

HistoryBook.ir

www.Facebook.com/tarikhbook

www.google.com/+HistorybookIr

[Telegram.me/tarikhbook](https://t.me/tarikhbook)



کتابخانه
عزیزان
فولادوند





در اینکه فهم نوشته‌های هگل شاید دشوارتر از هر فیلسوف دیگر غربی است، کمابیش اتفاق نظر وجود دارد. اما شکفت اینکه فلسفه او به رغم این دشواری، خاستگاه این همه مکتبهای فکری گوناگون شده است. در یک قرن و نیم گذشته بسیاری از مهمترین متفکران جهان - اعم از فیلسوف و متکلم و سیاستمدار و دانشمند علوم اجتماعی و مورخ - نقیاً یا اثباتاً تحت تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم او بوده‌اند و اندیشه‌ها و گاهی نظام‌هایی آورده‌اند که محیط آنان و گاهی سرنوشت جهان را دگرگون ساخته است و شکفت‌تر اینکه این دگرگونیها بسیاری از اوقات در جهات مخالف یکدیگر صورت پذیرفته‌اند زیرا بنیادشان بر برداشتهای متباین از آرای هگل بوده است.

هگل به شیوه‌ها و از جهاتی در فلسفه و کلام و سیاست و تاریخ و علوم اجتماعی تأثیر گذاشته که شکفت‌آور است. از این رو، هرکس به هریک از این دانشها - یا اصولاً به دگرگونیهای وضع جهان در نزدیک به دو قرن اخیر - توجه داشته باشد، باید از نظریات اساسی او اطلاعی ولو اجمالی کسب کند بدون هیچ گونه تردید، او یکی از مهمترین فلاسفه است و غفلت از او جایز نیست. این کتاب مختصر که به زبانی روشن و به روشی جذاب به نگارش درآمده، به منظور رفع همین نیاز به فارسی ترجمه شده است.



HistoryBook.ir

www.Facebook.com/tarikhbook

www.google.com/+HistorybookIr

Telegram.me/tarikhbook



هگل

پیتر سینگر

عزت‌الله فولادوند

HistoryBook.ir

www.Facebook.com/tarikhbook

www.google.com/+HistorybookIr

Telegram.me/tarikhbook



انتشارات طرح نو

خیابان خرمشهر (آبادانا) — خیابان نوبخت
کوچه دوازدهم — شماره ۱۴ تلفن: ۸۷۶۵۶۳۲

هگل • نویسنده: پیتر سینگر • مترجم: دکتر عزت‌الله فولادوند • مدیر هنری و طراح
جلد: بیژن صیفوری • حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سیدکاظمی)
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
نوبت چاپ: چاپ اول ۱۳۷۹ • شمارگان: ۵۰۰۰ جلد • قیمت: ۱۰۵۰ تومان
همه حقوق محفوظ است.

شابک: ۹۶۲-۵۶۲۵-۸۷-۲ ISBN: 964-5625-87-4

این اثر ترجمه‌ای است از:

Peter Singer, *Hegel* (Oxford, New
York: Oxford University Press, 1983)
translated from the original English into
Persian by Ezzatollah Fouladvand.

سینگر، پیتر
هگل / پیتر سینگر؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند. — تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۱۷۶ ص. — (بنیانگذاران فرهنگ امروز)
کتابنامه: ص. —
۱. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۷۷۰-۱۸۳۱. الف. فولادوند،
عزت‌الله، مترجم. ب. عنوان.

۱۹۳

۲۹۴۸ / ۹۵۷ س

۱۳۷۹

به یاد پدرم ار نست سینگر

HistoryBook.ir

www.Facebook.com/tarikhbook

www.google.com/+HistorybookIr

Telegram.me/tarikhbook

فهرست

۹	□ پیشگفتار مترجم
۲۳	□ دیباچه
۲۷	۱. روزگار و زندگی هگل
۲۷	روزگار هگل
۳۳	زندگی هگل
۳۹	۲. هدف و غایت تاریخ
۴۰	فلسفه تاریخ چیست؟
۴۵	جهان یونانی
۴۹	جهان رومی
۵۳	جهان ژرمنی
۶۱	۳. آزادی و جامعه
۶۱	معما
۶۳	آزادی انتزاعی
۶۹	آزادی و تکلیف
۷۶	جامعه انداموار
۸۵	لیبرال؟ محافظه کار؟ تمامت طلب؟
۹۵	۴. سفر دور و دراز و پرماجرایی ذهن
۹۵	ذهن یا روح؟
۹۹	هدف پدیدارشناسی
۱۰۷	شناخت بدون تصور؟
۱۱۲	پیدایش خودآگاهی

۱۱۴	ذهن خواهشگر
۱۱۷	خواجه و بنده
۱۲۲	فلسفه و دین
۱۲۵	هدف ذهن
۱۳۲	شناخت مطلق
۱۳۶	دو پرسش
۱۴۱	۵. منطق و دیالکتیک
۱۴۱	تصور هگل از منطق
۱۴۴	روش دیالکتیکی
۱۴۹	ایده مطلق
۱۵۵	۶. پیامدها
۱۶۱	□ برای مطالعه بیشتر
۱۶۷	□ کتابشناسی فارسی
۱۷۱	□ نمایه

HistoryBook.ir

www.Facebook.com/tarikhbook

www.google.com/+HistorybookIr

[Telegram.me/tarikhbook](https://t.me/tarikhbook)

پیشگفتار مترجم

در اینکه فهم نوشته‌های هگل شاید دشوارتر از هر فیلسوف دیگر غربی است، کمابیش اتفاق نظر وجود دارد. اما شگفت اینکه فلسفه او به‌رغم این دشواری، خاستگاه این همه مکتبهای فکری گوناگون شده است. در یک قرن و نیم گذشته بسیاری از مهمترین متفکران جهان – اعم از فیلسوف و متکلم و سیاستمدار و دانشمند علوم اجتماعی و مورخ – نقیاً یا اثباتاً تحت تأثیر مستقیم یا غیر مستقیم او بوده‌اند و اندیشه‌ها و گاهی نظامهایی آورده‌اند که محیط آنان و گاهی سرنوشت جهان را دگرگون ساخته است و شگفت‌تر اینکه این دگرگونیها بسیاری از اوقات در جهات مخالف یکدیگر صورت پذیرفته‌اند زیرا بنیادشان بر برداشتهای متباین از آرای هگل بوده است. این اختلافات که تا امروز نیز ادامه دارد، صرفاً منازعات لفظی نیست – مانند کسانی که در تعبیر فلان بیت حافظ با هم مخالفند، و مایه نزاعشان بی آنکه به کسی زبان برساند، بیشتر ذوق و سلیقه است. قضیه این است که عده‌ای تعبیرشان از هگل را شالوده‌قسمی جهان‌بینی قرار دادند که به مارکسیسم معروف شد و در ظرف مدتی بسیار کوتاه نزدیک به نیمی از خاک جهان را فراگرفت و زندگی هزاران میلیون انسان را از بیخ و بن دگرگون کرد، و طایفه‌ای دیگر مشربی از آن ساختند که فاشیسم و نازیسم نام گرفت و به جنگی انجامید که میلیونها نفر را به دیار عدم فرستاد و خسارتهای مادی و معنوی آنچنان سهمگینی برجای گذاشت که در تاریخ بشر مانند نداشته است.

اغلب هگل‌دوستان و مارکسیستها به تبار هگلی مارکسیسم اذعان دارند،

ولی ریشه‌های هگلی ناسیونال سوسیالیسم را (مانند نویسنده این کتاب) به سکوت برگذار می‌کنند. البته هگل مستقیماً یا بتنهایی مسؤول ایده‌نولوژی رایش سوم نبود. رمانتیسم و ایده‌آلیسم آلمان و بعضی جنبه‌های دیگر فرهنگی و سیاسی آن سرزمین پیش از هگل منجر به ایجاد بستر فکری مناسب و مساعد برای ظهور افکار قدرتمدارانه شده بود. ولی هگل قویترین نماینده آن روند عمومی فکری بود. نیچه مفهوم «حیات» را جانشین مفهوم کلیدی روح یا ذهن (Geist) کرد که بلندترین مقام را در ایده‌آلیسم مطلق آلمان داشت. ولی حتی حمله ضد ایده‌آلیستی او قائم به هدفی بود که بر آن می‌تاخت. فلسفه حیات (Lebensphilosophie) که نوعاً تاریخ و سرنوشت تاریخی اقوام را اصل قرار می‌داد و در دهه ۱۹۲۰ بر اذهان روشنفکران آلمانی چیرگی داشت، در واقع یکی از اقسام هگلیانیسم بود که در پرتو حیات‌محوری (vitalism) و نسبیت‌گرایی، صورت جدید و امروزی پیدا کرده بود.

ایده‌آلیستهای آلمان در سده هجدهم جایی در میان مصادر قدرت سیاسی نداشتند، ولی سخت توجهشان به سرنوشت سیاسی و تاریخی انسان معطوف بود. از انقلاب کبیر فرانسه به وجد آمدند، ولی بزودی از حکومت وحشت و اعدامها و خشونت‌های انقلابی آنچنان مشمژ شدند که سرخورده و مأیوس به سیاست پشت کردند. (البته به‌استثنای کانت که به علت روشن‌بینی عمیق و متانت روحی، هرگز از عظمت تاریخی آن انقلاب غافل نماند و همواره بر این اعتقاد راسخ بود که انقلاب فرانسه سرآغاز فصلی یکسره نو در تاریخ جهان است.) در نتیجه، اندیشه‌ای که به نام فلسفه آزادی در دلشان پای گرفته بود، از دو جهت دچار انحراف و اعوجاج شد: از سویی، از زمین برخاست و اوج گرفت و بر فراز واقعیت‌های تاریخی به پرواز درآمد. آزادی، به عقیده هگل، بالاترین هدف تاریخ است — اما آزادی روح (Geist) نه آزادی فرد. بنابراین، چنانکه در مقدمه فلسفه تاریخ او (عقل در تاریخ) آمده است، آزادی به معنای «جبر نامتناهی» است. از سوی دیگر، به اعتقاد او، آزادی فقط ممکن است در قالب دولت در تاریخ به تحقق

برسد. بین این دو قطب – یعنی آزادی روح و آزادی دولت – هگل برای آنچه یونانیان به آن *eleutheria* می‌گفتند و، به موجب آن، شهروند در آن واحد هم تابع بود و هم متبوع، جایی باقی نمی‌گذارد.

مهمترین میوه چنین فلسفه‌ای، بت‌سازی از دولت بود. در یکی از بخشهای فلسفه حق (یا فلسفه حقوق)، هگل پس از حمله به طرفداران تفکیک قوا و ذکر این اصل که دولت مظهر و أسوه عقلانیت است، می‌نویسد ما باید در برابر دولت همچون خدایی در زمین سر تعظیم فرود آوریم.^۱ براساس این تصور از دولت و به نام «آزادی راستین»، فیلسوفان رمانتیک به پشتیبانی فکری از «اتحاد مقدس»، یعنی ارتجاعی‌ترین ائتلافی برخاستند که پرنس فون مترنیک یکی از مرتجع‌ترین سیاستمداران اروپایی پس از انقلاب کبیر و دوره ناپلئون، برای حفظ رژیمهای خودکامه اروپا از گزند جنبشهای ناسیونالیستی و دموکراتیک به وجود آورده بود. همسو با همین طرز فکر، بحث اخلاق که از دیرباز همواره یکی از شاخه‌های عمده فلسفه و شاید از بزرگترین خدمات فلاسفه به انسان و انسانیت بود، در ایده‌آلیسم مطلق یا آهسته‌آهسته رنگ باخت و از صحنه بیرون رفت، یا چنانکه در هگل می‌بینیم به یکی از متفرعات فلسفه حقوق تبدیل شد. در هگل، آنچه *Moralität* نام می‌گیرد (یعنی اخلاق فردی یا ذهنی برخاسته از وجدان فرد) صرفاً یکی از جنبه‌ها یا مراحل ذهنی خیر است. خیر و قانون سپس باید در *Sittlichkeit* (یعنی اخلاق اجتماعی یا اخلاق عینی و خارجی فارغ از وجدان فردی) متحد و مدغم شوند که در حقیقت همانا دولت است. اما دولت ذاتاً واقعیتی منبعث از تاریخ است. بنابراین، داوری نهایی درباره حق و باطل و خیر و شر از حقوق مخصوص دولت است، و پس از اینکه قومی به پختگی فکری و عقلی رسید، قضاوت در آن زمینه نهایتاً به فلسفه تاریخ تعلق می‌گیرد که راز مشیت الاهی را به آدمی می‌شناساند و به او نشان می‌دهد که در هر برهه از تاریخ، دولت باید در راه چه هدفی گام بردارد. البته هگل مقام وجدان انسان

1. G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, tr. H. B. Nisbet, § 272

را از یاد نمی‌برد و آن‌را پناهگاهی می‌داند که تجاوز به حریم آن گناه است؛ اما در عین حال عقیده دارد که وجدان فردی به دلیل ماهیت صرفاً ذهنی و شکلی آن، همواره با خطر کژروی روبروست و، بنابراین، دولت نمی‌تواند و نباید آن‌را به حساب بگیرد و به رسمیت بشناسد.^۱

غرض از این اشاره‌های بسیار مجمل و مختصر اولاً نشان دادن اهمیت هگل در تاریخ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی یکصد و پنجاه سال اخیر بود، و ثانیاً چنانکه گفتیم، تذکر این نکته که کسانی که از تأثیر هگل در ظهور جنبشهای فاشیستی و راستگرایانه غفلت یا تغافل می‌کنند، نه تنها بخشی از نفوذ دوران‌ساز استادشان را به فراموشی می‌سپارند و به قصد حفظ احترام و آبروی او (و مآلاً خودشان) از محوریت افکارش می‌کاهند، بلکه تاریخ‌پژوهان را نیز گمراه می‌کنند.

نظیر این غفلت یا تغافل امروز در میان کسانی (از جمله در کشور ما) دیده می‌شود که می‌کوشند به هر وسیله، سهم هایدگر را در جریانهای فکری ملازم با ظهور هیتلر از دیدهٔ بیخبران پنهان نگاه دارند. وقتی هیتلر در ۱۹۳۳ زمام قدرت را به دست گرفت، جمهوری آلمان در چنان وضع پریشانی بود که هر کس یا هر اندیشه‌ای که نوید اقتدار و انسجام می‌داد در چشم مردم عادی، بویژه جوانان، عزیز بود. انبوهی از نویسندگان اندک‌مایه به گرد هیتلر حلقه زده بودند و با چاپلوسی می‌کوشیدند بر موج تحولات سیاسی سوار شوند و از هر مفهومی، مانند کمونیسم و سرمایه‌داری و لیبرالیسم و دموکراسی و حقوق بشر و خردگرایی، دشمنی مهیب می‌تراشیدند تا برای رهبر در سخنرانیهای آتشینش غذا فراهم آورند. در این عده، افرادی از هر قماش - از استادان فلسفه تا نویسندگان مزدور و قلمزنان حزبی - و متأسفانه برخی هنرمندان گرانمایه نیز پیدا می‌شدند. ولی در آن میان، دو فیلسوف حقیقی بودند که گرچه از حیث نوآوری و قدرت اندیشه فرسنگها با گلهٔ چاپلوسان و فریفتگان فاصله داشتند و جا داشت که مایهٔ فخر فلسفهٔ آلمان در قرن بیستم

1. Ibid., § 137, 139.

باشند، به‌انگیزه‌ی جاه‌طلبی یا واقعاً به‌علت اشتباه، دامن از کف دادند و با خلق هماوا شدند و فراموش کردند که رسالت روشنفکر نقد احساسات گوسفندوار است که دقیقاً باید در چنین بحرانهای سرنوشت‌ساز به‌ظهور برسد.

یکی از آن دو کارل اشمیت، فیلسوف و متفکر برجسته حقوقی بود، و دیگری مارتین هایدگر حکیم نامدار اگزیستانسیالیست. روز ۳۰ ژوئن ۱۹۳۴، هیتلر به‌بهانه شورش افراد گروه SA که تا آن هنگام در سرکوب و ارباب و حذف مخالفان پیشتاز بودند، دستور قتل عام آنان را داد. کارل اشمیت گرچه یکی از دوستان و همفکرانش به‌نام ادگار یونگ نیز در آن واقعه کشته شده بود، مقاله‌ای نوشت و مدعی شد که این کشتار نه تنها قبحی ندارد، بلکه نشانه‌ی فرارسیدن عصر نوینی از عدالت و قانونمندی است. بنای این ادعای بدیع بر نظریه‌ای موسوم به «تصمیم‌گرایی» (decisionism) بود که اشمیت در دهه‌ی قبل ساخته و پرداخته بود و، به‌موجب آن، مشروعیت نهایی هر نظام حقوقی به‌تصمیم بستگی داشت نه به‌اراده‌ی مردم. اشمیت می‌گفت این حق بنیادی آدمی بر اساس حق سرپیچی‌ناپذیر حیات است که چرخه‌ی گشوده‌ی اعمال مکرر و ملال‌انگیز و بی‌روح روزانه را بشکند و در اوضاع اضطراری یا بحرانی، تصمیمی قاطع بگیرد. متها در عرصه‌ی حیات ملی، این تصمیم را باید کسی بگیرد که از خلاقیت و دید بلند برخوردار باشد، و او کسی بجز رهبر و فرمانروای جامعه نیست. رهبر اول معین می‌کند که آیا بحران یا وضع اضطراری وجود دارد، و سپس تصمیم می‌گیرد که چه باید کرد. تصمیم او البته مقید به‌نظم موجود نیست، زیرا وجود وضع اضطراری خود بخود قواعد و قوانین جاری را از اعتبار می‌اندازد. تصمیم رهبر، تصمیمی فوق قانونی است که نظم نوین قانونی برقرار می‌کند.

اشمیت عقیده داشت که مورد افراطی و استثنایی همیشه بهتر از موارد عادی حقیقت امور را نمایان می‌سازد و، از این رو، در پرتو بحرانه‌ها بهتر به‌کنه مسائل پی می‌بریم. این فکر در دهه‌ی ۱۹۲۰ پایه‌ی جنبشی در آلمان قرار گرفت که به‌احیای آرای فیلسوف و متکلم اگزیستانسیالیست دانمارکی سورن

کی یرکه گور انجامید. کی یرکه گور می گفت آدمی باید در توفان شرایط استثنایی قرار گیرد تا از قاعده به استثناء بدل شود و (در زمینه رابطه اش با خدا) تصمیمی بنیادی بگیرد و دل به دریا بزند و به یک «جهش ایمانی» (leap of faith) مبادرت کند و نهایتاً به مرتبه «شهسوار ایمان» (knight of faith) برسد و به آزادی حقیقی دست یابد (مطالبی که نزد عرفا تازگی ندارد و ما هنوز در کوچه های پریچ و خم آن در رفت و آمدیم، و حاصل آن همیشه خوارداشت و ناچیز شمردن عقل تحت عنوان خرد ابزاری و عقل حسابگر و عناوینی از این قماش بوده است). البته اگزیستانسیالیسم ذاتاً ربطی به بحران سازی و نازیسم ندارد (هرچند به صورت نوینی که از کی یرکه گور تا هایدگر مطرح بوده، همواره فرد را اصل می دانسته به جامعه و خرد اجتماعی و مسائل جمعی توجهی نداشته است). ولی در آن اوضاع و احوال، سخن سرایی درباره محسنات بحران و تأثیر نجات بخش آن یقیناً خالی از خطر نبود. خالی از خطر نبود از نظر سرنوشت ملی، اما از جهت شخصی دو امتیاز داشت: یکی نزدیکی به مرکز قدرت، و دوم و از آن مهمتر، تحسین و تأیید خلق که همواره سرمستی آورترین باده برای روشنفکران بوده است، و پس از شب شراب، بامداد خمار در پی داشته است.

و سوسه بقدری بود که فیلسوفی معتبر مانند هایدگر نیز به آن تسلیم شد و افکار اگزیستانسیالیستی خویش را در خدمت اربابان روز به کار انداخت. در خطابه ای که در ۱۹۳۳ به مناسبت انتصاب به ریاست دانشگاه فرایبورگ ایراد کرد، دولت هیتلری را تحقق و تجسم فلسفه خواند و گفت ناپایداری هستی، ملت را مکلف به سه قسم خدمت به دولت می کند: خدمت کارگری، خدمت نظامی و خدمت پژوهشی. هایدگر معتقد بود دانشگاه ها باید نوسازی شوند، و برنامه نوسازی باید منطبق با شیوه فکری ناسیونال سوسیالیستی تنظیم گردد. «به اصرار و تأکید می خواست که نحوه تفکر موجود از بن دگرگون شود و می گفت بیشتر استادان فعلی توانایی لازم را برای انجام وظایف ندارند؛ در طی ده سال آینده نسلی جدید از استادان توانا به عرصه خواهند رسید و آنگاه ما مقام خود را به آنان واگذار خواهیم کرد...»

دانشجویان بشدت دست زدند.^۱ همان روز هایدگر «سر میز ناهار با لحنی خشم‌آلود [به یاسپرس] گفت وجود اینهمه استاد فلسفه بی‌معناست؛ در سراسر آلمان باید دو یا سه استاد را نگاه داشت.» یاسپرس گزارش می‌دهد: «پرسیدم کدامها را؟ پاسخ نداد. پرسیدم مرد بی‌فرهنگی مثل هیتلر چگونه می‌خواهد آلمان را اداره کند؟ گفت فرهنگ و تربیت مهم نیست. به‌دستهای جذابش نگاه کنید.^۲ ولی فایده نداشت؛ کار از کار گذشته بود. یک سال بعد، دولت هیتلری هایدگر را نیز به‌رغم سخنوریهای قهرمانی‌اش از ریاست دانشگاه برکنار کرد. خشونت چیره شده بود. فلسفه آلمان در آن دوره و ناسیونال سوسیالیسم هر دو به فرجامی تلخ رسیدند.



باری. بازگردیم به هگل (گرچه این مطالب به او هم بی‌ارتباط نبود). گفتیم که خواندن و فهم نوشته‌های وی از هر فیلسوف دیگری دشوارتر است. این دشواری چند علت دارد. اول، سابقه بنسبت کوتاه زبان آلمانی در بیان معانی علمی و فلسفی تا زمان هگل است. قرن‌ها پس از ترجمه برخی از آثار فلسفه یونانی به پهلوی در دوره ساسانیان بویژه در زمان خسرو انوشیروان، و حتی تا سیصد سال بعد از آغاز نهضت مشهور ترجمه در ایران و جهان اسلامی، هنوز یک کتاب از حکمای یونانی به آلمانی موجود نبود. ظاهراً یکی از نخستین مترجمان، شخصی به نام نوکر^۳ بود که در قرن دهم / یازدهم میلادی می‌زیست، و دو رساله از رسائل منطقی ارسطو مقولات و عبارت را از لاتین به آلمانی برگرداند و معادلهایی برای برخی از اصطلاحات فلسفی به آلمانی آورد.^۴ در دوران پایایی قرون وسطا، عارفان آلمانی، مایستر

۱. کارل یاسپرس، زندگینامه فلسفی من، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، ۱۳۴۷، ص ۱۶۹.
۲. همان، ص ۱۷۰.

3. Notker

۴. در نگارش این بخش، از جمله سایر منابع از توضیحات هگل‌شناس معاصر انگلیسی، مایکل اینوود، در دو کتاب او، هگل و فرهنگ هگل، بهره‌برده‌ام:

Michael Inwood, *Hegel* (Routledge & Kegan Paul, 1983); *A Hegel Dictionary* (Blackwell, 1992).

اکهارت^۱ (۱۳۲۷-۱۲۶۰ م)، کوشش بیشتری به خرج دادند و به منظور بیان مطالب عرفانی، واژگانی ابداع کردند و پروراندند که پایه زبان فلسفی آلمانی در روزگاران بعد شد. در قرن شانزدهم مارتین لوتر کتاب مقدس را به آلمانی ترجمه کرد، و یکی از معاصرانش موسوم به پاراسلسوس (یا پاراکلسوس)^۲ که پزشکی علاقه‌مند به مسائل فلسفی و عرفانی بود، کوشید آن زبان را بیشتر در آن زمینه‌ها پرورش دهد. در اواخر آن قرن و سده بعد، کفشگری عارف به نام یاکوب بومه^۳ آن کوششها را ادامه داد. بومه را هگل نخستین فیلسوف آلمانی می‌دانست و معتقد بود فلسفه آلمان با خصلت ویژه خود نخست در نتیجه مساعی او به‌صحنه آمد. تا پیش از کانت، بزرگترین فیلسوف آلمانی لایبنیتس بود که گرچه تقریباً همه نوشته‌هایش به لاتین یا فرانسه است، اما به بومه و سایر عرفا ارج می‌نهاد و خدمات ایشان را به تقویت مصطلحات فلسفی آلمانی می‌ستود. کس دیگری که در این راه گامهای مؤثر برداشت، کریستیان توماسیوس^۴ (۱۷۲۸-۱۶۵۵) بود که در نگارش و تدریس به آلمانی به‌رغم مخالفت سنت‌گرایان، سخت پافشاری می‌کرد، ولی نه در کار او و نه در کار سایر کسانی که در حوزه فلسفه مطلب می‌نوشتند، نظمی وجود نداشت. بعضی همچنان به استعمال واژه‌های لاتین ادامه می‌دادند، عده‌ای ترجمه آلمانی اصطلاحهای لاتین را به کار می‌بردند، و حتی در این حالت نیز وحدت نظر و روش وجود نداشت، و اوضاع از این حیث تا پایان قرن هفدهم به‌وضع کنونی ما در نثر فلسفی بی‌شبهت نبود!

نظم و روش در این زمینه در نتیجه مساعی فیلسوف معروف آلمانی عصر روشنگری کریستیان ولف^۵ (۱۷۵۴-۱۶۷۹) به‌وجود آمد. ولف هم فیلسوف بود و هم ریاضیدان، و عقیده داشت که در فلسفه نیز باید همان وضوح و دقت ریاضی رعایت شود. هر اصطلاح تنها باید به یک معنا به کار رود و تعریف آن معین باشد. از به کار بردن الفاظ قریب‌المعنی به‌عنوان

1. Meister (Johann) Eckhart

2. Paracelsus

3. Jakob Böhme

4. Christian Thomasius

5. Christian Wolff

مترادف باید اکیداً پرهیز شود، زیرا واژه‌هایی که دارای یک معنا به نظر می‌رسند، در واقع دلالت‌های مختلف دارند. آرای او در این زمینه بسیار شبیه فیلسوفان تحلیلی آکسفورد در قرن بیستم، بویژه آستین^۱، بود که می‌کوشیدند با تحلیل کاربرد الفاظ در مواقع مختلف ثابت کنند که اساساً مترادف وجود ندارد. ولف به علت نثر ساده و روانی که داشت، مقبولیت گسترده در میان اهل قلم پیدا کرد. حتی هگل که فلسفه او را اصلاً قبول ندارد، در درس‌های تاریخ فلسفه از او به احترام و ستایش یاد می‌کند. دیگران نیز در پروراندن واژگان فلسفی آلمانی زحمتهایی کشیدند: باوم‌گارتن^۲ زیبایی‌شناسی، و لامبرت^۳ پدیدارشناسی را وارد مباحث فلسفی آلمانیها کردند، و تتنس^۴ مصطلحات روانشناسی را به پایه جدید از دقت رسانید. اما، بدون شک، از همه مهمتر کانت بود که همان‌طور که در تفکر نظم و ترتیب و دقت و روش داشت، در کاربرد الفاظ نیز وسواس و موشکافی به خرج می‌داد، و به بسیاری از اصطلاحات فلسفه معنایی داد که تا امروز نه تنها در آلمانی، بلکه در زبانهای دیگر اروپایی نیز باقی است. در زمان هگل، معمولاً هر اصطلاح فلسفی به معنایی به کار می‌رفت که کانت به آن داده بود.

دومین علت پیچیدگی و دشواری هگل برخورد اختصاصی او با واژه‌هاست که می‌توان گفت در واقع به منزله قسمی فلسفه زبان و بخشی تفکیک‌ناپذیر از نظام عمومی فلسفه اوست. حتی پیش از وی، فیثته و شلینگ، جانشینان ایده‌آلیست کانت که او نظر مساعدی به آنان نداشت، در مطلوبیت واژگان ثابت فلسفی شبهه وارد کرده بودند. فیثته می‌گفت گرچه ممکن است ثبات مصطلحات مطلوب باشد، ولی بهترین بهانه را به دست خشک مغزانی می‌دهد که روح را از هر نظام فلسفی سلب می‌کنند و کالبدی بیجان تحویل می‌دهند. بنابراین، واژگان باید هنگامی تثبیت شوند که عقل کار خود را به انجام رسانده و نظام فلسفی کامل شده است. شلینگ عقیده

1. J. L. Austin

2. A. G. Baumgarten

3. J. H. Lambert

4. J. N. Tetens

داشت که برخلاف آنچه در فلسفه‌های گذشته معمول بود، برقرار ساختن تقابل مطلق میان معانی، درست نیست. ما به بعضی مفهومیهای میانجی (mittleren Begriffe) نیاز داریم. وقتی چیزی نیست، نباید بگوییم هیچ است؛ اگر معنوی نیست، نباید بگوییم مادی محض است؛ اگر اخلاقاً مختار نیست، نباید بگوییم ماشینوار است؛ اگر متعقل نیست، نباید بگوییم بکل از فهم محروم است، الی آخر.

کسانی که با فلسفه هگل حتی مختصری آشنایی دارند، مسلماً تأثیر این افکار را در او درک می‌کنند. البته او نتوانست سنت ولف و کانت را یکسره براندازد، ولی با کارهایی که کرد دگرگونیهای مهم در زبان فلسفی پدید آورد. هگل به لاتین و یونانی تسلط کامل داشت، ولی فقط به آلمانی می‌نوشت و درس می‌داد. بزرگانی مانند گوته و شیلر و لسینگ ادبیاتی ملی به آلمانی پدید آورده بودند که گرچه از ادبیات فرانسه و انگلستان و ایتالیا بمراتب جوانتر بود، ولی به لحاظ قدرت و زیبایی می‌توانست با آنها مقایسه شود. زبان آلمانی برای بیان اندیشه‌های علمی و فلسفی توان فوق‌العاده به دست آورده بود. هگل نمی‌خواست فلسفه‌ای اختصاصاً آلمانی و برای آلمانیها تأسیس کند، اما معتقد بود هر ملت برای پیمودن مدارج ترقی و تعالی، باید فرهنگ و ادبی به زبان خود داشته باشد، و روح زبان آلمانی به منظور بیان حقایق برتر دارای شایستگی ویژه است. رساترین بیان این اعتقاد در نامه‌ای دیده می‌شود که هگل در ۱۸۰۵ به مترجم آلمانی ایلباد و اودیسه نوشته است، و در آن می‌گوید همان‌طور که لوتر کتاب مقدس، و شما هومر را به آلمانی برگردانیدید، من نیز می‌خواهم به فلسفه یاد دهم که به آلمانی سخن بگوید.^۱ هگل جعل اصطلاح نمی‌کند، بلکه از توان نهفته واژه‌های موجود بهره می‌گیرد. واژه را گاهی به معنای متداول در میان مردم به کار می‌برد، گاهی با استفاده از سوابق استعمال در زبان فیلسوفان پیشین، و گاهی با الحاق معنایی نسبتاً جدید به آن که گرچه یکسره با تداول یا کاربردهای گذشته

1. Inwood, *A Hegel Dictionary*, p. 5.

بی ارتباط نیست، اما از آنها متمایز است. مثلاً تا پیش از او دو واژه Dasein (هستی متعین) و Existenz (وجود)، و دو اصطلاح Sittlichkeit و Moralität که بیشتر از آنها سخن گفتیم، حتی در کانت کمابیش مترادفاً به کار می‌رفتند. اما هگل نیز مانند ولف به ترادف بدبین بود، و به هریک از آن الفاظ معنایی متفاوت داد تا اولاً برخی تمایزات مفهومی مهم و حساس را به نظر خودش روشن کند، و ثانیاً و از آن بمراتب مهمتر، سیر تکاملی مفهوم و مدلول و بستگی سیستماتیک مراحل یا جنبه‌های مختلف آنرا باز نماید. فی‌المثل، Moralität مرحله‌ای از اخلاق است که نابسندگی آن به دلیل ماهیت ذهنی و فردی‌اش، می‌انجامد به پیدایش Sittlichkeit یا اخلاق اجتماعی و عینی که همگان را در بر می‌گیرد و وجدان شخصی در آن ملاک نیست.

مفاهیم به دلیل بستگی متقابل، سرانجام هریک در جایگاهی مشخص در نظامی تکامل یافته قرار می‌گیرند که بیانگر پویایی ذاتی آنها و مبین روش دیالکتیکی هگل است. از این گذشته، او از ابهام برخی از واژه‌ها نهایت بهره‌برداری را می‌کند، بخصوص وقتی که لفظ دارای دو معنای متضاد است. فی‌المثل، به نظر بگیریید واژه ترکی «غدغن» (یا «قدغن») را که در نثر اداری فارسی، هم به معنای امر می‌آید و هم نهی. وزیری ممکن است به معاونش بنویسد: «غدغن فرمایید در آینده همه کارمندان سر وقت در اداره حاضر باشند.» بعکس، ورود به فلان محوطه ممکن است غدغن باشد. یا مثلاً در انگلیسی، کلمه sanction هم به معنای اجازه و تجویز است، هم به معنای تحریم. نمونه این‌گونه کلمات در زبان هگل واژه aufheben و Aufhebung است که هم حفظ کردن معنای دهد، هم نابود کردن، و هم ترفیع و بالا بردن، و شگفت این‌که او در آن واحد کلمه مزبور را به تمام معانی متباین آن به کار می‌برد و از این ابهام در بیان یکی از اساسی‌ترین مقاصدش در فلسفه سود می‌جوید. کلمه‌ای ممکن است در هگل ظاهراً تنها به یکی از معناهای متعددش استعمال شود، ولی در اکثر موارد معانی دیگر نیز پشت صحنه به ایفای نقش مشغولند و کاربرد آن‌را به آن معنای خاص تحت تأثیر قرار می‌دهند.

بنابراین، هگل روش کریستیان ولف را مردود می‌داند که معتقد بود هر واژه فقط باید به یک معنا در فلسفه به کار رود. علت عمده این امر - که در حقیقت سومین علت دشواری فهم هگل است - اعتقاد بنیادی او به تاریخ و سیر تکاملی هر چیز در تاریخ است. هر چیزی، به عقیده هگل، هنگامی که ضرورتاً از مرحله‌ای به مرحله دیگر می‌رود، کل پیشینه تاریخی خویش یا فرایندی را که به آن حرکت و رسیدن به مرحله بعد انجامیده است، در درون با خود حمل می‌کند. توهم محض است که کسی بپندارد چیزی از صفر آغاز می‌شود. (حقیقتی که مارکس و لنین با همه دانایی از یاد بردند و تلویحاً معتقد شدند که از بامداد روز بعد از انقلاب، اساساً انسانی جدید و انقلابی متولد خواهد شد که روحاً با گذشته هیچ ارتباطی نخواهد داشت.) وقتی در تاریخ ملتی، نظامی برمی‌افتد و نظامی دیگر جانشین آن می‌شود، نظام جدید جبراً حاوی عناصری از نظام قدیم به صحنه می‌آید، و در سیر تکاملی خود باید آن عناصر را به سطح یا سنتزی بالاتر برساند. پس نظام جدید، هم برمی‌اندازد (رفع می‌کند)، هم نگاه می‌دارد (عناصر قدیم را)، و هم ترفیع می‌بخشد (و جالب اینکه در زبان ما، رفع و ترفیع هر دو از یک ریشه‌اند). همین منطق دیالکتیکی بر واژه‌ها نیز حاکم است. به عقیده هگل، باید گذاشت لفظ مراحل تکاملی خود را بپیماید و معنایش به‌طور دیالکتیکی متحول شود. واژه‌سازی برخلاف روح تاریخ فلسفه است (که هگل بنیانگذار حقیقتی آن بود). هر معنای جدید متضمن معانی گذشته خود ولی در سطحی بالاتر است. منتها باید ریشه یا گذشته لفظ را بررسید تا به توان بالقوه آن پی برد. نتیجه (چنانکه قیاس اقترانی بهترین نمونه آن است) همواره حاوی گامهایی است که به آن انجامیده است؛ فعلیت مرحله کمال قوه است. بنابراین، نمی‌توان گفت استعمال گذشته لفظ برتر از کاربرد کنونی آن بوده است. به عقیده هگل، کار فیلسوف تکامل بخشیدن به زبان است، نه بازگشت به گذشته آن. ریشه لغت فقط از این حیث درخور توجه است که حکایت از استعداد آتیه آن دارد.



چنین بود برخی از علت‌های دشواری فهم هگل. همچنین به اجمال

مروری کردیم بر گوشه‌ای از تأثیر دوران‌ساز او در سرنوشت جهان. ولی البته نفوذ او به‌همین مقدار محدود نمی‌شود. هگل به‌شیوه‌ها و از جهاتی در فلسفه و کلام و سیاست و تاریخ و علوم اجتماعی تأثیر گذاشته که شگفت‌آور است. از این‌رو، هر کس به‌هریک از این دانش‌ها - یا اصولاً به‌دگرگونی‌های وضع جهان در نزدیک به دو قرن اخیر - توجه داشته باشد، باید از نظریات اساسی او اطلاعی ولو اجمالی کسب کند. نمی‌گوییم هگل یکی از بزرگترین فیلسوفان است، زیرا به‌رغم طرفداران و پیروان بی‌شمارش، عده‌ای از صاحب‌نظران معتبر با آن ارزیابی مخالفند. اما بدون هیچ‌گونه تردید، او یکی از مهمترین فلاسفه است و غفلت از او جایز نیست. این کتاب مختصر که به‌زبانی روشن و به‌روشی جذاب به‌نگارش درآمده، به‌منظور رفع همین نیاز به‌فارسی ترجمه شده است. خوشبختانه چنانکه از کتابنامه فارسی در انتهای کتاب می‌توان دید، نویسندگان و مترجمان ما، بویژه در سالهای اخیر، از او غافل نبوده‌اند. امیدوارم خواندن این کتاب، زمینه‌ساز فهم بهتر و مطالعه گسترده‌تر و توجه باز هم بیشتر به‌این متفکر گرانمایه و بسیار مهم شود. ترجمه آن را به‌همه دانشجویان فلسفه در ایران و به‌روح پاک مترجم نخستین اثر کامل درباره هگل، شادروان حمید عنایت تقدیم می‌کنم.

عزت‌الله فولادوند

بهمن ۱۳۷۸

دیباچه

هیچ فیلسوفی در قرن نوزدهم یا بیستم تأثیری را که هگل در جهان گذاشته، نگذاشته است. تنها استثناء ممکن بر این گفته بسیار کلی احتمالاً کارل مارکس است که خود او نیز سخت متأثر از هگل بود. بدون هگل، نه تحولات فکری یکصد و پنجاه سال اخیر در مسیری که افتاده است، می افتاد، و نه تحولات سیاسی.

اگر هیچ دلیل دیگری هم نباشد، تنها به دلیل تأثیر هگل، فهم او مهم است؛ ولی فلسفه او به هر حال به خودی خود نیز ارزش بررسی دارد. اندیشه های ژرف هگل او را به بعضی نتیجه ها رسانید که به چشم خواننده امروزی عجیب و حتی باطل می نماید. اما صرف نظر از اینکه درباره نتایجی که او گرفته چه بیندیشیم، استدلالها و بینشهایی در کار وی هست که تا امروز قدرت خود را حفظ کرده است. هم اینهاست که زحمت لازم برای فهم هگل را جبران می کند، به علاوه خرسندی حاصل از اینکه فهم ما از بوته آزمونی که هگل پیش آورده، سربلند بیرون بیاید.

اینکه هگل بوته آزمونی پیش می آورد، انکارپذیر نیست. شرحهایی که بر هگل نوشته شده اینجا و آنجا پر از اشاره هایی است به «صعوبت هیمالیایی» نثر و به «مصطلحات انزجارآور» و به «نهایت غموض» اندیشه او. برای اینکه شاهی از این مشکل به دست داده باشم، نسخه ای از کتابی را که بسیاری بزرگترین اثر او می دانند، یعنی پدیدارشناسی ذهن^۱، به طور اتفاقی باز می کنم. نخستین جمله کاملی که تصادفاً در صفحه ۵۹۶ آمده چنین است:

۱. *Phenomenology of Mind* در باب اینکه چرا عنوان این کتاب پدیدارشناسی ذهن ترجمه شده است (و نه پدیدارشناسی روح که امروزه متداولتر است) در فصل چهارم توضیحات مفصل آمده است. (مترجم)

«این فقط دگرگونی جابجاشونده آن جنبه‌هاست که یکی از آنها بواقع بازگردانیده شدن به درون خود آن است، اما صرفاً در مقام وجود لنفسه، یعنی به عنوان جنبه انتزاعی که در یک سو در مقابل دیگران ظاهر می‌گردد.» تصدیق می‌کنم که این جمله را از سیاقی که در آن آمده بزور کنده و بیرون آورده‌ام؛ ولی همین هم باز حکایت از مشکلاتی می‌کند که شخص برای سر درآوردن از هگل با آن روبروست. از اینگونه جمله‌های وحشتناک در هریک از ۷۵۰ صفحه پدیدارشناسی باز هم پیدا می‌شود.

در کتابی مختصر درخور مخاطبانی بدون هیچ شناخت قبلی از کار چنین فیلسوفی، شرح و توضیح آثار او وظیفه‌ای آسان نیست. برای اینکه این وظیفه را اندکی بهتر بتوان ادا کرد، من دو کار کرده‌ام. نخست محدود کردن دامنه آن بوده است. نکوشیده‌ام سراسر اندیشه هگل را بیان کنم. از این رو، خواننده اینجا هیچ گزارشی از سخنان هگل در درسهای زیبایی‌شناسی^۱، یا درسهای تاریخ فلسفه^۲، یا درسهای فلسفه دین^۳، یا چیزی از دایرةالمعارف علوم فلسفی^۴ نخواهد یافت، مگر در صورت تداخل این آثار با کارهایی که در آنها بحث شده است. (این تداخل در مورد دایرةالمعارف فراوان است؛ بخش اعظم آن که جاهای دیگر مورد بحث قرار نگرفته، مربوط به فلسفه طبیعت است.) البته این محذوفات مهم است، ولی من خویشتن را با این فکر دلداری می‌دهم که خود هگل هم [اگر بود] محوریت مطلق برای آنها در نظام فلسفی خویش قائل نمی‌شد. از آن مهمتر، نیامدن شرح مفصل درباره علم منطق^۵ هگل است که او خود بدون شک آن را اثری کلیدی می‌دانست. من کوشیده‌ام چیزی از هدف و روش و صبغه آن را برسانم، ولی منطق آنقدر مطول و آنچنان بشدت انتزاعی است که گزارش کافی و وافی آن، به نظر من، از گنجایش هر مقدمه یکصد [و پنجاه] صفحه‌ای بر فلسفه هگل بیرون است. برای اینکه قله‌های سر به آسمان کشیده اندیشه هگل را برای نوآموزان

1. *Lectures on Aesthetics.*

2. *Lectures on the History of Philosophy.*

3. *Lectures on the Philosophy of Religion.*

4. *Encyclopedia of Philosophical Sciences.*

5. *Science of Logic.*

دستیاب تر کنم، بخش دوم استراتژی من این بوده که نرمترین روش ممکن را برگزینم. بنابراین، از ملموسترین بخش اندیشه هگل که کیفیت انتزاعی آن از همه کمتر است، یعنی فلسفه تاریخ او، آغاز می‌کنم. از آنجا، ولی هنوز در سطح اجتماعی و سیاسی، بالا می‌رویم تا برسیم به نظریات او درباره آزادی و سازماندهی عقلانی به جامعه. فقط آن‌گاه خواهیم کوشید به ذروه‌های سنگلاخ پدیدارشناسی صعود کنیم. پس از آن، اندکی بالا رفتن از ارتفاعات منطق تنها به کمی زحمت بیشتر نیاز خواهد داشت.

هگل‌شناسان ممکن است به‌گزینش من از آثاری که برای بحث انتخاب کرده‌ام، یا به‌توالی و ترتیبی که درباره آنها بحث می‌کنم، اعتراض داشته باشند. اما چنانکه گفتم، غرض از ترتیب بحث ما این نیست که بگوییم هگل خود به‌چه نحوی ممکن بود افکار خویش را عرضه کند. در مورد گزینش آثار، من ادعا ندارم که هگل تصور می‌کرد درسهای فلسفه تاریخ^۱ او مثلاً از بخش فلسفه طبیعت در دایرةالمعارف مهمتر است. همین قدر می‌دانم که این کتاب برای بحث درباره هردو آنها گنجایش کافی داشته است، و یقین دارم که فلسفه تاریخ هگل از نظر اندیشه نوین مهمتر بوده و تا امروز توجه خوانندگان عمومی را بمراتب بیش از فلسفه طبیعت او جلب کرده است. (از عنوان مبحث اخیر به اشتباه نیفتید: فلسفه طبیعت هگل حاوی ژرف‌اندیشیهای او درباره ارزش و زیبایی کوهها و جنگلها نیست؛ کوشش اوست برای نشان دادن اینکه علوم طبیعی - فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی و غیره - چگونه با مقولات او در منطق انطباق می‌یابند. بسیاری از گفته‌های هگل از آن زمان تاکنون منسوخ شده: مثلاً دانش ما از تکامل، کذب نظر او را که طبیعت نمی‌تواند متحول شود، نشان داده است.) بنابراین، گزینش من تحت تأثیر سه عامل صورت گرفته است: چه چیزی در اندیشه هگل محوریت دارد، چه چیز را می‌توان برای خواننده عمومی در محدوده حجم این کتاب قابل فهم کرد، و چه چیزی هنوز برای مردمی که در اواخر قرن بیستم زندگی می‌کنند جالب توجه و مهم است.

1. *Lectures on the Philosophy of History.*

از باب نظری که در این صفحات راجع به هگل بیان شده، به بسیاری کسان می‌یونم. در دانشگاه آکسفورد، بخت با من یار بود که توانستم در دو دوره کلاسهای برجسته و استثنایی ج. ل. ه. تامس^۱ شرکت کنم که دانشجویانش را مجبور می‌کرد در بخشهای مختلف پدیدارشناسی جمله به جمله آنقدر کند و کاو کنند تا عاقبت معنای هر جمله را بیرون بکشند. سپس ریزه کاری در آن کلاسها، با تصویر وسیعتری که پاتریک گاردنر^۲ در درسهای خود در باب ایده آلیسم آلمان عرضه می‌داشت، به شایسته ترین وجه تکمیل می‌شد. دین دیگرم به نویسندگانی است که آنچه را امیدوارم بهترین افکار در کتابهایشان بوده است، آزادانه از ایشان به یغما برده‌ام. برجسته ترین این کتابها پدیدارشناسی هگل از ریچارد نرمن^۳، مدخلی بر متافیزیک هگل اثر ایوان سول^۴، و دو کتاب هردو به نام هگل یکی نوشته والتر کاوفمن^۵ و دیگری به قلم چارلز تیلر^۶ بوده است. باب سالومون^۷ نسخه ماشین شده دستنوشته مرا خواند و پیشنهادهایی برای به کرد آن داد، همین طور هنری هاردی^۸ و کیث تامس^۹ و گزیننده ای گمنام در انتشارات دانشگاه آکسفورد. در خاتمه باید از خانم جین آرچر^{۱۰} به دلیل چیره دستی اش در ماشین نویسی سپاسگزاری کنم، و همچنین از روث و ماریون و استر^{۱۱} که در تعطیلات تابستانشان گذاشتند بخشی از وقت را صرف کارم کنم.

پیتر سینگر

ملبورن، استرالیا

مارس ۱۹۸۲

1. J. L. H. Thomas

2. Patrick Gardiner

3. Richard Norman, *Hegel's Phenomenology*.

4. Richard Norman, *Hegel's Phenomenology*.

5. Walter Kaufmann, *Hegel*.

6. Charles Taylor, *Hegel*.

7. Bob Solomon

8. Henry Hardy

9. Keith Thomas

10. Jean Archer

11. Ruth, Marion, Esther

روزگار و زندگی هگل

روزگار هگل

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل در ۱۷۷۰ در شهر اشتوتگارت [در آلمان] چشم به جهان گشود. پدرش یکی از کارمندان جزء در دربار دوک نشین وورتمبرگ^۱ بود. خویشاوندان دیگرش یا معلم بودند یا کشیشان لوتری مذهب. هیچ چیز فوق العاده‌ای درباره زندگی او نیست که بتوان نقل کرد، اما روزگاری که وی در آن می‌زیست، از نظر سیاسی و فرهنگی و فلسفی، بسیار مهم و حساس بود.

در ۱۷۸۹، خبر سقوط باستیل در سراسر اروپا طنین افکند. دو خط شعر زیر را وردزورث^۲ درباره همین لحظه تاریخی گفته است:

زنده بودن در آن سپیده دم نعمتی بهشتی بود،

ولی جوان بودن خود بهشت بود!

هگل در آستانه نوزده سالگی بود. او نیز بعدها انقلاب کبیر فرانسه را «سپیده دمی شکوهمند» خواند و افزود: «هر موجود متفکری در جشن

1. Württemberg

۲. William Wordsworth (۱۷۷۰-۱۸۵۰). شاعر انگلیسی. (مترجم)

آغاز آن دوران نو شرکت جست.^۱ خود او نیز هنگامی که بامداد یکی از روزهای یکشنبه با عده‌ای از رفقای دانشجوی از خانه بیرون شد تا به نشانه امیدهایی که بذیشان را انقلاب کبیر پراکنده بود، باتفاق نهال آزادی را در دل خاک بنشانند، در آن جشن شرکت جست.

هگل بیست و یک ساله بود که جنگهای متعاقب انقلاب کبیر آغاز شد، و ارتش انقلابی فرانسه هنوز دیری نگذشته، به آلمان هجوم آورد. منطقه‌ای که ما اکنون آن را آلمان می‌نامیم، از بیش از ۳۰۰ امیرنشین و دوک‌نشین و شهر آزاد تشکیل می‌شد که به اسم امپراتوری مقدس روم با هم نوعی پیوستگی سست و آزاد داشتند، و فرانسیس اول از اتریش بر آنها ریاست داشت. ناپلئون وقتی اتریشیها را در دو نبرد اولم^۲ و اُسترلیتز^۳ تار و مار کرد، طومار عمر این امپراتوری یکهزارساله را درنوردید، و سپس در ۱۸۰۶ ارتش پروس را در نبرد ینا^۴ شکست داد که دومین امیرنشین نیرومند آلمان بود. هگل در آن هنگام در ینا زندگی می‌کرد. ممکن است انتظار داشت که او با امیرنشین شکست‌خورده آلمان همدل و همدرد باشد؛ ولی یک روز پس از اینکه فرانسویان ینا را به اشغال درآوردند، هگل نامه‌ای نوشت فقط حاکی از ستایش ناپلئون به این عبارت: «امپراتور [یعنی ناپلئون] – این جان جهان^۵ – را دیدم که سوار بر اسب از سپاهیان خویش سان می‌بیند؛ براستی احساس شگفتی است دیدن چنین فردی که اینجا در یک نقطه خلاصه شده است و نشسته بر اسب، بر سراسر جهان دست می‌یازد و بر آن چیره است.»

این ستایش در سراسر دوران فرمانروایی ناپلئون بر اروپا همچنان برجای بود؛ و وقتی او در ۱۸۱۴ شکست خورد، هگل آن واقعه، یعنی منظره نابودی نابغه‌ای عظیم به دست اندک‌مایگان را، تراژدی خواند.

1. *Philosophy of History*, p. 447.

2. Ulm

3. Austerlitz

4. Jena

5. world soul

دوره قدرت فرانسه از ۱۸۰۶ تا ۱۸۱۴، در آلمان عصر اصلاحات بود. در پروس، فون اشتاین^۱، مردی لیبرال، به‌رایزنی پادشاه منصوب شد و بی‌درنگ نظام سرف‌داری را برچید و دستگاه حکومت را از نو سازمان داد. پس از او، فون هاردنبرگ^۲ آمد که قول داد در پروس نظام حکومت انتخابی بنیاد نهد؛ اما بعد از شکست ناپلئون، این امیدها نقش بر آب شد. پادشاه پروس، فریدریش ویلهلم سوم، از اصلاحات روی گردانید، و در ۱۸۲۳ پس از سالها تأخیر، فقط مجلس «طبقاتی»^۳ موقتی تأسیس کرد که کاری بجز رایزنی از آن ساخته نبود، و به‌هرحال زمینداران بر آن سیطره داشتند. از این گذشته، در ۱۸۱۹ همه امیرنشینهای آلمان در جلسه‌ای در کارلزباد^۴ به‌توافق رسیدند که روزنامه‌ها و مجله‌ها را سانسور کنند و بر ضد همه کسانی که طرفدار افکار انقلابی بودند، دست به اقدامات سرکوبگرانه زنند.

از نظر فرهنگی، هگل در عصر زرین ادبیات آلمان می‌زیست. گرچه بیست سال از گوته و ده سال از شیلر کوچکتر بود، به‌سنی رسیده بود که قدر کارهای پخته آنان را بداند. با هولدرلین^۵ دوستی نزدیک داشت، و با رهبران نهضت رمانتیسم آلمان، از جمله نووالیس^۶ و هردر^۷ و اشلایرماخر^۸ و برادران اشگل^۹، هم‌عصر بود. از گوته و

۱. Baron Heinrich von Stein (۱۷۵۷-۱۸۳۱). سیاستمدار پروس. (مترجم)

۲. Prince Karl von Hardenberg (۱۷۵۰-۱۸۲۲). سیاستمدار پروس. (مترجم)

3. «estates»

4. Carlsbad

۵. J. C. F. Hölderlin (۱۷۷۰-۱۸۴۳). شاعر آلمانی. (مترجم)

۶. Novalis نام مستعار یارون فریدریش فون هاردنبرگ (۱۷۷۲-۱۸۰۱). شاعر آلمانی و از پیشروان رمانتیسم در آن سرزمین. (مترجم)

۷. J. G. Herder (۱۷۴۴-۱۸۰۳). فیلسوف و ادیب آلمانی. (مترجم)

۸. F. E. D. Schleiermacher (۱۷۶۸-۱۸۳۱). فیلسوف و متکلم پروتستان آلمانی. (مترجم)

۹. A. W. von Schlegel (۱۷۶۷-۱۸۴۵). ادیب و زبان‌شناس آلمانی. برادرش فریدریش (۱۷۷۲-۱۸۲۹) نیز مانند او در زبانهای شرقی دست داشت و چندی شاغل مناصب سیاسی بود. (مترجم)

شیلر سخت متأثر بود، و گرچه آشکارا به برخی از افکار زائیده نهضت رمانتیسم دل سپرده بود، بیشتر آرمانها و هدفهای رمانتیکها را مردود می‌شمرد.

از همه مهمتر به لحاظ تحول فکری هگل، وضع فلسفه آلمان در دوره فعالیت او بود. برای آگاهی از زمینه فکری خود هگل، باید این داستان را از کانت آغاز کنیم، و سپس اجمالاً پردازیم به آنچه از آن پس روی داد.

نقد عقل محض^۱ ایمانوئل کانت که اکنون یکی از بزرگترین آثار فلسفی همه قرون و اعصار به شمار می‌رود، در ۱۷۸۱ انتشار یافت. کانت می‌خواست احراز کند که عقل ما در زمینه معرفت به چه چیزهایی می‌تواند و نمی‌تواند برسد، و نتیجه گرفت که ذهن ما صرفاً دریافت‌کننده منفعل اطلاعات کسب‌شده از راه چشم و گوش و سایر حواس نیست. کسب معرفت تنها به این دلیل میسر می‌شود که ذهن ما نقش فعال دارد و آنچه را تجربه می‌کنیم، نظم و سامان می‌دهد. ما جهان را در چارچوب مکان و زمان و جوهر می‌شناسیم؛ اما مکان و زمان و جوهر واقعیاتی عینی نیستند که «آن بیرون» مستقل از ما وجود داشته باشند. آفریده قوه شهود^۲ یا عقل ما هستند که بدون آنها قادر به فهم و دریافت جهان نیستیم. بنابراین، طبعاً می‌توان پرسید: پس جهان مستقل از چارچوبی که در آن به فهمش کامیاب می‌شویم، واقعاً چگونه است؟ کانت می‌گوید به این پرسش هرگز نمی‌توان پاسخ داد. واقعیت مستقل — که کانت نام آن را «شیء فی نفسه»^۳ گذاشته بود — تا ابد فراسوی معرفت ماست.

نقد عقل محض تنها کتابی نبود که در مدت عمر کانت باعث اشتهار

1. *Critique of Pure Reason.*

2. intuition

3. thing-in-itself

بی‌مانند او شد. دو نقد دیگر نیز بود، یکی نقد عقل عملی^۱ در باب اخلاق، و دیگری نقد قوه حکم^۲ که بخش بزرگی از آن درباره زیبایی‌شناسی است. در اولی، کانت آدمی را موجودی قادر به پیروی از قانون عقلی اخلاق تصویر کرده است، ولی موجودی که همچنین ممکن است تحت تأثیر تمایلات غیر عقلانی ناشی از فطرت فیزیکی ما، از آن راه منحرف شود. اخلاقی رفتار کردن همیشه نیازمند تلاش و مبارزه است. پیروزی از طریق سرکوب کلیه تمایلات به‌استثنای احساس احترام به قانون اخلاق به دست می‌آید که ما را وامی‌دارد به تکلیف‌مان صرفاً به خاطر خود آن عمل کنیم. برخلاف این تصویر که اخلاق را فقط مبتنی بر جنبه‌های استدلالی فطرت آدمی نشان می‌دهد، در نقد قوه حکم، کانت درک و ارج نهادن به زیبایی را متضمن وحدت هماهنگ قوه فهم و قوه متخیله ما تصویر می‌کند.

کانت در کلمات پایانی نقد عقل محض ابراز امیدواری می‌کرد که با دنبال کردن راه فلسفه نقدی که او خود در آن گام زده بود، بتوان «پیش از سر آمدن قرن حاضر» به چیزی دست یافت که مردم قرنهای پیشین از دست یافتن به آن ناتوان مانده بودند، یعنی «اقناع و ارضاء کامل عقل انسانی در خصوص آنچه همیشه عقل را به کنجکاوی برانگیخته، ولی تاکنون بیهوده و بی‌حاصل بوده است.» کامیابی کانت آنچنان چشمگیر بود که تا مدتی نه تنها به کانت، بلکه به خوانندگانش نیز چنین می‌نمود که فقط کافی است معدود جزئیاتی بدان افزوده شود تا کل فلسفه از آن‌پس به کمال برسد. اما ناخرسندی از کانت بتدریج آغاز شد.

نخستین منشأ ناخرسندی، نظر کانت درباره «شیء فی نفسه» بود. اینکه چیزی وجود داشته باشد ولی ناشناختنی بماند، محدودیتی برای

قوای عقلی آدمی بود که ناخرسندی برمی‌انگیخت. وقتی کانت می‌گفت ما هیچ شناختی از شیء فی‌نفسه نداریم، و با این حال مدعی معرفت به این بود که شیء فی‌نفسه وجود دارد و «شیء» است، آیا ضد و نقیض حرف نمی‌زد؟ کسی که اقدام به برداشتن این گام جسورانه کرد که وجود شیء فی‌نفسه را انکار کند، یوهان فیشته^۱ بود که می‌گفت من به این ترتیب از خود کانت نیز به فلسفه او وفادارترم. به نظر فیشته، جهان سراسر می‌بایست چیزی دانسته شود که ذهنهای فعال ما مقوم آن است. چیزی که ذهن نمی‌تواند به آن شناخت حاصل کند، وجود ندارد.

دومین سرچشمه ناخرسندی، بخش‌بندی طبیعت انسانی بود که از فلسفه اخلاق کانت لازم می‌آمد. در اینجا، شیلر بود که در کتابش در باب تربیت آدمی در زیبایی‌شناسی^۲ حمله را آغاز کرد. او نیز بر این نظر بود که از کانت برای آوردن چیزی بهتر از کانت استفاده می‌کند. شیلر الگوی دآوری زیبایی‌شناختی به معنای وحدت فاهمه و متخیله را از نقد قوه حکم اقتباس کرد. او می‌گفت شک نیست که سراسر زندگی ما باید به همین سان هماهنگ باشد. طبیعت آدمی را تا ابد منقسم به عقل و انفعالات [یا عواطف] تصویر کردن، و حیات اخلاقی ما را پیکاری ابدی میان آن دو بخش دانستن، خفت‌آور و نشانه روحیه شکست‌پذیری است. به عقیده شیلر، شاید وصف کانت از وضع اسف‌انگیز کنونی زندگی بشر درست بود، ولی همیشه چنین نبوده است و لازم نیست همواره چنین باشد. در یونان باستان که اینقدر به دلیل خلوص و پاکیزگی فرمهای هنری آن ستایش می‌شد، بین عقل و انفعال وحدتی هماهنگ برقرار بود. از این رو، شیلر خواستار آن بود

۱. Johann Gottlieb Fichte (۱۷۶۲-۱۸۱۴). فیلسوف آلمانی. (مترجم)

2. *Lectures on the Aesthetic Education of Man.*

که شَمّ زیبایی‌شناسی در کلیه شئون زندگی از نو زنده شود و پایه‌ی اعاده‌ی آن هماهنگی و تلائمی در فطرت آدمی قرار گیرد که مدتهاست از دست رفته است.

هگل بعدها نوشت که فلسفه‌ی کانت «اساس و نقطه‌ی عزیمت فلسفه‌ی جدید آلمان بوده است»^۱ و ما می‌توانیم بیفزاییم که فیخته و شیلر، منتها هر یک به شیوه‌ای متفاوت، جهت‌هایی را نشان دادند که می‌بایست عزیمت به آن سمتها صورت گیرد. شیء فی نفسه ناشناختنی، و تصور فطرت انسانی که در تفرقه و پیکار با خویشتن است، برای پسینیان کانت مشکلاتی بود که می‌بایست حل شود.

هگل در یکی از نوشته‌های قدیمتر خود، شیلر را ستوده است از این رو که به نظر کانت درباره‌ی فطرت آدمی اعتراض کرده و بویژه متذکر شده است که این ناهماهنگی و تفرقه یکی از حقایق جاوید در مورد طبیعت انسان نیست، بلکه مشکلی است که باید بر آن فائق آمد. با این حال، هگل حاضر نبود بپذیرد که تربیت زیبایی‌شناختی راه چیرگی بر آن مشکل است، بلکه این کار را در عهده‌ی فلسفه می‌دانست.

زندگی هگل

هگل در مدرسه بسیار خوب کار کرد و برنده‌ی بورسی برای تحصیل در یکی از حوزه‌های علمیه‌ی معروف در شهر توبینگن شد و در آنجا فلسفه و کلام خواند و با هولدرلین شاعر و یکی از دانشجویان جوانتر و بسیار با استعداد فلسفه به نام فریدریش شلینگ^۲ پیوند دوستی برقرار ساخت. شلینگ پیش از آنکه کسی حتی نام هگل را شنیده باشد، به عنوان فیلسوف شهرت ملی یافت، و بعدها وقتی شهرتش تحت الشعاع

1. *Science of Logic*, vol. I, p. 44.

2. Friedrich Schelling (1775-1854).

آوازه هگل قرار گرفت، گله داشت که دوست سابقش افکار او را اقتباس کرده است. کمتر کسی امروز آثار شلینگ را می‌خواند، ولی مشابهت‌های موجود بین نظریات او و هگل آنقدر هست که احتمال صحت گلایه‌هایش را قویتر کند، البته به شرط نادیده گرفتن اینکه هگل با استفاده از نکات مورد موافقت هردو، چقدر جلوتر رفت و چه کارها کرد.

هگل پس از تکمیل تحصیلاتش در توبینگن، پذیرفت که در خانواده‌ای توانگر در سویس معلم خصوصی شود. سپس شغلی مشابه در فرانکفورت بر عهده گرفت. در این دوره، به مطالعه و تفکر درباره مسائل فلسفی ادامه می‌داد. مقالاتی نه برای انتشار، بلکه برای روشن شدن افکار خویش نوشت که نشان می‌دهد در افکارش تندرو بوده است. عیسی با سقراط مقایسه می‌شود، و در این مقایسه، در مقام معلم اخلاق، رتبه پایتتر بوضوح به او تعلق می‌گیرد. به نظر هگل، محافظه‌کاری و سخت‌کشی در دین، در راه رسیدن به این هدف که آدمی به تلائم و هماهنگی بازگردانیده شود ایجاد مانع می‌کند، زیرا او را وامی‌دارد که قوای فکری خویش را تابع مرجعیتی بیرونی قرار دهد. گرچه هگل در بقیه عمر نیز همچنان به صبغه‌ای از این نگرش پای‌بند ماند، ولی تندرویهایش تا حدی تخفیف یافت، تا جایی که بعدها خویش را یکی از مسیحیان پیرو لوتر می‌شمرد و به‌طور منظم در مراسم عبادی کلیسای لوتری شرکت می‌جست.

هگل پس از فوت پدرش در ۱۷۹۹، صاحب ارثیه کوچکی شد. از تعلیم خصوصی در خانواده‌ها دست کشید و به‌دوستش شلینگ در دانشگاه ینا در امیرنشین کوچک وایمار پیوست. شلینگ و فیشته از پیش در ینا بودند، و شلینگ شهرتی نیز بهم رسانده بود؛ اما هگل هنوز هیچ چیز منتشر نکرده بود و می‌بایست به تدریس غیر رسمی [در

دانشگاه] و حق‌التدریس مختصری که دانشجویانش می‌پرداختند و برای شنیدن درسهای او می‌آمدند (و شمارشان در ۱۸۰۱ از ۱۱ نفر تجاوز نمی‌کرد و در ۱۸۰۴ به ۳۰ تن رسید) قناعت کند.

در ینا، هگل جزوه مفصلی درباره تفاوت‌های فلسفه فیثته و شلینگ انتشار داد و اظهار عقیده کرد که نظریات شلینگ در تمام موارد مرجح است. مدتی با شلینگ در نشریه‌ای به نام مجله انتقادی فلسفه^۱ همکاری می‌کرد و چند مقاله برای آن نوشت. در ۱۸۰۳ شلینگ از ینا رفت، و هگل شروع به آماده ساختن نخستین اثر عمده‌اش، پدیدارشناسی ذهن، کرد. ارثیه‌اش تمام شده بود، و سخت به پول نیاز داشت. قراردادی با یکی از ناشران امضا کرد که، به موجب آن، پولی به‌وی پیش‌پرداخت می‌شد؛ ولی قرارداد حاوی مواد بسیار شاقی بود ناظر بر جریمه نویسنده در صورتی که دستنوشته را تا روز ۱۳ اکتبر ۱۸۰۶ به‌پست نسیارد. از قضا این همان روزی شد که فرانسویان پس از پیروزی بر پروسیها، ینا را به اشغال درآوردند. هگل مجبور بود، برای حفظ آن ضرب‌الاجل، بخشهای نهایی کتاب را شتابان به پایان برساند، و با هول و هراس ببیند که چاره‌ای ندارد غیر از اینکه دستنوشته را (که نسخه منحصر بفرد بود) در آن هنگامه و آشوب ناشی از ورود سپاهیان متخاصم به بیرون شهر ینا، ارسال کند. خوشبختانه دستنوشته به سلامت رسید، و کتاب در اوایل ۱۸۰۷ منتشر شد.

نخستین واکنشها از شور و شوق حکایت نمی‌کرد، ولی به هر حال آمیخته به احترام بود. شلینگ وقتی که دید دیباچه کتاب حاوی حمله‌ای جدلی به نظریات ظاهراً متعلق به اوست، ناراحت شد، که این ناراحتی البته قابل درک بود. هگل نامه‌ای به او نوشت و توضیح داد که

1. *Critical Journal of Philosophy.*

منظورش انتقاد از مقلدان بی‌لیاقت وی بوده است، نه خود او. شلینگ پاسخ داد که چنین فرقی در دیباچه گذاشته نشده است و نخواست آرام شود. از آنجا، دوستی هگل و شلینگ به سر آمد.

زندگی در ینا به علت حضور نیروهای اشغالگر فرانسوی سامان نداشت. دانشگاه بسته شده بود؛ هگل یک سال به عنوان سردبیر یکی از روزنامه‌ها کار کرد، و سپس مدیریت دبیرستانی را در شهر نورمبرگ بر عهده گرفت. پنج سال در این سمت ماند و در کار موفق بود. گذشته از مواد معمول، به دانش‌آموزان فلسفه نیز درس می‌داد. اینکه آنان چه بهره‌ای از درسهایش گرفته باشند، معلوم نیست.

در نورمبرگ، زندگی داخلی هگل سامان یافت. پیشتر در ینا، هگل از زنی که صاحبخانه‌اش بود و مدارکی در دست است که قبلاً از عشاق دیگر نیز دو بچه حرامزاده پیدا کرده بود، صاحب پسری نامشروع شد. در ۱۸۱۱ در چهل و یک‌سالگی با دختر یکی از خانواده‌های قدیمی نورمبرگ ازدواج کرد. همسرش کمتر از نصف سن او را داشت، اما ازدواجشان تا جایی که از ظواهر پیداست، توأم با خوشبختی بود. دو پسر پیدا کردند، و پس از مرگ مادر پسر اول هگل، همسرش آنقدر گذشت داشت که آن بچه نامشروع را نیز در خانواده جای دهد.

در این سالها، هگل کتاب مطول علم منطق را انتشار داد که جلد‌های اول و دوم و سوم آن بترتیب در ۱۸۱۲، ۱۸۱۳ و ۱۸۱۶ از چاپ درآمد. درک و ارج آثار وی رفته‌رفته بیشتر می‌شد، و در ۱۸۱۶ از او برای احراز سمت استادی فلسفه در دانشگاه هایدلبرگ دعوت کردند. در آنجا هگل دایرةالمعارف علوم فلسفی را نوشت که کل نظام فلسفی او در آن نسبتاً به اختصار بیان شده است، و بسیاری از مطالب آن به صورت مفصلتر در کارهای دیگرش آمده است.

آوازه هگل اکنون چندان بلند شده بود که وزیر آموزش و پرورش پروس از او درخواست کرد استادی کرسی معتبر و آبرومند فلسفه در دانشگاه برلین را بپذیرد. نظام آموزشی پروس از اصلاحات فون اشتاین و فون هاردنبورگ سود برده بود، و برلین کم‌کم به صورت مرکز روشنفکری همه امیرنشینهای آلمان درمی‌آمد. هگل بی‌درنگ آن پیشنهاد را پذیرفت، و از ۱۸۱۸ تا هنگام مرگ در ۱۸۳۱ در برلین تدریس می‌کرد.

این دوره نهایی از هر جهت نقطه اوج زندگی هگل بود. اقدام به نگارش و انتشار فلسفه حق^۱ کرد، و فلسفه تاریخ و فلسفه دین و زیبایی‌شناسی و تاریخ فلسفه درس می‌داد. ولی در تدریس، بیانش به معنای متعارف خوب نبود، هرچند آشکارا دانشجویان را مجذوب و مفتون می‌کرد. یکی از شاگردانش در وصف این موضوع چنین می‌نویسد:

در آغاز، نه می‌توانستم به طرز بیانش راه ببرم و نه به رشته افکارش. خسته و فرسوده و عبوس، گویی در خویشتن فرو ریخته، سر به زیر می‌انداخت و آنجا می‌نشست، و وقتی سخن می‌گفت، دائماً دفترهایش را که قطع رحلی داشت ورق می‌زد و در آنها پس و پیش و بالا و پایین می‌رفت و جستجو می‌کرد. سینه صاف‌کردنها و سرفه‌هایش پیوسته در جریان کلامش وقفه می‌افکند. هر جمله بتنهایی و با زحمت بیرون می‌آمد و پاره‌پاره می‌شد و در هم می‌ریخت... فصاحت صاف و زلال مشروط بر این است که سخنور زیر و روی موضوع را بررسیده و آنرا از بر داشته باشد... اما این مرد می‌بایست نیرومندترین اندیشه‌ها را از ژرفترین شالوده‌های امور

برکشد... تصویر این دشواریها و آن زحمت عظیم، زنده‌تر از آنچه طرز بیان او نمایان می‌ساخت، متصور نیست.^۱

هگل اکنون دیگر جماعات وسیعی از شنوندگان را جلب می‌کرد. مردم از سراسر دنیای آلمانی‌زبان برای شنیدن بیانات او می‌آمدند، و بسیاری از هوشمندترینشان مریدش می‌شدند. هم‌اینها بودند که پس از مرگش، دفترهای حاوی درسگفتارهایش را به‌اضافه یادداشتهایی که خود از سخنانش برداشته بودند، ویراستند و انتشار دادند. چند فقره از آثار هگل — درسهای فلسفه تاریخ و درسهای زیبایی‌شناسی و درسهای فلسفه دین و درسهای تاریخ فلسفه — به‌همین نحو به‌دست ما رسیده است.

در ۱۸۳۰ هگل به پاس مقام شامخ خود، به ریاست دانشگاه انتخاب شد. سال بعد، در شصت و یک سالگی، ناگهان بیمار شد و فردای آن روز در خواب درگذشت. یکی از همکارانش نوشت: «چه خلأ وحشتناکی! او سنگ زیربنای دانشگاه ما بود.»

۱. این توصیف از یکی از شاگردان هگل به نام G. Hotho است که در کتاب زیر نقل شده است:

Walter Kaufmann, *Hegel*, pp. 350-1.

کتاب کاوفمن همچنین حاوی مدارک دیگری درباره جزئیات زندگی هگل است.

هدف و غایت تاریخ

هگل تاریخ را جدی می‌گرفت. برخلاف کانت که تصور می‌کرد می‌تواند صرفاً به اتکاء مبانی فلسفی بگوید که طبیعت انسان چیست و همیشه چگونه باید باشد، هگل سخن شیلر را قبول داشت که می‌گفت کل بنیادهای وضع بشر ممکن است از یک عصر تاریخی به عصر دیگر تغییر کند. تصور دگرگونی و تحول در سراسر تاریخ، در جهان‌بینی هگل دارای جنبه بنیادی است. فریدریش انگلس در نگاهی به گذشته، درباره اهمیت هگل در افکار خودش و همکارش کارل مارکس، چنین می‌نویسد:

وجه تمایز طرز فکر هگل از همه فیلسوفان دیگر، شمّ تاریخی استثنایی نهفته در شالوده تفکر وی بود. صرف نظر از اینکه شکل به کار گرفته شده چقدر انتزاعی و ایده‌آلیستی باشد، سیر تحولی اندیشه‌های او همواره موازی با سیر تحولی تاریخ جهان است، و حتی فرض بر این است که دومی برهانی بر اولی است.^۱

۱. این ستایش انگلس از شمّ تاریخی هگل در ضمن مقاله‌ای آمده که انگلس درباره نقد اقتصاد سیاسی مارکس نوشته است و در کتاب زیر می‌توان به آن مراجعه کرد:
K. Marx and F. Engels, *Selected Works* (Foreign Language Publishing House, Moscow, 1951), vol. I, pp. 337-8.

هنوز لازم نیست به معنای آخرین جمله انگلس بپردازیم - که می‌گوید سیر تحولی تاریخ «برهان» نظام اندیشه‌های هگل است - زیرا توازی مسلم میان تحول اندیشه‌های هگل و تحول تاریخ جهان که انگلس به آن اشاره می‌کند، توجیه کافی است برای اینکه فهم هگل از تاریخ جهان را راه ورود به نظام اندیشه‌های وی قرار دهیم.

نکته دیگری که از گفته انگلس برمی‌آید این است که وقتی او اهمیت تأثیر هگل را در مارکس و خودش ارزیابی می‌کند، مقام نخست را به شم تاریخی هگل اختصاص می‌دهد. بنابراین، ما نیز که آشنایی با هگل را از فلسفه تاریخ او آغاز می‌کنیم، درواقع از موضوعی شروع می‌کنیم که نه تنها از جهت نظام [فلسفی] او، بلکه از نظر تأثیر پایدار اندیشه‌هایش نیز حائز مقام محوری است.

فلسفه تاریخ چیست؟

نخست باید فهمید که «فلسفه تاریخ» به معنای مورد نظر هگل چیست. کتاب هگل، فلسفه تاریخ، حاوی مقدار زیادی اطلاعات تاریخی است. می‌توان در آن خلاصه‌ای از تاریخ جهان حاوی رئوس مطالب یافت، از تمدنهای قدیم چین و هند و ایران، و بعد یونان باستان و روم، و سپس سیر تاریخ اروپا از فئودالیسم تا نهضت اصلاح دین و سرانجام عصر روشنگری و انقلاب کبیر فرانسه. ولی پیدا است که هگل کتاب فلسفه تاریخ را صرفاً خلاصه‌ای تاریخی حاوی رئوس مطالب نمی‌پنداشت. کتاب او اثری فلسفی است، زیرا از وقایع تاریخی به عنوان ماده خام استفاده می‌کند و می‌خواهد از آن وقایع فراتر برود. هگل خود گفته است که «فلسفه تاریخ معنایی جز سنجش اندیشمندانه آن [یعنی تاریخ] ندارد.» البته این ممکن است تعریف خود او باشد، ولی تصور کافی و وافی به دست نمی‌دهد که هگل در

کتاب فلسفه تاریخ می‌خواهد چه کند. آنچه در تعریف هگل نیامده، مقصود و نیت اوست دایر بر اینکه غرض از «سنجش اندیشمندان» تاریخ باید ارائه مواد خام به‌عنوان بخشی از یک فرایند عقلی تحول و تکامل باشد تا معنای تاریخ جهان بدین ترتیب آشکار شود.

در اینجا برمی‌خوریم به یکی از اعتقادهای محوری هگل — اعتقاد به اینکه تاریخ معنایی دارد. از نگاه سرد و تیره مکبث^۱، زندگی «قصه‌ای [بود] به‌روایت یکی ابله، سرشار از هیاهو و آشوب، و به‌معنا هیچ». اگر هگل نیز تاریخ را با همین نگاه نگریسته بود، هرگز در صدد نوشتن فلسفه تاریخ بر نمی‌آمد، و حاصل عمرش آنقدر با آنچه بود فرق می‌کرد که دیگر قابل شناخت نبود. امروز نیز نظر علمی بدون شک بسیار شبیه دید مکبث است. به‌ما می‌گوید که سیاره‌ما ذره‌ای ناچیز در کیهان بیش نیست — کیهانی که بزرگی آن حتی در خیال نمی‌گنجد — و حیات در این سیاره از آمیزش گازهایی چند آغاز شد، و سپس نیروهای کور انتخاب طبیعی آن‌را در جاده تکامل انداختند. بخش اعظم اندیشه‌امروزی نیز همراه با این نظر درباره منشأ نوع بشر، از این فرض سر باز می‌زند که تاریخ فراتر از انبوه هدفهای فردی انسانهای بی‌شمار سازنده تاریخ، باز دارای هدفی بالاتر و نهایی است. در روزگار هگل، هیچ چیز نامتعارفی در این اعتقاد محکم او وجود نداشت که تاریخ بشر صرفاً انبوهی پریشان از رویدادهای بی‌معنا نیست — و حتی امروز چنین عقیده‌ای غیر عادی نیست، زیرا اندیشه دینی سنتاً در سیر تاریخ بشری معنا دیده است، ولو تنها این معنا که رویدادهای این جهان فقط مقدمه‌ای است برای جهان بهتری که بعد باید بیاید.

۱. قهرمان تراژدی معروف شکسپیر به‌همین نام. (مترجم)

از این ادعا که تاریخ دارای معناست، ممکن است چندین برداشت مختلف داشت. ممکن است آن را به مفهوم این ادعا گرفت که تاریخ یعنی عملی شدن هدفهای آفریدگاری که کل این فرایند را به حرکت درآورده است؛ یا ممکن است به طور اسرارآمیزتر غرض از آن را چنین تلقی کرد که خود کائنات احیاناً به نحوی از انحا دارای بعضی مقصودهاست. همچنین می توان قول به معنادار بودن تاریخ را از هرگونه التزام دینی یا عرفانی پیراست و فقط آن را به مفهوم این ادعای محدودتر گرفت که تأمل و بازاندیشی درباره گذشته ها به ما امکان می دهد جهتی را که تاریخ پیش می گیرد و مقصدی را که نهایتاً به آن خواهد رسید، تشخیص دهیم - مقصدی که خوشبختانه به بعضی دلایل مطلوب است و می توانیم آن را به عنوان هدف تلاشهای خویش نیز بپذیریم.

فلسفه تاریخ هگل را می توان به شیوه های مختلف تفسیر کرد، متناظر با شیوه های مختلف تلقی این ادعا که تاریخ دارای معناست. در انطباق با استراتژی عمومی ما که می خواهیم با هگل مستقیماً دست و پنجه نرم کنیم، از آن دسته عناصری در کتاب او شروع خواهیم کرد که به تاریخ معنا می دهند، ولی بنا به برداشت سوم از ادعای فوق که از همه کمتر آمیخته به اسرار است.

هگل شخصاً در مقدمه فلسفه تاریخ، نظر خود را درباره جهت و مقصد سراسر تاریخ بشر بدین عبارت بوضوح بیان می کند: «تاریخ جهان هیچ چیز نیست مگر پیشرفت آگاهی از آزادی»^۱. این جمله، درونمایه کل کتاب است (و حتی می توان گفت خلاصه و چکیده درونمایه کل اندیشه هگل که بعد بیشتر به آن خواهیم پرداخت). اکنون

1. *Philosophy of History*, p. 19.

باید بینیم هگل این درونمایه را چگونه بسط و تفصیل می‌دهد. مبدأ کار او شرحی درباره (به قول خودش) «جهان خاورزمین»^۱ است، که مراد وی از آن چین و هند و شاهنشاهی قدیم ایران است. چین و هند را هگل تمدنهایی «ساکن» می‌داند، یعنی جوامعی که به نقطه‌ای معین در تکامل رسیده‌اند و از آن پس تکان نخورده‌اند. او آنها را «بیرون از تاریخ جهان» توصیف می‌کند^۲، یا به عبارت دیگر، نه یکی از بخشهای فرایند عمومی تکامل که اساس فلسفه تاریخ اوست. هگل می‌گوید تاریخ با شاهنشاهی ایران آغاز می‌شود، یعنی «نخستین امپراتوری که به گذر ایام پیوست»^۳.

بحث هگل درباره جهان خاورزمین حاوی جزئیات بسیار است، همه مربوط به اینکه در جامعه خاورزمینی تنها یک تن - یعنی فرمانروا - آزاد است. دیگران همگی کلاً از آزادی محرومند، زیرا باید اراده خویش را تابع پدرسالار^۴، لاما، امپراتور، یا فرعون قرار دهند، یا به هر حال فرمانروایی مستبد به هر نام دیگر. این فقدان آزادی بسیار عمیق است. قضیه صرفاً این نیست که اتباع حاکم مستبد می‌دانند که او می‌تواند آنان را به جرم سرپیچی از اراده وی بی‌رحمانه به کیفر برساند، زیرا لازمه آگاهی از این امر آن است که اتباع اراده‌ای از خود داشته باشند و بتوانند در این باره بیندیشند که آیا دوراندیشی حکم می‌کند یا درست است که فرمان حاکم را گردن نهند. هگل می‌گوید حقیقت این است که اتباع یا رعایای شرقی اراده‌ای از خود به معنای امروزی ندارند. در خاورزمین نه تنها قانون، بلکه حتی اخلاق تابع نظم و نسق از بیرون است. از این رو، امکان دآوری اخلاقی خود فرد درباره درست و نادرست و حق و باطل، معنا ندارد. عقیده درباره اینگونه

1. The Oriental World

2. Ibid., p. 116.

3. Ibid., p. 173.

4. Patriarch

امور از بیرون به خاورزمینیان - البته به غیر از شخص حاکم - القاء می‌شود، و یکی از واقعیات جهان است که مانند وجود کوه و دریا نباید در آن چون و چرا کرد.

به گفته هگل، این نبود استقلال شخصی در فرهنگهای مختلف شرقی به صورتهای مختلف ظهور می‌کند، ولی نتیجه همواره یکسان است. هگل می‌گوید دولت چین بر پایه اصل خانواده سازمان داده شده است. اساس حکومت، مدیریت پدرانۀ امپراتور است، و دیگران جملگی خویشان را به چشم فرزندان دولت می‌نگرند. به این دلیل است که جامعه چینی چنین تأکید محکمی بر اعزاز والدین و اطاعت از آنان می‌کند. بعکس، در هند مفهوم آزادی فردی وجود ندارد، زیرا نهاد اساسی جامعه - یعنی نظام «کاست» که برای هرکس از زن و مرد پیشه‌ای مقرر می‌دارد - چیزی طبیعی و لذا دگرگونی‌ناپذیر انگاشته می‌شود، نه نهادی سیاسی. بنابراین، قدرت حاکمه در هند استبداد طبیعت است، نه حکمران مستبدی به هیأت انسان.

ایران تفاوت می‌کند. گرچه ممکن است در بادی امر شاهنشاه ایران نیز عمدتاً به همان معنا مانند امپراتور چین فرمانروای مطلق به نظر برسد، ولی اساس شاهنشاهی ایران اصلی عام است، قانون [بالا تری] است که هم فرمانروا را تحت ضابطه و قاعده می‌آورد و همه رعیت را، نه صرفاً اطاعت طبیعی در خانواده که به کل دولت تسری داده شود. ایران سلطنت خداسالارانه [یا دینی] داشت استوار بر دین زرتشت که متضمن پرستش نور بود. هگل بسیار به نور به عنوان چیزی پاک و ناب و جهانگیر اهمیت می‌دهد، چیزی مانند خورشید که بر همه می‌تابد و به همه سود برابر می‌رساند. البته معنای این سخن آن نیست که در ایران برابری حکمفرما بود. شاهنشاه فرمانروای مطلق و، بنابراین، تنها شخص آزاد در قلمرو شاهنشاهی بود؛ اما خود اینکه فرمانروایی او بر

اصلی عام مبتنی بود و یکی از واقعیات طبیعی انگاشته نمی شد، چنین معنا می داد که تکامل امکان پذیر است. این تصور که اساس حکمرانی، اصلی عقلی یا معنوی و روحانی است، خود به معنای رشد آگاهی از آزادی است که هگل می خواهد آن را ریشه یابی کند، و، از این رو، آغاز «تاریخ حقیقی» است.

جهان یونانی

استعداد بالقوه برای رشد آگاهی از آزادی در شاهنشاهی ایران وجود داشت؛ ولی این استعداد نمی توانست در درون ساختار آن شاهنشاهی به فعلیت برسد. شاهنشاهی ایران در کوشش برای گسترش بیشتر، با آتن و اسپارت و دیگر دولت شهرهای یونان باستان برخورد کرد. شاهنشاه ایران از یونانیان خواست زعامت وی را گردن بنهند. اما آنان زیر بار نرفتند. شاهنشاه سپاهیانی انبوه و ناوگانی عظیم گرد آورد. ناوگان ایران و ناوگان یونان در سالامیس به هم رسیدند. هگل می گوید آن نبرد حماسی مصافی بود میان فرمانروای شرقی مستبدی که جهان را یکپارچه زیر نگین یک خداوندگار و حکمران می خواست، و دولتهای مجزایی که اصل «فردیت آزاد» را قبول داشتند. پیروزی یونان بدین معنا بود که گشند تاریخ جهان از دنیای مستبد شرقی به سوی دنیای دولت شهرهای یونان روی آورده است.

هگل نیروی جان بخش جهان یونانی را اندیشه فردیت آزاد می داند، اما در عین حال بر این نظر است که آزادی فرد هنوز به هیچ روی در این مرحله از تاریخ به شکوفایی کامل نرسیده است. او تصور یونانیان از آزادی را به دو دلیل مختلف تصوری محدود می داند. یکی از این دو دلیل صاف و سراسر است، و دیگری پیچیده تر.

دلیل سراسر این است که در تصور یونانیان از آزادی، برده داری

جایز است. حتی باید گفت «جایز» واژه‌ای ضعیف است، زیرا، به نظر هگل، شکل یونانی دموکراسی برای اینکه اساساً به کار بیفتد، نیازمند برده‌داری بود. اگر، چنانکه در آتن معمول بود، هر شهروند محق و مکلف به شرکت در مجلس همگانی بود که بالاترین هیأت تصمیم‌گیرنده در آن دولتشهر به‌شمار می‌رفت، پس چه کسی می‌بایست عهده‌دار کار روزانه فراهم آوردن ضروریات زندگی شود؟ می‌بایست طبقه‌ای از کارگران فاقد حقوق و تکالیف شهروندی وجود داشته باشند - یا، به عبارت دیگر، عده‌ای برده.

در جهان شرقی تنها یک تن - یعنی فرمانروا - آزاد است. وجود برده‌داری بدین معناست که جهان یونانی به مرحله‌ای رسیده که بعضی - نه همه - آزادند. ولی، به اعتقاد هگل، حتی شهروندان آزاد در یک دولتشهر یونانی هم به‌طور ناقص آزادند. او مدعی است که یونانیان هنوز مفهومی از وجدان فردی^۱ نداشتند. چنانکه دیدیم، هگل بر این نظر بود که وجدان فردی در جهان شرقی نیز وجود نداشت. ولی گرچه خاورزمینیان بدون تأمل و بازاندیشی، از مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی که از بالا داده شده بود صرفاً اطاعت می‌کردند، در مورد یونانیان انگیزه از درون خودشان سرچشمه می‌گرفت. به گفته هگل، ایشان عادت داشتند بی‌تأمل به خاطر کشورشان زندگی کنند. منشأ این عادت، پذیرش فلان اصل کلی یا انتزاعی نبود، همچون این فکر که همه کس از مرد و زن باید به‌خاطر کشورش عمل کند. یونانیان، به حکم عادت، خویشان را آنچنان در پیوند ناگسستنی با دولتشهر خاص خودشان می‌دیدند که میان منافع خویش و منافع جماعتی که در آن می‌زیستند، تمیز نمی‌گذاشتند. نزدشان قابل تصور نبود که جدا

1. individual conscience

یا در تقابل با این جماعت، با همه رسوم و طرز زندگی اجتماعی آن، زندگی کنند.

اینها همه بدین معناست که آمادگی یونانیان برای عمل کردن به مصلحت کل جماعت، از درون می جوشید؛ و باز این خود حکایت از آن دارد که یونانیان به طرزی آزاد بودند که خاورزمینیان نبودند. یونانیان آن گونه که خود می خواستند عمل می کردند، نه آن طور که فرمانی از بیرون از ایشان می خواست عمل کنند. با اینهمه، هگل می گوید که این شکل آزادی ناقص است، زیرا انگیزه طبیعتاً فراهم می شود. حاصل عادات و رسومی که شخص با آن بار آمده هرچه باشد، به هر حال در نتیجه به کار انداختن عقل خود او به دست نیامده است. اگر من برحسب عادت دست به کاری بزنم، نمی توان گفت در پی تفکر و تعمق تصمیم به انجام آن گرفته ام. البته ممکن است گفته شود که با این حال نیروهای بیرون از اراده من - یعنی نیروهای اجتماعی که عادات مرا به من داده اند - بر اعمالم حاکمند، ولو حکمران مستبدی نباشد که به من بگوید چه کن، و انگیزه عمل بظاهر به نظر برسد از درون می جوشد.

هگل به عنوان نمونه ای از این وابستگی به نیروهای بیرونی، متذکر گرایش یونانیان به رفتن نزد غیبگو پیش از اقدام به هر کار خطیر می شود. اساس توصیه غیبگو امکان داشت وضع قرار گرفتن روده های حیوان قربانی باشد، یا رویداد طبیعی دیگری بکل مستقل از افکار خود من. اما مردم برآستی آزاد اجازه نمی دهند این قبیل رویدادها مهمترین تصمیماتشان را موجب شود؛ بلکه خود با به کار انداختن توان عقل و استدلال خویش تصمیم می گیرند. مردم آزاد را عقل به سطحی بالاتر از رویدادهای تصادفی جهان طبیعت می برد و دارای این توان می کند که درباره وضع خویش و نیروهای مؤثر در

خودشان نقادانه به تأمل و بازاندیشی پردازند. بنابراین، بدون تأمل نقادانه نمی‌توان به آزادی رسید.

پس اندیشه و تأمل نقادانه کلید پیشرفتهای بیشتر در شکوفایی آزادی است. فرمان منسوب به آپولون خدای یونانی و خطاب به یونانیان، دستور می‌داد: «هان انسان، خود را بشناس.» فیلسوفان یونانی، بویژه سقراط، این دعوت به تحقیق آزادانه و فارغ از بند معتقدات مرسوم را به‌جان پذیرفتند. سقراط معمولاً نظریات خویش را به شکل گفت‌وگو با یکی از محترمان آتن بیان می‌کند که خود می‌پندارد کاملاً می‌داند خوب چیست و عدل چیست. اما این «دانش» یا «شناخت» معلوم می‌شود صرفاً توان تکرار فلان قول معروف در باب خوبی یا عدالت است، و سقراط بی‌هیچ زحمتی نشان می‌دهد که ممکن نیست داستان به چنین تصویری از اخلاق ختم شود. به عنوان نمونه، در برابر این تصور متعارف که عدل عبارت از رد کردن طلب هرکس به اوست، سقراط مورد رفیقی را مثال می‌آورد که سلاحی را به شما وام داده ولی بعد دچار اختلال روانی شده است. ممکن است پس دادن سلاح بر ذمه شما باشد، ولی آیا واقعاً بازگرداندن آن عادلانه است؟ سقراط بدین سان مخاطبان خود را به تأمل نقادانه درباره اخلاق مرسوم می‌که همواره آن را پذیرفته‌اند، سوق می‌دهد. تأمل نقادانه، داوری نهایی در خصوص حق و ناحق را به عقل می‌سپارد نه به رسوم اجتماعی.

هگل اصلی را که مصداق آن سقراط بود، نیرویی انقلابی می‌داند که بر ضد دولت آتن به کار افتاده بود، و، از این رو، معتقد است که حکم اعدام سقراط بی‌چون و چرا درست بود، زیرا مردم آتن خطرناکترین دشمن اخلاق مرسوم را که هستی مشترکشان بر آن بنیاد شده بود محکوم کردند. ولی تفکر مستقل آنچنان در آتن محکم ریشه دوانیده

بود که با مرگ یک تن برانداختنی نبود، و به همین جهت متهم کنندگان سقراط محکوم شدند و به خود او پس از مرگ اعاده حیثیت شد. با اینهمه، اصل تفکر مستقل در نهایت سبب سقوط آتن شد، ولی در عین حال نشانه شروع پایان گرفتن نقش جهان تاریخی تمدن یونان نیز بود.^۱

جهان رومی

برخلاف وحدت نااندیشیده^۲ مبتنی بر رسم و عادت که شالوده دولت‌شهرهای یونان را تشکیل می‌داد، امپراتوری روم، آنگونه که هگل آن را تصویر می‌کند، بر مجموعه‌ای از اقوام گوناگون بنا شده بود فاقد هرگونه پیوند طبیعی پدرسالاری یا سایر بستگیهای مرسوم و، بنابراین، نیازمند سخت‌ترین انضباط متکی به زور برای حفظ پیوستگی. این ممکن است سبب شود که تفوق روم در مرحله بعد تاریخ جهان، رجعت به الگوی استبداد شرقی به نظر برسد که نمونه آن شاهنشاهی ایران بود. لیکن مسیر تاریخ جهان به گونه‌ای که هگل ارائه می‌دهد، گرچه مسلماً هموار و نماینده پیشرفت یکنواخت نیست، ولی به عقب نیز بازمی‌گردد. آنچه در هر عصر پیشین به دست آمده است، هرگز یکسره از دست نمی‌رود. بنابراین، هگل بدقت میان اصول زیربنایی شاهنشاهی ایران و امپراتوری روم فرق می‌گذارد. فکر فردیت و توان شخصی دآوری که در عصر یونان پدید آمد، هیچ‌گاه رخت برنبرد. اساس امپراتوری روم بر شکلی از حکومت و نظام حقوقی است که حق فردی در آن یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم است. دولت روم آزادی فردی را به طرزی قبول داشت که شاهنشاهی ایران هرگز قادر به پذیرفتن آن نبود؛ البته گیر در این است که قبول آزادی

1. *Philosophy of History*, pp. 269-270.

2. unreflective

فردی به این شیوه مسأله‌ای صرفاً حقوقی یا شکلی^۱ است – یعنی آنچه هگل آن را «آزادی انتزاعی^۲ فرد» می‌خواند. آزادی واقعی آن است که به فرد اجازه دهد گونه‌های متفاوت اندیشه و طرز زندگی – یا، به اصطلاح هگل، «فردیت انضمامی^۳» – را به شکوفایی برساند؛ ولی این قسم آزادی را قدرت خشن روم بیرحمانه خرد می‌کند.

پس تفاوت واقعی شاهنشاهی ایران با امپراتوری روم این است که در اولی اصل استبداد شرقی سیطرهٔ لگام‌گسیخته دارد، اما در دومی پیوسته میان قدرت مطلق دولت و آرمان فردیت تنش و کشاکش حکمفرماست. این تنش در شاهنشاهی ایران نبود، زیرا آرمان فردیت هنوز می‌بایست پدید آید و شکوفان شود؛ در جهان یونانی نیز وجود نداشت، زیرا گرچه فکر فردیت به میدان آمده بود، ولی قدرت سیاسی هنوز آن‌طور بیرحمانه در مقابل آن تمرکز نیافته بود.^۴

جهان رومی، آنگونه که به دست هگل نقش می‌شود، جای خوشی نیست. روح آزاد جهان یونانی با همهٔ شادی و سرخوشی و خودانگیختگی آن، در هم شکسته است. دولت خواستار همرنگی ظاهری است، و آزادی در مواجهه با آن تنها ممکن است با فرورفتن در خویش و پناه جستن در فلسفه‌هایی مانند مکتب رواقیان یا اپیکوریان یا شکاکان به دست آید. پرداختن به جزئیات این مکتبهای فلسفی متخالف در اینجا لازم نیست؛ آنچه اهمیت دارد گرایش مشترک آنهاست که در برابر هر چیزی که دنیای واقعی قادر به عرضهٔ آن است – ثروت و قدرت سیاسی و افتخارات دنیوی – پشت چشم نازک کنند، و به جای آن، زندگی آرمانی را بی‌اعتنایی مطلق به هر کاری بدانند که از دنیای بیرون ساخته است.

1. formal

2. abstract freedom

3. concrete individuality

4. *Philosophy of History*, p. 278.

به عقیده هگل، گسترش مکتبهای فلسفی مذکور ناشی از این بود که فرد از سویی خویشتن را آزاد می‌دید، ولی از سوی دیگر می‌بایست در برابر قدرتی سلطه‌جو و چیره‌گر که او هیچ تأثیری نمی‌توانست در آن بگذارد، احساس درماندگی کند. متتها عقب نشستن و فرورفتن در فلسفه، واکنشی منفی به این وضع است؛ اندرز به‌نومیدی در رویارویی با دنیای متخاصم است. نیاز به چاره‌ای مثبت بود. این چاره مثبت را مسیحیت فراهم کرد.

برای اینکه بفهمیم چرا هگل مسیحیت را به این دیده می‌نگرد، باید متوجه باشیم که، در نظر او، آدمیان صرفاً جانورانی هوشمند نیستند. انسانها نیز مانند جانوران در عالم طبیعت زیست می‌کنند، اما همچنین موجوداتی روحانی‌اند؛ و تا هنگامی که خویشتن را موجودات روحانی ندانند، از دامی که در عالم طبیعت و دنیای نیروهای مادی در آن گرفتار آمده‌اند، نخواهند رست. وقتی عالم طبیعت سرسختانه در برابر آدمیان آرزومند آزادی ایستادگی کند، چنانکه جهان رومی می‌کرد، هیچ گریزی در درون دنیای طبیعت ممکن نیست به غیر از عقب نشستن و فرورفتن در فلسفه‌ای که اساسش موضعی صرفاً منفی نسبت به دنیای طبیعت است و قبلاً به آن اشاره شد. اما همینکه انسانها بپذیرند که موجوداتی روحانی‌اند، عناد عالم طبیعت دیگر از آن اهمیت کلی می‌افتد؛ می‌توان از آن به شیوه‌ای مثبت تعالی جست، زیرا فراسوی دنیای طبیعت چیزی مثبت وجود دارد.

به عقیده هگل، مسیحیت، دینی ویژه است، زیرا عیسی مسیح، هم موجودی انسانی بود و هم پسر خدا. این به انسانها می‌آموزد که گرچه از بعضی جهات محدودند، ولی در عین حال به صورت خداوند آفریده شده‌اند و در درونشان ارزشی بیکران و سرنوشتی جاوید دارند. نتیجه، پیدایش و پرورش چیزی است که هگل آن را «خودآگاهی

دینی^۱ می‌نامد: یعنی اذعان به اینکه خانهٔ راستین ما جهان روحانی است، نه دنیای طبیعت. برای رسیدن به این آگاهی، آدمیان باید از بند خواهشهای طبیعی و در واقع کل هستی طبیعی، وارهند.^۲

نقش دین مسیح ایجاد آگاهی به این است که آنچه برای آدمیان اهمیت اساسی دارد، همین فطرت روحانی است. ولی این البته یکباره روی نمی‌دهد، زیرا آنچه مورد نیاز است تقوا و پرهیزکاری محض نیست. تغییری که در دل پرهیزکار مسیحی مؤمن حادث می‌شود، باید دنیای واقعی خارج را دگرگون و به چیزی مبدل سازد که پاسخگوی نیازهای آدمیان در مقام موجودات روحانی باشد. چنانکه خواهیم دید، از صدر مسیحیت تا عصر خود هگل طول کشید تا بشر قادر به نیل به این کامیابی شود.

اما پیش از آن، محدودیتهایی که برای آزادی وجود دارد، از میان برداشته می‌شود. نخست، مسیحیت به مخالفت با برده‌داری برمی‌خیزد، زیرا هر واحد بشری یکسان با دیگران دارای ارزش ذاتی بیکران است. دوم، وابستگی به غیبگویان پایان می‌گیرد، زیرا وجود غیبگو نمودار چیرگی رویدادهای تصادفی عالم طبیعت بر انتخاب آزاد موجودات روحانی است. سوم، و عمدتاً به همان دلیل، اخلاق مبتنی بر تصور روحانی محبت جایگزین اخلاق جامعهٔ یونانی می‌شود که بنای آن بر رسوم و عادات بود.

مسیحیت در امپراتوری روم مقام برجسته پیدا می‌کند و در عصر کنستانتینوس [قسطنطین] دین رسمی آن امپراتوری می‌شود. نیمهٔ غربی امپراتوری در برابر هجوم اقوام بربر به‌زانو درمی‌آید، اما امپراتوری بیزانس [روم شرقی] بیش از یک هزار سال پایدار می‌ماند.

1. «religious self-consciousness»

2. *Philosophy of History*, p. 333.

لیکن این مسیحیت، به نظر هگل، مسیحیتی راكد و منحط است، زیرا در واقع کوششی بوده برای آراستن ظاهر ساختارهایی که یکسره تا اعماق پوسیده بودند. به مردمی تازه نفس نیاز بود تا اصول مسیحی را به سرمنزل نهایی برسانند.

جهان ژرمنی

ممکن است شگفت به نظر برسد که هگل سراسر دوره تاریخی از سقوط امپراتوری روم تا روزگار معاصر را «جهان ژرمنی»^۱ می خواند. صفتی که او به کار می برد Germanische است، به معنای «ژرمنی»، نه فقط «آلمانی»^۲، و آن را نه تنها به آلمان به مفهوم اخص، بلکه به اسکاندیناوی و هلند و حتی بریتانیا نیز اطلاق می کند. او حتی، چنانکه خواهیم دید، تحولات ایتالیا و فرانسه را نیز نادیده نمی گیرد، گرچه اینجا دیگر بهانه شباهتها و قرابت های زبانی و نژادی برای تعمیم آن صفت به کشورهای مذکور به دستش نیست. ممکن است بدگمان شویم که شاید هگل به علت قدری اعتقاد به قوم محوری این دوره را «جهان ژرمنی» می نامد؛ اما دلیل عمده این کار، باور او به این است که نهضت اصلاح دین^۳ تنها رویداد کلیدی تاریخ از روزگار رومیان به بعد بوده است.

هگل از اروپا در هزارسالی که پس از سقوط روم گذشت، تصویری تیره و تار ترسیم می کند. به نظر او، در آن دوره کلیسا صورتی مقلوب و منحرف از روح راستین دینی شد و خود را بین انسان و جهان روحانی حائل کرد و اصرار ورزید که پیروانش باید کورکورانه از آن اطاعت کنند. قرون وسطا، به گفته هگل، «شبی دراز و پرماجرا و

1. «The Germanic World»

2. German

3. the Reformation

هول‌انگیز^۱ است - شب سیاهی که با رنسانس به پایان می‌رسد. رنسانس «آن سپیده‌دم گلگونی [است] که پس از طوفانهای طولانی، بازگشت روز درخشان و باشکوه را مژده می‌دهد.» اما آنچه هگل آن را «آفتاب جهان‌افروز» روز درخشانی وصف می‌کند که روزگار جدید ماست، رنسانس نیست، نهضت اصلاح دین است.

نهضت اصلاح دین از تباهی و فساد کلیسا نتیجه شد، فسادى که، به نظر هگل، تحولی تصادفی و عارضی نبود، بلکه تالی ضروری این واقعیت بود که کلیسا خداوند را به جای اینکه ذاتی صرفاً روحانی بداند، در جهان مادی تجسم می‌بخشد. اساس آن، مراسم و مناسک و سایر ظواهر تشریفاتی است؛ و کلیسا به جای آوردن آنها را پایه حیات دینی می‌داند. بدین ترتیب، عنصر روحانی و معنوی در آدیان به اشیاء مادی محض زنجیر می‌شود. بالاترین نشانه این فساد عمیق، رسم فروش چیزی است که به ژرفترین لایه فطرت انسانی مربوط می‌شود - یعنی آرامش روحی در نتیجه بخشودگی گناهان - در برابر آن دنیوی‌ترین اشیاء، یعنی پول. اشاره هگل البته به رسم معمول «آمرزش^۲» فروشی است که منشأ اعتراض لوتر بود.

به نظر هگل، اصلاح دین یکی از دستاوردهای قوم ژرمن و برخاسته از «راستی و درستی و پاکدلی» آن مردم است. در نزد او، «پاکی» و «دل» عناصر بنیادی نهضت اصلاح دین است که در آلمان به دست راهب آلمانی پاک و ساده‌ای به نام لوتر برپا شد و فقط در میان ملل ژرمنی ریشه دوانید. نتیجه آن، برافتادن تظاهرات پرشکوه و جلال کلیسای کاتولیک رومی بود و، به جای آن، آمدن این فکر که هر موجود انسانی در قلب خویش رابطه معنوی مستقیم با مسیح دارد.

1. *Philosophy of History*, p. 411.

2. «indulgences»

با این حال، نهضت اصلاح دین را رویدادی در قلمروی مجزا به نام «دین» معرفی کردن، مغایر با عقیده هگل درباره آن نهضت است. نخست اینکه هگل همیشه بر وجود رابطه متقابل بین جنبه‌های مختلف تکامل تاریخی ما تأکید می‌گذارد. دیگر اینکه، چنانکه دیدیم، آدمیان برای شکوفا ساختن فطرت روحانی و معنوی خویش، کافی نیست فقط حیات دینی خود را به کمال برسانند؛ باید همچنین جهانی را که در آن زندگی می‌کنند به جایی شایسته موجودات آزاد روحانی مبدل سازند. بنابراین، هگل نهضت اصلاح دین را چیزی بمراتب بیشتر و بالاتر از حمله به کلیسای قدیم و آوردن مذهب پروتستان به جای مذهب کاتولیک رومی می‌شمارد. نهضت اصلاح دین اعلام می‌دارد که هر موجود انسانی از زن و مرد می‌تواند حقیقت فطرت روحانی و معنوی خویش را تشخیص دهد و خود به‌رستگاری دست یابد. به هیچ مرجع بیرونی برای تفسیر صحف آسمانی یا به جای آوردن مناسک نیاز نیست. بالاترین مرجع داوری درباره راستی و نیکی، وجدان فردی است. نهضت اصلاح دین با قول به این معنا، «پرچم روح آزاد» را برمی‌افرازد، و اصل بنیادی خود را چنین اعلام می‌دارد که «سرنوشت انسان به حکم فطرت، آزاد بودن است».^۱

از زمان اصلاح دین به بعد، نقش تاریخ چیزی جز این نبوده است که جهان را بر وفق اصل بنیادی مذکور دگرگون سازد. این نه کاری است خرد، زیرا اگر هر انسانی بتواند به نیروی عقل و استدلال شخصی، آزادانه درباره راستی و نیکی داوری کند، جهان تنها هنگامی ممکن است از رضایت و قبول همگان برخوردار شود که منطبق با شاخصهای عقلی باشد. از این رو، باید کاری کرد که همه نهادهای

1. *Philosophy of History*, pp. 416-417.

اجتماعی — اعم از قانون، مالکیت، اخلاق جامعه، حکومت، قانون اساسی و غیر آن — با اصول عام عقلی انطباق یابند. تنها در آن صورت افراد آزادانه تصمیم خواهند گرفت که نهادهای مذکور را مورد پذیرش و پشتیبانی قرار دهند. تنها در آن هنگام قانون و اخلاق و حکومت صرفاً یک سلسله قواعد و اختیارات خودسرانه و دلبخواهی نخواهند بود که افراد آزاد در اعمال و رفتار مجبور به اطاعت از آنها باشند. تنها در آن زمان موجودات انسانی، در عین آزادی، در هماهنگی و آشتی با جهانی خواهند بود که در آن زندگی می کنند.

این فکر کلی که باید کاری کنیم تا همه نهادهای اجتماعی با اصول عام عقلی منطبق شوند، رنگی از افکار عصر روشنگری [در سده هجدهم] دارد. نظریه متفکران فرانسوی قرن هجدهم، مانند ولتر و دیدرو، دایر بر این بود که همه چیز را باید مشمول نور سرد و تابناک عقل کرد و هرآنچه را پایه اش بر خرافات و امتیازات موروثی است مردود شمرد. روشنگری و دنباله آن، انقلاب کبیر فرانسه، رویدادهای بعدی — و تقریباً واپسین وقایع — در گزارش هگل از تاریخ جهانند؛ ولی نگرش هگل به آنها کاملاً به گونه ای نیست که شخص ممکن است بر اساس ملاحظات وی درباره گوهر نهضت اصلاح دین انتظار داشته باشد.

هگل این عقیده را می پذیرد که انقلاب کبیر فرانسه ثمره انتقادهای فیلسوفان فرانسوی از نظم موجود بود. فرانسه پیش از انقلاب کبیر دارای اشراف و نجبایی بود بدون قدرت حقیقی، ولی برخوردار از انبوهی پریشان از امتیازات و حقوق ویژه ای که هیچ اساس عقلی نداشت. در برابر این وضع بکلی غیر عقلانی، تصور فیلسوفان از حقوق بشر به میدان آمد و پیروز شد. هگل شکی باقی نمی گذارد که چه نظری در باب این رویداد مهم و پرمعنا داشته است. می نویسد:

از هنگامی که خورشید در آسمان ایستاد و سیارات به گرد آن چرخیدند، هرگز درک نشده بود که مرکز هستی آدمی در سر او، یعنی در اندیشه، است، و او ملهم از آن، جهان واقعیت را بنا می‌کند... تا آن روز آدمی تا مرحله‌ی بازشناختن این اصل پیش نرفته بود که اندیشه بایستی حاکم بر واقعیت روحانی یا معنوی باشد. پس این، سپیده‌دم فکری شکوهمندی بود. همه موجودات متفکر در جشن آغاز این دوران شرکت جستند.^۱

با اینهمه، نتیجه‌ی بلافصل این «سپیده‌دم فکری شکوهمند»، دوره‌ی وحشت انقلابی بود، یعنی شکلی از جباریت که بدون تشریفات قانونی اعمال قدرت می‌کرد و مرگ فوری زیر تیغه‌ی گیوتین را مجازات قرار داده بود. چه عیبی در کار پیش آمده بود؟ خطا در این بود که کوشیده بودند بدون توجه به طبع و منش مردم، اصول فلسفی صرفاً انتزاعی را به حیطه‌ی عمل درآورند. پایه‌ی این کوشش، بد فهمیدن نقش عقل بود که نباید مجزا و بدون ارتباط با جامعه‌ی موجود و مردمی که آن را تشکیل می‌دهند، اعمال شود.

انقلاب کبیر فرانسه خود شکست خورد. اما معنا و اهمیت جهانتاریخی آن در اصولی بود که به ملتهای دیگر بویژه به آلمان انتقال داد. پیروزیهای ناپلئون عمر کوتاه داشت، ولی کافی بود برای اینکه در آلمان قانون‌نامه‌ای ناظر بر حقوق به وجود آورد، به آزادی شخصی و آزادی مالکیت رسمیت ببخشد، درهای مناصب دولتی را به روی شهروندان صاحب استعداد بگشاید، و تعهدات فئودالی را الغا کند. پادشاه همچنان در رأس حکومت و تصمیمات شخصی او نهایی است؛ ولی به دلیل اینکه قوانین محکم تثبیت شده‌اند و تشکیلات

1. *Philosophy of History*, p. 447.

دولت جا افتاده است، هگل می‌گوید آنچه باید به تصمیم شخصی شاه واگذار شود «به لحاظ محتوا، زیاد اهمیت ندارد».

گزارش هگل از تاریخ جهان به این ترتیب به عصر خود او می‌رسد و، بنابراین، پایان می‌گیرد. هگل در خاتمه، درونمایه‌ای را که در آغاز بحث نخستین بار بیان کرده بود، باز تکرار می‌کند و با اندکی تغییر الفاظ می‌نویسد: «تاریخ جهان چیزی نیست مگر شکوفایی اندیشه آزادی»، و با این عبارت می‌فهماند که پیشرفت اندیشه آزادی اکنون به نقطه کمال رسیده است. او معتقد بود که آنچه بدان نیازمندیم این است که، از سویی، افراد مطابق وجدان و اعتقادهای راسخشان بر خویشتن حکومت کنند، و، از سوی دیگر، جهان عینی، یعنی دنیای واقعی با تمام نهادهای اجتماعی و سیاسی‌اش، به‌طور عقلانی سازمان بیابد. کافی نیست افراد بر طبق وجدان و معتقداتشان بر خویش حکومت کنند. چنین چیزی فقط «آزادی ذهنی یا درون‌ذاتی»^۱ خواهد بود. تا هنگامی که دنیای عینی یا برون‌ذاتی^۲ سازمان عقلانی نیابد، کسانی که مطابق وجدان خویش عمل کنند، در تعارض با آن قرار خواهند گرفت. قوانین و اخلاقیات موجود در تضاد با آنان خواهد بود و آزادیشان را محدود خواهد کرد. اما همینکه جهان عینی به‌طور عقلانی سازماندهی شود، افرادی که از وجدان خویش پیروی می‌کنند آزادانه تصمیم گرفت مطابق قانون و اخلاق جهان عینی عمل کنند. آنگاه آزادی، هم در سطح ذهنی و هم در سطح عینی موجود خواهد شد. هیچ تضیقی برای آزادی نخواهد بود، زیرا میان تصمیمات آزادانه افراد و نیازهای کل جامعه هماهنگی کامل وجود خواهد داشت. اندیشه آزادی واقعیت خواهد یافت، و تاریخ جهان به هدف خود خواهد رسید.

1. «subjective freedom»

2. objective world

بدین سان، داستان در نقطهٔ اوج به فرجام می‌رسد، ولی پرسشی واضح همچنان معلق می‌ماند. سازماندهی عقلی به اخلاق و قانون و دیگر نهادهای اجتماعی چگونه چیزی خواهد بود؟ دولت برآستی عقلانی چیست؟ در فلسفهٔ تاریخ، هگل حرف زیادی دربارهٔ این موضوع نمی‌زند. وصف خوش‌بینانهٔ او از آلمان زمان خودش، به‌اضافهٔ این سخن که پیشرفت اندیشهٔ آزادی اکنون به حد کمال رسیده، فقط ممکن است حمل بر این شود که، به عقیدهٔ وی، کشورش در عصر خود او به مقام جامعه‌ای سازمان‌یافته بر طبق موازین عقلی رسیده است. البته او از اظهار صریح این معنا خودداری می‌کند، و وصفی که از آلمان جدید می‌دهد آنقدر مختصر است که نمی‌توان آشکارا دید چرا ترتیبات و تنظیمات موصوف از همهٔ شکل‌های پیشین حکومت عقلانی‌تر است.

این مختصر‌گویی ممکن است صرفاً به این دلیل باشد که فلسفهٔ تاریخ در قالب یک رشته درس نوشته شده است، و همه می‌دانیم که مدرسان دانشگاه غالباً در اواخر سال تحصیلی با کمبود وقت روبرو می‌شوند؛ ولی همچنین این امکان وجود دارد که هگل بعمد در فلسفهٔ تاریخ دربارهٔ این موضوع به اختصار سخن گفته باشد، زیرا می‌خواسته آن را محور فلسفهٔ حق قرار دهد. بنابراین، برای آگاهی از تصویر کامل‌تر آنچه به عقیدهٔ هگل جامعه‌ای سازمان‌یافته مطابق عقل و لذا جامعه‌ای برآستی آزاد است، باید اکنون به آن کتاب توجه کنیم.

آزادی و جامعه

معا

دیدیم که هگل معتقد است تمام رویدادهای گذشته معطوف به هدف آزادی بوده است. در پایان فلسفه تاریخ نشانه‌ای بود از اینکه این هدف احتمالاً به دست آمده است؛ ولی هگل تقریباً هیچ قرینه‌ای نمی‌دهد که چرا پروس (یا هریک از امیرنشینهای آلمانی موجود در آن زمان) می‌بایست ثمره درخشانی تلقی شود که سه هزار سال تاریخ جهان برای رسیدن به آن در تلاش بوده است. در همان هنگام که هگل خطابه‌های خود را درباره فلسفه تاریخ ایراد می‌کرد، دوره اصلاحات لیبرالی در کابینه فون اشتاین و فون هاردنبرگ به سر رسیده بود. پروس زیر سلطه پادشاه و چند خاندان انگشت‌شمار دیگر به سر می‌برد. پارلمانی درخور اهمیت نداشت، اکثر قریب به اتفاق شهروندان را از حق هرگونه اظهار نظر و نفوذ در اداره کشور محروم می‌داشت، و سانسور شدید اعمال می‌کرد. پس چرا هگل چنین جامعه‌ای را ذروه آزادی بشر می‌دانست؟ و آیا جای شگفتی است که فیلسوف آلمانی آرتور شوپنهاور با اشاره تلویحی به هگل گفته باشد: «حکومتها فلسفه را وسیله خدمت به منافع دولت قرار می‌دهند و محققان آن را به صورت

کسب و کار درمی‌آورند؛ یا کارل پوپر معتقد باشد که یگانه هدف هگل «نبرد با جامعه باز و، از این راه، خدمت به‌مخدوم خویش فریدریش ویلهلم پادشاه پروس» بود؟^۱

در این فصل خواهم کوشید توضیح دهم که هگل چه تصویری از آزادی داشت. اگر موفق شوم، روشن خواهد شد که تفکر هگل درباره این موضوع، صرف‌نظر از انگیزه‌های او، باید جدی گرفته شود زیرا به‌عمق فرضیهایی نفوذ می‌کند که وقتی می‌گوییم فلان جامعه آزاد است و دیگری نیست، غالباً بدانها قائل می‌شویم.

دیدیم که در مقدمه فلسفه تاریخ، هگل می‌گوید تاریخ جهان هیچ چیز نیست مگر پیشرفت آگاهی از آزادی. چند سطر بعد، می‌افزاید که اصطلاح «آزادی»، «اصطلاحی است تعریف‌نشده‌ای که ایهام آن از حد و حساب بیرون... و در معرض بی‌نهایت بدفهمیها و اشتباهها و خطاهاست.» بدبختانه او از دادن تعریف بیشتری خودداری می‌کند، و در عوض می‌گوید ماهیت ذاتی آزادی باید در جریان تعبیر و تفسیر تاریخ جهان «به‌نمایش درآید». این سخن خرسندکننده نیست. از بررسی فلسفه تاریخ ممکن است کورسویی از تلقی هگل از آزادی به‌چشممان خورده باشد، اما این کورسو به‌نور بیشتری که از اظهار نظرهای صریحتر هگل در فلسفه حق حاصل می‌شود، نیاز فوری دارد. نخست چندکلمه‌ای درباره عنوان کتاب اخیر. خواننده انگلیسی‌زبان^۲ ممکن است از عبارت «فلسفه حق» چنین برداشت کند که با کتابی درباره حق و ناحق یا، به‌تعبیر دیگر، پژوهشی در اخلاق روبروست.

۱. شوپنهاور در دیباچه ویراست دوم کتاب اصلی‌اش، جهان همچون اراده و تصور، به‌هگل می‌تازد. این عبارات را کارل پوپر در جامعه باز و دشمنان آن نقل کرده است [ترجمه فارسی، عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی، چاپ دوم ۱۳۷۷، ص ۶۹۳]. ارزیابی خود پوپر از هدف هگل در [ص ۶۹۱ ترجمه فارسی] آمده است.

۲. و همین‌طور خواننده فارسی‌زبان. (مترجم)

اخلاق مقام برجسته‌ای در فلسفه حق ندارد؛ موضوع کتاب بیشتر نزدیک به فلسفه سیاسی است. واژه آلمانی به کاررفته در عنوان کتاب هگل، Recht است که Right [= «حق»] ترجمه می‌شود، و ممکن است به معنای «حق» باشد، ولی ملتزم معناهای وسیعتری نیز هست، از جمله law، به مفهوم «حقوق» به وجه عام^۱، نه اختصاصاً یکی از قوانین. بنابراین، فلسفه حق مبین افکار فلسفی هگل در باب اخلاق، علم حقوق، جامعه و دولت است. از آنجا که آزادی همواره محور دلمشغولیهای هگل است، فلسفه حق شامل مفصلترین بحثهای او راجع به آزادی در قلمرو جامعه و سیاست است. البته بطبع حاوی بحثهای دیگری نیز هست، ولی من از آنها به خاطر دنبال کردن مفهوم خطیر آزادی می‌گذرم.

آزادی انتزاعی

بهترین کار این است که از چیزی مانوس آغاز کنیم. در نظر بگیرید آنچه را ممکن است تصور لیبرالیسم کلاسیک از آزادی خوانده شود. لیبرالها عموماً آزادی را فقدان تضییق و محدودیت می‌دانند. من آزادم اگر دیگران مزاحمم نشوند و به کاری که نمی‌خواهم بکنم، مجبورم نکنند. آزادم هنگامی که به دلخواه خود عمل کنم. آزادم وقتی که دست از من بدارند. این همان تصویری از آزادی است که آیزایا برلین در نوشته مشهورش، «دو مفهوم آزادی»، آن را «آزادی منفی»^۲ نامیده است.^۳

۱. مانند حقوق کیفری، حقوق مدنی، حقوق اساسی و مانند آن. (مترجم)

2. «negative freedom»

3. Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty», in *Four Essays on Liberty* (Oxford University Press, London, 1969).

[ترجمه فارسی به قلم محمدعلی موحد، چهار مقاله درباره آزادی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۸.
(مترجم)]

هگل با این مفهوم آزادی آشناست ولی، برخلاف برلین و بسیاری از لیبرالها و آزادیخواهان معاصر، که آن را مطلوبترین صورت آزادی می‌دانند، از آن به نام آزادی صوری یا انتزاعی^۱ یاد می‌کند، به معنای اینکه دارای صورت آزادی است نه جوهر و محتوای آن. به نوشته او: «اگر بشنویم که بگویند آزادی بنا به تعریف یعنی توان اینکه آنچه دلمان می‌خواهد بکنیم، چنین اندیشه‌ای را فقط می‌توان حمل بر ناپختگی نام فکری کرد، زیرا حاوی کوچکترین تصویری از آزادی اراده، از حق، از زندگی اخلاقی و غیر آن نیست.» این مفهوم آزادی از آن رو مورد اعتراض هگل است که [به عقیده وی] مبدأ آزادی در آن، انتخاب فردی فرض می‌شود - و کسانی که به این تصور از آزادی قائلند، نمی‌پرسند که چنین انتخابی چگونه و چرا صورت می‌پذیرد. هگل این سؤال را می‌کند و پاسخ می‌دهد که انتخاب فردی، بدون توجه به چیزهای دیگر، نتیجه اوضاع و احوال دیمی و بی‌پایه است، و، بنابراین، واقعاً آزادانه نیست.^۲

ولی این، زورگویی به نظر می‌رسد. هگل چطور جرأت می‌کند به ما بگوید انتخابمان خودسرانه و بی‌پایه - ولی لابد انتخاب خودش واقعاً آزادانه است؟ آیا این جز کوششی وقیحانه برای تحمیل ارزشهای خود او بر ماست؟

شاید. اما ممکن است کمی با هگل در آنچه می‌خواهد بگوید همدلتر شویم اگر به بحثی مشابه در عصر خودمان توجه کنیم. بعضی از اقتصاددانان معتقدند ملاک اینکه هر نظام اقتصادی تا چه حد خوب کار می‌کند این است که ببینیم تا کجا به مردم اجازه می‌دهد مطابق ترجیحاتشان عمل کنند. به نظر این اقتصاددانان، مبنا و مبدأ ارزیابی

1. formal or abstract freedom

2. *Philosophy of Right*, para. 15.

باید ترجیحات فردی باشد. نمی‌پرسند این ترجیحات چگونه به وجود می‌آید. به عقیده ایشان، جدا از اینکه هرکس چه وزنی برای ترجیحات مختلف خود قائل باشد، اینکه بخواهیم ترجیحات را دستچین کنیم و برای بعضی وزن بیشتر قائل شویم، به معنای انکار توان دیگران برای تصمیم در این باره است که واقعاً از زندگی چه می‌خواهند، و مساوی با سعی در تحمیل ارزشهای خودمان به آنان.

من نام این دسته از اقتصاددانان را «اقتصاددانان لیبرال» می‌گذارم، و نام منتقدان آنان را «اقتصاددانان رادیکال». اقتصاددانان رادیکال پیش از اینکه ترجیحات فردی را یگانه مبنای داوری در این باره قرار دهند که هر نظام اقتصادی تا چه حد خوب کار می‌کند، برخی پرسشها را جمع به چگونگی شکل گرفتن آن ترجیحات طرح می‌کنند. مثالهایی می‌زنند از این قبیل که: فرض کنید در زمان معینی مردم در جامعه ما بوی بدن انسان را طبیعی بدانند، و اساساً متوجه نباشند که انسانها عرق می‌کنند و از انسان عرق کرده بویی به مشام می‌رسد، و اگر هم متوجه باشند، این امر را ناخوشایند شمارند. بعد کسی به کشف محصولی موفق شود که از عرق کردن و بوی آن جلوگیری کند. این کشف جالبی است، ولی در جامعه‌ای که توصیف کردیم، توجه و علاقه به محصول آن بسیار محدود است. اما کاشف باآسانی دست‌بردار نیست. دست به مبارزه تبلیغاتی زیرکانه‌ای می‌زند به هدف نگران کردن مردم از اینکه آیا بیش از دیگران عرق می‌کنند، و آیا به نظر دوستان بوی نشان ناخوشایند است. در مردم کم‌کم میلی به استفاده از محصول جدید پدید می‌آید، و چون محصول به‌بهایی در حد استطاعتشان همه‌جا در دسترس است، قادرند مطابق آن میل عمل کنند. اینها همه از نظر اقتصاددانان لیبرال بسیار خوب است. اینکه اقتصاد به این نحو عمل کند، مبنایی نیست که بخواهند به آن امتیازی بدهند کمتر از آنچه

در غیر این صورت می‌دادند. اما اقتصاددانان رادیکال این وضعیت را آشکارا باطل می‌دانند، و برای پرهیز از آن، می‌گویند اقتصاددان باید عهده‌دار وظیفه دشوار تحقیق در مبنای ترجیحات و تمایلات شود، و درباره نظامهای اقتصادی نه برحسب توان برآوردن هرگونه تمایل، بلکه با توجه به این نکته داوری کند که کدام تمایلات اساسشان نیازهای واقعی انسانی است و به‌بهروزی واقعی آدمی کمک می‌کنند. اقتصاددانان رادیکال می‌پذیرند که در صورت پیش گرفتن این روش، نخواهیم توانست مدعی شویم که داوری ما فارغ از ارزشگذاری است؛ ولی می‌افزایند ممکن نیست هیچ روش داوری درباره نظامهای اقتصادی بکل بدون ارزشگذاری باشد. در روشی که اقتصاددانان لیبرال به کار می‌بردند، برآوردن نیازهای موجود یگانه ارزش محسوب می‌شد. بنابراین، ارزش‌داوری به‌طور نهفته در آن وجود داشت، هرچند زیر سرپوشی از عینیت پنهان بود. به عبارت دیگر، هر شرایطی که اتفاقاً در تمایلات و پسندهای مردم تأثیر می‌گذاشت، مورد تصویب و تأیید اقتصاددانان لیبرال بود.

این بحث مشابهت آشکار دارد با بحث هگل با کسانی که آزادی را توان عمل کردن مطابق میل و دلخواه تعریف می‌کنند که مفهوم منفی آزادی است. در مفهوم منفی آزادی نیز مانند تصور اقتصاددانان لیبرال از نظامهای اقتصادی خوب، اساساً از طرح این پرسش پرهیز می‌شود که وقتی آزادیم به دلخواه خویش عمل کنیم، چه تأثیراتی به «دلخواسته‌های» ما شکل می‌دهند؟ قائلان به این تصور از آزادی می‌گویند کسی که چنین سؤالی کند و پاسخهای داده‌شده را مبنا قرار دهد و بر آن اساس بخواهد فرق بگذارد بین انتخابهای واقعاً آزاد و انتخابهایی که فقط از حیث صورت آزاد به نظر می‌رسند ولی از جهت جوهر و محتوا چنین نیستند، درواقع تلویحاً ارزشهای خویش را داخل مفهوم آزادی کرده

است. جواب هگل نیز مانند اقتصاددانان رادیکال این است که مفهوم منفی آزادی نیز در اصل مبنای ارزشی دارد: یعنی ارزشداوری دربارهٔ عمل براساس انتخاب، صرف‌نظر از اینکه آن انتخاب چگونه صورت پذیرد یا چقدر خودسرانه و بی‌پایه باشد. به عبارت دیگر، کسانی که به مفهوم منفی آزادی معتقدند، هر شرایطی را که اتفاقاً در نحوهٔ انتخاب مردم مؤثر بیفتد، تصویب و تأیید می‌کنند.

فرض کنیم پذیرفتید که اشکالی در یک نظام اقتصادی موجود است که خود تمایلات تازه به وجود می‌آورد تا عده‌ای بتوانند با برآوردن آن تمایلات سود ببرند؛ در این صورت باید همچنین بپذیرید که اقتصاددانان رادیکال درست می‌گویند. بدون شک، تفکیک تمایلاتی که به بهروزی واقعی انسان کمک می‌کنند از تمایلاتی که به آن کمک نمی‌کنند، دشوار است. ممکن است حتی توافق در این زمینه محال باشد. ولی دشواری کار دلیل نیست که کلیهٔ تمایلات و ترجیحات را همان‌طور که به نظر می‌رسند، بپذیریم.

با این حال، به فرض هم که بپذیرید اقتصاددانان لیبرال درست می‌گویند، تازه گامی کوچک به سوی قبول صحت گفتهٔ هگل برداشته‌اید. حتی می‌توان گفت براستی گامی برنداشته‌اید، زیرا هگل پیشاپیش قائل به موضع محوری اقتصاددانان رادیکال بوده که در قرن بیستم ج. ک. گلبریث^۱ و وُئس پاکارد^۲ و بسیاری از منتقدان اقتصاد صنعتی امروز آن را مردم‌پسند کرده‌اند. توجه کنید به آنچه هگل ذیلاً در ایام شیرخوارگی جامعهٔ مصرفی نوشته، و آنقدر بصیرت داشته است که تشخیص دهد چنین جامعه‌ای به کدام سو می‌رود:

۱. J. K. Galbraith نام این اقتصاددان معاصر آمریکایی را که تاکنون نوشته‌هایی نیز از او به فارسی درآمده است، مترجمان ما گالبرایت می‌نویسند که نادرست است. (مترجم)

2. Vance Packard

آنچه انگلیسیها نامش را «راحتی» گذاشته‌اند، پایان‌نیافتنی و محدودنکردنی است. دیگران می‌توانند به‌شما مکشوف کنند که آنچه در هر مرحله آنرا راحتی تصور می‌کنید، ناراحتی است، و این کشفها هرگز به‌پایان نمی‌رسد. بنابراین، نیاز به‌راحتی بیشتر مستقیماً در شما پدید نمی‌آید، بلکه کسانی که امیدوارند از ایجاد آن سود ببرند آنرا به‌شما القا می‌کنند.^۱

این گفته پس از اشاره به‌نظریه‌پردازان برجسته اقتصاد لیبرال کلاسیک، آدام اسمیت و ژ. ب. سه^۲ و دیوید ریکاردو^۳، در بخشی از فلسفه حق آمده است که هگل در آن آنچه را «نظام نیازها»^۴ می‌خواند بررسی می‌کند. انتقاد هگل از «نظام نیازها» نشان می‌دهد که مخالفت او با نظر اقتصاددانان لیبرال در خصوص جامعه عمدتاً مبتنی بر همان دلایلی بوده که امروزه اقتصاددانان رادیکال اقامه می‌کنند. زمینه آن، نظرگاه تاریخی همیشگی هگل است. او هیچ‌گاه غافل نمی‌شود که نیازها و خواسته‌های ما را جامعه‌ای شکل می‌دهد که در آن زندگی می‌کنیم، و این جامعه نیز به‌نوبه خود مرحله‌ای در فرایند تاریخ است. بنابراین، آزادی انتزاعی، یعنی آزادی اینکه به‌دلخواه عمل کنیم، درواقع آزادی کشانده شدن به‌این‌سوی و آن‌سوی به‌وسیله نیروهای اجتماعی و تاریخی زمانه است.

پس تا اینجا نظر هگل دایر بر انتقاد از مفهوم منفی آزادی، نسبتاً معقول می‌نماید. ولی او قصد دارد چه چیزی را جانشین آن کند؟ ما

۱. نقل از «افزوده» به‌بند ۱۹۱ فلسفه حق. غرض از «افزوده» ملاحظات است که ویراستاران هگل با استفاده از یادداشتهایی که شاگردانش سر درسها برداشته بودند، به‌متن نوشته او اضافه کرده‌اند.

۲. J. B. Say (۱۸۳۲-۱۷۶۷). اقتصاددان فرانسوی. (مترجم)

۳. David Ricardo (۱۸۲۳-۱۷۷۲). اقتصاددان هلندی‌تبار انگلیسی. (مترجم)

۴. «The System of Needs»

همه باید در جامعه‌ای خاص و در دوره‌ای خاص از تاریخ زندگی کنیم. جامعه و عصری که در آن زندگی می‌کنیم به ما شکل می‌دهد. پس آیا آزادی چیزی بیش از این است که به گونه‌ای که نیروهای اجتماعی و تاریخی ما را سوق می‌دهند عمل کنیم؟

آزادی و تکلیف

برخی از تمایلات و خواهشهای ما محصول طبیعتمان است — مانند تمایل به غذا که با آن به دنیا می‌آییم، یا تمایل جنسی که با استعداد پدید آمدن و رشد آن چشم به جهان می‌گشاییم. اما بسیاری از تمایلات دیگرمان را نحوه بار آمدن و آموزش و پرورش ما و جامعه‌ای که در آن به سر می‌بریم و عموماً محیطمان شکل می‌دهند. خواه این تمایلات منشأ زیست‌شناختی داشته باشند و خواه اجتماعی، به هر حال حقیقت این است که وابسته به انتخاب ما نبوده‌اند. و چون تمایلاتمان را خود برنگزیده‌ایم، وقتی به انگیزه تمایل عمل می‌کنیم، آزاد نیستیم.

این استدلال بیشتر یادآور کانت است تا هگل، ولی هگل نیز تا حدی بر طبق آن پیش می‌رود. حال کمی بیشتر آن را دنبال کنیم. اگر در اوقاتی که به انگیزه تمایلات عمل می‌کنیم آزاد نباشیم، به نظر می‌رسد یگانه راه ممکن برای رسیدن به آزادی، پالودن و تزکیه خویش از کلیه تمایلات باشد. اما در این صورت، دیگر چه باقی خواهد ماند؟ کانت پاسخ می‌دهد: عقل. انگیزه عمل ممکن است از تمایلات سرچشمه بگیرد یا از عقل. تمایلات را حذف کنید، و آنچه برای ما باقی می‌ماند عقل محض عملی^۱ است.

فکر اینکه کردار صرفاً بر عقل مبتنی باشد، آسان قابل درک نیست.

ممکن است بی‌اشکال در این باره صحبت کنیم که اعمال فلان کس عقلانی یا غیر عقلانی است، ولی قاعدتاً با توجه به غایات یا هدفهای نهایی آن شخص در این باب سخن می‌گوییم، و اساس این غایات خواستها یا تمنیات است. مثلاً من ممکن است با دانستن اینکه [مشتزن معروف] محمدعلی مایل به حفظ شهرت خویش به عنوان یکی از مشتزمان بزرگ است، بگویم برخلاف عقل است که او در سی و هفت سالگی بخواهد به صحنه برگردد؛ اما اگر پرسند آیا به عقیده من عقلانی است که محمدعلی مایل به حفظ شهرت خویش باشد، چه باید بگویم؟ فقط اینکه این قسم تمایل آنقدر اساسی است که نه عقلانی است و نه برخلاف عقل؛ واقعیتی محض درباره این شخص است. پس آیا داوری در خصوص عقلانیت یا غیر عقلانیتی که بنای آن بر تمایلات اساسی نباشد، امکان‌پذیر است؟

کانت می‌گوید آری. وقتی تمام خواهشها حتی اساسی‌ترین آنها را حذف کنیم، آنچه باقی می‌ماند عنصر صوری محض عقلانیت است، و این عنصر صوری محض، صورت کلی قانون اخلاق است، یعنی همان «امر مطلق»^۱ معروف کانت که بدین عبارت بیان می‌شود: «فقط آنگونه عمل کن که بخواهی دستوری»^۲ که مطابق آن عمل می‌کنی قانون کلی باشد.»

سرگردان‌کننده‌ترین گام در این قضیه، رفتن از عقلانیت صوری محض به کلیت است. کانت عقیده دارد — و هگل آشکارا با او همداستان است — که عقل متضمن کلیت است. اگر بدانیم که هر انسانی فانی است و سقراط انسان بوده است، آنگاه یکی از قوانین حاکم بر استدلال به ما می‌گوید که سقراط فانی بوده است. آن قانون

1. «categorical imperative»

2. maxim

حاکم بر استدلال به ما می‌گوید که این یکی از قوانین کلی است - و نه تنها در مورد یونانیان یا فیلسوفان یا موجودات خاکی، بلکه در مورد کلیه موجودات متعقل صادق است. در استدلال‌های ناظر به عملیات - یعنی استدلال درباره اینکه چه باید کرد - به دلیل اینکه از خواسته‌های جزئی شروع می‌کنیم که به هیچ وجه کلی نیستند، آن عنصر کلیت اغلب پوشیده می‌ماند. توجه کنید به این استدلال ناظر به عمل: «من می‌خواهم ثروتمند باشم؛ می‌توانم بی‌آنکه گرفتار شوم یک میلیون دلار از کارفرمایم کلاهبرداری کنم؛ پس باید از کارفرمایم کلاهبرداری کنم.» در اینجا مبدأ استدلال، میل من به ثروتمند شدن است. (گمراه نشوید که خیلی از مردم می‌خواهند ثروتمند باشند؛ میلی که استدلال از آن آغاز می‌شود این است که من، پیترو سینگر، می‌خواهم ثروتمند باشم. بسیار بسیار انگشت‌شمارند کسانی که در این تمایل من شریک باشند.) چون مبدأ این استدلال کلی نیست، نتیجه آن نیز که بیقین در مورد کلیه موجودات متعقل صدق نمی‌کند، کلی نیست. اما اگر بدون مبدأ قرار دادن هیچ تمایل خاصی می‌خواستیم استدلال کنیم که چگونه باید عمل کرد، هیچ مانعی نداشت که استدلال ما در مورد کلیه موجودات متعقل صدق کند. استدلالی که صرفاً ناظر به عمل و مستقل از تمایلات خاص باشد، لاجرم متضمن عنصر کلیت است، و، بنابراین، به ادعای کانت، به صورتی درمی‌آید که امر مطلق تجویز می‌کند.

اگر حق با کانت باشد، فقط عملی که نتیجه تمایلات فطری ما یا مفید به شرایط اجتماعی نیست عملی مطابق امر مطلق است. بنابراین، فقط عمل مطابق امر مطلق امکان دارد آزاد باشد. چون فقط عمل آزادانه ممکن است واجد ارزش اخلاقی باشد، پس امر مطلق لاجرم نه تنها بالاترین فرمان عقل، بلکه بالاترین قانون اخلاق نیز هست.

یک نکته دیگر نیز برای کامل کردن این تصویر لازم است. اگر عمل من آزادانه است، انگیزه‌ام برای عمل کردن برطبق امر مطلق امکان ندارد هیچ‌گونه تمایل تصادفی خاص - مثلاً تمایلم به رفتن به بهشت یا جلب احترام دوستان یا نیکی به دیگران از سر خیرخواهی - باشد. باید به تکلیفم عمل کنم زیرا تکلیف من این است - اخلاق کانتی گاهی در شعار «تکلیف به خاطر تکلیف» خلاصه می‌شود. از آنچه کانت گفته است لازم می‌آید که ما هنگامی آزادیم که به تکلیف خویش به خاطر خود آن عمل کنیم، نه چیزی دیگر.

پس نتیجه می‌گیریم که آزادی عبارت از عمل کردن به تکلیف خویش است. این نتیجه به نظر خواننده امروزی متناقض‌نماست. اصطلاح «تکلیف» امروزه اطاعت از قواعد قراردادی نهادهایی مانند ارتش و خانواده را تداعی می‌کند. وقتی می‌گوییم تکلیف، غالباً مقصودمان این است که کاری باید بکنیم که بسیار ترجیح می‌دادیم نمی‌کردیم، ولی به علت بعضی قواعد مرسوم که نمی‌خواهیم از آنها سرپیچیم، خود را ناگزیر از انجام آن احساس می‌کنیم. «تکلیف» به این معنا، درست نقطه مقابل آزادی است.

به موجب نتیجه‌ای که گرفتیم، آزادی عبارت از عمل به تکلیف است. اگر نتیجه مزبور به این جهت متناقض‌نماست، چنین دلیلی پذیرفتنی نیست. کانت نتیجه گرفت که آزادی عبارت از عمل به چیزی است که واقعاً آن را به وسیعترین مفهوم کلمه، تکلیف خویش ببینیم. به تعبیری که شاید خوانندگان امروزی بیشتر حاضر به پذیرش آن باشند، آزادی عبارت از پیروی از وجدان خویش است. این تعبیر، معنای مراد کانت را صحیحاً انعکاس می‌دهد، البته تا هنگامی که از یاد نبریم «وجدان» در اینجا به معنای هرگونه «ندای درونی» مقید به شرایط اجتماعی نیست، بلکه غرض از آن، وجدان بر پایه پذیرش عقلی امر

مطلق در مقام بالاترین قانون اخلاق است. نتیجه‌ای که تاکنون گرفته‌ایم حتی بنا به این تعبیر نیز احیاناً دور از باور است، ولی لااقل دیگر متناقض نمی‌نماید. وسیعاً تصدیق می‌شود که آزادی وجدان یکی از بخشهای ذاتی و اساسی چیزی است که آنرا آزادی می‌دانیم، ولو همه آن نباشد.

اکنون وقت آن است که بازگردیم به هگل. بسیاری از آنچه، بنا به توصیفات من، موضع کانت بود، موضع هگل نیز هست. اینکه ما وقتی به انگیزه تمایلات فطری خاص یا خواهشهای مقید به شرایط اجتماعی عمل می‌کنیم آزاد نیستیم؛ اینکه عقل ذاتاً کلی است؛ و اینکه باید در آنچه کلی است به سراغ آزادی رفت – اینها همه را هگل از کانت گرفته و به لباس نظریات خویش آراسته است. از این گذشته، چنانکه دیدیم، هگل در فلسفه تاریخ، نهضت اصلاح دین را سپیده دم عصر نوین آزادی می‌شمارد، زیرا می‌گوید آن نهضت مبلّغ حقوق وجدان فردی است. پس هگل نیز مانند کانت، میان آزادی و رشد و شکوفایی وجدان فردی نوعی رابطه می‌بیند، و با این فکر مخالفی ندارد که آزادی عبارت از عمل به تکلیف است. می‌گوید تکلیف محدودیتی برای تمایلات طبیعی یا خودسرانه ما به نظر می‌رسد، ولی در حقیقت «در [عمل به] تکلیف است که فرد از سائقه‌های طبیعی محض خلاص می‌شود... در [ادای] تکلیف است که به آزادی گوه‌رین [یا محتوایی] خویش دست می‌یابد.» هگل در ضمن اظهار نظر مستقیم درباره کانت، می‌نویسد: «هنگامی که من به تکلیف عمل می‌کنم، به خود آمده‌ام و آزادم. تأکید بر این معنای تکلیف، امتیازی است که به فلسفه کانت و نظرگاه رفیع آن تعلق می‌گیرد.^۱»

1. *Philosophy of Right*, paras. 149, 133.

پس، به عقیده هگل، عمل به تکلیف به خاطر خود تکلیف بسیار پیشرفته‌تر از تصور آزادی منفی به معنای عمل به دلخواه خویش است. با اینهمه، او از موضع کانت راضی نیست. به عناصر مثبت آن توجه دارد، ولی در عین حال سخت از آن انتقاد می‌کند. بخش دوم فلسفه حق زیر عنوان «اخلاق»، عمدتاً حمله‌ای به نظریه اخلاقی کانت است.

هگل دو اعتراض عمده دارد. نخست اینکه نظریه کانت هرگز به طور مشخص به این نمی‌پردازد که چه باید بکنیم – البته نه به این جهت که کانت علاقه‌ای به مسائل عملی نداشت، بلکه به دلیل اصرار او در سراسر نظریه به اینکه اساس اخلاق باید عقل محض عملی فارغ از هرگونه انگیزه خاص باشد. در نتیجه، نظریه وی حاصلی بجز صورت کلی قانون اخلاق به بار نمی‌آورد، و نمی‌تواند بگوید تکالیف ما به طور مشخص چیست. هگل می‌گوید این صورت کلی چیزی غیر از اصل امتناع تناقض نیست؛ و اگر مبدایی نباشد که از آن آغاز کنید، شما را به هیچ جا نمی‌رساند. مثلاً اگر اصل مالکیت را صحیح و معتبر بدانیم، دزدی با آن در تناقض است؛ اما ممکن است انکار کنیم که مالکیت منشأ حق می‌شود و در آن صورت بدون برخورد به هیچ‌گونه تناقض، دست به دزدی بزنیم. فرض کنید دستور این باشد: «چنان عمل کن که به تناقض دچار نشوی!» اگر یگانه چیزی که بناست ما را به عمل برانگیزد همین دستور باشد، بسا که دست به هیچ کاری نزنیم.

نه تنها کانت پژوهان، بلکه علاقه‌مندان به فلسفه معاصر اخلاق نیز با این اشکال به امر مطلق کانت آشنایند. بسیاری کسان – مثلاً ر. م. هیر، نویسنده دو کتاب آزادی و عقل و تفکر اخلاقی^۱ – بر اهمیت این شرط تأکید دارند که اصول اخلاق باید صورت کلی داشته باشد. از سوی

1. R. M. Hare, *Freedom and Reason & Moral Thinking*.

دیگر، غالباً این اعتراض نیز شنیده می‌شود که شرط مذکور صورت‌گرایی تهی از محتوایی است که هیچ چیز به‌ما نمی‌گوید. در دفاع از کانت گفته شده است که تعبیر ما از سخن وی باید چنین باشد که او اجازه می‌دهد تمایلات خویش را مبدأ قرار دهیم، ولی از ما می‌خواهد فقط به این شرط بر وفق آنها عمل کنیم که صورت کلی به آنها دهیم، یعنی بپذیریم که چنین تمایلات ممکن است در شرایط مشابه برای هرکسی مبنای عمل باشد. ولی هگل این تعبیر را پیش‌بینی کرده است و می‌گوید به هر خواهش یا تمایلی می‌توان صورت کلی داد، و، بنابراین، به محض جایز شمرده شدن تمایلات خاص، شرط صورت کلی از آن‌پس نخواهد توانست مانع از این شود که هر کردار خلاف اخلاقی را که هوس کردیم، توجیه کنیم.

دومین اعتراض عمده هگل این است که کانت با موضعی که گرفته، در درون آدمی تفرقه افکنده و عقل را با تمایلات وارد پیکاری ابدی کرده است و قائل به این حق نیست که جنبه طبیعی انسان نیز باید ارضاء شود. کانت تمایلات طبیعی را صرفاً چیزی می‌انگارد که باید سرکوب شود، و عقل را عهده‌دار وظیفه دشوار و احیاناً محال سرکوب آنها می‌کند. هگل، چنانکه دیدیم، در ایراد این اعتراض از شیلر در تریست آدمی در زیبایی‌شناسی پیروی می‌کرد، ولی آن‌طور که خودش می‌خواست. نکته مورد بحث را می‌توان در چارچوب مسأله مأنوس دیگری در اخلاق معاصر بیان کرد. دومین اعتراض عمده هگل این است که نظریه اخلاقی کانت هیچ راهی برای رفع تقابل اخلاق با منفعت شخصی ارائه نمی‌دهد. به این پرسش که «چرا من باید اخلاقی رفتار کنم؟» کانت نه تنها پاسخی نمی‌گوید، بلکه تا ابد آنرا پاسخ‌نگفتنی باقی می‌گذارد. به‌ما گفته می‌شود باید به تکلیفمان به‌خاطر خود آن عمل کنیم، و اگر دلیل دیگری بخواهیم، از انگیزه پاک و آزادی که اخلاق اقتضا می‌کند منحرف شده‌ایم؛ ولی این پاسخی به پرسش ما نیست، فقط امتناع از جایز دانستن طرح مسأله است.

در تربیت آدمی در زیبایی‌شناسی، شیلر به‌روزگاری در گذشته اشاره کرده بود که مسأله مزبور اساساً مطرح نبود، و اخلاق هنوز از آرمانهای مرسوم ناظر بر اینکه چگونه می‌توان عمر به‌خوبی و خوشی گذرانید جدا نشده بود، و تصور کانت از تکلیف هنوز وجود نداشت. هگل متوجه شد که همینکه پرسش فوق به‌میان آید، بازگشت به اخلاق متعارف و مرسوم از محالات است. ولی البته او تصور کانت از تکلیف را پیشرفتی می‌دانست که دریغ خوردن بر آن روا نبود، زیرا عقیده داشت آن تصور انسان جدید را به‌وجهی به‌آزادی می‌رساند که یونانیان غرقه در افقهای کوتاه مرسوم خویش هرگز به آن نمی‌رسیدند. آنچه هگل می‌خواست بکند پاسخ گفتن به مسأله به‌نحوی بود که خرسندی طبیعی حاصل از طرز زندگی یونانی و وجدان آزاد لازمه تصور کانت از اخلاق را با هم جمع کند. پاسخ او همچنین می‌بایست کمبود دیگر نظریه کانت، یعنی فقدان مطلق محتوا، را جبران کند.

جامعه انداموار

به عقیده هگل، رضایت فردی و آزادی هنگامی با هم جمع می‌شوند که از باورها و ارزشها و ملاکهای اجتماعی جامعه‌ای انداموار^۱ پیروی

۱. *organic community*. واژه *community* که در اینجا «جامعه» ترجمه شده است، از ریشه لاتین *communis* به معنای «مشترک» می‌آید که خود آن نیز مشتق و مرکب از ریشه‌های دیگر و مصدر صدها واژه است. «جامعه» در فارسی معمولاً در ترجمه *society* به کار می‌رود، و بین *community* و *society* بعضی فرقه‌های باریک وجود دارد. اولی عموماً کوچکتر از دومی و پیوند میان اعضای آن نزدیکتر و مشترکاتشان بیشتر است (و به اصطلاح اصولیان، «وجه جامع» دارند). عضویت در *society* عموماً وسیله‌ای برای رسیدن به هدفهای دیگر است، اما عضویت در *community* در نفس خویش هدف مطلوب است. از *community* ممکن بود به «جمع» یا «طایفه» یا «امت» تعبیر کنیم که متمایز از جامعه باشد. ولی به دو دلیل چنین نکردیم. اولاً آن واژه‌ها در فارسی تداعی‌کننده بعضی مفاهیم دیگر نیز هست: «جمع» (مانند حلقه و محفل) پهنه کوچکتری را به ذهن متبادر می‌کند، طایفه در تداول با ایل و قبیله و عشیره قریب‌المعنی شده است، و امت همواره به معنای گروه‌های مذهبی همکیش به کار می‌رود. (گاهی نیز دیده می‌شود که بعضی از

کنیم. مراد او از چنین جامعه‌ای چه بود؟

در اواخر قرن نوزدهم، تصور جامعه‌انداموار را فیلسوف انگلیسی ف. ه. بردلی^۱ از هگل اقتباس کرد. بردلی شاید به عنوان متفکر، قدرت ابداع و ابتکار هگل را نداشت، ولی محققاً از حیث سبک نگارش برتر از او بود. بنابراین، خوب است بگذاریم بردلی به عنوان سخنگوی هگل در اینجا به توصیف اساس هماهنگی میان منافع خصوصی و ارزشهای جمعی و مشترک پردازد. وصف بردلی مربوط می‌شود به رشد و پرورش کودکی که در جامعه بار می‌آید:

کودک... در جهانی زنده... متولد می‌شود... تصویری از خویشتنِ جداگانه خود ندارد؛ با دنیای خویش رشد می‌کند، و ذهنش رفته‌رفته پر می‌شود و نظم و ترتیب می‌یابد؛ و وقتی می‌تواند خود را از آن جهان جدا کند و مجزا از آن بشناسد که وجود دیگران در خویشتنِ وی که مورد شناسایی خودآگاهی اوست، نفوذ کند و به آن سرایت یابد و آن را مشخص و متمایز سازد. تار و پود محتوای آن متضمن روابط در جامعه است. کودک می‌آموزد (یا شاید آموخته است) که سخن بگوید، و در اینجا میراث مشترک قوم خویش را به تملک درمی‌آورد؛ زبانی که او صاحب آن می‌شود زبان کشور اوست، همان زبانی است

→ نویسندگان و مترجمان یکی از دو واژه انگلیسی را «جامعه» و دیگری را «اجتماع» ترجمه می‌کنند که به نظر ما مصداقی از ترجیح بلامرجح و آوردن واژه‌های مترادف در برابر معانی متفاوت است.) ثانیاً مراد هگل بیشتر اشتراک در عقاید و ارزشها و داشتن گونه‌ای ایده‌تولوژی مشترک است. ولی در فارسی امروزی نیز هنگامی که می‌گوییم جامعه دانشگاهیان یا جامعه روحانیان یا جامعه فرهنگیان یا جامعه کلدانیان، مرادمان همین اشتراک باورهاست، یعنی گروهی دارای برخی مشترکات ویژه که بدان وسیله از جامعه بزرگتر ایرانیان متمایز می‌شوند. بنابراین، تصور نمی‌رود کاربرد «جامعه» در برابر هردو لفظ انگلیسی مورد بحث چندان خلط و اشتباهی در ذهن فارسی‌زبانان ایجاد کند که مغل به معنا باشد. نهایت اینکه با توضیحاتی که دادیم، امیدواریم خوانندگان متوجه تفاوت‌های مذکور باشند. (مترجم)

که دیگران به آن سخن می‌گویند، و اندیشه‌ها و احساسات قوم را به ذهن او انتقال می‌دهد... و به نقش نازدودنی خود منقوش می‌کند. کودک در جوی از سرمشقهای عملی و رسوم عمومی بزرگ می‌شود... روحی که در درونش است از حیات همگانی اشباع و سرشار و مقید به آن می‌شود، آن را هضم و جذب می‌کند، محتوای خود را از آن می‌گیرد، خویشتن را با آن می‌سازد، با آن یکی است، و اگر با آن مخالفت کند با خویش به مخالفت برخاسته است.^۱

نکته مورد نظر بردلی – و هگل – این است که چون جامعه به نیازها و خواهشهای ما شکل می‌دهد، جامعه انداموار خواهشهایی را بیشتر ترویج و تشویق می‌کند که به حال آن از همه سودمندترند. بعلاوه، آنچنان اعضای خویش را سرشار از این حس می‌کند که هویتشان وابسته به عضویت در جامعه است که ایشان نتوانند به فکر تعقیب منافع خصوصی بيفتند، همان‌گونه که هیچ‌یک از اعضای موجود اندامواری که تن من است – مثلاً بازوی چپم – هرگز به این فکر نمی‌افتد که از شانه‌ام جدا شود و کاری بهتر از گذاشتن لقمه در دهان من پیدا کند. همچنین نباید از یاد برد که رابطه هر موجود انداموار با اعضایش رابطه‌ای دوجانبه است. هم من به بازوی چپم نیاز دارم و هم بازوی چپم به من. پس همان‌طور که من آسیب به بازوی چپم را نادیده نمی‌گیرم، جامعه انداموار نیز منافع اعضای خویش را نادیده نخواهد گرفت.

اگر این الگوی انداموار جامعه مورد قبول ما باشد، باید همچنین

1. F. H. Bradley, *Ethical Studies* (first published 1876; republished by Oxford University Press, Oxford, 1962), pp. 171-2. Quoted by Richard Norman, *Hegel's Phenomenology*, pp. 84-5.

بپذیریم که به تعارض دیرینه فرد و منافع جامعه نیز پایان خواهد داد. ولی چگونه آزادی را حفظ خواهد کرد؟ آیا چنین الگویی صرفاً نشانهٔ هم‌رنگی کوتاه‌بینانه با رسوم و عادات نیست؟ تفاوت آن با جوامع قدیم یونانی چیست که، به عقیدهٔ هگل، فاقد اصل اساسی آزادی بشر بودند. اصلی که در نهضت اصلاح دین برجسته شد و — هرچند تنها از یک جنبه — به قالب تصور کانت از تکلیف درآمد؟

شهروندان جامعه هگل با شهروندان دولتشهرهای یونان قدیم تفاوت می‌کنند دقیقاً به این دلیل که به عصر تاریخی متفاوتی تعلق دارند و از دستاوردهای روم و مسیحیت و نهضت اصلاح دین به عنوان بخشی از میراث فکری خویش بهره می‌برند. از ظرفیت خود برای آزادی و توان خویش به منظور تصمیم گرفتن بر وفق وجدانشان آگاهند. اخلاق مبتنی بر رسم و عادت طالب هم‌رنگی همگان با قواعد موضوعه است، زیرا همواره رسم و عادت بر هم‌رنگ شدن با آن بوده است؛ اما اینگونه اخلاق ممکن نیست موجودات آزاداندیش را مطیع خود سازد. (دیدیم که پرسشگریهای سقراط چه خطر مرگباری متوجه اساس جامعهٔ آتن کرد.) موجودات آزاداندیش فقط ممکن است با نمادهایی بیعت کنند که بدانند منطبق با اصول عقلی است. از این رو، جامعهٔ انداموار امروزی، برخلاف جوامع روزگار باستان، باید بر اصول عقلی استوار باشد.

در فلسفه تاریخ دیدیم که وقتی مردم نخستین بار خواستند نهادهای مخالف عقل را واژگون کنند و دولتی صرفاً بر شالودهٔ اصول عقلی بنیاد نهند، چه اتفاق افتاد. رهبران انقلاب کبیر فرانسه عقل را صرفاً به معنای انتزاعی و کلی آن می‌گرفتند که جایی برای تحمل منش و گرایشهای طبیعی جامعه در آن نبود. انقلاب کبیر فرانسه تجسم سیاسی خطایی بود که کانت در تصور صرفاً انتزاعی و کلی خویش از

تکلیف مرتکب شد که در آن نیز محلی برای تحمل جنبه طبیعی آدمیان وجود نداشت. به پیروی از این عقل‌گرایی محض، سلطنت و کلیه درجات اشرافی ملغی شد. جای مسیحیت را کیش عقل گرفت، و مقیاسهای پیشین اوزان و مقادیر لغو شد و سلسله متری به جای آن آمد. حتی تقویم نیز اصلاح شد. نتیجه، حکومت وحشت بود که در آن، کلی محض با فرد در تعارض قرار می‌گیرد و او را نفی می‌کند. یا، به اصطلاح هگل، دولت افراد را دشمن خود می‌بیند و آنان را معدوم می‌کند.

شکست انقلاب کبیر فرانسه برای کسانی که از آن متحمل رنج و محنت شدند، فاجعه بود؛ اما باید عبرت‌آموز نیز باشد: باید بیاموزیم که برای بنا کردن دولت بر شالوده عقلانی راستین، لازم نیست همه چیز را با خاک یکسان کنیم و بخواهیم کاملاً از اول شروع کنیم. باید ببینیم در دنیای موجود چه چیزی عقلانی است و به آن عنصر عقلانی اجازه بروز کامل دهیم. به این شیوه خواهیم توانست بنا را بر بنیاد عقل و فضیلتی که از پیش در جامعه وجود داشته، بالا ببریم.

به این حکایت از زندگی امروز توجه کنید که نشان می‌دهد چرا هگل انقلاب کبیر فرانسه را شکست - ولو شکستی باشکوه - می‌دانست، و می‌خواست ما از آن پند بگیریم. اول که مردم به شهرنشینی روی آوردند، کسی در اندیشه شهرسازی نبود. هرجا راحت و مناسب به نظر می‌رسید خانه و مغازه و کارخانه می‌ساختند، و، بنابراین، شهرها دیمی مانند علف رشد کردند. بعد کسی پیدا شد که گفت: «این طور خوب نیست! ما در فکر این نیستیم که می‌خواهیم شهرهایمان چه قیافه‌ای داشته باشند. بخت و تصادف بر زندگی ما حاکم شده! به کسی احتیاج داریم که برایمان شهرسازی کند، و کاری کند که شهرها با آرمانهای ما از زیبایی و زندگی خوب و سالم منطبق

شوند.» به این ترتیب، سر و کله مهندسان شهرساز پیدا شد که بولدوزرها را به جان محله‌های قدیم انداختند و برجهای بلند آپارتمانی مطابق سلیقه روز ساختند و دورشان را تکه‌تکه چمن کاشتند. راهها را گشاد کردند و پیچ و خمها را گرفتند، مجتمعهای تجاری و مراکز خرید و گرداگردشان پارکینگهای وسیع ساختند، و کارخانه‌ها را بدقت از مناطق مسکونی جدا کردند. سپس نشستند به انتظار سپاسگزاری مردم. ولی مردم شکایت داشتند که از آپارتمانهای بالای برجها نمی‌توانند مراقب کودکانشان باشند که ده طبقه پایینتر روی چمنها بازی می‌کنند. شکایت داشتند که همان مغازه سر کوچه خوب بود، و حالا باید آنهمه راه از چمن‌کاریها و پارکینگها بگذرند تا به مراکز خرید برسند. شکایت داشتند که چون حالا همه باید با اتومبیل سر کار بروند، حتی آن راههای عریض و مستقیم هم پر از ترافیک سنگین است. از همه بدتر، شکایت داشتند که چون دیگر کسی پیاده نمی‌رود، امنیت در خیابانها نیست، و عبور از آن چمنهای زیبا بعد از تاریک شدن هوا، خطرناک است. بنابراین، مهندسان شهرسازی سابق اخراج شدند، و افراد نسل جدیدی از مهندسان شهرساز رشد کردند که از اشتباهات پیشینیان پند گرفته بودند. نخستین کار مهندسان جدید این بود که تخریب محله‌های کهنه را متوقف کنند. کم‌کم متوجه خصوصیات مثبت شهرهای قدیمی شدند که شهرسازان در ایجادشان دخالت نداشتند. با ستایش به چشم‌انداز کوچه‌های تنگ و پیچ‌پیچ نگریستند، و دیدند چقدر راحت است که مغازه‌ها و خانه‌ها و حتی کارخانه‌های کوچک در کنار هم باشند. توجه کردند که این کوچه‌ها چگونه ترافیک را به حداقل می‌رسانند و مردم را تشویق به پیاده رفتن می‌کنند و به مرکز شهر، هم نشاط می‌دهند و هم امنیت. البته ستایششان از شهرهای قدیمی کاملاً بی‌قید و شرط

نبود؛ بعضی چیزها می‌بایست سر و سامان بیابد: پاره‌ای از صنایع بخصوص مزاحم و آزاردهنده می‌بایست از محل سکونت مردم دور برده شود، و بسیاری از ساختمانهای کهنه را می‌بایست مرمت کرد یا بناهایی دیگر هماهنگ با محیط به جایشان ساخت. اما به هر حال آنچه مهندسان جدید شهرسازی به آن پی بردند این بود که شهرهای قدیمی کفایت و کارآمدی داشتند، و صرف‌نظر از هر حک و اصلاحی که هنوز مطلوب به نظر می‌رسید، چیزی که می‌بایست حفظ شود همین بود^۱.

شهرهای قدیمی برنامه‌ریزی نشده به جوامع باستانی شباهت دارند که بر اساس رسم و عادت رشد کرده بودند. نخستین مهندسان شهرساز از حیث شور و حرارت برای تحمیل عقلانیت به واقعیت، مانند انقلابگران فرانسوی بودند. هگلیان حقیقی افراد دومین نسل مهندسان شهرسازند که از گذشته عبرت گرفته‌اند و خردمندتر شده‌اند، و حاضرند بپذیرند که در جهان محصول سازگارهای عملی به جای برنامه‌ریزیهای عمدی نیز عقلانیت وجود دارد.

اکنون می‌توان دید که چرا شهروندان آزاد عصر جدید با جامعه‌ای بیعت می‌کنند و به آن وفادار می‌مانند که در نخستین نظر با جوامع باستانی مبتنی بر رسوم و عادات چندان تفاوتی ندارند. شهروند آزاد امروزی اصول عقلانی را که جامعه‌اش بر آنها پی‌ریزی شده درک می‌کند، و، بنابراین، آزادانه تصمیم می‌گیرد در خدمت آن باشد.

البته بین جامعه عقلانی امروزی و جوامع یونان باستان بعضی تفاوتها وجود دارد. مردم در عصر جدید می‌دانند که آدمیان جملگی

۱. در مورد عقایدی که راجع به شهرسازی به عنوان شاهی بر عقلانیت از نظر هگل بیان شد، رجوع کنید به:

Jane Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities* (Random House, New York, 1961).

آزادند و، بنابراین، برده‌داری را ملغی کردند. اما، به عقیده هگل، آن شکل از دموکراسی وقت‌گیری که در آتن مُجرا بود، دیگر عملی نیست. از این گذشته، هگل به دموکراسی انتخابی با رأی همگانی اعتقاد ندارد، یکی به این جهت که فکر می‌کند فرد نمی‌تواند نماینده داشته باشد (و می‌گوید «فقط حوزه‌های اساسی جامعه و منافع کلان آن» شایسته است نماینده داشته باشند)، و دیگری به دلیل اینکه با رأی همگانی، رأی فرد آنقدر بی‌مقدار و بی‌اهمیت می‌شود که دلسردی و بی‌علاقگی گسترش می‌یابد و قدرت به دست محافل کوچکی از صاحبان منافع خاص می‌افتد.

هگل می‌گوید جامعه عقلانی، جامعه‌ای است دارای سلطنت مشروطه یا مبتنی بر قانون اساسی. سلطنت به این جهت لازم است که بالاخره جایی باید قدرت اخذ تصمیمات نهایی وجود داشته باشد، و در جامعه آزاد آن قدرت باید به وسیله تصمیم یک شخص مجال بروز پیدا کند. (بسنجید با جوامع یونانی که در آنها اغلب با غیگو - یعنی نیرویی بیرون از جامعه - برای فیصله دادن به مسائل دشوار مشورت می‌شد.^۱) ولی هگل همچنین بر این قول است که اگر قانون اساسی ثبات و استحکام داشته باشد، پادشاه بندرت کاری غیر از امضا کردن دارد. صفات شخصی او اهمیت ندارد، و حاکمیت او غیر از حکمرانی مستبدان شرقی است. سایر ارکان سلطنت مشروطه، قوه مجریه و قوه مقننه است. قوه مجریه از کارمندان دولت تشکیل می‌شود، و تنها شرط عینی احراز سمت در آن، اثبات توانایی است؛ اما هرگاه چند نامزد واجد شرایط وجود داشته باشند که توانشان به نسبت یکدیگر قابل سنجش دقیق نباشد، باید شرطی ذهنی نیز به میان آید که تعیین آن

۱. گویا نویسنده از یاد می‌برد که غیگو، برخلاف پادشاه مورد نظر هگل یا مراجع همتای او، فقط از غیب خبر می‌داد و تصمیمات لازم‌الاتباع نمی‌گرفت! (مترجم)

به عهده پادشاه است. بنابراین، حق نصب [صاحب منصبان] قوه مجریه برای پادشاه محفوظ است. قوه مقننه در انطباق با افکار هگل راجع به نمایندگی، دارای دو مجلس است. مجلس علیا از طبقه زمیندار، و مجلس سفلا از طبقه بازرگان تشکیل می‌شود. ولی فقط [صاحبان] «منافع کلان»^۱، مانند اشخاص حقوقی^۲ و اصناف، در مجلس سفلا نماینده دارند، نه افراد شهروند از حیث شهروند بودن^۳.

من به این جهت از جزئیات جامعه عقلانی هگل بسرعت گذشتم که به نظر خوانندگانی که در قرن بیستم زندگی می‌کنند مرجحات او فقط ممکن است شگفت و بامزه بنماید؛ و با توجه به تجربه‌های بعدی، نشان داده شده که احتجاج‌هایش اغلب — ولی نه همیشه — غلط است. در مورد برداشت هگل از آزادی، ترتیبات نهادینه‌ای که او مرجح می‌شمارد، اهمیت تعیین‌کننده ندارد. حتماً تاکنون روشن شده است که هگل درباره آزادی به مفهوم سیاسی سخن نمی‌گوید که حاکمیت مردم در آن، یکی از عناصر ذاتی هر جامعه آزاد است. او به آزادی به مفهومی عمیقتر و مابعدالطبیعی‌تر علاقه دارد: آزادی به مفهومی که اگر بدون الزام و اجبار از ناحیه دیگران یا به‌انگیزه تمایلات طبیعی یا تحت فشار شرایط اجتماعی، بتوانیم دست به انتخاب بزنیم، می‌توان گفت آزادیم. چنانکه دیدیم، به عقیده هگل، اینگونه آزادی فقط هنگامی ممکن است وجود داشته باشد که انتخابمان عاقلانه باشد، و انتخابمان تنها وقتی عاقلانه است که بر وفق اصول کلی اقدام به انتخاب کنیم. اگر بناست از این گزینشها خرسندی و رضایتی حاصل کنیم که بحق باید عایدمان شود، اصول کلی باید در جامعه‌ای انداموار که به‌طور عقلانی سازمان یافته است تجسم یابد. در

1. «large-scale interests»

2. corporations

3. *Philosophy of Right*, paras. 291-2.

چنین جامعه‌ای، منافع فرد و منافع جمع با یکدیگر هماهنگند. وقتی انتخاب من دایر بر این باشد که به تکلیفم عمل کنم، انتخابم آزادانه است زیرا عقلانی است؛ و وقتی در خدمت شکل عینی امر کلی، یعنی دولت، قرار گیرم، به استعدادهای خویش فعلیت می‌بخشم. بعلاوه - و این چاره دومین نقیصه بزرگ در نظریه اخلاقی کانت است - چون قانون کلی در نهادهای انضمامی و ملموس دولت تجسم می‌یابد، دیگر انتزاعی و تهی از محتوا نیست، بلکه به من می‌گوید چه تکالیف مشخصی منبعث از جایگاه و نقشم در جامعه بر عهده دارم.

ممکن است اوصافی را که هگل از جامعه سازمان‌یافته برطبق موازین عقلی می‌دهد، مردود بشماریم. ولی این امر تأثیری در صحت و اعتبار برداشت وی از آزادی نمی‌گذارد. هگل در پی توصیف جامعه‌ای بود که منافع فرد و منافع جمع در آن هماهنگ باشند. اگر او به جایی نرسیده باشد، دیگران می‌توانند آن جستجو را ادامه دهند. و اگر هیچ‌کس به جایی نرسد، اگر عاقبت بپذیریم که هیچ‌کس هرگز موفق نخواهد شد، آنگاه ناگزیر خواهیم بود اذعان کنیم که آزادی به مفهوم هگل ممکن نیست وجود داشته باشد. ولی حتی در آن صورت نیز، ادعای او به این‌که تنها صورت حقیقی آزادی را توصیف کرده است، از ارزش و اعتبار نخواهد افتاد، و آزادی به آن صورت باز هم ممکن است یکی از آرمانها باقی بماند.

لیبرال؟ محافظه کار؟ تمامت طلب؟

ما این فصل را با طرح معمایی آغاز کردیم. معما این بود که هگل که آنچنان بر آزادی تأکید می‌ورزید که آن را هدف تاریخ معرفی می‌کرد، چگونه توانست بگوید که آزادی در جامعه خودکامه آلمان آن روز متحقق شده است؟ آیا او چارپلوسی فرومایه بود که می‌خواست با

تحریف و تبدیل معنای آزادی به ضد آن، خود را نزد فرمانروایان وقت عزیز کند؟ از آن بدتر، آیا او نیای فکری دولت توتالیتار یا تعامت طلبی بود که صد سال پس از مرگش در آلمان به ظهور رسید؟

نخستین گام به سوی حل معما، طرح سؤالی مربوط به واقعیت قضایاست: آیا اوصافی که هگل از دولت عقلانی در سطح آرمانی می دهد، صرفاً وصف دولت پروس در زمانی است که او مشغول نگارش بود؟ نه، نیست. برخی شباهتهای قوی وجود دارد، ولی بعضی تفاوتهای مهم و پرمعنا نیز هست که من فقط به ذکر چهار فقره از آنها بسنده می کنم. شاید مهمترین تفاوت این است که پادشاه مشروطه هگل (اگر همه چیز در سطح آرمانی پیش می رفت) کاری بجز امضا نداشت، حال آنکه فردریش ویلهلم سوم در پروس، بیشتر سلطانی مطلق العنان بود. دومین تفاوت این است که در پروس عملاً پارلمانی وجود نداشت؛ اما قوه مقننه هگل، گرچه بالنسبه فاقد اختیار بود، مجرای برای بیان افکار عمومی فراهم می ساخت. سوم اینکه هگل، ولو در محدوده های کاملاً معین، پشتیبان آزادی بیان بود. البته با ملاکهای امروز، او در این زمینه بغایت غیر لیبرال به نظر می رسد، زیرا به هیچ گونه آزادی افترا و اهانت یا «هجو کردن توهین آمیز» حکومت یا وزیران قائل نبود. ولی به هر حال، ما در صدد داوری درباره او بر مبنای ملاکهای امروز نیستیم، و فقط می خواهیم نظریاتش را با وضع پروس در زمانی که او اشتغال به نگارش داشت مقایسه کنیم؛ و چون فلسفه حق تنها ۱۸ ماه پس از تحمیل سانسور اکید مصرح در فرمانهای ۱۸۱۹ کارلزباد از چاپ درآمد، مسلماً می توان گفت هگل به خواخواهی آزادی بیان به مقداری بیش از حد مجاز در آن زمان استدلال می کرد. تفاوت چهارم اینکه هگل محاکمه با حضور هیأت منصفه را راهی برای مشارکت بیشتر شهروندان در جریان دادرسی می دانست و طرفدار آن

بود، ولی حق محاکمه با حضور هیأت منصفه در آن عصر در پروس وجود نداشت.^۱

برای تبرئه هگل از این اتهام که او فلسفه خویش را یکسره به قصد خوشحال کردن مقام سلطنت در پروس ساخته و پرداخته است، ذکر همین تفاوتها کافی است. اما باز هم این تفاوتها هگل را به هیچ قسم لیبرالی به معنای امروزی تبدیل نمی‌کند. او حق رأی را مردود می‌داند و آزادی بیان را محدود می‌سازد، و همین خود گواه صحت آن گفته است. هگل از هر چیزی که بویی از حق همگانی انتخاب نماینده از آن به مشام می‌رسید بقدری تنفر داشت که مقاله‌ای در مخالفت با «لایحه اصلاحی»^۲ انگلستان نوشت، زیرا «لایحه» مذکور به نابرابریها و سوء استفاده‌ها در انتخاب نمایندگان مجلس عوام پایان می‌داد (هرچند البته هنوز حق رأی را از اکثر بزرگسالان ذکور دریغ می‌داشت، تا چه رسد به زنان).

بدیهی است پس از آنچه از افکار هگل درباره آزادی دیدیم، چنین چیزی نباید تعجب‌آور باشد. او [اگر زنده بود] مسلماً فکر می‌کرد حاصل حق رأی همگانی چیزی جز این نخواهد بود که مردم بر طبق منافع مادی خویش رأی دهند، یا مطابق حُب و بغضهایی که بلهوسانه و به علت دمدمی مزاجی نسبت به فلان یا بهمان نامزد انتخاباتی پیدا

۱. در مورد نظریات هگل در خصوص آزادی بیان و محاکمه با حضور هیأت منصفه، رجوع کنید به ترتیب به:

Philosophy of Right, paras. 319, 228.

در مورد کل مسأله شباهت دولت مورد نظر هگل به دولت پروس در آن زمان، رجوع کنید به:

T. M. Knox, «Hegel and Prussianism», in Walter Kaufmann (ed.), *Hegel's Political Philosophy*.

مجلد فوق حاوی پاسخ E. F. Carrington نیز هست.

کرده‌اند؛ و یقیناً اگر شاهد انتخابات در یکی از دموکراسیهای امروزی بود، تغییری در عقیده‌اش نمی‌داد. حتی مدافعان کنونی دموکراسی احياناً درباره نحوه تصمیم‌گیری بیشتر افراد برای رأی دادن به نامزدان مورد نظرشان با هگل هم‌عقیده‌اند؛ نکته‌ای که بر سر آن با او اختلاف دارند این است که، صرف‌نظر از اینکه اکثر رأی‌دهندگان چقدر تابع هوا و هوس و انگیزه‌های آنی باشند، به هر حال انتخابات یکی از ارکان و عناصر ذاتی هر جامعه آزاد است. هگل [اگر بود] قویاً این ادعا را رد می‌کرد، زیرا عقیده داشت انتخاب ناشی از هوا و هوس و انگیزه‌های آنی، عمل آزادانه نیست. ما هنگامی آزادیم که بنای انتخاب ما بر عقل باشد. اینکه کل اداره دولت به چنین گزینشهای بلهوسانه‌ای وابسته شود، به عقیده او مساوی خواهد بود با سپردن سرنوشت جامعه به دست بخت و تصادف.

آیا آنچه گفتیم به معنای آن است که هگل برآستی مدافع دولتهای تمامت‌طلب یا توتالیتراست؟ کارل پوپر در کتاب پرخواننده‌اش جامعه باز و دشمنان آن قائل به چنین نظری است، و در تأیید آن مطالبی [از هگل] نقل می‌کند که هر خواننده لیبرال امروزی را حتماً به خشم می‌آورد. اینک چند نمونه از آن مطالب: «دولت مثال [یا ایده] الاهی است آن‌طور که روی زمین وجود دارد... بنابراین، دولت را باید به عنوان تجلی امر الاهی در زمین بپرستیم... دولت مشی خدا در سراسر جهان است... دولت... به خاطر خودش وجود دارد.^۱» به عقیده پوپر: «این اظهارات منتخب کافی است که... پافشاری [هگل] را بر حجیت اخلاقی دولت که ناسخ هرگونه اخلاقیات و هرگونه وجدان شخصی است، نشان دهد^۲، و در رشد و نمو توتالیتاریسم امروزی، نقشی پراهمیت به‌وی بسپارد.

۱. کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، صص ۶۹۰-۶۸۹.

۲. همان، ص ۶۹۱.

تأکید هگل بر عقلانیت به عنوان عنصر ذاتی آزادی، چنین قرائتی را از سخنان او حتی موثق تر می کند. زیرا کیست که بگوید چه چیزی عقلانی است؟ هر حکمرانی وقتی به این نظریه مجهز شد که فقط گزینش عقلانی گزینش آزادانه است، از آن پس قادر به سرکوب هرکسی خواهد بود که با برنامه های عقلانی وی برای آینده کشور مخالفت کند - زیرا اگر برنامه های او عقلانی باشند، انگیزه مخالفان قطعاً تمایلات خودخواهانه یا هوسهای غیر عقلانی است، نه عقل، و چون گزینششان مبتنی بر عقل نیست، پس لامحاله آزاد نیست. بنابراین، توقیف روزنامه ها و ممنوعیت اوراق و نشریات مخالفان به معنای تحدید آزادی بیان نیست، دستگیری رهبرانشان مساوی ایجاد تضییق در آزادی عمل نیست، و بستن مکانهای مذهبی آنان و برپا ساختن مراسم عبادی جدید و عقلانی رسمی به جای آن به منزله سلب آزادی مذهبی نیست. این بیچاره های گمراه فقط هنگامی به آزادی حقیقی خواهند رسید که با این روشها هدایت شوند و به عقلانیت برنامه های رهبرشان پی ببرند! اگر تصور هگل از آزادی این است، پس آیا هیچ فیلسوفی هرگز بهتر از او نمونه ای از دودوزه بازی در گفتار فراهم ساخته است که هیتلر و استالین آن طور مؤثر از آن در اجرای نقشه های تمامت طلبانه خویش استفاده کردند؟

مدعای پوپر به آن محکمی نیست که به نظر می آید. اولاً مطالبی که او نقل کرده تقریباً همه نه از نوشته های خود هگل، بلکه از یادداشتهایی گرفته شده که دانشجویان وی از تقریراتش برداشته اند. این یادداشتهای را ویراستاری پس از مرگ هگل انتشار داده و در پیشگفتار توضیح می دهد که تا حدی آنها را بازنویسی کرده است. ثانیاً دست کم یکی از این اظهارات مظنن در ترجمه غلط از کار درآمده است. جمله ای که پوپر نقل می کند این است: «دولت مشی خدا در سراسر جهان است»،

که ترجمه صحیحتر آن باید چنین باشد: «مشیت خدا درباره جهان این است که دولت وجود داشته باشد»، و این معنایی جز این ادعا ندارد که وجود دولت به یک معنا بخشی از نظام الهی است.^۱ ثالثاً «دولت» در نزد هگل نه صرفاً به معنای «حکومت»، بلکه دال بر کل حیات اجتماعی است. بنابراین، منظور او نه تجلیل و تکریم حکومت در برابر مردم، بلکه جامعه به طور کلی است. رابعاً مطالب نقل شده را باید در مقابل سایر مطالب گذاشت، زیرا هگل غالباً یک جنبه از موضوع را به شدیدترین صورت بیان می‌کند و سپس جنبه دیگر را در برابر آن می‌نهد و توازن برقرار می‌سازد. در اینجا نیز سخنان هگل درباره

۱. والتر کاوفمن و آلسدر مک‌این‌تایر هردو به این روش ارائه افکار هگل حمله می‌کنند: Walter Kaufmann, «The Hegel Myth and Its Method,» in *Hegel's Political Philosophy*, Alasdair MacIntyre (ed.), *Hegel*.

کاوفمن همچنین به ترجمه نادرست جمله نقل شده اشاره می‌کند که اصل آلمانی آن چنین است:

«es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist.»

این جمله در «افزوده» بند ۲۵۸ فلسفه حق آمده است. [دو ترجمه معتبر از فلسفه حق هگل به انگلیسی موجود است که در هردو، جمله مورد بحث که نویسنده این کتاب و کاوفمن به برگردان آن حمله می‌کنند، کمابیش همان‌گونه به انگلیسی برگردانده شده که پوپر نقل کرده است، و به ترجمه «صحیحتر»ی که نویسنده آورده است شباهتی ندارد. برای مزید آگاهی خوانندگان فارسی‌زبان، اینک عین هردو ترجمه را به انگلیسی می‌آوریم:

1) «The March of God in the world, that is what the state is.» (*Hegel's Philosophy of Right*, translated by T. M. Knox, Oxford, 1942, p. 279).

2) «The state consists in the march of God in the world.» (*Hegel, Elements of the Philosophy of Right*, translated by H. B. Nisbet, Cambridge, 1991, p. 279.)

اخیراً نیز ترجمه‌ای به فارسی (ظاهراً بر اساس ترجمه انگلیسی Nisbet) به قلم مهبد ایرانی طلب از فلسفه حق انتشار یافته است که جمله مورد بحث (در ص ۲۹۹) به این صورت در آن آمده است: «دولت از گام برداشتن خدا در جهان تشکیل می‌شود» - که چنانکه می‌بینیم، ترجمه تحت‌اللفظ جمله Nisbet است. ظاهراً دفاع از هگل به هر نحو که شده - ولو ناموجه و برخلاف شواهد و مدارک - و حمله به پوپر به هر شیوه ممکن - هرچند برخلاف انصاف علمی - یکی از سرگرمیهای برخی از محققان بوده و هست. مصادیق دیگر این امر یکی افلاطون است و دیگری هایدگر که اخیراً گریبان چاک زدن در دفاع از او در کشور ما به صورت یکی از ورزشهای ملی درآمد است! (مترجم)

دولت به دنبال این عبارات می‌آید: «حق آزادی ذهنی یا درون‌ذاتی محور تفاوت روزگار باستان با عصر جدید است»، و سپس اضافه می‌شود که این حق «نامتناهی، اصل کلی و مؤثر» صورت نوین تمدن شده است. کمی بعد این جمله می‌آید: «آنچه حائز بالاترین اهمیت است این است که قانون آزادی خاص در سراسر قانون عقل تنیده شده باشد...»^۱ هگل مصرانه می‌گوید که: «با توجه به حق خودآگاهی»، قوانین الزام‌آور نیستند مگر همگان از آنها مطلع باشند^۲. ظلم است که، چنانکه از دیونوسیوس جبار^۳ حکایت می‌کنند، قوانین را در جایی آنچنان بلند بیاویزند، یا در مجلدات قطور عالمانه طوری مدفون کنند که هیچ شهروندی قادر به خواندن آنها نباشد. حمله کوبنده هگل به نویسنده مرتجع، فون هالر^۴، نیز در جهتی مشابه صورت می‌گیرد. فون هالر از نظریه «حق با قوی است» دفاع کرده بود که بیشتر به درد هیتلر می‌خورد، و هگل در بحث از این نویسنده می‌گوید: «نفرت از قانون و از حق مشخص در قانون، وجه ممیزی است که تعصب و کهنه‌پرستی و شلختگی ذهنی و نیت خیر مزورانه را زیر هر نقابی که پنهان باشد، به وسیله آن بوضوح و به طور خطاناپذیر می‌توان تشخیص داد»^۵. چنین دفاع محکمی از حکومت قانون شالوده‌خوبی برای بنا کردن دولت توتالتر با دستگاه پلیس مخفی و قدرت دیکتاتوری آن نیست.

1. *Philosophy of Right*, para. 265 (addition)

2. *Ibid.*, para. 215.

۳. Dionysius the Tyrant. دو کس به این نام و به این لقب در تاریخ باستان شناخته شده‌اند که اولی (۳۶۷-۴۳۰ ق م) پدر دومی (۳۴۳-۳۹۵ ق م) بود، و هر دو در روزگار افلاطون فرمانروای سیسیل بودند، و در نامه‌های سوم و هفتم وی از آنان برده شده است. معلوم نیست مقصود هگل کدام یک از آن دو است. (مترجم)

۴. Karl Ludwig von Haller (۱۸۵۴-۱۷۶۸). نویسنده پروسی و مؤلف کتابی مفصل در باب علوم سیاسی. (مترجم)

5. *Philosophy of Right*, para. 258 (Hegel's footnote).

انکارپذیر نیست که غلوی که هگل در توصیف دولت می‌کند، و تصور او دایر بر اینکه آزادی را باید در گزینشهای عقلانی جست، هردو در معرض سوء استفاده و کژنمایی شدید در خدمت توتالیتاریسم است؛ اما همچنین انکارپذیر نیست که چنین کاری سوء استفاده است. آنچه از نظریات هگل دربارهٔ سلطنت مشروطه و آزادی بیان و حکومت قانون و محاکمه با حضور هیأت منصفه دیدیم، برای روشن کردن این معنا کافی است. مشکل این است که امروز کمتر کسی از ما عقل را به شدت هگل جدی می‌گیرد. اگر کسی به ما بگوید که امور دولت را چگونه می‌توان به عقلانی‌ترین وجه گردانید، گفتهٔ او را حمل بر بیان ترجیحات شخصی خودش می‌کنیم؛ و مسلم می‌گیریم که دیگران نیز ترجیحات دیگری دارند؛ و در باب اینکه چه چیزی از همه «عقلانی» تر است، بر این عقیده‌ایم که چون هیچ‌کس واقعاً نمی‌تواند به این پرسش پاسخ دهد، بهتر است این حرفها را کنار بگذاریم و ببینیم چه چیزی را از همه بیشتر می‌پسندیم. بنابراین، وقتی هگل دربارهٔ «پرستش» دولت سخن می‌گوید، یا دربارهٔ تحقق آزادی در دولت عقلانی، گرایشمان به این است که هر دولتی را از هر قسم که دلمان خواست، مصداق سخنان او بدانیم، که قرائتی بکل ضد نیت هگل است. مقصود خود او از «دولت عقلانی»، چیزی کاملاً عینی و کاملاً مشخص بود. دولت عقلانی می‌بایست دولتی باشد که افراد به انتخاب خویش از آن پشتیبانی و اطاعت کنند، زیرا واقعاً با اصول آن موافقند و براستی از اینکه جزیی از آنند احساس رضایت دارند. به نظر هگل، هیچ دولت عقلانی هرگز ممکن نبود با شهروندان خود به طرزی رفتار کند که دولت نازی یا دولت استالینیستی رفتار می‌کرد. به وجه مشابه، همینکه پی ببریم در دولت عقلانی هگل، منافع فرد و منافع جمع در هماهنگی با یکدیگرند، دیگر نخواهیم هراسید که

منافع دولت در تعارض با حقوق فرد قرار گیرد و بی‌رحمانه آن‌را خرد کند.

واکنش خواننده امروزی در برابر مطالب بالا احتمالاً این خواهد بود که: «بله، ولی...» «بله» به‌نشانه اینکه هگل شخصاً مدافع و طرفدار توتالیتاریسم نبود؛ «ولی» حاکی از اینکه، بنا به این تعبیر، هگل به‌طور خارق‌العاده‌ای درباره‌امکان هماهنگی میان افراد انسانی خوشبین بود، و به‌طور حتی خارق‌العاده‌تری ناهماهنگی با واقعیت امور، اگر حقیقتاً عقیده داشت که آنگونه هماهنگی در دولتی که او توصیف می‌کرد وجود خواهد داشت.

انتقاد اخیر، به اعتقاد من، پاسخ‌دادنی نیست. سخنان هگل در باب دولت در صورتی قابل دفاع است که فرض کنیم دولت عقلانی مورد نظر او با هر دولت موجود در عصر وی (یا حتی هر دولت موجود از آن زمان تاکنون) بسیار متفاوت است. ولی دولتی که او وصف می‌کرد، گرچه احیاناً از جهات مهم با دولتهای موجود در آن عصر تفاوت داشت، بی‌شک به‌طور ریشه‌ای و حاد با آنها متفاوت نبود. محتمل‌ترین توضیح این است که هگل از فرط محافظه‌کاری، یا از فرط احتیاط، نمی‌خواست از چیزی طرفداری کند که با نظام سیاسی که خود تحت آن زندگی و تدریس می‌کرد، اختلاف حاد و ریشه‌ای داشته باشد. مسلماً نادرست است که بگوییم «یگانه هدف» هگل خوشحال کردن پادشاه پروس بود؛ اما شاید منصفانه بتوان گفت که هگل برای پرهیز از غضب پادشاه پروس (و همه حکمرانان دیگر آلمان) بر جنبه حاد و ریشه‌ای نظریه فلسفی خویش سرپوش گذاشت.

اما یک چیز دیگر نیز لازم است درباره‌ی رویای هگل از هماهنگی میان انسانها بگوییم. فلسفه سیاسی او بخشی از نظام فلسفی بسیار بزرگتری است که در آن، یگانگی افراد آدمی با یکدیگر، دارای اساس

متافیزیکی است. در دو فصل گذشته، درباره جنبه‌های تاریخی و سیاسی اندیشه هگل بحث کردیم؛ و با توجه به جایگاه جنبه‌های مذکور در کل آثار هگل، بحثمان بیش از سهمی که به آنها تعلق می‌گرفت به‌درازا کشید. بنابراین، اکنون وقت آن است که به‌نظام عمومی فلسفه وی پردازیم. بزودی خواهیم دید که از جهت فهم عمیق‌تر فلسفه تاریخ و فلسفه سیاسی هگل، پرداختن به جنبه دیگر اندیشه او نیز همان‌قدر مطلوب است.

سفر دور و دراز و پرماجرای ذهن

ذهن یا روح؟

اکنون وقت اقرار است: اقرار به اینکه من تا اینجا جر می‌زدم. در شرحی که تاکنون دربارهٔ فلسفهٔ هگل داده‌ام، بدقت از ذکر چیزی که هگل خود بارها آنرا مورد اشاره قرار می‌دهد و دارای اهمیت تعیین‌کننده می‌داند — یعنی تصورِ Geist — اجتناب کرده‌ام. این تصور آنچنان حساس و سرنوشت‌ساز است که هگل می‌گوید تمام مقصود و هدف فلسفهٔ تاریخ آشنایی با Geist و نقش هدایتگر آن در تاریخ است. بنابراین، کسی که تا حدی از Geist شناخت نداشته باشد، فقط ممکن است از عقاید هگل دربارهٔ تاریخ، دریافت جزئی پیدا کند. در فلسفهٔ حق نیز تصور Geist هرگز غایب نیست. پس فصلهای گذشته بعمد همراه‌کننده بود؛ تنها عذر من این است که به‌خاطر هدفی شایسته خواننده را همراه کردم، یعنی به این هدف که خواننده را نرم‌نرمک وارد دنیای غریب و اغلب پیچیده و تاریک اندیشه‌های هگل کنم.

برای خوانندهٔ انگلیسی‌زبان^۱، دشواریهای مرتبط با Geist از

۱. و نیز خوانندهٔ فارسی‌زبان. تقریباً همهٔ ملاحظات که نویسنده در این بخش راجع به مشکلات ترجمهٔ واژهٔ Geist ایراد می‌کند، در مورد ترجمهٔ فارسی نیز مصداق دارد. (مترجم)

ترجمه آن آغاز می‌شود. در آلمانی این واژه کاملاً متداول است، و دو معنای متفاوت ولی همبسته دارد. لفظ معمول و پذیرفته شده است برای «روان یا ذهن» (mind)، به معنای اینکه روان یا ذهن ما متمایز از تن ماست. مثلاً به «بیماری روانی» (mental illness) در آلمان می‌گویند Geisteskrankheit. اما Geist همچنین ممکن است به معنای «روح» (spirit) باشد، به تمام معانی گوناگون آن. بدین ترتیب، der Zeitgeist «روح زمانه» است، و سومین رکن تثلیث در مسیحیت، بعد از «آب» و «ابن»، der Heilige Geist یعنی «روح القدس» نامیده می‌شود. چیزی که دشواری کار مترجم را دوبرابر می‌کند این است که هگل در برخی عبارات، بظاهر این واژه را کمابیش همان‌طور به کار می‌برد که ما کلمه «ذهن» (mind) را به کار می‌بریم، و در عبارات دیگر همان‌گونه که لفظ «روح» (spirit) مستعمل ماست، و باز در برخی مواقع دیگر در کاربرد او عناصری از هر دو معنا وجود دارد.

در چنین وضعی که مترجم معلوم نیست چگونه باید بر مشکل فایق آید، سه راه پیش پا دارد: همه‌جا بگوید «ذهن» (mind)؛ همه‌جا بگوید «روح» (spirit)؛ یا هرکدام را که در سیاق عبارت مناسبتر بود به کار ببرد. من گزینه سوم را رد کردم، زیرا مسلماً برای هگل اهمیت دارد که آنچه او از آن به نام Geist نام می‌برد، یک چیز باشد نه بیشتر، هرچند در نوشته‌های مختلفش جنبه‌های مختلف آن ظاهر شود. وقتی برای نوشتن این کتاب آغاز به کار کردم، فرض من این بود که واژه «روح» (spirit) را به کار خواهم برد که برگزیده تقریباً همه مترجمان اخیر هگل است. سعی من بر این بود که هگل را به صورتی قابل فهم به خوانندگانی که هگل‌شناس نیستند معرفی کنم؛ ولی هرچه در این راه جلوتر رفتم، بیشتر معتقد شدم که استعمال واژه «روح» مساوی با این است که پیش از اینکه خواننده انگلیسی‌زبان خود فرصت

قضاوت داشته باشد، من در این باره داوری کنم که کل مسألة Geist برای هگل چه معنا می دهد. در انگلیسی، گذشته از کاربردهای خاصی مانند «روح زمانه» و «روح تیمی»، لفظ «روح» رنگ دینی یا عرفانی و رازورانه‌ای نیز دارد که گریزی از آن نیست. روح در جلسات احضار ارواح حاضر می شود یا در کاخهای متروک گوتیک سرگردان است. روح موجودی شبح‌وار و مرموز و آزاد از جسمیت است؛ از آنگونه چیزهایی است که اگر اندکی خرافاتی باشید به آن اعتقاد دارید، و نه در صورتی که خونسرد با نظری روشن و علمی به جهان بنگرید.

البته در آینده ممکن است بالاخره در بررسی هگل به جایی برسیم که بگوییم اساس فلسفه او همین نظر قدری خرافی نسبت به جهان است، و Geist درست به چنین موجود شبح‌وار و مرموزی دلالت می کند. ولی از اول نباید به چنین فرضی قائل شویم. هگل فیلسوفی است که در چارچوب سنت فلسفی غرب کار می کند. فیلسوفان متعلق به آن سنت، همواره بسیار دلمشغول ماهیت ذهن (mind) یا آگاهی (consciousness) و رابطه آن با جهان فیزیکی بوده اند. دکارت عصر جدید فلسفه را با این پرسش آغاز کرد که: من چه چیزی را می توانم به یقین کامل بدانم؟ و پاسخ داد که: گرچه ممکن است خواب ببینم، یا فریب شیطانی خبیث را بخورم و لذا در کلیه اعتقاداتم اشتباه کنم، ولی یک چیز را می توانم بیقین بدانم، و آن اینکه «من می اندیشم، پس هستم». در این مورد ممکن نیست فریب بخورم، زیرا برای فریب خوردن هم باز باید وجود داشته باشم. ولی این «من» چیست؟ جسم فیزیکی من نیست که ممکن است درباره آن فریب بخورم. «منی» که از آن شناخت یقینی دارم، صرفاً چیزی است که می اندیشد: به عبارت دیگر، ذهن است. از آن پس، این استدلال خاستگاه دلمشغولی محوری فلاسفه غرب شد. اندیشه ها و احساسهای من چگونه با بدنم

مرتبط می‌شوند؟ آیا هم اشیاء ذهنی وجود دارند، مانند افکار، و هم اشیاء مادی، مانند اجسام؟ اگر چنین است، چگونه دو قسم چیز مختلف می‌توانند با یکدیگر در تعامل باشند؟ مغز من جسمی مادی است؛ ماده چگونه می‌تواند آگاه باشد؟ به این انبوه مسائل، فیلسوفان می‌گویند «مشکل ذهن و جسم». کانون دسته‌ای دیگر از مسائل که باز هم ریشه‌اش به دکارت می‌رسد، مسائل شناخت یا معرفت است: چگونه ممکن است بدانیم که جهان چگونه است؟ آیا می‌توانیم مطمئن باشیم که، همان‌طور که معمولاً فرض می‌کنیم، افکار ما به نحوی از انحاء بازتاب دنیایی «واقعی» است که «آن بیرون» وجود دارد؟ اگر تمام تجربه‌های آگاهانه من، از جمله احساسم از رنگ و شکل و نرمی و زبری که در معتقدات ساده‌ام بر آنها تکیه می‌کنم - از قبیل اعتقاد به وجود این برگ کاغذ که اکنون پیش رویم است - همیشه در ذهن من باشد، دیگر چگونه هرگز ممکن است شناختی از جهان داشته باشم که بیرون از آگاهی من است؟

غرض از گریز به مسائل متعلق به سنت فلسفی غرب صرفاً این است که کاملاً می‌توان انتظار داشت فیلسوفی مانند هگل درباره ذهن سخن بگوید. این کار هگل نباید حمل بر این شود که او معتقد به وجود ارواح مرموز فارغ از قید بدن یا چیز دیگری است که من و شما به آن باور نداریم - البته من و شما در مقام پیروان خونسرد و روشن‌اندیش جهان‌بینی علمی. بنابراین، لااقل در آغاز بحث درباره گفته‌های هگل، باید آنچه را او راجع به Geist می‌گوید بخشی از مناظره فلسفی دیرینه‌ای بدانیم که راجع به ماهیت ذهن جریان داشته است، نه سخنانی در خصوص موجودی عجیب و مرموز. از این رو، در این کتاب من برمی‌گردم به شیوه معمول نسل پیشین مترجمان هگل و Geist را «ذهن» (mind) ترجمه می‌کنم. بتدریج که جلوتر می‌رویم، خواهیم دید که هگل واژه مذکور را به چه معنایی می‌گرفت.

هدف پدیدارشناسی

برای اینکه ببینیم شیوهٔ ارائهٔ نظریات هگل تا اینجا نقص جدی داشته است، باید بازگردیم به پرسشی که در آغاز بحث از فلسفهٔ تاریخ هگل من آنرا کنار گذاشتم. پرسش این بود که چرا تاریخ چیزی نیست مگر پیشرفت آگاهی از آزادی؟ این سؤال به پاسخ عاجل نیاز دارد. هگل بصراحت انکار می‌کند – و [اگر نمی‌کرد هم] این امر با کل خط فکری او مغایرت داشت – که جهت حرکت تاریخ از حسن تصادف چنین است. او می‌گوید آنچه در تاریخ روی می‌دهد، ضرورتاً روی می‌دهد. این سخن به چه معناست؟ و چگونه ممکن است راست باشد؟ هگل پاسخ می‌دهد تاریخ به این دلیل چیزی مگر پیشرفت آگاهی از آزادی نیست که مساوی با شکوفایی ذهن است. در فلسفهٔ تاریخ، هگل در صدد باز کردن این مفهوم مجمل برنیامده است، زیرا قبلاً کتابی بسیار مطول و بسیار فشرده و مشکل انتشار داده است که غرض از آن اثبات ضرورت شکفتن ذهن بدین شیوه است. این کتاب همان پدیدارشناسی ذهن است که کارل مارکس آنرا «زادگاه راستین و راز فلسفهٔ هگل»^۱ نامیده است. دیگران که از مصاف با ۷۵۰ صفحه نثر گیج‌کننده و گره‌گیر و پرشکنج آن شکست خورده بازگشته‌اند، عطای هر رازی را که احیاناً در آن نهفته است به لقایش بخشیده‌اند. اما انصاف این است که در هیچ شرحی دربارهٔ هگل نمی‌توان آنرا نادیده گرفت. جایی که بوضوح باید از آن شروع کرد، عنوان کتاب است. فرهنگ انگلیسی آکسفورد می‌گوید «پدیدارشناسی» به معنای «علم پدیدارهاست، به تفکیک از علم هستی». این تعریف اشکالی ندارد اگر با فرق میان

1. Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, in D. McLellan (ed.), *Karl Marx: Selected Writings* (Oxford University Press, Oxford, 1977), p. 98.

«پدیدارها» و «هستی» آشنا باشیم. اما برای کسانی که آشنا نیستند، همان فرهنگ لطف کرده می‌افزاید «پدیدار» در کاربرد فلسفی یعنی «آنچه حواس یا ذهن مستقیماً متوجه آن می‌شود؛ متعلق بی‌واسطه ادراک (به تفکیک از جوهر یا شیء فی نفسه)». فرقی را که اینجا گذاشته شده می‌توان با مثالی روشن کرد. در نظر بگیرید تفاوت ماه را آنگونه که به چشم من می‌نماید، و آنگونه که واقعاً هست. ماه دیشب به چشم من مانند هلالی سیمین ظاهر شد که از توپ تنیس بزرگتر نبود؛ ولی البته درواقع کره‌ای است از سنگ و صخره به قطر چند هزار کیلومتر. هلال نقره‌ای پدیدار است، و پدیدارشناسی، بررسی اینکه چیزها چگونه به ما می‌نمایند.

پس اگر پدیدارشناسی بررسی چگونگی ظاهر شدن چیزها به ما است، می‌توانیم حدس بزنیم که «پدیدارشناسی ذهن» بررسی چگونگی ظاهر شدن ذهن به ما است. چنین حدسی درست است، ولی باید پیچشی نوعاً هگلی نیز به آن افزود. وقتی بررسی می‌کنیم که ذهن ما چگونه به ما نمایان می‌شود، بررسی ما جز این نیست که ذهن ما چگونه به ذهن ما می‌نماید. پس پدیدارشناسی ذهن بواقع بررسی این است که ذهن چگونه به خودش ظاهر می‌شود. از این‌رو، هگل در کتاب پدیدارشناسی ذهن صورتهای مختلف آگاهی را ریشه‌یابی می‌کند، و به‌هریک از این صور مختلف از درون می‌نگرد، و نشان می‌دهد که صورتهای محدودتر آگاهی چگونه ضرورتاً شکوفایی یا تکامل می‌یابند و صورتهای کافی‌تر و وافی‌تری می‌شوند. هگل شخصاً این برنامه را «شرح و بیان معرفت به‌عنوان یکی از پدیدارها» تعریف می‌کند، زیرا شکوفایی یا تکامل آگاهی را تکاملی می‌داند به‌سوی صورتی از آگاهی که دریافت آگاهی برای آن کاملتر باشد و سرانجام به «شناخت یا معرفت مطلق» منتهی گردد.

در مقدمهٔ پدیدارشناسی، هگل توضیح می‌دهد که چرا انجام این قسم بررسی، به اعتقاد او، ضروری است، و از مسألهٔ شناخت یا معرفت شروع می‌کند. می‌گوید هدف فلسفه «حصول معرفت بالفعل است به آنچه براستی هست»، یا به تعبیر مرموزتری که گاه به کار می‌برد، حصول معرفت به «امر مطلق»^۱. ولی پیش از داوری دربارهٔ «آنچه براستی هست»، آیا بهتر نیست مکث کنیم و راجع به خود معرفت بیندیشیم – یعنی در این باره که چگونه به واقعیت معرفت می‌یابیم؟ وقتی به کسب معرفت می‌کوشیم، سعی ما بر دریافت واقعیت است. بنابراین، هگل می‌گوید معرفت غالباً به ابزاری مانند می‌شود که به وسیلهٔ آن حقیقت را درمی‌یابیم؛ اگر ابزارمان معیوب باشد، ممکن است سرانجام چیزی بجز خطا در دستانمان نماند.^۲

از این رو، از تحقیق دربارهٔ شناختن یا حصول معرفت شروع می‌کنیم. اما بلافاصله به نگرانیهای ناشی از شکاکیت دچار می‌شویم. اگر سعی برای شناختن واقعیت مانند استفاده از نوعی ابزار برای دریافت [یا گرفتن] واقعیت است، آیا این خطر وجود ندارد که خود کاربرد این ابزار، واقعیت را تغییر دهد، به نحوی که آنچه درمی‌یابیم [یا می‌گیریم] چیزی بسیار متفاوت با واقعیت دست‌نخورده از کار درآید؟ (این امر قابل قیاس است با این مسأله که فیزیکدانان امروزی می‌بینند مشخص کردن سرعت و موقعیت ذرات زیراتمی^۳ در آن واحد محال است، زیرا هر ابزاری برای مشاهدهٔ آنها به کار ببرند، در آنها تأثیر می‌گذارد.) هگل می‌گوید حتی اگر استعارهٔ «ابزار» را کنار بگذاریم و

1. «the absolute»

۲. عباراتی که در این بند و بند پیشین از هگل نقل شد، همه از مقدمهٔ او بر پدیدارشناسی (صص ۱۳۱ به بعد) است.

3. subatomic particles

معرفت را واسطه‌ای^۱ انفعالی‌تر بدانیم که واقعیت را از طریق آن مشاهده می‌کنیم، باز هم باید بپذیریم که نه خود واقعیت، بلکه واقعیت از طریق واسطه را مشاهده می‌کنیم.

اگر ابزار یا واسطه‌ای که از طریق آن نگاه می‌کنیم تأثیر اعوجاج‌آور داشته باشد، یکی از راههای حصول معرفت به‌اینکه وضع حقیقی چیست، کشف ماهیت اعوجاج و کسر تفاوتی است که در اثر آن ایجاد می‌شود. در مثل، اگر من به‌میله‌ای نگاه کنم که نیمی در آب و نیمی بیرون است، بخشی که در آب است، کج می‌نماید. ولی آیا میله برآستی کج است؟ می‌توانم چنین چیزی را محاسبه کنم اگر قانون شکست نور را بدانم و بدین ترتیب پی ببرم که نگاه کردن به‌میله در آب چه تفاوتی ایجاد می‌کند. اگر این تفاوت را کسر کنم، خواهم دید که میله واقعاً چگونه است. ولی آیا می‌توانم همین کار را با اثر اعوجاج‌آور ابزار یا واسطه معرفت بکنم، و بدین ترتیب به‌واقعیت چنانکه هست شناخت بیابم؟

هگل می‌گوید نه، راه‌گریز از این معما به‌روی ما باز نیست. دانستن یا شناختن مانند دیدن نیست. در مورد شناخت، چه چیزی را باید کم کنم؟ این مانند آن خواهد بود که نه آب، بلکه پرتو نور را کسر کنم. بدون شناخت، ما اساساً به‌میله شناختی نخواهیم داشت؛ بنابراین، کسر کردن عمل شناخت، ما را در وضعی می‌گذارد که دیگر به‌هیچ چیز شناخت نداشته باشیم.

پس ابزار ما نمی‌تواند ضامن تصویری دست‌نخورده از واقعیت باشد، و نمی‌توانیم با در نظر گرفتن اختلال معلول کاربرد ابزارمان، به‌واقعیت نزدیک‌تر شویم. بنابراین، آیا باید قائل به‌این موضع شکاکانه

شویم که هیچ چیز را نمی‌توانیم براستی بشناسیم؟ هگل می‌گوید اینگونه موضع شکاکانه خود بخود مردود است. اگر بناست در همه چیز شک کنیم، چرا در این ادعا شک نکنیم که قادر به شناخت هیچ چیز نیستیم؟ وانگهی، استدلال مبنی بر تشکیک، خود دارای بعضی پیش‌فرضهاست که شخص استدلال‌کننده مدعی شناخت آنهاست. او از این فکر شروع می‌کند که چیزی به نام واقعیت وجود دارد، و شناخت قسمی ابزار یا واسطه است که بدان وسیله به دریافت واقعیت موفق می‌شویم. شروع کردن از این مبدأ، خود مستلزم پیش‌فرضی دیگر دایر بر وجود فرقی میان ما و واقعیت یا امر مطلق است. از آن بدتر اینکه در استدلال مذکور فرض بر جدایی شناخت ما از واقعیت است، اما در عین حال شناخت ما چیزی واقعی، یعنی بخشی از واقعیت، تلقی می‌شود. پس شکاکیت نیز چاره مشکل نیست.

بنابراین، هگل خوب و پاکیزه نظری در خصوص شناخت ترتیب می‌دهد، و بعد نشان می‌دهد که این نظر به چاله‌ای می‌انجامد که نه می‌توانیم از آن بگریزیم، و نه می‌توانیم در آن بمانیم. می‌گوید باید همه این «تصورات و تعبیرات بیهوده» را رها کنیم که شناخت را ابزار یا واسطه معرفی می‌کند و سبب جدا ماندن آن می‌شود از واقعیت چنانکه هست.

در سراسر این بحث نام هیچ فیلسوفی ذکر نمی‌شود که قائل به چنین نظری درباره شناخت یا معرفت بوده است و هگل اکنون می‌گوید باید آن را رد کنیم. البته منظور او تا حدی انتقاد از فرضهای مشترک کل مکتب فیلسوفان تجربی - یعنی لاک و بارکلی و هیوم و بسیاری دیگر - است. ولی بر همه خوانندگان آن روزی می‌بایست روشن باشد که هدف عمده‌اش کانت است. کانت می‌گفت ما هرگز نمی‌توانیم واقعیت را چنانکه هست بشناسیم، زیرا فقط ممکن است

به دریافت تجربه‌های خویش در چارچوب مکان و زمان و علیت کامیاب شویم. مکان و زمان و علیت بخشی از واقعیت نیستند؛ صورتهایی ضروری‌اند که در قالب آنها واقعیت را درمی‌یابیم. بنابراین، هرگز نمی‌توانیم به شناخت چیزها آنگونه که مستقل از شناخت ما هستند، موفق شویم.

در نوشته‌ای دیگر به نام منطق صغیر^۱، هگل از این شخص مخالف نام می‌برد و به وجهی مشابه به او می‌تازد (هرچند گویی برای نمایش باروری فکری خویش، حرف خود را با استدلالی اندک متفاوت به کرسی می‌نشاند). قطعه مورد نظر به نقل کردن می‌ارزد، زیرا با تشبیهی به پایان می‌رسد حاکی از اینکه راه چگونه ادامه می‌یابد:

کانت می‌گوید نخست باید با ابزار آشنا شویم و سپس به کاری پردازیم که قرار است از ابزار در آن استفاده کنیم، زیرا اگر ابزار کفایت نکند، تمام زحمتان بیهوده خواهد بود... ولی واریسی معرفت فقط با عمل شناخت امکان‌پذیر است. واریسی این (باصطلاح) ابزار عیناً همان شناخت آن است. اما شناخت پیش از شناخت پیدا کردن همان قدر باطل است که تصمیم خردمندانه اسکولاستیکوس^۲ به خودداری از داخل شدن در آب پیش از شنا یاد گرفتن^۳.

عبرتی که باید از حماقت اسکولاستیکوس گرفت روشن است.

1. *The Lesser Logic*.

۲. Scholasticus. به طور تحت لفظی این واژه به معنای «مدرّسی» یا یکی از اهل مدرسه در قرون وسطا است. ولی هگل از آن به صورت غلم استفاده می‌کند. در کتب مرجع، شخصی به این نام پیدا نشد. گمان می‌رود هگل در مقام طعنه و به طور نوعی آن را به کار می‌برد. (مترجم)

۳. این قطعه از دایرةالمعارف علوم فلسفی، بخش منطق، است که جداگانه نیز به انگلیسی تحت عنوان *The Logic of Hegel* (بند ۱۰) انتشار یافته و در کتاب زیر نقل شده است:

Norman, *Hegel's Phenomenology*, p. 11.

برای اینکه شنا یاد بگیریم، باید دلیرانه به میان جریان آب بپریم؛ و برای اینکه از واقعیت شناخت حاصل کنیم، باید دلیرانه در سیلان آگاهی غوطه‌ور شویم که مبدأ هر چیزی است که به آن شناخت داریم. یگانه رهیافت ممکن به شناخت، واریسی آگاهی از درون است، یعنی آنگونه که آگاهی به خود نمودار می‌شود، یا، به عبارت دیگر پدیدارشناسی ذهن. آنچه باید آن را مبدأ قرار دهیم، نه شکهای ظریف و عالمانه، بلکه صورت ساده‌ای از آگاهی است که خود را شناخت حقیقی می‌داند. متها این صورت ساده آگاهی نشان خواهد داد که چیزی کمتر از شناخت حقیقی است، و لذا به صورت دیگری از آگاهی تکامل خواهد یافت؛ اما این [صورت تکامل یافته‌تر] نیز معلوم خواهد شد که ناکافی است، و به چیز دیگری متکامل خواهد شد، و این جریان همین‌طور ادامه خواهد داشت تا به معرفت راستین برسیم.

پدیدارشناسی ذهن پیگیری تفصیل این فرایند است، یا، به تعبیر خود هگل، «تاریخ تفصیلی فرایند آموزش و پرورش آگاهی تا حد علم». بخشی از این آموزش و پرورش عبارت از تکامل یا شکوفایی تصوراتی است که در تاریخ پدید آمده‌اند. بنابراین، پدیدارشناسی از جهتی پیش‌بینی مطالب مورد بحث در فلسفه تاریخ است. متها در آن، درباره همان رویدادها به شیوه‌ای دیگر بحث می‌شود، زیرا هدف هگل نمایش دادن فرایند شکفتن آگاهی به عنوان فرایندی ضروری است. هر صورتی از آگاهی آشکار می‌کند که به پای شناخت حقیقی نمی‌رسد و منجر می‌شود به آنچه هگل به آن «سلب یا نفی متعین»^۱ می‌گوید. ولی این فرق دارد با شکاکیت میان‌تهی فیلسوفانی که از روشهای عادی شناخت ایراد می‌گیرند، زیرا از آن شکاکیت، راهی به پیش گشوده

1. «determinate negation»

نمی‌شود. نفی متعین خودش چیزی است [نه اینکه هیچ باشد]. (علامت نفی [یا منها] را در ریاضی به یاد بیاورید که از آن، عدد منفی معینی به دست می‌آید، نه صفر). آن «چیز» نتیجه پی بردن به این است که فلان صورت آگاهی نابسنده است، و خود صورت جدیدی از آگاهی است، یعنی آگاهی متوجه عدم کفایت صورت قبلی و مجبور به اختیار کردن رهیافتی متفاوت به منظور فائق آمدن بر آن. پس مجبوریم در طلب بی‌امان معرفت راستین، پیوسته از یک صورت آگاهی برویم به صورت بعدی.

بنابراین، پدیدارشناسی ذهن به پرسش قبلی ما پاسخ می‌دهد که چرا تاریخ جهان چیزی نیست مگر تکامل یا شکوفایی آگاهی از تصور آزادی، و چرا آنچه در تاریخ روی می‌دهد ضرورتاً روی می‌دهد. شاید باورکردنی نباشد که پاسخ به این پرسش عظیم یکی از محصولات فرعی هدف اصلی کتاب است، یعنی اثبات اینکه شناخت واقعی ممکن است، و فراهم آوردن شالوده‌ای برای نیل به مقصود در فلسفه، یعنی، به تعبیر هگل، حصول «شناخت بالفعل به آنچه برآستی هست». هدفی که باید در پدیدارشناسی پیگیری شود، معرفت راستین یا «امر مطلق» است. ولی چگونه بدانیم که به آن رسیده‌ایم؟ آیا شبهات تشکیکی باز هم امکان‌پذیر خواهد بود؟ هگل می‌گوید نه، زیرا «پایان در نقطه‌ای است که دیگر شناخت مجبور نیست فراتر از خود برود...» به عبارت دیگر، قبلاً آگاهی مجبور به اذعان به عدم کفایت شناخت خویش، و ناگزیر از تلاش برای حصول شناخت کافی و وافی‌تری خارج از دسترس — یعنی شناخت «شیء فی نفسه» — بود؛ اما در پایان فرایند مورد بحث، واقعیت، برخلاف گذشته، «فراسویی» ناشناختنی نخواهد بود. آگاهی مستقیماً از واقعیت آگاهی خواهد داشت و با آن یگانه خواهد شد. علاوه بر آن، چیز دیگری نخواهد بود که بنخواهیم

به آن برسیم، و آن احساس اجبار بی‌امان در طلب شناخت کافی تر سرانجام ارضاء خواهد شد.

هگل کاری خارق‌العاده در پیش گرفته است. از نقادی شدید نحوه برخورد کانت با معرفت شروع می‌کند (و نه تنها کانت، بلکه همه فیلسوفانی که فرض انفکاک عالم و معلوم را مبدأ قرار می‌دهند - یعنی تقریباً کلیه فلاسفه از افلاطون به بعد)، و در صدد ایجاد و پروراندن روشی نوین برمی‌آید. روش او، پیگیری رشد و شکوفایی تمام صورتهای ممکن آگاهی است تا برسد به هدف نهایی شناخت واقعی که دیگر نه شناخت نمود واقعیت، بلکه خود واقعیت است. اکنون ببینیم او چگونه این کار را به انجام می‌رساند.

شناخت بدون تصور؟

هگل از ابتدایی‌ترین صورت آگاهی شروع می‌کند که به آن «یقین در حد تجربه حسی» یا باختصار «یقین حسی»^۱ می‌گوید. منظور او صورتی از آگاهی است که کاری نمی‌کند به غیر از دریافت آنچه در هر لحظه پیش روی آن است. یقین حسی صرفاً داده‌های رسیده به حواس ما را ثبت می‌کند، و به منزله شناخت شیء جزئی^۲ حاضر در حواس ماست، و بجز این، هیچ کوششی برای تنظیم یا رده‌بندی اطلاعات خام حاصله از طریق حواس به خرج نمی‌دهد. بدین ترتیب، وقتی این صورت آگاهی به چیزی برمی‌خورد که مثلاً به آن گوجه‌فرنگی رسیده می‌گوییم، از اینکه آن را گوجه‌فرنگی رسیده توصیف کند ناتوان است، زیرا این کار مستلزم رده‌بندی است. حتی قادر نیست خود تجربه‌ای را که دست داده است تجربه دیدن چیزی گرد و سرخ توصیف کند، زیرا

1. «sense-certainty»

2. particular thing

کاربرد آن دو صفت نیز مشروط به قسمی رده‌بندی است. یقین حسی فقط به معنای آگاهی است از آنچه هم‌اکنون حضور دارد؛ یا، به تعبیر هگل، یقین به «این» یا به «اینجا» و «اکنون».

ظاهراً بجزرات می‌توان مدعی شد که یقین حسی، شناخت واقعی است، زیرا از همین «این» [یعنی شیء حاضر در این لحظه] آگاهی می‌دهد، بی‌آنکه صافیهای اعوجاج‌آور دستگاه تصورات، یعنی مکان و زمان و هر مقوله دیگری را بر آن بار کند. یقین حسی آگاهی ساده از شیء است درست همان‌گونه که هست. با این حال، هگل نشان می‌دهد که ادعای ما دایر بر اینکه یقین حسی شناخت است، از بوثه تحقیقات بیشتر موفق بیرون نمی‌آید. به محض اینکه یقین حسی بخواهد شناخت حاصله را بیان کند، بی‌سر و ته می‌شود. مقصود از «این» [یعنی شیء حاضر در این لحظه] چیست؟ می‌توان آن را به «اینجا» و «اکنون» تجزیه کرد، ولی این واژه‌ها حقیقت را نمی‌رسانند. اگر شبی دیروقت از ما پرسند «اکنون» یعنی چه، ممکن است پاسخ دهیم «اکنون شب است». فرض کنید این را بنویسیم – هگل می‌گوید از حقیقت در نتیجه اینکه به صورت نوشته درآید یا حفظ گردد، چیزی کم نمی‌شود. روز بعد به وقت نیمروز، حقیقت نوشته‌شده را بیرون می‌آوریم، ولی به قول هگل می‌بینیم «بیات شده است». به وجه مشابه، ممکن است بگوییم «اینجا یک درخت است»، اما یقین حسی دیگری امکان دارد بگوید «اینجا یک خانه است».

بنای استدلال هگل بظاهر بر لجاج در سوء فهم زبانی است که برای رساندن شناخت حاصل از یقین حسی به کار می‌رود. چرا امکان نداشته باشد شناخت حاصل از یقین حسی به شیوه‌ای بیان شود که در برابر چنین تردستیهای مبتذل مصون بماند؟ ولی کشف و خشی کردن حقه به آن سهولتی که ممکن است خیال کرد، عملی نیست. از نظر

یقین حسی، ممکن نیست مثلاً بگوییم «در نیمه شب، شب است» یا «در پارک درختی هست». چنین گفته‌ها مشروط به نظم و ترتیب دادن به چیزها، از جمله تصورات ما از زمان و مکان است.

پس شناخت حاصل از یقین حسی چگونه ممکن است بیان شود؟ حرف هگل درست همین است که چنین شناختی اساساً به زبان قابل بیان نیست، زیرا یقین حسی، شناخت جزئی محض^۱ است، حال آنکه کاربرد زبان مستلزم قرار دادن چیزی تحت برچسبی عمومی تر یا کلی است. «گوجه‌فرنگی» شیئی خاص و منحصر بفرد نیست؛ لفظی کلی است که کل طبقه‌ای از اشیاء را دربر می‌گیرد. و همین در مورد هر لفظ دیگری نیز صدق می‌کند. هگل به حقیقت چنین جمله‌ای معترض است که می‌گوید «اکنون شب است»، زیرا می‌خواهد نشان دهد که کاربرد الفاظی مانند «اکنون» و «اینجا» و «این» به هیچ‌روی بیانگر شناخت جزئی محض نیست. این الفاظ نیز از زمره کلیاتند، زیرا بیش از یک «اکنون» و بیش از یک «اینجا» وجود دارد. بنابراین، کسی که بخواهد شناخت جزئی محض محصول یقین حسی را به قالب بیان درآورد، به درون گرداب ضرورت [استعمال] لفظ کلی کشیده می‌شود.

هگل معتقد است ثابت کرده که شناخت یا معرفت بدون [استفاده از] تصورات کلی محال است. دو اشکال ممکن به این استدلال، درخور ذکر است. بنا به اشکال اول، اسم خاص یا علم از این قاعده مستثناست که می‌گوید هر لفظ دربرگیرنده طبقه‌ای از اشیاء است، نه فقط شیئی خاص. «حاج امین‌الضرب» و «فروغ فرخزاد» و «کاخ چهل‌ستون»^۲ و سایر اعلام فقط دال بر چیزهای خاصند. ولی آیا

1. pure particular

۲. مثالها را تغییر دادیم تا آشناتر باشند. (مترجم)

ممکن نیست تجربهٔ محصول یقین حسی به این طریق توصیف شود که به هر «این» یک اسم خاص بدهیم؟

در پدیدارشناسی، هگل این واقعیت را نادیده می‌گیرد که اسم خاص از نظریهٔ او دربارهٔ زبان مستثناست؛ اما می‌توان حدس زد که پاسخش چه می‌بود، زیرا در رسالهٔ منطق می‌گوید اسم خاص بی‌معناست زیرا به هیچ چیزی و رای خود، یعنی به هیچ چیز کلی، دلالت نمی‌کند. می‌توان تخیل کرد که هگل [اگر بود] می‌گفت اینکه کسی بخواهد شناخت محصول یقین حسی را با اسمهای خاص بیان کند، به منزلهٔ این خواهد بود که به هر «این» که از آن آگاه باشد، برچسبی بی‌معنا بچسباند. چنین برچسبها هیچ چیزی را نمی‌رسانند.^۱

با این ملاحظه می‌رویم بر سر دومین اشکال ممکن. گفته می‌شود می‌پذیریم که به زبان آوردن و انتقال دادن شناخت محصول یقین حسی به دیگران ممکن است محال باشد، ولی به هر حال شناخت است. چرا باید فرض کنیم که هر شناختی را می‌توان به الفاظ بیان کرد؟ عارفان بسیاری از اوقات گفته‌اند که حقیقت تجربه‌های عرفانی عمیقترین حقایق است، ولی بیان لفظی آن محال است. هگل می‌گوید «از حقیقت در نتیجه اینکه نوشته شود، چیزی کم نمی‌شود»؛ ولی شاید این ادعای ساده نخستین گام در جهت دور شدن از حقیقت بود. آیا نمی‌بایست هگل را همان‌جا متوقف کنیم، و بر صحت و اعتبار شناختی که از فرط پاکی و خلوص به قالب الفاظ در نمی‌آید، اصرار ورزیم؟

۱. برای آگاهی از نظر هگل دربارهٔ اسمهای خاص، رجوع کنید به:

Science of Logic, vol. I, pp. 104-5.

در کتاب زیر نیز به این نظر اشاره شده است:

Ivan Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, p. 97.

هگل باید به این اشکال پاسخ دهد، زیرا قلب و محور کاری را که او در پیش دارد هدف گرفته است. هگل انکار نمی‌کند که چیزی وجود دارد که زبان را به آن دسترس نیست؛ ولی می‌گوید این «چیزی نیست بجز آنچه ناراست و غیر عقلانی است، چیزی است که صرفاً باور می‌شود»^۱. ممکن است من بدانم مقصودم چیست ولو از بیان لفظی آن ناتوان باشم؛ اما چنین چیزی شناخت یا معرفت نیست، ظن یا گمان^۲ ذهنی و شخصی محض است. گمان غیر از شناخت است، و فقط به شرطی ممکن است تبدیل به معرفت شود که از پرده به‌در آید.

هگل می‌خواهد با بازی کردن با معنای متعدد کلمه آلمانی *meinen* (باور کردن، اعتقاد داشتن، قصد کردن)، و اسم وابسته به آن، *Meinung* (گمان)، حرف خود را به کرسی بنشانند. اگر از این شیوه فلسفه‌ورزی به وسیله جناس صرف نظر کنیم، آنچه برجای می‌ماند، یک ادعاست، نه استدلال. با اینهمه، ادعای اینکه چیزی که علی‌الاصول قابل بیان و انتقال نیست امکان ندارد شناخت باشد، باز هم خردپسند است.

اکنون می‌توانیم به جمع‌بندی تحلیل خویش از این ادعا پردازیم که این صورت ابتدایی آگاهی نیز نمودار شناخت واقعی است. کوشیدیم بیان کنیم که وقتی آگاهی فقط کارش منحصر به دریافت چیزی است که در هر لحظه پیش رویش قرار دارد، ممکن است دارای چه قسم شناختی باشد. این کوشش به جایی نرسید، زیرا معلوم شد حقایقی که آن صورت آگاهی به آنها می‌رسد یا آشکارا کذب است، یا

1. *Phenomenology*, p. 160.

در مورد معنای مختلف *meinen* که من ترجمه کرده‌ام «باور می‌شود»، رجوع کنید به: Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, p. 102.

2. opinion

چیزی صرفاً شخصی که هرگز قابل بیان نیست. در هیچ‌یک از دو حالت، ممکن نشد این حقایق ادعایی را شناخت یا معرفت بدانیم و بپذیریم.

عدم کفایت یقین حسی ثابت شد. این نتیجه، چنانکه هگل در مقدمهٔ پدیدارشناسی وعده داده بود، از درون به دست آمد. — برای نشان دادن عدم کفایت یقین حسی، تنها چیزی که ضرورت داشت این بود که مدعیات آن را تحقیق نکرده بپذیریم و بعد بخواهیم دقت بیشتری به آن بدهیم. یقین حسی در برابر صورت دیگری از آگاهی که با آن در رقابت باشد از پای درنیامد، بلکه فرو ریخت زیرا انسجام نداشت و مغشوش بود. ولی — و باز چنانکه هگل در مقدمهٔ کتاب وعده کرده بود — معلوم شد این پیامد، نتیجه‌ای صرفاً منفی نیست. پی بردیم که شناخت جزئیات محض محال است، و ضروری است تجربه‌های حسی جزئی تحت نظامی از تصورات قرار گیرند، نظامی که آنچه را تجربه می‌کنیم برحسب جنبه‌ای کلی رده‌بندی کند و بدین ترتیب امکان دهد تجربیات خویش را از راه زبان انتقال دهیم. اگر بخواهیم به شناخت برسیم، نمی‌توانیم صرفاً به نحو انفعالی تجربه کسب کنیم؛ باید اجازه دهیم ذهنمان نقشی فعالتر در تنظیم و تنسيق اطلاعات رسیده به حواس ما ایفا کند. بنابراین، صورت بعدی آگاهی که هگل به بررسی آن می‌پردازد، صورتی است که بر طبق آن، آگاهی به‌طور فعال می‌خواهد در داده‌های خام تجربهٔ حسی، نوعی وحدت و انسجام به وجود آورد.

پیدایش خودآگاهی

پس از صورت خام و سادهٔ آگاهی که در بخش پیش دربارهٔ آن بحث شد، هگل سیر تکاملی آگاهی را در دو مرحلهٔ دیگر پیگیری می‌کند که

یکی را «ادراک»^۱ و دیگری را «فهم»^۲ می‌نامد. در هریک از این دو مرحله، آگاهی نقشی فعالتر از مرحله پیشین ایفا می‌کند. در حد ادراک، اشیاء را بر طبق خواص کلی آنها رده‌بندی می‌کند؛ ولی چون معلوم می‌شود این کافی نیست، در حد فهم، قوانین خود را بر واقعیت بار می‌کند. قوانین مورد نظر هگل همان قوانین فیزیک نیوتن است و نظرگاهی نسبت به جهان که بر آنها بنیاد شده. این قوانین که نیوتن و دیگر دانشمندان به کشف آنها کامیاب شده‌اند، معمولاً بخشی از واقعیت تلقی می‌شوند؛ ولی، به نظر هگل، چیزی جز تعمیم رده‌بندی داده‌های خام محصول تجربه حسی نیستند. این کار را آگاهی به‌انجام می‌رساند. گنجاندن آن داده‌ها تحت مقولات بنیادی زبان، امکان بیان و انتقال [معانی] را به‌ما داد؛ به‌همین وجه، قوانین فیزیک نیز راهی ارائه می‌دهند تا داده‌های مزبور را منسجم‌تر و پیش‌بینی‌پذیر کنیم. تصورات مورد استفاده در این جریان - مفاهیمی مانند «گرانش» و «نیرو» - چیزهایی نیستند که ببینیم بواقع وجود دارند، بلکه باید برساخته‌های^۳ فهم به‌منظور یاری رساندن به‌ما برای دریافت واقعیت دانسته شوند.

آگاهی در حد فهم، حقیقت این برساخته‌ها را نمی‌بیند، بلکه آنها را اعیان یا مواردی^۴ تلقی می‌کند که باید فهم شوند. ولی ما که فرایند تکامل یا شکوفایی آگاهی را تعقیب می‌کنیم، می‌بینیم که آگاهی در تلاش فهم چیزی است که خود آفریده است، و، به تعبیر دیگر، خودش عین یا موردی برای خود قرار گرفته است. این به‌معنای آن است که آگاهی به‌نقطه‌ای رسیده که می‌تواند درباره‌ی خود بازاندیشی کند یا

1. perception

2. understanding

3. constructs

4. objects

به درون خویش بتابد^۱، و اکنون باید گفت به صورت آگاهی از خویشتن یا خودآگاهی^۲ درآمده است. در اینجا هگل به نخستین بخش پدیدارشناسی زیر عنوان «آگاهی» پایان می دهد. در بخش بعد، تحت عنوان «خودآگاهی»، تحقیق مستقیم درباره مسأله شناخت را که کانون توجه در بخش اول بود، رها می کند، و متوجه تکامل خودآگاهی، از خودآگاهی نهفته به خودآگاهی شکفته می شود (که البته این هنوز جزیی از تکامل یا شکوفایی ذهن در جهت شناخت مطلق است).

ذهن خواهشگر

مفهوم خودآگاهی در هگل بسیار مهم است، زیرا به شیوه های مختلف، در متفکران مارکسیست و اگزیستانسیالیست هردو تاثیر گذاشته است. هگل می گوید خودآگاهی ممکن نیست تنها و مجزا وجود داشته باشد. اگر بناست آگاهی تصویری درست از خویشتن حاصل کند، نیازمند نوعی تقابل است. من فقط به شرطی می توانم از خویشتن آگاهی پیدا کنم که همچنین از چیز دیگری که خودم نیست آگاه باشم. خودآگاهی صرفاً این نیست که آگاهی به مشاهده و مراقبه ناف خویش مشغول شود^۳.

خودآگاهی به عین یا موردی خارج از خود نیاز دارد؛ ولی این عین

۱. reflect upon itself. دو معنای تأمل یا بازاندیشی و بازتاب یا بازتابیدن به درون خویش، هردو در کاربرد هگل از reflect و reflection (به آلمانی reflektieren و reflexion) از ریشه لاتین reflectere و reflexio به معنای تحت لفظی خم شدن به عقب) مستترند، که اگر دقت کنیم تفاوتی نیز با هم ندارند، زیرا بازتابیدن به درون نیز به معنای خم شدن و رفتن اندیشه به عقب به خاستگاه آن است. (مترجم)

2. self-consciousness

۳. کنایه ای است به شیوه معمول برخی از عارفان هند که بی حرکت در جایی می نشینند و فارغ از دنیا و مافیها با نهایت تمرکز به ناف خود می نگرند تا از این راه به حال خلسه عرفانی برسند. (مترجم)

خارجی با آن بیگانه و در نوعی تقابل است. بنابراین، قسمی رابطه مهر توأم با کین میان خودآگاهی و عین خارجی برقرار است که، بنا به سنت دیرین اینگونه روابط، به صورت خواهندگی ظاهر می شود. خواهنده چیزی بودن به معنای طلب تملک است، نه نابودی آن، و همچنین دگرگون ساختن و تبدیل آن به چیزی از آن خویش، و بدین ترتیب عاری کردن آن از بیگانگی.

به میان آمدن مفهوم خواهندگی، نشانه این است که خاطر هگل از این پس به جای مسائل نظری کشف حقیقت، به مسائل عملی دگرگون سازی جهان مشغول می شود؛ و این، خبر از آینده و مسأله «وحدت نظریه و عمل» می دهد که مارکسیستها بعداً آنچنان اهمیتی به آن دادند. حقیقت باید نه از راه مراقبه و مشاهده محض، بلکه به وسیله فعالیت در جهان و دگرگون ساختن آن حاصل شود. «فیلسوفان فقط جهان را به شیوه های مختلف تعبیر و تفسیر کرده اند؛ اما مسأله دگرگون ساختن آن است»: این کلمات که بر سنگ گور مارکس حک شده، از یازدهمین تا معروف او درباره فویرباخ است. شک نیست که یکی از فیلسوفان مورد نظر مارکس، هگل بود؛ و نمی توان انکار کرد که مارکس می خواست جهان را به نحوی بمراتب شدیدتر و ریشه ای تر از هگل دگرگون کند؛ ولی هگل [اگر بود] می توانست خاطر نشان سازد که اندیشه نهفته در بُن کلام مارکس در پدیدارشناسی دیده می شود، آنجا که موجود خودآگاه نتیجه می گیرد که برای فعلیت بخشیدن کامل به قوای خویش، باید در صدد دگرگون ساختن جهان برآید و آن را از آن خود کند.

خواهندگی بیانگر این واقعیت است که خودآگاهی به عین یا موردی خارجی نیاز دارد، و با اینهمه می بیند هر چیزی که خارج از او باشد او را محدود می کند. از سوی دیگر، خواهندگی به معنای

ناخرسند بودن است؛ پس خواهندگی حالت ناخرسندی خودآگاهی است. از آن بدتر اینکه به نظر می‌رسد ناخرسندی سرنوشت محتوم و ابدی خودآگاهی است، زیرا اگر آنچه مورد خواهش یا تعلق خاطر است به عنوان عین مستقل از میان برود، خودآگاهی خواهد دید که چیزی را که برای وجود خود به آن نیازمند بوده، نابود کرده است.

راهی که هگل برای خروج از این بن‌بست می‌بیند این است که خودآگاهی، خودآگاهی دیگری را مورد قرار دهد. بدین ترتیب، هریک از دو موجود خودآگاه موردی دیگر پیدا می‌کند تا خود را در تقابل با آن قرار دهد. ولی آن «مورد» دیگر معلوم می‌شود عین ساده‌ای نیست که تصاحب و بدان وسیله به عنوان برون‌ذات یا عین خارجی «نفی» شود، بلکه خودآگاهی دیگری است که می‌تواند از آن خویش باشد و خود را در مقام عین خارجی از میان بردارد.

اگر این مطالب غامض به نظر می‌رسد، نگران نباشد. در نص نوشته هگل از این هم غامض‌تر است. ایوان سول، یکی از شارحان هگل، متذکر «نهایت عدم شفافیت» استدلال هگل در اینجا می‌شود؛^۱ و ریچارد نرمن، یکی دیگر از شارحان، سرعت از این قسمت می‌گذرد و می‌گوید: «چون می‌بینم بخشهای بزرگی از آن نامفهوم است، چیزی درباره آن نخواهم گفت».^۲ محور بحث هگل این است که خودآگاهی طالب خودآگاهی دیگری است، نه صرفاً عینی خارجی. برای روشن شدن معنا، یکی از راهها این است که بگوییم شخص به‌آینه‌ای نیازمند است تا خود را ببیند. برای اینکه کسی به عنوان موجودی خودآگاه به خویشتن آگاهی داشته باشد، باید بتواند موجود خودآگاه دیگری را مشاهده کند تا ببیند خودآگاهی چیست. و باز توضیح دیگر اینکه

1. Ivan Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*.

2. Richard Norman, *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction*.

خودآگاهی فقط در تعامل یا کنش و واکنش اجتماعی ممکن است به شکوفایی برسد و پرورش یابد. کودکی که در انزوای کامل از کلیه موجودات خودآگاه دیگر بزرگ شود، ذهنش هرگز فراتر از مرحله آگاهی محض پرورش نخواهد یافت، زیرا خودآگاهی از زندگی اجتماعی می‌روید. هریک از این توضیحات به سهم خود خردپسند است. متها اشکال در ربط دادن هریک به کلام خود هگل است. با این حال، یکی از آنها یا هر دو ممکن است به آنچه مراد وی بوده شباهت داشته باشد.

خواجه و بنده

اکنون می‌رسیم به بخشی از پدیدارشناسی که بیش از همه ستایش شده است. هر دو خودآگاهی به صحنه آمده‌اند. برای سهولت بیان، از آنها به عنوان اشخاص یاد خواهیم کرد. (هگل البته تسهیل بیان را دون شأن خود می‌دانست.) هریک از دو شخص برای احراز آگاهی خود از خویشتن، به دیگری نیاز دارد. اما هریک از دیگری چه می‌خواهد؟ از سخنان هگل چنین برمی‌آید که آنچه هریک خواستار آن است، پذیرش یا بازشناخته شدن است. برای فهم این نکته، باید متوجه باشیم که در آلمانی کلمه Selbstbewusstsein که خودآگاهی ترجمه می‌شود، همچنین به معنای «از خویش مطمئن بودن» است، و همین معنای آن در آلمانی مؤید فکر هگل است که وجود شخص دیگری که مرا به عنوان شخص قبول ندارد و ارج نمی‌گذارد، خطری برای خودآگاهی من است. به گفته ریچارد نرمن، آثار روانپزشکان اگزیستانسیالیستی، مانند ر. د. لنگ^۱، ممکن است تفصیل این اجمال دانسته شود. اگر

کسانی که شخص به آنان وابسته است، همواره منظم‌اً ارزش او را انکار کنند - چنانکه در خانواده‌هایی پیش می‌آید که همه کاسه و کوزه‌ها را سر یک نفر می‌شکنند - حس هویت آن شخص ممکن است یکسره نابود شود. (لنگ معتقد است که نتیجه این ارج‌نشناسی، اسکیزوفرنی خواهد بود.)

اگر نیاز به پذیرش یا بازشناسی هنوز روشن نیست، قیاس کنید آن را با وضع کشوری که می‌خواهد به لحاظ دیپلماتیک به رسمیت شناخته شود. از کوششهایی که بعضی از دولتها مانند آلمان شرقی یا چین برای به رسمیت شناخته شدن به خرج می‌دادند - و نیز از کوششهایی که دیگران برای جلوگیری از آن به عمل می‌آوردند - می‌توان دید که این امر تا چه حد اهمیت دارد. تا زمانی که کشوری به وسیله دیگران به رسمیت شناخته نشده، دولت تمام عیار نیست. خصوصیت به رسمیت شناخته شدن این است که از طرفی تنها اثر آن بظاهر، قبول چیزی است که از پیش وجود داشته؛ ولی از طرف دیگر چیزی را که کمتر از یک دولت بوده است به دولت کامل تبدیل می‌کند. مفهوم بازشناخته شدن در هگل نیز دارای همین ویژگی است.

طلب بازشناخته شدن، دوجانبه است. بنابراین، ممکن است پنداشت که افراد می‌توانند در صلح و صفا یکدیگر را بازشناسند و قضیه را فیصله دهند. ولی هگل می‌گوید خودآگاهی می‌خواهد پاک و صافی شود، و برای رسیدن به این هدف، باید نشان دهد که به اشیاء مادی محض تعلق خاطر ندارد. منتها واقع امر این است که خودآگاهی از دو جهت به اشیاء مادی دلبسته است: هم به جسم زنده خویش دلبستگی دارد، و هم به جسم زنده شخص دیگری که خواهان بازشناخته شدن در نزد اوست. شخص برای اثبات اینکه به هیچ‌یک از این دو شیء مادی دلبسته نیست، باید وارد پیکاری تا پای مرگ با

شخص دیگر شود: زیرا وقتی در صدد کشتن او برمی آید، نشان می دهد که به جسم او وابسته نیست، و وقتی جان خود را به خطر می اندازد، نشان می دهد که به جسم خویش نیز وابسته نیست. بنابراین، رابطه آغازین میان دو فرد، رابطه نبرد است، نه قبول و بازشناسی مسالمت آمیز یکدیگر.

معلوم نیست از این مطالب چه تعبیری باید داشت. هگل ظاهراً می گوید نبرد خشونت آمیز رویدادی تصادفی در احوال بشر نیست؛ یکی از عناصر و ارکان ضروری فرایندی است که هرکس در طی آن می خواهد ثابت کند که شخص است. ولی آیا مقصود او واقعاً این است که کسانی که جان خود را به خطر نینداخته اند، واقعاً و کاملاً شخص نیستند؟ شاید بهتر باشد — و مسلماً گذشت و ارفاقی به هگل خواهد بود — اگر فرایند «اثبات» شخص بودن را جریانی تلقی کنیم که در طی آن، آنچه نهفته بوده شکفته می شود. (مثلاً هنگامی که قضیه ای را [در ریاضیات] به اثبات می رسانیم، کاری که می کنیم این نیست که آنچه صادق نبوده صادق پیدا کند، بلکه فقط نشان می دهیم که قضیه همواره صادق بوده است.) بنا به این تعبیر، کسی که هرگز جان خود را به خطر نیفکنده نیز می تواند شخص باشد، ولو وجودش به عنوان شخص ثابت نشده باشد. و باز برای اینکه به هگل حتی بیشتر ارفاق کرده باشیم، می توانیم به این تعبیر متوسل شویم که ضروری است بعضی کسان برای اثبات عدم وابستگی خویش به بدنشان، بالاخره جایی جان خود را به خطر اندازند؛ ولی لازم نیست این امر در مورد هر شخص دوباره تکرار شود.

بازگردیم به مسأله تعارض. تصور اصلی این بود که همه کس عزم به قتل دیگری جزم کرده است. اما لحظه ای فکر نشان می دهد که نتیجه این کار به سود هیچ کس نیست — نه به نفع مغلوب است که خواهد

مرد، و نه به نفع غالب که منبع بازشناسی و قبولی را نابود خواهد کرد که برای تأیید حس شخص بودن خویش به آن نیاز دارد. بنابراین، طرف غالب پی می برد که وجود شخص دیگر برای وی ضروری است و از کشتن او می گذرد؛ متنها اکنون به جای برابری اصلی دو فرد ناوابسته و مستقل، وضع نابرابری پیش آمده که غالب، ناوابسته، و مغلوب وابسته است. اولی خواجه، و دومی بنده است.

از این طریق، هگل علت تقسیم افراد را به فرمانروا و فرمانبردار نشان می دهد. ولی باز هم وضع بی ثبات است. دلیلی که هگل برای این عدم ثبات می آورد، به طور خیره کننده ای بدیع و ابتکاری است. در آغاز به نظر می رسد که خواجه همه چیز دارد. بنده را در جهان مادی به کار می گمارد، و خود لم می دهد و هم از فرمانبرداری بنده و هم از ثمرات زحمت او متمتع می شود. ولی نیاز خواجه را به قبول و بازشناخته شدن نباید از یاد برد. البته بنده او را قبول دارد؛ اما بنده در نظر خواجه شیئی بیش نیست، و به هیچ وجه آگاهی مستقل و ناوابسته ای به شمار نمی آید. پس معلوم می شود خواجه نتوانسته بازشناسی و قبولی را که بدان نیاز دارد، به دست آورد.

وضع بنده هم آنگونه نیست که در آغاز به نظر می رسید. البته بنده از قبول کافی بی بهره است، زیرا در چشم خواجه شیئی است و بس. ولی، از سوی دیگر، از کار خود روی جهان مایه می گذارد. برخلاف خواجه که فقط از خرسندی زودگذر مصرف برخوردار می شود، بنده با کار خویش به اشیاء مادی شکل می دهد، و با این کار، افکار و تصورات خود را به چیزی ماندگار و به شیئی خارجی مبدل می سازد. (مثلاً اگر از تنه درخت صندلی بتراشد، تصویری که از صندلی دارد و طرح و کوشش او، بخشی از دنیا می شود و می ماند.) در این جریان، بنده بیش از پیش متوجه آگاهی خویش می شود، زیرا آن را در برابر

خود به صورت چیزی عینی یا شیئیت یافته می‌بیند. در کار، حتی کار تحت مدیریت ذهن خصمانه دیگری، بنده به کشف ذهن مستقل خویش کامیاب می‌شود.

در حدود چهل سال بعد، کارل مارکس مفهوم کار از خودبیگانه را آورد و پروراند. تلقی او نیز مانند هگل این بود که کار فرایندی است که کارگر اندیشه‌ها و کوششهای خویش — و در واقع آنچه را از آن بهتر در وجود او نیست — نثار عین یا موردی می‌سازد که روی آن کار می‌کند. کارگر از این طریق به خود عینیت یا خارجیت می‌بخشد. سپس مارکس نکته‌ای را آب و تاب می‌دهد که بتلویح در سخن هگل وجود دارد دایر بر اینکه اگر عین یا موردی که کار مصروف آن می‌شود به ملکیت کس دیگری، بویژه کس دیگری بیگانه و دشمن، درآید، کارگر ذات عینیت یافته خویش را از دست می‌دهد. این همان چیزی است که در زمینه کار و زحمت بنده روی می‌دهد؛ ولی مارکس اصرار دارد که در نظام سرمایه‌داری نیز جز این نیست. صندلی یا کفش یا پارچه یا هر چیز دیگری که کارگر تولید کرده، متعلق به سرمایه‌دار است، و به سرمایه‌دار امکان می‌دهد سود ببرد و بدین وسیله به سرمایه خود بیفزاید و سلطه خویش را بر کارگران تحکیم بخشد. پس ذات عینیت یافته کارگر نه تنها از دست رفته، بلکه در واقع به نیرویی خصمانه تبدیل گشته است که او را سرکوب می‌کند. این همان کار از خودبیگانه است که در نوشته‌های قدیمتر مارکس اندیشه کلیدی است و خبر از مفهوم ارزش اضافی می‌دهد که اساس نقد مارکس از اقتصاد سرمایه‌داری است.^۱

۱. برای آگاهی بیشتر از نظریه مارکس درباره کار از خودبیگانه، رجوع کنید به بخشی با همین عنوان در:

Economic and Philosophical Manuscripts of 1844.

فلسفه و دین

به نظر مارکس، چاره مشکل کار از خودبیگانه، الغاء مالکیت خصوصی و امحاء تقسیم بشر به فرمانروا و فرمانبردار بود. ولی هگل کار خود را پیگیری راهی می‌دانست که آگاهی تا آن زمان پیموده بود. بنابراین، ممکن نبود در آن نقطه ناگهان با جهشی به جامعه‌ای بی طبقه در آینده رسید. در واقع، درست در همین نقطه پدیدارشناسی تاریخی ترمی شود، و رفته رفته فاصله را با مطالبی که هگل بعدها در فلسفه تاریخ به طور ملموس تر به آن می‌پردازد، کمتر می‌کند. به دنبال بخش خواجه و بنده، بحثی درباره مکتب رواقی^۱ می‌آید که یکی از مکاتب فلسفی در امپراتوری روم بود، و از جمله نویسندگان برجسته‌ای که در صف پیروان خود داشت، یکی مارکوس آورلیوس^۲ امپراتور روم بود، و دیگری اپیکتتوس^۳ که برده‌ای بیش نبود. بنابراین، مکتب رواقی مانند پلی است بر ورطه‌ای که خواجه را از بنده جدا می‌کند. بنده سرکوفته‌ای که از طریق کار به خودآگاهی کامل رسیده است، در آن مکتب به گونه‌ای آزادی دست می‌یابد، زیرا در نزد رواقیان می‌آموزد که از دنیای خارج که در آن همواره باید بنده بماند، کناره بگیرد و به درون آگاهی خویش پناه ببرد. به گفته هگل: «در تفکر، من آزادم زیرا در دیگری نیستم، بلکه بسادگی و بتنهایی در پیوند با خود می‌مانم؛ و مورد یا متعلق [فکر] که برای من هستی ذاتی من است... وجود خودم است»^۴. و باز در جای دیگر هگل می‌گوید: «گوهر این آگاهی، آزاد بودن است، چه بر سریر و

1. Stoicism

۲. Marcus Aurelius (۱۸۰-۱۲۱ م؛ امپراتور روم ۱۸۰-۱۶۱ م). یکی از بزرگترین فیلسوفان رواقی اما مخالف مسیحیت که کتاب زیبای او، تأملات، معروف است. (مترجم)

۳. Epictetus. فیلسوف یونانی تبار رواقی، متولد فریقه. نخست برده بود، ولی به دست صاحبش آزاد شد و تا سال ۹۰ بعد از میلاد در روم فلسفه درس می‌داد، و سپس به فرمان امپراتور با سایر فیلسوفان تبعید شد. (مترجم)

4. *Phenomenology*, p. 243.

چه در زنجیر...» رواقی در زنجیر باز هم آزاد است، زیرا زنجیر برای او اهمیتی ندارد. او از جسم خویش می‌گسلد و در ذهن خویش که هیچ جباری را بدان دسترس نیست، آرامش خاطر پیدا می‌کند.

ضعف رواقیگری در این است که اندیشه چون هیچ رابطه‌ای با دنیای واقعی ندارد، بدون هرگونه محتوای معین و مشخص است. افکار تهذیبی رواقی از محتوای واقعی تهی است و، دیری نگذشته، ملال‌انگیز می‌شود. در پی رواقیگری، نگرش فلسفی دیگری، یعنی شکاکیت، می‌آید؛ سپس از آن جلوتر می‌رویم و می‌رسیم به آنچه هگل آن را «آگاهی اندوهبار»^۱ می‌نامد که به دلیل اهمیتی که نزد برخی از جانشینان هگل پیدا کرد، باختصار راجع به آن بحث می‌کنیم.

«آگاهی اندوهبار» آشکارا صورتی از آگاهی است که در عصر استیلای مسیحیت وجود داشته است. هگل همچنین از آن به نام «نفس از خود بیگانه»^۲ یاد می‌کند که دربارهٔ آنچه مطمح نظر او بوده برگهٔ بهتری به دست می‌دهد. در نفس از خود بیگانه، دوگانگی خواجه و بنده در یک آگاهی متمرکز می‌شود، ولی این دو عنصر با هم یگانگی پیدا نمی‌کنند. آگاهی اندوهبار آرزو دارد از دنیای مادی مستقل و همانند خداوند، یعنی جاوید و روح محض، شود، اما در عین حال می‌پذیرد که جزیی از جهان مادی است و خواهشهای جسمی و رنجها و خوشیهایش واقعی و گریزناپذیر است، و، در نتیجه، دچار تفرقه و پیکار با خویش می‌شود. از بحث هگل در فصل گذشته دربارهٔ

۱. Unhappy Consciousness (اصل آلمانی: das unglückliche Bewusstsein؛ به فرانسه: conscience malheureuse). این اصطلاح را به فارسی «وجدان معذب» و «آگاهی نگون‌بخت» و «آگاهی ناشادمان» و «محرومیت» و «حرمان» نیز ترجمه کرده‌اند. «آگاهی اندوهبار» را از ترجمهٔ خدایگان و بنده (تهران، ۱۳۵۲) به قلم شادروان حمید عنایت گرفته‌ایم و برای اجتناب از تشتت به کار برده‌ایم. (مترجم)

نگرش کانت به اخلاق، با این برداشت آشنا شده‌ایم؛ ولی در اینجا منظور هگل مسیحیت است، نه کانت. به یاد بیاوریم کلام پولس قدیس را که گفت: «از صوابی که می‌خواهم بکنم قاصر می‌مانم؛ آنچه می‌کنم ناصوابی است برخلاف خواست خودم»؛ یا التماس آگوستینوس قدیس را [به درگاه پروردگار] که: «به من عفت و خویشتن‌داری عطا کن، اما نه هنوز».^۱

آماج حمله هگل هر دینی است که در فطرت آدمی تفرقه و ستیزه برمی‌انگیزد. او می‌گوید این امر، عاقبت هر دینی است که انسان را از خدا جدا می‌کند، و خدا را «فراسوی» جهان انسان قرار می‌دهد. به عقیده او، این تصور از خدا در واقع حاصل فرافکنی^۲ یکی از جنبه‌های فطرت انسانی است. آنچه آگاهی اندوهبار نمی‌فهمد این است که صفات روحانی خداوند که او سر پرستش بر آستانش می‌ساید، بواقع صفات خود اوست. بدین مفهوم است که باید گفت آگاهی اندوهبار، نفس از خود بیگانه است: او فطرت ذاتی خویش را به جایی فرافکنده که تا ابد دستش به آن نمی‌رسد، و دنیای واقعی که جای زندگی خود اوست در تقابل با آن فلاکت‌بار و ناچیز و بی‌مقدار می‌نماید.

کسی که بدون مطالعه دیگر نوشته‌های هگل، بحث او را از آگاهی اندوهبار بخواهد، ممکن است بپندارد که حمله او متوجه همه دینهاست. یا دست کم یهودیت و مسیحیت و سایر ادیانی که اساسشان تصور خدا به عنوان موجودی متمایز از جهان انسانهاست.

۱. چون در همان روزها دل به زنی زیبا سپرده بود! این گفته مربوط به ایامی است که آگوستینوس هنوز با نفس خویش در پیکار و در حال تشرف به مسیحیت بود، و از جنبه انسانی او، برخلاف پولس، حکایت می‌کند. (مترجم)

ممکن است به نظر برسد که او منکر وجود چنین خدایی است، و دلیل اعتقاد ما را به خدا، فرافکنی صفات ذاتی خودمان جلوه می‌دهد. در این صورت، فقط وحدت وجود یا همه‌خدایی^۱، یا آن قسم انسانگرایی که خود انسانیت را ربوبی می‌داند، از این محکومیت برکنار خواهد ماند. ولی، چنانکه دیدیم، هگل پیرو مذهب لوتری بود، و در چند نوشته دیگرش، از جمله فلسفه تاریخ و حتی در یکی از بخشهای بعدی پدیدارشناسی، نظری به مراتب مثبت‌تر نسبت به مسیحیت پروتستان ابراز می‌دارد. آیا هگل، همان‌گونه که بظاهر سازش کرد و از ارزش و اعتبار نظر حاد خویش نسبت به دولت کاست، در این مورد نیز در نوشته‌های بعدی، نظریات تند و ریشه‌ای خود را نسبت به دین از ارزش و اعتبار انداخت؟ پس از مرگ هگل، گروهی از تندروهای جوان چنین نظری درباره فلسفه او اتخاذ کردند. آنان به عقیده خودشان از گوهر راستین و از اعتبار نیفتاده اندیشه وی پیروی می‌کردند، و محل تأکید را بحث او درباره آگاهی اندوهبار قرار دادند. در فصل آخر این کتاب، دنباله این قضیه را پی خواهیم گرفت.

هدف ذهن

در اینجا از قسمت بزرگی از پدیدارشناسی می‌گذریم. بعضی از آنچه از دایره بحث ما بیرون می‌ماند، خسته‌کننده و غامض است؛ اما سایر بخشها از جهت اهمیت و جذابیت تقریباً با بخشهایی که در آنها بحث کردیم، برابری می‌کنند. برخی از موضوعات همانهاست که توقع داریم در هر نوشته فلسفی ببینیم. بحثهایی هست درباره اندیشه‌های متافیزیکی فیخته و کانت. نقدی وجود دارد از اعتقاد به لذت‌جویی.

1. pantheism

همچنین بحثی راجع به نظریات اخلاقی کانت می‌بینیم که در آن، اشکالاتی وارد می‌شود نظیر آنچه در گفت‌وگو از فلسفه حق دیده شد. احساسات اخلاقی سطحی نیز از قسمی که در عصر هگل تحت تأثیر نهضت رمانتیسم رواج یافته بود، مورد تحلیل نقادانه قرار می‌گیرد.

سایر موضوعات، نامعمولتر است. مثلاً بخش درازی به قیافه‌شناسی^۱ و جمجمه‌شناسی^۲ اختصاص یافته – یعنی دو علم کاذب مبتنی بر این تصور که (در مورد قیافه‌شناسی) از شکل چهره یا (در مورد جمجمه‌شناسی) از پستی و بلندیهای جمجمه هرکس می‌توان به خصلت و منش او پی برد. هگل با این تصورات مخالف است، نه به دلیل اینکه شواهدی دایر بر نادرستی آنها در دست دارد یا به جهات پیش پافاده‌ای از این قبیل، بلکه به این دلیل فلسفی که ذهن را نباید به چیزهای مادی مانند چهره یا جمجمه بستگی داد.

بخش نامتعارف دیگری نیز وجود دارد مصروف تحلیل جوامعی که بنایشان بر نظریه اقتصادی «آزادگذاری»^۳ آدام اسمیت و مکتب اوست که، به موجب آن، هرکس کار می‌کند تا برای خویش ثروت بیندوزد، ولی درواقع با کاری که انجام می‌دهد، به سهم خود به آسایش و توانگری کل [جامعه] یاری می‌رساند. اشکالی که هگل وارد می‌کند – و بعدها منتقدان مارکسیست و غیر مارکسیست اقتصاد آزاد، آب و تاب فراوان به آن دادند – این است که اینگونه نظام اقتصادی با تشویق افراد به تعقیب منافع خصوصی خویش، درواقع مانع می‌شود که آنان خود را بخشی از جامعه‌ای بزرگتر ببینند.

این موضوعات مختلف و بسیاری موضوعات دیگر همه در تصور هگل از اینکه ذهن برای رسیدن به شناخت مطلق، باید چه

1. physiognomy

2. phrenology

3. laissez-faire

راهی بپیماید، تنیده می‌شوند. چنانکه دیدیم، او معتقد بود که بدون ذهن خودآگاه، شناخت کافی امکان‌پذیر نیست، و ذهن خودآگاه با فعالیت در جهان و تلاش برای دگرگون ساختن آن، تکامل می‌یابد و شکفته می‌شود. از این نقطه به بعد، هگل سراسر تاریخ بشر را سیر تکاملی ذهن آدمی تلقی می‌کند. دوره‌های بزرگ تاریخی، مانند عصر یونان باستان و عصر امپراتوری روم و عصر روشنگری و سرانجام انقلاب کبیر فرانسه، [در پدیدارشناسی نیز] کمابیش دارای همان معنا و اهمیتی هستند که در فلسفه تاریخ بودند. همه مراحل از پیشرفت ذهن به سوی آزادی دانسته می‌شوند. همین‌طورند بسیاری از ارکان و عناصر جامعه انداموار که هگل در فلسفه حق توصیف کرده است. اما به‌رغم این همانندیهای عمومی، بین نحوه بحث هگل از این مطالب در پدیدارشناسی و بعدها در فلسفه تاریخ و فلسفه حق، برخی تفاوتها نیز وجود دارد که اینجا سه فقره از آنها را ذکر می‌کنیم.

تفاوتی که فوراً به چشم خواننده می‌آید این است که در پدیدارشناسی نامی از هیچ کشور یا دوره یا تاریخ یا رویداد یا قوم خاصی برده نمی‌شود. البته معمولاً — و بویژه به خواننده آشنا با فلسفه تاریخ — آشکار است که مقصود کدام دوره‌ها یا رویدادهای مشخص است؛ اما درباره همه چیز به نحوی بحث می‌شود که گویی مصداق فرایندی عمومی است که ذهن باید به حکم ضرورت ذاتی رفتن به سوی تحقق استعدادهای خویش، آنرا طی کند. گویی اگر ذکری از قوم یا زمان یا مکان خاصی به میان آید، چنین برداشت خواهد شد که اگر مردم یا شرایط طور دیگری بودند، وقایع نیز امکان داشت طور دیگری از آب درآیند. هگل چنین وانمود می‌کند که حتی اگر ذهن در کره مریخ به شکوفایی رسیده بود، باز همان فرایند موصوف پیش می‌آمد. لحن پدیدارشناسی آنچنان انتزاعی و بقدری عاری از حس زمان

و مکان است که ولو در واقع ذهن در کره مریخ شکوفا شده بود، باز هم هگل نمی‌بایست چیزی را تغییر دهد.

دومین تفاوت این است که هم در فلسفه تاریخ و هم در فلسفه حق، اوج قضایا تأسیس دولتی شبیه حکومت سلطنتی پروس است، ولی در پدیدارشناسی حتی ذکری از این نوع حکومت به میان نمی‌آید. بخشهایی نظیر فلسفه تاریخ در پدیدارشناسی با انقلاب کبیر فرانسه به پایان می‌رسند. انقلاب کبیر فرانسه نقطه اوج تاریخ است، بدین معنا که نمودگار ذهن در وضع آزادی مطلق است و آگاهی آن به‌توان خویش برای دگرگون ساختن جهان و شکل دادن به حیات سیاسی و اجتماعی مطابق اراده خود. به دلایلی مشابه آنچه در فلسفه تاریخ اقامه شده، در تصویری که هگل رسم می‌کند آزادی انتزاعی محصول انقلاب کبیر بناچار به ضد خود، یعنی سلب آزادی و وحشت و مرگ، می‌انجامد؛ اما در پدیدارشناسی [برخلاف فلسفه تاریخ] از تحول سیاسی بیشتر، خبری نیست. در عوض، ذهن به سطوح بالاتر و لطیف‌تری می‌رسد: نخست به نظرگاه اخلاقی کانت و فیشته و پیروان نهضت رمانتیسم نسبت به جهان، سپس به ذهنیت دینی، و سرانجام به شناخت مطلق که دستاورد فلسفه است.

برای اینکه چرا در پدیدارشناسی از دولت پروس ذکری نشده، توضیح واضحی وجود دارد. هگل در زمان نگارش آن کتاب در ینا تدریس می‌کرد نه در پروس. در آن هنگام، یعنی در دوره جنگهای ناپلئون، فرانسه در اروپا در مقام قدرت فائق بود، و آینده امپرنشینهای آلمان قابل پیش‌بینی نبود. بنابراین، هگل می‌بایست علم غیب داشته باشد تا بازخیزی دولت پروس را پیش‌بینی کند و آن را نقطه اوج تاریخ سیاسی خود قرار دهد. فقدان هرگونه ذکر از چنین دولتی قابل درک است، ولی از طرف دیگر، سبب اقبال کسانی نیز به پدیدارشناسی شده

است که معتقدند هگل برای خوشامد اربابان سیاسی خود، تن به سازش داد و از ارزش و اعتبار نظریات حقیقی خود کاست.

سومین تفاوت پدیدارشناسی با آثار بعدی این است که، بنا به وصف هگل در فلسفه تاریخ، سیر تاریخ چیزی نیست مگر پیشرفت آگاهی از تصور آزادی؛ ولی در پدیدارشناسی، چنانکه دیدیم، تکامل در جهت شناخت مطلق محل تأکید است. اگر این الفاظ [یعنی آزادی و شناخت مطلق] را به معنای عادی بگیریم، به نظر خواهد رسید که هگل در آن دو نوشته دو نظر متباین اتخاذ کرده است. مسلماً شخص می‌تواند برخوردار از شناخت باشد و در عین حال در زندان حاکمان جبار مشقت بکشد؛ و نیز ممکن است در جزیره‌ای استوایی در نعمت بی‌خبری از هرگونه علم و سیاست و فلسفه ولی در آزادی کامل زندگی کند. اما تاکنون باید به حدی از اطلاع رسیده باشیم که از تعبیر مصطلحات هگل به معنای عادی حذر کنیم. در نظر هگل، شناخت مطلق و آزادی حقیقی از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. بنابراین، نخست باید، تا جایی که پای پدیدارشناسی در میان است، بفهمیم که مراد او از شناخت مطلق چیست؛ و برای این کار، اول باید درک کنیم که چرا پیشرفت آگاهی از تصور آزادی مساوی است با پیشرفت ذهن به سوی شناخت مطلق.

در نتیجه تحقیقات پیشین در برداشت هگل از آزادی، روشن شد که، از نظر او، ما هنگامی آزادیم که بدون فشار و اجبار از ناحیه دیگران یا شرایط اجتماعی یا تمایلات طبیعی، بتوانیم آزادانه انتخاب کنیم. تحقیقات ما به این وعده انجامید که وقتی اطلاعات مختصری درباره کل نظام تصورات هگل کسب کنیم، نظریه مذکور را بهتر خواهیم فهمید. اکنون از مطالعه پدیدارشناسی آموخته‌ایم که هگل سراسر تاریخ بشر را طریق ضروری تکامل یا شکوفایی ذهن می‌داند. او ذهن را

نیروی رانشگر تاریخ می‌شمارد، و همین نشان می‌دهد که چرا مصرانه می‌گوید تمایلات یا خواهشهای ما، اعم از طبیعی یا مقید به شرایط اجتماعی، تضییق و محدودیتی برای آزادی است. آزادی از نظر هگل این نیست که آزاد باشیم به دلخواه عمل کنیم؛ آزادی یعنی ذهن آزاد داشتن. ذهن باید مهار هر چیز دیگری را در دست داشته باشد، و ما باید بدانیم که مهار در دست اوست. البته این سخن بدان معنا نیست (چنانکه نزد کانت بود) که جنبه غیر عقلی فطرت ما باید صرفاً سرکوب شود. هگل برای تمایلات طبیعی و مقید به شرایط اجتماعی نیز مانند نهادهای سیاسی سنتی، جایگاهی قائل است، ولی جایگاه در سلسله مراتبی که ذهن آن را نظم و نسق دهد و مهار کند.

چنانکه دیدیم، آن قسم آزادی که به عقیده هگل آزادی حقیقی است، در گزینشهای عقلانی یافت می‌شود. عقل طبیعت ذاتی ذهن است. ذهن آزادی که هیچ‌گونه فشار و اجباری سد راه آن نباشد، به همان سهولتی از عقل پیروی خواهد کرد که رودخانه‌ای که کوه و تپه مانع آن نشود، مستقیماً به دریا خواهد ریخت. هر چیزی که مانع و عایقی در برابر عقل ایجاد کند، محدودیتی برای آزادی ذهن است. ذهن هنگامی همه چیز را مهار می‌کند که همه چیز نظم و نسق عقلانی یافته باشد.

همچنین دیدیم که هگل عقل را ذاتاً کلی یا همگانی می‌داند. اگر عقل واسطه ذاتی ذهن است، لازم می‌آید که ذهن نیز کلی یا همگانی باشد. ذهنهای خاص افراد آدمی به این جهت با یکدیگر در پیوندند که همه در یک عقل کلی و مشترک سهیمند. هگل این معنا را به تعبیری حتی قویتر بیان می‌کند و می‌گوید ذهنهای خاص افراد انسانی جنبه‌های مختلفی هستند از چیزی ذاتاً کلی یا همگانی که همان ذهن است. بزرگترین مانع نظم دادن به جهان به شیوه عقلانی این است که

افراد آدمی درک نمی‌کنند که اذهانشان بخشی از آن ذهن کلی است. ذهن خرده‌خرده این مانع را خراش می‌دهد و راه پیشرفت خود را به سوی آزادی باز می‌کند. به یاد بیاورید که در آغاز پدیدارشناسی، آگاهی چگونه به شناخت جزئیات محض محدود بود، و غیر از پذیرش الفاظ کلی مضمّر در زبان چاره‌ای نداشت. از آن نقطه به این طرف، هر گام در طول جاده‌ای پیچاپیچ برداشته شده که به سوی ذهنی تواناتر به تصور خویشتن به عنوان چیزی عقلی و کلی پیش رفته است. این همان جاده آزادی است، زیرا ذهنهای فردی آدمیان تا هنگامی که در زندان تصویری از خویش محبوس باشند که حاضر به تصدیق قدرت عقل یا طبیعت ذاتاً کلی آن نیست، قادر به رسیدن به آزادی از طریق گزینشهای عقلانی نخواهند بود.

همینکه این معنا درک شد، دیگر مشاهده پیوند آزادی و شناخت دشوار نخواهد بود. تنها نکته گفتنی این است که آدمیان برای اینکه از آزادی برخوردار شوند، باید به طبیعت عقلانی و لذا کلی ذهن خویش آگاهی کامل داشته باشند. شناخت مطلق همین خودآگاهی است. به نوشته هگل در فلسفه تاریخ:

ذهن مصریان به صورت معضله‌ای نزد آگاهی ایشان جلوه‌گر می‌شد، و این معنا از سنگ‌نوشته‌ای در پرستشگاه ایزدبانویی به نام نئیت^۱ پیدا است که می‌گوید: «من آنم که هست، که بود، که خواهد بود؛ هیچ‌کس هرگز حجاب از من برنگرفته است.» ... حقیقت هنوز در نئیت مصری یکی از معضلات است. حل آن، آپولون خدای یونانی است که می‌گوید: «هان انسان، خودت را بشناس.» غرض از این دستور، خودشناسی ناظر بر

۱. Neith یا Neit. الاله باستانی مصری که پرستش او از حدود سه هزار سال پیش از میلاد آغاز شد و در قرنهای هفتم و ششم قبل از میلاد بسیار رواج پیدا کرد. (مترجم)

خصوصیات ضعفها و کمبودهای خویشتن نیست: به فرد نیست که هشدار داده می‌شود با خصیصه فردی خویش آشنا گردد، بلکه بشریت عموماً به خودشناسی دعوت می‌شود.^۱

و هگل ممکن بود بیفزاید بشریت عموماً در عین حال به آزادی دعوت می‌شود.

شناخت مطلق

دیدیم که هدف پدیدارشناسی شناخت مطلق است، و این نیز رابطه دارد با هدف تاریخ که آگاهی از آزادی است. خودشناسی از طرفی یکی از صورتهای شناخت است، و از طرف دیگر، اساس تصور هگل از آزادی. ولی چرا هگل می‌گوید خودشناسی «شناخت مطلق» است؟ آیا نباید گفت خودشناسی بخشی از شناخت است، اما به هیچ وجه کل آن نیست؟ هرچه باشد، روانشناسی فقط یکی از علوم از میان بسیاری علوم است؛ و حتی اگر مردم‌شناسی و زیست‌شناسی و نظریه تکامل [انواع] و جامعه‌شناسی و همه علوم دیگر را نیز به آن بیفزاییم که در خودشناسی ما نقشی ایفا می‌کنند، باز بسیاری از زمینه‌های دانش یکسره خارج از این مقوله می‌مانند یا خیلی که دست بالا را بگیریم، فقط از دور با آن رابطه خواهند داشت. از این قبیل است زمین‌شناسی و فیزیک و اخترشناسی و غیر آن. مگر این دانشها نیز جزئی از شناخت مطلق نیستند؟

در این ایراد، دو سوء تصور وجود دارد که رفع یکی از آنها آسان است. مراد هگل از «شناخت مطلق»، شناخت همه چیز نیست. شناخت مطلق، شناخت جهان است آنگونه که براستی هست،

1. *Philosophy of History*, p. 220.

به تفکیک از شناخت نموده‌های محض. برای کسب شناخت مطلق، لازم نیست از کلیه امور حدوثی ممکن شناخت داشته باشیم. این کار دانشمندان است که هرچه بیشتر درباره کیهان بیاموزند. منظور هگل هدفی فلسفی بود، نه هدف دانشمندان که می‌خواهند به شناختی که داریم بیفزایند؛ او می‌خواست نشان دهد که شناخت حقیقی چگونه امکان‌پذیر می‌شود.

سوء تصور دوم تنها با توضیحی درباره موضع هگل نسبت به واقعیت قصوا^۱ قابل رفع است. هگل می‌گفت من «ایده‌آلیست مطلق»^۲ ام. «ایده‌آلیسم» در فلسفه معنایی دارد غیر از آنچه در زبان عادی اراده می‌شود، و ربطی به آرمانهای بلند یا تلاش برای وصول به کمال اخلاقی ندارد. اصطلاحی که در فلسفه به کار می‌رود، در واقع باید «ایده‌ایسم»^۳ باشد، نه «ایده‌آلیسم»، زیرا به این معناست که واقعیت قصوا از ایده‌ها یا، به تعبیر وسیع‌تر، از ذهنها یا اندیشه‌ها یا آگاهیهای ما متقوم می‌شود. نظریه ضد آن، ماتریالیسم [یا اصالت ماده] است که ادعا می‌کند واقعیت قصوا، مادی است نه ذهنی. (قائلان به ثنویت می‌گویند ماده و ذهن هر دو واقعیت دارند.)

هگل معتقد است که واقعیت قصوا همان ذهن است نه ماده. او همچنین اعتقاد دارد که پدیدارشناسی به این نتیجه انجامیده است. از مرحله یقین حسی به بعد، هر کوششی به منظور کسب شناخت از واقعیت عینی مستقل از ذهن، با شکست روبرو شد. اطلاعات خام واصله به حواس تا هنگامی که هنوز تحت نظام تصورات محصول آگاهی قرار نگرفته بود، بی‌معنا از آب درآمد. آگاهی می‌بایست از حیث نظری به جهان شکل دهد و در آن رده‌بندی و نظم برقرار سازد تا بعد

1. ultimate reality

2. «absolute idealist»

3. «idea-ism»

شناخت امکان‌پذیر شود. معلوم شد آنچه به «شیء مادی» معروف است، چیزی نیست کاملاً مستقل از آگاهی موجود، بلکه بر ساخته آگاهی و متضمن تصوراتی همچون «خاصیت» و «جوهر» است. آگاهی همینکه به حد خود آگاهی رسید، متوجه شد که قوانین علمی آفریده خود اوست، و برای نخستین بار خود ذهن مورد کند و کاو خویش قرار گرفت. همچنین در این مرحله، آگاهی شروع به تصرف در اشیاء مادی کرد. تصویری نزد خود داشت که اشیاء مادی باید چگونه باشند، و بر طبق تصویر مزبور آنها را ساخت و پرداخت، و بدین وسیله از حیث عملی و نظری رفته‌رفته به جهان شکل داد. خود آگاهی همچنین شکل دادن به جهان اجتماعی را آغاز کرد؛ نقطه اوج این فرایند، پی بردن به حاکمیت عقل بر همه چیز بود. به عبارت دیگر، ما نخست عازم شدیم که راهی را که ذهن به منظور شناخت واقعیت می‌پیماید، پیگیری کنیم، ولی در انتهای راه به تماشا نشستیم تا ببینیم ذهن چگونه واقعیت را می‌سازد.

فقط بر پایه تصور واقعیت به عنوان آفریده ذهن، هگل می‌تواند وظیفه‌ای را که در مقدمه پدیدارشناسی بر عهده گرفته است به انجام برساند، و نشان دهد که شناخت ما از واقعیت، شناخت حقیقی است. به یاد بیاورید که کلیه تصورات دایر بر اینکه شناخت نوعی ابزار برای دریافت واقعیت است، یا گونه‌ای واسطه که از طریق آن به واقعیت می‌نگریم، چگونه هدف تحقیر او بودند. هگل می‌گفت همه این تصورات میان شناخت و واقعیت جدایی می‌اندازند. کانت نیز آشکارا یکی از هدفهای این انتقاد بود، زیرا می‌گفت «شیء فی نفسه» تا ابد فراسوی شناخت ماست. بعکس، هگل وعده داد که پدیدارشناسی سرانجام به نقطه‌ای خواهد رسید که «شناخت دیگر مجبور نخواهد بود فراسوی خود رود»، و واقعیت، «فراسویی» ناشناختنی نخواهد

بود، بلکه ذهن مستقیماً واقعیت را خواهد شناخت و با آن یگانه خواهد شد. اکنون می‌فهمیم که اینها همه به چه معنا بود: به این معنا بود که شناخت مطلق هنگامی به دست می‌آید که ذهن پی‌ببرد که آنچه در جستجوی شناخت آن است، خود اوست.

کلید فهم کل پدیدارشناسی همین نکته است که احتمالاً ژرفترین اندیشه‌ای است که من در این کتاب در صدد رساندن آن بوده‌ام. بنابراین، خوب است یک بار دیگر آن را مرور کنیم.

واقعیت از ذهن متقوم می‌شود. در ابتدا، ذهن این معنا را درک نمی‌کند. واقعیت را چیزی مستقل از خود، و حتی خصمانه و بیگانه با خود، می‌پندارد. در این دوره، ذهن با آفریده خویش بیگانه است. سعی بر شناخت واقعیت دارد؛ اما این شناخت، شناخت حقیقی نیست، زیرا ذهن پی‌نبرده است که واقعیت چیست و، بنابراین، آن را چیزی اسرارآمیز فراسوی دریافت خویش تلقی می‌کند. تا هنگامی که ذهن بیدار نشود و درنیابد که واقعیت، آفریده خود اوست، نخواهد توانست از تلاش رسیدن به «فراسو» دست بردارد. آنگاه می‌فهمد که فراسوی خودش هیچ چیز نیست. آنگاه همان‌طور که خودش را مستقیماً و بی‌واسطه می‌شناسد، واقعیت را نیز خواهد شناخت، و با آن یگانه خواهد شد. به تعبیر هگل در بخش پایانی پدیدارشناسی، شناخت مطلق، «ذهن است که خود را به شکل ذهن می‌شناسد»^۱.

هگل، بدین‌سان، کار کوه‌پیکر خویش را به فرجامی جسورانه و درخشان می‌رساند. او راه حلی خیره‌کننده برای مشکل بنیادی فلسفه اندیشیده، و در همان حال نشان داده است که چرا تاریخ می‌بایست راههایی را بی‌یابد که در واقع پیموده است. اینکه آیا این بنای عظیم،

1. *Phenomenology*, p. 798.

استوار برجای می‌ایستد یا نه، مسأله‌ای دیگر است؛ ولی حتی اگر پیش چشم ما فروبریزد، باز نمی‌توانیم از ستایش طرح پهناور و بدیع آن خودداری کنیم.

به هر تقدیر، یک ویژگی در این طرح و نقشه هست که راهنمای شما [که نویسنده این کتاب باشد] قادر به خودداری از نشان دادن آن نیست. از خود پرسید شناخت مطلق چه وقت به دست می‌آید؟ پاسخ البته این است که به محض اینکه ذهن پی‌برد که واقعیت، آفریده خود اوست، و «فراسویی» نیست که بشناسد. و چه وقت این امر به وقوع می‌پیوندد؟ خوب، از آنجا که این تصور از واقعیت حاصل پدیدارشناسی هگل است، باید هنگامی به وقوع پیوندد که ذهن هگل ماهیت کیهان را دریابد. بنا به نظر هگل، ذهن هنگامی به جایی می‌رسد که عاقبت آرام و قرار بگیرد که او، یعنی هگل، ماهیت واقعیت را بفهمد. نتیجه‌ای خطرتر از این برای یک اثر فلسفی، شاید امکان‌پذیر نباشد. صفحات پایانی پدیدارشناسی ذهن صرفاً وصفی از نقطه اوج سراسر تاریخ بشر نیست؛ خود آن نقطه اوج است.

دو پرسش

گستاخی فلسفی هگل به حدی عظیم است که به پرسش گرفتن آن، کوتاه‌بینی به نظر می‌رسد. با این حال، بسیاری پرسشها وجود دارد که خود بخود، و بدون نیاز به پرسنده، مطرح می‌شود، و من اکنون به اختصار به دو فقره از آنها می‌پردازم.

نخستین سؤال به ایده‌آلیسم هگل مربوط می‌شود. ممکن است تصدیق کنیم که بدون ذهن یا قوه عاقله‌ای که به اطلاعات رسیده به حواس ساخت بدهد، شناخت ممکن نیست. همچنین ممکن است بپذیریم که انسانها با تصرف در جهان‌شان، از حیث عملی و نظری به آن

شکل می‌دهند. ولی حتی پس از به حساب گرفتن همه اینها، باز این اعتقاد سرسخت و سمج برجای می‌ماند که باید چیزی «آن بیرون» مستقل از تجربه ما وجود داشته باشد. بالاخره باید پذیرفت که کسی که بگوید ذهن مقولات خود را بر اطلاعات خام دریافت‌شده از حواس بار می‌کند - یعنی بر این چیزی که در حد یقین حسی نزد آگاهی ما حاضر است - درواقع قائل به این پیش‌فرض می‌شود که آن اطلاعات خام از جایی می‌رسد. هگل می‌تواند انکار کند که این اطلاعات خام مساوی با شناخت است، اما نمی‌تواند منکر شود که [این اطلاعات] حاکی از وجود چیزی خارج از خود ذهن است. مصداق حتی روشنتر این نکته، نظر کسانی است که می‌گویند ذهن با تصرف در جهان، از حیث عملی به آن شکل می‌دهد. میکل‌آنژ ممکن بود به داوود بیندیشد و بعد تخته سنگ مرمری را بگیرد و آن را، مطابق افکارش، به مجسمه‌ای تبدیل سازد؛ ولی اگر اول مرمری وجود نداشت، به جایی نمی‌رسید.^۱

این خط فکری (البته در زمینه نظری، نه عملی) سبب شد که کانت وجود چیزی ناشناختنی به نام «شیء فی نفسه» را مسلم بگیرد. درست است که هگل انتقادهایی بر این فکر وارد کرده است، ولی آیا واقعاً نشان داده که به آن نیاز نداریم؟

دومین پرسش نیز از ایده‌آلیسم هگل نشأت می‌گیرد. برخی از ایده‌آلیست‌ها ذهنیت‌گرا هستند^۲ یا ذهن را اصل قرار می‌دهند، و قائلند به اینکه آنچه نهایتاً واقعی است، اندیشه‌ها و حسیات خود شخص است. ذهنهای مختلف ممکن است اندیشه‌ها و حسیات مختلف

۱. اشاره‌ای است به پیکرتراش نامدار ایتالیایی دوره رنسانس و مجسمه تمام‌تنه مشهوری که او از مرمر از حضرت داوود تراشیده است. (مترجم)

2. subjectivists

داشته باشند؛ و اگر چنین باشد، هیچ راهی وجود ندارد که داوری کنیم و بگوییم محتوای یک ذهن صادق است، و محتوای دیگری کاذب – حتی باید گفت، بر طبق این نظر، اساساً اینگونه بخش‌بندی بی‌معناست، زیرا مشروط به وجود واقعی عینی فراسوی اندیشه‌ها و حسیات ذهنهای فردی است، و خود این فرض بر خطاست. هگل این نظر را مردود می‌داند که «واقعیتها»ی مختلف بی‌شمار وجود دارند، و متناظر با آنها، ذهنهای مختلف بی‌شمار. او صورتی از ایده‌آلیسم را که خود به آن قائل است ایده‌آلیسم مطلق می‌خواند تا از ایده‌آلیسم ذهنی^۱ متمایز باشد. برای هگل بیش از یک واقعیت وجود ندارد، زیرا نهایتاً تنها یک ذهن وجود دارد و بس.

بنابراین، بازگشتیم به پرسشی که تحقیق در پدیدارشناسی را از آن آغاز کردیم. اگر هگل معتقد است که تنها یک ذهن وجود دارد و بس، پس اصلاً مقصودش از «ذهن» چیست؟ لابد غرضش قسمی ذهن جمعی یا کلی است. در این صورت، آیا اصطلاح «روح» با تمام دلالت‌های التزامی دینی‌اش، در سراسر این بحث ترجمهٔ بهتری نبود؟ آیا مفهوم ذهن جمعی^۲ اساساً یکی از مفاهیم دینی نیست؟ و آیا نباید آن را تصور هگل از خدا تلقی کنیم؟

شاید. ولی به فرض هم که سرانجام مجبور به اتخاذ این نظر شویم، با فهم بهتری از ابهامات و ابهامات موضع هگل دست به این کار خواهیم زد تا اگر از اول واژهٔ «روح» را به کار برده بودیم.

اینکه در خصوص تصور هگل از ذهن هنوز ابهاماتی وجود دارد، انکارناپذیر نیست. از سویی، او نیازمند تصور ذهن جمعی یا کلی است تا نه تنها از ایده‌آلیسم ذهنی اجتناب ورزد، بلکه ثابت کند که

1. subjective idealism

2. collective mind

دیدش از ذهنی که رفته رفته کل واقعیت را آفریده خویش می بیند، صادق است. اگر میلیونها ذهن فردی متمایز وجود داشته باشند، هیچ ذهنی بتنهایی نخواهد توانست بخش درخور توجهی از واقعیت را مخلوق عملی خویش بداند، زیرا قسمت اعظم آن، آفریده عملی ذهنهای دیگر خواهد بود. غالباً ثابت خواهد شد که اینکه ذهن، پیش از رسیدن به شناخت مطلق، جهان را چیزی مستقل از خود و حتی دشمن خویش به تصور درمی آورد، نه تنها دروغ نیست، بلکه به معنای حقیقی راست است. این مطالب ظاهراً ما را ناگزیر از موافقت با تعبیر کسانی می کند که اصطلاح «ذهن» را در هگل به معنای قسمی آگاهی نامتناهی و کیهانی می گیرند - البته نه تصور سنتی خدا به عنوان موجودی جدا از عالم، بلکه بیشتر شبیه آنگونه فلسفه های شرقی که اصرار دارند کل، همه یکی است.

از سوی دیگر، هگل خویشتن را مدافع کامل عیار عقل می دانست. آیا می توان بین این مدعا و آنچه او درباره ذهن می گوید، و نیاز دارد که بگوید، آشتی برقرار ساخت؟ یکی از راهها این است که اعتقاد او را به اینکه آگاهی ضرورتاً دارای کیفیت اجتماعی است، بسیار جدی بگیریم. از نخستین بخش پدیدارشناسی، هگل مصرانه می گوید شناخت فقط به شرطی شناخت است که قابل انتقال باشد. ضرورت وجود زبان، تصور آگاهی تماماً مستقل و ناوابسته را متفی می سازد. آگاهی اگر بناست اساساً به راه تکامل برود، باید بتدریج که به خود آگاهی تکامل پیدا می کند با سایر آگاهیها در تعامل یا کنش و واکنش قرار گیرد. ذهن فقط ممکن است در جامعه ای سازمان یافته بر طبق موازین عقلی سرانجام به آزادی برسد و به فهم خویش کامیاب شود. پس ذهنها مانند اتمهای مجزا نیستند که صرفاً بر حسب تصادف همگروهی، به یکدیگر پیوسته باشند. ذهنهای منفرد یا باید با هم وجود داشته باشند، یا اصلاً نمی توانند وجود داشته باشند.

در هگل، نظریه اجتماعی ذهن، بویژه به دلیل تأثیر آن در افکار بعدی، حائز اهمیت است، ولی شاید برای سر درآوردن از این اندیشه او کفایت نکند که شناخت به معنای یگانگی ذهن با خویش است. اما عنصر دومی نیز هست که می توان از آن استفاده کرد، و آن اندیشه دیگر اوست مشعر بر ماهیت کلی یا همگانی عقل. پیشتر دیدیم که هگل عقل را اصل ذاتی ذهن، و ذاتاً کلی یا همگانی می داند. بنابراین، او می توانست بگوید ذهنهای فردی تا جایی که برآستی ذهن باشند — و نه خواهشهای خودپسندانه یا هوسناک — همه در اندیشه و کردار هماهنگ خواهند بود، و هریک تصدیق خواهد کرد که دیگری نیز دارای همان طبیعت ذاتی است. این طبیعت ذاتی — این «ذهن کلی» — نه ذهن فردی است و نه ذهن جمعی، بلکه آگاهی عقلی است.

چنین نظری در باب ماهیت عقل و ذهن ممکن است افراطی و یکجانبه باشد. ممکن است، چنانکه پیشتر گفتم، مانند فلسفه سیاسی او، بر خوشبینی نادرست درباره امکان هماهنگی میان اذهان آدمیان استوار باشد. ولی به هر حال، عقب نشینی به وحدت عرفانی قسمی آگاهی کیهانی و نامتناهی نیست. اینکه آیا تعبیر درستی از پیام محوری پدیدارشناسی نیز باشد، البته مسأله دیگری است.

منطق و دیالکتیک

چنانکه در دیباچه این کتاب گفتم، قصد من شرح و تفسیر علم منطق هگل نیست. از طرف دیگر، نمی‌خواهم اشتباهاً این احساس به‌خواننده دست دهد که در ساختار عمومی فلسفه هگل، منطق اثری بی‌اهمیت یا حاشیه‌ای است. بنابراین، می‌خواهم شمه‌ای درباره هدف هگل در منطق بگویم. در ضمن با اغتنام فرصت، راجع به آن جنبه از منطق، یعنی روش دیالکتیکی، توضیح خواهم داد که اغلب می‌گویند بزرگترین کشف هگل بوده است.

تصور هگل از منطق

در مقدمه علم منطق، هگل می‌گوید هدف منطق حقیقت است. بسیار خوب، ولی چه قسم حقیقتی؟ در آغاز، هگل به نظریه سستی درباره منطق اشاره می‌کند که از تفکیک صورت از محتوا آغاز می‌شود، و سپس می‌گوید منطق بررسی صورت فکر صادق یا معتبر است، صرف‌نظر از محتوای آن. منطق، بنا به تصور معمول، صور مختلف استدلال را بررسی می‌کند. مثلاً:

ج، الف است،

پس ج، ب است.

در اینجا صورت داریم بدون محتوا. ممکن است به جای الف و ب و ج، بترتیب بنویسیم «انسان» و «فانی» و «سقراط»؛ یا بنویسیم «جانور چارپا» و «پشم‌دار» و «لاک‌پشت خانگی من». در هر دو صورت، استدلال صحیح و منتج خواهد بود، هرچند اگر مقدمه کاذب باشد، نتیجه نیز کاذب است. منتج یا صحیح بودن به صورت مربوط است، نه به محتوا. منطقی به محتوا توجه ندارد.

از تفکیک صورت و محتوا چنین لازم می‌آید که منطق هیچ اطلاعی دربارهٔ دنیای واقعی به ما نمی‌دهد. حتی اگر انسان باقی و جاوید بود و لاک‌پشت پشم داشت، باز هم صورتهای استدلال که در منطق توصیف می‌شود، دقیقاً همان می‌بود که اکنون هست؛ و حتی اگر اساساً انسان و لاک‌پشتی وجود نداشت نیز، صورتهای استدلال تغییر نمی‌کرد.

اگر به یاد بیاوریم که هگل در پدیدارشناسی، تحقیق در مسأله شناخت را چگونه با رد انفکاک عالم از معلوم آغاز کرد که عموماً مسلم فرض می‌شود، دیگر تعجب نخواهیم کرد که ببینیم هگل پس از ذکر فرق سنتی بین صورت و محتوا، بلافاصله آنرا انکار می‌کند. می‌گوید منطق، بررسی فکر است؛ اما قبلاً در پدیدارشناسی ذهن نشان داده است که هیچ واقعیت عینی مستقل از فکر وجود ندارد. اندیشه، واقعیت عینی است، و واقعیت عینی، اندیشه. بنابراین، وقتی منطق به بررسی اندیشه می‌پردازد، لاجرم به بررسی واقعیت نیز مشغول است. برای اینکه این نکته کاملاً مرکوز خاطر شود، هگل می‌گوید «اگر هنوز خواهان استفاده از واژه ماده باشیم» محتوای منطق «ماده واقعی و حقیقی است». سپس او بعضی تعبیرهای مجازی در توصیف موضوع

منطق به کار می‌برد. می‌گوید موضوع منطق «حقیقت پوست‌کنده است چنانکه هست، فی‌نفسه و لنفسه»، یا به تعبیر دیگر، «این محتوا خداوند را می‌نمایاند آنگونه که او پیش از آفرینش طبیعت و ذهنهای متناهی، در ذات سرمدی خویش هست»^۱.

والتر کاوفمن می‌گوید این «احتمالاً جنون‌آمیزترین استعاره در سراسر نوشته‌های هگل» است؟ ولی اگر نیک بنگریم حکایت از چیزی می‌کند که با نظر سستی دایر بر اینکه منطق اطلاعی درباره جهان به ما نمی‌دهد، یکسره هم بی‌ارتباط نیست. وقتی هگل می‌گوید منطق ربطی به دنیای طبیعت و ذهنهای متناهی ندارد، در واقع بخشی از آن نظر سستی را می‌پذیرد. بخشی که او بشدت در صدد رد آن برمی‌آید، این فکر است که واقعیت، یا حقیقت، فقط و فقط در دنیای طبیعت و مردم پیدا می‌شود. بعکس، از ایده‌آلیسم مطلق هگل لازم می‌آید که واقعیت قصوا در آنچه ذهنی یا عقلی است — یا به تعبیر مشخصتر، در اندیشه عقلی — یافت شود، نه در آنچه مادی است. پس منطق بررسی این واقعیت قصواست به صورت ناب و خالص، و مجرد از صور جزئی‌های که [آن واقعیت] در ذهنهای متناهی آدمیان یا در عالم طبیعت به خود می‌گیرد.

نظر هگل دایر بر اینکه ذهن واقعیت قصواست، پیامد دیگری نیز به لحاظ اهمیت منطق خواهد داشت. از آنجا که ذهن به جهان شکل می‌دهد، پس بررسی اندیشه عقلی، اصولی را آشکار خواهد ساخت که جهان بر اساس آنها شکل گرفته است. یا برای اینکه مطلب در قالب استعاره هگل بیان شده باشد، درک ذات سرمدی خداوند پیش از آفرینش جهان، مساوی است با فهم پایه و اساس خلقت جهان.

1. *The Science of Logic*, vol. I, p. 60.

2. Kaufmann, *Hegel*, p. 195.

روش دیالکتیکی

مارکس هنگامی که روی یکی از پیش‌نویسهای کتاب سرمایه کار می‌کرد، به انگلس نوشت:

از نظر روش بحث، این نکته خدمت بزرگی به من بود که صرفاً برحسب تصادف، به منطق هگل نگاهی انداختم... اگر هرگز بار دیگر مجالی برای این کار دست دهد، بسیار میل دارم در دوسه ورق چاپخانه، آنچه را در روشی که هگل کشف کرده، عقلانی و در عین حال پیچیده در پرده عرفان است، در دسترس عقل عادی انسان قرار دهم...^۱

روش مورد اشاره مارکس البته همان روش دیالکتیکی است که، بنا به توصیف هگل، «یگانه روش حقیقی» شرح و بیان دانشورانه و علمی است. همان روشی است که او به منظور آشکار ساختن صورت ناب اندیشه از آن در منطق استفاده می‌کند.

مارکس هرگز برای توضیح اینکه در روش دیالکتیکی، چه چیزی عقلانی است، مجالی پیدا نکرد؛ اما بسیاری از دیگران پیدا کردند و، برخلاف او که می‌خواست به اختصار سخن بگوید، به اطناب کوشیدند. برخی از این شارحان دیالکتیک را بقدری بزرگ می‌کنند که به صورت بدیلی برای همه صورتهای گذشته منطق درمی‌آید و ناسخ استدلالهای عادی می‌شود، از قبیل شکل ساده قیاس اقترانی که در دومین صفحه این فصل آمده است. هیچ چیزی در هگل نیست که اینگونه ادعاهای گزاف را به طرفداری از روش دیالکتیکی توجیه کند.

۱. نقل از نامه‌ای در سال ۱۸۵۸ به انگلس که در کتاب زیر تجدید چاپ شده است:
D. McLellan, *The Thought of Karl Marx* (Macmillan, London, 1971), p. 135.

رجوع کنید همچنین به:

K. Marx, *Capital*, vol. I (Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1961), pp. 19-20.

از این گذشته، هیچ دلیلی نیست که مانند دیگران روش دیالکتیکی را چیزی ژرف و اسرارآمیز تلقی کنیم. روش دیالکتیکی، به گفته هگل، روشی است با «ضرب آهنگ ساده»^۱، و برای اینکه کسی در رقص حرکتهای خود را با آن موزون کند، به هیچ مهارت فوق العاده‌ای نیاز ندارد.

در واقع، اگر دقت شده باشد، ما نیز در شرح پدیدارشناسی از همین حرکت دیالکتیکی دوضربی استفاده می‌کردیم، زیرا، به گفته هگل، آن کتاب خود نمونه‌ای است «از تطبیق این روش بر موردی انضمامی و ملموس، یعنی آگاهی». بگذریم از اینکه هیچ‌کس غیر از هگل ممکن نبود آگاهی را آنگونه که در پدیدارشناسی تصویر می‌شود، موردی حتی بالنسبه انضمامی و ملموس بداند؛ ولی در آثار بعدی او نمونه‌های انضمامی‌تری از دیالکتیک موجود است. بنابراین، به جهت سهولت شرح و بیان، از مصداقی از آن در فلسفه تاریخ شروع می‌کنیم.

در فلسفه تاریخ، یک حرکت عظیم دیالکتیکی بر تاریخ جهان، از دنیای یونانیان تا اکنون، چیره است. یونان جامعه‌ای بود پی‌ریزی‌شده بر اخلاق مرسوم و متعارف، جامعه‌ای هماهنگ که شهروندان در آن خویشان را با جماعت هم‌هویت می‌دیدند، و فکر عمل کردن در تقابل و ضدیت با آن به‌خاطرشان راه نمی‌یافت. این جامعه مبتنی بر رسم و عرف، مبدأ حرکت دیالکتیکی است که در اصطلاح به آن «تز»^۲ می‌گویند.

1. *The Science of Logic*, vol. I, p. 65.

۲. thesis. در نوشته‌های فارسی، این واژه گاهی «برنهاد» و «وضع» نیز ترجمه شده است. به همین قیاس، «آنتی‌تز» (antithesis) و «سنتز» (synthesis) بترتیب به «برابرنهاد» یا «وضع مقابل» و «باهم‌نهاد» یا «وضع مجامع» برگردانده شده‌اند. ولی چون اصل این اصطلاحات (البته به تلفظ فرانسه) در زبان ما نیز سخت مأنوس و متداول است، همان صورت خارجی را به کار می‌بریم. (مترجم)

در مرحله بعد، تز نشان می‌دهد که کافی و وافی نیست و به تناقض دچار می‌شود. در مورد جامعه یونان باستان، این عدم کفایت با پرسشگریهای سقراط آشکار می‌گردد. یونانیان امورشان بدون فکر مستقل نمی‌گذشت، منتها متفکر مستقل دشمن جان اخلاق مرسوم و متعارف است. بدین ترتیب، جامعه پی‌ریزی‌شده بر رسم و عرف در برابر اصل فکر مستقل فرو می‌ریزد. اکنون نوبت شکوفایی اصل مذکور است که در مسیحیت به‌انجام می‌رسد. ارمغان نهضت اصلاح دین، قبول حقانیت وجدان فردی و برتری آن بر هر چیز دیگر است. هماهنگی جامعه یونان از دست می‌رود، ولی آزادی پیروز می‌شود. این دومین مرحله حرکت دیالکتیکی و نقطه مقابل مرحله نخست است که، بنابراین، به آن «آنتی‌تز» [«برابرنهاد» یا «وضع مقابل»] می‌گویند.

سپس آشکار می‌شود که مرحله دوم نیز کافی و وافی نیست. معلوم می‌شود آزادی به‌خودی خود آنقدر انتزاعی و عقیم است که نمی‌تواند اساس جامعه قرار گیرد. اصل آزادی مطلق، در مقام عمل، به حکومت وحشت در انقلاب کبیر فرانسه مبدل می‌گردد. پس می‌بینیم که هم هماهنگی بر پایه رسم و عادت، یک‌سویه است، و هم آزادی انتزاعی فرد. این دو باید با هم جمع آیند و به‌طرزی با هم وحدت پیدا کنند که هردو حفظ شوند و از صورتهای مختلف یک‌سویگی هردو اجتناب گردد. نتیجه این امر، مرحله کافی‌تر سوم، یعنی «ستتز» [«باهم‌نهاد» یا «وضع مجامع»] است. در فلسفه تاریخ، ستتز در کل حرکت دیالکتیکی، جامعه آلمان در عصر هگل است که او معتقد بود هم هماهنگی در آن برقرار است زیرا جامعه‌ای انداموار است، و هم در عین حال حافظ آزادی فردی است چون بر طبق موازین عقلی سازمان یافته است. هر حرکت دیالکتیکی به یک ستتز می‌انجامد؛ اما برخلاف تصور

هگل که فکر می‌کرد جامعه انداموار عصر او حرکت دیالکتیکی تاریخ را به پایان رسانده است، هر سنتزی فرایند دیالکتیک را متوقف نمی‌کند. بسیاری از اوقات معلوم می‌شود که سنتز، گرچه تز و آنتی تز را به نحو کافی و وافی با هم آشتی داده، ولی از فلان جهت دیگر یک‌سویه است، و، بنابراین، خود در مقام تز برای حرکت دیالکتیکی جدیدی قرار می‌گیرد، و همین‌طور این جریان ادامه می‌یابد. در پدیدارشناسی چند بار شاهد این امر بودیم. مثلاً، بخش مربوط به آگاهی با پدید آمدن خودآگاهی به پایان رسید که اگر آن را به منزله تز می‌گرفتیم، می‌دیدیم محتاج عین خارجی یا موردی است تا خود را از آن تفکیک کند. عین خارجی را می‌توان آنتی تز دانست. اما این ارضاءکننده نبود، زیرا عین خارجی چیزی بیگانه یا دشمن با خودآگاهی است. سنتز آن دو، خواهش یا میل بود که در آن، خودآگاهی عین خارجی را حفظ می‌کند ولی ضمناً آن را از آن خویش می‌سازد. اما حالت خواستن نیز خرسندی بخش یا ارضاءکننده (به معنای حقیقی کلمه) نبود، و، از این رو، رسیدیم به عینی خارجی که خودش باز خودآگاهی دیگری بود. خودآگاهی دوم را می‌توان آنتی تز خودآگاهی اول دانست؛ سنتز آن دو، وضعی بود که در آن، خواجه بر بنده چیرگی داشت و از این راه منزلتش شناخته می‌شد. اما ثابت شد که این سنتز جدید نیز پایدارتر از سنتز پیشین نیست، زیرا بنده سرانجام مستقلتر و خودآگاه‌تر از خواجه از آب درآمد. سنتز این [تز و] آنتی تز مکتب رواقی بود، یعنی فلسفه‌ای هم برای خواجه و هم برای بنده... و همین‌طور الی آخر.

در منطق، همین روش در مورد مقولات مجردی که در قالب آنها می‌اندیشیم، به کار می‌رود. هگل از نامتعیّن‌ترین و بی‌محتواترین مفهوم، یعنی هستی یا وجود بحث، شروع می‌کند. می‌گوید هستی محض، عدم تعین محض و تهیگی است. در هستی محض هیچ مورد

یا متعلقی برای اندیشه نیست. هستی محض سراسر تهی است – یعنی، در واقع، هیچ است، نیستی است.

سپس دیالکتیک منطق، از این مبدأ خیره‌کننده پیش می‌رود. تزاؤل، هستی، به‌آنتی‌تز خود، نیستی، تبدیل شده است. هستی و نیستی، هم ضد یکدیگر و هم عین یکدیگرند؛ بنابراین، حقیقتشان حرکت به‌درون یکدیگر و دور از یکدیگر یا، به عبارت دیگر، شدن یا صیورت^۱ است.

و دیالکتیک به همین وجه باز هم پیش می‌رود، ولی ما به تعقیب آن نخواهیم رفت. برای دریافتن فکر روش دیالکتیکی، همان قدر که دیدیم کافی است. دیالکتیک برای هگل روش شرح و بیان است، اما روشی که، به گفته او «به هیچ وجه با مورد و محتوای خود تفاوت ندارد – زیرا در خودش محتوایی است، دیالکتیکی است در خودش، که آن را به جلو به حرکت درمی‌آورد.» در مقولات فکری ما، در شکوفایی آگاهی ما، و در پیشرفت تاریخ، عناصری متضاد وجود دارند که به از هم پاشیدگی آنچه باثبات می‌نمود منجر می‌شوند، و به پیدایش چیزی نو که عناصر قبلاً متضاد را با هم آشتی می‌دهد اما در عین حال تنشهایی نیز در درون خود پدید می‌آورد. این فرایند، فرایندی ضروری است، زیرا [بدون آن] اندیشه و آگاهی ما هیچ‌یک نمی‌تواند به صورت کافی و وافی گام به عرصه وجود بگذارد. رسیدن آنها به حد کفایت، فقط به وسیله فرایند شکوفایی دیالکتیک امکان‌پذیر است. هگل بر این اعتقاد است که کارآمدی دیالکتیک به عنوان روش شرح و بیان از این روست که کار جهان به وجه دیالکتیکی صورت می‌پذیرد.

ایده مطلق

بالاترین هدف هگل در منطق کاملاً ساده است: اثبات ضرورت ایده‌آلیسم مطلق. چنانکه دیدیم، او برای این کار از مفهوم هستی بحث شروع می‌کند و می‌خواهد نشان دهد که این مفهوم به حکم ضرورت دیالکتیکی به مفاهیم دیگری می‌رسد که ماهیت واقعیت را به‌طور دقیقتر و حقیقی‌تری دربر می‌گیرند؛ ولی مفاهیم اخیر نیز به‌نوبه خود فاقد کفایت لازم از آب درمی‌آیند و به مفاهیم دیگری نیازمند می‌شوند، تا سرانجام برسیم به «ایده مطلق»^۱ که هگل می‌گوید غیر از آن «هر چیز دیگری خطاست و تیرگی و گمان و تلاش و بلهوسی و ناپایداری؛ تنها ایده مطلق، هستی است و حیات جاوید و حقیقت خودشناس و کل حقیقت». بنابراین، منطق نیز به موازات پدیدارشناسی پیش می‌رود، با این تفاوت که به جای قلمرو آگاهی، در قلمرو مفاهیم حرکت می‌کند، و هدف آن نه شناخت مطلق، بلکه خود ایده مطلق است. اینکه آیا موفق به اثبات ضرورت ایده‌آلیسم مطلق نیز می‌شود، بحثی است که اینجا وارد آن نخواهم شد؛ همین قدر می‌گویم که مشکل بتوان امروز در میان فیلسوفان زنده کسی را یافت که معتقد باشد هگل در این امر کامیاب بوده است.

پس «ایده مطلق» چیست؟ پاسخ به این پرسش آسان نیست. بهترین پاسخ شاید در یک کلمه خلاصه شود: همه چیز — که البته آنچنان دریایی از نور به قضیه نمی‌تاباند، و، بنابراین، خواهم کوشید مشخصتر صحبت کنم.

هگل می‌گوید ایده مطلق «هر تعین یافتگی»^۲ را دربر می‌گیرد، به معنای اینکه در خود، محتوی هر چیز متعین یا متمایز است — یعنی

1. the absolute idea

2. determinateness

هر انسانی، هر درختی، هر ستاره‌ای، هر کوهی، هر دانه‌ی ماسه‌ای. طبیعت و ذهن وجوه مختلف تجلی وجود‌آند؛ صورتهای مختلف ایده‌ی مطلقند. هنر و دین راههای مختلف درک ایده‌ی مطلقند؛ یا، برای اینکه مطلب درست به تعبیر هگل بیان شده باشد، هنر و دین راههای مختلفی‌اند که ایده‌ی مطلق به وسیله‌ی آنها خود را درک می‌کند. (اینکه این امر به معنای درک خویشتن است از این واقعیت لازم می‌آید که موجودات انسانی نیز بخشی از ایده‌ی مطلقند.) فلسفه نیز یکی دیگر از طرق درک ایده‌ی مطلق است، متنها نحوه‌ی درک عالیت‌ری از هنر یا دین، زیرا فلسفه ایده‌ی مطلق را در چارچوب مفاهیم مجرد درمی‌یابد و، بنابراین، نه تنها به فهم نحوه‌ی درک خود، بلکه همچنین به فهم نحوه‌ی درک هنری و دینی کامیاب می‌شود.

ایده‌ی مطلق به حکم ذات خویش، به صورتهای متمایز و محدود متجلی می‌شود و سپس به خویشتن بازمی‌گردد. بازگشتش به خویشتن به صورت درک خویش انجام می‌پذیرد. این فرایند را در فلسفه تاریخ و پدیدارشناسی مشاهده کردیم، و اکنون در منطق می‌بینیم. درک خویش در جامعه‌ی آرمانی موصوف در فلسفه حق، به یکی از صورتهای اجتماعی عینی تبدیل می‌شود. در درسهای زیبایی‌شناسی و درسهای فلسفه دین، هگل می‌خواهد ارزیابی کند که صورتهای مختلف هنر و دین به عنوان وجوه مختلف درک ایده‌ی مطلق، تا چه درجه کافی و وافی‌اند. درک ایده‌ی مطلق از خویش، درونمایه‌ای است که، خواه در سطح و خواه نهفته در زیر سطح، در سراسر فلسفه هگل در مقام مسلط است.

گفتیم که، از نظر هگل، ایده‌ی مطلق یعنی همه چیز. همچنین گفتیم که ایده‌ی مطلق جویای درک خویشتن است. بنابراین، دوباره بازمی‌گردیم به سؤالی که در پایان بحث از پدیدارشناسی بی‌جواب ماند: آیا هگل واقعاً معتقد است که کل عالم و هرچه در آن است، نوعی

وجود برخوردار از آگاهی تشکیل می‌دهد؟ آیا ایده مطلق یعنی خدا؟ پیداست که هگل، به‌رغم پیروی از مذهب لوتری، از زمره خداپرستان سخت‌کیش مسیحی نبود. پیام بخش «آگاهی اندوهبار» در پدیدارشناسی، در جاهای دیگر آثار او نیز اغلب تکرار می‌شود. پیام این بود که کسی که خدا را جدا از جهان بداند، روح انسان را بیگانه کرده است. اگر خدا وجود داشته باشد، در جهان است، و بهره‌ای از ذات او نصیب آدمیان می‌شود.

پس آیا هگل همه‌خدایی [یا وحدت وجودی]^۱ است و فائل به‌اینکه خدا با جهان یکی است؟ این تعبیر با پاره‌ای از سخنان او سازگار است، ولی هگل در درسهای فلسفه دین بصراحت آن را رد می‌کند و حتی منکر است که کسی هرگز ادعا کرده باشد که «همه چیز خداست»^۲. مسلم اینکه هگل تصور نمی‌کند چیزهای جزئی و موجودات انسانی متناهی، به‌معنای حقیقی کلمه خدا باشند.

بنابراین، آیا ممکن است هگل خدانشناس و ملحد باشد؟ دیدیم که او فلسفه را به‌عنوان وسیله درک ایده مطلق، بالاتر از دین قرار می‌دهد. فیلسوف ایتالیایی بندتو کروچه^۳ بر سبیل توصیف می‌گوید فلسفه هگل «از بیخ و بن غیر دینی است، زیرا قانع نیست که در تقابل و ضدیت با دین قرار گیرد یا آن را در کنار خویش به‌صف خود درآورد، بلکه دین را در خود حل می‌کند و خود را جانشین آن می‌سازد»^۴. گرچه حق با کروچه است که یادآور می‌شود فلسفه هگل از

1. pantheist

2. *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. I, p. 97.

۳. Benedetto Croce (۱۸۶۶-۱۹۵۲). فیلسوف نوایده‌آلیست ایتالیایی و از پیروان نوآور هگل. (مترجم)

4. B. Croce, *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel?* pp. 70-1.

این جهت که فضل تقدم و مقام بالاتر را به دین اختصاص نمی‌دهد، غیر دینی است؛ اما بسیاری چیزهای دیگر در اندیشه هگل هست که بوضوح در قالب دین شکل گرفته است. از آن جمله است مجازها و استعاره‌های او، مانند آن که در وصف ماهیت منطق به کار می‌رود؛ یا فلسفه تاریخ او که می‌خواهد نشان دهد تاریخ چگونه به فرمان ذهن راه خود را به سوی هدف باز می‌کند؛ یا نظر او دایر بر اینکه واقعیت قصوا قادر به درک خویش است، و حکایت از آن دارد که واقعیت قصوا شخص است. بنابراین، هگل را ملحد تصویر کردن، برخلاف برخی از محوری‌ترین اندیشه‌های اوست.

پس هگل خداپرست سخت‌کیش نیست، همه‌خدایی نیست، ملحد نیست – دیگر چه چیز باقی می‌ماند؟ چند سال پیش، یکی از هگل‌شناسان به نام رابرت ویتمور استدلال کرد که هگل، همه‌خدایی (panentheist) است.^۱ این اصطلاح از یونانی می‌آید، به معنای «همه در خدا»، و معرف این نظر است که عالم، جزیی از خداست، اما با این تفاوت با همه‌خدایی که خدا بیش از عالم است، زیرا او کل است و کل بزرگتر از حاصل جمع همه اجزاء است. همان‌طور که هر شخص بیش از سرجمع تمام سلول‌هایی است که بدن او را می‌سازند (هرچند البته جدا از تن خویش چیزی نیست)، به همان وجه، بر طبق این نظر، خدا نیز بیش از سرجمع کلیه اجزاء عالم است، هرچند از آن جدا نیست. از سوی دیگر، همان‌طور که هیچ سلولی بتنهایی برابر با شخص نیست، هیچ جزء منفردی از اجزاء عالم نیز خدا نیست.

تفسیر ویتمور خردپسند است، هم به جهت سازگاری با آنچه هگل مشخصاً درباره خدا می‌گوید، و هم به دلیل اینکه درونمایه عمده و

1. Robert Whittemore, «Hegel as panentheist,» in *Tulane Studies in Philosophy*, vol. IX (1960), pp. 134-69.

مسلط فلسفه هگل را قابل فهم می‌کند. اگر خدا ایده مطلق و واقعیت قصوای عالم و کل اجزای آن باشد، در آن صورت می‌فهمیم که چرا باید ایده مطلق در جهان متجلی شود و در آنجا پیش برود تا به درک خویشتن برسد. خدا همان‌گونه به عالم نیازمند است که شخص به بدن نیاز دارد.

البته این فکر که خدا ممکن است فاقد چیزی باشد، نزد اکثر مؤمنان دینی انزجارآور است. اینکه هگل احیاناً چنین چیزی بگوید، به نظر ایشان خود دلیلی بر مخالف دین دانستن فلسفه اوست. ولی این نظر، به عقیده من، اشتباه است. هگل خدا را نه سرمدی و دگرگونی‌ناپذیر، بلکه ذاتی می‌داند نیازمند به متجلی ساختن خویش در جهان و، پس از متجلی شدن، محتاج کمال بخشیدن به جهان به منظور کمال بخشیدن به خود. بدون شک، این دیدی غریب ولی در عین حال بسیار قوی است. دیدی است که برای ضرورت پیشرفت، وزن و اهمیت عظیم قائل است: زیرا حرکت تاریخ به پیش همان راهی است که خداوند باید بپیماید تا به کمال برسد. بعید نیست که راز تأثیر و نفوذ بی حد و حسابی که هگل، به رغم محافظه کاری ظاهری اش، در متفکران تندرو و انقلابی داشته است، همین جا نهفته باشد.

پیامدها

پس از مرگ هگل، کسانی که خود را پیروان وی می‌دانستند، به‌دو اردو تقسیم شدند. هگلیان سستی یا راست‌گرا شیوه هگل در اواخر عمر را پیش گرفتند. میان عقاید دینی او با مسیحیت پروتستان سازگاری برقرار ساختند، و نظر عموماً مثبت وی را نسبت به دولت پروس که در فلسفه حق بیان شده بود، پذیرفتند. این مکتب محافظه‌کارانه هگلیانیسم هیچ متفکر بزرگی بیرون نداد، و پس از چند سال در مقام فلسفه نیمه‌رسمی دولت پروس در برلین، با چنان شیب تندی به‌راه زوال رفت که تا دهه ۱۸۸۰ یکسره در آلمان از چشم افتاد. اردوی دیگر بسیار تفاوت داشت. مرکب از گروهی از جوانان دارای گرایش‌های تند و رادیکال بود که به هگل نگرشی داشتند نظیر نگرش هگل به کانت. همان‌طور که هگل نظریه شیء فی نفسه کانت را به منزله کوتاهی وی از تعمیم نتایج رادیکال فلسفه خویش دانسته بود، این شاگردان هگل نیز معتقد بودند پذیرش مسیحیت و دولت پروس و شرایط عمومی آن زمان به معنای قصور استاد از تعمیم نتایج رادیکال فلسفه خود بوده است. این گروه به هگلیان جوان^۱ یا هگلیان چپ‌گرا معروف شدند. آینده متعلق به آنان بود.

هگلیان جوان حاصل فلسفه هگل را مطالبه جهانی بهتر می‌دانستند - جهانی که تقابل و تضاد بین فرد و جامعه در آن رفع شده باشد، جهانی سازمان داده شده مطابق موازین عقلی، جهانی از آزادی راستین، و خلاصه جهانی ساخته و پرداخته به منظور نمایاندن برتری مطلق ذهن آدمی و قوای عقلی آن. به نظر هگلیان جوان، این جهان بهتر صرفاً ناکجاآبادی آرمانی نبود که در لحظه‌ای و همانا ترسیم شده باشد. نقطه اوج استدلالهای تاریخی و فلسفی در نظام اندیشه هگل بود. ضرورتی دیالکتیکی بود، سنتزی بود که می‌بایست پدید آید تا عناصر متعارض جهانی را که هگلیان جوان در آن می‌زیستند با هم آشتی دهد.

هگلیان جوان این فکر را که آلمان در دهه ۱۸۳۰ ممکن است تحقق نویدی باشد که در فلسفه هگل داده شده بود، خوار و مردود می‌شمردند، و، بنابراین، عزم به یافتن راههایی برای رسیدن به آرزوهای تند و رادیکال خویشتن جزم کردند. نخست متشبث به این اندیشه شدند که مانع سرنوشت ساز در راه وصول به جامعه‌ای که امکان دهد استعدادهای آدمی به فعلیت کامل برسد، دین است. کنایه‌هایی را که در بخش «آگاهی اندوهبار» پدیدارشناسی بود بیشتر پروراندند و توسعه دادند، و شروع به این بحث کردند که دین یکی از صورتهای از خودبیگانگی است. انسان خدا را می‌آفریند، و بعد خیال می‌کند خدا او را آفریده است. آدمی آنچه را بهتر از آن در وجودش نیست - یعنی معرفت و خیر و قدرت را - در تصویری که از خدا می‌سازد، به ودیعه می‌گذارد. سپس در برابر این تصویری که خود ساخته است تعظیم می‌کند، و خویشتن را در مقایسه با آن نادان و گنهکار و ضعیف می‌بیند. برای بازگردانیدن قوای کامل آدمیان به ایشان، به یگانه چیزی که نیازمندیم فهمانیدن این نکته است که عالترین صورت الوهیت برآستی خود انسان است.

برای این منظور، دو تن از هگلیان جوان دو کتاب نوشتند که در افکار مردم قرن نوزدهم تأثیر عظیم داشت. داوید فریدریش اشتراوس کتابی درخشان به نام زندگی عیسی^۱ نگاشت. در این کتاب، اشتراوس انجیلها را منابع و مآخذی قابل نقادی تاریخی تلقی کرد، و سرمشقی داد برای کلیه تحقیقات آینده درباره شخص عیسی از نظر تاریخی. لودویک فویرباخ در کتاب ماهیت مسیحیت^۲ کلیه ادیان سنتی را حاصل فرافکنی صفات خود آدمی به قلمروی دیگر معرفی کرد. بنابراین، کتاب او را می توان نخستین کوشش در عصر جدید برای ایجاد قسمی روانشناسی ایمان دینی دانست. ماهیت مسیحیت به قلم خانمی به نام ماریان اوانز^۳ به انگلیسی ترجمه شد (که همچنین در ترجمه اشتراوس همکاری داشت و به اسم مستعار خود، جرج الیوت^۴، شناخته تر است). کتاب در زمانی که نوشته های خود هگل در خارج از آلمان کمتر شناخته بود، تأثیر جهانی پیدا کرد.

هگلیان جوان سپس از دین فراتر رفتند. فویرباخ به شیوه ای تندتر از پیش، افکار هگل را بر ضد خود او به کار گرفت. هگل را متهم ساخت که حقایق درباره جهان را در پرده ای از غموض و راز و ابهام پوشیده داشته است، و با اعتقاد به اینکه ذهن واقعیت قصواست، مسأله ناسازی و اختلاف در دنیا را مسأله ای در قلمرو اندیشه دانسته و معتقد شده که فلسفه قادر به حل آن است. فویرباخ، هگل را در جهت عکس برگردانید، و گفت اندیشه منشأ هستی نیست، هستی منشأ اندیشه است. ریشه راستین آدمی در ذهن نیست، ریشه راستین ذهن در آدمی

1. David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus*.

2. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*.

3. Marian Evans

۴. George Eliot (۱۸۸۰-۱۸۱۹). بانوی رمان نویس انگلیسی که داستانهایش در

ادبیات انگلستان در قرن نوزدهم دارای جایگاهی ارجمند است. (مترجم)

است. فلسفه هگل، خود یکی از صورتهای ازخودبیگانگی است، زیرا ماهیت انسانهای واقعی زنده را چیزی بیرون از خودشان می‌انگارد که همان «خود ذهن» باشد. به عقیده فویرباخ، ما نه به الاهیات نیازمندیم نه به فلسفه؛ نیاز ما به علمی است که انسانهای واقعی را در زندگی بالفعلشان بررسی کند.

از این نقطه به بعد، تا هگلیان جوانی که مبانی فلسفه هگل از راه نوشته‌های ایشان در تاریخ جهان تأثیر پایدار گذاشت، چندان فاصله‌ای نبود. کارل مارکس در حدود شش سال پس از مرگ هگل به دانشگاه برلین رفت، و دیری نگذشته، به هگلیان جوان پیوست و در انتقاد عمومی از دین با آنان هماوا شد. وقتی فویرباخ اعلام کرد که باید فراتر از قلمرو اندیشه رفت، مارکس مشتاقانه دعوت او را لبیک گفت. در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ به جهت شرحی که در پدیدارشناسی هگل درباره ازخودبیگانگی و اهمیت کار آمده بود، آن کتاب را ستود. سپس به پروراندن نظریه خود پرداخت که در آن، کار در نظام سرمایه‌داری صورت اصلی و کلیدی ازخودبیگانگی معرفی شده است. مارکس معتقد بود برای رهایی بشر، کار ازخودبیگانه باید از میان برود. برای از میان برداشتن کار ازخودبیگانه، مالکیت خصوصی و نظام دستمزد همراه با آن باید ملغی گردد. به عبارت دیگر، کمونیسم باید تأسیس شود.

مارکس در این دست‌نوشته‌های ایام جوانی، کمونیسم را به عباراتی توصیف کرده است که هگلیان همگی با آن مأنوس بودند:

کمونیسم... راه رفع حقیقی ضدیت آدمی با طبیعت و انسان با انسان است؛ راه رفع حقیقی تعارض وجود با ماهیت، شیء‌شدگی با عرض اندام، جبر با اختیار، فرد با نوع است. معمای حل‌شده تاریخ است که می‌داند خود، حل آن معما بوده است.

هرچه مارکس سالخورده‌تر شد، کمتر از اصطلاحات هگلی استفاده کرد، ولی هیچ‌گاه از دیدی که از طریق دگرگون ساختن فلسفه هگل بدان رسیده بود، دست برنداشت.

گمان‌ورزی در این باره، گرچه بی‌حاصل است، ولی شاید خالی از تفریح نباشد که متفکرانی که اکنون مدتهاست در خاک خفته‌اند، اگر زنده می‌شدند و می‌دیدند چه بر سر افکارشان آمده است، چه می‌گفتند. احتمالاً کمتر کسی از آنان مانند هگل در شگفت می‌شد و تکان می‌خورد از اینکه می‌دید نقطهٔ اوج فلسفهٔ او از نظر تاریخی، نه درک ایدهٔ مطلق، بلکه رؤیای جامعهٔ کمونیستی بوده که از بیش از یکصد سال پیش، به جنبشهای انقلابی در سراسر جهان الهام بخشیده است.^۱

۱. و چون این کتاب در ۱۹۸۳، شش سال پیش از فروپاشی کمونیسم، به طبع رسیده است، آن رؤیا اکنون عمدتاً رخت برسته است! (مترجم)

برای مطالعه بیشتر

چاپ مقبول و معیار مجموعه آثار هگل، چاپ بیست‌جلدی جشنواره^۱، به سرپرستی ه. گلوکنر^۲ است که از ۱۹۲۷ تا ۱۹۳۰ در اشتوتگارت به طبع رسید. برای خواننده انگلیسی‌زبانی که نمی‌داند خواندن آثار هگل را از کجا آغاز کند، همان ترتیبی پیشنهاد می‌شود که بر طبق آن، نوشته‌های وی در این کتاب مورد بحث قرار گرفته‌اند. ترجمه‌های انگلیسی آن آثار بدین شرح است:

1) *Lectures on the Philosophy of History*, tr. J. Sibree (Dover, New York, 1956).

«مقدمه» این درسها نیز جداگانه به دو ترجمه مختلف با این مشخصات موجود است:

Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History, tr. R. S. Hartmann (Library of Liberal Arts, New York, 1953);

Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History, tr. H. B. Nisbet (Cambridge University Press, Cambridge, 1975)

ترجمه دوم حاوی برخی مطالب اضافی تحقیقی نیز هست.

2) *Hegel's Philosophy of Right*, tr. T. M. Knox (Oxford University Press, London, 1967).^۳

1. Jubilee Edition

2. H. Glockner

۳. اخیراً نیز ترجمه استادانه دیگری با مشخصات زیر از این کتاب به چاپ رسیده است: G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, edited by Allen W. Wood, translated by H. B. Nisbet (Cambridge University Press, Cambridge, 1999).

3) *The Phenomenology of Mind*, tr. J. B. Baillie (Harper & Row, New York, 1967).

از این کتاب ترجمه‌ای جدیدتر - و به نظر بسیاری کسان، قابل اعتمادتر - نیز با این نام و نشان موجود است:

Hegel's Phenomenology of Spirit, tr. A. V. Miller (Oxford University Press, Oxford, 1977).¹

4) *Hegel's Science of Logic*, tr. W. H. Johnston and L. G. Struthers in two volumes (Allen & Unwin, London, 1929).

از این کتاب همچنین ترجمه‌ای جدیدتر به قلم A. V. Miller، به توسط همان ناشر در ۱۹۶۹ به چاپ رسیده است.

از همه آثار دیگر هگل مهمتر احتمالاً دایرةالمعارف علوم فلسفی^۲ است که بخشهای مختلف آن جداگانه به انگلیسی ترجمه شده‌اند. بخش منطق را که گاهی «منطق صغیر»^۳ نامیده می‌شود، والاس (W. Wallace) ترجمه کرده و با عنوان گمراه‌کننده زیر به چاپ رسانده است:

The Logic of Hegel (Clarendon Press, Oxford, 1974).

از این بخش همچنین تحریر جدیدی با پیشگفتار فیندلی (Clarendon Press, Oxford, 1975) اکنون به چاپ رسیده است.

بخش دوم [«فلسفه طبیعت»] به دو ترجمه با مشخصات زیر موجود است:

Hegel's Philosophy of Nature, tr. A. V. Miller (Clarendon Press, Oxford, 1970); also tr. M. J. Petry (Allen & Unwin, London, 1970).

→ ترجمه‌ای که بتازگی از این کتاب زیر عنوان عناصر فلسفه حق به فارسی صورت گرفته، بظاهر بر مبنای همین ترجمه انگلیسی بوده است (هرچند مترجم از ذکر آن خودداری کرده است). (مترجم)

۱. این ترجمه همچنین حاوی «پیشگفتار»ی محققانه به قلم هگل شناس معروف انگلیسی فیندلی (J. N. Findlay) است. فیندلی، علاوه بر این، بندبند پدیدارشناسی را در ۹۶ صفحه زیر عنوان «تحلیل متن» (Analysis of the Text) شرح و توضیح کرده است که بویژه برای خوانندگان تازه‌آشنا با هگل بسیار سودمند است. (مترجم)

2. *The Encyclopedia of Philosophical Sciences*.

3. «Lesser Logic»

«فلسفه ذهن» قبلاً به ترجمه والاس به طبع رسیده بود:

Hegel's Philosophy of Mind, tr. W. Wallace (Clarendon Press, Oxford, 1894).

این ترجمه به انضمام مطالبی اضافی به ترجمه A. V. Miller به توسط همان ناشر در ۱۹۷۱ تجدید چاپ شده است.

ترجمه‌های انگلیسی سایر آثار هگل به شرح زیر است:

Early Theological Writings, tr. T. M. Knox (University of Chicago Press, 1948).

این مجلد شامل قدیمترین نوشته‌های به جای مانده از هگل است.

Hegel's Political Writings, tr. T. M. Knox (Clarendon Press, Oxford, 1964).

مقاله‌هایی که هگل به مناسبت‌های مختلف، از جمله به مناسبت «لایحه اصلاحی» انگلستان، نگاشته، در این مجموعه گردآوری شده است.

Lectures on the Philosophy of Religion, tr. E. B. Speirs and J. B. Sanderson, in three volumes (Routledge & Kegan Paul, London, 1968).¹

Hegel's Aesthetics, tr. T. M. Knox, in two volumes (Clarendon Press, Oxford, 1975).

Lectures on the History of Philosophy, tr. E. S. Haldane and F. H. Simson, in three volumes (Routledge & Kegan Paul, London, 1955).²

کتابهای موجود [به انگلیسی] درباره هگل

به خوانندگانی که خواهان راهنمایی بیشتر باشند، دو کتاب زیر پیشنهاد می‌شود:

۱. ترجمه انگلیسی جدیدتری از «درسهای فلسفه دین» هگل نیز اکنون در دست است: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, in three volumes, tr. R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris (University of California Press, 1984, 1985, 1987).

از این ترجمه، همچنین گزیده‌ای یک جلدی (در حدود ۶۰۰ صفحه) به انضمام مقدمه‌ای مفصل به قلم P. C. Hodgson اکنون موجود است. (مترجم)

۲. ترجمه انگلیسی جدیدتری از این کتاب در دست تهیه است که تاکنون یک مجلد آن به چاپ رسیده است. ترجمه فارسی آن به قلم همین مترجم بزودی منتشر خواهد شد. (مترجم)

Richard Norman, *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction* (Sussex University Press, Brighton, 1976).

Ivan Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics* (University of Chicago Press, Chicago, 1969).

کتاب اول، کم حجم ولی بخصوص شوق برانگیز است.
سپس ممکن است به این دو کتاب چارلز تیلر رجوع کرد که اولی کوتاهتر است، و اگر خواننده پس از آن آمادگی داشت، می تواند به خواندن دومی بپردازد که بسیار مفصلتر و دشوارتر است:

Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge University Press, Cambridge, 1979); *Hegel* (Cambridge University Press, Cambridge, 1975).

کتاب زیر حاوی بررسی اخیر و مفصلی از پدیدارشناسی هگل است:

Robert Solomon, *In the Spirit of Hegel: A Study of Hegel's Phenomenology* (Oxford University Press, New York, 1983).

از کتابهای قدیمتر ولی هنوز سودمند، می توان به آثار زیر اشاره کرد:

Edward Caird, *Hegel* (Blackwood, Edinburgh, 1901).

Benedetto Croce, *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel?* tr. D. Ainslie (Russell & Russell, New York, 1969).

W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel* (Dover, New York, 1955).

J. N. Findlay, *Hegel: A Re-examination* (Allen & Unwin, London, 1958).

اطلاعاتی درباره زندگی هگل به اضافه ترجمه بسیاری نامه ها و اسناد دیگر، در کتاب زیر آمده است:

Walter Kaufmann, *Hegel* (Weidenfeld & Nicolson, London, 1965).

کتاب زیر حاوی بهترین بررسی سالهای جوانی هگل است:

H. S. Harris, *Hegel's Development* (Clarendon Press, Oxford, 1972).

کتاب پرتأثیر لوکاخ نیز اکنون به ترجمه انگلیسی موجود است:

G. Lukacs, *The Young Hegel*, tr. R. Livingstone (Merlin Press, London, 1975).

چند کتاب جالب نظر، از جمله کتابهای زیر، خصوصاً درباره اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی هگل نوشته شده است:

Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (Humanities Press, New York, 1954).

Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge University Press, Cambridge, 1972).

Raymond Plant, *Hegel* (Allen & Unwin, London, 1973).

Judith Shklar, *Freedom and Independence: a Study of the Political Ideas of Hegel's «Phenomenology of Mind»* (Cambridge University Press, Cambridge, 1976).

برخی از مجادلات توأم با عصبانیت درباره این‌که فلسفه هگل تا چه حد پشتیبان دولتهای قدرتمدار است، در کتابی با مشخصات زیر به‌مباشرت والتر کاوفمن گردآوری شده است:

Hegel's Political Philosophy (Atherton Press, New York, 1970).

همچنین مجموعه‌ای از مقاله‌ها در کتاب زیر آمده است:

Z. Pelczynski, ed., *Hegel's Political Philosophy* (Cambridge University Press, 1971).

همراه با دو کتاب فوق، خواننده همچنین ممکن است — با احتیاط — به فصل دوازدهم جامعه‌باز و دشمنان آن [ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم، خوارزمی، ۱۳۷۷] مراجعه کند که کارل پوپر در آن می‌خواهد ریشه‌های توتالیتاریسم در اندیشه هگل بیابد.

برای بررسی بیشتر جنبه دینی اندیشه هگل، رجوع کنید به:

Emil Fackenheim, *The Religious Dimension of Hegel's Thought* (Indiana University Press, Bloomington, 1967);

Bernard Reardon, *Hegel's Philosophy of Religion* (Macmillan, London, 1977).

همچنین رجوع کنید به مقاله زیر:

Robert C. Whittemore, «Hegel as panentheist» in *Tulane Studies in Philosophy*, vol. IX (1960), pp. 134-64.

این شماره مجله فوق، ویژه‌نامه هگل است.
در مجله‌های فلسفی مقالات تحقیقی بی‌شمار درباره هگل یافت می‌شود. بعضی از بهترین آنها در مجلد زیر گردآوری شده است:

Alasdair MacIntyre, ed., *Hegel: A Collection of Critical Essays* (Anchor, New York, 1972).

و سرانجام، سیدنی هوک و دیوید مک‌لن در دو کتاب زیر دگرگونیهای مختلفی را که در اندیشه هگل به دست هگلیهای جوان صورت گرفته، بخوبی تشریح کرده‌اند:

Sidney Hook, *From Hegel to Marx* (Humanities Press, New York, 1958);
David McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx* (Macmillan, London, 1969).

کتابشناسی فارسی

آثار هگل

- استقرار شریعت در مذهب مسیح، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه، ۱۳۶۹.
- خدایگان و بنده، ترجمه حمید عنایت، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۲.
- عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات دانشگاه صنعتی، ۱۳۵۶.
- عناصر فلسفه حق، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۸.
- مقدمه بر پدیدارشناسی روح، ترجمه محمود عبادیان، ارومیه، انزلی، ۱۳۶۷.

درباره هگل و آثارش

- استیس، و. ت. فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران، کتابهای جیبی، ۱۳۴۷.
- ایکن، هنری، «هگل»، عصر ایدئولوژی، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵.
- بدیع، امیرمهدی، هگل و مبادی اندیشه معاصر، ترجمه احمد آرام، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.
- پلامناتز، جان، فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، ۱۳۶۷.
- پوپر، کارل، جامعه باز و دشمنان آن (جلد ۳)، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.
- جهانبگلو، رامین، انقلاب فرانسه و جنگ از دیدگاه هگل، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.

- خراسانی، شرف‌الدین، «هگل»، از برونو تا هگل، تهران، دانشگاه ملی، ۱۳۵۴.
- دورانت، ویل، «هگل»، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خونی، تهران، دانش، ۱۳۳۵.
- دونت، ژاک، درآمدی بر هگل، ترجمه محمد جعفر پوینده، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷.
- راسل، برتراند، «هگل»، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، سخن، ۱۳۴۰.
- عالم، عبدالرحمن، «کانت و هگل»، تاریخ فلسفه سیاسی غرب (جلد ۲)، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۷.
- فروغی، محمدعلی، «هگل»، سیر حکمت در اروپا، تهران، ؟، ۱۳۱۰.
- کاپلستون، فردریک، «هگل»، از فیشت تا نیچه، ترجمه داریوش آشوری، تهران، سروش و علمی فرهنگی، ۱۳۶۷.
- کاسیرر، ارنست، «هگل»، افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی.
- کاسیرر، ارنست، «هگل»، اسطوره دولت، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.
- کیمپل، بن، فلسفه تاریخ هگل، ترجمه عبدالعلی دست‌غیب، تهران، انتشارات بدیع، ۱۳۷۴.
- گارودی، روزه، در شناخت اندیشه هگل، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه، ۱۳۶۲.
- لنکستر، لین و.، «هگل»، خداوندان اندیشه سیاسی (جلد ۳)، ترجمه علی رامین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- لوکاچ، گئورگ، هگل جوان، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
- مارکوزه، هربرت، خود و انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، جاویدان، ۱۳۵۷.
- مجتهدی، کریم، درباره هگل و فلسفه او، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- مجتهدی، کریم، پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.

مجتهدی، کریم، منطق از نظرگاه هگل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.

مگی، بریان، «هگل و مارکس» (گفتگو با پیتر سینگر)، فلاسفه بزرگ، آشنایی با فلسفه غرب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲.

هیپولیت، ژان، مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه، ۱۳۶۵.

نمایه

آبولون ۴۸، ۱۳۱	ارسطو ۱۵
آتن ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۷۹، ۸۳	اروپا ۱۱، ۲۷، ۲۸، ۴۰، ۵۳، ۱۲۸
آزادی انتزاعی ۵۰، ۶۳، ۶۸، ۱۲۸	ازخودبیگانگی ۱۵۶، ۱۵۸
۱۴۶	اسپارت ۴۵
آزادی منفی ۶۳، ۷۴	استالین، یوسف ۸۹
آزادی و عقل ۷۴	استرالیا ۲۶
آستین، جی. ال. ۱۷	آسترلینس (نبرد) ۲۸
آکسفورد ۱۷	اسکاندیناوی ۵۳
آکسفورد (دانشگاه) ۲۶	اسمیث، آدام ۶۸، ۱۲۶
آگاهی اندوهبار ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵	اشتراوس، داوید فریدریش ۱۵۷
۱۵۱، ۱۵۶	اشتوتگارت ۲۷
آلمان ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۲۶، ۲۷	اشلایرماخر، فریدریش ۲۹
۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۳۷، ۵۳، ۵۴	اشلگل ۲۹
۵۷، ۵۹، ۸۵، ۸۶، ۹۳، ۹۶، ۱۲۸	اشمیت، کارل ۱۳
۱۴۶، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷	افلاطون ۹۰، ۹۱، ۱۰۷
آمزش ۵۴	اقتصاد آزاد ۱۲۶
آوگوستینوس قدیس ۱۲۴	اقتصاددانان رادیکال ۶۵، ۶۶، ۶۷
	۶۸؛ ~ لیبرال ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸
ایبکتوس ۱۲۲	اکهارت، مایستر ۱۶
اتحاد مقدس ۱۱	الیوت، جورج ← ماریان اوانز
اخلاق اجتماعی ۱۱، ۱۹؛ - عینی ۱۱؛	امر مطلق ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۱۰۱
- فردی ۱۱	۱۰۳، ۱۰۶

- انقلاب کبیر فرانسه ۱۰، ۱۱، ۲۷، ۲۸، ۴۰، ۵۶، ۵۷، ۷۹، ۸۰، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۶
- پاراسلسوس ۱۶
پاراکلسوس ← پاراسلسوس
پاکارد، وئس ۶۷
- انگلستان ۱۸، ۵۳، ۸۷، ۱۵۷
انگلس، فریدریش ۳۹، ۴۰، ۱۴۴
اوانز، ماریان ۱۵۷
اودیسه ۱۸
اولم (نبرد) ۲۸
ایتالیا ۱۸، ۵۳
ایده آلیسم ۱۰، ۲۶، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸؛ - ذهنی ۱۳۸؛ - مطلق ۱۰، ۱۱، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۹
ایده مطلق ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۹
ایران ۱۵، ۲۱، ۴۰، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۹، ۵۰
ایلیاد ۱۸
اینوود، مایکل ۱۵
- بارکلی، جورج ۱۰۳
باستیل (قلعه) ۲۷
باومگارتن، آ.گ. ۱۷
بحران سازی ۱۴
برذلی، ف.ه. ۷۷، ۷۸
برلین، آیزایا ۶۳، ۶۴
برلین (دانشگاه) ۳۷، ۱۵۸
برلین (شهر) ۳۷، ۱۵۵
بومه، یاکوب ۱۶
بیزانس (امپراتوری) ۵۲
- پدیدارشناسی ذهن ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۳۵، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۲
پدیدارشناسی روح ۲۳
پدیدارشناسی هگل ۲۶
پرچم روح آزاد ۵۵
پروتستان (مذهب) ۵۵، ۱۲۵، ۱۵۵
پروس ۲۸، ۲۹، ۳۷، ۶۱، ۶۲، ۸۶، ۸۷، ۹۳، ۱۲۸، ۱۵۵
پوپر، کارل رایموند ۶۲، ۸۸، ۸۹، ۹۰
پولس قدیس ۱۲۴
- تاریخ حقیقی ۴۵
تامس، ج.ل.ه. ۲۶
تأملات ۱۲۲
تنس ۱۷
توبیت آدمی در زیبایی شناسی ۷۵، ۷۶
تصمیم گرایی ۱۳
تفکر اخلاقی ۷۴
توبینگن (شهر) ۳۳، ۳۴
توتالیتاریسم ۸۸، ۹۲، ۹۳
توماسیوس، کریستیان ۱۶
تهران ۱۵، ۶۲، ۶۳، ۱۲۳

- تیلر، چارلز ۲۶
دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴
- ۱۵۸
دکارت، رنه ۹۷، ۹۸
دموکراسی ۱۲، ۴۶، ۸۳، ۸۸
دولت عقلانی ۸۶، ۹۲، ۹۳
دیدرو، دنی ۵۶
دیونوسیوس جبار ۹۱
- رایش سوم ۱۰
رمانتیسزم ۱۰، ۲۹، ۳۰، ۱۲۶، ۱۲۸
رنسانس ۵۴، ۱۳۷
رواقیان ۵۰، ۱۲۲
روانشناسی ۱۷، ۱۳۲، ۱۵۷
روح القدس ۹۶
روح زمانه ۹۶، ۹۷
روش دیالکتیکی ۱۹، ۱۴۱، ۱۴۴
۱۴۵، ۱۴۸
روم (امپراتوری) ۲۸، ۴۰، ۴۹، ۵۰
۵۲، ۵۳، ۷۹، ۱۲۲، ۱۲۷
روم شرقی ← بیزانس
ریکاردو، دیوید ۶۸
- زادگاه راستین و راز فلسفه هگل ۹۹
زرتشت ۴۴
زندگی عیسی ۱۵۷
زندگینامه فلسفی من ۱۵
زیبایی‌شناسی ۱۷، ۳۱، ۳۳، ۳۷
ساسانیان ۱۵
سلاامیس ۴۵
- جامعه‌شناسی ۱۳۲
جامعه باز و دشمنان آن ۶۲، ۸۸
جهان‌بینی هگل ۳۹
جهان خاورزمین ۴۳؛ ~ ژرمنی ۵۳
جهان همچون اراده و تصور ۶۲
جهش ایمانی ۱۴
- چهار مقاله درباره آزادی ۶۳
چین ۴۰، ۴۳، ۴۴، ۱۱۸
- حافظ ۹
حقوق بشر ۱۲، ۵۶
- خدایگان و بنده ۱۲۳
خردگرایی ۱۲
خسرو انوشیروان ۱۵
خودآگاهی ۷۷، ۹۱، ۱۱۲، ۱۱۴
۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۲
۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۷؛ ~ دینی ۵۱
خودشناسی ۱۳۱، ۱۳۲
- دایرةالمعارف علوم فلسفی ۲۴، ۲۵، ۳۶
۱۰۴
در باب تربیت آدمی در زیبایی‌شناسی ۳۲
درسهای تاریخ فلسفه ۱۷، ۲۴، ۳۸
درسهای زیبایی‌شناسی ۲۴، ۳۸، ۱۵۰
درسهای فلسفه تاریخ ۲۵، ۳۸
درسهای فلسفه دین ۲۴، ۳۸، ۱۵۰، ۱۵۱

- سالومون، باب ۲۶
 سرمایه ۱۴۴
 سرمایه‌داری ۱۲، ۱۲۱، ۱۵۸
 سقراط ۳۴، ۴۸، ۴۹، ۷۰، ۷۹، ۱۴۲، ۱۴۶
 سول، ایوان ۲۶، ۱۱۶
 سه، ژ. ب. ۶۸
 سیسیل ۹۱
 شکاکیت ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۲۳
 شکسپیر، ویلیام ۴۱
 شلینگ، فریدریش ۱۷، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶
 شناخت مطلق ۱۱۴، ۱۲۶، ۱۲۸
 ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵
 ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۹
 شوپنهاور، آرتور ۶۱، ۶۲
 شهسوار ایمان ۱۴
 شیلر، فریدریش ۱۸، ۲۹، ۳۰، ۳۲
 ۳۳، ۳۹، ۷۵، ۷۶
 شیء جزئی ۱۰۷؛ ~ فی نفسه ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۳۴، ۱۳۷
 ۱۵۵؛ ~ مادی ۱۱۸، ۱۳۴
 عبارت ۱۵
 عصر روشنگری ۱۶، ۴۰، ۵۶، ۱۲۷
 عقل در تاریخ ۱۰
 علم حقوق ۶۳
 علم منطق ۲۴، ۲۵، ۳۶، ۱۱۰، ۱۴۱
 ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲
 علوم اجتماعی ۹، ۲۱
 عناصر فلسفه حق ۱۶۱
 عنایت، حمید ۲۱، ۱۲۳
 عیسی (ع) ۳۴، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۱۵۷
 فنودالیزم ۴۰
 فرافکنی ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۵۷
 فرانسیس اول ۲۸
 فرانکفورت ۳۴
 فرایبورگ (دانشگاه) ۱۴
 فرخزاد، فروغ ۱۰۹
 فردیت آزاد ۴۵؛ ~ انضمامی ۵۰
 فرهنگ انگلیسی آکسفورد ۹۹
 فرهنگ هگل ۱۵
 فریدریش ویلهلم سوم ۸۶
 فریدریش ویلهلم سوم ۲۹، ۶۲
 فریقیه ۱۲۲
 فلسفه تاریخ ۱۰، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۷۳، ۷۹، ۹۵، ۱۰۵، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۰
 فلسفه حق ۱۱، ۳۷، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۸، ۷۴، ۸۶، ۹۰، ۹۵، ۱۲۶، ۱۲۷
 ۱۲۸، ۱۵۰، ۱۵۵
 فلسفه حقوق ۱۱؛ ~ حیات ۱۰؛ ~ دین ۳۷؛ ~ زبان ۱۷؛ ~ سیاسی ۶۳، ۹۳، ۹۴، ۱۴۰
 فون اشتاین، بارون هاینریش ۲۹، ۳۷، ۶۱
 فون مترنیخ ۱۱

- فون هاردنبرگ، پرنس کارل ۲۹، ۳۷، ۶۱
 لاک، جان ۱۰۳
 لامبرت، جی. اچ. ۱۷
 فون هالر، کارل لودویک ۹۱
 لایب‌نیتس، گوتفريد ویلهلم ۱۶
 لایحه اصلاحی ۸۷
 فویرباخ، لودویک ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۱۵
 لاسینگ، فریدریش ۱۸
 فیشته، یوهان گوتلیب ۱۷، ۳۲، ۳۳
 لنگ، ر. د. ۱۱۷، ۱۱۸
 ۳۴، ۳۵، ۱۲۵، ۱۲۸
 لنین، ولادیمیر ایلیچ ۲۰
 قرون وسطا ۱۵، ۵۳، ۱۰۴
 لوتر، مارتین ۱۶، ۱۸، ۳۴، ۵۴
 قسطنطنین ← کنستانتینوس
 لیبرالیسم ۱۲؛ ~ کلاسیک ۶۳
 قوم‌محوری ۵۲
 ماتریالیسم ۱۳۳
 قوه شهود ۳۰
 مارکس، کارل ۲۰، ۲۳، ۳۹، ۴۰، ۹۹
 کاتولیک (مذهب) ۵۵
 ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۴۴، ۱۵۸، ۱۵۹
 کارلزباد (شهر) ۲۹، ۸۶
 مارکسیسم ۹
 کانت، ایمانوئل ۱۰، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹
 مارکوس آورلیوس (امپراتور) ۱۲۲
 ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۹، ۶۹، ۷۰
 مالکیت خصوصی ۱۲۲، ۱۵۸
 ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۹
 ماهیت مسیحیت ۱۵۷
 ۸۵، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۲۴، ۱۲۵
 مجله انتقادی فلسفه ۳۵
 ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۵۵
 مدخلی بر متافیزیک هگل ۲۶
 کاوفمن، والتر ۲۶، ۳۸، ۹۰، ۱۴۳
 مسیحیت ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۷۹، ۸۰، ۹۶
 کروچه، بندتو ۱۵۱
 ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۴۶، ۱۵۵
 کمال اخلاقی ۱۳۳
 مفهومیهای میانجی ۱۸
 کمونیسم ۱۲، ۱۵۸، ۱۵۹
 مقولات ۱۵
 کنستانتینوس (امپراتور) ۵۲
 مک‌ایتایر، آلدو ۹۰
 کی‌یرکه‌گور، سورن ۱۴
 مکتب رواقی ۱۲۲، ۱۴۷
 ملبورن ۲۶
 منشأ نوع بشر ۴۱
 منطق صغیر ۱۰۴
 موحد، محمد علی ۶۳
 میکل‌آنژ ۱۳۷
 گاردنر، پاتریک ۲۶
 گلبریت، ج. ک. ۶۷
 گونه، یوهان ویلهلم فریدریش ۱۸
 ۲۹

- نثیت (ایزدبانو) ۱۳۱
 ناپلئون بناپارت ۱۱، ۲۸، ۲۹، ۵۷، ۱۲۸
 نازیسم ۹، ۱۴
 ناسیونال سوسیالیسم ۱۰، ۱۵
 نرمن، ریچارد ۲۶، ۱۱۶، ۱۱۷
 نظام نیازها ۶۸
 نفس از خود بیگانه ۱۲۳، ۱۲۴
 نقد اقتصاد سیاسی ۳۹
 نقد عقل عملی ۳۱
 نقد عقل محض ۳۰، ۳۱
 نقد قوة حکم ۳۱، ۳۲
 نو تکر ۱۵
 نورمبرگ (شهر) ۳۶
 نووالیس ← فون هاردنبرگ
 نهضت اصلاح دین ۴۰، ۵۳، ۵۴، ۵۵
 ۵۶، ۷۳، ۷۹، ۱۴۶
 نیچه، ویلهلم فریدریش ۱۰
 نیوتن، سِر ایزاک ۱۱۳
 واقعیت قصوا ۱۳۳، ۱۴۳، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۷
 وایمار (امیرنشین) ۳۴
 وجدان فردی ۱۱، ۱۲، ۴۶، ۵۵، ۷۳، ۱۴۶
 وحدت نااندیشیده ۴۹
 وحدت وجودی ← همه خدایی
 وردزورث، ویلیام ۲۷
 ولتر، فرانسوا ماری آروئه ۵۶
 ولف، کریستیان ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰
 وورتمبرگ (دوک نشین) ۲۷
 ویتنور، رابرت ۱۵۲
 هایدگر، مارتین ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۹۰
 هایدلبرگ (دانشگاه) ۳۶
 هردر، یوهان گوتفرید ۲۹
 هیر، ر. م. ۷۴
 هگل ۱۵، ۲۶
 هگلیان جوان ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸
 هگلیانیسم ۱۰، ۱۵۵
 هلند ۵۳
 همه خدایی ۱۲۵، ۱۵۱، ۱۵۲
 هند ۴۰، ۴۳، ۴۴، ۱۱۴
 هولدرلین، یوهان کریستیان فریدریش ۲۹، ۳۳
 هومر ۱۸
 هیتلر، آدولف ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۸۹، ۹۱
 هیوم، دیوید ۱۰۳
 یاسپرس، کارل ۱۵
 یقین حسی ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۳۳، ۱۳۷
 ینا ۲۸، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۱۲۸
 ینا (دانشگاه) ۳۴
 ینا (نبرد) ۲۸
 یونان / یونانیان ۱۱، ۳۲، ۴۰، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۷۱، ۷۹، ۸۲، ۱۲۷
 ۱۴۵، ۱۴۶
 یهودیت ۱۲۴



اندیشه، هنر و تخیل خلاق نخبگان هر نسل چونان
بارانی حیات بخش فرهنگ هر عصر را بارور می سازد.
فرهنگ امروز نیز از شعله تابناک روح این سرآمدان
معارف بشری گرمی و روشنی و عظمت می گیرد.
تعاطی در سوانح زندگانی و روح اندیشه این نخبگان
تنها طریق راهیابی به کاخ پرشکوه فرهنگ امروز است
هدف مجموعه بنیانگذاران فرهنگ امروز آن است که
در شرحی کوتاه، اما انتقادی و مطابق با واقع از حیات
عقلانی و آراء و آثار بزرگان فرهنگ بشری و نحله ها و
مکتب های برآمده از اندیشه آنان به نحوی مؤثر و ژرف
ما را با بنیادهای فرهنگ معاصر مانوس و آشنا سازد.

HistoryBook.ir

www.Facebook.com/tarikhbook

www.google.com/+HistorybookIr

[Telegram.me/tarikhbook](https://t.me/tarikhbook)



ISBN 964-5625-87-4



9 789645 625878

کتابخانه کوچک سوسیالیسم