنائی - نیکی - و *اهریمن* خدای کشور تاریکی - بدی - است. ولی ذات برتری نیز هست که این دو از آن پدید آمده اند و *زروان اکنارک* یعنی تمامیت بی کران و بی پایانی است که از این تضاد برکنار است^۸ تمامیت، چیزی انتزاعی است و برای خود وجود ندارد، و *اهورمزدا* و *اهریمن* از آن برخاسته اند این دو بنی^۹ را معمولاً عیب اندیشه شرقی می دانند، و تا جایی که تضاد (میان این دو بن،) مطلق دانسته شود تنها ذهن غیر دینی از آن خرسند می شود ولی سرشت روح در خور آن است که ضدی داشته باشد، پس اصل دو بنی به مفهوم روح وابسته است و روح در شکل انضمامی خود ذاتاً متضمن فرق و تمایز است. نزد ایرانیان، پاکی و ناپاکی هر دو موضوع آگاهی انسان می شوند؛ و روح برای آنکه خود را دریابد ناگزیر هستی جزئی و منفی را در برابر هستی کلی و مثبت می نهد. تنها با از میان بردن این تضاد است که روح، زندگی دوباره می یابد. نقص اصل (فلسفی دین) ایرانی تنها در این است که یگانگی اضداد در آن به طور کلی بازشناخته نمی شود، زیرا بر طبق مفهوم نامتعین این دین از تمامیت ازلی که منشأ *اهورمزدا* و *اهریمن* است یگانگی، اصلی (ساده و مجرد) است که اضداد را با هم سازگار نمی کند. *اهورمزدا* به خواست خود همه چیز را می آفریند ولی از *زروان اکنارک* هم فرمانی می برد [شیوه بیان نکته پیوسته فرق می کند]* و سازگاری اضداد تنها به این صورت است که *اهورمزدا* باید با *اهریمن* بجنگد و سرانجام بر او پیروز شود.

* در فلسفه، اضداد همیشه از راه جامع خود به یکدیگر می پیوندند. در دین ایرانی تضاد میان نیکی و بدی یا *اهورمزدا* و *اهریمن* به گونه ای است که

دو ضد از یکدیگر مستقل اند. در فلسفه درست برعکس این است، تنها پدیده‌های طبیعی بدینسان از یکدیگر اثر ناپذیرند. ولی نفس وجود این دوگانگی در دین ایرانی دلیل اهمیت این دین است. اینکه گوناگونی بی پایان چیزهای محسوس آشفستگی آگاهی‌های انفرادی و جزئی به گونه‌ای که نزد هندوان دیده‌ایم، در این تضاد ساده از میان برخیزد خود نشانه نیروی اندیشه است، این نیرو در دین ایرانی آشکار می‌شود.*

اهورمزدا خدای روشنائی است و آفریننده همه چیزهای زیبا و گوهرینی که شهر آفتاب را پدید می‌آورند. در همه هستی‌های تنی و مینوی (هرچه برین و خوب و مثبت است (از) اوست. که روشنائی، کالبد اهورمزداست؛ از همین روست که آتش پرستیده می‌شود، زیرا اهورمزدا خود در همه روشنائی‌ها هست. ولی او خود خورشید یا ماه نیست. ایرانیان، از اینهمه، تنها روشنائی را گرمی می‌دارند زیرا روشنائی همان اهورمزداست. زردشت از اهورمزدا می‌پرسید که کیست. اهورمزدا پاسخ می‌دهد: «نام من، بنیاد و میانجای همه هستی‌هاست - برترین فرزاندگی و دانایی - نیست کننده تباهی‌های جهان و برپای دارنده کیهان (یعنی) فراوانی و خجستگی، - خواست ناب» و جز آن. آنچه از اهورمزدا پدید آید زنده و آزادکام و پایدار است. زبان به نیروی او گواهی می‌دهد؛ نیایش‌ها همه آفریده اوست. تاریکی، برعکس کالبد اهریمن است؛ ولی آتشی جاودانه او را از پرستشگاه‌ها به دور می‌راند؛ غایت اصلی هستی هرکس آن است که خود را پاك دارد و این پاکی را در پیرامون خود بگسترده. دستورهایی که (دین ایرانی) به این قصد می‌دهد بسیار گسترده‌اند؛ ولی در همه تکلیف‌های اخلاقی میانه روی آشکار است. (مثلاً یکی از آنها) چنین می‌آموزد که اگر مردی به تو ناسزا و دشنام گوید، ولی سپس (پوزشخواهی و) فروتنی نماید او را دوست خود بخوان. در وندیداد می‌خوانیم که هدایا بیشتر به صورت گوشت جانوران پاك گل‌ها و میوه‌ها و شیر و عطریات داده می‌شود. و نیز در آنجا گفته شده است که «چون آدمی پاك و شایسته بهشت آفریده شده است و دوباره در پرتو آیین اهورمزدا، که خود همان پاکی است، از پلیدی‌ها خواهد رست، اگر پندار و گفتار و کردار خویش را پاك گرداند. «پندار پاك» چیست؟ آنچه به

سرآغاز چیزها فراز رود. «گفتار پاك» چیست؟ سخن اهورمزدا [سخن یا کلام بدینسان در شخص تجسم می‌یابد و از روح زنده آیین او به تمامی خبر می‌دهد]. «کردار پاك» چیست؟ پرستش خاکساران پاسداران بهشت که در ازل آفریده شده‌اند. معنای ضمنی این عبارت‌ها آن است که آدمی باید پارسا باشد: خواست و آزادی ذهنی او در اینجا از پیش مسلم گرفته می‌شود - کار اهورمزدا به صورت جزئی هستی محدود نیست. خورشید و ماه و پنج ستاره دیگر که منظور از آنها (همه) اختران - آن روشنی‌بخشان و روشن‌سپهراند نشانه‌های اصلی اهورمزدا هستند؛ امشاسپندان، نخستین پسران اویند. در میان اینها از مهر نیز نام برده شده است^{۱۰} ولی هویت ستاره‌ای که به نام او خوانده می‌شود، همچون ستارگان دیگر، دانسته نیست. نام مهر در زندنامه‌ها در شمار ستارگان آمده است؛ ولی در حقوق جزا برخی از بزهکاری‌ها را «مهر دروغ»^{۱۱} می‌نامند، همچون پیمان شکنی که کیفرش سیصد تازیانه است و در مورد دزدی، سیصد سال بادافره در دوزخ بر آن افزوده می‌شود. مهر در اینجا بظاهر فرشته نگاهبان زندگی درونی و برتر انسان است. بعدها او به نام میانجی اهورمزدا و مردمان، ارج بسیار می‌یابد. حتی هردوت از مهرپرستی سخن می‌گوید. در زمانهای بعد، مهرپرستی در روم به شکل آیینی پنهانی رواج فراوان یافت؛ حتی نشانه‌هایی از آن را تا قرون وسطی باز می‌یابیم. گذشته از اینها فرشتگان نگاهبان دیگری نیز هستند که زیر دست امشاسپندانند؛ و فرمانروایان و پاسداران جهانند. انجمن هفت بزرگمردی که شاه ایران در خدمت خویش داشت بدینسان به تقلید از بارگاه اهورمزدا بنیاد یافته بود.

فروهران - که (کم و بیش معادل) روح جهانی هستند از آفریدگان جهان خاکی ممتازند. فروهران را بنابر تصور ما نمی‌توان روح دانست زیرا در هر چیز مادی، خواه آتش یا آب یا خاک وجود دارند. آنان از ازل وجود داشته‌اند. و در همه جا، در شاهراه‌ها و شهرها و جز آن آماده‌اند تا به یاری ستمدیدگان بشتابند. جایگاه ایشان گروتمان (یا گرزمان) است که بر فراز سپهر ساخته شده است و همه آمرزیدگان در آنجا گرد می‌آیند. پسر اهورمزدا جمشید است که گویا همان کسی است که یونانیان آن را «آخمنس» [هخامنش]^{۱۲} می‌نامند و

زادگانش پیشدادیان خوانده می‌شوند و آنان تیره‌ای هستند که کورش، چنانکه در داستان‌ها آورده‌اند، از میان ایشان برخاسته است. حتی در یکی از روزگاران بعدی یونانیان، ایرانیان را هخامنشیان می‌خواندند. [هوراس^{۱۳}، چکامه‌ها، ۴۴۱] می‌گویند که جمشید زمین را با دشنه‌ای زرین سوراخ کرد و معنی این سخن آن است که او کشاورزی را در میان مردم رواج داد. آنگاه می‌گویند که سرزمین‌های گوناگونی را درنوردید و چشمه‌ها و رودها کند و بدینسان زمین را بارور و دره‌ها را از زندگان پر کرد. در زند و اوستا از گشتاسب نیز بارها یاد شده است که پژوهشگران زمان‌های اخیر او را با داریوش پسر وشتاسپ مربوط دانسته‌اند؛ ولی این رأی را به هیچ روی نمی‌توان درست دانست زیرا گشتاسب به نژاد کهن مردم زند وابسته بود یعنی تبارش به روزگار پیش از کورش می‌رسید. در زندنامه‌ها از تورانیان یعنی قبائل بیابانگرد شمالی نیز نام برده شده است اگر چه هیچ نکته تاریخی از آن نمی‌توان دریافت.

آیین پرستش دین اهورمزدا به انسان می‌آموزد تا به آیین کشور روشنائی رفتار کند. از این رو دستور همگان اصلی، چنانکه گفتیم آن است که تن و روان پاکیزه نگاهداشته شود و این در نیایش‌های بسیار به درگاه اهورمزدا آمده است. به ویژه در ایرانیان فرض بود که زندگان را پاس دارند، درخت بکارند، چاه بکنند و بیابان‌ها را بارور گردانند، تازندگی (یعنی عناصر) مثبت و پاک، پرورش یابد و دامنه فرمانروایی اهورمزدا گسترده شود دست زدن به مرده، مایه آلودگی تن است و تن را از اینگونه آلودگی به شیوه‌های گوناگون می‌توان پاک کرد. هردوت در گزارش حال کورش می‌گوید که چون به جنگ بابل رفت و رود «گنید» یکی از اسب‌های گردونه خورشید را در کام خود فرو برد، کورش یکسال به کیفر دادن آن رود سرگرم بود، بدینسان که برای آنکه رود را از نیرویش محروم کند مسیرش را به آبراهه‌های کوچک کشانید. به همینگونه چون دریا پل‌هایی را که خشایارشا ساخته بود در هم شکست، خشایارشا فرمان داد تا آن را همچون جانوری پرآزار و زیانکار و اهریمنی به زنجیر بکشند.

امپراتوری ایران

امپراتوری ایران، همچون امپراتوری گذشته آلمان و مملکت پهناور زیر فرمان ناپلئون، امپراتوری به معنای امروزی این واژه بود؛ زیرا از کشورهای گوناگونی فراهم می‌آمد که هرچند (به شاهنشاهی ایران) وابستگی داشتند، ولیکن فردیت و عادات و قوانین خود را حفظ می‌کردند. قوانین عامی که وضع می‌شد در عین آنکه برای همگان الزام‌آور بود به ویژگی‌های قومی گزندی نمی‌رساند، بلکه حتی از آنها پشتیبانی و نگاهبانی می‌کرد، به نحوی که هریکی از اقوام پدید آورنده آن امپراتوری، نظام سیاسی خاص خود را داشت. به همانگونه که روشنایی بر همه چیز می‌تابد - و هریک را به شیوه‌ای سرشار از زندگی می‌کند - امپراتوری ایران نیز اقوام بسیار را دربر می‌گرفت و هریک را در خوی و منش ویژه آن آزاد می‌گذاشت. برخی از آن اقوام حتی از شاهان خاص خود پیروی می‌کردند و نیز زبان و زین افزار و شیوه زندگی و عاداتی جداگانه داشتند و همه اینها در پناه اقتدار بی طرف «روشنائی» به آرامش کنار یکدیگر می‌زیستند. امپراتوری ایران هر سه عنصر جغرافیایی را که پیشتر از یکدیگر باز شناختیم دربرداشت. نخست کوهستان‌های پارس و ماد؛ دوم دره‌های دجله و فرات که ساکنانش در سایه تمدنی پیشرفته با هم یگانه شده بودند و نیز مصر - یعنی وادی نیل که فنون صنعتی و کشاورزی و انواع دانش‌ها را در بستر خود پرورانده است، و سرانجام از عنصر سوم امپراتوری ایران نیز باید نام برد و آن اقوامی بودند که به پیشباز خطر دریاها می‌رفتند - یعنی سوریان و فنیقیان و ساکنان مستعمره یونانی و ایالات کرانه‌ای یونان در آسیای صغیر. ایران بدینگونه سه اصل طبیعی را خود می‌آمیخت، و حال آن که چین و هند با دریا بیگانه بودند. در ایران نه از آن تمامیت یکپارچه‌ای که در چین دیدیم نشانی بود و نه از آشوبی که هوس در سراسر زندگی هندو برپا می‌کرد. در اینجا حکومت هرچند همه اقوام را در وحدتی متمرکز گردهم می‌آورد، لیکن هریک از آنها را به حال خود و می‌گذاشت. و بدینگونه درنده‌خویی‌ها و بی‌رحمی‌های که در ستیزه‌های مردمان با

یکدیگر روا داشته می‌شد و کتاب پیامبران و کتاب شموئیل تورات گواه‌آند، پایان گرفت. شکوه‌های پیامبران یهود و نفرین‌هایشان بر اوضاع موجود پیش از گشوده‌شدن (بابل به دست کورش) از سیه‌روزی و تباهکاری و آشفتگی حال آنان و نیز از سعادت‌ی که کورش بر سراسر آسیای غربی ارزانی داشت خبر می‌دهد. آسیائیان بدان خود نداشتند که استقلال و آزادی و چابکی اندیشه را با تمدن یعنی با دلبستگی به پیشه‌ها و سرگرمی‌های گوناگون و برخورداری از اسباب آسایش زندگی بیامیزند. دلیری جنگی نزد آنان تنها با درنده‌خویی سازگار است. این دلیری‌انگونه دلیری آرام و استوار بر نظم نیست؛ و چون پذیرای دلبستگی‌های گوناگون (فرهنگی) شود، به زودی مردانگی آنان رو به سستی می‌نهد و نیروهایشان کاستی می‌پذیرد، و مردانی بنده کامرانی می‌شوند.

پارس

پارسیان - این مردم کوهستانی و کوچ‌نشین آزاده - هرچند بر سرزمین‌های توانگرتر و با فرهنگ‌تر و بارورتر فرمان رانده‌اند، ویژگی‌های شیوه زندگی کهن خویش را از دست نداده‌اند. همیشه یک پایشان در سرزمین نیایی بود و پای دیگر در سرزمین‌های گشوده شده بیگانه. شاه در این سرزمین نیایی دوستی در میان دوستان بود گویی که همپایگانش در پیرامون او گرد آمده‌اند. بیرون از کشور، خداوندگاری بود که همه از او فرمانی می‌بردند و با پرداخت باج، وابستگی خود را به او نشان می‌دادند. پارسیان که به دین زنده وفادار ماندند زندگی خود را به پرهیزگاری و پرستش بی‌پیرایه اهورمزدا می‌گذراندند. گورهای شاهان در خود پارس بود؛ و شاه در آنجا گاه از هم‌میهنانش دیدن می‌کرد و با آنان روابطی در نهایت سادگی داشت؛ (در بازگشت از سرزمین‌های بیگانه) برای آنان سوغات می‌آورد، درحالی که اقوام دیگر مکلف بودند که به او پیشکش دهند. در دربار شاه، لشکری از سواران پارسی بودند که هسته ارتش ایران را تشکیل می‌دادند. آنان همگی در یک زمان بر خوان می‌نشستند و بسیار با انضباط بودند. در نبردها به دلاوری

شهرت داشتند و حتی یونانیان در جنگ‌های ماد، جانبازی‌هایشان را ستودند. چون سراسر سپاه ایران، که این لشکر به آن وابسته بود، می‌خواست رهسپار نبرد شود، نخست فرمان احضار همه مردمان آسیایی داده می‌شد. هنگامی که همه جنگجویان گرد می‌آمدند، لشکر کشی با آن حالت ناآرامی و خوی کوچ‌نشینی که ویژه پارسیان بود آغاز می‌شد. بدینسان بود که ایرانیان بر سرزمین سکاها و تراس و سرانجام یونان، که مقدر آن بود که نیروی شگرف ایشان آنجا را در هم شکسته شود، تاخت بردند. اینگونه لشکرکشی بیشتر به کوچی می‌مانست، زیرا خانواده‌های سربازان با آنان به راه می‌افتادند. هر قومی ویژگی‌ها و ساز و برگ قومی خود را نمایش می‌داد و به صورت گروهی رهسپار کارزار می‌شد. هر یک نظم و شیوه پیکار ویژه خود را داشت. هردوت از این چشم‌انداز رنگارنگ بدانگونه که در لشکرکشی بزرگ ملت‌ها در زمان خشایارشا نمایان بوده پرده‌ای استادانه کشیده است [گویا دو میلیون تن در لشکرکشی همراه او بوده‌اند]^{۱۴} با این حال چون این اقوام از حیث نظم و نیز نیرو و دلاوری، نابرابر بودند، به آسانی می‌توان دریافت که چگونه سپاه اندک ولی آزموده یونانیان که از همان روحیه (میهن‌پرستی) الهام می‌گرفتند و رهبری بی‌مانند داشتند توانستند در برابر آن سپاهیان پرشماره ولی آشفته‌ایستادگی کنند. ایالات می‌بایست ساز و برگ اسوران پارسی را که در مرکز شاهنشاهی می‌زیستند فراهم کنند. بابل می‌بایست یک سوم ساز و برگ را بدهد و از این رو به ظاهر توانگرترین ایالت بوده است. و اما درباره درآمدهای دیگر نیز هر قوم می‌بایست که بهترین فرآورده سرزمین خود را به پارس بفرستد: بدینسان عربستان عود می‌فرستاد، شام پارچه ارغوانی و جاهای دیگر، چیزهای دیگر.

در تربیت شاهزادگان - به ویژه وارثان تاج و تخت - دقت بسیار به کار می‌رفت. پسران شاه تا هفت سالگی نزد زنان می‌ماندند و شاه آنان را نزد خود نمی‌پذیرفت. از هفت سالگی، شکار و سواری و تیراندازی و نیز راستگویی به آنان می‌آموختند. همچنین گفته‌اند که شاهزادگان آیین زردشت را از مغان فرا می‌گرفتند. چهارتن از بلندمنش‌ترین پارسیان کار تربیت شاهزادگان را به عهده داشتند. مهان کشور در مهستان یعنی شورا به رایزنی

می نشستند. مغان نیز در میان ایشان بودند. در وصف آنان گفته اند که آزادمردانی بوده اند بلندمنش و وفادار و میهن پرست. چنین بوده اند آن هفت بزرگمرد پارسی - همانند هفت امشاسپندی که برگرد اهورمزدایند - که چون نقاب از چهره اسمردیس دروغین [بردیا (گوماتا) یعنی کسی که پس از مرگ کمبوجیه^{۱۵} خود را برادر او فرانموده بود] برافتاد، برای گزیدن بهترین شیوه کشورداری انجمن کردند. آنان دور از هرگونه تعصب و بی آنکه خود جویای جاه و نام باشند، همداستان شدند که پادشاهی تنها شکل حکومت مناسب برای امپراتوری ایران است. (پس تصمیم گرفتند که بامداد پگاه اسب هرکس زودتر شیهه بکشد دارنده اش به پادشاهی برسد) چون آفتاب برآمد و اسب داریوش شیهه کشید او را جانشینی (کمبوجیه) برداشتند. پهنآوری دامنه امپراتوری ایران مایه آن شد که حکومت ایالات به دست گماشتگان شاه یا شهرب ها [ساتراپ ها] سپرده شود، اینان اغلب به خودسری رفتار می کردند و بر یکدیگر رشک می بردند و این سرچشمه تباهیهای بسیار بود. لیکن شهرب ها فقط روسای عالی ایالات بودند و به طور کلی شاهان زیردست شاهنشاه را آزاد می گذاشتند تا امتیازهای سلطنتی خود را نگاه دارند. همه زمین ها و آب ها از آن شاهنشاه ایران بود. «زمین و آب» چیزی بود که داریوش و خشایارشا از یونانیان می خواستند. ولی شاه فقط (به معنای) انتزاعی (و اعتباری) حق حاکمیت داشت، (وگرنه) حق بهره برداری از مملکت، به خود اقوام (زیردست) تعلق داشت و تعهداتشان عبارت بود از فراهم کردن هزینه دربار و شهرب ها و تسلیم پربهاترین خواسته های خود. مالیات به نرخ یکسان نخستین بار از جانب داریوش وضع شد. چون موکب شاه به راه می افتاد بخش هایی که او از آنها دیدن می کرد، می بایست به شاه پیشکش دهند؛ و از اندازه این پیشکش ها می توان به ثروت ایالات نافر سوده امپراتوری پی برد.

* ایرانیان به عنوان پرستندگان روشنائی (در برابر دین های دیگر) آسانگیر و شکیا بودند. بدینسان شیوه فرمانروایی ایرانیان (براقوام دیگر) چه در زمینه دینی و چه دنیوی، هیچگاه با زورگویی آمیخته نبود. از گزارش هردوت درباره داریوش، برعکس کمبوجیه، بر می آید که آنان این آسانگیری و شکیایی را با آگاهی به کار می بستند. ۲

(و نیز به گزارش هردوت) ایرانیان هرگز بت پرست نبودند و کار دیگران را در نمایش خدا به شکل آدمی تمسخر می کردند. هرچند گاهگاه نشانه هایی از خشم ایشان در حق بت پرستان آشکار می شد، (چنانکه) پرستشگاه های یونانی را ویران و تندیس های خدایان را خرد کردند.

پانویست ها:

* این بخش را از کتاب «فلسفه تاریخ» هگل ترجمه کرده ایم. مأخذ اصلی ما گزیده هایی از ترجمه انگلیسی (ص ۱۷۳ تا ۱۸۱ و ۱۸۷ تا ۱۹۱) با این مشخصات بوده است:

C.W.F.Hegel, The Philosophy of History, translated by J.Sibree, Dover Publications, New York, 1956.

ترجمه انگلیسی را با متن آلمانی (ص ۴۱۴ تا ۴۴۶) به شکلی که در متن زیر در دسترس ما بوده است مقابله کرده ایم:

C.W.F.Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, band II, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968.

از ترجمه جمله های مکرر و نیز از بخش های مربوط به آشور و بابل و شام و یهودیه که همگی در اصل کتاب زیر عنوان ایران آمده اند، چشم پوشیدیم. ترجمه انگلیسی با متن آلمانی تفاوت هایی دارد (خاصه در شیوه تقدم و تأخر مطالب) ولی در مطالب اساسی مورد نظر ما با آن مطابق است و روی هم رفته از متنی پیراسته تر و منظم تر گرفته شده است.

سه پارگراف را که عیناً از متن آلمانی گرفته ایم با نشانه * در آغاز و پایان آنها

مشخص کرده ایم. م.

۱- اشاره به شاهنشاهی هخامنشی به ویژه در زمان کورش که در آن، ملت های زیردست ایرانیان خودمختار بودند و آزادی آن را داشتند که دین و آیین و بسیاری از ویژگی های خود را نگاه دارند. م.

2- Insichsein

۳- در نخستین مراحل تکامل، فرمان هایی که روح به صورت قوانین اجتماعی و سیاسی دریافت می کند از مقام و مرجعی بیگانه از خود، و از اجبار محض ریشه می گیرد. روح کم کم به نادرستی اینگونه اعتبار قوانین پی می برد و آن فرمان ها را همچون فرمان های خود می شناسد و آنها را به صرافت طبع، به عنوان قانون آزادی، می پذیرد. آنگاه با ضد منطقی خود، یعنی با طبیعت تعارض آشکار می یابد- یادداشت از ترجمه انگلیسی.

4- Zendvolk

مقصود مردمی است که پیرو دین زرتشتی بوده اند. زند به معنای درست این واژه، ترجمه متون اوستایی با تفسیر و شرح آنها به زبان پهلوی ساسانی است، ولی هگل میان زند و اوستا فرقی نمی گذارد و چند سطر پایین تر به خطا می نویسد که زردشت کتابهای خود را به زبان زند نوشته است. م.

13- Horace

۱۴- به درستی این شمار نمی‌توان باور داشت. بی‌گمان یونانیان برای آنکه پیروزی خود را بزرگتر بنمایند در شمارش سپاهیان ایرانی مبالغه کرده‌اند. م.
۱۵- چنین است در متن (nach dem tode des konigs Kambyses) که البته خطاست. شورش گوماتا پیش از مرگ کمبوجیه روی داد نه پس از آن. م.

۵- به پانویس پیش نگاه کنید.

6- Anquetil - Duperron

7- Arii

۸- هگل در اینجا زردشتیگری را با زروانیگری یکی دانسته است. م.

9- Dualismus

۱۰- خطای نویسنده است. مهر از امشاسپندان نیست. م.

۱۱- در اصل Mithrasunden

12- Achemenes

آ	بیست و نه
آبل رموزا: ۲۰۱	اهریمن: ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۱
آپولون: ۱۹۲	اهورامزدا: ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱
آدم: ۱۷۵	ب
آناکساگور: ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰	بارون فن اکشتاین: ۲۰۱
آنتی گون: ۱۱۶	بازگشت ده هزار تن، آناباسیس: ۶
آیسهورن: ۱۸	بایی: ۱۷۶، ۲۰۱
الف	بودویچ، تی.ای: ۲۶۰
اب لامنه: ۲۰۱	بوم مینروا: بیست و شش، ۱۰
ابن خلدون: ده، شانزده	بیهقی: چهارده، شانزده
ابن رشد: بیست و پنج	پ
اپیکور: ۳۷	پاپ: ۲۰۱
ارسطو: نه، بیست و یک، ۳۷، ۴۳، ۶۶، ۹۴، ۱۷۴، ۲۰۰، ۲۰۹	پاپر: بیست و دو
ارستوفان: ۱۹۲	پاسکال. دوازده، سیزده
اسپینوزا: ۱۲۲، ۱۸۵، ۱۹۰	پایایوانو: بیست و هشت، ۱۵۷
اسکندر: بیست و سه، ۵۵، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۸۸	پدیده‌شناسی روح: بیست و چهار، ۱۵۹
اشپنگلر: بیست و پنج	پروس: یازده
اصول فلسفه حق: ۲	پریکلز: ۵
افلاطون: هشت، نه، ۳۷، ۶۶، ۱۴۶، ۱۹۲	پوروس: ۱۰۷
الکساندر کوژو: بیست و نه	پولس رسول: ۵۰
انسان آرزو: ۲۰۱	پولوبیوس: ۶
انجیل: ۱۵، ۱۵۴	ت
اودیسه: ۱۵۹	تاریخ آتن: ۱۰
اوستا: ۳۰۶، ۳۱۱، ۳۱۶	تاریخ پولی بیوس: ۹
اوی نری: بیست و دو، بیست و شش،	تاریخ توصیفی سه ناحیه کنگو و ماتامبا
	و آنگولا: ۲۶۰
	تاریخ حقوق آلمان: ۱۸

تاریخ حقوق روم: ۱۷	ژئوس: ۱۰، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۳، ۲۳۹
تاریخ روزگار من: ۷	زبان و حکومت هندوان: ۱۷۵
تاریخ روزگار یونان باستان: ۱۰	زردشت: ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۴، ۳۱۶
تاریخ روم: ۱۶، ۵۰، ۱۶۸	زوینگلی: یازده
تاریخ فلسفه: نه	ث
تاریخ عمومی: ۵	ثرسینس: ۱۰۸
تاریخ کرداری: ۱۲، ۱۳، ۱۴	ج
تاریخ کنفدراسیون سوئیس: ۱۵	جان دان: دوازده
تاریخ ویژه: ۱۷	جمشید: ۳۱۰، ۳۱۱
تاریخی درباره تاریخ: پانزده	جناس: ۱۵۷، ۲۰۲
تفاسیر: ۶	چ
تری مورتی: ۲۰۱	چنگیز: ۲۱۴
تورات: ۱۲۲	چودی: ۱۰
توکودیدس: چهارده، ۳، ۵، ۶، ۱۱، ۱۹۲	چیتومن: ۲۴۲
توین بی: بیست و پنج	ح
تیمور: ۲۱۴	حمید عنایت: بیست و هشت
دانکان فوربز: بیست و نه	حوا: ۱۷۵
دوپراد: ۲۳۴	خ
دوپرون، انکتیل: ۳۰۵	خدایگان و بنده: بیست و نه
دوریان: ۵۰	خشایارشا: ۳۱۱، ۳۱۴
رنان ارنست: بیست و پنج	داریوش: ۱۰۷، ۳۱۶
رنکه: ۱۲	ژ
روح القدس: ۵۱، ۶۲	ژولیوس سزار: ۶، ۷، ۱۹، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۲۳۱
روح القوانين: ۱۶	س
روسو، ژان ژاک، سیزده: ۱۵۲	سقراط: ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۵۱، ۷۶
ریتر: ۲۳۳، ۲۳۷	سلیمان: ۵۴
ز	سن مارتن: ۲۰۱

شش، بیست و هفت، بیست و نه، ۲۸، ۲۰۱، ۲۰۶	سوفوکل: ۱۱۶، ۱۹۲
فلسفه حق: نه، بیست و سه، بیست و پنج	سیبری: بیست و هشت، بیست و نه، ۲۰۲
فلسفه هندی: ۱۹۱	سیسرون: ۱۰۹
فنلون: ۱۴۶	ش
فیثاغورث: ۱۸۵، ۱۹۰	شارلمانی: ۲۷۸
فیلیپ. بیست و سه فیلیپ دوم: ۲۲۸	شاهنامه: پانزده
ق	شلگل: بیست و شش، بیست و نه، ۱۷۴، ۲۰۱، ۲۳۹
قیصر: ۵۵، ۹۳، ۱۰۴، ۱۵۹، ۱۸۸	شلینگ: ۱۷۴
ک	شیللر: ۸۰
کاردینال، رتز: ۷	شهریار: بیست
کالبدشکافی جهان: دوازده	ع
کارل لوویت: بیست و نه	عثمان: ۱۷۰
کالون: یازده	عقل در تاریخ: نه، بیست و پنج، بیست و هفت، بیست و هشت، بیست و نه
کامبره: ۱۶۳	ف
کانت: ۱۵۹	فاوست: ۲۰
کاواتزی: ۲۴۲، ۲۶۵، ۲۹۷	فدون: ۳۸
کپلر: ۱۸۳	فردریک دوم: ۷
کتاب جغرافی: ۲۳۷	فردریک کبیر: یازده
کتاب مقدس: ۴۱، ۱۷۵	فردوسی: پانزده
کرونوس: ۱۹۲، ۲۰۳	فلسفه اخلاق: ۱۵۹
کمبوجیه: ۳۱۵، ۳۱۷	فلسفه ایلیایی: ۱۸۵، ۱۹۰
کنفوسیوس: ۱۹۱	فلسفه تاریخ: هشت، نه، ده، شانزده، هفده، هجده، نوزده، بیست، بیست و یک، بیست و پنج، بیست و
کورسیوس: ۵۵	
کوروش: ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۶	
کینجرا: ۲۲۳	

گ

کئورگ لاسون: نه، ده، ۱۹

گزنفون: ۶

گوته: دوازده، ۲۰، ۱۰۸

گوتینگن: ۲۱

گوستاو هوگو: ۱۷، ۲۱

گیبون: ۲۱

ل

لافایت: ۱۴۶

لامبر: ۲۰۱

لایب نیش: ۴۸

لسینگ: ۱۶۶، ۱۹۹

لوتر: یازده

لویی فیلیپ: ۱۶۳

لیویوس: ۹، ۱۱

م

ماجرهای تلماک: ۱۶۳

مارکس: بیست و پنج

ماکیاول: بیست

مالین: ۲۶۴

مانیکه: دوازده

مترینخ: یازده

محمد: ۱۳۲

مرکور: ۱۸، ۳۳

مسافرت هایی برای کشف

سرچشمه های نیل: ۲۶۵

مسیح: هفت، ده، یازده، دوازده،

بیست و یک، بیست و دو، بیست و سه،

بیست و چهار، بیست و پنج، ۱۴، ۴۵،

۴۶، ۵۱، ۶۲، ۶۶، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲،

۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲،

۱۵۴، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۸۵، ۱۹۱،

۲۴۰، ۲۷۹، ۲۸۸

منیوس اگریپا: ۹

مونتسکیو: ۱۶، ۱۲۶

ن

ناپلئون: یازده، ۱۰۴، ۲۳۰، ۳۱۲

نیبور: ده، ۱۶، ۵۰

نیسبت: بیست و هشت، بیست و نه،

۵۱، ۵۲، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۳، ۲۰۲

و

والتراسکات: ۱۲

وندیداد: ۳۰۹

ویکو: سیزده

ه

هاچینسون: ۲۵۳، ۲۹۹

هرودت: ۳، ۶، ۱۴۶، ۲۴۰، ۳۱۵، ۳۱۶

هوف مایستر: ۱۵۹

هومر: ۱۰۸، ۱۸۵، ۱۸۸، ۲۰۳، ۲۰۸،

۲۰۹

هرمس: ۵، ۱۲۷

هوراس: ۳۱۱

ی

یوهانس شروخ: ده

یوهانس فن مولر: ۹، ۲۵، ۲۰، ۵۰

G.W.HEGEL

Reason in History
Dr. Hamid Enaiyat



کتاب (عقل در تاریخ) مجموعه‌ای از یادداشت‌هایی است که هگل در مقدمه‌ی درس‌هایش راجع به فلسفه‌ی تاریخ فراهم آورده و یادداشت‌هایی که شاگردانش از روی درس‌های او گرد آورده‌اند. هگل در این کتاب با بحث و انتقاد از شیوه‌های تاریخ‌نویسی به سه گونه‌ی اصلی در تاریخ‌نویسی اشاره می‌کند. از نظر هگل تاریخ‌نویسی یا ۱) تاریخ دست اول است. ۲) تاریخ اندیشیده است. یا ۳) تاریخ فلسفی است.

کتاب (عقل در تاریخ) داستان تحولات جهانی در روند گشت‌وگذار روح جهانی بوده که از نظر هگل این سفر از عهدباستان و در میان ملل شرق شروع شده و با گذر از مراحل یونانی و رومی به قرون وسطی رسیده و در فرهنگ و تمدن مدرن غربی اروپایی سکونت گزیده است. چگونگی گزارش این سیر و سفر روح در عرصه‌ی جهانی، چارچوب‌های فلسفی نگاه هگل به تاریخ را تشکیل می‌دهد و اندیشه‌ی نوین در میان فیلسوفان تاریخ باز می‌کند.



انتشارات شفیعی

تهران، خیابان انقلاب، خیابان اردیبهشت

ساختمان اردیبهشت، شماره ۲۲۷/۲

تلفن: ۶۶۴۹۴۵۴

شابک: ۹۶۲-۹۱۸۹۲-۲-۲

ISBN: 964-91894-2-4

کتابخانه کوچک سوسیالیسم