

بنام خداوند بخشنده

# تفسیر پدیدارشناسی روح

گ.و.ف. هگل

درسگفتارهای

دکتر سید جواد طباطبایی

تقریر: مصطفی نصیری

## فهرست

صفحه 3	جلسه اول
صفحه 19	جلسه دوم
صفحه 34	جلسه سوم
صفحه 48	جلسه چهارم
صفحه 64	جلسه پنجم
صفحه 78	جلسه ششم
صفحه 95	جلسه هفتم
صفحه 110	جلسه هشتم

## جلسه اول

فلسفه را در ایران معمولاً به خلاصه‌ها و تاریخ فلسفه برگزارد می‌کنند، متن، بویژه متن‌های مهم و اصلی را درس نمی‌دهند. من این‌جا کوشش می‌کنم برخی متن‌های مهم را که نمی‌توانیم آنها را نشناسیم و نخوانیم به تدریج به عنوان متن‌های اصلی تفسیر کنیم. کتاب پدیدارشناسی روح هگل - اگر نگوییم کل تاریخ فلسفه - مشکل‌ترین کتاب تاریخ فلسفه جدید است. بنابراین و بی‌آنکه قصد نا امید کردن باشد، باید بگویم کار بسیار سختی پیش روی داریم، هم برای من در توضیح و هم برای شما در دنبال کردن رشته مطلب. قبل ورود به بحث باید بگویم که در زبان فارسی، مقدمه پدیدارشناسی یک بار حدود 15 سال پیش توسط آقای عبادیان و یک بار دیگر توسط خانم زیبا جبلی ترجمه شده که خوشبختانه هر دو ترجمه از زبان اصلی یعنی زبان آلمانی به عمل آمده است و من به تدریج در خلال این مباحث به این دو ترجمه اشاره کرده و برخی از وجوه آنها را مورد ارزیابی قرار خواهم داد. لازم به یادآوری است که پدیدارشناسی در اغلب زبانها چندین بار ترجمه شده و در زبان فرانسه به رعم قرابت فکر و زبان، چهار بار ترجمه شده است، پس، در کشور ما هم این کتاب باید چندین بار ترجمه شود تا شاید در سده آینده بتوانیم به اصل آن نزدیک شویم. افزون بر دو ترجمه پیش گفته، دو کتاب شرح‌نامه ماتند ترجمه شده هم در دسترس است، یکی کتابی است که آقای کریم مجتهدی خلاصه‌ای از شرح پدیدارشناسی روح، نوشته ژان هیبولیت را در آن عرضه کرده است. کتاب شرح پدیدارشناسی روح هیبولیت به حدود 50 سال قبل برمی‌گردد و از جمله کتابهای منسوخ است که هیچ اهمیتی ندارد و کسی هم آن را نمی‌خواند، آنچه از کتاب هیبولیت به فارسی ترجمه شده، بخشهایی است که مترجم یا بهتر است بگویم اقتباس‌کننده، از کتاب هیبولیت فهمیده و ترجمه کرده و از نظر ما فاقد اهمیت است. کتاب دوم هم خلاصه یادداشتهایی از درسهای رامین جهاننگلو در تهران است که منتشر شده است. این کتاب هم بی هیچ تعارفی، کتاب مغلو و بسیار بدی است. وقتی اسم کتاب، که پدیدارشناسی روح است، به ذهن ترجمه شود، به معنای این است که مترجم اصلاً متوجه موضوع بحث نشده است.

پدیدارشناسی روح، به طور استثنایی کتاب بسیار بسیار دشواری است و در چهار- پنج دهه گذشته کوششهای بسیار اساسی برای فهم این کتاب و تعیین جایگاه آن صورت گرفته است. یکی از وجوه اهمیت این کتاب این است که در سال‌های آغازین قرن 19 یعنی در سال 1807 منتشر شد و فیلسوفان بعدی همه به نوعی سعی کردند نظری به آن داشته باشند، حتی هایدگر که آخرین فیلسوف مهم قرن بیستم است و چندین بار هگل را درس داده، بویژه یک بار در یک ترم، تنها مقدمه کتاب را که چند صفحه بیش نیست، تدریس کرده که جلد 36 مجموعه آثار وی است، برخی از مفسران بر آنند که هایدگر در پیکار با تمام متن‌های مهم تاریخ فلسفه، از هراکلیتوس و افلاطون و ارسطو گرفته تا آخرین فیلسوف، موفق شده بر آنها چیره شود ولی در رویارویی با پدیدارشناسی روح، تمام نیروی خود را برای تفوق به آن به کار بسته اما از عهده آن برنیا آمده است. پدیدارشناسی از زمان انتشار در سال 1807 بارها، بویژه در آلمان و توسط شاگردان هگل و شاگردان آنها و مفسران آلمانی خوانده شده و مورد تفسیر قرار گرفته که امروزه بسیاری از آنها را در فهم این کتاب درست ارزیابی نمی‌کنند. من بر اساس پیگیرهایی که در طول 35 سال گذشته، از مجموعه مباحث مربوط به فلسفه هگل در چهار کشور مهم به لحاظ فلسفه، یعنی انگلستان، فرانسه، ایتالیا و آلمان که فیلسوفان و مفسران فلسفی مهم دارند، داشته‌ام، بحث را به طور عمده بر روی دو جریان تفسیری از پدیدارشناسی روح متمرکز می‌کنم که یکی در آلمان و دیگری در یک حوزه خاصی در فرانسه جریان داشته است. در حوزه کشورهای انگلیسی زبان تا جایی که من اطلاع دارم، در اواخر قرن 19 ترجمه‌ای از پدیدارشناسی

روح به عمل آمده بود که اینک معتبر نیست و اخیراً ترجمه جدیدتری صورت گرفته و مفسرانی هم سعی کرده‌اند پدیدارشناسی را توضیح بدهند، اما همچنان بیرون کاخ بلند پدیدارشناسی روح مانده و تنها از بیرون این کاخ و از فاصله دور به توصیف کلی آن پرداخته‌اند. یکی از مشکلات زبان انگلیسی این است که در این زبان برای Geist آلمانی دو معادل وجود دارد که یکی mind و دیگری spirit است. مترجم اول Geist را به mind ترجمه کرده بود، اما مترجم دوم متوجه اشکال شده و آن را به spirit ترجمه کرده است. البته این موضوع برای خود انگلیسی زبانها زیاد مشکل آفرین نیست، زیرا کلمه mind برای آنها کاملاً کلمه «ذهن» فارسی را منعکس نمی‌کند، چون کلمه mind انگلیسی از ریشه لاتین mens گرفته شده که در نوشته‌های لاتینی مانند اسپینوزا معادل همان spirit است. مترجمین ما از حمید عنایت به بعد متوجه این نکته نشده و Geist را به واسطه مترجم نخست انگلیسی به ذهن ترجمه کرده‌اند که به طور کلی غلط است.

از زمان انتشارنوشته‌های هگل تاکنون جهان فلسفه به نوعی به دو جناح مخالف و موافق هگل تقسیم شده است. موریس مرلوپونتی به درستی گفته است که بعد از هگل هر فلسفه‌ای به نوعی به فلسفه او برمی‌گردد. در آغاز سده 19 برخی از فیلسوفان مهم شاگرد یا شاگرد شاگردان هگل بودند، مانند مارکس و کبیرگورد و بعدها فیلسوفانی مانند نیچه هم به نوعی در رویارویی با میراث هگل می‌اندیشیدند به این نحو که می‌بایست موضع خود نسبت به هگل را روشن می‌کردند، در قرن بیستم هم هگل، با توجه به ادامه بحثهای جدید فلسفی درباره فلسفه وی و درگرفتن مبارزات سیاسی ایدئولوژیک، درکانون همه بحث‌ها قرارداشت. در اوایل قرن بیستم با توجه به این که هگل فیلسوف بسیارمهمی بود، انجمنی بنام هگل درآلمان شکل گرفت که کنفرانسهای سالانه و دوسالانه درباره هگل برگزارمی‌کرد و نتیجه مباحث را هم منتشرمی‌نمود، این بحث‌ها تا جنگ دوم جهانی و پس از آن ادامه داشت، پس ازجنگ جهانی دوم و با توجه به شکل‌گیری اردوگاه سوسیالیسم، تمام مناقشات و مجادلات شرق و غرب به نوعی از طریق بحث برسر فلسفه هگل به درون این انجمن منتقل می‌شد. تا سال 1958 متفکران و مفسران هردو اردوگاه درانجمن هگل حضورپیدا می‌کردند تا اینکه مجادلات ایدئولوژیک درتفسیر هگل به جایی رسید که این دوگروه نتوانستند همدیگر را تحمل کنند، بنابراین انشعابی ایدئولوژیک در درون انجمن هگل رخ داد که نشان دهنده انتقال جنگ سرد به حوزه فلسفه بود. هردوگروه انشعابی سالها در فلسفه هگل به تحقیق پرداختند و البته الان یک انجمن بیشتر وجود ندارد. هگلیان اروپایی یا به تعبیری لیبرال (غیرکمونیست) در سال 1962 در یکی از شهرهای آلمان دورهم جمع شدند، گادامر که یکی از فیلسوفان مهم آلمانی معاصر با گرایش هگلی بود این جلسه را که عمده فیلسوفان و مفسران هگلی مشرب حضورداشتند افتتاح کرد. گادامر در خطابه افتتاحیه خود ضمن پرهیز دادن ازارجاع اختلافات ایدئولوژیک به فلسفه هگل، این شعار را مطرح کرد که؛ ما هگلی‌ها باید یاد بگیریم که بعد ازاین هگل را هجی کنیم. منظورگادامراین بود که معنی کلمات هگل باید با توجه به بافت متن خود هگل استخراج شود. این موضوع توسط دیگرشرکت کنندگان هم مورد تاکید قرارگرفت و درنتیجه آن، یک دوره جدید درمطالعات هگلی آغاز شد که شعارش بازگشت به متن بود. ازاینجا به بعد بود که به این نتیجه رسیدند، باید داخل این کاخ بزرگ شوند و آنرا از درون توضیح بدهند. این موضوع یعنی توضیح کاخ پدیدارشناسی از درون کاخ یا لزوم هجی کردن هگل درآلمان و فرانسه جدی گرفته شد، جریانی که درفرانسه شکل گرفت درقیاس با سایر گرایش‌های تفسیری پدیدارشناسی روح، اندکی خلاف آمد عادت است، درحومه پاریس، درجایی بنام شانتینی صومعه یسوعی مهمی وجود دارد که یکی از مراکز عمده تجمع پدران یسوعی کاتولیک است، دراین صومعه بود که چند نفر، راهبان به بر روی کتاب پدیدارشناسی تمرکز کردند و سعی نمودند شعار گادامر درمورد پدیدارشناسی را بکارگیرند

دو نفر از این راهبان بسیار مهم بودند ولی متأسفانه چیزی ننوشته‌اند اما در عوض شاگردانی تربیت کردند. یکی از مهمترین آنها راهب یسوعی بنام ژوزف گون است بود که با همکاری شاگردانش، طی سالیان دراز، پدیدارشناسی را بدقت زیرمیکروسکوپ برد و تمام کلمات آنرا بصورت کلید واژه کامپیوتری درآورد، آنها با بررسی این کتاب به این نتیجه رسیده بودند که کلمات هگل آریستین معانی بسیاری است و این معانی از طریق لفظ به ما منتقل می‌شود. پدرروحانی دیگری بنام « لونی ژان لیریر» که شاگرد دوروحانی مذکور است و بیش از 40 سال بر روی پدیدارشناسی کار کرده (و هنوز هم زنده است)، در ادامه آن‌ها، پدیدارشناسی را به فرانسه ترجمه کرد و علاوه بر مقالات متعدد، دو کتاب مهم هم درباره پدیدارشناسی نوشت که این کتابها یکی از منابع عمده من است.

از طرف دیگر در آلمان هم، هگلیان اروپای غربی یا هگلیان لیبرال بر روی پدیدارشناسی، کارهای مهم و اساسی انجام دادند. دولت آلمان در دانشگاه شهر بوخن یک مرکز مطالعاتی بنام «بایگانی هگل» با مهمترین کتابخانه هگلی درست کرد و تمام نوشته‌ها، دست نوشته‌ها و یادداشت‌ها و یقایی کتابخانه هگل را و هم چنین همه منابع و هرچه درباره هگل بود از سرسردنیا به این مرکز منتقل کرد. این هگلیان در این مرکز شروع به انتشار جدیدی از مجموعه آثار هگل در دوسری کردند که یک سری در 30 جلد شامل نوشته‌های هگل و دیگری در 20 جلد شامل تقریرات یا درس‌های هگل است. جلد 9 سری اول، چاپ جدید و انتقادی پدیدارشناسی روح است و مبنای من در این کلاس هم همین چاپ می‌باشد. آنچه من در این کلاس ارائه خواهم کرد مبتنی بر این دو جریان تفسیری است، یکی جریان تفسیری الهیاتی یا دینی است اما نه به این معنی که تفسیرشان دینی است، آنها در تفسیر هگل، دیانت خود را به میان نمی‌آورند و صرفاً هگل تفسیر می‌کنند، چون اعتقاد آنها این است که تفسیر درست از هگل دیانت ما را هم تایید می‌کند، نه اینکه می‌توانیم دیانت را از هگل بیرون بکشیم. این دو مساله با هم متفاوت هستند. جریان تفسیری آلمان هم با فاصله‌ای از جریان تفسیری الهیاتی فرانسه ولی بسیار نزدیک به آن است، نتایجی که این دو جریان به آن رسیدند، کامابیش همدیگر را تایید می‌کند.

در پدیدارشناسی روح، علاوه بر مباحث فلسفی صرف، سطح دیگری هم وجود دارد و آن این است که هگل در نیمه‌های کتاب برخی مباحث تاریخی و سیاسی را هم وارد می‌کند که تفسیرها درباره این بخش‌ها کم است و یا تفسیر مهمی از این مباحث وجود ندارد. ذکر این نکته از این جهت بود که به محدودیت منابع اشاره کرده باشم.

ژان لیریر در آغاز یکی از تفسیرهایش درباره پدیدارشناسی روح جمله هشدار دهنده شگفتی به این مضمون دارد که پدیدارشناسی روح جاده‌ای است که به تعبیر حافظ در دو طرف آن «سرها بریده بینی بی‌جرم و بی‌جنایت». توصیف پدیدارشناسی روح به عنوان یک راه یا سلوک اصطلاحی است که خود هگل به کار برده است. لیریر می‌گوید دو طرف جاده پدیدارشناسی روح پراز کشتگانی است که خواسته‌اند از این جاده و مسیر بگذرند، زیرا پدیدارشناسی روح تفسیری است فلسفی از مجموعه تاریخ اروپا که نشان می‌دهد اروپا در سیر تاریخی خود از آغاز تا آغاز دوران جدید آن، از چه منزلی گذشته و در هر منزلی هم کشتگان بسیار داده است. می‌خواهم از گفته فردوسی «برافکنم از نظم کاخی بلند» استفاده کنم و بگویم پدیدارشناسی روح کاخ بلندی از مفاهیم فلسفی است که هگل کوشش کرده مجموعه آنچه عصاره و چکیده تمدن و فرهنگ اروپایی است در این کاخ بلند وارد کند. با این مقدمه می‌خواستم شما را با محدودیت ورود به کاخ پدیدارشناسی روح و دانستن زوایای آن آشنا بکنم. نهایت کاری که ما می‌توانیم انجام بدهیم این است که بدانیم این کاخ، چیزی شبیه کاخ دراکولاست که عده‌ای خطر ورود به درون آن را به جان خریدند ولی تنها استخوانهایی از آنان در درون این کاخ باقی مانده

است، بنابراین خطر ورود به درون این کاخ به هیچ وجه در توان ما نیست، شاید یک سده زمان لازم باشد تا ما به حدی از آشنایی با فلسفه برسیم که بتوانیم به ورود و گشت و گذار در این کاخ خطر بکنیم، پس کار اصلی من این خواهد بود که در بعضی موارد و در جاهای که احتمال کمترین خطر وجود دارد، شما را در برخی اتاقها و تالارهای کاخ پدیدارشناسی روح وارد بکنم، بنابراین، کار من ناچار این خواهد بود که در دو-سه تالاری که فکر می‌کنم خطر کمتری ما را تهدید می‌کند وارد شویم. منظور من از این توضیح این بود که بگویم در مورد همه فصلها و بخشهای پدیدارشناسی روح نمی‌توانم بحث بکنم و بحث نخواهم کرد ولی سعی می‌کنم برخی از بزنگاه‌های اصلی را مورد بحث قرار بدهم که البته برخی از این بزنگاه‌ها از مشکلترین و برخی دیگر از کم مشکل‌هاست، بنابراین بحثها با فراز و نشیب تند و بیشتری همراه خواهد بود. از طرف دیگر، از آنجا که برای جمع متشنت و متفاوتی از نظرسطح فلسفی صحبت می‌کنم ناچار کوشش خواهم کرد گاهی سطح بحث را بالا ببرم و گاهی پایین بیاورم تا به نوعی تفاهم و تعادل ایجاد شود، هرچند این نوع صحبت کردن احتمالاً هم برای شما و هم برای من خسته کننده خواهد بود.

در آغاز بحث برای ورود به پدیدارشناسی، تجدید مطلعی می‌کنم تا بیشتر توضیح دهم چرا در طرفین این جاده کشتگان بسیار افتاده‌اند. می‌دانید هابرماس در اوایل سال 1980 کتاب بسیار مهمی با عنوان «گفتار فلسفی مدرنیته<sup>1</sup>» منتشر کرد که قبل از آن به صورت مقاله در چند کشور منتشر شده بود. هابرماس در این کتاب این ادعای پست مدرنیته را مبنی بر اینکه پروژه مدرنیته به پایان رسیده و عقل روشنگری دیگر کارگشا نیست مورد اعتراض قرار داده است و در برابر وجه فساد بحث-هایی از نوع لیوتار، دریدا و فوکو و دیگران که اکثراً فرانسویان 1960 میلادی بودند از این نظریه دفاع کرده که ما همچنان در مدرنیته هستیم زیرا مدرنیته پروژه‌ای بلند مدت و بی‌پایانی است که همچنان ادامه دارد و اصول آن اگر درجایی هم خدشه برداشته باشد، همچنان قابل دفاع است. البته این، موضوع بحث ما نیست، اما نکته جالب این‌جاست که اولین صفحات این کتاب با اشاراتی به هگل آغاز می‌شود. هابرماس می‌گوید مدرنیته در معنایی که من از آن بحث می‌کنم و مدرنیته در معنای واقعی خود با هگل آغاز شد، یعنی قرن نوزدهم. می‌دانید که در دوران جدید اروپا گفته می‌شود که فلسفه جدید با بیکن و دکارت و ... آغاز شد، یا حداقل این است که این جریان تا کانت ادامه پیدا کرد و اوست که آغاز انقلاب کپرنیکی و مدرنیته واقعی است، در واقع جریان روسو-کانت جریان مدرنیته است. چرا هابرماس می‌گوید که مدرنیته با هگل آغاز شد؟ توضیحی که هابرماس درباره هگل می‌دهد جواب این سوال را روشن می‌کند که چرا مدرنیته با هگل آغاز می‌شود. اگر بخواهیم خودمان را هم به نوعی به این تاریخ ربط بدهیم، باید بگویم که ما کم و بیش تا دکارت و اندکی پس از او را می‌توانیم بفهمیم در فلسفه غربی چه اتفاقی افتاد و فلسفه جدید غربی کم و بیش چیست، ولی وقتی به آغاز قرن نوزده (حدود سال 1800) می‌رسیم، ناگهان زمین‌لرزه‌ای اساسی در تاریخ بشری صورت می‌گیرد و آنجا گسلی باز می‌شود که ما هرگز نتوانستیم از آن عبور کنیم. اما چرا هابرماس چنین حرفی می‌زند؟ او می‌گوید درست است که مدرنیته با «من می‌اندیشم» دکارت آغاز شد و تا انقلاب کپرنیکی کانت هم ادامه پیدا کرد، ولی مسئله این است که ما یک بار کوشش می‌کنیم در جهت تاسیس یک نظریه فلسفی جدید و یک بار از مرحله تاسیس گذشته‌ایم، و اینک این تاسیس جدید یعنی مدرنیته است که به موضوع مدرنیته تبدیل شده است. به گفته هابرماس، با آمدن هگل، مسئله دیگر تاسیس مدرنیته نیست بلکه خود تاسیس

<sup>1</sup> - من discourse را گفتمان ترجمه نمی‌کنم چون این کلمه تهی از معنی که در سالهای اخیر تا حد ابتدال به کار می‌رود هم عامیانه جعل شده و هم عامیانه در همه بحثها وارد شده است بنابراین در هیچ بحث جدی نباید بکار برده شود.

مدرنیته به مسئله تبدیل شد است و موضوع فلسفه، فهم مدرنیته از خودش است. پیشتر این جا اشاره کرده بودم و باز تکرار می‌کنم که یکی از مباحثی که هابرماس برای توضیح این حرفش به آن استناد می‌کند، عبارت بسیار مهمی از هگل است که در یکی از نوشته‌های اولیه‌اش (1801) قبل از پدیدارشناسی روح آمده است. هگل در این رساله گفته بود که یکی از مسایل بسیار مهم فلسفه نسبت عقل و ایمان و به زبان ما، نسبت عقل و شرع است، چون مسیحیت شرع ندارد، یا شرع به این معنا در مسیحیت مهم نیست، بنابراین هگل می‌گوید عقل و ایمان. البته بعداً خواهیم دید یکی از مسایل بسیار مهم که هگل از همان آغاز پدیدارشناسی روح مطرح می‌کند، جریتهای دینی - عرفانی و باطنی است که ادعا می‌کردند ما فقط از طریق شهود و نه عقل می‌توانیم به علم برسیم، هگل این را در همان آغاز پدیدارشناسی توضیح می‌دهد که موضوع دو جلسه بعدی ماست، ولی همین جا هم هگل این بحث را مطرح می‌کند که ما در دوران جدیدی وارد شده‌ایم که حتی بحث عقل و ایمان هم در حوزه عقل مطرح می‌شود و نه در بیرون حوزه عقل، به عبارت دیگر، دوره‌ای (1800) آغاز شده است که در آن همه چیز حتی شرع و ایمان داخل در حوزه عقل است، بنابراین، هیچ مومنی نمی‌تواند ادعا کند که من در بیرون عقل بحث می‌کنم و حوزه من حوزه بیرون عقل است. هگل شرع یا ایمان مسیحیت را هم تابع قوانین و احکام عقل دانست. هابرماس می‌گوید از زمان روشنگری قرن هیجده و تثبیت مبانی عقل یا به قول کانت استقلال و خودمختاری عقل، همه چیز در درون حوزه عقل است و هگل متوجه این مسئله شده بود، بنابراین گفت ایمان هم دیگر نمی‌تواند به طور مستقل خود را مطرح کند. پس این که مدرنیته واقعی با هگل آغاز شد اشاره به این گسلی است که در این دوره ایجاد شد و در پی آن مدرنیته به موضوع مدرنیته تبدیل شد.

در ادامه بحث خواهیم دید که بحث اصلی کتاب پدیدارشناسی روح عبارت از علم تجربه است، یعنی مسئله مهم این است که نه تنها علم تاسیس می‌شود و تکوین پیدا می‌کند بلکه این علم در تکوین خود چگونه به خود آگاهی پیدا می‌کند. به عبارت دیگر و برای تقریب به ذهن، اگر خط مستقیمی وجود داشته باشد که علم یا فلسفه (علم در نزد هگل به معنی فلسفه است) در آن جا تکوین پیدا می‌کند و پیش می‌رود، ضمن این‌که این جریان در خط مستقیمی پیش می‌رود اما در عین حال دور خود نیز می‌چرخد، یعنی در هر مرحله‌ای، ضمن این‌که این علم یک مرحله پیش رفته است، در عین حال برمی‌گردد و به خود و آن مرتبه‌ای که در این مرحله تاریخی به آن رسیده است آگاهی پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، علم هگلی در یک حرکت مستقیم پیش می‌رود در حالی که در یک حرکت دایره‌ای هم پیرامون آن در گردش است. این وضع پیچیده را - که ما هم معمولاً آن را کاملاً بی‌معنا به کار می‌بریم - هگل خود آگاهی می‌نامد. خود آگاهی در روانشناسی و غیره هم وارد شده که ما با آن معانی کاری نداریم. اما این کلمه وقتی در مورد هگل به کار برده می‌شود پیچیده است، زیرا انسان وقتی در تاریخ و بویژه در تاریخ فلسفه، که عبارت باشد از تکوین و بسط علم، آگاهی پیدا می‌کند، علم او زرفتر می‌شود، اما فلسفه غرب جدید، مسئله خود آگاهی را از این حیث نیز مطرح می‌کند که ما ضمن این که آگاهی پیدا می‌کنیم، در روند دیگری از آگاهی نیز آگاهی پیدا می‌کنیم. به عبارت دیگر، آگاهی از یک زمان و منزلی به بعد، خود آگاهی خود را موضوع آگاهی قرار می‌دهد، یعنی علم موضوع علم قرار می‌گیرد. پیشتر از فیشته نقل کردیم که گفته بود ما امروز نیاز به آموزه علم یا شناخت شناخت داریم. فلسفه اروپایی در آغاز قرن نوزدهم از این مرحله گذشته بود. تمام این مقدمات که هنوز خیلی هم دقیق نیستند برای این است که بگویم این که در این راه سرهای بریده بی‌جنایت وجود دارد، از این جا ناشی می‌شود که این جا گسلی در آگاهی انسان اروپایی ایجاد شده است که ما هرگز از آن گسل نتوانستیم عبور بکنیم و فعلاً با توجه به امکانات امروز شاید هرگز نخواهیم توانست از آن عبور کنیم. وضع پر از اشکال چند نوشته مذکور درباره هگل که این جا منتشر شده به این دلیل

است که ما هنوز در آن طرف گسلی هستیم که آنجا هنوز آگاهی به موضوع آگاهی تبدیل نشده است. امکانات زبانی ما، امکانات زبانی قبل از گسل آن طرف گسل است، در حالی که هگل در سوی دیگر گسل بحث می‌کند.

برای توضیح بهترین مطلب، تجدید مطالعه می‌کنم و یک بار دیگر به عقب برمی‌گردم تا نکته‌ای را به توضیحات پیشین اضافه کنم. دهه‌های گذشته سده بیستم، در زمانی که مطالعات هگلی خیلی جدی شد و گفتیم که در این قرن مبارزات ایدئولوژیک بسیاری حول محور هگل شکل گرفته بود، تفسیرهای متعدد و متنثری از هگل به عمل آمد و می‌دانید که وقتی هگل درگذشت، هگلیان پیر و جوان و چپ و راست پیدا شدند و این وضع تا قرن گذشته هم ادامه پیدا کرد که هر کدام از این‌ها نیز تفسیرهای خاص خود را از هگل داشتند و کوشش کردند تا با توجه به مقدمات فلسفی یا ایدئولوژیک خود هگل را توضیح بدهند، بعضی از کتابهای این درگیری‌ها هم به فارسی ترجمه شده است. یکی از این درگیری‌ها این بود که هگل مقدمه مارکس است، بویژه پدیدارشناسی روح که مارکس هم در جوانی آن را خوانده بود و در دست نوشته‌های 1840 تا 44 اشاراتی به برخی مباحث آن بویژه مسئله کار که در اواسط پدیدارشناسی روح آمده، داشته که برخی از اشارات آن هم از جمله مسئله کار مهم هستند. مارکسیست‌های هگلی از نوع لوکاچ که ما او را می‌شناسیم به هگل توجه بسیار داشتند و کوشش کردند او را به عنوان پیشرو مارکس تفسیر کنند. از نظر این‌ها هگل مسئله اصلی یا دیالکتیک را متوجه شده بود ولی اشکالی که داشت این بود که دیالکتیک یا هسته معقول (به تعبیر مارکس در یکی از نامه‌هایش) را در یک لفافه ایدئالیستی پیچید و مسئله ما مارکسیست‌ها این است که این هسته معقول را از پوسته آن درآوریم. این مسئله در میان مارکسیست‌ها خیلی جدی گرفته شد و چندین نفر سال‌ها کوشش‌های خیلی اساسی برای توضیح این مسئله بعمل آوردند، از میان این‌ها دو نفر از فلاسفه مهم و جدی به حساب می‌آیند که حرف‌هایشان قابل اعتناست، یکی از آن‌ها که ما اصلاً او را نمی‌شناسیم «ارنست بلوخ» است. بلوخ در زمان خودش فیلسوف مارکسیست بسیار مهمی بود و هم چنین در میان فیلسوفانی که در زمان هیلتر از آلمان به آمریکا مهاجرت کردند، تنها فیلسوف مهمی بود که به جای آلمان غربی، آلمان شرقی را انتخاب کرد. وی مدتی در آن جا بود تا این که امکان ادامه کار برایش فراهم نشد، چون فیلسوفی بود که مواضع حزبی رسمی را بر نمی‌تابید، پس دوباره به غرب برگشت. بلوخ دو سه کتاب مهم دارد خصوصاً یک کتابش به نام عین - ذهن که تفسیر اساسی از هگل است و در آن سعی کرده این مسئله را توضیح بدهد. البته کتاب بلوخ شاید به زبان ما قابل ترجمه نباشد زیرا وی نسبت عجیبی با زبان آلمانی داشته و نوشته‌هایش از نظر نگارش در حد نثر کتاب مقدس است. همسر بلوخ که سال‌ها پیش در جایی او را دیدم نقل می‌کرد که بلوخ در تمام سال‌هایی که در آمریکا بودیم حتی یک کلمه انگلیسی حرف نزد مبادا به زبان آلمانی وی آسیب برسد.

نفر دوم لوکاچ است که چون کتابش به فارسی ترجمه شده بنابراین بیشتر به وی می‌پردازم. کتاب لوکاچ به نام هگل جوان کتاب نسبتاً مفصلی است که آن را در دوره‌ای از زندگی‌اش که به دلایلی به حزب کمونیست شوروی بسیار نزدیک بود نوشته است و طبیعتاً بی‌آنکه محتوای کتاب خیلی استالینی باشد، اشارات زیادی در آن به استالین شده است (اشاراتی مثل: رفیق استالین که از فلاسفه بزرگ است این‌گونه فرموده ...) که البته می‌شود آن قسمت‌ها را نخواند. نکته دیگر درباره ترجمه است، این کتاب از زبان انگلیسی به فارسی برگردانده شده است و چون در این کتاب نقل و قول‌هایی از هگل وجود دارد که قابل ترجمه به انگلیسی نیست برای همین من درباره درستی و دقت ترجمه فارسی آن خیلی مطمئن نیستم. مسئله‌ای که لوکاچ در این کتاب مطرح کرده این است که هگل پیشرو مارکس است و ماتریالیسم دیالکتیک در مقابل ایدئالیسم آلمانی



حاکم زمان به نوعی به صورت هسته یا جنین در آثار هگل وجود دارد. کتاب هگل جوان کوشش بسیار مهمی برای نشان دادن این مسئله است و حدوداً نیمی از این کتاب مفصل تفسیر پدیدارشناسی از دیدگاه مارکسیستی و رد ایدئالیزم است.

یک جریان تفسیری دیگر کاملاً مذهبی هم وجود دارد که خصوصاً نوشته‌های اولیه هگل<sup>2</sup> را که بیشتر به الهیات مربوط می‌شود و 70-80 سال پس از مرگ هگل پیدا و چاپ شد، مورد توجه قرار داده است. در واقع تفسیری که این جریان تحت تاثیر هگل جوان از هگل ارائه کرده تفسیری کاملاً دینی و الهیاتی است. مسئله اصلی این است که در میان این دو تفسیر متعارض و متناقض، وضع ما چگونه است و بحث‌های هگل را از چه طریقی و به چه ترتیبی می‌شود فهمید. اگر دقت کرده باشید من آنجا که به تفسیرهای مهم جدید فلسفی اشاره کردم از این دو جریان (مارکسیستی و دینی) اسم نبردم و الآن به آن‌ها پرداختم. علت این امر این بود که این تفسیرها تفسیرهای از درون یا درون متنی نیستند بلکه تفسیرهای بیرون متنی هستند، یعنی این‌که ما قبلاً یک موضع فلسفی داریم و به دنبال این هستیم که این موضع فلسفی تا کجا در متن قابل توجه است، پس مسئله اصلی برای ما این نیست که از بیرون به چه ترتیبی می‌شود هگل را دید بلکه مسئله از درون دیدن است.

اگر بخواهیم به این دو تفسیر - اگر بشود گفت افراطی و تفریطی - برگردیم، هیچ یک از این دو تفسیر افراطی و تفریطی درست به نظر نمی‌آید، وضع هگل پیچیده‌تر از آن است که بشود با ایدئالیزم یا ماتریالیزم او را توضیح داد و از طرف دیگر هگل نه ایدئالیزم را به این معنا می‌فهمد و نه ماتریالیزم را، بلکه موضع بسیار پیچیده‌ای دارد که باید چپستی موضع او را از درون فهمید.

اشتباهات در ترجمه هم مشکل دیگری است، مثل مورد Geist که گفتیم اعم از این‌که در انگلیسی به mind یا spirit ترجمه شود، در فارسی قابل ترجمه به ذهن نیست، همین که وارد کاخ پدیدارشناسی بشویم می‌فهمیم که این شخص نمی‌تواند درباره ذهن صحبت بکند، برای این که وقتی هگل می‌گوید این Geist در جایی خود را وضع می‌کند و بعد در جایی دیگر خود را نفی می‌کند و سپس از طریق این نفی و اثبات یا وضع و نفی خود، در جایی در تاریخ ظهور پیدا می‌کند، در جایی در ادیان مختلف ظهور پیدا می‌کند و در جایی از طریق آگاهی که به خود پیدا می‌کند به علم مطلق می‌رسد، می‌توانیم بفهمیم که این Geist نمی‌تواند ذهن باشد بلکه باید واقعیت دیگری باشد. از طرف دیگر، این‌که در ایران آریاتپور از اولین مترجمینی که ترجمه ایده به تصور یا پندار و ترجمه ایدئالیسم به پندارگرایی را تثبیت کرد، در واقع مانعی ایجاد کرد تا هیچ‌گاه فلسفه نفهمیم زیرا تمام فلسفه جدید اتفاقاً این است که ایده چیست؟ و ایده پندار نیست، ایده همه چیز است جز پندار. احتمال دارد کتاب‌هایی از نوع همین کتاب هگل جوان به همین شیوه‌ی ترجمه ایده به پندار مبتنی شده باشد که تقریباً غیر قابل فهم است. مثال دیگر کتاب رامین جهانبگلو است که به آن اشاره کردم، وقتی از اول درباره پدیدارشناسی ذهن صحبت می‌کند و می‌گوید ذهن در فلان جا - مثلاً انقلاب فرانسه - و یا در فلسفه آلمان ظاهر می‌شود و غیره، ما نمی‌دانیم چه اتفاقی می‌افتد و ذهن چه حالتی پیدا می‌کند. از طرف دیگر یکی از مترجمین، همین اشتباه را کرده و در ترجمه بخشی از کتاب فلسفه سیاسی اجتماعی هگل نوشته پلانناتز از انگلیسی که البته کتاب مهمی هم نیست، کلمه mind را ذهن ترجمه کرده و بعد در ادامه می‌گوید در هگل این mind سه مرحله دارد، یکی subjective mind و یکی objective mind و دیگری absolute mind است. حال subjective که به معنی ذهنی است و mind را هم که ذهن ترجمه کرده، پس subjective mind

<sup>2</sup> - همانطور که می‌دانید هگل طلبه حوزه علمیه بود و قرار بود کشیش شود که نشد.

می‌شود «ذهن ذهنی»؟! ذهن ذهنی یعنی چه؟ نمی‌دانیم. وبعد (objective mind) ذهن عینی؟! که باز نمی‌دانیم چیست، و بعد (absolute mind) ذهن مطلق؟! که باز نمی‌دانیم چیست. این کتاب، دو-سه بار تجدید چاپ شده و گویا در دانشگاه هم تدریس می‌شود! نمونه این کتاب‌هاست که به جای فهم، توهم فهم ایجاد می‌کند و این گونه است که در این راه «سررها بریده بینی بی‌جرم بی‌جنایت».

برداشت این دو جریان از موضوع هگل متفاوت است، یکی می‌گوید بحث هگل بر سر ماده است با این تفاوت که هگل در اواسط کار از مسیر خود منحرف شده است. جریان مقابل برداشت متفاوت دارد و معتقد است که در مباحث هگلی اصالت با معناست و ماده تابع آن است و فلسفه هگل در واقع فلسفه بسط‌دین و توضیح درستی شریعت ماست. سوال این‌جاست که هگل کدام یک از این‌هاست؟ در جواب باید گفت هیچ‌کدام، چون تمام فلسفه هگل اتفاقاً با بحث روحی که مطرح می‌کند که بعداً باید آن را توضیح بدهیم این است که بگوید نه تنها هیچ کدام از این دو نیست بلکه از وضع کاملاً متفاوتی صحبت می‌کند، تمام پدیدارشناسی روح ناظر به بحث فلسفی پیش از خودش است تا توضیح دهد که گذشتگان تا کجا پیش آمده‌اند و من از کجا شروع می‌کنم.

این جا باز تجدید مطلق می‌کنم و آن این است که قبلاً از هگل نقل کردم که وقتی آگاهی را مطرح می‌کند می‌گوید آگاهی در جایی از تاریخ به خودش آگاهی پیدا می‌کند و در واقع به خود آگاهی می‌رسد. هگل می‌گوید «جایی در تاریخ» زمان ماست که علم یا همان فلسفه به جایی رسیده و چنان بسطی پیدا کرده که می‌تواند مباحثی مثل آگاه شدن آگاهی به خود یا خودآگاهی را مطرح کند. آن چه هگل آورده، ره آورد نقادی او از مسیحیت به صورت عام و یک تلقی از مسیحیت به صورت خاص و روشننگری قرن هیجده به بعد است. چیزی که هگل بر آن تاکید دارد و من هم برای توضیح گسلی که گفتیم، مرتب به آن برمی‌گردم این است که دوره‌ای از فلسفه در اروپا، یعنی از یونان تا پایان قرون وسطی، دوره عین محوری است یا به تعبیری که در عنوان کتاب علامه طباطبایی آمده، دوره فلسفه رئالیستی است، یعنی اصل بر عین است که عاقل شناسایی یا ذهن آن را می‌فهمد، تعبیری که در تمام دوران قرون وسطی می‌کردند که یک نظریه فلسفی مهم به حساب می‌آمد عبارت از مسئله مطابقت عین و ذهن بود. در جواب این سوال که علم چیست و چگونه حاصل می‌شود، می‌گفتند آن‌جایی که عین و ذهن یکی شود یعنی ذهن مطابق عین شود علم حاصل می‌شود، به عنوان مثال، تصویری که از لیوان روبروی من در ذهن من است با خود لیوان منطبق باشد، تمام فلسفه قدیم تا زمان دکارت همین است. فلسفه ما هم همین است، نمی‌گویم فلسفه قدیم ما چون اصلاً فلسفه جدید نداریم. اصول فلسفه هم که علامه طباطبایی نوشته دقیقاً مطابق میراث فلسفی ماست که دارای روش رئالیستی است و در آن ذهن منفعل و جهان خارج فعال است، تصویری از خارج به ذهن می‌آید و با آن انطباق پیدا می‌کند. وقتی دکارت آمد، به درون برگشت و گفت چیزی که من انسان می‌توانم به آن یقین پیدا کنم یقین نسبت به خارج نیست بلکه یقین نسبت به خودم است، من در درجه اول و قبل از این که به خودم علم پیدا کنم نمی‌توانم به جهان علم پیدا کنم، تنها یقینی که من دارم یقین نسبت به خودم است نه به جهان، احتمال دارد در درجه دوم و از طریق یقین به خودم به جهان هم علم پیدا کنم.

این اولین گسل مهم در فلسفه است که ما همچنان در برابر آن ایستاده‌ایم و هنوز مشکل داریم. از زمانی که subject به معنایی که دکارت مطرح کرد، دیگر به معنای «ذهن» ما نبود، آن جا ما نه تنها مشکل زبان پیدا کردیم بلکه مهمتر از آن مشکل «مضمون» هم پیدا کردیم، یعنی مسئله این نیست که در آن جا ذهن ما کلمه پیدا نکرد بلکه مسئله این است که ذهن ما

در آنجا به subject تبدیل نشد. ما فیلسوفی پیدا نکردیم که شرح تبدیل ذهن به subject را توضیح دهد جز یک استثناء و آن ملا صدراست که با توجه به این که من این مسئله پیچیده را یکی - دو بار مطرح کرده‌ام، الان به آن بر نمی‌گردم. ملا صدرا بر سر مسئله ذهن و عین یا به زبان خودش عاقل و معقول مسئله بسیار پیچیده‌ای را مطرح کرد، او با تأکیدش بر «عاقل و معقول» به توضیح حیث درون یا همان subject و اصالت حیث درون نسبت به عالم خارج نزدیک شد که البته مثل همه چیزهایی که ما تا به امروز ضایع کرده‌ایم، این بحث مهم هم ضایع شده است. مفسرین ملا صدرا هر چند بحث عاقل و معقول را با اهمیت جلوه داده‌اند ولی نتوانستند مباحث وی را طرح کنند، من وارد این بحث نمی‌شوم و فقط از جهت رعایت امانت و این که از این اصطلاحات استفاده خواهیم کرد به این جرقه‌ای که ملا صدرا زده بود اشاره کردم.

مسئله «من»ی که «می‌اندیشد» با دکارت آغاز شد که از آن به subject تعبیر شد، این subject در فاصله دکارت تا کانت و خصوصاً تا فیخته (که هر دو معاصران متقدم هگل بودند) به تدریج مورد بحث واقع شد و این مسئله که حیثیت یا حیث درون انسانی که عاقل است و می‌کوشد تا جهان خارج یا معقول را از طریق عاقل بفهمد مورد تأکید عمده و اساسی قرار گرفت. همان طور که می‌دانید «عاقل» اسم فاعل است، یعنی کننده کار و «معقول» اسم مفعول است، یعنی چیزی که کار بر روی آن واقع می‌شود. ملا صدرا متوجه این نکته شده بود که رنالیسم به معنایی که علامه طباطبایی نوشته درست نیست چون ذهن عاقل است یعنی عمل تعقل را انجام می‌دهد و عالم خارج موضوع تعقل واقع می‌شود بنابراین مفعول است. در فلسفه اروپایی به صورت عام و در فلسفه آلمانی به صورت خاص، این مسئله یعنی تأکید بر اصالت و استقلال حیث درون مبتنی بر یک عاقلی که تعقل می‌کند و کار انجام می‌دهد به تدریج بر اصالت عین چربید، این چیزی است که بعدها منجر شد تا از کلمه subject مفهوم subjectivity (فاعلیت حیث درون) را درست کردند که در فارسی به «ذهنیت» ترجمه می‌کنند که درست نیست. این «حیث درون»ی که من مرتب به آن اشاره می‌کنم، کم و بیش به معنی «حیث درون»ی است که مبتنی بر یک عاقل اصیل است و در بهترین حالت جهان را طبق الگوها و به تعبیر کانت صورت‌های خودش می‌فهمد.

جوانی هگل مصادف با پایان فلسفه کانت و اوج فعالیت فیخته است که اولی در سال 1804 و دومی 10 سال پس از آن درگذشت. هگل که در این دوره هنوز در آغاز راه بود، متوجه شد که اروپا دو دوره تاریخی را از سر گذرانده است، یکی دوره اصالت معقول و دیگری دوره اصالت عاقل یا به تعبیر دیگر رنالیسم و ایدئالیسم که البته هگل این کلمات را به این صورت به کار نمی‌برد. هگل، به تعبیر سنایی در آن شعر معروف «که این دون است و آن والا<sup>3</sup>» می‌گفت: این در این دو جریان نوعی افراط و تفریط وجود دارد، یکی افراط در ذهن و دیگری تفریط ذهن، بنابراین، راه نه این است و نه آن. باید فلسفه جدیدی را تاسیس کرد که بتواند هم حیث درون را در استقلال آن لحاظ کند و در عین حال، جهان را هم در استقلال آن بفهمد، به عبارت دیگر، از نظر هگل به یک معنی نه subject وجود دارد و نه object. در عنوان کتاب ارنست بلوخ که اشاره کردم میان ژوبیکت و اوبیکت (Subjekt-Objekt) یک خط تیره آمده و این معنی را افاده می‌کند که هگل آن دو

3 - مکن در جسم وجان منزل، که این دون است و آن والا قدم زین هر د و بیرون نه، نه اینجا باش و نه آنجا

را مستقل از هم لحاظ نمی‌کرده است، و باز به تعبیر سطحی که این‌جا زیاد به کار می‌برند، هگل نه رنالیست است نه ایدنالیست بلکه هگل اتفاقاً می‌خواهد نشان بدهد که وضع پیچیده‌تر از آن است که بتوان یک شق را گرفت.

اما پیچیدگی این وضع چیست؟ اگر تمام این مقدمات را کنار هم بچینیم، به یک نکته اساسی می‌رسیم و آن این است که مسئله آگاهی در کانون فلسفه هگل قرار دارد، فلسفه هگل فلسفه آگاهی است و از طرف دیگر، فلسفه هگل در عین حال، فلسفه آگاهی به آگاهی یا تکوین خود آگاهی است. به قول هابرماس، اولین بار است که این‌جا آگاهی موضوع خود قرار می‌گیرد، پس، این گسل اساسی است. قبل از این‌که پیش بروم این نکته را هم اضافه می‌کنم که بحث هابرماس همان‌طور که خود او در آغاز کتابش اشاره کرده، کوششی برای پاسخ دادن به این پرسش هشتاد سال پیش ماکس وبر است که در یک مقاله در سال 1905 آن را پیش کشیده بود، و آن این‌که، چرا مدرنیته بر پایه تحولات گذشته، در اروپا اتفاق افتاد، در حالی که مقدمات آن در جاهای دیگری هم دیده شده بود و جوانه‌های آن در جاهای دیگر هم زده بود؟، یا این‌که چرا در حالی که نطفه مدرنیته در جای دیگری تکوین پیدا کرده بود، اما این نوزاد در اروپا متولد شد؟ و مهمتر این‌که چرا مدرنیته قابل تکرار نیست؟

پاسخ هابرماس به سوالی که ماکس وبر آن را طبیعتاً از منظر جامعه‌شناسی معرفت و جامعه‌شناسی تاریخی در اروپا مطرح کرده بود این است که می‌گوید من نمی‌دانم این رویداد تکرار شده، یا خواهد شد و یا نه، بلکه مسئله این است که این گسل از نظر فلسفی در اروپا و به این صورت ایجاد شد، این‌که تکرار خواهد شد یا نه، در حد پیامبران یا پیش‌گویان است و طبیعتاً کار فیلسوف نیست. در واقع هابرماس در ادامه پاسخ سوال ماکس وبر می‌خواهد این مسئله را مطرح کند که این گسل چرا و در کجا ایجاد شد. البته دیگران می‌توانند حساب خودشان را بکنند که آیا می‌توانند این گسل را ایجاد کنند یا نه، از این‌جا به بعد در واقع مسئله ماست. این‌جا به نکته‌ای هم در حاشیه اشاره می‌کنم که بی‌اهمیت نیست و آن این است که می‌دانید در قرن گذشته مخصوصاً در زمان ناصرالدین شاه عده زیادی از مسافران به ایران تردد داشتند، از جمله عده‌ای از سفرا و فرستادگان دیپلماتیک هم این‌جا حضور داشتند که زبان ما را یاد گرفته و شروع به مطالعه و فکر کردن درباره ایران کردند. با عزل نظراز نیت آنان که مسئله ما نیست ولی گاهی اوقات در میان این‌ها برخی حرف‌های جالبی هم گفته شده است که یکی از معدود حرف‌های جالب حرفی است که همسر یکی از سفرا در خاطرات خودش آورده که احتمالاً آن موضوع را در محافل دیپلماتیک آن موقع تهران شنیده است. وی پس از شرحی درباره ایران و جایگاه آن نوشته که جای بسی شگفتی و تاسف است که این کشور هیچ‌گاه قرن نوزده را تجربه نخواهد کرد. من مطمئنم این خاتم متوجه نبوده چه مسئله مهمی را مطرح می‌کند چون از مجموع نوشته‌اش چنین چیزی بر نمی‌آید، این نوشته مصداق آن گفته افلاطون است مبنی بر این‌که گاهی شاعر شعری را می‌گوید که خودش به عمق آن پی نمی‌برد، و اغلب هم چنین است. این خاتم هم به عنوان یک اروپایی که ایران را دیده، چنین احساسی داشته که در اروپا گسلی ایجاد شده است که گذار از آن برای تمدن‌های شرقی کار بسیار مشکلی است. این گسل از نظر من مهم است و نمی‌توانیم به سادگی از کنار آن بگذریم و من به همین دلیل مرتب به آن می‌پردازم، این امر در واقع راجع به آگاهی ماست تا بدانیم ما آن طرف گسل هستیم و با مشخصات آن طرف فکر می‌کنیم، به تعبیری تا اطلاع ثانوی در مختصات ذهنی آن طرف اسیر هستیم.

مسئله مهمی که هگل مطرح کرد، این است که نه عین به معنایی که در فلسفه قدیم آمده وجود دارد و نه ذهن به معنی subject در فلسفه‌های جدید، بلکه در هر دوره تاریخی که باشیم، حاصل آن دوره و مقطع، حاصل عین و ذهن است. تاریخ

هر دوره‌ای و هر مقطعی که یک منزلگاه تاریخی به حساب می‌آید عبارت است از ترکیب یا حاصل دیالکتیک ذهن و عین و تغییر و تبدیل آن‌ها به همدیگر، یعنی هر جا را برش بدهیم نه ذهن می‌بینیم و نه عین، بلکه به تعبیر بلوخ، ذهن - عین می‌بینیم. پس هگل ما را در برابر یک وضع پیچیده قرار می‌دهد که می‌خواهد هم از درون ما سرمایه‌گذاری کند و هم از جهان، در واقع آن چیزی که هگل بر سر آن تامل فلسفی می‌کند، یا به تعبیر دیگر، موضوع تامل فلسفی هگل، سابجکت - آجکت است و نه یکی از این دو. این امر است که هگل را مشکل‌ترین فلاسفه کرده است. حال باید برگردیم و بپرسیم آن دو تفسیر افراطی و تفریطی یا بیرون‌متنی از کجا ناشی شده است؟ در جواب باید گفت داستان پیدایش آن دو تفسیر (دینی و ماتریالیستی) داستان فیل مولانا در تاریکی است، هریک از ماتریالیستها و ایدئالیستها به یک بخش از این فلسفه دست گذاشته و آن را برجسته کرده و گفته هگل همان است که من دیده‌ام. یکی هگل را دین‌دار معرفی می‌کند و دیگری مدعی است که دین در نزد هگل امری عرضی است و فلسفه هگل در واقع بیان دیالکتیک تاریخ است. هیچ کدام از این دو، آن فیل واقعی را که فلسفه هگل باشد توضیح ندادند. آن دو جریان اول (هگلی‌های آلمان و هگلی‌های یسوعی فرانسه) که گفتیم اگرچه برخی از آن‌ها مذهبی‌های داخل کلیسا و برخی غیرمذهبی‌های خارج کلیسا هستند ولی در یک جا با هم تلاقی می‌کنند چون نه اهل دیانتشان از دیانت در همه جا سرمایه‌گذاری می‌کند و نه اهل دنیاشان همه چیز را با دنیا می‌سنجند بلکه هر دو جریان می‌کوشد تا ورای تعارضها و تنشها و تمایزهایی که می‌بینند، بفهمند این پیچیدگی از کجا می‌آید. من البته امروز به همه مسئله نخواهم پرداخت، فقط طرح مسئله کردم تا شما را در آستانه دری نگه بدارم که از آنجا به بعد نمی‌توانیم Geist را ذهن بدانیم، این امر از این‌جا به بعد شدنی نیست، چرا شدنی نیست؟ برای این‌که هگل می‌خواهد بگوید که فلسفه سرزمینی است که حقیقت در آن‌جا تکوین پیدا می‌کند و پدیدار می‌شود و حقیقت کل است. پس کسانی مثل لوکاج و مخالفینش که تفسیرهای جزئی ارایه کرده‌اند در واقع جزء را دیده‌اند. بعداً خواهیم دید که یکی از مهمترین اصول در پدیدارشناسی روح این است که «حقیقت کل است و کل حقیقت است»، پس، پدیدارشناسی روح می‌خواهد ما را در مسیری بیندازد که پایانش «کل» است. این چند جمله‌ای را که الان می‌خواهم بگویم بعداً به صورت مبسوط تفسیر خواهم کرد لذا اگر فهمش مشکل بود نگران نشوید. از نظر هگل حقیقت کل است و کل هم همان روح است و نمی‌تواند ذهن باشد، پس، اگر حقیقت یعنی کل و آن عبارت از روح است، پس روح نمی‌تواند ذهن باشد. هگل بعداً می‌گوید که پدیدارشناسی روح در واقع مسیری است که روح طی می‌کند، به عبارت دیگر، پدیدارشناسی روح عبارت از سلوک روح در جهت آگاهی پیدا کردن به خود یا آگاه شدن به آگاهی خود است و در پایان است که آن کل حصول پیدا می‌کند، پس کل نتیجه سلوک و عبارت از روح است. تا این‌جا حدوداً قابل فهم است ولی از این‌جاست که مسئله پیچیده می‌شود و آن این‌که اگر اتفاقاً این روح در آغاز وجود نداشته باشد که راه را آغاز کند، در پایان هم نمی‌تواند به نتیجه برسد و به آگاهی خودش نایل شود چون هگل می‌گوید آغاز همان پایان است و پایان همان آغاز است، برای این‌که هیچ چیزی نداریم که در خط مستقیم باشد و از صفر یا عدم آغاز شود و به چیزی برسد، بلکه عالم عبارت است از این روح یا کل و یا مطلق به زبان دیگر، که در آغاز به صورت مضمحل وجود دارد و در روند تاریخ به خود آگاهی پیدا می‌کند و در پایان است که به خودش آگاه می‌شود، ولی اولی همان آخری است. می‌دانید عرفا هم چیزی از این معنی فهمیده بودند که بحث اول و آخر را مطرح کرده‌اند، البته قرآن هم درباره خدا می‌گوید «و هو الاول والاخر». هگل هم این‌جا همین را می‌گوید که مطلق - که عبارت باشد از روح - همان اولی است که در آخر هم هست یا همان آخری است که در اول هم هست. اما این چه مطلق و چه موجود عجیبی است که هم اول هست و هم آخر و این‌که چرا این مطلق در تاریخ ظهور پیدا می‌کند تا در نهایت به آگاهی برسد، بماند برای بعد، این‌جا این بحث را رها می‌کنم تا مقدمه دیگری را بچینم تا بعداً بتوانم این مقدمات را کنار هم قرار دهم و به اصطلاح نخ تسبیح را از میان آنها رد کنم.

همزمان با بحث‌های هابرماس، در آلمان هم از زاویه دیگری و با دیدگاه‌های متفاوت دیگری، مسئله استثنایی و بی‌سابقه بودن مدرنیته و تجدد، همچنان موضوع بحث و تحقیق و تأمل فلسفی بود. آلمان مرکز مهمترین بحث‌هایی است که در این زمینه انجام شده است. بحث‌هایی که بیرون از حوزه فرهنگ آلمان، خصوصاً در کشورهای انگلیسی زبان، بویژه در آمریکا درباره مدرنیته صورت گرفته عمدتاً بحث‌های جامعه‌شناختی است. چیزهایی هم که کم‌وبیش به ما منتقل شده، این بحثها هستند و این‌ها هم مخصوصاً با این امکاناتی که ما داریم چیزی نیست که مباحث اصلی را بتواند به ما منتقل کند و همچنان هم نکرده‌اند و به این دلیل است که بحث‌های ما و تاریخ نویسی ما از این زاویه هیچ اهمیتی ندارد و بی‌سروته است. اما این بحث در حوزه تاریخ نویسی هم به نوع دیگری صورت گرفت که مهم است و همچنان هم البته ادامه دارد، چیزی که برای ما جالب است و البته از آن مباحثی است که نمی‌توانیم آن را به درستی بفهمیم این است که تاریخ نویسی ما همان‌طور که می‌داند و می‌بینید، تاریخ نویسی - کم‌وبیش - مبتنی بر شرح وقایع و در بهترین حالت همراه با اندکی تحلیل جامعه‌شناسی تاریخی و چیزی در حد فاصل میان شرح وقایع و تاریخ اندیشه در سطح بسیار پایین است. ما تاریخ اندیشه نداریم، بیشتر از آن تاریخ مفهومی اندیشه و تاریخ مفاهیم نداریم، یعنی این‌که نمی‌دانیم نطفه مفاهیم به چه ترتیبی و در کجاها تاریخ بسته می‌شود و چگونه تکوین پیدا کرده و متولد می‌شود. البته چون ما در این مسائل - که این‌جا قصد پرداختن به آن را ندارم - اهل خطابه و هیجان هستیم بدیهی است که شروع می‌کنیم - کما این‌که کرده‌ایم - به تبیین مبارزات طبقاتی و زود هم سر از هابیل و قابیل - هر کدام به عنوان یک طبقه - در می‌آوریم، چسباندن مفهوم جدیدی مثل طبقه اجتماعی آن‌هم از طریق ترجمه از روی فرهنگ لغت حمیم به هابیل و قابیل، از این‌جا تا بی‌نهایت راه است. تاریخ نویسی در بخش وسیعی از اروپا از حد نوشتن تاریخ وقایع گذشته است، وقایع برای آنان روشن است، به عنوان مثال در انقلاب فرانسه از نظر وقایع چیز مبهمی برای آنان وجود ندارد، اما مسئله مهم این است که این اتفاقی که افتاده چه معنایی دارد و از طرف دیگر، با چه مفاهیمی می‌شود این اتفاقات را فهمید. اتفاقات را تا در این قالبها نریزیم نمی‌توانیم بفهمیم. مسئله دیگر این است که ما این مفاهیم را تا کجا می‌توانیم تنقیح کنیم تا با این مواد سازگار باشد. این را می‌گویند تاریخ مفاهیم، یعنی بررسی چستی مفاهیم و چگونگی تکوین و بسط آن‌ها و تحولی که در تاریخ پیدا می‌کنند. یکی از جالب‌ترین بحث‌هایی که در حوزه تاریخ مفاهیم شده و من هم در جایی اشاره بسیار مختصری به کار او کرده‌ام مربوط به یک نظریه‌پرداز تاریخ و نویسنده آلمانی به نام راینهارت کوزلک است که سه - چهار سال قبل مرد. کوزلک تمام عمرش را روی تکوین مفاهیم تاریخ نویسی کار کرد و به همراه دو - سه نفر دیگر، کتاب بی‌نظیری در هشت جلد مفصل در آورد که معادل آن در هیچ زبان دیگری وجود ندارد. او در این کتاب تمام مفاهیمی را که در حوزه تاریخ نویسی به کار می‌رود گرفته و تمام مراحل آن مفاهیم را از آغاز تکوین جنینی آن تا پایان و همین‌طور تحولی را که در تاریخ ایجاد کرده‌اند توضیح داده است. برخی از مفاهیم در این کتاب در حد خود یک کتاب است مثل مفهوم دولت یا طبقه که شامل دویست صفحه فشرده مطلب با تمام منابع موجود است و در آن مباحثی مانند این‌که این کلمه در کجا پیدا شد، در چه مضمونی پیدا شد و چه تحولی از نظرمضمون پیدا کرد و غیره، قدم به قدم دنبال شده است. در ادامه بحث‌هایی که در آلمان درباره تجدد صورت گرفته، یک بحث بسیار مهم و اساسی وجود دارد که کوزلک آن را مطرح کرده است. او بر آن بود که تا سال 1800 همه مفاهیم بی‌تاریخ هستند و ما تا این مقطع به مفاهیم تاریخی زمانمند خیلی برخورد نمی‌کنیم، ناگهان در سال 1800 یک زلزله و آتشفشانی رخ می‌دهد که در نتیجه آن همه مفاهیم تاریخمند و زمانمند می‌شوند. مفاهیمی مثل عصر جدید و دنیای نو از این‌جاست که در واقع زمان به بعدی از مفاهیم جدید تبدیل شد. هابرماس این مسئله را از یک زاویه دیگر توضیح داده بود و کوزلک از زاویه دیگری می‌گوید. مقطع 1800 در واقع زمانی است که هگل این گسست را با بحث‌های قبلی دوره طلبگی‌اش انجام داد. از طرف دیگر، هگل در همان



سال‌ها که کتاب پدیدارشناسی روح را می‌نوشت در واقع زمان را به نوعی در این کتاب وارد کرد. اما هگل چه کار مهمی انجام داد؟

کار مهم هگل که فعلاً به صورت گذرا به آن اشاره می‌کنم این بود که توضیح داد که مطلق یا روح در زمان یا در تاریخ و به تعبیر دیگر، در تحول تاریخی است که به خودش آگاهی پیدا می‌کند، در سیر تاریخی است که از خود بیگانه می‌شود و بار دیگر به خود برمی‌گردد، پس، این مطلق اولیه و این روح اولیه، مطلق یا روح آخر هم هست با این تفاوت که بر او تاریخ گذشته است. هگل چیزی را که تاریخ بر او نگذاشته باشد - مثل مفهوم ارسطویی وجود در برخی فلسفه‌های قدیم - یک مفهوم خالی و هیچ می‌داند. البته لازم به توضیح است که وجود در معنای صدرایی، متفاوت از وجود در معنای ارسطویی است. توضیح هگل این‌جا در یک راه میانی بسیار پیچیده قرار دارد که نه ایدئالیست‌ها می‌توانند آن را به درستی بفهمند و نه مخالفین آن‌ها. این چیزی که هگل می‌گوید - البته من مجبورم بگویم ولی شما تکرارش نکنید - برای ما به نوعی کفر مطلق است و آن این است که خدا نیست مگر این‌که در تاریخ به خودش آگاهی پیدا کرده باشد، مطلق نیست مگر این‌که از خود بیگانه شده باشد و به خود آگاهی پیدا کرده باشد و این مطلق در پایان تاریخ ظاهر می‌شود و نه در آغاز تاریخ. البته این را بعداً باز خواهیم کرد و خواهیم گفت که این حرف چه تبعات عجیبی هم برای مسیحیت و هم از دیدگاه فلسفی دارد ولی فعلاً در این آستانه کفرگویی می‌مانم و برمی‌گردم به این بحث که کتاب پدیدارشناسی روح - کتابی که از جلسه آینده بیشتر به آن نزدیک شده و وارد آن خواهیم شد - چه بود و در چه شرایطی نوشته شد.

هگل در حدود سال 1800 به تدریج از بحث‌های الهیاتی پیشین خود و آنچه در حوزه علمیه خوانده بود فاصله گرفت و بعد در یکی از نامه‌هایش نوشت مجموعه آن چیزی که در حوزه علمیه به ما می‌دادند و آن کتابهای اخلاق مسیحیت که در آنجا نوشته بودند و تحویل ما می‌دادند به درد این می‌خورد که در آن‌ها پتیر گنبدیده ببینند. هگل در همان رساله 1801 که هابرماس هم به آن اشاره کرد مسئله خاستگاه نیاز به فلسفه را طرح کرده است. هگل در جواب می‌گوید نیاز به فلسفه جایی پدیدار می‌شود که نوعی گسیختگی و دوگانگی ایجاد شده باشد که التیام آن امکان پذیر نباشد، یعنی فلسفه عبارت است از ایجاد وحدت میان تنشها و تعارضها و تضادها و التیام دادن شکافها و زخمهایی که ایجاد شده است. هگل قبل از سال 1800 بویژه در نامه‌هایی به دوستانش از جمله شلینگ به دفعات این بحث‌ها را کرده بود اما پس از سال 1800 بود که شروع به پی‌ریزی طرح بزرگ خود کرد. هگل از سال 1800 به بعد در «ینا» جنوبی‌ترین نقطه آلمان که الان شهر کوچکی است ولی در آن سالها یکی از مراکز مهم فرهنگی به حساب می‌آمد و دانشگاه مهمی هم داشت زندگی می‌کرد. در سال 1807 و در پی تحولات انقلاب فرانسه وقتی آلمان سقوط کرد و ناپلئون بناپارت وارد ینا در جنوب آلمان شد، هگل در یک نامه مهم به دوستی نوشت؛ من امروز از پنجره، امپراتور (ناپلئون)، این جان جهان را دیدم که به شناسایی در شهر درآمده بود. هگل آن-گاه می‌افزاید: برآستی دیدن چنین این جان جهان که نشسته براسب به شناسایی شهرآمده حس غریبی است. آلمان با ورود سپاه ناپلئون سقوط کرد و بعد از آن آلمان جدیدی شکل گرفت، هگل با اشاره به فرار امپراتور و سپاهیان آلمان از مصاف سپاه ناپلئون، به جای تقبیح عمل آنان می‌گوید این مرد فوق‌العاده [ناپلئون] که ممکن نیست او را ستایش نکنیم. هگل سپس برای سپاهیان فرانسه آرزوی موفقیت می‌کند و می‌گوید دیری نخواهد پایید که سپاهیان ناپلئون ما را از این طوفان نوح نجات خواهند داد. هگل در چنین شرایطی آخرین صفحات پدیدارشناسی را یک روز قبل از این واقعه تمام کرد و آن را به ناشرش فرستاد و چند ماه بعد از آن منتشر شد.

قبل از این که پیش بروم نکته دیگری را هم اضافه می کنم و آن موضوع نامه دیگری از هگل است که از نظر من اهمیت دارد. تاکید من بر مسئله زبان و تاریخمند شدن مفاهیم و این که این اصطلاحات را نمی توان هر طور که دلخواه ماست به کار ببریم، بویژه از هگل به بعد، برای این است که نشان دهم، این گسل ایجاد شده نه تنها گسل نظری است بلکه گسل زبانی هم است و هگل خود به این مسئله اشاره کرده است. پیش از این که نامه هگل را بخوانم ذکر این نکته ضروری است که زبان فلسفه همان طور که می دانید در اروپای مسیحی تا قرن شانزدهم حتی قرن هفدهم و گاهی تا اواسط قرن هیجدهم زبان لاتینی بود که زبان مشترک همه ملت های اروپایی است، مثل زبان عربی که زبان مشترک جهان اسلام بود. پس زبان و اصطلاحات فلسفی در اروپا در اصل لاتینی است. بخشی از کشورهای اروپایی که به آنها کشورهای لاتینی گفته می شود، کشورهایی هستند که زبان ملی آنها به تدریج از تحول زبان لاتینی قرون وسطی منشعب شده و استقلال پیدا کرده است ولی اصل زبانشان لاتینی است. وقتی زبانهای ملی تثبیت شد، کشورهایی مثل فرانسه، اسپانیا و ایتالیا که ریشه زبانشان لاتینی بود مشکل کمتری برای فلسفه نوشتن پیدا کردند، به عنوان مثال دکارت وقتی خواست به فرانسه بنویسد با مشکل چندانی مواجه نشد زیرا ریشه کلمات یکی بود و به همین دلیل هم به لاتینی و هم به فرانسه نوشت. ولی در آلمان، زبان ژرمنی از خانواده زبان آنگلوساکسون (ریشه انگلیسی و آلمانی قدیم) است و با زبان لاتینی نسبتی ندارد. در انگلستان که بحث خاص خود را دارد به زبان لاتینی نوشته می شد اما در آلمان به تدریج یک جنبش ملی گرایانه برای استقلال آلمان از امپراتوری مسیحی آغاز شد که کار عمده در این خصوص را لوتر انجام داد. لوتر برای استقلال آلمان از امپراتوری پاپ کتاب مقدس را به آلمانی ترجمه کرد و به این وسیله بند ناف وابستگی آلمان به زبان لاتینی و کلیسا را قطع کرد. از این جا به بعد بود که زبان آلمانی به عنوان پایه زبان ادبی قرار گرفت. ولی فلاسفه آلمانی مثل لایبنیتس و مثل اوایل دکارت ناچار بودند به لاتینی بنویسند چون زبان آلمانی هنوز توان ترجمه اصطلاحات فلسفی را که عمدتاً لاتینی بود، نداشت، بنابراین لایبنیتس آلمانی که یک شخصیت اروپایی و جهانی است کمتر به آلمانی نوشت و عمده آثارش یا به لاتینی یا به فرانسه است. زبان فرانسه به دلیل این که از زبان لاتینی استقلال پیدا کرده بود، برای نوشتن متنهای فلسفی امکانات بیشتری از زبان آلمانی در اختیار داشت. کانت هم بعد از یکی دو رساله اولیه مخصوصاً رساله دکترایش که در آن زمان رسم بر این بود که رساله های دکتری به زبان لاتینی که زبان رسمی علم و دانشگاه بود نوشته شود. در رساله هایی مانند نقد خرد محض که کانت به آلمانی نوشته است از آن جا که هنوز اصطلاحات فلسفی در زبان آلمانی جا نیافتاده بود، در اکثر مواقع در کنار هر اصطلاح معادل لاتین آن را نیز آورده است، دقیقاً مثل همین کاری که امروز ما با انگلیسی انجام می دهیم. اما با هگل فصل جدیدی آغاز شد، هر چند هگل هم به رسم آن زمان رساله دکترایش را به لاتینی نوشت ولی وقتی خواست رساله های فلسفی اصلی خود را بنویسد بر آن بود اینک زمان آن فرارسیده که ما فلسفه ای تاسیس کنیم که نه فلسفه ذهن است و نه فلسفه عین، بلکه فلسفه روحی است که در تاریخ به خود آگاه می شود و این کار نیازمند زبان جدیدی است. هگل در نامه ای به یک آلمانی به نام «فُس» که در آن زمان برای اولین بار هومر را به آلمانی برگردانده بود، این تعابیر را به کار می برد و می نویسد: لوتر کتاب مقدس را آلمانی سخن گفتن آموخت [نمی گوید ترجمه کرد] و خود شما هومر را وا داشتید به آلمانی حرف بزنند [باز تعبیر ترجمه را به کار نمی گیرد] این بزرگترین هدیه ای است که به یک ملت می توان داد زیرا یک ملت تا زمانی که نتواند این کتابها را در زبان خود بخواند، الکن باقی خواهد ماند [هگل از کلمه بربر استفاده می کند که در اصل یونانی به معنی کسی است که نمی تواند یونانی صحبت کند] تا زمانی که ما این متنهای اصلی را به زبان خودمان نتوانیم بخوانیم، هنوز سخن گفتن بلد نیستیم [یعنی نمی توانیم این مباحث را بیان کنیم] تا زمانی که یک ملت این چیزهای والا را نشناسد و به مالکیت خودش در نیاورد در واقع صاحب آنها نیست. اگر خود شما بخواهید این دو مورد را فراموش کنید من



در مورد خودم این را می توانم به شما بگویم که کوشش من بر آن است که فلسفه را آلمانی سخن گفتن بیاموزم [هگل بعد در ادامه جمله‌ای را می نویسد که اصل مطلب است] اگر به چنین هدفی برسیم، بسی مشکل خواهد بود که تزهات را به زبان گفتار ژرف بیانیدند.

منظور هگل از جمله آخر این است، این که هر بی ربطی را به ما تحویل می دهند (خصوصاً در مورد خودمان با این زبان فارسی عجیب و غریب) و این که بی ربط حرف می زنند به این دلیل است که فلسفه سخن گفتن هنوز در زبان آلمانی جا نیافتاده است، آغاز فلسفه این است که بتوانیم زبان خود را فلسفه حرف زدن بیاموزیم، بعد از این است که فلسفه آغاز می شود و این آغاز فلسفه است. کوشش عمده پدیدارشناسی روح این است که نخستین بار، و بی استفاده از زبان لاتینی 500 صفحه قشرده، فلسفه به زبان آلمانی بنویسد. بعد از این است که آلمان می تواند بگوید من فلسفه حرف می زنم و فلسفه ملک من است، من الکن نیستم بلکه مالک این فلسفه ای هستم که درباره آن سخن می گویم .

حال رسیدیم به این جا که کتاب پدیدارشناسی روح در مدت دو سال نوشته شد و سپس منتشرگردید و ما اینک وارد آن می شویم. این کتاب از همان آغاز که گفتم عنوانش به چه ترتیبی ترجمه شده، پراشکال است و به اصطلاح معروف می شود گفت خرده شیشه در همه جای کتاب وجود دارد. من به یکی از این اشکالات به عنوان مقدمه برای بحث بعدی اشاره می کنم. وقتی قرارداد نشر کتاب بسته و چاپ آن آغاز شد به شیوه تکنولوژی چاپ قدیم هر صفحه از همان آغاز به تعداد شمارگان کتاب چاپ می شد. در آغاز، عنوان کتاب «نظام دانش» نام داشت که گفتیم دانش یا علم در فلسفه هگل به معنی فلسفه است. عنوان کتاب می گوید که این کتاب منظومه‌ای از فلسفه را عرضه می کند. هگل بعداً در پایین عنوان نوشت «بخش نخست، دانش تجربه آگاهی»، پس این کتاب بخش نخست منظومه فلسفی هگل است و قسمت اول آن بحث درباره این است که ما آگاهی را به چه ترتیبی تجربه می کنیم یا آگاهی به چه ترتیبی توسط انسان تجربه می شود. اولین مدخل و مقدمه فلسفه عبارت است از تجربه آگاهی و توضیح این که آگاهی را چگونه پیدا می کنیم. کتاب تا نیمه هم نوشته و هم چاپ شده بود که در فصل نخست از آگاهی صحبت می کند، فصل دوم درباره خودآگاهی و فصل سوم هم درباره عقل و خرد است. این کتاب تا این جا پیش رفته بود و همان طور که عنوان هم می گوید بحث کتاب درباره آگاهی و خودآگاهی و ترکیب این دو است، یعنی توضیح این که انسان در حوزه عقل چگونه آگاه می‌شود و چگونه به خودآگاهی می رسد. هگل وقتی به این جا رسید عنوان فرعی «بخش نخست، علم تجربه آگاهی» را پس گرفت و به چاپخانه دستور داد همه جلد‌ها را عوض کند و به جای عنوان فرعی بخش نخست، علم تجربه آگاهی، عنوان «فصل نخست، پدیدارشناسی روح» را بگذارد. چاپخانه به جای این که همه جلد‌ها را اصلاح کند، به دلایلی که ما نمی دانیم، نصف جلد‌ها را اصلاح کرده و نصف دیگر را اصلاح نکرده است. بنابراین نصف کتابهای چاپ اول با عنوان فرعی «علم تجربه آگاهی» و نصف دیگر با عنوان فرعی «پدیدارشناسی روح» بیرون آمد و بدتر از آن امروزه مجلدهای محدودی در برخی کتابخانه‌ها وجود دارد که دارای هر دو عنوان فرعی است، یعنی عنوان کامل کتاب عبارت است از «نظام دانش: بخش نخست؛ علم تجربه آگاهی و پدیدارشناسی روح». از این جا به بعد است که هگل بخش دوم کتاب را به تدریج نوشت و برای چاپ ارسال کرد. بعد از این که کتاب با عنوانهای فرعی دوگانه بیرون آمد این ابهام را ایجاد کرد که موضوع اصلی کتاب آیا عنوان فرعی اولیه است یا عنوان فرعی ثانویه، زیرا علم تجربه آگاهی یک بحث معرفت شناسی است ولی پدیدارشناسی روح علم پدیدارشدن روح در تاریخ است که در نیمه دوم کتاب به آن پرداخته شده است. بحثهای زیادی درباره این که اصالت با کدام عنوان فرعی است به عمل

آمده و نظریه عمده مفسران قدیمی این است که قراردادی که هگل بسته بود در اصل برای همان دویست صفحه اولیه یا بخش نخست بود که علم تجربه آگاهی است ولی بعداً دامنه بحث گسترده شد و به قول سعدی دامن هگل از دست بشد و بخش دوم هم (حدود 300 صفحه) به آن اضافه شد و این جا بود که هگل متوجه شد عنوان فرعی اولیه با محتوای بخش دوم نمی سازد بنابراین دستورعنوان دوم را داد. بنابر نظر برخی از مفسرین، هگل انسجام فکری کامل نداشته که از اول بدانند چه می نویسد، بنابراین از یک جایی شروع کرد ولی از جای دیگری سر درآورد.

مفسران بعدی این نظریه را قبول نکردند و گفتند که هدف هگل از همان اول روشن بود، اگرچه عنوان فرعی را عوض کرد ولی از همان آغاز که خواست فلسفه جدید دوران جدید را بنویسد و زبان آلمانی را فلسفه گفتن بیاموزد می دانست که چه می خواهد بنویسد. قبلاً از هگل نقل کردم که در تاریخ اگر نتیجه از همان آغاز ملحوظ نشده باشد در پایان هم حاصل نمی شود که البته بعداً به صورت مبسوط به این مباحث خواهیم پرداخت. پس این کتاب از همان آغاز صرف نظر از برخی اشکالات جزئی که طبیعی است، انسجام درونی و اصلی خود را دارد. اما چیزی که برای ما جالب است و کمک می کند که بدانیم از کجا به این کتاب وارد شویم این است که بدانیم کتاب دارای دو مقدمه است. یک مقدمه که از همان آغاز نوشته شده بود و کوتاه است در واقع معادل همان introduction انگلیسی و مقدمه یا «دییاجه» فارسی است که هگل در آن منظور کلی خود از کتاب را و این که در آن چه می خواهد بکند توضیح داده است. ولی وقتی کتاب تمام شد، یک مقدمه ثانوی نوشت که حدود 60 - 70 صفحه است و در آن با اشاره به دستاوردش در این کتاب 500 صفحه ای، به نوعی بیانیه اصلی فلسفی خود را آورده است، اسم این مقدمه دقیقاً «پیشگفتار» فارسی است. یکی از آن جاهایی که می توانیم از آنجا وارد کاخ پدیدارشناسی روح شویم تفسیر همین پیشگفتار است، در آغاز هم گفتیم که سعی می کنم از برخی ورودی های این کاخ که کمترین خطر را دارد وارد این کاخ بشویم و این پیشگفتار از جمله این ورودی هاست. از این مقدمه دو ترجمه به فارسی در دسترس می باشد که یکی ترجمه آقای عبادیان است که به صورت مستقل چاپ شده و دیگری ترجمه ای است که در ضمن ترجمه کتاب پدیدارشناسی است. من در درجه اول این پیشگفتار که خود هگل هم آن را به عنوان مدخل قرارداده و برخی مباحث اساسی پدیدارشناسی روح را در واقع در این پیشانی تعبیه کرده است، توضیح خواهم داد. این پیشگفتار مثل تابلوی راهنمای کاخها، راهنمای بسیار مهمی است که ورودی های کم خطر را نشان می دهد، البته این پیشگفتار متن بسیار فشرده- ای است چون عصاره و نتیجه تمام 500 صفحه ای است که در کتاب طرح شده است. سعی می کنم در دو جلسه، روس مباحث اساسی این مدخل را توضیح بدهم و قسمتهایی از آن را هم ترجمه کنم تا با نحوه بیان مطلب هگل و این که چگونه مضامین و معانی را در عبارات جا می دهد آشنا شوید، بعداً تا جایی که امکان پذیر باشد به بخشهای دیگری هم سر خواهیم کشید. در یکی دو جلسه آخر هم به عنوان حسن ختام، به آخرین بخش پدیدارشناسی که حدود 10- 12 صفحه بیش نیست ولی فشرده تر از آن امکان نوشتن وجود ندارد می پردازم و علاوه بر این، سعی می کنم به چند تالار مهم دیگر در جاهای دیگر هم سر بزنم و سپس همه این ها به هم ربط بدهم و در آخر هم بحث علم مطلق را که در آخر کتاب آمده توضیح خواهم داد، تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

## جلسه دوم

در جلسه قبل گفتیم که بسیاری از نویسندگان پدیدارشناسی را به یک راه مانند کرده اند که خود هگل هم کم و بیش این تعبیر را به کار می برد. من ترجیح دادم برای فهم بهتر مطلب تعبیر کاخ بلند را حفظ کنم چون آنچه در زبان فارسی درباره پدیدارشناسی روح نوشته یا ترجمه شده همگی بحثهایی است که در بیرون این ساختمان می گذرد و در واقع توصیف‌هایی از بیرون است. از اینرو من تعبیر کاخ را همچنان حفظ می کنم تا بگویم باید به وارد شدن در آن خطر کرد. نه تنها هگل بلکه وضع ما در برابر تمام متن های مهم فلسفی این گونه است که هرچه گفته یا نوشته ایم توصیفی از بیرون است و تاکنون کسی از درون این آثار گزارشی معمارانه به ما نداده است. این مسئله در مورد هگل اهمیت ویژه دارد چون نظام هگلی بویژه پدیدارشناسی روح بیش از حد منظم و نظام مند است. تعبیر معمارانه را برای اشاره به این مسئله به کاربردم که همه هنرهای ما خصوصاً در سده های متاخر از جمله معماری و همچنین همه نوشتههای ما در حوزه نظری فاقد آن چیزی است که اروپاییها به آن system می گویند. ما این کلمه سیستم را به نظام یا منظومه ترجمه می کنیم ولی اصلاً برای ما قابل فهم نیست. سیستم در ریشه یونانی (sym – syn) دارای معنی (هم، با هم) است و هر چیز سیستماتیک، یعنی اموری که در نسبت با هم و در کنار هم وضع شده اند. مثلاً موسیقی به دلیل تحولی که در غرب داشته به فرم هایی مانند سمفونی رسیده ولی موسیقی ما هم چنان چند ساز محدود در کنار هم است که چه بسا هر کدام هم چیزی می نوازند. در سمفونی که باز ریشه sym یا syn در آن وجود دارد، اصوات به صورتی هارمونیک در کنار هم و در نسبتی معین قرار داده شده است. این هماهنگی درونی را می توان در تمام سطوح فرهنگ و تمدن غربی دید. برخی از نویسندگان توضیح داده اند که وقتی توماس قدیس در اواسط قرن سیزدهم میلادی کتاب کلیات الهیات را نوشت، دوره ای که به دوره کلیساهای جامع اروپایی مشهور است، معمار تحت تاثیر آن کتاب قرار گرفتند و نسبتی میان معماری این کلیساهای و معماری درونی کتاب الهیات توماس قدیس به وجود آمد. به عبارت دیگر، میان معماری، موسیقی، شعر و ادبیات و فکر و همه نمودهای فرهنگ و تمدن غربی نوعی مطابقت و هماهنگی وجود دارد. این نکته غیر تخصصی را از این جهت آوردم که علت تشبیه پدیدارشناسی روح به کاخ و حفظ این تعبیر را برای توضیح این کتاب را بیشتر روشن کنم و بگویم در درون این کاخ طرح معمارانه‌ای رفته که جز از درون آن را نمی‌شود دید و توضیح داد و به تعبیر بهتر اصلاً نمی‌شود آن را توضیح داد بلکه فقط می توان دید و تجربه کرد. این چیزی است که هگل آن را به کار برده و در جلسه قبل هم دیدیم که نام فرعی اولیه کتاب «علم تجربه آگاهی» بود، یعنی این که انسان به چه ترتیبی آگاهی را تجربه می‌کند. در واقع این صیورت و تحول آگاهی است که اهمیت دارد و هگل هم درباره آن بحث کرده است، پس، توضیح این صیورت و تحول تنها از درون شدن است. اگر به آن تعبیر دیگر که پدیدارشناسی را یک راه می دانست و خود هگل هم به کار برده برگردیم، می توانیم بگویم همراه و همگام بودن با هگل در مسیر و جهت تحول علم تجربه آگاهی است که به ما می گوید آگاهی چیست، آگاهی آن چیزی نیست که ما از بیرون بتوانیم آن را دریابیم.

با حفظ تعبیر کاخ به نکته دیگر نیز باید اشاره کنم. گفتیم سعی می کنیم از منفذی وارد این کاخ بشویم و در صورت امکان ساختار معماری آن را شناسایی کنیم. حال این مسئله مطرح می شود که اگر پدیدارشناسی به مثابه یک کاخ بلند و عظیمی است که برای ما امکان دیدن همه زوایای آن وجود ندارد، پس، دیدن چند تالار یا سرسرا، وقتی نتوانیم همه زوایا را ببینیم

و طرح معماری آن را بفهمیم، چه فایده ای دارد؟ برای پاسخ به این سؤال می توانیم از تعبیر کاخ استفاده کنیم زیرا، معماری درونی و طرحی که هگل از درون اعمال کرده و کاخ را بر مبنای آن ساخته دارای منطقی است که این منطق در تمام زوایا و فضاهای داخلی کاخ ساری و جاری است، بنابراین وارد شدن در یک یا چند تالار مهم آن می تواند تصویری از منطق معماری به کار رفته در آن را به ما بدهد و می توانیم با فهم و تعمیم آن کل اثر را بفهمیم و درک کنیم، خود هگل هم این موضوع را مد نظر قرار دارد که می گوید درست است که این کتاب 500 صفحه و بسیارمشکل است ولی شما می توانید در هر جایی هر منزلی از این راه علم تجربه آگاهی به کسانی که در این راه و سلوک هستند ببیوندید و به احتمال زیاد و از آن جا که اصل بر حرکت و در راه بودن است، بدانید که این حرکت و سیر چیست؟ از کجا شروع می شود و به کجا می رود؟ یا به تعبیر دیگر، از کجا می آییم و به کجا می رویم .

هدف از این بحثها که البته خیلی انتزاعی است و در واقع نتایجی است که می شود از مباحث پدیدارشناسی گرفت این است که در آغاز بگویم یک بحث انتزاعی و منطق بسیار پیچیده ای بر این اثر حاکم است. از سال 1805 نوشتن پدیدارشناسی شروع شد و در آوریل 1807 منتشر شد و درست دویست و یک سال از انتشار آن می گذرد. گفتیم که کتاب یک مقدمه دارد که در آغاز یعنی در سال 1805 نوشته شده و یک پیشگفتار دارد که در سال 1807 و چند ماه قبل از انتشارنوشته شده است اما پس از انتشار، هگل یک توضیح کوتاه یک صفحه ای در اکتبر 1807 برای خریداران کتاب نوشت و ناشر آن را چاپ و در میان صفحات کتاب گذاشت. این توضیح یک صفحه ای شبیه آن چیزی است که این جا گاهی پشت جلد کتابها می نویسند. این توضیح کوتاه مثل تابلوی توضیحات اماکن تاریخی بسیار مهم است چون هگل بعد از انتشار کتاب آن را نوشته است به این مفهوم که اولاً کسی است که مفاهیم و معنای اصلی کتاب را نه تنها نوشته بلکه هضم هم کرده است و ثانیاً تمام مفاهیم و اصطلاحات اصلی و اساسی که در جای جای کتاب تعبیه شده، آن ها را در این راهنمای کوتاه به کار گرفته است و احتمالاً ترجمه ای هم از آن به فارسی وجود ندارد. من این متن کوتاه را ترجمه می کنم و روی مفاهیم اصلی آن می ایستم و توضیح می دهم و در واقع این اولین منفذی است که از طریق آن وارد کاخ پدیدارشناسی روح می شویم. در ترجمه و توضیح این مقدمه شما از طریق مفهوم مخالف مطالب خواهید دید ترجمه Geist به ذهن امکان پذیر نیست و کسانی که Geist را به ذهن ترجمه کرده اند به مثابه کسانی هستند که از بیرون و حتی بدون دیدن تابلوی توضیحات که یک آشنایی اجمالی بدست می دهد، از دور به توصیف کاخ پدیدارشناسی پرداخته اند.

هگل در این پاراگراف کوتاه می نویسد «این مجلد دانش را در صیورورت آن بازمی نماید». تمام کلماتی که هگل در این جمله به کار برده مسئله ساز است. می گوید این کتابی درباره دانش است، معادل انگلیسی دانش در این جا knowledge است که دو جنبه دارد. یک جنبه دانش حدوداً منظم و پیچیده ای است که انسان می تواند درباره یک واقعیت به دست بیاورد. جنبه دوم دانش شناخت اولیه و بیواسطه ای است که ما پیدا می کنیم. هگل هنوز نمی گوید منظورش از دانشی که می خواهد توضیح دهد کدام جنبه است. بعد اضافه می کند که دانش را در صیورورت و شدن یا تحول آن می خواهد توضیح دهد. «صیورورت» اصطلاحی عربی است که در مقابل «وجود» که امری ساکن است به کار می رود، صیورورت در واقع شأنی از وجود است که حرکت و تحول پیدا می کند و از وضعی و شأنی به یک وضع یا شأن دیگری درمی آید. معادل فارسی صیورورت «شدن» است . کلمه «بازمی نماید Darstellung» کلمه مشکل و خیلی پیچیده ای است که در زبان های دیگر هم معادل درست و دقیقی ندارد، در فرانسه و انگلیسی می شود آن را به presentation ترجمه کرد. این کلمه خصوصاً بعد از آن که هگل آن را به

کار برد به کلمه پیچیده دیالکتیکی تبدیل شد و وضع آن بعد از آن که مارکس هم آن را در اوایل کتاب سرمایه به کار گرفت، پیچیده تر شد، به طوری که مترجمین را به مشکل انداخته است. کلمه *Stellung* در آلمانی به معنی وضع کردن و گذاشتن چیزی در جایی است، *Darstellung* یعنی در آن جا می گذارم، معادل خوب برای این کلمه در فارسی می تواند «شرح» باشد. من این جمله را یک جور دیگر هم ترجمه می کنم که ببینید با دو زبان مختلف می شود آن را فهمید. ترجمه دوم این گونه می شود «این مجلد دانش را در سیر تکوینی آن شرح می کند»، یعنی شرح دانش در سیر تکوینی آن. ترجمه اول دقیقاً مطابق آن چیزی است که هگل گفته است. ترجمه اول در واقع ترجمه تحت اللفظی است که درست است ولی از طرف دیگر، ترجمه دوم، ترجمه ای است که آن چه هگل گفته با اصلاحات خودمان می فهمم و درک می کنم. شکی نیست ترجمه دوم از نظر مفهومی به آن چه هگل می گوید نزدیکتر است و علت این که من چرا در دفعه اول این گونه ترجمه نکردم این است که هر باری که ما مفاهیم بنیادین غربی را از طریق معادل سازی با مفاهیم اصلی فلسفه و بحثهای نظری خودمان می فهمیم در واقع چیزی را از دست می دهیم، به عبارت دیگر، مفاهیم آن ها در یک فضای اثری متفاوتی جریان دارد که آن فضا برای ما ناشناخته است، باز به عبارت دیگر، فضای فلسفی و نظری ما با فضای فلسفی و نظری آنان متفاوت است. بنابراین هر بار که ما این اصطلاحات را به کار می بریم چیزی را از دست می دهیم اما در تفسیر باید بتوانیم آن چه از دست دادیم بازبازی کنیم. کلمه *werden* که ما یک بار آن را صیروت و بار دیگر سیر تکوینی ترجمه کردیم در آلمانی فعل است که هگل با آوردن حرف تعریف آن را به اسم تبدیل کرده است، البته این کار در زبان ما به راحتی امکان پذیر نیست. صیروت یا معادل فارسی آن که اشاره به تحول، گشتن و شدن از درون دارد معادل بهتری به نسبت سیر تکوینی است. مفهوم صیروت یا شدن از جمله مفاهیم بسیار اساسی که هگل هم چنان با آن پیش خواهد رفت و این مفهوم در واقع هم چون صالحی است که هگل آن را در جای جای این کاخ تعبیه خواهد کرد و با آن فضاهایی را که می تواند درست بکند، درست خواهد کرد، بنابراین بهتر است که این کلمات را بشناسیم چون این کلمات در هر جا تکرار خواهند شد و هگل سعی خواهد کرد با آنها فضاهای متفاوت دیگری درست کند. اما مشکل ما با کلمه شرح بیشتر از بقیه کلمات است، هر چند شرح معادل خوبی برای *Darstellung* آلمانی و *presentation* انگلیسی است ولی چیزی که مهم است آن جنبه دیالکتیک و آن فضا است که ما نمی توانیم از آنجا به اینجا منتقل کنیم چون فلسفه و هنر جدید و سایر وجوه فرهنگ و تمدن غربی یک فضا است نه صرف کلمات و الحان. اخیراً شنیدم یک نفر موتسارت را با تارنواخته است، موتسارت فقط الحان نیست که با تعداد زیادی ساز ایرانی از روی نت نواخته شود بلکه موتسارت یک فضا است و آن فضا با هر تعداد ساز ایرانی اصلاً قابل انتقال نیست. حال همین وضع در مورد کلمه شرح هم وجود دارد. کلمه شرح عبارت است از توضیح یا توصیف چیزی که در بیرون اتفاق می افتد توسط یک شارح مثل شرح واقعه حمله چنگیز به ایران. این شرح نمی تواند معنی *Darstellung* را برساند. شاید بهترین جایی که می توانیم به مفهوم هگلی شرح نزدیک شویم «شرح این هجران و این خون جگر» مولانا است. این شرحی که مولانا می گوید از نوع شرح یک واقعه خارجی مثل حمله چنگیز به ایران نیست بلکه توضیح از درون چیزی با فضایی کلی آن است. به هر حال *Darstellung* به معنای شرح در اصطلاح مولانا «شرح این هجران و این خون جگر» است. پس هگل می گوید این کتاب دانش را در صیروت آن برای شما شرح می دهد ولی نه به این معنی که داستان صیروت دانش را تعریف کند بلکه به این معنی که این کتاب دست شما را خواهد گرفت و آن راهی را که من تا پایان این کتاب (تا علم مطلق) رفتم، به شما شرح خواهد داد و کمک خواهد کرد آن آگاهی که من تجربه کردم شما هم آن را تجربه کنید. پس در همان آغاز درمی یابیم که ما در بیرون جایی هستیم که هگل برای ما ساخته است. اگر بخواهیم کمی امروزی تر صحبت کنیم، منظور این است که در فضای مدرنیته نمی توانید از بیرون شرح آن را گوش کنید و بعد آن را تکرار کنید، مدرنیته چیزی است که باید

وارد آن فضا بشوید و آن راه و مسیر را دنبال کنید، به همین دلیل است که گفتیم خیلی از مفسرین از پدیدارشناسی روح به راه تعبیر کرده اند. بر اساس این تعبیر این راه را هر کسی باید رفته باشد و به هزینه خود خطر ورود در این راه را بپذیرد و در گذر از این راه است که خواهد فهمید علم تجربه آگاهی چیست و گرنه از بیرون راه امکان فهمیدن آن وجود ندارد، پس وقتی

که می گوید من در این کتاب سیرتکوینی دانش را یا شناخت را و یا معرفت را برای شما darstellen<sup>4</sup> می کنم یا بازنمون می کنم<sup>5</sup> و یا به تعبیر بهتر شرح می کنم، به این معنی نیست که من از بیرون آن را به شما توضیح خواهم داد بلکه به این معنی است که من امکانی فراهم می کنم که این نمایش با تمام فضاهایش در برابر شما اجرا بشود و شما هم جزئی از این نمایش باشید. این نمایش برای شما اجرا می شود در حالی که شما هم در آن هستید، یعنی شما باید پای در این مسیر بگذارید تا بدانید در این راه چه اتفاقی می افتد.

هگل در ادامه می نویسد «پدیدارشناسی روح با قراردادن دانش به جای توضیحات روانشناختی یا حتی بحث های انتزاعی باید به بنیادگذاری دانش بپردازد.» اولین حمله اساسی هگل در این جا به کسانی است که برای فلسفه مقدمه می نویسند و منظور هگل از توضیحات روانشناختی درباره دانش اشاره به مباحثی مثل تقسیم بندی علم و نحوه حصول علم در ذهن است، به عنوان مثال می گویند در درجه اول ذهن چیزی را حس و سپس آن را ادراک و در نهایت مورد تعقل قرار می دهد و قس علیهذا. جهت حمله هگل به همه کسانی است که برای فلسفه مقدمه می نویسند، هگل از همان آغاز می گوید پدیدارشناسی روح عبارت است از شرح – به معنایی که گذشت – سیر تکوینی علم و این سیر تکوینی را نمی شود توضیح بیرونی داد. نوشتن مقدمه برای فلسفه مثل این است که برای راهپیمایی مقدمه نوشته شود، چون یک نفر یا راه پیمای دونده هست و پای در راه دارد و یا نیست و مهمتر از آن کسی با نوشتن مقدمه بر راهپیمایی یا خواندن مقدمه بر راهپیمایی راه پیمای دونده خوبی نمی شود. پس فلسفه چیزی است که آغاز ندارد، بر فلسفه مقدمه نمی شود نوشت چون فلسفه یک راه است، شما یا راه می افتید و یا نمی افتید، یا در مسیر فلسفه قرار می گیرید و می بینید فلسفه چیست؟ به عبارت دیگر، از طریق قرار گرفتن در مسیر آگاهی، علم تجربه آگاهی را پیدا خواهید کرد، اگر آگاهی پیدا کردید، علم آن را هم پیدا می کنید، نمی شود علم مربوط به آگاهی را جدا نوشت و آن را از سیرتکوینی آگاهی جدا کرد، علم آگاهی خود آگاهی است، علم آگاهی یا همان فلسفه، بیرون از سیرتکوینی آگاهی و تحول آن نیست.

هگل می گوید پدیدارشناسی روح با تمامی شیوه های پیشین مقدمه نویسی بر فلسفه متفاوت است، کار اصلی پدیدارشناسی این است که دانش را بنیاد گذاری کند. هگل برای بنیاد گذاری از کلمه *begrunden* استفاده می کند که معادل انگلیسی آن *to found* است. هگل می خواهد بگوید این کتاب توصیف بیرونی آن بنا نیست، اتفاقاً کلمه ای که به کار می برد در اصل از اصطلاحات معماری و به معنی پی و بنیان است، پس، کار پدیدارشناسی بنیادگذاری دانش است و شرح صیوررتی دانش

4 - مترجمین عرب *darstellung* را به تبیین ترجمه کرده اند که به معنی بیان یک چیز به صورت روشن است. پدیدارشناسی روح، ترجمه دکتر ناجی العونئی، ص 791، المنظمة العربیه للترجمه، بیروت 2006 (نصیری)

5 - اگر اشتباه نباشد، ایرج اسکندری در ترجمه کاپیتال مارکس، بازنمون کردن را برای *darstellen* پیشنهاد داده است.



یعنی شرح بنیادگذاری دانش. کلمه **begrunden** دو جنبه دارد، یک جنبه آن جنبه انفعالی یا لازم است، تأسیس شدن، و جنبه دیگر، جنبه فاعلی یا متعدی است، تأسیس کردن. کلمه **begrunden** این جا در حالت فاعلی و متعدی به کار رفته است یعنی کار کتاب پدیدارشناسی پایه گذاری کردن دانش و شرح درونی این پایه گذاری است، به عبارت دیگر، معماری نمی‌شود یاد گرفت مگر در پیش معماری که در حال معماری کردن یا ساختن خانه است. هگل می‌گوید کار من در پدیدارشناسی این است که دانش را در مقابل شما بسازم، من این راه را رفته‌ام و علم تجربه آگاهی را تجربه کرده‌ام و الان آمده‌ام تا مسیری را که رفته‌ام را برای شما شرح کنم. اگر قدری به قوه خیال پر و بال بدهیم، می‌بینیم که این جا چیزی از سنخ منطق درونی منطق الطیر عطار در افق دیده می‌شود. می‌دانید که در منطق الطیر، مرغان به راهنمایی هدهد برای یافتن سیمرغ به راه افتادند، چون هدهد قبلاً این راه را رفته بود و می‌دانست که سیمرغی وجود ندارد، بلکه سیمرغ همان سی مرغ است، اما شرحی که هدهد درباره عدم سیمرغ می‌دهد این است که مرغان بسیاری را با خود به سفر می‌برد. و می‌دانید که در نهایت سی مرغ بیشتر به مقصد نمی‌رسند که متوجه می‌شوند که سیمرغ در واقع جز خود همان سی مرغ نیست. این نکته را فقط از باب تقریب به ذهن آوردن و گرنه نسبتی میان این دو منطق وجود ندارد.

منظور هگل این است که ما به جایی رسیده ایم و علم تجربه آگاهی به درجه ای رسیده است که امروز می‌توانیم آن راهی را که رفتیم دوباره از سر بگیریم و پدیدارشناسی روح در واقع می‌خواهد شما را در این راه وارد کند و پیش ببرد. سعی پدیدارشناسی روح این نیست که مقدمه بر فلسفه باشد بلکه سعی آن بنیادگذاری علم تجربه آگاهی و نشان دادن نحوه تأسیس آن در سیر تکوینی و شدن تاریخی‌اش به منظور آگاهی از آگاهی است. در واقع مسئله اساسی هگل و نکته بنیادین اندیشه تجدد این است که انسان دوران جدید نه تنها آگاه است بلکه از آگاهی خود آگاهی دارد، به تعبیر دیگر، آگاهی را موضوع آگاهی قرار می‌دهد. این وضع پیچیده مسئله بنیادگذاری و تأسیس است و هگل در ادامه همین مطلب می‌افزاید: پدیدارشناسی ناظر بر فراهم آوردن زمینه برای علم از دیدگاهی است که آن را به نخستین علم جدید جالب توجه و نخستین فلسفه تبدیل می‌کند. هگل پدیدارشناسی روح را به عنوان مقدمه‌ای بر دانش آگاهی می‌نویسد و تأکید می‌کند که این مقدمه در عین حال نخستین قسمت آن دانش هم هست چون مقدمه نمی‌تواند از ذی‌المقدمه جدا باشد. پس، این مقدمه راه و در عین حال اولین قسمت سیر ما به آگاهی هم هست و ما از همین جا پای در راه می‌گذاریم تا ببینیم به چه ترتیبی می‌شود رفت. پس هگل می‌گوید این زمینه و تمهید مقدمه‌ای است که شرایط را برای این که بتوانیم به مراتب بعدی علم برسیم آماده می‌کند، این آغاز راه است برای نشان دادن این که باید راه افتاد و در واقع مقدمه‌ای است از یک دیدگاه خاص تا فلسفه جدید را عرضه بکند. پدیدارشناسی مقدمه بر شرح تکوینی علم است برای رسیدن به نخستین نظام فلسفی که مشخصات آن را به تدریج خواهیم دید. هگل در ادامه می‌افزاید « این پدیدارشناسی در خود شامل صورتهای متفاوت روح بمثابة منازل راهی است که روح به دانش ناب یا روح مطلق تبدیل می‌شود».

تمام این کلمات پیچیده و نیازمند توضیح است. هگل می‌گوید پدیدارشناسی روح راهی است که دانش دنبال می‌کند، همان طور که می‌بینیم هگل تعبیر «راه» را که مفسران برای توصیف پدیدارشناسی روح به کار برده اند این جا خود او هم به کار برده است. به تعبیری برای ما آشناست، پدیدارشناسی یک سلوک است. درباره راه بودن پدیدارشناسی دو جنبه باید توضیح داده شود: نخست این که در این راه چه چیزهایی وجود دارد و جنبه دوم این است که پایان این راه کجاست؟ هگل در توضیح جنبه اول می‌گوید: پدیدارشناسی روح در خود شامل صورتهای متفاوت روح به بمثابة منازل است. منظور از منازل

هم مقاطعی است که در این راه وجود دارد، معادل کلمه‌ای که به منازل ترجمه کردیم Stations است، پس، منازل یعنی مراحلی که رونده این راه طی می‌کند. اما رونده این راه کیست؟ هگل می‌گوید: صورتهای متفاوت روح یا همان Geist است که کلمه بحث انگیزی است، اگر Geist را ذهن ترجمه کنیم تا این جا می‌توانیم بگوییم که ذهن انسان هم مراحل و مراتبی دارد ولی هگل می‌گوید که پدیدارشناسی شامل صورتهای متفاوت Geist است و کلمه‌ای که برای «صورت» بکار می‌برد Gestalten است که معادل Figure انگلیسی است. اما خود کلمه صورت یا شکل هم مسئله است، صورت و شکل در فارسی امری بی‌محتوا را به ذهن القاء می‌کند، صورت یک چیز به شکل ظاهری آن چیز اشاره دارد نه مضمون آن. هگل Gestalten را نمی‌تواند برای ذهن به کار ببرد چون اشاره به امر «توپری» دارد مثل «صمد»<sup>6</sup> در قرآن - الله الصمد - که برای توصیف خداوند آمده است. از باب قرینه سازی Gestalte با موارد استفاده خودمان می‌توانیم به مصرع «هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد» در دیوان شمس اشاره کنیم، این جا مراد از شکل این نیست که هر لحظه نقاشی جدیدی از آن بت عیار ترسیم می‌شود، بلکه مراد آن است که این موجود یا بت عیار به جهت توپری نمی‌تواند در یک شکل باقی بماند بنابراین خود را هر لحظه به شکلی درمی‌آورد و در صورتهای متفاوت خودش را نشان می‌دهد، در واقع یک شکل و ترسیم نمی‌تواند معرف توپری آن باشد. پس هگل می‌گوید: این راهی که من آن را در مقابل شما باز کرده‌ام و می‌خواهم شما را در مسیر آن هدایت، یک راه معمولی نیست بلکه راهی است که روح در آن سیر می‌کند و در هر مرحله و منزلی هم خودش را به شکلی ظاهر و پدیدار می‌کند. باز برای تقریب به ذهن می‌توانیم نحوه مسافرت اعیان قدیمی را مثال بزنیم که در مسافرت، لباسهای مختلفی را همراه خود داشتند تا در هر موقعیت و مناسبتی بتوانند لباس آن موقعیت و مناسبت را به تن کنند و ظاهر شوند. در واقع روح هم این گونه است که در این مسیر با تمام صورتهای ممکن حرکت می‌کند و در هر منزلی خود را چنان که شایسته و برازنده آن منزل است پدیدار می‌کند، پس، پدیدارشناسی روح در درجه اول بحث از «گشتالتن»ها و صورتهای متفاوتی است که روح به خود می‌گیرد و در هر منزلی هم خودش را با - و در - صورت خاصی نشان می‌دهد.

اما جنبه دوم این بود که پایان راه کجاست؟ روح در این راه، در هر منزلی خود را با - و در - صورت خاصی نشان می‌دهد تا در نهایت به دانش ناب یا روح مطلق برسد، هدف تبدیل شدن روح به دانش ناب یا روح مطلق است. تا این جا حدوداً می‌توان فهمید که هگل نمی‌تواند از ذهن صحبت کرده باشد ولی از این جا به بعد بیشتر از این می‌توان فهمید چون می‌گوید روح در پایان به روح مطلق خواهد رسید، کلمه روح برای ما فضایی فلسفی و عرفانی خاصی را القاء می‌کند ولی برای مسیحیان یک فضای کاملاً متفاوتی را القاء می‌کند که در واقع اشکال در ترجمه و نفهمیدن کتاب هم از همین جاست و آن این است که هگل می‌گوید: این راهی که ما داریم می‌رویم راهی است که روح آن را دنبال می‌کند پس این که برخی کلمه Geist را ذهن فهمیده‌اند به این علت است که اگر روح همان مطلق باشد که هست و اگر مطلق همان باشد که در زبان الهیات آن را خدا می‌نامند در این صورت این اشکال پیش می‌آید که خدا نمی‌تواند راه برود و از مراحل بگذرد و در هر مرحله‌ای هم خود را به صورتی نشان بدهد. به عبارت دیگر، خدا را نمی‌شود در سیر تکوینی آن توضیح داد و یا برای آن سیر تکوینی قائل شد. این جاست که فضای میان ما و آنها کاملاً متفاوت می‌شود، قبلاً به نقل از هابرماس و کوزلک گفتیم که سال 1800 زمان و مکانی است که شکاف میان ما و اروپا آن چنان ژرفایی پیدا کرد که امکان گذشتن از آن وجود ندارد.

<sup>6</sup> - الصمد: توپری، چیزی که میان تهی نیست، مردی که در جنگ گرسنه و تشنه نمی‌شود و در واقع گویی بی‌جوف است بنابراین نیاز به آب و غذا پیدا نمی‌کند. المنجد فی اللغة، ماده صمد.



یکی از مصادیق این شکاف این جاست. هگل می‌گوید این راهی که ما می‌رویم در واقع راه خداست، البته راه خدا به تعبیر ما و گرنه هگل می‌گوید این راه راه روح است. این جا بالاجبار باید توققی بکنم و پرانتز مهمی را باز کنم تا به قول برشت فاصله گذاری کرده باشم.

هگل در جاهای مختلفی از پدیدارشناسی روح - در مقدمه، پیشگفتار و بویژه پایان کتاب - گاهی به اشاره می‌گوید که روح همان مطلق و مطلق همان روح است و در موارد استثنایی می‌گوید که منظور او خدا یا همان است که در زبان اهل الهیات خدا گفته می‌شود، ولی راهی که هگل دنبال می‌کند و در واقع راهی که فلسفه جدید دنبال می‌کند و به سخن دیگر، راهی که ما از آن می‌گذریم تا به کاخ واقع در انتهای آن - کاخ پدیدارشناسی روح - برسیم، از راه باریکی می‌گذرد که در دو طرف آن دو پرتگاه مهم وجود دارد، یکی پرتگاه دین - به معنایی که ما می‌فهمیم - و دیگری پرتگاه عرفان و فکر باطنی است. هگل در واقع در آن جمله‌ای که هابرماس از آثار اولیه هگل آورد که ما در جلسه قبل به آن پرداختیم مبنی بر این که بعد از این میدان مغناطیسی عظیمی که عقل در دوران جدید باز کرده، همه امور، در میدان مغناطیسی عقل قرار دارند و چیزی بیرون از این میدان مغناطیسی نیست و حتی شرع هم در داخل عقل است. هگل ما را از راهی می‌برد که نه راه شرع - به زبان ما - و نه راه الهیات - به زبان مسیحیان - است و نه راه فکر باطنی است. تمام مقدمه و پیشگفتار کتاب پدیدارشناسی روح بر مبنای این اصل است که همه کسانی که از شهود بی‌واسطه یا به زبان ما از علم لدنی صحبت می‌کنند به این نحو که پس از اندکی ذکر گفتن به یکباره تمامی امور آشکار می‌شود، در واقع چیزی نمی‌گویند. حمله هگل بویژه متوجه شلینگ است. هگل می‌گوید این مطلق که شلینگ مدعی است از طریق شهود بی‌واسطه حاصل می‌شود، عبارت از شب تاریکی است که در آن همه گاوها سیاه هستند. این گفته که به ضرب المثل تبدیل شده به این معنی است مطلق شلینگ فاقد هرگونه تمایز، تنش و به اصطلاح دیالکتیک درونی است چون در شب تاریک هیچ گاو سیاهی دیده نمی‌شود.

پس این بحث از جایی می‌گذرد که امکان لغزیدن به یکی از دو طرف وجود دارد، بحث هگل از میان این دو می‌گذرد بی‌آنکه به یکی از دو طرف منحرف شود، هگل تمام امکانات دو طرف را به کار می‌گیرد و با اصطلاحات آنها گاهی صحبت می‌کند ولی فلسفه می‌گوید نه شرعیات، در حوزه عقل می‌ماند و در پرتگاه فکر باطنی نمی‌افتد. این پرانتز را از این جهت باز کردم تا هشدار باشد که بدانید پدیدارشناسی از باریکه‌ای می‌گذرد که حوزه عقل است. گاهی اصطلاحات و تعبیراتی که به کار می‌برم به این معنی نیست که می‌خواهم از حوزه عقل به آن جا پلی بزنم، به همین دلیل است که برایتان شعر نمی‌خوانم، بزرگترین خطر خلط میان این دو این است که نوعی فلج فکری به بار می‌آورد و موجب می‌شود نه منطق شعر پیش برود و نه منطق استدلال. در واقع این دو همدیگر را دفع می‌کنند.

هگل ما را از جایی می‌برد که بسیار خطرناک و در واقع نوعی پل صراط گونه است که اگر بتوانیم این راه را دنبال کنیم، می‌توانیم از لغزیدن در آن دو پرتگاه جلوگیری کنیم. پس این اصطلاحاتی که هگل هم گاهی از جاهای دیگری وارد می‌کند به این ترتیب است که آنها را از آن میدان مختصاتی که دارند خارج کرده و در میدان مختصاتی کاملاً متفاوت وارد می‌کند به طوریکه این اصطلاحات در میدان مختصاتی جدید همانند میدان مختصاتی قبلی عملی نمی‌کنند و مفاهیم حاصل از آنها در هر میدان متفاوت از دیگری است. پس این مفهوم مطلق یا روح که هگل این جا به کار می‌برد و خود هم گاهی می‌گوید این روح همان خدای شرع است به این معنی است که این خدا، این هست ولی آن نیست. این که هگل گاهی این روح را همان خدا می‌داند و نه پیوسته به همین دلیل است.

اما چرا روح یا مطلق همان خدای شرع نیست و اصولاً چه فرقی میان خدای دوران جدید و خدای دوران قدیم و حتی خدای شلینگ که معاصر هگل است و هم چنین خدای شرع وجود دارد؟ جواب هگل این است که خدای شلینگ در واقع همان شب سیاهی است که همه گاوها در آن سیاه هستند، به تعبیر دیگر، در خدای شرع و شلینگ هیچ اتفاقی نمی‌افتد ولی چیزی که هگل درباره خدا یا روح می‌گوید این است که این خدا یا روح دچار خلجان است و به تعبیری که عرفاء آلمان به کاربرده اند درون این خدا مثل دریاست که همیشه خروشان است و جریانهای عظیمی درون آن هست ولی از بیرون ساکت و آرام به نظر می‌رسد، روح یا مطلق در مورد خدا آن مطلق یکدست و به تعبیری متحجر نیست بلکه به تعبیر حافظ که می‌گوید :

در اندرون من خسته دل ندانم کیست      که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

خدای هگل خدایی است که درونش غوغاست ولی ظاهراً خموش است. پس در این راهی که می‌رویم و گفتیم که راه بسیار خطرناکی است که در آن «سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت» در واقع این جا ما همسفر خدا یا روح هستیم. به سخن بهتر، شاید اصلاً آن سیمرغ ما هستیم که حرکت را آغاز می‌کنیم در حالی که فکر می‌کنیم در آخر راه است. هگل در واقع این را به ما می‌فهماند که اگر چیزی در آغاز نباشد، در پایان هم نیست و اگر در پایان نباشد، آغاز با آن ممکن نخواهد بود. هگل می‌گوید درست است که روح در پایان تاریخ تحقق پیدا می‌کند، اما هموست که از بیواسطگی آغازین آغاز می‌کند و این مراحل و منازل را پشت سر می‌گذارد تا به خود آگاهی پیدا کند، یعنی هم خدا و هم انسان هگل - که انسانی خداگونه است - هر دو دارای نهاد ناآرامی هستند و هر دو نیاز به آگاهی دارند و هر دو در این راه آگاه می‌شوند. به عبارت دیگر، یک منطق آگاهی وجود دارد که در مورد هر دو - خدا و انسان - عمل می‌کند، پس، یک منطق است که در دو صورت تکرار می‌شود. منطق ذهن انسان با منطق ذهن خدا - اگر چنین ذهنی وجود داشته باشد - یکی هستند.

این جا از باب تقریب به ذهن می‌خواهم از دو اصطلاح اهل عرفان استفاده بکنم تا پیچیدگی بحث هگل را نشان بدهم. در یک حدیث قدسی معروف<sup>7</sup> که عرفاء بسیار به آن استناد کرده اند، و البته به احتمال زیاد جعلی است، خداوند درباره خلقت عالم می‌گوید: «من گنجینه پنهانی بودم و خواستم که شناخته شوم. پس، عالم را آفریدم تا شناخته شوم»<sup>8</sup>. هگل از طریق مطالعه یک عارف بزرگ آلمانی به نام یاکوب بونمه که دو-سه قرن قبل از هگل می‌زیسته، به نوعی این بحث‌ها می‌شناخت. بونمه که یک فرد عامی و در واقع پینه دوز بود، اما رساله‌های بسیار مهمی از وی به جا مانده که شباهت عجیبی با عرفان نظری ابن عربی دارد. هگل هم به یک معنا از خداوند یا مطلق به عنوان کنز مخفی تعبیر کرده است جز این که کنز مخفی برای شناخته شدن عالم را می‌آفریند، به عبارت دیگر، کنز مخفی نیاز به شناخته شدن دارد، ولی کنز مخفی هگل نیاز به آگاهی از خود دارد. هگل می‌گوید روح هم در آغاز وجود دارد و هم در انجام و پدیدارشناسی عبارت است از مسیری است که روح در جهت آگاه شدن از خود پیموده و در پایان این راه است که به دانش ناب یا روح مطلق خواهد رسید، پس،

<sup>7</sup> - احادیث قدسی به احادیثی گفته می‌شود که خداوند از زبان دیگران خودش را تعریف کرده است.

<sup>8</sup> - کنت کنزاً مخفیاً فاحبیت ان اعراف فخلقت الخلق لکی اعراف . این گفته ، بیشتر به نظر می‌رسد از ساخته‌های عرفاء یا متصوفین فارسی زبان باشد تا حدیث قدسی چون فعل خفی از افعال ضد است که هم لازم و هم متعدی ( پنهان شدن یا پنهان کردن ) و هم به معنی آشکار کردن است . خفی در این حدیث در معنی لازم بکار رفته که معمولاً در این حالت از آن اسم مفعول - مخفوی و سپس مخفی - ساخته نمی‌شود بلکه بیشتر از صیغه مشبهه - خفی - استفاده می‌گردد . از آنجا که حدیث قدسی حدیثی است که خداوند آنها را به گوینده حدیث - معصوم - القاء می‌کند بنابراین بهترین سنجه برای این حدیث چه از نظر لفظی و چه از نظر معنایی قرآن است . در قرآن ریشه خفی دوبار در معنای مورد نظر حدیث « مخفیاً » بکار رفته است . یکبار در آیه سوم سوره مریم - نداءً خفیاً - و بار دوم در آیه چهل و پنجم سوره شوری - من طرف خفی - است ، همانطور که ملاحظه می‌شود قرآن از صیغه « مخفیاً » استفاده نکرده است . نکته دوم این است که مخفی در زبان عربی کاربرد دارد ولی در مقام افاده معنای مجهول و معنای متعدی و با این تفاوت که در این حالت به صورت مطلق بکار نمی‌رود بلکه کاربرد آن در نسبت با چیز دیگری است ، به عنوان مثال در عربی گفته می‌شود «مخفی عنه یا مخفی عن العین «به معنی «پنهان از آن یا پنهان از چشم» . «بنا بر مفاد این حدیث ، خداوند می‌گوید من قبل از آفریدن خلایق پنهان بودم و اینجا این سوال پیش می‌آید که پنهان از چه چیزی یا چه کسی ؟ در وضعیت قبل از خلقت که فقط خدا هست و لا غیر ، پنهان بودن معنی ندارد . اما اگر «مخفیاً» را در حدیث اسم مفعول از فعل «خفی» «در معنای متعدی بدانیم و وضعیت بمراتب مشکل تر خواهد شد زیرا اگر قائل باشیم که خدا «مخفیاً یا پنهان کرده شده» است در این صورت باید به وجود یک پنهان کننده بالاتر از خدا هم تن در دهیم . ( نصیری )

آن روح اول نامطلق بیواسطه است که در پایان آگاه از خود و به روح مطلق تبدیل می شود، یعنی روح مطلق جایی است که آگاهی موضوع آگاهی شده است، همان طور که دانش ناب و آگاهی در انسان جدید موضوع آگاهی است، در واقع انسانی که آگاهی خود را موضوع آگاهی قرار داده، انسان خودآگاهی است. پس اگر ما حتی از پشت شیشه یکی از اتاقهای پدیدارشناسی به درون نگریسته بودیم امکان نداشت که Geist را به ذهن ترجمه کنیم، بنابراین ترجمه Geist به ذهن به منزله نفهمیدن مطلب از بنیاد است. پس، پدیدارشناسی روح عبارت است از راهی که روح دنبال می کند و در آن مسیر در منازل مختلف به صورتهای متفاوت ظاهر می شود تا در پایان این مسیر به دانش ناب - در مورد انسان - یا روح مطلق تبدیل شود. به عبارت دیگر و با توجه به این توضیحات، خدا در نهاد ناآرامی که دارد و در خلجان دانمی خود، در مسیر آگاهی حرکت می کند و در پایان است که به آگاهی کامل خواهد رسید و طبیعتاً به روح مطلق تبدیل خواهد شد.

قبل از این که در این توضیح پیش بروم، لازم است نکته دیگری را هم متذکر شوم. همان طور که گفتیم باید مراقب بود تا در کاربرد اصطلاحات نه در شرح و نه در پرتگاه عرفان و فکریابی نیفتاد. در پس ذهن هگل یا هر اروپایی که این بحثها را می کند یک الگو و سرمشقی وجود دارد که این بحثها با توجه به آن قابل فهم است و این که گفتیم این بحثها برای ما قابل فهم نیست به این دلیل است که باید خودمان را از یک فضا به فضای دیگری منتقل کنیم، طبیعتاً این کلاسها اگر برای غیر مسلمان بود این بحث لزومی نداشت چون آنها به صورت طبیعی به این فضا منتقل می شوند ولی ما نمی توانیم این انتقال را به صورت طبیعی انجام دهیم بلکه باید ما را منتقل کنند. نکته مورد نظر این است که هگل کلمه Geist را از کجا و به چه نحوی وارد کرده است. کلمه Geist را معادل spiritus به معنی روح القدس که مسیحیان در هر بار صلیب کشیدن (پدر، پسر، روح القدس) آن را تکرار می کنند آورده است که یک اصطلاح لاتینی و مربوط به اساس دیانت - البته نه به معنایی که ما می فهمیم - است. هگل این اصطلاح را به شیوه فلسفی و بر اساس یک تفسیر فلسفی گرفته است. از نظر هگل این مسیحیت بویژه مذهب پروتستانی است که دین مبین است نه دین دیگری، چون، خدای این دین روح است که از خود آگاه می شود، در هیچ کدام از ادیان دیگر این امکان برای خدا نیست که از خود آگاه شود. یکی از موارد پیچیده و مسئله ساز بودن مباحث هگلی برای ما همین جاست. چون در تلقی ما اگر خدا بخواهد از چیزی از خود آگاهی پیدا کند، این آگاهی مستلزم نقص او خواهد بود، به تعبیر دیگر، نقصی در دانش و آگاهی خدا بوده که از طریق این آگاهی می خواهد آن را جبران کند، اما در مسیحیت این طور نیست، در تصویری که هگل از مسیحیت دارد، به مسامحه می توان گفت خدا کامل نیست یا کامل هست ولی این کمال در صیوریت است که کامل می شود نه در آغاز، هیچ چیز در آغاز کامل نیست حتی خدا، کامل آغازین یا هر چیز دیگر باید مسیری را طی کند که آن مسیر مسیر کمال و بسط هرچه بهتر و بیشتر است. به عبارت دیگر، تمام امکانات بالقوه روح یا خدا باید در یک خلجان عظیم و در یک سیر دیالکتیکی بتواند به فعلیت دربیاید و کامل شود. هگل می گوید روح یعنی آن حیثی از خدا که در آغاز وجود دارد ولی در آغاز - به اعتباری - کامل نیست بلکه بعداً کامل می شود چون اقتضای دیالکتیک یعنی این سیر تکامل این است که همه باید آن را طی کنند و در این طی مسیر، باید در صورتهای یا Gestalten های متفاوت ظاهر شوند و وقتی در تمام صورتهای ظاهر شد و یا به تعبیر دیگر، همه قوه ها را به فعلیت درآورد، در آن جا به کمال می رسد و مطلق می شود. الگوی این فکر دیالکتیکی در مسیحیت است به این ترتیب که خدا خودش را در جسم ظاهر می کند که در اصطلاح به این امر تجسد گفته می شود. هگل این عمل، یعنی تبدیل شدن خدا به غیر خود را از خودبیگانگی هم تعبیر می کند، وقتی خدا راه از خود بیگانه شدن را پیمود و در غیر خود تجسد پیدا کرد، دوباره این راه را در جهت خودآگاهی برمی گردد تا برسد به آگاهی نهایی و برسد به جایی که هیچ ثنوبیتی در آن جا نمی تواند

وجود داشته باشد و این جاست که به خدا یا روح مطلق تبدیل می‌شود. این روند یا سیر را می‌توان - به تعبیری - پروسه خدا شدن نامید که البته قبلاً هم گفتیم که این گونه تعبیر درباره خدا کفر است و اشاره به آن فقط از جهت تبیین ریشه الگو برداری دیالکتیکی هگل است.

هگل می‌گوید روح در جایی از خود بیگانه می‌شود و این منازل را که همان تاریخ است طی می‌کند. این موضوع که فلسفه تاریخ با هگل شروع شد و او اولین فلسفه تاریخ را نوشت به این معنی است که هگل خدا را در تاریخ یعنی در زمان ذوب کرد و بعد چگونگی ظهور و حرکت خدا در تاریخ را نشان داد. هگل این موضوع را فلسفه تاریخ نامید. وقتی گفته می‌شود قبل از هگل فلسفه تاریخ وجود ندارد به این معناست چون قبل از هگل فلسفه و امکان نظری ذوب کردن خدا در تاریخ وجود نداشته است، یعنی هنوز سال 1800 نشده بود. قبلاً از کوزلک محقق آلمانی مفاهیم تاریخی نقل کردم که گفت در سال 1800 است که ناگاه همه مفاهیم تاریخمند می‌شوند و بر این اساس خدا هم در فلسفه هگل زمانمند شد. ما در قدیم در کنار مفاهیمی همچون ازل و ابد مفهوم «دهر» داشتیم که گویای مفهوم زمان است که در فیزیک جدید هم به نوع دیگری مطرح است، هگل هم این حیثیت را مطرح می‌کند که زمان یک بعدی جدا ناشدنی از امور است، زمان یک امر بیرونی نیست که بر امور می‌گذرد بلکه زمان یک بعد و ساحت بسیار مهم درونی است. هگل هم در مورد روح هم همین را مطرح می‌کند و می‌گوید روح زمانمند است و روح در پایان است که به روح مطلق تبدیل می‌شود. تمام این اصطلاحاتی که هگل به کار می‌برد به نوعی ریشه در مسیحیت دارد و به تعبیری اگر بشود گفت فلسفه او شرح سوانح خداست که در یک انسان - فرزند خود خدا یا عیسی - تجسد پیدا می‌کند. همان طور که می‌دانید زندگی مسیح شرح مصائب و شرح خلجان روحی اوست تا زمان مصلوب شدن و تا زمانی که گفت من پیش پدر می‌روم ولی بازخواهم گشت این رفتن و بازگشتن برای رسیدن به ملکوت آسمانی است که مسیح گفت در این جهان نیست. اگوستین قدیس هم گفته که ملکوت آسمانی در این جهان به صورت غریب حرکت می‌کند یعنی به تعبیر سهروردی حرکت ملکوت خدا قصه غربت غربی است که به هر حال در جایی به پایان می‌رسد و آن جا پایان یا آخرالزمان است. آخرالزمان به این تعبیر یعنی تحقق صرف آگاهی و حصول خودآگاهی یا دانش ناب در مورد انسان و روح مطلق در مورد خداست. این که هگل خدای شلینگ و سایر ادیان را نمی‌پسندد و می‌گوید خدای شلینگ بمثابة شب تاریکی است که در آن همه گاوها سیاه هستند، به این اعتبار است که در درون این مطلق اتفاقی نمی‌افتد و این مطلق خلجان ندارد، اما مطلق یا خدای هگل از خود بیگانه می‌شود تا با تحمل درد و مصائبی که در این راه بر او تحمیل می‌شود بتواند به خودآگاهی برسد، به عبارت دیگر، از نظر هگل تا درد نباشد آگاهی نمی‌تواند ایجاد شود حتی در مورد خدا. خدا مصائب ما را دنبال می‌کند هم چنان که ما مصائب خدا را تکرار می‌کنیم، باز به تعبیر دیگری، هگل در واقع می‌خواهد بگوید که سعی تمام ادیان و اندیشه‌های باطنی این است که بعد تراژیک را از انسان و خدا بگیرد در حالی که هم خدا و هم ما در تقدیری تراژیک سهیم هستیم.

این بحث را همین جا رها می‌کنم و به پدیدارشناسی برمی‌گردم. پس، پدیدارشناسی روح دارای منزلی است که روح در آن منازل به صورتهای متفاوتی ظاهر می‌شود تا برسد به پایان و از این جاست که هگل کتاب را تقسیم بندی می‌کند و می‌گوید تقسیمات این کتاب منطبق با تحول روح در سیرتکوینی خود است و بر این اساس اولین بخش کتاب عبارت است از آگاهی و بخش دوم خودآگاهی و بعد عقل که می‌گوید خود عقل در چندین صورت ظاهر می‌شود که شامل عقل نظری و عقل عملی و تقسیمات هر کدام از آن هاست. هگل در مورد عقل عملی که ما بعداً بیشتر به آن خواهیم پرداخت می‌گوید روح در جایی

روح اخلاقی است. در واقع روح دو اخلاقی یا دارای دو اخلاق است چون هگل میان اخلاق معادل *moral* انگلیسی با اخلاق معادل *sittlich* آلمانی که در سایر زبانها معادل ندارد و به معنی تجسم بیرونی اخلاق است تمایز وارد می‌کند. در اصطلاح هگل، *moral* به معنای اخلاق فردی و درونی است در حالی که *sittlich* به معنی اخلاق عینی و اجتماعی است. در واقع هگل در این جا بحثی را بازمی‌کند مبنی بر این که تمام فلسفه‌های بیرون از حوزه آلمان در محدوده اخلاق فردی مانده‌اند در حالی که من بحثم در مرحله بالاتری جریان دارد که عبارت از اخلاق جمعی و اجتماعی یا تجسم بیرونی اخلاق است و به عبارت دیگر این جاست که هگل از بسیاری از فیلسوفان دیگر متمایز می‌شود، به این اعتبار که اگر اخلاق تجسم جمعی بیرونی پیدا نکند، اخلاق فردی است که قبلاً نقل کردم که هگل در مورد برخی کتابهای اخلاق گفته که این کتابها به درد پیچیدن پنیر گندیده می‌خورند برای این که در بر گیرنده اخلاق فردی و خصوصی است و با آن دنیایی که هگل می‌خواهد توضیح بدهد ناسازگار است.

پس منازل مهم عبارتند از آگاهی، خودآگاهی و عقل و از این جا به بعد است که هگل مباحث اجتماعی خودش را مطرح می‌کند تا می‌رسد به این جا که عقل چگونه به روح صیوریت پیدا می‌کند و در سه آیینة متفاوت - هنر، دین و فلسفه - خودش را نشان می‌دهد. آیینة اول که عبارت است از هنر منزلی است که مطلق در هنرهای مختلف - از مجسمه سازی که از نظر هگل مادی‌ترین هنرهاست تا شعر و موسیقی که در نهایت تجرد هستند خود را نشان می‌دهد. از نظر هگل، هنر از حسی‌ترین و در واقع زمخت‌ترین مرحله که مجسمه سازی باشد آغاز می‌شود و به شعر و موسیقی که مجردترین مرتبه است می‌رسد. وظیفه هنرها با همه تفاوتهایی که دارند، این است که هر یک با امکانات خود حسی از مطلق را به ما منتقل می‌کنند که مرحله اول انتقال روح است. البته هگل همه مباحث را در پدیدارشناسی مطرح نمی‌کند بلکه منظومه فکری وی در کتابهای مختلف تکمیل گردیده است. نظر هگل درباره هنر بعداً مورد مناقشه هایدگر واقع شده و او به خلاف هگل خواهد گفت این هنر است که عالی‌ترین آیینة جمال وجود است، نه فلسفه، چنان که هگل می‌گفت.

هگل آیینة دوم را ادیان مختلف معرفی می‌کند که روح خودش را در آن نشان داده است. هگل در این جا تعبیر پیچیده‌ای دارد که بعداً آن را توضیح خواهیم داد، در این جا به همین بسنده می‌کنم که می‌گوید هنر آستانه انتقال انسان به دین است. او ادیان انسانهای اولیه را ادیان هنری می‌نامد که معبودهایشان را ترسیم می‌کردند و سپس می‌پرستیدند. هگل در سیر بررسی ادیان، دین زرتشت را اولین دین فلسفی مهم می‌داند و می‌گوید این جا اولین باری است که از خدا به خیر و نور تعبیر می‌شود در حالی که در ادیان قبل از زرتشت خدا مادی بود. دین زرتشت اولین موردی است که تعبیری از خدا در صورت غیر مادی ظاهر می‌شود. اهمیت این موضوع برای هگل در این است که می‌گوید ایران اولین جایی است که آگاهی در آن پیدا شد و دلیل آن این است که هگل آگاهی را نور می‌داند و معتقد است در برابر تعابیری از خدا که بمنزله شب تاریک و گاو سیاه است، زرتشت برای اولین بار نور تاباند.

پس از زرتشت که خدا را نور نامید می‌رسیم به مرحله‌ای که خدا حتی نور نیست یعنی روح است. هگل می‌گوید این مرحله با مسیحیت امکان پذیر شد، اولین بار این مسیحیت است که این تعبیر را عرضه کرد و گفت خدا همان روح است و در واقع به این دلیل است که هگل مسیحیت را دین مبین یا *manifest* به انگلیسی می‌نامد. دین مبین در معنای هگلی با تلقی ما فرق دارد، می‌دانید که مبین یک اصطلاح قرآنی است، در واقع قرآن دین اسلام را دینی مبین معرفی می‌کند به این معنی که اساس این دین به صورت روشن و آشکار بیان شده و در اساس آن پیچیدگی وجود ندارد، پس، اسلام به عنوان دین مبین

یعنی دین روشن و آشکار است اما مسیحیت به عنوان دین مبین در معنای هگلی یعنی این که خدا خود را بیان و آشکار می‌کند. البته این جا در واژگان آلمانی یک پیچیدگی دیگری نیز وجود دارد که موضوع بحث من نیست.

این جا اندکی از بحث هگل فاصله می‌گیرم تا نکته‌ای را مطرح کنم و آن این است که هگل چرا به اسلام نپرداخته یا نمی‌توانسته پردازد که البته پرداختن یا نپرداختن اصلاً مهم نیست. گفتم که مبین در اسلام به معنی روشن و آشکار بیان شدن دین است ولی در مسیحیت به معنی آشکار شدن خود خداست، دلیل این امر در این است که در دین مسیحیت وحی به معنایی که در اسلام هست وجود ندارد بلکه در آن جا آشکار شدن خدا مطرح است، علت این امر هم کاملاً روشن است چون خدا به خودش نمی‌تواند وحی بکند زیرا وحی به این معناست که یک فاصله‌ای میان خدا و پیامبر وجود دارد و واسطه‌ای هم هست که کلمات را القاء می‌کند. شروع جریان وحی در اسلام این فاصله را بخوبی نشان می‌دهد به این ترتیب که فرشته وحی به پیامبر گفت بخوان و او گفت چه بخوانم، گفت آنچه من می‌گویم بخوان. در مسیحیت چنین اتفاقی ممکن نیست چون خدا خود را در فرزندش متجسد کرده، بنابراین، خود با خویشتن نمی‌توانسته حرف بزند و یا به خود وحی نازل کند/ یعنی برای خود شرع بفرستد. این فاصله در یهود و اسلام وجود دارد و این فاصله است که شرع را ایجاب می‌کند، شرع و شریعت هم باز به معنی راه است یعنی شما این راه ظاهر را دنبال کنید و این احکام را اجرا بکنید تا در پایان این راه رستگار شوید، اما در مسیحیت وضع متفاوت است و برای همین است که این تعبیر فلسفی می‌تواند از دل آن بیرون بیاید. در واقع، در مسیحیت راه به معنی شریعت وجود ندارد بلکه راه عبارت است از رنجی که خداوند یا روح خود بر خود تحمیل می‌کند تا به مرحله مطلق برسد، بنابراین، در مسیحیت نه این فاصله و در نتیجه نه وحی و نه حکم شرعی به این معنا هست بلکه فقط یک راه وجود دارد.

این که هگل تعبیر راه را به کار برده و مفسران هم بر این تعبیر تاکید کرده‌اند، در تاریخ فکر مسیحی سابقه بسیار طولانی دارد. این تعبیر از اوایل دوره مسیحی و نخستین فیلسوفان و متألهین مسیحی مثل اگوستین قدیس تا تماس قدیس در قرن سیزدهم، و بعد از آن در تمامی فلسفه، مسئله خیلی مهمی بوده است و این راه را سخت و پیچیده مصائب و در واقع راه دیالکتیک است. هگل این سنت را و این تعبیر راه را که پیش از او در سنت اروپایی - مسیحی اصطلاح شده بود گرفت و در معنای جدیدی به کار برد.

هگل در ادامه به روح می‌رسد و می‌گوید: «در این پدیدارشناسی غنای پدیدارهای این روح که در نخستین نگاه بی‌نظم و آشفته به نظر می‌رسد، به مرتبه نظم علمی آورده می‌شود که آن پدیدارها را در ضرورت آن‌ها بازنماید». هگل این جا برای پدیدارها به جای کلمه «فنون» که از ریشه یونانی است، از کلمه *Erscheinungen* استفاده کرده که معادل انگلیسی آن *Appearances* است. هگل می‌گوید این پدیدارها و نمودهایی که تا این جا گفتیم که روح از آن‌ها گذر می‌کند، وقتی آن‌ها را در آغاز نگاه می‌کنیم، به نظر بی‌نظم و آشفته می‌آید تا این که در پایان نظم علمی به آن‌ها داده شود. کار پدیدارشناسی این است که این پدیدارها و اشکال ظاهر شدن روح را در ضرورت آن‌ها - یعنی شرایطی که آشکار شدن درون مضمرو پنهان یک چیز را ضروری می‌سازد - تحت یک نظام علمی توضیح دهد و شرح کند و در این نظم علمی است که پدیدارهای ناقص از نقص خود بیرون آمده و به مرتبه پدیدارهای بالاتر گذر می‌کنند. نکته‌ای که این جا باید توجه کنیم این است که کلمه «گذرکردن» از اصطلاحات خاص هگلی است که هم با مفهوم راه که این جا دیدیم و هم با مفهوم سیوررت - سیر تکوینی روح در مراحل و منازل مختلف - که قبلاً دیدیم قرینه ایجاد می‌کند. هگل می‌گوید: به مقیاسی که روح به اشکال



بالتر و یا به مراحل و منازل بالاتر «گذار» یا صیوروت پیدا می‌کند، صورت های اولیه ناپدید و حل می‌شوند و صورتهای جدید ظاهر می‌شوند. چیزی که این جا خیلی مهم است و من هم بر کلماتی همچون «راه»، «گذر» و «منازل و مراحل» تاکید می‌کنم این است که این بیان در واقع بیان دیالکتیک هگل است، دیالکتیک یعنی این، نه آن چیزی که این جا گفته‌اند که هر چیزی به ضد خودش تبدیل می‌شود. در یکی از نوشته‌های بیش از حد عامیانه ژرژ پلیتسرکه در ایران ترجمه و بارها تجدید چاپ شده مثالی که برای دیالکتیک می‌زند این گونه است که اولین قطرات باران که می‌آید من می‌گویم باران شروع شد و در همان لحظه باران قطع می‌شود و از این جا نتیجه می‌گیرد که هر چیزی به ضد خودش تبدیل می‌شود و چون چنین است پس آن لحظه که گفتم باران شروع شد، این جمله هم درست است و غلط زیرا هر چیزی ضد خودش را در درون خود دارد! این دیالکتیک نیست، بلکه دیالکتیک عبارت است از سیر تکوینی امور در گذر از مراحل و منازل مختلف این راه به این ترتیب که صورتهای اولیه امور حل شده و از بین می‌رود و صورتهای کامل‌تر بعدی ظاهر می‌شود.

قبلاً از هگل نقل کردم که گفت برای فلسفه نمی‌شود مقدمه و مدخل و بیشتر از آنها روش فلسفی - اصول فلسفه و روش رئالیسم - نوشت، برای این که روش یعنی همین راهی که می‌رویم و اگر روش - شیوه رفتن - را از راه جدا کنیم چیزی نمی‌ماند. کسی می‌تواند روش را بفهمد که راه را رفته باشد و اگر کسی راه را نرفته باشد نمی‌تواند نمی‌تواند روش یاد بگیرد و یا به او روش یاد داد، روش دیالکتیکی یا متد دیالکتیکی - متد از متدوس یونانی به معنی راه و روش - وجود ندارد بلکه روش دیالکتیکی عین رفتن و عین پدیدارشناسی روح است که می‌خواهیم شرح رفتن آن را بدهیم. بنابراین دیالکتیک عبارت است از سلوک و سیر تکوینی روح در این مسیری که انباشته از درد و مصاعب است. تاکیدم بر این مسئله به این دلیل است که اولاً بدانیم هگل دیالکتیک را به چه معنایی می‌فهمیده و دوم این که هگل اصلاً اعتقاد نداشت که می‌شود کتاب روش دیالکتیک یا روش فلسفه نوشت، به عبارت دیگر، فقط می‌شود فیلسوف شد و در مسیر آگاهی حرکت کرد، آن وقت، «خود راه بگویدت چون باید رفت»، دیالکتیک یعنی این. دلیل دیگری هم که من بر این مسئله تاکید می‌کنم این است که مارکس هم دیالکتیک را از هگل اخذ و آن را در مورد یک چیز دیگر به کار گرفت که عبارت باشد از کالا که کتاب کاپیتال را با آن آغاز می‌کند. مارکس از بسیاری از جهات در بعضی از نوشته‌هایش - نه در همه جا - کار هگل را دنبال می‌کند، یعنی همان طور که هگل می‌گوید دیالکتیک روح یعنی صیوروت و شدن روح و آن عبارت است از راهی که در منازل و مراحل مختلف دنبال خواهد کرد، در واقع، مارکس هم همین کار را در حوزه دیگری انجام می‌دهد و می‌گوید من می‌توانم به شما نشان بدهم که این دیالکتیک عیناً در همه جای جامعه سرمایه داری جاری است که البته حرفش بی‌هیچ تردیدی درست است. به عبارت دیگری می‌توانیم بگوییم که این دیالکتیکی که هگل متوجه شد دیالکتیکی است که در همه سطوح جامعه جدید غرب جاری است ولی در آن جایی که مارکس با فاصله به هگل نگاه کرد و به این فکر رسید که شاید بتوان این دیالکتیک را به عنوان روش از محتوا و مضمون آن جدا کرد دچار خطای فلسفی بزرگی شد. به عبارت دیگر، جدا کردن روش از مضمون آن مثل جدا کردن رفتن از رونده است. مارکس بر آن بود که ما می‌توانیم بگوییم که این روح نیست که می‌رود و حرکت دیالکتیکی دارد، بلکه این احتمال وجود دارد که این را جدا کنیم و اگر جدا کنیم درباره چیزهای دیگری هم به کاربریم در این صورت می‌توانیم بگوییم آن چیزهای دیگر هم دیالکتیکی عمل می‌کنند. گره اصلی مارکس این جاست. امروزه ما می‌دانیم که مارکس نظریه خود درباره «نقادی اقتصاد سیاسی» را که در کتاب کاپیتال آمده، چند بار کوشش کرد به طور منظم بنویسد. افزون بر روایت دیگر معروفی که در کتاب گروندریسه آمده، برخی از این دست نوشته‌ها در 30 - 40 سال گذشته پیدا و چاپ شده است. مارکس هر بار کوشش کرد که از یک جایی شروع کند و در واقع آن چیزی که در کاپیتال

می‌گوید که ما اگر بتوانیم سلول جامعه سرمایه‌داری را بگیریم و آن را توضیح بدهیم خواهیم دید که این منطق در همه جای آن جاری است و این همان دیالکتیک است، تلاشی در این راه است. مارکس این کوشش را چند بار انجام داد و یک وقتی از کالا شروع کرد ولی متوجه شد خیلی از چیزها را نمی‌تواند با آن توضیح بدهد، در یک تلاش دیگر از سلول و جزء شروع نمی‌کند بلکه از کل شروع می‌کند. این بحث در هگل هم هست که آیا این سیر از آغاز شروع می‌شود یا از انجام هم می‌توان آن را شروع کرد، همان طور که تا این جا دیدید، هگل بحث روح را به این اعتبار مطرح می‌کند و می‌گوید این چیزی است که در آغاز هم هست ولی آنچه در آغاز هست همانی نیست که در انجام هست و آنچه در انجام هست همان نیست که در آغاز هست ولی تمام این بالفوه‌ها هستند که به بالفعل تبدیل می‌شوند و این توضیح دیالکتیک است. ما می‌توانیم این را منطق تجدد بدانیم که در همه جا جاری است. مارکس نظرش این بود که می‌شود این جداسازی را انجام داد و خود او می‌گوید من سعی خواهم کرد این کار را بکنم ولی تا آن جا که ما می‌دانیم این کار را نکرده است. کوششهای دیگری هم در این راه شده که به نظر می‌رسد موفقیتی به همراه نداشته است. ما بدون این که بخواهیم وارد این بحث بشویم و موضع گیری بکنیم، می‌توانیم بگوییم که این کار از دیدگاه هگل درست نیست. منظور این است که هگل در واقع می‌گوید این روش روش آن مضمونی - یعنی روح - است که من بحث می‌کنم، شما نمی‌توانید مضمون دیگری را در آن روش وارد کنید، به عبارت دیگر، این دیالکتیک دیالکتیک روح است ولی اگر این دیالکتیک را بخواهید در ماده به کار بگیرید - مثل مارکس و انگلس - امکان دارد که ماده دیالکتیک دیگری داشته باشد که من نمی‌دانم. برای همین است که برخی مانند آلتوسر - که منتقد هگلی از دیدگاه مارکسی خاص خود بود - نظر بر این بود - البته مکتوب نکرده - که ما یک متافیزیک روح داریم که هگل درست کرده و یک متافیزیک ماده داریم که انگلس درست کرده است. البته مارکسیسم این نیست و چون این بحث طولانی است من وارد آن نمی‌شوم. پس، هگل به یک نکته اساسی مهمی رسیده و آن این است که ماده و صورت یا مضمون و صورت یا مضمون و روش - سیر تکوینی آن مضمون و یا آن چیزی که حرکت می‌کند - را نمی‌شود از هم جدا کرد. این حرف یعنی امکان جدایی مضمون از صورت، در صورت اثبات، نتایج مهمی در پی دارد که به یکی از آن‌ها اشاره گذرا می‌کنم و آن پرسشی است که گفتم و بر در سال 1905 مطرح کرد که هم چنان هم مسئله است، پرسش این بود که چرا این تحول یعنی تجدد و عقلانی شدن امور جز در غرب، در جای دیگری نه صورت گرفت و نه تکرار شد. یکی از جواب‌های این سوال این جاست که این روشی را که اروپا برای تحول پیدا کرد - یعنی راهی را که انتخاب کرد - از ماده خود تمدن و فرهنگ اروپای جدا شدنی نیست. نظریه‌های توسعه می‌گویند اگر شما هم این روش‌ها را بگیرید و به کار بیندید می‌توانید عقلانی بشوید، اما نکته این جاست اگر عقل شما اصلاً از بنیاد آن عقل نباشد تکلیف چیست؟ هگل در واقع می‌گوید اگر شما این راه را نرفته باشید و با آن مضمونی که باید حرکت بکند همراه نشده باشید و این راه پردرد و رنج را دنبال نکرده باشید، به آن روح مطلق نخواهید رسید، بنابراین، به آن دانش نابی که هگل این جا از آن صحبت می‌کند که در آنجا «عین» عین «ذهن» و «ذهن» عین «عین» است نخواهید رسید و این وحدت عین و ذهن که هگل به دنبال آن است و می‌خواهد آن را توضیح بدهد محقق نخواهد شد و این شکاف همیشه وجود خواهد داشت.

هگل در جمله آخر این توضیح کوتاه می‌گوید: «پس، پدیدارها نخست در دین و آن گاه در علم [فلسفه] از این حیث که نتیجه کل است به حقیقت نهایی می‌رسد»، یعنی این راهی که روح دنبال کرده از دین هم فراتر می‌رود و در واقع دین هم برای روح حقیقت غایی نیست و روح در علم یا فلسفه از این حیث که نتیجه کل است به حقیقت نهایی خواهد رسید. علم یا فلسفه از این حیث که نتیجه کل است به این معنی است که علم در آغاز نیست، در انجام تحقق پیدا می‌کند. روح خود را از طریق



تجسد به آغاز می‌رساند برای این که این راه را دنبال بکند، روح است که در واقع برای رسیدن به مرحله روح مطلق با ما حرکت می‌کند و ما هم با او حرکت می‌کند برای این که در پایان<sup>9</sup> به جایی خواهیم رسید که ذهن عین آگاهی و از خود آگاه است و در واقع ذهن خودآگاه است، فاصله ذهن و عین برای همیشه از میان رفته و با هم وحدت پیدا کرده‌اند، چون این طور است و در این مسیری که می‌سپاریم علم یا فلسفه نتیجه کل است، فلسفه و وحدت عین و ذهن نتیجه کل است، یعنی تمام این مراحل را باید گذرانده باشیم و روح هم این مراحل را با ما گذرانده باشد تا او به روح مطلق و ما به دانش ناب برسیم ولی وقتی به آن جا رسیدیم به احتمال بسیار همان طور که هگل در پدیدارشناسی بعد از 500 صفحه نشان می‌دهد، متوجه خواهیم شد که اتفاقاً ما و خدا یکی بوده‌ایم. این جا در واقع همان اتفاقی می‌افتد که برای سیمرغ افتاد. ما یکی بیشتر نیستیم، روح ماست و ما روح هستیم، انسان خدا شده است و خدا انسان شده است، این جاست که هگل تعبیر مشکل و عجیبی را به کار می‌برد که بعدها نیچه آن را به یک معنای دیگری گفته است، ولی این هگل است که قبل از او می‌گوید: و خدا خود مرده است. عبارت خدا مرده است را نیچه به یک معنای دیگری گفته بود ولی این هگل در پدیدارشناسی روح می‌گوید به چه معناست؟ گفته هگل در واقع به این معنی است که سیمرغ مرده است و ما سیمرغ هستیم، ما یکی شدیم و یک چیز هستیم، پس، آن فکری که می‌کردیم مثلاً در دین یهود خدا به مثابه اربابی است که از بالا دستور می‌دهد و ما یهودیان فقط مثل برده و بنده اطاعت می‌کنیم، می‌گوید آن خدا در مسیحیت مرده است، مرگ خدا در این جا در واقع به معنای زنده شدن یک خدای دیگری است که می‌توانیم بگوییم انسان است. این تفسیر البته کم و بیش تفسیر اوماتیستی است که بعضی‌ها مثل کوژو<sup>10</sup> - هگلی مارکسی - این تفسیر را دنبال کرده‌اند. مسیحیان طبیعتاً این را به نوع دیگری می‌فهمند. آن‌ها در واقع این حرف را توضیح فلسفی این بیان عیسی مسیح می‌دانند که: پدر از من است و من از پدر، و من پیش پدر بازمی‌گردم. در تفسیر آنان انسان از طریق مسیح و در این آشتی که از طریق مصائب مسیح میان انسان و خدا امکان پذیر شده، عین یکدیگر می‌شوند و به این وسیله ملکوت الهی با وجود انسان تحقق پیدا می‌کند. این تفسیرها البته باز هستند و ما نتیجه گیری خاص خودمان را نمی‌کنیم بلکه هدف فقط فهمیدن هگل است. البته بعدها کسانی مثل هیدگر به راحتی می‌توانند بگویند که این دو تفسیر عین هم هستند چون هر دو مندرج در تحت متافیزیک هستند و هر دو به نوعی مرگ خدای متافیزیک را اعلام کرده‌اند در حالی که فلسفه وجودی من مسئله را نوع دیگری مطرح می‌کند. واپسین جمله را نیز بگویم و این دومین جلسه تمام کنم. شاعر انگلیسی، تی. اس. الیوت، شعر بسیار مهمی دارد که عنوان آن «قتل در کلیسای جامع» است، کار هگل در واقع بردن خدا به کلیسای جامع و کشتن او در آن جاست<sup>11</sup>.

9 - کسانی که صحبت از پایان تاریخ می‌کنند، تفسیرشان را از اینجا برداشت کرده‌اند.

10 - لکساندر کوژو یکی از مهمترین مفسران پدیدارشناسی است که حدود 6 سال این کتاب را در پاریس درس داده‌است و بخشی از آدماهای بسیار مهم فرانسه ی قرن بیستم مثل ریچون آرون، ژرژ باتای، سارتر، لاکان و غیره در کلاسهای او بوده‌اند.

11 - همانطور که استاد محترم در چندین نوبت تاکید کردند، عقاید هگل درباره خدا در مقایسه با عقاید ما، کفر مطلق است و دلیل آن هم در خلال مباحث بصورت آشکارترین شده است چون عقاید هگل درباره خدا برداشتی است که او به شیوه فلسفی از الهیات مسیحی می‌کند و از آنجا که اصل اعتقاد به خدا در الهیات مسیحی آمیخته با تثویت و بالاتراز آن تثلیث است بنابراین طبیعی است که برداشت فلسفی از آن عقاید هم آمیخته با کفر خواهد بود. مهمترین دلیل برای بیراهه بودن دیدگاه هگلی درباره خدا همان است که استاد مورد تاکید قرار دادند و آن اینکه قراردادن خداوند در مسیر تکامل بمنزله اعتراف به وجود نقص در خداست که می‌بایست در روند تکاملی آن را جبران کند (نصیری)

## جلسه سوم

در ادامه صحبت جلسه قبل که دو سه عبارتی از آگهی کتاب پدیدارشناسی روح هگل را ترجمه و سپس کمی شرح دادم، از این جلسه سعی می‌کنم از منقذهایی وارد کاخ پدیدارشناسی روح بشوم و درباره برخی از تالارهای این قصر توضیحی بدهم. تعبیر کاخ برای پدیدارشناسی روح را که گفتیم خود هگل تعبیر راه را به کار می‌برد، از این حیث بار دیگر تکرار کردم که بگویم مختصات معماری جایی که می‌خواهیم وارد آن شویم برای ما کاملاً ناشناخته است. آنچه در جلسه قبل برایتان خواندم و توضیح دادم مانند این بود که شخصی وارد تالاری بشود که ارکستر بزرگی در آن جا برای اجرای کنسرت مستقر است، آن چه در جلسه قبل توضیح دادم در واقع شبیه دفترچه ای برای معرفی عنوان برنامه هاست که به این شخص می‌دهند. تاکید مجدد من بر این تعبیر برای این است که بدانیم ورود ما به این کاخ هم ناگزیر و هم بدون دعوت و بدون آشنایی قبلی است چون ما آن مقدمات لازم برای ورود به آن جا را نداریم، بنابراین آنچه هگل در آن آگهی به عنوان یک توضیح مختصر از بیرون به ما داد به مثابه همان بروشوری است که به عنوان مثال می‌گوید قرار است این ارکستر در این تالار قطعه ای از باخ را که روی انجیل به روایت متی نوشته اجراء کند ولی در مجموع، آن تالار، ارکستر و نیز قطعه ای که قرار است اجرا شود، هم فضای کلی آن برای ما کاملاً ناشناخت است که نه فرهنگ و نه سنت و گذشته ما اجازه نمی‌دهد، درکی که مدعوین اصلی یک چنین برنامه ای می‌توانند از آن داشته باشند، ما هم چنان درکی داشته باشیم، بنابراین، همه این مجموعه برای ما ناشناخته است. ورود ما الان به خود پدیدارشناسی روح، با توجه به آن چه گفته شد، در واقع درست مثل این است که با ورود ما ارکستر شروع به نواختن بکند، طبیعتاً چیزی به گوش ما می‌خورد ولی ما نمی‌توانیم بر اساس اطلاعات مختصر دفترچه برنامه، تصور درستی از آنچه به گوشمان می‌خورد داشته باشیم. در نتیجه ارتباطی که میان ما و آنچه به گوشمان می‌خورد برقرار می‌گردد بسیار اندک خواهد بود اما این وضع مانع از آن نمی‌شود که ما، به دعوت هگل که می‌گوید باید راه افتاد، در آن کاخ راه وارد نشویم و راه نیافتیم. این که مفسرین پدیدارشناسی تعبیری را که من به کار بردم به کار نبرده اند، قرینه ای بر این است که ما پدیدارشناسی روح را با در نظر گرفتن شرایط خودمان می‌خوانیم و خواننده ای اروپایی در شرایط دیگری می‌خواند. مدعوین واقعی کاخ اروپاییان هستند نه ما، بنابراین، من این تعبیر را آوردم. بعداً خواهیم دید اتفاقاً هگل پیش بینی یک ارکستری را کرده که یک نغمه موسیقی جدیدی را خواهند نواخت، اما آن اثری که خواهند نواخت باخ نیست بلکه «بولرو» ساخته «راول»<sup>12</sup> است. سبب این امر بعداً روشن خواهد شد. اتفاقاً پیچیدگی هگل در این است که و بی شباهت به قطعه ای که نواخته می‌شود، نیست، زیرا در پدیدارشناسی نیز در واقع یک ملودی و تم بیشتر وجود ندارد، این قطعه با یک ساز شروع می‌شود و سپس بقیه سازها هر یک به صورت گروهی همان ملودی آغازین را می‌نوازند. کتاب پدیدارشناسی روح هم همانند این قطعه راول است که از اول تا آخر آن یک بحث بنیادین بیشتر نیست ولی هگل تکرار این یک بحث را در 500 صفحه و در مقاطع مختلف تاریخی و با آدمهای مختلف و بر روی صحنه های متفاوت به نمایش می‌گذارد و در عین حال همانند قطعه بولرو یک اثر مهم و پیچیده به گوش می‌رسد. این ها همه از باب تقریب به ذهن است برای بیان این مطلب که ما وارد جایی می‌شویم که فضای آن برای ما کاملاً ناشناخته است ولی به تدریج در قدم زدنهای داخل آن کاخ آهنگ هایی می‌شنویم و فضاها و زوایایی را می‌بینیم که ما را با طراحی معمارانه آن آشنا می‌سازد.

12 - ژوزف موریس راول ، آهنگساز ونوازنده شهیرفرانسوی ( 1875 - 1937 )

قبلاً گفتم کتابی که امروز با عنوان پدیدارشناسی روح می‌شناسیم در اصل دو عنوان فرعی داشت: عنوان اصلی کتاب که «نظام علم» است و عنوان فرعی اولیه «علم تجربه آگاهی» بود که هگل در نیمه‌های کتاب آن را با «علم پدیدارشناسی روح» عوض کرد و در چاپهای بعدی کلمه علم هم از عنوان فرعی دوم حذف شد. موضوعی که الان می‌خواهم به آن بپردازم این است که چرا دو عنوان فرعی؟ و آیا این دو عنوان با هم مربوط هستند یا نه؟

تا جایی که من اطلاع دارم اولین کسی که در این باره توضیح دقیقی داده و من سعی می‌کنم امروز بر اساس دیدگاه‌های او این مطلب را توضیح دهم هایدگر است که در تفسیری بر 60 - 70 صفحه اول پدیدارشناسی روح در ترم زمستانی در سال 1930 و 31 این مسئله را مطرح کرده است. در سگفتارهای این ترم بعدها نوشته شده و در مجلد 39 مجموعه آثار هایدگر چاپ شده است. این اولین تفسیر مهمی است که در مخالفت با نظرات عمده مفسرین پیشین که گفته‌اند طرح هگل در آغاز مشخص نبوده و نویسنده پدیدارشناسی به دقت نمی‌دانسته است که می‌خواهد بکند و در نیمه‌های کتاب به قول معروف دامش از دست برفت و نیمه دوم کتاب را بر آن افزود و سپس متوجه شد که عنوان فرعی اولیه با نوشته‌های ثانویه سازگار نیست، بنابراین، عنوان فرعی را عوض کرد. هایدگر به خلاف این نظر توضیح داده است که این دو عنوان عین هم هستند و در واقع همدیگر را تکمیل می‌کنند، و نیز هر دو ناظر بر یک بحث اصلی هستند که از اول مد نظر هگل بوده است. هگل در واقع از همان نخستین سالهای حضورش در «ینا»، از سال 1800 به بعد، به دنبال این طرح بوده و در این کتاب آن را پیاده کرده است. این خلاصه توضیحات هایدگر است.

نکته اول این است که عنوان اصلی کتاب هگل نظام دانش است. مفهومی که هگل این جا به کار می‌برد نه علم به معنای علوم دقیقه است و نه فلسفه به معنای جدید آن از دکارت تا کانت که عبارت بود از بحث در شناخت وجود و هم چنین بحث در کلیاتی که مبنایی برای فهم و بحث درباره علوم جزوی یا همان علوم دقیقه است. بنابراین، فلسفه در معنایی که هگل به کار می‌برد، علم علم یا علم علوم یا مقدمه کلی بر علوم دقیقه نیست بلکه هگل فلسفه را در یک مفهوم خاصی به کار می‌برد که عبارت است از علم به معنای دقیق، از این حیث که عین فلسفه است. به عبارت دیگر، «علم»ی که در عنوان اصلی کتاب آمده عین فلسفه است. پس، علم در مفهوم هگلی عین فلسفه است ولی این فلسفه‌ای که هگل به دنبال آن است چیست؟ و چرا فلسفه در نزد هگل متفاوت از بقیه است؟

قبل از این که پیش بروم باید بگویم همان طور که می‌دانید در قدیم کلمه فلسفه را از زبان یونانی و از کلمه - فیلسوفیا - گرفته‌اند و این کلمه تقریباً در بیشتر زبانها - از جمله معرب آن در زبان ما - وارد شده است. «فیلسوفیا» به معنی «دوستداری دانایی» است، هگل می‌خواهد بگوید که فلسفه به معنایی که من به کار می‌برم و آن را علم می‌نامم و نه فلسفه، در واقع، به معنی این نیست که من دوستدار دانایی هستم بلکه اگر به مسامحه بتوان گفت من عین دانایی ام، چیزی که من به دنبال آن هستم فلسفه نیست، بلکه خود دانایی است. به همین دلیل است که هگل عنوان اصلی کتاب را نظام فلسفه نگذاشته بلکه نظام علم نامیده است.

اما علم در معنای هگلی چیست؟ هگل در کتاب پدیدارشناسی بویژه در پایان کتاب می‌گوید این علمی که من به دنبال آن هستم و در پایان پدیدارشناسی روح به آن می‌رسم، عبارت از «مطلق» است. عمده فهم‌های غیر هگلی مبنی بر این است که هگل ادعا کرده که در پایان پدیدارشناسی روح به علم مطلق رسیده است و این مصادف با پایان تاریخ است. این جا که رسیدیم

تاریخ از حرکت باز ایستاد چون «عین» و «ذهن» عین هم شده اند. بنابراین، چون به علم مطلق رسیده ایم پس در ورای این مرتبه، آگاهی و علم دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد.

طبیعی است که چنین تفسیری بی معناست چون بعد از هگل دو بیست سالی است که تاریخ جریان پیدا کرده و علم بشری هم متحول شده است. بحث هگل مطلقاً این نیست که تاریخ با نظام فلسفی من به پایان رسیده است. اگرچه هگل – همان طور که قبلاً هم اشاره کردم – می‌گوید ما در آغاز یک دوره – period – جدیدی هستیم که وجهی از دنیای کهن و یا به تعبیری، نظام دنیای قدیم در حال فروریختن است و چیز جدیدی در حال شکوفه زدن و اتفاقی در جهان در حال وقوع و زاده شدن است و این چیزی که زاده خواهد شد تمام وجوه دنیای قدیم را دفن خواهد کرد. قبلاً در این باره گفته بودم که سال 1800 به بعد، آغاز یک دوره ای در مدرنیته است، هرچند این تحول از دو سه قرن قبل شروع شده بود، ولی از حدود 1800 به بعد است که چیزی در حال آشکار شدن است که کلاً ناشناخته است. چیزی که هگل می‌گوید، در واقع، آن بحث تاریخی، خارجی و عینی را به این مسئله فلسفی پیوند می‌زند که ما به جایی رسیدیم که می‌توانیم از حوزه فلسفه به معنی دوستدار دانش به خود دانش منتقل شویم و دانش همانا عبارت است از راهی که آگاهی در آن گام برمی‌دارد که هگل به آن «امر واقع» می‌گوید. این تعبیر تعبیر پیچیده ای است که در دیگر زبان‌های اروپایی معادل ندارد.

در زبان آلمانی برای بیان چیز یا شیء دو واژه متفاوت وجود دارد: نخست Ding که معادل thing انگلیسی است و به همان معناست و دیگر die Sache که معادلی در دیگر زبان‌های اروپایی ندارد. البته، این واژه اخیر نیز به همان معنای چیز یا شیء است، اما هگل آن را به صورتی اصطلاح کرده است که برای ترجمه در دیگر زبان‌ها به اشکال برخوردارند. در فلسفه قدیم ما در معنایی نزدیک به این از اصطلاح «واقع» و «نفس الامر» استفاده می‌کردند. یک «چیز» یک بار در بودن بلاواسطه و ابتدایی و اولیه آن خود را بر حس من تحمیل می‌کند، به تعبیر دیگر، «چیز»ی است که به نظر می‌آید و به همین لحاظ اهمیت چندانی ندارد. Ding آلمانی به معنای همین شیء است، در حالی که dir Sache آلمانی به ساحت دیگری از شیء اشاره دارد و آن زمانی است که ذهن و آگاهی من به ساحت متفاوتی از آن چیز توجه پیدا کرده است. به تعبیر دیگر، چیز در این حالت متعلق – به فتح ل – آگاهی و آگاهی ناظر بر آن است. ر اصطلاح هگلی یعنی آن «چیز»ی که ما در حوزه علم درباره آن بحث می‌کنیم.

به تعبیر دیگر، فلسفه از واقع و نفس الامر بحث می‌کند، پس، علم از نظر هگل عبارت است از توجه آگاهی به واقع و نفس الامر به عنوان متعلق آگاهی و راهی که آگاهی در آن قدم می‌گذارد برای این که به عالم خارج علم پیدا کند و آن را بشناسد. پس، علم عبارت است از توجه آگاهی به نفس الامر، و تمام علوم دیگر هم این کار را انجام می‌دهند و همه علوم دیگر هم در حوزه خود مطلق هستند، به عنوان مثال، همه تلاش علم فیزیک این است که به تدریج روزی به علم مطلق درباره طبیعت برسد. پس، تلاش همه علوم بر این است که روزی به علم مطلق ماده‌ای که موضوع آن علم است و بر روی آن کار می‌کند، برسد و در هر دوره‌ای هم چنین وضعی در یک مرتبه‌ای از تحول علوم برقرار است که در آن مرتبه علم ادعا می‌کند که تا امروز عمده مسائل را فهمیده است، و البته می‌داند که چه چیزهایی را هم نفهمیده است. دانستن چیزهایی که نمی‌داند هم وجهی از علم مطلق است. هایدگر این جا توضیح می‌دهد که das Absolute یا مطلق یعنی این که این علم نسبی – relative نیست. هگل مطلق را در مقابل نسبی به کار می‌برد ولی نه آن نسبی که ما می‌شناسیم بلکه منظور هگل این است که تمامی علوم نسبی هستند به این معنی که نسبی با یک امر خارجی دارند، به عنوان مثال شیمی که موضوع آن ماده

است یا بیولوژی که موضوع آن زندگی است، از این جهت که موضوع آن ها یک امر خارجی است، نسبی هستند حتی اگر روزی به مرتبه مطلق به معنایی که گفتیم هم برسند چون همیشه وابسته به آن موضوعی خواهند بود که درباره آن تحقیق می‌کنند، نسبی بودن علوم یعنی وابستگی آن ها به موضوعشان که یک امر خارجی است. پس، همه علوم به این معنا نسبی هستند. هایدگر می‌گوید ما از این جا می‌توانیم بفهمیم که وقتی هگل علم یا فلسفه را علم مطلق یا رسیدن به علم مطلق می‌داند به این معنی است که ما در فلسفه با علمی سر و کار نداریم که موضوعش بیرون از ماست و ما نسبتی با آن برقرار می‌کنیم و ذهن ما وابسته به آن امر خارجی است. به این اعتبار، موضوع فلسفه هگل یک امر خارجی نیست، بلکه موضوع آن یک امر درونی است .

این جا این سوال پیش می‌آید که این تعریف آیا همان تعریف ایدئالیست‌ها نیست که گفته‌اند بیرون از ذهن چیزی وجود ندارد؟ اگر چنین می‌بود هگل می‌بایست ایدئالیست بوده باشد. بدیهی است که این‌طور نیست، هگل می‌گوید – بویژه در مقدمه کتاب ، که چند صفحه بیشتر نیست – ما در بیرون از حوزه فلسفه با علوم نسبی جزوی سر و کار داریم. در واقع ، سخن هگل این است که فیلسوفان دیگر – از دکارت تا کانت که در همین مقدمه از آن ها انتقاد می‌کند – در محدوده نوعی واقع گرایی یا رئالیسم ، فلسفه تأسیس کرده‌اند، در حالی که اولین گام فلسفه پشت کردن به همین رئالیسم فلسفی است. اما چرا و مشکل رئالیسم فلسفه در کجاست؟ هگل معتقد است که رئالیسم فلسفی<sup>13</sup> بر پایه جدایی ذهن و عین استوار شده و از دیدگاه رئالیسم مهم‌ترین هدف فلسفه این است که بتواند «مطابقت» ذهن و عین را اثبات کند. هگل می‌گوید نمایندگان مهم فلسفه جدید، از جمله کانت، اعتقاد داشتند که مهم‌ترین وظیفه فلسفه تحدید حدود شناسایی انسان است برای این‌که نشان بدهد که آگاهی چگونه و به چه ترتیبی حصول پیدا می‌کند و رئالیسم به چه ترتیبی تحقق پیدا می‌کند، بنابراین، فلسفه برای آن‌ها اگر بتوان گفت امری یا فعالیتی بیرونی است و به تعبیری فلسفه‌ای بیرون از فلسفه وجود دارد که در دوران جدید آن را بحث شناخت نامیده‌اند. این فیلسوفان فکر کرده‌اند که چیزی به نام بحث شناخت وجود دارد که جدای از خود شناخت و جدای از خود علم است و این شناخت مقدمه‌ای برای فلسفه است که از طریق آن ما می‌توانیم مانند کانت – که مهم‌ترین نماینده این تلقی در فلسفه جدید بود – نقادی بکنیم و امکانات شناخت را بسنجیم و نشان دهیم که از چه راهی و به چه ترتیبی اگر برویم رئالیسم امکان‌پذیر می‌گردد، یعنی به چه نحوی «مطابقت» عین و ذهن ممکن می‌شود. می‌توان گفت که به نظر هگل اگرچه اسم این جریان فلسفه است، ولی چیزی از فلسفه در آن نیست، چون چیزی بیرون از حوزه شناخت و بیرون از این راهی که شناخت از منازل و مراحل آن می‌گذرد و در واقع بیرون از این راهی که آگاهی می‌گذرد و ما باید از منازل آن بگذریم، وجود ندارد .

در واقع، رئالیسم، که در جریان حصول آگاهی اصالت را به جهان خارج می‌دهد، با وابسته کردن ذهن به عین و آگاهی نسبت عالم خارج، نوعی توهم فلسفه ایجاد می‌کند. به نظر هگل شکافی که در فلسفه‌های پیش از او میان عین و ذهن ایجاد کرده بودند، با این فلسفه‌هایی، که آنها را *Reflexionsphilosophie* می‌نامد – اصطلاحی که برای ما قابل ترجمه نیست – پر شدنی نیست. پس، باید از راه دیگری رفت و تلقی دیگری از فلسفه پیدا کرد. تکرار می‌کنم که به نظر هگل نمی‌توان بر فلسفه مقدمه نوشت، بنابراین، نظریه شناخت و روش فلسفه ، بویژه روش رئالیسم ، به‌طور کلی بی‌معناست. ناچار باید فلسفه‌ای متفاوت با فلسفه رئالیسم تأسیس کرد، یعنی، به تعبیری که گذشت، از راه دیگری وارد شد، و آن همین

<sup>13</sup> - البته هگل از اصطلاح رئالیسم استفاده نمی‌کند بلکه من بحث او را به دلیل آشنایی که با رئالیسم داریم با این اصطلاح بیان می‌کنم.

«راه» و «رفتن» است. به عبارت دیگر، پیش از این که راه بیافتم نظریه‌ای برای راه رفتن وجود ندارد، بلکه تنها خود راه رفتن وجود دارد، این «راه رفتن» است که عین فلسفه، آغاز و انجام آن است، به همین دلیل است که هگل در جاهایی خواهد گفت که آغاز همان انجام و انجام همان آغاز است که پیش‌تر نیز به اجمال به این سخنان اشاره کردم و تفصیل آن را بعداً خواهیم دید.

پس، پدیدارشناسی روح از این جا آغاز می‌کند که ما نظریه شناخت یا مقدمه بر فلسفه یا روش رئالیسم نداریم، بلکه فلسفه عبارت است از شرح – به معنایی که گفته شد – آگاهی که در راه شناخت واقع و نفس‌الامر قدم می‌گذارد و در آن جاست که در رویارویی با واقع و نفس‌الامر تحول پیدا می‌کند و در جایی این دو یکی می‌شوند. بهتر است بگوییم از آغاز هم در واقع آن دو یکی هستند، اما هرچه پیش‌تر می‌رویم، وحدت عین و ذهن – اگر بتوان گفت – بیشتر می‌شود. به تعبیری، «ذهن» عین «عین» و «عین» عین «ذهن» می‌شود، در واقع، عین و ذهن دو وجه یک واقعیت می‌شوند، این «راهی» است که می‌شود آن را توصیف کرد و توضیح داد، اما پیش از راه افتادن نمی‌شود شرحی از آن به دست داد، یعنی بر آن مقدمه نوشت. پس، هگل برای کتاب نظام دانش دو عنوان فرعی انتخاب می‌کند: یکی علم تجربه آگاهی و دیگر علم پدیدارشناسی روح.

وقتی می‌گوییم علم تجربه آگاهی، این مضاف و مضاف‌الیه بودن تجربه آگاهی از چه سنجی است؟ در زبان‌های اروپایی، مضاف و مضاف‌الیه به خلاف زبان فارسی دو نوع است. یک بار، مضاف بر مضاف‌الیه می‌چربد و در واقع این مضاف است که عینیت دارد و یک بار عکس این است. به تعبیر دیگر، مضاف و مضاف‌الیه یک بار **objective** و یک بار **subjective** است. علم تجربه آگاهی، یک بار به این معنی است که ما تجربه آگاهی انجام می‌دهیم، یعنی این تجربه است که عمل آگاهی را انجام می‌دهد یا این آگاهی است که به تجربه می‌رسد. این حالت، حالت ابژکتیو است، اما یک بار دیگر – که نظر هایدگر هم همین است – این مضاف و مضاف‌الیه حالت سابجکتیو دارد، یعنی هگل نمی‌خواهد بگوید تجربه آگاهی به معنای این است که این تجربه است که آگاهی را انجام می‌دهد، بلکه عکس آن صادق است، یعنی آگاهی تجربه می‌کند و آگاهی است که عمل تجربه را انجام می‌دهد.

این مسئله حایز اهمیت است و توضیح هگل، هم در مقدمه و هم در پیشگفتار این است که علم یا فلسفه همان آگاهی است، در درجه اول وقتی آگاهی یا ذهن انسان در برابر جهان خارج قرار می‌گیرد، اولین اتفاقی که می‌افتد این است که ذهن در عالم خارج به چیزی – به زبان فلسفه **object** انگلیسی یا عین به زبان خودمان – معطوف می‌شود. آگاهی به چیزی در جهان خارج توجه پیدا می‌کند که آن عبارت از یک عین خارجی بیرون از ذهن است که البته این‌ها مباحث عادی است، اما نسبت پیچیده‌ای که هگل درست می‌کند این‌جاست که می‌گوید آن چه متعلق – به فتح ل – علم قرار می‌گیرد یا آنچه به عنوان عین خارجی در مقابل من قرار می‌گیرد و من به آن علم پیدا می‌کنم، در درجه اول چیزی است که هگل به آن چیز «در خود» و به زبان قدیمی‌تر «فی نفسه» می‌گوید، اما از زمانی که ذهن من یا آگاهی من به آن معطوف شد، آن چیز یک حیثیت دیگری پیدا می‌کند که هگل آن‌شان را «برای آگاهی» می‌نامد، آن چه «در خود» است شأن دیگری پیدا می‌کند و «برای آگاهی» می‌شود، به عبارت دیگر، این «چیز» در عالم خارج عبارت بود از چیزی در خودش، اما آن چیز با التفات ذهن، شأن و ساحت برای «آگاهی» پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، میان ذهن من و عین خارجی، یک شأن و صورت دیگری ایجاد می‌شود که آن صورت، صورت آن عین برای آگاهی من است. این اصطلاح – چیز برای آگاهی – اصطلاحی است که هگل



این جا به کار می‌برد تا تمایزی میان چیز فی‌نفسه، که سرشت آن برای من ناشناخته است، و آن حیثیتی از چیز که در برابر آگاهی من ظاهر و پدیدار می‌شود، وارد کند. تا جایی که من می‌دانم، این اصطلاحات لازم برای بیان این تمایز در هیچ کدام از زبان‌ها از جمله زبان فارسی وجود ندارد. هگل برای چیز «در خود» معادل Objekt آلمانی را که همان object انگلیسی است به کار می‌برد که در فارسی به معنی عین خارجی است، اما برای حیثیت دوم یا چیز «برای آگاهی» از کلمه Gegenstand آلمانی استفاده می‌کند که به معنی چیزی است که در برابر من یا فاعل شناسایی ایستاده است. البته object هم از نظر لغوی به معنای چیزی است که در بیرون (ob) افتاده (ject) است و بیرون ذهن فاعل شناسایی قرار دارد. هگل به جای object از واژه آلمانی Gegenstand استفاده کرده که به همان معنی است ولی در سایر زبان‌ها معادلی ندارد و ترجمه آن در دیگر زبان‌ها خالی از اشکال نیست. پس، این کلمه Gegenstand در واقع ناظر بر آن حیثیتی از عین خارجی است که به معنی عین خارجی است که متعلق علم من و آگاهی من قرار گرفته است.

ما استثناءً در فلسفه خودمان معادلی برای Gegenstand داریم و آن معقول بالذات ملا صدراست که خیلی سریع به آن اشاره می‌کنم. ملا صدرا در بحث اتحاد عاقل به معقول توضیحی از این اتحاد داده است که می‌تواند برای ما جالب توجه باشد. آن چه در برابر فاعل شناسایی - عاقل در این معنای جدید - قرار می‌گیرد، معقول نامیده می‌شود، یعنی آن چه موضوع عمل تعقل قرار می‌گیرد. عاقل در زبان‌های اروپایی را subject می‌نامیم که البته بر حسب معمول ذهن ترجمه می‌کنند ولی در این مورد به طور کلی درست نیست. این جا ملا صدرا از نظریه معرفت قدما فاصله می‌گیرد، زیرا برای حصول معرفت، باید اتحادی میان دو وجه تعقل، یعنی عاقل و معقول، ایجاد شود. اما اگر وجه تعقل، یعنی معرفت مفهومی، به تعبیر هگل، سنخیتی با هم نداشته باشند، این اتحاد نمی‌تواند تحقق پیدا کند، یعنی عین خارجی هرگز عین ذهن نخواهد شد و با آن اتحاد نخواهد داشت، حال که علم حاصل می‌شود و تفکر مفهومی ممکن است پس این سوال پیش می‌آید که علم از کجا می‌آید؟ به تعبیر دیگر، با توجه به این که عین خارجی نمی‌تواند با ذهن اتحاد داشته باشد، در این صورت علم چگونه حاصل می‌شود؟ جواب این است که معقول دارای دو حیثیت متفاوت است. هر معقولی در عالم خارج به اعتباری فی‌نفسه است که ارتباطی با ذهن یا قوه عاقله من ندارد، ملا صدرا این عین یعنی عین فی‌نفسه را که همان عین در خود هگل است معقول بالعرض می‌نامد، از این جهت بالعرض که تعلق علم به آن مع الواسطه است، به عنوان مثال، واقعیت لیوانی که در برابر من قرار دارد، همان معقول بالعرض است، یعنی علم من و تعقل من بر آن معطوف است، اما عین این لیوان نمی‌تواند با ذهن من یکی شود و من عین آن لیوان را نمی‌توانم بشناسم. بنابراین، یک حیثیت دیگری وجود دارد که همان معقول بالذات است که در حوزه ذهن من حصول پیدا می‌کند، به زبان قدما در وعاء ذهن من قرار دارد و من از طریق این واسطه به عین خارجی علم پیدا می‌کنم، پس، مرتبه ای از وجود معقول داریم که ذهن یا قوه عاقله به آن علم پیدا می‌کند و با آن یکی می‌شود و مرتبه وجودی دیگری هست که ما از طریق صورتی که با ذهن یکی شده به آن علم پیدا کرده‌ایم، پس، لیوانی که در برابر من قرار دارد، همان معقول بالعرض و آن صورتی که در وعاء ذهن من قرار دارد و با عاقل اتحاد پیدا می‌کند، معقول بالذات است، یعنی موضوع علم بیواسطه قوه عاقله است. ملا صدرا اعتقاد داشت که علم این جا پیدا می‌شود که ذهن یا قوه عاقله با آن معقول بالذات یکی می‌شود و از طریق آن به معقول بالعرض یا عین خارجی علم پیدا می‌کند. البته، بحث ملا صدرا مقدمات و پیچیدگی‌هایی دارد که نمی‌توان در آن‌ها وارد شد. همین قدر اشاره کردم تا مشکل اصطلاح را حل کنم.

من از بحث ملا صدرا استفاده می‌کنم تا حرف پیچیده هگل را توضیح دهم. این بحث البته در فلسفه جدید پیامدها و اثرات بسیار مهمی دارد و بحث‌های بسیار مهم و دقیقی هم که در فلسفه و حتی در علوم اجتماعی شده ناظر به این بحث است که موضوع بحث کنونی من نیست. بر می‌گردم به سخن هگل! هگل گفت کتاب پدیدارشناسی روح عبارت از شرح تجربه آگاهی است، یعنی این آگاهی است که فاعل و فعال است و تجربه می‌کند. پس، آنچه در این بحث می‌تواند معادل مفهوم عاقل نزد ملا صدرا باشد همین آگاهی است که تجربه می‌کند. قوه عاقله آن قوه‌ای است که دارای اصالت است و به خلاف تمام فلسفه‌های مبتنی بر رئالیسم، توجه آن به آن حیث و شأنی از انسان است که عالم خارج را تعقل می‌کند.

آگاهی ناظر بر واقع و نفس‌الامر بیرونی است که هگل آن را die Sache نامیده و می‌گوید ما در فلسفه مقدمه بر شرح تعقل die Sache نمی‌توانیم بنویسیم و این خود واقع و نفس‌الامر است که در حرکت و تحول دیالکتیکی خود، خود را در برابر آگاهی ما قرار می‌دهد.

این تجربه آگاهی از این عین خارجی، همان نقطه شروع فلسفه است. کسی که در این جا قدم گذاشته و متوجه شده که چیزی در عالم خارج وجود دارد که آگاهی من به آن تعلق پیدا می‌کند و یا آگاهی من می‌خواهد آن را تجربه کند و تحول آن را دریابد، این جاست که قدم در قلمرو فلسفه گذاشته است. پس، فلسفه چیزی جز این حرکت نیست، از این رو، هگل از این تجربه آگاهی به راه تعبیر می‌کند و می‌گوید آگاهی از این جا در راه افتاده است و این شروع فلسفه است.

این جا این سوال مطرح می‌شود: چرا فلسفه از این جا شروع می‌شود؟ چرا این راه در نهایت به علم مطلق منجر می‌شود؟ و بالاخره این که علم مطلق به این معنی چیست؟

برای این که از این پس قدری دقیق‌تر صحبت کرده باشم، به جای دو کلمه عین و ذهن از دو اصطلاح صدرانی عاقل و معقول – بویژه معقول بالذات – استفاده می‌کنم، که توضیح آن گذشت. هگل می‌گوید تلاقی عاقل و معقول یا رویارویی آن‌ها آغاز راهی است که همان فلسفه است. اتفاقی که این‌جا می‌افتد این است که به نظر هگل در آغاز آن «چیزی» که در مقابل آگاهی من قرار می‌گیرد، چیزی است فی‌نفسه و درخود یعنی هنوز بسط پیدا نکرده و خود را به من نشان نداده است یا به تعبیر بهتر، خود را به محک آگاهی من نزده است، یک عالم خارجی وجود دارد که بیرون از من و کاملاً جدای از من است، به عبارت دیگر، در واقع هگل این‌جا خواهد گفت که در آغاز آفرینش انسان طبیعی این‌گونه است، از یک طرف یک آگاهی و یک انسانی به نام آدم ابوالبشر وجود دارد و طرف دیگر، یک طبیعت بیرونی قرار دارد و هنوز هیچ نوع تلاقی میان این‌ها صورت نگرفته است. پس، در آغاز راه، انسان طبیعی عین طبیعت است، و در واقع دو دنیای متفاوت و دو جزء متفاوت در کنار هم قرار دارند، که همان موضع رئالیسم است، رئالیسم در واقع یعنی فاصله میان دو دنیای کاملاً جدای از همدیگر و بی هیچ ارتباطی که روزی یک جزء – طبیعت – خود را در آینه ذهن جزء دیگر – انسان – باز خواهد تابانید. وضع انسان اولیه در آغاز راه چنین است اما از آن پس آن چیزی که فی‌نفسه در عالم خارج وجود دارد، یعنی object یا معقول، وقتی در مقابل ذهن من عاقل قرار می‌گیرد یک حیثیتی از آن در ذهن عاقل نمودار می‌شود یا به عبارت دیگر، قوه عاقله یا آگاهی انسان شروع می‌کند به آگاهی پیدا کردن از حیثیتی از این «چیز» که فی‌نفسه است. آن حیثیت به زبان هگل یک بار «برای خود» است – قبل از انعکاس آن در ذهن عاقل – و یک بار «برای آگاهی» می‌شود و آن حیثیت «برای آگاهی» است که آغاز راه فلسفه است. اما این نکته مهمی که هگل درباره قدم اول آگاهی یا قوه عاقله در رویارویی با معقول – که از این جا به بعد



می‌توانیم آن را با تعبیر صدرایی معقول بالذات و به تعبیر هگلی معقول برای من یا معقول برای آگاهی بدانیم - بیان می‌کند از این جا به بعد است که پیچیده‌تر می‌شود، آگاهی از طریق معقول بالذاتی که پیشتر به آن آگاهی پیدا کرده است، نسبت به خودش آگاهی پیدا می‌کند، به عبارت دیگر، آگاهی و عاقلی وجود ندارد، اگر معقول بالذاتی وجود نداشته باشد، یعنی اگر عالم خارج وجود نداشته باشد و چیزی در حوزه آگاهی من وارد نشده باشد، من نمی‌توانم به خودم آگاهی پیدا کنم. پس، آگاهی من به خودم از طریق چیزی حاصل می‌شود که نسبت به آگاهی من «غیر» است. آگاهی من از خودم از طریق یک «غیر» یا همان معقول بالذاتی صورت می‌گیرد که از بیرون در حوزه ذهن من وارد شده و به Gegenstand و نه object تبدیل شده است. باید توجه داشت که این نکته خیلی مهم است، چون اغلب مترجمینی که از زبان مبدأ انگلیسی ترجمه کرده‌اند از این تمایز اساسی که هگل - و پیش‌تر از او - میان object یا عین خارجی و Gegenstand یا عین خارجی متعلق علم و آگاهی من وارد کرده، غفلت کرده‌اند، زیرا در زبان انگلیسی ما دو نوع object نداریم. البته در انگلیسی و فرانسه مشکل را این‌گونه حل کرده‌اند که طبق یک قرارداد object به معنی Objekt آلمانی را با O کوچک و Objekt به معنای Gegenstand را با O بزرگ یا دو جزء و اثره را با خط تیره جدا می‌کنند و به صورت ob-ject می‌نویسند. بر این مسئله از این حیث تاکید می‌کنم که بدانید در یکی از کتابهای کانت به نام «تمهیدات» که اتفاقاً گره اصلی کتاب همین مسئله یعنی دو نوع بودن معقول یا عین است، کانت از کلمه Gegenstand استفاده کرده ولی مترجم فارسی که آن را از روی ترجمه انگلیسی به فارسی برگردانده متوجه نکته‌ای که درباره چگونگی نوشتن object گفتم نشده و در نتیجه Object انگلیسی معادل Gegenstand آلمانی را به عین خارجی ترجمه کرده و اصل مطلب کانت اصلاً فوت شده است. جالب این که این ترجمه به عنوان رساله دکتری هم پذیرفته شده است، بگذریم.

بحث هگل در واقع این است که آن چه از حالت معقول بالعرض بودن بیرون می‌آید و حیثیت جدیدی پیدا می‌کند و به عنوان معقول بالذات برای ذهن من قرار می‌گیرد، یا به تعبیر دیگر از Objekt بودن به Gegenstand تبدیل می‌شود، آن خود موضوع آگاهی من است و از طرف دیگر آگاهی من، از طریق غیریتی که قوه عاقله نسبت به این عین جدید یا معقول بالذات ایجاد می‌کند و از طریق تعقل نسبت به این موضوع جدید، عملی می‌شود. بنابراین، نکته مهم آگاهی، یعنی آگاهی از غیر نیست، بلکه آگاهی عبارت از آگاه شدن از خود یا نفس از طریق غیرتی است. تاکیدهای من بر این نکته که ایدئالیسم به این معنی نیست که بیرون از ذهن چیزی وجود ندارد اتفاقاً همین جا معنی پیدا می‌کند. در واقع، بخشی از دلایل مربوط به این که ما اصل مطلب را نمی‌فهمیم، دلایل زبانی است چون اگر این نکته‌های ظریف را نفهمیم متوجه اصل مطلب نخواهیم شد، همان‌طور که ملا صدرا درباره پیشینیان خود گفته بود که چون تمایز میان معقول بالذات و معقول بالعرض را نفهمیدند گمان کردند که رنالیسم یا علم یعنی این که لیوانی که در برابر من قرار دارد با ذهن اتحاد پیدا می‌کند، که شدنی نیست. این‌که گفته‌اند از نظر ایدئالیست‌ها بیرون از ذهن و آگاهی چیزی وجود ندارد حرف درستی نیست و هگل این توضیح را می‌دهد که آگاهی آگاهی به صرف خود نیست، بلکه برعکس، اگر عین خارجی وجود نداشته نباشد، آگاهی هم وجود ندارد و اگر آن چیزی که از بیرون به ذهن می‌آید، اگر نیامده باشد و به تعبیری اگر یک Gegenstand در مقابل ذهن نباشد اصلاً آگاهی امکان پذیر نمی‌شود، نه تنها آگاهی قوه عاقله نسبت به عالم خارج، بلکه حتی نسبت به خود هم امکان پذیر نمی‌شود.

البته این موضوع نتایج بسیار و پیچیده‌ای دارد که ما هنوز نمی‌توانیم به آن نتایج بپردازیم، اما به عنوان یک پرنانز کوچک باید بگویم این بحثی که امروز در فلسفه‌های جدید وجود دارد یکی از ریشه‌های مهم آن در همین جاست. البته این بحث

طبق معمول از اروپا آغاز شده است چون اروپایی‌ها مدتها غیر اروپایی را به عنوان موجودات اولیه و بیرون از تمدن نفی کرده‌اند، بحث‌های جدیدی که خصوصاً از نیمه دوم قرن بیستم در اروپا در باره غیریت alterity مطرح شده از این‌جا ناشی می‌شود که اگر غیر نباشد اصلاً من نیستم. در واقع یکی از علل وجودی من این است که چیزی وجود داشته باشد تا من بتوانم در نسبت با آن خودم را اثبات کنم و توضیح بدهم. این بحث البته نتایج بسیار مهمی دارد که هم هگلی‌ها و هم غیر هگلی‌ها درباره آن‌ها بحث کرده‌اند و حتی افرادی مثل دریدا که در این مسئله از مبنای دیگری حرکت کرده باز نظر او در این بحث بطور عمده معطوف به هگل بوده است چون هگل این موضوع را در تمام نوشته‌هایش درباره آگاهی، مبنی بر این است که اگر غیر نباشد آگاهی نیست مورد تاکید قرار داده و حتی تمام منطق هگل مبتنی بر غیریت است. این تجربه آگاهی قدم اول تجربه آگاهی است و هگل در واقع در طول 500 صفحه پدیدارشناسی روح نشان خواهد داد که به چه ترتیبی رابطه بسیار پیچیده میان ذهن و عین و عاقل و معقول برقرار می‌شود و این رابطه میان ذهن و عین در راه بسط آگاهی چگونه بیش از پیش به تدریج پیچیده تر می‌شود. از نظر هگل چیزی به عنوان ذهن و عین جدای از یکدیگر وجود ندارد بلکه در هر دوره تاریخی و در هر زمانی که بخواهیم به این تجربه آگاهی برشی بدهیم، در آن‌جا چیزی به نام ذهن- عین یا عاقل- معقول وجود دارد نه ذهن و عین یا عاقل و معقول. پیش‌تر اشاره کردم که عنوان کتاب ارنست بلوخ که از هگلی‌های بسیار مهم بود و هگل را دقیق فهمیده بود، ذهن و عین نیست بلکه میان ذهن و عین یک خط تیره گذاشته (ذهن - عین) است. یعنی از دیدگاه فلسفه هگل همه جا عین و ذهن عین یکدیگرند، چیزی جز عین و ذهنی که متحد شده‌اند، عین و ذهنی که هر زمان همدیگر را می‌فهمند و به همدیگر تبدیل می‌شوند و در عین غیریت با یکدیگر وحدت پیدا می‌کنند، چیزی جز این وجود ندارد. به زبان هگلی می‌توان گفت، این علم هر زمانی مطلق است، هگل خواهد گفت که علم مطلق در آغاز هم وجود دارد، اما ما در آغاز هنوز به آن‌جا نرسیده‌ایم که بگوییم علم در آغاز مطلق است بلکه مطلق بودن را در پایان می‌بینیم. اما این مطلق به چه معنایی است؟

هایدگر در جواب این سوال توضیح مهمی دارد. او می‌گوید: مطلق بودن علم به این معناست که عین خارجی دیگر به معنایی که برای انسان اولیه وجود داشت - که کاملاً متمایز از ذهن او بود - وجود ندارد بلکه انسان آگاهی پیدا می‌کند و یا قوه عاقله تعقل می‌کند همیشه خودش را در غیر، ولی خودش را، یعنی این که علم انسان مطلق است به این معنا که علم او وابسته به یک امر خارجی نیست بلکه وابسته به یک ساحت غیر است که خود او در وعاء ذهن ایجاد کرده و با آن وحدت پیدا کرده و سپس از طریق غیریت آن از خود آگاهی پیدا کرده است. پس در واقع آگاهی همیشه آگاهی از خود آگاهی است که البته آن آگاهی از غیر است. از این جا به بعد است که می‌توان گفت وارد یک میدان مغناطیسی جدیدی می‌شویم که با مختصات فلسفه اصول رئالیسم سازگار نیست. هگل می‌گوید این چیزی که تجربه می‌کند، در واقع، این آگاهی که غیر را تجربه می‌کند و از طریق غیر در نهایت خود او را تجربه می‌کند همان روح است. این جا باز از جمله جاهایی است که به خوبی روشن می‌شود که این روح است که از طریق آگاهی از غیر، از خود آگاه می‌شود، نه ذهن. کسی که Geist را ذهن دانسته باشد و ذهن بفهمد، در واقع، از هگل چیزی نفهمیده است. اما چرا هگل این بحث پیچیده را مطرح کرده است؟

معمولاً اگر تحقیقات اروپایی را ببینید، این مقدمات یا توضیحات اضافی که من گاهی اوقات می‌آورم - البته از بیرون بحث - آن‌ها نیازی به گفتن آن ندارند چون هم در یک فضای فرهنگی هستند که نیازی به باز تکرار آن بحث‌های بیرونی ندارند و هم با مقدماتی آشنایی دارند که اکثر ما با آن مقدمات آشنایی لازم را نداریم. به تعبیری می‌توان گفت که اروپایی‌ها

در فضایی فلسفی هستند، حال آن که فضای فرهنگی ما سخت غیر فلسفی و حتی ضد فلسفی است. حال چرا مکان و محمل تجربه آگاهی انسان روح است و این روح با آن چه در حوزه دین گفته می‌شود چه نسبتی دارد؟ چرا در کتابهای خارجی، حتی اهل دیانت، وقتی درباره این مطالب بحث می‌کنند، به این توضیحات اضافی ما نیازی ندارند؟ علت این امر در این است که در آنجا حوزه دین و فلسفه جداست، حتی متدینی که قدم در راه فلسفه می‌گذارد بحث دینی را همه جا وارد نمی‌کند، اگرچه مباحث دینی در پس ذهن او حاضر است ولی آن را در همه جا وارد نمی‌کند. من این موضوع را به عمد و به اصطلاح با یک فاصله گذاری برای شما توضیح می‌دهم که بدانید چرا هگل پیچیده است. هگل می‌گوید این آگاهی که من از آن صحبت کردم و این وحدتی که در جایی میان هویت و غیریت ایجاد می‌شود، من آن را روح یا مطلق می‌دانم. این جا می‌بینیم که هگل الگوی دیانت مسیحی را وارد می‌کند و به عبارت دیگر اگر درست فهمیده شود هگل فیلسوف مسیحیت است یعنی هگل از مسیحیت تفسیر فلسفی عرضه می‌کند. هگل می‌خواهد نشان بدهد که فلسفه راستین عین دین مبین است که البته قبلاً توضیح دادم که دین مبین در نظر هگل همانا مسیحیت است، پس، برای فهم پیچیدگی هگل باید این مسئله را در نظر داشته باشیم. روح در مسیحیت همین‌طور است که هگل گفته است. این که هگل می‌گوید تجربه آگاهی چیزی است که از آغاز وجود دارد و در همان آغاز هم مطلق است و البته این مطلق بودن مانع از آن نیست که راه بسیار طولانی را طی کند تا در نهایت راه به علم مطلق برسد، علم مطلق در آغاز هم به نوعی هست، یعنی، به توضیح هیدگر، از این جهت مطلق است که آگاهی او نسبت به خود است و وابسته به عین خارجی نیست. این توضیح که هگل می‌دهد، در واقع، توصیف روح در مسیحیت است که در آغاز انجیل یوحنا آمده : در آغاز کلمه بود و کلمه بر روی آب بود، یعنی همان روح بود ولی این کلمه یا روح در آغاز مضمحل و فی نفسه بود. به تعبیر عرفاء که قبلاً اشاره کردم کنز مخفی بود، این روح مطلق در جایی برای این که - اگر بشود گفت - مطلق تر بشود بسط پیدا کرد، یعنی از حالت مضمحل بیرون آمد و - باز اگر بشود گفت - به غیر پناه برد یا به غیر توجه نمود، به تعبیر دیگر، سر از گریبان طبیعت بیرون آورد و خود را از طریق عیسی مسیح جسم کرد. روح مطلق بسط یافته در پایان راه مصائب مسیح بر بالای کوه جلتا در حالی که صلیب بر دوش خود داشت همان روحی است که در آغاز کلمه یا کنز مخفی بود یعنی به صورت مطلق مضمحل وجود داشت. معنای هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن نیز جز این نیست، آغاز همان پایان و پایان همان آغاز است ولی این جا به یک اعتبار و از یک حیث و آنجا به اعتبار دیگر است. خب، تا این جا بحث دین بود و آن را از این جهت آوردم تا شما را به حوزه‌ای که هگل بحث می‌کند منتقل کرده باشم تا بدانید پشتوانه بحث هگل کجاست ، بنابراین این پرائنز را می‌بندم.

هگل از این حیث تعبیر راه را به کار می‌گیرد که تجربه آگاهی یا آگاهی از خود در این رفتن - به تعبیر دیگری در این سلوکی که مسیر تجربه آگاهی و خودآگاهی از آن می‌گذرد که تکرار می‌کنم معنای دیالکتیک در نزد هگل جز این نیست - تحقق پیدا می‌کند. این راه آغازی دارد، اما تا زمان هگل انجام آن نامعلوم بود، ولی هگل ادعا می‌کند که به اعتباری دورانی در تاریخ تجربه آگاهی به سر آمده و علم مطلق ممکن شده است. این بحث ناظر بر همان تعبیر «پایان تاریخ» است که گویا تنها یک بار در درس‌های فلسفه تاریخ او آمده است.

به تعبیری که پیشتر از الهیات مسیحی آوردم، می‌توان گفت که روح پس از تجسد در جسم عیسی مسیح بار دیگر به روح برمی‌گردد ، از خود او در انجیل نقل شده است که می‌گوید من پیش پدر برمی‌گردم. بازگشت به پیش پدر مستلزم راهی است که آن همان مصائب مسیح است. پیشتر هم گفته‌ام که مفهوم راه در فلسفه اروپایی از قرون وسطی به این طرف مفهوم

بسیار مهمی بوده است. مفهوم راه در مسیحیت عبارت از راه مصائب عیسی مسیح بود و هگل هم اینجا همان معنی را به کار می‌برد و می‌گوید آن راه عبارت از راه شک و نومیدی است. کلماتی که هگل در آلمانی برای شک (Zweiflen) و نومیدی (das Verzweiflen) به کار می‌برد یک ریشه دارند. به تعبیر هگل راه شک به معنی راه نومیدی است، در این جا شک در معنایی که گذشتگان به کار برده‌اند - یعنی تردید در واقعیت یک امر و رفع تردید - استعمال نشده، شک در نزد هگل به معنای این است که ما درباره هر آگاهی طبیعی یا آنچه که به صورت بلاواسطه از جهان خارج به ما داده شده، تردید کنیم، چون انسان در آغاز، انسان طبیعی است، یعنی در قدم اول و در واقع در نسبت اولین پیوندش با جهان خارج، طبیعی است و به تعبیر دیگر بلاواسطه است اما پس از این‌که بر اثر شک این بلاواسطه و طبیعی بودن را از میان برد، به نوعی نومیدی دست می‌یابد و نسبت به تجربه آگاهی از عالم بیرون به نوعی ناامیدی می‌رسد. پس این راه راه ناامیدی است ولی از طریق همین نومیدی است که در پایان به آگاهی مطلق می‌رسیم و این آگاهی مطلق علم مطلق و روح مطلق است. این تعبیر مفسران هگل مبنی بر این‌که این راهی است که در کرانه‌های آن سرهای بی‌جرم و بی‌جنایت بسیاری افتاده، در واقع، همان راه شک نسبت به انسان بلاواسطه و طبیعی است، برای این‌که از وضع طبیعی و بلاواسطه بودن فراتر برود. اگرچه آن تعبیر دینی برگردیم، این راه در واقع راهی است که عیسی مسیح با مصائب خود تا بالای کوه جلعتا صلیب بر دوش سپرد تا از جسم طبیعی - یعنی این دامگه حادثه - رها شود تا بتواند دوباره به پیش پدر برگردد. البته چیزی شبیه به این تعبیر در بیت دیگر آن غزل معروف حافظ آمده است<sup>14</sup>

در این شب سیاهم، گم گشت راه مقصود

از گوشه‌ای برون آی، ای کوکب هدایت

با سوء استفاده از بیت حافظ می‌توان گفت این راه در واقع عبارت از رسیدن به مقصود یا همان علم و آگاهی مطلق و تبدیل شدن به روح است، اما به خلاف گفته حافظ، هیچ کوکب هدایتی بیرون از من و به عبارت دیگر بیرون از آگاهی من وجود ندارد تا آن بالا بدرخشد و راه را به من نشان بدهد، راه من هستم که می‌روم و در واقع راه عبارت از سیر آگاهی انسان در جهت روح مطلق شدن است و خورشید این راه درونی است نه بیرونی. هگل به کرات این تعبیر را به کار می‌برد که انسان،

<sup>14</sup> - زان یاردلنوازم شکرست با شکایت

گر نکته‌دان عشقی بشنوتواین حکایت

در زلف چون کمندش ای دل مبیح کانا

سرها بریده بینی بی‌جرم و بی‌جنایت

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود

زیهار از این بیابان و این راه بی‌نهایت

از زمانی که دکارت گفت : «می‌اندیشم» پای خود را در یک جای محکمی گذاشت و بر مبنای اندیشیدن ، دوران جدیدی را آغاز کرد. در واقع، انسان روی فکر ایستاد و از آن پس، خورشیدی که می‌تابد و راه را روشن می‌کند، خورشید خودآگاهی درون انسان است که خود بر خویشتن می‌تابد و خود خویشتن را روشن می‌کند .

کتاب نظام علم همان طور که گذشت، عنوان فرعی دومی هم به نام علم پدیدارشناسی روح دارد. حال باید دید این دو عنوان فرعی یعنی «علم تجربه آگاهی» و «علم پدیدارشناسی روح» چه نسبتی با هم دارند. مفسران اولیه که عمدتاً متوجه این نکته نشده و تعارضی میان دو عنوان دیده بودند، فکر کرده بودند که این کتاب تنها می‌تواند یکی از دو عنوان فرعی را داشته باشد، در واقع، هگل در جایی آن هدف اولیه را از دست داده و به بیراهه رفته است، به تعبیری ، بیش از 500 صفحه مطلب را به هم بافته که معنای روشنی ندارد، بویژه این که نمی‌دانیم با دو عنوان فرعی چه بکنیم. ولی واقعیت این طور نیست و این دو عنوان فرعی همان‌طور که از این دریچه تا الان دیده شد به هم مربوط هستند چون آغاز کتاب پدیدارشناسی روح عبارت است از خودآگاه شدن انسان در این مسیر که مسیر نومی‌دی است تا برسد به علم مطلق که همانا روح مطلق است. تاکید من بر تعبیر راه، که راه نومی‌دی است و در جلسه قبل هم از هگل نقل کردم که گفت امثال شلینگ فلسفه‌ای را تدوین کرده‌اند که مطلق در آن فاقد خلجان درونی است و، به تعبیر دیگر، مطلق شلینگ مانند شبی است که در آن همه گاوها سیاه هستند، یعنی به دلیل فقدان خلجان درونی هیچ اتفاقی در آن رخ نمی‌دهد، تاکید من به خاطر نتیجه‌ای است که هگل می‌گیرد و آن این که در دیدگاه شلینگ، علم عبارت است از شهود پیدا کردن به این مطلق که هیچ خلجانی در آن نیست، پس، نه علم ما از مسیرهایی می‌گذرد که مسیرهای نومی‌دی است و نه آن مطلق که موضوع این علم است چیزی است که دارای خلجان باشد، پس در این علم کافی است که ما یک شهودی نسبت به یک امر مطلق بی خلجان پیدا کنیم. در واقع، فلسفه عبارت از شهود به یک امر بحت و بسیط است. اگر بخواهیم از اصطلاحات فلسفی خودمان استفاده کنیم، هگل می‌خواهد بگوید که همه هواداران افکار باطنی - به تعبیر جدید رمانتیک و به تعبیر ما عارفانه - تصور می‌کنند که علم جز مبتنی بر شهود نیست و ما در یک زمانی علم لدنی پیدا می‌کنیم، حال آن که هیچ‌کدام از این‌ها فلسفه نیست. در واقع، این دریافت‌ها نه فلسفه که بیشتر از سنخ شعر و ادبیات است. پس، فلسفه با چیزی - مطلق یا روح - سر و کار دارد که خود دچار خلجان دائمی است و از طرف دیگر، برای رسیدن به علم مطلق از راهی می‌گذرد که راه نا امیدی کامل است. همان طور که این‌جا ملاحظه می‌شود، انسانی که آگاهی پیدا می‌کند، همانا روح در آغاز و در حالت فی نفسه است که هنوز بسط پیدا نکرده و در واقع در حالت مضمر و پوشیده است، و در این راه است که این انسان و این آگاهی بر اثر بی‌نهایت آگاهی‌ها و منازل آگاهی که در تاریخ تحول فرهنگ و تمدن غربی از آن‌ها می‌گذرد، در نهایت به نهایت خودآگاهی می‌رسد و این از ویژگی‌های روح است که خودش به طور مطلق - به معنایی که از هیدگر آوردم - به خود آگاه می‌شود یا در واقع عین خودآگاهی می‌شود، پس، پدیدارشناسی روح عبارت است از حرکت انسان از حالت مضمر و بسط پیدا نکرده و آشکار نشده ، و گذشتن از منازل راه نومی‌دی و در نهایت رسیدن به علم مطلق که همان روح مطلق است. پس، عنوان فرعی پدیدارشناسی روح که هگل بعداً آن را به عنوان فرعی اول کتاب افزود عین هم هستند، بنابراین، ما در پدیدارشناسی روح شرح پدیدارشدن روح از آغاز مضمر، در خود و هنوز بسط نیافته یا کنز مخفی تا گذشتن از منازل و عین روح مطلق شدن در پایان را می‌بینیم. پس، علم تجربه آگاهی یعنی علم پدیدارشدن روح و، بنابراین، این دو عنوان فرعی یکی بیشتر نیستند.

این‌جا یکی از آن منفذهایی است که می‌توانیم بگوئیم وارد کاخ پدیدارشناسی روح شده‌ایم و تا همین‌جا هم می‌توانیم بگوئیم که این کاخ دارای مشخصات درونی و از نظر معماری درونی دارای ساختاری است که اگر یکی از آن تالارها را با همه زوایای ممکن آن درست فهمیده باشیم، می‌توانیم تصویری از دیگر تالارها پیدا کنیم و ساختار معمارانه آن را هم بفهمیم، چون این همان منطقی است که در همه جای دیگر به شیوه‌ها و صورت‌های مختلف تکرار می‌شود، یعنی پدیدارشناسی روح چیزی جز توضیح آن‌چه من در این‌جا گفتم در منازل مختلف نیست. روح عین خود است و چیزی جز خود نیست و در واقع ضد خود را نیز در درون خود دارد. در این سیر جدالی، روح غیر خود را در مقابل خود ایجاد می‌کند تا از طریق آن به وحدت دیگر و به هویت و خود دیگر خویش برسد. به عبارتی، روح یک چیز بیشتر نیست، یک اتفاق بیشتر نمی‌افتد و آن این است که هگل نشان می‌دهد که ما در مسیری هستیم، انسان در یک مسیری است و هر جایی از این مسیر که شما وارد آن بشوید وارد فلسفه شده‌اید چون این مسیر عین فلسفه است و به همین دلیل هم است که هگل گفت فلسفه مقدمه ندارد، چون فلسفه یعنی این راهی که ما داریم می‌رویم، فلسفه عبارت است از این منازل و مراتب و بستگی به این دارد که شما در کجای راه وارد شده باشید و در کجای آن سیری که تجربه آگاهی می‌کنیم و روح پدیدار می‌شود قدم بگذارید، از هر جایی که وارد شده باشید می‌توانید راه را ادامه بدهید و لازم نیست که منازل قبل را هم تجربه کرده باشید. تفسیرهای متعددی که از هگل شده و بحث‌های متعددی که درباره هگل خصوصاً پدیدارشناسی روح وجود دارد و این‌که این کتاب چیست و در نهایت چه چیزی به ما می‌دهد و این‌که این انسانی که در آغاز هست و تجربه آگاهی می‌کند و آن روح مطلق که در پایان هست این‌ها چه نسبتی با هم دارند و به چه ترتیبی فهمیده می‌شوند، از جمله پیچیدگی‌های این کتاب هستند و در واقع نکته ظریف تفسیر هگل این جاهاست.

قبل از به پایان بردن این جلسه به یکی دو نکته دیگر نیز اشاره می‌کنم. کاری که هگل در پدیدارشناسی روح انجام می‌دهد این است که سیر دیالکتیکی آگاهی را توضیح داده و شرح می‌کند. این کتاب حرکت دیالکتیکی آگاهی است. هگل در همین مقدمه به این نکته تصریح کرده است. اما سیر دیالکتیکی چیست؟ چیزی که تا این‌جا می‌دانیم این است که دیالکتیک یک روش است مثل منطق ارسطویی و البته در مقابل آن، که اگر کسی آن را یاد بگیرد، روش درست سخن گفتن و درست استدلال کردن را یاد می‌گیرد. برخی پنداشته اند وقتی هگل روش خود را دیالکتیک نامیده، منظور او چیزی است در تقابل با ارسطو و یا در تکامل آن که همانند منطق صوری می‌شود آن را جداگانه یاد گرفت ولی چیزی که هگل می‌گوید اصلاً این‌طور نیست. هگل دیالکتیک را سیر خودآگاهی و سیر روح در جهت مطلق شدن می‌داند. هگل این‌جا از کلمه *Entwicklung* برای این سیر استفاده می‌کند که برخی آن را به تکامل ترجمه کرده‌اند که درست نیست. هگل می‌گوید دیالکتیک عبارت از *Entwicklung* است، یعنی روح یا آگاهی که در آغاز مضمر و پوشیده و در خود است به چه ترتیبی برای خود می‌شود یعنی خودش را آشکار می‌کند و بسط پیدا می‌کند. این بسط آگاهی یا روح در جهت رسیدن به خودآگاهی کامل یا به آگاهی و علم مطلق عبارت از دیالکتیک است. با توجه به مقدماتی که تا این‌جا گفته‌ام، کم و بیش می‌شود فهمید که این راه ناهموار راه تردیدهاست برای این‌که آن چیزی را که طبیعی و بلاواسطه است باید نفی بکنیم، به عبارت دیگر، این راه، راه نفی داریم است، و این‌جاست که روح یا آگاهی در مرحله اول هر لحظه غیر را نفی می‌کند و از طریق نفی غیر، آگاهی به خودش برگشته و در مرحله دوم خودش را نفی می‌کند، نفی غیر، یعنی این‌که آن عین خارجی - *object* - که در مقابل من قرار می‌گیرد، در آغاز یک عین «در خود» است و از طریق نفی هویت «در خود» در مقابل ذهن من، شأن و هویت «برای من» پیدا می‌کند. اما نفی کردن آگاهی خود را به این معنی است که آگاهی هم در مقابل غیر قرار می‌گیرد و غیر را به موضوع



خویشتن تبدیل می‌کند و از طریق نفی غیر، باز به خود برمی‌گردد و این کار روح یعنی نفی غیر و سپس بازگشت و نفی خود دایمی است برای این که روح به مرتبه بالا برسد. هگل البته به خلاف فلسفه و عرفان ما نمی‌گوید مرتبه بالا چون مراتب هگل طولی نیست بلکه عرضی است. هم چنین هگل به جای تعبیر قوس صعود و نزول از تعبیر راه استفاده می‌کند و به این دلیل است که گفتیم آن کلمه *Entwicklung* را نمی‌شود تکامل ترجمه کرد اگرچه یکی از معانی آن تکامل است، باز هگل تعبیر منزل را به کار می‌برد چون این خط در عرض جریان دارد و نه در طول. بنابراین، تعبیر منازل را به کار می‌برد و می‌گوید: هر منزلی حفظ آن چیزی است که در منزل پیشین به دست آمده و به تعبیر دیگر، حفظ آن توشه‌ای که در منزل پیشین به دست آمده بعلاوه توشه و تجربه این منزل. دیالکتیک هگل عبارت از یک سیر جدلی یا جدالی است به این معنی که وضع موجود یا وضع امر طبیعی و بلاواسطه بودن را نفی می‌کند تا به منزل بعدی برسد و این منزل منزلی است که هم منزل قبیل را حفظ می‌کند و هم منزل بالاتری است.

هگل خواهد گفت - تفصیل آن را بعداً خواهیم دید - این راهی که ما درباره آن صحبت می‌کنیم و این کتاب متکفل بحث آن است. در واقع، راهی است که فرهنگ غربی از آن گذشته است - البته هگل کلمه غربی را نمی‌گوید - بنابراین منازل مختلف این راهی که آگاهی سیر می‌کند تا برسد به روح مطلق، عبارت از صورت‌هایی - *Gestalten* - است که فرهنگ به خود گرفته است تا برسد به مرحله و منزل بعدی و تا در نهایت به عقل مطلق برسد، پس، بحث ما بعد از این درباره همین صورت‌هایی است که فرهنگ به خودش گرفته است. این‌جا توضیحی ضروری است و آن این‌که هگل از کلمه *Bildung* برای مفهوم فرهنگ استفاده می‌کند حال آن که کلمه «کولتور» هم در آلمانی به معنای فرهنگ وجود دارد، دلیل این‌که هگل به جای کلمه کولتور از کلمه بیلدونگ استفاده می‌کند این است که این کلمه از ریشه *bilden* به معنی ساختن است، یعنی در این مسیری که انسان حرکت می‌کند انسانیت و آگاهی او ساخته می‌شود. فرهنگ در اصطلاح هگلی مفهومی پیچیده دارد و به معنی چیزی است که می‌سازد و ما برای این مفهوم معادل مناسبی در فارسی امروز نداریم. بارمعنایی کلمه فرهنگ در فارسی امروز سبک و مبتذل شده است و ما آن را به مواردی مثل فرهنگ استفاده از اتوبوس یا فرهنگ در صف ایستادن و غیره تقلیل داده‌ایم اما فرهنگ یک کلمه فارسی بسیار قدیمی و هم‌ریشه فرهیختن است، از قضا فرهنگ در قدیم به این معنی بود که انسان زمخت اولیه ازحالت طبیعی اولیه‌اش فرهیخته شود یعنی صورت زمختی را از دست بدهد و صورتی نو بگیرد تا به او انسان با فرهنگ گفته شود. هگل می‌خواهد نشان بدهد که انسان اولیه که انسان چسبیده به امور طبیعی صرف و بلاواسطه است چگونه در این راه، که راه بسط آگاهی است، فرهیخته می‌شود و به انسان دارای فرهنگ تبدیل می‌گردد. بعداً خواهیم دید که برخی از این منازل مهم کجاها هستند، به عنوان مثال، یکی از آن منازل مهم یونان و بعد از آن روم و بعد دوره روشنگری و سپس انقلاب فرانسه است. هگل می‌گوید: این‌ها مراحل هستند که روح و آگاهی از آن‌ها سیر کرده و در این سیر دیالکتیکی، با نفی وضع موجود - عین خارجی - از یک طرف و نفی خود از طرف دیگر، به یک آگاهی جدیدی رسیده است. بعد از این درباره برخی از این منازل بحث خواهیم کرد. طبیعی است آنچه هگل درباره برخی از این منازل گفته برای ما بسیار پیچیده است و ما مقدمات لازم برای درک همه آن مباحث را نداریم، اما به هر حال سعی می‌کنم یکی دو بحث از مباحث آسان و یکی دو بحث از مباحث پیچیده را توضیح بدهم تا ببینیم سلوک و منازل روح از کجاها می‌گذرد و تجربه آگاهی به چه ترتیبی انجام می‌شود.

## جلسه چهارم

آن چه در جلسات قبل درباره پدیدارشناسی روح گفتم بیشتر مقدمات با تاکید بر مقدمه و پیشگفتار این کتاب بود و بحث به این جا رسید که دو عنوان فرعی پدیدارشناسی روح هر دو به یک مطلب اصلی برمی گردند. نظر مفسران پیشین - بویژه مفسران سده نوزده و اوایل سده بیستم - که اعتقاد داشتند تعارضی میان دو عنوان فرعی وجود دارد، با توجه به تفسیرهای جدید درست به نظر نمی رسد. نگاهی به مقدمه که در پیش از کامل شدن کتاب نوشته شده و پیشگفتار که پس از اتمام کتاب - نوشتن کتاب حدوداً یکسال و نیم طول کشید - نوشته شده است، نشان می دهد که نظر هگل در این فاصله یک سال و نیم تغییری نکرده است. این که در برخی از ترجمه ها، کتاب پدیدارشناسی روح را به دلیل مفصل بودن در دو مجلد منتشر کرده اند به این دلیل است که هگل در نیمه اول درباره علم تجربه خودآگاهی بحث می کند و همان طور که در جلسه قبل اشاره کردم بعد از آن است که در جایی آگاهی در روح تجلی پیدا می کند و در واقع از این جاست که به قول هگل روح آغاز می شود. نیمه دوم کتاب با فصل مهمی درباره روح آغاز می شود. باز بر این نکته تاکید می کنم، بویژه برای کسانی که هگل را به فارسی و یا حتی به انگلیسی می خوانند، باید دقت کنند و بدانند در متن و بافتی که هگل کلمه روح را وارد می کند قابل ترجمه به ذهن نیست و این نکته هرچه جلوتر برویم بیشتر روشن خواهد شد. بنابراین بخش اول کتاب علم تجربه آگاهی است که در آن سیر تکوین آگاهی را نشان می دهد. آگاهی، خودآگاهی و عقل سه قسمت اول پدیدارشناسی روح هستند و پس از آن است که هگل می گوید روح در جایی ظاهر می شود. البته روح یک روند تاریخی پیچیده ای دارد و در جایی از حالت درون ذات به حالت بیرونی میل پیدا می کند، به تعبیر بهتر، تحقق عینی خارجی یا تحقق تاریخی پیدا می کند. پس، همین طور که می بینید این جا بحث اصلاً بر سر ذهن نیست. به هر حال روح در جایی حالت برون ذات پیدا می کند، برخی از مترجمین این جا، سابجکتیو و آبجکتیو را به آفاقی و انفسی ترجمه کرده اند که البته بد نیست یعنی روح از حالت انفسی خارج شده و حالت آفاقی و یا ظهور بیرونی پیدا می کند، یعنی از حوزه صرف آگاهی بیرون آمده و تبلور بیرونی پیدا می کند.

این جا لازم است نکته ای را که در جلسه گذشته هم به آن اشاره کردم توضیح بدهم و آن این که ما وقتی می توانیم مباحث هگل را بفهمیم که بدانیم الگویی که هگل دنبال می کند و به اصطلاح پشتوانه یا مبانی نظری مباحث هگل، الگوی الهیات مسیحی است، در واقع مبنای کتاب هگل همان مبنای الهیات مسیحی است، نکته مهمی که در جلسه گذشته به آن اشاره نکردم این است که بخش قابل توجهی از مباحث پایانی این کتاب به ادیان بویژه به مسیحیت اختصاص دارد. برنار بورژوا که چهارمین ترجمه پدیدارشناسی روح به فرانسه را او انجام داده و جزء یکی از هگلیان تراز اول جهانی است در جایی از این ترجمه ی بسیار دقیق و بی نظیر به خوانندگان این نکته را گوشزد کرده که اگر دریافتی از مبانی الهیات مسیحی نداشته باشیم، کتاب پدیدارشناسی روح از بسیاری از جهات قابل فهم نخواهد بود که البته نکته درستی است و آن هایی که روح را به ذهن ترجمه کرده اند به این علت است که به این نکات ظریف توجه نکرده اند. نکته اساسی که برنار بورژوا اضافه می کند این است که می گوید بدانید که در هر صفحه ای از این کتاب که اصل آن در چاپ های مختلف میان 500 تا 700 صفحه است مسیحیت و عیسی مسیح در آن حضور دارد، در حالی که نه آیه ای از انجیل ها در آن آمده و نه اسم عیسی مسیح. من وقتی دوباره به فهرست چندین چاپ آلمانی و فرانسه که از این کتاب در اختیار داشتم مراجعه کردم، دیدم همین طور است. ما فکر می کنیم که حضور دین یعنی تکرار، این که دین همه جا حضور دارد و به هر مناسبتی مطالبی درباره دین را - با مورد یا بی مورد - تکرار می کنیم، در حالی که هگل در این 500 یا 700 صفحه که نظری به مسیحیت و تعالیم عیسی مسیح داشته حتی

یک بار هم نام عیسی مسیح را نیاورده است. این نشان دهنده استقلال است که حوزه فلسفه قدیم از اسطوره – چنان که بیشتر در مورد افلاطون هم به آن اشاره کرده بودم – و استقلال فلسفه در معنای جدید از حوزه الهیات و دین پیدا کرده است. چیزی که در واقع فهم فلسفه در معنای جدید را برای ما غیر ممکن می‌کند، این است که این فلسفه‌ها در حوزه کاملاً مستقلی تاسیس و تدوین شده‌اند که بر مفاهیمی که از دیگر حوزه‌ها مانند دیانت در فلسفه جدید و اسطوره گرفته‌اند اشراف دارند و به آن مفاهیم ساحتی فلسفی می‌دهند.

به هر حال، این روح در جایی حالت بیرونی پیدا می‌کند، در واقع، در بیرون پدیدار شده و وجود عینی پیدا می‌کند و از این‌جا به بعد است که هگل برخی از صورت‌های عینی روح یا Gestalten را مورد بحث قرار می‌دهد و در ضمن آن نشان می‌دهد که انسان اروپایی مراحل از آگاهی را گذرانده و به مرحله روح رسیده است، یعنی وضعی ایجاد شده که آگاهی آن عین خودآگاهی و خودآگاهی آن عین آگاهی است و این چیزی است که هگل تا نیمه‌های کتاب آن را به صورت‌های مختلف و با شیوه‌های بیانی متفاوتی نشان می‌دهد و اصلاً گره اصلی پدیدارشناسی در این است که آگاهی عین خودآگاهی و خودآگاهی عین آگاهی است و این‌جاست که می‌گوید بعد از این حالت جمع و وحدتی که میان این دو به وجود آمد، روح که عین آگاهی است ظاهر می‌شود. این آگاهی در مرحله‌ای ظهور بیرونی پیدا می‌کند، یعنی در صورت‌های تاریخی خود را نشان می‌دهد. بنابراین یک مرحله آغازینی وجود دارد که مسئله، آگاهی و خودآگاهی یک فرد است ولی از یک مرحله‌ای به بعد آگاهی خود را در یک ذات و جوهری که عینی است متجلی می‌سازد و از این‌جا به بعد است که روح در معنای دقیق خود تحقق پیدا کرده است. نخستین Gestalt یا صورتی که هگل بحث می‌کند و من در طرح این صورت‌ها بر اساس نظم و ترتیب پدر لبریر<sup>15</sup> پیش می‌روم نسبت طبیعت و آزادی است.

در جایی که در پدیدارشناسی روح، روح در بیرون ظاهر می‌شود، می‌توانیم بگوییم – کما این‌که گفته‌اند – که موضوع کتاب پدیدارشناسی روح تا این‌جا که روح ظاهر می‌شود، علم تجربه آگاهی بود، از این‌جا به بعد حالت فلسفه تاریخ پیدا می‌کند برای این‌که هگل از صورت‌هایی صحبت می‌کند که در تاریخ ظاهر می‌شوند. به عبارت دیگر، هگل از تجلی آگاهی در تحول تاریخی – بویژه اروپا – صحبت می‌کند که از یونان شروع می‌شود و تا انقلاب فرانسه و حتی اوایل قرن نوزدهم که هگل کتاب خود را می‌نوشته امتداد یافته است. اما در توضیح باید گفت که این بخش کتاب هنوز به معنای دقیق فلسفه تاریخ نیست، بلکه هگل می‌خواهد نشان بدهد همان‌طور که در بخش نخست توضیح داده که به چه ترتیبی آگاهی انسان تکوین پیدا می‌کند، و در واقع، بخش نخست کتاب شرح سیر تکوینی آگاهی است، اما آگاهی در حوزه عینی هم همین طور است و در تاریخ اروپا که از یونان آغاز می‌شود تحول آن به نوعی در عالم خارج هم تجلی پیدا کرده است که هگل در بخش دوم کتاب کوشش می‌کند آن را توضیح بدهد. هگل زیر عنوان آزادی و طبیعت به دو بحث می‌پردازد: او از سویی، تفسیری از تاریخ آگاهی در یونان باستان داده که تاریخ آگاهی اروپا با آن آغاز می‌شود و، از سوی دیگر، شرحی درباره انقلاب فرانسه آورده که از نظر هگل به نوعی حد نهایی آگاهی یا «پایان» سیر آگاهی در اروپاست.

یونان، چنان که پیش‌تر گفته‌ام – بویژه در درس‌های درباره هگل جوان – که دیگر تکرار نمی‌کنم، یکی از مباحث مهم تاریخ تحول فکری هگل است. هگل – از همان آغاز که طلبه حوزه علمیه بود و قرار بود که کشیش شود اما با پایان تحصیل

<sup>15</sup> - پدر لبریر ترتیبی را که این صورت‌ها در کتاب پدیدارشناسی ظاهر می‌شوند دنبال نمی‌کند بلکه چندین صورت را ذیل یک عنوان خاص می‌آورد که من هم در طرح این صورت‌ها ترتیب وی را دنبال می‌کنم

منصرف شد - متوجه شده بود که مسیحیت به آن صورتی که درحوزه علمیه پروتستانی به طلاب درس داده می‌شد، موجب شده است انسان مسیحی « وجدان نگون بختی » پیدا کند که این خود یکی از صورت‌های آگاهی است که بعداً درباره آن به تفصیل صحبت خواهیم کرد. هگل از همین‌جا متوجه شد که مسیحیت موجود دین وجدان نگون بخت است، هگل در این باره می‌گوید که این دین انسان را به عنوان شهروند آسمان تربیت می‌کند. در حالی که انسان بر روی زمین زندگی می‌کند ولی شهروند زمین نیست بلکه شهروند آن جهان آسمانی است، هم چنان‌که عیسی مسیح هم گفته بود که ملکوت من - یا پادشاهی من - بر روی زمین نیست. از این رو، هگل تعبیر وجدان نگون را به کار می‌برد. هگل در همین سال‌های جوانی متوجه شده بود که یونان در تقابل با این مسیحیت بویژه مسیحیت قرون وسطایی قرارداد که در مقایسه با گسیختگی درونی که از پیامدهای مسیحیت است، هماهنگی و وحدت وجدان یونانی را « وحدت زیبا » می‌نامد. به تعبیر هگل ، مسیحیت دنیا و آخرت انسان را از یکدیگر جدا می‌کند و انسان را به موجودی تبدیل می‌کند که در جایی - یعنی زمین - زندگی می‌کند، اما وطن واقعی او در جای دیگری - آسمان - قرار دارد، در حالی که یونان کاملاً عکس این بود. تعبیر « وحدت زیبا » بی که هگل درباره یونان به کار می‌برد ناظر بر وحدت میان شهر و شهروند، وحدت روح و هماهنگی میان همه انواع هنر یونانی مثل شعر، ادبیات ، مجسمه سازی و ... است. هگل بر آن بود که نوعی هماهنگی بر جهان یونانی فرمان می‌راند که جهان مسیحی فاقد آن است. هگل در دوره قبل از پدیدارشناسی روح یعنی قبل از حدود 1800 به نوعی یونانی مشرب و منتقد شدید مسیحیت و یهودیت بویژه مسیحیت کلیسایی بود، اما به تدریج با تدوین پایه‌های فلسفه خود - بویژه در پدیدارشناسی روح - متوجه شد که می‌توان فهم دیگری از مسیحیت، البته به نظر او مسیحیت پروتستانی، پیدا کرد. او به تدریج نظریه‌ای درباره هماهنگی بالاتر در مقایسه با یونان آغازین عرضه می‌کند. در پدیدارشناسی روح نخستین طرح از این تفسیر از مسیحیت عرضه شده است و هگل در فصل‌های پایانی همین کتاب مسیحیت را « دین مبین » توصیف می‌کند و همچنین مسیحیت را نخستین گام بسیار مهم در جهت هماهنگی میان انسان و مطلق می‌داند. هگل معتقد بود که انسان در این دین خود را به مطلق پیوند می‌دهد. البته هگل ، که پیشتر یونان را نیز مکان ظهور هماهنگی و وحدت دانسته بود ، پس از دوره « ینا » که پدیدارشناسی روح را در پایان آن نوشت، تمایزی میان دو هماهنگی وارد کرد. نخست، هماهنگی بلاواسطه آغازین و دیگر وحدتی که به دنبال یک روند تاریخی طولانی ظاهر می‌شود. این وحدت ثانویه که در مسیحیت و بویژه در فلسفه ایجاد شده آن وحدت اولیه یونان نیست، و هگل این‌جا از آرماتی کردن وحدت اولیه یونان فاصله می‌گیرد و می‌گوید این وحدت آغازین یا وحدت زیبای یونانی وحدت آغازین یا بلاواسطه بود، اما می‌بایست به وحدتی با واسطه تبدیل شود. وحدت باید از طریق میانجی‌ها - mediation - به وحدت و هماهنگی ثانویه‌ای برسد و در این مکان است که پیشرفت آگاهی در تاریخ و آگاهی تاریخی ممکن می‌شود.

به مناسبت بحث از این وحدت و هماهنگی، که این‌جا به آن اشاره کردم، لازم است بگویم که هگل فیلسوف وحدت‌هاست. هگل در یکی از نخستین رساله‌هایی که در نخستین سال‌های فعالیت نویسنده منتشر کرده، گفته است که آغاز و خاستگاه فلسفه گسیختگی و دوگانه شدگی است که در وحدت ظاهر می‌شود، به عبارتی ، با شرحه شرحه شدن روح ، فلسفه آغاز می‌شود . بنابراین، هگل فلسفه خود را فلسفه وحدت‌ها می‌داند و خود او را می‌توان فیلسوف وحدت‌ها دانست. او از این حیث فیلسوف دوران جدید است که در فلسفه خود باید وحدت و انسجام دوران جدید را توضیح دهد. پیچیده بودن نظام هگلی در این است که نشان می‌دهد قبل از دوران جدید همه امور یک سویه است، یعنی یا اصالت با جمع است - مثل یونان - یا با فرد است ، در دوره‌ای یا فلسفه‌ای ، تاکید بر اصالت درون است و در مورد دیگری اصالت بیرون . بدین سان، همه جا

نوعی شکاف و گسیختگی میان جمع و فرد، کل و جزء، و درون و بیرون وجود دارد. به این اعتبار، هگل اولین فیلسوفی است که کوشش می‌کند وحدتی را که در دوران جدید - بویژه با انقلاب فرانسه - ظاهر شده است توضیح دهد و آن را در نظامی فلسفی بفهمد.

گره اصلی نظام فلسفی هگل مشکل وحدت است. این‌که هابرماس گفته بود که هگل نخستین فیلسوف دوران جدید است به این اعتبار است که او نخستین فیلسوفی است که می‌کوشد نظریه وحدت دوران جدید یا تجدد را عرضه کند و این نکته است که هگل را به یکی از مهم‌ترین فیلسوفان دوران جدید تبدیل کرده است. همان‌طور که گفتیم هیچ فلسفه‌ای نیست که به نوعی نسبت خود با فلسفه هگل را به صورت سلبی و یا به صورت ایجابی توضیح ندهد، و دلیل این امر در این است که مشکل وحدت، مشکل دوران جدید و تجدد است، و هر فیلسوفی که بخواهد درباره دوران جدید بیاندیشد، به نوعی باید نسبت خود را با مشکل وحدت و فلسفه هگل - به سلب یا ایجاب - توضیح دهد.

باری، هگل در پدیدارشناسی روح از نظریه اولیه خود درباره آرماتی بودن وضع یونان فاصله می‌گیرد. پیشتر هگل گمان می‌کرد که راه پایان دادن به وجدان نگون بختی که مسیحیت برای انسان اروپایی ایجاد کرده بازگشت به هماهنگی و وحدت زیبایی یونانی و تکرار آن تجربه است. چندین کار تحقیقی اساسی در این باره صورت گرفته که چگونگی تکوین این بحران در هگل و فاصله‌ای که او به تدریج از نظریه پیشین درباره یونان گرفته در زبان‌های اروپایی منتشر شده است. هگل چند سالی که طلبه حوزه علمیه بود در یک حجره به اتفاق شلینگ (که بعدها به واپسین نماینده مهم ایده‌آلیسم آلمانی تبدیل شد) و هولدرلین (که او هم مانند گوته یکی از مهم‌ترین شاعران آلمانی است) زندگی می‌کرد. این حجره هنوز هم در حوزه علمیه توپینگن وجود دارد. این سه نفر در این فکر، یعنی فکر بازگشت به وحدت زیبای آغازین یونان، اشتراک نظر داشتند و هر سه از این حیث منتقد وضع زمان، و وضع حوزه علمیه‌ای بودند که در آن تحصیل می‌کردند. تاریخ نویسان با توجه به آثار به جا مانده از این سه نفر بویژه مکاتباتی که میان آن‌ها صورت گرفته نشان داده‌اند که هر سه در حوالی سال 1800 هر کدام در جایی و به نوعی دستخوش بحران روحی شده‌اند. در آغاز یکی دو نوشته کوچک، از جمله بیاتیه‌ای با موضوع ایدئالیسم چیست؟ از این سه نفر به جا مانده که محققین به دلیل نزدیکی فکر آن‌ها نتوانستند تشخیص بدهند که این بیاتیه را هولدرلین نوشته است یا هگل. با آغاز این بحران، هر یک از این‌ها به نوعی با فکر بازگشت به وحدت زیبای آغازین یونان فاصله گرفتند. هولدرلین، که شاعر بسیار مهمی در شعر و فکر و فرهنگ آلمانی است، پس از این‌که به تدریج در جنونی طولانی فرو رفت، پس از مدتی دچار جنون کامل شد و خود را در یک برج کوچک در نزدیکی همان حوزه علمیه که طلبه آن‌جا بود، محبوس کرد و آخرین شعرهای خود را هم در همان حالت حبس و جنون سرود و در اهمیت این سروده‌ها همین بس که هیدگر که در انتخاب مبانی فکر آلمانی بی‌نهایت دقیق و وسواس بود، برخی از این شعرها را به عنوان اوج تفکر در حوزه هنر مورد تفسیر قرار داده است.

اما هگل به نوع دیگری از این فکر فاصله گرفت و توضیح داد که آن «وحدت زیبا» ی اولیه که یونان توانست ایجاد کند وحدت بلاواسطه است، یعنی این که در یونان مورد نظر، هنوز «من» یا «ذهن» یا هر اصطلاح دیگر، هنوز ظاهر نشده است. پیشتر از هگل آوردم که در پیشگفتار پدیدارشناسی روح گفته است که مطلق را نباید، مانند اسپینوزا - به صورت صرف ذات (substance) و ماهیت فهمید، بلکه مطلق در عین حال subject هم هست، یعنی هگل در مخالفت با فلسفه های قبلی که در آن‌ها این دو را از همدیگر جدا کرده بودند، مثل فیثته که بر من مطلق و آگاهی من تاکید داشت و همین

طور اسپینوزا که فلسفه او ناظر بر ذات و ماهیت بود، می‌گوید هیچ کدام از این دو فلسفه، فلسفه راستین دوران جدید نیست، بلکه فلسفه من که فلسفه مطلق است و آن عبارت است از این که که این مطلق «عینی» است عین «ذهن» و «ذهنی» است عین «عین». در واقع، مطلق عبارت است از تلاقی و تبدیل این دو به یکدیگر و این که این دو شأن در یکجا حضور داشته باشند. ایرادی که هگل به یونان می‌گیرد این است که یونان با اهمیتی که به شهر به معنای یونانی (polis) می‌دهد هنوز نمی‌تواند آن وحدت ثانویه را ایجاد بکند، وحدت آن در واقع وحدت بلاواسطه است. هگل می‌گوید این وحدت آغازین هنوز نتوانسته از طریق غیر نسبت به خود آگاهی پیدا کند. پیش‌تر گفتم که مسئله خودآگاهی این است که آگاهی از طریق غیر و در آینه غیر از خود آگاه شود، این حرف به این معنی است که میان این دو امر، یک تخالف، تغایر و یا شکافی وجود دارد و سپس به وحدت می‌رسند و این چیزی است که هگل به آن دیالکتیک می‌گوید، یعنی امری به غیر خود توجه پیدا می‌کند و از طریق آینه غیر به خود برگشته و از خود آگاه می‌شود. هگل این‌جا از تعبیر رفلکسیون – معادل انگلیسی Reflection یا Reflexion – استفاده می‌کند که ترجمه آن به فارسی از جمله انعکاس چندان روشن و مناسب نیست. – تصور می‌کنم در ترجمه بخش فلسفه هگل در تاریخ فلسفه کاپلستون دیدم که مترجم به باریک اندیشی یا نازک اندیشی ترجمه کرده بود، البته معلوم نیست فیلسوف نازک را می‌اندیشد یا نازک می‌اندیشد و ... که از مصداق بارز لغت پرانی‌های بی‌معنا و خنده‌دار است! اما برای علم‌نمایی در کشوری که هنوز مار می‌کشند و جای مار نوشتن جا می‌زنند کافی است – به هر حال، برای تقریب به ذهن بی‌مناسبت نیست اشاره کنم که در احادیث آمده که «المؤمن مرآة المؤمن» به این معنی که مؤمن آینه مؤمن است. رفلکسیون که هگل این‌جا آورده همین آینه است نه انعکاس و بدتر از آن نه «باریک اندیشی» که مترجم دیگری مرتکب آن شده است. منظور هگل این است که آگاهی در آینه غیر می‌نگرد، اما خود را می‌بیند، حدیث هم به این معنی است یعنی مؤمن در مؤمن دیگری نگاه می‌کند، اما خود را می‌بیند. در مفهوم هگلی رفلکسیون – بویژه در اصطلاح هگلی Reflexionsphilosophie – ثنوتی وجود دارد و هگل این مفهوم را در تعارض آن با Vernunftphilosophie به کار می‌برد که فلسفه‌های ناظر بر وحدت هستند که فلسفه خود هگل نمونه بارز آن است. در فلسفه‌های رفلکسیون مانند آینه، هنوز ثنوت یعنی عکس و معکوس، از میان نرفته است.

هگل کوشش می‌کند با فراتر رفتن از این دوگانگی به وحدت برسد، یعنی نظر بر آگاهی خود در آینه غیر برای پشت سر گذاشتن وحدت آغازین و بی‌واسطه آگاهی در خود و نیل به آگاهی ثانوی از طریق آینه و آگاهی غیر. همه پدیدارشناسی جز فهم این نکته ظریف نیست. هگل در دوره جوانی هم گفته بود که وحدت عبارت است از وحدت «وحدت» و «غیریت»، به عبارت دیگر، وحدتی ثانوی وجود دارد که این وحدت در گام اول به این شکاف و دوگانگی، که غیریت ایجاد می‌کند، تن در داده و در گام بعدی وحدتی با آن ایجاد می‌کند. هگل درباره «وحدت زیبا» ی یونان گفته بود که وحدت این شهرها وحدتی است که در «طبیعت فرو رفته» و هنوز پای آن از طبیعت بیرون نیامده است، بنابراین، بی‌واسطه است، هنوز وحدت «وحدت» و «غیریت» نیست یا هنوز وحدت «وحدت» و «کثرت» نشده است. این وحدت وحدت آغازین است و آن وحدت پیچیده‌ای نیست که دنیای جدید به آن نیاز دارد. هگل در پیشگفتار پدیدارشناسی روح نیز به تصریح می‌گوید که تدوین نظریه وحدت جدید و ثانوی در دوران جدید امکان پذیر شده است و این امکان، همیشه و همه جا وجود نداشته است چنان‌که در قرون وسطی و در بیرون از حوزه اروپا این امکان وجود نداشت و ندارد. البته، این یک اشاره مهم را در حاشیه می‌آورم که این بحث را هگل از زمانی توانست بسط دهد که به اهمیت تاریخ پی برد و تصویری از سیر تاریخی پیدا کرد. متأسفانه باید فعلاً از این بحث صرف نظر کنیم.



هگل درباره یونان چند مسئله را مطرح کرده، از جمله این که در شهرهای یونانی تعارض‌هایی وجود دارد که این وحدت آغازین نمی‌تواند آن‌ها را رفع کند. هگل این‌جا با توجه به تراژدی‌ها و نویسندگان مهم یونانی تفسیر خاصی از تاریخ یونان عرضه می‌کند که یک نمونه آن این است که می‌گوید در شهر یونانی دو قانون وجود دارد، یکی قانون الهی یا به تعبیر بهتر قانون خدایان و دیگری قانون انسانی. هگل در توضیح این‌که چرا آن وحدت زیبای آغازین شهر یونانی فروپاشید، می‌گوید دلیل آن این بود که تمدن یونانی نتوانست وحدتی میان این دو قانون یا میان خدایان و انسان ایجاد کند. هگل با بحث درباره تراژدی‌های یونان می‌گوید یونان دارای دو رکن یا دارای دو واقعیت جوهری، یعنی خانواده و شهر است، فرد جز به عنوان شهروند معنایی ندارد. به تعبیر دیگر، روح در یونان در دو آیین تجلی می‌کند که یکی آیین خانواده و دیگری آیین شهر است. در آن‌چه به حوزه خانواده مربوط می‌شود، زن جایگاه مهمی دارد و زن نگهدارنده و شبان کانون خانواده است، اما در شهر مرد فرمان می‌راند. چون زنان در یونان مانند بردگان و کودکان شهروند به معنای دقیق کلمه به حساب نمی‌آمدند. وانگهی، قانون‌های مربوط به کانون خانواده قانون‌های خدایان خانواده است و در نتیجه این زن است که حافظ، حامی و پاسدار خانواده و مجری و شبان قانون‌های مربوط به خانواده است. البته، در نظام‌های اجتماعی آریاییان هم وضع همین بوده است. در بیرون خانواده، یعنی شهر، که در یونان از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار بود و در واقع نظامی شورایی که دموکراسی خوانده می‌شد و با حضور مستقیم همه شهروندان اداره می‌شد و قانون‌های انسانی بر آن فرمان می‌راند تنها واقعیت با اهمیتی بود که جریان داشت. بدیهی است در چنین نظامی تنها مردانی که شهروند بودند، حضور داشتند. تاریخ نویسان و باستان‌شناسان یونان توضیح داده‌اند که دموکراسی زمانی به وجود آمد که انسان به تدریج از نظام پادشاهی، که نماینده خدا بر روی زمین به شمار می‌آمدند، فاصله گرفتند و در نتیجه حوزه‌ای ایجاد شد که ما به زبان خودمان به آن منطقه فراغ شرع می‌گوییم. به تعبیر دیگری می‌توان گفت منطقه‌ای در فراغ فرمانروایی شاهانی که قدرت آنان از خدا ناشی می‌شد بوجود آمد. هگل در یک تصویر دیگری، از تعبیر یونان شب و یونان روز استفاده می‌کند که در واقع یونان شب همان خانواده و حوزه فرمانروایی زن و خدایان است و یونان روز حوزه فرمانروایی انسان و قانون‌های انسانی و مناسبات شهروندی است.

هگل در توضیح سبب فروپاشی شهرهای یونانی بر پایه نمایشنامه‌های یونانی بر تعارض میان این دو حوزه تاکید می‌کند. هگل بویژه با اشاره به نمایشنامه آنتیگونه می‌گوید تعارض‌هایی میان این دو قانون پیدا می‌شود و یونان توان رفع و حل این تعارض‌ها و ایجاد وحدت میان آن‌ها را ندارد. یونان نظریه وحدت این دو حوزه – حوزه زن و حوزه مرد یا حوزه شب و حوزه روز – و این دو قانون را ندارد. هگل برای توضیح این مسئله به نمایشنامه آنتیگونه می‌پردازد، اجمال داستان این است که برادر آنتیگونه در جنگ علیه شوهر او، که فرمانروای شهر است، کشته می‌شود و فرمانروا از دفن برادر آنتیگونه برابر قانون‌های شهر ممانعت می‌کند. اما آنتیگونه برابر قانون‌های طبیعی برادرش را دفن می‌کند. هگل با استناد به این داستان، تعارض میان این دو نوع قانون را و این‌که با دریافت یونانی از نسبت‌های شهر و خانواده، زن و مرد و قانون‌های متفاوت این دو حوزه، رفع این تعارض امکان‌پذیر نبود، برجسته می‌کند. بدین سان، نظام بسامان شهرهای یونانی و «وحدت و زیبا»ی آن فروپاشید.

هگل البته به تراژدی‌های دیگری اشاره می‌کند که موضوع بحث من نیست. بر اساس تفسیر پدرلبریر، اولین نتیجه‌ای که هگل می‌گیرد این است که یونان نتوانست به مرحله speculative یا مرحله اندیشیدن نظری برای رسیدن به یک نظریه

وحدت برسد. به تعبیر دیگر، پای یونان هنوز در طبیعت بود و به مرحله برآمدن از طبیعت نرسیده بود، حال آنکه حوزه شهر حوزه‌ای فراتر از طبیعت و به نوعی مستلزم قدم نهادن به بیرون طبیعت بود، اما به سبب این‌که پای یونان در طبیعت بود نتوانست نظریه بیرون آمدن کامل از طبیعت را عرضه کند. هگل این‌جا به مناسبات خانوادگی اشاره می‌کند، بویژه نسبت خواهر و برادری که باعث می‌شود آنتیگونه علیه قوانین شهر بشورد. این نسبت‌ها از نظر هگل نسبت‌های خونی و در نتیجه طبیعی است و این نسبت‌ها هنوز نسبت‌های روح نشده است، چون آنتیگونه به این دلیل از لزوم کفن و دفن مرده دفاع می‌کند که آن مرده برادرش است و نسبت میان آن‌ها در واقع نسبت خونی است. به نظر هگل مسئله انسان جدید مسئله بیرون آمدن از چاه طبیعت و فراتر رفتن از آن است، مناسبات طبیعی مناسباتی قبیله‌ای است و با مناسبات انسان جدید سازگار نیست و تمام تلاش فلسفه جدید هم این است که از این مناسبات فراتر برود.

هگل پس از توضیح چند نکته دیگر که مجال طرح آن‌ها نیست، از یونان که در نظر او آغاز اروپا بود، گذر کرده و به انقلاب فرانسه که از نظر وی پایان - یعنی غایت تحول تاریخی - اروپاست منتقل می‌شود. هگل نشان می‌دهد این تحولی که در اروپا پس از حدود 2300 سال - آغاز یونان، در زمان نوشته شدن پدیدارشناسی - پیدا شده در واقع به مثابه این است که اروپا از یک افراط به یک تفریط و یا از یک تفریط به یک افراط منتقل شده است. مسئله این است که در انقلاب فرانسه یا با انقلاب فرانسه، انسان خود را به طور کلی از آنچه جوهری و ذاتی بود - ظهور روح در وضع جوهری شهر و مدینه یونانی - رها کرد و به افراط دیگری رسید. این‌جا برای طرح تفسیر هگل از انقلاب فرانسه نیازمند مقدمه‌ای هستیم و آن این‌که در زمانی که هگل و دو هم‌حجره‌ای او در حوزه علمیه توبینگن به یونان و وحدت آغازین آن توجه پیدا کرده و درباره آن می‌اندیشیدند، انقلاب فرانسه اتفاق افتاد. در واقع، توجه این سه طلبه جوان از یک طرف به یونان - در تقابل با مسیحیت موجود - جلب شده بود و از طرف دیگر، وحدت و نسبتی را که میان نظام فنودالی و مسیحیت و کلیسای رسمی آلمانی برقرار شده بود، وحدتی نامیمون می‌دانستند، هگل در یک نامه بسیار مهم به یکی از هم‌حجره‌ای‌های دوران طلبگی نوشته که دو شعبه استبداد - به تعبیر نانینی - یعنی استبداد سیاسی و استبداد دینی برای چپاول مردم به توافق رسیده‌اند، هگل هم چنین می‌افزاید این دو شعبه، یعنی مسیحیت و کلیسای رسمی و نظام فنودالی توافق کرده‌اند مردم را - باز به تعبیر نانینی - در استبداد و استعباد - بندگی - نگه دارند. در جریان انقلاب فرانسه، در همان سال‌های اولیه انقلاب، توجه هگل و دیگر هم‌حجره‌ای‌های او به این انقلاب که شعارش آزادی از نظامی بود که دو شعبه استبداد ایجاد کرده بود معطوف شد و به این نتیجه رسیدند که باید این نظام را بر هم زد. می‌دانیم که هگل و دوستان او در حوزه علمیه توبینگن پیروزی انقلاب فرانسه را با شعار «زنده باد ژان ژاک» جشن گرفتند چون گمان می‌کردند که نظریه پرداز این انقلاب ژان ژاک روسو است که نظریه جدید آزادی را عرضه کرده بود و البته تا حدودی هم درست فکری‌کردند و هم چنین نقل شده که هگل و هم‌حجره‌ای‌های او بمناسبت پیروزی انقلاب جامی تهی کرده و هگل به نمایندگی از آنان مأموریت یافت به بیرون شهر برود و به یاد پیروزی انقلاب درخت آزادی بکارد. همه این‌ها مبین این است نظر هگل، شلینگ و هولدرلین به انقلاب فرانسه جلب شده بود.

از میان آن سه ، هولدرلین تا آخر عمر به آرمان انقلاب فرانسه یعنی آزادی وفادار ماند، شلینگ بعد از مرگ هگل به عنوان مدرس اول و رسمی فلسفه دانشگاه برلین برگزیده شد و رشته‌های هگل را پنبه کرد، اما هگل، اگرچه او هم همانند هولدرلین به این آرمان وفادار ماند ولی در موادی با توجه به تحولات بعدی بویژه با روی کار آمدن روبسپیر، کم‌بیش از

نظریات اولیه خود فاصله گرفت. هگل در برخی از نامه‌هایش به خبائث طرفداران روبسیپر و خشونت‌ی که به ارمان آوردند اشاره کرده است. او افزون بر مطالبی که در دوران طلبگی و سال‌های اولیه پس از آن نوشته بود، در پدیدارشناسی روح با توجه به تجربه روبسیپر به تفصیل به مسئله انقلاب فرانسه پرداخته و انتقادی اساسی به عمل می‌آورد، اما فکر انقلاب فرانسه تا پایان عمر از هگل جدا نشد و در درس‌هایی هم که در اواخر عمر در فلسفه تاریخ می‌داد در چند نوبت به این مسئله اشاره کرده است. در همان درس‌ها هگل عبارت جالب توجهی به این مضمون دارد که می‌گوید: نخستین بار بود که گنجینه‌های انسان که آسمان از او صادره کرده بود به خود انسان برگشت. اشاره هگل در این عبارت به قرون وسطی و مسیحیت موجود و آن نظامی است که از تلافی و توافق این دو شعبه استبداد درست شده بود. منظور هگل این است که این دوشعبه استبداد، ذخایر انسانی ما را صادره کرده بودند، اما انقلاب فرانسه وحدت دو شعبه استبداد و نظام برآمده از آن‌ها را بر هم زد. هگل تا اواخر عمر خود مضمون عبارت مزبور را کموبیش تکرار می‌کرد. باز در این باره هگل عبارت دیگری را در فلسفه تاریخ به این مضمون آورده است که از زمانی که خورشید در آسمان درخشیدن گرفته بود، چنین طلوعی دیده نشده بود، در واقع با انقلاب فرانسه است که انسان برای اولین بار آزادی خود را به دست آورد.

مسئله آزادی کلید بحث هگلی در انقلاب فرانسه است و به تعبیری آزادی مسئله اصلی ایدئالیسم آلمانی بویژه هگل است. هگل در یکی از نامه‌هایش می‌گوید آزادی آلفا و امگای - به تعبیر ما ازبای بسم الله تا تای تمت - فلسفه من است. پس - بر اساس تفسیر پدر لبریر - هگل در پدیدارشناسی روح با توجه به سیرتاریخی وجدان یا آگاهی اروپایی است که در ادامه یونان و روم و در تقابل با آن‌ها انقلاب فرانسه را وارد می‌کند و می‌گوید همان‌طور که یونان کاملاً مندرک در طبیعت بود و پای در طبیعت داشت، در انقلاب فرانسه پای خودش را به کل از طبیعت بیرون کشیده و اراده و آزادی مطلق را که مطلقاً پای در طبیعت ندارد به جای طبیعت گذاشته است. از سویی، تفریط، یعنی آزادی محو شده در طبیعت و از سوی دیگر، تفریط، آزادی که نسبتی با طبیعت ندارد.

این طبیعتی که من به تبع پدر لبریر تکرار می‌کنم به معنای این است که به گفته هگل، از یونان به این‌طرف روح در یک ذات و ماهیتی حلول و ظهور بیرونی پیدا می‌کند که در مورد یونان آن ذات شهر و مدینه است. این حیثیتی است که هگل در این مرحله به آن جهان اخلاقی خواهد گفت. هگل برای جهان اخلاقی از دو اصطلاح و تعبیر استفاده می‌کند که هنوز در نوشته‌های قبل از پدیدارشناسی روح ظاهر نشده است حتی این دو اصطلاحی که هگل برای دو وجه اخلاق به کار می‌برد هنوز در اوایل پدیدارشناسی روح هم ظاهر نشده است ولی بعداً هگل در پدیدارشناسی روح دو حیثیت برای اخلاق مطرح کرده و طی یک اساسی آن دو حیثیت را از هم متمایز خواهد کرد، هگل برای یک حیثیت از جهان اخلاقی از واژه *moral* انگلیسی استفاده می‌کند که ریشه لاتینی دارد ولی اصطلاح و تعبیر دومی که به کار می‌برد عبارت از *sittlich* آلمانی است. هگل اخلاق را به اخلاق درون و بیرون تقسیم می‌کند. اخلاق درون را می‌توانیم اخلاق فردی بنامیم ولی این اخلاق در جایی تجسم عینی و بیرونی پیدا می‌کند که در مورد یونان تجلی بیرونی اخلاق فردی همان شهر و مدینه بود اما چون یونان حیثیت درون را نمی‌شناخت بنابراین اصطلاحی هم برای آن نداشت. به این دلیل است *subject* به معنی عاقل در یونانی معادلی ندارد پس در یونان این شهر و مدینه - یعنی مناسبات شهروندی - بود که عین اخلاق بود و به این دلیل بود که هگل گفت انسان یونانی یک بیرون و یک درون دارد که درون آن حوزه اخلاق خدایان و بیرون آن حوزه اخلاق انسان و اخلاق شهروندی است و یونان نتوانست میان این دو حوزه وحدتی ایجاد کند، منظور هگل این است که از زمانی که انسان یونانی

در حوزه مناسبات شهروندی<sup>16</sup> وارد می‌شد اخلاقش در شهر متجسم می‌گردید و بعد از این خواهد گفت که به تدریج این دو دنیای متفاوت در کنار هم ظاهر می‌شود و کار فلسفه هگل بویژه فلسفه حق هگل این خواهد بود که در جایی وحدتی میان اخلاق درون - moral - و اخلاق بیرون - sittlich - ایجاد کند و این وحدت همان مدرنیته مورد نظر هگل است. پس، مدرنیته در نظر هگل یعنی این که میان درون و بیرون هماهنگی ایجاد شود و به تعبیری، اخلاق درونی با اخلاق بیرونی یا اخلاق فردی با اخلاق مناسبات شهروندی - سیاسی و اجتماعی - به وحدت برسند و در این وحدت است که مدرنیته شکل می‌گیرد. کتاب بسیار پیچیده فلسفه حق آخرین کتاب هگل است که در زمان خود او به چاپ رسیده و هگل چندین بار هم تدریس کرده است. پس از هر دوره تدریس هم اصلاحاتی را در آن انجام داده چون این کتاب در بر گیرنده اساس فکر هگلی در حوزه مباحث تاریخی، اجتماعی و سیاسی است که تاکنون 6 روایت از آن منتشر شده است. هانری لوفر، که بیش از پانزده سال از عمرش را بر سر تحقیق دولت صرف کرده می‌گفت اولین شخصی که جوهر دولت جدید را فهمیده و فهم او از جوهر دولت جدید که در فلسفه حق آمده، هنوز هم اعتبار دارد هگل است.

هگل در تحول بعدی فکر خود این دو حوزه را از همدیگر جدا می‌کند ولی در این مرحله از پدیدارشناسی روح هنوز اصطلاحی برای این دو حوزه به آن صورت که حدود سیزده سال بعد در فلسفه حق آمده وجود ندارد ولی از توضیحی که هگل در مورد شهر و مدینه می‌دهد کم‌وبیش می‌توان این تمایز را فهمید که روح در عرصه تجلی بیرونی در شهر و مدینه یونانی ظاهر شده است اما یونانی که حیث درون و اخلاق فردی را نمی‌شناسد، به عبارت دیگر، شهر و مدینه به مفهومی که بعداً بویژه توسط جامعه‌شناسان تثبیت شد، هنوز تثبیت نشده است و می‌توان گفت انسان کم‌وبیش در حوزه شهر و مدینه در مفهوم امت و جماعت حذف یا گم شده است، انسان شهروند یک شهر و مدینه است و به اعتبار عضویت در شهر و مدینه ارزش دارد یعنی هنوز به اعتبار عضوی از جماعت و امت بودن معنی پیدا می‌کند و حیث درونی او - یعنی اصطلاح غیر قابل ترجمه سوپزکتیویته - در شهر یونانی هنوز شناخته شده نیست.

انسان در انقلاب فرانسه و فرانسه پس از دوره روشنگری و به دنبال نظریه روسو که تاکیدش بر اراده آزاد فردی است در چیزی وارد می‌شود که روسو آن را اراده عمومی می‌نامد. هگل نشان می‌دهد که به دنبال نظریه روسو - که همه چیز را ناشی از اراده انسان می‌داند - است که انسان با تاکید بر اصالت اراده و این‌که همه چیز از اراده انسان ناشی می‌شود، در واقع، عین خارجی و مناسبات بیرونی و به تعبیر دیگر، جهان sittlich را نفی کرده و آن را تابع خود قرار می‌دهد. روسو گفته بود که این مناسبات اجتماعی نیست که اصالت دارد، بلکه اصالت با اراده آزاد انسان است، این انسان است که قانون می‌گذارد و جامعه تابعی از انسان است. انقلاب فرانسه با این نظریه که در آن زمان رواج پیدا کرده بود - یعنی اصالت با اراده است و نه بر چیزی که از بیرون بر اراده تحمیل می‌شود - پا گرفت و نظم موجود و اخلاق عینی را که تا آن زمان به وجود آمده بود، یکسره از میان برد. چیزی که از بیرون بر اراده انسان تحمیل می‌شد عبارت از نظام قدیم یا نظام سلطنت مطلقه بود که توجیه الهی داشت. قوانینی که در اروپا بر انسان حاکم بود به تعبیری عبارت از قوانین الهی - سلطنتی بود که از بیرون بر اراده انسان تحمیل می‌شد. انقلاب فرانسه این فکر را مطرح کرد که ما می‌توانیم این نظم را به طور کلی بر هم بزنیم و از میان ببریم چون این اراده اصیل است و این آزادی است که اصیل است نه آن چیزی که از بیرون و مناسبات بیرونی بر ما تحمیل می‌شود. از این جا تعارضی میان مناسبات بیرونی یا مناسبات شهروندی و اراده انسان پیدا شد، همین

<sup>16</sup> - مناسبات شهروندی در یونان باستان همان چیزی است که امروزه به آن مناسبات سیاسی می‌گوییم .

اتفاق به نوعی دیگر در یونان هم اتفاق افتاده بود ولی در آنجا هنوز اراده به معنای امروزی شناخته نشده بود و برای اراده هنوز اصطلاح و نظریه‌ای به مفهومی که در فلسفه جدید مطرح است پیدا و مضمون آن تدوین نشده بود. این بحث در فلسفه جدید است که به این صورت طرح شده و روسو تمام نتایج ممکن را از این مقدمات بیرون کشیده است. وانگهی، اهمیت روسو در این است که از طریق این بحث راه را برای ایدئالیسم آلمانی باز می‌کند. فیلسوف آلمانی ارنست کسیرر برای اولین بار اهمیت روسو برای فلسفه عملی کانت و نیز ایدئالیسم آلمانی را در جزوه‌ای به خوبی نشان داده است.

به هر حال، در یونان اراده فردی وجود نداشت، به تعبیری، اراده فردی در روز در شهر ظاهر نمی‌شد مگر در چارچوب قانون بشری که همانا قانون جمع یعنی مدینه یا به عبارتی قانون امت بود. فرد در شب در خانواده و در چارچوب قوانین خدایان بود که حیثیت اخلاقی درونی پیدا می‌کرد. این وضع در انقلاب فرانسه به صورت دیگری ظاهر شد، در کنار مناسبات بیرونی یا شهروندی که عبارت از نظام و دولت قدیم - سلطنت - است، ساحت جدیدی به نام اراده فردی پیدا شده بود.<sup>17</sup>

هگل این‌جا با اشاره به روی کار آمدن روبسپیر می‌گوید با این نظریه اراده عمومی که روسو آن را عرضه کرده بود - که البته ترجمه فارسی آن چندان دقیق نیست - در واقع یک اتفاق شیمیایی می‌افتد، زیرا روسو گفته بود که اراده همگان یا اراده عمومی - *general will* - اراده همگان نیست، یعنی حاصل جمع جبری اراده‌های ماست که به اراده همگان تبدیل می‌شود. به تعبیر دیگر، اراده عمومی یعنی اراده همه کسانی که یک امری را اراده کرده‌اند، اما این‌جا یک اتفاقی از جنس کیمیا عمل می‌کند که این اراده همگان - *general will* - را به اراده عمومی تبدیل می‌کند که ساحت دیگری است. توضیح این بحث روسو قدری پیچیده است و مفسران سخنان متنوع و حتی متضادی گفته‌اند. این بحث در انقلاب فرانسه و با روی کار آمدن روبسپیر مبنای عمل انقلابیون و بویژه ژاکوبین‌ها قرار گرفت و هم چنین از طریق ایدئالیسم آلمانی به فکر و فلسفه آلمانی راه یافت. در فلسفه سیاسی آلمانی بود که در برابر لیبرالیسم انگلیسی<sup>18</sup> که بیشتر به جمع جبری یک مجموعه و به اکثریت رای اعتقاد داشتند یک دیدگاه لیبرالی دیگری باز شد. با هگل در آلمان و در ادامه روسو این مسئله مطرح شد که در حوزه دولت در انتقال از اراده همگان به اراده عمومی نوعی تحول کیمیایی اتفاق می‌افتد که در خلال آن اراده همگان به اراده عمومی تبدیل می‌شود که این اراده عمومی چه بسا عین اراده فردی نیست. این جا البته سرچشمه همه سوء تفاهم‌های بعدی است که این تلقی را - امثال پوپر - از خاستگاه‌های فاشیسم دانسته و گفته‌اند که روسو ساحت جمع و دولت، و مصلحت دولت، را فراتر از منافع فردی قرار داده است که دولت با تمسک به آن می‌تواند فرد را خفه کند.

باز این‌جا مجبورم درنگی کرده و در حاشیه به مطلب دیگری اشاره کنم، و آن این‌که کسانی از مارکسیست‌ها - بویژه مارکسیست‌های جدیدتر در ایتالیا - به روسو توجهی نشان داده و تفسیرهایی از او عرضه کرده‌اند مبنی بر این‌که روسو یکی از پایه‌های مهم فکری اندیشه مارکس و مارکسیسم بوده است اگرچه خود مارکس به کرات انتقاداتی به روسو وارد

<sup>17</sup> - بعداً نشان دادند که ادیان الهی خصوصاً مسیحیت چگونه راه را برای پیدا شدن این ساحت جدید یعنی تدوین مفهوم اراده باز کرد

<sup>18</sup> - در برابر لیبرالیسم انگلیسی، دیدگاه جدید و متفاوت هگل قرار دارد که می‌توان اساس آن را لیبرالی دانست. برخی معتقدند که در مجموع آنچه از هگل به دست می‌آید نوعی سوسیال دموکراسی است. ژان ژورس (Jean Jaures) که از پایه گذاران سوسیالیسم در فرانسه است در تزی که به لاتین نوشته هگل و خصوصاً فیخته را از پایه - گذاران نوعی فکر سوسیالیسم تلقی کرده است. امروز این تلقی را درست نمی‌دانند و تفسیرهای چندی در آلمان و فرانسه و ایتالیا ارائه شده که براساس آنها یک نظریه لیبرالی خاصی در هگل هست که هم لیبرالیسم را قبول دارد و در عین حال در مواردی هم برخی از پیامدهای آن را تصحیح می‌کند که به نظر من هم این تلقی از هگل درست‌تر است.

کرده است، اما روسو به نوعی یکی از پایه‌های فکری مارکس بوده است. یکی از مهمترین کسانی که از چنین نظری دفاع کرده یک ایتالیایی به نام لوچو کولتی (Lucio Colletti) است که کتاب نسبتاً مهمی هم با عنوان روسو و هگل نوشته است.

به هر حال، نظریه روسو به آلمان منتقل شد و هگل از این نظریه برای تدوین نظریه متفاوتی از لیبرالیسم استفاده کرد. به خلاف تفسیرهایی که - از برتراند راسل تا پوپر - هگل را در ادامه روسو نظریه پرداز دولت توتالیتر دانسته‌اند، دولت هگل توتالیتر نیست، هگل به اعتباری توتال است، البته نه به معنایی که کارل اشمیت، نظریه پرداز ناسیونال سوسیال گفته است. هگل می‌گوید یک طرف یا چیز یا یک حیثیت، به تنهایی نمی‌تواند نسبتی دیالکتیکی ایجاد کند. در آغاز پدیدارشناسی روح دیدیم که گفت، حقیقت کل است و کل حقیقت است. بنابراین، اگر فرد در نسبت آن با جمع مطرح نشود دیالکتیک مناسبات اجتماعی وجود نخواهد داشت. حقیقت در نسبتی دیالکتیکی پدیدار می‌شود. این‌جا هگل مجبور شد با توجه به فکر لیبرالی انگلیسی - و در واقع اسکاتلندی - و نه در جهت و ادامه آن، حوزه دیگری به نام جامعه مدنی را در تمایز آن با دولت مطرح کند. به این معنا حوزه فرد عبارت است از حوزه جامعه مدنی که دولت نمی‌تواند هیچ مداخله‌ای در آن بکند و مانعی در برابر تحقق آزادی و اراده فردی ایجاد کند. حوزه‌ای به نام حوزه اراده همگانی داریم که همگان منافع خود را از طریق اعمال اراده در آن‌جا متحقق می‌کنند ولی در نظریه روسو حوزه متفاوت دیگری نیز وجود دارد که کم‌وبیش می‌توان آن را حوزه دولت دانست که حوزه منافع عمومی است. همان‌طور که در حوزه خصوصی باید همه اراده‌های فردی تحقق پیدا کند، در حوزه عمومی یا دولت هم باید حوزه‌ای و رای منافع فردی وجود داشته باشد که همان مصلحت عمومی است.

این بحث را از آن جهت آوردم تا مقدمه‌ای برای فهم ایراد هگل به انقلاب فرانسه باشد. نظریه خود هگل مبتنی بر این است که دو ساحت فرد و جمع باید بتوانند هر یک در جای خود حضور پیدا کرده و رابطه‌ای دیالکتیک ایجاد کنند. معنی دولت جدید یا مدرنیته همین است. البته ما در ایران هم بسیار شنیده‌ایم که گفته‌اند ما چون امت وسط هستیم بنابراین همه چیزمان بینابینی است و از این رو نه لیبرالیسم را قبول داریم و نه سوسیالیسم را بلکه معتقد به یک راه بینابینی هستیم. چیزهایی از لیبرالیسم و چیزهایی از سوسیالیسم را قبول داریم. البته، هیچ جایی، هیچ کدام را هم قبول نداریم چون تافته جدا بافته هستیم. بدیهی است که این هم حرفی است، اما همان قدر که گفتن این حرف ساده است به همان میزان نظریه درست کردن برای آن بسیار سخت است. گفتن این‌که ما به عنوان امت وسط راه حلی بینابینی برای همه مسائل داریم نیازمند یک تنوری است که به نظر من یکی از این تنوری‌ها همان نظریه هگل است. تنوری‌های متعددی وجود دارد و سخن من به این معنا نیست که هگل تنها تنوری است بلکه قریب به دویست سال است که فکر و اندیشه جدید جهانی و عمدتاً غربی - چه لیبرال‌ها و چه جریان‌های نزدیک به لیبرالیسم - به دلیل شکست مارکسیسم می‌کوشند تا نسبت و رابطه فرد و جمع را درست کنند. بنابراین، می‌توانیم بگوییم نوعی جریان لیبرال دموکراسی وجود دارد که در راه نیل به این هدف تلاش می‌کند که هگل البته یکی از مهم‌ترین و نخستین نظریه پردازان این تلقی جدید از لیبرالیسم بوده است.

تنوری هگل به این صورت است که اراده فردی اگر در اصالت کامل خود و بی‌آن‌که در رابطه‌ای دیالکتیکی با اراده جمعی که در یک حوزه متفاوت بالاتری متبلور می‌گردد، ظاهر شود به ترور و وحشتی منجر خواهد شد که انقلاب فرانسه به آن انجامید. هگل در توضیح این مسئله به این‌جا رسید که جامعه مدنی و دولت را از همدیگر جدا کرد و گفت این دو حوزه مستقل از همدیگرند. هگل با توجه به آن‌چه از آدام اسمیت و سایر اقتصاددانان کلاسیک و بویژه نظریه پردازان اسکاتلندی



مثل آدم فرگسن که در مجموع آنها را می‌توان لیبرالیسم انگلیسی - اسکاتلندی نامید، گرفته بود، سعی کرد نشان بدهد که این دو حوزه باید جدای از هم و در عین حال در کنار هم و در رابطه‌ای دیالکتیکی با یکدیگر بتوانند با هم وحدتی میان فرد و جمع ایجاد کنند. به این دلیل است که هگل هم لیبرالیسم را در حوزه جامعه مدنی پذیرفت و هم گفت که این پذیرفتن به این معنی نیست که دولت اجازه بدهد تمام اراده‌ها در تمامیت خودشان در حوزه جامعه مدنی تبلور پیدا کنند. هگل می‌گوید اگر ما اراده‌های فردی را کاملاً آزاد بگذاریم ثروت روی ثروت و فقر روی فقر انباشته خواهد شد، یک طرف جامعه انباشت فقر و طرف دیگر انباشت ثروت خواهد بود. بنابراین، این‌جاست که دولت به شیوه‌های گوناگون مداخله می‌کند و از طریق میانجی‌ها یا نهادهای فاصله میان دولت و فرد این رابطه را تصحیح می‌کند که آزادی برقرار بماند ولی فقر هم آزادی را از بین نبرد. این کوشش هگل از اولین تصحیح‌هایی است که سعی شده در قالب یک نظریه در حوزه آزادی و لیبرالیسم به عمل آید. این توضیح هگل با توجه به آن چیزی است که در پدیدارشناسی روح گفته است. هگل در پدیدارشناسی می‌گوید اراده به معنایی که روسو به کاربرد مبنی بر این‌که اراده همگان اراده جمع نیست بلکه چیزی ورای آن است و این‌که این اراده در فرانسه تبلور بیرونی در طبیعت یعنی در نهاد و ذات و ماهیت یا جوهر نظام اجتماعی پیدا نکرده بود، چون این اتفاق نیافتاده بود که این کنترل‌ها صورت بگیرد، در نتیجه اراده توانست در جایی خود را از جمع آزاد بکند و آن‌جایی که خودش را از جمع آزاد کرد، فردی - نه جمع - پیدا شد که حامل اراده عمومی شد در حالی که جمع با اراده جمع و با اراده عمومی مخالف بود. در نتیجه، فرد در جایی که اراده جمعی با اراده عمومی متفاوت و ناهماهنگ بود به تبلور جمع و اراده عمومی تبدیل شد. ناگفته نماند که اشاره هگل در این سخنان به روبسپیر است که گفت این‌جا که من ایستاده‌ام قدرت یعنی من. البته قبلاً لونی چهاردهم هم به نوعی این حرف - دولت یعنی من - را گفته بود ولی هگل نظرش بر این است که حرف روبسپیر هنوز در آن‌جا - دوره لویی چهاردهم - به این صورت گفته نشده بود چون آنجا تمام نهادها یعنی آن چه از طبیعت بر می‌آمد توانست آزادی مطلق را مهار بکند یا در جاهایی از پدیدارشناسی می‌گوید آزادی انتزاعی یعنی آزادی که تحقق بیرونی ندارد، آزادی انتزاعی آن آزادی نیست که پیش از طبیعت باشد نه که کاملاً منداک در طبیعت باشد و یکسره در باتلاق طبیعت فرو رفته باشد و بیرون از طبیعت را نبیند، بلکه باید بتواند نسبتی دیالکتیکی میان طبیعت و آزادی ایجاد کند. هگل با توجه به تجربه روبسپیر می‌گوید روبسپیر به عنوان فرد خود را از جمع آزاد کرد و اراده و سپس آزادی انتزاعی خود را به اراده جمع تبدیل کرد. در واقع، او آزادی انتزاعی خود را بر هر چیزی که جوهری بود و بر هر چیزی که از طبیعت در حوزه نهادهای اجتماعی بود تحمیل کرد. هگل می‌گوید قبلاً طبیعت معیار آزادی بود ولی با روی کار آمدن روبسپیر آزادی معیار طبیعت شد و بنابراین نظام طبیعت را برهم زد، هگل می‌افزاید: حاصل حرف روبسپیر و آزادی انتزاعی او عبارت بود از «خشم نابودی» یعنی خشم معطوف به نابودی و از بین بردن هر آن‌چه با اراده من سازگار نیست. پیش‌تر از روبسپیر نقل کردم که در آغاز حکومت «ترور و وحشت» یک بار در مجلس گفت که «سرها باید به دار سپرده شوند»، در واقع، این‌جا بود که اراده و آزادی انتزاعی خود را بر هر سری که در مقابلش می‌ایستاد و به تعبیری بر مجموعه انقلاب تحمیل کرد. هگل می‌گوید حاصل انقلاب جایی که اراده جمعی در فرد تبلور پیدا کرده باشد که همانا عبارت است از اراده انتزاعی، جایی که اراده، ما به ازانی در بیرون نداشته باشد و دستش را میانجی‌ها و طبیعت نبسته باشد، در این صورت نتیجه‌ای که از آن بیرون می‌آید خشمی است که معطوف به نابودی و مرگ است. این اراده انتزاعی به جای این‌که نهاد ایجاد کند و در چارچوب نهادها آزادی را تحقق ببخشد، مرگ را به عنوان نتیجه قدرت سیاسی به ارمغان می‌آورد و این چیزی است که در فرانسه اتفاق افتاد. هگل می‌گوید: انقلاب فرانسه از زمانی که روبسپیر قدرت را به دست گرفت نتیجه‌ای جز مرگ در پی نداشت.

وانگهی، در نظر هگل مرگ بدترین اتفاق زندگی نیست، بلکه او بر آن بود که دو نوع مرگ وجود دارد: یکی مرگ - به تعبیر ما - افتخارآمیز و دیگری مرگ برای هیچ یا مرگ مفت. هگل بر آن بود که مرگ‌های انقلاب فرانسه از این نوع اخیر بود. اما همان‌طور که گفتیم هگل از دوره جوانی توجهی به شهر و مدینه یونانی داشت و همان آغاز به همراه دیگر دوستان هم‌جوره به اهمیت مناسبات شهروندی در یونان پی برده بود. یکی از مسایل مهم در مناسبات شهروندی این بود که هر شهروندی با شهر و مدینه خود نوعی وحدت داشت و در واقع شهروند، خود را در آئینه شهر می‌دید و مصالح عالی شهر نیز با مصالح شهروند یکی بود. این‌که به گزارش تاریخ نویسان یونان با شهرهای کوچک و با جمعیت اندک خود توانست در مقابل قدرت‌هایی مثل ایران پایداری و از خود دفاع کند علت آن همان است که در یکی از تراژدی‌های یونانی بنام ایرانیان آمده مبنی بر این‌که یکی از سربازان یونانی به سرباز خشایار شاه می‌گوید تو چون برده شاه خود هستی نمی‌توانی بجنگی، تو برای شاه خود می‌جنگی ولی من برای آزادی خودم می‌جنگم. هگل می‌گوید مرگ برای آزادی که عین پاسداری از شهر است مرگ پرافتخار است. او در موارد دیگری که درباره جنگ صحبت می‌کند، از جمله در پدیدارشناسی، جنگ را نعمت می‌شمارد و در علت نعمت بودن آن می‌گوید وقتی یک ملتی به رفاهی طولانی مدت عادت کرده باشد، به تدریج سست عنصر می‌شود و مردانگی در آن رو به سستی می‌گذارد، و به این سان انسجام اجتماعی آن ملت به تدریج تضعیف می‌شود. مردمی که به رفاه و تجمل عادت کرده باشند تمام فضایل شهروندی را از دست می‌دهند. هگل در یک تعبیر جالب توجه دیگر می‌گوید جنگ با شهرهمان کاری را می‌کند که باد با برکه‌های راکد، که اگر باد بر آن‌ها نوزد آب راکد آن‌ها می‌کنند. هگل می‌گوید اگر گاهی اوقات جنگی نباشد که به یاد آن‌ها بیاورد که باید از آزادی خود دفاع کنند همان اتفاق برکه ساکن برای جامعه هم می‌افتد. البته هگل اولین نفری نیست که چنین حرفی را می‌زند بلکه قبل از او هم این حرف به کرات گفته شده بود و یکی از جاهایی که به نظر من هگل نظریه سیاسی لیبرالی را تصحیح کرد همین جاست که گفت جامعه یک حیثیت فضایل مدنی و شهروندی هم دارد که عین منافع مادی نیست. اشاره به این مسئله از این جهت بود که بگویم بسیاری از نظریه‌پردازان جدید در بررسی ناهنجاری‌های جوامع لیبرالی صرف از نوع آمریکایی به این مسئله توجه نشان داده‌اند که به نظر من یکی از مهم‌ترین آن‌ها هانا آرنت است. آرنت که یونان شناس تراژ اولی هم بود با توجه به این حیثیت شهروندی که در یونان بود ولی مغفول واقع شد معتقد است که نظریه لیبرالی صرف یعنی توجه صرف به تولید و توزیع ثروت باید در یک جایی تصحیح شود. هگل جنگ را به این اعتبار وارد می‌کند که بگوید جنگ یکسره بد نیست بلکه اتفاقاً عملکرد اخلاقی - اجتماعی (sittlich) هم دارد. البته منظور هگل این نیست که به جنگ دامن زده شود بلکه می‌خواهد بگوید که جنگ در مواردی که رخ می‌دهد می‌تواند پیامدهای مثبتی هم برای یک قومی داشته باشد. پس انقلاب فرانسه با تاکید بر آزادی انتزاعی بویژه با روی کارآمدن روبسپیر چیزی که از آن به دست آمد نه نظام اجتماعی و نظام حکومتی با نهادهای استوار بلکه مرگ مفت - هم مرگ فرد و هم مرگ همه نهادهای ممکن - بود. هگل مثالی که برای مفت و آسان بودن مرگ در دوره ترور و وحشت می‌زند این است که می‌گوید که در این دوره سرها به آسانی خوردن یک جرعه آب یا به آسانی بریدن یک کلم از ساقه آن، قطع می‌شد. نتیجه‌ای را که هگل دنبال می‌کرد این بود که می‌گوید ماندن در طبیعت یا به تعبیر ادبی دامگه طبیعت تعارض‌هایی در شهرهای یونان ایجاد می‌کند که غیر قابل حل است، بویژه برای انسان جدید که آزادی و اراده‌اش تثبیت شده است. از طرف دیگر، اراده بی‌توجه به طبیعت هم اخلاقی در نظام اجتماعی ایجاد می‌کند که می‌تواند هم هیات اجتماعی و هم نهادها را از بین ببرد و نتیجه‌ای جز مرگ مفت به دنبال نداشته باشد.

اینجا پیش از پایان دادن به این بحث، لازم است به یک مطلب فرعی اشاره کنم و آن این‌که بر خلاف فیثسته که ناپلئون را دجال خوانده است اکثر آلمانی‌ها از جمله هگل به ناپلئون توجه نشان داده‌اند. پیش‌تر از هگل نقل کردم که ناپلئون را جان جهان نامید و در یکی از نامه‌هایش هم درباره ناپلئون نوشته که «قانونگذار بزرگ در پاریس نشسته است». علت این امر این بود که هگل ناپلئون را در مقابل روبسپیر قرار می‌داد. هگل در یکی از نوشته‌های قبل از پدیدارشناسی که به اولین دست‌نوشته در فلسفه روح معروف است وقتی در مورد شخصیت‌ها بحث می‌کند درباره روبسپیر می‌گوید تاریخ مثل لعبت بازی است که لعبت‌کان - شخصیت‌ها - را در جایی از نمایشنامه خودش وارد می‌کند و آن گاه که نقش آنان تمام شد، مثل لعبت‌کان از صحنه بیرون می‌کند. انقلاب فرانسه هم به خاطر نیازی که داشت روبسپیر را آورد تا با خشم معطوف به مرگ تمام موانع را از پیش پای انقلاب بردارد، در واقع نهایت آزادی یا آزادی انتزاعی را تثبیت کند ولی پس از ایفای نقش مثل تمام قهرمانان تاریخ او را از صحنه نمایش بیرون انداخت. هگل می‌گوید قهرمانان مثل فشنگ هستند که تنها یک بار می‌شود آن‌ها را شلیک کرد و بعد از شلیک همانند پوکه بی‌ارزش هستند که دور انداخته می‌شوند، یعنی تاریخ آنها را دور می‌اندازد. ولی حرف هگل در مورد ناپلئون مهم‌تر از این است و می‌گوید این ناپلئون بود که گفت انقلاب و آزادی اراده - به معنایی که روبسپیر می‌فهمید، یعنی انقلاب دانم - تمام شد و در واقع آزادی انتزاعی را از طریق نهادهایی که ایجاد کرد افسار زد و مهار نمود. می‌دانید که ناپلئون دستور داد اولین قوانین منظم جدید را بنویسند که اولین آنها عبارت از کد ناپلئون یا مجموعه قوانین مدنی فرانسه (مصوب 1804) بود که بسیاری از کشورها تقلید کردند. ناپلئون نظام حقوقی انقلاب فرانسه را ایجاد کرد. گفته هگل ناظر بر این است که ناپلئون انقلاب را تمام و نهادهای را مستقر کرد. اصطلاحی که هگل برای بیان این منظور به کار می‌برد این است که می‌گوید از طریق ایجاد نهادها افساری به گردن آزادی انتزاعی زده شد و آن افسار، افسار نهادها و قوانین بود. به این دلیل است که هگل بر خلاف فیثسته - که بر خورد او با ناپلئون ناشی از دیدگاه ناسیونالیسم افراطی او بود - گفت که سقوط آلمان به دست ناپلئون یک رخداد میمونی است که نظام آلمان را که در آن دو شعبه استبداد دست در دست هم آلمان را از بین برده بودند، برهم زد و اینک باید نظام دیگری ایجاد شود.

تا این‌جا رسیدیم که هگل انقلاب فرانسه را در برابر یونان و آزادی مطلق و انتزاعی را در برابر عدم آزادی و طبیعت را در مقابل آزادی قرار می‌دهد. هگل در پدیدارشناسی نشان می‌دهد که در واقع باید این دو افراط و تفریط و این دو حد طبیعت و آزادی باید بتوانند در جایی وحدت پیدا کنند، هر چند هگل در اصول فلسفه حق موفق به این کار می‌شود ولی در پدیدارشناسی هم کم‌وبیش این کار را انجام می‌دهد و می‌گوید در برابر افراط آزادی انتزاعی و مطلق در فرانسه بود که کانت نظریه ایدئالیسم آلمانی را در جهت تدوین و تاسیس یک نظام اخلاق اجتماعی پیش برد. آلمان بود که نشان داد نه آزادی مطلق و نه چیرگی اصول طبیعت مطلق، نه یونان و نه فرانسه بلکه دیالکتیک جدیدی از این دو که به نظر هگل در سال 1807 که پدیدارشناسی را می‌نویسد تدوین این دیالکتیک با فلسفه کانت آغاز می‌شود و در فلسفه خود او به کمال خود می‌رسد، که همان نظریه وحدت بود.

بحث امروز من این‌جا تمام است ولی لازم است در پایان به یک نکته هم اشاره کنم و آن این‌که این حرف هگل را بعداً مارکس هم با یک تعبیر دیگری عرضه کرد چون مسئله اصلی برای هگل همان‌طور که به کرات گفتیم درست کردن یک نظریه وحدت بود، هگل متوجه شد که انقلاب فرانسه به عنوان میراث‌خوار روشنگری یک طرف را برجسته می‌کند و اصالت را به صرف عقل می‌دهد که نمی‌تواند با امر مقابل خود وحدتی دیالکتیکی ایجاد کند. هگل از طرف دیگر هم متوجه

شده بود که رنالیسم آلمانی کوششی است برای این‌که از انقلاب فرانسه فراتر برود و نظریه‌ای تدوین کند که مبنایی برای نهادها و آرمانهای انقلاب فرانسه باشد. هگل می‌دانست که این کار از خود فرانسه برخواهد آمد چون نتیجه انقلاب فرانسه ناپلئون و نهادهاست اما این کار نظریه‌ای می‌طلبد که نظریه دولت جدید و تجدد خواهد بود. هگل متوجه شده بود که این آرمان با امکانات روشنگری در فرانسه شدنی نیست، هرچند کانت این راه را آغاز کرده و فیثسته هم کموبیش دنبال آن را گرفته است ولی با همه این، نه کانت و نه فیثسته هیچ کدام نتوانسته‌اند که آن وحدت نهایی تجدد و دولت جدید را درست بکنند.

پس پدیدارشناسی روح عبارت از علم تاریخ این بسط آگاهی در این جهت است و به همین دلیل است که هابرماس و دیگران می‌گویند که تجدد با هگل آغاز می‌شود. هگل نه نظر کانت را پذیرفت و نه خصوصاً نظر فیثسته را که پس از توجهی به انقلاب فرانسه با آن به مخالفت برخاست. به نظر هگل انقلاب فرانسه هم چون برآمدن آفتابی است که همانند آن برای بشریت سابقه نداشته است اما اگر بر روی انقلاب فرانسه نظریه وحدتی داده نشود و اگر نتوانیم وحدت و دیالکتیکی میان حوزه نهاد‌های جامعه مدنی و حوزه نهاد‌های دولت یا میان فرد و جمع و یا آزادی فرد از یک سو و قدرت دولت از سوی دیگر درست بکنیم در این صورت انقلاب‌های دیگر همان کاری را خواهند کرد که انقلاب فرانسه کرد. پس پدیدارشناسی روح با توجه به این هدف نوشته شده و در واقع یک نظریه پیچیده‌ای و به اعتباری نخستین نظریه در این جهت است و هگل خود را از یک طرف میراث‌خوار انقلاب فرانسه در عمل و از طرف دیگر میراث‌خوار ایدئالیسم آلمانی می‌داند.

مارکس هم – بویژه مارکس جوان – کموبیش متوجه این مسئله شده بود، چون به عنوان شاگرد بلافصل هگل وقتی که در برلین چند سال پس از مرگ هگل درس می‌خواند این مباحث در فضای برلین منتشر بود و از سوی دیگر ادامه تحولات انقلاب فرانسه همچنان مسئله بود بنابراین مارکس به کرات بر سر این مسئله بحث کرده و یکی از بحث‌های بسیار جالب توجه‌اش این است که می‌گوید فرانسوی‌ها در عمل همان کاری را کرده‌اند (انقلاب) که آلمان‌ها درحوزه نظر (اصلاح دینی) انجام دادند و بعد می‌گوید چون آلمانها توان انقلاب نداشتند بنابراین انقلاب را با مکانیسم جبرانی در حوزه نظر انجام دادند و فرانسوی‌ها هم چون نمی‌توانستند نظریه تدوین کنند بنابراین در عمل این کار را کردند. این حرف مهمی است و اتفاقاً ناظر بر همان چیزی است که مارکس بعداً آن را شخصاً تجربه کرد و در واقع یکی از خاستگاه‌های فکری مارکس میانسال است یعنی این‌که در جایی باید بتوانیم وحدتی میان انقلاب و نظریه انقلاب درست بکنیم. از این زاویه مارکس کاملاً هگلی است جز این‌که هگل به این نتیجه رسیده بود – البته به تفسیر من – که انقلاب فرانسه در دوران جدید اولین انقلاب است و باید آخرین انقلاب هم باشد. هگل در اواخر عمر خود نوشت جایی که اصلاح دینی – یعنی اصلاح دینی لوتر – نشده باشد انقلاب جز زنجیرهایی نخواهد بود که بر دست و پای افراد بسته می‌شود. به تعبیر دیگر در چنین جایی انقلاب جز به بیراهه نمی‌تواند برود. هگل اعتقاد داشت انقلاب حقیقی آن انقلابی است که بر مبنای اصلاح صورت گرفته باشد و برای همین بود که در ادامه اصلاح دینی لوتر نظریه سیاسی خود، یعنی نظریه وحدت را تدوین کرد تا بگوید بعد از این انقلاب در حوزه نظر و از راه بسط دستاورد نظری انقلاب فرانسه در حوزه وحدت دولت و فرد و دیالکتیک میان آزادی فرد و قدرت دولت اتفاق خواهد افتاد. این‌که برخی‌ها از هگل پایان تاریخ را استنباط کرده‌اند ناظر بر این معنی یعنی محال بودن انقلاب دوم است. تجدد از این پس یعنی تدوین نظریه وحدت آزادی فرد و قدرت دولت و پایان تاریخ یعنی این که تاریخ از این پس صورت نویی یا به تعبیر آلمانی Gestalt جدیدی به خود نخواهد دید و بعد از این، انقلاب دیگری ممکن نیست بلکه تاریخ از این

پس عبارت از تعمیق بیش از پیش دیالکتیک قدرت دولت و آزادی فرد خواهد بود. بنابراین - اگر بتوان گفت - از نظر هگل آن صورت نهایی تاریخ پیدا شده که عبارت از دیالکتیک جامعه مدنی و دولت است و بعد از این صورت دیگری برای تاریخ وجود ندارد به عبارت دیگر سوسیالیسم مارکس، که تصور می‌کرد صورت نویی در تحول تاریخی خواهد بود، امکان پذیر نیست و همین‌طور صورت‌های دیگر دولت هم امکان پذیر نخواهند بود، همه صورت‌های سابق صورت‌های پیش از تجدد هستند، تاریخ از این پس دیالکتیک پیچیده، تعمیق و بسط بیش از پیش آزادی فرد ضمن حفظ قدرت دولت خواهد بود. پس، تاریخ به یک اعتبار تمام شده است ولی به اعتبار دیگر، تاریخی - تجدد - آغاز شده است که در واقع پیش از خود را به ماقبل تاریخ دوران جدید تبدیل می‌کند. شاید هگل پی برده بود که اتفاقات دیگر - غیر از بسط و تعمیق آزادی - از هر سنجی باشد بشر را به ماقبل تجدد برخواهد گرداند. این مطالب به صراحت در هگل نیامده است بلکه برداشت و تفسیر به رای من است و فکر می‌کنم بتوان این مباحث را در هگل - و با توجه به هگل - دنبال کرد و برای آن توضیح نظری پیدا کرد.

## جلسه پنجم

در جلسه گذشته قدری در منزل طبیعت و آزادی و مظاهر تاریخی آنها یعنی یونان و انقلاب فرانسه درنگ کردیم. در این جلسه قدری به عقب برمی‌گردیم و به آن جایی می‌رسیم که هگل بحث آگاهی فردی را آغاز می‌کند، جایی که گویی دو آگاهی روی در روی هم قرار می‌گیرند و از رویارویی دو آگاهی و به تعبیر بهتر دو خودآگاهی<sup>19</sup> «فرد» ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر بحث هگل تا این‌جا کتاب پدیدارشناسی روح که حوالی صفحه 100 کتاب است درباره آگاهی از یک عین خارجی و خودآگاهی است. این‌جا هگل توضیح می‌دهد که هر آگاهی در واقع دو خودآگاهی است و می‌توانیم بگوییم هگل این‌جا از یک بحث فلسفی صرف به حوزه دیگری منتقل می‌شود که برخی آن را آغاز تاریخ دانسته‌اند. هگل این‌جا به صورتهایی (Gestalten) نزدیک می‌شود که این صورتهای حیثیت بیرونی هم دارند که گویی در تاریخ اتفاق افتاده‌اند.

این بحث یکی از اساسی‌ترین بحث‌های هگل در پدیدارشناسی روح است که در 100 سال گذشته بسیار مورد توجه قرار گرفته و به شیوه‌های مختلف ترجمه و تفسیر شده است. در سال 1933 شخصی به نام الکساندر کوژو در فرانسه یک دوره پدیدارشناسی روح را درس داد که 6 سال طول کشید و تقریباً تمام شخصیت‌های مهم فرانسه در قرن 20 اعم از نویسنده، هنرمند، فیلسوف و اهل سیاست در آن شرکت می‌کردند و این کلاس‌ها موجب تحول و جهش فلسفی جدیدی در فرانسه شد. می‌توان گفت که بعد از این در فرانسه فلسفه جدیدی آغاز می‌شود که پیامدهای آن در اروپا بسیار مهم بوده است تا جایی که می‌توان گفت اگزیستانسیالیسم و هم چنین نوعی از استنباط هگلی - مارکسی و فرویدی - مارکسی که در کشورهای دیگر هم اثرات بسیار مهمی گذاشت به نوعی از این کلاس‌ها سرچشمه گرفت.

این الکساندر کوژنیکف یک روس بود که در سال 1920 در پی انقلاب روسیه به آلمان مهاجرت کرد و حدود 10 سالی پیش باسپرس فلسفه خواند و سپس به فرانسه رفت و کارمند مالیه شد و با نام کوژو شهرتی پیدا کرد. شخصیت‌هایی مثل سارتر، ژرژ باتای، رمون آرون، ژاک لاکان، هانری کربن و ... در کلاس پدیدارشناسی روح وی شرکت می‌کردند که بعداً همگی به شخصیت‌هایی مهم فکری قرن بیستم تبدیل شدند و همگی به‌طور سلبی یا ایجابی به نوعی متأثر از کوژو هستند. کوژنیکف که اسمش را به فرانسوی به کوژو تبدیل کرده بود ضمن این‌که از اولین کسانی بود که از شوروی گریخت ولی در عین حال رگه‌های خیلی قوی از مارکسیسم در افکارش بود و می‌توان گفت از اولین کسانی بود که به نوعی به جریان هگلی - مارکسی اعتقاد داشت که این فکر بعداً اثرات مهمی در جریان‌هایی از مارکسیسم گذاشت که موضوع بحث ما نیست. تفسیر کوژو از پدیدارشناسی روح به نوعی هگلی - مارکسی است چون این کلاس‌ها مقارن زمانی بود که دستنوشته‌های دوره جوانی مارکس یکی پس از دیگری پیدا و چاپ می‌شد، از جمله دستنوشته فلسفی - اقتصادی معروف به 1844 که مارکس در آن درباره پدیدارشناسی روح بحث کرده است و می‌گوید این هگل بود که برای اولین بار گفت که «کار» اساس تحول تاریخ است. منظور این است که تقارن آثار هگل جوان و مارکس جوان یک جریان هگلی - مارکسی مهمی به وجود آورد که اگزیستانسیالیسم سارتر از آن بیرون آمده است. حمید عنایت که بخش خدایگان و بنده تفسیر کوژو را به فارسی برگردانده در مقدمه کتابش<sup>20</sup> می‌گوید که کوژو غیر از تفسیر پدیدارشناسی روح کار مهم دیگری نکرده است که البته این نظر درست

19 - وقتی دوآگاهی درمقابل هم قرار می‌گیرند، هر کدام از طریق دیگری یا غیر به خودآگاهی تبدیل می‌شوند.

20 - خدایگان و بنده، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ پنجم صفحه 15



نیست چون در دو دهه اخیراً نوشته‌های مفصلی از کوژو پیدا و چاپ شده که از جمله آنها یک تاریخ مفصل فلسفه در 3 جلد است که آن را از منظر راسیونالیستی (منظر بیرون دینی) نوشته و هم چنین قسمت کانت این تاریخ فلسفه بعداً پیدا و مستقلاً به عنوان یک کتاب چاپ شده است. احتمالاً چندین نفر خلاصه‌ای از آن کلاس‌ها را نوشته‌اند که یکی از آنها نویسنده شهیر فرانسوی بنام گنو است که کتاب خدایگان و بنده حمید عنایت برگرفته از نوشته اوست. کربن نیز درس‌های کلاس کوژو را نوشته است که همسرش آن دستنوشته‌ها را به من نشان داد ولی متأسفانه اندکی پس از آن فوت کرد و در حال حاضر نمی‌دانم آن دستنوشته کجاست اما می‌دانیم که یکی از دلایل توجه کربن به اسلام و تشیع و فکر باطنی در اسلام از رهگذر دیدگاه ضد هگلی او بوده است.

آنچه حمید عنایت از کوژو تحت عنوان خدایگان و بنده ترجمه کرده تنها شامل تفسیر 5 صفحه (8 پاراگراف) از پدیدارشناسی روح است ولی اهمیت این بخش در تفسیر کوژو در این است که او این بخش از پدیدارشناسی را که یک صدم متن کامل آن است کانون و نقطه ثقل تفسیر خود از پدیدارشناسی روح قرار داده است ولی اثرات تفسیر این 5 صفحه در فلسفه بی‌نهایت بوده است. در واقع فکر هگلی - مارکسی‌های بعدی مثل سارتر از همین‌جا سرچشمه گرفته است. بنابراین این تفسیر بسیار مهم است و عنایت نظر به اهمیت آن ترجمه چند پاراگراف هگل و تفسیر کوژو از آن چند پاراگراف را تحت عنوان خدایگان و بنده ترجمه کرده است. البته این بخش اسم فرعی دیگری بنام «پیکار برای مرگ» هم دارد که بیشتر به آن نام شناخته می‌شود. به عبارت دیگر، دو خودآگاهی در مقابل هم قرار می‌گیرند و هر کدام برای نابودی دیگری و تثبیت خود پیکار می‌کنند. بنابراین این چند صفحه از پدیدارشناسی روح در بحث هگلی بسیار مهم است که کوژو آن را اصل قرارداده و نشان می‌دهد که از دو خودآگاهی که به پیکار برمی‌خیزند یکی ناچار دیگری را از صحنه پیکار بیرون می‌کند. اگر به آن تعبیر کاخ که من برای پدیدارشناسی روح به کار بردم و گفتم که برخی از تالارهای آن بسیار خطرناک است برگردیم می‌توان گفت این‌جایی که می‌خواهیم در آن وارد شویم از همان جاهای بسیار خطرناک است که در آن یک قتل مهم صورت می‌گیرد، و در واقع اولین جایی است که در آن جنگی تن به تن اساسی در آن درمی‌گیرد و یک خودآگاهی دیگری را نابود می‌کند. برخی تعبیر مارکسیستی خصوصاً آن تعبیر مارکس، به این مضمون که یک پیکاری در جایی در خواهد گرفت و در آن پیکار، یک شخصیت تاریخی (پرولتاریا) برای همیشه یک شخصیت تاریخی دیگر (تمام گروه‌های در تعارض با پرولتاریا) را از صحنه تاریخ بیرون خواهد کرد، به صورت جنینی در این‌جا وجود دارد. خود کوژو طبیعتاً چنین نتیجه‌ای را نمی‌گیرد ولی چیزی را در ابهام خود می‌گوید که هم بحث‌های بعدی از نوع سارتر را می‌توان از آن نتیجه گرفت و هم همه افکاری از این سنخ که یگ گروه و طبقه‌ای در تاریخ بر طبقات دیگر پیروز خواهد شد. تاریخ از این زاویه عبارت است از محل پیکار دانی و پایان تاریخ و یا پایان ماقبل تاریخ - به تعبیر مارکس - زمانی است که یک طبقه بر طبقه دیگر پیروز شود. این فکر هم مارکسیستی است و هم در تمام جریان‌هایی از سنخ «هزاره‌ای» و «مهدویت» مسیحی و غیره وجود دارد. می‌دانید در قرآن هم آمده که مستضعفین پیروز شده و آینده از آن‌ها خواهد بود. کوژو این فکر را در پدیدارشناسی روح پیدا کرده و اصل قرارداده است. این فکر کم‌وبیش برای چندین دهه جا افتاد و اکثراً این تفسیر را پذیرفتند ولی تحقیقات جدید دقیقی که در سی چهل سال گذشته بر روی آثار هگل صورت گرفت نشان داده است که چنین نیست بلکه این فکر یک منزل از منازل بین راهی تجربه آگاهی است در حالی که نه هگل چنین نتیجه‌ای می‌گیرد و نه این همان فکر پایان ماقبل تاریخ مارکس (شکست بورژوازی) و آغاز تاریخ (پیروزی پرولتاریا) است، بلکه این منزلی در بین راه است و بعداً اتفاق دیگری رخ خواهد داد. هگل توضیح می‌دهد که با این پیکار دو خودآگاهی در مقابل هم قرار می‌گیرند و یک صورت و رابطه

دیگری میان دو خودآگاهی ظاهر می‌شود، یعنی وقتی مواجهه به جایی رسید که بنده بتواند خدایگان را نفی کند، یک حیثیت و صورت دیگری از آگاهی ظاهر و آغاز می‌شود. اگر بخواهیم تعبیر مارکسی خیلی ساده و رایج را برای تقریب به ذهن به کار ببریم باید گفت هگل فکر نمی‌کرده که با استقرار دیکتاتوری دموکراتیک پرولتاریا، ماقبل تاریخ به پایان می‌رسد. چنین اتفاقی از نظر هگل نمی‌توانسته رخ بدهد. از نظر هگل، نه وضع تسلط خدایگان بر بنده می‌تواند ابدی باشد و نه بنده می‌تواند در جایی خدایگان را از بین ببرد و فقط خودش بماند. بلکه صورت بعدی خودآگاهی جایی خواهد بود که این دو، خدایگانی و بندگی را نفی بکنند. در واقع مرحله بعدی نفی خدایگانی و بندگی است نه نفی خدایگان یا بنده، این دو نظریه کاملاً متفاوت از هم هستند و بعداً خواهیم دید که هگل در این باره چه می‌گوید و این نظریه چه پیام‌هایی دارد.

اینک به متن مورد تفسیر کوژو از پدیدارشناسی برمی‌گردم که عنایت آن را تحت عنوان خدایگان و بنده ترجمه کرده که ترجمه خوبی است چون در برخی زبان‌ها واژه Knechtschaft آلمانی را به برده (در انگلیسی slave) ترجمه کرده‌اند که درست نیست و با متن هگل جور در نمی‌آید. البته عنایت هم در مقدمه‌ای که بر کتاب نوشته حداقل در یک مورد به جای بنده از واژه برده استفاده کرده که درست نیست. صرف نظر از آن، در مقدمه عنایت چندین مشکل اساسی در فهم مطلب وجود دارد و به همین دلیل ما مقدمه را به کل کنار می‌گذاریم. علت لغزش عنایت در مقدمه‌ای که نوشته یک مشکل زبانی است با این توضیح؛ مترجمی که خودش مفسر نباشد یا نظر مفسران مهم را دنبال نکند در ترجمه چنین متن‌هایی دچار مشکل می‌شود. از آن جا که عنایت زبان‌دان خوبی بوده از جهت ترجمه تحت اللفظی مشکلی پیدا نکرده است ولی آن‌جا که خواسته پای جای پای مفسر بگذارد لغزیده و به همین دلیل ما مقدمه کتاب او را کنار می‌گذاریم.

باز نکته دیگری که قبل از پرداختن به متن اشاره به آن لازم است این است که هگل در سال 1831 چند هفته‌ای پیش از مرگ خود شروع به تصحیح ویراست آثارش کرد و بعد از تصحیح یکی - دو اثر به تصحیح پدیدارشناسی روح پرداخت که متأسفانه اندکی پس از شروع به بازنویسی، بر اثر ابتلاء به وبا درگذشت. غیر از چند تصحیح مختصر بر روی پیشگفتار پدیدارشناسی روح، هگل بر روی یک کاغذ که برنامه کاری خود درباره پدیدارشناسی روح را آورده بود، در آن‌جا سه کلمه مهم «منطق پشت آگاهی» نوشته است. در جلسات قبل به نقل از تفسیر هایدگار اشاره کردم که کتاب پدیدارشناسی روح کتاب پدیدار شدن روح در سیر تجربه آگاهی است، چیزی که در این‌جا حائز اهمیت است و ما کمتر به اهمیت آن پی برده‌ایم، کلمه پدیدارشناسی یا phenomenology انگلیسی است. وقتی ما می‌گوییم این کتاب شرح پدیدارشناسانه تجربه آگاهی است در این‌جا ما روی دو مسئله تکیه داریم: یکی شرح پدیدار شدن است و دیگری بحث logy است که فرهنگستان زبان آن را به «شناسی» ترجمه کرده - که البته در برخی موارد درست است - ولی نمی‌دانیم در بسیاری از جاها در پشت این کلمه چه نهفته است. کلمه logy از ریشه «لوگوس» یونانی به معنی فکر، خرد و عقل است. کلمه logy و logics انگلیسی به معنی منطق که از آن مشتق شده در بسیاری از موارد اشاره به چیزی دارد که آن چیز با معادل «شناسی» خیلی قابل فهم نیست و از آن‌جا که فکر ما در بسیاری از جهات توصیفی است - مثل جامعه شناسی به معنی توصیف جامعه که درست نیست - بنابراین «شناسی» را در بسیاری از موارد توصیفی از یک موضوع علم تعریف می‌کنیم. درباره پدیدارشناسی گفته‌اند که هگل منطق پدیدار شدن تجربه آگاهی و نهایت رسیدن آن به روح را توضیح می‌دهد. پس، کتاب هگل اگرچه پدیدار شدن است، اما در پشت آن منطقی وجود دارد<sup>21</sup> که پدیدار شدن از آن منطق

21 - هگل این منطق را در کتاب منطقش توضیح داده است.

تبعیت می‌کند و این ارتباط یعنی ارتباط پدیدار شدن تجربه آگاهی با منطق بسیار مهم است که هگل در اواخر عمر خود زمانی که بیست‌و‌اندی سال از نوشتن پدیدارشناسی فاصله گرفته و نظام فلسفی‌اش را سامان داده بود برمی‌گردد و آن جنبه منطقی را مورد توجه قرار می‌دهد. یادداشت هگل «منطق پشت آگاهی» به این معنی است که من این‌جا منطقی را که بر سریر آگاهی فرمان می‌راند دنبال نموده و آن را برجسته خواهم کرد و نشان خواهم داد آگاهی با توجه به چه منطقی ظاهر می‌شود و به این تجربه‌ها می‌رسد. البته، در این مورد هگل موفق به این کار نشد ولی در خود کتاب چه در مقدمه و پیشگفتار و چه در جاهای دیگر کتاب به کرات به این مباحث برگشته و توضیح داده که آن چه موجب می‌شود صورت‌های تاریخی یعنی Gestalten به این صورت پدیدار شوند، این ضرورت تداومی که تاریخ اروپا را به این صورت رقم زده، مبتنی بر منطقی است که وظیفه فلسفه دوران جدید توضیح آن است.

تاکید من بر این موضوع به این دلیل است که ما تحت تاثیر منطق ارسطویی این معنا از منطق را متوجه نمی‌شویم. منطق ارسطویی یا منطق صوری شیوه درست استدلال کردن را می‌آموزد. به عبارت دیگر، منطق ارسطویی با خود فکر کاری ندارد بلکه فقط شیوه‌های صوری درست فکر کردن را یاد می‌دهد ولی منطقی که هگل از آن صحبت می‌کند منطقی است که عین وجودشناسی و عین بحث وجود است و این منطق عین صیوروت و عین حرکت ذاتی عالم و شرح و بیان آن است و دیالکتیک به یک معنی همین است. در واقع، بحث هگل در مورد منطق این است که عالم وجود، صیوروت و حرکت جوهری دارد که اگر بتوان آن شرح کرد و توضیح داد، یعنی *Darstellung* آن، شرح همان منطق دیالکتیکی است. پس، منطق دیالکتیکی در هگل، و پس از او، از نوع منطق ارسطویی نیست که از یک طرف متافیزیک و مابعدالطبیعه و وجودشناسی نوشته باشد و از طرف دیگر منطق آن را جداگانه نوشته باشد که این دو می‌توانند هیچ ربطی هم به یکدیگر نداشته باشند. تمام مسئله هگل این است که نشان بدهد چگونه این دو عین هم هستند و چگونه از همدیگر به دست می‌آیند. علت این که ما در پدیدارشناسی از فلسفه صرف شروع کردیم و خیلی زود به سیاست منتقل شدیم در این است که همه این‌ها ساحت‌های یک امر واحدی هستند و هگل نشان می‌دهد که یک منطق واحدی - در معنای هگلی - وجود دارد که همه جا از حوزه مابعدالطبیعه، سیاست، حقوق، روانشناسی گرفته تا تمام شنون وجود و هر شانی که این وجود می‌تواند پیدا کند، ساری و جاری است. از این رو، هگل بر مبنای منطقی بحث می‌کند که همه جا جاری است.

اگر یادتان باشد در ترجمه و توضیح چند سطری که هگل به عنوان معرفی پدیدارشناسی برای خوانندگان نوشته بود به تعبیر کاخ اشاره کردم و گفتم که گویی در این کاخ ارکستری وجود دارد که قرار است برنامه‌ای را اجرا کند که آن چند سطر هگل بمثابة معرفی کلی آن برنامه است، همان‌جا اشاره کردم که این برنامه احتمال دارد که باخ باشد که البته درست نیست، دلیل اینکه به باخ اشاره کردم از این بابت بود که یک سنخیتی میان آثار باخ و هگل وجود دارد و آن سنخیت از اینجا ناشی می‌شود که هر دو نفر یک تلقی خاصی از پروتستان‌تیزم دارند، نوشته‌اند که در کتابخانه شخصی باخ چهار دوره - هر دوره حدود 100 جلد - چاپ متفاوت آثار مارتین لوتر بوده که بصورت مرتب و منظم آنها را می‌خوانده است و از رهگذر همین، موسیقی او انباشته از لوتر است، ولی گفتم احتمال دارد که ارکستر قطعه «بولرو» ساخته «راول» را اجرا کند چون هگل یک چیز را تکرار می‌کند، در واقع هگل در موسیقی‌اش مثل باخ جلو نمی‌رود بلکه مثل راول در قطعه بولرو، یک «تم» را اول با یک ساز و سپس با سازهای دیگر آنقدر تکرار می‌کند تا به اوج برسد و تمام امکانات و زوایای آن تم را ظاهر کند. این کتاب

دقیقاً مثل قطعه بولرو است که اولش دریکجا وبه صورت ساده این منطق را بیان می‌کند وبعد نشان می‌دهد که هر قدمی که در این « راه » برمی‌داریم این منطق پیچیده و پیچیده‌تر می‌شود ولی درواقع همان منطق اولیه است . اما این منطق چیست ؟

آن منطق به اجمال - برخلاف تفسیر کوژو و تفسیرهای بعدی متأثر از او - عبارت از تنوری وحدت کثرتها است ، نه رفع یکی از طرفین و ابقاء طرف دیگر . بعضی‌ها گفته‌اند کسی که این نکته ظریف را که هگل در همان اوایل کتاب مطرح می‌کند ، فهمید دیگر احتیاجی به خواندن بقیه کتاب ندارد چون نکته اصلی هگل - که چندین بار بر آن تاکید کرده‌ام - این است که می‌خواهد نشان بدهد دنیای جدید ، دنیای رفع یا سلب و یا اگر بشود گفت از بین بردن یکی از طرفین تضاد یا یکی از طرفین خودآگاهی نیست بلکه اثبات آن دو - خودآگاهی - در یک مرحله بالاتر است . به همین علت است که بعضی‌ها گفته‌اند هگل آغاز مدرنیته است چون تمام تنوریهایی که مسئله مبارزه را بیان کرده‌اند - البته هگل هم بیان کرده است - مبتنی بر نفی یک طرف و اثبات طرف دیگر است ولی این هگل است که اینجا نظریه وحدت کثرتها را مطرح می‌کند که درواقع می‌توانیم بگوییم گره اصلی بحث که مغفول واقع شده این‌جاست . برای اینکه دو پارادایم ودوالگوی فکری را برای شما برجسته کرده باشم به عنوان یک جمله معترضه اضافه می‌کنم که مارکس هم به این مسئله بازمی‌گردد و می‌گوید ؛ پیکار میان دو خودآگاهی - به تعبیر هگلی - که از دیدگاه او یک طرف پرولتاریا (بنده) و طرف دیگر بورژوازی (خدایگان) است به این‌جا خواهد انجامید که طبقه پرولتاریا از طریق کار - که اتفاقاً در هگل وجود دارد - طرف مقابل را نفی می‌کند و از بین می‌برد چون آنچه که در تاریخ اساسی و عمده است و آنچه که سازنده انسان و تاریخ می‌باشد کار است که گفتیم همه این مفاهیم را هگل مطرح کرده است ولی نتیجه‌ای که مارکس می‌گیرد این است که در این پیکار نقطه قوت دست پرولتاریاست چون پرولتاریا ( بنده ) کار می‌کند و از طریق کار دنیا را تغییر می‌دهد، بنابراین طرف مقابل تضاد یا همان بورژوا (خدایگان) را که کار نمی‌کند و از حاصل کار دیگری استفاده می‌کند، از بین خواهد برد .

مارکس طبیعتاً تصورش این بود که چون مبارزه طبقاتی وجود دارد بنابراین جامعه آزاد نمی‌تواند شکل بگیرد و فکر می‌کرد اگر این تضاد از طریق کار پرولتاریا یا بنده رفع کامل بشود و نباشد، آنجاست که آزادی کامل تحقق پیدا می‌کند . می‌دانید از اسپینوزا به بعد این بحث مطرح شده بود که آزادی همانا درک ضرورت است که بحث ضرورت در هگل هم بود بنابراین مارکس که به این مسئله توجه داشت به این نتیجه می‌رسد که وقتی این تضاد از بین برود ما از دنیای ضرورت به دنیای آزاد قدم خواهیم گذاشت بنابراین در کمونیزم دوم (بعد از کمون‌های اولیه) است که ما در قلمرو آزادی پا خواهیم گذاشت ، ولی مارکس اتفاقاً در کارهای بعدی در حوزه سیاست متوجه این نکته شده بود که این نوع رفع یعنی رفع یک طرف تضاد توسط طرف دیگر عملی نیست . پس مارکس در اواخر عمرش و تحت تاثیر تجربه شکست کمون پاریس در 1870 به بعد است که به این نتیجه رسید که برای گذار از ضرورت به آزادی و برای رفع یکی از طرفین تضاد ما باید از یک مرحله‌ای بگذریم که آن مرحله دیکتاتوری دموکراتیک پرولتاریاست . مارکس اینجا مجبور شد دیکتاتوری دموکراتیک پرولتاریا را وارد کند چون متوجه شد که یکی از طرفین تضاد ( بورژوازی ) از طریق بحث هگلی قابل رفع نیست ولی اتفاقاً هگل متوجه شده بود که حل این تضاد از طریق رفع یکی از طرفین چیزی جز گذار از یک مرحله دیکتاتوری نخواهد بود و آن وحدت در تنشی که تصور می‌کند منطق دوران جدید است به این صورت متحقق نمی‌شود پس بنابراین هگل این‌جا نمی‌ایستد و مسئله را این‌جا وبه این صورت تمام نمی‌کند که در نهایت بنده از طریق کار و تغییر جهان برخدایگان پیروز خواهد شد و آن را رفع خواهد کرد . در جلسات بعد خواهیم دید که هگل اتفاقاً این مرحله را در آغاز کتاب پدیدارشناسی روح آورده که همین امر نشان می‌دهد که این مرحله هدف غایی کتاب نیست بلکه بعد از این است که هگل نشان خواهد داد که این دو خودآگاهی در چه دیالکتیک

پیچیده‌ای در برابر همدیگر قرار می‌گیرند و بعد از یک رویارویی همدیگر را رفع می‌کنند اما نه به صورت اثبات یکی و نفی دیگری بلکه در یک شکل عالی‌ترویا به اصطلاح خودش در یک **Aufheben** بعدی که بعداً خواهیم دید .

کوزو وقتی این بحث را آغاز می‌کند از جمله اول پاراگراف اول به یکباره به پاراگراف هشتم منتقل شده و بقیه را می‌اندازد ، علت این کار کوزو در این است که این بخش از پدیدارشناسی شامل نوزده پاراگراف است که به دو بخش تقسیم می‌شود ، بخش اول یا همان پاراگراف اول نوعی گذار از بحث قبلی به این بحث است ، بخش دوم یک مقدمه منطقی و بعد نشان دادن این مقدمه منطقی در آن صورت‌های تجربه آگاهی در حوزه عمل است پس بنابراین هگل قبل از اینکه پیش برود و چه بسا متوجه بوده که این بخش یک بخش گریه است و در کانون تمام بحث‌هایش قرار دارد<sup>22</sup> بنابراین قبل از هر چیز در چند پاراگراف منطقی خودش را توضیح داده است . در صفحه 38 کتاب خدایگان و بنده، حمید عنایت جمله هگل را اینگونه ترجمه کرده است : « خودآگاهی بدان اندازه و از آن رو در خود و برای خود وجود دارد که برای خودآگاهی دیگری ، در خود و برای خود ، موجود است ، یعنی وجودش تنها بسته به آن است که ارجح شناخته شود . » . اولاً هگل قبل از این که به این جا برسد ، نشان داده که آگاهی در پیوندش با یک عین خارجی ، به چه ترتیبی تکوین پیدا می‌کند و برای این که برسد به جایی که از طریق یک غیر (یک عین خارجی) یا درآینه یک غیر به خودش آگاهی دوباره پیدا کند ، چه دیالکتیکی ایجاد می‌کند . هگل این روند را خودآگاهی - یعنی آگاهی به خود در غیر خود - می‌نامد . تاکید من به منطقی خودآگاهی به این دلیل است که نشان بدهم رفع یکی از طرفین یعنی یکی از دو آگاهی ، اصلاً نمی‌تواند منجر به خودآگاهی بشود . هگل می‌گوید اگر غیری وجود نداشته باشد که « من » درآینه آن خودش را ببیند نمی‌تواند به خودآگاهی برسد ، البته این دیالکتیک ادامه پیدا می‌کند تا جایی که هگل از هر عین خارجی نامتعیین و به اصطلاح فلسفی عربی از « عین ما : عین نامشخص » به عینی که خودآگاه شده است منتقل می‌شود ، یعنی یک **gegenstant** یا یک موضوع آگاهی که به عنوان عین در بیرون من است ، از آن حالت نامتعیین خارج می‌شود و به عنوان یک خودآگاهی در مقابل خودآگاهی آغازین قرار می‌گیرد ، این جا دیگر بحث بر سر این نیست که عینی هست و ذهنی ، و ذهن می‌خواهد از طریق دیدن خود درآینه عین به خودش آگاه شود بلکه این جا یک خودآگاهی هست که یک خودآگاهی دیگر در مقابلش قرار می‌گیرد ، در واقع اینجا دو خودآگاهی در مقابل هم قرار می‌گیرند . هگل در ادامه آنچه که پیش‌تر در آغاز بحث گفته بود به این جا می‌رسد که یک « خودآگاهی در خود و برای خود » در مقابل یک « خودآگاهی در خود و برای خود » دیگر قرار می‌گیرد و این جا چیزی پیدا می‌شود که از طریق آن خودآگاهی ثبات و اصالت پیدا می‌کند و آن عبارت از شناخته شدن ارجح آن است ، ارجح شناسی اصطلاحی است که معادل خیلی خوبی در فارسی برای آن نداریم ، هگل از واژه آلمانی «**Annerkennen**» استفاده کرده که در انگلیسی آن را «**Recognition**» ترجمه کرده‌اند . معنای اولیه این اصطلاح « شناخت و باز شناسی » است ولی صرف شناخت یک چیز نیست بلکه علاوه بر شناختن به معنی شناختن اعتبار ، ارزش و ارجح آن هم هست ، به عنوان مثال وقتی یک کشور یا دولت جدیدی (از طریق انقلاب) شکل می‌گیرد ، دولت‌های دیگر آن را به رسمیت می‌شناسند به این معنی که ما این دولت جدید را شناختیم و برای آن اعتبار و ارجح قابل هستیم . هگل این را در مورد دو خودآگاهی بکار می‌برد یعنی هر یک از خدایگان و بنده اولاً وجود همدیگر را به رسمیت می‌شناسند و ثانیاً هر کدام دیگری را منشأ آثار - خدایگانی و بندگی - دانسته و بر آن ارجح می‌نهند . هگل می‌گوید تا این جا ارتباط خودآگاهی با یک عین نامشخص یا عین ما بود اما بعد از این در مقابل یک خودآگاهی جدید قرار گرفته و بعد از این وجودش منوط به این است

22 - یک آلمانی بنام لودویک زیپ حدود بیست سال قبل کتاب مفصلی روی این بخش پدیدارشناسی روح نوشته و در آنجا گفته که این بخش در واقع پارادایم و الگوی تمام فلسفه‌های عملی دوران جدید است و مبنای تمام فلسفه‌ها و اندیشه سیاسی و اجتماعی دوران جدید از رابطه خدایگان و بنده و پیکار دو خودآگاهی و دو خودشناسی برای شناساندن خود الگو گرفته‌اند .

که ارجش بازشناخته<sup>23</sup> شود، پس مسئله بازشناخته شدن برای خودآگاهی اساسی است. از این جا به بعد را کوژو به کل حذف کرده و به پاراگراف هشتم منتقل شده است، من قبل از اینکه پاراگراف هشت را مطرح کنم سعی می‌کنم پاراگرافهایی را که کوژو حذف کرده طرح کنم.

هگل می‌گوید در درجه اول در برابر یک خودآگاهی خودآگاهی دیگری قرار دارد که از بیرون آمده و در مقابل اوست، اتفاقی که اینجا می‌افتد این است که یک خودآگاهی در واقع دو خودآگاهی است و این دوگانه بودن هم دارای دومعنی است. یک معنا این است که خودآگاهی اولیه خود را در خودآگاهی دوم یا غیره یک ذات و ماهیت است گم می‌کند و از این طریق آن را رفع می‌کند. اصطلاحی که هگل اینجا برای رفع شدن بکار می‌برد **Aufheben** است که در زبانهای دیگر معادلی برای آن پیدا نشده است. در آلمانی برخی کلمات وجود دارند که دارای معنای متضاد هستند و در زبان فارسی هم بدلیل ارتباط دور با زبان آلمانی برخی از کلمات متضاد وجود دارند مثل «فراز» که هم به معنی بالا و هم به معنی پایین است. برخی از اصطلاحات هگل که نمونه بارزش همین **Aufheben** است دومعنی و حتی سه معنی متضاد دارد، یعنی هم معنی تضاد و هم معنی رفع تضاد را دارد. **Aufheben** به معنی یک چیزی را نسخ کردن و از بین بردن و از طرف دیگر آن را حفظ کردن است و در یک مرحله بالاتر عبارت از حاصل رفع و وضع یا نسخ و حفظ است که همین معنی مد نظر هگل می‌باشد. در واقع بحث هگلی با رفع به معنی از بین بردن سنخیتی ندارد و اصولاً معانی هگلی به دلیل داشتن خصلت «speculative» از طریق صرف ترجمه قابل انتقال نیست. عنایت در جای دیگری معادل «حل» کردن را برای **Aufheben** آورده به این اعتبار که وقتی قند را در آب حل می‌کنیم هم حالت جامد قندی را رفع کرده‌ایم و هم اصل قندی - شیرینی - را در آب حفظ کرده‌ایم، حل کردن کلمه خوبی نیست ولی برای فهماندن معنی هم بد نیست. بهر حال این کلمه قابل ترجمه نیست و من هم معادلی برای پیشنهاد ندارم و معادلهایی که بکار می‌برم بالا جابجا برای فهماندن معنی است. پس هگل می‌گوید وقتی یک آگاهی در مقابل آگاهی دیگر قرار می‌گیرد خودش را در ذات و غیره که آگاهی دوم است نفی می‌کند. معنای دوم این است که خودآگاهی اولیه از طریق خودآگاهی‌اش نسبت به آن ذات که خودآگاهی دوم است آن را رفع می‌کند و از آن ذات فراتر می‌رود. بعد هگل اضافه می‌کند که پس از این آگاهی اولیه، آگاهی دیگر را بمثابة یک ذات و ماهیت لحاظ نمی‌کند بلکه خودش را در غیره می‌بیند یعنی آگاهی اولیه در گام اول خودش را به عنوان یک آگاهی درآینه یک غیر (ذات و ماهیت) می‌بیند و در گام دوم ذات و ماهیت بودن آگاهی دوم را رفع می‌کند و خودش را هم در آن می‌بیند. پس در آغاز، دو خودآگاهی در مقابل هم قرار می‌گیرند و بعد خودآگاهی آغازین و اولیه وقتی خودش را درآینه خودآگاهی مقابل یا غیره می‌بیند، خودش را وضع هم می‌کند ولی غیر بودن خودش یعنی دیدن خودش درآینه غیر را رفع می‌کند، در واقع آن جنبه غیر بودن خودش یعنی دیدن خود درآینه غیر را رفع می‌کند و این رفع کردن غیر بودن خود یا غیریت خود را هم به دو معنا و صورت انجام می‌دهد. اول این است که آگاهی اولیه از این طریق آگاهی دیگر<sup>24</sup> که یک ذات و ماهیت است و روی پای خود ایستاده و مستقل و خودبنیاد «Autonomic» است را رفع می‌کند، دوم این است که آگاهی اولیه از صرف رفع آگاهی دیگر فراتر رفته و خودش را هم رفع می‌کند چون آن غیره را که رفع کرد در واقع خودش است، پس وقتی خود بنیاد بودن آگاهی دیگر را غیره نفی و رفع کرد در واقع خودش را هم که درآینه غیره بود نفی کرده است.

<sup>23</sup> - من فعلاً اصطلاح «بازشناسی» را بکار می‌برم چون به **anerkennen** آلمانی نزدیکتر است.

<sup>24</sup> - «دیگر» در فارسی پهلوی به معنای «دو» است و من دیگر را به این معنا بکار می‌برم، بنابراین ترکیبی مانند «دو دیگر» غلط است ولی «سه دیگر» و ... درست می‌باشد.



هگل تا اینجا، دو وجه اول و دو وجه دوم (در واقع 2 تا دو وجهی) را گفته و از این جا به بعد منطق این رفع را در سومین دو وجهی هم توضیح می‌دهد و می‌گوید؛ این رفعی که تا این جا انجام شد به دو معنا انجام می‌شود: اول این است که این رفع بازگشت به خود است که خود این بازگشت هم دارای دو معناست، الف: آگاهی نخستین در جریان رفعی که انجام می‌دهد چون در آینه غیر خود را می‌بیند پس به خود برمی‌گردد و خودآگاهی در این مرحله بالاتر (که خود را در آینه غیر دیده و سپس با فراروی از خود، خود را رفع کرده و سرانجام به خود بازگشته است) عین خودش شده و یا با خودش مساوی می‌شود، برای این که رفت و از طریق رفع غیر، برگشت. دوم خودآگاهی اولیه در بازگشت به خود، خودآگاهی دیگر را هم تثبیت می‌کند. در واقع این امکان را برای خودآگاهی دیگر فراهم می‌آورد که خود را در آینه خودآگاهی اول دیده و سپس از طریق نفی و رفع خودآگاهی اول به خودش برگردد. پس در این حالتی که ایجاد شد (حالتی که دو خودآگاهی در برابر هم قرار گرفته و همدیگر را نفی و رفع کرده و سپس هر کدام به خود بازمی‌گردد) این امکان پیش می‌آید که دو خودآگاهی در برابر هم استقلال خودشان را حفظ بکنند که هگل می‌گوید دو خودآگاهی بار دیگر آزاد در مقابل هم قرار می‌گیرند. پس دو خودآگاهی در گام نخست بسان دو آینه در برابر هم قرار گرفتند و سپس همدیگر را نفی و رفع کردند، هم چنین همدیگر را هم در آینه یکدیگر دیدند و از طریق دیدن خود در آینه غیر و رفع خود در آینه غیر، به خود بازگشتند و دوباره هر دو آزاد در مقابل هم قرار گرفتند. این قسمت که اجمالی از آن را شرح دادم در واقع بیان منطقی دو خودآگاهی است که چگونه در مواجهه آینه وار، همدیگر را نفی و سپس تثبیت و آزاد می‌گذارند تا در نهایت همدیگر را بازشناسند.

قبل از ادامه بحث باید اینجا پرنانتری بازکنم و آن این است که اگر تا این جا دقت کنید می‌بینید که بحث هگل تقریباً به طور کلی نه تنها متفاوت بلکه متعارض پارادایم نظری عمده ماست. مسئله هگل موقداً عبارت از خودآگاهی است و نه آگاهی و به توضیحی که هگل تا اینجا آورده، این خودآگاهی جز از طریق دیدن خود در آینه غیر امکان‌پذیر نیست. پس بودن غیر اجتناب‌ناپذیر است و در نظر هگل غیر را نمی‌شود نفی و رفع کرد. به این دلیل است که در بحث‌های جدید مسئله غیریت مسئله خیلی مهم با پیامدهای نظری بسیار مهم شده است. هگل اولین کسی بود که این منطق یعنی اصالت غیر را مورد تاکید قرار داد و گفت که خودآگاهی تنها از طریق آینه غیر امکان‌پذیر می‌گردد. مسئله و مشکل ما فقط زبان نیست بلکه مشکل و مانع، آن میدان مغناطیسی و فلسفی است که ما در آن قرار داریم و میدانی است که این بحث‌ها در آن جریان دارد، یعنی این‌که عمده بحث ما مسئله آگاهی است و این آگاهی هم از طریق نه دیالکتیک نفی و اثبات غیر به معنای هگلی بلکه از طریق نفی خود در غیر صورت می‌گیرد، به عبارت دیگر، بحث فنا در عرفان ماست. پارادایم عمده فکری ما خصوصاً در سده‌های متاخر یعنی از زمانی که بحث عرفانی جای بحث نظری عقلی و فلسفی را گرفته است، در واقع مسئله گرهی ما عبارت از نفی خود از طریق فنای در غیر است که نمی‌تواند دیالکتیکی را ایجاد کند. اگر این دو منطق را کنار هم بگذارید متوجه خواهید شد که مانع اصلی کجاست، چون تا زمانی که شما اصل را بر فناء خود در غیر گذاشته باشید اولاً نمی‌توانید این دیالکتیک در آگاهی را ایجاد کنید و از سوی دیگر نخواهید توانست خود را در آینه غیر تثبیت نمایید. پایه نظری وجود ما بر فناست در حالی که پایه نظری در فلسفه‌های جدید غربی بر بقاست. مهم نیست که خیلی از ما عرفان خوانده یا خواننده‌ایم و اصلاً به بحث عرفانی اعتقاد داریم یا نداریم بلکه مهم آن میدان فلسفی است که ما در فضای آن فکر می‌کنیم که آن فضا متأثر از حافظ و

مولانا و ... فضای عرفانی است، طبیعی است که در چنین فضایی اصلاً ثبات و اثبات فرد نمی‌تواند جایی در بحث نظری داشته باشد و فرد به عنوان یک موجود خودآگاه نمی‌تواند خود را در برابر یک خودآگاهی دیگر تثبیت کند. پس می‌بینید که دو میدان فلسفی متفاوت با مختصات کاملاً متفاوت در تعارض با یکدیگر قرار دارند که انتقال از یکی به دیگری - اگر نگوییم غیر ممکن - اما بسیار دشوار خواهد بود.

کوژو در ترجمه و تفسیر خود از بخش خدایگان و بنده همان‌طور که گفتیم از جمله اول پاراگراف اول به پاراگراف هشتم منتقل شده است که من یکی - دو نکته را از آن چه کوژو جا انداخته بود از باب این که نشان بدهم چه منطقی در پشت حرکت جوهری خودآگاهی نهفته است توضیح دادم. از پاراگراف هشتم به بعد در واقع دو خودآگاهی به دو شخص تبدیل می‌شوند. در واقع آن‌چه قبل از پاراگراف هشت آمده در قلمرو منطق بود که نشان می‌داد چه منطقی در جوهر خودآگاهی عمل می‌کند ولی در پاراگراف هشت می‌خواهد آن بحث انتزاعی و منطقی و نتایج مترتب بر آن را در قالب دو شخص نشان بدهد. آخرین نکته‌ای که تا این‌جا به آن رسیدیم این بود که هر یک از خودآگاهی‌ها وابسته به بازشناسی - به تعبیر من - و ارج شناسی - به تعبیر عنایت - خودآگاهی دیگر است. پس مسئله اصلی بعد از این بازشناسی است. ادامه ترجمه عنایت: « اکنون این مفهوم محض ارج شناسی یعنی دوگانگی خودآگاهی را در داخل یگانگی آن باید از وجهی نگریست که فرآگرد - process - یا تطورش به نظر خودآگاهی می‌رسد». هگل این جا سعی دارد توضیح بدهد که روند خودآگاهی یا روندی که منجر به بازشناسی دیگری می‌شود به چه ترتیبی تحول پیدا می‌کند و از کدام راه رد می‌شود. بنابراین می‌گوید (ترجمه عنایت): «این تصور نخست جنبه نابرابری دو انسان خودآگاه را آشکار می‌کند» جنبه نابرابری باعث می‌شود که دو خودآگاهی - که برای اولین بار در پدیدارشناسی، این‌جا در دو انسان تجسم یافته اند - همدیگر را رفع کنند. در ادامه هگل می‌گوید: «در دو حد نهایی [که همان دو انسانی باشند که در برابرهم قرار گرفته اند] تظاهر می‌کنند و این دو حد، ضد یکدیگرند». از این جا به بعد است که یکی ارج می‌گذارد و بازمی‌شناسد و دیگری بازشناخته می‌شود یعنی وقتی دو خودآگاهی در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند، در این روند بازشناسی و ارج شناسی ضرورتاً یکی می‌شناسد و دیگری شناخته می‌شود. پس رابطه در آغاز رابطه نا برابر است. این‌جا به پاراگراف نهم منتقل شده و می‌گوید: «خودآگاهی در وهله نخست، برای خودبودگی ساده است [یعنی] با طرد هر آنچه جز خود است با خویشتن» پس قدم اول در خودآگاهی برای خود بودن است که به معنای نفی غیر است، «ماهیت ذاتی و موضوع مطلق آن من است» یعنی آگاهی در مرحله نخست که نفی غیر می‌کند، موضوع آن من یا خود است «و در این حالت عدم وساطت، در این مجرد حالت خودبودگی منفرد است. برای او هر چه جز اوست موضوعی غیرذاتی است که مهر نفی و سلبیت بر آن خورده است». هگل این منطق مواجهه دو آگاهی را قبلاً توضیح داد و گفت که آگاهی وقتی در برابر آگاهی دیگر قرار می‌گیرد آن را در وهله نخست نفی می‌کند، این جا هگل همان منطق مواجهه دو آگاهی را در شکل مواجهه دو انسان تکرار می‌کند که در مرحله بالاتر از صرف منطق یعنی در حوزه مناسبات اجتماعی در مقابل هم قرار می‌گیرند که موضوع خودآگاهی‌اش در واقع «من» خودش و سلب غیر خود است. هگل در ادامه می‌گوید ولی خودآگاهی دیگر که به عنوان «جزمن» در برابر من قرار گرفته نیز يك خودآگاهی است و همان وضع و حالت مرا دارد، یعنی او هم به خودش آگاه است و موضوع آگاهی او، «من» خود او است. هگل اضافه می‌کند: «یک شخص در برابر شخص دیگر و در مقام ضد او پدیدار می‌شود. و چون هر دو شخص بدین گونه به حالت بی‌میانجی و بی‌واسطه در برابر هم پدیدار می‌شوند در نظر یکدیگر در حکم موضوعی عادی هستند: صوری خودفرمان و مستقل و منفردند، آگاهی‌هایی هستند که در مرتبه حیوانی فرومانده‌اند» چرا؟ چون موضوع آگاهی هر کدام خود اوست بنابراین به

طور بی‌واسطه ناظر بر خود است، در واقع بازگشت به خودی است که از خود به خویشتن بازگشت کرده است چون بی‌واسطه است و نتوانسته آن واسطه «mediation» را درست کند که مسنله کلیدی هگل است. با توجه به این که هگل این‌جا به مورد انسان و حیوان اشاره کرده می‌توان گفت انسان در برابر حیوان موجودی است که در زندگی در مناسباتی وارد می‌شود که این مناسبات دارای میانجی است. به عبارت دیگر، خود را در غیر خود و از طریق غیر خود می‌بیند و می‌شناسد ولی حیوان تنها به خودش آگاهی دارد و به همین دلیل خودآگاه نیست و به این جهت است که هگل می‌گوید در مرحله اول بی‌واسطه و بی‌میانجی است. گویی که در زندگی حیوانی فرومانده است. هگل در یک جمله پیچیده می‌گوید: «آنان علاوه بر این صوری از آگاهی هستند (یعنی دو نفری که در مقابل هم قرار گرفته اند، به دلیل این که در مرحله ابتدایی بوده و بی‌واسطه هستند بنابراین هنوز نتوانسته اند آن منطقی را که قبلاً به آن اشاره شد طی کنند) که هنوز برای یکدیگر حرکت تجرید محض را انجام نداده‌اند یعنی هنوز از هر گونه وجود بی‌میانجی نگسسته‌اند (تجرید یا انتزاع در این‌جا به معنای رفتن از انضمامی به انتزاعی نیست بلکه برعکس به معنی گسستن از بلاواسطه بودن و وارد شدن در مناسبات مبتنی بر واسطه‌ها و میانجی‌هاست، پس انتزاع عبارت از گسستن از زندگی حیوانی است) تا به مرحله آگاهی محض و منفی خودسان برسند، یا به سخن دیگر هنوز هیچ یک از ایشان به دیگری نشان نداده است که به طور محض برای خود یعنی در مقام خودآگاهی وجود دارد».

بعد از این، توضیحات کوژو شروع می‌شود که من وارد آن نمی‌شوم ولی هگل بعد از این که گفت خودآگاهی به ضرورت باید خود را از طریق میانجی‌ها از مرتبه حیوانی منتزع و جدا بکند اضافه می‌کند که «به حکم مفهوم ارج شناسی (یا بازشناسی) این ممکن نیست مگر در صورتی که هم چنان که دیگری برای او وجود دارد، او نیز برای دیگری وجود داشته باشد و هر یک از ایشان در نفس خود از یک سو، یا کنش خود و از سوی دیگر با کنش دیگری این عمل تجرید محض برای خودبودگی را انجام بدهد» یعنی آن چه قبلاً هم در بخش منطقی گفتم با این توضیح که خودآگاهی نخستین جز از طریق آگاهی پیدا کردن به خودآگاهی دیگر یا غیر و جز از طریق وضع کردن او در استقلال خود امکان پذیر نیست، پس خودآگاهی نیست مگر این که خودآگاهی دیگر وجود داشته باشد، مگر این که شخص، غیر و مقام، ارزش و ذات و ماهیت او را پذیرفته باشد. به عبارت دیگر، بپذیرد غیری غیر از او وجود دارد. بحث هگل این‌جا مربوط به دو خودآگاهی است که باید همدیگر را بازشناسند و به همدیگر ارج بگذارند و این اتفاق نمی‌افتد مگر این که خودآگاهی نخستین، خودآگاهی دیگر را وادار و مجبور به بازشناسی خود بکند و باز این اتفاق نمی‌افتد مگر این که خودآگاهی نخستین ثبات، استقلال و اصالت خودش را در مقابل خودآگاهی دیگر به نوعی تثبیت کند که او را وادار به بازشناسی بکند. بنابراین دو خودآگاهی ضرورتاً باید از یک مرحله پیکار بگذرند. در این‌جاست که می‌گوید هیچ خودآگاهی یا شخصی آزادانه و سر خود نیست که دیگری را ارج بگذارد. بعداً خواهد گفت که خودآگاهی نخستین می‌تواند غیر را به عنوان یک شخص بشناسد ولی او را به عنوان خودآگاهی نمی‌شناسد و تنش از همین جا آغاز می‌گردد.

این که می‌گویم خاستگاه تنش – به طور تاریخی – این‌جاست، همه این گونه بحث نکرده و اینجا را خاستگاه تنش ندانسته‌اند. یک جریان از فلسفه جدید – خصوصاً از هابز به این سو – این مسنله را مطرح کرده است که یکی از ویژگیهای قوام دهنده ذات انسانی به تعبیر هابز شکوه و افتخار (Glory) است پس تنش و تعارض با این میل رسیدن به افتخار آغاز می‌شود که هر شخصی به دنبال شکوه و جلال و نوعی تثبیت خود است، این تثبیت خود و میل به شکوه باعث می‌شود

که دیگری که در مقابل قرار دارد مقاومت کند چون این‌جا جایی است که دو میل و خواست شکوه و جلال در برابر هم قرار می‌گیرند. بخشی از فلسفه جدید خصوصاً آن‌هایی که در اندیشه سیاسی موثرتر بودند این ویژگی انسانی را مورد توجه قرار داده‌اند. یک جریان دیگری هم وجود دارد که در آغاز لیبرالی است و با جان لاک شروع می‌شود ولی بعداً تغییر جهت می‌دهد. این جریان خاستگاه تنش را مالکیت می‌داند، در واقع تنش از جایی آغاز می‌شود که شخصی می‌گوید این مال من است و دیگری نیز در مقابل همین را می‌گوید و از تقابل دو اراده تملک، تنش بروز پیدا می‌کند. این حرف را در اصل لیبرالها زدند ولی بعد از مارکس است که مالکیت به عنوان خاستگاه تنش و تضاد بیشتر مورد توجه قرار گرفت، خصوصاً انگلس در نوشته‌هایی مثل منشا خانواده این مسئله را از یکسو تثبیت و از سوی دیگر عامه فهم تر کرد. هگل در جریان اول قرار می‌گیرد و بر آن است که آن‌چه در نهایت در مناسبات انسانی تعیین کننده است، بیشتر از اینکه مالکیت باشد، ارج گذاشتن و اثبات خود است. انسان می‌تواند از مالکیت صرف نظر کند اما کمتر اتفاق می‌افتد که از حیثیت خود بگذرد و از این‌جاست که تنش آغاز می‌شود. از آنجا که برخی تحقیقات نشان داده‌اند که در کمون‌های اولیه مالکیت (مال من - مال تو) وجود نداشته است بنابراین نتیجه گرفته‌اند که در این کمون‌ها تنش طبقاتی هم نبوده است و هم چنین این نتیجه را گرفته‌اند که محتمل است این اتفاق در آینده هم رخ بدهد یعنی کمون ثانویه - یا جامعه کمونیستی آینده - کمون اولیه را تکرار خواهد کرد. هگل و این جریانی که در اصل لیبرالی نیست ولی به دیدگاه فکری لیبرالی دیگری رسید، اعتقاد داشتند که نه کمون‌های اولیه عاری از تنش بود و نه چنین اتفاقی می‌تواند در آینده رخ بدهد بلکه ثابت‌هایی اساسی در وجود انسان هست که در هیچ جایی از بین نخواهند رفت و با منطق پیشرفته‌ای که فلسفه جدید دنبال می‌کند، باید نظریه وحدتی تدوین کرد که اجازه ندهد آن تنش‌هایی که از میان نمی‌رود جامعه انسانی را از بین ببرد. کوشش هگل که من این همه روی آن تاکید می‌کنم این است که گفت اصل بر تنش‌هاست و او تنش‌ها را اصل ثابت می‌گیرد تا بتواند تنوری وحدتی تدوین کند چون این تنش‌ها - نه در کمون اولیه و نه در کمون ثانویه - گذرا نیستند، بلکه این تنش‌ها همیشه بوده‌اند و این تنش‌ها پیوسته عین ذات انسان و اجتماع انسانی بوده است. بعد از ماکیاوولی بویژه با هابز، این امر از اصول فلسفه جدید است که در انسان اصل بر هواها یا انفعالات نفسانی - یعنی به انگلیسی *Passion* - است<sup>25</sup> و الا اگر این نفسانیات وجود نداشته باشد انسانی وجود نخواهد داشت، اگر کسی بخواهد هواهای نفسانی انسان را نفی کند در واقع انسانیت انسان را نفی کرده است، یعنی در این صورت انسان یا فرشته است و یا حیوان. انسان طرفه معجونی میان این دو است و تعادل میان این دو است که انسان را انسان می‌کند چون همان‌طور که در نوشته‌های ما هم آمده، ارسطو گفته بود تنها فرشتگان و ددان هستند که هر یک به دلیلی این امیال را ندارند، در واقع حیوان پایین‌تر از انسان و فرشته بالاتر از آن است، به تعبیر سنایی «که این دون است و آن والا». پس تنها این انسان یا طرفه معجون است که این امیال را دارد و اگر شما این امیال را نفی کردید، تنوری شما یا حیوان شناسی و یا فرشته شناسی است. همان‌طور که می‌دانید بخشی از فلسفه ما هم، تنوری تبدیل شدن انسان به فرشته است. اما در فلسفه جدید، یکی از بحث‌های اصلی همان نظریه طرفه معجون است که هم این تعارض‌ها را وضع می‌کند و هم توضیح می‌دهد که چگونه می‌شود این تعارض را در یک وحدت بالاتری رفع کرد. به عبارت دیگر، تمام فلسفه جدید به این امر مربوط می‌شود - با توجه به این‌که انسان‌ها دارای هواهای نفسانی هستند و این هواها را نمی‌توان بدون سلب انسانیت انسان از آن‌ها سلب کرد - به چه ترتیبی می‌شود نظریه وحدتی تدوین کرد و بر اساس آن جامعه‌ای درست کرد که از سویی این تنش‌ها در کنار هم باشند و از سوی دیگر هیأت اجتماعی از هم نپاشد. به این دلیل است که گفتم عده‌ای اعتقاد دارند بخش خدایگان و بنده هگل پارادایم و الگوی تمام نظریه‌های جدید اجتماع و اجتماعی شدن است.

<sup>25</sup> - *passion* یا امیال نفسانی در فرهنگ سیاسی غربی فاقد آن بارمعنای عارفانه شرقی است که ما می‌شناسیم ویا اینکه کمترین بارمعنایی را دارد.

پس دو خودآگاهی در پیکاری تا پای جان با هم درگیر می‌شوند که هگل در پاراگراف ده به بعد به آن اشاره می‌کند که ترجمه عنایت در این جا خیلی کارساز نیست. ترجمه عنایت چنین است: «تظاهر [وجود انسان] به مثابه مفهوم محض و مجرد برای خودبودگی عبارت از آن است که [وجود انسان] خویشتن را در مقام نافی محض و مطلق صورت عینی خویش آشکار کند یا نشان دهد که به هیچ گونه هستی متعین و به هیچ گونه جزئیتی که صفت عام هستی به عنوان هستی است و به زندگی وابسته نیست». همان‌طور که گفتیم ترجمه عنایت این‌جا خیلی قابل فهم نیست. واژه «تظاهر» که عنایت آورده یک اصطلاح پیچیده هگلی است که عنایت معادل خوبی برایش نیافته و البته ما هم معادل خوبی برایش نداریم، کلمه‌ای که هگل به کار برده *Darstellung* است که قبلاً یکبار اشاره کردم که به معنای شرح و بیان است، این‌جا یعنی توضیح و شرح حرکت و روندی که انسان در مقام نفی غیر و اثبات خود در آن قرار می‌گیرد، به عبارت دیگر، توضیح رابطه‌ای که یک شخص و یک خودآگاهی از یک طرف خود را وضع می‌کند و از سوی دیگر خودآگاهی دیگر را نفی می‌کند و از آن‌جا که گفت این اثبات و نفی تا پای جان است بنابراین ایجاد رابطه نفی و اثبات متضمن خطر جانی است، باز به سخن دیگر، این کنش ناظر بر خطر جانی است یعنی اینکه یک شخص خود را تثبیت و دیگری را نفی بکند تا این‌که ارزش و ارج او باز شناخته شود، این عمل متضمن خطر جانی است، پس خودآگاهی خودآگاهی نیست و باز شناخته نمی‌شود مگر این که خود را به خطر بیاندازد و تا پای جان هم بایستد. بدیهی است که خودآگاهی دیگر هم باید بتواند در این پیکار تا پای جان بایستد. تعبیر دیگری که هگل بعداً بکار می‌برد این است که می‌گوید شخص برای اینکه خود را تثبیت بکند باید بتواند خودش را به مرتبه‌ای برساند که عنایت آن را به درستی مرتبه حقیقت ترجمه کرده است، واژه ای که هگل به کار برده *Wahrheit* است، یعنی خودش را محقق کند یا حقیقت خودش را تثبیت کند. بنابراین باید بتواند در این پیکار تا پای جان بایستد تا بتواند حقیقت خودش را ثابت کند یا بتواند خود را به مرتبه حقیقت برساند. بعد هگل می‌گوید «تنها از طریق جانبازی است که آزادی تحقق پیدا می‌کند» یعنی آزادی تنها در یک پیکار تا پای جان تحقق پیدا می‌کند و بعد اضافه می‌کند که «ماهیت ذاتی خودآگاهی نه در هستی بحث و بسط است و نه در صورت بی‌واسطه ساده‌ای که خودآگاهی نخستین بار در جامعه آن آشکار می‌شود» واژه بحث از اصطلاحات مشترک عرفا و فلاسفه است یعنی وجود کاملاً صرف که هیچ‌گونه ترکیبی پیدا نکرده است. هگل می‌گوید این پیکار ناظر به فرا رفتن از یک شائی است که خودآگاهی در آنجا در مرحله هستی بحث و بسط است یعنی هنوز بی‌واسطه است و برای اینکه بتواند از طریق دیگری میاتجی‌ها را درست بکند باید بتواند خودش را به دیگری تحمیل کند. خودآگاهی برای اینکه از طریق دیگری باز شناخته شود، باید از این مرحله آغازین هستی که در صورت ساده و بلاواسطه است و از این مرتبه «استغراق در زندگی حیوانی» بتواند فراتر برود، «پس هیچ چیزی در خودآگاهی نیست که دقیقه یا جزء زایل و زودگذری از آن نباشد» یعنی خودآگاهی حرکت جوهری شخصی است که در هیچ جایی نمی‌ایستد و توقف نمی‌کند، به عبارت دیگر، این میل صرفی است که همچنان خودش را تولید و باز تولید می‌کند. کلمه ای که به دقیقه ترجمه شده نیازمند توضیح است. «دقیقه» را عنایت معادل «*Moment*» آورده است. این کلمه یکی از اصطلاحات خاص هگلی است که اصل معنای آن همان «دقیقه» است ولی هگل آن را در معنای دیالکتیکی به کار می‌برد چون «دقیقه» هم در واقع در «حرکت» است. *Moment* مرحله و منزلگاهی در تحول خودآگاهی است، ما در اصطلاحات عرفانی، کلماتی مثل «آیات»، «شون»، «اطوار» داریم که تقریباً به این معنی است، یعنی خودآگاهی در هر لحظه‌ای از این روند و حرکت دیالکتیکی در یک لحظه‌ای قرار می‌گیرد و دارای یک «شان و طوری» یا «شون و اطواری» است که ثابت هم نیست، یعنی حرکت جوهری است، به این دلیل است که هگل کلمه «حرکت» را بکار نمی‌برد. خصوصاً در پدیدارشناسی روح - بلکه در اغلب موارد کلمه *Selbstbewegung* را به کار می‌برد که به معنی خودحرکتی یا خودجنبشی است یعنی

خود به خود حرکت می‌کند که من آن را به حرکت جوهری ترجمه می‌کنم. قبلاً به مناسبتی گفتیم که یکی از مشخصات فلسفه جدید این است که عامل حرکت و تحول را از بیرون به درون منتقل می‌کند. اوج این حرکت در هگل است که می‌گوید حرکت عامل بیرونی ندارد بلکه عامل آن درونی است یعنی همان حرکت جوهری است، کلماتی مانند «شون و اطوار» که به کار بردم عیناً در اسفار ملاصدرا هم آمده است و ملاصدر وقتی حرکت جوهری را توضیح می‌دهد می‌گوید هر امری در عالم دارای شون و اطوار است چون هر لحظه می‌گذرد و بعد در مقام مثال می‌گوید حرکت جوهری مثل حرکت جوی آب است که سطح آن ساکن به نظر می‌آید ولی حرکت در زیر آن مستمر است. ملاصدرا از طرف دیگر در دلایل حرکت جوهری به آیه‌ای از قرآن استناد می‌کند که می‌گوید، وقتی کوهها را می‌بینی، می‌پنداری ساکن هستند در حالی که آنها همانند ابرها در حرکتند<sup>26</sup>. ملاصدرا با استناد به این آیه می‌گوید شما کوه را کوه می‌بینید ولی آن دارای حرکت جوهری و شون و اطوار است که شما متوجه آن نمی‌شوید.

هگل هم حرکت خودآگاهی را حرکت جوهری می‌داند و در پاراگراف 10 می‌گوید «هیچ چیزی در خودآگاهی نیست که دقیقه یا جزء زایل و زودگذری از آن نباشد» همان‌طور که اشاره کردم ترجمه این بخش ترجمه دقیقی نیست، منظور هگل این است که هر چیزی یک شأن و طوری از این خودآگاهی است که در گذر است و هیچ چیزی در آن ثابت نیست. پس «خودآگاهی عبارت است از برای خودبودگی محض. کسی که جانش را به خطر نیاندازد ممکن است به عنوان یک انسان شناخته شود ولی از حقیقت این شناختگی [که شناخته شدن] بمثابة یک خودآگاهی مستقل باشد محروم می‌ماند». در اینجا «انسان» که در ترجمه آمده در اصل آلمانی و ترجمه انگلیسی «person» است که به معنی «شخص» است. از نظر هگل کسی که از سوی غیر «بازشناخته» نشده می‌تواند شخص باشد اما هنوز انسان نیست چون انسان کسی است که خودآگاه شده و به مرحله خودآگاهی مستقل رسیده است، یعنی انسان کسی است که از سوی خودآگاه مقابل یا غیر، بازشناخته شده و در نتیجه این بازشناخته شدن، تثبیت شده است. این‌جا هگل در ادامه این بحث که شخص باید بتواند در عمل اجتماعی وارد شده و خودش را تثبیت کند می‌گوید «او باید این بیرون از خویش بودگی را از میان ببرد. جز خود [یعنی حریف او] آگاهی صرفاً موجودی است که به شیوه‌های گوناگون [درجهان طبیعی] درگیر شده است. پس او باید جز خودش را به عنوان چیزی که صرفاً برای خود او وجود دارد و به عنوان نفی و سلب محض ببیند». جمله بعدی توضیح اگزستانسیالیستی کوژو است که می‌گوید «انسان تنها به آن اندازه انسان است که بخواهد خود را برانسان دیگر تحمیل کند». هگل کمی پایین‌تر اضافه می‌کند که «پس او باید جز خودش را از میان ببرد، یعنی باید ارج خود را از جانب دیگری بشناساند و خود مطمئن باشد که ارجش از جانب دیگری شناخته شده است». یعنی در این عمل بیرونی باید یکی از این‌ها دیگری را نفی بکند و او را باید وادار کند که ارجش را بشناسد. این‌جاست که می‌بینیم در رابطه شناخت و بازشناخت، نوعی نابرابری ظاهر می‌شود با این توضیح که دو موجود مستقل و دو ذات و ماهیتی که مستقل هستند یکی دیگری را وادار به بازشناسی می‌کند و این‌جاست که رابطه نابرابر آغاز می‌شود، چون در آغاز، یکی باید بشناسد و یکی باید شناخته شود، «ولی برای این‌که ارج شناسی حریف (یک خودآگاه دیگر) او را خشنود کند باید بداند که حریف او نیز یک موجود انسانی است». خودآگاهی نخستین باید بتواند خود را بر خودآگاهی دیگر تحمیل کند، اما صرف تحمیل - مثل تحمیل خود بر یک حیوان - او را راضی و خشنود نمی‌کند چون خودآگاهی وجود ندارد جز در آئینه یک خودآگاهی دیگر و نه در آئینه سنگی. حیوان هرچند از انسان اطاعت می‌کند اما ارج، اعتبار و خودآگاه بودن او را نمی‌شناسد. برای همین است که هگل می‌گوید

<sup>26</sup> - وتری الجبال تحسبها جامدة وهی تمرّ مرالسحاب .... نمل - 88



در طرف مقابل هم باید یک خودآگاهی وجود داشته باشد که از طریق شناختن ارجش ، او را راضی کند و به تفسیر کوژو، طرف مقابل باید یک انسان باشد اما « در آغاز کار جز جنبه حیوانی در حریف خود چیزی در او نمی‌بیند » چون تا این جا که آمده‌ایم طرف مقابل هنوز بنده است و رابطه‌ای که تاکنون ایجاد شده یک رابطه نابرابر میان دو کسی است که یکی بنده و دیگری خدایگان است که خدایگان خود را بر بنده تحمیل و تثبیت کرده است، اما می‌گوید بنده اگر برده<sup>27</sup> باشد این رابطه فایده‌ای ندارد « و برای آن‌که بداند که این جنبه حیوانی حاکی از یک واقعیت انسانی است باید دریابد که فرد دیگر نیز می‌خواهد ارج خود را بشناساند و آماده است تا خطر کند » یعنی خدایگان به این نکته پی ببرد این‌که من خودم را به او تحمیل کردم حیوان نیست بلکه او هم اتفاقاً یک خودآگاهی است که برای شناساندن خود به من به عنوان یک خودآگاهی درگیر پیکار است. پس من - خدایگان - باید بدانم که با یک خودآگاهی مستقل سر و کار دارم که « آماده است تا خطر کند و زندگی حیوانی اش را در راه شناخته شدن [ ماهیت ذاتی یا ] برای خودبودگی انسانی‌اش نفی کند » یعنی در آغاز موجودی بلاواسطه در حد انسانی است که فقط کار یا عمل می‌کند ولی باید خودش را به مرتبه‌ای برساند که نشان بدهد برای این که خودآگاه بودن خود را به دیگری بازشناساند حاضر است وارد پیکار شده و در این پیکار تا پای جان بایستد .

در این جا کوژو توضیح می‌دهد « و پس از آنکه چنین کرد، برای این‌که خود کشته نشود ناگزیر است که فرد دیگری را بکشد ». یعنی در این پیکار برای شناساندن خود آماده است اگر لازم باشد کشته شود یا بکشد ولی ارج و اعتبارش را بشناساند. ادامه توضیح کوژو : « در این اوضاع ، نبرد برای ارج شناسی تنها با مرگ یکی از دو حریف یا مرگ هر دو در یک زمان پایان می‌یابد ».

قبل از اینکه به پاراگراف بعدی منتقل شوم اضافه می‌کنم که لحظه تراژیک که این پاراگراف با آن تمام می‌شود این است که خودآگاهی ، اساسی ، ذاتی و بنیادین است. این خودآگاهی امکان پذیر نیست جز در آینه خودآگاهی دیگر و به همین دلیل، شخص باید بتواند خودش را بر دیگری تحمیل کند و او را وادار کند تا او را بازشناسد و به او ارج بگذارد. اما نیل به این خودآگاهی امکان پذیر نیست مگر در تقابل و رویارویی با موجودی که او هم به اندازه خودآگاهی نخستین ، خودآگاه باشد و مهمتر از آن حاضر باشد برای بازشناساندن خود و یا شناساندن ارج خود ، در این پیکار وارد شده و تا پای جان هم بایستد و إلا برده است یعنی برده بنده است - همان طور که در دوره برده داری بوده است - و برده خواهد ماند تا زمانی که این خودآگاهی پیدا بشود و بگوید : یا مرگ یا بازشناسی اعتبار و تثبیت خودآگاهی من. این‌جاست که دو خودآگاهی در مقابل همدیگر آماده برای پیکار نهایی و مرگ می‌شوند. هگل می‌گوید امکان دارد در این پیکار یکی از دو خودآگاهی کشته شود ولی این امکان هم هست که هر دو کشته شوند . بعداً خواهیم دید که هگل خواهد گفت، اگر هر دو کشته شوند مشکلی نخواهد بود ولی اگر یکی کشته شود ، خودآگاهی امکان پذیر نخواهد بود ، به عبارت دیگر، خودآگاهی نیازمند تثبیت یک غیر یا یک خودآگاهی مستقل دیگری است تا در آینه او، و در واقع در دیالکتیک او ، تثبیت شود. نفی غیر به معنای آزادی خود نیست بلکه به معنای هیچ است، در دیالکتیک میان فرد و غیر، و دو خودآگاهی است که آزادی می‌تواند تحقق پیدا کند. آنچه ما داشته‌ایم - و معمولاً اشتباه می‌گیریم - آن آزادی است که یک تنه و در خانقاه و صومعه هم امکان پذیر است ولی اینجا بحث از آزادی است و این آزادی حد اقل نیازمند دو طرف است، نیازمند نفس - خود - و غیر است و البته این دیالکتیک پیچیده‌ای است .

<sup>27</sup> - برده به مفهوم ارسطویی که گفته بود بردگان حیوان یا ابزارجاندار هستند .

## جلسه ششم

جلسه گذشته تا پاراگراف ده متن خدایگان و بنده هگل با توجه به ترجمه حمید عنایت - صفحه 43 - پیش رفتیم و این جلسه ادامه بحث هگل در بررسی نسبت خدایگان و بنده را پی می گیریم. تا این جا هگل از دیدگاه خدایگان این رابطه را بررسی می کند و پس از یکی دو پاراگراف، این رابطه را از دیدگاه بنده بررسی خواهد کرد. در جلسه قبل توضیح دادم که برخی معادل هایی که عنایت در ترجمه آورده درست نیست ولی چیزی که مهم است و بعد از این با تفصیل بیشتر به آن خواهیم پرداخت جملاتی است که گاهی عنایت و بیشتر از آن کوژو به متن هگل اضافه کرده اند که بیشتر از نصف کتاب خدایگان و بنده عنایت را همین افزوده ها تشکیل می دهد. هر دو گروه افزوده ها در داخل گروه هستند با این تفاوت که افزوده های عنایت با ستاره از افزوده های کوژو متمایز شده است. در این جا که «وجود انسان» به تبع قرانت کوژو به متن هگل اضافه شده نادرست است و تمام اشکال تفسیری که کوژو عرضه کرده و دیگر تفاسیر متأثر از کوژو، و هم چنین دو سه جریان مهم مثل نوعی از اگزیستانسیالیسم سارتری که نگاهی هم به مارکسیسم دارد و جریان هایی که مارکس را هگلی - مارکسی<sup>28</sup> تفسیر می کردند در این مسیر ادامه داده اند، یعنی بر اساس این تفسیر، مراد از نسبت خدایگان و بنده در این جا نسبت دو انسان است، همان طور که در ترجمه عنایت دیدیم که «انسان» را در داخل گروه آورده است. بعداً خواهیم دید که بحث هگل به این سادگی نیست و علت آن این است که بحث خدایگان و بنده در اوایل پدیدارشناسی روح (حدود صفحات 120-100) آمده است، بنابراین هنوز بحث هگل درباره تجربه آگاهی است که - کموبیش - یک بحث منطقی فلسفی است و از آن پس، یعنی در نیمه دوم کتاب است که بعد و ساحت تاریخی پیدا می کند و آن جاست که می شود وجود انسان را اضافه کرد ولی این جا هنوز بحث بعد تاریخی ندارد و در ادامه متن هم این مسئله را خواهیم دید، بنابراین، در این جایی که هستیم هگل هنوز بحث دو انسان را پیش نکشیده است بلکه بحث او درباره دو آگاهی و منازل سیر آن است. هگل در یک جایی می گوید : گویی که دو آگاهی وجود دارد که یکی بر دیگری برتری پیدا می کند و این جاست که دو آگاهی در برابر هم قرار می گیرند و پیکاری میان آن دو در می گیرد که این پاراگرافها را «پیکار تا مرگ» نامیده اند و گفتم که این پاراگرافها در تفسیر مارکسیستی از هگل خیلی مهم افتاده است برای این که از دیدگاه مارکسیست ها دو نوع خودآگاهی - پرولتاریا و بورژوازی - در جایی در مقابل هم قرار می گیرند و در مصاف نهایی، یکی بر دیگری پیروز شده و آن را برای همیشه از تاریخ بیرون می کند و به گفته مارکس بعد از این است که تاریخ آغاز می شود و زمان پیش از این پیکار نهایی که به پیروزی پرولتاریا بر بورژوازی خواهد انجامید، ماقبل تاریخ است و بعد از پیروزی پرولتاریاست که تاریخ واقعی انسان آغاز می شود .

خواهیم دید که رگه هایی از این موضوع، در هگل هست که کوژو بیش از هر چیز این رگه ها را برجسته کرده است و از این نظر تفسیر کوژو که به فارسی در اختیار ما هست اهمیت دارد، اضافه های کم و بیش معصومانه کوژو را در این کتاب می بینیم که در بزنگاه هایی چیزی را اضافه می کند و از آن به بعد است که تفسیر کاملاً متفاوت می شود. این مطلب نشان می دهد که «قرانت» متن که اتفاقاً عنوان تفسیر کوژو هم «مقدمه ای بر قرانت پدیدارشناسی هگل» است به چه ترتیبی شکل می گیرد و همین لغزش از متن هگلی با قرانت و تفسیر کوژو است که می توانیم بگوییم تا حد زیادی سرنوشت فلسفه

<sup>28</sup> - جریانی که آثار جوانی مارکس را با آثار هگل - مخصوصاً پدیدارشناسی روح - تفسیر می کردند

در فرانسه در حدود صد سال گذشته را رقم زده است که تاریخ نویسان فلسفه درباره آن توضیح داده اند اما موضوع بحث ما نیست.

در صفحه 44 کتاب عنایت و به عنوان نتیجه گیری بحث هفته قبل آمده است: «در نتیجه، رابطه میان دو خودآگاهی چنان معین می‌شود که این خودآگاهی‌ها خویشتن و یکدیگر را از طریق پیکاری که در راه مرگ و زندگی در می‌گیرد، محقق می‌کنند» که این جا تاکید بر دو آگاهی است، اگر دقت بکنید، تا این‌جا در نوشته هگل، هرگز دو انسان نمی‌بینید، هگل از دو شخص یا انسان صحبت نمی‌کند بلکه سخن او هم چنان درباره دو آگاهی است که در ادامه پیکار برای مرگ و زندگی، همدیگر را تحقق می‌بخشند یعنی هستی خود را محقق می‌کنند.

می‌رسیم به پاراگراف یازده که در وسط صفحه 47 کتاب عنایت آمده است که می‌گوید: «ولی این [کوشش در پی] تحقق بخشیدن [به انسانیت] خود، هم حقیقت [یا واقعیت عینی آشکارگشته ای] را که بناست از آن ناشی شود و هم اطمینان به نفس را از میان می‌برد. زیرا هم چنان که زندگی، وضع طبیعی آگاهی است، یعنی استقلال فارغ از نفی و سلبیت است، مرگ، نفی طبیعی آگاهی یعنی نفی و سلبیت بدون استقلال است». اینجا می‌بینید که در داخل کروش «به انسانیت» به متن هگل اضافه شده است. لازم است یکی دو کلمه را توضیح بدهم، اولی این است که این جا «وضع» طبیعی در معنی Position انگلیسی و مقابل نفی طبیعی به کار رفته و مراد از وضع طبیعی یعنی مرحله قبل از ورود به زندگی اجتماع نیست. کلمه دیگر، «نفی و سلبیت» است که عنایت هر دو را آورده در حالی که نیازی به این کار نیست و همان «نفی» کافی است. حال با توجه به این دو نکته، معنای محصل جمله هگل این طور می‌شود «همان طور که زندگی عبارت است از وضع طبیعی آگاهی یعنی استقلال فارغ از نفی، مرگ هم، نفی طبیعی آگاهی یعنی نفی بدون استقلال است». جمله هگل را ساده تر از این نمی‌شود ترجمه کرد ولی معنی این جمله به غایت پیچیده و در واقع یکی از بزنگاه های بحث هگلی است. هگل می‌گوید مشکل دو آگاهی را که در یک پیکار تا مرگ در مقابل هم قرار گرفته اند، نه مرگ حل می‌کند و نه زندگی، چون زندگی به معنای زنده بودن عبارت از وضع آگاهی در صورت طبیعی آن است یعنی در صورت بلاواسطه، و استقلالی است که فارغ از نفی است یعنی چون دو آگاهی، هر دو ناظر به این هستند که هستی آنها نه به صورت طبیعی و بیواسطه (که تمام موجودات زنده در وضع طبیعی قرار دارند) بلکه در استقلالی (روی پای خود ایستاده) که نه خدایگان است و نه بنده، یعنی در رابطه نابرابر خدایگان و بنده قرار نگرفته است. هگل می‌گوید در این جاست که زندگی عبارت است از زنده بودن این وضع طبیعی آگاهی به صورت بلاواسطه بی آن که از مرحله نفی گذشته باشد، یعنی استقلالی است که از نفی نگذشته است چون قبلا در توضیح پاراگراف اول و دوم که کوژو آن ها را حذف کرده بود گفتم که مسئله هگل این است که هیچ چیزی نمی‌تواند بلاواسطه و به صورتی که در طبیعت ایجاد شده است باشد بلکه این آگاهی باید بتواند نفی خود و غیر خود را بکند تا در تحول خود از طریق میانجی نفی و سلب، به مرحله و منزل بالاتر برسد. بنابراین ما دو وضع استقلال برای زندگی داریم، وضع اول استقلال توأم با سلب و نفی است، و، وضع دوم استقلال فارغ از سلب و نفی است. از نظر هگل مرگ هم همین طوراست و انسان می‌تواند بی آنکه از حالت طبیعی و بلاواسطه خودش را نفی کرده و به مرحله و منزل بالاتر رسیده باشد، مثل حیوانات سقط شود. قبلا هم دیدیم که هگل در موضوع جنگ به دو نوع مرگ اشاره کرد، یکی مرگ با افتخار در جنگی برای امر والاست که در مورد یونان گفت و دیگر مرگ پوچ که در مورد انقلاب فرانسه بود. پس مرگ هم همانند زندگی دو نوع است، یکی توأم با نفی و دیگری فارغ از نفی است.

دوآگاهی که در مقابل همدیگر قرار می گیرند، هر دو می توانند زنده بمانند بی آنکه کاری به هم داشته باشند، می توانند در یک جنگ بمیرند بی آنکه توجهی به فراتر رفتن از خود داشته باشند، به عبارت بهتر، بی آنکه رسیدن به مرحله و منزل بالاتر در سیر آگاهی مورد توجه آن ها باشد ولی هگل هیچ کدام از این ها را راه حل نمی داند، برای این که در این صورت به گفته کوژو : «آگاهی یکسره نابود می شود» زیرا هر دو نفر از بین رفته اند و از نظرتاریخی اتفاقی نیفتاده است. در صفحه 48 - کتاب عنایت - می گوید ولی میان خدایگان و بنده مرگی می تواند در بگیرد، از این حیث که بنده زندگی خودش را به خطر بیندازد تا وضعی را که در آن، بنده به دنیا آمده یا در آن وضع بنده شده، این وضع را نفی کند. پیکار برای مرگ این جاست که «بی گمان مرگ این اطمینان را پدید می آورد که هر دو حریف جان خود را به خطر انداخته اند و هر یک جان خویش و دیگری را بی بها دانسته است». پس، این جاست که در آن وضعی که تاکنون دیده ایم یعنی خدایگان به طور طبیعی در جای خود و بنده در جای خود، اتفاقی می افتد و در نتیجه مناسبات خدایگان و بنده متفاوت می گردد. بعد اضافه می کند : «به سخن دیگر، هر دو به عنوان دو حد نهایی که می خواهند هر یک برای خود وجود داشته باشند از میان می روند». در واقع، می گوید با قرار گرفتن مرگ در افق مناسبات خدایگان و بنده، و این که هر دو به عنوان دو حد - extreme - زندگی خود را به خطر انداخته اند، از این جاست که میان آن ها یک میانجی و واسطه ای پیدا می شود و بعد از آن است که این دو حد افراطی در یک جایی باید بتوانند راه حلی پیدا کنند که در این کتاب - در ترجمه عنایت - می گوید «منحل» شوند. هگل در ادامه می گوید اگر روابط میان خدایگان و بنده به مرگ یکی از آن ها بینجامد، این مرگ «نفی مجرد است، نه نفی ویژه آگاهی که موضوع خود را چنان رفع می کند که چیز رفع شده را در عین حال زنده نگاه می دارد و حفظ می کند». این که پیشتر در بیان پاراگراف حذف شده گفتیم که اگر این پاراگراف را به عنوان مبنای بحث یا الگوی آن ندانیم، بقیه را متوجه نمی شویم این جا معنا پیدا می کند و البته ناگفته نماند که کوژو هم آگاهانه آن را حذف کرده است. قبلاً توضیح دادم که در مناسبات خدایگانی و بندگی، دو آگاهی نمی توانند، نه به مانند هر دو، و نه به مرگ طبیعی هر دو، راه حلی پیدا کنند و هگل این جا می گوید، با مرگ طبیعی دیگری هم راه حلی پیدا نمی شود، تجربه آگاهی در حرکت ذاتی خود، در جایی می تواند یک منزل جلوتر برود که آگاهی موضوع خود را چنان رفع کند که بتواند آن چیز رفع کرده را در عین حال نگاه دارد .

« رفع وحفظ » همان فعل *aufheben* آلمانی است که گفتیم در زبان های دیگر معادل ندارد، هگل در واقع هگل با این کلمه می اندیشد و یکی از مباحث گرهی هگلی این است که نفی و سلب بلاواسطه راه حل نیست بلکه تحول جایی صورت می گیرد و ما آن جا - در تاریخ - در منازل آگاهی پیش می رویم که چیزی را نفی کرده باشیم ولی حفظ هم کرده باشیم. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم به موضوع دو آگاهی که در برابر همدیگر قرار گرفته اند، برگردیم، باید بگوییم که بنده نباید در جهت امحاء و از بین بردن خدایگان پیروز بشود بلکه باید بتواند خودش را به مرحله آگاهی خدایگان برساند و با او در نسبت مساوی و برابر قرار بگیرد، و خدایگانی را به صورتی رفع بکند که خدایگانی بماند تا این خود را از بندگی که رفع شده، به خدایگانی برساند.

هگل این موضوع را این جا مشخصاً در صورت دو آگاهی بیان می کند و پس از آن البته در جاهای دیگری هم بیان خواهد داشت و حتی این را در تاریخ هم نشان خواهد داد. آن عبارتی که قبلاً از هگل آوردم که در برنامه ویراست پدیدارشناسی روح بر روی یک کاغذ نوشته بود «منطق پشت آگاهی» است، این جا روشن می شود و مسئله اصلی فهم آن منطق است.

کوژو - و البته دیگر مفسران نیز به طرق دیگر - متوجه نشده اند که با حذف یکی از طرفین، دیگری یا طرف باقی مانده، نه خدایگان است و نه بنده، چون خدایگانی و بندگی در «نسبت» با یکدیگر - و نه در نفی یکی از طرفین - است که امکان پذیر می شود و در صورت نفی یکی از طرفین دیگر نسبتی نخواهد ماند. تاکید من بر این مطلب به این علت است که نتایج آن بی نهایت است که به برخی از آن ها بعداً اشاره خواهد شد. پس آگاهی موضوع خود را نفی می کند اما در عین حال آن را حفظ هم می کند. کوژو این جا پس از جمله هگل اضافه کرده که «این رفع جدلی است» یعنی دیالکتیکی است. طبیعی است که این رفع دیالکتیکی باشد و اصلاً دیالکتیک همین است که بشود چیزی را نفی کرد و در عین حال نتایج آن را در یک مرحله بالاتری حفظ کرد، حداقل در دیالکتیک مارکسی این گونه است که در یک مرحله بالاتری حفظ می شود ولی بحث تکامل در هگل تا حدی متفاوت است.<sup>29</sup>

حال به پاراگراف 12 هگل در صفحه پنجاه کتاب عنایت منتقل می شویم که می گوید: «آن چه در این تجربه [این پیکار مرگبار] برای خودآگاهی حاصل می شود این است که زندگی حیوانی برایش به همان اندازه ضرور و ذاتی است که خودآگاهی محض، در خودآگاهی بی میانجی من ساده و بسیط عینی مطلق است ولی این عین برای ما یا در نفس خود میانجیگری یا وساطت مطلق است و استقلال استوار و اساسی، عنصر ذاتی آن است»<sup>30</sup> پس میگوید نخستین مسئله در این پیکار این است که زندگی حیوانی ضروری است یعنی نمی شود یکی از طرفین دیگری را از میان بردارد یا خودش، خویشتن را از میان بردارد. به تعبیر دیگر، یک آگاهی نمی تواند دیگری را از بین ببرد بلکه هر دو باید زنده بمانند ولی در پیوندی که میان دو خودآگاهی ایجاد می شود، در عین حال یک میانجی هم به وجود می آید که استقلال استوار و اساسی عنصر ذاتی آن است. هگل در ادامه می گوید: «انحلال آن وحدت بسیط، نتیجه نخستین تجربه است، با این تجربه، نخست یک خودآگاهی محض و یک خودآگاهی که نه برای خود بلکه برای دیگری وجود دارد یعنی فقط یک آگاهی موجود یا آگاهی است که در صورت و قالب شینیت یا چیزبودگی وجود دارد. این هر دو عنصر، ضرور و ذاتی اند: چون در وهله نخست نابرابر و ضد یکدیگرند». همان طور که دیدید در این بخش، کوژو مطالب زیادی را در داخل کروشده افزوده که من آنها را نخواندم زیرا گمراه کننده است. هگل می گوید این دو به عنوان دو امری که ضد یکدیگرند در صورت شینیت یا چیزبودگی - Dingheit - نه در صورت دو خودآگاهی در برابر هم قرار می گیرند چون در وهله نخست نابرابر و ضد یکدیگرند «و انعکاسشان در وحدت هنوز منتج نشده است بنابراین به عنوان دو صورت یا حالت متضاد در برابر هم قرار می گیرند. یکی از آن دو مستقل است و ماهیت ذاتی اش در هستی برای خویش است و دیگری، آگاهی غیر مستقل و وابسته است که ماهیت ذاتی اش زندگی یا هستی برای دیگری است». هگل می گوید طرفین این پیکار، یکی آگاهی دارای ماهیت ذاتی ولی دیگری غیر مستقل و فاقد ماهیت ذاتی است. به عبارت دیگر، می خواهد بگوید که در این رابطه، یکی بر دیگری می چربد و نابرابری از این جاست که یکی خود را مستقل ایجاد می کند یعنی دارای ذات و ماهیت بوده و بر روی پای خود ایستاده و به

29 - استاد در جلسه سوم توضیح دادند که مراتب هگلی طولی نیست بلکه عرضی است و هگل بجای تعبیر قوس صعود و نزول که در فلسفه و عرفان ما مرسوم است از تعبیر راه استفاده می کند و با توجه به این نکته گفتند که کلمه *ontwikkeling* را نمی شود تکامل ترجمه کرد اگرچه یکی از معانی آن تکامل است، از دیدگرقراین عرضی بودن تکامل هگلی این بود که هگل تعبیر منزل را بکار می برد و می گوید: هرمنزلی، حفظ آن چیزی است که در منزل پیشین بدست آمده و به تعبیر دیگر، حفظ آن توشه ای که در منزل پیشین بدست آمده بعلاوه توشه و تجربه منزل فعلی، بنابراین دیالکتیک هگل عبارت از یک سیرجدلی یا جدالی است به این معنی که وضع موجود با وضع امرطبیعی و بلاواسطه بودن را نفی می کند تا به منزل بعدی برسد و این منزل، منزلی است که هم منزل قبل را حفظ می کند و هم منزل بالاتری است. (نصیری)

30 - لازم به توضیح است که در نقل جملات هگل از کتاب خدایگان و بنده آقای عنایت، کلیه افزوده های ایشان و هم چنین کوژو، غریب زواردی که استاد به آنها اشاره می کنند، حذف شده است. (نصیری)

اصطلاح هگل *Selbständig* است ولی دیگری نمی تواند این کار را بکند، در واقع آگاهی دوم نه می تواند در این نسبت مستقل ظاهر شود و نه دارای ذات و ماهیت است و از این جا به بعد است که این دو خودآگاهی را که در برابرهم قرار گرفته بودند، یکی را خدایگان و دیگری را بنده می نامیم. از این جا به بعد است که دو خودآگاهی در شخصیت خدایگان و بنده ظاهری شوند. کوژو این جا اضافه کرده که بنده حریف شکست خورده است که در این پیکار و جانبازی، تا جایی که لازم است ایستادگی نمی کند، بنابراین زندگی ذلت بار بنده بودن را بر پیروزی بر خدایگان و تثبیت وجود خودش ترجیح می دهد و پذیرفته که وابسته به حریفش باشد.

این جا می رسمیم به پاراگراف سیزده - صفحه 52 کتاب عنایت - که هگل می گوید: «خدایگان، آگاهی موجود برای خویش است ولی دیگر مفهوم کلی اینگونه خودآگاهی نیست بلکه يك آگاهی [واقعی] و موجود برای خویش است که آگاهی دیگری، میان او و خودش واسطه شده است، یعنی وجدانی که ماهیتش متضمن وابستگی به یک هستی مستقل یا وابستگی به شینیت به طورکلی است». پس، از يك طرف آگاهی خدایگان است که می گوید این آگاهی، مفهوم کلی آگاهی نیست بلکه يك آگاهی واقعی موجود برای خویش است. میان او و خود خدایگان، آگاهی دیگری واسطه شده که عبارت از آگاهی بنده است. هگل می خواهد به این جا برسد که موضوع آگاهی خدایگان، آگاهی بنده است برای این که این رابطه میانجی را ایجاد کند چون هیچ آگاهی نمی تواند آگاهی از چیزی نباشد یعنی آگاهی از آگاهی دیگری نباشد. بنابراین آگاهی خدایگان ناظر بر گاهی بنده است، اما آگاهی بنده که موضوع آگاهی خدایگان است، از آن جا که بنده است پس وابسته به زندگی حیوانی یا به جهان طبیعی چیزهاست. هگل در ادامه می گوید: «خدایگان خود را با این هر دو عنصر مربوط می کند» یعنی از یک طرف با آگاهی بنده مرتبط است و موضوعش آگاهی بنده است و از طرف دیگر با موضوع آگاهی بنده که عبارت از جهان طبیعی و حیوانی است. هگل در توضیح این مسئله می گوید: «پس از يك سو به چیز به عنوان چیز و موضوع خواست خودش<sup>31</sup> و از سوی دیگر به آگاهی [بنده] که خصلت اساسی آن شینیت است» چون ناظر بر زندگی حیوانی و ناظر بر اشیا و چیزهایی است که روی آن ها کارمی کند. بنابراین، «خدایگان چون اولاً اگر به عنوان مفهوم خودآگاهی نگریسته شود رابطه ای بی واسطه از برای خودبودگی است و ثانياً اينك [پس از چیرگی بر بنده] در مقام وساطت (میانجی) وجود دارد یا عنصر موجود قائم به ذاتی است که تنها به واسطه دیگری برای خویش وجود دارد» یعنی نسبت خدایگان با خودش از طریق نسبت و رابطه بلاواسطه ای است که با بنده دارد. «خدایگان به بنده بطور با واسطه از طریق وجود مستقل مربوط است زیرا درست همین است که بنده را درحال بندگی نگاه می دارد» یعنی وجود خودش را به خطر نینداخته و خواسته است استقلال و سرپا بودن خود را حفظ کند اما «استقلالش به صورت شینیت است» یعنی استقلالی نیست که رابطه میان دو خودآگاهی باشد در حالی که «خدایگان برعکس قدرتی است که بر این حالت و صورت وجود حکومت می کند» یعنی در رابطه و نسبت خدایگانی و بندگی، بنده سعی می کند استقلال، وجود و آگاهی خود را که در مرتبه حیوانی یا شینیت است حفظ کند در حالی که خدایگان قدرتی است که بر رابطه میان خدایگانی و بندگی حکومت می کند «زیرا او در جریان پیکار نشان داد که این حالت و صورت وجود را صرفاً چیزی منفی می انگارد» یعنی ناظر بر سلب است «چون خدایگان قدرت حاکم بر این وجود است و در عین حال این وجود به نوبه خود حاکم بر فرد دیگر [یعنی بنده] است در نتیجه خدایگان بنده را به زیر فرمان خود دارد» که روشن است.

<sup>31</sup> - در متن عنایت بجای «موضوع خواست خودش» کلمه آرزو آمده است.



تا این جا توضیح بر این است که در این رابطه نابرابری که میان خدایگان و بنده ایجاد شده، دو آگاهی در مقابل هم قرار گرفته و یکی بر دیگری چربیده و آن دیگری جرأت این را به خود نداده تا پای جان بایستد، شاید تن به بندگی ندهد. از این جا به بعد است که هگل عامل دیگری را وارد می کند چون اگر این وضع ادامه پیدا کند در واقع به بن بست منتهی خواهد شد زیرا ادامه این وضع یعنی بنده همیشه بنده و خدایگان همیشه خدایگان خواهد بود ولی وضع نمی تواند این طور بماند و این جاست که هگل عامل کار را وارد می کند که یکی از اساسی ترین مفاهیم در پدیدارشناسی روح است. این مفهوم اثرات زیادی در سایر نویسندگان خصوصاً مارکس گذاشت و از همان آغاز نظرش به مسئله کار معطوف شد و گفت که ابداع اصلی هگل در پدیدارشناسی روح در واقع آوردن مفهوم کار و هم چنین تاکید بر این نکته است که کار انسان را می سازد. در واقع از نظر مارکس، دستاورد مهم هگل در پدیدارشناسی روح عبارت از مسئله کار است.

حال می پردازیم به این که چرا این مسئله مهم است و جایگاهش در نزد هگل چیست؟ در آغاز این گونه به نظر می رسد که هگل مفهوم کار را این جا بدون مقدمه و به اصطلاح ابتدا به ساکن وارد کرده است اما به تعبیری می توان گفت تا فلسفه هگل با مفهوم رفع و سلب که تا این جا شاهد بودیم، ناظر بر این است که انسان متمایز از سایر موجودات است و تمایزش هم در این است که انسان توانایی این را دارد که از وضع طبیعی بیرون بیاید، همه موجودات دیگر، همان طور که به دنیا آمده اند سقط می شوند ولی انسان با تحولی که ایجاد می کند، وضع موجود و زندگی بلاواسطه حیوانی خود را که در آن به دنیا آمده، نفی می کند. بنابراین مفهوم اصلی در فلسفه هگل مسئله نفی است و این نفی خصوصاً با دیالکتیک هگلی ربط پیدا می کند چون هگل وقتی از مفهوم حرکت یا به تعبیر بهتر، از مفهوم حرکت جوهری صحبت می کند می گوید همه چیز در حال متحول شدن است، همه چیز در نظر هگل یک *Selbstbewegung* یعنی یک خودحرکتی یا حرکتی است که از خودش برمی خیزد، بازیه تعبیردیگر، حرکتی است که قوه محرکه آن در موجود یا عالم است، پس این حرکت جوهری است که از طریق نفی های مکرر تحول پیدا می کند، این که تاریخ و آگاهی پیش می رود از طریق این حرکت و این نفی هاست.

اما نفی به چه صورتی است؟ نفی انسان از طریق «کا» اوست، انسان شکل عالم خارج را - به خلاف حیوانات - به آن صورتی که به او داده شده است حفظ نمی کند بلکه آن را تغییر می دهد. کلمه *Bildung* که در گذشته اشاره کردم که به معنی فرهیختگی و فرهنگ است با توجه به ریشه لغوی (ساختن) آن است که چنین معنایی را از آن برداشت می کنند. پس انسان عالم را تغییر می دهد و در واقع با این تغییر، بیلدنگ درست می شود یعنی هم می توانیم بگوییم که عالم ساخته می شود و هم انسان از طریق این کار، ساخته و فرهیخته می شود. بنابراین هگل موضوع کار را در ادامه بحث طولانی نفی وارد می کند که خودش یک مسأله اساسی در مباحث هگلی است و می توان گفت چیزی در حوزه انسان و روح بدون جنبه سلب امکان پذیر نیست، البته به شرطی که این جنبه سلبی را به معنای *Aufheben* به کار بگیریم یعنی سلبی که همیشه چیزی را حفظ هم می کند، دیالکتیک هگل یعنی این که عالم از درون متحرک و متحول است و هر طور و شائی - به تعبیر عرفاء ما - اطوار قبلی را نفی می کند اما در عین حال و در مرحله بالاتری، چیزی از آن را هم حفظ می کند و این تحول بی نهایت هم ادامه دارد و دیالکتیک به معنی وصف و شرح از درون این حرکت است.

پس هگل این جا توضیح می دهد که دو خودآگاهی در مقابل همدیگر هستند، یکی طبیعی که همان بنده باشد و دیگری خودآگاهی که متعلق آن، ناچار از طریق میانجی شدن بنده، طبیعت و شیء است و از این جا به بعد است که کار اهمیت پیدا می کند با این توضیح که بنده چون حاضر نشده خود را به کشتن بدهد، ناچار باید از طریق کارش چیزی را ایجاد کند که

متعلق موضوع خواست خدایگان است، به زبان امروزی تر، خدایگان، انسانی است با نیازهایی برای مصرف کردن که آن نیازها را خودش تولید نمی کند بلکه آن ها را از طریق چیرگی و سلطه ای که بر بنده پیدا کرده است، ایجاد یا برآورده نموده و نیازهای خود را از طریق کار بنده ارضاء می کند. از نظر هگل تنها کاری که بنده می تواند انجام دهد این است که می گوید: «از او تنها این کار برمی آید که با فعالیت (خود)<sup>32</sup> چیز را دگرگون کند ولی خدایگان به این واسطه (یعنی حاصل کار بنده) رابطه ای بیواسطه [با چیز طبیعی] به معنای نفی مطلق آن دارد». یعنی بنده تولید می کند ولی خدایگان از طریق مصرف و ارضای نیازهایش آن را نفی می کند و به کل از بین می برد. به تعبیر دیگر، چیزی را که به عنوان حاصل کار بنده ایجاد شده از بین می برد. هگل در توضیح این مطلب می گوید: «آن چه برای آرزوی محض میسرنش (یعنی خدایگان نتوانست ایجاد کند، یا در تنهایی نمی تواند ایجاد کند) اینک برای خدایگان میسر می شود زیرا او می تواند که چیز را یکسره نابود کند» و نیازهای خود را نیز از طریق آن نفی می کند، یعنی آن چه خدایگان نمی تواند در تنهایی ایجاد کند، بنده برای او ایجاد می کند و خدایگان از این طریق است که نیاز خودش را رفع می کند.

هگل این جا از مجرای وارد کردن عنصر کار، دوباره به یک نکته دیگر در این مناسبات نابرابر اشاره می کند و می گوید در این رابطه، یکی نامستقل و دیگری مستقل است «ولی خدایگان که بنده را میان چیز و خویشتن میانجی قرارداده است خود را فقط به جنبه نامستقل چیز مربوط می کند» یعنی موضوع آگاهی خدایگان، در درجه اول بنده و در درجه دوم، از طریق میانجیگری بنده، اشیاء و عالم خارج است. بنابراین «خود را فقط به جنبه نامستقل چیز مربوط می کند» یعنی این که موضوع خودآگاهی او، امر مستقلی نیست، به بیان دیگری، موضوع آگاهی او یک خودآگاهی دیگر نیست بلکه «چیز» است که مستقل نیست، چون هیچ یک از «چیز» و «بنده» در مقابل خدایگان مستقل نیستند پس از آن جا که توجه خدایگان به عالم خارج و اشیاء از طریق بنده نامستقل است، به این ترتیب موضوع خودآگاهی خدایگان امری نامستقل است و «از آن لذت محض می برد» چون مصرف می کند و آن را از بین می برد و «اما جنبه مستقل چیز را به بنده وا می گذارد تا آن را با کار دگرگون کند».

در این جا باز تحولی صورت می گیرد و آن این است که موضوع آگاهی، مسئله استقلال است، آگاهی باید در برابر موجودی قرار بگیرد که استقلال داشته باشد تا بتواند ایستادگی کند ولی تا این جا نه بنده و نه عالم خارج، فاقد چنین استقلال هستند. پس موضوع آگاهی خدایگان، بنده است که مستقل نمی باشد و چیزی که بنده ایجاد می کند نسبت به بنده مستقل است ولی نسبت به خدایگان مستقل نیست، چون این بنده است که با کار خود عالم و اشیاء را تغییر می دهد و از این جا به بعد است که می بینیم مرکز ثقل مناسبات موجود، از رویارویی خدایگان و بنده، به رویارویی عالم خارج و بنده با میانجیگری کار منتقل می شود و این جاست که کار اهمیت پیدا می کند.

---

32 - لازم به توضیح است که درنقل و قولها، افزوده‌های داخل پرانتز از دکتر طباطبایی و افزوده‌های داخل کروشه از کوژو و افزوده‌های داخل کروشه به همراه علامت ستاره از غلبت می‌باشد. (نصیری)

هگل در شروع پاراگراف چهارده می گوید « در این دو دقیقه یا عنصر، شناسایی ارج خدایگان از طریق یک آگاهی دیگر حاصل می شود، زیرا از میان این دو، این آگاهی هم به سبب کارکردن روی چیز و هم به سبب وابستگی اش به یک وجود متعین [خصلت\*] غیر ذاتی و غیر اساسی خویش را ثابت می کند و در هیچ یک از دو مورد نمی تواند بر وجود حاکم شود و به نفی مطلق آن نایل آید. پس همین جاست که به این دقیقه ارج شناسی می رسیم یعنی همین جاست که آگاهی دیگر خود را به عنوان [ موجودی قائم به ذات یا ] عنصری موجود برای خود از میان می برد و بدین سان خود همان کاری را می کند که دیگری در حق او انجام می دهد [ یعنی این تنها ارباب که فرد دیگر را بنده خود می داند بلکه فرد دیگر نیز خویشتن را بنده می بیند] ». یعنی بنده به این که صرفاً کار بکند و این که خدایگان او را به عنوان وجودی غیر ذاتی وابسته به خود بشناسد، تن می دهد. به عبارت دیگر، بنده این رابطه نابرابر را که میان آنها ایجاد شده می پذیرد. « خدایگان به وجود خویش قائم است و ماهیت ذاتی او همین است. او قدرتی منفی محض مطلق است که چیز [ طبیعی و مادی ] در برابر آن در حکم هیچ است » یعنی او فقط می تواند از طریق مصرف یا از بین بردن حاصل کار بنده، نیازهای خودش را ارضاء کند بنابراین نفی محض است. در واقع «چیز»ی را بی آنکه حفظ کند از بین می برد. « ولی ارج شناسی برای این که راستین باشد به دقیقه دیگری نیاز دارد و آن این است که خدایگان در حق دیگری همان کند که در حق خود، و بنده نیز در حق خود همان کند که در حق دیگری » .

مسئله اصلی هگل در این پاراگرافها که می خوانیم مسئله بازشناسی - Annerkennen - است و همان طور که در جلسه قبل گفتیم، در جایی دوآگاهی در مقابل هم قرار می گیرند و این جاست که بازشناسی به عنوان یک مفهوم ظاهری شود. هگل این جا می گوید اگر وضع به همین صورت ادامه پیدا کند یعنی بنده در مقام بندگی و خدایگان در مقام خدایگانی بماند، این وضع منجر به بازشناسی نخواهد شد، پس این دو، از وضعی که در آن هستند باید بیرون بیایند، یعنی آن دویی که در مقابل هم قرار می گیرند باید دو خودآگاهی باشند تا این شناخت به بازشناسی منجر شود. هیچ شناختی نیست که به بازشناسی منجر نشود و هیچ بازشناسی هم نیست که مبتنی بر شناخت غیر نباشد، بنابراین اگر غیر را - آن گونه که کوژو تفسیر کرده - نفی بکنیم بازشناسی موضوعیت پیدا نمی کند. هگل می خواهد بنده را از حالت بندگی رهایی بخشیده و دو خودآگاهی مستقل و ذاتی را در مقابل هم قرار بدهد تا از شناخت متقابل آنها از همدیگر، بازشناسی ایجاد شود، پس باید دو خودآگاهی در برابر هم باشند. این جا ادامه توضیحات کوژو درباره پاراگراف چهارده را نمی آورم چون کوژو بکرات روی انسان تاکید می کند گویی دو انسان در مقابل هم قرار گرفته اند در حالی که تا این جا صحبت بر سر دو خودآگاهی است و هنوز هگل نگفته که این دو خودآگاهی، دو انسان خودآگاه هستند، به تعبیر دیگر، ما هنوز در حوزه منطبق خودآگاهی هستیم و هنوز به آغاز تاریخ نرسیده ایم .

هگل در پاراگراف پانزده - صفحه 58 عنایت - می گوید : « در همه این احوال، آگاهی غیرذاتی و غیراساسی برای خدایگان، موضوعی است که حقیقت اطمینان به نفس او را تشکیل می دهد» یعنی موضوع آگاهی خدایگان - که همانا آگاهی بنده است - غیرذاتی و غیراساسی است چون بنده هنوز به این مرحله خدایگانی نرسیده است، « ولی روشن است که این موضوع با مفهوم خود مطابقت ندارد » یعنی این خودآگاهی هنوز بازشناخته شده به معنای مفهومی اش نیست، چون اصلاً طرف مقابلش - بنده - یک خودآگاهی نیست تا از طریق شناخت آن خدایگان بازشناخته شود، « زیرا خدایگان درست هنگامی که به مقام سروری رسیده است، درمی یابد که آنچه برایش حاصل شده چیزی یکسره متفاوت از آگاهی مستقل است و آن چه به

دست آورده نه يك آگاهی مستقل بلکه يك آگاهی وابسته است که برای او وجود دارد « چون بنده ، بنده است ، پس آگاهی او استقلال ندارد و چون موضوع آگاهی خدایگان ، آگاهی بنده است پس بنابراین خودآگاهی خدایگان هنوز استقلال پیدا نکرده است یعنی هنوز نمی تواند منجر به بازشناسی بشود . « پس او اطمینان ندارد که برای خودبودگی حقیقت او را تشکیل می دهد ؛ او درمی یابد حقیقت او برعکس، آگاهی غیرذاتی (بنده) است » .

و اما پاراگراف شانزده حاکی است « در نتیجه حقیقت آگاهی مستقل ، آگاهی بنده است » یعنی آنجا که نطفه آگاهی مستقل بسته می شود ، آنجا در خدایگان نیست که وابسته به خودآگاهی وابسته بنده است بلکه این خودآگاهی مستقل در حوزه بنده است که شکل می گیرد و نطفه اش بسته می شود . دلیل این امر هم این است که وقتی کار را وارد کرد ، گفت استقلال بنده در این است که به طور مستقیم روی چیزها کار می کند و کارش را در جهان اعمال می کند و از طریق این کار به نفی حالت بلاواسطه جهان خارج می رسد و این جاست که از طریق این نفی ضمن این که آگاهی نامستقل است، آگاهی مستقل پیدا می کند . هگل در ادامه طی یک عبارت کوتاه ولی مهم می گوید : « در نتیجه حقیقت آگاهی مستقل، آگاهی بنده است ، این آگاهی نخست چنین می نماید که بیرون از خویشتن است و حقیقت خودآگاهی نیست » یعنی چون وابسته به خدایگان است پس آن خودآگاهی نیست که درون بنده ایجاد شده باشد بلکه خودآگاهی بیرونی یا وابسته است و ، دلیل وجودش وابستگی اش به خدایگان است ، « ولی همچنان که در مورد خدایگان آشکار شد که ماهیت ذاتی اش برعکس آنچه هست که آرزو می کند ، بندگی نیز چون به حد کمال برسد به عکس آنچه بلاواسطه<sup>33</sup> هست مبدل خواهد شد » یعنی بنده از طریق کارش درجایی برای تکوین آگاهی درونی خود باید بتواند آنچه را که بلاواسطه وجود دارد ، آن را نفی بکند، « بندگی چون آگاهی | سرکوفته و | به درون خویش رانده شده است، در نفس خود فرو خواهد رفت » . اینجا کوژو کلمه سرکوفته را به آگاهی اضافه کرده است، کلمه سرکوفته در زبان ما حامل بارمعنایی روانشناسانه است که در مفهوم هگلی چنین معنایی وجود ندارد<sup>34</sup>. این جا هگل می گوید آگاهی باید از بیرون یعنی در نسبت با خدایگان که ایجاد می شود ، باید از بیرون به درون بازگردانده یا رانده شود ، بنابراین هگل می گوید این آگاهی در نسبت با خدایگان پس زده شده است ، چون این طور است پس آگاهی بنده بر اثر « پس زده شدن » باید به یک امری تبدیل شود که در درون بنده ایجاد می شود و این جاست که استقلال خودش را پیدا می کند ، به عبارت دیگر، بنده به آگاهی خودش آگاه می شود یعنی تاکنون آگاهی بنده در بیرون خود و در نسبت اش با خدایگان بوده است ، وقتی از این حالت به خودش پس زده می شود به آگاهی اش که درونی شده آگاه می شود .

هگل در پاراگراف هفده - صفحه 60 ترجمه عنایت - می گوید : « تا اینجا ما بندگی را تنها در ارتباطش با خدایگانی ملاحظه کردیم ولی بندگی نیز یک خودآگاهی است و اینک باید ببینیم که از این لحاظ بندگی در خود و برای خود چیست . در وهله نخست ، ماهیت ذاتی حالت بندگی ، وجود خدایگان دانسته می شود و از این رو حقیقت آن ، آگاهی مستقل و قائم به ذات است ، اگرچه هنوز این حقیقت جزء ذات بندگی به شمار نمی آید . با این وصف، بندگی در واقع این حقیقت نفی مطلق و برای خودبودگی را در خویشتن نهفته دارد زیرا آگاهی بنده نه از این یا آن چیز و نه در این یا آن لحظه زمان بلکه بر سراسر هستی خود بیمناک بوده است ، او هراس مرگ را که خدایگان همه هستیهاست احساس کرده است.» اینجا هگل مفهوم دیگری را وارد می کند

33 - کلمه بلاواسطه در متن حمید عنایت به غلط « فوراً » ترجمه شده است .

34 - البته ناگفته نماند که فروید احتمالاً در مباحث خود به اصطلاحات هگلی هم توجه داشته است .

و آن مفهوم ترس از مرگ است تا نشان بدهد که بنده به چه ترتیبی و با چه احساسی در مقابل حقیقت نفی مطلق می تواند قرار بگیرد که در خودش نهفته است ، هگل می گوید بنده با احساس ترسی که در درونش نهفته است و همیشه با او بوده در مقابل خدایگان قرار می گیرد ، « اما این جنبش کامل سراسر ذات او و این انحلال مطلق همه عناصر ثابت هستی او همان ماهیت غایی و ساده خودآگاهی و نفی مطلق و برای خودبودگی محض است. پس برای خودبودگی [ بالقوه ] درآگاهی بنده وجود دارد » یعنی این که بنده در جایی به خودش آگاه بشود و به آگاهی اش از خود آگاهی پیدا کند به صورت بالقوه در ذاتش هست ، « در این تجربه (احساس مرگ) شیرازه وجودش تا بن جان از هم گسسته و هر تار تری در آن لرزیده و هر چه در آن استوار و ثابت بوده متزلزل شده است. اما این جنبش کامل سراسر ذات او و این انحلال مطلق همه عناصر ثابت هستی او همان ماهیت غایی و ساده خودآگاهی و نفی مطلق و برای خودبودگی محض است... ». عنایت در ترجمه این فقره دچار یک اشتباه شده و آن کلمه «انحلال» است ، Flüssigwerden به معنی روان شدن، چیزی که روان و جاری و سیال است می باشد<sup>35</sup> ، چون هگل بعداً کلمه انحلال را بکار خواهد برد . هگل در واقع می گوید؛ جان بنده بدلیل احساس ترس از مرگ که همیشه با اوست ، حالت استوار و ثابت و پابرجای وجود را از دست می دهد ، به تعبیر دیگر، خلجان دائمی ناشی از مرگ هراسی ، در وجود بنده یک جنبش دائمی - Bewegung - و یک حرکت پیوسته ایجاد می کند که سراسر ذات او را از حالت استواری خارج کرده و دچار سیلان می کند ، یعنی وجود بنده تا قبل از احساس مرگ هراسی استوار و پابرجا بود ولی خلجانی که ترس از مرگ ایجاد می کند ، استواری وجود او را سیال و ناپایداری گرداند ، بنابراین کلمه انحلال این جا اصلاً درست نیست چون انحلال وجود بنده به معنی از بین رفتن به کل آن است در حالی که هگل این را نمی خواهد بگوید بلکه سخن هگل این است که وجود بنده تا این جا متصلب بود ولی از این جا به بعد است که سیال می شود یعنی حرکت و صبرورت می پذیرد و با این صبرورت ، این امکان پیدا می شود که نطفه آگاهی بسته شود . این جا جمله ای را هم کوژو اضافه کرده که بد نیست و آن عبارت از این است که « ارباب در اربابی خود ساکن و منجمد شده است. او نمی تواند از این حالت فراتر رود و دگرگون شود و به پیش حرکت کند » پس از آنجا که در جبهه خدایگان هیچ اتفاقی نمی افتد و هیچ تحولی صورت نمی پذیرد بنابراین تحول در جبهه بنده صورت می گیرد .

بنده باید در جایی زندگی خودش را دچار مخاطره بکند و رابطه نا برابر خدایگانی و بنده را برهم بزند . کوژو اینجا در ادامه توضیحاتش، خدایگان و بنده را از صورت دو خودآگاهی خارج کرده و دو شخص تاریخی یعنی بورژوازی و پرولتاریا را به جای آن ها گذاشته و با تاکید بر تاریخی بودن این رابطه مدعی است که یکی بالاخره خطر خواهد کرد و طرف دیگر را نفی خواهد کرد . از اینجا به بعد است که خود هگل می گوید: « این دقیقه برای خودبودگی محض در نظر آگاهی بنده نیز واقعیت دارد زیرا در وجود خدایگان برای او موضوعیت پیدا کرده است » یعنی این که بنده از طریق و مجرای خطر کردن در پیکاری برای مرگ و زندگی متوجه این مسئله می شود که نوعی برای خودبودن خودآگاهی وجود دارد که در نظر بنده نیز واقعیت پیدا می کند چون در وجود خدایگان برای او موضوعیت پیدا کرده است ، چون در پیکار با خدایگان است که خودآگاهی مستقل برای بنده هم ظاهر می شود یعنی بنده از مجرای این پیکار پی می برد که چیزی به نام خودآگاهی مستقل وجود دارد که در نزد خدایگان است . هگل در ادامه می گوید : « وانگهی آگاهی بنده تنها این انحلال<sup>36</sup> تام به طور کلی نیست بلکه بنده با کار و خدمت ، آن را به شکل عینی و واقعی درمی آورد » یعنی بنده وجود خودش را سیال می کند برای اینکه

<sup>35</sup> - آقای پرهام در پدیدارشناسی جان، صفحه 253 آن را « ناپایداری » ترجمه کرده که تعبیر دیگری از سیلان است و مترجم عرب - العونعی - هم آن را « هذا التصير سیلاً » یعنی این روان شدگی سیل وار یا همان سیلان ترجمه کرده است . فنومینولوجیا الروح، صفحه 277 (تصویری)  
<sup>36</sup> - انحلال در این جا درست ترجمه شده است

بتواند از طریق انحلال تام آنچه در عالم خارج به صورت ثابت و پایدار است و هم چنین از طریق تجسم بخشیدن به کاری که در خدمت خدایگان انجام می دهد ، آگاهی اش را بدست بیاورد ، « آگاهی بنده از طریق خدمت و درکار اجباری که برای شخص دیگر انجام می دهد وابستگی خود را به وجود طبیعی در همه وجوه خاص و جزئی آن رفع می کند و به یاری کار ، این وجود را از سر راه خود برمی دارد <sup>37</sup>» یعنی با کار عالم خارج نفی می شود.

این جا می رسمیم به پاراگراف هیجده که هگل می گوید : « ولی احساس قدرت مطلق که چه به صورت عام در حین پیکار و چه در حالات خاص خدمت به بنده دست داده است فقط انحلال در خود یا ضمنی است. بدینسان هر چند هراسی که خدایگان در دل بنده می افکند سر آغاز فرزاندگی باشد ، تنها می توان گفت که در این هراس آگاهی برای خود هست ولی هنوز برای خودبودگی نیست » یعنی در جایی که بنده بخواد زندگی خودش را به خطر بیندازد تا از طریق کارش یعنی نفی و سلبی که در عالم خارج می کند ، رابطه نابرابر را به هم بزند و بیشتر از آن ، از زمانی که خدایگان این رابطه نابرابر را حس می کند و هراسی در دل بنده می افکند تا بتواند قدرت خودش را اعمال بکند و این رابطه نا برابر را همچنان حفظ بکند ، از طریق این هراس آگاهی برای خود هست است یعنی بنده اینجا به این آگاهی می رسد که خود آگاهی می تواند اینجا تکوین پیدا بکند ولی این آگاهی هنوز برای خودبودگی نیست یعنی هنوز نمی تواند آن را برای خودش ایجاد بکند. « ولی آگاهی از راه کار و کنش به خود می آید. در دقیقه ای که مطابق با خواست در مورد آگاهی خدایگان است چنین می نمود که جنبه غیر ذاتی و غیر اساسی رابطه با چیز طبیعی و ماده برعهده بنده افتاده است زیرا در آنجا چیز ، استقلال خود را نگاه داشته بود. ولی بی گمان خواست ارباب عمل نفی محض عین را با مصرف کردن آن و با همین کار احساس نفس و شرف خالص بی آمیغ خود را که در ضمن لذت از دست می دهد ، به خود اختصاص داده است ولی به همین دلیل این رضایت حالتی گذرا بیش نیست زیرا از عینیت یا ماندگاری و قوام بی بهره است » یعنی در این رابطه نابرابری که ایجاد شده مبنی بر اینکه بنده از طریق کارش تولید می کند و خدایگان آن را مصرف می کند و از بین می برد ، هگل می گوید اینجاست که آگاهی مستقل و پایبند ، یا دارای ذات و جوهر نمی تواند شکل بگیرد ، برای اینکه آنچه از طریق کار بنده ایجاد می شود ، چیزی نابود شونده و از بین رفته است ، در واقع متعلق امر جوهری یا خود آگاهی مستقل هم که نمی تواند چیزی باشد که گذراست ، ولی « کار ، برعکس ، آرزویی سرکوفته و حالت گذرای بازداشته شده است ، به سخن دیگر ، کار شکل می دهد و می پرورد » اینجا هگل مفهوم بسیار مهمی را وارد می کند و آن این است که در ایجاد و مصرف امکان این وجود ندارد که چیزی به وجود بیاید که دارای استقلال و استقرار باشد تا موضوع آگاهی خدایگان قرار بگیرد ، این امکان فقط در کار امکان پذیر است که در جبهه بنده است. « سرکوفته » و « بازداشته شده » که هگل این جا به کار برده از اصطلاحات عجیب و مسنله دار است ، هگل می گوید کار آرزویی سرکوفته و حالت گذرای بازداشته شده است. کار ، آرزو یا بهتر از آن خواست سرکوفته و یا بازگردانده به خود است ، به عبارت دیگر ، بنده کار را انجام می دهد که موضوع خواست است ولی چیزی نیست که تعلق به آن داشته باشد . از طرف دیگر ، شکل بازداشته شده است یعنی اینکه کار چیزی است - اگر بشود گفت - که در عالم خارج تبلور پیدا می کند. « کار » ی که بازداشته شده یعنی از بین نرفته است ، در جایی تجسد و تجسم پیدا می کند و به این وسیله عالم خارج را تغییر می دهد ، به این دلیل است که گفت کار شکل می دهد و می پرورد .

<sup>37</sup> - در این فقره افزوده های کوژو به متن هگل متمایز نشده است .



حرف هگل در مورد کار تا این حد است ولی توضیح مفصلی که کوژو بعد از این می دهد کاملاً مارکسیستی است ، کوژو می گوید کار انسان را می سازد در حالی که تا این جا صحبت از انسان نبود بلکه صحبت بر سر مسئله خودآگاهی بود و این که نوع دوم خودآگاهی یعنی خودآگاهی بنده از طریق تبلور کارش در عالم خارج این امکان را پیدا می کند که آگاهی مستقل خودش را بدست آورد . توضیح کوژو مبنی بر این که کار، جهان را دگرگون می کند یا کارانسان را متمدن می کند و مابه التفاوت انسان و حیوان کار می باشد ، کاملاً مارکسی - مارکس دوره جوانی - است . هگل در ادامه می گوید : « رابطه منفی یا نفی کننده با عین یا موضوع کار، صورتی از این عین می شود و حالتی پاینده می یابد زیرا درست برای آن آگاهی که کار را انجام می دهد ، برای اوست که موضوع یا عین استقلال دارد .» عنایت اینجا ، « برای آن آگاهی » را « برای کارگر» ترجمه کرده که در ادامه تفسیر کوژو است که تصور می کرد آگاهی بنده همان کارگر - انسان - است<sup>38</sup> . در جمله هگل آمده است : « آن آگاهی که کار می کند» ، هگل می گوید چون این آگاهی که کار از او صادر می شود، نسبتی نفی کننده با عین یا موضوع کار دارد، پس برای اوست که موضوع یا عین استقلال دارد چون با آن سر و کار دارد « در عین حال این حد وسط نفی کننده یا کار شکل دهنده، [موجد\*] جزئیت و برای خودبودگی محض آگاهی است که اینک به وسیله کار به بیرون [از آگاهی\*] به حالت پایندگی درمی آید « یعنی آن آگاهی که دارای استقلال است و بر روی عالم خارج کار می کند، از طریق کار خودش است که آگاه می شود اولاً به استقلال جهان خارج و ثانیاً به این که از طریق کارش عالم خارج را تغییر می دهد. « در نتیجه آگاهی کارگر ( که خاصیتش کاراست) به چنان [ پایگاهی در] بینش هستی مستقل می رسد که خویشتن را در آن هستی عیان می بیند .» عنایت اینجا ترکیب «آگاهی کارگر» را آورده است ، باید توجه داشته باشیم که ترکیب « آگاهی کارگر» از نوع مضاف ومضاف الیه به معنی آگاهی متعلق به یک فرد کارگر نیست بلکه از نوع موصوف و صفت است یعنی آگاهی که کار می کند. هگل در این فقره می گوید این جاست که بنده از طریق کاری که روی عالم - که مستقل است - انجام می دهد به بینشی از استقلال می رسد و این جاست که آگاهی مستقل او شکل می گیرد و این جاست که متوجه می شود که او هم ، آگاه مستقل یا مستقل آگاه است.

اما پاراگراف نوزده که آخرین پاراگراف است. هگل می گوید : « ولی عمل شکل دادن به چیز [بوسیله کار] تنها دارای این معنی مثبت نیست که بنده به یاری آن از این که به طور واقعی و عینی برای خود وجود دارد آگاه می شود .» قدم اول این است که آگاهی که کار انجام می دهد یا کار از او صادر می شود ، به خود و استقلال خود آگاهی پیدا می کند. در واقع به این دقیقه پی می برد که خودآگاه مستقل است. پس تنها دارای این معنا نیست « بلکه بر ضد دقیقه یا عنصر نخستین خود ، یعنی ترس ، معنای منفی نیز دارد. زیرا در ضمن شکل دادن به چیز با رفع شکلی که در برابر آن قرار دارد، از قدرت خاص خود برای نفی واز برای خودبودگی خویش به عنوان يك امر عینی آگاه می شود « بنده از طریق کار، از یک سو به استقلال خود آگاه می شود و از سوی دیگر، به قدرت نفی کنندگی خود نیز پی می برد و درمی یابد که می تواند نفی بکند ، تا این جا تصور می شد که در این رابطه نابرابر خدایگان و بنده، این خدایگان است که حاکم و بنده محکوم است، این تنها خدایگان است که اراده می کند اما این جا کار، ضمن این که به « چیز» شکل می دهد به بنده هم این آگاهی را می دهد که او هم

38 - اینجا پرهام و مترجم عرب - العوتلی - هم به ترتیب « کارگر» و «عامل» ترجمه کرده اند . پدیدارشناسی جان، صفحه 254 و فنومولوجیا الروح ، صفحه 277 (نصیری)

مستقل است و هم توان نفی دارد، « ولی این عنصر منفی عینی درست همان ماهیت بیرونی و بیگانه ای است که آگاهی بنده در برابر آن بر خود لرزیده است » یعنی آن جا که آگاهی مستقل پیدا می شود بنده متوجه می شود که این همان آگاهی خدایگان است که همیشه از آن می ترسید ، در واقع به چیزی می رسد که در دیگری است. « اکنون آگاهی [ بنده] این [عنصر] منفی بیگانه را [با کار و در کار] از میان می برد و خویشتن را به عنوان يك عامل منفی در عنصر پابندگی مستقر می کند و بدین سان خود يك هستی موجود برای خویش می شود. » پس بنده وقتی به این جا می رسد متوجه می شود آنچه به دنبال آن بود و تاکنون هم از ترس بر خود لرزیده و نتوانسته بود آن را به دست بیاورد این چیزی است که در غیر وجود دارد ولی از طریق کار آن را پیدا کرده است یعنی در مقابل او غیری بنام خدایگان که دارای آگاهی مستقل بود قرار داشت ، بنده وقتی از طریق کار آن را پیدا می کند ، می بیند که به همان چیزی رسیده است که تاکنون فکری کرد در غیر قرار داشت و آن جا که آگاه می شود که من هم آن چیزی را دارم یا به آن چیزی رسیده ام که غیر تاکنون داشت، در واقع این جا دو خودآگاهی مستقل در مقابل هم قرار گرفته اند. « برای خودبودگی به خود آن تعلق یافته و بنده به این آگاهی رسیده است که در خود و برای خود وجود دارد » یعنی همانند وضع خدایگان که در آغاز بود. « شکل یا صورت [یعنی اندیشه و مقصودی که در وجدان بنده صورت بسته است ] به سبب بیرون بودگی برای آگاهی [کارگر] حکم غیروبیگانه را ندارد زیرا برای خودبودگی محض آن، درست در همین است و با همین ، برای آن حقیقت می یابد ، پس با این عمل بازیابی خود به وسیله خود [ بنده] از اینکه حس یا خواست شخصی خویش [را دارا] است آگاه می شود و این تحول درست در جریان کار روی می دهد یعنی همانجا که بظاهر، پیش تر، حس و اراده دیگری در آن دخالت داشت » کلمه ای را که عنایت به « حس یا خواست شخصی » ترجمه کرده کلمه Sinn آلمانی است که این جا یعنی آن معنایی که آگاهی بنده برای خود داشت ، به آن آگاهی علم پیدا می کند. و Sinn دوم که باز عنایت به « حس و اراده دیگری » ترجمه کرده این جا یعنی آن معنایی که آگاهی خدایگان به عالم می داد می باشد ، پس بنده از طریق معنایی که برای آگاهی خود پیدا کرده این جا متوجه می شود که قبلاً شخص دیگری این معنا را به عالم می داده اما اینک خودش از طریق معنایی که برای آگاهی خودش پیدا کرده این کار را انجام می دهد.

این جا به آخرین جملات پاراگراف نوزدهم می رسیم که نیازمند توضیح است، خصوصاً کلمه Sinn که گفتیم آگاه شدن بنده به معنای خود است. هگل در پایان نوعی « بازی با کلمه » با Sinn انجام داده است. هگل می گوید ( صفحه 74 کتاب عنایت) : « اگر آگاهی مزه نه هراس مطلق بلکه تنها مزه نوعی اضطراب را چشیده باشد، ماهیت ذاتی منفی برای آن يك ماهیت بیرونی می ماند ». هگل قبلاً توضیح داد که در آن اضطراب و هراس از مرگ ، چیزی که خودآگاهی بنده را واداشت به این که در مقابل خودآگاهی خدایگان، از طریق کار به معنای خود پی ببرد و بعد ضمن قرار گرفتن در مقابل خدایگان استقلال خود را هم تثبیت بکند، در این جا دو حالت به وجود می آید ؛ یکی این که صرف نوعی از اضطراب باشد ولی از طرف دیگر، هراس مطلق در مقابل مرگ باشد، هگل می گوید این دو حالت متفاوت هستند. اگر خودآگاهی بنده هراس مطلق را حس نکرده باشد یعنی به جایی نرسیده باشد که در مقابل مرگ کاملاً بایستد و مرگ محرکش بشود برای این که بتواند به معنای خود و به استقلال وجود خودش پی ببرد ، اگر این طور نباشد ماهیت ذاتی منفی برای او يك ماهیت منفی می ماند و جوهر خاص از آن این ماهیت، به تمامی اثر نمی پذیرد یعنی این که اگر حالت منفی - که گفتیم در کار ظهور پیدا می کند و از این جا به بعد است که در واقع محرك اصلی آگاهی می شود - اگر صرف اضطراب باشد حتماً به این جا نخواهد رسید که او بتواند به معنای خود پی ببرد و استقلال و خودآگاهی خودش را تثبیت بکند، بلکه باید که هراس مطلق در جایی

در بنده ظاهر بشود و به عبارت دیگر، حاضر باشد در پیکار برای مرگ و زندگی در مقابل خدایگان وارد بشود و از آن جا به بعد است که امکان این را خواهد داشت که به معنای خودش پی ببرد، « این آگاهی، چون همه محتوای آگاهی طبیعی اش [از ترس] متزلزل نشده، هنوز - در نفس خود - حالتی از وجود متعین است. حس یا خواست شخصی<sup>39</sup> [Der eigene Sinn] آن در این حالت صرفاً خودسری [Eigensinn] یا نوعی آزادی است که در درون حالت بندگی می ماند » در واقع اینجا با Der eigene Sinn یعنی معنایی که شخص به خود می دهد و Eigensinn به معنی خودسری بازی کرده است. می گوید اگر به این حالت نرسد که بتواند در نفی کامل وارد بشود و بتواند از مجرای هراس مطلق که در او ایجاد شده نفی کامل بکند، در این صورت همه وجودش متزلزل نخواهد شد و هنوز تا حد زیادی در حالت متعین طبیعی باقی خواهد ماند و بنابراین به معنای خود پی نخواهد برد و فقط به نوعی از آزادی در درون بندگی خواهد رسید، بنابراین هرچه بیشتر بتواند خطر کند و در این خطر کردن هرچه بیشتر بتواند به معنای خود پی ببرد، آنجاست که به آزادی بیشتری خواهد رسید و از طرف دیگر در مقابل خدایگان به موجود خودآگاه مستقل ذاتی دیگری تبدیل خواهد شد.

هگل تا اینجا که سخنان او در بخش خدایگان و بنده به پایان می رسد گفت که ما دو خودآگاهی را در مقابل هم داریم که یکی در اصل خودآگاه و مستقل بوده و دیگری به تدریج از طریق کار و از طریق خطر کردن در یک پیکار تا حد مرگ توانسته خود را به جایی برساند که بگوید من هم خودآگاه هستم و من هم معنای خودم را می فهمم. ما این جا این دو خودآگاهی را به حال خودشان می گذاریم چون بعد از این هگل در ادامه خواهد گفت که این رویارویی در حوزه های دیگر و به صورتهای دیگر هم ادامه پیدا می کند.

این جا قدری در معنی این دیالکتیکی که هگل با زبان پیچیده گفته است درنگ می کنم. چیزی که کوژو از این بخش فهمیده این است که هگل در نوشتن پدیدارشناسی روح، قبل از این که به ظهور انسان و تاریخ برسد، این جا بر سبیل مقدمه نشان داده که مبارزه در تاریخ آتی به چه صورتی عملی خواهد بود و دو صورت آگاهی به چه ترتیبی در برابر هم قرار خواهد گرفت و هگل پیش از این که به اصل مطلب برسد، در واقع، چیزی از اصل مطلب را این جا بیان کرده است، چون هنوز تا این جا ما در حوزه خودآگاهی هستیم و هنوز به تجسم و تبلور تاریخی این آگاهی ها نرسیده ایم. البته قبل از کوژو، مارکس هم کم و بیش چنین تفسیری عرضه داده بود ولی کوژو در تفسیر اساسی خود، با توجه به مارکس و خصوصاً مارکس جوان می گوید تبلور دو آگاهی که تا این جا از آنها صحبت شد می توان گفت که در دو طبقه پرولتاریا و بورژوازی است، این دو در برابر هم می ایستند تا این که طبقه کارگر از طریق کار بتواند خود را آزاد کند، و وقتی خودش را آزاد کرد، نقیض خودش یعنی طبقه مقابل را که بورژوازی باشد از بین برده و استقلال خود را اعلام خواهد کرد. آن چه گذشت، اجمال تفسیر کوژو است، تفسیر مارکس هم البته با پیچیدگیهای خاص خود از این بخش از هگل کم و بیش همین گونه است که فعلاً ما وارد آن نمی شویم.

پرسش این است که تا این مرحله از بسط آگاهی، یعنی مرحله ای که دو خودآگاهی در برابر هم قرار می گیرند، آیا هدف آن خودآگاهی که کار می کند یعنی خودآگاهی بنده نفی و رفع خودآگاهی مقابل یا خدایگان است؟ در پاسخ باید گفت هگل چنین چیزی نمی گوید بلکه بر عکس در چندین جا گفته است که اگر خودآگاهی مقابل نباشد، اصلاً امکان خودآگاهی به وجود نمی

<sup>39</sup> - گفتیم که این ترجمه درست نیست بلکه ترجمه درست آن « معنایی که شخص به خود می دهد » است.

آید، پس حداقل این است که باید دو خودآگاهی در برابر هم قرار گرفته باشند تا نسبت و مناسباتی میان دو خودآگاهی وجود داشته باشد، هگل نمی گوید که خودآگاهی بنده یا خودآگاهی که کار می کند به نفی خدایگان خواهد رسید، بلکه برعکس می گوید که بنده از طریق کار خود به مقیاسی که خود را از زنجیرهایی که عالم طبیعت به پایش بسته و او را وابسته عالم اشیاء و چیزها نموده، رها می کند، به همین میزان خودآگاهی پیدا می کند و اتفاقاً در روند این رها سازی است که متوجه می شود، خودآگاهی او در آینه غیر ممکن شده است. هگل چندین بار این بحث منطقی را آورده است خصوصاً در آن بندهایی که کوژو آن ها را حذف کرده و اتفاقاً کوژو به همین دلیل است که آن بندها را در تفسیر خود نیاورده چون هگل تاکید می کند که دو آگاهی باید باشد و یکی از آگاهی ها نمی تواند دیگری را نفی بکند و نفی یک آگاهی توسط دیگری به معنی نفی خود هم هست، به اصطلاح در صورت رفع یکی، این جنبه دیالکتیکی بوجود نمی آید و در نتیجه خودآگاهی شکل نمی گیرد.

گفتم که این حرف هگل اثرات و نتایج بسیاری دارد که این جا به یک مورد از اثرات آن اشاره می کنم و آن این است که خودآگاهی همیشه در آینه خودآگاهی دیگر ظاهر می شود و همیشه در این نسبت است که خودآگاهی به وجود می آید و اگر این نسبت نباشد خودآگاهی حاصل نمی شود. به تعبیر جدیدتر، در «غیریت» است که «هویت» معنا پیدا می کند و اگر غیریت نباشد، هویت معنایی نخواهد داشت. بنابراین نفی غیر، اثبات هویت نمی کند.

در فرهنگ و فلسفه غربی کم و بیش این بحث شده بود. هر چند در فلسفه یونان مفهوم خودآگاهی مطرح نبود اما یونانی ها از همان آغاز که اخلاق - شهری و مدنی - نوشتند به این معنی اشاره کردند که فرق انسان و حیوان در فضیلت هاست و ارسطو بلافاصله اضافه می کند که فضیلت ها در شهر و مدینه تحقق پیدا می کند چون فضیلت نه شخصی که جمعی است. پس اخلاق یونانی از همان آغاز اخلاق مدنی و نه فردی است. ارسطو به عنوان مثال می گوید اگر شخص تنها باشد عدالت و شجاعت معنا پیدا نمی کند، شخص یا راهبی که تنها به بالای کوه رفته تا به نهایت فضیلت ها برسد، چنین شخصی نه عادل است و نه شجاع و اتفاقاً شخص بی فضیلتی به شمار می آید، چون فضیلت چیزی است که باید در جامعه به کار گرفته شود. اگر با شخص دیگری در نسبت و رابطه ای قرار نگیرید و حق او را به خودش برنگردانید یا به اصطلاح ما «رد امانات» نکنید، در چنین وضعی عدالت معلوم نمی شود، عدالت به معنی برگرداندن حقوق دیگران به خودشان است، پس شما اگر بالای کوه بودید عدالت بی معنی است چون تنها یک نفر هستید. شجاعت هم همین طور است که در جامعه و در دفاع از شهر در برابر بیگانه معنی پیدا می کند، همان طور که برای بنده در مواجهه با خدایگان پیش آمد که با به خطر انداختن خود، هم نشان داد که دارای فضیلت شجاعت است و هم به خودآگاهی و تثبیت معنای خود رسید در حالی که اگر مواجهه با غیر- خدایگان - نبود چنین اتفاقی نمی افتاد.

اخلاق یونانی وقتی در سده های چهار و پنج و شش به دوره اسلامی منتقل شد بویژه پس از دوره مغول اخلاق در نزد ما به اخلاق فردی تبدیل شد. به تعبیر دیگر، اخلاق زاویه نشینی و اخلاق خانقاهی که اخلاق فرد است و در آنجا هیچ فضیلتی تحقق پیدا نمی کند، اگرچه خانقاه برای این تشکیل شد که تجسم عالی و غایی همه فضیلت ها باشد ولی فضیلت در معنای غیر پارسیایی فردی تحقق پیدا نمی کند چون آنجا نسبت و پیوندی میان افراد وجود ندارد. این مباحث در فلسفه مغرب زمین است که به تدریج رشد کرده و در تمام فلسفه های اروپایی تا زمان متأخر که مسئله رابطه «فرد» و «جمع» و «من» و

« غیر » مطرح و درست می شود جاری است و هگل این جا به نوبه خود یکی از پارادایم های رابطه من و غیر را عرضه کرده است تا نشان دهد که انسان در این مناسبات است که انسان است و نه در تنهایی.

بار دیگر به تفسیر کوژو برمی گردم که گفت اینجا یعنی با پیروزی پرولتاریا، یا به تعبیری ماركس، با پیروزی تاریخ بر ماقبل تاریخ پرونده بسته شده است و بعد از این دیگر پیکاری در میان نخواهد بود. گفتیم که هگل چنین چیزی را نمی گوید چون هگل اعتقاد نداشت که پیکار در حوزه مناسبات اجتماعی تمام شدنی است، در نظر هگل صورتهای پیکار عوض می شود ولی اصل پیکار سر جای خود هست. اما این که هگل این بحث را در بخش اول پدیدارشناسی روح آورده آیا به معنی ظهور تاریخ در پدیدارشناسی روح قبل از ظهور عینی خود تاریخ است؟ در جواب باید گفت این تلقی کوژو هم درست نیست، تفسیرهای جدید با توجه به منطقی که در تمام پدیدارشناسی روح جاری است گفته اند که مناسبات میان خدایگان و بنده و پیکارتا پای مرگ میان دو خودآگاهی در پدیدارشناسی روح، تنها تمثیل هایی هستند که هگل برای نشان دادن تبدیل یک خودآگاهی به دو خودآگاهی در درون هر فرد آورده است، نه صورتهای تاریخی که اینجا ظاهر می شوند. تفسیری که امثال لیریر و دیگران در سال های اخیر ارائه کرده اند این است که این اصطلاحات تمثیل هایی هستند که پیدا شدن فرد خودآگاه را توضیح و نشان می دهد قبل از این که فرد در تاریخ ظاهر بشود و این پیکار در تاریخ جریان پیدا نکند، دو خودآگاهی دو طبقه و یا دو فرد انسانی - که کوژو به کرات آورده است - نیستند، بلکه یک فرد است در خلجان روحی دانمی، این فرد، در گسیختگی که در درون او ایجاد شده، در پیکاری مرگبار با خود وارد می شود تا به تثبیت خودآگاهی مستقل خود یا به تعبیر هگل خودآگاهی جوهری نایل شود. این جاست که هر فردی به عنوان خدایگان بر بنده ای که درون او وجود دارد پیروز می شود و هر بنده ای در درون ما خود را به مرحله خدایگانی می رساند و این جاست که فرد شکل می گیرد، در واقع انسان جدید این است.

آنچه ذکر شد البته نه ماقبل تاریخ و نه پایان تاریخ است بلکه آغاز یک مرحله دیگری از سیر تجربه آگاهی است که در مراحل و تجربه های بعدی یا گشتالتن های دیگری هم این آگاهی ظهور پیدا خواهد کرد تا به آگاهی بالاتر و برتر برسد. این جاست که هنوز فرد دارای آگاهی بنده بر خدایگان خود پیروز شده و معنای خود را پیدا کرده است ولی راه سیر تجربه آگاهی هم چنان ادامه دارد. در جلسات آینده به نقل از هگل خواهیم گفت که این مرحله آغاز راهی است که فرد خودآگاه بتواند از مراحل دیگر آگاهی بگذرد و در جایی اتفاقاً نشان خواهد داد که صورت های تاریخی آگاهی هم ظاهر شده اند، یعنی این اتفاقی که در فرد افتاده در تاریخ هم صورت گرفته است. بنابراین هگل از دو طبقه صحبت نمی کند که یک طبقه دیگری را از بین ببرد بلکه از دو خودآگاهی و به تعبیر بهتر، از دو صورت خودآگاهی صحبت می کند و نشان می دهد که این دو در تلاقی با یکدیگر و در یک پیکار تا حد مرگ - نه مرگ - باید پیش بروند و انسان جدید خودآگاه یا « فرد » این جاست که ظاهر می شود، در واقع، این دیالکتیک پیچیده است که نشان می دهد انسان و فرد غربی به معنی اصالت فرد، در کجا پیدا شده است.

به عنوان نکته آخر برمی گردم به آن مسئله ای که مسئله خود ماست و آن این که فرد در فنا ظاهر شدنی نیست، در پارادایم عرفانی - اخلاقی و شرعی ما، انسان موجودی است که خود را در غیر نفی می کند ولی این فردی که هگل از او صحبت می کند در اثبات خود و از طریق اثبات خود ظاهر شده است و عنصر اصلی تشکیل دهنده فلسفه و اندیشه سیاسی جدید و بیشتر از آن اندیشه اقتصادی جدید همین فرد است که دارای خواست هایی است و اصلاً این فرد جز خواست هایش نیست. ناگفته نماند که عنایت Desire انگلیسی را این جا آرزو ترجمه کرده بود که درست نیست بلکه خواست درست تر است. از

نظرهگل به صورت خاص و از نظراندیشه جدید به صورت عام ، شخصی که فانی شده اصلا شخص و فرد نیست چون فاقد اصلی‌ترین چیزی است که انسان و فرد جدید دارد و آن مسئله «خواست» است. از زمانی که فرد به این معنا که دارای «خواست» است ظاهری شود و این خواست هم از طریق کارش تبلور پیدا می‌کند و خواست و کارش هم در جای خود به معنی نفی بلاواسطه بودن عالم خارج و تغییر آن است، از این جا به بعد است که بسیاری از علوم جدید بر پایه همین خواست شکل می‌گیرد که یکی از نخستین آنها اندیشه سیاسی جدید است که از قرن شانزدهم به بعد شکل گرفته است یعنی از زمانی که انسان دیگر با فضیلت‌هایش تعریف نمی‌شود بلکه با خواست‌هایش تعریف می‌شود، اندیشه سیاسی قدیم، اندیشه فضیلت‌هاست ولی اندیشه سیاسی جدید، اندیشه مبتنی بر «خواست»‌هاست که هابز یکی از مهم‌ترین نظریه پردازان این است. اتفاقاً اندیشه اقتصادی جدید هم این جا در دل اندیشه سیاسی جدید ظاهری شود برای این که اگر شما خصلت اصلی انسان را خواست های او بدانید ، این خصلت در درجه اول در حوزه سیاست ظاهری شود چون هر کسی به شکوه و جلال بیشتر از مال اهمیت می‌دهد. به همین دلیل است که آغاز رنسانس با اندیشه سیاسی و با ماکیاوولی است یعنی به دست آوردن و حفظ قدرت است ، وقتی این اتفاق افتاد جنبه های دیگر انسان هم ظاهری شود که یکی از اولین جنبه ها اقتصاد و منافع است و این جاست که اندیشه اقتصادی جدید هم تدوین می‌شود که این اتفاق بیشتر در حوزه روشنگری اسکاتلند رخ داد. منظور این است که این مباحث هم پیچیده و هم بسیار انتزاعی در خاستگاه اساسی‌ترین اتفاقاتی قرار دارد که در غرب افتاد ولی در جای دیگری تاکنون تکرار نشده است.

معنی این سخن این نیست که این اتفاق ها قبل از هگل اتفاق نیفتاده و یا فهمیده نشده است بلکه هگل با پدیدارشناسی روح، منطق یا خاستگاه تجدد را به ما توضیح می‌دهد. در واقع منطقی را که پشت این تحولات بود توضیح می‌دهد و از سوی دیگر توضیح می‌دهد که «فرد» در کجا و در چه مقطع تاریخی ظاهر می‌شود و بیشتر از آن از چه منطقی تبعیت می‌کند و بعد هگل بویژه در پدیدارشناسی روح نشان خواهد داد که این منطق در همه جا جاری است و همه جا تکرار می‌شود. در جلسات قبل گفتیم که در جایی که ما وارد آن قصر شدیم آهنگی در حال نواخته شدن بود که مثل قطعه بولرو تکرار یک تم است اشاره به همین است که در واقع یک چیز بیشتر گفته نمی‌شود و آن منطق تجدد است، منطق ظهور انسان جدید است که دنیای جدید را ایجاد خواهد کرد. هگل نشان می‌دهد که این منطق در همه جا از سیاست گرفته تا دین و اقتصاد جاری است. اگر فرصت اجازه می‌داد می‌توانستم به شما نشان بدهم که تنها کسی که توانسته توضیح بدهد که دیانت ما عین سیاست ماست هگل است – البته به شرطی که بفهمیم که چه گفته است. گفتن صرف یک جمله یک چیز است ولی بسط چگونگی آن چیز دیگری است، هگل تنها کسی است که توانسته این موضوع را توضیح بدهد. این خود داستان دیگری است که در فرصت دیگری توضیح خواهم داد.



## جلسه هفتم

بعد از بحث خدایگان و بنده که دو جلسه تمام طول کشید ، متأسفانه برای ادامه ، متن فارسی قابل اعتنایی در اختیار نداریم تا به شما معرفی کنم که بتوانید بحث را دنبال کنید. بنابراین من پدیدارشناسی را از آنجا که حمید عنایت رها کرده دنبال می‌کنم . گفتم که خدایگان و بنده در یکی از تفسیرها که مهمترین هم هست یعنی تفسیر لبریر، تمثیلی برای دو وجه خودآگاهی است. این تمثیل در حالی در کتاب پدیدارشناسی روح تمام می‌شود که دو آگاهی یعنی خدایگان و بنده مراحتی را در جریان پیکار تا حد مرگ دنبال کرده و تحولی را پذیرفته اند ولی هنوز وحدتی میان این دو حاصل نشده است . خدایگان در استقلال خود به خود آگاهی دارد ، بنده از طریق کار خود به نوعی خودآگاهی دست یافته است ، در واقع مثل دو شخصیت مستقل در مقابل همدیگر قرار دارند ولی این دو خودآگاهی یا به تعبیر دیگر، این دو وجه خودآگاهی به یک خودآگاهی واحد تبدیل نشده اند. هگل در جریان فصل‌های بعدی همچنان بسط خودآگاهی را دنبال خواهد کرد و نشان خواهد داد که در یک جایی باید نوعی وحدت ایجاد شود ولی مثل همه نوشته های هگل بویژه در پدیدارشناسی، آن وحدت بلاواسطه و بلافاصله انجام پذیر نیست بلکه باید از مراحل و از نفی های دیالکتیکی بسیاری باید بگذرد تا این که در جایی وحدت عملی شود .

از این جا به بعد هگل به نوعی به تاریخ فرهنگی اروپا هم اشاره می‌کند یعنی در جاهایی اگرچه هنوز در حوزه ما قبل تاریخ بحث می‌کند ولی در مواردی به صورتهایی از آگاهی اشاره می‌کند که ما به ازاء تاریخی هم دارد. ماقبل تاریخ در اینجا به این معنی است که بحث هنوز در حوزه خودآگاهی است که تبلور عینی خارجی در صورت های فرهنگی اروپایی ندارد. همان طور که مفسرین هگل گفته اند ما اینجا هنوز در حوزه تاریخ نیستیم اگرچه این حرف می‌تواند یک وجه تاریخی هم داشته باشد .

هگل این جا از سه صورت بعدی آگاهی صحبت می‌کند که اولی عبارت از صورت آگاهی رواقیون است که نظرش بر فلسفه های رواقی است، در دومین صورت به نظام فلسفی شکاکان اشاره می‌کند و در سومین صورت آگاهی یک بحث اساسی دیگری را بازمی‌کند که می‌توانیم فعلاً آن را وجدان نگون بخت بنامیم تا بعداً اگر فرصتی شد درباره این ترجمه توضیح مفصلی بدهم .

رواقیان همان طور که می‌دانید یک جریان فلسفی یونانی مآبی بود که بعداً اثرات مهمی هم در روم گذاشت که بسیاری از نویسندگان و اهل فلسفه رومی هم رواقیون بودند، از طرف دیگر، دو تن از رواقیون مهم را می‌شناسیم که یکی از آنها - مارک اورل - امپراتور روم و دیگری - اپیکتت - یک برده بود. فلاسفه رواقی بر این عقیده بودند که آزادی یک امر درونی است و تحولات عالم خارج هیچ نقشی در آزادی من ندارد. گفته می‌شد که می‌شود انسان بر تخت امپراتوری تکیه کرده باشد یا به عنوان یک برده در زنجیر باشد ولی هیچ یک از این دو حالت نمی‌تواند در آزادی او اختلال بکند. هگل به عنوان اولین مرحله بعد از خدایگان و بنده این موضوع را به این دلیل مطرح می‌کند که این‌جا نوعی وحدت بعد از آن دو وجه خودآگاهی خدایگانی و بندگی صورت گرفته است ، هگل می‌گوید که این ها کسانی هستند که اعتقاد داشتند که خودآگاهی ، استقلال خود را در اندیشه پیدا می‌کند ، یعنی چون موضوع اندیشه خود اندیشه و اندیشیدن است، بنابراین ، آن وحدتی که پیش از این نمی‌توانست در حوزه خدایگان و بنده تحقق پیدا کند ، به این صورت برای این‌ها تحقق پیدا می‌کند چون این ها

می‌گفتند که عالم بیرون از من به نسبت جهان درون من اهمیتی ندارد. بدین کوشش به این صورت در حوزه اندیشه ، وحدتی ایجاد کنند . هگل این‌جا توضیحی درباره اندیشه می‌دهد که من سعی می‌کنم آن را به ساده‌ترین وجه ممکن بیان کنم .

هگل می‌گوید : همان طور که بنده می‌تواند از طریق کار و تغییرعالم (مادی) به استقلال خودآگاهی خود علم پیدا کند ، اندیشه هم در واقع نوعی کاراست با این تفاوت که موضوع آن صورت مفهومی<sup>40</sup> است ، پس اندیشه از نظر هگل « کار» است ولی « کار»ی در قلمرو صورتهای مفهومی است. هگل در توضیح آن می‌گوید همان طور که ما با کار صورت اشیاء خارج را عوض می‌کنیم و صورت نونی به آن‌ها می‌دهیم و در واقع با این کار، در عالم خارج تغییر می‌دهیم ، همین طور با اندیشیدن هم صورت نونی به عالم وجود می‌دهیم ، منتها ، این صورت نو، صورتی است که « من » هر یک از ما - به عنوان فاعل و عاقل - به همه چیزهایی که در ذهن ما هست ، می‌دهد ، به عبارت دیگر، « من » به صورتهای مفهومی رسوخ پیدا می‌کند و یا به سوی صورتهای مفهومی سیر می‌کند و این اندیشیدن است ، پس، خودآگاهی بعد از این جدای از وجود فی نفسه نیست. هگل می‌گوید پیش از این ، یک عالم خارجی وجود دارد که به آن وجود فی نفسه می‌گوییم و یک نوع شکاف و تمایز و حتی تضادی هست میان صورتهای ذهن من به عنوان عاقل و میان آنچه در عالم خارج است ، هگل می‌گوید بعد از این دیگر این تعارض وجود ندارد چون موضوع فی نفسه در واقع همان موضوع اندیشه است. به تعبیر دیگر، اندیشه موضوع اندیشه است. البته ارسطو هم قبلاً در اواخر کتاب متافیزیک این موضوع را درباره خدا گفته بود که او اندیشه است و موضوع اندیشه او هم اندیشه است، هگل هم این‌جا با گفتن اینکه اندیشه موضوع اندیشه است نظرش به ارسطو است. بنابراین در مقابل اندیشه یک وجود فی نفسه متمایز از اندیشه وجود ندارد. همان طور که در کار ما صورت خودمان را بر عالم تحمیل می‌کردیم بعد از این ، این کار را در حوزه اندیشه هم انجام می‌دهیم . هگل می‌گوید رواقیان از این‌جا نتیجه می‌گرفتند که آزادی - به معنایی که هگل از رواقیان آورد - چون در ذهن وارد شده و وابسته به عالم خارج و یا یک عین خارجی نیست پس در حوزه اندیشه و بی اعتناء به عالم خارج است و به این ترتیب رواقی‌ها اعم از این که امپراتور باشند یا برده ، اینگونه خود را آزاد می‌دانستند . هگل می‌گوید در مرحله بعدی ، بعد از این که ذهن تمایزی میان خدایگان و بنده ایجاد کرد، راه حلی که رواقیان برای بیرون آمدن از این وضع دوگانه ( یعنی با این شکافی که در آگاهی فرد ایجاد می‌شود و در نتیجه هر فردی دارای دو آگاهی می‌شود ) عرضه کردند این بود که یک وجه از این تعارض ( یعنی عالم خارج) را نفی کرده و آن را در حوزه اندیشه وارد بکنند تا این تعارض رفع شود و هگل این مرحله یعنی مرحله دوم را خودآگاهی فیلسوفان شکاک می‌نامد. می‌دانید که به لحاظ تاریخ فلسفه ، دو جریان مهم فلسفه شکاکیت وجود دارد که یکی در فلسفه قدیم و در ادامه فلسفه یونانی است و دیگری در دوره جدیدتر بویژه در روم شکل گرفت. هگل قبل از پدیدارشناسی روح مقاله فشرده ای درباره شکاکیت نوشته بود که به نظر مفسرین از مقاله های اولیه بسیارمهم هگل است چون بحثی که هگل در این مقاله می‌کند راه را بر فهم ایدئالیسم هگلی و فهم پیچیدگی آن و تمایز آن با ایدئالیسم‌های قبل از هگل باز می‌کند. شکاکیت در فلسفه های جدید بیشتر از هیوم به این طرف مطرح شده است ، در این فلسفه ها چیزی به نام فنومنیسم طرح شده که شاید آن را اصالت پدیدارها یا ظواهر ترجمه کرد و آن ، این است که ذهن انسان به چیزی جز ظواهر و پدیدارها نمی‌تواند علم پیدا کند یعنی بیشتر از آن چیزی که از عالم خارج در مقابل ذهن ما پدیدار می‌شود نمی‌دانیم و بنابراین ، فلسفه

<sup>40</sup> - concept یا begriff

باید به همین توصیف پدیدارها بسنده کند چون ما به «نومن» یا شیء فی نفسه که ورای این پدیدارها وجود دارد هیچ وقت نمی‌توانیم علم پیدا کنیم ، پس فلسفه در حد شناخت پدیدارها می ماند. همان طور که می‌دانید یکی از جملات مهم کانت در انقلاب کپرنیکی این است که می‌گوید من با خواندن هیوم از خواب یا چرت جزمی بیدار شدم ، یعنی متوجه شدم که ما نمی‌توانیم ورای پدیدارها را بشناسیم و به «نومن»ها یا شیء فی نفسه برسیم و فلسفه توان فراتر رفتن از پدیدارها را ندارد. هگل میان رواقیان و شکاکین یک فاصله گذاری می کند به این ترتیب که از نظر هگل، اگرچه رواقیون عالم خارج را نفی کردند ولی به هر حال اندیشه باید در جایی موضوعی داشته باشد که وابسته به آن است. هگل در مرحله دوم بسط این دیالکتیک می‌گوید اگرچه اندیشه نفی کامل وجود فی نفسه است ولی تمامیت آن را هم نمی‌تواند نفی بکند پس در جایی شکاف میان عالم خارج و اندیشه - و در جایی می‌گوید شکاف میان زندگی و اندیشیدن - وجود دارد، به عبارت دیگر، رواقی که برده است هرچند خودش را آزاد می‌داند اما هم چنان در زنجیراست و این زنجیر نمی‌تواند خودش را بر او تحمیل نکند، اما شکاکان جدید در واقع گفتند که در مورد وجود عالم خارج اعم از این که پدیدار باشد یا دیدار- به تعبیر فردید - تردید داریم ، باید در اساس وجود عالم خارج و کل آن تردید کرد نه این که فقط در مورد دیدار یا شیء فی نفسه تردید بکنیم. هگل این جا با کلمه بازی می‌کند که در جلسه سوم هم به آن اشاره کردم و آن این است که می‌گوید تردید یا Zweifel در واقع نومید شدن یا Verzweifeln است ، یعنی ما در این تردید باید تا جایی پیش برویم که به طور کلی از این که عالم خارجی وجود دارد که می‌توان به آن علم پیدا کرد ناامید بشویم و سپس می‌افزاید وقتی ذهن انسان تا این جا پیش رفت، اتفاقاً همین جا آن چیزی را که نفی کرده ، تثبیت می‌کند ، یعنی به عبارت دیگر، تردیدی که آن‌ها درباره عالم خارج داشتند - یا هگل اعتقاد آن‌ها را این طور تفسیر می‌کند - اتفاقاً همین تردید به عالم خارج ، می‌تواند ما را نسبت به آن به یقین برساند، بنابراین اهمیت شکاکان قدیم در این است که کل را نفی می‌کردند ولی همین نفی در نهایت ما را به وضع آن نفی یا به تعبیر دیگر به نفی نفی می‌رساند و کار هگل هم در واقع این است که می‌گوید در راه تردید باید تا آن جا پیش برویم که نفی را اثبات بکنیم. هگل می‌گوید رواقیان به جنبه اثباتی اندیشه نظر داشتند در حالی که شکاکان به جنبه سلبی وجود نظر دارند ، آن‌ها در واقع اندیشه را اثبات می‌کردند ولی شکاکان برعکس آن‌ها، عالم خارج را به کل سلب می‌کنند، پس این جاست که در مقابل یک افراط، افراط دیگر و به تعبیری در مقابل یک خودآگاهی ، خودآگاهی دیگری ظاهر می‌شود که با نفی همه تعینات عالم خارج به یقین کامل خود می‌رسد ، شکاک وقتی می‌تواند خود را اثبات کند که کل تعینات عالم خارج را نفی کرده باشد. هگل می‌گوید شکاک بر خلاف رواقیان ، وضع انتزاعی آگاهی نیست بلکه وضع خودآگاهی از مجرای نفی غیریت است ، یعنی رواقیان آگاهی را به صورت انتزاع از عالم خارج وضع و اثبات می‌کردند ، هگل می‌گوید شکاکیت قدیم وضع خودآگاهی از مجرای نفی غیریت است یعنی نفی عالم خارج و نفی هر چیزی که بیرون خودآگاهی است .

توضیح هگل درباره این دو جریان فلسفی کوتاه و گذراست چون این‌ها موضوع اصلی هگل نیستند ، به عبارت دیگر، توجه هگل به یک وضع تراژیک اساسی تری است که می‌چکدام از این‌ها در آن وضع نیستند بلکه وضع دیگری وجود دارد که برای هگل تراژیک تر است. هگل می‌گوید این جاست که وجدان نگویند بخت - به ترجمه من - ظاهر می‌شود، آگاهی شکاک تصور می‌کند که وجدان خوش بخت است اما پیوسته در وضعی به سر می‌برد که آن را نفی می‌کند ، یعنی وجدان یا آگاهی خوش بخت از نظر هگل رسیدن به وحدتی میان دو شأن عالم خارج و ذهن یا میان آگاهی و متعلق آگاهی است ، هگل می‌گوید با نفی عالم خارج فکر می‌کند که به وحدت رسیده است ولی این وحدت ، از آن جا که وحدت در نفی است، پس وحدت نیست .

این جا برای توضیح وجدان نگون بخت باید یک اصطلاح هگلی را قدری توضیح بدهم و آن Consciousness است. من تا این جا این اصطلاح را به آگاهی ترجمه کردم و باید هم چنین باشد و چون کتاب پدیدارشناسی روح کتابی منظم و سیستماتیک است بنابراین نمی شود هر اصطلاحی را به چندین معنی ترجمه کرد و این کار به انسجام کلی کتاب و درک آن لطمه می زند ولی این جا جایی است که فکر می کنم به جای آگاهی باید از وجدان صحبت بکنیم چون همان طور که مفسرین گفته اند این جاست که هگل برای اولین بار در حوزه مسیحیت وارد می شود یعنی به وجه تاریخی بحث خود می پردازد و به مقام مسیحیت در تاریخ اروپا اشاره می کند. از نظر او وجدان نگون بخت وجدان انسان مسیحی سده های میانه است. اما من جست و جوی خودم را برای یافتن راه حل دیگری ادامه دادم که با حفظ ترجمه وجدان نگون بخت تا این جا به توضیح آن می پردازم. یک راه حل این است که هگل Das unglückliche Bewusstsein را معمولاً در برابر خوبی روح وجدان شهروند یونانی می آورد و می گوید آن چه در یونان بود خوب و زیبا بود و خود یونانیها هم اصطلاحی داشتند که بر اساس آن، خوبی و زیبایی ضابطه همه چیز بود یا به تعبیر دیگر، معیار سنجش هر چیزی خوبی و زیبایی بود (kalos-kagatos)، هگل هم به کرات می گوید در یونان وحدت و هماهنگی و در نوعی از نظام شهروندی وجود داشت که زیبا بود، هگل درباره آگاهی و وجدان هم با توجه به مورد یونان همین اصطلاح را می آورد و به نظر می رسد از آن جا که هنوز در پایان دوره جوانی هگل هستیم و پدیدارشناسی آغاز یک دوره جدیدی در زندگی فکری اوست به نظر می رسد که هگل هنوز توجهی به یونان دارد و مسیحیت را بر مبنای تجربه یونان می سنجد و به همین دلیل می گوید آن چه در یونان خوب و زیبا بود، این جا - در اروپای مسیحی سده های میانه - بد است. این آگاهی مسیحی در مقابل آگاهی خوب یونانی بد است. من از این جا به نظرم آمد که برای ترجمه این کلمه یک راه حل دیگری می توان پیدا کرد. برای کلمه «خوب» که در فارسی سابقه استعمال بسیار زیادی دارد معادل «به» را داریم، مثل «به دینی» که در متن ها هم به کار رفته است. در فارسی اوستایی ما «دژ» را داشتیم که در فارسی پهلوی به «دش» تحول پیدا کرد. ترکیب های بسیاری با توجه به پیشوندهای «دژ» و «دش» هنوز در فارسی وجود دارد مثل «دژخیم» یا «دژم» که از پهلوی به فارسی امروز راه یافته است. بعضی از این ترکیبها بسیار جالب هستند به عنوان مثال ما در پهلوی «دش آگاه» داریم، البته «آگاهی» در پهلوی به معنی خبر و اطلاع است، «دش آگاه» یعنی کسی که نمی داند و ناآگاه است. از طرف دیگر ما «دش آگاهی» یا به تلفظ امروزی «دژ آگاهی» به معنی ناآگاهی و نادانی را داریم که البته این معنا را ما امروز نمی شناسیم. به نظر من می شود به جای وجدان نگونبخت، کلمه «دژ آگاهی» را به عنوان یک اصطلاح در یک مواردی در معنای مقابل «به آگاهی» به کاربرد تا تسلسل معنی حفظ شود، خصوصاً از این نظر که «دژ، دش» در مقابل زیبایی به کار می روند و شاید بتوان «دژ آگاهی» را در مقابل «شاد آگاهی» هم به کاربرد. این چیزی است که من در تلاشم برای جایگزین «وجدان نگون بخت» به آن رسیدم. از طرف دیگر، یک پیشنهاد دیگر هم «گسسته خردی» است که فردوسی آن را به کار می برد و من هنوز معادلی برای آن در فارسی پهلوی ندیده ام. به نظرم آمد که می توانیم «گسسته آگاهی» و بیشتر از آن «گسسته روان» را هم به قیاس گسسته خردی به کار برد. البته مزیتی که واژه «گسسته» دارد این است که گسسته در فارسی قدیم به معنای جدا شدن و منفک شدن از همدیگراست و بعداً خواهیم دید که صحبت هگل دقیقاً درباره گسستگی است. البته علیرغم این پیشنهادها، من برای توضیح مطلب هگل، همچنان «وجدان نگون بخت» را حفظ می کنم و به کار خواهم برد<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> - حمید عنایت آن را به آگاهی اندوهبار (خداگان و بنده، صفحه 12) و باقر بهرام به آگاهی ناخشنود (پدیدارشناسی جان، صفحه 269) و مترجم عرب - العونعی - به آگاهی

اما بحث وجدان نگون بخت (یا دژ آگاهی و گسسته خردی) چیست؟ هگل قبل از این که کتاب پدیدارشناسی روح را بنویسد، در نوشته های قبلی<sup>42</sup> که از دوره طلبگی در حوزه علمیه شروع می شود و تا حوالی سال 1800 ادامه پیدا می کند به دو اتفاق توجه دارد که یکی یونان و دیگری انقلاب فرانسه است. بویژه در مورد یونان نظرش بر این بود که در شهرهای یونانی وحدت و هماهنگی خوب، شاد و زیبا وجود داشته است. هگل از این زاویه، هم دین یهود و هم مسیحیت قرون وسطی و مسیحیت زمان خودش را مورد بررسی قرار داده و نشان می دهد که اتفاقاً آن چیزی که در درون این ادیان می گذرد درست نقطه مقابل آن چیزی است که در یونان گذشته است و این جاست که هگل از تعلیمات حوزه علمیه فاصله گرفته و فکر کشیش شدن را هم از سر بیرون می کند و به فلسفه می پردازد. گفتیم که هگل در این دوره به دو سه موضوع توجه پیدا می کند که دین یهود یکی از آن هاست که البته نه موضوع بحث ماست و نه ما شناخت درستی از آن داریم. می دانیم که مسئله یهود در آلمان و در اروپای مرکزی زمان هگل یک مسئله بسیار مهمی بود چون این ها یک جمعیت بسیار بزرگی بودند که در اوایل قرن نوزده و به دنبال جریانهایی که به وجود آمد به تدریج از محله های بسته بنام «گتو» بیرون آمدند و خصوصاً در نیمه دوم قرن نوزده افراد صاحب نامی در میان آنان ظاهر شد. مارکس از اولین کسانی بود که مقاله بلندی درباره مسئله یهود نوشت و پس از آن هم چندین رساله مسئله یهود دیگر نوشته شد تا این که یک دوره روشنگری در میان یهودیان شکل گرفت که در نتیجه آن ها در اروپای مرکزی به شهروندان کامل تبدیل شدند. این که یهودیان در جامعه اروپا حضور داشتند ولی کاملاً هم بیرون از آن بودند و طبق آداب و رسوم و قوانین دینی خودشان عمل می کردند و هیچ ارتباطی هم با جامعه بیرون از خود نداشتند مسئله بغرنجی بود که هگل هم درباره آن به تفکر پرداخته است. هگل یکی از مواردی که برای اولین بار متوجه وجدان نگون بخت و ناشادی وجدان و آگاهی بخشی از یک ملت می شود در مورد یهودی هاست. هگل بعد دین یهود را مورد بررسی قرار داده و درباره آن تامل می کند و این بحث را پیش می کشد که اتفاقاً دین یهود دینی است که این قوم را ایجاد کرده است، آگاهی این ملت عین دیانت آن هاست و آگاهی آنان نگون بخت و ناشاد است چون اساس دیانتشان بر این است. هگل ابراهیم را به عنوان شاهد می آورد - که در واقع پدر همه ادیان است و از دیدگاه یهودیها اصل دین یهود به ابراهیم برمی گردد - و می گوید اولین کاری که او کرد این بود که برای ایجاد یک قوم و امت از مردم جدا شد و به انزوا رفت تا این که بتواند ذریه ابراهیم را درست بکند، پس «گسستن» اولین کاری بود که پدر اصلی یهودیان انجام داد و به همین دلیل بود که گفتیم «گسستگی» هم این جا قابل طرح است. از سوی دیگر ابراهیم «خدا»یی را برای خدایی قبول کرد که ربی بود که ارباب بود یعنی ابراهیم در برابر خدای خود نسبت خدایگانی و بندگی برقرار کرد. به تعبیر دیگر، ابراهیم رب را ارباب و خدایگان و خود را بنده تلقی کرد، نماد این رابطه و نسبت هم همان فرمانی است که از طرف خدا به ابراهیم آمد تا فرزندش اسماعیل را قربانی کند. می دانید که ابراهیم فرزند خود اسماعیل را به دامنه کوه برد و هنگامی که می خواست چاقو را بر گردن اسماعیل بکشد، گوسفندی از آسمان نازل شد که سنت ما هم داستان را به همین روال تایید می کند و می دانید که مسئله قربانی کردن گوسفند هم از همین جا به عنوان یک سنت ریشه می گیرد. نتیجه ای که هگل می گیرد که البته با مبانی ما سازگار نیست این است که بگوید رابطه خدای یهود با مردم، رابطه خدایگانی و بندگی

بدبخت - الشقی - (فنونولوجیه الروح، صفحه 278) وعزت الله فولادوند به تبعیت ازحمید عنایت به آگاهی اندوهبار (هگل نوشته پیترسینگر، صفحه123) ترجمه کرده است . هم چنین درانگلیسی به unhappy consciousness ترجمه شده است . (تصیری)

42 - این دست نوشته ها که عمدتاً درحوزه الهیات بود و البته درباره الهیاتی بودن آنها به معنای دقیق کلمه مناقشه وجود دارد ، در زمان خود هگل چاپ نشدند بلکه در اوایل قرن بیستم به چاپ رسیدند .

است و وقتی خدا فرمان می‌دهد بنده را نرسد که دلیل آن را بفهمد بلکه فقط باید اطاعت کند ، به عبارت دیگر خدای یهود «ارباب» است «رب» نیست. اینجا می‌دانید که میان رب و ارباب یک بازی با کلمه است چون رب اشاره به تربیت و پرورش دارد ولی ارباب دستوردهنده است. هگل با این بازی با کلمه بگوید خدای یهود مثل خدای مسیحیت پرورنده نیست چون خدای مسیحیت پدر عیسی مسیح و مربی او بود ولی خدای یهود اربابی است که فقط دستور می‌دهد و لازم هم نیست که دستورات ارباب قابل فهم بنده باشد. هگل با این مقدمه نتیجه می‌گیرد که آن رابطه «محبیت» و اگر بشود گفت رابطه عاشقانه میان انسان یا مومن و خدا که در مسیحیت هست در دین یهود وجود ندارد بلکه رابطه انسان یا مومن یهودی و خدای یهود از هم گسسته است. پس از نظر هگل نقطه آغاز «گسسته روانی» یا «گسسته آگاهی» اینجاست .

دومین بحثی که هگل در دوره جوانی به آن توجه پیدا کرد مربوط به خود مسیحیت است. هگل در این دوره که تحت تاثیر یونان است در مورد مسیحیت بویژه مسیحیت کلیسایی هم به چنین گسستگی میان انسان و خدا و یا میان عالم بالا (لاهورت) و عالم پایین (ناسوت) وجود دارد و وحدت در مسیحیت آن چنان که در یونان بود کامل نشده است. می‌دانیم که هگل بعداً درباره این مسئله یعنی هم نگاه اولیه اش به یونان و هماهنگی کامل آن و هم مسیحیت تجدید نظر اساسی کرد و به این دیدگاه رسید که آن هماهنگی موجود در نظام شورایی یا دموکراسی یونان مبتنی بر بردگی بود و به همین دلیل شهرهای یونانی هم دچار شکاف و گسستگی و دستخوش بحران شد .

همان طور که دیدیم از نظر هگل هم در مورد رواقیان و هم شکاکان به هر حال یک شکافی میان زندگی از یکسو و آگاهی و اندیشه از سوی دیگر هم چنان باقی ماند. هگل می‌گوید ریشه و خاستگاه آگاهی نگون بخت در همین تعارضی است که این جا ایجاد شده است ، اگرچه آن ها می‌خواستند به این تعارض بی اعتنا بمانند ولی این تعارض وجود داشت و البته با مسیحیت خود را بیشتر نشان داد. هگل این جا یک نکته را نیز اضافه می‌کند : حس این تضاد یا آگاهی از این تضادها و تعارضها در واقع اساس دیالکتیک است یعنی این آگاهی به تعارضها و تنشها - خصوصاً در مکتب رواقی - میان زندگی از یکسو و اندیشه از سوی دیگر است که به عنوان اصل حرکت دیالکتیکی آگاهی را به پیش می‌برد ، بنابراین هگل این جا این نکته را وارد می‌کند که آگاهی برای این که بتواند با عالم خارج و زندگی به یک وحدتی برسد ، در خود تحولی را در دو-سه مرحله ایجاد می‌کند. در واقع در دو-سه مرحله شکافی ایجاد می‌کند تا بتواند از آن ها فراتر رود. مرحله اول این است که تعارضی میان آن چیزی که متحرک است و آن چیزی که نامتحرک است ایجاد می‌شود. مفسران معتقدند که نظر هگل از این تعارض متوجه رابطه انسان و خدا در دین یهود است که گفتیم هگل در دوره جوانی یهودیت را این گونه تفسیر می‌کند که بعد از دوره شکاکیت یک شکافی ایجاد می‌شود که آگاهی نمی‌تواند نسبت به عالم خارج و زندگی بی اعتنا بماند ولی آنچه در مقابل او پدیدار می‌گردد یا آنچه که در مقابل آگاهی قرار می‌گیرد در واقع آگاهی است که بعد از این نسبت به خدا پیدا می‌کند و هم چنین آگاهی است که از طریق خدا نسبت به عالم خارج پیدا می‌کند. هگل می‌گوید موجودی در مقابل آگاهی که تغییر یابنده است - چون اندیشه است - ظاهر می‌شود که آن غیرقابل تغییر است و این جا مفسران گفته اند که این موجود همان خدای دین یهود است که در واقع ارباب است. این جا سوالی که پیش می‌آید این است که چرا خدا از این جا به بعد برای هگل این قدر مهم می‌شود و چرا خدا را به عنوان امری غیرمتحرک و غیرتغییر یابنده در مقابل آگاهی قرار می‌دهد؟ دلیلش این است که از نظر هگل در دوره ای که این بحث را می‌کند، رابطه انسان و خدا ، الگو و اسوه همه رابطه های دیگری است که انسان برقرار می‌کند. به عبارت دیگر، تلقی انسان از جهان و آگاهی و شناختی که به جهان پیدا می‌کند،



تابع منطق آگاهی و شناخت او نسبت به خداست. پس هگل با توجه به این موضوع درباره دین یهود می گوید خدای دین یهود به جای این که رب باشد ارباب است بنابراین هر رابطه ای هم که یهودیان ایجاد بکنند بر رابطه خدایگانی و بندگی مبتنی خواهد بود و بر این اساس هگل در جاهایی به صورت کم و بیش صریح می گوید که به هرحال قوم یهود برای بردگی متولد شده است و هر رابطه ای هم که ایجاد بکنند، آن رابطه رابطه بردگی خواهد بود چون الگوی اصلی این قوم الگوی برابر دیانت آنان خدایگانی و بندگی است. این جا لازم است قدری درنگ بکنم و توضیحی بدهم و آن این است آن چه که امروز به آن آنتی سمیتیسم «Antisemitism» ضد یهودی یا ضد سامی گفته می شود، بحثی است که بخش عمده آن از اروپای مرکزی برخاست. می دانید که مخالفت با یهودیها همیشه و در همه جا بوده و حتی ادیان هم همین وضع را دارند، هم مسلمان ها و هم بیشتر از آن ها مسیحیان نسبت به دین یهود نظر خوبی ندارند ولی آنتی سمیتیسم در معنای جدید از زمانی است که برای ضدیت با یهود نظریه ای درست شد که بر اساس آن قوم یهود را اصلاً به طور فطری بد می دانند و روی این مسئله یک ایدئولوژی درست شده است. اختلاف میان قوم یهود و مومنان ادیان دیگر صرفاً یک سوی سکه است ولی آنچه به آن آنتی سمیتیسم گفته می شود که بعدها پیامدهای تاریخی مهمی در اروپا داشت روی دیگر سکه است که موضوع بحث من نیست. همان طور که می دانید حتی مارکس که از یک خانواده یهودی بود (البته پدرش پروتستان شده بود) هم کم و بیش این نظر - شاید بتوان گفت غیردموکراتیک - را نسبت به قوم یهود داشت. این مقدمه برای این است که بدانیم بعداً بر روی این مسئله یک ایدئولوژی درست شد ولی بحث هگل هنوز در مرحله آنتی سمیتیسم نیست بلکه هگل از یک دیدگاه خاص به این مسئله نگاه می کند و در واقع نقد او یک نقد درون دینی است، می توان گفت فرهنگی است، یعنی برای هگل دیانت یهودی یکی از نمونه های مناسبات خدایگان و بندگی است. بویژه از این نظر که هگل اعتقاد داشت نه فقط سیاست بلکه بسیاری از مسایل یک ملت عین دیانت آن هاست، در واقع همه مناسباتی که قومی ایجاد می کند عین دیانت آن قوم است. هگل از این زاویه است که گفت مناسبات امت یهودی مناسبات خدایگانی و بندگی است و البته این چیزی که هگل می گوید محدود به ملت یهود نیست بلکه هگل یک الگوی تحلیلی و یک منطق به دست می دهد که بر اساس آن هر ملتی که رابطه اش با خدایش رابطه اربابی باشد، مناسباتی که آن ملت ایجاد می کند ناشی از آن رابطه خدایگانی و بندگی خواهد بود. پس نظر هگل با آنتی سمیتیسم بعدی متفاوت است هرچند می توان گفت رگه هایی از بحث هگل در آنتی سمیتیسم هم وجود دارد و البته این بحث باز است و من نظری ندارم. پس این مرحله اول وجدان نگون بخت است که انسان در برابر خدا و متحرک در برابر غیرمتحرک قرار می گیرد که هیچ پیوند و نسبتی هم میان این دو جز نسبت خدایگانی و بندگی برقرار نیست.

هگل در مرحله دیگری می گوید آگاهی نگون بخت با وجود فردی و حیثیت درونی او یکی می شود اما ذات هم چنان جدای از آگاهی است. از این جا به بعد هگل الگوی مسیحیت را مد نظر قرار می دهد و می گوید بعد از این خودآگاهی در مقابل امر دیگر یا ذاتی قرار می گیرد که آن را به نوعی درونی کرده ولی آن ذات هنوز کاملاً در بیرون آن هست. هگل می افزاید ضمن این که ذات امری غیر قابل دسترسی است و از هرحرکتی که بخواهد او را به چنگ آورد فرار می کند یا به تعبیر بهتر فرار کرده است. بحث هگل این جا درباره خدای مسیحیت است که باید آن را توضیح بدهم. می دانید که خدای مسیحی ربی نیست که ارباب باشد بلکه ربی است که در جایی خودش را انسان می کند که ما به آن تجسد می گوییم یعنی خود را در انسان ظاهر می کند یا به تعبیر کتاب مقدس خودش را جسم می کند و در بیرون ظهور می کند. یکی از مسایل بسیار مهمی که هگل مطرح کرده این است که مسیحیت الگویی به دست می دهد و یا در مسیحیت منطقی وجود دارد که می توانیم بگوییم

منطق تجدد است و آن بحث میانجی یا **Mediation** است. پس اگر دین یهود و خدای دین یهود خدایگانی و بندگی است و یا رابطه ای جز رابطه خدایگانی و بندگی یا استبداد از آن بر نمی آید، در مقابل آن، در مسیحیت برای این که شکاف میان انسان و خدا را برداشته شود ناچار خدا تجسد پیدا کرده و در یک انسان ظهور پیدا می کند، باید یک میانجی میان انسان و خدا ایجاد می شد. به سخن دیگر، ربط آنچه که در فلسفه ما تحت عنوان ربط حادث به قدیم و به تعبیر هگل ربط تغییر یابنده به غیر متغیر آمده ، باید در یک جایی درست می شد، در واقع خدای مسیحیت آمد تا آن شکافی را که میان انسان و خدا وجود داشت از میان بردارد، پس بنابراین خداوند خود را در فرزندش ظاهر کرد یا تجسد بخشید. این جا می بینیم که الگوی دیانت مسیحی کاملاً با ادیان دیگر مثل یهود و اسلام متفاوت است و به همین دلیل نمی شود اصطلاحات این ها را به راحتی به همدیگر ترجمه کرد و فلسفه هگل و اصطلاحات او هم در واقع برگرفته از الگوی مسیحیت است .

اولین تفاوت الگوی مسیحیت با الگوی سایر ادیان این است که خدای مسیحیت در مقایسه با دین یهود ارباب نیست بلکه پدر است، و کسی که در پیوند نزدیک و ارتباط بلاواسطه با این پدر می باشد طبیعتاً فرزند است، بنابراین عیسی ابراهیمی نیست که عبد ربی است که باید از فرمان او اطاعت کند بلکه فرزند پدری است که در او ظاهر شده و او را برای ما فرستاده است، به عبارت دیگر، فرزندی است که آمده تا شکاف میان عبد و رب را از میان بردارد. پس به این دلیل است که ما در مسیحیت، رسول به معنایی که هم در یهودیت و هم در اسلام می شناسیم نداریم ، پس معنی نبوت در مسیحیت با معنای آن در دو دین الهی دیگر کاملاً متفاوت است چون مسئله اصلی در نبوت این است که یک شکافی میان انسان و خدا وجود دارد و خداوند شخصی را از میان بندگان برمی گزیند و از طریق وحی چیزی را به او القاء می کند و از این طریق شریعت خودش را نازل می کند و به تعبیری فرمان های خود را به عباد ابلاغ می کند. پس وحی چیزی است که شکاف میان انسان و خدا را پر می کند «من بشری هستم مثل شما جز این که بر من وحی می شود»<sup>43</sup> یعنی این که شکافی در این جا وجود دارد و وحی آن شکاف را پر می کند. اما در مورد مسیحیت این طور نیست و آنها وحی به معنایی که ما می شناسیم، نمی شناسند چون نبوت به معنایی که ما می شناسیم نمی شناسند و به همین دلیل است که بحث فلسفه نبوت در معنایی که در اسلام و یهودیت است در مسیحیت شناخته شده نیست ولی به جای آن بحث مسیح شناسی یا کریستولوژی یا «Christology» دارند. بحث کریستولوژی بحث نبوت نیست، از نظر ما عیسی پیغمبر است ولی در نظر آنها عیسی مسیح است نه پیغمبر، عیسی مسیح است به زبان ما یعنی عیسی مهدی است. بنابراین وقتی ما می گوئیم عیسی مسیح یا عیسی مسیح است ، از نظر اسلام این کلمه و این تعبیر درست نیست ، در واقع مسلمان نمی تواند بگوید عیسی مسیح است چون عیسی مسیح یا عیسی مسیح است یعنی ما به مهدویت عیسی اعتقاد داریم . موضوع کریستولوژی در الهیات مسیحی این است که نجات از طریق پیامبری که بواسطه وحی شریعت آورده امکان پذیر نیست بلکه نجات از طریق عیسی مسیح صورت می گیرد .

حال با این توضیح به عبارت هگل برمی گردیم. می دانیم که عیسی مسیح مصلوب و سپس دفن شد و بنابر نظر مسیحیان اگر اشتباه نباشد پس از سه روز- همان طور که خودش گفته بود «من از پیش پدر آدمم و پیش او برمی گردم» - به آسمان عروج کرد، پس به تفسیر هگل، عیسی مسیح به عنوان کسی که گفت مرا پدر فرستاده ، میان انسان ها آمد تا رابطه میان انسان و خدا را که بواسطه گناه اولیه - به تعبیر مسیحیان - گسست ایجاد شده بود و این رابطه قطع شده بود، درست بکند و

<sup>43</sup> - قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي - كهف 110

اشاره هگل به این است که شخصی از طرف پدر آمده بود تا این رابطه گسسته و گسیخته شده میان انسان و خدا را التیام ببخشد اما او هم بعد از این که مدتی میان مردم ماند، مصلوب شد و در قبر گذاشته شد ولی - به تعبیری که هگل آورده - فرار کرد. به عنوان توضیح اضافی هگل از معراج مسیح به فرار تعبیر می کند. پس مومن مسیحی قرون وسطایی که رابطه انسان و خدا را این گونه می فهمد همیشه به دنبال این است که به آن امر غیر متحرک یا ذات دسترسی پیدا بکند، در واقع انسان با عیسی مسیح به او دست پیدا کرده بود و دامن او را گرفته بود ولی عیسی مسیح فرار کرد . پس به معنایی که قرون وسطا مسیحیت را می فهمید و توضیح می داد، شخصی که آمده بود این رابطه را دوباره درست و این پیوند را دوباره برقرار بکند، شخصی فراری است. علت اینکه هگل این تعبیر را به کار می برد این است که توجه هگل اینجا به پدیدارشناسی روح است یعنی موجودی که از طریق تجسد در فرزندش ، خود را ظاهر کرده بود ، به تعبیر هگل در واقع روح را ظاهر کرده بود اما تلقی که از او پیدا شد تلقی جسم او بود ، به عبارت دیگر، مسیحیت که روح بر او نازل شده بود به جسم عیسی مسیح توجه پیدا کرد و در واقع ، شخصیت آرمانی مسیح برای مسیحیان همان جسمی بود که مصلوب و مدفون شد بنابراین هگل این جا می گوید : خودآگاهی پیوسته برای رها شدن از خود و پیوستن به روح کوشش می کند اما چیزی که در این حرکت به سوی مطلق در برابرش خودش می یابد قبر خالی است، در واقع هگل می گوید که مسیحی قرون وسطایی با قبر و ضریح خالی سر و کار دارد. هگل در توضیح خود از مسیحیت از این هم فراتر می رود و می گوید تجسد به معنایی که مسیحیت قرون وسطایی می فهمید ، وحدت بلاواسطه عام و خاص است ، یعنی خدا و پدر امر عام و کلی است و تجسد در یک شخص جزوی امکان می پذیرد که خاص است ، بنابراین کل در جزء تجسد پیدا کرده است ، اما چون این کار در نظر هگل در عالم خارج و تاریخ ظاهری می شود بنابراین می گوید این وحدت به صورتی که در مسیحیت فهمیده شد ، مشوب و آلوده به تضاد است، هنوز میان خدا به عنوان پدر و شخصی که در آن تجسد پیدا می کند تضاد وجود دارد یعنی هنوز جزوی کاملاً عین کلی نشده است. هگل می گوید وحدت میان اینها هنوز بلاواسطه است و هنوز آن تحول دیالکتیکی که باید در تاریخ پیدا کند - یعنی به نوعی وحدت آخرالزمانی که انسان خدا و خدا انسان بشود - هنوز این تحول صورت نگرفته است و هنوز در مرحله آغازین و بلاواسطه است چون چندین بار از عیسی مسیح نقل می کند که گفته من حقیقت و زندگی هستم ، پس در واقع درمن جزوی است که زندگی و حقیقت آشکار شده در حالی که من هنوز آن عین کلی یا عین کل نیستم . بعدا وقتی تاریخ از همه صورت های ممکن آگاهی گذشت، در پایان تاریخ است که هگل خواهد گفت «و خدا خود مرده است» یعنی خدای جدا از انسان و انسان جدا از خدا دیگر وجود ندارد ، این وحدت بعد از آن که آن سیر دیالکتیکی خودش را در تاریخ سپری کرده وحدت باواسطه است .

می دانیم که یکی از مفاهیم بسیار اساسی مسیحیت عبارت از تثلیث یا سه گانگی است. تا این جا گفتیم که خدا یا پدر(آب) در فرزند خود (یک انسان) تجسد پیدا کرده و ظاهری می شود ، اما از نظر عالم خارج یا تاریخی این اتفاق به این صورت می تواند باشد که خدا از طریق روح القدس یا روح ( بگفته مسیحیان) در مسیح تجلی پیدا می کند ، در واقع روح خدا از طریق روح القدس در مسیح دمیده می شود که این سه مرتبه را تثلیث می گویند . در این رابطه سه گانه ، روح القدس در مسیحیت بسیار مهم است چون اوست که واسطه میان خدا و انسان یا آب و آبن است ، از طرف دیگر، تداوم مسیحیت را هم همین روح القدس درست می کند که البته خیلی نمی توانم وارد این جا وارد این موضوع بشوم چون یک بحث طولانی است، مسئله ای که وجود دارد (البته تا زمانی برای ما قابل فهم است ولی بعد از یک زمانی دیگر برای ما قابل فهم نیست) این است که در مسیحیت (البته این جا هم از یهودیت و هم از اسلام بویژه اسلام اهل سنت فاصله می گیرد) دایره نبوت - به

تعبیر عرفا - یا دایره نزول شریعت در یک جایی بسته می شود ، به عنوان مثال قرآن در طول 23 سال نازل می شود و در یک جایی وحی می آید و اتمام نزول آن را اعلام می کند و بعد از این مرحله است که پیامبر رحلت می کنند ، پس این دایره در یک جایی بسته شده است . از نظر شیعه درست است که نزول شریعت تمام شده ولی این به منزله اتمام معنای شریعت نیست ، معنای شریعت فقط ظاهر آن نیست بلکه شریعت را باید پیوسته فهمید. بدین سان، در دیدگاه شیعه ، دایره دیگری به نام دایره امامت یا ولایت بازمی شود تا تعلیم معنای شریعت را که پیشتر ظاهر شده بود کامل کنند ، اما در مسیحیت وضع کاملاً متفاوت است چون همان طور که می دانید در مسیحیت ، از یکسو شریعت و از سوی دیگر نبوت به معنایی که ما می شناسیم وجود نداشت، بنابراین ، دایره نبوت در مسیحیت اصلاً نمی توانست بسته بشود، در واقع دایره نبوت و شاید بتوان گفت دایره شریعت اصلاً می بایست بازماند ، به همین دلیل است که عیسی مسیح به پطرس حواری اعلام می کند که ای پطرس تو صخره ای هستی که کلیسای من بر روی تو بنا خواهد شد<sup>44</sup> یعنی تو آن سنگی هستی که کلیسا را درست خواهد کرد اما این چیزی که ما به عنوان کلیسا ترجمه می کنیم و البته آن را نمی فهمیم مشکل است ، منظور عیسی، کلیسا به معنی ساختمان سنگی (مثل سایر معابد جهان) نیست بلکه منظور او نهادی بود که عیسی مسیح در آن تجسد پیدا کرده و امت را به گرد خود جمع می کند ، به عبارات دیگر، این کلیسایی که این جا از آن صحبت شده یک community است، در واقع یک مفهوم ناظر به امت و جماعت و نه صرف بنای سنگی است. پس در مسیحیت از طریق پطرس حواری ( بنیانگذار کلیسای واتیکان فعلی) و بعد از او از طریق همه پاپ هایی که جانشین او هستند ، نبوت و شریعت - اگر بشود گفت - از طریق حضور دایم روح القدس در درون امت مسیحی تداوم پیدا می کند و اوست که همیشه حاضر و ناظر است تا امت مسیح همه با هم خطا نکنند و هم چنین از طریق اوست که معنای دعاها و کتاب مقدس برای خوانندگان آشکار می شود. آشکار شدن که این جا به کار رفته همان Revelation انگلیسی است که در زبانهای دیگر همان آشکار شدن است ولی در زبان ما به معنای وحی است. در مورد اسلام باید بگوییم که به پیامبر اسلام وحی شد ولی در مورد مسیحیت نمی توانیم این گونه بگوییم چون وحی وجود ندارد بلکه در این مورد باید بگوییم که بر مسیح آشکار شد، این آشکار شدن همچنان ادامه دارد - در یک دور - و تا آمدن دوباره عیسی مسیح هم ادامه پیدا خواهد کرد. تمام پشتوانه بحث هگل همین مفاهیم است که سعی می کنم بسیار خلاصه و ابتدایی آن ها را مطرح کنم ، هگل سعی دارد بگوید که با آمدن عیسی مسیح یک وحدت اولیه بلاواسطه در شخص یا در جسم ایجاد شد که این شخص مرد و به آسمان فرار کرد ، هگل می گوید این شخص از این ضریحی که ما در آن چنگ انداخته و در صدد پیدا کردن آن هستیم، در رفته و به آسمان فرار کرده است. بحث تثلیث را از این جهت اینجا آوردم تا نشان بدهم که هگل سه وجه یا سه دوره برای مسیحیت قائل است و بحثهای هگل با توجه به این سه وجه باید فهمیده شود. وجه اول قلمرو یا - بر مبنای ترجمه های قدیمی تر - ملکوت « آب » است ، یک استنباط و تفسیری در تاریخ مسیحیت پیدا شده که می توان آن را - اگر بشود گفت - پدر محور دانست به این معنی که انسان در مقابل پدر هیچ است و به حساب نمی آید ، در واقع در فهم مسیحی، همان طور که عرفاء ما هم به نوع دیگری به آن رهنمون شده اند ، مفهوم انسان مبتنی بر فناء فی الله است ، یعنی مومن مسیحی در این دوره از فهم از مسیحیت ، به دنبال این است که خودش را در پدر فانی بکند ، پس مسئله مومن مسیحی اولیه این است که خودش را در پدر فانی بکند . دوره دوم که به آن قلمرو یا ملکوت فرزند گفته می شود ، دوره ای است که خدا در یک انسان - فرزند خودش - تجسد پیدا کرده و به تعبیر

44 - پطرس و تلفظ فرانسوی آن « پی بر » به معنی تخته سنگ است

هگل نوعی وحدت بلاواسطه ایجاد شده است ، بنابراین اینجا تاکید بر تجسد کل یا کلی در جزء است. سومین مرحله از نظر هگل مرحله آشتی است که آن را قلمرو یا ملکوت روح القدس می نامد . هگل می گوید در این مرحله است که وحدت نهایی پایان تاریخی ( کل عین جزء و جزء عین کل) تحقق پیدا کرده است .

این سه دوره که من از هگل توضیح دادم در الهیات مسیحی خیلی مهم است ، به اصطلاح تاریخ نویسی مسیحی - قبل از این که تاریخ نویسی عرفی جدید پیدا شود - تاریخ جهانی را بر مبنای این الگو تقسیم بندی می کرد ، به هر حال مبنای بسیاری از تاریخ نویسان مهم مسیحی از اگوستین قدیس به بعد ، برای تقسیم بندی تاریخ جهانی این سه دوره بوده است که هگل هم کمابیش به آن اشاره می کند اما هگل نتایج دیگری می گیرد ، قبلا هم گفتیم که هگل یک الگوی منطقی را دنبال می کند که در همه جا ساری و جاری است یعنی ، این الگوی منطقی و این نسبتها در یک مرتبه بالاتر و البته پیچیده تر تکرار می شود ، بر این اساس هگل این جا می گوید دوره نخست مسیحیت که عبارت از تلقی مسیحیان از ملکوت آب یا پدر است، در واقع همان دین یهودی است که قبلا دیدیم، مسیحیان اولیه دین مسیح را به گونه ای فهمیده اند که یهودی ها دین خودشان را فهمیده بودند ، یعنی همان طور که انسان مومن یهودی ، به منزله عید در مقابل خدایگان یا ربی که ارباب بود ، در اینجا هم پدر جدای از ماست و مومن مسیحی هم می خواهد آن رابطه را برقرار کرده و خودش را در پدر فانی بکند ، در واقع عبدی در مقابل رب است . توضیح هگل در مراحل بعد پیچیده ترمی شود چون تاریخ را هم وارد می کند مبنی بر این که با مرگ جسمانی<sup>45</sup> عیسی مسیح - به صورتی که مسیحیت فهمیده بود - آن آشتی که میان کلی و جزئی - تجسد کل در جزء - صورت گرفته بود ، دوباره متزلزل شد. هگل اینجا با اشاره به آن تعبیری که قبلا گفته بود مبنی بر این که (پس خدا خود مرده است) می گوید خدایی که مرده باشد عین حقیقت و زندگی نیست چون عیسی مسیح گفته بود که من حقیقت و زندگی هستم. اینجا باید بدانیم که کلمه God انگلیسی دارای دو معنی خدا و مسیح است و منظور هگل از این که می گوید خدایی که مرده باشد عین حقیقت و زندگی نیست ، معنی دوم یعنی عیسی مسیح است ، پس منظور هگل این است عیسی مسیحی که به جسم طبیعت مرد عین حقیقت و زندگی نمی تواند باشد. هگل در ادامه می گوید پس آن چیزی که حواریون در عیسی مسیح پیدا کرده بودند همین وحدت حسی بود و نه وحدت اندیشیده پایان تاریخی، یعنی این تجربه و تحول تاریخی که به طور دیالکتیک انجام می شود تا جایی که انسان عین خدا و بالعکس بشود و هر دو اینها در روح وحدت پیدا بکنند ، راه طولانی در پیش است، به همین جهت می گوید حواریون عیسی مسیح را در وحدت حسی یافتند نه در وحدت اندیشیده شده، امر الهی در عیسی مسیح امر خاص اندیشیده بود و نه امر عام ، یا عامی که خاص شده باشد یعنی آن وحدت نهایی هنوز انجام نشده بود بلکه تنها تجلی خدا در یک شخص و یک نفر- فرزند انسان - بود ، و چون این طور است ، امر الهی که موضوع تعین حسی بلاواسطه است یعنی به آن صورتی که در مسیح - به اعتبار این که فرزند انسان است - دیده می شود و چون این طوره ، پس در واقع چنین امر الهی و امر قدسی عین نبودش است که می تواند بمیرد و زیر خاک برود.

نتیجه مهمی که هگل می گیرد، از دیدگاه اندیشه دینی که برای ما آشناست مطلقاً غیر قابل دفاع و نوعی کفرگویی است. این نتیجه در مسیحیت هم مبتنی بر تفسیر خاصی است و آن این که دین مسیح در واقع در زمان خود مسیح و حواریان کامل

45 - به این علت می گوید مرگ جسمانی که مسیح دارای دو جسم است یا به تعبیر دیگر، مسیح به دو اعتبار قابل فهم است ، یکی به عنوان فرزند انسان و دوم فرزند خدا. در تحولات بعدی الهیات مسیحی بر اساس این دو حیثیت عیسی مسیح گفته اند که مسیح دارای دو جسم است . تعبیری که ما برای این مفهوم داریم - که در عرفان ما بحث شده - عبارت از جسم لطیف و جسم کثیف است ، جسم کثیف همین جسد مادی ظاهری است که با مرگ از هم پاشیده شده و از بین می رود ، اما در الهیات مسیحی عیسی مسیح یک جسم لطیف هم داشت که با آن به آسمان رفت و در واقع معراج با جسم لطیف صورت گرفت . آنجایی که عیسی مسیح را کفن و دفن کرده و در قبر گذاشتند ، آنجا در واقع جسم کثیف زیر خاک رفت ولی با جسم لطیف به آسمان رفت و هنوز در آنجاست .

نشده است بلکه دین یک امر تاریخی است و آشتی میان جمع و فرد، درون و بیرون و خدا و انسان در پایان تاریخ امکان پذیر خواهد شد. دین هم باید در تحول خود تمام دوران‌های تاریخی را گذرانده باشد تا به آن وحدت نهایی برسد، و بیشتر از آن هگل حتی می‌خواهد بگوید که خدای آغازین همان خدای نهایی و پایانی نیست. به عبارت دیگر، حتی خدا هم تاریخی است یا تاریخ بر او بر می‌گذرد و خدای واقعی و نهایی در واقع خدایی است که مجموعه افراد انسانی - اگر بشود گفت امت - از طریق عیسی مسیح در ظرف روح با آن یکی شده و وحدت پیدا کرده اند، این خدا در واقع خداست.

اما تفسیر کوژو و دیگران که موافق این برداشت نیستند این است که هگل می‌خواهد انسان را به جایی برساند که بگوید جانشین خداست، تعبیر سیمرغ که در اوایل این درسگفتارها به آن اشاره شد این جا معنی پیدا می‌کند به این نحو که «سیمرغ» در واقع مجموع همان سی مرغ است که به پایان سلوک تاریخی رسیده است. به تعبیر دیگر، سیمرغ همان «ما» هستیم که به پایان تاریخ رسیده ایم و در ظرف روح با هم آشتی کرده ایم و پدیدارشناسی روح در واقع کتابی است که ما را از تجربه آغازین یا پایین ترین مرتبه تجربه به راهی برمی‌کشد که پس از گذشتن از مراحل و منازل آن، نهایت در روح، یکی خواهیم شد و همان طور که خواهیم دید وحدت در پایان پدیدارشناسی روح امکان پذیر خواهد شد.

هگل بار دیگر توضیح می‌دهد که در جهان مسیحیت قرون وسطایی، انسان مسیحی (چون تجسد صورت پذیرفته و عیسی مسیح آمده و کلیسا استقرار پیدا کرده) در نوسان میان خلاء لاهوتی که در ماورای حس است و ظاهر رنگین ناسوتی که قابل تجربه حسی است قرار دارد، یعنی این که از یک طرف در این دنیا زندگی می‌کند که دنیای ظواهر و به تعبیر عرفای ما رنگین و پرنقش و نگار است ولی دنیای ناسوتی است که فاقد استقرار و فاقد ظواهر و به اصطلاح فاقد پدیدارهاست، باز به تعبیر عرفاء دنیای وهم و خیال است. هگل می‌گوید مومن مسیحی از یک طرف در عالم ناسوت است ولی از یک طرف دیگر چشمش به عالم لاهوت است، دنیای ناسوت دنیای قابل حس تجربی است ولی دنیای لاهوت قابل حس تجربی نیست، دنیای لاهوت دنیای خالی است ولی دنیای ناسوت دنیای پر است اما پدیده‌های آن فاقد اهمیت هستند. در واقع وجدان نگون بختی که هگل از آن صحبت می‌کند توضیح آن همین است، یعنی وجدان دوگانه و گسسته و شاید بشود گفته هگل را با استفاده از تعبیر «گسسته روان» فردوسی این طور گفت که انسان مسیحی قرون وسطایی انسانی گسسته روان است، یعنی گسستی در روانش - روح - ایجاد شده که از یک طرف چشمی بر لاهوت دارد که خالی - غیر قابل حس - است و از طرف دیگر پایش بر روی ناسوت قابل حسی است که استقرار ندارد، با این تعبیر می‌شود تعبیر گسسته روان را این جا به کار برد. تاکید هگل در بسیاری از آثارش خصوصاً در پدیدارشناسی روح بر این است که گسسته روانی و آگاهی انسان گسسته روان چیزی نیست که فقط در مسیحیت و در یک دوره خاص ایجاد شده باشد بلکه انسان در تمامی دوران تاریخی خود پیوسته در خطرگسسته روانی بوده و انسان قبل از دوران جدید هیچ گاه نتوانسته آن وحدت میان عام و خاص یا کل و جزء و یا هر تعبیر دیگر را ایجاد نماید. چندین بار گفته ام که اصل فلسفه هگل نظریه وحدت در همه شئون است و هگل برای این که به این نظریه وحدت برسد باید نشان بدهد که وحدت یک بار به معنای باطنی، عرفانی و شهودی آن مطرح است به این معنی که انسانی در جایی - مثلاً خانقاه - به فناء فی الله می‌رسد و یک وحدت بلاواسطه ای آن جا ایجاد می‌شود ولی نوع دیگری از وحدت که وحدت مهمی هم است در واقع وحدت تاریخی است یعنی ضمن این که تضاد را طرح می‌کند و حرکت دیالکتیکی (حرکت ناظر بر تضاد و تعینات متعارض و متضاد) را مورد تاکید قرار می‌دهد، در عین حال توضیح می‌دهد که چگونه می‌شود از تعینات متضاد فراتر رفت و نظریه وحدت درست کرد. طبیعی است که هگل اعتقاد داشت این وحدت در



پایان تاریخ که منظورش پایان تاریخ اروپاست امکان پذیر شده است برای اینکه تاریخ از تمامی صورتهای متضاد و متناقض خود گذشته است. در واقع صورت های آگاهی همه آن تعارض های ممکن را از سرگذرانده است و چون همه این ها را از سرگذرانده پس این جاست که می تواند ادعای وحدت بکند و هگل این ادعا را کرده است و در تمام کتاب های خود اعم از کتاب منطق، پدیدارشناسی روح، فلسفه حق، فلسفه تاریخ، فلسفه دین و فلسفه هنر به دنبال این است که نشان دهد الان درست کردن نظریه وحدت امکان پذیر شده است چون از همه تعارض ها گذشته ایم. این جا نکته ای وجود دارد که به آن اشاره نکردم و آن این است که هگل در توضیح نوسان گسسته روانی گفت که انسان مسیحی قرون وسطایی فردی با خودآگاهی گسسته روان است که میان شب خالی لاهوتی که در ماورای حس است و ظاهر رنگین ناسوتی که به تجربه حسی درمی آید در نوسان است. تنوری وحدتی که هگل توضیح می دهد عبارت از رسیدن یا (قدم گذاشتن در روز معنوی حضور حاضر) است. این کلمه ای که بالاچار به معنوی ترجمه کردم و البته روحانی هم می توانستم بگویم ترجمه درستی نیست چون در مسیحیت ما مفهومی داریم که بر اساس آن هر اتفاقی در روح انجام می شود. بنابراین هر وحدتی در آن جاست و معنای کلام الهی هم بر من در روح آشکار می شود، عیسی مسیح آمد که ما را نه در جسم بلکه در روح به امت تبدیل کند. تعبیر «شب خالی» که هگل به کار برد حاکی از یک تلقی خاص از مسیحیت است و منظورش این است که خدا و لاهوت به معنایی که در مسیحیت قرون وسطی و ادیان دیگر - یهود - فهمیده می شد که انسان باید در آن فانی می گردید، این لاهوت مانند شب خالی است. قبلا دیدیم که هگل در خصوص مطلق شلینگ هم از تعبیر شب استفاده کرد و گفت که مطلق شلینگ شبی است که همه گاوها در آن سیاه هستند، یعنی هیچ اتفاقی در آن نمی افتد و به این تعبیر اخیر خالی است، پس از نظر هگل ملکوت مسیحیت قرون وسطی هم شب خالی است، اما نظریه وحدت هگل ناظر به این است که انسان در پایان تاریخ در روح به آشتی برسد یعنی از شب خالی به روز - غیبت شب - حضور یعنی روزی که در روح است قدم بگذارد. در روز حضور یعنی آن شب خالی غایب بود، شب خالی در واقع خدایی است که غیبت کرده است و ملکوتی است که وجود ندارد. هگل می گوید در مقابل این وضع نظریه وحدت من یا کار فلسفه به معنایی که من می فهم این است که انسان را در روز حضور حاضر وارد بکند. «حضور حاضر» در متن آلمانی یک کلمه است و من ناچار آن را در مقابل «خالی شب» به دو کلمه حضور حاضر برگرداندم. حضور حاضر در واقع روزی است پر از حضور در مقابل آن شبی که خالی است، شب خالی ملکوت است ولی حضور حاضر نه ملکوت است و نه ناسوت بلکه وحدتی است که در روح امکان پذیر شده است، یعنی آن جایی که در پایان پدیدارشناسی روح انسان و خدا از طریق میانجی هایی که هگل خواهد گفت به وحدت می رسند.

نکته دیگری که لازم است توجه شما را به آن جلب کنم، موضوع «قرون وسطی» است که بحث هگل ناظر بر این دوره از مسیحیت است. می دانیم که کلیسا بعد از قرن نهم میلادی یک تحول خاصی پیدا کرد، من چون این موضوع را - که البته می تواند موجب سوء تفاهم هم بشود - در جای دیگری نوشته ام بنابراین همه آن بحث را این جا نمی آورم.<sup>46</sup> در این دوره در پی ادعاهایی که برخی از پاپ ها پیش کشیدند مسیحیت تحولی پیدا کرد و از سوی دیگر با قدرت سیاسی که در جهان اسلام پیدا شده بود، دو وجه خلافت مسیحی و اسلامی ظاهر شد. در این منطقه پرخطر (اسرائیل- فلسطین امروزی) که در واقع مرز تنش و برخورد شرق و غرب است و هر سه دین یهود، مسیحیت و اسلام مدعی اند که یکی از مراکز مقدسشان در آن جا قرار دارد<sup>47</sup> طرفداران دو دین مسیحیت و اسلام در برابر هم قرار گرفتند. معروف ترین این جنگهای مهم که میان

<sup>46</sup> - جدال قدیم و جدید ، فصل سوم و چهارم  
<sup>47</sup> - بویژه مسیحیان که عیسی مسیح در بالای تپه ای در آنجا به صلیب کشیده شد و همانجا دفن شد و سپس از همانجا به معراج رفت .

مسیحیان و مسلمانان در گرفت، جنگهای صلیبی<sup>48</sup> است که گروه هایی از همه کشورهای مسیحی و مسلمانان اهل سنت در این منطقه رویاروی هم قرار گرفتند. هگل با توجه به این جنگها می گوید که این جنگهای صلیبی برای مسیحیان به عنوان الگوی یک جنگ بسیار مهم مقدس باقی ماند. ادعای مسیحیان این بود که محل مصلوب شدن عیسی مسیح و هم چنین محلی که بقایای استخوان های مسیح آن جاست نباید در دست مسلمان باشد که از نظر آن ها کفار به شمار می آمدند. برخی از شاهان مسیحی و بویژه پاپ ها و کلیسا با این استدلال در بسیج مسیحیان برای جنگ علیه مسلمانان بسیار فعال بودند. نکته مورد توجه هگل درباره این جنگ ها این است که جنگهای صلیبی هم چنان برای مسیحیان به عنوان الگوی یک جنگ مقدس تمدنی و دینی باقی مانده است، هگل اتفاقاً اوج گسسته روانی مسیحیان را در کلیسای قرن نهم تا سیزدهم و جنگهای صلیبی می بیند، یعنی هگل درست آن جایی که مسیحیت اعتقاد دارد که به اوج خودش رسیده و برای اولین بار ادعای ولایت بر مجموعه جهان را مطرح کرده است، آن جا را اوج و نهایت گسسته روانی می داند. علت این امر به تفسیر و تلقی هگل از دین برمی گردد. از نظر هگل دین یا عین معنویت است به این معنی که دیانت پیوند میان انسان و خدا در روح به معنایی که گذشت است، پس دیانت یا این روز معنوی حضور حاضر است یا این که دین همانند ادیان موجود ناظر بر شب خالی لاهوتی است که ورای حس می باشد. بنابراین تفسیر هگل از مسیحیت این است که این دین که در آغاز عین روح بود به جسم تبدیل شد و در جای دیگر با تعبیر دیگری گفته که در کلیسای قرون وسطی، روحانیت به جسمانیت تبدیل شد، یعنی کلیسا - با توضیحی که قبلاً دادم - عبارت از نهاد بیرونی سرکوب یا معبد نبود (ولی به آن تبدیل شد) بلکه محل تلاقی امت در روح بود، آن معنا و آن نسبتی که باید در روح برقرار می شد از جسم نهاد یا دستگاه کلیسا فرار کرد و به این ترتیب کلیسا به نهاد سرکوب در بیرون تبدیل شد.

نتایجی که هگل از این بحث می گیرد بسیار و البته توضیح آن طولانی است. بعد از این خواهیم دید که در مرحله دیگری از دیالکتیک و در مرتبه دیگری از سیر تاریخی چه اتفاقی خواهد افتاد و این گسسته روانی چه راه حلی پیدا خواهد کرد و این نگون بختی وجدان به خوش بختی تبدیل خواهد شد. این بحث را توضیح جمله ای از اواخر کتاب پدیدارشناسی روح به پایان می برم تا بدانیم بحث هگلی ناظر بر چه چیزی است. هگل می گوید در پایان این دوره وقتی که صورت های نگون بخت وجدان سپری شد و دوره آن ها گذشت و گسسته روانی به پیوندهای زیبا تبدیل شد، در این جا یک حرکت دوگانه ای از روح به آگاهی و از آگاهی به روح (انسان به خدا و خدا به انسان) صورت خواهد گرفت. هگل در یک جمله به غایت پیچیده می نویسد: حرکت نخست این است که جوهر از حالت جوهری خارج شده و به خودآگاهی تبدیل می شود و در حرکت دوم بر عکس خود آگاهی از خود خارج شده و خود را به شی یا خود (self) و آگاهی تبدیل می کند، با این تفاوت که این بار عام است یعنی یک چیزی وجود دارد که در درجه اول جوهر است و از طرف دیگر در مقابل چیز دیگری وجود دارد که هگل آن را خود، نفس و آگاهی می نامد و می گوید در یک حرکت مضاعف، جوهر خود را به آگاهی تبدیل می کند ولی آگاهی هم خود را به شی یا به جوهر تبدیل می کند که آن عام است. به عبارت دیگر امت مسیحی جایی در داخل کلیسای نامرئی در روح - نه کلیسای مرئی که به عنوان یک نهاد خارجی است - به وحدت خواهد رسید. هگل با استفاده از اصطلاح مسیحی communion (مراسم اصلی آیین مسیحی که در واقع میزانشن یا به روی صحنه آوردن عشای ربانی - مراسم نان و

<sup>48</sup> - این نکته که ما ایرانیان در این جنگها نقشی نداشتیم و به همین دلیل تاریخ آن هم برای ما زیاد مطرح نبوده در محل خود قابل تامل است .

شراب - عیسی مسیح است) می گوید این جا از این حالت جسمانی و از این وحدت در جسمی که در کلیسای ظاهر انجام می شود، یک استحالته ای صورت خواهد گرفت و وحدت میان کل و جزء، عام و خاص و انسان و خدا ایجاد خواهد شد، آن خدایی که به تعبیر اسپینوزا جوهر است و هگل هم از او گرفته است به آگاهی و آگاهی به آن تبدیل خواهد شد. قبلا هم گفتیم که هگل از همان پیشگفتار کتاب پدیدارشناسی روح گفته بود که کار پدیدارشناسی روح این است که نشان بدهد جوهر فقط جوهر نیست بلکه به صورت عاقل هم باید فهمیده شود یعنی عاقل و معقول در جایی وحدت پیدا می کنند. هگل در پایان می گوید نظریه وحدت ناظر بر پشت سر گذاشتن صورت های متفاوت و متنوع گسسته روانی است و یکی از صورت های گسسته روانی که مورد تاکید هگل قرار گرفته گسسته روانی در حوزه دین است.

اما این که چرا هگل از میان صورت های متنوع گسسته روانی، گسسته روانی دینی را مورد تاکید قرار داده و آن را در کانون بحث خود در پدیدارشناسی روح آورده، و در همه جا هم به نوعی به آن بحث بر می گردد به این اعتبار است که از نظر هگل دیانت هر قومی بسیاری از شنون دیگر آن قوم را متعین می کند و به همین دلیل توضیح این گسسته روانی برای هگل مهم است.

## جلسه هشتم

در این جلسه سعی می‌کنم نظر هگل را درباره دوره روشنگری به اجمال بررسی کنم. همان‌طور که در مبحث انقلاب فرانسه بیان شد این انقلاب از پیامدهای جنبش روشنگری در فرانسه بود و به همین جهت این دوره برای تحولات اروپا بسیار مهم است. شاید بتوان گفت این دوره برای ما هم از جهت سلبی مهم است چون ما هنوز چنین دوره‌ای را تجربه نکرده‌ایم. به همین دلیل فهمیدن آن برای ما هم بسیار مهم است.

به اعتباری هگل را می‌توانیم فیلسوف عصر روشنگری بدانیم چون حدود سی سال اول عمر خود را در عصر روشنگری و نیمه دوم آن را در قرن نوزدهم گذراند که این دو سده هم برای اروپا و هم برای بشریت بسیار مهم بوده است. دوره روشنگری هم چنین از نظر تاریخ فلسفه و تاریخ اندیشه هم بسیار مهم است. بنابراین طبیعی است که روشنگری برای هگل در تمام مدت زندگی یعنی از دوران طلبگی در مدرسه دینی توپینگن تا پایان عمر یک مسئله مهم بوده و با آن به اصطلاح معروف «ور» رفته است. برخی با توجه به نوشته‌های هگل وی را از منتقدین مهم روشنگری شمرده‌اند و معتقدند همان‌طور که کانت و فیخته از مدافعین روشنگری بودند، هگل هم اولین فیلسوف مهم منتقد روشنگری است. البته این موضوع در جای خود درست است ولی با این تفاوت که منتقد بودن را هم باید هگلی بفهمیم یعنی هگل ضمن این‌که از روشنگری انتقاد می‌کند، در عین حال، از سوی دیگر کاملاً در ادامه روشنگری فکر می‌کند و اعتقاد دارد که آن‌چه را که روشنگری آورده، برای تاریخ اروپا و تاریخ فکر بسیار مهم است، بنابراین نمی‌توان انتقاد هگل را به معنای نفی روشنگری دانست. همان‌طور که قبلاً درباره انقلاب فرانسه گفتیم، هگل بحث انقلاب فرانسه را در پدیدارشناسی روح بعد از بحث روشنگری آورده و آن را نتیجه روشنگری دانسته است، به تعبیر دیگر فکر آزادی مطلق که در دوره روشنگری نضج گرفت در انقلاب فرانسه تحقق پیدا کرد که هگل هم به آن اشاره کرده است.

عصر روشنگری به دنبال دوره موسوم به قرون وسطای اروپا آمد که آن را عصر ایمان هم خوانده‌اند. روشنگری هم همان‌طور که از ظاهر کلمه نیز برمی‌آید در برابر دوره پیش از خود یعنی عصر ایمان قرار گرفته است که عصر سیطره کلیساست. قبل از رنسانس را دوره تاریکی و رنسانس به بعد را به عنوان نفی دوره تاریکی توضیح داده‌اند. علت این‌که من نظر هگل درباره روشنگری را بعد از بحث وجدان نگون بخت که شأن انسان مسیحی قرون وسطانی<sup>49</sup> است آوردم به این دلیل است. در واقع دوره روشنگری واکنش به دوره ایمان است یعنی ادعای این است که قرون وسطا دوره تاریکی و دوره حاکمیت خرافات است ولی دوره روشنگری دوره خروج از تاریکی و ورود در روشنایی و نور است یا به تعبیری که در آغاز این گفتارها از هگل آوردم، دوره روشنگری دوره اصالت عقل در برابر اصالت ایمان قرون وسطی است. این خلاصه بحثی بود که در آغاز قرن هیجده در اروپا در گرفت و در پایان همین سده است که راسیونالیسم یا اصالت خرد تثبیت شد.

این‌جا به عنوان حاشیه باید بگویم که آن‌چه بعدها به نام روشنفکری پیدا شد در نسبت با همین جریان روشنگری است یعنی روشنفکری در ادامه روشنگری بوده و مبتنی بر اصالت و تقدم عقل بر امر دیگری بویژه ایمان است. من نتایج این بحث را این‌جا مطرح نمی‌کنم. به هر حال موضع هگل درباره روشنگری موضع بسیار پیچیده‌ای است. هگل به نوعی از طریق

<sup>49</sup> - انسان گسسته روانی که بروی ناسوت زندگی می‌کند ولی از طریق کلیسا شهروند لاهوت است یا به تعبیر دیگر، پایش بر روی زمین ولی چشمش بر آسمان است.

کانت و روسو، میراث‌خوار روشنگری است اما برای آن فلسفه متفاوتی تدوین و تاسیس کرده تا نشان بدهد هر فلسفه‌ای که تنها مبتنی بر اصالت یک امر باشد - ایمان یا عقل فرقی نمی‌کند - یا به عبارت دیگر هر فلسفه‌ای که اصل را بر تنش‌ها و تضادها بگذارد ، بی‌آن‌که میان آن‌ها در یک مرتبه دیالکتیکی بالاتر رفع تضاد بکند ، فلسفه‌ای یکسویه است. همان‌طور که در ادامه خواهیم دید نگاه هگل به روشنگری نگاه انتقادی است اما ما باید میان نگاه بیرونی هگل به روشنگری و نگاه درون‌مندی او تمایز قایل شویم، یعنی موضوعی که تاکنون مغفول مانده این است که هگل سعی دارد با نقادی روشنگری، عنصر عقلانی آن را برجسته کند، یعنی هگل از جنبه‌های یکسویه روشنگری انتقاد کرده تا میراث اصلی و اساسی آن - تقدم عقل بر شرع یا ایمان - را برجسته کند ولی هگل مثل همیشه این موضوع را هم با یک زبان پیچیده‌ای بیان کرده است.

این‌جا باید به نکته‌ای - از بیرون بحث درباره پدیدارشناسی روح - اشاره کنم که برای فهم دیدگاه هگل دارای اهمیت است. هگل در واپسین دوره زندگی خود در برلین ، در مقام استاد کرسی فلسفه ، که مهم‌ترین مقام در تدریس فلسفه در آلمان به حساب می‌آمد، با یک استاد پارسی هم‌تراز خود در دانشگاه سوربن ، به نام ویکتور کوزن (1792 Cousin Victor- 1867) مراوداتی داشت. ویکتور کوزن در فرانسه قرن نوزدهم فیلسوف بسیار مهمی بوده اما امروزه چندان شناخته شده نیست. فلسفه فرانسه در این دوره نیز اهمیت چندانی ندارد. هگل و کوزن چون دو فیلسوف هم عصر و به نوعی هم‌تراز بودند بنابراین با هم مکاتبات، مذاکرات و مراوداتی داشتند و چندین بار در پاریس و برلین با همدیگر دیدار داشته‌اند. کوزن در خاطرات خود از این مراودات ، آورده که من به هگل گفتم تصمیم دارم فلسفه‌ای در خلاف جهت روشنگری و نقد کامل آن تدوین کنم . او اضافه کرده است که پس از این حرف هگل روی درهم کشید و گفتگوی ما در محیط سردی ادامه پیدا کرد تا زمانی که صحبت از انقلاب فرانسه پیش آمد. این گزارش نشان می‌دهد که هگل به روشنگری - به رغم انتقادهای خود - اهمیت بسیار قایل بوده است و مطلقاً با فلسفه‌های معنویت محور (spiritualism) فرانسوی موافق نبوده است. این‌که کوزن می‌گوید گفتگوی ما دوباره موقعی برقرار شد که سخن از انقلاب فرانسه به میان آمد، نشان می‌دهد که هگل به رغم انتقاداتش از انقلاب فرانسه ، به آن بها می‌داد.

حال برمی‌گردم به کتاب پدیدارشناسی روح . اولین نکته این است که هگل درباره این دو دوره ، دو اصطلاح به کار می‌برد یعنی دوره اول ( قرون وسطی) را دوره ایمان و دوره دوم (روشنگری) را دوره تعقل صرف می‌نامد. برخی از مفسرین هگل گفته‌اند که تعقل صرف همان آزاد اندیشی یا اندیشه آزاد است. پس اندیشه آزاد - که ما بدون توجه به معنای دقیقش آن را درباره همه کس بکار می‌بریم - یعنی اندیشه مبتنی بر تعقل صرف یا اندیشه غیر ملتزم به یک فکر دینی است. پس روشنگری در دیدگاه هگل در واقع به معنی مقید نبودن به اصالت ایمان است به این اعتبار که در دوره پیش از روشنگری، وجدان نگون بخت ، جهان را با هدف تاکید بر وجود عالم بالا یا جهان ماوراء یا همان ملکوت ، نفی می‌کند در حالی که روشنگری، دوره نقد ایمان و نقد عصر کلیساست تا انسان را از خود بیگانه‌گی برهاند و او را به خودش برگرداند ، و هگل این‌جاست که اصطلاح از خود بیگانه‌گی را به کار برده است که این اصطلاح بعدها از طریق فونریاخ و مارکس کاربرد وسیع و تاریخی طولانی پیدا کرد اما جالب این‌جاست که هگل این‌جا دو کلمه به کار می‌برد که معادل هم نیستند. او یک بار کلمه *Entfremdung* را به کار می‌برد که دقیقاً به معنای از خود بیگانه شدن یا بیگانه شدن نسبت به خود است، اما بار دوم اصطلاح *Entäusserung* را به کار می‌برد که به معنای از خود بیرون آمدن است.

بعد از مارکس این فکر پیش آمد که هر نوع بیرون آمدن از خود نوعی از خودبیگانگی است در حالی که هگل میان این دو حالت فرق می‌گذارد چون بیرون آمدن از خود (Entäußerung) از ضروریات دیالکتیک هگلی است، در فکر هگل انسان یا آگاهی، ضرورتاً باید در جایی از خود بیرون بیاید تا بتواند خود را در آینه غیر هم ببیند و این پروسه در فکر هگل به معنی از خود بیگانگی نیست. از خود بیگانگی در فکر هگل این است که می‌گوید انسان خودش را در جهت تثبیت عالم ملکوت از خود بیگانه کرده و از این‌جا به بعد است که هگل بحث بسیار مهمی را باز می‌کند که در تمام پدیدارشناسی هم به نوعی در صدد توضیح آن است و آن بحث این است که حوزه ایمان حوزه از خود بیرون شدن یا تجسم خارجی آگاهی انسان است. همان‌طور که مفسران هگل گفته‌اند این بحث هگل از جنس مباحث فونرباخ است که بموجب آن دیانت در واقع عبارت از بیرون شدن آگاهی انسان از خود و تجسم آن در عالم خارج است، اما این تجسم خارجی در قرون وسطی نوعی حالت از خودبیگانگی پیدا کرد چون تجسم خارجی آگاهی از این جهان و در این جهان نیست.

نقد فکر دینی که هگل از دوره جوانی آن را آغاز کرده و در پدیدارشناسی هم ادامه می‌دهد این است که « دیانت شهودی است که یک قوم از خودش دارد » و این‌جاست که خیلی به فونرباخ نزدیک می‌شود. هگل می‌گوید دیانت عبارت از فهم یک قوم از روح قومی خود است و جز این چیزی نیست. البته هگل این را سه- چهار سال قبل از نوشتن پدیدارشناسی و درباره یونان می‌گوید ولی وقتی درباره قرون وسطی بحث می‌کند می‌گوید روح قومی از درون قوم به بیرون قوم - آسمان یا ملکوت - صعود کرده است، پس شهود یک قوم نسبت به روح خود دیانت آن نیست بلکه دیانتش نسبت به او امر بیگانه‌ای است. قبلاً هم اشاره شد که هگل وقتی درباره خدای یهود صحبت می‌کرد گفت خدای دین یهود ربی است که ارباب است، یعنی جدا و بیگانه از انسان است، به تعبیر دیگر هگل خدای یهود را انعکاس یا تجلی قوم یهود نمی‌داند. هگل بعد از این است که می‌گوید در قرون وسطی میان عالم بالا و عالم پایین شکاف ایجاد شد در حالی که در مرحله اول یعنی در یونان این وضع وجود نداشت، پس، در دیدگاه هگل همان‌طور که می‌بینید نسبت میان یک قوم و دینش یک نسبت مهم و پیچیده است و همان‌طور که اشاره کردم هگل این‌جا به فونرباخ نزدیک می‌شود که می‌گوید دیانت چیزی نیست جز آگاهی بازگشته انسان. توضیح فونرباخ در نهایت به این‌جا می‌انجامد که بگوید این خدا نیست که انسان را خلق کرده بلکه برعکس است. البته بر اساس الگوی فکری ما این قبیل مسایل درست نیست و هگل هم البته تا این‌جا پیش نمی‌آید. اشاره من به دیدگاه پیچیده هگل به نسبت دیانت و انسان در واقع تاکید مجددی است بر مفهوم روح، چون اگر روح را ذهن ترجمه کنیم در این صورت جمله هگل که می‌گوید دیانت شهودی است که یک قوم از روح خود دارد کاملاً بی معنی می‌نماید.

از نظر هگل دوره روشنگری دوره‌ای است که می‌خواهد آن از خودبیگانگی را که در دوره قرون وسطی گریبان‌گیر انسان شد رفع کند و به تعبیری شکاف ایجاد شده میان ناسوت و ملکوت را پر کند. هگل البته این موضوع را به چندین صورت توضیح داده است. نکته مهم در توضیح هگل این است که عصر روشنگری کوشش می‌کند عصر پیش از خود یعنی عصر ایمان را به خرافه تبدیل کند تا بتواند آن را نفی کند. هگل در توضیح خود می‌گوید انتقاد عصر روشنگری از وجدان نگون بخت در سه حوزه انجام می‌شود: حوزه یکم این است که از نظر روشنگری مردم در عصر کلیسا جاهل هستند؛ حوزه دوم فریبکاری کشیشان و حوزه سوم سوء استفاده‌های خودکامگان از ایمان است.



هگل در توضیح نخستین وجه یعنی جهالت مردم عصر ایمان می‌گوید مردم از طریق مناسک - که مهمترین این مناسک در مسیحیت مراسم عشاء ربانی یا مراسم نان و شراب است و اشاره به آخرین شام عیسی با حواریان دارد<sup>50</sup> - سعی می‌کنند پیوند مجددی با مسیح برقرار کنند و به این طریق گناهان خود را بازخرید کنند در حالی که این مناسک از نظر روشنگری فاقد هر گونه معنای رمزی بوده و هیچ اهمیتی ندارد ، پس تکه‌ای نان و جرعه‌ای شراب نمی‌تواند موجب بخشودگی گناهان آنان شود ، هگل نتیجه می‌گیرد که مردم نسبت به معنای روحانی ایمان خود جاهل هستند یا به تعبیر دیگر ، ایمان آنان به این مناسک مردم را جاهل بارآورده است. از طرف دیگر ، کشیشان هم موجب فریب مردم می‌شوند تا بتوانند حاکمیت خود را تثبیت کنند. هگل مجموعه کشیشان و کلیسا را کانون و حاملان خرافه معرفی می‌کند و می‌گوید آن‌ها مردم را در خصوص ماهیت ایمان در جهل نگاه می‌دارند تا به این طریق حاکمیت خود را استمرار بدهند اما در خصوص نکته سوم یعنی سوء استفاده خودکامگان قبلاً از هگل نقل کرده بودم که همانند نائینی به دو شعبه استبداد اشاره کرده بود که از همدیگر پشتیبانی می‌کنند، این‌جا هم هگل دوباره این نظر را تکرار می‌کند و می‌گوید این خودکامگان هستند که در نهایت از ماندن مردم در جهل سود می‌برند و به همین دلیل است که دولت از کلیسا در این جهت و مسیر حمایت می‌کند. این مجمل سه ایراد اساسی است که روشنگری به عصر ایمان وارد می‌کند. مجموعه این ایرادات به این برمی‌گردد که انسان دارای ایمان یا انسانی که دارای وجدان نگون بخت است انسان جاهلی است و شرایط بیرونی قرون وسطی هم به گونه‌ای بود که موجب استمرار این وضع می‌شد. نکته‌ای که این‌جا مطرح می‌شود این است که بهای این انتقادات روشنگری از عصر ایمان چیست ، چون از نظر هگل دین آن چیزی نیست که در کلیساهای رسمی وجود دارد بلکه دین شهود یک قوم نسبت به روح قومی خودش است. در واقع دیانت یعنی آگاهی هر ملت نسبت به روح قومی خودش است. هگل می‌گوید از نظر روشنگری ایمان یک امر جعلی و توهم یک مومن است و از طرف دیگر ناشی از فریبکاری کشیشان است و انتقاد هگل از روشنگری از این‌جاست که می‌گوید این دیدگاه روشنگری نسبت به عصر ایمان ناشی از یکسویه نگری نسبت به عقل است که هر آنچه عقلی است هم وجود دارد و هم قابل توضیح است و متقابلاً آنچه که در حوزه عقل نگنجد نه وجود دارد و نه قابل توضیح است. این‌جا البته یک بحث فرعی وجود دارد که اثرات زیادی در تاریخ اندیشه دارد و ناچار باید توضیح مختصری درباره آن بیاورم. این بحث هگل از آن جرعه‌هایی است که بعداً بسط بسیار یافته است. هگل می‌گوید اگر این‌طور است که جز آنچه عقلانی است وجود ندارد و یا قابل توضیح نیست در این صورت بی‌عقلی یا نابخردی<sup>51</sup> در تاریخ را چگونه می‌توان توضیح داد چون تمام تاریخ که مبتنی بر عقل نیست و همه چیز که در حوزه عقل نمی‌گنجد ، پس اگر ما روشنگری یا صرف عقل را ملاک توضیح بدهیم ، آن ایمان نابخردانه کلیسایی که در سده‌هایی بر مردم حاکم شده و فرمانروایی کرده قابل توضیح نخواهد بود. ایراد اساسی روشنگری از نظر هگل در این است که فقط عقل را توضیح می‌دهد در حالی که عقل تنها یک سویه مناسبات است، بنابراین، روشنگری آن جنبه ناعقلانی تاریخ را نمی‌تواند توضیح بدهد. هگل همان‌طور که اشاره کردم در این مورد به فویرباخ بسیار نزدیک شده و جنبه خاصی از دین و ایمان را مورد توجه قرار می‌دهد و آن همان جنبه‌ای است که مارکس

50 - مسیح چون می‌دانست که فردا مصلوب خواهد شد مقداری شراب و تکه ای نان به هریک از حواریون داد و گفت این‌ها را بخورید که نان تکه ای از جسم و شراب بخشی از روح من است

51 - نابخردی در فارسی بارمعنایی منفی دارد که البته مورد توجه هگل نیست ، در واقع منظور هگل امور ناعقلانی مثل ایمان در مقابل امور عقلانی است ، rational در مقابل irrational

بعداً آگاهانه خواهد گفت که دین افیون توده‌هاست، چون این جمله مارکس در ایران بسیار تکرار شده بنابراین من مجبورم توضیحی در این باره بدهم. مارکس این جمله را در مقدمه یکی از دست‌نوشته‌هایش (نقد فلسفه حق هگل) که در سال 1843 نوشته به کار برده است. البته این مقدمه یکی از شاهکارهای نویسندگی مارکس بوده و بسیار مهم‌تر از متن اصلی کتاب است. ولی تحقیقاتی که اخیراً انجام شده نشان داده که این جمله را برای اولین بار برونوبانر - از روشنفکران هگلی که مارکس جوان تحت تأثیر او بود - حدود 2 سال قبل از مارکس یعنی در سال 1841 نوشته است. این جمله را در ایران در مقابل فکر انقلابی و به معنای ارتجاعی بودن دین فهمیده‌اند یعنی همان‌طور که ماده افیونی تریاک موجب بی‌تحریکی استعمال‌کننده آن می‌شود، دین هم موجب بی‌تحریکی توده‌ها می‌شود، در حالی که ادعای مارکس مطلقاً این نیست چون اولاً به عنوان یک یهودی سابق می‌دانست که چنین نسبتی را به راحتی نمی‌توان به هیچ دینی داد و مسئله دین پیچیده‌تر از این است که با یک جمله بتوان تکلیف آن را روشن کرد ثانیاً مارکس در این دوره کاملاً هگلی است. در واقع، مارکس با این جمله می‌گوید همان‌طور که کشیدن افیون یک دنیای دیگری در عالم خیال برای استعمال‌کننده افیون خلق می‌کند تا او از این جهان واقعی که غیرقابل تحمل است (یا برای او غیرقابل تحمل است) به آن عالم خیالی پناه ببرد و خودش را در آن جهان که بسیاری از این مشکلات جهان موجود را ندارد بیابد، دین هم یک عالم خیالی می‌سازد، پس افیون توده‌ها بودن دین به این معنا نیست که توده‌ها را بی‌تحریک می‌کند بلکه از این جهت افیون است که توده‌ها را به یک جهان متفاوت دیگری منتقل می‌کند. هگل هم به این معنا اشاره دارد که امور غیر عقلانی وجود دارد که صرف عقل نمی‌تواند آن را توضیح بدهد و برای توضیح آن به ابزارهای جدیدی نیاز است. قبلاً در مورد توکویل اشاره کردم که درباره انقلاب فرانسه گفته بود که پیش از انقلاب، نویسندگان در نوشته‌های خود دنیایی خیالی ایجاد کرده بودند که آن جهان خیالی در انقلاب فرانسه تحقق خارجی پیدا کرد و جامعه واقعی را از میان برداشت، توکویل هم در واقع این مسئله را مطرح می‌کند که آنچه در حوزه صرف عقل قرار نمی‌گیرد چه بسا اصالت بیشتری نسبت به آنچه در حوزه عقل قرار می‌گیرد دارد، بنابراین باید راهی برای توضیح این مسئله پیدا کرد. از نظر هگل دین و وجدان نگون بخت انسان اروپایی سده‌های میانه این کار را انجام می‌دهد. مارکس هم این بحث را از هگل گرفت ولی در کارهای بعدی می‌توانیم بگوییم که آن را رها کرده است یعنی اگر بشود گفت مارکس تکیه بر میراث روشنگری از جنبه تحلیل نابخردی یا غیرعقلانی بودن امور را رها کرده است. در واقع مارکس فکر کرده که از طریق تحلیل عقلی می‌شود همه چیز را توضیح داد. در مورد توکویل دیدیم که گفت این‌طور نیست، البته توکویل هگل را نخوانده بود و از زاویه کاملاً متفاوتی - حوزه جامعه‌شناسانه - این مسئله را بررسی می‌کرد. توکویل چون انقلاب فرانسه را دقیقاً از نظر گذرانده بود و نظریه‌ای برای انقلاب تدوین کرده بود متوجه این مسئله شده بود که عامل غیرعقلانی در انقلاب فرانسه بسیار بیشتر از عامل عقلانی وجود داشته است، در واقع جنبه خیالی یا به قول سهروردی خیال خلاق<sup>52</sup> بیشتر از یک توهم صرف است که نتیجه‌ای بر آن مترتب نشود، این خیال، خیال خلاق است که می‌تواند امری را ایجاد کند یا جهانی را بیافریند که عقل نمی‌تواند آن را بیافریند. بعدها کسانی متوجه این مسئله شدند که خیال در روابط و مناسبات اجتماعی بسیار مهم است و چه بسا از جنبه‌های عقلانی هم مهم‌تر است. هگل اتفاقاً به این مسئله اشاره می‌کند و می‌گوید شما اگر عامل ایمان را به حساب نیاورید و ایمان را صرف خرافه بدانید در واقع خودتان را محکوم کرده‌اید که یک ساخت

<sup>52</sup> - این اصطلاح را البته سهروردی در یک معنای دیگری بکار می‌برد و من اینجا اصطلاح او را برای توضیح مطلب دیگری وام می‌گیرم.

بسیار مهمی از مناسبات انسانی را نفهمید. ایراد اصلی هگل به روشنگری در اینجاست که روشنگری ایمان را نفی می‌کند و آن را به سرحد خرافه تقلیل می‌دهد و فکر می‌کند که خرافه هیچ اهمیتی ندارد و یا هیچ اصلاتی در عالم خارج ندارد پس روشنگری خود را محکوم به این می‌کند که نتواند ایمان را توضیح بدهد. اما هگل مثل همیشه که سعی می‌کند جنبه‌های مختلف و دیالکتیکی هر چیزی را توضیح بدهد می‌گوید درست است که روشنگری ایمان را نفی می‌کند ولی این به این معنا نیست که روشنگری فاقد ایمان است، اتفاقاً روشنگری با نفی نوعی از ایمان، نوع دیگری از ایمان را جانشین آن می‌کند، اشاره هگل اینجا به فیلسوفان پیش از خود مثل کانت و یاکوبی است که دفاعشان از روشنگری منجر به این می‌شود که شهود را جانشین ایمان عقلی کنند. هگل این‌جا از کانت هم انتقاد می‌کند.

می‌دانید که کانت در کتاب اولش یعنی کتاب نقد خرد ناب گفت که ما نمی‌توانیم از حوزه متافیزیک چیزی بدانیم، عقل ما طوری نیست که بتوانیم بوسیله آن به امور متافیزیکی علم پیدا کنیم و آن‌ها را توضیح بدهیم، اما در کتاب دیگرش و از طریق اخلاق عملی گفت که ما ضمناً نمی‌توانیم به متافیزیک بی‌تفاوت هم باشیم و در آن جمله معروف می‌گوید من با نقد خرد ناب، قلمرو عقل را محدود کردم تا جایی برای ایمان باز کنم. این دوره که دوره حاکمیت عقل است باعث شده بود هر متافیزیکی مورد نقد قرار بگیرد بنابراین کانت می‌گوید من دست و پای عقل را بستم و نشان دادم که عقل محدود است برای اینکه جایی برای ایمان باز کرده باشم. هگل به همین جهت است که در نقد کانت می‌گوید منقدین عصر ایمان در همان حال تحت تاثیر همان ایمان هستند، جز این‌که ایمان کلیسا از جهت خرافی بودن غیرعقلانی است و ایمان منقدین از جهت شهودی و عرفانی بودن غیرعقلانی است و همان‌طور که در اولین جلسه اشاره کردم البته هگل چنین ایمانی را قبول نداشت و در اعتقاد او ایمان هم در حوزه عقل می‌گنجد و از نظر او بر ایمانی که در حوزه عقل نگنجد هیچ اثر و اهمیتی مترتب نیست. هگل این جا نکته ظریف دیگری را هم وارد می‌کند که لازم است خیلی گذرا به آن هم اشاره نمایم و آن این‌که در انتقاد فلسفی اگر انتقاد یکسویه باشد، منتقد نمی‌تواند در نهایت تحت تاثیر نظر مخالف قرار نگیرد. هگل می‌گوید روشنگری به حدی از دنیای ایمان متفرب بود و آن‌چنان انتقاد یکسویه و رادیکال از ایمان به عمل آورد که در نهایت خود به برخی اصول عصر ایمان برگشت، یعنی ایمان غیرعقلانی سده‌های میانه و کلیسا را در نهایت قبول کرد، جز این‌که هگل خواهد گفت مطلق دیانت مطلق پر است اما آن چه موضوع ایمان عصر روشنگری است امری پوچ می‌باشد.

در راستای این نکته اخیر که به آن اشاره کردم، یعنی اکثر منتقدین رادیکال آن‌چه را که نقد می‌کنند، در نهایت در منظومه فکری خود وارد می‌کنند، ما بارها شاهد این مسئله در چهل پنجاه سال اخیر خودمان بوده‌ایم، از جمله، کسانی که در دفاع از اسلام ناب به نقد یکسویه مارکسیسم پرداخته‌اند، در نهایت عمده نتایجی که گرفته‌اند - بی‌آنکه بدانند - عین مارکسیسم است. اشاره به مصادیق این موضوع البته می‌تواند خیلی مناقشه آمیز باشد و به همین جهت به آن‌ها نمی‌پردازم ولی یک مورد بسیار جالب آن کتاب مطهری در مورد اقتصاد است. همان‌طور که می‌دانید مطهری حدود بیست - سی سال به نقد مارکسیسم پرداخت ولی کتاب اقتصاد اسلامی مطهری بلافاصله پس از چاپ اول جمع آوری شد و تاکنون هم تجدید چاپ نشده است چون متوجه شدند که نظریات مولف کتاب در مورد اقتصاد متأثر از مارکسیسم است. این نکته از جهت نشان دادن چگونگی ایدئولوژیک شدن فلسفه‌ها و بحث‌های جدید مهم است و به همین جهت از دور اشاره‌ای به آن کردم.

هگل در نقد خود از رویکرد روشنگری به عصر ایمان به چند نکته اشاره می‌کند که یکی از آن‌ها موضوع آگاهی در دیانت و ایمان است که خداست. هگل معتقد است که روشنگری متوجه این نکته نیست که در ورای مناسکی که مسیحیت به عنوان دین مبین آورده و اجرا می‌شود، معانی رمزی وجود دارد. به عنوان مثال وقتی مومن مسیحی در مقابل صلیبی چوبی قرار می‌گیرد، در ورای این قطعه چوب یک معنای رمزی وجود دارد که روشنگری نسبت به آن معنایی تفاوت است. هگل این‌جا یک توضیح نسبتاً مفصلی درباره مارتین لوتر می‌دهد و می‌گوید اصلاح دینی در آلمان از این‌جا شروع شد که تمام ابزار و اشیایی که در داخل کلیسا در مناسک مسیحی به کار می‌رفت، به تدریج برای مومنان به قطعه‌ای شیء تبدیل شدند، بنابراین در واکنش به این وضع بود که لوتر گفت ایمان لطیفه‌ای درونی است و هیچ ربطی به این مناسک بیرونی ندارد. این نکته‌ای که هگل گفته ، در واقع تفسیری است که لوتر از دیانت انجام داد - و البته این تفسیر لوتری مورد انتقاد کلیسای کاتولیک واقع شد - بر اساس این تفسیر آن‌چه مایه رستگاری انسان است، ایمان و نه مناسک است. به عبارت دیگر، در اصلاح دینی اولیه، مناسک اهمیت خود را به طور کلی از دست می‌دهد یعنی کسی می‌تواند سالها عبادت بکند ولی رستگار نشود. بنابراین صرف اجرای مناسک مایه رستگاری نیست. هگل می‌گوید که لوتر سعی کرد با تاکید بر جنبه درون ، جنبه‌های بیرونی و ظاهری دین را نفی بکند. هگل به عنوان نکته دوم می‌گوید آن چیزی که روشنگری در مورد عصر ایمان متوجه نمی‌شود این است که امر تاریخی یا حادثه تاریخی در مسیحیت معنایی دارد یا به عبارت دیگر، از نظر مسیحیت بر هر حادثه تاریخی یک حکمت تاریخی مترتب است که روشنگری متوجه آن نیست، یعنی این‌که تجسد یا آمدن عیسی مسیح به این دنیا و این‌که خداوند خود را در عیسی مسیح متجسد کرد و هم چنین مصائب عیسی مسیح و تحولات بعدی ، از نظر هگل حوادث تاریخی است ولی این تاریخ برای مومن مسیحی و اهل دیانت دارای معنایی رمزی است که باید آن معنای رمزی را فهمید در حالی‌که روشنگری آمدن مسیح و مصائب وی در این دنیا و سرانجام مصلوب شدن او، و هم چنین دفن و عروج او به آسمان را به عنوان امری تاریخی و فاقد معنای رمزی تلقی می‌کند.

هگل در ادامه توضیح می‌دهد که مسیح برای مسیحیان یک شخص تاریخی نیست بلکه یک اسوه است که باید مورد تقلید مسیحیان قرار بگیرد. مسئله مسیحیان عبارت از فهمیدن الگوی عیسی مسیح و عمل بر پایه الگوی او برای رستگاری است. هگل می‌گوید آگاهی دینی در عمل کوشش می‌کند از عیسی مسیح تقلید بکند و از این طریق به وضع خاص تاریخی عیسی مسیح ، معنایی عام برای مجموعه امت وی می‌دهد، در حالی که روشنگری این وضع خاص را صرفاً یک حادثه تاریخی می‌داند. از طرف دیگر روشنگری تمام مناسک و اعمال دینی را که به نظر هگل متضمن نوعی از خودگذشتگی است یک نوع مبادله می‌فهمد در حالی که مومن مسیحی در تقلیدی که در مناسک از عیسی مسیح انجام می‌دهد، در واقع، از وضع خاص خود خارج می‌شود برای این‌که یک معنای عام پیدا کند و این به معنی از خودگذشتگی است. این مباحث البته فقط در مسیحیت قابل فهم است چون هر شخصی در ورود به مسیحیت و تایید در آن از طریق غسل تعمید ، در یک امت وارد می‌شود و در آن‌جا معنایی عام پیدا می‌کند. به سخن دیگر، اسوه و الگوی مسیح در اصطلاح هگلی یک عام برای هر مسیحی خاص است. بنابراین، هگل می‌گوید هر مومن مسیحی خاص از طریق تقلید از مورد عام مسیح در یک اجتماع عام وارد می‌شود و این امر یعنی گذشتن از وضع خاص یا خود و پیوستن به وضع عام مستلزم از خودگذشتگی و به تعبیر ما مستلزم ایثار است. هگل می‌گوید روشنگری نمی‌تواند این نکته را بفهمد که انسان می‌تواند عملی انجام دهد که مبتنی بر ایثار باشد و نه مبادله، و این‌جاست که هگل به وجه دیگری از روشنگری برگشته و ایراد دیگری بر روشنگری وارد

می‌کند. قبلا از هگل آوردم که گفت روشنگری با نفی ایمان در نهایت به نوعی از ایمان توخالی برمی‌گردد، هگل در این‌جا می‌گوید روشنگری با نفی هر گونه ایثار- این که انسان نمی‌تواند عملی انجام دهد که نوعی مبادله نباشد - بر مبادله تاکید می‌کند و اعتقاد دارد که هر چیزی باید سودمند باشد و سود هم از طریق مبادله حاصل می‌شود و تا سودی نباشد مبادله‌ای انجام نمی‌شود. انتقاد هگل این‌جا تمام آفاق اندیشه در قرن هیجده را در بر می‌گیرد چون می‌دانید اولین بار در دوره روشنگری بود که از دل اندیشه سیاسی، اندیشه اقتصادی بیرون آمد.

می‌دانید که در تاریخ اندیشه یک دوره روشنگری به نام دوره روشنگری اسکاتلندی داریم چون اولین اقتصاددانان مهم اهل اسکاتلند بودند. عمده مباحث روشنگری اسکاتلندی بر روی دو- سه مفهوم مهم و گرهی استوار بود که مفهوم ارزش و مبادله و جامعه مدنی از جمله آن‌ها هستند. البته برخی از این مفاهیم مثل جامعه مدنی برای اولین بار در این دوره مطرح شد و برخی دیگر مثل سودمندی و مبادله، از ارسطو به این طرف مطرح بود ولی در این دوره بود که این مفاهیم بسط یافتند که از معروفترین اندیشمندان این دوره که ما می‌شناسیم آدام اسمیت و فرگسن هستند. اشاره هگل به این‌جاست که مفهوم سودمندی در عصر روشنگری اصل قرار گرفت. هگل قبلا هم گفته بود که از نظر نمایندگان روشنگری هر چیزی که خرافه (غیر عقلانی) باشد قابل بحث علمی نیست و این‌جا هم بر همان اساس می‌گوید که از نظر نویسندگان روشنگری هر چیزی که سود یا ارزش مالی نداشت شایان اهمیت و بحث علمی هم نبود. از نظر هگل ایراد اساسی روشنگری این بود که اصل را بر سودمندی قرار داد بنابراین پرداختن به این امور غیر عقلانی از نظر آن‌ها کار عبثی بود ولی از این نکته غافل بودند که به این ترتیب بسیاری از اعمال انسانی چون قابل مبادله نیست بنابراین غیر سودمند و عبث خواهد بود. پس تاکید روشنگری بر این است که عصر قبل از آن - یعنی عصر ایمان - عصر خرافه است و نکته دوم این است که از نظر روشنگری چیزی دارای اهمیت است که سودمند باشد اما نتیجه‌ای که هگل از این ایرادهای روشنگری بر عصر ایمان می‌گیرد این است که می‌گوید روشنگری، مطلق (معمولا هگل به جای خدا از اصطلاح مطلق استفاده می‌کند) را که پایه و اساس هر فلسفه‌ای است به عنوان یک خرافه نفی می‌کند. از طرف دیگر، آن‌چه را که سودمند نیست نفی می‌کند ولی باز در نهایت ناچار است وجود کلی عالی تری را قبول کند، روشنگری نمی‌تواند در عالم طبیعت صرف بماند بلکه باید چیزی را به جای امر مطلق بپذیرد. هگل می‌گوید آن چیزی که روشنگری به جای امر مطلق می‌پذیرد عبارت از وجود متعالی یا وجود برتر است. این بحث هگل اشاره به نظریه روبسپیر دارد چون روبسپیر در سه - چهار سال پس از انقلاب فرانسه که به دوره مسیحیت زدانی شناخته می‌شود<sup>53</sup> گفت که ما به جای مسیحیت باید آیین جدیدی بیاوریم و آن آیینی است که معمولا آن را به آیین وجود متعالی ترجمه می‌کنیم، هگل با اشاره به این نظریه می‌گوید تمام سده روشنگری ناظر به این بود که امر مطلق را که هم موضوع فلسفه و هم موضوع دین است نفی بکند.

عکس‌العمل هگل به نفی مطلق از این حیث است که امر مطلق در فلسفه هگل روح است. هگل می‌گوید روشنگری نمی‌توانست به نتایج نفی مطلق پایبند بماند بنابراین مجبور بود که به جای امر مطلق یک موجود دیگری را بیاورد با این تفاوت که امر مطلق در فلسفه هگل همان‌طور که قبلا دیدیم یک امر «پر» یا «صمد» است ولی وجود متعالی یا وجود برتر یک امر انتزاعی و خالی است چون نه قابل شناخت و نه قابل توضیح است. این‌جا هگل ناچار می‌شود برای توضیح بیشتر و اساسی‌تر دیدگاه خود، به یکی - دو مطلب دیگر هم اشاره کند. در نخستین جلسات اشاره کردم که هگل در پیشگفتار

53 - این دوره دوره‌ای است که پس از تارومار کلیساها، کلیه شئون مسیحیت را از عرصه اجتماعی به کنار گذاشتند

پدیدارشناسی روح گفت که مطلق نباید فقط به عنوان یک ذات و ماهیت (Substance) بلکه باید به عنوان یک عاقل (Subject) هم فهمیده شود، یعنی این که فلسفه از نظر هگل عبارت از تبدیل ذات و ماهیت یا وجود به شناخت و تبدیل متقابل شناخت به وجود است و هیچ کدام از این دو جدای از همدیگر نیستند. پیش‌تر آن جمله معروف هگل را هم نقل کردیم که گفت دیانت عبارت از شهود یک قوم از روح ملی خود است. در واقع آن مطلق یا ذات و ماهیت و یا جوهر که هگل از آن صحبت می‌کند عبارت از روح است، پدیدارشناسی روح در واقع توضیح پدیدار شدن امر مطلق یا روح در سیرتاریخی و آگاهی نسبت به آن است. پس کار عصر ایمان این بود که آن ذات و ماهیت یا امر مطلق را در کلیت خود قبول کرد اما ساحت عاقل بودن آن را با انتقالش به عالم بالا نفی کرد به عبارت دیگر هگل می‌گوید از نظر مومن مسیحی مطلق خدایی در عالم بالاست در حالی که خود در عالم پایین است و به همین سبب رابطه میان این دو از همدیگر گسیخته است و گسسته‌روانی انسان مسیحی قرون وسطایی به این معنی است.

عکس العمل روشنگری به این گسسته‌روانی این بود که نشان بدهد می‌شود مطلق را نفی نمود و در مقابل بر ساحت عاقل یا ساجکت بودن انسان و یا به عبارت دیگر بر حوزه اندیشه تاکید کرد. قبلاً وقتی درباره رابطه خدایگان و بنده و دیدگاه رواقیان و جریان های دیگر فلسفی خصوصاً شکاکین صحبت کردم گفتم که این‌ها به این نتیجه رسیدند که آن‌چه در انسان اصیل است اندیشه - با قطع نظر از متعلق آن - است، به سخن دیگر، این‌ها به صورت یکسویه بر اندیشه تاکید داشتند، هگل هم بارها - البته به معنای مورد نظر خود - گفته که قلمرو آزادی واقعی، حوزه اندیشه است برای این‌که تنها در حوزه اندیشه است که ما وابسته به چیزی نیستیم. پس، تا این‌جا هم در دیدگاه رواقیان و هم در دیدگاه‌های جدیدتر تاکید بر اصالت اندیشه و حیثیت ساجکت بودن انسان (Subjectivity) یا حیثیت آزادی درونی انسان با عزل نظر از متعلق آن است. هگل معتقد است این کار شدنی نیست و روشنگری هم به رغم تاکید بر اندیشه، باید وجودی را قبول بکند ولی این وجود از نظر هگل تو خالی است و هگل به دنبال این است که در جایی، آشتی میان این دو را پیدا کند. هگل در اول پدیدارشناسی هم گفت که این دو حیثیت را نمی‌شود از هم جدا کرد بلکه باید میان آن دو آشتی ایجاد کرد، یعنی معقول باید در عین حال عاقل هم باشد و بالعکس.

هگل در واقع از طریق انتقاد خود از روشنگری به این‌جا می‌رسد که می‌گوید تاکید روشنگری بر اصالت اندیشه است ولی ناچار وجودی را هم پذیرفت که تو خالی است. پس، روشنگری در نهایت اندیشه‌ای را می‌پذیرد که انتزاعی است چون متعلق خارجی ندارد. این‌جاست که هگل به عنوان میراث‌خوار سده هیجدهم بویژه ژان ژاک روسو، می‌گوید مطلق اندیشیدن در انسان عین مطلق اراده او هم است. این روسو بود که گفت همه چیز در انسان از اراده او ناشی می‌شود و اراده انسان خاستگاه هر چیزی از جمله قانون است و چیزی بیرون از اراده انسان وجود ندارد تا او را محدود کند. هگل می‌گوید روشنگری در نهایت به نظریه روسو برمی‌گردد به این معنی که اصل روشنگری بر اصالت اندیشه است که این اندیشه هم به نوبه خود عین اراده آزاد انسان است و همه چیز از این اراده آزاد ناشی می‌شود.

هگل معتقد است که انقلاب فرانسه نتیجه دیدگاه پیشگفته بود چون این انقلاب خواست با نفی هر امر خارجی نظامی ایجاد بکند که صرفاً بر مبنای اندیشه بود، هگل بارها به انقلاب فرانسه برگشته و توضیح داده که اهمیت این انقلاب در این بود که انسان برای نخستین بار روی سر ایستاد یعنی روی اندیشه ایستاد یا تکیه بر اندیشه کرد. هگل این نکته را در دو معنا



به کار می‌برد یا به سخن بهتر هگل این‌جا دیالکتیک ظریفی را می‌بیند یعنی ضمن این‌که تمام دستاوردهای انقلاب فرانسه را به عنوان این‌که ناشی از اندیشه آزاد انسان است می‌پذیرد ولی در عین حال و به همین دلیل از آن انتقاد هم می‌کند.

حال به این‌جا می‌رسیم که هگل هم انقلاب فرانسه را می‌پذیرد و هم از آن انتقاد می‌کند. دیدیم که هگل گفت روشنگری منجر به انقلاب فرانسه شد و برای نخستین بار در انقلاب فرانسه بود که انسان روی سر ایستاد یعنی فکر عامل اصلی تلقی شد، اگر چنین است پس چرا هگل هم انقلاب فرانسه را می‌پذیرد و هم از آن انتقاد می‌کند و اصولاً انقلاب فرانسه چه بود؟

هگل در مورد نقد روشنگری از عصر ایمان و کلیسا که عصر جدایی میان ناسوت و ملکوت بود - و به رغم انتقاد خود از نگرش یکسویه روشنگری - حق را به جانب روشنگری می‌دهد و می‌گوید کلیسا موجب شد انسان اروپایی انسان گسسته‌روان یا انسان دارای وجدان نگون بخت باشد. هگل تا این‌جا با انتقاد روشنگری از عصر ایمان همراه است و یا به تعبیری، هگل اهمیت روشنگری را در این می‌بیند. هگل در واقع ضمن انتقاد از روشنگری به دستاوردهای مهم آن هم اعتقاد دارد و این‌جا از آن‌جایی است که خیلی‌ها متوجه موضع هگل نشده‌اند، هگل نقادی روشنگری نسبت به پیش از خود را می‌پذیرد ولی نه به این اعتبار که عصر پیش از روشنگری عصر خرافه بود بلکه به این اعتبار عمیق‌تر که عصر پیش از روشنگری انسان را گسسته‌روان کرد و میان زمین و آسمان جدایی انداخت ولی در انتقاد از نمایندگان روشنگری می‌گوید این‌ها در نهایت به امور مجردی رسیدند که توخالی و غیرقابل توضیح است. هگل می‌گوید تا وقتی که میان آسمان و زمین جدایی باشد انسان ناچار یک چشمش به آسمان خواهد بود پس لاجرم باید آسمان را به زمین آورد و این کاری است که انقلاب فرانسه به عنوان نتیجه روشنگری انجام داد، در واقع، با انقلاب فرانسه آسمان بر زمین آمد و بعد از این انقلاب آسمانی وجود ندارد تا ما چشممان را به آن بدوزیم و دچار گسسته‌روانی بشویم.

تاکید هگل بر این‌که، انتقاد روشنگری از عصر پیش از خود درست است، در ضمن ناظر به این هم است که این‌که روشنگری گفت اصالت با اندیشه است و انسان باید روی سر بایستد اندیشه‌ای درست و مهم است و دستاورد مهم دوران جدید یا دوره تجدد این است که انسان بتواند بر روی سر بایستد اما می‌گوید آن‌جا که روشنگری و انقلاب فرانسه آسمان و زمین را از هم جدا کرد نادرست است پس بنابراین هگل نه موضع مسیحیت را می‌پذیرد که اصل را بر ذات و ماهیت بودن مطلق می‌گذارد و نه صرفاً عاقل بودن مطلق را می‌پذیرد بلکه هگل اعتقاد دارد که مطلق روح است و این روح در واقع هم زمین و هم آسمان است یا به اعتبار دیگر مطلق آسمانی است که بر زمین آمده است و این‌جا در واقع نقطه انتقال ما به بحث بعدی پدیدارشناسی روح است که هگل مسئله دین را مطرح می‌کند و سپس در پایان پدیدارشناسی روح به خود فلسفه می‌پردازد.

تا این‌جا به این نتیجه می‌رسیم که هگل ضمن انتقاد از عصر ایمان و هم چنین از عصر روشنگری، نشان داد که کار مهم انقلاب فرانسه این بود که آسمان را به زمین آورد و این کار باید در فلسفه هم انجام بشود، به عبارت دیگر، هگل بعد از بحث دیانت و این‌که در این حوزه آسمان به زمین آمد و یا آسمان عین زمین است - که وارد آن نمی‌شوم - نشان خواهد داد که مطلق دیگر در آسمان نیست بلکه مطلق امری انسانی است، همان‌طور که مطلق نه تنها ذات و ماهیت یا معقول بلکه عاقل هم است. هگل تا این‌جا پدیدارشناسی روح که پیش آمدیم نشان داد که با انقلاب فرانسه آسمان بر زمین آمد و با آمدن آسمان بر زمین دیگر لازم نیست همانند دوره ایمان یک چشم انسان بر آسمان باشد و یا به سخن دیگر، لازم نیست

انسان شهروند شهری (ملکوت) باشد که در این‌جا (ناسوت) نیست، بلکه انسان بعد از این، یعنی بعد از انقلاب فرانسه، شهروند شهری است که آسمان آن عین زمین آن است. از طرف دیگر، این‌که هگل گفت دیانت عبارت از شهود یک ملت از روح قومی و ملی خود است نشان می‌دهد که هگل روح را که در واقع یک وجه آن خداست به زمین آورده و آن را در اجتماع جاری کرده است و به اصطلاح در اجتماع رسوخ داده است، کلمه **Flüssigwerden** که گفتم عنایت آن را در خدایگان و بنده - به بدی - به انحلال ترجمه کرده بود این‌جا خود را نشان می‌دهد چون روح منحل نمی‌شود بلکه روح همه چیز است و در همه چیز ساری و جاری می‌شود. این‌که دو تفسیر مهم از هگل بعمل آمده: یکی تفسیر کم‌وبیش الهیاتی که در واقع حکمت تاریخ مسیحیت را در پدیدارشناسی روح می‌بیند و یا پدیدارشناسی روح را توضیح فلسفی مسیحیت می‌داند یعنی توضیح آن‌چه (تجسد، مصانب، عروج به آسمان) بر عیسی مسیح یا در واقع بر خدا گذشته چون از نظر مسیحیت عیسی همان خداست. دیگری تفسیر کسانی هم چون کوژو و دیگران که معتقدند هگل در پدیدارشناسی روح و به طور کلی در فلسفه خود به دنبال این است که انسان را خدا و خدا را انسان بکند. بدیهی است که هر دو تفسیر به نوعی در پدیدارشناسی ریشه داشته و قابل دفاع است. این‌جا برمی‌گردم به مباحث جلسه اول و آن چیزی که هابرماس گفته بود که هگل هیچ یک از این دو نیست. بنابراین، می‌توانیم بگوییم که هگل متوجه یک مسئله بسیار اساسی شده بود و آن این بود که نه دیانت از سنخ دیانت رسمی کلیسایی قابل دفاع است و نه راسیونالیسم عصر روشنگری که تکیه بر صرف عقل دارد. همان‌طور که هگل بارها تاکید کرده که کل حقیقت است، بر این اساس این‌جا هم می‌توانیم بگوییم که در فلسفه هگل کل حقیقت است. تمام این صورت‌ها و گشتالتن‌هایی که هگل تا این‌جا گفته که برخی از آن‌ها را توضیح دادم نشان می‌دهد که از نظر وی روح به صورت‌های مختلفی درمی‌آید. ظهور روح در صورت‌های مختلف نشان می‌دهد که هیچ کدام از این‌ها حقیقت نهایی نیست، روح در صورت‌های مختلف پدیدار می‌شود که پدیدارشناسی روح هگل توضیح و شرح و تفسیر برخی از این صورت‌هاست اما پدیدارشناسی روح همان‌طور که در یکی از جلسات گذشته اشاره کردم، هگل درجایی نوشته بود که در پشت سر این پدیدارشدن منطقی وجود دارد. پس، منطق پدیدارشناسی روح یا به تعبیر بهتر، منطق فلسفه هگل اگر خوب فهمیده شود، صرف منطق پدیدار شدن صورت‌های روح در اروپا نخواهد بود بلکه احتمالاً می‌توان آن را برای توضیح صورت‌های دیگر یا به زبان غیر هگلی برای توضیح فرهنگ و تمدن در جاهای دیگر هم به کار گرفت. به عبارت دیگر، اگر این منطق درست فهمیده شود شاید در توضیح و شرح صورت‌های دیگری که تمدن‌های دیگر به خود گرفته‌اند هم به کار بیاید زیرا این تمدنها چون فلسفه نداشته‌اند بنابراین نتوانسته‌اند پدیدارشناسی وجدان نگون بخت قومی خود را توضیح دهند. من فکر می‌کنم این منطق - اگر آن را بفهمیم - شاید در یک جاهایی ما را نیز به کار آید. فکر می‌کنم اگر بشود در منطق پدیدارشدن صورت‌های آگاهی اجتهادی کرد، ما هم بتوانیم خودمان را در یک جایی به این آگاهی که فقط در تاریخ اروپا اتفاق افتاده ربط بدهیم. می‌دانید که ماکس وبر این مسئله و سوال را مطرح کرد که چرا به‌رغم اتفاقات مهمی که در بیرون اروپا رخ داده بود، آن اتفاقات در بیرون از اروپا به تجدید نیانجامید؟ احتمال دارد این منطق هگل بتواند در توضیح صورت‌هایی که وجدان نگون بخت ایرانی - به تعبیر من - از سر گذرانده ولی نتوانسته خودش را توضیح بدهد، به ما یاری رساند.<sup>54</sup>

----- پایان -----

54 - این جلسات در هشت جلسه برنامه‌ریزی شده بود ولی جلسه نهمی هم برگزار شده که در صورت دست یابی به نوار، به این متن اضافه خواهد شد. (نصیری)

پدیدارشناسی روح هگل