

ماهنامه تخصصی اطلاع رسانی و نقد و بررسی کتاب

# فلسفه

کتاب ماه

سال پنجم، شماره ۵۵، فروردین ۱۳۹۱، ۱۲۰۰ تومان

## ویژه نامه هگل پژوهی

- مروری انتقادی به ترجمه دوم پدیدارشناسی هگل / میثم سفیدخوش
- فلسفه حق هگل / محمدمهدی اردبیلی
- عقل در تاریخ / محمد باسط
- نیم نگاهی به فلسفه هگل استتیس / مهدی هاشمی
- بررسی کتاب افکار هگل و نقد نقد جواد طباطبایی / محمد زارع
- نگاهی نقادانه به کتاب: آزادی و تاریخ / امیر صادقی
- از تفسیر جهان هگلی تا تغییر آن / مالک شجاعی جشوقانی
- نگاهی مسأله محور به دیالکتیک هگلی و عرفان نظری / سید مختار مؤمنی
- گزارشی نقادانه از پدیدارشناسی و منطق هگل / الهام کندری
- سوء تعبیرهای هایدگر از دیدگاههای هگل در باب روح و زمان
- / هوارد ترایورس / ترجمه و تلخیص حسین رستمی جلیلیان
- هگل در ضیافت پست مدرن ها / محمد اصغری
- تحلیل معنای نظام در فلسفه هگل / علی مرادخانی
- پدیدارشناسی هگل در گفتگو با دکتر کریم مجتهدی



صاحب امتیاز: خانه کتاب

سردبیر: علی اوجبی

هیئت تحریریه و مشاوران علمی: دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (دانشگاه تهران)، دکتر رضا داوری اردکانی (دانشگاه تهران)، دکتر محمد سعیدی مهر (دانشگاه تربیت مدرس) و دکتر محمدرضا اسدی (دانشگاه علامه)

معاون سردبیر: دکتر عبدالله صلواتی

همکار ویژه: دکتر میثم سفیدخوش

مدیر داخلی: معصومه سادات پوربخش

ویراستار و نمونه خوان: علی رضا رضایی

طراح گرافیک: یوریک کریم مسیحی

نظارت چاپ: رحمان کیانی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپ سروش

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، بین صبا و فلسطین، شماره ۱۰۸۰

سندوق پستی: ۳۱۳ - ۱۳۱۴۵

تلفن: ۶۶۴۱۵۲۴۴

دورنگار: ۶۶۴۱۴۷۵۰

تلفن بخش اشتراک و توزیع: ۸۸۳۱۸۶۵۳ - ۸۸۳۴۲۹۸۵

k.m.falsafeh@gmail.com

www.Ketab.ir

کتاب ماه فلسفه ماهنامه تخصصی در حوزه اطلاع‌رسانی، بررسی و نقد آثار فلسفی است که با هدف رونق بازار نقد، بالا بردن سطح کیفی کتاب‌های فلسفی، پیشبرد فرهنگ کتابخوانی و ایجاد پیوند خلاق میان ناشران، پدیدآورندگان و خوانندگان حوزه فلسفه منتشر می‌شود و با تحلیل وضعیت نشر آثار فلسفی، دست‌اندرکاران این حوزه را یاری می‌کند. مسئولیت نقد و ارزیابی کتاب و مسائل آن برعهده نویسندگان است و به هیچ وجه به منزله نظر رسمی خانه کتاب نیست.

#### مشخصات مقالات ارسالی

۱. مقالات می بایست تحت برنامه word تایپ شده باشند.
۲. مقالات باید به همراه چکیده باشند.
۳. مقالات معرفی حداکثر ۲۵۰۰ کلمه و مقالات نقد حداکثر ۵۰۰۰ کلمه باشد.
۴. نام کتابها در متن ایتالیک شود.
۵. آدرس تمامی نقل قولها، پی نوشت شود. (هیچ ارجاعی داخل متن نباشد).
۶. در فهرست منابع و مأخذ، به ترتیب: نام اثر، نام پدیدآورنده، محل نشر، ناشر و سال انتشار درج شود.
- اصل مقاله به هیچ وجه مسترد نخواهد شد.
- مجله در ویرایش و تلخیص مقاله آزاد است.

# فهرست

## سخن سردبیر

۲ فیلسوف تاریخی‌نگر

## زندگی و حیات علمی

۳ زندگی نامه و کتاب نامه هگل / ترجمه میثم سفید خوش

## نقد و بررسی

۹ مروری انتقادی به ترجمه دوم پدیدارشناسی هگل / میثم سفید خوش

۱۸ فلسفه حق هگل / محمدمهدی اردبیلی

۲۴ عقل در تاریخ / محمد باسط

۲۸ درنگی در درسگفتارهایی پیرامون فلسفه زیبایی‌شناسی هگل / مریم اوشلی

۳۳ نیم‌نگاهی به فلسفه هگل استیس / مهدی هاشمی

۳۷ سرنوشت تراژیک برای برگردان فارسی تاریخ فلسفه هگل / محبوبه حقیقی

۴۰ بررسی کتاب افکار هگل و نقد نقد جواد طباطبایی / محمد زارع

۵۰ نگاهی نقادانه به کتاب: آزادی و تاریخ / امیر صادقی

۵۸ از تفسیر جهان هگلی تا تغییر آن / مالک شجاعی جشوقانی

۶۲ نگاهی مسأله‌محور به دیالکتیک هگلی و عرفان نظری / سید مختار مؤمنی

۶۷ گزارشی نقادانه از پدیدارشناسی و منطق هگل / الهام کندی

۷۴ سوء تعبیرهای هایدگر از دیدگاه‌های هگل در باب روح و زمان / هوارد تراپورس / ترجمه و تلخیص حسین رستمی جلیلیان

## معرفی تحلیلی

۷۷ مروری بر فلسفه هگل (ذاکرزاده) / صالح توسلی

۸۲ فیلسوفی هگلی یا متفکری در انتظار / شیمیا جرجانی

۸۷ تأملی در تأملات هگلی / فرهاد ناطقی

۹۰ هگل و تاریخ فلسفه / مهدی میرایبان تبار

۹۲ کتاب بهنگام یک هگلی جوان / حسام سلامت

۹۵ هگل و فلسفه تاریخ / روح اله علیزاده

## جستار

۱۰۱ هگل و جامعه مدرن / علی پیمان (زارعی)

۱۰۶ هگل به روایت هایدگر / محمد رضا عبد الله نژاد

۱۱۲ هگل در ضیافت پست مدرن ها / محمد اصغری

## گزارش مترجم

۱۱۶ تحلیل معنای نظام در فلسفه هگل / علی مرادخانی

## گفتگو

۱۲۰ پدیدارشناسی هگل در گفتگو با دکتر کریم مجتهدی

## گزارش

۱۲۸ گزارش کتاب سال

۱۳۰ گزارش کتاب فصل

## اطلاع‌رسانی

۱۳۲ کتاب‌شناسی

# فیلسوف تاریخ‌نگر

۱) به اعتراف همه پژوهشگران حوزه فلسفه، در جهان غرب، فیلسوفان آلمانی شاخص بوده و در جریانهای فلسفی معاصر و پس از خود بسیار تأثیرگذار بوده‌اند. به گونه‌ای که هیچ‌گاه نمی‌توان از اندیشه‌های آنها چشم‌پوشید و به شناخت کاملی از تاریخ فلسفه در غرب دست یازید. اندیشمندان سترگی چون: کانت، هگل، هایدگر چون ستارگان درخشانی در آسمان اندیشه پرتو افشانی می‌کنند.

جالب اینکه عمده آنها تعصب خاصی نسبت به زبان آلمانی داشتند و به نوعی تنها این زبان را شایسته بیان آموزه‌های عمیق فلسفی می‌انگاشتند. می‌گویند: هگل در پی آن بود به فلسفه بیاموزد تا به آلمانی سخن بگوید. البته نخستین گام در جعل واژگان فلسفی را کریستیان ولف (۱۶۷۹ - ۱۷۵۴) برداشت. بعدها ایمانوئل کانت با

پالایش اصطلاحات ولف در بسط و گسترش و رواج آنها نقش چشمگیری را ایفا کرد و در ادامه هگل با نقد واژگان ولف به گونه‌ای دیگر در رشد و بالندگی زبان فلسفی آلمانی کوشید.

۲) اندیشه‌های هگل عمیق، لایه لایه، و نامفهوم و سخنان و نثرش، مبهم است. راسل او را دشوار اندیش‌ترین متفکر جهان به شمار آورده است. می‌گویند: اندیشمندی فرانسوی سخنان هگل را ترجمه کرد. وقتی هگل آن را مطالعه کرد، گفت: «حال بهتر دریافتم که چه می‌گفتم.»

۳) هگل، فیلسوفی تاریخی‌نگر بود. به تاریخ رویکردی ویژه داشت. اطلاعات جزئی فراوانی در باره تاریخ ملل آدمی را به شگفت‌وامی دارد. بهترین گواه آن داده‌های خرد و کلانی است که در باره ایران، پیشینه تاریخی و بزرگانی چون مولوی و فردوسی ارائه داده است. او به فلسفه رویکردی تاریخی و بیرونی داشت. از این رو از وی به عنوان فیلسوف تاریخی‌نگر یاد می‌شود.

۴) علی‌رغم اهمیت جایگاه هگل در جریان فلسفی غرب و نیز درستی بسیاری از اندیشه‌هایش، مخاطبان ایرانی از همان آغاز آشنایی با این نادره دوران، وی را مورد بی‌مهری‌های فراوان قرار دادند، و به نوعی خود را تا سالها از اندیشه‌های ناب وی محروم ساختند؛ و این شاید به دلیل آن باشد که او در کنار پرورش شاگردان دست راستی چون: برادلی، مک‌تاگر، براند بلانشارد که اندیشمندانی الهی بودند، شاگردان دست چپی چون: فویرباخ، مارکس و انگلس نیز داشت که همگی رویکردی ملحدانه داشتند. در حالی که هگل خود از دامن الاهیات گام به دنیای فلسفه نهاد. نخستین اثرش در باب سیره حضرت مسیح (ع) بود و به تعبیر کاپلستون، فیلسوفی بود که از منظر الاهیات به پدیده‌ها می‌نگریست. متأسفانه برخورد ایدئولوژیک با اندیشه‌های فلسفی آفت بزرگی است که همراه جوامع را از رشد تعالی باز می‌دارد.

۵) نخستین شخصیتی که هگل را به فارسی زبانها معرفی کرد، کسی نیست جز زنده‌یاد دکتر حمید عنایت. همو که اولین و بهترین کتاب در باره هگل یعنی فلسفه هگل نوشته والتر ترنس. استیس - فیلسوف و مورخ شهیر انگلیسی - را به فارسی ترجمه کرد و شماری از آثار هگل چون: عقل در تاریخ، و خدایگان و بنده را پیشکش هم‌زبانان خود کرد و اینک به جرئت می‌توان گفت ما آشنایی اولیه خود با هگل را وامدار تلاشهای وی می‌باشیم و در ادامه اساتیدی چون مرحوم دکتر محمود عبادیان، دکتر کریم مجتهدی، دکتر باقر پرهام و... دست به دست هم دادند تا چهره اندیشمند بزرگی را که چهره فلسفه اروپا را تغییر داد، به زیبایی ترسیم کنند. فیلسوفی که به تعبیر استاد شهید مرتضی مطهری بزرگی اش انکار نشدنی است.

۶) علی‌رغم اینکه سیستم فکری او مبتنی بر منطقی به نام دیالکتیک است، اما دستگاه معرفتی او برهان پذیر نیست و به گونه‌ای شهودی به نظر می‌آید.

۷) به نظر نگارنده یکی از بارزترین ویژگیهای ممتاز هگل، تنوع ساحت‌هایی است که او در آنها به اندیشه ورزی پرداخته است: متافیزیک در کنار فلسفه‌های مضافی چون: فلسفه حقوق، فلسفه دین، فلسفه هنر، فلسفه علم، فلسفه سیاست، ... و حتا دانشهای تجربی!

از این رو بدیهی است که پرداختن به اندیشه‌های چنین شخصیت سترگی در قالب برگهای اندک مجله کتاب ماه فلسفه امکان پذیر نیست. اما:

آب دریا را اگر نتوان کشید / هم به قدر تشنگی باید چشید

در اینجا ذکر این نکته ضروری است که بسیار مایل بودیم با دیگر پژوهشگرانی که در عرصه هگل پژوهی تلاش می‌کنند، نیز گفت و گویی داشته باشیم و نیز از مقالاتشان بهره مند شویم، اما تنگنای حجم مجله از یک سو و زمان اندک از سوی دیگر ما را از این مهم واداشت. در پایان بر خود فرض می‌دانیم از جناب آقای دکتر میثم سفید خوش که عهده دار ساماندهی و آماده سازی این ویژه نامه بودند، تقدیر نماییم.

### اشتوتگارت (۱۷۷۰)

خانه‌ای که هگل در آن زاده شد، امروزه هنوز پابرجاست و حتی از خرابی‌های جنگ جهانی دوم هم جان سالم به در برده است. اکنون واقع در مرکز شهر اشتوتگارت خیابان ابرهارد ۵۳ است. گئورگ لودویگ هگل و ماریا ماگدالنا فروم در ۲۹ سپتامبر ۱۷۶۹ ازدواج کردند و در ۲۷ اگوست ۱۷۷۰ پسری زادند که به نام گئورگ ویلهلم فریدریش تعمیم یافت. دو فرزند هم از پی او آمدند: دختری به نام کریستینا که آشفتگی عصبی داشت و سرانجام بی‌درنگ پس از مرگ برادر مشهورش خودکشی کرد و پسری به نام گئورگ لودویگ افسر جوانی که خیلی زود درگذشت.

هگل در دبیرستان اشتوتگارت در سواییا (Swabia) خود را به‌عنوان دانش‌آموزی عالی اثبات کرد. برنامه آموزشی این مدرسه بر مطالعات ادبیات رومی و یونانی باستان متمرکز بود. هگل در چنین شرایطی رشد کرد و در فضایی تحصیل کرد که نویسندگان، فیلسوفان و الهی‌دانان زیادی چون: شلینگ و شیلر را تربیت کرده بود. پدر هگل از او می‌خواست تا کشیش شده و همین هدف را پی‌گیری کند.

### توبینگن (۱۷۸۸)

در زمستان ۱۷۸۸ هگل در ترم تحصیلی دانشگاه توبینگن ثبت نام کرد. او که شهریه‌گیر و مقیم حوزه علمیه‌ای بود که در حاشیه رود نکار (Neckar) قرار داشت. همین جاست که وی هم‌حجره‌ای هولدرلین و شلینگ (۱۷۹۱-۱۷۹۰) شد. هرچند طلبه خوبی بود، ولی به خوش‌نوشی با دوستانش هم شهره بود. اشتیاق آشنیش به روسو و مسائل سیاسی و عملی او را از پرداختن جدی به مباحث نظری و متافیزیکی باز می‌داشت، هرچند افلاطون و کانت و شیلر و یاکوبی و مانند آنها را هم می‌خواند.

### برن (۱۷۹۳)

هگل رسماً در سپتامبر ۱۷۹۰ مدرک خود را گرفت و سه سال بعد در ژوئن ۱۷۹۳ از حوزه علمیه فارغ‌التحصیل شد. در همین دوره گاهی نظرش را درباره اینکه کشیش شود تغییر می‌داد. وی تقریباً همان سال در حدود اکتبر ۱۷۹۳ در برن در خانه کارل شتایگر (Karl F. Steiger) معلم سرخانه شد. هگل در آنجا از کتابخانه پدر شتایگر که کتاب‌های زیادی در فلسفه، تاریخ، و آثار سیاسی بهره‌مند شد. همین‌جا بود که وی به آثار کانت و مطالعه فیشته بازگشت.

### فرانکفورت (۱۷۹۷)

هولدرلین که مقیم فرانکفورت بود، به هگل نامه‌ای نگاشت و از او دعوت کرد که به آنجا رفته و معلم سرخانه آقای گوگول شود و هگل هم که این کار را موجب پدید آمدن فرصت‌های بیشتری برای مطالعات شخصی خود می‌دید، در ۱۷۹۷ آن دعوت را پذیرفت. وی حوالی سال ۱۸۰۰ «پاره‌ای

## زندگی‌نامه و کتاب‌نامه هگل\*

ترجمه میثم سفیدخوش

msefidkhosh3@yahoo.com



خانه‌ای که هگل در آن دنیا آمد

از یک دستگاه در فرانکفورت» را نگاشت که با این اظهارنظر به پایان می‌رسید که: «هر کسی پیوندی نادانسته با زنجیرهٔ ضرورت مطلقانه دارد که جهان از راه همان ضرورت رشد، می‌یابد. هر کسی می‌تواند خود را تا به چیرگی بر درازنای این زنجیره برکشد، تنها اگر غایت این ضرورتِ درازنا را دریابد و به یاری این دانایی ذکر اورادی را بیاموزد که سیمای آن ضرورت را احضار می‌کنند... این دانایی می‌تواند تنها از راه فلسفه به دست آید.» علاقهٔ سیاسی هگل در فرانکفورت هم ادامه یافت و با اشتیاق به فلسفهٔ سیاسی، حقوقی و اخلاقی کانت پرداخت. او به‌طورخاص ستیزهٔ مستقیمی با این نظر کانت پیدا کرد که دولت و کلیسا هیچ ربطی با یکدیگر ندارند. برای هگل کلیسا و دولت نمی‌توانند از هم جدا شوند، همان‌گونه که «آدمی را نمی‌توان به نیمی سیاسی و نیمی دینی شکافت.»

### ینا (۱۸۰۱)

هگل پس از مرگ پدرش در سال ۱۷۹۹ میراثی دریافت کرد که به او اجازه داد تا معلمی سرخانه را رها کرده و خود را وقف یک دورهٔ تحصیلی دانشگاهی کند. هگل برای دوست قدیمی‌اش شلینگ که در ینا می‌زیست، نامه‌ای نوشت و شلینگ هم در پاسخ از او دعوت کرد که برای زندگی به ینا رود. وی این دعوت را در سال ۱۸۰۱ پذیرفت و اندکی پس از آن اختلاف میان دستگاه فلسفی فیشته و شلینگ را نوشت. هگل در این رساله تصریح کرد که فیشته به مفهومی از طبیعت و روح نرسیده، درحالی که فلسفهٔ طبیعت و روح شلینگ پذیرفتنی‌تر است، هرچند کاستی‌های فلسفهٔ او را هم با احتیاط خاطر نشان کرد و دیدگاه فلسفی خود را هم تصریح نمود.

هگل در سی و یکمین سال تولدش در آگوست ۱۸۰۱ پس از ارائهٔ رسالهٔ استادی‌اش به نقد روش علمی نیوتون می‌پرداخت، آزمون کیفیت‌سنجی خاصی را گذراند که به او این حق را می‌داد که در یک دانشگاه آلمانی تدریس کند. پس از آن هگل درسی پیرامون منطق، متافیزیک و قانون طبیعی و تاریخ فلسفه ارائه داد که خریدار چندانی هم نداشت. در همین میان دوستان زیادی در ینا یافت که غیر از شلینگ باوفاترین و سودمندترین دوست او فریدریش نیتهمار (Freiderich Ni-ethammer) بود که در ۱۸۰۳ به وورتسبورگ رفت. در همان سال شلینگ هم یک کرسی مربی‌گری در دانشگاه وورتسبورگ یافت و به این ترتیب هگل هم می‌باید کار مشترک خود را در مجلهٔ انتقادی فلسفه که از سال ۱۸۰۲ آغاز شده بود، به پایان می‌رساند. هگل در این مجله مقالاتی همچون «دربارۀ ذات نقد فلسفی» نگاشت که در آن با کسانی درافتاده بود که دچار این توهم شده بودند که فلسفه‌های متفاوت و مختلفی کنار هم تقریر کرده‌اند و در نظر نگرفته بودند که تمام فلسفه یکی است. همچنین وی مخالف این نظر بود که اندیشهٔ کسی بتواند چنان اصیل باشد که گویی در جریان آرام تناوردگی تاریخ هیچ پایه‌ای ندارد، و همچنین مخالف ایدهٔ نادرست عامه‌پسند



مری‌الینا، مادرِ هگل

کردن اندیشهٔ نظرورزانه بود که تنها می‌توانست به تباهی آن کشیده شود.

در کنار نوشته‌هایی مربوط به یک طبیعت سیاسی، نوشتهٔ او با عنوان ایمان و شناخت یا فلسفهٔ بازتابی ساجکتیویتی قرار دارد. این نوشته اثری مهم است. زیرا نقد نافذی نسبت به فلسفه‌های کانت، فیشته و یاکوبی پیش می‌اندازد و توضیح می‌دهد که فلسفهٔ بازتابی این سه فیلسوف تنها در سطح تجربی گام بر می‌دارد و به کلی در قلمرو اندیشهٔ مربوط به امر کرانمند باقی می‌ماند. چنین فلسفه‌ای هرگز نمی‌تواند خدا یا امر بی‌کران را دریابد، بلکه تنها دریابندهٔ انسان است، چونان «کرانمندی ثابت چیره‌ناپذیر عقل... که می‌تواند خود را اینجا و آنجا رنگ‌اندود متافیزیکی بیگانه کند.» او به این ترتیب شاید با نظر به مونالیزا چنین ادامه می‌دهد: «چنان که گویی هنر محدود به صورت‌نگاری آرمانش را افزودن ناشی از آرزو و اشتیاق در چشمان صورتی معمولی یا خنده‌ای مالیخولیایی برای دهان در نظر گیرد، درحالی که از تصویر خدایان که فراسوی اشتیاق و مالیخولیا هستند، بازداشته شده است.»

هگل تجربه‌گرایی را اندیشه‌ای انتزاعی می‌دانست که بر پایهٔ آن، با ارجاع به ایمان به چیزی والاتر، متافیزیکی سطحی برافراشته شده است. حقیقت امر بی‌کران این است که امر بی‌کران در برابر امر کرانمند نمی‌تواند موقعیتی برابر داشته باشد؛ بلکه بی‌کران راستین باید حقیقت مستقل امر کرانمند را لغو کند و آن را چونان گامی از خویش بخواند.

هگل با این امید که بتواند خود را در دانشگاه تثبیت کند، در سال ۱۸۰۴ به گوته نامه‌ای نوشت و گوته هم به او یاری رساند تا در وایمار استادیار شود، هرچند درآمد ناچیزی برایش داشت.

### پدیدارشناسی روح (۱۸۰۶)

هگل در سال ۱۸۰۵ تصمیم گرفت کتاب پدیدارشناسی روح را به‌عنوان درآمد دستگاه کامل فلسفی‌اش بنگارد. تنها با مداخلهٔ دوستش نیتهمار بود که او توانست هزینهٔ لازم برای اتمام نوشته‌اش را به دست آورد. ناپلئون و مردان او در اکتبر ۱۸۰۶ به ینا رسیدند و این شهر را غارت کردند. هگل در میانهٔ این نبرد توانست باقی نوشته‌اش را بفرستد، ولی موقعیت مالی او وخیم شد و بار دیگر نامه‌ای به دوستش شلینگ در دانشگاه مونیخ نوشت و از او یاری خواست تا برایش موقعیت قابل اتکاتری فراهم آورد. شلینگ به او اطمینان داد که هرچه بتواند برایش انجام می‌دهد. در این میان نیتهمار به هگل پیشنهاد کرد تا ویراستار روزنامهٔ بامبرگ شود. این دقیقاً همان کاری که هگل می‌خواست نبود، ولی دست‌کم هدف او مبنی بر فراهم آمدن درآمدی را برآورده می‌کرد. در سال ۱۸۰۷ بود که کریستینا بورکهارت زن صاحب‌خانهٔ او (که زمانی حتی هگل به فکر ازدواج با او بود) برایش پسری نامشروع زاد و همین بیشتر او را به پذیرش آن کار به شرط موقتی بودنش واداشت، به این امید که از هیدلبرگ برایش پیشنهاد مناسبی در راه است.

## نورنبرگ (۱۸۰۸)

هگل سرخورده از کار معمول در روزنامه، بار دیگر نامه‌ای به نیتهمار نوشت و او نیز مدیریت دبیرستان نورنبرگ را به او پیشنهاد داد. هگل شادان از رها کردن کار در روزنامه، این پیشنهاد را در نوامبر ۱۸۰۸ با خرسندی پذیرفت. ولی مشکلات مالی در دبیرستان چنان کار را دشوار کرد که هگل بار دیگر به نیتهمار نامه نوشت که مایل است این کار را به کس دیگری واگذارد.

از آنجا که هگل در کنار مدیریت دبیرستان، دبیر فلسفه هم بود، از اختصاص بخشی از زمان خود به تدریس در دبیرستان خوشنود بود. دانش‌آموزانش در سطح متوسطه بودند، ولی هگل هرگز خود را در انتقال اصول فلسفه به اذهان جوان چنان ماهر نیافت، بلکه او این موقعیت را فرصتی برای روشن‌تر شدن نظراتش و نیز این باورش می‌دید که فلسفه آموختنی است. این موقعیت همچنین فرصتی برای او فراهم می‌آورد تا کاربرد اصطلاحات اصیل فلسفی‌اش را گسترش دهد.

ولی هگل احساس کرد که فلسفه نباید در دبیرستان تدریس شود. زیرا اولاً ممکن است دانش‌آموزان با این پندار که در این باره به اندازه بسنده آموخته‌اند، در مقاطع بالاتر علاقه خود را از دست دهند، و دوم اینکه مربیان که آموزش فلسفی مناسب ندیده‌اند چه بسا بیشتر موجب بیزاری شوند تا اشتیاق.

هگل به جای آموزش مفاهیم ملموس و ساده فلسفی به جوانان، فکر می‌کرد که باید مفاهیم انتزاعی مورد تأکید قرار گیرند، زیرا «آنها باید از اندیشیدن ساده دست کشیده و به شب درونی جان توجه کنند و بر پایه آن، باید جستجوی تعاریف و تمرکز بر آنها، و برقراری تمایزات خاص را بیاموزند.» بنابراین روش طبیعی‌تر حرکت از اندیشه ساده به سوی اندیشه انتزاعی دقیقاً به دلیل طبیعی بودنش غیرعلمی و نیاندیشیده است. بعلاوه ساده‌تر انگاشتن روش طبیعی نسبت به آموزش اندیشه انتزاعی نادرست است، درست به همان صورت که آموختن خواندن حروف الفبا ساده‌تر از آموختن واژه‌ها است. درس‌های هگل در این دبیرستان و نیز یادداشت‌های دانش‌آموزان بود که پایه ویراست کارل روزنکراتس را از «مقدمات تعلیمی فلسفی» شکل داد. هگل در نورنبرگ معلمی عمیقاً محترم و وظیفه‌شناس بود که سراسر زمان خود را وقف این کار می‌کرد.

## ازدواج (۱۸۱۱)

در سال ۱۸۱۱ هگل در سن ۴۱ سالگی و باز با تشویق دوستش نیتهمار با بانویی ۲۵ ساله به نام ماری هلنا فون توچر (۱۸۵۵-۱۷۹۱) اهل نورنبرگ ازدواج کرد و در ردیف فیلسوفانی چون فیخته و شلینگ قرار گرفت که برخلاف فیلسوفانی چون کانت، اسپینوزا و دکارت، تن به ازدواج داده بودند. ازدواج هگل در ۱۶ سپتامبر ۱۸۱۱ رخ داد و عشق دوسویه‌ای میان آنها پدید آورد که تا زمان مرگ پایید. دختر نخست آنها اندکی پس از زادن درگذشت. پسر نخست آنها کارل ۸۵ سال عمر کرد و استاد تاریخ در دانشگاه ارلانگن شد. پسر دوم آنها که به افتخار پدرخوانده‌اش

نیتهمار، امانوئل نامیده شد، ۷۷ سال عمر کرد و رئیس ایالت براندنبورگ شد. لودویگ پسر نامشروع هگل هرچند در خانه پدر پذیرفته شد، در آنجا احساس ناهمگنی کرد و به ارتش پیوست؛ وقتی

۲۴ ساله بود در آگوست ۱۸۳۱، کمی پیش از مرگ ناگهانی پدر، در جنگ کشته شد.

## دانش منطق (۱۸۱۲)

چند ماه پس از ازدواج هگل دو بخش از دانش منطق کامل شده بود. شرایط به او اجازه نداده بود که نوشته‌هایی را که بیشتر در دوره مدیریتش بر دبیرستان نورنبرگ نوشته شده بودند، صورتی مناسب دهد. این اثر امروزه یکی از دشوارترین آثار فلسفی باقی مانده است. فهم خود موضوع هم ساده نیست و همانطور که هگل توضیح داده: «۴۰۰ تا ۵۰۰ صفحه تنها بخش نخست را بر ساخته و همین هم هنوز دربرگیرنده آنچه معمولاً منطق خوانده می‌شود نیست، بلکه فقط منطق متافیزیکی را در بر می‌گیرد.» وی درباره این کتاب در نامه‌ای به نیتهمار می‌گوید: «دستیابی به صورتی مناسب مرا یک‌سال به خود مشغول داشت، آن هم منی که برای ادامه زندگی نیازمند پول بودم.»

منطق برای هگل همان تصور عرفی از آن نبود. منطق برای او «اندیشه‌های خدا پیش از خلقت» بود. حتی منطق ارسطو که مرکب از صور و قوانین اندیشه در مفاهیم، احکام و نتایج بود، تنها بخشی از منطق هگل را برمی‌ساخت؛ منطق هگل فراتر از صورت و محتوا دربرگیرنده درخودبود بی‌زمان و غیرمکانی ایده یعنی روح است. مفهوم و قضایای منطقی، نه تنها صور و راه‌های اندیشیده‌اند، بلکه ذوات اندیشه هم هستند. فرایند کامل جهان را می‌توان چنان خودبسط‌دهندگی ایده یا روح فهمید. هم‌هنگام این فرایند یا خودبسط‌دهندگی ساختار دیالکتیکی ذاتی خود فلسفه است، یعنی آنجا که اندیشه با تجربه سازگار است.

## هیدلبرگ (۱۸۱۶)

در سال ۱۸۱۶ به هگل سه گزینه برای استادی در ارلانگن، برلین و هیدلبرگ پیشنهاد شد. نظر به اینکه دو پیشنهاد نخست سرد و سبک بودند، برای او راهی جز پذیرش هیدلبرگ نماند. وی آنجا شغل خود را در اکتبر ۱۸۱۶ اخذ کرد. او تا پایان آن سال از انتشار طرح اولیه دانش‌نامه دانش‌های فلسفی خبر داد که بر پایه درس‌هایش در دبیرستان نورنبرگ شکل گرفته بود. این کتاب در سال ۱۸۱۷ منتشر شد و در سال ۱۸۲۷ و سپس در سال ۱۸۳۰

اصلاح شد و گسترش یافت. در این زمان، حکایت‌هایی دربارهٔ استاد حواس‌پرتی رواج می‌یافت که چنان محو تفکر می‌شد که از دور و بر خود غافل می‌شد، و اتفاقاً این همان شخصیتی بود که خود هگل دربارهٔ سقراط ترسیم می‌کرد.

## برلین (۱۸۱۸)

به یمن تلاش‌های کارل فون آلتنشتاین که از ستاینندگان هگل بود، پیشنهادی سخاوتمندانه برای پذیرش کرسی فلسفه در دانشگاه برلین در سال ۱۸۱۸ به هگل داده شد و او هم با ملاحظهٔ اینکه همهٔ شرایطش برآورده می‌شود، آن را خرسندانه پذیرفت. او در سخنرانی آغازین خود می‌گوید: «راه‌بند فلسفه از یک‌سو درگیری اذهان با دشواری‌های ضروری زندگی روزمره است و از سوی دیگر تنوع عقاید. ذهن گرفتار در این بیهودگی برای خود هیچ جایی برای خرد باقی نمی‌گذارد تا جایی که چیزی از آن خود را نمی‌جوید. مادامی که تلاش برای ارزش اصلی ضرورتی برای انسان شود، این بیهودگی باید خود را به نیستی تبعید کند، و چنین ارزشی تنها خود را تصریح می‌کند.» وی عملاً منتقد وضع علم فلسفه بود که در جاهای دیگر جهان در حال از میان رفتن توسط کسانی بود که «جویای دانستن حقیقت نیستند، بلکه تنها جویای امور صرفاً پدیده‌ای موقتی پیشامدی و بیهوده هستند.» و اینکه آدمی «باید خود را ارج نهد و خود را شایستهٔ برترین بداند.» همان طور که آوازهٔ هگل می‌پیچید، مردان نام‌آشنایی که به برلین می‌آمدند، آنجا را بدون حضور در کلاس‌های وی یا حضور در خانه‌اش ترک نمی‌گفتند.

هگل و همسرش بارها به تئاتر و اپرا و سایر کنسرت‌ها می‌رفتند. سه فرزندشان را به آموختن موسیقی واداشتند. برگزاری شب‌های موسیقایی در کنار سایر اجتماعات اجتماعی برنامهٔ همیشگی در منزلشان بود. هگل بازی با کارت‌ها را دوست داشت و همیشه روزنامه‌ها را می‌خواند. پسرانش او را اغلب در حال حاشیه‌نویسی بر رخدادهای سیاسی روز و مانوس با نوشیدن قهوه به یاد می‌آوردند. هگل در خانه با روپوش خواب بلندی بر تن و کلاه پشمی مشکی نامتعارفی بر سر پشت میز کارش می‌نشست. جولوس سابرز سنگ‌نگار تصویر او را در سال ۱۸۲۸ در این لباس خانگی را به تصویر کشید، هرچند خود هگل این تصویر را دوست نداشت. همسر هگل به کریستینا خواهر هگل کنایه می‌زد که هگل احتمالاً از آن رو از این تصویر ناخرسند است که در آنجا به‌گونه‌ای ناخوشایند شبیه وی شده است.

## فلسفهٔ حق (۱۸۲۱)

خطوط اصلی فلسفهٔ حق هگل در سال ۱۸۲۱ برای استفادهٔ مرتبط با تدریسش منتشر شد. این کتاب تلاشی برای ارائهٔ فلسفهٔ عملی در تمامیت فشردهٔ آن و دستگاه کامل

هگل در قلمرو ایجابی خرد عملی بود. از آنجاکه «فلسفهٔ زمانهٔ رایجش را در اندیشه می‌یابد» و از آنجاکه خود قانون هم ساختهٔ خرد است، وظیفهٔ فلسفه نه جایگزینی واقعیت سیاسی، بلکه فهم خردمندی‌ای است که در آن قرار دارد. عبارت مشهور «واقعی خردمندانه و خردمندانه واقعی است» از همین جا می‌آید.

پس از آن، تنها نوشتهٔ مفصلی که هگل تقریر کرد، آماده‌سازی درس‌هایش دربارهٔ فلسفهٔ دین و فلسفهٔ تاریخ جهانی بود. در فلسفهٔ تاریخ بار دیگر اصل او عبارت بود از اینکه «خرد جهان را می‌راند و بنابر این، تاریخ جهانی خردمندی را پیش می‌برد.» به این ترتیب هگل می‌گفت: «هدف تاریخ جهانی این است که روح به شناختی انضمامی از آنچه که واقعاً خود اوست، دست یابد و آن را برای جهان موجود تحقق بخشیده و خود را چیزی عینی سازد.» روح جهانی از راه کنش افراد به هدف خویش می‌رسد، آن هم به‌ویژه از راه کنش افراد تاریخی جهانی که مفهوم کلی را تحقق می‌بخشند، هرچند بیندارند که تحت تأثیر اهداف شخصی خودشان هستند.

درس‌های زیباشناسی هگل تنها پس از مرگ او توسط هوثو (Hotho) بین سال‌های ۱۸۳۵ تا ۱۸۳۸ منتشر شد. از نظر هگل مفاد دین و فلسفه و هنر با هم منطبق‌اند. دولت و کلیسا همانند فلسفه و دین به هم مربوطند. سرانجام فلسفه صرفاً شناخت مطلقانه برای انسان نیست، بلکه کمال واقعیت خدا است و از همین رو فلسفه در میان سه‌گان، بالا برترین جای را به خود اختصاص می‌دهد.

همسر هگل در سفرها همراه او نمی‌شد. همین زمینه‌ای شد برای نگارش نامه‌های زیادی از سوی هگل برای همسرش تا جزئیات سفرهایش مانند رابطهٔ خاصش با گوته، بازدیدش از لاهه، ستایش اش از هلند و زیبایی وین را در آن نامه‌ها شرح دهد. در برلین زندگی زناشویی او در خانه همراه با روابط اجتماعی‌اش لذت‌بخش بود. او عاشق همسر و فرزندانش بود و برای خرسندی مهمانانش هر چه می‌توانست می‌کرد. ولی نوعی سخت‌گیری داشت که می‌توانست نصیب هرکسی شده و او را گوشمالی دهد و نیز شیوه‌های منظم و سبک قاطعانهٔ رفتارش حتی میان او و دوستانش هم فاصله می‌انداخت. موضع قاطعش دربارهٔ مسائل سیاسی اغلب زمینهٔ برآشفتگی و آزردهی خودش می‌شد.

## مرگ هگل (۱۸۳۱)

در تابستان ۱۸۳۱ نوعی وبا در برلین گسترش یافت که به‌گونه‌ای غیرمنتظره هگل را در ۱۴ نوامبر ۱۸۳۱ در سن ۶۱ سالگی از پا درآورد. البته هستند کسانی که بر این باورند که علت مرگ او تشدید بیماری مزمن معده‌درد او بوده است که قبلاً در ۱۸۲۷ در سفرش به پاریس خود را به‌طور جدی نشان داده بود و بار دیگر در تابستان ۱۸۳۰ او را سه ماه بستری کرده بود. البته برای هیچ‌کس نوع بیماری‌ای که او را از پا درآورد، هیچ اهمیتی نداشته است. مراسم تدفین او در خور اهمیتش باشکوه برگزار شد. او در کنار فیشته و نزدیک کارل زولگار (Karl Solger) یعنی



جایی که خودش هنگام به خاک سپاری زولگار برگزیده بود، به خاک سپرده شد.

### پس از هگل (تا اواسط نیمه دوم سده نوزدهم)

پس از مرگ هگل دانشجویان تعلیم یافته اش خود را موظف به ادامه کار او و حفظ و انتقال تعالیمش برای نسل های آینده کردند



نمونه ای از دستخط هگل

و تنها در زمینه علم طبیعی بود که تأثیر آنها به نظر طرفداران کمی را جلب کرد. هیچ یک از دانشجویان هگل به نظر برخوردار از خلاقیت استاد نبودند، ولی تلاش های عالم نمایانه آنها بزودی موضوع ریشخند قرار گرفت. هنگامی که شلینگ کرسی فلسفه طبیعی در دانشگاه برلین را گرفت، هر چند تا آنجا که می توانست توجه ها را به خود جلب کرد، ولی صرفاً نظریه ای کم کیفیت تر از نظر هگل ارائه داد و برای پوشاندن این کاستی ناچار به استفاده از عبارات رازآلود و مشوش کننده شد، بی آنکه اندیشه خود یا دیگری را بسط دهد. به همین دلیل فلسفه طبیعی در برلین دوامی نیافت و همراه با آن، زمانه علم طبیعی تأثیر بی قید خود را اعمال کرد. مخالفان هگل تنها در میان دانشمندان علوم طبیعی نبودند.

تصور او از تاریخ چونان خرد در حال آشکارگی توسط کسانی مورد هجوم قرار گرفت که تصویری تجربی تر یا حتی رومانیک تر از تاریخ داشتند. حتی دانشجویان مکتب هگلی به دو سویه مخالف تقسیم شدند: جناح راست محافظه گرا که از سنت تاریخی در سیاست، فلسفه و الهیات دفاع می کرد و جناح چپ افراطی که روش دیالکتیک را به اصلی از انقلاب تبدیل کرد. باید خاطر نشان سازیم که هر دو جناح معطوف به بُعد تاریخی تجربی تر وجود بودند که از جریان هگلی بسط عقلانی، مفهومی و منطقی روح تهی بود. دیوید اشتراوس، برونو باور، کارل روزنکراوتس هر یک موضع متفاوتی در تفسیر هگلی از مسیحیت را اتخاذ کردند.

در ۱۸۳۹ لودویگ فویرباخ نقدی از فلسفه هگلی به مثابه ارتقای آن منتشر کرد و طی آن، مطلق را از روح به انسان فروکشید و الهیات را به انسان شناسی و عشق به خدا را به عشق به انسانیت تبدیل کرد. در دهه شصت سده نوزدهم پیروزی علوم

طبیعی تجربی خودنمایی کرد و فلسفه های ماده گرایانه چیره گشت. در این برهه فلسفه طبیعت هگل مورد ریشخند واقع می شد.

در سال ۱۸۴۵ کارل مارکس مانند فویرباخ کوشید تا هگل را با مفاهیم مربوط به انسان و طبیعت چونان موضوع بسط دیالکتیکی و نه مفهوم ایده مطلقانه تفسیر کند. بعلاوه آنجا که هگل معتقد بود که خودآگاهی دستاورد کار آدمی است، مارکس این کار را از خودبیگانگی آدمی در آنچه تولید می کند، معرفی کرد. فریدریش انگلس هم به همین شیوه کوشید تا موضوعی طبیعی تر برای فلسفه اثبات کند.

### پس از هگل (سده بیستم)<sup>۱</sup>

فلسفه هگل که طی دهه های اولیه پس از مرگش یا محل توجه قرار نمی گرفت یا مورد هجوم مخالفان قرار می گرفت، در سده بیستم چونان غول خفته ای که از خواب برمی خیزد، دوباره قد برافراشت. این خیزش همراه با بازخوانی غیرمارکسیستی از آن رخ می داد، هر چند سایه مارکسیسم یا اندیشه های مشابه آن هیچ گاه کاملاً آن را رها نکرد. تفسیرهای هیدگر از پدیدارشناسی هگل جریانی را رقم زد که گادامر و ورنر مارکس و دیگران آن را ادامه دادند. در فرانسه کوژو گسترده ترین جریان هگل گرایی را رقم زد که تأثیرات آن در سراسر اروپا و آمریکا تا به امروز هم حضور جدی دارد. اندیشمندان پست مدرن هم به تأثیر از هیدگر و هم کوژو سخت به اندیشه هگلی توجه کرده اند. ولی نکته جالب توجه مراجعه فیلسوفان تحلیلی به فلسفه هگل است که مرز فلسفه های قاره ای و تحلیلی را به هم ریخته است تا جایی که امروزه نه تنها شاهد تفسیرهای تحلیلی از فلسفه هگل هستیم، بلکه برخی فیلسوفان تحلیلی مانند جان راولز و ریچارد رورتی در زمینه های مختلفی خود را هگلی می خوانند. هر چند هگل گرایی در سده بیستم و تاکنون جنبه های گوناگونی داشته، ولی نباید در این شکی داشت که زنده ترین وجه اندیشه هگل در این دوره با نظر به کتاب پدیدارشناسی روح رقم خورده است.<sup>۲</sup>

### کتاب های هگل (آلمانی و انگلیسی)

- *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1952.
- *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Berlin 1830; ed. G. Lasson & O. Pöggler (Hamburg, 1959).
- o In the third volume of this work, The Philosophy of Spirit, the section on Objective Spirit corresponds to Hegel's *Philosophy of Right*.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. J. Hoffmeister. Hamburg, 1955.
- *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 2<sup>nd</sup> edn. hrsg. G. Lasson. Leipzig, 1921.
- o This is the most recent edition referred to in T.

House Press. The Dover edition has a new introduction by C. J. Friedrich.

• *Political Writings*. Eds. L. Dickie & H. B. Nisbet. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

• *Politische Schriften*, Nachwort von Jürgen Habermas. Frankfurt/Main, 1966. A more recent edition of the material of the *Schriften zur Politik* (see below).

• *Reason in History*, trans. R. S. Hartman. New York, 1953. The introduction to Hegel's lectures on the *Philosophy of World History*.

• *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, 2<sup>nd</sup> ed. hrsg. Georg Lasson. Leipzig, 1923. This is the basis of T. M. Knox's translations in *Hegel's Political Writings*, 1964.

• *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, trans. H. S. Harris & T. M. Knox. Albany, NY: State University of New York Press, 1979.

• *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister. Hamburg, 1955.

o This is the fourth edition of Hegel's lectures on the Philosophy of World History given in Berlin from 1822-1830; the previous editions were done by Eduard Gans (1837), Karl Hegel (1840), and Georg Lasson (1917, 1920, 1930). In the 1930 edition, Lasson added additional manuscript material by Hegel as well as lecture notes from students, which are preserved in Hoffmeister's edition.

• *Werke*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.

o This is the most recent and comprehensive collection of Hegel's works. His social and political writings are contained in various volumes.

### پی‌نوشت‌ها

\* A BRIEF ILLUSTRATED, BIOGRAPHY (b.1770 - d.1831), (Some of the material and illustrations are from F. Wiedman's *Hegel*)

۱. این پاراگراف افزوده مترجم است.

۲. برای آشنایی بیشتر با جریان‌های مختلف هگل‌پژوهی در سده بیستم ر.ک: سفیدخوش، میثم، «اختلاف در ایده پدیدارشناسی هگل: دلایل، دسته‌بندی و ارزیابی نقدی» چاپ‌شده در نشریه علمی پژوهشی شناخت، دانشگاه شهیدبهشتی، شماره ۶۲/۱ سال ۱۳۸۹.

M. Knox's translation of 1952.

• *Hegel's Logic*, trans. William Wallace. Oxford University Press, 1892.

• *Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller. Oxford University Press, 1977.

• *Hegel's Philosophy of Mind*, trans. William Wallace & A. V. Miller. Oxford University Press, 1971.

• *Hegel's Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox. Clarendon Press, 1952; Oxford University Press, 1967.

• *Hegel's Political Writings*, trans. T. M. Knox, with an introductory essay by Z. A. Pelczynski. Oxford: Clarendon Press, 1964.

o This contains the following pieces: "The German Constitution," "On the Recent Domestic Affairs of Wurtemberg ...," "The Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Wurtemberg, 1815-1816," and "The English Reform Bill."

• *Hegels sämtliche Werke*, vol. VIII, ed. E. Gans. Berlin: 1833, 1<sup>st</sup> ed.; 1854, 2<sup>nd</sup> ed..

o These were the first editions of the material of *The Philosophy of Right* to incorporate additions culled from notes taken at Hegel's lectures. T. M. Knox reproduces these in his 1952 translation.

• *Jenaer Realphilosophie I: Die Vorlesungen von 1803/4*, ed. J. Hoffmeister. Leipzig, 1913.

• *Jenaer Realphilosophie II: Die Vorlesungen von 1805/6*, ed. J. Hoffmeister. Hamburg, 1967.

• *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, trans. H. B. Nisbet, with an introduction by Duncan Forbes. Cambridge University Press, 1975.

o This is based on the 1955 German edition by J. Hoffmeister.

• *Natural Law*, trans. T. M. Knox, with an introduction by H. B. Acton. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1977.

•

• *The Philosophy of History*, trans. J. B. Sibree. New York: Dover Publications Inc., 1956.

o This is a reprint of the 1899 translation (the first was done in 1857) of Hegel's *Lectures on the Philosophy of History*, published by Colonial



مدفن هگل

کتاب سترگ پدیدارشناسی روح هگل دومین لباس فارسی خود را به تن کرد. آن قبای نخست که خانم جیلی بر تن این شاهکار هگل کرده بود، سخت بی‌تناسب بود و از فرط بی‌قوارگی شهره خاص و عام گشت: برگردانی بدون ذکر منبع و ویراست مرجع، بدون آوردن معادل‌ها، بدون هیچ نشانی از یک کار دانشگاهی دقیق و قابل اعتماد، پر از اشتباهات دستوری و معنایی و رسواتر از همه ناراست‌گویی آشکار درباره برگردان آن از زبان آلمانی. ولی دومین لباس هرچند پی‌آیند آن اولی است، ولی از کژی‌های آن پیروی نکرده و چنان که از شأن مترجم یعنی استاد باقر پرهام برمی‌آید، به رغم اشکالاتی که به نظر دارد و ما به آنها اشاره خواهیم کرد، اثری است جدی با رعایت بسیاری از اسلوب‌های یک ترجمه درخور که برای ما نوآموزان آموزنده است. مترجم در آغاز پیش‌گفتاری بر ترجمه نوشته که به جای فضل فروشی و اظهارنظرهای عجیب و پرخاشگرانه نسبت به مناسبات سیاسی هیدگر با رژیم آدم‌خوارهای نازی! و آش‌بی‌مایه هرمنوتیک معاصر! و اندیشه‌های سست کیرکگور و سپس سرهم کردن مارکس و انگلس با سعدی و نظامی و فیزیک کوانتوم برای اثبات حقانیت هگل (همه کارهایی که خانم جیلی در پیشگفتارش بر پدیدارشناسی کرده) به جای همه اینها اطلاعات مناسبی درباره شیوه و سرشت ترجمه کتاب به دست خواننده می‌دهد. این پیش‌گفتار بی‌درنگ مراجع ترجمه را معرفی می‌کند.

دو ترجمه از ژان هیپولیت که یکی بر دیگری تقدم دارد، پایه کار مترجم و مرجع اصلی او بوده است. پرهام دلیل گزینش خود را یکی مقام علمی هیپولیت به عنوان یک هگل شناس سرشناس و دیگری پانویس‌های توضیحی ارزشمند او در سراسر متن معرفی می‌کند. علاوه بر هیپولیت دو ترجمه فرانسوی دیگر هم مورد مراجعه مترجم بوده‌اند که یکی از آنها ترجمه‌ای لفظ به لفظ از پدیدارشناسی معرفی شده است. علاوه بر اینها مترجم می‌گوید دو ترجمه انگلیسی هم داشته است که با حروف اختصاری e و d از آنها یاد می‌کند و نهایتاً اینکه همه اینها با متن آلمانی تطبیق داده شده‌اند. البته مترجم بی‌هیچ واهمه‌ای آلمانی‌دانی خود را اندک معرفی می‌کند و حتی با توضیح شیوه آشنایی‌اش با زبان آلمانی متواضعانه میزان آشنایی‌اش با این زبان را مشخص می‌کند.

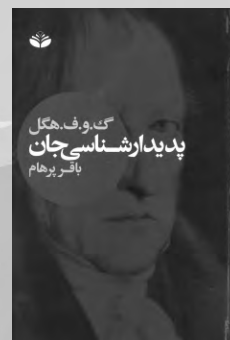
به نظر می‌رسد که این بیان صادقانه شأن مترجم را بالا می‌برد و به خودی خود از ارزش علمی ترجمه او دست کم چیزی کم نمی‌کند. ترجمه متن بسیار دشوار پدیدارشناسی هگل آن هم از زبان معتبر فرانسوی و از قلم صاحب نامی چون هیپولیت ارزش علمی درخوری دارد که البته با تطبیق آن با متن آلمانی بر ارزش آن افزوده هم شده است. پس هیچ ضرورتی ندارد که مترجمی که از زبان فرانسه یا انگلیسی اقدام به ترجمه این اثر یا مانند آن می‌کند، در خود احساس حقارت کند تا در پی آن ناچار به ناراست‌گویی شود و این چیزی است که ظاهراً گریبان خانم جیلی را گرفته است. به هر روی ترجمه استاد پرهام نمونه خوبی از یک ترجمه با ارجاع درست و صادقانه به شمار می‌آید. مترجم در مقدمه خود توضیحات دقیق‌تری پیرامون مراجع

مروری انتقادی به

# ترجمه دوم پدیدارشناسی هگل

میثم سفیدخوش

msefidkhosh3@yahoo.com

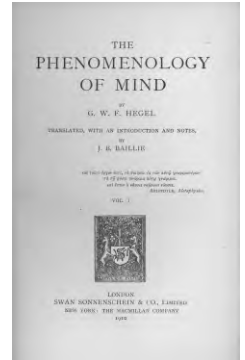


پدیدارشناسی جان؛  
گ. و. ف. هگل؛  
باقر پرهام؛  
تهران: کندوکاو، ۱۳۸۷

خود به ویژه اطلاعات کامل‌تری درباره مرجع اصلی خود - یعنی ترجمه هیپولیت - به دست داده و ضمن آن، شأن علمی هیپولیت و ارزش ترجمه او از پدیدارشناسی را یادآور شده است؛ اطلاعاتی مفید. باید گفت که این مقدمه که پس از پیش‌گفتار آمده، همان مقدمه او بر چاپ پیشین پیش‌گفتار هگل بر پدیدارشناسی است که به تنهایی ترجمه و منتشر شده بود. در پیش‌گفتاری که مترجم در آغاز نگاشته، پس از توضیحات مجملی درباره مراجع کتاب، بی‌درنگ درگیر توضیح برگردان‌های فارسی برخی از مفردات مهم فلسفی هگل شده است که ما هم باید درباره آنها تأمل کنیم،

استفاده نماید. این کار همان‌گونه که گفتیم به خودی خود اشکالی ندارد، ولی با در نظر گرفتن دو نکته، ترجمه فارسی این کتاب را از این ترجمه هیپولیت دارای اشکال می‌کند.

نخست اینکه ترجمه فارسی عملاً بیش از یک واسطه پیدا کرده است و همین مسئله تا حدی فضای متن فارسی را از متن اصلی دور کرده است. این یک وضع طبیعی است. زیرا متن فارسی از متن فرانسوی ترجمه شده و متن فرانسوی هم از متن انگلیسی که ترجمه متن اصلی است، ترجمه شده است. این امر موجب شده تا رنگ و بوی ترجمه نسبت به متن اصلی تا حدی نامتعارف باشد.



**پدیدارشناسی روح**  
**دست‌آوردن‌هایی**  
**فعالیت فلسفی**  
**هگل در دوره**  
**یناست. این دوره**  
**از آغازین سال**  
**سده نوزدهم**  
**میلادی تا هفت**  
**سال پس از آن**  
**ادامه داشته و**  
**هگل برخی از**  
**مهم‌ترین گام‌های**  
**خود برای رسیدن**  
**به جایگاه ویژه**  
**فلسفی‌اش را**  
**در آن دوره**  
**برداشته است.**

دوم اینکه مرجع ترجمه هیپولیت یعنی متن انگلیسی هم اشکالاتی دارد و امروزه که از پدیدارشناسی روح هگل چندین ترجمه به زبان انگلیسی ارائه شده است، روشن است که ترجمه مرجع هیپولیت ترجمه چندان مناسبی نیست. البته زمانی که هیپولیت در پایان دهه سی سده بیستم میلادی به ترجمه پدیدارشناسی همت گماشت، تنها ترجمه انگلیسی در دست همان ترجمه‌ای بود که او برگزید. اچ بی بیلی در ابتدای همان دهه ترجمه خود را با عنوان کاملاً انگلیسی *the Phenomenology of Mind* عرضه کرده بود. طبیعی است که هیپولیت راه دیگری جز گزینشی که کرده بود، نداشت، ولی طرفه اینجاست که استاد پرهام هم امروز برای تطبیق ترجمه خود بار دیگر همان ترجمه انگلیسی بیلی را برگزیده و ترجمه‌های دیگر انگلیسی

ولی پیش از آن بهتر است با مراجعه به مقدمه مترجم که همان مقدمه او بر چاپ مجزای پیش‌گفتار کتاب در سال‌های پیش است، به مسئله مراجع ترجمه بازگردیم.

در این مقدمه پرهام توضیحات مفصلی درباره منابع خود به دست می‌دهد که از میان آنها وضعیت ترجمه فرانسوی هیپولیت را مفصل‌تر از همه توضیح می‌دهد و از همین رو ما نیز تأملی نقادانه نسبت به این مرجع که مرجع اصلی است روا می‌داریم.

ژان هیپولیت پس از تلاش کسانی چون الکساندر کویره، الکساندر کوژو، و ژان وال برای ترجمه پاره‌هایی از پدیدارشناسی، نخستین ترجمه کامل کتاب را به زبان فرانسوی عرضه کرده است. نکته بسیار اساسی که نقد ما از ترجمه فارسی را نیز موجب می‌شود، مرجع ترجمه هیپولیت است. هیپولیت به رغم نام به درستی بزرگش، با زبان آلمانی آشنایی بسیار اندکی داشته و از این رو در ترجمه این کتاب ناچار بوده تا از ترجمه انگلیسی این کتاب

مانند ترجمه کلاسیک میلر را در حاشیه قرار داده یا ترجمه پینکارد را نادیده گرفته است. اگر برای هیپولیت چاره‌ای جز گزینش ترجمه بیلی نبوده، برای پرهام چنین تنگنایی وجود نداشته و با توجه به ارزش بیشتر ترجمه‌های متأخر می‌باید از آنها استفاده مهم‌تری می‌کرد، نه اینکه یا آنها را نبیند یا در حاشیه قرار دهد.

کاستی دیگری که پی‌آیند همین کاستی اخیر است، صورت غیر انتقادی ترجمه این کتاب کلاسیک و دشوار است. روشن است که این کتاب مخاطبان خاصی دارد. مخاطبان این کتاب تحصیل‌کردگان رشته فلسفه و شاید جامعه‌شناسی و علوم سیاسی آن هم در مقاطع بالا هستند. زیرا دانشجویان کارشناسی رشته فلسفه هم شاید بتوانند تنها استفاده‌ای اجمالی از آن ببرند. به همین دلیل نوع و سطح استفاده از این کتاب، بسیار تخصصی است و چنین استفاده‌ای این ضرورت را ایجاد می‌کند که ما ترجمه‌ای انتقادی از این اثر را در اختیار می‌داشتیم. تمام متن این کتاب پر

از جملات مبهم و چند پهلوست که همه آنها ارزش معنایی مهمی دارند. از حیث زبانی هم جملات سراسر ساده و کوتاه نیستند و همین موجب حساسیت بیشتر کار ترجمه اثر می‌شود. بدیهی است که وجود یک ترجمه انتقادی تا اندازه زیادی به فهم دقیق تر متن یاری رسانده یا دست کم به خواننده متخصص این اجازه را می‌دهد تا بتواند خود از میان ترجمه‌های ممکن اجتهاد کرده و یکی را برگزیند و البته ترجمه برگزیده مترجم کتاب را هم در اختیار داشته باشد. متأسفانه ترجمه استاد پرهام اصولاً ترجمه‌ای انتقادی نیست. البته در مقدمه می‌خوانیم که مترجم ترجمه‌اش را با چند مرجع تطبیق داده است، ولی روشن است که صرف این کار ترجمه او را انتقادی نمی‌سازد. البته در مواردی کار انتقادی هم صورت گرفته است؛ یعنی موارد تطبیق داده شده با متون و مراجع دیگر در پاورقی متذکر شده‌اند که فراگیر نیست و جزء برنامه کاری مترجم نیست. بماند از اینکه همین تذکرها هم موردی هم بیشتر در پیش‌گفتار دیده می‌شوند و هرچه پیش می‌رویم، نشانه‌های کمتری از این تطبیق‌های موردی را می‌بینیم. معنای این سخن بی‌شک این نیست که استاد پرهام به مراجع دیگر مراجعه نکرده و تطبیقی نداده‌اند، بلکه سخن بر سر این است که نتیجه تطبیق‌ها و مراجعات ایشان به متون گوناگون بجز در چند مورد که ابدأ کافی نیست، در ترجمه ایشان به صورت روشن و مشخصی بازتاب نیافته و عرضه نشده است و احتمالاً آن تطبیق‌ها تنها در اجتهاد خودشان مؤثر بوده است و بس.

### مروری به کتاب پدیدارشناسی هگل

پیش از آنکه نگاه انتقادی خود به ترجمه کتاب پدیدارشناسی را پی‌گیریم، اشاره‌ای به اهمیت و جایگاه این اثر سترگ برای ناآشنایان رواست. پدیدارشناسی روح دستاورد نهایی فعالیت فلسفی هگل در دوره نیاست. این دوره از آغازین سال سده‌ی نوزدهم میلادی تا هفت سال پس از آن ادامه داشته و هگل برخی از مهم‌ترین گام‌های خود برای رسیدن به جایگاه ویژه‌ی فلسفی‌اش را در آن دوره برداشته است. پدیدارشناسی روح به مثابه نخستین اثر بزرگ مستقل هگل و نخستین بخش از دستگاه فلسفی او بود که طرح آن را در همین ینا درانداخته بود. البته همان‌طور که می‌دانیم هگل در ادامه طرح خود را تغییر داد و پدیدارشناسی جایگاه اولیه خود را در دستگاه هگلی از دست داد. فعالیت‌های سپسین هگل به همان اندازه این کار سترگ و بنیادین بودند و از همین روی هگل هیچ‌گاه فرصت این را نیافت که بار دیگر به کتاب پدیدارشناسی بازگشته و آن را بازبینی کند. البته وی چند ماه پیش از مرگش به این کار اقدام کرد، ولی بیماری و سپس مرگ به او اجازه چنین کاری نداد و تنها چند پاورقی توضیحی از دل این بازبینی باقی ماند.

به هر روی ساختار کلی کتاب دربرگیرنده یک پیشگفتار و یک دیباچه و سپس فصل‌هایی با عنوان آگاهی، خودآگاهی، خرد، روح، دین و دانش مطلق است. از این میان پیش‌گفتار را پس از پایان نگارش کتاب نگاشته و در آغاز کتاب قرار داده است. بسیاری

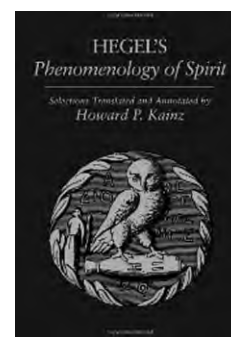
از مفسران هگل این پیش‌گفتار مفصل را یک شاهکار مستقل فلسفی قلمداد کرده‌اند و از آن به‌عنوان چکیده کل اندیشه هگل یاد کرده‌اند. هگل کتاب خود را در ینا نگاشت، ولی به دلیل ورود سپاه فرانسه به ینا ناچار شد تا از آنجا گریخته و به بامبرگ رود و در آنجا کتابش را منتشر کند. این متن در آلمانی چندین بار ویرایش و چاپ شده است که از میان آنها چاپ آن توسط هوفمایستر غالباً مرجع اصلی قرار گرفته است.<sup>۱</sup> البته پس از آن در سال ۱۹۶۹ تا ۱۹۷۱ او مولدنهاور و مارکوس میشل ویرایش دیگری از این اثر به دست داده‌اند<sup>۲</sup> که تفاوت چندانی با ویرایش هوفمایستر ندارد جز

اینکه در این ویرایش اخیر پانوشته‌های توضیحی‌ای که هگل چند ماه پیش از درگذشتش بر بخش‌هایی از کتاب نوشته بود را افزوده است. تقریباً بیشتر ترجمه‌های پدیدارشناسی روح مبتنی بر ویرایش هوفمایستر هستند.

در انگلیسی نخستین بار بیلی<sup>۳</sup> این اثر را در آغاز دهه سی سده بیستم ترجمه کرد که چندان مورد قبول پژوهشگران واقع نشد، ولی میلر در سال ۱۹۷۷ ترجمه‌ای از این اثر ارائه داد<sup>۴</sup> که تا حدود زیادی رضایت بخش به شمار آمده است؛ هرچند تا اندازه‌ای خصلت تفسیری دارد و سرسختانه پای‌بند متن اصلی نیست. باز در سال ۲۰۰۸ ترجمه دیگری از این اثر توسط تری پینکارد شارح برجسته هگل ارائه شده<sup>۵</sup> که دو ویژگی برتر دارد: نخست اینکه بسیار بیشتر از میلر پای‌بند ساختار زبانی هگل است و دوم اینکه متن انگلیسی و آلمانی را با هم و در کنار هم قرار داده است و به پژوهشگر اجازه می‌دهد تا همواره ترجمه را با متن اصلی تطبیق دهد.

کتاب پدیدارشناسی روح در میان آثار هگل وضعیت ویژه‌ای دارد. ارنست بلوخ این کتاب را این‌چنین توصیف می‌کند: «کتاب پدیدارشناسی روح اثری است که در ادبیات فلسفی بی‌همتا است. مضمون کتاب همچون خورشید است که از یک کانون پرتوهای متعددی ساطع می‌کند. دارای آهنگی دیونسیسی ولی به طور دقیق منظم است. هیچ کجا دقیق تر نمی‌توان مشاهده کرد که اندیشه بزرگی این‌چنین در حال طلوع است.»<sup>۶</sup> فیندلی نیز خود را از زمره بسیاری از هگل‌شناسانی معرفی می‌کند که این اثر را مهم‌ترین اثر پخته و جا افتاده هگل می‌دانند.<sup>۷</sup> اگر از تعابیر متعدد ستایش‌آمیز درباره این اثر صرف‌نظر کنیم، نگاهی ساده به ادبیات هگل‌شناسی به خوبی نشان می‌دهد که پس از دو سده از انتشار آثار هگل تنها این کتاب پدیدارشناسی روح است که هیچ‌گاه از چشم اندیشمندان و فیلسوفان دور نیفتاده و همواره مورد تفسیر و الهام‌گیری واقع شده است.

**ژان هیپولیت پس از تلاش  
کسانی چون الکساندر کویره،  
الکساندر کوژو، و ژان وال برای  
ترجمه پاره‌هایی از پدیدارشناسی،  
نخستین ترجمه کامل کتاب را به  
زبان فرانسوی عرضه کرده است.  
نکته بسیار اساسی که نقد ما  
از ترجمه فارسی را نیز موجب  
می‌شود، مرجع ترجمه  
هیپولیت است. هیپولیت به رغم  
نام به درستی بزرگش، با زبان  
آلمانی آشنایی بسیار اندکی داشته  
و از این رو در ترجمه این کتاب  
ناچار بوده تا از ترجمه انگلیسی  
این کتاب استفاده نماید.**



خود هگل پس از انتشار کتاب پدیدارشناسی چنان درگیر آفرینش بخش‌های دیگر دستگاه فلسفی‌اش شد که جز در اواخر عمر نتوانست بار دیگر بدان توجه جدی کند. دانشجویان بی‌واسطه هگل به دلایل بیرونی که بررسی آن خارج از بحث ماست، اغلب آنچنان مجذوب فعالیت منطقی استاد بودند که به آثار دیگر وی چندان نمی‌پرداختند. ولی در این دوره، کتاب پدیدارشناسی در جای دیگری مورد توجه بود. این زمینه عبارت بود از: یکی نزد هگلی‌های جوانی که با اندیشه‌های سوسیالیستی دقیقاً از آغاز دهه سده نوزدهم فعالیت خود را با الهام از کتاب پدیدارشناسی و برخی نوشته‌های دیگر آغاز کردند؛ و دیگری نزد سرآغازگر اندیشه اگزیستانسیالیستی یعنی کیرکگور که در طراحی مفاهیم مهمی چون ترس و لرز و مانند آن و نیز در نفس توجه به رویکرد غیر انتزاعی به مسائل و موضوعات فلسفی بی‌واسطه از این اثر الهام گرفت. طرفه اینجاست که فعالیت اصلی هر دو جریان البته بی‌شک در نقد صریح رویکرد فلسفی هگل است و آنها اصولاً نقد هگل و هگل‌گرایی را جزئی از تعریف رویکرد فلسفی خود معرفی می‌کردند. در واقع می‌توان گفت آنها از پدیدارشناسی الهام می‌گرفتند، ولی از هگلیانسیسم که گرایشی افراطی به منطقی‌گرایی و مفهوم‌گرایی هگلی بود، انتقاد می‌کردند.

بیرون از این دو جریان، در همان اوایل نیمه دوم سده نوزدهم، فیلسوفانی چون رودولف هایم<sup>۸</sup> و مانند او به تفسیر مستقیم پدیدارشناسی پرداختند، ولی احیای جدی این اثر در نیمه نخست سده بیستم با فعالیت تفسیری مارتین هیدگر در آلمان و الکساندر کوژو در فرانسه و سپس شاگردان آنها در این دو کشور صورت گرفت و در نیمه دوم سده بیستم به طور مفصل در جامعه فلسفی آمریکا مورد توجه قرار گرفت تا جایی که برخی از نوعی رنسانس در بازگشت به پدیدارشناسی هگل در این دوره سخن گفته‌اند. چراکه حتی امروزه چندین دهه است که بسیاری از فیلسوفان تحلیلی هم از وجوه گوناگونی به این اثر توجه کرده‌اند. به همین دلیل است که امروزه با مقایسه‌ای میان آثاری که درباره فلسفه هگل نگاشته شده، می‌توانیم ادعا کنیم که بی‌شک زنده‌ترین اثر هگل کتاب پدیدارشناسی روح است.

طرفه اینجاست که استاد پرهام هم امروز برای تطبیق ترجمه خود با دیگر همان ترجمه انگلیسی بیلی را برگزیده و ترجمه‌های دیگر انگلیسی مانند ترجمه کلاسیک میلر را در حاشیه قرار داده یا ترجمه پینکاردا را نادیده گرفته است. اگر برای هیپولیت چاره‌ای جز گزینش ترجمه بیلی نبوده، برای پرهام چنین تنگنایی وجود نداشته و با توجه به ارزش بیشتر ترجمه‌های متأخر می‌باید از آنها استفاده مهم‌تری می‌کرد، نه اینکه یا آنها را نبیند یا در حاشیه قرار دهد.

### مروری انتقادی به ترجمه فارسی استاد پرهام از پدیدارشناسی

پس از اشاره‌ای به وضعیت خود کتاب پدیدارشناسی می‌توانیم بار دیگر به ترجمه فارسی آن برگردیم. به این منظور چند نکته انتقادی را در این باره مطرح می‌کنیم و ابتدا اشاره‌ای به انتقادهایی

هم که در ابتدا مطرح کردم هم می‌نمایم. نکته‌ای مهم اما این است که انتقادهایی که در ادامه مطرح می‌کنم، همگی مستقیماً به مترجم فارسی بر نمی‌گردند، بلکه برخی از آنها که مشخص خواهم کرد، به هیپولیت برمی‌گردند، ولی از آن رو که کار هیپولیت گزینش مترجم فارسی است در مجموع ویژگی‌های این اثر محسوب می‌شوند.

۱. ترجمه ژان هیپولیت از پدیدارشناسی ترجمه‌ای دست اول نیست، بلکه از متن انگلیسی ترجمه شده و همین موجب شده تا ترجمه فارسی واسطه‌های زیادی بخورد و لحنش زیاده از لحن متن اصلی دور باشد. مترجم می‌توانست مستقیماً یک متن انگلیسی را برگزیند تا ترجمه‌اش تنها یک واسطه داشته باشد نه دو واسطه.

۲. هیپولیت ناگذیر بوده تا از ترجمه اولیه بیلی استفاده کند. زیرا در آن زمان ترجمه دیگری از انگلیسی در دست نبوده، ولی امروز مترجم فارسی هم متن فرانسه را با ترجمه بیلی مقایسه کرده که عجیب به نظر می‌رسد. البته مترجم می‌گوید متن ترجمه میلر را هم در نظر داشته است، ولی نگاهی اجمالی به پانویست‌ها نشان می‌دهد که در موارد بسیار اندکی به متن میلر مراجعه شده که می‌توان آنها را شمرد.

۳. ترجمه پرهام اصولاً یک کار انتقادی نیست. اگر مترجم می‌خواست ترجمه‌ای انتقادی به دست دهد، علاوه بر ترجمه بیلی می‌توانست به ترجمه‌های انگلیسی زیر هم توجه کند:

• *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller with analysis of the text and foreword by J. N. Findlay (Oxford: Clarendon Press, 1977)

• *Phenomenology of Spirit*, translated by T. Pinkard, Copyright Terry Pinkard 2008

• *Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit*, translated with introduction, running commentary and notes by Yirmiyahu Yovel (Princeton: Princeton University Press, 2004).

• *Texts and Commentary: Hegel's Preface to His System in a New Translation With Commentary on Facing Pages, and "Who Thinks Abstractly?"*, translated by Walter Kaufmann (South Bend: University of Notre Dame Press, 1977).

• "Introduction", "The Phenomenology of Spirit", translated by Kenley R. Dove, in Martin Heidegger, "Hegel's Concept of Experience" (New York: Harper & Row, 1970)

• "Sense-Certainty", Chapter I, "The Phenomenology of Spirit", translated by Kenley R. Dove, "The Philosophical Forum", Vol.



این توضیحات هیپولیتی نادرست به نظر می‌رسند؛ برای نمونه در پانوشت ص ۸۸ می‌گوید: «پدیدارشناسی عبارت است از برکشیدن آگاهی مشترک؟؟ و رساندن آن به مقام دانش مطلق بر پایه دانش محسوس؟؟!!» بی شک این عبارت دو اشکال بزرگ دارد. پدیدارشناسی برکشیدن آگاهی مشترک به دانش مطلق نیست. مسیری که پدیدارشناسی برای آگاهی ترسیم می‌کند، با آگاهی مشترک، نه شروع می‌شود، نه پی‌گرفته می‌شود. این یک تقریر جامعه‌شناسانه از پدیدارشناسی است که امری تفسیری است، ولی قسمت بعد که می‌گوید «رسیدن به دانش مطلق بر پایه دانش

محسوس» دیگر واقعاً عجیب و جداً نادرست است. معنای این سخن آن است که دانش مطلق بر پایه زیست‌شناسی و شیمی و مانند آن است؟! یا در بهترین حالت معنای این سخن آن است که شناخت مطلق بر پایه شناخت محسوس است. هر دو تعبیر به شدت در مورد پدیدارشناسی ناروا و نادرستند. (این سه انتقاد را پیش‌تر مفصلاً توضیح داده‌ام).

۴. یکی از ویژگی‌های ترجمه‌های متأخر از پدیدارشناسی شماره‌بندی پاراگراف‌های کتاب است. این شماره‌گذاری البته توسط خود هگل صورت نگرفته است، ولی بی‌شک این کار موجب سهولت در استفاده از این اثر سترگ می‌شود و از همین رو امروزه مورد استقبال همگان قرار گرفته است. در واقع وجود ویراست‌ها و ترجمه‌های گوناگون و متنوع از این اثر ضرورت چنین شماره‌گذاری ای را توجیه کرده است. زیرا در غیر این صورت، یافتن مطالب مورد نظر و ارجاع دقیق و آسان و نیز امکان تطبیق قطعات در ترجمه‌های مختلف بسیار دشوار می‌شود. چنین کاری برای غالب آثار کلاسیک صورت می‌پذیرد و طبیعی است که پدیدارشناسی روح هگل نیز از این قاعده مستثنی نباشد. ولی در ترجمه‌های که جناب پرهام ارائه داده‌اند، خبری از این کار روشی بسیار ضروری نیست. خاستگاه اولیه این امر منابع پرهام است که منابع قدیمی هستند و پرهام هم همان صورت این ترجمه‌های قدیمی را حفظ کرده است. این در حالی است که وی می‌توانست به پیروی از همه ترجمه‌های متأخر پاراگراف‌ها را شماره‌گذاری کند. زیرا دست‌کم ترجمه میلر را در اختیار داشته و می‌توانسته از آن الگوبرداری کند.

یکی از مهم‌ترین دشواری‌های نگارنده همین سطور برای نگارش همین نوشته نبود این شماره‌گذاری بود. زیرا امکان تطبیق را بسیار سخت می‌ساخت؛ برای یافتن هر قطعه در متن فارسی باید زمانی بیشتر از خود تطبیق چند مرجع وقت هزینه می‌شد و این امری آزاردهنده است.

32, No 4

• "Stoicism", Chapter IV, B, "The Phenomenology of Spirit", translated by Kenley R. Dove, "The Philosophical Forum", Vol. 37, No 3

• "Absolute Knowing", Chapter VIII, "The Phenomenology of Spirit", translated by Kenley R. Dove, "The Philosophical Forum", Vol. 32, No 4

• *Hegel's Phenomenology of Spirit: Selections Translated and Annotated by Howard P. Kainz*. The Pennsylvania State University Press. *Phenomenology of Spirit* selections translated by Andrea Tschemplik and James H. Stam, in Steven M. Cahn, ed., *Classics of Western Philosophy* (Hackett, 2007).

• "Hegel's Phenomenology of Self-consciousness: text and commentary" [A translation of Chapter IV of the Phenomenology, with accompanying essays and a translation of "Hegel's summary of self-consciousness from 'The Phenomenology of Spirit' in the Philosophical Propaedeutic"], by Leo Rauch and David Sherman. State University of New York Press, 1999.

اکنون که پیرامون ویژگی غیرانتقادی کتاب سخن می‌گوییم، بد نیست به پانوشت‌های توضیحی در سراسر متن هم توجه کنیم. این پانوشت‌ها اغلب از آن هیپولیت هستند و در حکم تفسیر برخی قطعات به شمار می‌روند. بی‌شک مطالعه این پانوشت‌ها می‌تواند بسیار آموزنده باشد، ولی باز به نظر من بودن آنها در این جایگاه بیشتر گمراه‌کننده است. برای توضیح مدعایم بار دیگر یادآوری می‌کنم که هیپولیت نه تنها مترجم پدیدارشناسی بلکه مفسر آن هم هست. وی تحت تأثیر تفسیر فرانسوی از پدیدارشناسی است، هرچند لزوماً در بند تفسیر کوژوی نیست. پانوشت‌های بسیار زیادی که در این کتاب آمده هم ذیل تفسیر ویژه‌ی او قرار دارند ولی نوع بیان هیپولیت به گونه‌ای است که گویی او در حال چکیده کردن ساده محتوای متن است، ولی چنین نیست. نشان این امر از حیث ظاهری گزینشی بودن قطعات توضیحی است. همان طور که می‌دانیم چندین نفر از جمله فیندلای کتاب پدیدارشناسی را چکیده و توضیح داده‌اند. ولی شیوه کار آنها چکیده کردن کامل پاراگراف‌هاست، نه اینکه هرجا نکته جالبی به نظرشان رسیده باشد، بیان کنند. شیوه‌ای که هیپولیت در پیش گرفته می‌توانست در اثری مستقل جایگاه مناسبی می‌یافت. مترجم می‌توانست به جای این توضیحات کار خود را انتقادی کند یا اینکه خلاصه‌های فیندلای را در آخر کار ترجمه کند و مانند آن. ضمناً برخی از

ارنست بلوخ این کتاب را  
این چنین توصیف می‌کند:  
«کتاب پدیدارشناسی روح  
اثری است که در ادبیات  
فلسفی بی‌همتا است.  
مضمون کتاب همچون  
خورشید است که از یک  
کانون پر توهای متعددی  
ساطع می‌کند. دارای آهنگی  
دیونیسوسی ولی به طور دقیق  
منظم است. هیچ کجا دقیق‌تر  
نمی‌توان مشاهده کرد که  
اندیشه بزرگی این چنین  
در حال طلوع است.»



## در سال ۲۰۰۸ ترجمه دیگری از این اثر توسط تری پینکار دشارح برجسته هگل ارائه شده که دو ویژگی برتر دارد: نخست اینکه بسیار بیشتر از میلر پای بند ساختار زبانی هگل است و دوم اینکه متن انگلیسی و آلمانی را با هم و در کنار هم قرار داده است و به پژوهشگر اجازه می‌دهد تا همواره ترجمه را با متن اصلی تطبیق دهد.

۵. اشکال بعدی مربوط به افزودن تیتراهایی برای متن در جاهای خودگزینش شده است. اگر متن را تورقی کنیم، متوجه عناوینی می‌شویم که هرچند پاراگراف یک‌بار یا هرچند صفحه یک‌بار تیترا شده‌اند. خواننده اگر دقیق نداند، گمان می‌برد که این عناوین از هگل‌اند، در حالی که چنین نیست.

پیش از بیان اشکال اصلی ما به این عناوین، باید به مترجم محترم انتقاد کرد که چرا در مقدمه‌هایی که بر کتاب نگاشته، به این مطلب تصریح نکرده است. به هر روی، جناب استاد متن اصلی را که در اختیار داشته‌اند و حتماً متوجه بوده‌اند که این عناوین که کم هم نیستند از هگل نیستند؛ یا حتی خواننده باید بداند که نه تنها از هگل نیستند، بلکه چه کسی آنها را تقریر کرده و جای آنها را برگزیده تا با خاستگاه فکری و تفسیری او آشنا شود. نه، هیچ‌کدام از این اطلاعات داده نمی‌شوند. ولی نکته عجیب اینجاست که بر پایه یک گواه می‌توانیم بگوییم که مترجم گمان کرده که این عناوین از هگل‌اند. زیرا در پانوشت ص ۵۲ می‌گوید که ترجمه عنوان «دیدگاه کنونی جان» را نه بر اساس ترجمه نادرست هیپولیت، بلکه بر اساس تعبیر خود هگل آورده است. احتمالاً خاستگاه این سوءبرداشت این بوده که مترجم در فهرست متن آلمانی و متن میلر هم دیده است که عناوین مذکور آمده‌اند و دیگر مطمئن شده که این عناوین از هگل‌اند. ولی بد نبود مترجم ما از خود بپرسد که اگر این عناوین از هگل‌اند، چرا نه در متن آلمانی و نه در میلر این عناوین در متن کتاب دیده نمی‌شوند؟

اما بد نیست ما خاستگاه این تیتراها را بیان کنیم. طبیعی است

که این عناوین برگزیده جناب پرهام نیستند، بلکه ایشان بر پایه متن هیپولیت رفتار کرده‌اند، ولی خود هیپولیت هم به پیروی از متن بیلی رفتار کرده است. اما بیلی هم ظاهراً خود تقریرکننده اصلی این عناوین نیست. در متن بیلی در یک جمله توضیحی کوتاه آمده است: «ترجمه فهرست مطالب در اصل برگرفته از کتاب کاوفمن با نام هگل: متون و تفسیر است.» به این ترتیب آنچه در فهرست به عنوان محتوای بخش‌ها آمده، کلاً از هگل نیست و حتی خود هگل اصولاً فهرستی ارائه نداده است. خود هگل تنها از شش عنوان آگاهی، خودآگاهی، خرد، روح، دین و دانش مطلق و چند زیر عنوان اصلی دیگر آن هم در متن کتاب استفاده کرده و

مابقی افزوده‌های شارحان است ولی باز جالب است که در فهرست پرهام تیتراهایی اضافی زیادی هست که در منبع آلمانی ایشان و سایر منابع انگلیسی وجود ندارد و برای من روشن نیست که از کجا آمده‌اند؟! همچنین فاصله‌هایی در چاپ و صفحه‌بندی کتاب وجود دارد که از سوی مترجم صورت گرفته‌اند و کاملاً بی‌مناسبت؛ یعنی مثلاً متن یگانۀ پیش‌گفتار به صورت چند بخش جداگانه منتشر شده که عجیب است و من درآوردی.

ولی مشکل اصلی عدم پوشش کامل و مناسب محتوای متن با عناوین برگزیده است. البته شاید هر کس بخواهد عنوانی را برای تیترا چند پاراگراف از این کتاب گزینش کند، کارش دچار این کاستی باشد. زیرا متن کتاب در هر پاراگراف به ویژه در پیش‌گفتار از چنان غنایی برخوردار است که گزینش یک عنوان نمی‌تواند تمام مطالب را پوشش دهد. ما می‌توانیم عناوینی توضیحی برای توضیح خط سیر کلی مباحث برگزینیم، ولی این عناوین را نمی‌توانیم تیترا بخش‌هایی متمایز قرار دهیم؛ زیرا نه تنها نفس برش چند پاراگراف از کل متن در فهم کار هگل رهنز است، بلکه عملاً عناوین برگزیده پوشش‌دهنده مطالب نیستند. ما می‌توانستیم این عناوین را در حاشیه متن کتاب بیاوریم و بس.

اجازه دهید برای روشن‌تر شدن مطلب نگاهی به برخی از این عناوین بیاندازیم. اولین عنوان «در باب شناخت علمی» نام دارد. مترجم فارسی این عنوان برای پنج پاراگراف نخست پیشگفتار به کار برده است. اما چنین کاری روا نیست. زیرا اولاً موضوع پاراگراف‌های اولیه بررسی یک پیشگفتار مناسب برای یک اثر فلسفی است و ثانیاً این عنوان قابل اطلاق بر کل پیش‌گفتار یا، بنا به تفسیر مورد قبول نگارنده این سطور، قابل اطلاق بر کل پدیدارشناسی روح است. البته در این مورد مترجم فارسی ما بی‌تقصیر نیست. زیرا در متن بیلی این عنوان در توضیح کل پیشگفتار آمده، ولی مترجم ما آن را تنها برای این پنج پاراگراف نخست آورده است. ولی به هر روی چون خود بیلی از شماره یک برای این عنوان استفاده کرده، شاید سوءبرداشت مترجم طبیعی باشد.

عنوان دوم از پاراگراف شش شروع می‌شود، ولی بی‌شک اگر بخواهیم از این عنوان استفاده کنیم، باید از پاراگراف پنج آغاز می‌کردیم. عنوان را ببینید: «مفهوم، اقلیم امر حقیقی و گزارش اصل آن، دستگاه علمی است.» اکنون جمله نخست پاراگراف پنج را ببینید: «قالب راستینی که حقیقت در آن جای دارد، چیزی جز دستگاه علمی این حقیقت نمی‌تواند باشد.» پاراگرافی که توضیح‌دهنده این مطلب است، آیا نباید ذیل عنوان مذکور باشد؟ اما نکته جالب اینجاست که متن بیلی عنوان مذکور را از پاراگراف پنج آغاز کرده است و معلوم نیست که این خطای فاحش از هیپولیت است یا از مترجم فارسی. از پاراگراف بعد تا پاراگراف یازده با عنوان «دیدگاه کنونی جان» نام گرفته است، ولی این نام تنها برای چند خط اول پاراگراف راست می‌آید. زیرا هگل در همین چند پاراگراف نه تنها مروری به کلیت موقعیت‌های روح در گذشته و اکنون و نه فقط اکنون می‌کند، بلکه بیش از آن، در حال بررسی



بدیل نظام علمی یعنی شهودگرایی رومانتیک برای کسب معرفت است. عنوان سوم «اصل، بر کمال نیست، بر ضد فرمالیسم» نام گرفته است. بماند از اینکه ترجمه عبارت نادرست و گنگ است<sup>۶</sup> و معنای چندانی به ذهن نمی‌رساند، موضوع بحث هم تنها در چند پاراگراف تقابل با فرمالیسم است و بیشتر به مباحث دیگر نظر دارد. به همین ترتیب می‌توانیم غالب عناوین را تا به پایان ناقص و غیرفراگیر و تاحدودی من‌عندی تلقی کنیم. دوباره تکرار می‌کنم این عناوین تنها می‌توانستند در حاشیه متن برخی از پاراگراف‌ها را خلاصه کنند، نه اینکه درون متن را موضوع‌بندی کنند.

۶. اکنون پس از اشاره به ساختار ترجمه می‌توانیم به محتوای ترجمه هم نظری اندازیم. نخستین نکته درباره مفردات است. خود مترجم هم در پیش‌گفتار خویش چند اصطلاح را که نظر خاصی پیرامون معادل درستشان در فارسی داشته فهرست کرده و توضیحاتی پیرامون آنها ارائه داده است. ما هم درباره برخی از آنها نکاتی را بیان می‌کنیم.

الف) مهم‌ترین واژه‌ای که بی‌درنگ چشم هر خواننده‌ای را در این اثر به خود جلب می‌کند، واژه جان است. پرهام روشن است که این واژه را برای Geist آورده و می‌گوید: «پدیدارشناسی جان». اهمیت معادلی که هر مترجمی برای این واژه پیش می‌اندازد، به حدی است که می‌توان کلیت سبک ترجمه او را در کل اثر در همین گزینش دریافت. ترجمه Geist به جان هم ظاهراً گزینش ویژه جناب استاد پرهام است. زیرا دست‌کم من تاکنون پیشینه‌ای برای آن سراغ ندارم و شاید هم از همین روست که وی از ص ۱۷ تا ۲۶ از کتاب خود را به توضیح دلایل گزینش خود اختصاص داده است. من از همین آغاز نظر نهایی خود را که مخالفت جدی با این برگردان است، بیان می‌کنم، ولی پیش از آن گزارشی از دلایل مترجم را برای این گزینش به دست می‌دهم تا سپس دلایل عدم موافقت خود را بیان کنم. پرهام ابتدا معادل‌های ممکن برای Geist را فهرست می‌کند: روح، روان، جان، ذهن و نفس. وی با اشاره به اینکه از این میان «تنها جان و روان فارسی‌اند و سه تای دیگر تازی‌اند» می‌گوید: باید دید متفکران و فیلسوفان ایرانی در این زمینه چه گفته‌اند و هر کدام از این پنج واژه در منابع دینی فلسفی و شاعرانه ما به چه معنایی به کار رفته است. بررسی‌های پرهام با انتقاد به بوعلی درباره این آغاز می‌شود که چرا جسد را معادل تن خوانده و چرا روان را نفس خوانده و در ادامه با مراجعه به قرآن نشان داده که نفس همان روان نیست و نفس همان «سویکت»<sup>۱۰</sup> یا سوژه هگلی است! بعد از این به بررسی مفهوم روح و جان پرداخته می‌شود. پرهام با آوردن جملاتی می‌کوشد تا نشان دهد که نزد بوعلی، نظامی، بیهقی، ناصر خسرو و فردوسی جان همان روح است در لباس فارسی. در زبان گفتار هم جان و روح یک معنا دارند و آن همان روان زندگی‌بخش است. سپس پرهام می‌گوید: «ولی مسئله اینجاست که جان چه در معنایی که هگل با مفهوم Geist از آن یاد می‌کند و چه در معنایی که نمونه‌هایش را در ادبیات کلاسیک‌مان از زبان شاعران نامدارمان نشان خواهیم داد، یک چیز است و روح

چیز دیگر... دلیلش را خواهیم گفت.» این ادعای اصلی مترجم است. هرچند با سخنان قبلیش تفاوت دارد، ولی باری، ببینیم این دلیل چیست. پرهام می‌گوید: «به فردوسی بازگردیم: از آن پس تن جانور خاک راست/ سخن‌گوی جان معدن پاک راست.» جان سخن‌گو از طریق آثارش یعنی مثلاً شاهنامه در معدن پاک باقی می‌ماند و جان هم پدیدآورنده آثار است. «معدن پاک از نظر فردوسی یعنی جهان جانانه یا جهان معنوی یعنی به زبان هگل «Die geistige Welt» (چه جهشی از فردوسی به هگل!! خوب، شاید در ادامه بحث از نظر هگل بررسی شود). بعد به

مولوی می‌رسیم که گفته «جان نبود جز خبر در آزمون» و نگفته «روح نبود جز خبر در آزمون»؛ و حافظ هم گفته «نسیم موی تو پیوند جان آگه ماست» و سعدی هم گفته «تن آدمی شریف است به جان آدمیت» و نظامی هم. پرهام بی‌درنگ می‌گوید: «باری بر تعداد این گونه شواهد به آسانی می‌توان افزود. ولی همین قدر نیز برای رساندن مقصود ما کفایت می‌کند. مقصود این است که هگل کتاب پدیدارشناسی را درست برای همین منظور نوشته است [کدام منظور؟ چرا و بر چه اساسی؟] او می‌خواهد بگوید که جان بشری[!?!] در قالب کنش و آگاهی‌های وی در زندگی چگونه شکل می‌گیرد و چگونه

از یقین حسی به... پس به این نتیجه می‌رسیم که جان در پدیدارشناسی هگل یعنی امری شناسا و شناختنی که... بی‌درنگ هم پس از این چند خط ادعای بی‌شاهد و توضیح معنای روح در قرآن را مورد اشاره قرار می‌دهد و می‌گوید: «چگونه می‌توان واژه روح را در ترجمه Geist در معنای هگلی کلمه به کار برد بی‌آن‌که نه تنها اندیشه هگل بلکه حتی بیان قرآنی موضوع در این میان مسخ و مخدوش نشود؟»<sup>۱۱</sup> واقعاً این قطعات و این بیان در خور نام پرهام نیست. این چند صفحه، هم دوری نگارنده از مباحث فلسفی را نشان می‌دهد، هم بی‌توجهی به یک استدلال درست و منظم را. در تمام این چند صفحه از هرکسی شاهد آورده می‌شود جز هگل و اصلاً درباره هگل جز چند جمله ادعایی که آوردم، سخنی به میان نمی‌آید. اینکه فردوسی یا مولوی درباره جان چه گفته‌اند، هیچ ربطی به هگل ندارد. واقعاً جای تعجب دارد از مسیر بحث مترجم. مترجم برای اثبات درستی گزینش خود ابتدا می‌باید منظور هگل از Geist را با تکیه بر متن آثار او مورد توجه و بررسی قرار می‌داد و پس از آن به بررسی دامنه معنایی معادل‌های ممکن و گزینش یکی از آنها می‌پرداخت. ولی استدلال مترجم این‌گونه پیش می‌رود: «فردوسی و مولوی و سعدی و قرآن و نظامی از این واژه و آن واژه چنین استفاده‌ای کرده‌اند و منظور هگل هم که همان است. پس معادل این واژه

**مشکل اصلی عدم پوشش کامل و مناسب محتوای متن با عناوین برگزیده است. البته شاید هر کس بخواهد عنوانی را برای تیتز چند پاراگراف از این کتاب گزینش کند، کارش دچار این کاستی باشد. زیرا متن کتاب در هر پاراگراف به ویژه در پیش‌گفتار از چنان غنایی برخوردار است که گزینش یک عنوان نمی‌تواند تمام مطالب را پوشش دهد.**



ترجمه ژان هیپولیت  
از پدیدارشناسی  
ترجمه‌های دست اول  
نیست، بلکه از متن  
انگلیسی ترجمه  
شده و همین موجب  
شده تا ترجمه  
فارسی واسطه‌های  
زیادی بخورد و  
لحنش زیاده از لحن  
متن اصلی دور باشد.  
مترجم می‌توانست  
مستقیماً یک متن  
انگلیسی را برگزیند  
تا ترجمه‌اش تنها  
یک واسطه داشته  
باشد، نه دو واسطه.

نزد هگل باید فلان باشد.» این که از صورت استدلال ایشان که سخت سفسطه‌آمیز است.

اما از حیث محتوا هم باید با ایشان چون و چرای جدی کرد، اما تنها با ادعای ایشان، زیرا ایشان چیزی درباره بار معنایی این واژه در هگل نگفته‌اند جز یک ادعای ساده که این Geist همان جان بشری است. جناب استاد، هگل با صراحت روح را خدا خوانده (هم در پدیدارشناسی و هم در علم منطق) و هزار بار آن را امر مطلق می‌خواند و برایش شرایطی به تصویر می‌کشاند که نمی‌تواند جان بشری باشد. هگل با صراحت می‌گوید یک تجلی روح همانا انسان (روح متناهی) و تجلی دیگرش طبیعت است و طبیعت چگونه می‌تواند تجلی جان آدمی باشد. من شکی ندارم که خدا در نظر هگلی با تقریر سنتی از خدا سخت متفاوت است، ولی روح هگلی به هر روی خداست، یعنی امر نامتناهی است.

نکته دوم، خاستگاه الهام هگل است. هگل مفهوم Geist را از سنت مسیحی الهام گرفته است. خاستگاه او بی شک -hei- lige Geist مسیحی است و نظر به تفسیرهای عرفانی از آن دارد.

نکته سوم، تمایز میان Geist و Seele در اندیشه هگلی است که هگل بارها بر آن صحنه گذاشته است. Seele همان چیزی است که جان بشری است و می‌تواند در تقابل با طبیعت یا هر دیگری دیگری قرار گیرد.

من در اینجا در مقام ادعا نیستم، ولی اجمالاً هر معادل‌گزینی درستی را مبتنی بر توجه به این جایگاه Geist می‌دانم. تنها پس از این است که می‌توانم به بررسی معادل‌های ممکن در فارسی بیاغزم. اینجا در مقام ادعا، همچنان واژه روح را با علم به کاستی‌هایش بهترین‌ترین گزینش می‌دانم. زیرا کاربرد روح را در عباراتی چون روح‌القدس که همان heilige Geist مسیحی است یا روح‌الله به معنای هگلی نزدیک‌تر می‌بینم. همچنین واژه جان را به دلیل ناتوانی‌اش در رساندن معنای صفتی -geis- نامناسب می‌بینم، هرچند استاد پرهام در یک معناسازی من‌درآوردی از واژه جانانه برای آن بهره برده‌اند. جانانه در فارسی یعنی درست و حسابی و این معنا هیچ نسبتی با geistig ندارد. برگردان پرهام جانانه نیست.

(ب) واژه بعدی واژه Gegenstand است که مترجم آن را

عین یا ابژه ترجمه می‌کند و می‌گوید برای عدم خلط آن با سوژه از برگردان موضوع برای آن استفاده نمی‌کند. اولاً چنین نیست و بارها از واژه موضوع برای آن استفاده کرده، از جمله در ص ۷۵ و ثانیاً ترجمه این واژه به ابژه ایداً دقیق نیست و روشن است که مترجم با سنت استفاده از این مفهوم در فلسفه آلمانی آشنا هم نیست. کانت در سنجش خرد ناب Gegenstand را در کنار Objekt به کار برده و تفاوت‌های ظریفی میان آنها در نظر دارد، ولی هگل در پدیدارشناسی عامدانه تنها از Gegenstand استفاده می‌کند و حتی یک‌بار هم از Objekt استفاده نمی‌کند بجز در اشاره به نظر کسانی که نظریاتشان مبتنی بر تضاد سوژه و ابژه است، زیرا هگل همان‌گونه که در پدیدارشناسی دانش‌نامه به روشنی گفته میان ابژه و Gegenstand تفاوت قائل است. از همین روست که ترجمه Gegenstand به ابژه و عین سخت نادرست است و بی‌توجه به تفاوت این دو با هم در نظر هگل.

(ج) واژه Gestalt را مترجم قالب ترجمه کرده است، در حالی که چنین برگردانی از این واژه کلیدی در فلسفه ایده‌آلیستی هگل چندان درست نیست. قالب ظرف از پیش آماده‌ای است که چیزی در آن قرار می‌گیرد تا شکل آن را بگیرد. این تعبیر در گفتمان رئالیستی معنا دارد، ولی در گفتمان ایده‌آلیستی روح در قالب چیزی قرار نمی‌گیرد، بلکه به شکل‌های مختلفی پدیدار می‌شود. مترجمان انگلیسی هم در ترجمه این واژه از shape استفاده کرده‌اند که درست‌تر از قالب است.

(د) واژه Bildung به فرهنگ ترجمه شده است. این ترجمه به دلیل تکیه بر متن فرانسه یا انگلیسی است که آن را به culture ترجمه می‌کنند. کالچر شاید در زبان‌های اروپایی بار معنای بیلدونگ را به دوش کشد، ولی واژه‌ی فرهنگ دست-کم امروزه چنین کاری برای ما نمی‌کند. بیلدونگ به‌طور ساده به معنای پرورش و تعلیم و تربیت است، ولی دشواری اصلی اینجاست که معمولاً تعلیم و تربیت در تلقی رایج عبارت از آموزش‌هایی است که یک معلم به یک متعلم می‌دهد تا اینکه درباره‌ی موضوعی اطلاعات کافی داشته باشد یا نهایتاً در انجام کاری مهارت کافی به دست آورد. بدین ترتیب تلقی رایج از تعلیم و تربیت ویژگی آموزش فردی را هرچند در دل یک گروه باشد، در کانون توجه خود دارد. ولی بیلدونگ آن چنان که هگل به کار برده است، ناظر به غنایی است که به‌طور خاص شیلر و هردر در بحث‌های خود از این مفهوم بدان بخشیده‌اند. در این تلقی فلسفی بیلدونگ اصولاً یک تجربه تاریخی است که مخاطب اصلی آن هم امری کلی از قبیل روح قومی یا روح ملی یا خرد جمعی و اموری از این دست است. هگل هم، با نظر به این پروردگی اصطلاح، مخاطب اصلی بیلدونگ را خرد به‌طور کلی به‌ویژه خرد در وضع ارتقا یافته به خرد فلسفی قرار می‌دهد؛ همچنین در تعلیم عرفی یکی از بیرون‌دیگری را آموزش می‌دهد، ولی اینجا تعلیمی مورد نظر است که خود آگاهی طی می‌کند.

اما در اینجا باید گفت که مترجمان انگلیسی آثار هگل هم جملگی برای برگرداندن این اصطلاح دچار مشکل شده‌اند و این

درباره معادل‌های دیگری هم چون و چراهای فراوانی وجود دارد که برای دوری از طولانی شدن بحث از آنها پرهیز می‌کنم، ولی برای نمونه Negation را گاهی نفی گاهی سلب و حتی گاهی سالبه ترجمه می‌کند، wirklich که به معنای بالفعل و واقعی است را برون‌ذات، schöne Seele را که به سادگی روان زیبا می‌توانست بگوید روان جمیل ترجمه کرده است و مانند آن. در مجموع یک‌دستی ویژگی کار پرهام نیست و صورت کار ایشان با صورت کتاب هگل تفاوت‌های چندی دارد و لحن او از لحن هگل تا حدود زیادی دور است. من در نوشته جداگانه‌ای که در حال تقریر آن هستم خود ترجمه متن را مورد بررسی قرار داده‌ام، ولی در اینجا از پی‌گیری بحث خودداری می‌کنم. اما به نظر من تا به همین جا می‌توانم این داوری را مطرح کنم که تلاشی سترگ از سوی استاد پرهام صورت گرفته که فراتر از مقایسه آن با ترجمه پیشین پدیدارشناسی است، ولی کار ایشان اشکالات مهم و تأثیرگذار هم کم ندارد که برخی از آنها می‌توانستند با بازبینی برطرف شوند و برخی هم نه.

#### پی‌نوشت‌ها

1. J. Hoffmeister, philosophische Bibliothek Band 114, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952
2. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, Suhrkamp Tauschenbuch Wissenschaft 8, Frankfurt 1969-1971
3. J. B. Baillie, *The Phenomenology of Mind*, 1910
4. A. V. Miller, with *Analysis of the Text and Foreword by J. N. Findlay, F.B.A., F.A.A.A.S. @OxJDrD University Press 1977*
5. T. Pinkard, Copyright Terry Pinkard, 2008
6. Bluch, 1980, 12

۸. فیندلی، ۱۳۸۷، ۱۰۲.

6. Rodolf Haym (1821 - 1901)

۹. ترجمه درست این است: سرآغاز، کمال نیست.  
 ۱۰. چندان ارزشی ندارد بیان اینکه تلفظ *Subjekt* زویبکت است نه سوبیکت.  
 ۱۱. این دیگر چه سخنی است. تصور ایشان از یک معادل‌گزینی درست به نظر اشتباه است. ما هنگام معادل‌گزینی به دنبال واژه‌هایی در سنت خود می‌گردیم که قرابت‌های معنایی با یک مفهوم بیگانه داشته باشند و ما را در فهم آن یاری رسانند. ولی اصلاً قرار بر این نیست که معادلی برگزینیم که دقیقاً در دو بافت جداگانه یک معنا داشته باشند. چنین چیزی اصولاً غیرممکن است. اصلاً شکی نیست که معنای روح در بستر اسلامی با روح در اندیشه هگل متفاوت است و این برای هر واژه دیگری هم راست می‌آید. ما نباید یک معنایی واژه‌ها را فرض گیریم تا بعد نگران مخدوش شدن معنا در بافت مقصد باشیم. مترجم بیش از هر چیز باید نگران معنای واژه در مافت مبدأ باشد، درحالی که معلوم است که جناب پرهام بیشتر نگران معنای واژه‌ها در بافت فارسی یا تمدن بومی ماست، نه معنای آنها نزد هگل. شاید به این دلیل که بیشتر بافت مقصد را می‌شناسد تا فلسفه هگل را.

از اختلاف معادل نزد آنها برمی‌آید. درحالی که برخی همچنان معادل education را به کار می‌گیرند، میلر که برای دومین بار پدیدارشناسی را به انگلیسی ترجمه کرده از واژه *The culture* بهره گرفته است. این برگردان دو مشکل دارد: یکی این که واژه *Culture* در زبان انگلیسی بار جامعه‌شناختی ویژه‌ای یافته که ممکن است در نگاه اول مانع توجه خواننده به معنای فلسفی آن شود و دوم آن که در زبان آلمانی واژه *Kultur Die* در دسترس هگل بوده و می‌توانسته خود از این واژه استفاده کند، بماند از این که خواننده غیرانگلیسی زبان که با معنای ژرف‌تر واژه *culture* آشنایی نداشته باشد بی‌شک دچار اشتباه می‌شود. از همین رو بینکار مترجم سوم پدیدارشناسی آن را به *Cultural maturity* یعنی بلوغ فرهنگی و برخی دیگر چون بوبنر آن را به *cultural development* یعنی پروردگی فرهنگی برگردانده‌اند تا از درون‌مایه جامعه‌شناختی واژه *Culture* دور شوند و نشان دهند که مفهوم ویژه‌ای در نظر است که وجه تاریخی - فلسفی ویژه‌ای دارد. وایبل و فیلیپ هردینا در فرهنگ اصطلاحات فلسفی خود از *training* هم در کنار *educa-tion* استفاده کرده‌اند. مایکل فورستر مترجم آثار فلسفی هردر گفته است که این واژه را بسته به شرایط متنی آن نزد فلسفه هردر به *formation, education, civilization, cultivation or culture* به همین دلیل به نظر می‌رسد برگردان بیلدونگ به فرهنگ یک برگردان ساده و بدون ملاحظات فلسفی باشد و در بافت جملات هگل مانند جمله آغازین پاراگراف ۴ و جمله آغازین پاراگراف ۲۹ سخت گمراه‌کننده به نظر می‌رسد.

د) مترجم *Moment* را برآیند ترجمه می‌کند. وی هیچ توضیحی برای دلیل‌گزینش خود به دست نمی‌دهد و واقعاً برای من روشن نیست که وجه این ترجمه چیست. *Moment* گام یا عنصر یا دقیقه شکل‌دهنده است، درحالی که برآیند نتیجه و محصول است.

ه) از عجایب واژه‌گزینی استاد پرهام ترجمه *Sittlichkeit* و *sittlich* است. پرهام در آغاز بخش روح این واژه مهم در فلسفه هگل را «نظام نوامیس اجتماعی اخلاق» ترجمه کرده است؛ یعنی برای یک واژه ترجیح داده که از یک ترکیب طولانی استفاده کند. درباره این برگردان چون و چراهایی می‌توان روا داشت، ولی این مسئله نسبت به کار عجیب او در ادامه بی‌اهمیت می‌نماید. ایشان در ادامه *sittlich* که صفت است را به واژه عجیب اتیک ترجمه می‌کند مثلاً *sittliche Welt* را جهان اتیک ترجمه می‌کنند!! ایشان در نظر نمی‌گیرند که اولاً باید اسم را به گونه‌ای برمی‌گزینند که بتوانند صفت آن را هم بسازند و ثانیاً در نظر نمی‌گیرند که در فارسی ترکیب جهان اتیک و مانند آن معنای اضافی را متبادر می‌کند، نه معنای وصفی را؛ یعنی در این نمونه جهان اخلاق خوانده می‌شود نه جهان اخلاقی و ثالثاً ایشان که در مواردی می‌کوشند تا به زور هم که شده از واژه‌های عربی استفاده نکنند، چرا واژه بیگانه‌ای اتیک را استفاده کرده‌اند.

# فلسفه حق هگل

محمد مهدی اردبیلی

m.m.ardebili@gmail.com

هگل از ۱۸۱۷ تا ۱۸۲۰ به تدریس فلسفه حق مشغول بود و محتوای درس‌هایش را به صورت کتابی مستقل تحت عنوان عناصر فلسفه حق جمع‌آوری کرد تا کتابی کمکی برای درس‌گفتارهایش باشد. این کتاب در ۱۸۲۰ به پایان رسید و برای نخستین بار در ۱۸۲۱ منتشر شد که می‌توان آن را آخرین اثر پیش از مرگ هگل دانست. پیچیدگی و دشواری کتاب باعث شد تا هگل نکاتی را به آن اضافه کند که پس از مرگ وی، در سال ۱۸۳۳ همراه با متن اصلی فلسفه حق مجدداً به چاپ رسید. فرم کتاب و شماره پاراگراف‌های آن نیز نشانگر شکل درس‌گفتاری این کتاب است.

هگل در پیشگفتار این کتاب همان ادعای مشهور ایده آلیستی‌اش را مطرح می‌سازد که «آنچه معقول است، بالفعل است و آنچه بالفعل است، معقول است».<sup>۱</sup> در نتیجه وی خود را موظف می‌داند تا از تحقق یا نمود عینی هر دو حد گزاره فوق (امر بالفعل/امر معقول) دفاع کند: یعنی هم از فلسفه به مثابه امر معقول انضمامی (در برابر فلسفه مورد ادعای امثال فریزر)، هم از دولت در مقام تجلی عینی امر بالفعل. در حقیقت همین رویکرد است که موجب می‌شود وی به هر شکلی از نقد رادیکال دولت و وضع موجود با بدبینی بنگرد و هدف از رساله‌اش را صرفاً «کوششی برای درک و تصویر کردن دولت، همچون موجودی اساساً معقول»<sup>۲</sup> بداند. چرا که «رودس همین جاست»<sup>۳</sup> و اگر بناست که به دولتی برتر راه یابیم، پیش از هر چیز می‌بایست به یاد داشته باشیم که نقطه آغاز همانا وضعیت انضمامی حال حاضر است. فلسفه نیز به طور مشابه «فرزند زمان خویش»<sup>۴</sup> است که تنها وظیفه‌اش فهم آن چیزی است که هست. در همین بستر است که هگل به جغد مینروا اشاره می‌کند و با استفاده از آن رسالت فلسفه را به شناخت پس از وقوع محدود می‌سازد که همین امر به انتقادات بسیاری علیه وی دامن زد.

پس از پیشگفتار، هگل در مقدمه‌اش به رابطه دیالکتیکی بین مفهوم، واقعیت (یا به بیان دقیق‌تر برون‌ذاتیت)<sup>۵</sup> و ایده می‌پردازد. این رابطه دیالکتیکی بر کل کتاب حاکم است. به باور هگل ایده برآمده از رفع دیالکتیکی هر دو سوی مفهوم (انتزاعی) و واقعیت (مستقل از سوژه) است. در نتیجه، به طور مشابه، فلسفه حق نیز از رفع، و در عین حال از آن خود ساختن، از یک سو مفهوم "حق" و از سوی دیگر آنچه بر سر این مفهوم آمده، یعنی ساختارهای سیاسی تجربه شده، برمی‌آید. در انتهای مقدمه هگل طرح اصلی حاکم بر



عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست؛ گئورگ ویلهلم فریدریش هگل؛ ترجمه مهرداد ایرانی طلب؛ تهران، ۱۳۷۸.

## هگل در پیشگفتار این کتاب همان ادعای مشهور ایده آلیستی‌اش را مطرح می‌سازد که «آنچه معقول است، بالفعل است و آنچه بالفعل است، معقول است.»

مقام یگانگی "مفهوم" اراده با اراده ویژه که در آن حق انتزاعی، بهروزی، ذهنیت دانایی و احتمالی بودن وجود برونی، [همگی] در مقام خودبسنده برای خود، در آن [نیکی] مستحیل [یا رفع]] می‌شوند»<sup>۱۵</sup>؛ و آنچه می‌بایست بر پایه این ملاک عمل کند و بهروزی فردی (جزئی) را فدای بهروزی جمعی (کلی) کند، و به تعبیر هگل «اصل ناب و انتزاعی تعیین‌کنندگی»<sup>۱۶</sup> به شمار می‌رود، "وجدان" نام دارد.

بخش سوم کتاب که از سنتز دیالکتیکی حق انتزاعی شخصی و اخلاق عینی کلی حاصل می‌شود، و بناست تا از رهگذر آن اراده آزاد با عینیت یکی شود، حیات اخلاقیاتی<sup>۱۷</sup>، یا به تعبیر مترجم فارسی کتاب اخلاق گرایانه، است. به تعبیر هگل: «زندگی اخلاق گرایانه "مثال" [یا ایده]] آزادی است در مقام نیکی‌جاننداری که معرفت و خواست آن از خودآگاهی است و فعلیت آن از راه کنش خودآگاهانه. به همین ترتیب، در وجود اخلاق گرایانه است که خودآگاهی هدف برانگیزاننده و بنیادی را که در خود و با خود موجود است، می‌یابد. بنابراین، زندگی اخلاق گرایانه مفهوم آزادی است که جهان موجود و ماهیت خودآگاهی شده است.»<sup>۱۸</sup>

اراده در این مقطع از سطح اخلاق کانتی مبتنی بر وظیفه و وجدان فراتر رفته و به سطح اخلاقیات<sup>۱۹</sup> یا اخلاق گرای برکشیده می‌شود و در نتیجه حق دیگر خود را امری جدای از وظیفه نمی‌پندارد، بلکه «وظیفه و حق در این یکسانی اراده کلی و ویژه، با هم مصادف می‌شوند، و در پهنه اخلاق گرای، آمی در صورتی حقوقی دارد که وظایفی داشته باشد و در صورتی وظایفی دارد که حقوقی داشته باشد.»<sup>۲۰</sup> اما خود حیات اخلاقیاتی نیز، به نحوی سلسله مراتبی، به سه بخش تقسیم می‌شود:

### الف) خانواده، یا به تعبیر هگل «روح اخلاق گرایانه بی‌واسطه یا طبیعی»<sup>۲۱</sup>:

عنصر اصلی حاکم بر خانواده در مقام نازل‌ترین شکل حیات اخلاقیاتی، و صفت تعیین‌کننده آن «در مقام گوهرانگی بی‌واسطه روح، احساس روح است نسبت به یگانگی خود، یعنی عشق.»<sup>۲۲</sup> این خانواده نیز به طریقی دیالکتیکی و در تناظر با اولاً مفهوم در خود، ثانیاً عینیت بیرونی و نهایتاً یگانگی روحانی این دو، به سه بخش تقسیم می‌گردد: ۱. زناشویی (در قالب مفهوم بی‌واسطه‌اش)، ۲. منابع مالی خانواده («واقعیت برونی خانواده، در مقام شخص، در دارایی است؛ و شخصیت بنیادی آن در دارایی، به صورت منابع

کتاب را با میانجی "اراده آزاد" ترسیم می‌کند. کتاب مشتمل بر ۳ بخش اصلی است:

الف) بخش نخست و ابتدایی‌ترین تجلی "حق"، همان گونه که از مباحث پیش‌تر گفته نیز قابل پیش‌بینی است، "حق انتزاعی"<sup>۲۳</sup> نام دارد. اراده در این مقطع هنوز در بی‌واسطگی خود به سر می‌برد. این اراده آزادی‌اش نیز همچنان در-خود است و خود را به منزله موضوع خود می‌شناسد و در نتیجه یک "شخص" است. به تعبیر هگل، «کلیت این اراده‌ای که برای خود آزاد است، کلیت شکلی [یا صوری]] است، یعنی رجوع خودآگاهانه (و در غیر این صورت، بی‌محتوا) و ساده اراده به خود در فردیت خود [است]؛ تا اینجا فاعل یک شخص است.»<sup>۲۴</sup> حق در این مرحله به شخص و ما یملکش، رابطه‌اش با سایرین، در مقام دیگر اشخاص، و همچنین قانون تضمین‌کننده این رابطه بین الاشخاصی محدود است و در تناظر با آن، ۳ فصل نخست کتاب دارایی (یا همان «عنصر اصیل و بر حق مالکیت»<sup>۲۵</sup>)، پیمان (که «جنبه وجود و برونیت آن، دیگر، صرف چیز نیست، بلکه عنصر یک اراده را در برمی‌گیرد»<sup>۲۶</sup> و تخلف («در مقام چیزی که در آن، حق به حق ویژه تبدیل می‌شود»<sup>۲۷</sup>) نام دارد. در یک کلام می‌توان عنصر اصلی و تعیین‌کننده این بخش را، با توجه به جایگاه برجسته "شخص" در آن، مالکیت خصوصی دانست.

ب) بخش دوم کتاب، که در آن اراده به درون خود بازمی‌تابد و «هویت آن نزد خود، در تعارض با وجود خود و بی‌واسطگی آن و حدپذیری‌هایی که در درون بی‌واسطگی پرورش می‌یابند»<sup>۲۸</sup>، شکل می‌گیرد، اخلاق<sup>۲۹</sup> نام دارد. در این مرحله حق از سطح مالکیت خصوصی فراتر رفته و اراده در-خود به واسطه گذار به اراده برای-خود، سطح ذهنی را پشت سر گذاشته و آزادی‌اش نیز با فراروی از آزادی در-خود و جزئی، «جنبه واقعی مفهوم آزادی را به نمایش می‌گذارد»<sup>۳۰</sup> و با کلیت پیوند می‌خورد. این بخش نیز بنا به رابطه فرد اخلاقی (که اکنون دیگر از شخص صرف فراتر رفته است) با جامعه، شامل سه فصل ۱. قصد و مسئولیت، ۲. نیت و بهروزی، ۳. نیکی و وجدان است. در واقع هر فرد مسئول عملی که انجام می‌دهد و پیامدهای این عمل است. اما نمی‌بایست فراموش کرد که فرد نمی‌تواند خود را مسئول تمام عواقب عملش بداند، بلکه وی، در بهترین حالت، تنها می‌تواند نیت خود را بهروزی خود و جامعه‌اش قرار دهد که ملاک آن ایده "نیکی" است («در

## هگل در مقدمه‌اش به رابطه دیالکتیکی بین مفهوم، واقعیت (یا به بیان دقیق‌تر برون‌ذاتیت) و ایده می‌پردازد. این رابطه دیالکتیکی بر کل کتاب حاکم است.

نکته اصلی تفاوت جامعه مدنی و دولت در موضع و دیدگاه اراده است. در جامعه مدنی اراده از موضع دفاع از امنیت، دارایی و آزادی شخصی عمل می‌کند، اما دولت منافع و غایات "کل" را در نظر دارد. با استفاده از اصطلاحات دایره‌المعارف علوم فلسفی و پدیدارشناسی روح شاید بتوان ادعا کرد که دولت روح عینی است. این دولت نیز در مقام یک ایده به سه بخش تقسیم می‌گردد:

۱. دولت به عنوان فعلیت بی‌واسطه منفرد، در مقام یک ارگان خود-ایستا که همان قانون اساسی<sup>۲۴</sup> است. این قانون اساسی از دو وجه مورد بررسی قرار می‌گیرد. اولاً، از جهت درونی به سه قوه (و تبیین کارکردها و روابط این سه قوه) تقسیم می‌گردد: قوه زمامدار (حاکم یا پادشاه واجد اراده خودسرانه و قدرت امضای نهایی قوانین، اعلان جنگ و قدرت عفو کردن)، قوه مجریه (که قوه قضاییه و مجریه را نیز در خود دارد)، و قوه مقننه (بخشی از قانون اساسی که در عین حال قانون اساسی را تعیین می‌بخشد)؛ و ثانیاً از حیث بیرونی نیز در ارتباط با سایر دولت‌ها در نظر گرفته می‌شود.

۲. اما دولت در مقام رابطه با سایر دولت‌ها حقوق بین الملل خوانده می‌شود. در نتیجه برای هر دولتی می‌توان دو نوع مشروعیت قائل شد. مشروعیت داخلی و مشروعیت خارجی. مشروعیت داخلی به قانون اساسی و روابط میان افراد، جامعه مدنی و دولت مربوط است؛ و مشروعیت خارجی نیز وابسته به باز شناخته شدن و به رسمیت شناخته شدن دولت از جانب دیگر دولت‌هاست. «هر دولتی هستی حاکم و مستقلی در ارتباط با دیگران است. دولت استحقاقی نخستی و مطلق دارد به این که قدرتی حاکم و مستقل در چشم دیگران باشد، یعنی از سوی آنان به رسمیت شناخته شود... [در نتیجه] دولت، بدون رابطه با دولت‌های دیگر نمی‌تواند فردی بالفعل باشد، همانگونه که فرد نمی‌تواند بدون رابطه با افراد دیگر فردی بالفعل باشد.»<sup>۲۵</sup>

۳. اما این "روح عالمگیر" است که می‌تواند روابط میان دولت‌ها را داوری کند. از همین رو هگل سومین بخش را به تاریخ جهانی اختصاص می‌دهد. در ابتدای این بخش هگل به مسأله اینهمانی تاریخ روح با خود روح می‌پردازد. تعبیر وی در اینجا به شدت یادآور رویکرد حاکم بر پدیدارشناسی روح است که «تاریخ جهانی آشکار شدن و فعلیت یافتن روح کلی است»، یا اینکه «تاریخ روح کردار خود آن است؛ زیرا روح تنها آن چیزی است که می‌کند، و کردار آن — در اینجا، در مقام روح — این است که خود را موضوع

مالی، وجود دارد»<sup>۲۶</sup>، ۳. پرورش فرزندان (به منزله تجلی «یگانگی زناشویی»<sup>۲۴</sup> و «عینیت رابطه عشق میان مرد و زن»<sup>۲۵</sup>). به واسطه وجه شخصی و فردی وجود فرزندان، آنها به مرور به خودبستگی و آزادی شخصیت رسیده و از تعلق خانواده رها می‌شوند و در نتیجه خانواده فرومی‌پاشد.

### ب) جامعه مدنی:

گسترش خانواده، همچون گذر آن به اصلی دیگر، در [پهنه] وجود، یا گسترشی صلح آمیز است که در نتیجه آن [خانواده] قوم یا ملتی می‌شود که بدین ترتیب ریشه طبیعی مشترکی دارد، یا جمع آمدن جماعت‌های خانوادگی پراکنده است به تأثیر نفوذ قدرتی مسلط و یا اتحادی داوطلبانه که به تأثیر نیازهای به هم پیوسته و ارضای دوجانبه آنها شتاب می‌گیرد.<sup>۲۶</sup>

و بدین ترتیب است که گذار به جامعه مدنی رخ می‌دهد. در این جامعه هر فرد برای رسیدن به اهداف خود به کل جامعه نظر کرده و خود را در سازوکار پیچیده و فراگیری از فرآیندهای همگانی مشاهده کند. جامعه مدنی نیازمند تبیین این روابط و فرآیندها و همچنین تضمین کارکرد آنهاست، و از همین رو به سه بخش ۱. نظام نیازها، ۲. اجرای عدالت، ۳. پلیس و صنف تقسیم می‌شود. صنف شکل کلی‌تر و والاتری از همان خانواده است، یا همان گونه که هگل خاطر نشان می‌سازد، «خانواده عناصر ویژگی ذهنی و کلیت عینی را در یگانگی گوهری در بر می‌گیرد؛ اما در صنف، این عناصر، که در جامعه مدنی، نخست به ویژگی باز یافته به درون نیاز و برآورده شدن [نیاز] و کلیت تجریدی قانونی تقسیم می‌شوند، به گونه‌ای باطنی، چنان یگانه می‌شوند که بهروزی ویژه در این یگانگی حضور دارد و فعلیت می‌یابد.»<sup>۲۷</sup> اما ایده اخلاقیاتی همچنان نمی‌تواند در قالب جامعه مدنی به عینیت و یگانگی کامل عرف جمعی و خودآگاهی فردی دست یابد، در نتیجه هگل در سومین بخش از زندگی اخلاقیاتی پای دولت را به میان می‌کشد.

### ج) دولت:

دولت فعلیت "مثال" [[یا ایده]] اخلاق‌گرایانه است — روح اخلاق‌گرایی [است] در مقام اراده گوهری ... وجود بی‌واسطه دولت از عرف است و وجود باواسطه آن از خودآگاهی فرد، از معرفت و فعالیت فرد است. همانگونه که خودآگاهی، به دلیل سرشت خود، آزادی گوهری خود را، در مقام ماهیت خود، هدف خود و محصول فعالیت خود، از دولت دارد.<sup>۲۸</sup>

## یکی از انتقاداتی که می‌توان بر فرم این ترجمه وارد ساخت، تلاش مترجم، عمداً یا سهواً، در راستای این هدف است که به مخاطب بقبولاند این اثر مستقیماً از زبان آلمانی ترجمه شده است.

دسترس<sup>۳۴</sup> (که البته نامی از این منابع و مؤلفین آنها آورده نشده)، نوشته شده است. قالب کتاب نیز، اعم از پاورقی‌ها، شماره‌بندها، یادداشت‌های مترجم و ویراستار، بی‌کم و کاست مشابه ترجمه انگلیسی نیست<sup>۳۵</sup>؛ و همین مسأله ما را به سوی این گمان سوق می‌دهد که متن اصلی مورد استفاده مترجم فارسی، ترجمه انگلیسی کتاب بوده است، و مترجم فارسی، در بهترین حالت، نظری هم به متن اصلی آلمانی داشته است. اما علاوه بر تمام نکات فوق خالی از لطف نخواهد بود به نمونه زیر از پیشگفتار این کتاب توجه کنیم:

### ● متن اصلی آلمانی:

so ist es dasselbe mit dem Staate

● ترجمه فارسی از متن آلمانی: [این گفته] را به طور مشابه

می‌توان برای علم دولت نیز به کار برد.

### ● متن ترجمه انگلیسی:

the same applies to philosophy and the state.

● ترجمه فارسی از متن انگلیسی: [این گفته] را به طور

مشابه می‌توان برای فلسفه و دولت نیز به کار برد.

● ترجمه فارسی ایرانی طلب: همین حکم درباره فلسفه و

دولت، هم، صادق است.<sup>۳۶</sup>

حتی اگر بخواهیم با اغماض ترجمه متفاوت مترجم انگلیسی را نه ناشی از یک اشتباه، بلکه برآمده از تفسیر خاص متفاوت مترجم انگلیسی از متن بدانیم، اما به هر حال جالب توجه است که ترجمه فارسی منتشرشده، عیناً همان ترجمه متفاوت خاص را تکرار کرده است. علاوه بر این، می‌توان به نمونه‌ها و نکاتی مشابه در ترجمه و معادل‌سازی‌های موجود در ترجمه فارسی اشاره کرد، اما پرداختن بیشتر به این بحث از دامنه حوصله و رسالت این نوشتار خارج است و موفقیت نگارنده در اثبات یا عدم اثبات این ادعا نیز به نتایج چندان قابل استفاده‌ای منجر نخواهد شد.

۲. گذشته از مباحث فوق، یکی از واژه‌هایی که در ترجمه فارسی کتاب بحث برانگیز به نظر می‌رسد و حتی بر روی جلد کتاب خودنمایی می‌کند، بخشی از عنوان کتاب است: "خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست". مترجم فارسی معادل "خلاصه" را در ازای واژه *grundrisse* آلمانی (*sketch* یا *outline*) در زبان انگلیسی) به کار برده است که به ظاهر ترجمه‌ای غلط

آگاهی خود قرار دهد، و خود را در تعبیر خود از خود برای خود درک کند.<sup>۳۱</sup> وی سپس چهار قلمرو تاریخ جهانی را برمی‌شمرد: قلمرو شرقی، یونانی، رومی و ژرمنی. و فرآیند تکوین روح از حکومت مذهبی، پدرسالار و طبیعی شرقی تا تحقق عینی آشتی نهایی و حقیقی روح در قلمرو ژرمنی را به اختصار بیان می‌کند.

فلسفه حق با دفاع تمام قد از دولت در مقام آشتی دهنده تعارضات و تجلی نهایی روح مطلق به پایان می‌رسد: «خودآگاهی، در وجود دولت، فعلیت معرفت و خواست خود را در تحولی انداموار می‌یابد، [و] در دین، احساس و نمود این حقیقت را همچون بنیادیت مثالی؛ اما، [خودآگاهی] با دانش، درک آزادانه و همه جانبه این حقیقت را در تمامی جلوه‌های مکمل آن، یعنی دولت، طبیعت و دنیای مثالی، یکی و یکسان خواهد یافت.»<sup>۳۲</sup>

### نکاتی در باب ترجمه فارسی کتاب

ترجمه فارسی این کتاب که توسط مهید ایرانی طلب انجام پذیرفته، برای نخستین بار در سال ۱۳۸۷ توسط نشر پروین (با همکاری نشر قطره) به چاپ رسید که علی‌رغم نایاب شدنش، تاکنون تجدید چاپ نشده است. این ترجمه را به طور کلی می‌توان ترجمه‌ای قابل قبول و قابل استفاده دانست و تسلط مترجم به زبان انگلیسی و رشته حقوق نیز در آن نمایان است. علاوه بر آن، این کتاب نخستین اثر هگل است که به طور کامل به فارسی ترجمه شده و به چاپ رسیده است.<sup>۳۳</sup> در خصوص این ترجمه چند نکته قابل ذکر است:

۱. به نظر می‌رسد یکی از انتقاداتی که می‌توان بر فرم این ترجمه وارد ساخت، تلاش مترجم، عمداً یا سهواً، در راستای این هدف است که به مخاطب بقبولاند این اثر مستقیماً از زبان آلمانی ترجمه شده است. در شناسنامه کتاب، عنوان منبع اصلی را تنها *Grundlinien der Philosophie des Rechts* معرفی می‌کند. این بدان معناست که اثر مستقیماً از متن اصلی آلمانی برگردانده شده است. تمام اصطلاحات مورد اشاره مترجم در پیشگفتار و متن اصلی نیز به زبان آلمانی (یا زبان‌های دیگر مورد استفاده هگل در متن اصلی همچون لاتین) است و به طور کلی در طول متن کتاب هیچ اشاره‌ای به معادل انگلیسی واژه‌ها نشده است. اما یادداشت‌های پایانی کتاب همان گونه که مترجم فارسی ادعان می‌دارد، «با استفاده از یادداشت‌های آلن وود و دیگر منابع در

نکته دیگری که به نظر قابل ذکر می‌آید بی‌تفاوتی نویسنده نسبت به ارائه معادل اصلی واژه‌ها یا اصطلاحات به زبان آلمانی یا انگلیسی در پاورقی است که همین امر باعث می‌شود تا مخاطب در صورت عدم درک یک واژه، نتواند به واژه یا معادل اصلی آن دسترسی داشته باشد و از آن به عنوان وسیله‌ای برای تکمیل فهم یا اجتناب از سوءفهم بهره‌برد. مترجم این خلأ را حتی با قرار دادن واژه‌نامه‌ای، هر چند مختصر، در انتهای کتاب جبران نکرده است.

واژگان روان و متعارف توسط مترجم، نمونه‌های عجیب و استثنایی به شمار می‌رود؛ یا استفاده از معادل رایج غلط، ناقص و نارسای "ذهنی" در ازای subjektiven آلمانی یا subjective انگلیسی که در ترجمه‌های صحیح‌تر، دقیق‌تر و متأخرتر دیگر به همان شکل ترجمه نشده "سوبژکتیو" به کار می‌رود (همین مسأله در خصوص subject و subjectivity که به ذهن و ذهنیت ترجمه می‌شود، و همچنین در خصوص اصطلاحات مقابل آنها، یعنی object، objective و objectivity که به ترتیب به عین، عینی و عینیت ترجمه می‌شوند، نیز به طور مشابه صادق است)؛ یا معادل "ملغی کردن" یا "مستحیل ساختن" یا "حذف کردن" برای اصطلاح مشهور هگلی aufhebung، که تنها می‌توان آن را ناشی از عدم اطلاع مترجم نسبت به وجه دوگانه اصطلاح aufhebung (که به طور توأمان واجد هر دو معنای حذف/حفظ، لغو کردن/نگه داشتن، نفی/اثبات است) و جایگاه تعیین کننده این کارکرد دوگانه در دیالکتیک هگلی تلقی کرد؛ و ایراداتی از این دست ...

۵. علاوه بر این، مترجم فارسی در پیشگفتارش توصیفی را از negative و positive هگلی به دست می‌دهد که برای کسی که حتی آشنایی اندکی با فلسفه هگل داشته باشد، حیرت آور است: «منظور هگل از "منفی" تأثیرپذیری یا منفعل و از "مثبت"، تأثیرگذار است.»<sup>۳۶</sup> گذشته از معنای اخلاقی مثبت و منفی مرتبط با خیر و شر، صفت negative (منفی یا سلبی) و positive (مثبت یا ایجابی) در فلسفه هگل اساساً هیچ ارتباطی به فعال یا منفعل بودن موصوف ندارد، بلکه امر منفی یا سلبی، امری است که اثبات خود را در نفی یا سلب دیگری می‌جوید و اتفاقاً این نفی یا سلب را به شکلی کاملاً فعالانه و تعیین بخش انجام می‌دهد. این نفی از نظر هگل نه تنها منفعلانه نیست، بلکه موتور محرکه فلسفه و به تعبیری کل تاریخ است. علاوه بر این برداشت از واژه منفی، هگل بارها از آزادی مثبت یا ایجابی در برابر آزادی منفی یا سلبی دفاع می‌کند که معنای آن نیز تا حدی مشابه است. در حقیقت آزادی منفی، آزادی‌ای است که صرفاً به واسطه نفی موانع یا محدودیت‌ها تعریف می‌شود، اما آزادی مثبت، آزادی‌ای است که از دل خود برآمده و آزادی‌اش را نه از نفی صرف محدودیت‌های خارجی، بلکه از رابطه شبه-کانتی وظیفه و قانون اخذ می‌کند. در نتیجه روح هر چه فعال‌تر باشد، از حیث دیالکتیکی منفی‌تر است. به نظر می‌رسد

است و برای پیشنهاد دادن معادل فارسی صحیح‌تر آن می‌توان به طرح کلی، پیش-طرح، رئوس کلی و طرح ساده اشاره کرد. نهایتاً می‌توان ادعا کرد که ترجمه عنوان فرعی این کتاب به "طرحی کلی از حقوق طبیعی و علم سیاست" دقیق‌تر به نظر می‌رسد.

۳. با توجه به اینکه این کتاب «تختین اثر کامل هگل است که به فارسی ترجمه و منتشر می‌شود»، پیشگفتار کتاب به هیچ وجه رسالتی را که می‌توان از آن انتظار داشت برآورده نمی‌سازد. این پیشگفتار به جای آنکه شرحی در باب فلسفه حق و جایگاه آن در کل فلسفه هگل، یا مقدمه‌ای کوتاه جهت آشنایی مخاطب با نویسنده کتاب، یا حتی توضیحاتی در باره مواجهه فارسی زبانان با هگل یا سابقه و مسائل مربوط به ترجمه فارسی هگل در ایران باشد، صرفاً یادداشتی کوتاه و پراکنده است که به جای به دست دادن «پاره‌ای توضیحات درباره زبان و سبک نوشته هگل، [که] برای فهم این اثر پیچیده و بسیار دشوار ضرورت کامل دارد»<sup>۳۷</sup>، تنها به اشاره‌ای بسیار مختصر و ناقص به چند اصطلاح آلمانی و یکی دو نکته در باب گروه‌ها و پراکنده‌ها بسنده می‌کند و در نهایت تمام این ضعف را در پس این ادعای جالب توجه! پنهان می‌سازد که هیچ گونه «اظهار نظر درباره محتوای کتاب و فکر هگل را به عهده نمی‌گیرم»<sup>۳۸</sup>.

۴. معادل‌های به کار رفته توسط مترجم فارسی نیز عمدتاً معادل‌هایی قابل دفاع به شمار می‌روند و خوشبختانه خود مترجم در پیشگفتارش خاطر نشان می‌سازد که «هرگونه تعصبی را نسبت به به‌کارگیری واژه‌های عربی یا فارسی کنار گذارده» (ص ۳) است و در نتیجه از درافتادن به دام واژه‌سازی‌های کاذب برآمده از "فارسی‌سازی افراطی همه چیز" در امان مانده است. اما به نظر می‌رسد در ازای برخی از معادل‌ها می‌توان از معادل‌های دقیق‌تر یا کم‌خطاتری بهره برد؛ به عنوان نمونه، معادل "مثال" برای idee آلمانی یا idea در انگلیسی، که ناشی از نوعی سوء فهم است که ایده هگلی را با مثال افلاطونی خلط می‌کند؛ یا معادل فارسی شکلی (یا شکل) برای formal (یا form)، که معادلی نامصطلح است و امکان دارد منجر به نادیده گرفتن تمایز صورت و محتوا شود؛ یا معادل دشوار و نامتعارف پادافره در ازای Wie-dervergeltung آلمانی (یا retaliation) که می‌توان آن را در فارسی با معادل‌های کیفر، جزا یا مجازات بیان کرد، که با توجه به شیوه ترجمه فارسی و انتخاب



مطالب مطرح شده برای رد توصیف مترجم فارسی اثر از "منفی" و "مثبت" هگلی کافی است، اما خالی از لطف نخواهد بود که دو نمونه از کتاب فلسفه حق، با ترجمه خود آقای ایرانی طلب را مد نظر قرار دهیم تا گواهی دیگر باشد بر ادعای فعال و تعیین بخش بودن نفی و امر منفی:

این اراده منفی وجود خود را، تنها، در ویران‌سازی چیزی احساس خواهد کرد. ... اما خودآگاهی این آزادی منفی، دقیقاً، از نفی و ویرانی ویژگی و موجبیت عینی برمی‌خیزد.<sup>۴۰</sup>

روح، که در آزادی خود، بازگشتی بی‌نهایت منفی به خود است، در اساس، موجود برای خودی است که تفاوت‌های ماندگار را در خود ترکیب می‌کند و بنابراین یگانه و بی‌همتاست.<sup>۴۱</sup>

ع نکته دیگری که به نظر قابل ذکر می‌آید بی‌تفاوتی نویسنده نسبت به ارائه معادل اصلی واژه‌ها یا اصطلاحات به زبان آلمانی یا انگلیسی در پاورقی است که همین امر باعث می‌شود تا مخاطب در صورت عدم درک یک واژه، نتواند به واژه یا معادل اصلی آن دسترسی داشته باشد و از آن به عنوان وسیله‌ای برای تکمیل فهم یا اجتناب از سوءفهم بهره ببرد. مترجم این خلأ را حتی با قرار دادن واژه‌نامه‌ای، هر چند مختصر، در انتهای کتاب جبران نکرده است.

با وجود تمام انتقادات فوق، همان گونه که در آغاز نیز خاطر نشان شدم، ترجمه فارسی این اثر را، صرف نظر از انگلیسی یا آلمانی بودن منبع اصلی آن، می‌توان ترجمه‌ای قابل قبول و قابل استفاده دانست که مترجم فارسی تلاشی بسیار مشهود برای تدقیق و روان‌سازی آن انجام داده است، اما شاید ایراد اصلی این است که هرچند مترجم اثر مترجمی قوی است، اما به گفته خودش، دانشش نسبت به هگل ناکافی، و انگیزه‌اش از ترجمه این اثر نیز نامعلوم بوده است: «من "معلم" فلسفه نیستم، "هگل شناس" نیستم و تعلق خاطر ویژه‌ای، هم، به هگل ندارم و یگانه پاسخیم به این پرسش غریب، اما، مرسوم که "انگیزه" ات از ترجمه اثری از هگل – عناصر فلسفه حق – به فارسی چه بود، این است که نمی‌دانم.»<sup>۴۲</sup>

### پی‌نوشت‌ها

۱. عناصر فلسفه حق، ص ۱۸.

۲. صفحات ذکر شده در متن، برگرفته از ترجمه فارسی عناصر فلسفه حق است؛ با این آدرس: عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست، هگل، ترجمه مهید ایرانی‌طلب، تهران: نشر پروین، ۱۳۷۸. علی‌رغم اختلاف نظر نگارنده این سطور با مترجم فارسی در مورد قالب و محتوای ترجمه برخی از عبارات، در نهایت تصمیم بر این شد که عیناً از ترجمه فارسی کتاب استفاده شود و تنها در برخی عبارات یا معادل‌ها نظر نگارنده در داخل [ ] (دو کروشه) در کنار ترجمه فارسی منتشرشده قرار گیرد.

۳. عناصر فلسفه حق، ص ۱۹.

۴. همان.

۵. همان.

۱. Actuality.

۲. Abstract Right.

۸. عناصر فلسفه حق، ص ۷۰.

۹. همان، ص ۷۹.

۱۰. همان، ص ۱۰۹.

۱۱. همان، ص ۱۲۱.

۱۲. همان، ص ۱۴۳.

### 3. Morality.

۱۴. عناصر فلسفه حق، ص ۱۴۳.

۱۵. همان، ص ۱۶۵.

۱۶. همان، ص ۱۹۴.

### 4. Ethical Life.

۱۸. عناصر فلسفه حق، ص ۱۹۹.

۵. Ethics؛ لازم به ذکر است که هگل همواره از دو مفهوم اخلاقی

متفاوت نام می‌برد: Sittlichkeit (معادل ethics در زبان انگلیسی) و

Moralität (معادل morality در زبان انگلیسی). در زبان فارسی ما هر

دو را اخلاق می‌نامیم. در زبان فارسی می‌توان از معادل اخلاقیات در ازای

Sittlichkeit و معادل "اخلاق" در ازای Moralität بهره برد. به طور

خلاصه می‌توان گفت که "اخلاق" اغلب با اخلاق فردی (همانند اخلاق در

نقد عقل عملی کانت) مرتبط است که برآمده از وجدان فرد می‌باشد. در حالی

که "اخلاقیات"، یا به تعبیر مترجم فارسی کتاب "اخلاقی‌گرایی"، به اخلاق

عمومی و اجتماعی (همانند اخلاق آتنی یونان باستان یا نظام اخلاقی لاک

و روسو) اشاره دارد که بیشتر عرفی و قراردادی است.

۲۰. عناصر فلسفه حق، صص ۲۰۷-۲۰۸.

۲۱. همان، ص ۲۰۸.

۲۲. همان، ص ۲۱۱.

۲۳. همان، ص ۲۲۱.

۲۴. همان، ص ۲۲۳.

۲۵. همان، ص ۲۲۴.

۲۶. همان، ص ۲۳۳.

۲۷. همان، صص ۲۹۰-۲۹۱.

۲۸. همان، ص ۲۹۳.

### 6. Constitutional Law.

۳۰. عناصر فلسفه حق، ص ۳۹۰.

۳۱. همان، ص ۳۹۶.

۳۲. همان، ص ۴۰۵.

۳۳. همان، ص ۱.

۳۴. همان، ص ۳.

۷. Hegel, (۱۹۹۱), *Elements of the Philosophy of Right*, translated by: H. B. Nisbet, edited by: Allen W. Wood, Cambridge & New York: Cambridge University Press.

۳۶. عناصر فلسفه حق، ص ۲۰.

۳۷. همان، ص ۱.

۳۸. همان، ص ۳.

۳۹. همان، ص ۲.

۴۰. همان، ص ۳۷.

۴۱. همان، ص ۳۸۲.

۴۲. نادانی و بددانی، مهید ایرانی‌طلب، روزنامه اعتماد، ضمیمه، ۸

مهر ۱۳۸۸.

مقدمه

عقل در تاریخ، یا درسگفتارهایی درباره فلسفه تاریخ جهانی<sup>۱</sup>، از جمله نخستین و تأثیرگذارترین آثاری است که در قلمروی فلسفه تاریخ منتشر شده است. فلسفه تاریخ به معنای امروزی کلمه میراث‌خوار کتاب‌هایی از این دست است. کتاب در واقع مجموعه درسگفتارهایی است که گئورگ ویلهلم فردریش هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱)، یکی از الهام‌بخش‌ترین فیلسوفان تاریخ بشر، در واپسین سال‌های حیات خویش (۱۸۲۱-۱۸۳۱) ایراد کرده و سپس برای نخستین بار (پس از مرگ خود هگل) در سال ۱۸۳۷ میلادی جمع‌آوری و منتشر شده است. به اعتقاد برخی از محققان، می‌توان چکیده برخی از مهم‌ترین اندیشه‌های هگل را به صورتی ساده و موجز در این کتاب بازیافت. در زبان فارسی، دکتر حمید عنایت ترجمه‌ای از این کتاب را در سال ۱۳۵۶ منتشر کردند؛ حمید عنایت راه، در کتابی که برای یادمانش جمع‌آوری شده است،<sup>۲</sup> پدر علم سیاست ایران خوانده‌اند. لذا عقل در تاریخ با نظر به موضوع، نویسنده و مترجمش کتابی ممتاز و جایز اهمیت به نظر می‌رسد. در ادامه مطلب، راجع به نحوه جمع‌آوری و نسخه‌های مختلف کتاب هگل توضیح مختصری خواهیم داد و سپس اندکی از فعالیت‌های حمید عنایت را خواهیم گفت. بعد از آن گزارشی کوتاه از کتاب می‌آید و سپس مطلب خود را با چند نکته انتقادی درباره ترجمه آن به پایان می‌بریم.

# عقل در تاریخ

محمد باسط

baset84@gmail.com

## درس گفتارهایی درباره فلسفه تاریخ جهانی

عقل در تاریخ عنوان کتابی است که در اصل در قالب سخنرانی‌های درسی به سال‌های ۱۸۲۱، ۱۸۲۴، ۱۸۲۷ و ۱۸۳۱ در دانشگاه برلین توسط هگل ارائه شده است. متن کتاب نخستین بار در ۱۸۳۷ با ویراستاری ادوارد گانز<sup>۳</sup> منتشر شده است، یعنی شش سال پس از مرگ خود هگل، و در آن از یادداشت‌های هگل و نیز یادداشت‌برداری‌های دانشجویان وی بهره برده است. ویرایش دوم این کتاب توسط پسر هگل، کارل، در ۱۸۴۰ منتشر می‌شود. ویرایش دیگری نیز توسط گئورگ لاسون در ۱۹۱۷ به انتشار در می‌آید. ویرایش لاسون کاری است انتقادی و اکثر چاپ‌های بعدی کتاب بر مبنای آن هستند. این ویرایش را فلیکس ماینر به چاپ رسانده است و نسخه اصلی دکتر حمید عنایت برای ترجمه کتاب همین متن بوده است.

در زبان انگلیسی نیز این کتاب بارها ترجمه شده است و ترجمه استاندارد انگلیسی کتاب عبارت است از کار جان سیبری<sup>۴</sup> (۱۸۵۷) که ترجمه ویرایش پسر هگل از درسگفتارها است. هرچند ویرایش پسر هگل نسبت به ویرایش‌های بعدی نقص‌هایی دارد، اما در زبان انگلیسی اگر از این کتاب نامی آورده شود، ذهن‌ها متوجه ترجمه همین ویرایش می‌شوند و در کلاس‌های درس نیز همین ویرایش را تدریس می‌کنند. شایان ذکر است انتشارات کمبریج بنا دارد در سال ۲۰۱۱ ویرایش جدیدی از کتاب را روانه بازار کند، که البته مشخصات آن در دست نیست.



عقل در تاریخ،  
گئورگ هگل،  
حمید عنایت،  
نشر شفیعی،  
۱۳۸۷.

## دکتر حمید عنایت

فارغ از کارهایی که در ایران و با گرایش‌های مارکسیستی در زمینه هگل انجام شده است، می‌توان کارهای مرحوم حمید عنایت را از نخستین ترجمه‌هایی دانست که از آثار هگل در زبان فارسی انجام گرفته‌اند. وی نخستین بار فصلی از



کتاب پدیدارشناسی روح، یعنی همان خدایگان و بنده، را به همراه شرحی از الکساندر کوژو ترجمه کرد و در سال ۱۳۵۲ از طریق انتشارات خوارزمی به بازار عرضه داشت. دیگر تلاش عنایت در حوزه شناخت هگل در زبان فارسی ترجمه کتاب فلسفه هگل اثر والتر ترنس استیسی است. اما عقل در تاریخ نیز دومین کتابی است که از آثار خود هگل توسط مرحوم عنایت به فارسی در آمده است.

دکتر حمید عنایت فارغ‌التحصیل علوم سیاسی است. لیسانس را در دانشگاه تهران به سر رسانده و مدارج تحصیلی بعدی را در انگلستان به پایان برده است. داوود غرایق زندی، در سال ۱۳۷۹، توسط نشر بقعه کتابی را با عنوان دکتر حمید عنایت: پدر علم سیاست ایران، در ۵۹۶ صفحه، به چاپ رسانده است، که می‌توان برای اطلاع کامل از فعالیت‌های وی به آن مجموعه مراجعه کرد. در این کتاب شرح زندگی و فعالیت‌های علمی دکتر حمید عنایت برای علاقه‌مندان و دانشجویان علوم سیاسی بازگو می‌شود. خوانندگان ضمن آشنایی با شرایط و زمینه‌های اجتماعی و سیاسی دوران زندگی دکتر عنایت، مهم‌ترین آراء و اندیشه‌های سیاسی وی را مرور می‌نمایند. سپس طی گفت و شنودهایی با دوستان، همکاران و خویشاوندان عنایت از ویژگی‌ها و خصوصیات اخلاقی، و تفکرات وی سخن می‌رود. هوشنگ مقتدر، علی رامین، بهاء‌الدین خرمشاهی، جواد شیخ‌الاسلام از جمله مصاحبه‌شوندگان هستند. در فصول بعدی مجموعه آثار و تألیفات عنایت در دو بخش «تألیفات» و «ترجمه‌ها» به خوانندگان معرفی می‌شود. از جمله تألیفات وی عبارت‌اند از: بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، جهانی از خود بیگانه، اسلام و سوسیالیسم در مصر، سیری در اندیشه سیاسی غرب. عناوین برخی از ترجمه‌های وی نیز بدین قرار است: سه داستان، سیاست، فلسفه هگل و تاریخ طبیعی دین. در فصل بعدی متن کامل مجموعه مقالات وی به چاپ رسیده است. بخش پایانی کتاب نیز حاوی چهار ضمیمه با این عناوین است: «نهادهای و اندیشه‌های سیاسی در ایران»، «اندیشه‌های سیاسی در اسلام»، «پژوهش‌هایی درباره فتودالیسم ایرانی» و «فهرست اعلام».

## عقل در تاریخ

ترجمه فارسی عقل در تاریخ پیش از انقلاب در سال ۱۳۵۶ توسط انتشارات دانشگاه صنعتی شریف به چاپ رسید و پس از

انقلاب در سال ۱۳۷۹ انتشارات شفیعی مجدداً آن را منتشر کرد. انتشارات شفیعی، پس از آن سال، در سال‌های ۸۱، ۸۵ و ۸۷ نیز کتاب را تجدید چاپ کرده است. همچنین شایان ذکر است که یک نسخه گویا از این کتاب نیز توسط خانم سهیلا همیتیان برای نابینایان خواننده شده است که توسط مرکز امور توان‌بخشی نابینایان کشور رودکی در سال ۱۳۸۳ منتشر شده است و مبنای آن چاپ دوم کتاب توسط نشر شفیعی در سال ۱۳۸۱ است. کتاب مشتمل بر ۲۹ صفحه مقدمه و ۳۱۷ صفحه متن اصلی است. در مقدمه، که با عنوان سخنی از مترجم آمده است، دکتر عنایت در راستای فهم هرچه بهتر متن کتاب به تشریح اندیشه‌های هگل می‌پردازد و خلاصه‌ای از کتاب را به خواننده عرضه می‌کند؛ ما نیز در ادامه مختصری از آن را برای آشنایی با متن اصلی کتاب خواهیم آورد.

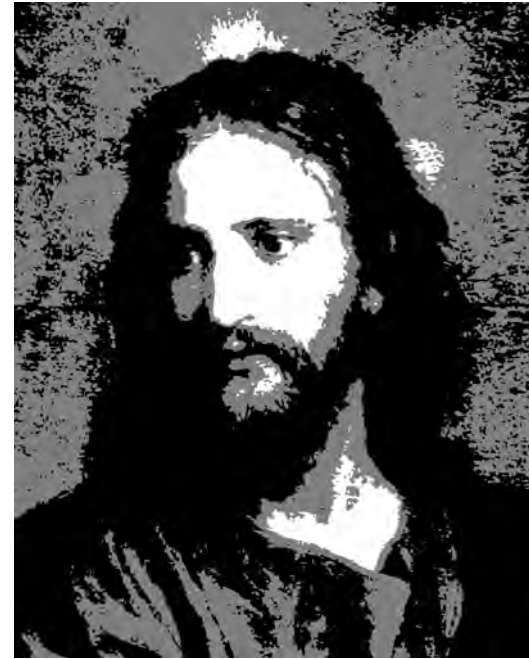
## مقدمه

دکتر عنایت در ابتدای مقدمه اظهار می‌دارد که فلسفه هگل دارای دو ویژگی ممتاز است: نخست، استفاده از روش جدلی (دیالکتیکی) در استنتاج احکام فلسفی، و دیگر یک بُنی<sup>۵</sup> یا همان یگانگی بنیاد فکری هگل. وی با ارائه توضیحاتی درباره این دو ویژگی کلی فلسفه هگل بحث خود را به مسئله عقل مرتبط می‌کند که نقش مهمی در فهم مطالب این کتاب و فلسفه هگل به طور عام دارد.

عقل به دیده هگل چون خود به خویشتن تحقق می‌بخشد، از جهان بیرون بی‌نیاز است و احکام خود را مستقل از تجربه، مرتبه به مرتبه «از درون خویش می‌آفریند». ولی اگر عقل از جهان بی‌نیاز است، جهان از عقل بی‌نیاز نیست؛ بلکه ضرورتی گریزناپذیر آن را محکوم می‌کند که میدان نمایش عقل باشد. طبیعت که شکل ابتدایی جهان هستی است، از عقل بهره ندارد، ولی با ظهور انسان بهره‌مندی آن از عقل آغاز می‌شود. هگل - که با همه نوآوری‌هایش هیچ‌گاه نمی‌تواند خود را از قید کیش عیسوی برهاند - تجلی ذاتی خدایی را در مسیح، آغاز «عصر مطلق تاریخ جهانی» می‌داند، عصری که عقل مطلق در آن آرام آرام، ولی آگاهانه به جلوه آغاز می‌کند. بدین گونه زندگی اجتماعی بشر گام به گام به سوی عقلانی شدن بیشتر پیش می‌رود. تاریخ داستان این پیشرفت است که بشر در رهگذر آن از خود آگاه می‌شود و همراه با این خودآگاهی آزادی‌اش نیز بیشتر می‌گردد. آگاهی انسان از ضرورت عقلی آزادی برای پرورش توانایی‌های مادی و معنوی خود و به کار بردن خردمندان این آزادی، یا به اصطلاح هگل «پیشرفت خودآگاهی آزادی» غایت تاریخ است. عنایت در ادامه بیان می‌کند که فلسفه هگل هرچند «در مشرب اصالت کلی دنباله‌رو فلسفه افلاطون است، یعنی مانند افلاطون دانش حقیقی را فقط در شناخت مفهوم کلی و صورت

فارغ از کارهایی  
که در ایران و  
باگرایش‌های  
مارکسیستی  
در زمینه هگل  
انجام شده است،  
می‌توان کارهای  
مرحوم حمید  
عنایت را  
از نخستین  
ترجمه‌هایی  
دانست که از  
آثار هگل  
در زبان فارسی  
انجام گرفته‌اند.

به اعتقاد  
دکتر عنایت،  
عقل در تاریخ  
کتابی نیست که  
صرفاً درباره  
کلیات باشد؛  
این کتاب از  
یک سو کلیات  
اساسی فلسفه  
هگل را بیان  
می‌کند و از سوی  
دیگر مطابقت آنها  
را با رویدادهای  
مشخص تاریخ  
نشان می‌دهد.



هگل - که با همه نوآوری‌هایش هیچ‌گاه نمی‌تواند خود را از قید کیش عیسوی برهاند - تجلی ذاتی خدایی را در مسیح، آغاز «عصر مطلق تاریخ جهانی» می‌داند، عصری که عقل مطلق در آن آرام، ولی آگاهانه به جلوه آغاز می‌کند.

معقول پدیده‌های جهان هستی می‌داند، اما در مسئله رابطه کلی و جزئی با افلاطون اختلاف عمده‌ای دارد.<sup>۷</sup> بدین معنی که «هگل در فلسفه تاریخ احکام کلی خود را با تأمل در امور انضمامی و جزئی توجیه می‌کند و کلی و جزئی را همبسته یکدیگر می‌داند و از این رو به هیچ رو

قدر و ارزش امور جزئی را نفی نمی‌کند.<sup>۸</sup> به این ترتیب، به اعتقاد دکتر عنایت، عقل در تاریخ کتابی نیست که صرفاً درباره کلیات باشد؛ این کتاب از یک سو کلیات اساسی فلسفه هگل را بیان می‌کند و از سوی دیگر مطابقت آنها را با رویدادهای مشخص تاریخ نشان می‌دهد.

عنایت در گام بعدی خود بر مفهوم تاریخ انگشت می‌گذارد و از هگل نقل می‌کند که «غایت روح جهانی در تاریخ جهانی، تحقق بخشیدن به ذات خود و دست یافتن به موهبت آزادی است.»<sup>۹</sup> سپس علت رونق گرفتن تاریخ‌نگری را چنین بازگو می‌کند: «آنچه آدمیزاده را در اندیشه مقصود هستی و معنای نیستی و مبدأ آفرینش می‌اندازد، نه آسودگی و شادخواری بلکه ناکامی و شکست و بیماری و بیم مرگ است. یک سبب

رونق تاریخ‌نگری نیز در میان متفکران اروپایی نه آرامش و کامرانی و نیرومندی، بلکه بحران پرآمنه‌ای بود که با انقلاب کبیر فرانسه بنیادهای سیاسی و اجتماعی و فکری بیشتر کشورهای اروپایی را خواه یکباره و خواه اندک اندک زیر و رو کرد.»<sup>۱۰</sup>

کتاب عقل در تاریخ از یک بخش اصلی، پیوست و گزیده‌ای درباره ایران تشکیل شده است. هگل در بخش اصلی گونه‌های تاریخ‌نویسی را بر می‌شمرد و آنها را به دست اول، اندیشیده و فلسفی تقسیم می‌کند. هر یک از این گونه‌ها به نوبه خود به چند شاخه تقسیم می‌شوند. به گفته دکتر عنایت، هگل می‌کوشد در پرتو فلسفه تاریخ رویدادهای رنگارنگ تاریخ را به هم پیوند دهد؛ و به باور وی باید گوهر تاریخ را از اعراض بازساخت، و آن امر کلی جاری در تاریخ را دریافت. اما امر کلی در همین جزئیات تاریخی ملل مختلف نمود می‌یابد و لذا توجه به آنها گامی ضروری در رسیدن به آن امر کلی است. به این ترتیب به باور دکتر عنایت: «هگل در نگارش و نگرش تاریخی روش خرده‌بینانه «فیش‌بردارانه» و «آرشیوپردازانه» را مردود می‌داند. ولی شیوه تفکر انتزاعی فیلسوفانی را هم که می‌خواهند اندیشه‌های ماقبل تجربی خود را وارد تاریخ کنند، نمی‌پسندد و شاید مهم‌ترین درسی که بتوان از او گرفت این است که خواه مراد ما از تاریخ نویسی کشف حقیقت رویدادهای گذشته باشد یا شناخت روحيات واقعی ملتی خاص، باید همواره گوهر تاریخ را از اعراضش باز شناسیم و

برای این منظور باید بکوشیم تا از مجموعه جزئیات زندگی گذشته هر ملت، جهت کلی و معین اساسی آن را در باییم و همه چیزهای دیگر را با میزان این جهت و معنی بسنجیم و هیچ‌گاه نگذاریم که جنبه‌ها و جریان‌های فرعی و استثنایی ما را از دریافت چهره کلی تاریخ آن ملت باز دارد.»<sup>۱۱</sup>

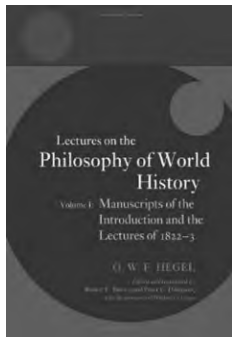
### متن اصلی

درسگفتارهای هگل درباره تاریخ جهانی اغلب برای معرفی فلسفه هگل به دانشجویان مورد استفاده قرار می‌گیرد، چرا که سبک نوعاً دشوار هگل در سخنرانی اندکی تلطیف می‌شود، و او در این کتاب برای توضیح فلسفه خویش درباره مضامین قابل فهمی همچون رخدادهای جهانی سخن می‌گوید. بخش عمده‌ای از کتاب صرف تعریف و تعیین مشخصه روح می‌شود. روح شبیه به فرهنگ مردم است، و پیوسته خود را تغییر می‌دهد تا همگام با تغییرات جامعه باقی بماند، حالی که همزمان خود آن تغییرات را، از طریق آنچه هگل حیلۀ عقل می‌خواند، ایجاد می‌کند. دیگر مضمون مهم کتاب تمرکز بر تاریخ جهانی است، و نه تاریخ ملی یا منطقه‌ای. متفکرانی همچون هردر (۱۷۴۴-۱۸۰۳) و فیخته (۱۷۶۲-۱۸۱۴) درباره مفهوم و اهمیت تاریخ جهانی و ناسیونالیسم نوشته بودند، و فلسفه هگل این روند را ادامه می‌دهد، حالی که از تأکید بر ناسیونالیسم گذر می‌کند و بیشتر در تلاش برای به چنگ آوردن کل تاریخ فکری و فرهنگی بشریت به مثابه نمایش روح است.

هگل در پیش‌نویس نخست کتاب درباره انواع تاریخ‌نویسی سخن می‌گوید و معتقد است سه نوع تاریخ‌نویسی با عناوین تاریخ دست‌اول، تاریخ اندیشیده و تاریخ فلسفی وجود دارد. وی پس از توضیح مفصل تاریخ دست‌اول و تاریخ اندیشیده به تاریخ فلسفی می‌پردازد و می‌گوید: «دیدگاه عمومی تاریخ فلسفی جهان، نه به نحوی انتزاعی، بلکه به طور مشخص و انضمامی، عمومی است و به طور مطلق حاضر است، زیرا همان روح است که تا ابد نزد خود حاضر می‌ماند و گذشته برایش وجود ندارد... روح است که با خواست معقول و ضروری خود، رویدادهای جهان را رهبری کرده است و می‌کند. شناخت روح در مقام رهبری آن، مقصود ما از این پژوهش است.»<sup>۱۲</sup> هگل در پیش‌نویس دوم مجدداً به تاریخ فلسفی جهان بازمی‌گردد و در چند صفحه آن را بسط می‌دهد.

در قسمت بعد هگل با عنوان «مفهوم کلی [تاریخ فلسفه]» سعی در بازگو کردن این نکته دارد که عقل بر کل تاریخ حکمفرماست و برای شناخت تاریخ باید با عقل به سراغ آن برویم. نباید در پی امور تصادفی و ضرورت‌های بیرونی باشیم، بلکه باید به ضرورت درونی تاریخ که همان ضرورت عقل است توجه کنیم. در بخش بعدی وی از تحقق روح در تاریخ سخن می‌راند و اینکه چه طور انسان به عنوان موجودی عقلایی روح را در تاریخ وارد می‌کند. در همین راستا هگل به تعریف روح، وسائل تحقق روح، مواد تحقق روح و در نهایت واقعیت روح می‌پردازد.

در قسمت سوم کتاب، با عنوان سیر تاریخ جهانی مواجه می‌شویم. هگل بحث خود را از این نقطه شروع می‌کند که انسان به



هگل می‌کوشد  
در پرتو فلسفه  
تاریخ رویدادهای  
رنگارنگ تاریخ را  
به هم پیوند دهد؛  
و به باور وی  
باید گوهر تاریخ  
را از اعراضش  
باز شناخت، و  
آن امر کلی جاری  
در تاریخ را  
دریافت.

مناسب وارد بحث می‌شود و پس از طی مسیری دقیق و دارای پیوندهای منطقی به انتهای آن می‌رسد. در این راه خواننده با مضامین اصلی کتاب و ارتباط آنها با دیگر اندیشه‌های هگل آشنا می‌شود. اگر ویرایش مقدمه به نحو بهتری انجام می‌شد، شاید ارزش این مقدمه بیشتر نمود پیدا می‌کرد.

اما ایراد دیگری که می‌توان بر این کتاب وارد کرد شیوه ترجمه آن است. به رغم اینکه مرحوم عنایت از چندین منبع، و به زبان‌های مختلف آلمانی، انگلیسی و فرانسوی، برای ترجمه کتاب بهره برده‌اند، اما متأسفانه ایشان، احتمالاً برای راحت‌تر کردن فهم کتاب برای مخاطب فارسی‌زبان، اندکی از امانت‌داری به دور افتاده‌اند. شاهد این امر عبارات متعددی است که در متن کتاب در داخل پرانتز و به نقل از مترجم آمده‌اند. هرچند گاهی اوقات گذاشتن چنین عباراتی می‌تواند در روشن‌تر شدن مفهوم به خواننده کمک کند، اما استفاده بیش از حد از آنها ممکن است نه مفهوم مورد نظر نویسنده بلکه برداشت مرجع مترجم را به خواننده القا کند. ضمناً به نظر می‌رسد در ترجمه آثار بزرگ، همچون این کتاب و دیگر کتاب‌های هگل یا فی‌المثل آثار کانت یا هایدگر، دقت در ترجمه بر روانی آن اولویت داشته باشد. هرچند ترجمه روان و قابل فهم برای فارسی‌زبانان، احتمالاً موجب می‌شود مضمون‌های کتاب مورد نظر سریع‌تر و راحت‌تر به محدوده زبان فارسی وارد شوند، اما این امر می‌تواند موجب کژفهمی نیز شود. نمونه این اتفاق را در مورد اندیشه‌های هایدگر شاهد بوده‌ایم و نیز آثار خود هگل، آن طور که جریان‌های مارکسیستی به آن می‌پرداخته‌اند. با این حال، هرکسی می‌تواند اولویت‌های خود را داشته باشد، ما یا باید فهم درست را به فهم راحت و سریع ترجیح دهیم و یا برعکس؛ و نوعاً حصول هر دو امر دشوار است.

هگل در پیش‌نویس نخست کتاب درباره انواع تاریخ‌نویسی سخن می‌گوید و معتقد است سه نوع تاریخ‌نویسی با عناوین تاریخ دست‌اول، تاریخ اندیشیده و تاریخ فلسفی وجود دارد.

#### پی‌نوشت‌ها

1. Lectures On The Philosophy of World History.
۲. یادمان دکتر حمید عنایت: پدر علم سیاست ایران. داود غریب‌زندی؛ تهران؛ نشر بقیعه، ۱۳۸۰.
3. Eduard Gans.
4. Sibree.
5. Monism.
۶. عقل در تاریخ؛ هگل؛ ترجمه حمید عنایت؛ تهران؛ انتشارات شفیعی، ۱۳۸۷. ص ۷.
۷. همان. ص ۸.
۸. همان. ص ۸.
۹. همان. ص ۲۰.
۱۰. همان. ص ۱۱.
۱۱. همان. ص ۲۷.
۱۲. همان. ص ۱۸.

برکت روح توانایی ایجاد چیزهای تازه دارد، حال آنکه جهان طبیعی قادر به این کار نیست و از این روزنه اصل تکامل پیش کشیده می‌شود. وی با توضیح اصل تکامل به سراغ مسئله آغاز تاریخ و جریان تکامل می‌رود. در این قسمت توضیح می‌دهد که چه طور چندین قوم در طول تاریخ جریان تکامل تاریخی را به پیش برده‌اند، اقوامی از جمله یونانیان، ایرانیان و اروپاییان پس از رنسانس.

در آخرین قسمت کتاب که در واقع پیوست آن است، با دو عنوان مواجه می‌شویم: وضع طبیعی یا بنیاد جغرافیای تاریخ جهانی و بخش‌بندی تاریخ جهانی. در پیوست نخست، پس از تعریف کلی، عنوان جهان نو و جهان کهن را می‌بینیم که جهان کهن خود به سه بخش افریقا، آسیا و اروپا تقسیم می‌شود.

در انتهای کتاب گزیده‌های پانزده صفحه‌ای درباره تاریخ ایران آمده است که در آن از مردم زند، امپراتوری ایران و پارس سخن به میان آمده است. وی در ابتدای این بخش بین آسیای نزدیک و آسیای دور تمایز قائل می‌شود و باور دارد آسیای نزدیک (شامل ایران) به جهان اروپایی بسیار نزدیک‌تر است، حال آنکه آسیای دور (شامل هند و چین) تکه‌ای جدافتاده و متفاوت از اروپاست.

#### چند نکته انتقادی

خود کتاب عقل در تاریخ آن‌طور که بر اساس درسگفتارها و نوشته‌های هگل جمع‌آوری شده است، نمی‌تواند در این مجال محل انتقاد قرار بگیرد، و انتقاد از آن نیازمند دانش عظیم فلسفی، و البته کار فیلسوفی بزرگ است. اما آنچه ما می‌توانیم و باید در اینجا در موردش سخن بگوییم، نحوه ارائه کتاب در زبان فارسی است، یعنی نحوه ترجمه و ویرایش آن در زبان فارسی. همان‌طور که در ابتدا گفتیم عقل در تاریخ به جهات مختلف حایز اهمیت است. این اهمیت مترجم و ناشر را باید بر آن دارد تا نهایت دقت را در ارائه آن به زبان فارسی انجام دهند. با این همه در ویرایش متن کتاب و نیز در ترجمه آن اثراتی از بی‌دقتی به چشم می‌خورد که برای چنین کتاب مهمی به هیچ وجه قابل قبول نیست.

متأسفانه در موارد مختلف با کاربرد نادرست علائم نشانه‌گذاری مواجه می‌شویم؛ یعنی مواردی که این کاربردهای نادرست می‌توانند رهن معنا شوند و خواننده را از مضمون و معنای اصلی مورد نظر نویسنده منحرف کنند. در مقدمه کتاب هرچند پاراگراف‌بندی انجام شده است، اما مشخص نیست مبنای جدا کردن پاراگراف‌ها از یکدیگر چیست. در صفحه ۸ از مقدمه یک پاراگراف به صورت نقل قول می‌آید که اصولاً باید به طوری چاپ شود که با متن اصلی متمایز باشد، اما بدون هیچ تمایزی در متن ظاهر می‌شود و خواننده نمی‌تواند متوجه شود که آیا این پاراگراف نقل قول از هگل است یا سخن دکتر عنایت؛ موارد همانند دیگری نیز در متن کتاب به چشم می‌خورد.

اما نکته مثبتی نیز در مقدمه وجود دارد که این اشتباهات را به حاشیه می‌برد و آن متن بسیار زیبا و دقیق آقای عنایت است. مرحوم عنایت با رعایت تمامی اصول پرورش معنی این مقدمه سی صفحه‌ای را به گونه تنظیم کرده است که خواننده از نقطه‌ای

**اشاره:** مجموعه چهار جلدی درسگفتارهایی پیرامون فلسفه زیبایی شناسی، ترجمه دکتر زیبا جبلی که جلد اول آن برای نخستین بار به سال ۱۳۸۲ و توسط انتشارات آبنگاه روانه بازار کتاب شد، ترجمه‌ای است از کتاب دو جلدی *lectures on fine art. Aesthetics* اثر فریدریش ویلهلم هگل. بعدتر و تا سال ۱۳۸۵ جلدهای دوم، سوم و چهارم ترجمه این اثر نیز توسط همان ناشر به صورت کامل در اختیار علاقه‌مندان حوزه هنر و اندیشه قرار گرفت. نویسنده نوشتار حاضر در صدد نقد و معرفی اثر یاد شده بر آمده است.

کتاب ماه فلسفه

کتاب *lectures on fine art. Aesthetics* با عنوان آلمانی *Vorlesungen über die Ästhetik* تألیف خود هگل نیست، بلکه مجموعه‌ای است گردآوری شده از درسگفتارهای وی، درسگفتارهایی در باب زیبایی شناسی که به تاریخ ۱۸۱۸ در هیدلبرگ و طی سالهای ۲۹-۱۸۲۸، ۱۸۲۶، ۱۸۲۳، ۲۱-۱۸۲۰ در ترم‌های تابستانی و زمستانی در برلین ارائه شده بودند. اولین نسخه‌ای که از این درسگفتارها منتشر شد، نسخه‌ای بود جمع‌آوری شده از دست نوشته‌های دانشجویان. هرچند در حال حاضر هیچ ترجمه انگلیسی‌ای از این نسخه موجود نیست، اما بعدتر و به سال ۱۸۳۵ - یعنی بعد از مرگ هگل - یکی از دانشجویان هگل به نام هینریش گوستاو هوتو (*Heinrich Gustav Hotho*)، بر اساس نسخه‌ای از دست نوشته‌های خود هگل - که البته این دست نوشته در حال حاضر ناپدید شده - و همین‌طور بر اساس نسخه‌ای از درسگفتارها که پیش از این به چاپ رسیده بود، نسخه‌ای جدید از زیبایی شناسی هگل را منتشر کرد. این نسخه از زیبایی شناسی همان نسخه‌ای است که بیشتر آثار دست‌دومی که به انگلیسی و آلمانی پیرامون زیبایی شناسی هگل نگاشته می‌شوند - یعنی آثاری که توسط مفسران و هگل‌شناسان، درباره متون و فلسفه هگل به رشته تحریر در می‌آیند - مبتنی بر آن بوده و به آن ارجاع می‌دهند؛ و آنچه که در زبان فارسی تحت عنوان درسگفتارهای پیرامون فلسفه زیبایی شناسی (از این پس با نام کوتاه درسگفتارها از آن یاد خواهیم کرد) و در یک دوره چهار جلدی منتشر شده نیز ترجمه‌ای است که بر اساس همین نسخه تهیه و تنظیم شده است.

این اثر را یکی از جذاب‌ترین و خوشخوان‌ترین آثار هگل خوانده‌اند؛ و لازم به ذکر است که هگل همان فیلسوفی است که شهرتش به عنوان یکی از سخت‌نویس‌ترین فیلسوفان تاریخ اندیشه، در دل بسیاری از فلسفه‌خوان‌های حتی حرفه‌ای، رعب و وحشتی ایجاد می‌کند که از نزدیک شدن به آثار او اجتناب می‌ورزند. بنابراین خوشتر آن است که پیش از پرداختن به محتوای اثر و کم و کیف ترجمه آن، به دلایل جذابیتش اشاره‌ای شود.

از جمله دلایل جذابیت این اثر می‌توان به این مهم اشاره کرد که نظریه زیبایی شناسی هگل که در این کتاب به تفصیل به آن پرداخته شده، صرفاً نظریه‌ای انتزاعی درباره زیبایی و هنر نیست، بلکه وی بعد از اینکه به بحث از زیبایی و چیستی آن می‌پردازد،

درنگی در

# درسگفتارهایی پیرامون فلسفه زیبایی شناسی

مریم اوشلی

m.oveskli@gmail.com



درسگفتارهایی پیرامون  
فلسفه زیبایی شناسی،  
ترجمه زیبا جبلی،  
انتشارات آبنگاه، ۱۳۸۲.

به بحث از هنرهای جزئی و به عبارت دیگر و آن طور که از نام کتاب نیز بر می آید، به بحث از هنرهای زیبا می پردازد و مباحث انضمامی و ملموسی را در این زمینه مطرح می کند.

در نظر آدورنو، هگل و کانت هر دو فیلسوفانی هستند که بدون داشتن فهمی از هنر در باب زیبایی شناسی نظریه پردازی کرده اند. اما اگر جانب انصاف را رعایت کنیم این سخن دست کم در مورد هگل صدق نمی کند، چراکه وی با آثار شاخص هنری غرب آشنا بود. در حوزه ادبیات، او آثار هومر، آشیل، سوفوکل، اورپید، ویرژیل، شکسپیر و مولیر را به زبان اصلی خوانده بود. در حوزه هنر نقاشی

آثار رافائل، کورجیئو، رامبراند، داوینچی و برادران ون ایک را از نزدیک دیده بود. به تماشای تئاتر و اپرا علاقه داشت. آهنگسازان مطرح را می شناخت و با ادبیات گوته نیز آشنا بود. البته آشنایی او با هنر، تنها به هنر غرب محدود نمی شد. چراکه او ترجمه اشعار هندی و ایرانی را مطالعه کرده و در موزه برلین نیز با آثار طراز اول مصری آشنا شده بود و ارجاعهای متعدد او در درسگفتارها به آثار این هنرمندان مطرح، شاهد مثالهایی هستند بر این مدعا. به طوری که کای همرمایستر (Kai Hammermeister) زیبایی شناسی هگل را «تاریخ واقعی هنر جهان» می خواند.<sup>۱</sup> و همین شاخصه است

که فلسفه هنر او را از سایر نظریات در این زمینه متمایز می سازد. چراکه وی تنها به نظریه پردازی صرف اکتفا نمی کند، بلکه با ارجاعهای مختلف به دنیای بیرون از اندیشه و ورود به دنیای هنر به اثر خود روح تازه ای بخشیده و از طراوت هنر در فلسفه، بهره می برد؛ و همین عامل است که درسگفتارها را علی رغم اینکه اثر هگل سخت نویس دیر فهم است، تبدیل می کند به اثری جذاب و خواندنی.

اما هگل در این اثر به زعم ما جذاب، از چه مضامینی بحث می کند؟ برای پاسخگویی به این پرسش نگاه مختصری خواهیم داشت به محتوای این اثر.

هگل با مقدمه ای نسبتاً مفصل آغاز می کند. مقدمه ای که نه فقط به عنوان مدخل کتاب، بلکه به عنوان یکی از مهم ترین بخشهای این اثر، نیازمند واکاوی دقیق و ملاحظه جزء به جزء است. در این مقدمه مفصل، هگل از موضوعاتی همچون: مفهوم زیبایی هنر، ایده های متعارف هنر، اثر هنری به عنوان محصول فعالیت انسانی و هدف هنر، سخن به میان می آورد. ضمن اینکه در بحثی تحت عنوان «استنتاج تاریخی مفهوم راستین هنر» نگاهی اجمالی به فلسفه کانت، وینکلمان و شلینگ دارد که پیش از وی به بحث از هنر و زیبایی شناسی پرداخته اند؛ و بعد از بیان مباحث دیگری همچون ایده زیبایی هنر یا ایدئال و تکامل امر ایدئال به اشکال خاص زیبایی هنر، فصول اصلی کتاب با فصلی پیرامون مفهوم زیبایی که عبارت است از تجلی مطلق به نحو محسوس و

در جهان حسی، آغاز می شود.

از جمله موضوعات بحث برانگیزی که در همین آغازهای کتاب، توسط هگل مطرح می شود، بحث از زیبایی طبیعی و زیبایی مصنوع است. پیش از وی، این کانت بود که به این مهم پرداخته و از میان این دوگانه، اولویت و برتری را به زیبایی طبیعی داده بود. اما هگل با فاصله گرفتن از نظر کانت و بر اساس مبانی خاص اندیشه خویش، هنر مصنوع و ساخته دست و فکر بشری را اولی دانسته و زیبایی طبیعی را به دلیل محدود و متناهی بودن، صورت ناقص تر زیبایی می داند. هگل پس از بیان ادله خویش در این زمینه، به طور

## بعد از مرگ هگل - یکی از دانشجویان هگل به نام

هینریش گوستاو هو تو (Heinrich Gustav Hotho)،

بر اساس نسخه ای از دست نوشته های خود هگل - که البته این دست نوشته

در حال حاضر ناپدید شده - و همین طور بر اساس نسخه ای از درسگفتارها که

پیش از این به چاپ رسیده بود، نسخه ای جدید از زیبایی شناسی هگل را

منتشر کرد. این نسخه از زیبایی شناسی همان نسخه ای است که

بیشتر آثار دست دومی که به انگلیسی و آلمانی پیرامون زیبایی شناسی هگل

نگاشته می شوند - یعنی آثاری که توسط مفسران و هگل شناسان، درباره

متون و فلسفه هگل به رشته تحریر در می آیند - مبتنی بر

آن بوده و به آن ارجاع می دهند.

خاص وارد بحث از زیبایی مصنوع می شود که در نظر او مطلق را به بهترین نحو، به صورت حسی پدیدار می سازد.

اما در نظر هگل، هر اثر هنری یک صورت (قالب مادی) دارد و یک محتوا (روح)؛ و اثر هنری در طول تاریخ بر اساس سیری دیالکتیکی به سمت هرچه کمرنگ تر شدن صورت و چیرگی محتوا بر صورت پیش می رود تا برسد به بی صورت ترین هنرها؛ و آنچه که دوره های تاریخی هنر را نیز تعیین می کند، همین نسبت میان صورت و محتوا است. به طوری که هنر سمبولیک به عنوان نخستین شکل هنر، هنری است که در آن غلبه با صورت است. در فصول مربوط به هنر سمبولیک، هگل به بحث از هنرهایی همچون: هنر زرتشت، هنر هندو، هنر مصر و حتی شعر اسلامی می پردازد. تا اینکه در نهایت با بحث از چگونگی ناپدید شدن هنر سمبولیک، وارد فصل مربوط به هنر کلاسیک می شود. در هنر کلاسیک میان صورت و محتوا توازن برقرار است و نمونه عالی این نوع هنر، به یونان باستان و عصر پهلوانی تعلق دارد. اما هنر کلاسیک هم مانا نیست و عاقبت مستحیل شده و به هنر رمانتیک گذار می کند که در آن غلبه با محتوا یا روح است. از جمله مباحثی که در فصل مربوط به هنر رمانتیک مطرح می شود، بحث از شوالیه گری با کلید واژه های شرافت، عشق و وفاداری است. همچنین هگل به وجود مولفه خیال در هنر رمانتیک و شاخصه ساجکتیو بودن آن تصریح نموده و با بحث از چگونگی زوال این شکل از هنر، بحث از دوره های تاریخی هنر را پایان می بخشد.

چنانچه می بینیم سخن گفتن از زیبایی شناسی هگل به عنوان «تاریخ هنر جهان» چندان هم گزاف نیست. هگل با به خدمت گرفتن مبانی خاص اندیشه خود، قرائتی تازه از تاریخ هنر ارائه می دهد. قرائت وی از تاریخ هنر، نه قرائتی توصیفی، بلکه تحلیلی است. در نظر او در پس پشت هر تحولی در تاریخ هنر، دلایلی معقول وجود دارد و او سعی دارد با ابتدای بر منطق دیالکتیک خود، این دلایل را توضیح داده و به روشنی تبیین کند.

اما این همه زیبایی شناسی هگل نیست. در فصول بعدی هگل باز هم به فضای هنر نزدیک تر شده و این بار نه از منظر تاریخی که از مدخل هنرهای جزئی وارد بحث از هنر می شود. چنانچه در بالا نیز گفته شد، مطلق در سه شکل هنر سمبولیک، کلاسیک و رمانتیک تجلی می کند. اما این سه شکل تجلی، تنها از دوره های تاریخی هنر حکایت می کنند و مطلق برای جلوه گر شدن در این دوره های تاریخی، نیاز به واسطه دارد. به عبارت دیگر باید چیزهایی باشند که بشوند محمل مطلق تا مطلق در آنها و به واسطه آنها متجلی شود. آن چیزها در اینجا



نقاشی، تکامل تاریخی نقاشی و... را مورد بررسی قرار می دهد؛ و در فصل موسیقی نیز خصلت کلی موسیقی را بیان داشته و پس از آن مباحث جزئی تری مثل ریتم، هارمونی و ملودی را بررسی می کند؛ و فصل شعر با تقسیم بندی کلی به شعر حماسی، شعر تغزلی و درام و مباحثی همچون خصوصیات کلی هر یک و تحول تاریخی آنها، فرجامین فصل زیبایی شناسی است. البته هگل در آخرین جملات این اثر جامع، پس از آنکه به تفصیل به هنرهای تراژدی و کمدی به عنوان گونه های شعر درام پرداخت،

درسگفتارهای زیبایی شناسی را با این جملات پایان می بخشد: «امیدوارم... تقریرات من شما را راضی کرده باشد. حال که حلقه ارتباط به وجود آمده میان ما... قطع می شود، آخرین آرزویم این است که پیوند رفیع و لایزال میان ایده زیبایی و حقیقت، بتواند ما را به هم مرتبط سازد، و ما را زین پس، به طور محکم و برای همیشه، متحد و یک دل نگاه دارد.»<sup>۲</sup>

اما حال باید دید این اثر فاخر و ارزشمند فلسفی، به چه نحو به فارسی زبانان عرضه شده است؟ و به این منظور نگاهی اجمالی خواهیم داشت به ترجمه این اثر: این اثر به لحاظ

حجم، اثری است سنگین. ترجمه انگلیسی آن ۱۳۳۷ صفحه و برگردان فارسی آن ۱۶۸۷ صفحه است. اثری که جلد نخست ترجمه فارسی آن به سال ۱۳۸۲ منتشر شد و جلد چهارم و آخرش به سال ۱۳۸۶ (هرچند در ذیل مقدمه کوتاهی که بر جلد اول آن نوشته شده، دکتر جبلی تاریخ بهار سال ۱۳۷۶ را نگاشته اند) و این اعداد و ارقام همگی از

کاری زمان بر و طاقت فرسا حکایت می کنند. کاری که شاید کمتر کسی جسارت انجامش را داشت. از این حیث جسارت دکتر جبلی در اقدام به ترجمه این اثر قابل ستایش است.

اما از این ستایش ها گذشته نمی توان از نقدها و احیاناً نقصه های این ترجمه چشمپوشی کرد که ذکر نواقص هر اثر ترجمه ای، در قالب نقد، راهی است برای هر چه بهتر عرضه شدن ترجمه های فارسی. در همین راستا به منظور اینکه گنگ و مبهم سخن نگوییم، سعی بر آن داریم که به صورت موردی به برخی از نواقص و اشتباهات مشاهده شده در ترجمه اشاره کنیم.

و البته قبل از ورود به این بحث تذکر یک نکته ضروری است و آن نکته عبارت است از اینکه مقایسه های صورت گرفته، میان ترجمه و متن اصلی کتاب، متکی بوده بر ترجمه انگلیسی اثر. درحالی که طبق مدعای مترجم محترم، ترجمه فارسی این اثر بر اساس متن آلمانی کتاب انجام گرفته است. هرچند به گفته برخی مثل دکتر محمود عبادیان - مترجم محترم مقدمه پدیدارشناسی و زیبایی شناسی هگل - «ترجمه ایشان در اساس از انگلیسی ترجمه شده است تا زبان آلمانی.» به هر



## هگل همان فیلسوفی است که شهرتش به عنوان یکی از سخت نویس ترین فیلسوفان تاریخ اندیشه، در دل بسیاری از فلسفه خوان های حتی حرفه ای، رعب و وحشتی ایجاد می کند که از نزدیک شدن به آثار او اجتناب می ورزند.

هنرهای جزئی اند.

در نظر هگل هرچند می توان در همه دوره های تاریخی هنر، همه انواع هنر را یافت، ولی با این حال وی هنر معماری را متعلق به دوره سمبولیک هنر، هنر پیکر تراشی را متعلق به دوره کلاسیک هنر و هنرهای نقاشی، موسیقی و شعر را متعلق به دوره رمانتیک هنر می داند. چنانچه مشهود است، در انتخاب هر یک از این هنرها برای هر یک از این دوره های تاریخی، باز هم منطق هگل مدخلیت دارد. در اینجا هم مولفه صورت و محتوا و نسبت میان آن دو حضور پر رنگ دارند. چرا که هر چه از معماری به سمت شعر پیشتر برویم، شاهد کم رنگ تر شدن صورت و غلبه روح بر ماده خواهیم بود.

و لذاست که هگل در ادامه درسگفتارها به بحث از این صورت های پنجگانه هنری می پردازد. بخش مربوط به معماری به بخشهای کوچکتر معماری سمبولیک، معماری کلاسیک و معماری رومی تقسیم می شود. در بخش پیکر تراشی حتی به مباحث جزئی تری همچون مصالح پیکر تراشی و پیکر تراشی مصری، یونانی، رمی و مسیحی می پردازد. در فصل مربوط به نقاشی خصلت کلی



تقدیر برای نگارنده این سطور، به دلیل در اختیار نداشتن متن آلمانی و البته تسلط نداشتن بر این زبان، تنها امکان مقایسه میان متن فارسی و انگلیسی میسر بود. اما در نتیجه مقایسه انجام شده، ذکر نکاتی چند، لازم به نظر می رسد:

نخست آنکه چنانچه در آغاز سخن نیز گفته شد، عنوان انگلیسی این اثر *lectures on fine art. Aesthetics Vorlesungen über die Ästhetik* است از عنوان آلمانی *die Ästhetik* اما مشخص نیست نویسنده به چه قصدی در کتابنامه نام اصلی اثر را با کمی تغییر و به صورت *Vorlesungen über die Philosophie der Ästhetik* آورده اند که معادل فارسی آن می شود همین عنوان نامانوس درسگفتارهایی پیرامون فلسفه زیبایی شناسی. در حالی که این عنوان، نه با عنوان آلمانی همخوانی دارد و نه حتی با عنوان انگلیسی؛ و جالب آنکه در سه جلد اول فارسی، در کتابنامه عنوان آلمانی به همان صورت اشتباه آمده و تنها در جلد چهارم عنوان آلمانی تصحیح شده و صورت تصحیح شده آن یعنی *Vorlesungen über die Ästhetik* آمده است. حال این اقدام

یا از سر بی اطلاعی مترجم محترم صورت گرفته و یا اینکه لابد در نظر مترجم، این عنوان برانزده تر است و رساتر. اگر شق دوم صحیح باشد، می توان مترجم را مورد این پرسش قرار داد که آیا عبارت «فلسفه زیبایی شناسی» عبارتی نامانوس نیست؟ چراکه زیبایی شناسی خود عبارة أخرای فلسفه زیبایی است و در این صورت فلسفه زیبایی شناسی می شود معادل فلسفه زیبایی! که این عنوان، مصداق تکرار مکررات است و تکرار مکررات نیز بیهوده.

اما از ترجمه اسم و عنوان کتاب گذشته، ترجمه اشکالات دیگری نیز دارد که به طور خلاصه عبارت اند از بکارگیری معادلهای فارسی نامانوس، گاه مشاهده برخی جا افتادگیها، و گاه برخی زیاده گوییها، و در نهایت وقوع برخی اشتباهات در ترجمه.

در توضیح اشکال اول یعنی به کارگیری معادلهای فارسی نامانوس، باید اینطور اضافه کنم که مترجم محترم گاه در انتخاب معادل فارسی برخی واژگان، اگر نگوییم کج

سلیقگی به خرج داده اند، دست کم باید بگوییم، دقت لازم را مبذول نداشتند. آن هم واژگانی که گاه در حکم کلیدواژه های فلسفه هگل به شمار می روند و در جای جای درسگفتارها و همچنین دیگر متون هگل تکرار می شوند. گاه هم واژه ها از آن دسته واژه هایی هستند که پیش از این سایر مترجمان، طبق تعهدی نانوشته، بر سر ترجمه آنها به اتفاق نظر رسیده اند و همین امر باعث می شود، دانش آموخته فلسفه یا مخاطب عام اثر، با

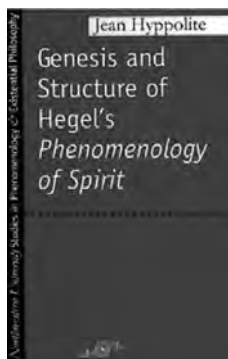
ملاحظه ترجمه ای متفاوت و گاه نادقیق، دچار سردرگمی شود. از جمله این واژه ها می توان به واژه *in itself* اشاره کرد که ترجمه پیشنهادی مترجم، یعنی واژه «بالقوه»، به اندازه ترجمه متداول آن، یعنی «فی نفسه»، رسا نیست. همچنین انتخاب معادل «بالفعل» برای *by itself*، «عامه» برای *universal* و «مضحک» برای *comical* و *comic*، تأمل برانگیز است؛ و یا ترکیب «عدم احتمال ناپذیر» در ترجمه *im-avoidable* احتمالاً *probabilities* چندان معنای روشنی ندارد.

یا به عنوان مثال به کار بردن معادل فارسی «واقعی» به جای چهار واژه *substantive, genuine, actual, proper* ذهن مخاطب را به گمراهی خواهد کشاند. به خصوص که مترجم محترم، چندان زحمت زیرنویس و پی نوشت نوشتن را متحمل نشده اند و در کمتر صفحه ای از کتاب می توان معادل انگلیسی یا آلمانی واژه ها را به صورت زیرنویس مشاهده کرد؛ و البته وقتی در جهت زیرنویس نوشتن تلاشی صورت نگرفته، پر واضح است که در انتهای کتاب هم اثری از واژه نامه نخواهیم یافت. اما انتخاب برخی معادلهای هم به نظر می رسد سلیقه ای باشند.

**هگل با هنر، تنها به هنر غرب محدود نمی شد. چراکه او ترجمه اشعار هندی و ایرانی را مطالعه کرده و در موزه برلین نیز با آثار طراز اول مصری آشنا شده بود و ارجاعهای متعدد او در درسگفتارها به آثار این هنرمندان مطرح، شاهد مثالهایی هستند بر این مدعا.**

مثلاً مشخص نیست که چرا نویسنده در ترجمه واژه *modern* معادل «امروزی» را به «مدرن» ترجیح داده اند؟ آیا از سر پابندی به زبان فارسی و پاسداشت آن؟ که اگر چنین است چرا ردیابی این پاسداشت مثلاً در ترجمه واژه ای مثل *subjective* به «سوبژکتیف»، مشهود نیست؟

از این اشکال گذشته، گاه از طرفی با مشکل جا افتادن برخی واژه ها و عبارات در متن فارسی و از طرف دیگر با مشکل زیاده گویی مترجم مواجه ایم. مثلاً در صفحه ۱۶۵۵ ترجمه فارسی، در آخر پاراگراف اول عبارت «... بدان وسیله او پیوند عشق به دختر و همسرش را می گسلد» جا افتاده است. همچنین در صفحه ۱۵۸۸ ترجمه فارسی، عبارت «...رفع یک جانبه گری این قوایی است که خود را در شخصیتهای دراماتیک مستقل می سازند» در ترجمه انگلیسی اثر هست، ولی در ترجمه فارسی جا افتاده است. از این دست جا افتادگی ها می توان در صفحات ۱۵۹۴، ۱۵۹۸، ۱۶۲۰، ۱۶۵۶، ۱۶۵۸ و... یافت که در این نوشتار نمی توان به همه آنها اشاره کرد. و البته وقتی بتوان به وفور در ترجمه ای عبارات جا افتاده یافت، به طریق اولی جا افتادن برخی کلمات امری طبیعی



است. به نمونه ای از زیاده گوییهای مترجم هم اشاره کنیم: در صفحه ۱۵۸۷ در انتهای پاراگراف اول عبارت «... هر اندازه هم این از هم جداشدگی عینی بی تکلف و به همان اندازه عبث، دست و پاگیر باشد...» در متن فارسی آمده؛ در حالی که در متن انگلیسی موجود نیست. لازم به تذکر نیست که این زیاده گوییها تنها به عبارت محدود نمی شود و در واژگان نیز می توان شاهد وقوع چنین رخدادی بود.

اشتباه در ترجمه اشکالی است که به نظر می رسد بیش از سایر اشکالات به متن صدمه می زند. در ادامه تنها به چند مورد از این اشتباهات اشاره می کنیم: در صفحه ۱۶۶۲ و در سطرهای انتهایی صفحه، جایی که هگل از تراژدی اودیپ در کولونوس سخن به میان می آورد، چنین می خوانیم که «... اما او، یعنی هاتف خود را کور می کند» این در حالی است که ضمیر «او» نه به هاتف که به شخص اودیپ باز می گردد و داستان کور شدن اودیپ به دست خودش، آن قدر مشهور هست که مخاطب از وقوع چنین اشتباهی در ترجمه یکه می خورد. باز در صفحه ۱۶۷۲ عبارت «در مورد تفاوت های بیشتر در شخصیت آفرینی مدرن، کمتر می توان به کلیت حرف زد» این چنین ترجمه شده است: «می توان به برخی تصمیمات درباره تفاوت در شخصیت آفرینی مدرن دست زد...»

گاه چنین به نظر می رسد که در برخی جملات، تنها واژگان موجود در متن اصلی ترجمه شده اند و بدون اینکه میان آنها نظمی منطقی حاکم باشد، فقط پشت سر هم ردیف شده اند. به عنوان مثال در صفحه ۱۵۹۸ چنین عبارت کاملاً بی معنایی را می توان شاهد بود: «آنچه واقعا دراماتیک است، همانا گفتار افراد در تضاد منافع و اختلاف شخصیتها و سوداهاست.» در حالی که این عبارت اگر صحیح ترجمه شود، معنادار می شود: «آنچه واقعا دراماتیک است، همانا گفتار افرادی است که منافعشان در تضاد با هم است و در شخصیت ها و سوداها، اختلاف دارند.» و همچنین از این قسم اشتباهات در واژگان نیز می توان یافت: به عنوان مثال در صفحه ۱۶۰۹ ابجکتیو به سوبجکتیو و در صفحه ۱۵۸۹ استقلال به وابستگی ترجمه شده است و قس علیهذا.

البته گاه هم نه زیاده گویی صورت گرفته و نه جا افتادگی، ولی عبارات به قدری مبهم و بی نظم ترجمه شده که پس از خواندن آن یا معنایی محصل در ذهن مخاطب شکل نمی گیرد و یا حصول معنایی در ذهن، به جد و جهد فراوان نیاز دارد. در اینجا نیز به ذکر چند نمونه بسنده می کنیم. در صفحه ۱۶۸۳ به چنین عبارتی بر می خوریم: «هیچ چیز واقعاً خنده آوری، آن هم درباره فکر و ذکر کراهت انگیز چنین شخصیت های قرص و محکمی همانند خسیس مولیر که درگیری مطلقاً جدی شان در سودای تنگ نظرانه اش مانع از هیچگونه رهایی ذهنش از این محدودیت نمی شود، وجود ندارد.» و همچنین در صفحه ۱۶۵۰ چنین آمده که: «هر یک از این دو جنبه به همان اندازه ای مهم است که دیگری برای کل درام. هر دوی آنها آگاهی یک پارچه الهی و آگاهی رزمنده، و عملی که درباره اهداف اخلاقی تصمیم می گیرد و آن را به مرحله اجرا می گذارد، متضمن نبرد است، اما با نیروی لاهوتی، و همچون عملی

الهی ظاهر می شود عنصرهای اصلی که در آثار هنر تراژدی یونانی همچون چیزی هماهنگ شده، یعنی در کر و قهرمانان اهل عمل را به دست می دهند.» و باز در صفحه ۱۶۸۶ چنین می خوانیم: «ما به هنر تجسمی کلاسیک که فردیت واقعی زنده آگاه از خود را در مقابل خود قرار می دهد، رسیدیم و آن را با هنر رومی احساس و درون بودگی که ذهنیت مطلق، آزادانه در خود و در جهان معنوی حرکت می کند، به پایان رساندیم.» و باز در اواخر صفحه ۱۵۸۷ آمده که: «او در عین حال می بایست قادر به شناختن آن چه این قدرتها که مقدرات در خور انسان را به مثابه نتیجه ای از آنچه انجام داده است و به او محول می کنند، باشد.»

البته جانب انصاف را رعایت نکرده ایم، اگر نگوئیم که نثر خود هگل نیز در بسیاری از عبارات، نثری روان و خالی از ابهام نیست. ولی با این همه مبهم و مغشوش ترجمه کردن آن نثر نه چندان روان، مزید بر علت می شود تا برخی از عبارات به غایت بی معنا جلوه کنند. و در آخر باید چنین اضافه کرد که اشکالاتی از این دست باعث شده اند که مترجمی همچون دکتر عبادیان این ترجمه را ترجمه ای معرفی کنند که ارزش اسنادی ندارد. به طوری که در نظر ایشان انجام پروژه های تحقیقاتی و استفاده تخصصی از این ترجمه، بدون در اختیار داشتن متن انگلیسی یا آلمانی در کنار متن فارسی، عملاً بی نتیجه یا دست کم نامعتبر خواهد بود.

از پرداختن به نکات دیگری همچون اشکالات نگارشی متن، جمله بندیهای گاه اشتباه و عبارات گاه تکلف آمیز و نثر نه چندان روان مترجم، می گذریم و بررسی بیش از این را به مخاطبان عزیز واگذار می کنیم.

### منابع و مأخذ

۱. فلسفه هگل، استیس، والتر ترنس، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم ۱۳۸۸.
۲. درسگفتارهایی پیرامون فلسفه زیبایی شناسی. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ترجمه زیبا جبلی، انتشارات ابنگاه، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۳. روزنامه اعتماد؛ پستی و بلندی ها در ترجمه آثار هگل، گفتگو با دکتر محمود عبادیان. محمد میلانی. تاریخ ۱۳۸۷/۱۲/۲۳.
4. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975). *Aesthetics: Lectures on Fine art*. Trans. T.M.Knox. Oxford university press: Clarendon.
5. Houlgate, Stephen (2009). "Hegel's *Aesthetics*" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/contents.html>

### پی نوشتها

1. Houlgate, 2009: 3.
2. Hegel, 1975: 1234.

در این مجال قصد دارم با توجه به موضوع مورد بحث، نگاهی هم‌زمان و موازی به دو جنبه کتاب فلسفه هگل داشته باشم. بدین ترتیب که آن را هم به خودی خود و از لحاظ محتوایی مدنظر قرار دهیم (یعنی خروجی کار شخص استیس) و هم آن کتابی را در نظر داشته باشیم که توسط یک مترجم ایرانی به فارسی برگردانده شده است.

این جهان یک فکر است از عقل کل  
عقل، چون شاه است و صورت‌ها رسل

مترجم این اثر، مرحوم حمید عنایت، پیش‌گفتار خویش بر این کتاب را با چنین بیتی از مثنوی معنوی آغاز می‌کند. اما کمی ساده‌نگرانه خواهد بود اگر گمان کنیم چنین کاری صرفاً جنبه تزئینی یا تضمینی داشته است. جدا از این که در میان اهالی اندیشه در ایران تمایل مهارناپذیری وجود دارد که اندیشه‌ها و دستیافت‌های فکری و علمی غرب را در پیش‌گاه سنت فکری عرفانی-شعری خودی برابر یابی کنند و حتا با اعمال زور، یک اندیشه نصح‌یافته در باخترزمین را به انطباق با آموزه‌های عرفانی شرقی درآورند؛ اما این هم قابل تأمل است که چه رهیافت و نقطه‌نظری موجب چنین برداشتهایی می‌شود و خاصه در این مورد مشخص، چرا مترجم تفسیری درباره اندیشه‌های هگل، خوانندگان خود را در بادی امر با کلامی منظوم از عارفی شناخته شده تحت تأثیر قرار می‌دهد. بدون تردید وقتی نگاه منتقدانه معطوف به یک اثر معین ترجمه شده شود، چنین نکته‌ای را نمی‌توان مغفول نهاد. زیرا ما متن برگردان شده این اثر به فارسی را مطالعه کرده‌ایم و بی‌شک نقش مترجم در فهم و دریافت ما از این کتاب به هیچ رو قابل چشم‌پوشی نیست. از سوی دیگر باید توجه داشته باشیم که چنین کتابی در یک شرایط ویژه تاریخی در ایران به چاپ رسیده است. یعنی درست در دوره‌ای که آرمان‌ها و ایدئال‌های مارکسیستی دل بسیاری را ربوده است و عده‌ای دیگر که با چشم‌های نگران شاهد رشد و رواج چنین آموزه‌هایی بودند، انبان معرفتی خود را به لحاظ تسلط بر جریانات فکری و فلسفی غرب چندان غنی نمی‌یافتند تا توان رویارویی نظری با تعالیم مارکسیستی مزبور را داشته باشند. لحظه‌ای تصور آن فضا می‌تواند اهمیت کتاب فلسفه هگل و انتشار آن را برای ما روشن کند. جالب آن که این کتاب بعد از این همه سال، همچنان به عنوان کتاب مرجع در سطوح فوق لیسانس و دکتری فلسفه از سوی استادان تدریس می‌شود!

غرض از تذکار به چنین نکته ظاهراً فرعی‌ای، توجه دادن به نقش تاریخی کتاب ترجمه شده فلسفه هگل در ایران معاصر است و این که احتمالاً بیشتر اذهان متعاطی به فلسفه در ایران و دانشجویان این رشته، با این کتاب برخورد داشته و شاید آن را مطالعه کرده باشند و بخش عمده‌ای از شناخت و دانسته‌هایشان درباب هگل، به این اثر مربوط باشد. بنابراین به نظر می‌رسد که شروع کتاب با کلام منظوم عرفانی، اهمیت و ابعاد گسترده ناپیدایی داشته باشد. از قضا، وقتی این کتاب را به پایان رساندیم، درمی‌یابیم که چرا مترجم محترم با چنان قطعه شعر عارفانه‌ای که مبین دیدگاه وحدت وجودی است، ما را تحت تأثیر قرار داده است. در متن کتاب جابه‌جا بر استنتاج ضروری مفاهیم پافشاری شده و پیوسته گفته شده است که آن چه در ابتدا می‌آید،

# نیم نگاهی به فلسفه هگل استیس

مهدی هاشمی

mehdihashemi84@yahoo.com



فلسفه هگل؛  
و. ت. استیس؛  
ترجمه دکتر حمید عنایت؛  
امیر کبیر؛ ۱۳۸۰، چاپ دهم.



منطقاً در انتها هم هست و غایت فرآیند منطقی چیزی است که منطقاً در نخستین مقوله مضمور و نهفته بوده است. به چنین سیاقی می‌توان دست به یک بهره‌برداری تقریباً فرصت‌طلبانه زد و گفت که غایت کتاب استیسی، در همین بیت مولانا برای مترجم فارسی صورت‌بندی شده و به تبع او خواننده ایرانی هم باید با چنین پیش‌زمینه‌ای به مصاف نوشته برود. اما باید دید که آیا خود استیسی در شکل‌دهی به چنین زمینه‌ای مؤثر نیست؟ ممکن است گفته شود که چه طور نویسندگانی متعلق به اردوگاه فلسفه تحلیلی می‌تواند تفسیری از اندیشه‌های هگل عرضه کند که در آن مجال برای برداشت‌های عرفانی به وجود آید؟ اما می‌دانیم که چنین امکانی منتفی نیست. با این حال جای این پرسش باقی است که اصلاً ایراد چنان برداشتی کجاست و در بیت منقول از مولوی چه نکته‌ای نهفته

**مطلق مد نظر شلینگ بیش از هر چیز یک همانندی و وحدت خنثا و بی تفاوت است که به طور برابر زمینه سوژه و ابژه به نحو توأمان است. اشاره به مطلق به منزله «واقعیت نهایی» و «نامشروط» به سرعت می‌تواند صبغه الهیاتی به خود بگیرد و مطلق شلینگ چنین خصوصیتی را باز می‌نماید.**



است که اولاً با تفسیر استیسی هم‌نوا می‌شود و ثانیاً به خودی خود محل ایراد و نقد است؟ اگر به نحو کاملاً خلاصه بخواهیم برجسته‌ترین نکته عرضه شده در بیت بالا را بیان کنیم؛ می‌توانیم بگوییم که از دید مترجم، «عقل کل» مورد نظر مولوی همان «مطلق» هگل است و این مطلق، اصل و بنیاد ذاتی‌ای است که به عنوان واقعیتی مستقل و خود-سامان، همه واقعیات و موجودات و آنچه عالم و آدم است، متکی به آن هستند یا جلوه‌ای از جلوات او هستند. دقیقاً چنین برداشتی از «مطلق» است که محل ایراد به شمار می‌رود. صبغه عرفانی و وحدت وجودی برداشت مزبور کاملاً آشکار است که در آن مطلق صاحب شأنی الوهی می‌شود که برابر با خداوند است (این گونه آموزه‌های مبتنی بر وحدت وجود در سنت فلسفی و عرفانی غرب هم تازگی ندارد و حتی سنت عرفانی اسلامی - ایرانی هم به شدت متأثر



از نظامات فکری افلاطونی و نو-افلاطونی و... است). اما به سختی می‌توان در متن فلسفه هگل زمینه درخوری برای چنان برداشتها یافت که قابل جمع و سازگار با تعالیم عرفانی و وحدت وجودی بنماید. یکی از چالش‌های مهم هگل در رویارویی با شلینگ به همین امر بازمی‌گردد. مطلق مد نظر شلینگ بیش از هر چیز یک همانندی و وحدت خنثا و بی تفاوت است که به طور برابر زمینه سوژه و ابژه به نحو توأمان است. اشاره به مطلق به منزله «واقعیت نهایی» و «نامشروط» به سرعت می‌تواند صبغه الهیاتی به خود بگیرد و مطلق شلینگ چنین خصوصیتی را باز می‌نماید. به تعبیر هگل چنان شیئی است که در آن همه گاوها سیاه‌اند و «تمایزیابی» هرگز جایگاه درست خود را نمی‌یابد. چنین مطلق فقط با «شهود بی‌واسطه» به چنگ می‌آید. اما از کتاب پدیدارشناسی این را فرا گرفته‌ایم که برای هگل هیچ شناخت و دریافتی بی‌واسطه رخ نمی‌دهد: «آن کس که می‌خواهد گوناگونی خاصی فرابود خویش و اندیشه‌اش را در ابرهای تیره ببوشاند، آن کس که در طلب لذت داغ غم نامتعیین این الوهیت نامتعیین است، بگذار هر جا که می‌تواند پیدایش کند به دنبال اش بگردد... فلسفه اما به این گونه تهییج‌های روحی نیازی ندارد.» جالب اینجاست که تفسیر استیسی از کل دستگاه اندیشه هگل به کسانی که علاقمند «جذبه‌های شهودی» هستند کمک زیادی می‌کند که برداشت عرفانی و وحدت وجودی از آن داشته باشند؛ زیرا تفسیر او دست آخر نمی‌تواند تصویر منسجم و مناسبی از «مطلق» را به خواننده عرضه کند که در آن هم حق وحدت و تمامیت ادا شده باشد و هم حق تمایزیابی‌ها و جدایی‌ها در پهنه واقعیت. به تعبیری می‌توان گفت که بنا بر تفسیر استیسی، مطلق یک کلی تکه پاره و شرحه شرحه شده است. با پایان یافتن تفسیر دوجلدی او، از مطلق جز تصویر موجودیتی ذاتی، مستقل و گوهرین که جدا افتاده از متن واقعیت است چیزی در ذهن خواننده باقی نخواهد ماند. با توجه به این امر، باید به منظور اثبات ادعای خود نشان دهیم که «مطلق» یا «روح» بر اساس دیدگاه هگل چه مختصات و ویژگی‌هایی دارد و کتاب استیسی تا چه اندازه و از چه جهاتی با مراد هگل متغایر است.

ارائه تعریف یا توضیحی بسنده از مطلق، کار ساده‌ای نیست. همه می‌دانند که هگل دشوارنویس بوده است. ولی این دشوارنویسی نه یک اتفاق از سر بی‌مسئولیتی یا تعجیل و عدم دقت، که مقتضای امر مورد واریسی بوده است. به همین ترتیب، فلسفه‌ای که تعهد کرده مطلق را به سخن گفتن وادارد، متوجه مهابت و سهمناکی آن و زوایای تاریک و نقاط مبهم آن نیز بوده است. البته می‌توان تعبیری چند را مرتب کرد و طی آن معانی متعددی از مطلق را بازگفت: «حقیقت کاملاً تحقق یافته»، «تمامیت واقعیت که کاملاً در ظهور و پیدایی تحقق یافته است» یا «آزادی مطلق». اما چیزی که مهم است این‌که: مطلق برای من جزئی به منزله یک غیر و یک موجودیت مقابل که مانع و رادع باشد نیست. مطلق امری دیگرآیین (heteronomous) نیست. همراهی من با مطلق، بودن من در خانه خودم است. مطلق کاملاً از آن من است - همان هویت من است.



استیسی در ابتدا از «اصل نخستین» سخن می‌گوید که برخلاف نگاه قدما نباید یک «علت» باشد، بلکه باید «دلیل» باشد. دلیل هم بنا به سرشت خود امری عقلانی و ناموجود است. یعنی صرفاً مقیم ذهن انسان است. سپس معتقد است که هگل باید ربط این نظام تألیفی مفهومی را با کل واقعیت تبیین کند و بدین منظور

باید بگوید که «توضیح کائنات یعنی استنتاج منطقی جهان از اصل نخستین. در این صورت اصل نخستین... دلیلی است که جهان نتیجه منطقی آن است.»<sup>۴</sup> تشریح معنا و کارکرد اصل نخستین به منزله‌ی «دلیل» [یا همان مطلق فی نفسه که عین ساختار مقولی

و مفهومی ذهن انسان است]، همانا معرفی «مطلق» در یک سطح انتزاعی و در هیئت یک سامان متشکل از مفاهیم و مقولات محض است. درحالی که هگل دستگاه مفاهیم تشکیل دهنده مطلق را هرگز واجد

از دید مترجم، «عقل کل» مورد نظر مولوی همان «مطلق» هگل است و این مطلق، اصل و بنیاد ذاتی‌ای است که به عنوان واقعیتی مستقل و خود-سامان، همه واقعیات و موجودات و آنچه عالم و آدم است، متکی به آن هستند یا جلوه‌ای از جلوات او هستند. دقیقاً چنین برداشتی از «مطلق» است که محل ایراد به شمار می‌رود.

خصلت انتزاعی نمی‌دانست. وقتی نویسنده «منطق» را به عنوان نخستین بخش دستگاه هگل معرفی می‌کند (سواى از این که چنین بخش‌بندی‌ای از اساس نادرست است)، موجب می‌شود که به رغم

اذعان به «انضمامی بودن مفاهیم» مد نظر هگل؛ مطلق را به صرف مجموعه‌ی مفاهیم فرومی‌کاهد که هیچ حرکت و پویایی در آن نیست. و در نهایت حکم می‌کند که مقولات تشکیل دهنده مطلق (که باید در بطن واقعیت زنده و اندامواره جاری باشند) از یکدیگر استنتاج

می‌شوند؛ آن هم به طریق ریاضیاتی و صوری که در آن نتیجه در مقدمات قیاس نهفته است و صرفاً باید آشکار گردد: «روش استنتاج مقولات از یکدیگر، رسیدن از جنس به نوع با اختصاص یک فصل است.»<sup>۵</sup> این تلقی از مطلق به هیچ روی تکافوی اندام‌وارگی و اشتقاق مفاهیم از دل یکدیگر را نمی‌کند و از آن بدتر،

متأسفانه استیسی در ردگیری مبانی ایدئالیستی فلسفه هگل، انگشت تأکید خود را بر نقاطی می‌گذارد که به ناچار تعیین‌کننده خصلت مجرد و انتزاعی باقی نوشته او خواهد شد. به‌ویژه در بحث از ایدئالیسم کانتی، از آن‌جا که فلسفه کانت را به مثابه یک پروژه فلسفی جهت‌دار لحاظ نکرده که در آن همه بخش‌های فلسفه نقدی و آن‌چه کانت فلسفه عملی می‌خواند، باید در امتداد هم نگریسته شوند؛ هرگز نمی‌تواند ژرفای جدال میان هگل و کانت را دریابد. مسئله و دغدغه هگل، مسئله کانت است و آن چیزی نیست جز «آزادی»؛ که البته «دین»، «اخلاق» و «حقوق» پیرامون آن موضوعیت و اهمیت خود را دارند. صرفاً برقریر چگونگی رها شدن هگل از «شیء فی‌نفسه» کانت، نمی‌تواند ترسیم‌کننده مسئله هگل و چرایی مجادله او با کانت باشد. سنت فلسفی در آلمان به طور ویژه و مشخص سنتی بوده است که همواره سوبه‌های الهیاتی و ایمانی در آن قدرت‌مند بوده و در مقطع تاریخی کانت و اخلاقی این سنت فکری، دلمشغول امر آزادی و نسبت امر متناهی و امر نامتناهی بوده است. به تعبیری دیگر می‌توان گفت که کانت با «انقلاب کوپرنیکی» اش، یک نوع دستور فکر و یک مسیر برای اخلاف خویش تعیین کرده بود. اگر از چنین

مبانی‌ای صرف نظر شود؛ آن‌گاه تلاش هگل برای نفی شیء فی‌نفسه کانت، صرفاً در محدوده تنگ «معرفت‌شناختی» خواهد ماند و خواننده کتاب نمی‌تواند میان این کردوکار فلسفی با واقعیت زنده‌ای که متفکران آلمانی و به خصوص هگل با آن دست‌به‌گریبان بوده‌اند ارتباطی بیابد.

به طور خلاصه و کلی می‌توان ضعف اصلی کتاب استیسی را بر یکپارچه نگاه نکردن و تکه‌پاره کردن فلسفه هگل دانست؛ اتفاقی که منجر به دور شدن

تفسیر او از «واقعیت زنده» و «حیات» شده است. هگل در ابتدای «پیش‌گفتار» کتاب پدیدارشناسی خود از تمثیل علم «کالبدشناسی» برای توضیح نابسندگی تبیین غیرزنده استفاده کرده است. چنین دانشی از آن‌جا که فاقد عامیت است، خود امر را عرضه نمی‌کند و برای همین نیازمند مورد خاص است. درحالی که «قرار فلسفه ذاتاً در اقلیم عامیت است که مورد خاص را خود در بردارد.»<sup>۶</sup> وقتی نگاه خود فیلسوف به فعالیتش این‌گونه است؛ مفسر نباید دست به تجزیه و جداسازی بخش‌های مختلف یک دستگاه فکری بزند. نگاه تجزیه‌گر، به جای آن‌که به درستی خود را وادارد تا با کلیت دستگاه از نقطه آغاز همراه شود، به نتیجه نظر دارد و هگل صراحتاً از چنین روشی اعراض جسته است: «امر درواقع نه در مقصود نهایی‌اش، بلکه در اجرائیش به اتمام می‌رسد... مقصود نهایی به صورت برای خود، عام‌نازنده است.»<sup>۷</sup>

روش استیسی این است که نخست مطلق را در معنای فی‌نفسه‌اش و در هیئت منطقی‌اش عرضه کند و سپس به سراغ ظهور و برون‌یابی آن در ساحت‌های مختلف «طبیعت» و «جهان انسانی» برود. این جداسازی باعث همان بدفهمی‌ای است که ادعا کردیم.





دیالکتیک را یک «روش اعمال شده از بیرون» لحاظ خواهد کرد که اصلاً مشخص نیست در طی آن بنا به چه ضرورتی مفاهیم به یکدیگر ارتقا (Aufheben) می‌یابند. استیسی تعارض دیالکتیک با استدلال‌های ریاضیاتی و هندسی را متذکر می‌شود و در توضیح ناکارآمدی روش هندسی - ریاضیاتی به مبحث «وحدت ضدین» اشاره می‌کند که در ریاضیات مانع‌الجمع قلمداد می‌شوند. به درستی که همین امر مانع از فهم دیالکتیک می‌شود؛ اما خود استیسی ظاهراً اولین کسی است که نتوانسته از چنین برداشتی اجتناب کند. به تعبیر دیگر نویسنده در سطح «فهم» (که تحت اصل این - همانی و اصل امتناع تناقض است) مانده است و به سطح «خرد» (که وحدت ضدین را درمی‌یابد و شیء فی نفسه را نفی می‌کند) نرسیده است. مهم‌ترین ویژگی دیالکتیک پویایی و اندام‌وارگی آن است. «تمثیل غنچه و گل و میوه» در پیش‌گفتار پدیدارشناسی روح به بهترین وجهی ویژگی سیر دیالکتیک را در بازنمایی فعلیت تام تحقق یافته نشان می‌دهد. بنابراین اگر صورت‌ها و فرابودهای متنوع واقعیت را نه به نحو سیال و پویا، بلکه به شکل جامد و ایستا لحاظ کنیم (کاری که فکر تناقض‌یاب با واقعیت انجام می‌دهد)؛ آن‌گاه این صورت‌ها چیزی جز فرابودهای متعارض نخواهند بود. اما با در نظر گرفتن سرشت سیال واقعیت که در دیالکتیک و از رهگذر

### مسئله و دغدغه هگل، مسئله کانت است و

آن چیزی نیست جز «آزادی»؛ که البته «دین»، «اخلاق» و «حقوق» پیرامون آن موضوعیت و اهمیت خود را دارند.

آگاهی به خود آگاه می‌شود، درمی‌یابیم که فرابودهای متنوع و متعاقب واقعیت، هریک برآیندی از وحدتی عالی است که نباید جدا از دیگر لحظات و دقایق واقعیت نگریسته شود. دیالکتیک باید جهان را در هیئتی اندامواره به نمایش بگذارد. اما روش ریاضیاتی یا منطق صوری ساختاری ایستا دارد. استنتاج نتیجه مضمّر در مقدمات، چیز تازه‌ای به ما نمی‌دهد و چیزی علاوه بر آن چه پیش‌تر بوده به بار نمی‌آورد. پس ادعای تبیین «واقعیت زنده» چه می‌شود؟ با توجه به این تلقی، صورت‌های متعاقب آگاهی که در اشکال متنوع زندگی مادی و روحانی مردمان در طول تاریخ یا به صحنه گذاشته‌اند، چگونه تبیین خواهند شد؟ -Aufheben یا ارتفاع باید پدیدارکننده چیزی باشد که واجد چیزی بیش از عناصر نهفته و مضمّر در متقابلان است. اما استنتاج هرگز وافی به چنین مقصودی نیست و آن مطلق که متشکل از مفاهیم استنتاج شده از یکدیگر باشد، قادر نیست واقعیت را به آگاهی‌یافتن از خویش برساند. چنین ضعفی ناشی از جدا کردن «منطق» به عنوان یک حیطة مجزا در اندیشه هگل است. مطلق بدون پدیداری‌اش، مطلق نیست و فقط پدیداری آن است که او را مطلق می‌کند. چنین تلقی‌ای از مطلق تماماً وابسته به انسان و آگاهی او از واقعیت است و بدین گونه است که تمامیت واقعیت به منزله مطلق، یکسره معقول خواهد

بود و حکم هگل مبنی بر «معقول بودن هرآنچه بالفعل است» و «بالفعل بودن هرآنچه معقول است» معنای درست و شایسته خویش را خواهد یافت.

بدون تردید «مطلق» نزد هگل یک ساختمان مفهومی است؛ اما نه ساختمانی ایستا و متشکل از مفاهیم خشک انتزاعی. مطلق، ساختمان مفهومی نهفته در بطن واقعیت است و باید چنین ساختمان مقولی‌ای را در نسبت واقعی و زنده‌اش با تمامیت حیات لحاظ کرد. این یعنی اثبات عاملیت مستقیم و صرف‌نظرناشدنی انسان در شکل‌دهی به مطلق. مطلق امری رشدیابنده است و هرچه نقش این عاملیت و برسازندگی انسان در شکل‌دهی به مطلق و واداشتن آن به تحرک بیشتر باشد؛ خود - آگاهی او و در نتیجه آزادی‌اش افزون‌تر است. اگر در پی استنتاجی قلمداد کردن ساختمان مفهومی مطلق، نقش برسازندگی انسان در واقعیت نادیده گرفته شود؛ آن‌گاه مطلق یک جوهر درخودفرو بسته می‌شود که دیگر هیچ امکانی برای رشد و فراوری در او نیست و هیچ امکانی برای ارتقای دانش وجود نخواهد داشت. پافشاری بر استنتاج مفاهیم در حیطة منطق، تأکید بر انتزاعی بودن آن‌ها ست نه انضمامی بودن‌شان. منطق هگل دربردارنده مفاهیمی است که از هم مشتق می‌شوند و به یکدیگر رفت و آمد دارند. رانه این حرکت، «نفی» و عنصر نفی‌یابنده است. درحالی که در استنتاج اصلاً جایی برای نفی و ارتفاع به سطح مفهومی دیگر وجود ندارد. زیرا در استنتاج همه چیز از قبل تعیین شده است. بدین ترتیب چکیده نظرگاه هگل پیرامون مطلق این است که مطلق یک باشنده تغییرناپذیر نیست که تحت عنوان اصل نخستین بودن، شالوده جهان پدیداری باشد. مطلق، نفس تکامل و تطور آگاهی است که در حرکت بی‌قرار جهان جریان دارد؛ زیرا فعلیت عین معقولیت است. این همه در کتاب استیسی مغفول مانده. خوانش او منطق هگل را از شأن هستی‌شناسانه‌اش تهی می‌کند و آن را چونان قالب و پوسته‌ای بی‌مغز ارائه می‌کند.

چنین رهیافتی که فاقد درک صحیح از دیالکتیک است (و دیالکتیک را صرفاً یک روش می‌پندارد) توسط استیسی به دیگر حیطه‌ها هم تسری می‌یابد و به خصوص در ترسیم حیطة «طبیعت» نمایان می‌شود و در مرتبه‌ی «روح» به اوج خود می‌رسد. این همه نتیجه محتوم تفکیک نابجا میان بخش‌های دستگاه هگلی است. این صورت‌بندی مبتنی بر انفکاک، دستاوردی جز تلقی نادرست و صورت‌بندی ناشایست از «مطلق» ندارد و در پایان خواننده نمی‌تواند تقریر درخوری از مطلق (چنان که هگل در نظر داشت) به دست آورد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. پیش‌گفتار، ۳۱.
۲. پیش‌گفتار، ۲۴-۵.
۳. همان، ۲۶-۷.
۴. استیسی، ۷۲.
۵. همان، ۱۲۰.
۶. پیش‌گفتار، ۲۵-۲۶.

“Dies ist Ausbildung zur Wissenschaft, und näher des sokratischen Standpunkts zur Wissenschaftlichkeit. Mit Platon fängt die philosophische Wissenschaft als Wissenschaft an.”

ویرایش زورکمپ

“The development of philosophic science as science, and, further, the progress from the Socratic point of view to the scientific, begins with Plato and is completed by Aristotle. They of all others deserve to be called teachers of the human race.”

برگردان انگلیسی هالدین و سیمون

«تکامل علم فلسفه به مثابه علم، و همچنین پیشرفت از نظرگاه سقراطی به نظرگاه علمی از افلاطون آغاز می شود و به وسیله ارسطو تکمیل می گردد. آنها بیشتر از دیگران سزاوار آنند تا آموزگاران نژاد بشری خوانده شوند.»  
برگردان خانم جبلی

## سرنوشت تراژیک برای برگردان فارسی تاریخ فلسفه هگل

محبوبه حقیقی

Mhaghighi61@yahoo.com



آنچه در بالا آورده‌ام نخستین پاراگراف جلد دوم از مجموعه سه جلدی درس‌های تاریخ فلسفه هگل است که سرکار خانم جبلی در سال ۱۳۸۹ توسط انتشارات شفيعی به فارسی برگردانده‌اند. نظر به اینکه همین مترجم آثار دیگر هگل مانند پدیدارشناسی روح را توسط همین ناشر پیش از این منتشر کرده است، و نظر به

این که مترجم گویی تلاش می کند تا هر ویژگی منفی و بدی که در شیوه کارش دارد، حتماً در همه آثارش به دقت حفظ کند، کار منتقد آثار او از جمله همین کتاب چندان دشوار نیست. تورقی چند دست‌مایه‌هایی چندین بار می آورد برای اثبات اینکه آثار هگل در دست این مترجم دچار تراژدی شده‌اند. مترجم آثار مهم و بسیار فنی هگل را در دست می گیرد و چیزی که به ما تحویل می دهد، نه تنها نام و نشانی ندارد که نشانه‌های دروغین هم دارد. خانم جبلی در ترجمه پدیدارشناسی روح هیچ اشاره‌ای به مرجع ترجمه خود نکرده و تنها روی جلد حک کرده اند: ترجمه از متن آلمانی. منتقدان به درستی گفته اند کدام متن آلمانی؟ کدام ویراست؟ در کتاب تاریخ فلسفه باز روی جلد همان گزاره ناراست حک شده که: ترجمه از متن آلمانی؛ اما این بار از زبان ناشر در صفحه مخصوص توضیح ناشر می خوانیم که این ترجمه منطبق با ویراست زورکمپ است که مجموعه آثار هگل را منتشر کرده است. البته جمله بندی توضیح

درس‌های تاریخ  
فلسفه هگل

زیبا جبلی

انتشارات شفيعی  
۱۳۸۹

مترجم آثار مهم و بسیار فنی هگل را در دست می‌گیرد و چیزی که به ما تحویل می‌دهد، نه تنها نام و نشانی ندارد که نشانه‌های دروغین هم دارد. خانم جبلی در ترجمه پدیدارشناسی روح هیچ اشاره‌ای به مرجع ترجمه خود نکرده و تنها روی جلد حک کرده اند: ترجمه از متن آلمانی. منتقدان به درستی گفته اند کدام متن آلمانی؟ کدام ویراست؟

و همه اینها غیر از وضع اسفناک حروف‌نگاری فارسی کتاب است که بخشی از آن تنها زمانی معلوم می‌شود که ترجمه با اصل تطبیق داده شود: برای نمونه در همان ص ۳۹۴ می‌خوانیم: «در مقابل جزئیات رواقی و اپیکوری...» در حالی که احتمالاً مترجم نوشته «جزئیات» و این درست است، نه جزئیات. در جایی دیگر به جای تاریخ نوشته نتایج و موارد زیادی از این دست.

ولی باید این پرسش را مطرح کنیم که مگر برگردان آثار دشوار هگل از زبان انگلیسی کار کوچکی است که مترجم ما از اعتراف بدان می‌گریزد؟ بماند از اینکه حتی اگر چنین هم بود، باز راست‌کاری اخلاقاً او را ملزم به بیان واقعیت می‌نمود. در اینکه ترجمه از زبان اصلی نیکی‌های بسیار دارد، تردیدی نیست. ولی اگر ترجمه برگرفته از ترجمه معتبر متن موردنظر به زبانی دیگر باشد و شرایط مناسب برای یک ترجمه معتبر فراهم باشد، بی‌تردید ترجمه‌ای ارزشمند و سودمند است. حتی به نظر می‌رسد که مراجعه به ترجمه‌های معتبر یک متن در زبان‌های دیگر یکی از بهترین راه‌ها برای درک بافت معنایی عبارات و استنتاج منظور دقیق نویسنده است. به همین دلیل است که ترجمه‌های نیک زبان‌زد حتی اگر از زبان اصلی ترجمه شده باشند، باز به‌واسطه تطبیق با ترجمه آنها در زبان‌های دیگر پرورده‌تر شده‌اند.

باری، بد نیست در این نوشته به جای بیان وضع تراژیک این اثر نزد نویسندۀ مشهورشان، بکوشیم توضیحاتی درباره خود کتاب مجموعه درس‌های تاریخ فلسفه هگل ارائه دهیم تا هم اهمیت این کتاب دانسته شود و هم آشنایی اجمالی با درونۀ آن فراهم آید.

مجموعه درس‌های تاریخ فلسفه هگل را می‌توان نخستین بازنگری کامل جریان تاریخ فلسفه در مجموعه‌ای یگانه و به‌صورت مستقل دانست. البته ایده طراحی چنین فعالیت فلسفی سترگی در زمانه هگل برای فیلسوفان دیگر هم مطرح شده بود و هگل هم کمابیش در همان پارادایم زمانه‌اش، با نگاهی البته ویژه نسبت به‌اندازها، ایده‌اش را متحقق ساخت. به رغم اینکه مجموعه حاضر درس‌های تاریخ فلسفه هگل دست‌آورد تدریس او در دوران پختگی فکری‌اش، یعنی غالباً در برلین، می‌باشد، ولی این هگل جوان در ینا بود که برای نخستین بار درس‌هایی با نام تاریخ فلسفه را سامان داده و ارائه نمود. متأسفانه ما امروزه

ناشر به گونه‌ای طراحی شده که بعداً بتوان گفت فقط گفته‌ایم «منطقی» است و نه اینکه آن مرجع این است! خوب این هم راهی است. اما واقعاً نسبت این دو با هم چیست؟ پس ادعای مترجم که از متن آلمانی ترجمه کرده، چه می‌شود؟

اگر به نمونه‌ای که در بالا آورده‌ام برگردیم، پاسخ دو پرسش اخیر به دست خواهد آمد. قطعه نخست متن آلمانی ویراست زورکمپ است. ترجمه دقیق آن چنین می‌شود: «این همانا تعلیم [یا بسط] علم است و دقیق‌تر بگوییم حرکت نظرگاه سقراطی به سوی علم‌بودگی است. علم فلسفی به‌متابۀ علم با افلاطون آغاز می‌شود.» در این قطعه، نه نامی از ارسطو برده شده و نه گفته شده که اینها سزاوارترین مردان برای اینند که معلم بشریت خوانده شوند. ولی متن انگلیسی هالدین و سیمون دقیقاً همین‌ها را می‌گوید. برگردان خانم جبلی برگرفته از ترجمه انگلیسی هالدین و سیمون است. زیرا هالدین و سیمون ترجمه‌ای نسبتاً آزاد از میشله انجام داده‌اند و کوشیده‌اند تا رنگ‌وبویی ادبی بدان دهند و همین موجب تمایز کارشان شده است. نگاهی به مفردات و ساختار جمله‌بندی به خوبی نشان می‌دهد که مترجم متن انگلیسی را معیار قرار داده است. مثلاً در ص ۳۹۴ جلد دوم عنوان بخش آکادمی اخیر ترجمه شده و در انگلیسی هالدین می‌خوانیم the new Academy ولی در متن آلمانی می‌خوانیم: -Philosophie der Neuakademiker یعنی فلسفه نوآکادمی. این موارد آن قدر زیادند که بیان آنها از حوصله این بحث خارج است. ولی من در اینجا مایلیم به نکته دیگری اشاره کنم و آن این که خانم جبلی در این کتاب به نظر می‌آید دستی به سر و روی کتاب کشیده‌اند و برخی وجوه صوری آن مانند فهرست‌ها و نحوه ترتیب مطالب را در چاپ شبیه متن آلمانی کرده‌اند، ولی وقتی درگیر محتوا می‌شوی، در اکثر موارد مطابقت آن با متن انگلیسی هالدین آشکار است؛ بماند از اینکه همین را هم سخت مبتذل انجام داده است. چرا که مثلاً Einteilung به معنای فصل‌بندی را با Einleitung اشتباه گرفته و آن را دیباچه ترجمه کرده است. یا مضحک‌تر اینکه در طول کار یادش می‌رود که ادعا کرده که از متن آلمانی ترجمه کرده و در ص ۱۰۴ جلد نخست در توضیح یک جمله، در پاورقی می‌گوید: «در متن اصلی چنین آمده...!! استاد مگر شما از متن اصلی ترجمه نمی‌کنید؟!!!»



مجموعه  
درس‌های تاریخ  
فلسفه هگل را  
می‌توان نخستین  
بازنگری کامل  
جریان تاریخ  
فلسفه در  
مجموعه‌ای یگانه  
و به‌صورت  
مستقل دانست.



کارل لودویگ میشله از معروف‌ترین شاگردان هگل، ابتدا میان سال‌های ۳۶-۱۸۳۳ و سپس میان سال‌های ۴۴-۱۸۴۰ دو ویرایش از درس‌های استاد ارائه کرد. وی این دو ویرایش را براساس دستنوشته‌های ینا که استاد در اختیارش گذاشته بود و نیز دستنوشته‌های کلاسی خود و سایر شاگردان در دوره‌های برلین تنظیم کرده است، هرچند که تمایزی میان آنها برقرار نکرده است.

مجموعه حاضر  
(درس‌های تاریخ  
فلسفه هگل)  
دست‌آورد  
تدریس او در  
دوران پختگی  
فکری‌اش، یعنی  
غالباً در برلین،  
می‌باشد، ولی  
این هگل جوان  
در ینا بود که  
برای نخستین بار  
درس‌هایی با نام  
تاریخ فلسفه را  
سامان داده و  
ارائه نمود.

اخیر در دسترس محققین قرار گرفت، ویراستاران جدید متن آلمانی این مجموعه درس‌ها یعنی پیرگارنیرون<sup>۱</sup> و والتریشک<sup>۲</sup> هم ضرورتی برای تفکیک آنها از هم ندیدند. خانم الیزابت هالدین<sup>۳</sup> به سال ۱۸۹۲ کل مجموعه درس‌ها را بر اساس ویرایش دوم میشله از آلمانی به انگلیسی ترجمه کرد. هرچند که امروزه محققان معتقدند ویرایش اول میشله به دلیل تفصیل بیشتر می‌توانست گزینه بهتری برای ترجمه باشد، ولی با این حال هنوز تنها ترجمه جامع این مجموعه در زبان انگلیسی همین ترجمه است و همواره مورد استفاده فیلسوفان و پژوهشگران بوده است.

محتوای مجموعه درس‌های تاریخ فلسفه هم به نوبه خود جالب توجه است. این مجموعه با مقدمه‌ای بسیار مفصل آغاز می‌شود که همانند سایر مقدمه‌های هگل بر آثارش بسیار عمیق بوده و برخی از مهمترین عناصر اندیشه خود را طی آن توضیح می‌دهد. پس از این مقدمه، بحث نه چندان مفصلی پیرامون فلسفه‌های شرقی پیش می‌اندازد و از آن پس بخش اول با عنوان فلسفه یونانی آغاز می‌شود. این بخش را باید مفصل‌ترین بخش کل تاریخ فلسفه هگل معرفی کرد. دلیل این امر پرداختن مفصل هگل به افلاطون و ارسطو و بویژه افلاطون است که در نوع خود جالب توجه است. قرون وسطی هم دوره‌ای است که هگل با طعنه و کنایه زود از آن می‌گذرد و وارد فلسفه در عصر جدید می‌شود. هگل در این دوره، نه تنها فلسفه‌های راسیونالیستی و امپیریستی را بررسی می‌کند، بلکه جریان‌های تأثیرگذار دیگری مانند فلسفه‌های عرفانی را نیز مورد توجه قرار می‌دهد و در ادامه به فلسفه در آلمان از کانت تا شلینگ می‌پردازد.

ولی ترجمه این کتاب هیچ درخور ارزش آن نیست و در یک کلام می‌توان گفت که این کتاب هم نزد خانم جلی دچار همان ترازوی‌ای شده که ترجمه‌های دیگر این مترجم رقم زده‌اند. زیرا باز مهمترین ویژگی ترجمه این کتاب ذیل مقوله بی‌انطباقی شکل گرفته است.

#### پی‌نوشت‌ها

1. Pierr Garniron.
2. Water Jaeschke.
3. Elizabet Haldane.

درس‌های تاریخ فلسفه ینا را در اختیار نداریم تا درباره کم و کیف آنها نظری داشته باشیم و تنها می‌توانیم به یاری بخش‌هایی از کتاب پدیدارشناسی روح درباره آن حدس‌هایی بزنیم. البته درس‌های ینایی تاریخ فلسفه دارای دست‌نوشته‌ای طراحی شده بوده که آن هم در دست نیست، ولی اجمالاً می‌دانیم که هگل بعدها در تنظیم دوره جدید درس‌های تاریخ فلسفه در برلین از آن بهره گرفته است.

اما هگل پس از اینکه چند اثر مهم خود همچون پدیدارشناسی روح، دانش منطق و دانش‌نامه دانش‌های فلسفی را نگاشت، سلسله درس‌هایی را در دانشگاه تدریس کرد که محتوای آنها مایه کتاب تاریخ فلسفه او را تشکیل دادند. اگر درس‌های دوره ینا را هم در نظر بگیریم، برنامه این درس‌ها به شرح زیر بوده است:

(۱) یک دوره در ینا: «۶-۱۸۰۵» که خود وی متن مشخص و دست‌نویسی برای تدریس فراهم کرده بود. این همان درسی است که امروزه برای ما بطور جداگانه باقی نمانده است.

(۲) دو دوره در هایدلبرگ: «۱۷-۱۸۱۶» و «۱۸-۱۸۱۷» که طرحی را مشخص کرده و مطابق آن پیش رفته بود.

(۳) شش دوره در برلین: ترم تابستانی «۱۸۱۹»، ترم زمستانی «۲۱-۱۸۲۰» و دوره‌های متوالی دو ساله «۲۴-۱۸۲۳»، «۲۶-۱۸۲۵»، «۲۸-۱۸۲۷» و «۳۰-۱۸۲۹» که دست‌نوشته تدریس شده در ینا و نیز طرح اجرا شده در هایدلبرگ را با افزودن نکاتی تکمیل و ارائه کرد.

علاوه بر این دوره‌های محقق، نهایتاً وی در نوامبر ۱۸۳۱ دوره جدیدی را آغاز نمود که مرگ ناگهانی‌اش مانع از تکمیل آن شد. کارل لودویگ میشله از معروف‌ترین شاگردان هگل، ابتدا میان سال‌های ۳۶-۱۸۳۳ و سپس میان سال‌های ۴۴-۱۸۴۰ دو ویرایش از درس‌های استاد ارائه کرد. وی این دو ویرایش را براساس دستنوشته‌های ینا که استاد در اختیارش گذاشته بود و نیز دستنوشته‌های کلاسی خود و سایر شاگردان در دوره‌های برلین تنظیم کرده است هرچند که تمایزی میان آنها برقرار نکرده است. ظاهراً از آنجایی که هگل بسیار آرام صحبت می‌کرده است، تمایزی میان دستنوشته‌های دانشجویان مختلف نبوده تا وی بخواهد آنها را از هم تفکیک کند. جالب اینجاست که وقتی برخی از دستنوشته‌های هگل و سایر شاگردان او در دوره‌های

کتاب افکار هگل آخرین تلاش دکتر کریم مجتهدی، استاد برجسته، در معرفی اندیشه‌های غامض و دشوار فیلسوف آلمانی، هگل، به کتابخوانان ایرانی، بویژه دانشجویان فلسفه، است. می‌توان گفت که بیان فارسی مباحث هگل در درسگفتارهای تاریخ فلسفه در مقاطع مختلف زمانی، یعنی تدریس بیش از دو دهه تاریخ فلسفه، جدیدترین و طولی‌ترین بخش کتاب را شکل داده است. «بحث‌های اصلی کتاب حاضر بیشتر به مطالبی اختصاص داده شده که قبلاً به این وسعت در ایران مطرح نبوده‌اند، یعنی درس نوشته‌هایی که هگل... درباره تاریخ فلسفه تدریس کرده است.»<sup>۱</sup> علاوه بر آن، فصل «هگل، تولوک، روکرت، مولانا» و شرح رئوس اصلی و خطوط کلی کتاب فلسفه حق هگل و گزارش آرای اریک وی، استاد فرانسوی، درباره فلسفه حق هگل، در دو فصل آخر، نیز از تازگی برخوردارند.

اما، به طور کلی، کتاب افکار هگل مشتمل است بر مطالب مختلف و متنوعی که هر کدام در عین حال نشان دهنده جنبه و بُعدی از کلیت و تمامیت فلسفه هگل می‌باشد. در مقدمه به این نکته اشاره شده که بدون درنگ و تأمل در افکار هگل، پی بردن به اهمیت تاریخ فلسفه و تنوع اندیشه‌ها و تعامل و تعاطی آنها - آن گونه که شایسته است - شاید دشوار باشد. «چه، هگل بیش از هر متفکر دیگر در کل تاریخ فلسفه به نفس فلسفه و حرکت جوهری آن توجه کرده است و هیچ متفکر دیگری - جز شاید افلاطون - به اندازه او فلسفه زده نبوده است... نزد هیچ متفکر دیگری به اندازه او فلسفه و صرف فعل تفکر به نفس فلسفه‌شناسی مبدل نشده است»<sup>۲</sup>... «تاریخ فلسفه برای هگل در واقع همان خود فلسفه است.»<sup>۳</sup> نیز در مقدمه کتاب، از تاریخ توجه نویسندگان و محققان ایرانی به هگل ذکری به میان آمده است. بعد از اشاره به نوشته‌های منورالفکران دوره ناصری، فقط نام دو نویسنده و مترجم ایرانی ذکر شده و آن دو نام عبارت‌اند از محمدعلی فروغی و حمید عنایت. اما به نظر می‌رسد که در این باره به گزارش مفصلی نیاز هست. زیرا می‌دانیم که در چند دهه اخیر که دکتر مجتهدی مشغول تدریس فلسفه هگل و نگارش کتابها و مقاله‌هایی در باب اندیشه‌های هگل بوده، آثار قابل توجهی از خود هگل و درباره او ترجمه و بندرت تألیف شده است و در این میان ترجمه‌های باقر پرهام از برخی کتاب‌های خود هگل مانند استقرار شریعت در مذهب مسیح و پیشگفتار پدیدارشناسی روح و اخیراً تمام پدیدارشناسی روح و همچنین ترجمه او از بعضی کتابهای استادان فرانسوی مانند مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل ژان هیپولیت و ناخشنودی آگاهی در فلسفه هگل ژان وال را واقعاً و انصافاً نمی‌توان نادیده گرفت. همچنین ترجمه مهید ایرانی‌طلب از عناصر فلسفه هگل را که در سال ۱۳۷۸ ش چاپ و منتشر شده است، نمی‌توان به شمار نیاورد. به هر تقدیر، احتمالاً سبب ذکر نشدن آثار مذکور در مقدمه دکتر مجتهدی این است که ایشان آنها را قبول ندارد و فقط آثار فروغی و عنایت را در این باره اصیل می‌داند.

علاوه بر آن، مطلب دیگری در مقدمه بیان شده که در

## بررسی کتاب افکار هگل و نقد نقد جواد طباطبایی

محمد زارع

Mohammadzare1351@yahoo.com



افکار هگل؛  
دکتر کریم مجتهدی؛  
تهران: پژوهشگاه  
علوم انسانی و مطالعات  
فرهنگی، ۱۳۸۹.

خور تأمل است. مؤلف دریافت منورالفکران دوره قاجار از فلسفه هگل و استفاده از آن در جهت مبارزه بر ضد استبداد و خرافات را نادرست و خطا دانسته و هگل را «مخالف روح حاکم بر عصر روشنگری و منورالفکری»<sup>۴</sup> تلقی کرده است. ایشان این نظر را که از پدیدارشناسی روح اخذ کرده‌اند، با تعابیر دیگری در جاهای مختلف کتاب از جمله در صفحات ۳۹، ۴۰، ۱۰۱، ۱۱۰، ۲۱۹، ۲۴۲، ۳۵۸ نیز تکرار کرده‌اند که مضمون همه آنها این است که هگل عصر روشنگری و منورالفکری قرن هجدهم را «طلوع نور کاذب» یا «طلوع نوعی روشنایی کاذب» قلمداد کرده است. خواننده‌ای که در همان اوایل کتاب (ص ۵) با عبارت مذکور مواجه می‌شود و بعدها هم آن را در صفحات متعدد دیگر می‌بیند، ممکن است بپندارد که از آنجا که دوره روشنگری (Enlighten-ment/Aufklärung) دوره اعتقاد و اعتماد به قدرت عقل و استقلال کامل آن در شناخت طبیعت و واقعیت عالم، عصر تفکر آزاد عقلانی و عاری از التزام به باورهای پیشین، به طور کلی، بوده و به نوشته کاسپرر، در روشنگری قرن هجدهم، «عقل آن نیروی فکری اصیلی است که ما را به کشف و تعیین حقیقت و پشرفت سه مقوله بنیادی بوده است، و حال، بنا به نوشته دکتر مجتهدی، اگر هگل با روح حاکم بر عصر روشنگری مخالف بوده، می‌توان نتیجه گرفت که پس او مخالف جریان فکری عقل محور و ضد عقل و عقلانیت و اندیشه آزاد بوده است! نیز چون جنبش رمانتیک دقیقاً به منظور مقابله با جریان روشنگری قد علم کرده و علی‌الخصوص اولین جرقه‌هایش در آلمان آشکار شده بود، می‌توان نتیجه گرفت که پس هگل از طرفداران شورش رمانتیک و حامی شور و احساس و بینش و شهود عرفانی و ذوق رمانتیستی در برابر اصالت عقل و تفکر عقلانی مستقل و آزاد روشنگری بوده است! اما این پنداشت و برداشت خطاست. درست است که هگل نظریه تقابل بنیادی عقل و ایمان و مخالفت «فیلولوزوف»‌های دوره روشنگری فرانسه با دین و ایمان و یک سوینگری متفکران روشنگری و برخی دیگر از مؤلفه‌ها و عناصر آن نهضت را، بدرستی، عقیده‌ای سطحی می‌دانست و اعتقاد داشت که دین مطمح نظر اندیشمندان روشنگری که دین محض عقل بود، به اندازه همان اعتقادات بُت‌واره شده - که آنان در صدد از بین بردن آنها با نور دانش بودند - انتزاعی است؛<sup>۶</sup> همچنین درست است که نحوه مواجهه هگل با دین، اساساً با نحوه برخورد فیلسوفان روشنگری متفاوت است. زیرا همان طور که ژان هیپولیت، هگل شناس فرانسوی، نوشته است «عقل گرای مجرد فیلسوفان روشنگری در واقع همه صور حیات دینی را از هم می‌پاشد و در نتیجه یا به بی‌خدایی و یا به نوعی دین طبیعی که زندگی و محتوای واقعی ندارد می‌انجامد، در حالی که هگل از نخستین گام‌های فلسفی خویش می‌کوشد تا دین را به عنوان یکی از بنیادی‌ترین تجلیات روح در قومی معین درک کند. به همین دلیل تشکیل روح قومی از نظر او تابع دین قومی است.»<sup>۷</sup> معهذاً، هگل بسیاری از اصول و مبانی روشنگری را قبول داشت و با روح حاکم بر روشنگری

سازگار بود، اگر شعار اصلی آن نهضت را «جرئت دانستن داشته باش» یا «دلیر باش در به کار گرفتن فهم خویش»<sup>۸</sup> کانت بدانیم، در این صورت، هگل حتی بیش از خود کانت شایسته عنوان متفکر روشنگر و روشن نگر خواهد بود. زیرا کانت، به هرحال، به تنهایی و محدودیت فهم بشر در نیل به حقایق فی‌نفسه (نومن)‌ها قائل شد، اما هگل، دلیرانه، هیچ‌گونه محدودیت و ضعفی در انسان برای شناخت کنه حقایق فی‌نفسه ندید. او توان و قدرت عقل

انسان را مطلق تلقی کرد و شجاعانه هیچ امری را ناشناختنی و نادانستنی قلمداد نکرد. هگل عمیقاً باورداشت که هر چیزی باید در برابر قدرت مطلق عقل سر تسلیم فرود بیاورد. به دیگر سخن، هگل در برابر لادریت کانت از شناخت حقیقت امور مابعدالطبیعی از جمله خدا سخن می‌گوید و بدان اعتقاد راسخ دارد. هگل در سخنرانی ورودی‌اش به دانشگاه هیدلبرگ در ۲۸ اکتبر ۱۸۱۶ چنین می‌گوید: «قبل از هر چیز اعتماد به علم و اعتماد به خویشتن را در خودتان به وجود آورید. عشق به حقیقت و ایمان به قدرت روح، نخستین شرط فلسفه است... ذات در ابتدا پنهان و مخفی جهان، توان ایستادگی در برابر شجاعت جستجوی دانش را ندارد؛ جهان باید خود را تسلیم دانش کند و خود را به روی جوینده دانش بگشاید، غنا و ژرفایش را پیش دیدگان او بپندد و برای بهره‌مندی به او ببخشد.»<sup>۹</sup> البته این به آن معنا نیست که دکتر مجتهدی به نکته مذکور تفتن نداشته؛ زیرا او در برخی دیگر از صفحات کتاب لب سخن را توضیح داده است. اما مسأله اصلی نقل آن جمله هگل در آغاز کتاب، یعنی در مقدمه، بدون توضیح، و القای این مطلب به خواننده است که گویی هگل دشمن روشنگری و یک رمانتیست بوده است! در صفحاتی از کتاب که موضع پیچیده هگل تا حدودی مشخص شده، آمده است: «البته افکار هگل نیز کاملاً به عصر جدید تعلق دارد و او هم عمیقاً می‌خواهد در مسیر علم و آگاهی و آزادی گام بردارد؛ حتی شاید بتوان گفت که اهداف اصلی او به لحاظی کاملاً با اهداف منورالفکران قرن هجدهم مطابقت می‌کند.»<sup>۱۰</sup> در صفحه‌های دیگر می‌خوانیم: «فاصله‌ای که هگل از اسطوره‌ها می‌گیرد دلایل مسلم تاریخی دارد؛ او می‌خواهد از این رهگذر مخالفت خود را با موضع پیروان رمانتیسم نشان دهد، زیرا آنها به صورت افراطی از این اسطوره‌ها به عنوان حربه‌ای برای ضدیت با منورالفکران قرن هجدهم استفاده کرده‌اند.»<sup>۱۱</sup> «هگل را درواقع بیشتر باید یک عقلی مسلک افراطی دانست.»<sup>۱۲</sup> این جملات با جمله مذکور

**افلاطون در پی حکومتی در زمین بوده که تابع عقل باشد و او آن را در طرح عقلی خویش دقیقاً ترسیم کرده بود. اما، به زعم هگل، شرایط لازم برای تحقق اندیشه‌های افلاطون مهیا نبوده، یعنی روح زمانه طرح افلاطون را برنتابیده است و از همین رو او نتوانست موفق شود.**



در مقدمه تباین و تعارض ندارند، بلکه در طول هم و مکمل هم هستند. پس اگر عبارات مذکور دال بر موافق نبودن هگل با رمانتیست‌ها در همان مقدمه بعد از ذکر آن مطلب می‌آید و یا مطلب یادشده در این صفحات بعدی نقل می‌شود، احتمالاً خواننده در تشخیص نظرگاه اصلی هگل دچار سردرگمی نمی‌شود. البته همین جا باید یادآور که چنین نیست که در تاریخ اندیشه هیچ کس هگل را رمانتیست نخوانده باشد. آیزایا برلین صریحاً هگل را یک متفکر رمانتیک دانسته است.<sup>۱۳</sup> اگرچه در آرای خود آیزایا برلین عناصر مهمی از رمانتیسم هست و او دست کم به برخی از اصول جریان مذکور نگرش منفی ندارد.<sup>۱۴</sup> اما، به هر صورت، به نظر می‌رسد که رمانتیست دانستن هگل، با چون و چراهای فراوان مواجه باشد. زیرا مخالفت هگل با اندیشه‌های رمانتیستی یا کوبی، شلایرماخر و نووالیس به همان اندازه قوی است که مخالفتش با پاره‌ای از عقاید انتزاعی، خشک، سرد، و ضد تاریخی فیلسوفان روشنگری.

به هر تقدیر، در ادامه، بعد از «سالشمار زندگی هگل و ترتیب انتشار آثار عمده او»، در فصلی با عنوان «پدیدارشناسی روح»، مطالبی درباره کتاب پدیدارشناسی روح نوشته شده که شاید بتوان آنها را عصاره و نکات پخته سخنانی دانست که مؤلف در آثار قبلی‌اش در این باب ذکر کرده است. در این فصل عبارات شسته و رفته و متینی همچون عبارات زیر را می‌خوانیم: «پدیدارشناسی روح، به نحوی، همان مراحل تکوینی شناخت و مواقف اجتناب‌ناپذیر «مشاعر» موجودی را نمایان می‌سازد که انسان نامیده می‌شود.»<sup>۱۵</sup> «برخلاف فلسفه نقادی کانت، [در اندیشه هگل] میان بحث المعرفة و بحث الوجود نوعی رابطه اجتناب‌ناپذیر برقرار می‌شود و هستی‌شناسی در عین حال «منطق هستی» نیز است.»<sup>۱۶</sup>

در فصل دیگر، «منطق»، نیز با چکیده‌ای از نوشته‌های پیشین مؤلف در آثار دیگرش از جمله منطق از نظرگاه هگل، مواجهیم. سپس در «جایگاه منطق هگل در تحول تاریخی این رشته به طور کلی» وجه تمایز منطق هگل که در واقع وجودشناسی است و در آن اثبات و ثبوت با هم تلاقی می‌کنند، نسبت به منطق‌های دیگر مانند منطق ارسطویی یا منطق آلی و منطق ریاضی جدید شرح و تبیین شده است. تفاوت بنیادین منطق هگل با منطق‌های دیگر در این است که هگل میان عقل و وجود پیوند ریشه‌ای برقرار می‌کند، یعنی «منطق دیالکتیکی [هگل] می‌خواهد بحث المعرفة را به صورت زیربنایی با بحث وجود منطبق کند.»<sup>۱۷</sup>

«هگل و کانت» عنوان فصل دیگری است که در آن به بعضی اختلافات فکری اساسی میان هگل و کانت پرداخته شده است از جمله این که در نظر هگل، بر مبنای فلسفه کانت نمی‌توان زمان و تاریخ تحولات روح را تبیین کرد؛ بر طبق زمان متجانس و مکان هندسی فیزیکی نیوتونی، معنا و جهت عقلی تاریخ و فرهنگ انسان پوشیده می‌ماند. نیز هگل در اندیشه انداموار (ارگانیک) خود طبعاً نمی‌تواند جدایی مکان و زمان به مثابه صور ماتقدم داده‌های حسی از مفاهیم فاهمه، جدایی و استقلال فاهمه از عقل، تفکیک

تحلیل از دیالکتیک، و پدیدار (فنونم) از ذات ناشناختنی (نومن) را - که کانت به نحو تصنعی ایجاد کرده بود - بپذیرد.

در فصل دیگر، «دایرةالمعارف علوم فلسفی»، نخست به تفاوت ریشه‌ای دایرةالمعارف هگل با دایرةالمعارف‌های دیگر از جمله دایرةالمعارف فنون و علوم انگلیسی و دایرةالمعارف فرانسه پرداخته شده و این در حالی است که قیاس و تطبیق دایرةالمعارف علوم فلسفی هگل با دایرةالمعارف‌های نوشته شده در قرن هجدهم و دایرةالمعارف‌های سده‌های بعدی اساساً و پیشاپیش قیاس مع الفارق است. زیرا هیچ وجه قیاسی میان دایرةالمعارف هگل با دایرةالمعارف‌های دیگر وجود ندارد و از این رو به تأکید بیشتر بر این تفاوت نیازی نیست. در دنباله، گزارشی از سه پیشگفتار و یک مقدمه هگل بر دایرةالمعارف علوم فلسفی آمده است و سپس «مقدمه فلسفه طبیعت» در دایرةالمعارف علوم فلسفی «تبیین گشته است تا چگونگی تأثیرپذیری هگل» از مطالب زیربنایی فلسفه کانت<sup>۱۸</sup> روشن گردد.

در فصل «هگل، تولوک، روکرت، مولانا»، هدف عبارت است از توضیح سبب ذکر نام مولوی و آوردن شعری از او به ترجمه روکرت در حاشیه صفحه در انتهای چاپ دوم کتاب دایرةالمعارف علوم فلسفی هگل. ظاهراً قصد هگل از ذکر شعری از مولوی، نقل مثال و نمونه‌ای از اشعار عرفانی درباره وحدت وجود، در پاسخ به شخصی به اسم تولوک، متکلم پروتستان هم روزگارش، بوده که نظر مساعدی به افکار هگل نداشته است. ذکر شعری از مولوی در حاشیه کتاب آن هم صرفاً در چاپ دوم، به گفته دکتر مجتهدی، «به هیچ وجه جنبه بنیادی ندارد... و تفکر هگل کوچک‌ترین جنبه عرفانی از نوع شرقی ندارد.»<sup>۱۹</sup>

قسمت «دروس هگل در تاریخ فلسفه»، که بخش اعظم کتاب را به خود اختصاص داده است، درسگفتارهای تاریخ فلسفه هگل را معرفی کرده است. هگل در سال‌های مختلف چندین دوره تاریخ فلسفه تدریس کرده، از همین رو نوشته‌ها و جزوه‌هایی درسی مختلفی از خود وی و دانشجویانش به جا مانده است که بخشهایی از آنها، بنا به سلیقه مؤلف، در کتاب افکار هگل گزارش شده است. دکتر مجتهدی در این کتاب به درسهای هگل در باب تاریخ فلسفه اهمیت خاصی قائل شده و آن درسها را نه فقط «تاریخ فلسفه» بلکه به معنایی «فلسفه فلسفه» یا آنچه امروزه اصطلاحاً «فلسفه مضاف» [در متن کتاب متأسفانه در چند جا از جمله در صفحه ۲۲۰، ۴۳۱، ۴۳۲ «مضاعف» تایپ شده که امید است در چاپهای بعدی تصحیح شود] گفته می‌شود، محسوب کرده است.<sup>۲۰</sup> به عقیده هگل، بحث از تاریخ فلسفه جنبه اکتونی دارد و هدف اصلی، توجه به تحول تفکر و اندیشیدن است. «فلسفه ذاتاً واحد است... هر فلسفه‌ای را باید لحظه‌ای و درجه‌ای از حرکت ضروری تفکر دانست و فلسفه‌های اصیل جدید را نیز ناگزیر باید نتیجه فلسفه‌های قبلی قلمداد کرد.»<sup>۲۱</sup> خلاصه این که «تاریخ فلسفه برای هگل در واقع همان خود فلسفه است.»<sup>۲۲</sup> نکته بسیار مهم در مباحث هگل در درسهای تاریخ فلسفه توجه به پیوند عمیق فلسفه با آزادی است. به نوشته مؤلف، در نظر هگل، «فلسفه بیشتر در

جایی ظهور پیدا می‌کند که «اصل» همان آزادی و رضایت روح تلقی شود. در عالم شرقی، آزادی وجود نداشته است و جنبه تعبدی حکومت محرز بوده است و در نتیجه فلسفه به معنای اخص کلمه نمی‌توانسته است در شرق به وجود بیاید»<sup>۲۳</sup>..... «فلسفه نوعی حکمت عرفی است و طرفدار آزادی است.»<sup>۲۴</sup>

در ادامه همان بحث، در فصل «تاریخ فلسفه و فلسفه‌های شرقی» برخی از مهمترین عقاید و باورهای شرقیان از جمله چینی‌ها و هندی‌ها گزارش شده، که همان طور که خود مؤلف در پایان فصل نوشته است مطالب هگل را در این باره نمی‌توان دست اول و دقیق دانست، «زیرا به هر حال هگل در این مسائل متخصص نبوده و نمی‌توانسته است در زیر و بم و فراز و نشیب این فرهنگ‌ها متبحر باشد، خاصه که مسلماً بعد از گذشت نزدیک به دو قرن با پیشرفت‌هایی که در شناخت علمی این فرهنگ‌ها پیدا شده، نه تنها گفته‌های هگل، بلکه نوشته‌های متخصصان آن عصر را نیز نمی‌توان کاملاً معتبر دانست.»<sup>۲۵</sup> با وجود این، در این قسمت سخنان تأمل برانگیزی از هگل درباره عقاید و افکار شرقیان نقل شده است از جمله این که «افکار شرقیان به معنای اخص کلمه به فلسفه مربوط نمی‌شوند، بلکه صرفاً صبغه دینی دارند و [آنان] از منظر اعتقادی به جهان نگاه کرده‌اند، نه به لحاظ فلسفی.... گویی ذهن انسان نزد آنها [شرقیان] به اندازه کافی آمادگی پیدا نکرده که بتواند به شخصه و آزادانه به تأمل و تفکر بپردازد»<sup>۲۶</sup>.... «فرد شرقی هیچ‌گاه در حد آن چیزی که در فلسفه‌های اروپایی، فاعل شناسا گفته می‌شود، تلقی نشده است و نمی‌تواند به عنوان آزاد، به عالم ذهنی خود متکی باشد.»<sup>۲۷</sup>

در فصلی با عنوان «تاریخ فلسفه و رابطه آن با صور اساطیری و باورهای عامیانه» این معنا بیان می‌شود که به نظر هگل محتوای دین و صور اساطیری از بحث‌های فلسفه متمایزند و باورهای عامیانه را باید از فلسفه تفکیک کرد. زیرا اساطیر زاده تخیل انسان‌اند. هگل در این جا به دین ایرانیان و اهورامزدا و اهریمن نیز اشاره می‌کند. در یک جمع‌بندی کلی، می‌توان گفت که «هگل تفکر چینی‌ها و هندی‌ها و ایرانی‌ها و کلاً افکار شرقیان را به معنای محض کلمه فلسفی نمی‌داند.»<sup>۲۸</sup>

در ادامه به توجه هگل به فلسفه یونان و بویژه محاورات افلاطون پرداخته شده است. در زمانه هگل، جوانان آلمانی با نظر به یونان درصدد مطرح و برجسته کردن روح ملی ژرمنی خود، به مثابه وارث اصلی روح فرهنگ یونانی، بوده‌اند. هگل معتقد بوده است که «گویی از طریق این آثار یونانیان [قلب مرد فرهیخته اروپایی و خاصه آلمانی‌ها موطن اصلی خود را باز می‌یابد.»<sup>۲۹</sup> در این میان، علاوه بر هگل، هولدرلین و شلینگ نیز رغبت فراوانی به یونان نشان می‌دادند. ظاهراً آرای هگل راجع به فلسفه افلاطون بیشتر از بقیه متفکران یونانی توجه مؤلف را به خود جلب کرده است؛ چه، او در دنباله گزارش، صرفاً آنها را بیان کرده و از تفسیر هگل از اندیشه‌های دیگر فیلسوفان یونانی صرف نظر کرده است. «بعضی از متخصصان عملاً هگل را اولین متفکر عصر جدید می‌دانند که واقعاً عمق دیالکتیک افلاطون را فهمیده است و

بیشتر براساس تحلیل‌های او بوده که این محاورات [سوفسطایی، پارمنیدس و غیره] هسته مرکزی و زیربنایی فلسفه افلاطون تلقی شده‌اند.»<sup>۳۰</sup> بنا به دریافت هگل، افلاطون - که هگل محفوظ ماندن آثار او را یکی از هدایای بسیار زیبای سرنوشت می‌داند - با طرح مدینه فاضله خود قصد نداشته که آن را در حد آرمان فکری نگه دارد، بلکه واقعاً می‌خواسته است که آن را در دولت شهرهای

موجود و واقعی یونانی عملی کند. افلاطون در پی حکومتی در زمین بوده که تابع عقل باشد و او آن را در طرح عقلی خویش دقیقاً ترسیم کرده بود. اما، به زعم هگل، شرایط لازم برای تحقق اندیشه‌های افلاطون مهیا نبوده، یعنی روح زمانه طرح افلاطون را برنناییده است و از همین رو او نتوانست موفق شود. با این همه، هگل با برخی آرای افلاطون از جمله درباره حذف آزادی‌های فردی، حذف مالکیت خصوصی و خانواده قویاً مخالفت کرده است، و چنین مخالفت‌هایی، متأسفانه، هیچ گاه مورد توجه ایدئولوگ‌های دو آتشه لیبرالیسم قرن بیستم - که افلاطون و هگل، هر دو، را از طراحان و نظریه پردازان حکومت‌های تمامیت‌طلب (توتالیتیر) پنداشته اند - قرار نگرفته است.

فلسفه حق، همچنان که آخرین کتاب اصلی و مهم هگل است، آخرین مبحث کتاب افکار هگل نیز است. با انتشار کتاب فلسفه حق در ۱۸۲۱ بود که کسانی هگل را فیلسوف دولتی، یعنی فیلسوف نظام سلطنتی پروس، تلقی کردند. در این قسمت از کتاب، مؤلف پاره‌ای از عناصر مهم فلسفه حق را توضیح داده که از جمله مهمترین آنهاست: نظر هگل درباره مالکیت خصوصی، دارایی، نظام نیازمندیها، خانواده، جامعه مدنی، سلطنت، دولت و جنگ. در پایان، نظر اریک وی، استاد فرانسوی و متخصص در علم سیاست و حقوق، از کتاب او با عنوان هگل و دولت، گزارش شده است. نکته مهم کتاب اریک

**هگل حتی بیش از خود کانت شایسته**

**عنوان متفکر روشنگر و روشن نگر**

**خواهد بود. زیرا کانت، به هر حال،**

**به تنهایی و محدودیت فهم بشر در نیل**

**به حقایق فی نفسه (نومن) ها قائل شد،**

**اما هگل، دلیرانه، هیچ‌گونه محدودیت و**

**ضعفی در انسان برای شناخت گنه**

**حقایق فی نفسه ندید. او توان و قدرت**

**عقل انسان را مطلق تلقی کرد و**

**شجاعانه هیچ امری را ناشناختنی و**

**نادانستنی قلمداد نکرد. هگل عمیقاً**

**باور داشت که هر چیزی باید در برابر**

**قدرت مطلق عقل سر تسلیم**

**فرود بیاورد. به دیگر سخن، هگل**

**در برابر لادریت کانت از شناخت**

**حقیقت امور مابعدالطبیعی**

**از جمله خدا سخن می‌گوید و**

**بدان اعتقاد راسخ دارد.**



وی این است که براساس کتاب فلسفه حق نمی‌توان گفت که هگل فیلسوفی دولتی و در خدمت دستگاه سیاسی پروس بوده است. همان‌گونه که انگلس و مارکس - از مفسران چپ هگل - معتقد بودند که هگل هیچگاه از نظام سلطنتی پروس تحسین و تجلیل نکرده است. به اعتقاد اریک وی، «هگل خواسته است در کتاب فلسفه حق به لحاظی چهره زیربنایی دولت جدید را ترسیم کند... نظر اصلی او آشتی دادن انسان با کلیت معقول سازمان‌های انضمامی دولت جدید بوده است و منظور او را از معقولیت، باید همان لزوم حفظ مالکیت فردی به منزله گسترش اراده سالم اشخاص در جامعه دانست.»<sup>۳۱</sup> حاصل کلام آن که در نظر اریک وی، هگل فیلسوف دولتی نبوده، بلکه او دقیقاً فیلسوف دولت جدید (مدرن) بوده است.

\*\*\*

در شماره دهم مجله مهرنامه، دکتر جواد طباطبایی، متفکر صاحب نظر و اثر در فلسفه سیاسی غرب و اندیشه سیاسی در ایران، در مقاله‌ای با عنوان «فلسفه هگل؛ خرما بر نخل» به «جرح» - به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی درباره شرح فخر رازی بر اشارات ابن سینا - افکار هگل و نه نقد آن، پرداخته است. دکتر مجتهدی بنا به عادت و دأب مآلوف دیرینه‌اش در تألیف آثار به زبان فارسی درباره فلسفه فیلسوفان مغرب‌زمین، طبعاً نخست کتاب‌هایی را مطالعه می‌کند، سپس - همان‌طور که در بررسی افکار هگل دیدیم - عصاره فهم و دریافت‌اش را به فارسی می‌نویسد و به گفته صریح خودش «تلخیص می‌کند»<sup>۳۲</sup> یا «خلاصه‌هایی فراهم می‌آورد»<sup>۳۳</sup> تا دانشجویان فلسفه و طالب‌علمان دیگر که به زبان‌های اروپایی، علی‌الخصوص زبان فرانسه - که دکتر مجتهدی فلسفه غرب را به آن زبان آموخته و مطالعه کرده است - عمیقاً و دقیقاً آشنا نیستند بتوانند با آرا و افکار فیلسوفان آن دیار تماس برقرار کنند. دکتر مجتهدی که در کلاسهای درس و نیز در مقدمه اغلب آثارش، خود را «معلم» و نوشته‌هایش را علاوه بر «تلخیص» یا «خلاصه» که ذکر شد، «گزارش» می‌خواند، برای دانشجویان و متوسطان می‌نویسد و مسلماً برای منتیانی مانند دکتر طباطبایی، که در سالهای اخیر همه را از روشنفکران دینی و سنت‌گرایان گرفته تا روشنفکران لائیک و سکولار و متفکران جدی و معروف این جامعه، از دم تیغ تیز «جرح» اش گذرانیده، نمی‌نویسد تا زحمت مطالعه آثار او را به خودشان بدهند، آنها را بی‌ثمر و بی‌حاصل و خواندندان را اتلاف وقت بدانند! و عامی بودن!! او را در هشتاد سالگی هشتاد بار در بوق و کرنا کنند و به گوش خلائق برسانند!

با این مقدمه به بررسی مقاله دکتر طباطبایی پرداخته می‌شود. در بخش نخست مقاله این ادعا طرح شده که کتاب افکار هگل «اقتباسی از چند اثر هگل بر مبنای ترجمه‌هایی نه چندان معتبر از نوشته‌های هگل»<sup>۳۴</sup> است و نویسنده آن مقتبس، و چون چنین است نمی‌توان آن را نقد کرد. زیرا مقتبس نه مؤلف است و نه مترجم و «در قبال نوشته خود از هر مسئولیتی مبرا است.»<sup>۳۵</sup> دکتر طباطبایی، بدرستی، اقتباس را «مقوله‌ای در کتاب‌سازی

ایرانی»<sup>۳۶</sup>، «آفتی برای تولید علمی»<sup>۳۷</sup> و «نوعی عالم‌نمایی و علم‌فروشی با بساطی خالی»<sup>۳۸</sup> دانسته که «می‌توان آن را قرینه بساز و بفروشی در معماری به شمار آورد»<sup>۳۹</sup> و متذکر شده که «در کشوری که نظام علمی بسامانی وجود داشته باشد» بعید است که «کسی به اقتباس از یک اثر فلسفی مهم خطر کرده باشد.»<sup>۴۰</sup> نظر وی درباره اقتباس، یا به عبارت درست‌تر، ترجمه و اقتباس، صرفاً به وضع کنونی جامعه فکری و فلسفی ما صدق نمی‌کند و البته محدود و منحصر به کتاب افکار هگل هم نیست، بلکه در باب وضع فکری صد و اندی ساله ما صادق است. اما علت و سبب اصلی آن چیست؟ با آغاز آشنایی ما با برخی محصولات و دستاوردهای تجدد غربی، از جمله فلسفه و هنر و ادبیات دوره جدید غرب، در عصر قاجار، می‌توان گفت که دوره جدیدی در تاریخ ما شروع شد که نه تنها ادامه سیر طبیعی تاریخ پیشین نبود، بلکه تاریخ غرب متجدد بود که با قوت تمام خود را بر ما تحمیل کرد و ما به همراه تمام اقوام غیر غربی از تاریخمان جدا افتاده و بی‌تاریخ شدیم. از آن زمان تاکنون به جرئت می‌توان گفت که جامعه ایرانی نه سنتی مانده و نه متجدد به معنای راستین کلمه شده است؛ در وضع غریب از آنجا رانده و از اینجا مانده، به سر برده است. اما وضع تفکر فلسفی آشفته‌تر از هر چیز دیگری شد. حوزه‌های سنتی همچنان به رسوم خود، یعنی تعلیم و تدریس کتابهای درسی قدیم، وفادار ماندند و بی‌خبر از تغییر وضعی که در تاریخ و خانه وجودشان پیدا شده بود، به راه قدیم خویش ادامه دادند و دانشگاه جدید (مدرن) ما نیز بدون ارتباط با حوزه‌های درسی گذشته با تأسیس گروه‌های آموزشی فلسفه به معرفی و تدریس برخی کتابهای درجه چندم مانند شناخت روش علوم، یا، فلسفه علمی فلیسین شاله و فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعی پل فولکیه - که هر دو را دکتر یحیی مهدوی ترجمه کرده بود - و به بحث سطحی از برخی فیلسوفان و متفکران یونان باستان و موضوعات نه‌چندان ژرف و بلکه بی‌ربط و نامتناسب با وضع ما پرداخت. در این برهه از تاریخ فرهنگی ما، به کسی یا کسانی نیاز بود که ضمن داشتن تبحر و تخصص کافی در فلسفه و تاریخ فلسفه ایرانی - اسلامی، بتوانند اندیشه‌های فلسفی غرب را به زبان اصلی مطالعه کند، از مبانی، خاستگاه‌ها و تاریخ آنها سردر آورد و عمیقاً دریابد و بعد از هضم و جذب فکری هر دو فلسفه جدید غربی و قدیم ایرانی - اسلامی، خود اندیشه مستقل و متمایز بپروراند و عرضه کند و به هر حال، سخنی تازه بگوید. اما چنین کسی، مع‌الاسف، پیدا نشد. آقا علی مدرس زنوزی (متوفی ۱۳۰۷) در پدایع‌الحکم در پاسخ به پرسشهای شاهزاده بدیع‌الملک میرزا صرفاً به اسامی برخی از فلاسفه غرب مانند: دکارت، بیکن، لایب نیتس، کانت و فیشته اشاره‌ای کرده و بر اساس ساختار ذهنی خود، افکار برخی از آنان را با عقاید برخی از متکلمان مسلمان همانند پنداشته است.<sup>۴۱</sup> سال‌ها بعد، در روزگار ما، استاد محمدحسین طباطبایی (متوفی ۱۳۶۰ ش) که این استعداد را داشت که با مطالعه و بررسی عمیق فلسفه غرب به اندیشه‌ای نو دست یابد، در برابر جریان ماتریالیسم دیالکتیک سطحی توده‌ای‌های

این کشور، در کسوت متکلم ظاهر شد و به دفاع از عقاید دینی از طریق آرای فلسفی ملاحظه‌گماشت و اصول فلسفه و روش رئالیسم را نوشت. دکتر مهدی حائری یزدی نیز که زحمات فراوانی کشید، سال‌ها در غرب در محضر استادان غربی تلمذ کرد و آثار قابل توجهی در فلسفه تطبیقی نوشت، اما چون مطالعاتش محدود به فلسفه تحلیلی (آنالیتیک) بود و با حوزه‌های فکری عمیق و متنوع فلسفه قاره ای آشنایی نداشت، نتوانست جریان فکری بدیع و بومی ایجاد کند. تنها شخص شایان اعتنا، استاد احمد فردید است که اسم خود را در کنار متفکر بزرگ قرن بیستم، هیدگر، می‌آورد و «هیدگر و من»! یا «من و هیدگر»! می‌گفت. بنا به شواهد معدود نوشته‌ها و سخنرانی‌های باقی‌مانده و چاپ شده از فردید<sup>۴۳</sup>، او اطلاعات جامعی در فلسفه و کلام و عرفان اسلامی داشته و در فلسفه غرب، به‌ویژه در تفکر هیدگر متبحر بوده است، لذا از او به عنوان نخستین فیلسوف دوره جدید ما<sup>۴۴</sup> یاد می‌شود که درباره وضع ما در دوره جدید سخنان ژرفی گفته است، اما افسوس که او نیز تحت شرایط شدیداً متغیر و اوضاع و احوال تنش‌زای یک جامعه توسعه نیافته و سیاست‌زده و ایدئولوژیک و به تعبیر خودش «خاورمیانه‌ای»، وقتی برای نوشتن نیافت تا اثری برای نسل‌های بعدی بگذارد که بدانند این «من» - که در واقع نماینده هویت «من» ایرانی است - چه کسی بوده که نامش را در کنار اسم هیدگر - «که حتی لاتینی‌زبان‌ها را نیز در فلسفه به بازی نمی‌گرفت» - می‌آورده! و گاهی در برابر او سخنی برای گفتن داشته است!! با این توضیحات، معلوم می‌گردد که، به هر حال، ما در دوره جدید آشنایی مان با غرب، متفکری در حد فارابی نداشته‌ایم که بعد از آموختن از استادان یونانی، خود فلسفه‌ای جدید که متناسب با فضا و فرهنگ سرزمین خویش بود، خلق و به تعبیری دقیق‌تر، تأسیس کرد. در این دوره جدید و معاصر، بدون ترجمه از آثار فلسفی غربیان اساساً نمی‌توان فکر کرد و بند ناف تفکر در جوامع توسعه نیافته به ترجمه بسته است، ولی با وجود ترجمه‌های فراوان که گاه درست و دقیق نیز هستند، باز ما فاقد تفکر اصیل بومی هستیم. ما از فارابی عصر خود محرومیم. اگرچه برخی معتقدند که در عصر رسانه و اطلاعات و جهانی‌شدن، اساساً چیزی به نام هویت بومی و ملی دیگر وجود ندارد، همگان در یک دهکده جهانی زیست می‌کنند و هیچ کس نمی‌تواند مدعی هویت خالص و ناب باشد، چون هویت‌ها چهل تکه شده‌اند<sup>۴۵</sup> و بنابراین از این دیدگاه شاید اصلاً نیازی هم به متفکر بومی و تفکر ملی نباشد.

این همه برای این مقصود گفته شد که روشن شود که رأی دکتر طباطبایی در مورد اقتباس بودن کتاب افکار هگل نه تنها در مورد کتاب مذکور بلکه درباره همه آثار صادق است که در طول صد و اندی سال اخیر درباره فلسفه و فیلسوفان غرب تألیف شده‌اند، از جمله آن دسته از آثار خود دکتر طباطبایی که راجع به اندیشه سیاسی در غرب نوشته یا گفته است. مگر معنای اقتباس در نظر دکتر طباطبایی این نیست که کسی مطلبی را در کتابی یا کتابهایی به زبان خارجی بخواند و سپس فهم یا برداشت‌اش از

آن را به فارسی بنویسد، یعنی نه صرفاً ترجمه تحت‌اللفظی کند و نه نظر مستقل خویش را در موضوعی بیان کند که نامش خلقِ اثر (مقاله و کتاب) است و این مورد اخیر - چنانکه گفته شد - در جامعه فکری ایران وجود ندارد، اگر وجود می‌داشت اکنون ما واجد صاحب‌نظران اندیشمند کثیری می‌بودیم، که نیستیم. اگر کسی تألیفات مؤلفان مشهور معاصر ما را نیک بنگرد چیزی جز آن که از منابع غربی خوانده، برداشت کرده و به فارسی نوشته‌اند، نیست. کتاب جدال قدیم و جدید دکتر طباطبایی مشتمل است بر مطالعه و بررسی منابع غربی و ترجمه و گزارش فارسی چگونگی تحول درونی اندیشه سیاسی غرب از دوره قدیم به جدید، و اگر قرار باشد قاعدتاً به این سنخ از کتاب‌ها عنوان اقتباس نهاده شود، کتاب وی نیز از این قاعده مستثنا نیست. چه، هر اظهار نظری درباره فلسفه غرب، فلسفه سیاسی یا فلسفه

تاریخ غرب و غیره چیزی جز ترجمه و اقتباس نبوده است و نمی‌توانسته است باشد. زیرا در کشورهای توسعه نیافته و به اصطلاح در حال توسعه که با مدرنیزاسیون لنگ‌لنگان در صدند از غرب راه‌رفتن بیاموزند، همه اهل فلسفه و علم و هنر و سیاست مترجم و سپس مقتبس‌اند، اعم از این که روی جلد نوشته‌شان مترجم قید شده باشد یا مؤلف یا مقتبس، که این آخری را کمتر کسی در مورد خویش به کار برده است. منتقدی درباره کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، که شاید انضمامی‌ترین اثر در طول سی سال اخیر در حوزه روشنفکری دینی باشد، گفته بود که اگر آن را از آرا و نظریات نظریه‌پردازان غربی بپیراییم چیزی جز منقولاتی از این فقیه و آن متکلم و محدث باقی نمی‌ماند.

با این اوصاف، آیا درست و منصفانه است که به نوشتار کسی که به تصریح خودش آثار فیلسوفان، از جمله هگل را «تلخیص» و «گزارش» می‌کند، اسم اقتباس بگذاریم و صدها کتاب دیگر را که نه تنها تصریحی بلکه حتی اشاره‌ای به منبع مورد استفاده و اقتباس‌شان نشده است، نادیده بگیریم. دکتر طباطبایی در معرفی مقتبسان هم دیر جنبیده و هم فردی را برگزیده که برای مقصود او اصلاً مناسب نیست. دیر جنبیده، زیرا از زمان چاپ اولین کتاب خوب و

**آیزایا برلین صریحاً هگل را یک متفکر رمانتیک دانسته است، اگرچه در آرای خود آیزایا برلین عناصر مهمی از رمانتیسم هست و او دست کم به برخی از اصول جریان مذکور نگرش منفی ندارد. اما، به هر صورت، به نظر می‌رسد که رمانتیست دانستن هگل، با چون و چراهای فراوان مواجه باشد.**



جامع در فلسفه غرب به زبان فارسی، یعنی سیر حکمت در اروپا، کسانی شایع کرده بودند که محمدعلی فروغی برخی کتابهای تاریخ فلسفه به زبان فرانسوی، از جمله تاریخ فلسفه آلفرد فویه و تاریخ فلسفه امیل برهیه را تلخیص کرده و به نام خود منتشر ساخته است. شخص مناسبی را برنگزیده، زیرا دکتر مجتهدی هر هدف و منظوری که داشته، کتابها و مقالاتی درباره فلسفه هگل نوشته و به قول خودش خلاصه کرده است که حاصل پنجاه سال مطالعه و بررسی و تحقیق اوست و دانشجویان فراوانی معتقدند که از آن آثار استفاده کرده و بهره‌مند شده‌اند. او بعد از عمری کوشش در تحقیق و تعلیم ادعایی جز معلم بودن ندارد و این نهایت بی‌ادعایی او رامی‌رساند و احترام هر انسان دانا و آزاده را

دکتر مجتهدی را مقتبس خوانده، معلوم می‌شود که او با شخص گوینده و نویسنده کار دارد، نه با گفته و نوشته. خود اصطلاح مقتبس و متفنن پرده از این نیت دکتر طباطبایی برمی‌دارد که او درصدد تخریب شخصیت است. این نوع عمل و مشابه آن نه تنها در این کشور «خاورمیانه ای» بی‌سابقه نیست، بلکه متأسفانه از سابقه تیره و فجیعی برخوردار است.

دکتر طباطبایی نوشته است که افکار هگل اقتباس است و اقتباس را نمی‌توان نقد کرد. در حالی که نفس کار دکتر طباطبایی این ادعایش را باطل کرده است، زیرا در مطلب اقتباس شده نیز مثل سایر مطالب، منتقد راستین می‌تواند به معنا و مفهوم مطلب نگاه کند. اگر مضمون و مفاد آن با مقصود گوینده یا نویسنده اصلی مطابقت داشت، می‌تواند نتیجه بگیرد که سخن اقتباس شده درست است و اگر نه، نه. خود دکتر طباطبایی هم در مقاله‌اش در سه مورد<sup>۳۵</sup> این کار را کرده و، درواقع، اقتباس را نقد نموده و ادعای آغاز مقاله‌اش را ابطال. جدای از این که او در موارد یادشده نیز توضیح بیشتری نداده که کسی حداقل در این موارد اندک از نظر وی استفاده‌ای کرده باشد. همچنان که دانشجویان فلسفه و علم سیاست بیش از سه دهه است که منتظرند دکتر طباطبایی که هیچ کدام از آثار فارسی راجع به هگل را - حتی ترجمه‌های فاخر و خواندنی شادروان عنایت - را قبول ندارد، کتابی درباره هگل، ولو اندیشه سیاسی او، بنویسد تا آنان واقعاً بدون هر نوع تعارفی، از آن استفاده کنند و هگل را به واسطه قلم یک مدعی جدی هگل شناسی مطالعه کنند. ظاهراً

این انتظار هنوز ادامه دارد.

بخش دیگر و اعظم مقاله عبارت است از جملات کوبنده و احکام گزنده درباره شخصیت دکتر مجتهدی. این جملات و گزاره‌ها در حوزه نظورزی و تفکر جایگاهی ندارند و نقد به شمار نمی‌آیند، بلکه تنها اسمی که می‌تواند بر آنها نهاد، فحاشی است. صدور چنین احکام تندی از دکتر طباطبایی احتمالاً ناشی از پسماندهایی از اولین رشته تحصیلی او، حقوق، در ذهن او است. زیرا فقط در حقوق و فقه است که از این نوع احکام قاطع می‌تواند صادر شود، نه در فلسفه و حیطة تفکر عقلانی، که همواره اهل‌اش دست به عصا و با احتیاط به جلو می‌روند. مگر می‌شود در بندی از یک مقاله، حکم «هیچ اهمیتی ندارد» سه بار تکرار شود!<sup>۳۶</sup> از این نوع احکام در مقاله مورد بحث تعدادی ذکر و بررسی می‌شود تا کسانی که اصل مقاله را نخوانده‌اند، از آنها مطلع و آگاه شوند و خودشان داوری کنند. نوشته‌اند: «عمده آنچه به اقتباس از نوشته‌های هگل در افکار هگل آمده، به طور عمده ربطی به هگل ندارد، بلکه بیشتر مطالبی سطحی و عامیانه‌ای است...»<sup>۳۷</sup> وی که حتی از املا و انشا و خطاهای بصری و تایپی دکتر مجتهدی نیز نگذشته است، نباید واژه «عمده» را در یک جمله تکرار می‌کرد؛

## کتاب جدال قدیم و جدید دکتر طباطبایی مشمول است بر مطالعه و بررسی منابع غربی و ترجمه و گزارش فارسی چگونگی تحول درونی اندیشه سیاسی غرب از دوره قدیم به جدید، و اگر قرار باشد قاعدتاً به این سنخ از کتاب‌ها عنوان اقتباس نهاده شود، کتاب وی نیز از این قاعده مستثنا نیست.



نسبت به او اقتضا می‌کند، نه به رخ کشیدن خطاهایی از او را که از هر محقق و پژوهنده‌ای ممکن است سربرزند. دکتر طباطبایی، اگر قصد تخریب شخصیت خاصی را نداشت، باید نخست به سراغ مقتبسانی می‌رفت که با خواندن چند کتاب و مقاله و تحصیل در دانشگاه‌های سطح پایین و غیر معتبر داخل و خارج و اقتباس دوبرابر خواننده‌هایشان در مقاله‌ها و کتاب‌های مختلف و پی در پی فارسی ادعای فیلسوفی و اندیشمندی می‌کنند و چنان جویای نام و شهرت‌اند که روزی نیست که حداقل در یک روزنامه و مجله اسم و عکس و تفصیلاتشان را نتوان مشاهده کرد.

بنابراین اگر از سیر حکمت در اروپا به مثابه اولین اثر تا افکار هگل به عنوان آخرین کتاب در فلسفه غرب، همگی متهم به اقتباس‌اند، در این صورت، آیا بهتر نبود دکتر طباطبایی حداقل همشهری‌اش را از دیگران جدا نمی‌کرد؟ ولی حالا که او از میان همگان، فقط

رای دکتر طباطبایی  
در مورد اقتباس بودن  
کتاب افکار هگل نه تنها  
در مورد کتاب مذکور بلکه  
درباره همه آثاری صادق است  
که در طول صد و اندی  
سال اخیر درباره فلسفه و  
فیلسوفان غرب تألیف شده‌اند،  
از جمله آن دسته از آثار خود  
دکتر طباطبایی که راجع به  
اندیشه سیاسی در غرب  
نوشته یا گفته است.



یا «عمده» باید حذف شود یا «به طور عمده». «مقتبس در فلسفه هگل سخت متفنن [متفنن؛ معلوم است که غلط تاییبی است و نباید مثل دکتر طباطبایی غلط تاییبی را نیز در معرض دید خوانندگان قرار داد!] است.»<sup>۴۸</sup> «در این فصل هیچ صفحه‌ای نیست که جمله‌های نامفهوم در آن نیامده باشد.»<sup>۴۹</sup> «این عبارت یکی از شاهکارهای بی‌معنا نویسی است.»<sup>۵۰</sup> جمله‌ای که دکتر طباطبایی آن را «شاهکار بی‌معنائی» دانسته، چون از جملات پیشین و پسین بریده شده است، به آن صفت متصرف گشته است. درحالی که اگر واقعاً قصد مچ‌گیری نداشت و جملات قبلی را دوباره می‌خواند، شاید مطلب را می‌فهمید؛ چند جمله بالاتر از آن جمله آمده است که «منطق هگل مقدمه‌ای غیر از خود ندارد؛ آن خود به نحوی آغاز تعقل است.»<sup>۵۱</sup> ظاهراً لب کلام این است که در نظر هگل منطق با جز خود یا غیر، آغاز نمی‌شود، بلکه با خود و در خود آغاز می‌گردد و این به این معناست که منطق هگل با مطلق شروع می‌شود، مطلق که در مراحل متنوع و مختلف در عین حفظ همان بودن جز خود می‌شود، اما این جز خود یا غیر شدن در درون خود مطلق و نه بیرون از آن انجام می‌گیرد. زیرا مطلق مطلق است نه نسبی، و از این رو نیازی به خارج از خویش ندارد و همه مراحل آگاهی در آن و با آن شروع و طی می‌شود. زیرا که به گفته هیدگر، نظام دانش مطلق هگل، باید آغازی مطلق داشته باشد<sup>۵۲</sup> و این تا حدودی مشابه جوهر اسپینوزا است که خودش مستغنی از غیر و خارج، خودش را شکل و قوام می‌بخشد. جالب است که خود دکتر مجتهدی نیز در آخر جمله بعدی علامت تعجب گذاشته است: «ولی چگونه می‌توان ابتدا به ساکن و بدون هیچ مقدمه‌ای آن را آغاز کرد!»<sup>۵۳</sup>

همین‌جا شایان یادآوری است که دکتر طباطبایی این جمله را در افکار هگل که «هگل افزون بر کتابی که با عنوان پدیدارشناسی روح... انتشار داده است، در کتاب دایرةالمعارف... نیز قسمتی را به بحث از پدیدارشناسی اختصاص داده است»<sup>۵۴</sup>، نادرست پنداشته و به قطع و یقین حکم صادر کرده است که «آن بخش کوتاه هیچ ربطی به پدیدارشناسی روح ندارد... هیچ مفسری تاکنون به گفتن چنین سخنی خطر نکرده است.»<sup>۵۵</sup> در این باره باید گفت که از قضا، هیدگر در مقام یکی از مفسران هگل در جایی این نکته را توضیح داده و چنین گفته است: «... دایرةالمعارف کل نظام جدید [هگل] را عرضه می‌کند. آن [دایرةالمعارف] پدیدارشناسی را نه به عنوان یک بخش مستقل می‌شناسد و نه همچون بخش بنیادین نظام، بلکه آن را صرفاً جزئی از اجزای بخش سوم [خود، یعنی دایرةالمعارف] تلقی می‌کند.»<sup>۵۶</sup> پس نظر دست کم یک مفسر هگل، آن هم در حد و اندازه هیدگر، سخن دکتر مجتهدی را تأیید و رأی صادره از طرف دکتر طباطبایی را باطل می‌کند.

به نقل و بررسی جملات تند دکتر طباطبایی ادامه می‌دهیم. وی نوشته است: «فقراتی فراهم آمده از تار ترجمه‌ای نامفهوم و پود توضیحی سطحی است.»<sup>۵۷</sup> «به کلی غلط است و مخلل [مخل؛ مخلل در مقاله دکتر طباطبایی غلط تاییبی است و دور از انصاف و جوانمردی است که انسان چنین خطاهای ناچیزی را به

رخ بکشد!] عبارت.»<sup>۵۸</sup> او با استهزا و تمسخر دکتر مجتهدی، گفته است: «این اجتهاد فی‌نفسه خنده‌دار است.»<sup>۵۹</sup> «با اجتهاد به رأی بر مبنای ترجمه‌ای نامعتبر و دانشی بسیار اندک در هگیلیات [!] کشفی جدید کرده است.»<sup>۶۰</sup> وی با عبارات اهانت‌آمیز نگاشته است: «آیا فیلسوفی - حتی فردی عامی - را سراغ داریم که خلاف این گفته باشد، یعنی بگوید دو نفر یک روح دارند یا یک نفر دو روح دارد؟»<sup>۶۱</sup> «آلمانی ندانی و فلسفه کم‌دانی او موجب شده که عبارتی تا این حد ساده را نفهمد.»<sup>۶۲</sup> در اینجا طباطبایی تعمداً انگشت روی جمله‌ای از کتاب افکار هگل گذاشته که در آخرین بند از آخرین صفحه گزارش بیش از دویست صفحه‌ای دکتر مجتهدی - که مطالب خواندنی و خوبی دارد - از درسگفتارهای

هگل درباره تاریخ فلسفه، آمده است. بعد از نگارش جمله مذکور، او شتابزده خواسته است نتیجه اصلی را بگیرد که «هیچ صفحه‌ای در افکار هگل، که نزدیک به ۵۰۰ صفحه است، نیست که چنین بد فهمی‌هایی در آن راه‌نیافته باشد. توضیح این بدفهمی‌ها نیازمند ۵۰۰۰ [پنج هزار] صفحه است.»<sup>۶۳</sup> عجب! ظاهراً دکتر طباطبایی این اعداد و ارقام را از کیسه خلیفه می‌بخشد! ولی «شاهکار اهانت‌آمیز نویسی» (در ساختن این عبارت مدیون و وامدار دکتر طباطبایی هستیم!) طباطبایی آنجاست که می‌نویسد: «تفنن به چنان اوجی می‌رسد که به خواننده تصویری از یک نوشته دانشجوی بی‌استعداد را القا می‌کند.» بگذریم!

دیگر قسمت مهم مقاله طباطبایی، در بوق و کرنا کردن خطاهای ناچیز و جزئی و مانور دادن در پیرامون آنهاست. در جایی از مقاله آمده است: «هر کس ۱۰ درس آلمانی برای مبتدی را خوانده باشد می‌داند که Fichte را نمی‌توان فیخته تلفظ کرد.»<sup>۶۴</sup> «استادان معتبر بدرستی گفته بودند که باید مقدمات را آموخت، البته، نه به تفنن. گویا همان «فیخته» یکی از همان مقدمات است.»<sup>۶۵</sup> در این باره گفتنی است که از آنجا که استاد محمد علی فروغی و دکتر کریم مجتهدی، دو تن از نویسندگان مشهور فلسفی در ایران، بیش از هفتاد سال است که اسم مذکور را فیخته نوشته‌اند و کسان بسیار دیگری از جمله شادروان دکتر عباس زریاب خویی، باقر پرهام و نجف دریابندری نیز هستند که آن را فیخته تلفظ کرده‌اند، پس این دیگر رایج و شایع شده تلقی می‌شود ولو غلط رایج (البته غلط هم نیست؛ زیرا صدای «ch» با «sch» در آلمانی متفاوت است). وانگهی بعید است که دست کم یکی از منظورهای آن استادان معتبر

## افکار هگل

دکتر کریم مجتهدی



پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر مجتهدی هر هدف و منظوری که داشته، کتابها و مقالاتی درباره فلسفه هگل نوشته و به قول خودش خلاصه کرده است که حاصل پنجاه سال مطالعه و بررسی و تحقیق اوست و دانشجویان فراوانی معتقدند که از آن آثار استفاده کرده و بهره‌مند شده‌اند. او بعد از عمری کوشش در تحقیق و تعلیم ادعایی جز معلم بودن ندارد و این نهایت بی‌ادعایی او را می‌رساند و احترام هر انسان دانا و آزاده را نسبت به او اقتضا می‌کند.

دانشجویان فلسفه  
و علم سیاست  
بیش از سه دهه  
است که منتظرند  
دکتر طباطبایی  
که هیچ کدام از  
آثار فارسی راجع  
به هگل را - حتی  
ترجمه‌های فاخر و  
خواندنی شادروان  
عنایت - را قبول  
ندارد، کتابی  
در باره هگل، ولو  
اندیشه‌سیاسی  
او، بنویسد تا آنان  
واقعاً، بدون هر  
نوع تعارفی، از آن  
استفاده کنند  
و هگل را  
به واسطه قلم یک  
مدعی جدی  
هگل شناسی  
مطالعه کنند.  
ظاهراً این انتظار  
هنوز ادامه  
دارد.

از آموختن مقدمات، درست تلفظ کردن Fichte بوده باشد، گرچه مسلماً هیچ انسانی، چه رسد به آن استادان معتبر، موافق غلط تلفظ کردن هیچ اسمی نیست. بنابراین درباره تلفظ اسم مذکور به فیخته این همه داد سخن دادن، اندکی دور از سخندانی است. این که دکتر مجتهدی Révelation را Révolution خوانده، قطعاً اشتباه بصری است که برای هر نویسنده‌ای ممکن است اتفاق بیفتد. بدتر از آن این است که دکتر طباطبایی حتی «ژوین» تایپ شده «ژوئن» و تلفظ غلط چندین اسم دیگر را نیز در مقابل چشم خوانندگان قرار می‌دهد، که مثلاً «نام فیلسوف دانمارکی نه «کیپرکگار» و نه «کیپرکگارد» تلفظ می‌شود؛ بهتر است تلفظ دانمارکی «کیپرکگورد» را حفظ کنیم.»<sup>۶۶</sup> این ایراد نیز فقط متوجه دکتر مجتهدی نیست، بلکه متوجه اکثر نویسندگان و مترجمان فلسفی ایرانی است که تاکنون - تا آنجا که نگارنده مطلع است - نام متفکر دانمارکی را به شکلی که دکتر طباطبایی خواسته است، ننوشته‌اند. علاوه بر اینها، دکتر طباطبایی سهو دیگری را برجسته کرده که مسلماً در مراحل چاپ متن رخ داده است و آن این که در پانویس برای معادل فرانسوی «هنورالفکری»، واژه - Aliéna-tion نهاده شده است. در صورتی که با توجه به سیاق جمله اول صفحه بعد به نظر می‌رسد که Aliénation برای «بیگانه شده است» در جمله «به نحوی که او با جهان خارجی و حتی با عالم درونی خود بیگانه شده است» معادل قرار داده شده، ولی در هر حالت، سهوی صورت گرفته است.

درباره عنوان مقاله، «فلسفه هگل؛ خرما بر نخل»، باید گفت که این عنوان مانند موضوع کل تفکر دکتر طباطبایی، یعنی انحطاط تاریخی ایران زمین، به تعبیر خودش، هم نومید کننده و آیه یأس خواندن است که پیشاپیش هرگونه سعی و جهد برای فهم فلسفه هگل در حال و آینده را محال تلقی می‌کند و هم، در واقع، به گونه‌ای متناقض‌نما (پارادوکسیکال) است. با این توضیح که اگر فلسفه هگل همان خرمای بر نخیل است و دست «ما» کوتاه، و «ما» جملگی ناآگاه به این مسئله، در این حالت، «ما» در جهل مرکب به سر می‌بریم. اما چنین نیست؛ زیرا عنوان مقاله حکایت از آن دارد که در میان «ما» کسی هست که به این نکته متفطن شده، خود آگاه گشته و می‌خواهد «ما» را به وضع مان آگاه کند. پس چون دکتر طباطبایی به عنوان متفکر آگاه هگل شناس - که ادعاهای قاطع و محکم‌اش در مقاله مورد بحث چیزی جز این را نمی‌گوید - در میان «ما» زندگی می‌کند و از «ما» است، در عین حال دست‌اش از خرمای فلسفه هگل کوتاه نیست، نتیجه می‌گیریم که دست «ما» از خرمای فلسفه هگل کوتاه نیست. بنابراین، دست کم نصف مسئله «ما» حل شده است؛ زیرا با توجه به مبانی تفکر دکتر طباطبایی که هگلی است، با آگاهی و خودآگاهی است که وجود و حیات فردی و جمعی انسان شکل می‌گیرد و می‌تواند با خود آگاهی تغییر و تحول بپذیرد. از این رو، می‌توان گفت که به کمک اندیشه دکتر طباطبایی، دست کم «ما» از جهل مرکب که خطرناکترین جهل است، رهایی می‌یابیم و جهل مان بسیط می‌شود و لذا می‌توانیم با این خود آگاهی که او

به ما بخشیده، در آینده بکوشیم تا هگل یا هر فیلسوف دیگری را بفهمیم، با فرض وجود یک نمونه و مصداق واقعی، دکتر طباطبایی، در جامعه فکری «ما».

در پایان، شاید بد نباشد به واقعیتی تلخ اشاره شود و آن اینکه دکتر طباطبایی، به طور عام، هم در مقاله مورد بحث و هم در دیگری نوشته‌هایی که به عنوان نقد، و در واقع «جرح»، نوشته، فقط عیب و نقص دیده و هیچ حُسن و هنری در هیچ اثری مشاهده نکرده است. در حالی که قاعده نقد این است که بعد از نقص بینی‌ها و عیب‌گویی‌ها، اندکی هم از محاسن و نکات نیک و درخور یک اثر - که در افکار هگل قطعاً وجود دارد، سخن گفته شود. سراسر عیب دیدن، هنر نیست. زیرا به گفته حافظ که زبان گویای ادب و فرهنگ ماست، «این چه عیب است کزان عیب خلل خواهد بود/ و بود نیز چه شد مردم بی‌عیب کجاست.»

### منابع و مأخذ

۱. «اسطوره فلسفه در میان ما، بازدید از احمد فردید و نظریه‌ی غریب‌دگی» در ما و مدرنیت، تهران: صراط، ۱۳۸۴ ش.
۲. افسون‌زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار، داریوش شایگان، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: فرزانه، ۱۳۸۶ ش.
۳. افکار هگل، کریم مجتهدی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹ ش.
۴. آرا و عقاید سید احمد فردید، مفردات فردیدی، موسی دیباج، تهران: نشر علم، ۱۳۸۶ ش.
۵. بدایع‌الحکم، آقاعلی مدرس زنوزی، چاپ محمد جواد ساروی و رسول فتحی مجد، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۰ ش.
۶. «دو یادداشت» در نگاه نو، داریوش آشوری ش ۲۲، (مهر و آبان ۱۳۷۳ ش).
۷. دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، احمد فردید، تهران: چاپ و نشر نظر، ۱۳۸۷ ش.
۸. روشن نگری چیست؟ کانت، لسینگ و دیگران، ترجمه سیروس آرین پور، تهران: آگه، ۱۳۷۶ ش.
۹. فلسفه روشن اندیشی، ارنست کاسیرر، ترجمه نجف دریابندری، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲ ش.
۱۰. فلسفه سیاسی آیزنبا برلین، جان گری، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. «فلسفه هگل؛ خرما بر نخل»، سیدجواد طباطبایی، در مهرنامه، ش ۱۰، سال دوم (فروردین ۱۳۹۰ ش).
۱۲. متفکران روس، آیزنبا برلین، ترجمه نجف دریابندری، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل، ژان هیبولیت، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگه، ۱۳۸۶ ش.

### 14. The Philosophical Discourse of

*Modrenity*, Jürgen Habermas, trans. F.Lawrence, Polity press 1987.  
 15. Hegel`s phenomenology ofF spirit, Martin Heidegger, trans. Parvis Emad and Kenneth Maly, Indiana University Press 1988.  
 16. philosophy, trans. E.S.Haldane and F.H.Simon, Vol.1.Thoemmes Press 1999.

### پی نوشت‌ها

۱. افکار هگل، صص ۱۱-۱۰؛ شایان ذکر است که جلد اول تاریخ فلسفه هگل با ترجمه زیبا جبلی از اصل آلمانی به فارسی، در سال ۱۳۸۷ ش و جلد دوم و سوم آن در سال ۱۳۸۹ ش چاپ و منتشر شده است. اما ظاهراً این ترجمه وی نیز مانند دیگر ترجمه‌هایش مورد توجه و قبول اهل فلسفه قرار نگرفته و دستکم نگارنده ندیده است که در جایی به آن ارجاعی داده باشند.
۲. همان، ص ۹.
۳. همان، ص ۳۵۶.
۴. همان، ص ۵.
۵. فلسفه روشن اندیشی، ص ۵۳.
6. *The Philosophical Discourse of Modrenity*, p.26.
۷. مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل، ص ۴۴، با تغییر دو واژه در ترجمه.
۸. روشن نگری چیست؟، ص ۱۷.
۹. *Lectures on the History of philosophy*, p.xiii.
۱۰. افکار هگل، ص ۱۳۳.
۱۱. همان، ص ۳۷۹.
۱۲. همان، ص ۴۴۸.
۱۳. ر.ک. به: برلین، آیزایا، متفکران روس، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷ ش، صص ۲۲۸-۲۱۰.
۱۴. ر.ک. به: گری، جان، فلسفه سیاسی آیزایا برلین، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش، صص ۱۸۲-۱۶۰.
۱۵. افکار هگل، ص ۲۶.
۱۶. همان، ص ۴۱.
۱۷. همان، ص ۹.
۱۸. همان، ص ۱۸۰.
۱۹. همان، صص ۲۱۶-۲۱۵؛ شاید شایان ذکر باشد که چند دهه پیش کتاب جزوه‌مانندی با عنوان «مولانا جلال‌الدین هگل شرق است» در ایران چاپ شده که نه نویسنده آن معلوم است و نه جای چاپ و نه تاریخ آن. از آنجا که در متن آن گرایش چپ مارکسیستی نویسنده کاملاً آشکار است، احتمال داده شده است که نویسنده آن، احسان طبری، نظریه‌پرداز مارکسیست مشهور، باشد.
۲۰. همان، صص ۲۳۰-۲۲۰.
۲۱. همان، صص ۲۴۳-۲۴۲.
۲۲. همان، ص ۳۵۶.
۲۳. همان، صص ۲۵۰-۲۴۹.
۲۴. همان، ص ۲۵۹.
۲۵. همان، ص ۳۳۴.
۲۶. همان، ص ۲۷۳.
۲۷. همان، ص ۲۷۶.
۲۸. همان، ص ۳۵۱.
۲۹. همان، ص ۳۷۹.
۳۰. همان، ص ۳۷۳.
۳۱. همان، ص ۴۷۷.
۳۲. همان، ص ۱۰.
۳۳. همان، ص ۴۷.
۳۴. «فلسفه هگل؛ خرما بر نخل»، ص ۲۵۹.
۳۵. همان.
۳۶. همان.
۳۷. همان، ص ۲۶۱.
۳۸. همان.
۳۹. همان، ص ۲۵۹.
۴۰. همان.
۴۱. بدایع‌الحکم، صص ۴۹۰-۴۸۸.
۴۲. ر.ک. دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان؛ آرا و عقاید سید احمد فرید، مفردات فریدی.
۴۳. نخستین بار داریوش آشوری بود که از فرید با عنوان «نخستین فیلسوف تاریخ مدرن ما» یاد کرد، ر.ک. آشوری، داریوش، «دو یادداشت» در نگاه نو، ش ۲۲، (مهر و آبان ۱۳۷۳ ش) ص ۱۵۱؛ اگرچه او بعدها حملات تندى را متوجه او ساخت، ر.ک. به: «اسطوره فلسفه در میان ما، بازديدى از احمد فرید و نظریه غربزدگی» در ما و مدرنیته، تهران، صراط، ۱۳۸۴ ش؛ اما این عنوان را نویسندگان دیگر نیز در مورد فرید به کار بردند.
۴۴. در این باره ر.ک. افسون‌زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار.
۴۵. فلسفه هگل؛ خرما بر نخل، صص ۲۶۱-۲۶۰.
۴۶. همان، ص ۲۶۱.
۴۷. همان، ص ۲۵۹.
۴۸. همان.
۴۹. همان، ص ۲۶۰.
۵۰. همان.
۵۱. افکار هگل، ص ۵۰.
۵۲. Hegel`s phenomenology ofF spirit, pp.8-9.
۵۳. افکار هگل، ص ۵۱.
۵۴. همان، ص ۴۴.
۵۵. فلسفه هگل؛ خرما بر نخل، ص ۲۶۰.
۵۶. Hegel`s phenomenology ofF spirit, p.7.
۵۷. فلسفه هگل؛ خرما بر نخل، ص ۲۶۲.
۵۸. همان.
۵۹. همان، ص ۲۶۱.
۶۰. همان.
۶۱. همان.
۶۲. همان.
۶۳. همان.
۶۴. همان، ص ۲۵۹.
۶۵. همان، ص ۲۶۰.
۶۶. همان، ص ۲۶۳.

درک فرهنگ و اندیشه غرب برای ما شرقیان همیشه کاری دشوار و شاید حتی دست‌نیافتنی بوده است. در این میان سوءتفاهم‌های فراوانی وجود دارد که زمینه را برای واکنش‌های افراط و تفریطی نسبت به غرب فراهم می‌آورد.<sup>۱</sup>

فقره فوق پاراگراف نخست از پیشگفتار کتاب آزادی و تاریخ است که نوید معرفی صحیح یکی از پایه‌گذاران فرهنگ و تمدن غرب را دارد. چنانچه مؤلف محترم در فقرات پایانی پیشگفتار متذکر می‌شود: «کتاب حاضر حداقل مانع از برخی سوءتفاهم‌ها خواهد شد و امیدوارم چهره‌ای واقعی‌تر از هگل به دست دهد.»<sup>۲</sup> به این ترتیب خواننده کتاب با توفعی نسبتاً بالا از متن پیش رویش به ۳۰۰ صفحه آتی نگاه کرده تا قرائتی صحیح و بومی‌شده از هگل غربی فراچنگ آورد. اینکه اصولاً آیا این کتاب شایستگی پاسخ به این دغدغه را دارد یا نه و در این مسیر موفق بوده یا نه؟ پرسشی است که در پایان این نوشته پاسخی اجمالی بدان خواهیم داد. آنچه در پی می‌آید گزارشی از کتاب مورد بحث، شامل معرفی فصول و ابواب کتاب است و نهایتاً ارزیابی پایانی به منظور رسیدن به پرسشی که پیش انداختیم. گفتنی است که در بخش نخست مقاله اظهارنظری درباره‌ی درستی مطالبی که از نظر می‌گذرانیم، نمی‌کنیم و آن را به بخش دوم که ارزیابی انتقادی است وامی‌گذاریم.

### فصل اول: از رنسانس تا رمانتیسیسم

این فصل مشتمل بر ۵ بخش است که به ترتیب ذیل دسته‌بندی شده‌اند: رنسانس، روشنگری، ضد روشنگری، کانت و نهضت رومانتیک.

در بخش اول که سیر تاریخی رنسانس توضیح داده می‌شود، گالیله، ماکیاولی و میکلا آنتو به عنوان سه چهره اصلی که هریک نماینده بخشی از مجموعه به هم پیوسته رنسانس هستند، معرفی می‌شوند و پایه‌های این برهه حساس تاریخ غرب بر دوش این سه ایتالیایی تبار گذاشته می‌شود.

گالیله از این حیث که نظام کلیسایی و اقتدار و انحصار «همه‌دانی» آن را به چالش گرفت و راه را برای آیندگانی نظیر نیوتن و کپرنیک هموار کرد، حائز این جایگاه شده است و ماکیاولی از این حیث که اقتدار سیاسی و اخلاق سیاسی نظام کلیسایی را فاقد کارایی برای اداره جامعه آن روزگار اروپا دانست و میکلا آنتو از آن رو که هنر به عنوان ابزار دست کلیسا، و زیبایی و طبیعت مذموم شده در نظام کلیسایی را مستقل ساخت و با پیوستن به جمهوری فلورانس و با ساختن مجسمه داوود در شهر ونیز دین خود را به جمهوری ادا کرد. این سه چهره به عنوان اولین طاعیان در مقابل اقتدار کلیسایی و نخستین پیام‌آوران مدرنیته معرفی می‌شوند که با در کنار هم قرارگرفتنشان مجموعه واحدی را پدید آوردند که در عرصه‌های تجربی، سیاست و هنر، آغازگر روندی شدند که در قرن هجدهم به روشنگری انجامید.

بخش دوم این فصل در ادامه بخش اول به بحث روشنگری در اروپا می‌پردازد. در این فصل نهضت روشنگری فرانسه مورد بررسی قرار می‌گیرد که علت آن تأثیر این نهضت در دانشگاه‌های آلمان و

## نگاهی نقادانه به کتاب

# آزادی و تاریخ

امیر صادقی

amir.sadeqi@gmail.com



آزادی و تاریخ: مطالعه‌ای

در دیالکتیک هگل،

علی صادقی،

آبادان: پرسش،

۱۳۸۴

زمینه‌های فکری هگل ذکر شده است. در این بخش برای معرفی روشنگری ۵ رکن یا اصل بنیادین برای آن متذکر شده است که بر این اساس کوشش می‌شود تا اندیشه‌های اندیشمندان روشنگری تبیین شود. این ۵ رکن از قرار زیر هستند: اصالت بشر، نیاز به دانشنامه، محوریت خرد در زندگی بشر و نتیجه گرفتن اراده آزاد از آن، نظریات مربوط به دین، و تلقی و نگرش روشنگران از تاریخ. با این دسته‌بندی و توضیح مختصری که ذیل هر کدام از این مباحث در کتاب آورده شده، سعی شده تا تصویر کلی عصر روشنگری به عنوان یکی از زمینه‌های اصلی تفکر هگل برای خواننده ترسیم شود. البته مؤلف محترم در پاره‌ای از بخش‌ها کوشش مناسبی برای به تصویر کشیدن شرایط فکری خاص اروپا در آن دوران که طبیعتاً برای خواننده عام ایرانی چندان آشنا نیست، صورت داده است. اما ذکر مثال‌های نامناسب از منتسکیو تا هلوئیوس و گیبون در ضمن اشاره به فلاسفه متعدد این دوره در کمتر از ۱۵ صفحه، متن را دچار عدم انسجام کرده که خواننده کم اطلاع‌تر از تاریخ فلسفه را سردرگم می‌کند.

بخش بعدی این فصل به موضوع ضد روشنگری اختصاص دارد. در این بخش نخست نحوه ورود روشنگری به اندیشه آلمانی مختصراً بحث شده و سپس از ژان ژاک رسو به عنوان پیشگام «نهضت توفان و تحریک»!! بر ضد روشنگری نام برده شده و آرای وی مطرح شده و با این مقدمات اندیشه‌های هامان و هردر به عنوان سردمداران ضد روشنگری در آلمان مورد بررسی قرار می‌گیرد. اصول اساسی که در این فصل ارکان ضد روشنگری را تشکیل می‌دهند عبارتند از:

۱. مخالفت با تثبیت انسان.
  ۲. آزادی به مثابه فائق آمدن بر از خودبیگانگی
  ۳. پیوند بشر با طبیعت
  ۴. پیوندی فراتر از مصلحت‌جویی و منفعت‌طلبی و بر اساس احساس با دیگر انسان‌ها
- این ویژگی‌ها که در ضد روشنگری شکل گرفتند، سپس‌تر در رومانتیسیسم تجلی کامل‌تری پیدا کرد که در فصلی جداگانه از سوی مؤلف مورد بررسی قرار گرفته است.
- در بخش پنجم فصل اول پیش از آنکه در بخش بعدتر به نهضت رمانتیک پرداخته‌شود، به بازنمایندگان آرای کانت همت گمارده شده و در مجال کوتاهی که نویسنده محترم برای این امر در نظر گرفته کوشیده شده تا ماحصل فلسفه کانت به اطلاع خواننده کتاب برسد. در این بخش کل فلسفه کانت با توجه به آنچه در عصر این فیلسوف مطرح بوده، در پاسخ به چهار پرسش به نحو بسیار موجز گردآوری شده است. این چهار سؤال عبارتند از:
۱. رابطه دین و علوم تجربی
  ۲. چالش مطروحه از سوی هیوم نسبت به قانون علیت
  ۳. متافیزیک و رابطه سوژه - ابژه در موضوع شناخت
  ۴. رابطه دین و اخلاق

هرچند این بخش با وجود اختصار ۸ صفحه‌ای می‌تواند معرفی مقدماتی نسبتاً مناسبی از فلسفه کانت عرضه کند، اما مؤلف محترم

برخلاف دیگر بخش‌های کتاب در انتها یا ضمن این بخش هیچ اشاره‌ای به ارتباط این فلسفه با منظومه کتاب و احیاناً فلسفه هگل نمی‌کند تا خواننده کمتر مطلع نیز به آن آگاهی یابد.

بخش آخر فصل اول به نهضت رمانتیک اختصاص دارد. از دیدگاه مؤلف انقلاب رمانتیک‌ها دو پیامد مهم دارد: یکی اینکه برخی از متفکران رمانتیک، نه همه آنها معتقد بودند، پرسش‌هایی در مورد ارزش‌های اخلاقی، سیاسی و اجتماعی پرسش‌هایی هستند که ممکن است اصولاً پاسخی نداشته باشند؛ و دیگری آنکه هیچ تضمینی در مورد اینکه هرگاه از خردمان استفاده کنیم، به مجموعه واحدی از ارزش‌ها می‌رسیم که در سطح جامعه آرامش و هماهنگی برقرار می‌کند، وجود ندارد.<sup>۲</sup> از نگاه نویسنده محترم کتاب، بدون تردید ریشه‌های اندیشه‌های رمانتیک‌ها در آرای کانت و روسو قابل جستجو است، هر چند که به هیچ وجه هیچ کدام از این دو متفکر رمانتیک نبوده‌اند. اصلی‌ترین ایده‌ای که رمانتیک‌ها از این متفکران وام گرفتند و توانستند با تغییراتی به اندیشه رمانتیک تبدیل کنند «اراده» بود. که براساس آن این خود انسان است که قانون‌گذار است و در واقع هرکسی ارزش‌هایی که با آنها زندگی می‌کند را می‌آفریند.<sup>۳</sup> هر قدر که کانت برای فیزیک نیوتن اهمیت قائل بود، رمانتیک‌ها برای آن وقعی قائل نبودند و در عوض هنر را یگانه مرجع دست‌یابی به حقیقت می‌دانستند. به این ترتیب بخش اول کتاب که متکفل تبیین پیش‌زمینه‌های فکری و تاریخی اندیشه هگل است به پایان می‌رسد و از فصل دوم به آرای هگل پرداخته می‌شود.

### فصل دوم: نوشتارهای نخستین

فصل دوم کتاب بررسی نوشتارهای نخستین هگل در دهه ۱۹۷۰ و سال‌های آغازین قرن نوزدهم و پیش از تألیف پدیدارشناسی روان (؟) را مطمح نظر خود قرار داده است. از آنجا که هگل پیش از نقد عقل محض کانت کتاب دین در محدوده عقل تنه‌ای وی را مطالعه کرده بود و تأثیری بیش از نظریه معرفت‌شناسی کانت از دیدگاه نوین او درباره دین پذیرفته بود، نوشتارهای نخستین هگل در این سال‌ها تلاش خود را بر ارائه روایتی نو از دین که با اصول روشنگری در تضاد نباشد، متمرکز کرد.<sup>۴</sup> البته او چه در آثار منتشر نشده‌اش که بعدها توسط دیلتای گردآوری شد و چه در آثار منتشر شده‌اش تفاوت‌های دیدگاه خودش را با نظر کانت توضیح می‌دهد. اینجاست که به یکی از نکات اساسی در اندیشه هگل برمی‌خوریم و آن این است که بشر موجودی تک‌ساحتی نیست و علاوه بر عنصر عقل و خرد، احساسات و عواطف هم دارد. به این معنا هگل خواهان آن است که از یک‌سو جانب اندیشه خردمحوری روشنگری کانت را فرونگذارد و از سوی دیگر احساسات محوری ضد روشنگری و رمانتیک‌ها را کنار نگذارد، و این دو را در یک نگرش فلسفی ترکیب کند.<sup>۵</sup>

اما در مورد دین، هگل در نوشتارهای نخستین خود بین دین عینی و ذهنی تفاوت قائل شده و هر دو کلیسای کاتولیک و پروتستان را به دلیل محدود کردن آزادی بشر واجد انتقاد می‌داند.

هگل در  
نوشتارهای  
نخستین خود  
بین دین عینی  
و ذهنی تفاوت  
قائل شده و هر دو  
کلیسای کاتولیک  
و پروتستان را به  
دلیل محدود کردن  
آزادی بشر واجد  
انتقادی دانند.  
هگل سخت  
طرفدار انقلاب  
فرانسه بود و  
می‌خواست  
نگرشی دینی  
به‌وجود آورد که  
نیازهای بشری را  
در مورد ردانگاری،  
علم‌انگاری و  
آزادی سیاسی  
برآورده کند؛ [...] و این طبیعتاً به  
معنای مخالفت  
با کلیسا، اعم از  
کلیسای کاتولیک یا  
پروتستان  
است.

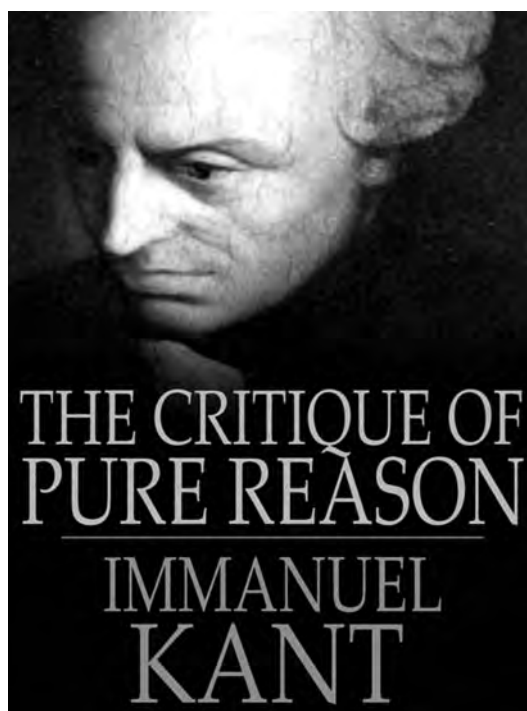


از آنجا که هگل  
پیش از نقد عقل  
محض کانت  
کتاب دین در  
محدوده عقل  
تنه‌ای وی را  
مطالعه کرده  
بود و تأثیری  
بیش از نظریه  
معرفت‌شناسی  
کانت از دیدگاه  
نوبین او درباره  
دین پذیرفته  
بود، نوشتارهای  
نخستین هگل در  
این سال‌ها تلاش  
خود را بر ارائه  
روایتی نو از دین  
که با اصول  
روشنگری  
در تضاد نباشد،  
متمرکز کرد.

هگل سخت طرفدار انقلاب فرانسه بود و می‌خواست نگرشی دینی به‌وجود آورد که نیازهای بشری را در مورد خردانگاری، علم‌انگاری و آزادی سیاسی برآورده کند؛ [...] و این طبیعتاً به معنای مخالفت با کلیسا، اعم از کلیسای کاتولیک یا پروتستان است.<sup>۶</sup>

هگل در واقع به اقتدار بیرونی کلیسا نقد دارد و آن را با آزادی و علم بشر در تضاد می‌بیند. می‌توان به طور خلاصه انتظار هگل از دین را در سه محور زیر خلاصه کرد:

۱. مینا قراردادان خرد در دین.
۲. توجه به احساسات و عواطف و گریز از فرمول‌بندی برای دین.



۳. هماهنگی با نیازهای سیاسی و اجتماعی.

وی برخلاف بسیاری از اصحاب روشنگری که معتقد بودند دین مسیحیت نمی‌تواند پاسخگوی نیازهای روز بشری باشد، معتقد بود دین مسیحیت توان برآورده کردن هر سه نیاز یاد شده را دارد و این انحرافی که در مسیر مسیحیت در طول تاریخ پیش آمده آن را از حقیقتش منحرف ساخته و با اصل دین در تضاد قرارداده است.

در ادامه این فصل نویسنده محترم با محور قراردادن دو کتاب استقرار شریعت در دین مسیح و روح مسیحیت و سرنوشت آن به بسط دیدگاه فوق می‌پردازد و تلاش می‌کند با آوردن مثال و شاهد از این دو کتاب برای دیدگاه فوق‌الذکر قرائن کافی ارائه کند. سخن اصلی این فصل آن است که با توجه به کتاب اول هرچند هگل اختلاف نظرهایی با روشنگری دارد، اما چارچوب‌های کلی روشنگری را می‌پذیرد؛ مخصوصاً این اصل روشنگری را که روشنگری یعنی آزاد شدن از قید مرجعیت بیرونی.<sup>۸</sup> و با لحاظ

کتاب دوم می‌توان دریافت که تمرکز اصلی هگل بر تفاوت دین شریعت‌مدار یهودی که براساس تقابل خدا و انسان شکل گرفته، با دین اخلاق‌مدار مسیحی که جوهره آن اتحاد خدا و انسان است، می‌باشد. در پایان این کتاب هم هگل متعرض فلسفه اخلاق کانت شده و ضمن فاصله گرفتن از آن درحالی‌که کانت بر این باور بود که فلسفه اخلاق او کاملاً با فلسفه اخلاق مسیحی متفاوت است، هگل این ادعا را نمی‌پذیرد و آن را با اخلاق مسیحی به لحاظ مرجعیت‌خواهی در یک کفه ترازو قرارداده و سرانجام اخلاق قومی را مرجح دانسته و با سرنوشت مرتبط می‌داند.

فصل سوم کتاب با عنوان «پدیدارشناسی و فلسفه تاریخ» در فهرست و با «عنوان فلسفه تاریخ و پدیدارشناسی روان» در متن کتاب آمده است، دارای سه بخش اصلی است که به ترتیب مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. فلسفه تاریخ

۲. پدیدارشناسی روان

۳. روان

اولین نکته‌ای که توجه خواننده را به خود جلب می‌کند، ناهماهنگی عنوان در فهرست و متن است که اگر سهو فهرست نویس باشد، اشکال ناشر و اگر اشتباه مؤلف باشد، نشان از عدم تسلط و بی‌توجهی دارد. از این نکته که بگذریم در این فصل که با بخشی ذیل عنوان فلسفه تاریخ آغاز می‌شود، مؤلف محترم در ابتدای این بخش با اختصار کامل اوضاع تاریخی حاکم بر عصر هگل را توضیح می‌دهد و سپس به توضیح چگونگی شکل‌گیری پدیدارشناسی روان می‌پردازد و اینکه چرا این کتاب از انسجام کافی برخوردار نیست. در ادامه نیز به محتوای کتاب وارد شده و نخست دو نظر کلی نسبت به کتاب را طرح می‌کند. دیدگاه اول معتقد است که این کتاب بررسی تاریخ‌گونه‌ای از بشر غربی است. بر اساس این نگرش صاحب‌نظرانی همچون جان پلامناتز این کتاب را تنها شرح تاریخ پویش آگاهی در غرب می‌دانند. اما نگرش دیگر هدف هگل از نگارش این کتاب را پدید آوردن آشتی و پیوندی میان فلسفه یا خرد و تاریخ می‌داند. بر این اساس کار هگل از بررسی صرف تاریخ حرکت آگاهی فراتر رفته و در صدد است تا میان خرد و آگاهی از یکسو و تاریخ از سوی دیگر پیوند و آشتی ایجاد کند.<sup>۹</sup> در ادامه به توضیح درباره پیشینه فلسفی کتاب پرداخته می‌شود و از ارسطو تا زمان هگل مورد بررسی قرار گرفته و به تبیین جایگاه روان Geist در فلسفه می‌رسد. آنچه برای هگل سوژه یا فاعل تاریخ است، نه انسان‌ها به عنوان افراد جداگانه، بلکه روان بشریت است که هگل از آن با عنوان Geist نام می‌برد. از دیدگاه هگل هدف این روان شناخت خویش است و هگل در پردازش این نکته تا اندازه بسیاری مدیون شعار معروف سقراط، خود را بشناس، است که برای هگل جنبه کلی و بشرشمول یافته است. این آگاهی گروهی یا روان بشر است که پس از گذر از دوران‌های گوناگون تاریخی و دستیابی به خودآگاهی ابزار و واسطه تحقق خرد می‌شود و از این رو انسان‌ها ابزار کار خردی می‌شوند که در طول تاریخ در حال حرکت است. از دید وی این خرد در طول تاریخ دگرگونی می‌پذیرد و بشر عاملی

است که می‌تواند پیوند میان خرد و تاریخ را امکان‌پذیر و محقق سازد و ما انسان‌ها این کار را از راه آگاهی؛ یعنی آگاهی نخست از جهان بیرون و سپس با رسیدن به خودآگاهی، انجام می‌دهیم.<sup>۱۰</sup> ادامه بحث در این فصل به تفسیر هگل از تاریخ اختصاص دارد که با محور قراردادن کتاب عقل در تاریخ سامان گرفته است. هگل در این کتاب نخست با تقسیم‌بندی جغرافیایی، تاریخ بشر را تفسیر می‌کند و معتقد است بشری که در مناطقی زندگی می‌کند که گرفتار جبر جغرافیایی است و امکان فائق آمدن بر آن برایش نیست، نمی‌تواند تاریخ‌مند باشد. از دیدگاه هگل آن قوم و ملتی تاریخ‌مند است که دارای دستاوردهای اندیشه‌ای و فکری باشد و بتواند با این دستاوردهای اندیشه‌ای، در زندگی خویش ایجاد تحول نماید.<sup>۱۱</sup> براساس همین تفکیک جغرافیایی - فکری است که هگل شرق را فاقد تفکر مفهوم‌ساز دانسته و این امر را مختص غرب می‌داند.

اکنون به موضوع رابطه دین و خرد از نگاه هگل می‌رسیم. به باور مؤلف محترم کتاب، از نگاه هگل رابطه میان خرد و دین در غرب سه مرحله را پیموده است که با رابطه تنگاتنگ دین و فلسفه پیش از سقراط آغاز می‌شود و با مرگ سقراط این رابطه به تضاد تبدیل شده و نهایتاً توسط نوافلاطونیان مجدداً این رابطه برقرار می‌شود. به نظر هگل همین پدیده در تاریخ اندیشه مسیحیت نیز رخ داده است.

تا اینجا مباحث فصل سوم مبتنی بر درس‌های هگل درباره تاریخ بود که وی آنها را در دهه ۱۸۲۰ در دانشگاه برلین ارائه داد. از این قسمت تا پایان فصل تلاش بر آن است تا با ورود به مطالب کتاب پدیدارشناسی روان و در کنار آن با بهره‌گیری از درس‌های فلسفه تاریخ ۱۸۲۰ دانشگاه برلین به بررسی و کندوکاو درباره فلسفه تاریخ هگل پرداخته شود.

از نگاه نگارنده محترم کتاب، نگرانی اصلی هگل در نگارش پدیدارشناسی روان محدودیت‌هایی است که فیلسوفان پیش از او در شناخت‌شناسی وارد کرده‌اند. چنانچه در مقدمه می‌نویسد: «آنچه خود را ترس از خطا می‌نامد، در واقع چیزی نیست جز ترس از حقیقت.»<sup>۱۲</sup> به این ترتیب است که هگل شکاف بین پدیدار و شیء فی‌نفسه را نافی دستیابی به حقیقت می‌داند، و معتقد است در نهایت تاریخ به حقیقت مطلق خواهیم رسید. در ادامه این بخش مراحل پیشرفت علم بشر از نگاه هگل تصویر می‌شود. خرد رویش و حرکتی از اشکال پایین آگاهی و توان آگاهی به سوی اشکال بالاتر و سرانجام خودآگاهی است.<sup>۱۳</sup>

از پاراگراف ۱۷۶ به بعد پدیدارشناسی روان هگل بر آن است تا موضوع فلسفه خود را تنها رابطه بشر با ایزه نداند، بلکه فراتر رود و رابطه دو سوژه یا خودآگاهی را باهم مورد بررسی قرار دهد..... آدمیان می‌توانند فراتر از طبیعت بروند و فرهنگی را بیافرینند و فرهنگ تجلی تفکر و آگاهی جمعی است که می‌توان از آن به عنوان روان یک قوم نام برد.<sup>۱۴</sup> در صفحات بعد نگارنده محترم کتاب به بحث درباره چگونگی شکل‌گیری جوامع مدنی و تسلیم یک خودآگاهی به خودآگاهی دیگر در بخش «خدایان و بنده»

کتاب پدیدارشناسی روان می‌پردازد و سپس با ورود به بخش «آزادی خودآگاهی» این کتاب نحوه زندگی انسان‌ها در شرایط رابطه خدایان و بنده و جایگاه رواقی‌گری در گذار از مراحل آگاهی را توضیح می‌دهد.<sup>۱۵</sup>

در ادامه و به اختصار مباحث هگل درباره شکاکیت، آگاهی اندوهبار، انحراف مسحیت و گناه ازلی که بشر محکوم بدان است بازگو می‌شوند.<sup>۱۶</sup> بخش بعدی کتاب هگل که در کتاب حاضر مورد بررسی قرار می‌گیرد، «عقل» است. هگل در ابتدای این فصل به بحثی طبیعی و غیر تاریخی می‌پردازد که به ظاهر با بقیه فصول کتاب همخوانی ندارد، اما در پایان این فصل این موضوع را بسط



هر قدر که  
کانت برای  
فیزیک نیوتن  
اهمیت قائل بود،  
رومانتیک‌ها  
برای آن وقعی  
قائل نبودند و  
در عوض هنر  
را یگانه مرجع  
دستیابی  
به حقیقت  
می‌دانستند.

می‌دهد که آدمیان در طول تاریخ خواسته‌اند از روش‌های گوناگونی به سعادت و خوشبختی دست یابند.<sup>۱۷</sup> در اینجا است که هگل امکان خوشبختی را برای انسان به صورت فردی منتفی اعلام می‌کند و در برابر اصالت فرد دوران مدرن قرار می‌گیرد و آنچه اینجا برای هگل از اهمیت برخوردار است، فرهنگ اجتماعی است. در ادامه بحث نیز نگارنده محترم به صورتی کاملاً جسته و گریخته به آرای مارکس و کمونیسیم و ارتباط آن (البته از نگاه نویسنده کتاب بی‌ارتباطی آن) با نظرات هگل می‌پردازد و نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که باید به یاد داشت که به نظر هگل باید از حیطة فردمحوری بیرون آمد و برای بررسی مسائل اخلاقی حوزه و حیطة اجتماع را مورد نظر قرار داد و از همین روی است که [.....] فلسفه هگل سرانجام به یک اندیشه سیاسی - اجتماعی منتهی می‌شود.<sup>۱۸</sup>

بخش سوم فصل سوم به روان یا Geist اختصاص دارد. «خرد، روان است، آن گاه که آگاهی او از آنکه تمام واقعیت است، به حقیقت تبدیل شده و خود را به عنوان جهان و جهان را به عنوان

از نگاه نویسنده  
محترم کتاب،  
بدون تردید  
ریشه‌های  
اندیشه‌های  
رومانتیک‌ها در  
آرای کانت و  
روسو قابل  
جستجو است،  
هر چند که  
به هیچ وجه هیچ  
کدام از این دو  
متفکر رمانتیک  
نبوده‌اند.  
اصلی‌ترین ایده‌ای  
که رمانتیک‌ها از  
این متفکران  
وام گرفتند و  
توانستند با  
تغییراتی به  
اندیشه رمانتیکی  
تبدیل کنند  
«اراده» بود.

خود می‌شناسد.» این تعریف هگل در کتاب پدیدارشناسی روان از روان است. هگل نخست به بررسی دو قانون می‌پردازد که بر روان و زندگی بشر حاکم است. وی این دو قانون را قانون بشری و قانون الهی خوانده است. قانون بشری یا اثباتی، قانونی است که در ساختارهای سیاسی و اجتماعی جهت برقراری نظم در جوامع وضع می‌شوند و قانون الهی، قانونی است که جایگاه و محور آن خانواده است.<sup>۱۶</sup> در ادامه هگل به تبیین روابط اجتماعی در دو امپراتوری ایران و روم می‌پردازد و توضیح می‌دهد که از نگاه او تفاوت‌هایشان در چیست و با ادامه سیر تاریخی بحث به دوره پس از میلاد مسیح



و قرون وسطی و مفاهیم آگاهی شریف و آگاهی پست می‌رسد که در جهان میان امپراتوری روم و دوره روشنگری که زمانه «جهان فرهنگ» می‌نامد شکل می‌گیرد.<sup>۲۰</sup> سپس با توضیح مختصری که نویسنده محترم درباره اوضاع اجتماعی، سیاسی و اقتصادی عصر روشنگری متذکر می‌شود سه نقد هگل بر این دوره را در صفحات ۲۵۳ تا ۲۵۹ بیان می‌دارد. نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که نگرش روشنگری بی‌غایت است که تنها بر پایه سود و فایده عمل می‌کند، و عنوان می‌کند که تنها هرآنچه را که دارای فایده است، باید نگاه داشت و آنچه که فایده‌ای نمی‌رساند، می‌بایست به دور افکند. پیامد این نگرش تسلسلی فاقد غایت است که از نظر هگل مردود و نادرست به‌شمار می‌رود.<sup>۲۱</sup>

ماحصل مباحث این فصل از نگاه نویسنده محترم کتاب آن است که هگل با آنکه بحث خود را بر پایه نگرش کانت از فرایند شناخت آغاز می‌کند، ولی با ذهنیت و نگرش تاریخی خود، که کانت فاقد آن است، از بحث وی فراتر می‌رود. هگل با دیدگاه تاریخی‌اش اثبات می‌کند که در درجه نخست، تاریخ دستاورد اینهمانی سوژه و ابژه است و دیگر آنکه انسان‌ها نمی‌توانند در همه علوم حتی آن علمی که در پی بررسی پدیده‌های طبیعی بی‌واسطه هستند، بی‌واسطه و بی‌بهره‌گیری از مفاهیم به هدف خود یعنی

شناخت جهان دست‌یابند.<sup>۲۲</sup>

فصل چهارم و پایانی کتاب که عنوان منطق و دیالکتیک برایشانی دارد، مشتمل بر سه بخش است که به ترتیب زیر مورد بررسی قرار خواهد گرفت: منطق، هستی، جوهر. مؤلف محترم کتاب هر سه بخش این فصل را به‌طور کلی بر اساس ترجمه انگلیسی سال ۱۸۷۳ از کتاب دانشنامه علوم فلسفی سامان داده است. هگل در بخش نخست این کتاب پیش از آنکه وارد مباحث منطق شود، به تعریف فلسفه می‌پردازد: «مطالعه متفکرانه اشیا را می‌توان تعریف مناسبی از فلسفه دانست.» و سپس با تعریف منطق به «علم اندیشه محض» موضوع بحث در منطق را اندیشه می‌داند، و تأکید می‌کند که اندیشه خود جزئی از جهان است و ویژگی اصلی آن عام یا جهانی بودنش است. در ادامه به نظریه صدق هگل پرداخته می‌شود که در فلسفه هگل اندیشه جدایی‌ناپذیر سوژه و ابژه - که اساس نظریه انطباق صدق است - مردود است. بر پایه نظر هگل صدق عبارت است از توافق محتوای اندیشه با خویش. هگل پس از بیان نظریه صدق خویش سه راه برای دستیابی به حقیقت یا صدق را مشخص می‌کند: اول بر مبنای تجربه. دوم روش تأملی، و سومین و بالاترین روش دستیابی به حقیقت راه اندیشه است.

بخش دوم فصل سوم کتاب که تحت عنوان «هستی» از سوی نگارنده محترم بحث شده‌است، به اولین مبحث منطق اختصاص دارد. هگل می‌نویسد: «هستی صرف آغاز [منطق] است، زیرا از یک طرف اندیشه صرف است و از طرف دیگر بی‌واسطه است.»<sup>۲۳</sup> از نظر هگل اشتباه کانت آن است که وی به‌جای آنکه منشأ تضاد و دوگانگی موجود در افکار و ایده‌ها را در عالم واقعیت‌ها بجوید، آن را نتیجه ناتوانی ذهن می‌داند و به همین دلیل نیز معتقد بود که ذهن آدمی از درک واقعیت‌های نهفته در کنه اشیاء عاجز است. هگل در مرحله اول می‌خواهد نشان دهد که مفاهیمی که ما در مورد جهان به‌کار می‌بریم، متناقض و با خود متضاد است و منشأ این تضاد را باید در واقعیت‌های جهان جستجو کرد. اما مفهومی هست که دیگر در آن تضاد یافت نمی‌شود و به این معنا پایان دهنده سلسله تضادهاست و در عین حال دربرگیرنده تمام مفاهیمی است که در این سلسله تضادها وجود داشته است. این مفهوم جدید را هگل ایده یا مثال می‌نامد.

بخش سوم از فصل چهارم که با عنوان جوهر آغاز می‌شود، به دومین بخش از منطق اختصاص دارد که با توضیح تفاوت عمده مقوله جوهر نزد هگل با پیشینانش شروع می‌شود، که مبتنی بر عدم انفکاک و اینهمانی سوژه و ابژه است. جوهر در نگرش هگل ارتباط ضروری بین چیزهاست.<sup>۲۴</sup> جوهر امری دست‌نیافتنی نیست و می‌توان آن را از طریق هستی شناخت. هستی که خود لحظه‌ای از بی‌نهایت است و به همین جهت به جای آنکه حجاب بی‌نهایت باشد، در واقع راهی است برای شناختن آن. حقیقت نزد هگل در کل نهفته است، بدین معنی که روابط ضروری در کل واقعیت وجود دارد و دیدگاهی که فقط بخشی از این کار را بررسی کند و خود را محدود سازد، به حقیقت امور پی نخواهد برد. جوهر مقوله



ما در این کتاب با گزارش روبرویم، نه با تأملات.  
۳. نکته بعد بی‌ربطی فصل نخست است. ظاهراً فصل نخست می‌باید زمینه‌های شکل‌گیری اندیشه هگل را توضیح دهد؛ ولی ابتدا چنین نیست. نگارنده چند جریان فکری را برگزیده و برخی ویژگی‌های آنها را خلاصه کرده است. این فصل پنج بخش دارد: رنسانس، روشنگری، ضدروشنگری، کانت، نهضت رومانتی‌سیسم. اینکه همه این جریان‌ها و فلسفه کانت در اندیشه هگل نقش داشته‌اند که شکی نیست؛ ولی چرا فقط این جریان‌ها؟ ملاک گزینش چه بوده است؟ چرا کانت از این جریان‌ها جدا شده است؟



با واسطه است. هر شیء توسط شیء یا اشیای دیگر و به واسطه آنها وجود دارد. اما کل جهان هستی از دیدگاه هگل بی‌واسطه است.<sup>۲۵</sup> و مؤلف محترم در ادامه و با توضیح نظام منطقی هگل و جایگاه ضرورت در آن به این نتیجه می‌رسد که مثال مطلق نزد هگل سوژه تاریخ جهان است. به این معنا، مثال مطلق ضرورت منطقی خود - اندیش (self-thinking) است که برحسب ضرورت جهان را می‌اندیشد. بنابراین در اندیشه هگل دیگر بشر سوژه جهان نیست، بلکه روان سوژه مطلق جهان است. اما روان ذهنیت صرف نیست، بلکه سوژه‌های است که با ابژه به اینهمانی رسیده است. سوژه اکنون غنای تجربه عینیت‌شدگی را به همراه دارد.<sup>۲۶</sup>

اکنون پس از این مرور اجمالی می‌توانیم چند نکته نقادانه را به عنوان بررسی این اثر از نظر بگذرانیم. ما برای سهولت استفاده، چند نکته نقادانه را به صورت چند شماره مجزا می‌آوریم:

۱. نخستین نکته درباره عنوان کتاب و نسبت محتوای کتاب با این عنوان است. عنوان کتاب «آزادی و تاریخ، تأملاتی در دیالکتیک هگل» است. به طور طبیعی ما از چنین عنوانی انتظار داریم که به صورتی مسئله‌محور تنظیم شده باشد؛ یعنی تلاش کند تا مسئله آزادی و تاریخ را در فلسفه هگل مورد کنکاش قرار دهد. ولی مروری به محتوای کتاب نشان می‌دهد که نه تنها این کتاب اصولاً مسئله محور نیست، بلکه حتی هیچ بررسی ممتازی درباره مسئله آزادی و تاریخ در کتاب به دست نمی‌دهد. این بدین معنا نیست که نمی‌توانیم از برخی بخش‌های کتاب آرای هگل درباره آزادی و تاریخ را متوجه شویم، بلکه به این معناست که کتاب نوشته نشده تا نظر هگل درباره آزادی و تاریخ را بیان کند. این کتاب در واقع گزارشی از چند اثر برگزیده هگل توسط نگارنده است که در آغاز هم برخی زمینه‌های شکل‌گیری نظام فلسفی هگل را توضیح می‌دهد. فصل اول برخی جریان‌های فلسفی از رنسانس تا رومانتی‌سیسم (راستی چرا نگارنده این واژه را چنین جدانویسی کرده است؟!)) را توضیح داده؛ فصل دوم مروری به نوشته‌های نخستین هگل است؛ فصل سوم خلاصه کتاب درس‌های فلسفه تاریخ و پدیدارشناسی روان (استفاده از واژه روان به جای روح هم نشان می‌دهد که نگارنده دست کم برای این واژه متأثر از فردیدی‌هاست) است و فصل چهارم هم خلاصه کتاب منطق. در واقع نگارنده چند کتاب هگل را خلاصه کرده است. این کار نه تنها به خودی خود هیچ اشکالی ندارد، بلکه با رعایت برخی نکات می‌تواند بسیار هم مفید باشد؛ ولی در آن صورت عنوان کتاب می‌باید تغییر می‌کرد.

۲. نکته دوم هم باز به عنوان باز می‌گردد. عنوان فرعی کتاب «تأملاتی در دیالکتیک هگل» است. اجازه دهید درباره این عنوان قدری تأمل کنیم. ما زمانی می‌توانیم نوع فعالیت خود در یک اثر را تأملات بخوانیم که درباره موضوع بحث تفسیرهایی شخصی ارائه داده باشیم یا آنها را از زوایای خاصی مورد ارزیابی و نقد قرار دهیم. ولی ما گاهی و از جمله در این کتاب از این واژه به صورت دست و دل بازانه استفاده می‌کنیم؛ یعنی صرف اینکه درباره موضوع چیزی نوشته‌ایم که به طور طبیعی همراه با اندیشیدن بوده، تأملات نیست.

برای رد نظر  
عجیب او تنها  
به نظر هابرماس  
اشاره می‌کنم  
که معتقد است  
هگل خلاقانه‌ترین  
اندیشه‌هایش را  
در نوشته‌هایی  
ینایی پیش از  
پدیدارشناسی  
بروز داده است.  
حتی می‌توان  
نشان داد که  
هسته اصلی  
اندیشه‌های  
پدیدارشناسی و  
منطق در همان  
نوشته‌ها مندرج  
است.

ممکن است بتوانیم پاسخی برای برخی از این پرسش‌ها فراهم کنیم؛ ولی این کتاب پاسخ ما را نمی‌دهد. زیرا نگارنده با برنامه خاصی این جریان‌ها را نیاورده. نشان اصلی این مدعا این است که وقتی هر یک از این بخش‌ها را می‌خوانیم، می‌بینیم که خلاصه‌ای از برخی از ویژگی‌های آن به دست داده شده که بسیاری از آنها ربط مستقیمی با هگل ندارند. اینکه اندیشه کانت برای فهم هگل ضروری است، به این معنا نیست که اگر شناخت‌شناسی کانت را در چند صفحه خلاصه کنیم، پس حتماً فلسفه هگل را بهتر درک می‌کنیم. همین شناخت‌شناسی کانت بسیار گسترده است و عناصر مختلف آن بر اندیشه هگل تأثیر گذاشته‌اند، ولی هر کدام به شکلی و با واسطه‌هایی. ولی روشن است که نگارنده هر بخش را با نیت ارائه خلاصه ساده‌ای از موضوع نگاشته است و مابقی را به خود ما واگذاشته است؛ درحالی که می‌توانست آگاهانه برخی از وجوه اندیشه کانت را که مستقیماً بر اندیشه هگل تأثیر گذاشته‌اند، برجسته کند و بعد بی‌درنگ نحوه آن تأثیر را مورد اشاره قرار دهد. نکته جالب اینجاست که نگارنده محترم هر بخش را که به پایان می‌رساند، بی‌هیچ توضیح ارتباطی به سراغ بخش بعد می‌رود و ما هیچ‌گاه نسبت اینها با هم و نسبت آنها با هگل را در نمی‌یابیم. دین

## اینجاست که به یکی از نکات اساسی در اندیشه هگل برمی‌خوریم و آن این است که بشر موجودی تک ساحتی نیست و علاوه بر عنصر عقل و خرد، احساسات و عواطف هم دارد. به این معنا هگل خواهان آن است که از یک سو جانب‌اندیشه خردمحوری روشنگری کانت را فرونگذارد و از سوی دیگر احساسات محوری ضد روشنگری و رومانتیک‌ها را کنار نگذارد، و این دو را در یک نگرش فلسفی ترکیب کند.

ترتیب در اینجا هم ما با یک گزارش روبرو هستیم.

۴. اما از جهت کیفیت گزارش می‌توانیم بگوییم که با گزارشی از برخی جهات قابل قبول روبرو هستیم. قلم نگارنده سلیس و روان است و به رغم اینکه نگارنده ظاهراً درس‌آموخته فلسفه نیست، بلکه در رشته علوم سیاسی فعالیت می‌کند، باز در موارد زیادی هویداست که فهمیده نگاشته است. البته برای خواننده متخصص روشن است که نگارنده ابهامات زیادی نسبت به مباحث مطرح شده دارد. زیرا بسیاری از عبارات چندان دقیق نیستند، هرچند از اساس نادرست هم نباشند. اگر از این ابهام کلی در غالب متن بگذریم، باز می‌توانیم عباراتی را مورد اشاره قرار دهیم که نشانه‌هایی از سوءتفاهم را آشکارا در خود دارند. من در ادامه به چند مورد از آنها اشاره می‌کنم.

الف) در ص ۴۲ هامان و هردر پایه گذاران نهضتی به نام «ضدروشنگری» خوانده می‌شوند. این درست که این دو و کسان دیگری مانند گوتّه جوان بر علیه نهضت روشنگری آشکارا برآمدند، ولی عنوان «ضدروشنگری» عنوان یک نهضت خاص یا یک مکتب خاص نیست، بلکه ضدیت با روشنگری فعالیت فکری دو نهضت «طوفان و طغیان» و سپس نهضت «رومانتیک» است. ضمناً عبارت «طوفان و تحریک» برگردان مناسبی برای عبارت اصلی نام این نهضت نیست. عبارت اصلی که نگارنده اشاره‌ای به آن نکرده است Sturm und Drang می‌باشد. Drang به معنای قرارگرفتن در تنگنایی است که به طغیان منجر می‌شود. با توجه به اینکه در انگلیسی معادل قطعی مناسبی برای این عبارت نیست و از واژه‌های چند معنایی‌ای چون impulse استفاده می‌شود، احتمالاً نگارنده این واژه را به تحریک ترجمه کرده‌اند که درست نیست.

ب) در ص ۱۳۰ نگارنده می‌گوید هگل تا پیش از نگارش پدیدارشناسی ابتکاری به خرج نداده بود. این ادعای عجیب مشخص نیست که بر چه اساسی استوار است. برای رد نظر عجیب او تنها به نظر هابرماس اشاره می‌کنم که معتقد است هگل خلاقانه‌ترین اندیشه‌هایش را در نوشته‌هایی ینایی پیش از پدیدارشناسی بروز داده است. حتی می‌توان نشان داد که هسته اصلی اندیشه‌های پدیدارشناسی و منطق در همان نوشته‌ها مندرج است. پیشتر از اینها نیز در دو رساله ایمان و شناخت و تفاوت نظام‌های فلسفی فیثته و شلینگ هم تحلیل‌هایی را مشاهده می‌کنیم که بسیاری از آنها حتی امروزه نیز نو و ابتکاری به نظر می‌رسند.

ج) در ص ۱۳۱ ضمن توضیح رابطه تز و آنتی تز و سنتز می‌گوید: سنتز نه تز و نه آنتی تز و نه این‌همانی آنهاست. از نگارنده باید پرسید اگر این‌همانی آنها نیست پس چیست؟ احتمالاً نگارنده کاربرد مفهوم کلاسیک این‌همانی را نمی‌دانسته و از این‌همانی چیزی مانند مخلوط بودن را مراد کرده است. بله سنتز مخلوط تز و آنتی تز و سنتز نیست، بلکه این‌همانی آنها یعنی وحدت و یگانگی یا آشتی آنها در وضعیت پرورده‌تری است. ضمناً باید خاطر نشان ساخت که هگل چندان از اصطلاح تز و آنتی تز و سنتز استفاده نمی‌کند و این از مشهورات نادرست است که می‌تواند در خلط

اندیشه هگل و مارکس مؤثر باشد.

د) در ص ۱۳۴ نگارنده به اقتضای بحثی دیگر، چستی منظور هگل از مفهوم Geist را پیش می‌کشد. وی اشاره می‌کند که اختلاف نظر درباره این مفهوم زیاد است؛ ولی «درست‌ترین و مورد اتفاق‌ترین» برداشت این است که این Geist همان روان بشر است؟! اِدا چنین نیست. این سخن نشان دوری جدی نگارنده از ادبیات فلسفی پیرامون هگل است. حتی اجازه دهید صریحاً بگوییم که هیچ شارح مهمی چنین نگفته است. خود هگل به صراحت در کتاب علم منطق Geist را خدا خوانده است یا در پدیدارشناسی آن را امر مطلق می‌خواند. در همین پدیدارشناسی یا در دانش‌نامه روان بشر را Seele می‌خواند و بی شک این روان با روح که امر مطلق است، یکی نیستند. اشتباه نگارنده این است که روح هگل را ساده‌سازی کرده است. شارحان هگل هم دو تفسیر اصلی را ارائه داده‌اند. گروهی که وجه نظر متافیزیکی دارند، با تکیه بر نظر صریح هگل Geist را خدا می‌خوانند، هرچند نه لزوماً خدای سنتی و گروه دومی که برای درک Geist پیوند آن با انسان را در کانون توجه قرار می‌دهند، Geist را فرهنگ انسانی به مثابه روحی که محیط انسانی را دربر گرفته قلمداد می‌کنند. حتی اگر نگارنده بگوید منظور او از روان بشر همین تفسیر دوم است، باز باید به او گفت که چگونه و به چه دلیلی حکم کرده که این نظر درست‌ترین و مورد اتفاق‌ترین تفسیر Geist هگلی است.

ه) در ص ۱۷۷ دلایلی برای پیچیدگی زبان این کتاب ذکر کرده که همه بیرونی و ساجکتیونند؛ یعنی مسئله را به دلایل شخصی هگل از قبیل تبعیت از سبک رایج برای با اهمیت جلوه دادن آن برای دوری از مخاطرات سیاسی کاهش داده است. این درحالی است که مفسران بزرگی گفته‌اند که هگل به دلایل فلسفی و متناسب با اندیشه‌اش سبک زبانی‌اش را برگزیده است. توضیح بیشتر این نکته در اینجا ضروری نیست، ولی در همین صفحه نگارنده چند بار تکرار می‌کند که هگل از زبانی رازآلود استفاده کرده است و این ادعا نیز عجیب است. در واقع نگارنده یا معنای رازآلود را نمی‌داند یا کتاب هگل را نخوانده است. زیرا زبان هگل هیچ رازآلودگی ندارد، بلکه هگل دشمن هر رازآلودگی است. پیچیدگی بی‌تردید با رازآلودگی متفاوت است.

و) در ص ۱۷۸ می‌گوید هگل طرح و برنامه یگانه‌ای برای پدیدارشناسی نداشته و کتاب دچار گسست جدی است و مسئله یگانه ندارد. این سخن البته میان برخی شارحان هگل مانند کاوفمن و رودولف هایم طرفدارانی دارد، ولی اغلب شارحان چنین نظری ندارند. کوژو، هیدگر، هریس، پینکار، فورستر، وستفال و بسیاری دیگر چنین نمی‌پندارند.

ز) در ص ۱۸۰ تحلیل عجیبی از نگارنده می‌بینیم: «هگل بر آن است تا نشان دهد حرکت آگاهی آدمی از مراحل ابتدایی یعنی خرافات و اسطوره‌ها آغاز می‌شود و در مسیری تکاملی سیر ترقی می‌یابد تا سرانجام به علم یا science دست یابد!» به نظر می‌رسد که نگارنده در اینجا اطلاعاتش درباره آگوست کنت را با نظر هگل خلط کرده است. زیرا هگل اِداً مسیر آگاهی را از خرافه و

اسطوره تا به علم ترسیم نکرده است. اولاً در پدیدارشناسی آغازین گام‌های رشد آگاهی هیچ ربطی به خرافه و اسطوره یا هر چیزی شبیه به آنها ندارند. ثانیاً هگل هیچ بحثی درباره خرافه و مانند آن در این مسیر ندارد. ثالثاً هگل ایداً خرافه و اسطوره را هم شأن نمی‌داند، بلکه برای اسطوره شأن بالایی قائل است. رابعاً هگل کی گفته است «علم در پایان تاریخ» محقق می‌شود و اصلاً هگل کجا گفته است پایان تاریخ؟؟

(ج) در ص ۱۹۳ نگارنده می‌گوید: «در فلسفه کانت حقیقت در شیء فی‌نفسه نهفته است و از دید او بشر نیز شناخت این شیء فی‌نفسه امکان‌ناپذیر است.» این یک سوءتفاهم جدی است. کانت کجا گفته است حقیقت در شیء فی‌نفسه است ولی ما نمی‌توانیم آن را بشناسیم؟! پس نظر کانت هیچ فرقی با نظر لادریون سنتی درباره حقیقت ندارد! پس کانت شناخت حاصل از سیستم خویش را حقیقت نمی‌داند! برخلاف توضیح نگارنده کانت اصولاً منتقد مدعای حقیقت فی‌نفسه است. کانت بلکه می‌گوید حقیقت آن چیزی است که بر ما پدیدار شده و سپس در سیستم مقولاتی به حکم تبدیل می‌شود. حقیقت نهفته در شیء فی‌نفسه نیست.

(ت) در ص ۲۱۷ نگارنده می‌گوید: «به هگل خرده گرفته‌اند که او ایده‌آلیست است. به نظر می‌رسد این انتقاد موجه باشد و در این جهت گاهی انتقادهایی را که بر ایده‌آلیست‌هایی مانند بارکلی وارد شده است، بر فلسفه هگل نیز مطرح است.» این سخن دیگر شاهکار نگارنده است. بر هگل خرده گرفته‌اند که ایده‌آلیست است؟ به نظر این انتقاد موجه باشد؟ این خرده نیست تا بعد شما به صورت ادعایی حکم به موجه بودن آن هم بدهید؛ هگل نظریه‌پرداز ایده‌آلیسم مطلق است و نگارنده ما چنین پنداشته که اندیشه او گاهی در دام ایده‌آلیسم افتاده است. مانند این است که بگویند به دکارت خرده گرفته‌اند که راسیونالیست است یا به ملاصدرا خرده گرفته‌اند که اصالت وجودی است.

(ی) در ص ۲۳۶ از هگل نقل قول مستقیمی درباره نسبت نظر کانت و کمونیسیم!! کرده که در آن اسم خود هگل هم آمده و ارجاع آن به کتاب پدیدارشناسی هگل است!! علاوه بر این، در این نقل قول مستقیم اسم کانت هم آورده شده که باز در آدرس مذکور وجود ندارد. زیرا اصلاً این جمله از هگل نیست، بلکه از کسی است که این بخش از آنجا خلاصه یا ترجمه شده است. ضمناً کاربرد واژه کمونیسیم هم در اینجا و در این ارتباط بی‌وجه است.

(ک) در ص ۲۷۳ نگارنده ادعای عجیبی می‌کند. او می‌گوید که از نظر او پدیدارشناسی «تفسیری از تاریخ و بشر غربی» است و «تا آنجا که نگارنده این سطور آگاه است، هیچ‌کدام از مفسران هگل به نکته یاد شده اشاره‌ای نداشته‌اند.» دو مشکل بزرگ هست. نخست اینکه برخلاف اطلاعات اندک ایشان گسترده‌ترین سنت تفسیری پدیدارشناسی که از تفسیر کوژو سرچشمه می‌گیرد و در فرانسه و آمریکا رواج جدی دارد، دقیقاً پدیدارشناسی را سیر پروردگی فرهنگ و آگاهی و تاریخ انسان غربی می‌دانند. من به طور خاص نگارنده را به کتاب تکوین و ساختمان پدیدارشناسی روح هگل از هیپولیت ارجاع می‌دهم. ولی مشکل دوم این است که

اگر نگارنده می‌پندارد که تاکنون هیچ مفسری چنین نظری درباره پدیدارشناسی هگل نداشته، پس چگونه به خودش که متخصص فلسفه هگل نیست، اجازه داده تا تفسیری به قول خودش چنین رادیکال ارائه دهد.

(ل) علاوه بر نکات مذکور بی‌دقتی‌هایی در نگارش هم وجود دارد. مثلاً فصل سوم کتاب با عنوان «پدیدارشناسی و فلسفه تاریخ» در فهرست ذکر شده است. در حالی که در متن کتاب عنوان «فلسفه تاریخ و پدیدارشناسی روان» آمده است. یا در ص ۲۵۳ می‌گوید: هگل دو نقد به دوره روشنگری دارد، ولی در ادامه سه نقد را مطرح می‌کند و مانند آن که در صورت بازبینی قابل رفع بودند. در نهایت داوری پایانی این است که اگر این کتاب خلاصه یا ترجمه کتابی نباشد، می‌توانیم بگوییم که نگارنده زحمت زیادی متقبل شده است؛ ولی چون متخصص فلسفه هگل نبوده، دچار سوءتفاهم‌های مهمی شده است. بماند از اینکه برخلاف نامش در نهایت گزارشی از چند اثر هگل است که حتی ربط آنها نیز توضیح داده نمی‌شود و مثلاً پایان کتاب با خلاصه کتاب منطق هگل به پایان می‌رسد و هیچ نتیجه‌گیری خاصی ارائه نمی‌شود و این برخلاف عنوان کتاب است.

#### پی‌نوشت‌ها

۱. ص ۷.
۲. ص ۱۰.
۳. ص ۶۸.
۴. ص ۷۱.
۵. ص ۷۸.
۶. ص ۷۹.
۷. ص ۸۱.
۸. ص ۸۵.
۹. ص ۱۱۹.
۱۰. صص ۱۳۴-۱۳۹.
۱۱. ص ۱۴۱.
۱۲. صص ۱۷۹-۱۸۰.
۱۳. ص ۱۹۱.
۱۴. ص ۱۹۴.
۱۵. صص ۱۹۸-۲۰۶.
۱۶. صص ۲۰۷-۲۱۴.
۱۷. صص ۲۱۴-۲۱۸.
۱۸. ص ۲۳۹.
۱۹. ص ۲۴۲.
۲۰. صص ۲۴۴-۲۴۷.
۲۱. ص ۲۵۹.
۲۲. ص ۲۸۴.
۲۳. ص ۳۰۲.
۲۴. ص ۳۰۸.
۲۵. ص ۳۱۱.
۲۶. ص ۳۲۱.

«کانت و فیخته به آسمان‌ها خیره می‌شدند و در آنجا سرزمینی دور را می‌جستند در حالی که یگانه هدف من این است که بدانم در جاده چه خبر است.» هگل  
 «فلسوفان تا به امروز جهان را به راه‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند، اکنون زمان تغییر آن است.» مارکس

\*\*\*

هگل گفته است که «دیگر نمی‌توان افلاطونی بود» و مشهور است که در درس گفتارهای خود به خوانش کانتی افلاطون می‌پرداخت. اینکه نمی‌توان افلاطونی بود، به معنای نادیده گرفتن نقش مهم و دوران‌ساز افلاطون در تاریخ فلسفه نیست - چنانکه خود هگل بدان اذعان داشت - بلکه بدین معنا است که نمی‌توان افلاطون را با همان اصطلاحات و تصورات معهود فهمید و به همان مسائلی اندیشید که در زمانه و زمینه افلاطونی طرح شده است. از سوی دیگر و به تصریح هگل، فلسفه سخن زمان و زمانه‌ای است که به اندیشه درآمده است. از اوایل دهه ۱۹۶۰ و همزمان با ظهور «رسانس مطالعات هگلی» یک رشته مطالعات در زبان انگلیسی متوجه مارکس می‌شود، آثاری چون فلسفه و اسطوره در مارکس از سی تا کر، تصور مارکس از انسان از اریک فروم و هگلی‌های جوان و کارل مارکس اثر دیوید مک دلان. کتاب هگلی‌های جوان (۱۹۸۳)، اما گزیده آثاری است از شارحان جوان و انقلابی هگل که به ترتیب تاریخی گزینش و برای نخستین بار به زبان انگلیسی ترجمه شده است. هگلیان جوان به کسانی چون دیوید اشتراول، آگوست فون سیزکفسکی، لودویگ فویرباخ، برونو بائر، آرنولد روگه، ادگار بائر فردریش انگلس، کارل مارکس، ماکس اشتیرنر، موزس هس و کارل اشمیت اطلاق می‌شود. مکتب هگلی‌هایی جوان، کمتر از دو دهه، ۱۸۳۰ تا ۱۸۴۸ عمر کرد، این مکتب نخستین نمود خود را در اندیشه‌هایی در باب مرگ و نامیرایی فویرباخ و آخرین بیان منسجم خود را در قلمرو فهم و فرد اثر کارل اشمیت می‌یابد. در (۱۸۳۷) اشتراوس در جریان پاسخ به انتقادات ناقدان خود، به دست‌بندی تازه‌ای از وارثان فکری هگل پرداخت. وی با بهره‌گیری از اصطلاحاتی که برای مشخص کردن روابط سیاستمداران فرانسوی با رژیم سابق به کار می‌رفت، همه وارثان هگل را به سه گروه «راست»، «چپ» و «میان» تقسیم کرد. تقسیم‌بندی‌ای که تا امروز هم بکار می‌رود. ملاک اشتراوس در این تقسیم‌بندی ملاکی الهیاتی بود. توضیح اینکه به نظر او هگلی‌هایی دست راستی از قبیل بائر، گوشل و گابلر، اتحاد هویت الهی و انسانی در مسیح(ع) و نیز حقیقت داستان‌های معجزه آمیز را می‌پذیرفتند، در حالی که هگلی‌هایی چپ - که اشتراوس خود را جزو آنان می‌داند - منکر هر دو بودند. هگلی‌هایی میانه هم، فقط به خداگونگی مسیح معتقد بودند و در دیگر مسائل تابع اشتراوس بودند. نخستین رد پای جدی هگل‌گرایی جدید را می‌توان در نامه‌ای فویرباخ به هگل در (۱۸۲۸) یافت. در آن نامه به این نکته مهم اشاره شده بود که میراث هگلی در فلسفه نباید صرفاً «به هدف‌های دانش پژوهانه، بلکه باید به بشریت توجه

## از تفسیر جهان هگلی تا تغییر آن؛ میراث هگلیان جوان

مالک شجاعی جشقانی  
[malekmind@yahoo.com](mailto:malekmind@yahoo.com)



هگلی‌هایی جوان،  
 گزیده آثاری از  
 اشتراوس و دیگران،  
 ویراستار لارنس استپلویچ،  
 ترجمه فریدون فاطمی،  
 تهران: مرکز، ۱۳۷۳.

کند.» هگلی‌های جوان کوشیدند تا به خوانشی هگلی از هگل پرداخته و حتی از نظام فکری او عبور کنند. در مقابل، هگلی‌هایی راست بودند که در رویکردی محافظه کارانه، پایان تاریخ فلسفه را نظام فلسفی هگل دانسته و آثار هگل در الهیات فلسفی را مهم و به تفسیر دینی از فلسفه هگلی می‌پرداختند، در حوزه سیاست هم تلقی همدلانه هگل از دولت استبدادی پروس را ترویج می‌کردند. کارل لایبیت این گروه دوم را به قشریت و ظاهرگرایی در فهم فلسفه هگل متهم کرده است. هگلی‌هایی جوان به دلیل اینکه با مجموعه‌ای آزردهنده از اوضاع اجتماعی و سیاسی مواجه بودند، مجال چندانی برای بسط و تعمیق فلسفه هگلی نداشتند. از این روست که عموم آثار این گروه شتاب‌زده و ناکامل است و به تعبیر لایبیت، این میراث خواران چپ هگل، به جای تبعات آکادمیک و محققانه در فلسفه هگل، «بیانیه، برنامه و فتوا می‌دادند».

۱. سه محور مهم اندیشه هگل، محل نزاع هگلی‌هایی راست (پیر) و چپ (جوان) بود: احیای مابعدالطبیعه، الهیات عقلانی، و نظریه محافظه کارانه اجتماعی و سیاسی. فریدریش گوشل از مدافعان وفادار و دست راستی هگل، چنان در تفسیر هگل راه افراط را پیمود که آن را «عالی‌ترین فرآورده مسیحیت الهی می‌دانست». در اوایل دهه ۱۸۳۰، گوشل به همراه جرج آندره، آس گابلر و برونو بائر، هسته مکتب هگلی کهن را شکل دادند. اینان معتقد بودند که مابعدالطبیعه هگلی، گوهر عقلانی مسیحیت سنتی است و وحی، معقول‌ترین شکل خود را در فلسفه هگل یافته است. این تلقی از هگل، با یکی از مهم‌ترین آثار هگلی‌هایی جوان یعنی زندگی عیسی اثر اشتراوس، که می‌توان از آن به مانیفست هگلی‌های جوان یاد کرد درهم شکست. کتاب زندگی عیسی اثر اشتراوس، (۱۸۷۴-۱۸۰۸) پرنفوذترین اثر هگلی‌هایی جوان است. اشتراوس کتاب را در سن بیست و هفت سالگی و زمانی که مدرس دانشگاه توبینگن بود نوشت و از زمان انتشار آن در ۱۸۳۵ تا مرگش هرگز اجازه تدریس در دانشگاه نیافت. چرا که در این کتاب، روایت‌های معجزه‌آمیز کتاب مقدس درباره عیسی (ع) را حاصل آگاهی اساطیری مشترک نویسندگان آن، می‌دانست. وی این نوع مواجهه با مسیح را از نقطه نظری هگلی می‌دانست - امری که با واکنش جدی مفسران دست راستی هگل مواجه شد. اشتراوس، تفسیر خود از زندگی عیسی را بدیل جدی دیدگاه‌های طبیعت‌گرا و فوق طبیعت‌گرایانه می‌دانست. وی به طرح دیدگاه‌های موافق و مخالف خوانش اساطیری اناجیل و به طرح و نقادی رویکرد عقل‌گرایانه به مسیح‌شناسی پرداخت. نکته مهم در نوشته اشتراوس آن است که بر اساس تفسیری خاص از فلسفه کانت، او را پیشگام تفسیر سمبلیک (نهادین)، آموزه‌های مسیحی می‌داند. «به نظر امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) نیز نباید باور به این را که زمانی انسانی بود که با تقدس و شایستگی‌اش خود و همه دیگران را خرسندی بخشید، از شرایط رستگاری می‌گذارد. چرا که خرد در این باب به ما چیزی نمی‌گوید، اما انسان‌ها همگان این وظیفه را دارند که خود را به آرمان کمال اخلاقی که در خرد به ودیعه نهاده شده است بالا برند و با تأمل

در این آرمان، قدرت اخلاقی کسب کنند. انسان فقط به اعمال چنین ایمان اخلاقی‌ای موظف است و نه به ایمان تاریخی.»<sup>۱</sup> اشتراوس به تلقی هگلی از مسیحیت، ذیل «مسیح‌شناسی اندیشه ورز (عقلی)» اشاره کرده و طبق تفسیری که از فلسفه هگل ارائه می‌دهد، هستی راستین و واقعی روح [به مفهوم هگلی گایست] را نه در خدا برای خودش و نه در انسان برای خودش بلکه در «انسان - خدا» می‌داند. حاصل اینکه اشتراوس به طرح این نکته پرداخته بود که مسیح اناجیل، اسطوره‌ای است که از آرزوهای مسیحیایی یهودیان ریشه گرفته است و بشریت از این لحاظ که خود، ناجی خویش است، مسیح واقعی است. این تلقی اومانستی (انسان‌گرایانه) و - حتی ضد مسیحی - اشتراوس است که یکی از مؤلفه‌های اصلی میراث فکری هگلیان جوان را به خوبی بیان می‌کند. به باور اشتراوس، آرمان مسیحی نجات بشریت، «تمامیت خود را در مورد یک فرد اسراف نمی‌کند تا نسبت به دیگر انسان‌ها خسیس باشد.»<sup>۲</sup> و این یعنی دنیوی شدن مسیحیت آخرت‌گرا. این موضع در تقابل با دیدگاه هگلی‌هایی پیر همچون بائر بود که هگل‌گرایی را بنیادی فلسفی برای مسیحیت فراهم می‌دانستند. گفتار اشتراوس با این سخن جدال برانگیز به پایان می‌رسد که: «یزدان‌شناسی [الاهیاتی که در آموزه‌اش درباره مسیح، در او همچون یک فرد متوقف می‌شود، به درستی یزدان‌شناسی نیست، بلکه موعظه است.»<sup>۳</sup> فریدریش انگلس (۱۸۹۵-۱۸۲۰)، سخت تحت تأثیر روایت هگلی اشتراوس در کتاب زندگانی عیسی قرار گرفت. انگلس جوان، با هر دو نشریه عمده هگلی‌هایی جوان یعنی «گاهنامه راین» که بعدها کارل مارکس سردبیر آن شد و «سالنامه آلمانی» روگه، همکاری کرد. در خطوط کلی نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۴۳) که نخستین رساله او در اقتصاد سیاسی بود، ضمن اشاره به تحول بنیادین اقتصاد در قرن هجدهم به نقادی اقتصاد لیبرال می‌پردازد. وی تنها نقطه مثبت اقتصاد لیبرال را مالکیت خصوصی و قوانین آن می‌داند که البته به نقادی این نقطه قوت نیز می‌پردازد.

۲. در سال ۱۸۴۱، چهار اثر مهم و تأثیرگذار مکتب هگل جوان، منتشر می‌شود. این آثار عبارتند از گوهر مسیحیت اثر فویر باخ، نفخ صور واپسین داوری در مورد هگل بی‌خدا و دجال اثر بائر و نخستین شماره «سالنامه آلمانی» اثر روگه. لودویگ فویر باخ (۱۸۷۲-۱۸۰۴) در به سوی نقد فلسفه هگل (۱۹۳۹)، صریحاً خود را به عنوان یکی از پیشگامان «چپ هگلی» تثبیت کرد و با انتشار گوهر مسیحیت (۱۸۴۱) در بین هگلی‌هایی جوان هیچ‌کدام - البته به استثنای کارل مارکس و فریدریش انگلس - به موفقیت وی نرسید. اهمیت وی در دفاع قابل ملاحظه‌اش از قرائت اومانستی (انسان‌گرایانه) میراث هگلی می‌باشد. قرائتی که بعدها کسانی چون اشتیرنر آن را نوعی «بی‌خدایی پارسایانه» خواندند. در مقدمه گوهر مسیحیت فویر باخ آورده است که «بنیاد دین، تفاوت ذاتی بین انسان و دد [ حیوانات ] است - ددان، دینی ندارند] و بلافاصله این تفاوت ذاتی را به آگاهی تفسیر می‌کند.»<sup>۴</sup>

کتاب  
هگلی‌های جوان  
(۱۹۸۳)، اما  
گزیده آثاری است  
از شارحان جوان  
و انقلابی هگل که  
به ترتیب تاریخی  
گزینش و برای  
نخستین بار  
به زبان انگلیسی  
ترجمه شده است.  
هگلیان جوان به  
کسانی چون  
دیوید اشتراول،  
آگوست فون  
سیزکفسکی،  
لودویگ فویرباخ،  
برونوبائر،  
آرنولد روگه،  
ادگار بائر  
فریدریش انگلس،  
کارل مارکس،  
ماکس اشتیرنر،  
موزس هس و  
کارل اشمیت  
اطلاق می‌شود.



مارکس در گامی در نقد فلسفه هگل  
نقد دین را پیشگام هر گونه نقدی  
دانسته است. وظیفه مهم تاریخ از نظر  
مارکس، آن است که همین که جهان  
حقیقت از میان رفت، حقیقت این  
جهان را تثبیت کند و از آن مهم‌تر  
رسالت فلسفه را نقادی دانسته که در  
آن نقد آسمان به نقد زمین، نقد دین به  
نقد حقوق و نقد یزدان‌شناسی [الهیات]  
به نقد سیاست بدل می‌گردد.



در این رساله است که او همه صفات الهی را دارای سرشتی اساساً انسانی می‌داند و تفسیری انسان‌شناسانه از الهیات به دست می‌دهد، تفسیری که در قالب تمثیلی گویا بیان شده است: «اگر خدا برای پرنده، یک عین بود، باید هستنده‌ای بالدار می‌بود: پرنده چیزی بالاتر، چیزی متبرک‌تر از داشتن بال نمی‌شناسد. برای پرنده، بالاترین سرشت، پرنده سرشتی است.» در «برنهاده‌های مقدماتی برای بازسازی فلسفه» هم به این نکته مهم اشاره کرد که «هر که نتواند دست از فلسفه هگل بردارد، نمی‌تواند دست از یزدان‌شناسی [الهیات] بردارد.»<sup>۵</sup>

مارکس در نقد فلسفه هگل (۱۸۴۳) به این نکته اشاره کرده است، «نقد دین، سرآغاز همه نقدهاست. انسان که در حقیقت خیالی آسمان، که در آن جویای وجودی فوق طبیعی بود، فقط بازتابی از خود را یافته است، دیگر اغوا نمی‌شود که آنجا که حقیقت راستین خود را می‌جوید و باید بجوید فقط یک مشابه خود - یک وجود غیرانسانی را بیابید.» از سوی دیگر با اثر در اثر خود کوشید تا نشان دهد که هگل، یک نقاد دین و انقلابی پنهان و پوشیده است و این «نقاب برداری» از هگل محافظه‌کار را مهم‌ترین کار هگلی‌هایی جوان می‌دانست. برونو بائر (۱۸۸۲ - ۱۸۰۹)، پیشگام نوعی هگل‌گرایی بود که اندیشه دینی هگل را نوعی تعالی خود آگاهی انسانی دانسته و از موضع هگلی، دولت (سیاست) و کلیسا (دین) را به چالش می‌کشید و از این طریق بر کسانی چون مارکس، انگلس و اشتیترنر تأثیر گذاشت. او در نوشته‌های خود که در این کتاب و در قالب سه قطعه جداگانه آمده است، تصویری از هگل انقلابی و «مرتد» ارائه می‌دهد. در مسئله یهود (۱۸۴۳) تأثیر

ایده‌های روشنگری بر اندیشه‌های وی مشهود است. پس از انتشار اثر بائر، پیروان هگل، به ناچار خود را در میان یکی از دو اردوگاه محافظه‌کار و مسیحی یا بی‌خدا و انقلابی می‌دیدند. در واقع خطی که امروزه هگلیانی چون مارکوزه، کوژو و لوکاچ را از کسانی چون فیندلی، ناکس و کرونر جدا می‌کند، اول بار، برونو بائر رسم کرد. با انتشار سه تا سالاری اروپایی اثر هس، پازل فکری هگلی‌هایی جوان کامل‌تر شد و با آن، خط قاطع مرسوم میان فلسفه (به عنوان یک حوزه نظری صرف) و عمل (پراکسیس)، محو شد. گام چهارم اما توسط روگه برداشته شد

که در مقدمه نخستین شماره «سالنامه آلمانی» (۱۸۴۱)، همه هگلی‌هایی روزگار خود را به آمدن به خیابان (مبارزه سیاسی)، فراخواند - آرنولد روگه (۱۸۸۰ - ۱۸۰۲) که از او به «دربان عبوس فلسفه هگلی» یاد کرده‌اند، از موضع هگلیان جوان در باب دین، هنر، ادبیات، فلسفه و سیاست به تأمل می‌پرداخت. از او دو نوشته فلسفه حق هگل و سیاست دوران ما (۱۸۴۲) و انتقاد از خود لیبرالیسم (۱۸۴۳) در این کتاب آمده است. مقدمه اثر نخست وی با این جملات آغاز می‌شود که «روزگار ما سیاسی است و سیاست دوران ما نیت آزادی این جهان را دارد. دیگر نه برای دولت کلیسایی بلکه برای دولت این جهانی زمینه فراهم می‌کنیم.» در نوشته دوم هم به این نکته بصیرت آمیز اشاره می‌کند که «از آنجا که آلمانیان، سیاست را به جست‌وجوی اندیشه، عمل را به جست‌وجوی نظر، جهان بیرونی را به جست‌وجوی جهان درونی تقلیل داده‌اند، از زمان نهضت اصلاح دینی، فاقد پندارهایی [اندیشه‌هایی] درباره مسائل سیاسی بوده‌اند.» با این چهار بیانیه (۱۸۴۱) از فوئر باخ، بائر، هس و روگه، جنبش هگلی‌هایی جوان خود را در تقابل با تمامی جریان‌های محافظه‌کار دینی، فلسفی، اقتصادی و سیاسی قرار داد. نیکولاس لوبکوویچز به خوبی سیر فکری این جریان را از آغاز تا فرجام به خوبی بیان کرده است: «هگل، جهان موجود را پندارینه [ایده آل] کرده بود، مریدانش [هگلی‌هایی جوان] از اشتراوس تا مارکس کوشیدند تا وصف پندارین ساز [ایده‌آل] هگل از جهان را به زبان آرمان‌هایی که باید [دست یافتنی] باشند ترجمه کنند. در جریان این تکامل همچنین کوشیدند تا با معطوف کردن توجه از دین به انسانیت، و از دولت به جامعه موجود بورژوا و غیره، پندارین سازی‌های هگل را انضمامی کنند.»<sup>۶</sup> ماکس اشتیترنر در خود و آنچه از اوست، آخرین حلقه هگل‌گرایی جوان را تکمیل کرد. کارل اشمیت هم در قلمرو فهم و فرد به نقادی جریان هگل‌گرایی جوان پرداخت. وی در نگاه نقادانه به کارنامه این مکتب، دریافت که نوعی جزم‌پرستی غیرنقادانه، پاشنه آشیل این مکتب است، جزمیتی که صاحب خود را به خدا گونه‌سازی ناآگاهانه آرمان‌های خود، سوق داده است؛ با این دریافت انتقادی است که کشتی متلاطم هگل‌گرایی جوان به ساحل پایانی خود می‌رسد.

۳. کارل مارکس (۱۸۸۳-۱۸۱۸) در نوزده سالگی و در نامه‌ای به پدرش در ۱۰ نوامبر ۱۸۳۷ ماجرای ورود خود به محفل هگلی‌هایی جهان را طرح می‌کند و اینکه «من [مارکس] هرروز بیشتر به فلسفه کنونی جهان [هگل‌گرایی] که خیال داشتم از آن بگریزم، زنجیر شدم.» مارکس در گامی در نقد فلسفه هگل نقد دین را پیشگام هر گونه نقدی دانسته است. وظیفه مهم تاریخ از نظر مارکس، آن است که همین که جهان حقیقت از میان رفت، حقیقت این جهان را تثبیت کند و از آن مهم‌تر رسالت فلسفه را نقادی دانسته که در آن نقد آسمان به نقد زمین، نقد دین به نقد حقوق و نقد یزدان‌شناسی [الهیات] به نقد سیاست بدل می‌گردد.<sup>۷</sup> وی بلافاصله نقد خود را متوجه وضع انضمامی دولت و حقوق در آلمان کرده و به این نکته اشاره می‌کند که در



اشتراوس به طرح این نکته پرداخته بود که مسیح اناجیل، اسطوره‌ای است که از آرزوهای مسیحیایی یهودیان ریشه گرفته است و بشریت از این لحاظ که خود، ناجی خویش است، مسیح واقعی است.

اعلام پایان می‌یابد. خوب بود مترجم محترم کتاب به دلیل به کار بردن معادل‌های خاص - و در اکثر موارد نامأنوس و مبهم در ترجمه فارسی - در قالب چند نکته مقدماتی به بیان شیوه نامه ترجمه خود می‌پرداخت. فهم فلسفه آلمانی دشوار است و اگر به زبان فارسی نامأنوسی ترجمه شود که در آن عدول آگاهانه از اصطلاحات مرسوم فلسفه صورت گرفته، این دشواری مضاعف خواهد شد. ما در اینجا به ذکر برخی معادل‌ها و جملات بسنده کرده و قضاوت نهایی را به خوانندگان واگذار می‌کنیم:

واژه‌هایی چون: «آهیخته»، «ابریطیعت‌گرا»، «دگر‌دیساند»، «دُرستاندن»، «آهیخته ابرحسی»، «واکافت»، «هموند»، «ترادیسش»، «سپنتایش» و جملاتی چون: «اقتصاد سیاسی همچون برآمدی طبیعی از گسترش دادوستد هستی یافت، و با پیدایشش، جای دست‌فروشی ابتدایی و ناعلمی را نظام تکامل یافته‌ای از فریبکاری مجاز، علم تامی برای توانگر شدن گرفت.»<sup>۸</sup> «ماده‌گرایی به مسیحیت از برای خورداشت و کوچک‌انگاری انسان، آتک نبرد.»<sup>۹</sup>

«خودآگاهی انسان را همین که در شکل سپنتایش از نقاب درآمد، در شکل گیتیش نیز از آن نقاب بردارد.»<sup>۱۰</sup>

### منابع

هگلی‌هایی جوان، گزیده آثاری از اشتراوس و دیگران، ویراستار لارنس استپلوویچ، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز، ۱۳۷۳.

### پی‌نوشت‌ها

۱. هگلی‌هایی جوان، ص ۱۳.
۲. همان ص ۳۷.
۳. همان ص ۱۹.
۴. همان ص ۴۱.
۵. همان ص ۵۲.
۶. همان ص ۱۳۵.
۷. همان ص ۳۲۱.
۸. همان ص ۲۹۰.
۹. همان ص ۲۹۱.
۱۰. همان ص ۳۲۶.

حالی که تاریخ آلمان به تکاملی می‌بالد که هیچ ملتی بدان دست نیافته، در بازگشت‌های ملت‌های امروز سهیم بوده، بدون اینکه در انقلاب‌هایشان سهیم باشد. وی کامل‌ترین بیان این نقد را، در فلسفه حق هگل دانسته و ضمن نقادی آن، به رهایی آلمان از وضع بحرانی‌اش می‌اندیشد. «درست همان‌طور که فلسفه، سلاح خود را در پرولتاریا می‌یابد، پرولتاریا نیز سلاح معنوی خویش را در فلسفه می‌یابد.» «رهایی آلمان، رهایی انسان است. سر این رهایی فلسفه است و دل آن پرولتاریا، فلسفه نمی‌تواند بدون الغای پرولتاریا فعلیت یابد و پرولتاریا نمی‌تواند بدون فعلیت یافتن فلسفه ملغی شود.» در نامه مارکس به آرنولد روگه (۱۸۴۳) مارکس تمامی دغدغه خود را آن می‌داند که گفتمان‌های دین و سیاست را به شکل خودآگاه انسانی درآورد.

۴. اگوست فون سیزکفسکی (۱۸۹۴-۱۸۱۴) در پیش درآمدی بر معرفت تاریخ هگل گرایبی را از آموزه‌ای ارتجاعی و نظری به یک برنامه دگرگونی بنیادی اجتماعی تبدیل کرد. پیش از این، مقولات هگلی برای تبیین گذشته تاریخی به کار می‌رفتند، اما این اثر نشان داد که هگل‌گرایی به کار تبیین و پیش‌بینی آینده هم می‌آید. به بیان مارکسی، پیش درآمدی بر معرفت تاریخ بهترین مصداق عبور از تفسیر تماشگرانه جهان به تغییر جهان آن بود. این اظهار نظریه سیزکفسکی در مورد اشتراوس هم به خوبی روحیه هگلی‌هایی جوان را نشان می‌دهد که «اشتراوس، چون شجاع‌تر از هگل بود، هگلی بهتری بود.» و این البته تصویری بود که وی به طریق اولی در مورد خود داشت.

۵. ادگار بائر (۱۸۸۶-۱۸۲۰) در میان هگلی‌هایی جوان آنارشیست‌تر از همه بود و می‌توان در برخی نوشته‌های متقدم او توجیه نظری تروریسم سیاسی را تشخیص داد. در ۱۸۴۴، اثر چالش برانگیز خود با عنوان درگیری نقد با کلیسا و دولت را منتشر کرد که فقط نقد نبود، بلکه دعوت به انقلاب بود و به دلیل توهین به احساسات دینی و سیاسی و ریشخند قوانین مدنی و دستورات دولت به قصد تحریک نارضایی علیه حکومت به چهار سال زندان محکوم شد.

۶. کارل اشمیت (۱۸۶۴-۱۸۱۹) که آخرین فرد از جنبش هگلی‌هایی جوان است، هگل‌گرایی این مکتب را به نهایت منطقی خود می‌رساند. از وی نقل شده است که «فلسفه هگلی برای من جای دین را گرفت.» با کتاب قلمرو فهم و فرد که شاهکار انتقادی اوست، نه فقط به لحاظ نظری که به لحاظ عملی هم از هگلیان جوان دور می‌شود. اشمیت در فلسفه هگلی سه عنصر جوهر اسپینوزایی، خودآگاهی فیخته‌ای و روح مطلق هگلی را - که سومی یگانگی تضادآمیز اولی و دومی است، تشخیص داده و عنصر نخست را به طبیعت، دومی را به روح و سومی را به انسان بالفعل و نوع انسانی تفسیر می‌کند. وی در این نوشته به ادوار فکری هگلیان جوان از فویر باخ تا اشتیرنر و نقادی آن می‌پردازد.

۷. کتاب با کتاب‌شناسی بررسی‌های عمومی درباره هگلی‌هایی جوان از (۱۹۳۰) تا زمان انتشار کتاب (۱۹۸۳)، واژه‌نامه و نمایه

**اشاره:** در این مقاله کوشش شده تا با نگاهی مسأله محور کتاب دیالکتیک هگل و عرفان نظری مورد بررسی قرار گیرد. در یک دسته‌بندی از کتاب می‌توانیم بگوییم که راجع به دو چیز است: نخست: فیلسوفان و دوم: جریانهای فکری - اجتماعی. در مورد اول آرای هگل، مارکس، ابن‌سینا و ملاصدرا مورد بررسی قرار گرفته است، و در مورد دوم روشنگری، بورژوازی، مدرنیته، پست مدرنیسم و فاشیسم. تحلیل این دو مورد با سه رویکرد پیش می‌رود: اول: بررسی نظرات فیلسوفان به طور فردی، دوم: بررسی آنها در ارتباط با سایر فلاسفه‌ای که به نحوی با هم مرتبطند و سوم: بررسی آنها در ارتباط با جریانهای فکری - اجتماعی جوامع غرب و شرق. این نوشتار حاوی دو بخش است: نویسنده در ابتدا سعی کرده با توجه به همین سه رویکرد مسائلی که در کتاب مطرح می‌شوند، تحلیل و سپس برخی از نکات آن را با هدف توجه بیشتر بدانها مورد اشاره قرار دهد.

کتاب ماه فلسفه

# نگاهی مسأله محور به دیالکتیک هگلی و عرفان نظری

سید مختار مومنی  
Sm\_momeni@yahoo.com

## ۱. پیش‌گفتار

**۱,۱. محتوا:** کتاب دیالکتیک هگلی و عرفان نظری مجموعه‌ای از مقالات است. کتابی که کوشش نویسنده محترم آن بیش از آنکه معطوف به پژوهشی نظام‌مند درباره مسأله‌ای مشخص باشد (مسأله‌ای که بالطبع از عنوان کتاب برمی‌آید)، نگاهی است به مسائلی که در حوزه فلسفه (جدید و معاصر) غرب و فلسفه اسلامی مهم هستند. البته این مسائل بیشتر از آن جهت اهمیت دارند که مرتبط با مسائل اجتماعی دنیای غرب و شرق (ایران) هستند و به همین دلیل مورد پژوهشی دوسویه قرار می‌گیرند؛ یعنی از سویی تحلیل و مهمتر از آن تأثیر تحلیلهای فلسفی - اجتماعی فیلسوفانی همچون کانت و هگل و خصوصاً مارکس بر حرکت‌های جمعی گروه‌ها و مردم نشان داده می‌شود و از سویی نحوه شکل‌گیری همین مسائل تحت تأثیر حرکت‌های اجتماعی بیان می‌شود.<sup>۱</sup>

**۱,۲. ساختار:** کتاب متشکل از چهارده مقاله است و تمام محتوای مقالات تنها ذیل عنوان آن مقاله و بدون هیچ‌گونه تفکیکی بیان می‌شود. بیشتر مقالات بدون طرح مسأله آغاز شده و طبیعتاً در انتهای کار نیز نتیجه‌گیری دقیقی ملاحظه نمی‌شود.

**۱,۳. رهیافت این مقاله:** به دلیل ویژگی‌ای که بیان شد، برای اینکه بتوانیم کتاب را مورد بررسی قرار دهیم، ناگزیریم عنوان هر مقاله را به طور مجزا به عنوان مسأله آن مقاله در نظر بگیریم و دقیقاً پیرامون آن سخن بگوییم.

## ۲. بررسی کتاب

**۲,۱. مارکسیسم و هگلیان‌بسم:** این مقاله سعی دارد بُن مایه نظریات اساسی هگل و مارکس را در مورد: ۱. دیالکتیک ۲. حقیقت هستی ۳. مسأله آگاهی ۴. انسان و ۵. مذهب بیان کند و از این طریق شباهتها و تفاوت‌های میان این دو فیلسوف را نشان دهد. در این میان نظرات هگل از آن جهت مهم است که برای فهم مارکس باید آنها را روشن نمود:

۲,۱,۱. هگل: حقیقت هستی همان روح است. چیزی که با



دیالکتیک هگلی  
و عرفان نظری،  
پژوهش و نگارش  
نورالدین پزشکی،  
انتشارات آزاد مهر، ۱۳۸۵.



حرکت دیالکتیک خود را در عالمی که ما می‌شناسیم، پدیدار می‌کند. روح در طول تاریخ صبرورت می‌یابد و با حرکت خود می‌آفریند. انسان قادر به فهم این حرکت می‌باشد. البته این فهم متعلق به دسته خاصی - یعنی همان بورژواهایی است - که خویشتن را در جهانی می‌دیدند که باید آن را تغییر دهند.

۲،۱،۲. مارکس: حقیقت همان سرمایه است. حقیقتی که با ماده جاندار جامعه انسانی در کار و تولید سر و کار دارد و فهم آن از سوی انسان، نه از طریق توصیف ذهنی (همچون هگل)، بلکه در کنشی پراتیک<sup>۲</sup> میسر است. بنابراین آنچه این حرکت را می‌سازد، انسانی است که با قرار گرفتن در طبقات گوناگون سعی می‌کند تا نسبتی با امور مربوط به کار و تولید برقرار کند.

۲،۱،۳. نتیجه‌گیری: مارکس با اینکه در بیان کیفیتهای اجتماعی سخت به ادبیات هگلی وفادار است، اما از آنجاکه نگاه او به مسئله حقیقت و انسان به کلی متفاوت از اوست، سیستم فلسفی کاملاً متفاوتی را بنیان می‌نهد. فلسفه‌ای که همچون هگل در پی تحسین بورژوازی و امور مربوط به آن نیست، بلکه سعی دارد تا با نوعی آرمان‌خواهی انسانی با توجه به طبقه کارگر به بار بنشیند.

## ۲،۲. نقدی انتقادی بر مدرنیته و ساختار تفکر

### ایرانی

در این مقاله با نگاهی به اوضاع و احوال اروپا پس از رنسانس و شکل‌گیری انقلابها و پیشگامان فکری این حرکتها مقوله مدرنیته توضیح داده شده و سپس برخی از نقدهایی که هگل و مارکس بر مدرنیته داشته‌اند، مطرح شده است و در قدم بعد رویکرد روشنفکران ایرانی (بابک نقد و شبتاب خاوری) نسبت به مدرنیته بیان شده است.

۲،۲،۱. چیستی مدرنیته: مدرنیته مفهومی است که پس از انقلابهای انگلستان و فرانسه به عنوان مفهومی کلیدی برای باورهای جدیدی که انسان اروپایی به آنها دست یافته بود، به کار برده می‌شود. این باورها در بُعد نظری در عرصه ادبیات و فلسفه و...، و در بُعد عملی با شکل‌گیری طبقات جدید بورژوازی خود را نشان می‌دهند.

۲،۲،۲. انتقاد هگل و مارکس بر مدرنیته: با نتایجی که از مدرنیته در عرصه اجتماعی حاصل شد، یعنی به قدرت رسیدن بورژواها و سرکوب مردم، متفکران به نقد آن پرداختند. در اینجا نقد دو تن از آنها بیان شده است.

۲،۲،۲،۱. هگل: به نظر هگل این وضعیت ناشی از دور شدن انسان از جمع، رشد ثروت، خصوصی‌تر شدن انسان، محصور شدن در روابط سرمایه‌داری و بیگانگی از روح است. انسان مدرن با ساختن دنیایی که دارای چنین ویژگیهایی است، دچار وارفتگی و فلک‌زدگی شده است.

۲،۲،۲،۲. مارکس: مارکس نیز مدرنیته را در دو بُعد اخلاقی و اقتصادی نقد می‌کند. در مورد اول مسئله اصلی او شیء‌شدگی یا بت‌وارگی کالایی است که تعیین‌کننده تمام مسائل مربوط به زندگی و رفتار انسانی است؛ و در مورد دوم او با تحلیل سرمایه‌داری و روابط تولیدی که بر اساس بورژوازی شکل گرفته است سعی

می‌کند سیستم حاکم بر جوامع اجتماعی را نقد کند. ۲،۲،۳. فهم مدرنیته در ایران: وجه مشترک رویکرد روشنفکران ایرانی به مقوله مدرنیته همچون سایر نقاط جهان همان خردگرایی است. به این معنی که آنها سعی می‌کردند با نگاه عقلانی مسائلی که در دنیای جدید با آن مواجه هستند را تبیین نمایند. بابک نقد و شبتاب خاوری دو تن از این افرادند. بابک نقد در نگاه خود به دنیای مدرن و تحلیل جامعه ایرانی به مسأله مذهب تکیه می‌کند و وضعیت این جامعه را ناشی از ایجابی بودن مذهب و تأثیری که بر جامعه دارد، می‌داند. شب تاب خاوری نیز به همین شکل بر مقوله مذهب توجه می‌کند و بر این اساس جامعه ایرانی را نقد می‌کند.

## ۲،۳. ملاصدرا و پایان فلسفه کلاسیک

### ایرانی

در این مقاله رئوس اندیشه ملاصدرا در مورد ۱. وجود ۲. عالم ۳. حرکت و ۴. شناخت بیان شده است. و در مواردی به شباهتها و تفاوتهای وی با هگل دارد نیز اشاره شده است.

۲،۳،۱. اندیشه ملاصدرا: ملاصدرا به عنوان فیلسوفی مسلمان دارای اندیشه‌ای التقاطی است. اندیشه‌ای که وامدار فیلسوفان یونانی، عرفا، فلاسفه مسلمان پیش از خود و منابع اصلی دین است. در اینجا پرسش اصلی ملاصدرا مربوط می‌شود به هستی. به نظر او حقیقت همان وجود است و وجود حقیقی همان خداست. او برای عالم مراتب چهارگانه‌ای را در نظر می‌گیرد و از این طریق تمام آنچه ما با آن سر و کار داریم را مشخص می‌کند؛ و در این میان معتقد است که انسان نمی‌تواند با استدلال صرف درک جامعی از وجود داشته باشد. زیرا جوهر عالم در حال شدن است (البته منظور ذات خدا نیست). بنابراین برای اینکه بتوان آن را دریافت، باید از شهود بهره گرفت.

۲،۳،۲. شباهتها و تفاوتها با هگل:

۱. عرفان هم در اندیشه هگل جای دارد و هم ملاصدرا. با این تفاوت که نزد ملاصدرا عرفان به معنای پشت کردن به تمام مادیات و عشق به ذات حق است، اما در هگل این گونه نیست.

۲. ملاصدرا همچون هگل در تعریف وجود با تضاد و مشکل روبرو است.

۳. ملاصدرا و هگل هر دو در نهایت امر معقول را حقیقی می‌دانند و نه جهان عینی را.

۴. هر دو فیلسوف به شهود قائلند.

۵. هر دو معتقد به ناشناختنی بودن حقیقت وجودند.

۶. با فهم ملاصدرا فهم دستگاه فلسفی هگل ساده‌تر است.

۷. ملاصدرا جهان را عرضی از ذات حق می‌داند، اما به نظر هگل هستی ذات تحقق یافته مطلق است که از حد خویش



رساله دکتری مارکس  
تحلیلی در مورد  
دموکریٹ و اپیکور  
(که اولی ضرورت‌گرا و  
مطلق‌نگر و دیگری  
ضرورت‌شکن و  
نسبت‌گرایند)  
بود.

درمی‌گذرد تا به ادراک خود خویش نایل شود.

## ۲،۴. دیالکتیک هگل و عرفان نظری

هگل به عنوان یک فیلسوف ایدئالیست که معتقد به سیر دیالکتیکی حقیقت است، به شدت از عرفان شرقی تأثیر پذیرفته است. در این مقاله ضمن نگاهی به آرای اساسی او در مورد ۱. حقیقت ۲. دیالکتیک ۳. انسان ۴. تاریخ و ۵. آگاهی و...، شباهت‌هایی که میان اندیشه او و عرفا وجود دارد نیز بیان شده است:

۱. عرفان در هگل برخلاف نگرش عرفانی عرفای شرق که شهود و دریافت حضوری را در ذات خویش در نفی هستی و متعلقات آن می‌دانند، نمی‌بیند. او عرفان خود را در آگاهی‌ای که برآمده از جدال خدایگان و بنده است می‌داند.

۲. جهان مادی در بینش عرفا از ماده شروع می‌شود و در سیر تکاملی خود به صورت محض می‌رسد. این صورت محض همان مثل است که در نگاه هگل از آن به عنوان مثال مطلق یاد می‌شود.

۳. هم در عرفان نظری و هم در فلسفه هگل (و اصولاً هر فلسفه‌ای که کلی است) مشکلی وجود دارد مبنی بر اینکه مفاهیم پس از اشیا بوجود می‌آیند. اما با این حال آنها (اشیا) حقیقی نیستند و اصالت نخواهند داشت، بلکه این مفاهیم‌اند که حقیقت دارند. پس باید برای حل این مشکل کوشید.

۴. در مسأله آگاهی نیز هگل شبیه عرفاست. چراکه آنها انسان را چنان روزنه‌ای می‌دانند که خداوند از طریق او خود را رؤیت می‌کند. مطلق هگل نیز چنین است.

۵. هگل با دستگاه فلسفی‌اش به گونه‌ای استحال در عرفان می‌رسد. از دید او جزء دیگر جزء نیست، بلکه او در همان لحظه کل است، مرگ در طبیعتی جاندار پیوستن به کل و حل حد در نامحدود است.

## ۲،۵. بازخوانشی از مانیفست

هدف این مقاله با توجه تقریرهایی که از مانیفست مارکس در ایران شده است، ارائه بیانی فراسازمانی از اندیشه مارکس در این مورد است. به این منظور می‌توان با نگاه به نظر مارکس در مورد ۱. تاریخ ۲. ساختار جوامع و ۳. مبارزه طبقاتی، مانیفست را دریافت.

۲،۵،۱. تاریخ: در مانیفست تاریخ بشری خلاف آنچه هگل می‌گفت (نظری که مبتنی بر ضرورت حکومت نخبه‌ها بر جامعه است)، رو به سوی محو طبقات دارد. زندگی بشر در دوره‌های گذشته (خصوصاً دوره بوژوایی) تحت تأثیر حکومت طبقات خاص و افراد خاص بوده است. چیزی که در نهایت منجر به تشکیل دولت و استثمار آنها می‌شده است. اما با از میان



ابن سینا فیلسوفی است که نه ماتریالیست است و نه دوآلیست، بلکه او یک مشائی مسلک ایدئالیست است. به این دلیل که هر آن‌چه بیان کرده است یا مستقیماً از افلاطون و ارسطو و مکتب اسکندرانی گرفته یا از شارحان آنها. البته در مباحثی در منطق و الهیات نوآوری‌هایی داشته است.

رفتن طبقات، دولت نیز حذف خواهد شد و در نتیجه راه برای آزادی واقعی انسان فراهم می‌شود.

۲،۵،۲. ساختار جوامع: مارکس با تحلیلی موشکافانه از ساختار جوامع و نشان دادن رابطه میان تولید و زندگی انسانها به این نتیجه رسیده است که در جوامعی که متشکل‌اند از طبقاتی که تحت لوای حکومتی اداره می‌شوند، حقوق انسانها رعایت نمی‌شود. بلکه در چنین جوامعی دولتها زیر نظر طبقه‌ای خاص تنها برای استثمار و سرکوب طبقات بوجود آمده‌اند و اجتماعات را شکل داده‌اند.

۲،۵،۳. مبارزه طبقاتی: انسان برای اینکه از این سرکوب و بردگی رها شود، باید مبارزه کند. (تاریخ نیز گواه این مبارزه بوده است، مبارزه میان حاکم و برده). تنها از این طریق است که انسان به جامعه‌ای دست پیدا می‌کند که در آن همه برابری و او به جایگاه راستین خویش خواهد رسید.

## ۲،۶. انضمامیت آزادی و آگاهی

پرسش این است: تعریف آزادی در سیر فرهنگی جهان گذشته و معاصر چیست و آیا اصولاً امید به اینکه آزادی تحقق یابد امیدی به‌جاست یا نه؟

۲،۶،۱. معنای آزادی: بحث بر سر آزادی یک بحث مدرسی نیست، بلکه بحثی است که مربوط به تعیین آن یعنی دموکراسی و به تحقق دموکراسی مربوط می‌شود. به همین دلیل باید گفت که آزادی و تعیین آن یک مقوله فرهنگی است. اما این مقوله فرهنگی تنها در کله‌ی آدمها نظام‌مند نمی‌شود. آزادی یک کنش در رابطه است. رابطه یک حقیقت عینی است و این رابطه بسته به اینکه در کجای روابط تولید قرار دارد تعریف خاص خود را می‌یابد. بنابراین مناسبات در تعریف آزادی مؤثرند. از سویی آزادی نقشی تعیین کننده در آگاهی دارد و هر دوی اینها در یک رابطه دیالکتیک قرار دارند. بنابراین آزادی و آگاهی دو مقوله ذهنی نیستند، بلکه اموری عینی و تاریخی‌اند.

۲،۶،۲. تحقق آزادی: به همین دلیل این مقولات اگر نتوانند موجب برون رفتی تاریخی شوند، خود به تقدیس مناسبات موجود جامعه‌ای که در آن قرار گرفته‌اند، می‌پردازند و در نتیجه به ناآزادی و ناآگاهی منجر می‌شوند. تحقق آزادی منوط به نفی متافیزیسم (مدرنیته) در یک دیالکتیک تاریخی است.

## ۲،۷. مارکس و مقوله انسان

پیش از مارکس و در دوران روشنگری انسان به گونه‌ای دیده می‌شد که مورد پسند جامعه بورژوازی بود. مارکس اما این را برنمی‌تابد و تحلیلی دیگر از انسان و جایگاه او را می‌جوید.

۲،۷،۱. انسان روشنگری: انسان این عصر انسان حقیر دوران قرون وسطی نیست، بلکه موجودی است که مقوله‌ی اصلی به حساب می‌آید، در فلسفه به اندیشه‌های جدیدی رسیده است و نگاه دینی را پس زده، حکومت از آن خود اوست و به آسمان مربوط نمی‌شود. اما این همه داستان نیست. با تثبیت نظام سرمایه‌داری انسان وضعیت جدیدی یافت: ارباب، برده.

۲،۷،۲. انسان مارکس: آغاز کار مارکس از همین جاست. او از سویی همچون فلاسفه روشنگری انسان را در واگویی‌های ذهنی در

دوم اینکه او در زمینه شناسایی نیم نگاهی به شهود درونی دارد.

سوم اینکه هر چیزی که خلاف عقل بیاید، حتی اگر در شریعت گفته شده باشد، برای او حجت به حساب نمی‌آید.

### ۲,۱۰. مارکس و مقوله آزادی

قصد این مقاله روایت معنایی آزادی از نظر مارکس است. برای این کار می‌توان در دو مرحله پیش رفت:

۲,۱۰,۱. نگاه متافیزیکی: رساله دکتری مارکس تحلیلی

در مورد دموکری و اپیکور (که اولی ضرورت‌گرا و مطلق‌نگر و دیگری ضرورت شکن و نسبت گرا یند) بود. به نظر دموکریت انسان تابع ضرورتی کور و غیرقابل گذار است. در حالی که اپیکور سعی می‌کرد، به تعبیری از امور عالم دست یابد که بر اساس آن انسان آزاد باشد. این هر دو نظر پیروانی نیز در طول تاریخ داشته است. اما در این میان به نظر مارکس آنکه بر اساس شناخت و کرامت واقعی انسان سخن می‌گوید، همان اپیکور است. پس راه او را برمی‌گزیند. راهی که مبتنی است بر واقع‌گرایی، آزاد اندیشی و خود آموختگی. در این صورت مارکس با اینکه ماده‌باور است، جبرگرا نیست.

۲,۱۰,۲. رهایی از نگاه متافیزیکی: در نگاه

متافیزیکی (کانت و هگل) پیش فرضی وجود دارد مبنی بر اینکه جهان تجلی عقل است. بنابراین هر چیز اعم از شیء و انسان نسبتی از همان عقل است و اگر همین طور پیش روییم، به تقدیری متافیزیکی خواهیم رسید. در حالی که مارکس این را نمی‌پذیرد. به نظر او باید نمود را امری واقعی تلقی کرد و از پدیدار به پدیده، از ضرورت به اختیار و از اختیار به آزادی حرکت کرد. این حرکت همچون هگل که به حرکتی در یک دیالکتیک معنایی قائل است، رخ نمی‌دهد. بلکه حرکتی است که در یک دیالکتیک عینی حاصل می‌شود؛ یعنی زمانی که آن را دریابیم (به آگاهی برسیم) و برای حاصل شدن آن بجنگیم، به آزادی خواهیم رسید.

### ۲,۱۱. مارکس و خرد انتقادی

آرایی که با عنوان مارکس تحت عنوان نقد توسط برخی از طبقات حاکم قرن بیستم ارائه شده، در حقیقت متعلق به مارکس نیست. این مقاله می‌کوشد تفکر انتقادی واقعی او را در مورد روشنگری و بورژوازی و مذهب بیان کند تا از این طریق تفسیرهایی که با نام مارکس اما متعلق به گروه‌های چپ می‌باشد را نشان دهد.

انتقاد از روشنگری، بورژوازی و مذهب: فیلسوفانی چون: کانت، هگل، فیخته، شلینگ و... هر یک به روش خود در مورد مسائل و تضادهایی که در دوران خود می‌دیدند، گاه آرای انتقادی مطرح می‌کردند. در این میان مارکس با بهره‌گیری از شک انتقادی

نظر نمی‌گیرد (یعنی در پی تعریف منفعلانه از انسان نیست)، بلکه به نظر او انسان علاوه بر آنکه محصول مناسبات اجتماعی است، قدرت تأثیرگذاری بر همین مناسبات را نیز دارد. انسان موجودی است که آگاهانه در برابر جهان قرار می‌گیرد و می‌تواند آن را تغییر دهد. اما تغییر جهان نیازمند تغییر در مناسبات میان انسانهاست؛ یعنی از میان رفتن نظام حاکم و شکل‌گیری مناسباتی نو در جوامع و نتیجه این تغییر به آزادی رسیدن انسان است.

### ۲,۸. مارکس و مقوله الهیات

یکی از جلوه‌های فکری بشر یزدانشناسی است. یکی از جلوه‌هایی که به نظر مارکس جزئی از شرایط ذهنی جوامعی بوده که مارکس سعی در تغییر آنها داشته است و برای این تغییر باید با این امر نیز برخورد می‌کرد.

۲,۸,۱. خدانشناسی: خدانشناسی به اشکال گوناگون در شرق و غرب عالم وجود داشته است. در سنت فلسفی غرب و پیش از مارکس فیلسوفانی همچون: کانت و هگل و... هر یک به شکلی در مباحث گوناگون خدانشناسی وارد شده و نظرات خود را ارائه می‌داده‌اند. برخی سعی در اثبات وجود خدا و برخی سعی در رد آن داشته‌اند.

۲,۸,۲. مواجهه مارکس با الهیات: مارکس اما در این مبحث به جای آنکه به فکر راه اثبات یا نفی الهیات باشد، اساساً سؤال خود را به شکل دیگری مطرح می‌کند. او نمی‌گفت: متافیزیک صحیح است یا غلط، بلکه معتقد بود که مباحث متافیزیکی تا زمانی که به شکل صرفاً نظری مطرح شوند، ره به جایی نخواهند برد. او در راهی که برمی‌گزیند نقد خود را متوجه مفهومی به نام خدا نمی‌کند، بلکه متوجه محتوایی است که جامعه سرمایه‌داری به اساسی‌ترین و کلیدی‌ترین مفاهیم مذهبی بخشیده و از این راه اغراض خویش را پیش می‌برد. اغراضی که به پول رنگ الهوی بخشیده و به اعتقاد مارکس آن را همچون خدا در برابر انسان نهاده است. چنین مفاهیمی که حاصل چنین اغراضی‌اند، مورد توجه مارکس قرار نمی‌گیرند، بلکه او به خدایی می‌اندیشد که در آزادی و آگاهی انضمامیت خویش را در انسان فرهیخته‌ی کمون نهایی متحقق خواهد ساخت.

### ۲,۹. سبیری در اندیشه ابن سینا

ابن سینا فیلسوفی است که نه ماتریالیست است و نه دوآلیست، بلکه او یک مشائی مسلک ایدئالیست است. به این دلیل که هرآنچه بیان کرده است یا مستقیماً از افلاطون و ارسطو و مکتب اسکندرانی گرفته یا از شارحان آنها. البته در مباحثی در منطق و الهیات نوآوری‌هایی داشته است. دلمشغولی او همچون فلاسفه پیش از خود مقولاتی از قبیل: هستی و چیستی، ماده و روح، نفس و عقل، ذهن و عین، علت و معلول، وحدت و کثرت، سکون و حرکت، زمان و مکان و... است. در بررسی هر یک از این مقولات و نظراتی که ابن سینا ارائه داده است، سه نکته دیده می‌شود:

نخست اینکه او یک مشائی است و برای شناخت هر چیز به عقل مشائی تکیه می‌کند.



### ملاصدرا جهان را

عرضی از ذات حق می‌داند،

اما به نظر هگل هستی

ذات تحقق یافته مطلق است

که از حد خویش درمی‌گذرد تا

به ادراک خود خویش

نایل شود.

ملاصدرا به عنوان  
فیلسوفی مسلمان  
دارای اندیشه‌های  
التقاطی است.  
اندیشه‌های که  
وامدار فیلسوفان  
یونانی، عرفا،  
فلاسفه مسلمان  
پیش از خود و  
منابع اصلی دین  
است.

عرفان هم  
در اندیشه هگل  
جای دارد و هم  
ملاصدرا. با این  
تفاوت که نزد  
ملاصدرا عرفان  
به معنای پشت  
کردن به تمام  
مادیات و عشق  
به ذات حق است،  
اما در هگل  
این گونه  
نیست.

کانت و خرد تاریخی هگل این راه را پی می‌گیرد. از نظر او با اینکه انسان‌مداری روشنگری درست است، اما تعریف درستی از انسان ارائه نمی‌دهد. انسان باید به عنوان موجودی در نظر گرفته شود که پراتیک دارد (در اینجا یعنی کارگر است). جامعه مدرن نیز از این جهت که موجب از خود بیگانگی شده است، مورد انتقاد اوست. چراکه با مینا قرار دادن مالکیت خصوصی بر ابزار تولید، انسان را به بردگی کشانده است. مذهب ایجابی نیز در کلیت خویش ویرانگر است. به این دلیل که خود نمودار مرحله خاصی از خودبیگانگی آدمی است.

### ۲.۱۲. پست مدرنیسم، نقد بورژوازی بورژوازی

اندیشه موسوم به پست مدرن برخاسته از شرایطی است که در آن شرایط، بشریت معاصر دو تجربه گران تاریخی را متحمل شد: ظهور فاشیسم و تحقق استالینیزم. ویژگی مشترک این دو این است که بر اساس بینش پست مدرن برآمده از رویکرد خردگرایانه عصر روشنگری به جهان اطرافند. این جریان با اینکه در مقابل دنیای بورژوازی شکل گرفت، اما خود و آرایش (مسائلی همچون: انسان، نیهیلیسم، نگاه نتیجه‌انگاره، شناخت و...) برآمده از وضعیتی شبیه جوامع بورژوازی بود، یعنی سوسیالیسم و سرمایه‌داری.

### ۲.۱۳. فاشیسم به مثابه جنبش توده‌ای

در این مقاله سعی می‌شود نخست ماهیت فاشیسم به عنوان جنبشی مردمی بیان شده و سپس دلیل تغییر ماهیت آن مورد بررسی قرار گیرد.

۲.۱۳.۱. ماهیت فاشیسم: فاشیسم پدیده‌ای اجتماعی و عینی است که نحوه عمل آن دوسویه است. از طرفی با بنیانهای اقتصادی و اجتماعی ارتباط دارد و از سویی با بنیانهای فرهنگی جامعه. جنبش فاشیستی در زمینه اجتماعی معلول شرایطی است که نه بورژوازی و نه طبقه کارگر قدرت به دست گرفتن اوضاع را ندارند. در این شرایط این جنبش در جوامعی که دارای عقب افتادگی تاریخی‌اند (مثلاً آلمان) بوجود می‌آید. هدف این جنبش ساختن جامعه‌ای است که به لحاظ اقتصادی شکل بورژوازی داشته، اما مردم آن تحت عنوان امت واحد و به وحدتی ذهنی دست یابند. در چنین وضعی نه از آزادی انسان خبری است و نه خردگرایی. زیرا آزادی متعلق به جامعه بورژوازی است و خرد متعلق به پیشوا. از دیگر هسته‌های فکری فاشیسم بی‌اعتمادی و رد تغییر در جامعه، بی‌اعتقادی به جامعه مدنی، مقدس بودن مالکیت خصوصی و غلبه قوی بر ضعیف است.

۲.۱۳.۲. تغییر ماهیت: فاشیسم در ابتدا با پشتیبانی از شور توده‌ای تمام حریفان خود را از میان برمی‌دارد. اما از آنجاکه این جریان قلاده‌ی خویش را به راحتی در اختیار بورژوازی و اشرافیت زمین‌دار قرار می‌دهد به تدریج بدنه آن تجزیه شده و با عزمی جهانی از میان می‌رود.

### ۲.۱۴. جمع‌بندی دست‌نوشته‌ها

هنگامی که انسان در برابر هستی قرار می‌گیرد، پرسش اصلی این است: چه باید کرد؟ از دیرباز فلاسفه برای پاسخ به این پرسش تلاش‌هایی را انجام داده‌اند. افلاطون، ارسطو، مسیحیت و

اسلام، جنبش‌های انقلابی و... هر یک، در چالشی با فهم از هستی و مسأله حقیقت مواجه بوده‌اند. چالش‌هایی که هنگام به بار نشستن تأثیراتی بر اجتماعات انسانی گذارده‌اند (البته خود نیز از آنها تأثیر پذیرفته‌اند). در این میان نکته اصلی برای ما این است که بدانیم یک روشن‌فکر (کسی که اهل تفکر، تعقل و تدبیر است) رسالتی به عهده دارد؛ و این رسالت بازیابی دوباره حرکت محمدی (بعثت) و درک دیالکتیکی از انتظار مهدوی است و این رسالت محقق نمی‌شود مگر با طرد من.

### ۳. نقد کتاب:

نقد هر اثری می‌تواند در سه بُعد مورد توجه قرار بگیرد:

۱. بُعد محتوایی (توجه به معنای مسائلی که نویسنده بدانها پرداخته است).

۲. بُعد ساختاری (بررسی انسجام منطقی و ربط میان مسائل مطرح شده).

۳. بُعد صوری (نگاه به کم و کیف ظاهری آن اثر).

در اینجا در هر مورد چند نکته به ذهن می‌رسد:

۳.۱. بُعد محتوایی: از حیث محتوایی به نظر می‌رسد که نویسنده مجموعه‌ای از افکار و نظرات تاحدودی پراکنده را در این کتاب مطرح کرده است. خواستگاه فکری نویسنده چندان روشن نیست و بینش یگانه‌ای هم در پایان به دست خواننده نمی‌دهد. البته برخی از نظرات مطرح شده جالب توجه هستند، ولی عدم انسجام درونی آنها کارایی شان را کم می‌کند.

۳.۲. بُعد ساختاری: به نظر نمی‌رسد این کتاب مسأله محور باشد. نه فقط به این دلیل که در ابتدای مقالات طرح مسأله وجود ندارد یا شاهد دسته‌بندی هیچ کدام از مقالات نیستیم؛ بلکه همچنین به این دلیل که با مطالعه کتاب درمی‌یابیم که در یک مقاله با مجال بسیار کم موارد متعددی از مثلاً رئوس اندیشه یک فیلسوف مانند ملاصدرا بیان شده و به صورت فشرده توضیح داده شده‌اند. سپس بدون اینکه ارتباط میان آنها و مسأله مقاله تبیین شود (اگر اساساً مسأله‌ای وجود داشته باشد) شباهت یا تفاوت آنها با هگل بیان می‌شوند. کاری که برای انجام دادن هر موردش مقاله‌های متعددی باید نگاشته شود.

۳.۳. بُعد صوری: ۱. عنوان کتاب حاکی از تمام محتوای کتاب نیست. عنوان کتاب دیالکتیک هگلی و عرفان نظری است، در حالی که تقریباً در این کتاب از هر دری سخن به میان رفته است: مارکس، هگل، عرفان، ابن‌سینا، ملاصدرا، مدرنیته و... ۲. در بسیاری از موارد ارجاع به منابع وجود ندارد. در موارد معدودی نیز که ارجاع وجود دارد، دقیق نیستند. ۳. کتابنامه ناقص نوشته شده است ۴. در صفحه ۱۴۶ سطر هفتم معلوم نیست به چه دلیل جان لاک یک فیلسوف فرانسوی خوانده شده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. البته رهیافت اول برای نویسنده بسیار مهمتر است و به همین دلیل در مقالات کتاب بیشتر مورد توجه قرار گرفته است.  
۲. یعنی رابطه‌ای دوسویه میان انسان و عالم.

اشاره: نوشته حاضر گزارشی نقادانه در باره دو مورد از آثار دکتر کریم مجتهدی است: منطق از نظر گاه هگل که به سال ۱۳۷۷ توسط پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به چاپ رسیده است و پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل که به سال ۱۳۷۱ توسط انتشارت علمی و فرهنگی منتشر شده و اقتباسی تألیفی از کتاب تکوین و ساختار پدیدارشناسی روح هگل اثر ژان هیپولیت فرانسوی است.

کتاب ماه فلسفه

از پدیدارشناسی آغاز می کنیم که نزد هگل حداقل به لحاظ تاریخ نگارش مقدم بر منطق است. استاد مجتهدی برای یک گزارش ابتدایی و جهت آشنایی اذهان ایرانی ناآشنا با پدیدارشناسی هگل، اثر ژان هیپولیت فرانسوی را انتخاب کرده اند که البته آشنایی با فیلسوفان آلمانی از طریق نویسندگان فرانسوی زبان در ایران خود حکایتی است.

اگر به فهرست مطالب کار هیپولیت نگاه کوتاهی ببیندازیم، در خواهیم یافت که نویسنده به خوبی سعی کرده گامهای اصلی هگل را در پدیدارشناسی دنبال کند و با او از حس تا روح مطلق، تاریخی که روح در آن پدیدار می گردد را مرور نماید. با این حال، دکتر مجتهدی در گزارش و اقتباس خود جانب اجتهاد را فرو نگذاشته و بنابه قرائت خود تألیفی با چهارچوب کار هیپولیت به دست داده اند. ایشان در پاره ای موارد جزئی سرفصل های هیپولیت را بنابر تشخیص خود تغییر داده، به بعضی از مباحث به طور ضمنی اشاره کرده و پاره ای موارد را با تفصیل بیشتر بیان ساخته اند. اما در نهایت تفاوت چندانی به لحاظ نوع تفسیر و برداشتها میان دو نگارنده وجود ندارد.

کتاب با مقدمه ای درباره پدیدارشناسی روح هگل آغاز می شود و در آن بعد از گزارش ساختار اثر به تاریخچه اصطلاح پدیدارشناسی و مفهوم آن نزد هگل اشاره می کند. پس از آن کتاب به دو بخش تقسیم شده، که بخش اول به تکوین پدیدارشناختی روح و بخش دوم به مراحل رسیدن روح از جوهر روحانی تا روح محض می پردازد. در قسمت اول، چهار فصل کلی وجود دارد:

در فصل اول، توضیح آن می رود که چگونه حس در دیالکتیک با واسطه-بی واسطه، یا کلی-جزئی، و با واحد-کثیر به یقین حسی می رسد و یقین حسی با نفی خود ادراک را فراهم می آورد، و ادراک خود در یک فرآیند یالکتیکی میان هستی و مفهوم، فاهمه را پدید می آورد که قانون ساز است و ضرورت و کلیت را برای قانون اثبات می کند و در عین حال به کلیت و عمومیت خود آگاه می گردد و به نوعی خودآگاهی نایل می آید.

در فصل دوم، شعور عملی وارد کار شده و اراده را مقابل قانون می نهد و حیات را به مثابه مبنای میل به دیگری و میل در مقابل دیگری معرفی می کند. موجود ذی شعور یا انسان، عالیترین انواع دیالکتیک حیات را از «برون شد» به «بازگشت به خود»، که خود «برون شد» دیگری است، نمایان می سازد.

# گزارشی نقادانه از پدیدارشناسی و منطق هگل

الهام کندری\*  
elhamkondori@yahoo.com



منطق از نظر گاه هگل،  
کریم مجتهدی،  
تهران: انتشارات  
پژوهشگاه علوم  
انسانی و مطالعات فرهنگی،  
۱۳۷۷.



پدیدارشناسی روح  
بر حسب نظر هگل،  
کریم مجتهدی،  
تهران: انتشارت  
علمی و فرهنگی،  
۱۳۷۱.

دیالکتیک «خواجه-برده» و مباحث مربوط به آن در فصل بعدی عقل را پدیدار می سازند. این عقل در محدوده ی عقل نظری متوجه طبیعت است و نحله های فکری در زمینه علوم طبیعی مراحل تکوین آنند، تا آنجا که به انسان به مثابه یک فرد نظر کند. در اینجا عقل از مقام مشاهده به مقام عمل تغییر چهره می دهد و تضاد میان لذت و ضرورت، قانون دل و کلیت قانون طبیعت، و فضیلت و جریان طبیعی رویدادها که فرد فضیلتمند در خلاف جهت آنها قرار دارد، بررسی می شوند. با این وصف فرد، نه در برابر واقعیت، بلکه چونان جزئی از آن عمل می کند و از این منظر عبور و انتقال عقل را به روح میسر می سازد.

این فرد نه چون فرد رمانتیسم در مقابل واقعیت، بلکه در بطن واقعیت عمل می کند و اثر او تجلی بخشی از حرکت روح



از مرحله عقل به مرحله «خود روحی» (spiritual self) است.

از اینجا دومین بخش کتاب با پدیدار شدن اولین نمود روح آغاز می گردد؛

روح بی واسطه، که روح طبیعی است و در رابطه همهانگ و موزون فرد و مدینه در جهان یونانی پدیدار می شود. اما با تسلط امپراطوری رم این روح بی واسطه از خود بیگانه می شود و جای آن را فرد خصوصی با امیال و خواسته های شخصی می گیرد. با ظهور مسیحیت انسان به فساد طبیعت خود واقف می شود و به جهان دیگر تمایل می یابد. این گونه دو جهان به موازات هم، یکی بر زمین و یکی در آسمان رخ می نمایند. جهان خاکی برای انسان عین بیگانگی و غربت است و ایمان به مثابه نوعی گریز از جهان، انسان را وادار به تفکر در مورد جهان خاکی بر مبنای اعتقاد به آخرت می کند. این تفکر نوع جدیدی از فرهنگ را بموازات ایمان پدید می آورد. از طریق فرهنگ انسان سعی دارد دو جهان را با هم یکی کند و این مهم در انقلاب کبیر فرانسه تحقق می یابد و این گونه آزادی مطلق در همین جهان خاکی رخ می نماید.

استاد در فصل دوم به بسط رابطه ایمان و تعقل می پردازند و خاطر نشان می کنند که ایمان مورد نظر هگل ایمان به تثلیث

مسیحی است که در روح فی نفسه -آب- از خود بیگانه شده و در روح لئفسه -این- تجسد می یابد و دوباره به بساطت محض ابتدایی، یعنی به خود، باز می گردد. البته در اینجا بحث از ایمان است، نه دین. چرا که دین در آخرین پرده، یعنی در روح مطلق یا به صحنه می گذارد. ایمان مسیحی در رنسانس و عصر روشنگری به لحاظ درونی در مقابل عقل تضعیف شده و پروتستانیسم آغاز آشتی عقل و ایمان است. هگل در انقلاب فرانسه، مبنای اخلاق ایدئالیستی مبتنی بر آزادی مطلق را می جوید و معتقد است جهان بعد از انقلاب، یک جهان اخلاقی و فرهنگی خواهد بود.

فصل سوم با عنوان «بینش اخلاقی جهان» تحلیل های هگل است از وضع روح در این جهان اخلاقی و فرهنگی و عناوینی چون «شرح و گزارش هگل درباره مسئله اخلاق»، «تعارضات بینش اخلاقی جهان» و «بازشناسی اصل اعتقادی» را می پوشانند.

دیالکتیک نهایی روح مطلق (هنر، دین و فلسفه) در پدیدارشناسی هگل، مراحل نهایی شعور روح به خود و گذر از پدیدارشناسی به یقین مطلق را تبیین می کند.

استاد در فصل چهارم به تقلید از هیپولیت از هنر و دیالکتیک مربوط به آن می گذرد و به دیالکتیک دین می پردازد و خاطر نشان می کند که از ابتدای پدیدارشناسی، هر شعوری، با نوعی تجربه دینی روبرو بوده که آن را با جوهر روحانی مرتبط می ساخته، اما در واقع دین در قلمرو واقعی خود شعور به خود است، که به نحو دیالکتیکی در مسیر تاریخی خاص خود نمایان می شود.

ژان هیپولیت و پیرو او دکتر مجتهدی، در توجه روح به نامتناهی که در تجربه دینی وجود دارد، نوعی تمایل به عرفان را به هگل نسبت می دهند. این قرأت تجربه دینی را به مثابه نمودی از شناخت مطلق مبنای تفسیری متافیزیکی از خودآگاهی روح در مرحله پایانی می داند. روح خودآگاه در این منظر تنها پی به منطق پدیدار شدن خویش می برد و سعی دارد از پدیدارشناسی بگذرد تا به حقیقت برسد. اما این حقیقت دقیقاً چیست؟

دین در ابتدا با هنر عجین است. شعور مسعود با سقوط دولت شهر به شعور محروم تبدیل شده و درک عدم تحقق نامتناهی بر زمین، بشر را به آسمان معطوف می دارد. از اینجا دین مسیحی با تجسد و میل عرفانی به نامتناهی رخ می نماید. اما این نامتناهی برای هگل چه معنایی دارد؟ باید مسئله نامتناهی را در چیستی روح نزد هگل جستجو کرد. کسانی که روح را مطلق می بینند، خود را در یک تفسیر عرفانی از هگل محق می دانند، اما کسانی که همچنان به یک تفسیر سوپژکتیو و اومانستی از هگل باور دارند، دین و متافیزیک را تنها یک مرحله از تاریخ آزادی روح در نظرمی گیرند.

استاد در فصل آخر که به نوعی نتیجه گیری کار است، به فصل پایانی «پدیدارشناسی» هگل، یعنی شناخت مطلق می رسند. روح در تمام این مراحل سعی داشت به شناخت بی واسطه از خود برسد، اما در هر مرحله خود را به واسطه طبیعت یا تاریخ می یافت و هر بار که یقینی حاصل می آورد درمی یافت که این یقین با حقیقت او سازگار نیست. پس با نفی این یافت، وضع مقابل (آنتی تز) را در برابری نهاد و تضاد این دو، یافت دیگری را که جامع (سنتز) طرفین تضاد است وضع می کرد. این جریان ادامه می یابد و هر بار یافت روح از خود پیشرفت می کند و از حس به فهم و از آن به عقل می رسد، تا آنکه روح درمی یابد که عقل قادر به دریافت مطلق نیست و این آگاهی به نوبه خود روح را به مرحله جدیدی از خودآگاهی می رساند. گفتن اینکه آخر این راه کجاست دشوار است. روح در صدد است خود را بی واسطه و مستقیم دریابد، اما اکنون به این نتیجه رسیده که چنین یافتی غیر ممکن است. در واقع در اینجا منطق به مثابه ذات فلسفه هگل رخ می نماید، و این گونه است که فصل پایانی کتاب به ارتباط منطق و پدیدارشناسی می پردازد. هدف نهایی روح در دین به نوعی خود را می نماید؛ تصور روح مطلق در دین تجلی می کند، «ولی در این مرحله هم به نحو تام و محض از جدایی شناخت و حقیقت فرا نرفته ایم و در واقع کوشش برای رسیدن به شناخت مطلق ادامه دارد.» این نهایت خودآگاهی روح است. ما در اینجا با گونه ای رمانتیسم ناقص مواجهیم. نامتناهی در ما محقق نمی شود و مسیح به عنوان «کلمه» (Logos) ای که در طبیعت تحقق یافته، باید هر روز مصلوب شود تا زنده بماند. یعنی نفی مرگ او در مرگ مکرر او پنهان است. پس نمی توان به تحقق وحدت شلینگ دل بست. روح نیز چونان مسیح هربار با نفی خود خود را می یابد. این آگاهی در منطق برای روح حاصل می شود، جایی که می یابد آگاهی او به خود با واسطه و در عین حال با نفی وساطت غیر میسر است. انتزاع منطق توسط خود روح انجام می شود. روح با شناخت خود همچون «کلمه» خود را در طبیعت نفی می کند. اما در اینجا یک پرسش باقی می ماند: خود این آگاهی به سیر دیالکتیکی روح در فلسفه هگل، در جریان پدیدارشناسی چه جایگاهی دارد؟ آیا این آگاهی خود یک تز است یا یک سنتز کلی؟

\*\*\*

در سال ۱۳۷۷، یعنی شش سال بعد، دکتر مجتهدی کتاب دیگری با عنوان «منطق از نظرگاه هگل» انتشار دادند که در واقع گزارشی از دو کتاب هگل، علم منطق و دایرة المعارف علوم فلسفی است. این بار هم جهت گزارش این آثار آشنایی اذهان ایرانی ناآشنا با فلسفه هگل بوده و قرار بر این است که مطالعه گزارش استاد یک یافت ابتدایی از منطق هگل به دست دهد. اما آیا دانشجوی مبتدی فلسفه می تواند از طریق این گزارش ابتدا به ساکن به یک یافت هر چند اجمالی از منطق هگل برسد؟ باری، ما که قرار است از این گزارش گزارشی بدهیم! بنا به ترتیب کتاب از علم منطق آغاز می کنیم:

استاد بعد از ذکر پیشگفتار هگل به چاپ اول و دوم کتاب، در مقدمه مفهوم منطق را از نظر هگل نه در صورت محض بودن و ابزاری برای درست فکر کردن بودن آن، بلکه در جنبه واقعی و عینی آن می دانند. همان طور که گفتیم منطق در پدیدارشناسی بسط و تکوین یافته. هگل در مقدمه یادآور می شود که در پدیدارشناسی مراحل شعور و خودآگاهی متضمن تعریف و بیانی از خود هستند که در حرکت و سیر ارتقایی آنها به مرتبه بالاتر، به نفی آن تعریف می انجامد. در نتیجه فلسفه برای آنکه به عنوان علم دقیق کلی لحاظ شود، باید قضایای منطقی را طوری بیان کند که قضایای ایجابی، احکام سلبی را نیز دربرگیرند. بر این مبنا ساختار منطقی هگل شکل می گیرد؛ هر قضیه ای از قضیه متقابل خود تغذیه می کند، و احکام ایجابی از احکام سلبی. هگل این جریان را «دیالکتیک» می نامد و بر آن است که این منطق در بطن واقعیت جاری است. منطق هگل شامل سه مقوله کلی است: وجود، ذات، و صورت معقول. هر یک از این مقولات، مقولات دیگری را شامل می شوند؛ برای مثال وجود شامل نیستی یا عدم، کیفیت، کمیت، و اندازه است.

### کتاب اول: نظریه وجود

دکتر با این یادآوری که امر بی واسطه همواره با امر با واسطه همراه است، جستجوی سرآغاز فلسفه را شروع می کنند. منطق به عنوان عامل حاضر در هر نوع شناخت، از پدیدارشناسی تا تمام تجلیات روح، آن روی سکه شناخت محض است و آغاز فلسفه همان آغاز منطق.

اما آغاز منطق وجود محض و کلی است. از آنجا که دانش محض، بی واسطگی محض است، و وجود محض کلی نیز هیچ تعینی ندارد و گو اینکه بی واسطه است، پس امر بی واسطه محض که به عنوان نقطه شروع می جوییم، همان وجود محض است؛ وجود محضی که بر هیچ مقدمه ای مبتنی نیست، منتج هیچ استدلالی نیست، محتوا و ماده ای ندارد، و از هیچ علم دیگری تبعیت نمی کند. در تقسیم کلی وجود، این وجود محض در وهله اول بحت و بسیط است و بودن و نبودن آن به یک معناست، به زبان هگلی یعنی «نیستی هستی دارد در عین حال که چیزی جز هستی نیست و هستی هست در عین حال که عین نیستی است.» وجود در این مرحله فی نفسه و بی تعین است. در مرحله بعد وجود متعین می شود و ابتدا کیفیت، سپس کمیت، و در مرحله بعد اندازه می یابد که به مثابه سنتز، کیفیتی کمی شده است. در وجود نوعی جنبه بی تفاوت نسبت به تعینات وجود دارد که وقتی جنبه های متعین، یعنی کیفیت، کمیت و اندازه از وجود نفی شود، این جنبه مطلق می شود. این جنبه بی تفاوتی مطلق یا وجود لئفسه، آخرین نمود وجود قبل از تبدیل شدن به ذات یا ماهیت است. این بود اجمالی از آنچه استاد در کتاب اول، «نظریه وجود»، در سه قسمت «کیفیت تعین»، «کمیت-مقدار»، و «اندازه» آورده اند و ذیل هر یک از این تقسیمات سه پایه های متعددی را مطرح می کنند.

### کتاب دوم: نظریه ذات (ماهیت)

ایمان مورد نظر  
هگل ایمان به  
تثلیث مسیحی  
است که در روح  
فی نفسه -اب- از  
خود بیگانه شده  
و در روح لئفسه -  
ابن- تجسد می یابد  
و دوباره به بساطت  
محض ابتدایی،  
یعنی به خود،  
باز می گردد

ایمان مسیحی  
در رنسانس و  
عصر روشنگری  
به لحاظ درونی  
در مقابل عقل  
تضعیف شده و  
پروتستانیسم  
آغاز آشتی عقل و  
ایمان است. هگل  
در انقلاب فرانسه،  
مبنای اخلاق  
ایدئالیستی  
مبتنی بر آزادی  
مطلق را می جوید  
و معتقد است  
جهان بعد از انقلاب،  
یک جهان اخلاقی  
و فرهنگی  
خواهد بود.

این کتاب نیز شامل سه قسمت کلی است:

۱. «ماهیت بعنوان انعکاس در خود» که در آن ذات و حقیقت وجود قبل از تعین و به نحو فی نفسه مطالعه می گردد و مشتمل بر سه فصل کلی «امر ظاهر»، «ماهیات یا تعینات انعکاسی»، و «پایه و اساس» است.
  ۲. «پدیدار» که در آن ذات از آنجا که تحقق و موجودیت می یابد بررسی می گردد و سه فصل کلی «موجود»، «پدیدار»، و «رابطه ذاتی» را می پوشاند.
  ۳. «واقعیت» که بازگشت به وضعیت مطلق است که سه مقوله واقعیت، امکان و ضرورت را در بر می گیرد. این قسمت نیز شامل سه فصل کلی «مطلق»، «واقعیت»، و «رابطه مطلق» است.
- ذات حقیقت وجود است، حقیقتی که نه در

درونی ماهیت سرانجام آن را به صورت مراتبی که در عین وحدت کثیرند می نمایاند، و تقابل که به تفاوت این مراتب نسبت به هم، در عین وحدت برمی گردد.

اما تضاد که هگل آن را متفاوت از تضاد منطقی که ما مراد می کنیم، تعریف می کند. دو حد تمایز در عین بی تفاوتی نسبت به هم، چون نسبت به هم استقلال دارند، یکدیگر را نفی می کنند، اما در این نفی خود را نیز نفی می کنند، یعنی در اثبات خود با نفی متقابل خود، خود را نفی می کنند. این نفی و اثبات هر یک مرحله ای از تحول و نوعی انتقال به متضاد خود است. این استقلال در تقابل به یک وجود وضع شده مبدل می شود که وحدت دارد و ذات بسیط واحدی است که در پی حذف تعینات متضاد پدید می آید.

ماهیت در مرحله دوم پدیدار می شود و روابط ذاتی کل-جزء،

علت- معلول، کنش-واکنش،

و برون-درون را با خود برقرار

می کند. اما در مرحله سوم، که

طبق روال کار هگل بازگشت به

طلب بی واسطگی است، مطلق

مقولات خود را وضع می کند؛

واقعیت، امکان و ضرورت. مطلق

از آنجا که ظاهر می شود، حدود و

روابطی در خود ایجاد می کند، که

نه می توان آنها را چونان صفات،

غیر او دانست و نه می توان از او جدایشان کرد. امر مطلق خودی

است که خود را متعین می سازد و تنها فعل او آن است که وحدت

خود را وضع کند و کل امور را به این وحدت وابسته سازد. وحدت

و همه تعینات آن تشکیل کل واحدی را می دهند که تصور هر

یک از آنها مستلزم تصور دیگری است و فقط می توان آنها را در

قالب «صورت معقول» مطرح ساخت.

### کتاب سوم: منطق صورت معقول

هگل در این کتاب به اجزای منطق کهنسال قدیم می پردازد

و می نویسد: برای احیاء و نوسازی سنت منطق قدیم به ناچار باید

از تعدادی اجزای تشکیل دهنده آن صرف نظر کرد.

صورت معقول سنتز دو مقوله وجود و ماهیت است و به حوزه

منطق برون ذات تعلق دارد. سه قسمت تعریف شده در این کتاب

عبارتند از:

۱. «درون ذات»، که شامل بحث در «صورت معقول»،

«حکم»، و «استدلال» است. ابتدا صورت معقول به

مثابه مفاهیمی که مقوم حکم و استدلالند و در واقع

مفاهیم کلی فاهمه اند در سه مرحله نمودار می شود:

الف) مفهوم کلی- صورت معقول، که ناظر بر

وحدت مطلق است.

ب) صورت معقول جزئی، که بر مفاهیم مشخص

و مقیدی دلالت دارد که اولاً در قلمرو عقل مطرحند

و ثانیاً مراحل اصلی فعالیت عقلمند.

استاد مجتهدی عملاً این بخش از کار هیپولیت را  
نادیده گرفته و بی درنگ به بیان ساختمان پدیدارشناسی روح  
پرداخته‌اند. حال پرسش این است که اگر مطابق نام کتاب  
استاد مجتهدی بنا بر این بوده که پدیدارشناسی هگل  
مطابق دیدگاه هیپولیت توضیح داده شود، چگونه  
تفسیر ویژه هیپولیت از ماهیت پدیدارشناسی هگلی و  
تکوین آن نادیده گرفته شده است؟

امر بی واسطه فی نفسه یا لِنفسه بودن وجود،

بلکه در باطن موجود حضور دارد. ذات نسبت

به وجود کنونی، نوعی تقدم ذاتی دارد و سیر

شناخت با حذف وجود می خواهد به ذات و ماهیت

برسد که این از میل خود وجود به ذاتش نشأت گرفته است.

این ذات یا ماهیت در درجه اول فقط در خود انعکاس دارد،

اما بعد به ظاهر خارجی خود نیز دست می یابد و خود را متجلی

می سازد. پس سه مرحله در سیر شناخت ذات قابل تشخیص

است:

۱. ماهیت بحت و بسیط یا موجود فی نفسه ای که

مشخصات و تعینات خود را به نحو درونی در خود

انعکاس می دهد.

۲. ماهیت به سوی موجودیت سوق می یابد و ظاهر

خارجی می یابد.

۳. با ظاهر پدیداری خود متحد می شود و به امر واقعی

تبدیل می شود.

استاد نوع اول را ماهیت انعکاسی می نامند و برای آن

سه ویژگی قائلند که این ویژگی ها سازه اصلی منطق یا

دیالکتیک هگل را تشکیل می دهند: وحدت، تمایز، و تضاد.

وحدت ماهیت از آنجاست که با خود مساوی است و وحدت

بسیطی دارد. اما تمایز خود سه ویژگی مجزا را می پوشاند:

تمایز درونی ماهیت که عین وحدت اوست، کثرت که تمایز





ج) تفرّد (تشخیص)، که در قلمرو واقعیت قرار می‌گیرد. این امر منفرد از طریق تعینات و صفاتش شناخته می‌شود و عملاً به حکم مبدل می‌گردد. حکم مشخصه صورت معقولی است که به سه گونه وضع شده:

الف) حکم وجودی که شامل احکام ایجابی، سلبی، و نامتناهی است؛

ب) حکم انعکاسی؛  
ج) حکم مبتنی بر ضرورت، که شامل احکام حملی، شرطی، و انفصالی است؛

د) حکم بر اساس صورت معقول، که آنهم شامل احکام قطعی، ظنی، و یقینی است. در حکم یقینی نوعی ضرورت ضمنی وجود دارد که در آن نوعی کلیت اجتناب ناپذیر به نظر می‌رسد و به این ترتیب این حکم به استدلال تبدیل می‌گردد. استدلال بازگشت صورت معقول است به کلیت و وحدت مطلق و نامتناهی خود و از این منظر سه گونه استدلال را می‌توان بررسی نمود:

الف) استدلال وجودی، که بی‌واسطه است و در چهار صورتبندی از تعینات بی‌واسطه و مشخصه‌های انتزاعی به خود به مثابه امر کلی نظر دارد.

ب) استدلال انعکاسی، یا باواسطه که در آن حد وسط به عنوان تمامیت تعینات وضع می‌شود. در این نوع استدلال امر فردی وجود دارد که به کلیت می‌رسد و با «هر» و «همه» بیان می‌شود و از آن به انتزاع «نوع» می‌رسیم. این استدلال شامل قیاس یا استدلال مبتنی بر کلیت، استدلال استقرایی، و استدلال تمثیلی است.

ج) استدلال ضروری، که آن نیز شامل استدلال حملی، شرطی و انفصالی است.

۲. قسمت دوم کتاب «برون ذات» نامیده شده و به جنبه خودتعیینی مطلق در هر مرحله اشاره دارد. در مرحله وجود، وجود محض و انتزاعی اولیه، خود را در موجود متعین می‌کند، در مرحله ذات، ذات به اساس و پایه تبدیل می‌شود و از این جهت تعین می‌یابد. صورت معقول نیز خود را با نفی کلیت و قبول فردیت، متعین می‌سازد و سعی دارد جنبه برون ذات کسب کند. اما در حکم و استدلال دوباره جنبه کلی خود را بازمی‌یابد. استاد مجتهدی به توضیح کوتاهی در این باره اکتفا نموده و قسمت سوم را که به شعور طبیعت به مثابه امر زنده و ارگانیک می‌پردازد، پیش می‌کشند.

۳. مثال یا معنی. مطلق ابتدا در مرحله کمون و بی‌تعینی با شعور ساده به هستی و کیفیت و کمیت آن شناخته می‌شود، سپس از کمون به درآمد، به سمت ظهور قیام می‌کند و پدیدار می‌گردد، اما عقل به شعور وحدت و خود مطلق بازمی‌گردد و وحدت بخشی به امور منفرد، ظاهر و مجزا را از سر می‌گیرد. اما شعور به اجتناب ناپذیری برون شد مطلق در هر مرحله، شعور وحدت را به مشاهده وحدت ارگانیک و انداموار همه چیز وامی

دارد. با این وصف سه مقوله حیات، ایده شناخت، و ایده مطلق در اینجا به میان می‌آیند. حیات، چنان جنبه انضمامی و واقعی دارد که گویی در منطق نمی‌گنجد، اما منطقی که موضوعش حقیقت مطلق است نمی‌تواند مقوله حیات را به عنوان یکی از مراحل تحقق و شناخت مطلق، نادیده بگیرد. مشخصه کلی حیات در همه مراحل غایت‌مندی است. حیات، در درجه اول به فرد ذی حیات تعلق دارد که جنبه برون ذات حیات کلی است. پس از آن به فرآیند و مشخصه‌های حیاتی موجود در موجودات زنده تعلق می‌گیرد، و در نهایت از تعمیم این مشخصه‌های کلی به امر نوعی می‌رسد. در واقع فرد ذی حیات در عین نفی کلیت حیات، آن را اثبات می‌کند.

به طور کلی هر ایده‌ای که مربوط به پدیدار است، به نحو

**دکتر مجتهدی در گزارش خود  
جانب اجتهاد را فرو نگذاشته و بنابه قرائت خود  
تألیفی با چهارچوب کار هیپولیت به دست داده‌اند.  
ایشان در پاره‌ای موارد جزئی سرفصل‌های  
هیپولیت را بنابر تشخیص خود تغییر داده،  
به بعضی از مباحث به طور ضمنی اشاره کرده و  
پاره‌ای موارد را با تفصیل بیشتر  
بیان ساخته‌اند.**

بی‌واسطه جنبه نظری دارد و نوعی شناخت بماهو شناخت را تشکیل می‌دهد. هگل در اینجا دو ایده «امر حقیقی» و «خیر» را به عنوان ایده‌های نظری مربوط به پدیدار معرفی می‌کند. اما ایده «مطلق» به مثابه نوعی غایت و هدف که کاملاً در دسترس نیست، یکبار دیگر خاطرنشان می‌کند که رسیدن به خود مطلق بی‌واسطه امر محال است و مطلق در همین جریان برون شد و بازگشت به خود مدام است که حیات، تحقق و امتداد می‌یابد. همان گونه که در پدیدارشناسی، روح با آگاهی به خود دریافت که هرگز خود را بی‌واسطه نخواهد یافت، در اینجا نیز دریافت که ایده مطلق تنها غایتی است در دوردست و بازی متقابل عمل-نظر یا شناخت-واقعیت، در عین وحدت حقیقی، به وحدت مطلق نمی‌رسند.

آنچه در اینجا آمد خلاصه‌ای بود از گزارش دکتر مجتهدی از کتاب علم منطق هگل. خواننده مبتدی که قصد دارد برای اولین بار با منطق هگل مواجه شود، به احتمال قوی از مشاهده جزئیات مفصل و جملات مبهم و ثقیل این کتاب سرخورده خواهد شد. گاهی یافتن مصداق این عبارتهای متناقض نما و پیچیده دشوار است، و گاهی که می‌پنداری فهمی حاصل شده، بازگشت ناگهانی نویسنده به ابتدای بحث یا گزارش همزمان چند موضوع در ضمن هم، و تذکرات و یادآوری‌های گاه و بیگاه، دوباره سردرگمی اولیه را شدت می‌بخشد. البته این ویژگی به تمامه مربوط به گزارش استاد نیست. خاصیت فلسفه هگل دشواری و پیوستگی اجزای آن

است. اما شاید گزارش کتابی چون علم منطق نیازمند برنامه و طرحی ساده تر بود که در آن قبل از هر چیز جایگاه اجزا و روابط آنها، به روشنی قابل تشخیص باشد. امانتداری بیش از حد استاد به ترتیب عناوین کتاب و ذکر جزئیات، باعث شده که دشواری های کار هگل به این متن انتقال یابد.

\*\*\*

دایرة المعارف علوم فلسفی اثر بعدی است که استاد برای گزارش برگزیدند. ایشان ابتدا کار یک دایرة المعارف علوم فلسفی را معرفی نحله های مختلف فلسفی در تاریخ فلسفه می دانند، نحله هایی که در نگاه اول متفاوت و گاهی متباینند، اما در یک نگاه عمیقتر اجزا و مراحل یک فلسفه واحد را تشکیل می دهند. پس علم فلسفه مانند علوم دیگر تنوع و ابتدا و انتها ندارد. سه قسمت عمده فلسفه عبارتند از: (۱) منطق، (۲) فلسفه طبیعت، و (۳) فلسفه روح. هگل در اینجا مراحل پدیدار شناسی روح، تاریخ فلسفه و شعور مطلق را در یک برنهاد و در سه گام بررسی می کند. در مرحله اول شعور در حد یک باور ابتدایی به سر می برد، همان طور که ادراک حسی بدون آنکه فهم یا تفکری حاصل کند تنها به وجود اشیا قائل است و مقولات منطقی مربوط به وجود در همین سطح از آگاهی قرار دارند. تاریخ فلسفه نیز در ابتدا و تا قبل از کانت بر نوعی باور ساده استوار بود، که البته هنوز هم در حد باورهای ابتدایی ارزش و اعتبار دارد. روح در این سطح هنوز به تعارضات درونی خود واقف نیست. مسائل فلسفه تنها ناظر بر رابطه میان محمولات است و درباره نفس محمولات تفکر نمی کند. پرسشهایی چون: «آیا خدا وجود دارد؟»، «آیا جهان منتهای است یا نامتناهی؟»، «آیا نفس مجرد است؟». در این پرسشها کسی به نفس منتهای و نامتناهی، وجود، یا مجرد و عدم مجرد توجهی ندارد. در درجه دوم شعور متوجه محتوای انضمامی امور انتزاعی فاهمه می شود و فلسفه «اصالت تجربه یا امپریسم» پدید می آید. این فلسفه سعی دارد همچنان بر مبنای ادراکات تجربی

ژان هیپولیت و پیرو او دکتر مجتهدی، در توجه روح به نامتناهی که در تجربه دینی وجود دارد، نوعی تمایل به عرفان را به هگل نسبت می دهند. این قرائت تجربه دینی را به مثابه نمودی از شناخت مطلق مبنای تفسیری متفاوتی از خود آگاهی روح در مرحله پایانی می داند.

به تصورات کلی برسد. مقولات ذات در این مرحله که مرحله برون شد است، قرار می گیرند. اما فیلسوف تجربی درمی یابد که کلیت و ضرورت را نمی تواند توجیه کند. در اینجا فلسفه کانت با تلقی عقل به مثابه امر

درون ذات، به کلیت صوری و انتزاعی می رسد، اما شناخت بی واسطه ای که از این طریق حاصل می شود، شعور به حقیقت ایده ها را ناممکن می سازد. شعور بی واسطه در اینجا ما را با حقیقت طلق مواجه نمی کند، بلکه در تقابل با واسطه- بی واسطه سرگردان می ماند و از طریق همین سرگردانی است که خود آگاهی روح به حیات مطلق حاصل می آید. این خود آگاهی

نتیجه فراروی از فهم و عقل به مرتبه روح و خود روحی است. صورت معقول که به نوعی ناظر بر رابطه امر درون ذات و برون ذات است، در اینجا جای دارد. این مرحله انحصاراً به فلسفه هگل تعلق دارد، یعنی جایی که تاریخ فلسفه دیالکتیک روح را درک کند و روح نسبت به خود و وضع دیالکتیکی حیات خود و یگانگی اش با همه نمودهها و تجلیات خود پی می برد. گفتیم ذات فلسفه هگل منطق اوست، و اگر بخواهیم به فلسفه به مثابه علم واحد نظر کنیم که جریان حیات روح را بر ما آشکار می کند، باید دوباره مراحل سه گانه منطق را مرور کنیم. بنابراین کتاب پس از توضیح مفاهیم مقدماتی مقولات سه گانه وجود، ذات و صورت معقول را پیش می کشد و تقریباً همان مراحل منطق را مرور می کند. قسمت اول: نظریه وجود، که شامل مقولات کیفیت، کمیت و اندازه است؛ قسمت دوم: نظریه ماهیت (ذات)، که شامل مقولات ماهیت به عنوان جهت وجودی موجود، پدیدار و واقعیت است؛ و قسمت سوم: نظریه صورت معقول، که شامل مقولات صورت معقول درون ذات، شیء و معنا یا ایده است. می بینیم که دایرة المعارف به لحاظ ساختار و محتوا تفاوت چندانی با منطق ندارد. تنها تفاوت آن در رویکرد صرفاً منطقی کتاب منطق و رویکرد تاریخی دایرة المعارف است. البته شاید بهتر بود استاد به جای گزارش این دو اثر، با عنوان کلی «منطق از نظرگاه هگل»، یک تألیف مستقل و یکدست از دیدگاه منطقی هگل ارائه می کردند.

\*\*\*

در نگارش استاد مجتهدی یک نکته جالب و تحسین برانگیز وجود دارد و آن وسواس استاد در بکار نبردن واژه های لاتین و اروپایی است. ایشان به جد معتقدند که نباید به منظور مطالعه اندیشه و آثار متفکران غربی، به ورود هر چه بیشتر واژه های بیگانه کمک کنیم، چرا که ما به عنوان اهالی علم و دانش، نسبت به ادبیات و فرهنگ ایرانی مسئولیم و باید سعی کنیم برای مفاهیم و واژه هایی که در ادبیات ما معادل دقیق ندارند، به دنبال جایگزین بگردیم. بر اهل فلسفه است که مفاهیم جدید فلسفی را در قالب زبان فارسی بریزند و بهترین معادل های فارسی را برای آنها برگزینند. البته اگر این کار ممکن باشد! در این راه پرسشهای زیادی به ذهن خطور می کند: آیا میان دو زبان با پیشینه فرهنگی و تاریخی متفاوت تساوی و بر نهادگی کامل برقرار است؟ آیا می توان برای همه مفاهیم موجود در یک زبان، معادل های دقیق در زبان دیگر جست؟ آیا زبانها به لحاظ دقت در تمیز مفاهیم در یک سطح قرار می گیرند؟ آیا مترادف های لغتنامه ای هر چه قدر هم که دقیق باشند، می توانند همان معانی را بر آورده کنند؟ گاهی این مترادفها آن قدر از معنا دورند، که مترجم یا مؤلف مجبور است اصل واژه را در پاورقی بیاورد. حال این سوال پیش می آید که اگر قرار باشد برای فهم یک واژه به پاورقی رجوع کرد، ترجمه واژه به فارسی چه لطفی دارد؟ با آن که حسن کار بر هیچ کس پوشیده نیست، اما از آنجا که اولین مشخصه یک متن علمی سادگی و سهل الوصول بودن آن است، به نظر گاهی باید

در این اصرار خود تجدید نظر کنیم. خواننده فارسی در مواجهه با ترجمه ها و تألیفات مربوط به فلسفه های جدید غربی بعضاً چنان دچار کژ فهمی می شود، که سالها کار لازم است تا این کژری در فهم راست شود، البته اگر بشود. پاره ای از این کژ فهمی ها به همین اصرارها و وسواسها در معادل سازی فارسی مفاهیم جدید برمی گردند. اغلب این مفاهیم در اذهان فارسی وجود ندارند و انقلابهای بزرگ فرهنگی و اجتماعی لازم است تا بتوان به فهم آنها نایل آمد. حال وضع واژه هایی با سابقه و دایره معانی فارسی به جای این واژه ها می تواند کار فهم آنها را دوچندان کند. چون اگر قرار بود توضیح دهیم که Geist در آلمانی چیست، حال باید توضیح دهیم چرا در انگلیسی به Spirit و Mind و در فارسی به روح ترجمه شده است. این معضل باعث شده که اساتید گذشته ما این اندیشمندان را با متفکران سنت ایرانی اسلامی یکی بدانند و به اصطلاح این فلسفه ها را خودی کنند، مثل کاری که فرید و دیگران در مورد هگل، نیچه و هایدگر انجام دادند. در این میان عده ای هم سعی داشتند یک فرازبان فلسفی اختراع کنند که مفاهیم آن با مفاهیم عادی و غیر فلسفی خلط نشود. دکتر ادیب سلطانی برجسته ترین عضو این گروه است. اما خواندن ترجمه های این چینی، آن هم از آثار ارسطو و کانت و ویتگنشتاین، به مراتب سخت تر از خواندن متن انگلیسی آنهاست. از کار دکتر ادیب سلطانی که بگذریم، دکتر مجتهدی بیشتر سعی دارند در ضمن رعایت لحن نوشته آن را فارسی کنند. حال ما در اینجا با ذکر چند مثال، از ایشان می پرسیم که آیا این همه وسواس در معادل سازی همه واژه ها و اصطلاحات لازم است؟

اصطلاحات موجود در فلسفه اسلامی مثل «مطلق»، «صورت معقول»، «روح»، «مثال»، «وجود»، «ماهیت» و غیره اغلب معانی بی شمار دیگری را در ذهن حاضر می کنند که با اصل اصطلاح آلمانی و مراد هگل سازگار نیستند.

گاهی اصطلاحات نزد اهل فلسفه ترجمه های آشنا تری دارند یا حتی اصل لاتین آنها چنان در زبان جا افتاده که معادل های ساخته شده برای آنها غریب و بعید به نظر می رسند و در نگاه اول خواننده متوجه نمی شود که کلمه فارسی می تواند معادل چه واژه یا اصطلاحی وضع شده باشد. مشهودترین مثال برای این مطلب «مکتب اصالت معنا» است که ما آن را بیشتر به ایدئالیسم می شناسیم. یا «مکتب اصالت تجربه» که تجربه گرایی را برای آن ترجیح می دهیم. یا «توتولوژیک» که به «این همان گویی» می شناسیم و به «امر مکرر» ترجمه شده که شاید بدون ملاحظه اصل واژه در پاورقی نتوان به سادگی حدس زد که مقصود از امر مکرر همان «tautologic» است. یا عنوان عجیب «حیوی مسلک» که در نگاه اول «فیلسوف حیات» را در ذهن ظاهر نمی کند. از این شگفت تر «قائلان به تک جوهر» و «قائلان به کثرت جوهر» است که همان وحدت گرایان و کثرت گرایان اند؛ و از همه مهم تر ترجمه «ایده» به معنا یا مثال است، که خود ایده بهتر و واضح تر به محتوای منطقی خود اشاره دارد. از طرفی ترجمه «subject» یا سوژه به فاعل شناسا یا موضوع، معنای

واژه را بالکل محدود می سازد. هگل از قابلیت دو وجهی لفظ سوژه بهره می گیرد و سوژه را هم برای موضوع شناسایی، هم فاعل شناسا، و هم عامل کننده و فعال در امر شناسایی بکار می برد.

نکته نقادانه پایانی هم به کاستی گزارش استاد از تفسیر هیپولیت اشاره دارد. اگر عنوان کتاب هیپولیت را از نظر بگذرانیم، متوجه می شویم که کار هیپولیت دو بخش اساسی دارد. عنوان دقیق کتاب هیپولیت چنین است: تکوین و ساختمان پدیدارشناسی روح هگل. بدین ترتیب هیپولیت نخست تکوین و پیدایش پدیدارشناسی را

توضیح می دهد و سپس به گزارش و تبیین ساختمان آن می پردازد. در این کار بخش نخست اهمیت فراوان دارد. زیرا نظر هیپولیت درباره ماهیت پدیدارشناسی هگل دقیقاً در همین جا مشخص می شود. خود هیپولیت این بخش را به صورت موسعی

در کتاب خود بسط داده است، ولی نکته اینجاست که استاد مجتهدی عملاً این بخش از کار هیپولیت را نادیده گرفته و بی درنگ به بیان ساختمان پدیدارشناسی روح پرداخته اند. حال پرسش این است که اگر مطابق نام کتاب استاد مجتهدی بنا بر این است که پدیدارشناسی هگل مطابق دیدگاه هیپولیت توضیح داده شود، چگونه تفسیر ویژه هیپولیت از ماهیت پدیدارشناسی هگلی و تکوین آن نادیده گرفته شده است؟ پرسش خود را می توانیم به گونه دیگری هم بیان کنیم. خواننده فارسی زبان که با آرا و نظرات هیپولیت آشنایی ندارد، چگونه می تواند با مطالعه کتاب استاد مجتهدی با نظر او پیرامون پدیدارشناسی آشنا شود، زیرا مطابق عنوان اصلی کتاب ما منتظر آشنایی با پدیدارشناسی هگل از منظر دید هیپولیت هستیم. در واقع یا باید بگوییم که استاد مجتهدی از هیپولیت تنها به عنوان یاری رسان در تلخیص پدیدارشناسی یاری گرفته اند که در آن صورت می شد از هر خلاصه کننده دیگری هم استفاده کرد یا اینکه تفسیر هیپولیت را به طور ضمنی در تلخیص خود گنجانده اند که در صورت دوم باز به ایشان این انتقاد هست که باید این تفسیر مشخص و ممتاز می شد تا خواننده آن را به جای نظر خود هگل نگیرد.

باری، به رغم همه این نکات همچنان کار و دغدغه استاد در مورد آشنایی ایرانیان با اندیشمندان کلیدی غرب جدید و در عین حال تلاش در حفظ هویت و فرهنگ خودی آموزنده و ستودنی است.

### پی نوشت

\* کارشناس ارشد فلسفه.

**اگر به فهرست مطالب کار هیپولیت نگاه کوتاهی بیاندازیم، در خواهیم یافت که نویسنده به خوبی سعی کرده گامهای اصلی هگل را در پدیدارشناسی دنبال کند و با او از حس تا روح مطلق، تاریخی که روح در آن پدیدار می گردد را مرور نماید.**

هایدگر در وجود و زمان مسأله ماهیت زمان و رابطه روح و زمان در فلسفه هگل را با هدف نشان دادن تقابل دیدگاه‌های هگلی با نتایج تحلیل پدیدارشناسانه فلسفه خودش بیان کرده است. او نخستین کسی است که این مسأله را با چنین وضوح و تأکیدی مطرح کرده است. هایدگر در آخرین فصل کتاب وجود و زمان ضمن توجه به جایگاه و اهمیت این مسأله، رابطه این موضوع را با تفکر خودش تبیین کرده است.

هایدگر بحث خود را با این عبارت آغاز می‌کند که ویژگی دیدگاه هر فیلسوف در مورد زمان را می‌توان از جایگاهی که او برای تبیین این مسأله در نظام فلسفی‌اش اختصاص داده تعیین کرد. به نظر او، هگل مسأله زمان را در دیباچه فلسفه طبیعت در بحث مکان، زمان و حرکت، تحت عنوان مکانیک بررسی کرده است و سعی می‌کند تا دیدگاه هگل در مورد زمان را با توجه به همین بخش به تفصیل شرح دهد. شلینگ و لنی<sup>۲</sup> معتقد است که نقل قولهای بسیاری در رابطه با زمان در سراسر نوشته‌های هگل وجود دارد که می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم‌بندی کرد:

(۱) گروه اول که با خصلت کلی زمان و نقش آن در کل نظام فلسفی او سروکار دارد.

(۲) گروه دوم که با جنبه فلسفه طبیعی زمان سروکار دارد. بدیهی است که نباید دیدگاه هگل در خصوص زمان را تنها به گروه دوم تقلیل داده و خود را فقط با آن تطبیق دهیم. اما کافی است که تنها به این نکته بسنده کنیم که هایدگر ضمن دنبال کردن استدلالهای هگل به طور مستقیم، تنها به بررسی مسأله زمان در حرکت دیالکتیکی از مکان به زمان یعنی نفی نفی پرداخته است. واضح ترین عبارات در این خصوص در کتاب فلسفه طبیعت بیان شده است: «مکان به لحاظ کمی وجودی بلاواسطه دارد، که در آن هر چیزی تفرش را حفظ می‌کند، حتی کران(حد) نیز نوعی تقرر؛ یعنی فقدان مکان را داراست. مکان، این تناقض، یعنی دارای نفی فی نفسه است، ولی بدین صورت که این نفی به جوهرهای متمایز انحلال می‌یابد. زیرا مکان از این رو منحصرأ این نفی درونی خودش است، و الغای ذاتی آنات آن، حقیقت آن است؛ زمان دقیقاً وجود این الغای ذاتی مستمر است، بنابراین، نقطه در زمان واقعیت خودش را دارد... این کمیت محض به عنوان تمایز لفسه، وجودی دارد که ذاتاً نفی است، زمان، این نفی نفی است، نفی‌ای که خودش با خودش رابطه دارد.»<sup>۳</sup> بنابراین هایدگر کاملاً محق است که در این زمینه دیدگاه هگلی از زمان را، مشخصه صوری زمان به عنوان نفی نفی بداند. به نظر هایدگر، هگل بر اساس همین مشخصه صوری از زمان است که می‌تواند ارتباط بین زمان و روح را برقرار سازد و از این طریق به واسطه آن، روح در زمان درمی‌افتد.

ذات روح، مفهوم است. مفهوم، انواع کلی انتزاعی به مثابه صورت چیزی که در اندیشه بیاید نیست، بلکه صورت تفکری است که به خود می‌اندیشد. مفهوم از نظر منطقی صوری همواره به نحو تألیفی به محتوایش از طریق نفی نفی دست می‌یازد؛<sup>۴</sup> یعنی ذاتی است برآمده از تمایز و تعارض برنهاد و برابر نهاد. اما صورت مفهومی تفکر از جهت سوژکتیو، نفی نفی را در خود دربردارد، از این حیث که

## سوء تعبیرهای هایدگر از دیدگاه‌های هگل در باب روح و زمان

نوشته هوارد تراپورس<sup>۱</sup>

ترجمه و تلخیص: حسین رستمی جلیلیان

Jalilian@ncc.org.ir

به عنوان سوژه متفکر می‌تواند به وسیله تمایز من و جز من و ارتفاع از آنها یعنی نفی تمایزات بیانیدیشد. پس روح به نحو انتزاعی می‌تواند به عنوان نفی نفی از آن جهت که فراشد صوری روح، مفهومی است مورد تفکر قرارگیرد. همچنین، فراشد تاریخی بالفعل روح این عامل نفی نفی را در خود شامل می‌گردد، این عامل همانا بی‌قراری مطلق است که روح را در تحقق ذاتی‌اش به پیش می‌برد. در عباراتی از کتاب عقل در تاریخ، روح در هر مرحله از پیشرفت خود، خودش را به عنوان مانعی واقعی در تضاد با هدفش می‌بیند؛ که در ستیزه‌های بی‌پایان با خودش است. روح باید بر این تعارض خودش با خودش در مرحله بسط و پیشرفت خود غلبه نماید.<sup>۵</sup> چون بی‌قراری بسط روح که او را به ذات مفهومی خودش می‌رساند، همانا نفی نفی است، این نفی نفی، روح را بر طبق خودش به عنوان تحقق و فعلیت ذاتی درخور خویش می‌نماید تا در زمان که نفی بی‌واسطه نفی است درافتد.<sup>۶</sup>

بنابراین، هایدگر در افتادن روح در زمان را بر اساس مشخصه‌های صوری متعارف تفسیر می‌کند. ولی، این تفسیر هایدگر در مورد هگل قدری بی‌انصافی است. این تفسیر با غلو و تأکید بیش از اندازه در نقش صوری نفی نفی مسئله واقعی مورد بحث را به سطحی انتزاعی تقلیل می‌دهد. این مسئله کاملاً درست است که در فلسفه هگل هم زمان و هم روح - حتی دیگر تعیینات مفهومی در سراسر نظام فلسفی او- بر اساس حرکت مفهومی نفی نفی تعیین و مشخص شده‌اند، اما تأکید بیش از اندازه بر این ویژگی عادی مفهومی در این مورد؛ یعنی زمان و روح رابطه خاصی را بین آنها بوجود نمی‌آورد. هگل اهمیت خاصی درباره‌ی زمان قائل است که در دو عبارت از او در پدیدارشناسی آورده شده است.

یکی آنکه: درباره زمان... زمان، همانا مفهوم خودش در صورت وجود است.<sup>۷</sup>

دوم آنکه: زمان، همانا مفهومی است که خودش به طور معین وجود دارد و خودش را برای آگاهی در صورت شهود تهی به نمایش می‌گذارد؛ بنابراین، روح ضرورتاً در زمان به ظهور می‌رسد.<sup>۸</sup>

از این رو، روح در زمان به ظهور می‌رسد، نه اینکه زمان، یک مفهوم است و خصلت مفهومی نفی نفی صوری را داراست. بلکه زمان، ذات وجود مفهوم است. یعنی با تأکید بیش از اندازه بر خصلت عادی مفهوم، انسان دقیقاً در فهم این نکته که چرا روح می‌تواند و باید در زمان درافتد، غافل می‌ماند که زمان، همان Da یا فتوح و گشودگی است. به عبارتی دیگر، زمان فی‌نفسه گونه‌ای اگزستانسیال وجود است؛ بنابراین اگر قرار باشد روح در همین قلمرو وجود و ظهور داشته باشد، باید در زمان وجود و ظهور داشته باشد؛ زمانی که به عنوان امری فی‌نفسه برای دازاین صرفاً همان دای دازاین است.

هگل بیانهای قابل تأمل دیگری را در جاهای مختلف آورده است، هرچند او در هیچ جا سعی نکرده است این فکر خود را به تفصیل شرح بدهد. او در پدیدارشناسی می‌نویسد: «زمان، خود محض در شهود بیرونی است که در شهود ادراک می‌گردد و به وسیله خودش درک و فهم نمی‌گردد. زمان، مفهومی است که فقط از طریق شهود ادراک می‌گردد.»<sup>۹</sup> باز هم در پدیدارشناسی در مورد روح چنین می‌خوانیم که: «(روح) به نحو شهودی که بیرون از خود، خود محض

خودش را به عنوان زمان ادراک می‌کند، همین طور وجود خودش را به عنوان مکان درک می‌کند.»<sup>۱۰</sup> بنابراین، در اینجا می‌توان دید که هگل رابطه‌ای مستقیم بین خود روح و زمان برقرار کرده است، این در حالی است که زمان نه فقط یک صورت شهود خود است،

بلکه خود، خودش را نیز به عنوان امری به شهود دریافته درمی‌یابد. این ارتباط بین خود و زمان نه فقط نتیجه تیره و مبهم نسبت اجزای سازنده احوالی که در بخشهای انتهایی پدیدارشناسی آورده شده است نیست، بلکه تصدیقات واضح و روشنی از این ارتباط در عباراتی از فلسفه طبیعت وجود دارد: «زمان، همان اصل من = من محض خودآگاهی است، ولی همان مفهوم



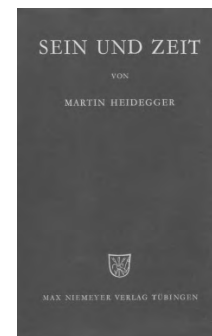
یا مفهوم بسیط، اکنون در تحقق کامل خارجی و انتزاعی آن، به عنوان صیورت محض به شهود دریافته - وجود فی‌نفسه محض، و به عنوان به صرف شناخت خویش نایل شدن مطرح است.»<sup>۱۱</sup>

هگل هیچ جای دیگر این نکته را بیش از این شرح نداده است، و در عین حال در رابطه بین خود و زمان در اینجا آشکارا رابطه بسیار نزدیک و عمیقی وجود دارد تا یک وابستگی ناشی از ساختار دیالکتیکی به مثابه نفی نفی. هایدگر به خصلت هستی‌مدارانه‌ی زمان برای هگل، خیلی وقعی نهد و همان قدر که در فلسفه هگل زمان را، برای دازاین کمتر ذاتی می‌بیند، بیشتر از آن، آن را برای موجودات «فراپیش دستی»<sup>۱۲</sup> لازم فرض کرده است. بنابراین، او می‌نویسد: «زمان، به مثابه امری حاضر و در نتیجه به عنوان امری بیرون از روح، هیچ تأثیری بر مفهوم ندارد، بلکه مفهوم بر زمان تأثیر می‌گذارد.»<sup>۱۳</sup>

اما او در مورد ارتباط موثر روح بر زمان با تقدیر زمان به مثابه موجود «فراپیش دستی» اشتباه کرده و از این رو آن را بیرون از روح فرض کرده است. زیرا نظر هگل البته این است که تأثیر روح بر زمان در رابطه مفهومی و بی‌واسطه این دو قرار دارد، که از طریق این رابطه، روح، شامل زمان هم می‌گردد. بنابراین، زمان، وجه بیرونی روح نیست، بلکه وجه درونی آن است که به وسیله آن، چیرگی و برتری روح بر زمان و اشیای زمانی حکمفرماست. از نظر هگل، موجودات و اشیای متناهی، زمانی و محکوم به فناوند، زیرا محدودیت آنها به این علت است که با عامل نفی درآمیخته شده‌اند. امر متناهی همچون مفهوم، همه عدم در محتوای خودش را شامل نمی‌گردد، با اینکه البته در واقع عدم را به عنوان ذات کلی فی‌نفسه خودش در بردارد، اما وجود تماماً یکدست و واحد بر طبق کلیت خودش وجود ندارد و در نتیجه تنها مشروط و منوط به عدمیت خودش است، با نظر به اینکه قدرت تأثیر بر آن را نیز دارد.<sup>۱۴</sup> با وجود این، مفهوم، در آزادی و مطلقیّت خود، و در وجود لِنفسه‌اش، با خودش یکسان می‌گردد، و به عنوان من = من، فی‌نفسه عدم مطلق و آزادی است. بنابراین، زمان تأثیری بر آن ندارد، و نه در زمان و نه چیزی زمانی است؛ بلکه قدرت تأثیر بر زمان را دارد، زمان که عدم به عنوان امری متحقق در خارج است.<sup>۱۵</sup> بنابراین،

هایدگر در  
وجود و زمان  
مسئله ماهیت  
زمان و رابطه  
روح و زمان در  
فلسفه هگل را  
با هدف نشان  
دادن تقابل  
دیدگاه‌های هگلی  
بانتایج تحلیل  
پدیدارشناسانه  
فلسفه خودش  
بیان کرده است.  
اونخستین  
کسی است که  
این مسئله را با  
چنین وضوح و  
تأکیدی مطرح  
کرده است.

به نظر هایدگر، هگل مسأله زمان را در دیباچه فلسفه طبیعت در بحث مکان، زمان و حرکت، تحت عنوان مکانیک بررسی کرده است و سعی می‌کند تا دیدگاه هگل در مورد زمان را با توجه به همین بخش به تفصیل شرح دهد.



باید گفت که مفهوم به مثابه من = من، عدم مطلق است و آزادی؛ و از این رو مؤثر بر زمان. هنگامی که می‌گوییم زمان، همان اصل من = من است، سپس می‌توان چیرگی و برتری روح بر زمان را مشاهده کرد، این همان واسطه‌ای است که در انتهای نقل قول قبل روشن شده و او زمان را عدم و همین عدم مطلق را به عنوان مفهوم صرف متحقق در خارج خواند. چنین تحقق خارجی را - چنانچه هایدگر این کار را کرده است، نمی‌توان بیرونی بودن زمان نسبت به روح دانست، بلکه از طریق وجود همین عدم مطلق و اصل اینهمانی من = من، ولو در بساطت آن، و در انتزاعی‌ترین صورت آن، زمان را نسبت به روح، درونی باید دانست. این درونی بودن زمان در روح در متنی متفاوتی گونه و در عباراتی کاملاً مبهم و نارسا برای هگل معلوم و مفروض می‌باشد که: «ایده، روح، برتر از زمان است، زیرا ماهیت مفهومی زمان است؛ ابدی است، فی نفسه و نفسه، در زمان تحلیل نمی‌رود، زیرا خودش را در جنبه‌ای از فراشد خود از دست نمی‌دهد.»<sup>۱۶</sup>

واضح و مبهرن است که به نظر هگل در این عبارات - مثل عبارت پیش‌تر - روح، در زمان و امری زمانی نیست، زیرا برعکس، زمان در روح قرار دارد، و بسان یک لحظه آن، جنبه‌ای از فراشد ابدی آن است، و منحصرأ در زمان است، که روح می‌تواند در جنبه‌ای از خودش باشد.

دانستن این مطلب در نظر اول بدیهی نیست، اما هگل در جایی دیگر این را بیشتر توضیح داده و به عنوان یک قاعده کلی بیان کرده است. او می‌گوید: بایستی بین کل یک فراشد و آنات یا لحظات یک فراشد تمایز قائل شد، چنین کلیتی به مثابه قاعده، فراشدی فی نفسه دارد و فقط به عنوان یک فراشد در جریان است، اما پارهای از فراشد نیست، بلکه دو جنبه‌اش را در خودش دربردارد و خودش بدون فراشد است.<sup>۱۷</sup>

در اینجا با توجه به تعارض ظاهری بین یک قاعده به عنوان فراشد و یک قاعده بدون فراشد، باید بر این نکته تأکید شود که چون یک قاعده تنها به عنوان فراشد در جریان است، خودش بدون فراشد است. این مسأله را هگل بوضوح بیان کرده است که: «قاعده از جهت نموداری، در زمان ظاهر می‌گردد، که در آن آنات مفهوم، تشابه مستقل از یکدیگر دارند، ولی در خود مفهوم، تمایزات مانع الجمع با یکدیگر تطبیق پیدا کرده و به آشتی با یکدیگر در می‌آیند.»<sup>۱۸</sup> اگر زمان در روح، جنبه خاص فراشد آن را شامل گردد، می‌توان دید چگونه تفسیر هایدگر در خصوص بحث بیرونی بودن زمان و روح در هگل سؤال برانگیز و مورد مناقشه است. بنابراین تفکر هایدگر نسبت

به این مسأله که روح در زمان و تاریخ می‌افتد، نمی‌تواند مؤید تقدم روح بر زمان باشد. البته هایدگر تلاشی در جهت ارائه بحثی مستوفی از این مسأله ننموده است، اما حتی رهیافت او به این موضوع ناکافی به نظر می‌رسد. تحلیل او، تحلیلی دوگانه است که در صورت ظهور روح در زمان، زمان، هستی‌دار و وجودی است، اما دارای وجودی «فرا/پیش دستی»؛ و در صورت دیگر؛ یعنی برتری روح بر زمان، زمان امری بیرونی نسبت به روح خواهد بود. هایدگر، منشأ زمان در هگل را کاملاً مبهم و ناشکار می‌داند، اما چنانکه نشان دادیم، هگل، هرچند به نحو مبهم و با شرح ناکافی، منشأ زمان را - مثل هر جای دیگر - به نحو آشکار در روح قرار داده است. چون هایدگر این منشأ را پنهان و مبهم دانسته، و زمان را در مقابل روح و به عنوان امری «فرا/پیش دستی» تفسیر می‌کند، بدینسان با توجه به تفسیرش از بیرونی بودن زمان نسبت به روح بر این باور است که روح بایستی با زمان رابطه خاصی مبنی بر در افتادن در آن داشته باشد. این سوء تعبیر بیرونی بودن زمان نسبت به روح و حتی به دست دادن تحقیقی خارجی به معنای وجودی برای این در افتادن، فهم و درک روح را در این میانه برای او کاملاً تاریک و مبهم گردانده است. از طرفی دیگر، این تفسیر برای بدست دادن زمینه و دلیل دیگری اقامه شده است. او تمام قوت استدلال خود را بر حسب افتادن روح در زمان صورت داده است. ما سعی کردیم نشان دهیم این در افتادن و ارتباط روح و زمان در دیدگاه هگل کاملاً موجه و در زمینه خود قابل فهم است؛ اما نه به معنا و مفهوم هایدگری. بنابراین زمان، در روح در نمی‌افتد و در نتیجه بازگشت روح به خودش از طریق زمان اتفاق نمی‌افتد. این بازگشت، مسأله‌ای اساسی‌تر و مهم‌تر می‌باشد که اعتراضاتی را متوجه این دیدگاه هگلی کرده که در جای خودش قابل بحث است.

### پی‌نوشت‌ها

1. Howard Trivers.
2. Schilling- Wollny, Hegel's Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen, p229.
3. Glockner edition, " Zusatz" to Ene. 257, " Die Zeit".
4. Heidegger, Sein und Zeit, 1931, p. 433.
5. Lasson's edition, 4930, p.132.
6. Heidegger, op. cit., p. 434.
7. Glockner edition, p. 44.
8. Glockner edition, p. 612.
9. Glockner edition, p. 612.
10. Ibid., p. 618.
11. Glockner, vol. IX, p. 79.
12. vorhanden.
13. Sein und Zeit, p. 435.
14. Glockner edition, vol. IX, p. 80.
15. Glockner edition, p. 80.
16. Glockner edition, p. 82.
17. 19 Op. cit., p. 82.
18. 19 Op. cit., p. 82.



کتاب فلسفه هگل نوشته زنده یاد ابوالقاسم ذاکرزاده از معدود کتاب‌های تألیفی جامع درباره فلسفه هگل در ایران و تنها کتابی است که مرجع خود را منابع آلمانی شارحان هگل قرار داده است. این کتاب شامل نه فصل است که هر فصل بخش‌های مختلفی دارد. هر یک از فصلها غیر از فصل اول و آخر یکی از

آثار مستقل هگل است. پیش از آغاز فصل اول میثم سفیدخوش به عنوان "سخن ویراستار" سر آغازی را گشوده است: «ارزش راستین از آن نام ذاکرزاده فیلسوف است یا از آن عشق ورزیدن به اندیشه»<sup>۱</sup> مرگ زنده یاد ذاکرزاده بهانه ای شده است تا ویراستار در سخن ویراستار در باب نام اندیشمند و اندیشه و نسبت فرهنگی آنها پرسش‌هایی را مطرح کند، موضوعی که حافظه گرانبار از نامها، بل فریب خورده از نامهای فرهنگ ایرانی از پس سالیان دراز مانع پرسیدن آنها شده است. از این رو، آنها را پرسش‌هایی نو می‌داند. او نویسنده کتاب را نیز نه در پی نام، بلکه اندیشه ورزی می‌داند که رها از هر اشرافیت فکری خود را پزشکی می‌دانست که برای رهایی دیگران از دست بیماری، داروی اندیشه ورزی برای آنها تجویز می‌کرد. فلسفه هگل آخرین کتاب از حوزه تخصصی دکتر ذاکرزاده، یعنی فلسفه آلمانی بود. او قصد داشت با تألیف این آثار بستر را برای تقریر اندیشه‌های خویش هموار کند، اما راه هموار شد و مرگ راهرو را در ربود. ویراستار بیش از آنکه درباره خود اثر و فصول کتاب سخن بگوید، درباره ارزش اندیشه، اندیشه‌های زنده یاد ذاکرزاده، حادثه مرگ او، چگونگی ویرایش کتاب و مختصری درباره شیوه نوشتاری نویسنده و ملاحظات ویرایشی سخن گفته است.

سپس بخشی به عنوان جدول زمانی زندگی هگل در پی آمده است که به ادوار زندگی هگل از تولد تا مرگ می‌پردازد. دوران کودکی و نوجوانی در اشتوتگارت سپس تحصیل در مدرسه دینی توبینگن... تا آمدن او به ینا و ملاقاتش با شلینگ و انتشار مجله انتقادی فلسفی با او و سالهای پختگی هگل در رسیدن او به مقام استادی در دانشگاه برلین و سرانجام مرگ او. عنوان فصل اول کتاب، آشنایی با هگل است که از چهار بخش تشکیل شده است.

بخش اول درآمدی است کلی به اندیشه‌های هگل. ذاکرزاده موضوع اصلی فلسفه هگل را تکامل روحی خردمند می‌داند که زنده و دارای حرکت دیالکتیکی است و در اثر حرکت او کل عالم به وجود آمده است. او قصد دارد در این کتاب با خوانش آثار این فیلسوف آلمانی و متخصصان اندیشه‌های او حرکت تکاملی روح را در سراسر نظام فلسفی اش شرح دهد. از این رو، درآمد کلیتی از حرکت روح خردمند را در برابر دید خوانندگان می‌نهد. «در فلسفه هگل منشأ جهان روح است. این روح دارای خرد است، یعنی از

## مروری بر فلسفه هگل

به روایت دکتر ذاکرزاده

صالح توسلی

Salehtavassoli@yahoo.com



فلسفه هگل،

ابوالقاسم ذاکرزاده،

تهران: الهام، ۱۳۸۸.

**ذاکرزاده**  
**یادآور می شود**  
**که فلسفه هگل**  
**واجد روحی**  
**جهانی است.**  
**از این رو،**  
**فلسفه‌ای حکومتی**  
**و دولتی نیست و**  
**فراتر از**  
**روح دولت و**  
**حتی یک ملت**  
**قرار دارد.**

آنها زمینه ساز نظام ایده ایستی هگل هستند.

عنوان فصل دوم کتاب که نام نخستین اثر شاخص هگل (۱۸۰۷) را بر خود دارد، پدیده شناسی روح است. در این فصل علاوه بر گزارشی مبسوط از پدیده شناسی روح، آرای متخصصان اندیشه های او در زبان اصلی به فراخور موضوعات تقریر شده است. این فصل از یک درآمد و چهار بخش تشکیل شده است. ذاکرزاده در درآمد نشان می دهد که پروژه پدیده شناسی پی گرفتن و مشاهده تکامل آگاهی از پایین

ترین گام های رشد تا بالاترین گام است تا جایی که در گام نهایی آگاهی انسانی به حدی رشد می کند که قادر به شناخت ذات خداوند پیش از خلقت طبیعت است و از این پس پروژه هگل در علم منطق آغاز می شود. پدیده شناسی روح هگل برای آگاهی چهار گام اساسی را در نظر می گیرد: آگاهی، خود آگاهی، خرد و روح که چهار بخش کتاب نیز متناظر با این چهار گام است. البته هر یک از گام ها دارای زیرگام هایی است که در بخش ها به آنها اشاره شده و درباره آنها توضیح داده شده است. به عنوان مثال: گام نخست آگاهی است که خود از زیرگامهایی تشکیل شده است: (الف) تعیین یا اطمینان حسی (ب) ادراک حسی و...

ذاکرزاده هگل را متأثر از فیثته می داند که قصد داشت «فلسفه را به صورت علمی بنیادین در آورد.»<sup>۴</sup> اما مراد فیثته و هگل از علم و دانش بنیادین با یکدیگر متفاوت بود. هگل بنیاد دانش فلسفی را در راستای پروژه پدیده شناسی روح تعریف می کند. به این صورت که دانش فلسفی، دانشی است که جلوه های آگاهی را در هر یک از گام های آگاهی از انگاره که جلوه نیست و به صورت جلوه می نماید، تمیز می دهد. چنین دانشی، دانشی از امر مطلق است که آخرین گام آگاهی است. او که در کتاب خویش با تأثیر از نظر نیکلای هارتمن فیلسوف آلمانی در کتاب فلسفه ایده ایسم آلمانی، چنین دانشی را علم منطق می داند که هگل کتاب علم منطق را به آن تخصیص داده است و موضوع فصل سوم این کتاب است. این فصل موضوعات کتاب علم منطق (۱۸۱۲) را پوشش می دهد و در سه بخش تقریر شده است. همان طور که از عنوان بخش نخست موضوع اصلی علم منطق: روح مطلق پیداست، در این بخش موضوع منطق هگل مورد توجه قرار گرفته است.

ذاکرزاده به اقتضای نیکلای هارتمن علم منطق را پس پدیده شناسی قرار می دهد. او معتقد است که اندیشه در پدیده شناسی روح جلوه های آگاهی روح را گام به گام از بیرون مشاهده کرد

اندیشه تشکیل گردیده است و چون زنده است، دارای حرکت و تحول است. حرکت و تحول او به صورت دیالکتیک است... این روح همانا خداوند است.»<sup>۲</sup>

درآمد با این پرسش به پایان می رسد که چگونه خرد محدود انسان می تواند حرکت خرد نامحدود خداوند را پی بگیرد؟ پاسخ این پرسش اثر جاویدان هگل در پدیده شناسی روح است که موضوع فصل دوم کتاب است.

در بخش دوم از این فصل، شرایط سیاسی عصر هگل با همین عنوان از نظر خواننده می گذرد. دکتر ذاکرزاده در سرآغاز این بخش یادآور می شود که اندیشمندان از تاریخ عصر خویش اثر می پذیرند و توجه به تاریخ و اثرگذاری آن بر اندیشه خود اندیشه ای هگلی است که برای شناخت بهتر زمینه های بروز اندیشه های او ضروری است. از این رو، هم زمانی دوره آثار اولیه هگل با انقلاب فرانسه سمت و سوی کتاب را به توضیحی مختصر درباره وقایع انقلاب فرانسه و جهت گیری فیلسوفان روشنگر اروپایی به خصوص آلمانی درباره آن می برد. در پایان این بخش خواننده با عقاید سیاسی هگل آشنا می شود که بر خلاف گفته ها و شنیده های نامستند رایج است. «هگل پشتیبان اصلاح طلبان میانه رو بود و حکومت پروس را حکومتی اصلاح طلب می دانست... و حمایت او از حکومت پروس موجب بدنامی او شد.»<sup>۳</sup> علی رغم توجه به عقیده سیاسی هگل، ذاکرزاده یادآور می شود که فلسفه هگل واجد روحی جهانی است. از این رو، فلسفه ای حکومتی و دولتی نیست و فراتر از روح دولت و حتی یک ملت قرار دارد.

زندگینامه هگل، عنوان بخش سوم از این فصل است. نویسنده در گزارش زندگی هگل متوجه آبخورهای فکری او بوده است، تحصیل او در دانشکده الهیات موقوفة توبینگن و همدرس شدن او با هولدرلین و شلینگ و علاقه مندی اش به فلسفه کانت و ادبیات عهد باستان و آرای روسو درباره آموزش و دین. دو اثر قرارداد اجتماعی و امیل و آشنایی او با فلسفه ولف که او را در درک بهتر فلسفه کانت یاری کرد، در کتاب مورد اشاره قرار گرفته است. افزون بر آن دوره زندگی هگل در ینا به عنوان دوره شکل گیری «موضوعات اصلی فلسفه» او مورد توجه بوده، دوره ای که نتیجه آن پدیده شناسی روح است.

عنوان بخش چهارم، متفکران راهگشای فلسفه هگل است. ذاکرزاده در این بخش به شرح مختصری از فلسفه کانت، فیثته، شلینگ و هولدرلین می پردازد. چهار فیلسوفی که فلسفه

**هگل معتقد است که**  
**حرکت تاریخ در چین و**  
**هندوستان متوقف بوده است،**  
**اما به دلیل ظهور زرتشت**  
**در ایران، نوری در**  
**تاریخ ایران درخشیده**  
**است.**





## کتاب فلسفه هگل نوشته زنده یاد ابوالقاسم ذاکرزاده از معدود کتاب‌های تألیفی جامع درباره فلسفه هگل در ایران و تنها کتابی است که مرجع خود را منابع آلمانی شارحان هگل قرار داده است.

تا آنجا که به اندیشه ای خود اندیش رسیده و در این گام اندیشه به درون رفت و علم منطق آغاز شد و حال مراحل تکاملی روح که سراسر از مقولات روح تشکیل شده را تجربه می کند. از این رو موضوع علم منطق، روح مطلق است که نزد فیلسوفان ایده ایست آلمانی خرد است که از آگاهی که امری ثانوی است، متفاوت است. خرد در هر موجودی که حتی آگاهی ندارد، وجود دارد. نویسنده اشاره می کند که منطق هگلی خصلت متافیزیکی دارد. از این رو، هگل عنوان درش را منطق و متافیزیک نامیده بود. از این رو یادآور می شود که بخش اول هستی شناسی که یکی از مباحث در متافیزیک کلاسیک است، نزد هگل خصلت منطقی دارد. اما در نگاهی ژرفنگر روشن می شود که تعینات هستی همان تعینات اندیشه اند.

ذاکرزاده معتقد است آنچه هگل در منطق در باره خداوند (روح مطلق) و انسان بیان می کند، مشابه رابطه ای است که اسپینوزا درباره عشق فکر خداوند در فلسفه خویش تقریر می کند: «خداوند در عشق انسان به خویش عشق می ورزد.»<sup>۵</sup> البته او این اندیشه را در بیان هگل بدین گونه صورتبندی می کند: «عشق ما عشق خداوند نیست، بلکه عشق خداوند عشق ماست.»<sup>۶</sup> از این رو خداوند (روح مطلق) در انسان به وجود کامل خود، خود آگاه می شود و ذات جاوید خود را درک می کند و این برای انسان حاصل نمی گردد مگر در دانش مطلق. هگل در مقدمه علم منطق می گوید: «ما می توانیم با این خاطر بیان کنیم که مضمون این کتاب نمایش ذات جاویدان خداوند به همان گونه ای است که او پیش از خلقت طبیعت و خلقت روحی محدود (یعنی انسان) می باشد.»<sup>۷</sup>

عنوان بخش دوم این فصل، خصلت صوری دیالکتیک است. در این بخش نخست دکتر ذاکرزاده تلاش می کند که نشان دهد دیالکتیک چه جایگاهی در فلسفه هگل دارد، سپس با توجه به این جایگاه برای درک بهتر این به اصطلاح مفهوم و علت اصلی پیشرفت مفاهیم در روندی دیالکتیکی از مفاهیمی نظیر تضاد، ارتفاع (aufheben)، وساطت یافتگی (vermittlung) در علم منطق وام می گیرد.

ذاکرزاده در پایان این بخش به قانون صوری دیالکتیک یعنی تضاد اشاره می کند و آن را مبنای تفاوت آشکار پدیده شناسی روح و علم منطق می داند. در پدیده شناسی روح آگاهی تمامی جلوه

های روح را مشاهده می کند. سفر آگاهی از گام آگاهی حسی که تضادها برای آن برجسته نیست، آغاز می شود و تا گام دانش مطلق پیش می رود و در این پیشروی گام به گام آگاهی حسی به دانش مطلق نزدیک می شود؛ اما الگوی علم منطق تدقیق تضاد میان امور است. هگل بخش مهمی از علم منطق را به مقولات روح مطلق و توضیح آنها اختصاص داده است و سپس گام‌هایی را در کتاب طی می کند.

دکتر ذاکرزاده در بخش سوم با عنوان شاکله علم منطق، پس از سر آغازی کوتاه که جمع بندی دو بخش پیشین است، گام‌های منطق را متناظر با آنچه هگل در کتاب علم منطق آورده شرح می دهد و این فصل را به پایان می رساند.

فلسفه طبیعت عنوان اثر دیگری از هگل است که فصل چهارم نیز به همین نام است. دکتر ذاکرزاده ترتیب فلسفه طبیعت پس از علم منطق را چنین شرح می دهد: پس از آنکه روند تکاملی و دیالکتیکی خداوند پیش از خلقت در منطق بیان شد، خداوند برای تحقق وجود خود از حیطة اندیشه محض خارج می شود و به روند دیالکتیکی ادامه می دهد. خداوند پیش از خلقت در ساختار مقولاتی به کمال می رسد و شامل کل مقولات امور

### هگل ضمن شرح فلسفه روح باور مولوی به وحدت وجود را به رویکرد هندی ترجیح می دهد.

جهان است که موضوع اندیشه اوست و هنگام خلقت موضوع از فاعل اندیشه؛ یعنی طبیعت از خداوند جدا می شود، اما از آنجا که طبیعت موضوع اندیشه خداوند است که از او خارج شده؛ پس طبیعت صورت دیگری از خداوند است و مانند او حرکت دیالکتیکی دارد.

ذاکرزاده به اقتضای آرای نیکلای هارتمن به حرکت گام به گام در طبیعت اشاره می کند؛ منشا این حرکت تکامل مفاهیم است که ضروری است، نه تکامل اشیای طبیعی که امری تصادفی است. روند دیالکتیکی در طبیعت که خصلت آن خارج از خویش بودن است، از بیرون به درون حرکت می کند. از این رو، در روند تکاملی طبیعت انواعی به وجود می آید از آن

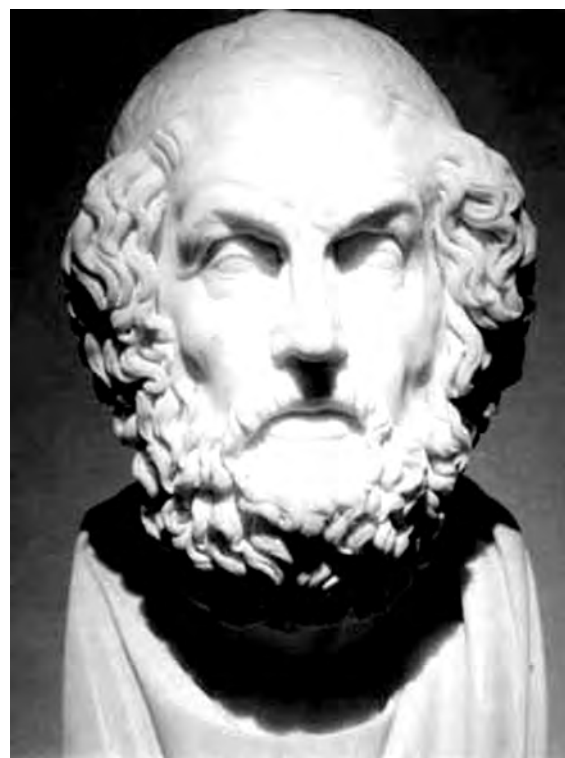
آشنایی هگل با اشعار شعرای شرق  
بویژه مولوی از طریق ترجمه  
رویکرت است. از این رو،  
در کتاب دایرة المعارف  
علوم فلسفی (۱۸۳۰)  
از رویکرد قدردانی  
می کند.





## هگل شاهنامه را با آثار حماسی هومر مقایسه کرده و بر اختلاف این دو از چند جهت انگشت تأکید گذاشته است؛ شاهنامه باز گوکننده شرایط ایران باستان است که دیگر موجود نیست. از این رو:

۱. نمی تواند مانند هومر آداب نوبنی برای مردمانش برقرار کند.
۲. نمی تواند اسطوره بسازد.
۳. نمی تواند بنیاد یک دولت ایرانی اسلامی باشد.
۴. نمی تواند مانند هومر سرمشقی برای خلق حماسه ای جدید باشد.



جمله افراد گیاهی و حیوانی و انسانی. فرد انسانی که نخست خود را در وحدت نزد دیگری نمی یابد، اما در مرحله روحی که می اندیشد، خود را نزد دیگری و در وحدت کامل می یابد و این چنین روح خود را از طبیعت جدا می کند.

فصل پنجم گزارشی است درباره فلسفه روح هگل با همین عنوان. این فصل مطابق اثر هگل از سه بخش کلی تشکیل شده است: ۱. روح ذهنی یا فاعلی یا روح فردی ۲. روح عینی ۳. روح مطلق. اما تقسیم بندی این کتاب و اثر هگل در باز مشاهده روند

دیالکتیکی طبیعت بهتر درک می شود. از این رو، ذاکرزاده یاد آور می شود که طبیعت روند تکاملی اش به مثابه پیش شرط روح شناخته شد، اما این شناختی تجربی است. از سوی دیگر طبیعت در روندی دیالکتیکی از روح خارج شده است. به سخن دیگر: روح مقدم بر طبیعت است. زیرا روحی که می اندیشد، می داند که طبیعت صورت خارجی روح است. بنابراین، «روح، حقیقت طبیعت است.»<sup>۸</sup> این مقدمه توجیهی است برای پیگیری روند دیالکتیکی روح در طبیعت. روح در وجود انسان با طبیعت پیوند می خورد و روند دیالکتیکی اش با روح فردی آغاز می شود. اولیت صورت روح پس از ورود به وجود انسان روان است که گزارش کتاب مطابق اثر هگل تحت عنوان انسان شناسی و روان شناسی مورد بررسی قرار گرفته است. سپس روح وارد پهنه اجتماعی می شود و از آنجا که مانند روح فردی درون ذهن فرد محدود نیست و در رابطه میان افراد است، روح عینی نام دارد.

دکتر ذاکرزاده مراحل روح عینی را بر مبنای کتاب خطوط اصلی فلسفه حقوق (۱۸۲۱) به این صورت تقریر می کند: الف) حقوق مجرد ب) اخلاق فردی ج) اخلاق اجتماعی. در روح عینی آزادی تحقق می یابد و روح تاریخی شکل می یابد. پهنه سوم، پهنه روح مطلق است. روح در طبیعت وحدت عین و ذهن را از دست داد و در روح ذهنی به خود بازگشت. اما همچنان

محصور به ذهن خویش بود. از این رو، وارد پهنه روح عینی شد. اما موضوع روح، خود روح نبود. در پهنه روح مطلق، روح به سه روش موضوع خویش می شود: الف) هنر ب) دین ج) فلسفه؛ و از آنجا که خود موضوع خود است، روح مطلق می شود.

عنوان فصل ششم، فلسفه تاریخ فلسفه است. این فصل شامل یک درآمد و سه بخش می باشد که این سه بخش متناظر با تقسیم بندی درسگفتارهای تاریخ فلسفه هگل است.

دکتر ذاکرزاده تاریخ فلسفه را از نظر هگل تاریخ تکامل اندیشه فلسفه و فلسفه تاریخ فلسفه را اندیشیدن به سیر تکاملی اندیشه در تاریخ می داند. روح می اندیشد و در جهت شناخت خویش حرکت می کند. از این رو، تاریخ فلسفه، تاریخ اندیشه اندیشه است. اندیشه ای که در طی تاریخ خود را می شناسد و چون خود موضوع خود است؛ پس آزاد است. پس از این رو، تاریخ اندیشه، تاریخ آزادی اندیشه است. گزارش نویسنده از اثر هگل نشان می دهد که فیلسوف آلمانی تاریخ فلسفه را به دو دسته تقسیم می کند: دوره باستان و دوره جدید؛ و قرون وسطی اگرچه در تقسیم بندی او جای دارد، اما به عنوان دوره ای میانی اهمیت آن دو دوره را ندارد. هگل فلسفه قرون وسطی را تنها در برابر این عقیده دوره جدید که خداوند امری ناشناختنی است، می ستاید.

نکته مهمی که دکتر ذاکرزاده در پایان این فصل بدان اشاره می کند و یکی از مسائل مورد توجه در فلسفه هگل است، پایان تاریخ فلسفه است. از نظر دکتر ذاکرزاده پایان تاریخ فلسفه هنگامی فرا می رسد که نبرد انسان با آگاهی نامحدود مطلق به پایان رسد؛ یعنی فرجام تلاشی که اندیشمندان برای شناخت تمامی حرکت تاریخ فلسفه از آغاز تا فلسفه هگل می کنند. او همچنین یادآور می شود که مراد هگل از پایان تاریخ فلسفه، این نیست که کاروان فلسفه با رسیدن به فلسفه من به پایان راه خود رسیده است، بلکه او تنها درباره حرکت تاریخ فلسفه تا زمان فلسفه خویش ادعا کرده است.

عنوان فصل هفتم، فلسفه دین است که در مقایسه با فصول دیگر از حجم کمتری برخوردار است. دکتر ذاکرزاده برای آنکه مفهوم دین برای خواننده در منظومه فکری هگل روشن تر شود، میان دو معنای دین تمایز می گذارد. یک معنای موسع دین - نامگذاری از من - در برابر معنای محدود آن که خود در کتاب بدین نام آورده است. «از نظر هگل جهان مراحل تکامل امر مطلق یا خداوند است و خداوند هستی دیگری غیر از آن هستی که در این تکامل نمایان می گردد ندارد.»<sup>۹</sup> از این رو، می توان اندیشه هگل را اندیشه ای دینی در معنای موسع در نظر گرفت، اما دین در معنای محدود آن؛ یعنی آگاهی شخص مؤمن به خداوند، به یاد خدا بودن، تسلیم او بودن، پرستش خداوند و به جای آوردن مناسک و مراسم دینی؛ موضوع فلسفه دین در این معنای اخیر است.

فصل هشتم، گزارشی از دیگر اثر هگل با نام فلسفه تاریخ است که مجموعه درسگفتارهای اوست و عنوان این فصل نیز به همین نام است. دکتر ذاکرزاده معتقد است که نظر هگل مبنی بر اینکه روح مطلق خرد است، در هیچ یک از زمینه های اندیشه

فلسفی او به اندازه فلسفه تاریخ دارای اهمیت نیست؛ خردی که بر کل جهان و بر تاریخ جهان حاکم است و چون ماده ای را بیرون خود ندارد و همه چیز را به وجود می آورد و حرکت می دهد. پس عامل حرکت روح در تاریخ است؛ حرکتی که ضروری است، نه تصادفی. زیرا عامل بیرونی ندارد. غایت این حرکت آزادی است. زیرا از نظر هگل روح در نفی چیزی است که آزدیش را تهدید می کند. به سخن دیگر: روح پس از ایجاد خود، خود را موضوع خود می کند و از این طریق از غیر خود آزاد می شود. در پایان فصل موضوع نسبت میان انسان و روح جهانی در تحقق مقاصد آن مطرح می شود. از نظر هگل فعالیت انسانها ابزار روح جهانی در تحقق مقاصدش است؛ اما کسانی که افراد واقعی تاریخ اند، قصد خرد را تعقیب می کنند و روح جهانی قصد فردی آن شخص را در خدمت خویش نمی گمارد، بلکه خود فرد قصد روح جهانی را قصد فردی خود می کند. از این رو، توده مردم از این افراد پیروی می کنند. به سخن دیگر: افراد تاریخی درک کردند که زمان چه می خواهد.

آخرین فصل کتاب با عنوان آرای هگل، درباره ادبیات، دین و تاریخ ایران باستان است که در سه بخش تقریر شده است. در بخش نخست با عنوان ادبیات ایران به آغازهای ظهور شعر فارسی در قرن نوزدهم نزد اروپائیان به ویژه ادیبان و شرق شناسان آلمانی مانند: شلگل، گوته، رویکرت، پورگشتال اشاره شده است. آشنایی هگل با اشعار شعری شرق بویژه مولوی از طریق ترجمه رویکرت است. از این رو، در کتاب دایره المعارف علوم فلسفی (۱۸۳۰) از رویکرت قدردانی می کند. هگل ضمن شرح فلسفه روح باور مولوی به وحدت وجود را به رویکرد هندی ترجیح می دهد. دایره المعارف علوم فلسفی ترجمه رویکرت از اشعار مولوی را به عنوان تقریر درستی از وحدت وجود ارائه کرده است. زنده یاد ذاکرزاده این اشعار را از آلمانی به فارسی ترجمه کرده و در کتاب خود گرد آورده است. در ادامه آرای هگل درباره شعر فارسی و یونانی و مقایسه آنها با یکدیگر؛ شباهت‌ها و تفاوت‌های شعر شرقی با اشعار رمانتیک تقریر شده است. در پایان این بخش به اختصار نظرات هگل درباره شاهنامه فردوسی بیان شده است. هگل شاهنامه را با آثار حماسی هومر مقایسه کرده و بر اختلاف این دو از چند جهت انگشت تأکید گذاشته است؛ شاهنامه بازگو کننده شرایط ایران باستان است که دیگر موجود نیست. از این رو:

۱. نمی تواند مانند هومر آداب نوینی برای مردمانش برقرار کند.
۲. نمی تواند اسطوره بسازد.
۳. نمی تواند بنیاد یک دولت ایرانی اسلامی باشد.
۴. نمی تواند مانند هومر سرمشقی برای خلق حماسه ای جدید باشد.

بخش دوم دین در ایران باستان است. این بخش همراه با بخش پایانی - تاریخ ایران ذیل مطالبی است که هگل در درسگفتارهای فلسفه تاریخ ارائه کرده است. ادیان در روند تکاملی خویش از هندویست و بودیست وارد ایران شدند. در ادیان هندو

خداوند براهمان است که انسان آن را به صورت موجودات طبیعی تصور می کند. زیرا خود فاقد تعین است. در دین ایرانیان خداوند سراسر وجودش نور است. از نظر هگل این نور تعین مشخصی ندارد، مثلاً خورشید نیست.

عنوان بخش پایانی این فصل، تاریخ ایران است. در ابتدای این بخش، تاریخ دین در ایران مورد توجه قرار گرفته است. هگل معتقد است که حرکت تاریخ در چین و هندوستان متوقف بوده است، اما به دلیل ظهور زرتشت در ایران، نوری در تاریخ ایران درخشیده است. «زیرا درخشش زرتشت، امری است که متعلق به حیطه آگاهی است و آگاهی نیز امور را روشن می سازد.»<sup>۱۰</sup> در ادامه کتاب به بیان جغرافیای ایران در اثر هگل می پردازد و ایران را دارای چهار جزء گوناگون می داند: ۱. ملت زنده ۲. آشوری ها، بابلی ها، مادها و پارس ها ۳. سوریه و آسیای نزدیک سامی ۴. سرزمین قوم یهود.

تفسیری که ذاکرزاده در فصل دوم از پدیده شناسی روح به دست می دهد، تفسیری مطابق متن است و برای درک روشن تر از شرح هارتمن نیز یاری جسته است. گرچه گذار او از برخی گامهای آگاهی جلوه آگاهی را در آن گام ها مبهم می کند، اما شاید تأکید او بیشتر بر روی مفاهیم بنیادین پدیده شناسی باشد. ترتیب فصول سوم، چهارم و پنجم؛ یعنی علم منطق، فلسفه طبیعت و فلسفه روح نشان دهنده توجه کانونی دکتر ذاکرزاده به تقسیم بندی دانش نامه علوم فلسفی است. گرچه جایگزین هایی برای این نظر می توان برگزید و این ترتیب را تغییر داد، اما به نظر می رسد گزینش این ترتیب از سوی ایشان برای خوانندگان تازه آشنای هگل گزینشی مناسب و بیشتر مطابق متن (دانش نامه) باشد.

به نظر می رسد، در بخش هشتم، عدم مطابقت تقسیم بندی کتاب با اثر هگل، هم نظم کلی کتاب را آشفته ساخته است و هم خواننده را در مطالعه این بخش اندکی سر در گم می کند. در پایان می توان با اشاره به کار ناشر کتاب، به کیفیت کتاب اشاره کرد که چندان در خور محتوای اثر نیست. از آن جمله، برخی اشکالات چاپی، کیفیت کاغذ و عدم تناسب قیمت کتاب با این وضعیت از چاپ بیش از همه به چشم می آید.

#### پی‌نوشت‌ها

۱. ص ۱۱.
۲. ص ۲۸.
۳. ص ۵۴.
۴. ص ۸۵.
۵. ص ۱۸۰.
۶. همان.
۷. ص ۱۸۱.
۸. ص ۲۵۷.
۹. ص ۳۱۱.
۱۰. ص ۳۹۵.

**اشاره:** کتاب تفسیر هیدگر از فلسفه هگل، نوشته آقای محمد زارع، در نوزدهمین دوره کتاب فصل به عنوان اثر شایسته تقدیر شناخته شد.

کتاب ماه فلسفه

### ۱. هگل و هیدگر در مقام فیلسوفان مدرنیته

مؤلف در بیان چرایی پرداختن به تفسیر هیدگر از هگل نوشته است که «برای درک عمیق تجدد (مدرنیته) و نسبت ما با آن احتمالاً منبع و مرجع مهمی جز آثار فیلسوفانی که تجدد را اندیشیده اند، در دست نیست.»<sup>۱</sup> به نظر وی «تبيين های ایدئولوژیک و جامعه شناسانه از تجدد در سطح و پوسته باقی می ماند و راهی به درون هسته تجدد پیدا نمی کنند. از این رو، به منظور فهم تجدد باید غرب را فهمید و برای فهم غرب باید فلسفه و سیر تحول تاریخی تفکر غربی را شناخت. دوره تجدد اما، مسبوق به هیچ سابقه ای در تاریخ بشر نیست. تجدد، رویداد و فرآیندی است که بر اساس فهمی جدید از وجود و انسان از زمان تجدید حیات فرهنگی غرب (رنسانس) به بعد و فقط در غرب عالم به وقوع پیوسته و سپس جهانی می شود. بنیانگذاران و سازندگان - چه بسا «خوابگرد» - تجدد، دانایان و متفکران آن دیار بوده اند. فرانسیس بیکن و رنه دکارت، فلسفه دوره جدید غرب را بنیان نهادند و این فلسفه در قرن نوزدهم و بیستم در هیأت علم و فن آوری، صنعت و نظام های سیاسی، مناسبات نوین اجتماعی، قانون، دموکراسی، آزادی، تفکیک قوا و غیره متحقق شد.»<sup>۲</sup>

نکته اما اینجاست که «هم مؤسسان غرب جدید، متفکران بوده اند و هم نخستین بار اصحاب فکر و اندیشه بودند که تجدد را موضوع و مسأله ای برای اندیشیدن تشخیص دادند... هگل گفته است که فلسفه همواره دیر از راه می رسد، تفکر هگل در باب تجدد نیز بعد از تثبیت و نهادینه شدن آن آغاز شده است.»<sup>۳</sup> از این رو، فلسفه هگل بنا به رأی بزرگانی چون یورگن هابرماس، که خود از مدافعان تجدد است و از پروژه ناتمام مدرنیته سخن می گوید، فلسفه تجدد است. هیدگر نیز تجدد را می اندیشد، ولی نگاه او با نگاه هگل تفاوتی بنیادی دارد.

آنچه ضرورت پرداختن به اندیشه فیلسوفانی چون هگل و هیدگر را دوچندان می کند، آن است که «بسیاری از مسائل نظری و عملی بشر متجدد در تفکر این دو متفکر بحث شده است و حقیقت غرب متجدد را در تفکر این متفکران می توان یافت. غرب جدید و مظاهر و محصولات بسیار متنوع و مختلف آن اعم از علم، فن، اقتصاد، هنر، سیاست و غیره همه فرع بر اصل فلسفه جدیدند. اکنون که ما ایرانیان در دوره جهانشمولی غرب متجدد زندگی می کنیم و حیات جمعی و فردی ما خواه ناخواه متجددانه است، می توان گفت که مسأله هگل و علی الخصوص هیدگر، همچنان مسأله ما نیز است، گرچه مضامین و دردهایمان به جهت اینکه دارای لایه هویت سنتی نیز می باشیم، مضاعف باشد.»<sup>۴</sup> نویسنده کتاب معتقد است که هیدگر، برای فهم و شناخت تجدد و غرب اهمیت بیشتری نسبت به هگل دارد. چرا که وی

# فلسوفی هگلی یا متفکری در انتظار

شیماجر جانی

Shimajorjai138@gmail.com



تفسیر هیدگر از فلسفه هگل،  
محمد زارع،  
تهران: کویر،  
۱۳۹۰

«تمام حیات فکری خویش را در قرن بیستم زیسته و به همین جهت ریشه ها، مبانی، گره ها، معضلات و حتی آینده تجدّد را اندیشیده است. اگر هگل در تجدّد، ابعاد خوشایندی مانند عقلانیت فزاینده در حیات اجتماعی، آزادی های فردی، نظام های اقتصادی جدید، دولت عقلانی و غیره را می بیند، هیدگر به روی دیگران توجه دارد و نگران بُعد اراده گرایانه و سلطه جویانه تجدّد، یعنی سلطه بر زمین، چیرگی بر طبیعت و تخریب آن و بهره برداری از عالم و آدم به مثابه متعلق (ابژه)، براساس اراده به سوی قدرت همان فاعل شناسایی خودبنیاد (سوژه) ای است که در فلسفه هگل به اوج خود رسیده است. درحالی که هیدگر درباب اراده به سوی قدرت منطوی در ذات فناوری داد سخن می دهد، هگل نتوانست به ذات حقیقی تجدّد و فناوری پی ببرد و مطابق نظر هیدگر این بیشتر به حوالت وجود مربوط است تا ضعف و ناتوانی فکری هگل.»<sup>۵</sup>

هیدگر، بنابه عقیده نویسنده کتاب، مهمترین مؤلفه و ویژگی تجدّد را سوژه کنیویته (خود موضوعی بشر) می داند که در مرکز فلسفه هگل قرار گرفته است. البته متفکرانی چون هربرت مارکوزه و هابرماس (از متفکران مکتب فراکفورت) نیز از موضع دفاع از تجدّد از همین رأی دفاع کرده اند. «از نظر هیدگر، نقطه اوج این معنا که آدمی در دوره جدید بر اساس خودآگاهی، مبنا و معیار حقیقت شده، در فلسفه هگل است. دو الگوی انسان در دنیای فناورانه معاصر ما؛ یعنی «مهندس» و «کارگر»، حاصل و ثمره فلسفه جدید و اندیشه دوره روشنگری اند که نقطه کمالش فلسفه هگل است. هیدگر با بیان این معنا که سوژه کنیویسم در فلسفه هگل به اوج خود و مابعد الطبیعه در آن به تمامیت خودش رسیده است، در واقع پایان فلسفه را اعلام می کند و اندیشیدن به گونه دیگر را تکلیف و وظیفه تفکر آینده می داند. وی در طریقت فکری خویش در انتظار انسانی است که روزی در آینده با زمین و طبیعت انس و الفتی شاعرانه و شبان وار داشته باشد.»<sup>۶</sup> حاصل آنکه به نظر نویسنده وجه انتخاب عنوان کتاب آن است که «اگر هگل نماد فکری تثبیت و تفسیر تجدّد در فلسفه اش است، هیدگر مظهر فکری نقد و واکاوی تجدّد است. سرّ و سبب انتخاب این موضوع برای رساله نیز در همین معنا نهفته است که با «تفسیر هیدگر از فلسفه هگل» زمانه خود را در حد توان و امکاناتمان عمیقتر بشناسیم.»<sup>۷</sup>

موضوع این رساله از زمان خود هیدگر مورد توجه محققان و فلاسفه بوده و کسانی چون: هانس گئورگ گادامر، ژان بوفره، دیوید کلب، دنیز اشمیت، پرویز عماد، مایکل گلیسی، دومیک ژانیکو و کاترین مالا بو به این بحث پرداخته اند. اما در محافل فلسفی ایران یک کتاب و حتی یک مقاله تألیفی به این بحث نپرداخته است.<sup>۸</sup> به نظر مؤلف با اینکه آثاری از این دو فیلسوف ترجمه شده، ولی به سبب ترجمه های اغلب نامفهوم شان، از فلاسفه بدشانس در ایران هستند.

## ۲. «گفتگوی متفکرانه یا اعمال خشونت در تفسیر»

بعد از پیشگفتار که برخی مطالب آن نقل شد، مقدمه کتاب با عنوان بالا آغاز می شود. «به اعتقاد هیدگر در فلسفه هگل، مابعدالطبیعه غرب به تمامیت بسط خود و سوژه کنیویسمی می رسد که از دوره دکارت آغاز شده است. فاعل شناسایی خودبنیاد (سوژه)،

بر مبنای آنکا و یقین به خویشستن مطلق و مستقل همچون نامتناهی در نظام دانش هگل به استغنائی کامل خود نایل می شود و سوژه در مطلق شدن خویش نوعی تشبّه و همانندی به خدا پیدا کرده و حتی می توان گفت که جای خدا را می گیرد و لذا تصور خدایی بیرون از مطلقیت فاعل شناسایی خودبنیاد دشوار می شود. به دیگر سخن، خداگونه شدن بشر و بشرگونه شدن خدا در فلسفه هگل روی می دهد... هیدگر، هگل را نماد پایان مابعدالطبیعه غرب و یونانیان را نماد آغاز آن تلقی می کند.»<sup>۹</sup>

مسأله این کتاب آن است که نخست معنای ادعای بزرگ و تأمل برانگیز هیدگر درباب تاریخ مابعدالطبیعه را دریابد و در گام بعد بررسی کند که مراد و مقصود وی از ترسیم چنان چهره ای از هگل چیست و اینکه آیا او در ترسیم آن کامیاب است؟ نکته مهمتر آنکه آیا هیدگر چنانکه برخی مفسران پنداشته اند، نتوانسته است علی رغم انتقادات جدی بر هگل، گریبان ذهن و زبان خود را از امپراطوری فکر هگلی رها کند؟ و آخر «اینکه رسوخ و نفوذ به دل مابعدالطبیعه و غلبه بر آن از طریق گام به عقب و براساس تفسیر فلسفه هگل چگونه صورت می گیرد؟»<sup>۱۰</sup>

مؤلف کوشیده است تا به تفصیل به نحوه مواجهه هیدگر با هگل بپردازد. بدین منظور به ترتیبی تاریخی به نقل، بازسازی و تحلیل تفاسیر هیدگر بر فلسفه هگل پرداخته است. ویژگی عمده تفاسیر هیدگر بر هگل آن است که در این تفاسیر، «خود را به عنوان یکی از طرفین جدی گفتگو تلقی کرده و از موضع مستقل یک صاحب نظر، با هگل مواجه گردیده است.»<sup>۱۱</sup> ادعای اصلی کتاب آن است که «برخلاف اغلب مطالعات انجام گرفته در دهه های اخیر که کوشیده اند تا با نادیده گرفتن بخش قابل اعتنائی از متون هیدگر اثبات کنند که هگل بر تفکر هیدگر تفوق دارد، نشان دهد که هیدگر از طریق تفسیر فلسفه هگل نتوانسته به درون مابعدالطبیعه نفوذ کند. ادعاهای بزرگش درباب هگل را به کرسی بنشانند و خود را از سلطه تفکر هگلی رها و در یک کلام از هگل عبور کرده و طریقت فکری خویش را به نحو جدا و مستقل طرح نماید.»<sup>۱۲</sup>

البته مؤلف کتاب در صدد انکار کلی تأثیر پذیری هگل از هیدگر نیست و به همین جهت در فصل آخر و ذیل عنوان «آیا هیدگر را می توان متفکری هگلی به شمار آورد؟» به بیان برخی اشتراکات و تشابهات میان این دو متفکر پرداخته، اما علی رغم ذکر این تشابهات، هیدگر صاحب تفکر مستقل تلقی شده است. در این کتاب «آن که بیشتر حضور دارد، هیدگر است تا هگل»<sup>۱۳</sup> و این با تلقی هیدگری از تفسیر سازگار است. در نظر هیدگر، تفسیر و گفت و گو تقریباً مترادف اند. به گفته نویسنده «در برخی محافل روشنفکری معاصر ایران، بویژه روشنفکری موسوم به روشنفکری دینی، نام هیدگر مترادف با غرب ستیزی، عقل گریزی، مخالفت با دموکراسی، حقوق بشر و... است.»<sup>۱۴</sup> درحالی که مؤلف با استناد به سخن جولیان یانگ، هیدگر شناس برجسته معتقد است که



مهدي غاهرمانی

## هیدگر، هگل را

### نماد پایان

### مابعدالطبیعه

### غرب و یونانیان را

### نماد آغاز آن

### تلقی می کند.

فرانسیس بیکن و  
رنه دکارت،  
فلسفه دوره  
جدید غرب را  
بنیان نهادند و  
این فلسفه  
در قرن نوزدهم  
و بیستم در هیأت  
علم و فن آوری،  
صنعت و نظام‌های  
سیاسی، مناسبات  
نوبین اجتماعی،  
قانون، دموکراسی،  
آزادی، تفکیک  
قوا و غیره  
متحقق شد.



فلسفه هگل  
بنا به رأی  
بزرگانی چون  
یورگن هابرماس،  
که خود از مدافعان  
تجدد است و  
از پروژه ناتمام  
مدرنیته سخن  
می گوید،  
فلسفه تجدید  
است.

«آدمی می تواند بخشی و چه بسا همه دعای محوری فلسفه هیدگر را بپذیرد و هیچ از پابندی اش به حقوق بنیادی بشر و شکل دموکراتیک حکومت کم نشود.»<sup>۱۵</sup> مضافاً بر اینکه شاهد عینی این سخن، شاگردان و متفکران تأثیرپذیر از هایدگرند که در عین وفاداری فکری/فلسفی، به آزادی های فردی، حقوق بشر و دموکراسی اعتقادی راستین داشتند، کسانی چون: ژان پل سارتر، هانا آرنتم، هربرت مارکوزه، ژک دریدا، پی یر بوردیو، امانوئل لویناس و کارل لوویت.

هیدگر در باز خوانی و تفسیر آرای فلسفی از یونان و قرون وسطی تا دوره جدید و معاصر، همواره تفکر خویش را اصل می گیرد. تفاسیر و در واقع گفتگوی هایدگر با فلاسفه غربی در بستر تاریخی آن از نوع تعلیقه و حاشیه نویسی به سبک قدما نیست. همین امر باعث شده تا برخی مفسران فلسفه غربی همچون ارنست کاسیرر و والتر کافمن، تفاسیر وی از تاریخ فلسفه را تحمیل رأی خود بر متون فلسفی بدانند تا شرح و تفسیر منصفانه و وفادارانه آن متون. والتر کافمن معتقد است که هیدگر در تفاسیری که از فلاسفه غربی ارائه می دهد: «چونان استاد تمام عیار خشونت و عوام فریبی ظاهر می شود و افکار خویش را با زور در دل متن جای می دهد و بر متن بار می کند.»<sup>۱۶</sup> هیدگر به این اعتراض واقف است و آن را از موضع تنبعات آکادمیک مرسوم وارد می داند، اما معتقد است که «گفتگوی متفکرانه» - که تفاسیر خودش از تاریخ فلسفه از هم جنس است - قواعد خاص خود را دارد و او هم در این فضا به بازخوانی و تفسیر فلاسفه پرداخته است. در مقدمه درسگفتارهایی که در نیمسال زمستان ۱۹۳۰-۳۱ به مناسبت تفسیر پدیدارشناسی روح هگل در دانشگاه فرایبورگ ارائه می دهد، از «خویشاوندی»-اصطلاحی هگلی- با فیلسوف به منظور مواجهه با او و فهم تفکر او سخن به میان می آورد و می گوید: «روح زنده در هر فلسفه ای نیاز به آن دارد که یک روح «خویشاوند» آن را از بطن فلسفه اش بیرون آورد و با صرف پژوهش تاریخی بی طرفانه و عاری از مؤانست و تفهم نمی توان با جان زنده فلسفه ای ارتباط برقرار کرد.»<sup>۱۷</sup> به نظر نویسنده کتاب، تفسیر هیدگر بر هگل برخلاف تلقی محققانی چون: کاسیرر و کافمن، «گفتگوی متفکرانه» است و نه «اعمال خشونت در تفسیر». رابطه هیدگر با فلسفه هگل دارای فراز و نشیب ها و افت و خیزهای معنا داری بوده است. به گفته خود هیدگر در طول «سالهای ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۴ به هگل و شلینگ علاقه وافری داشته است.»<sup>۱۸</sup> اما بعد از حدود یک دهه یعنی در درسگفتارهایی با عنوان هگل: منطق در ۱۹۲۵-۱۹۲۶ وجهه انتقادی هیدگر نسبت به هگل آرام آرام شکل می گیرد. هیدگر در مسائل اصلی پدیدارشناسی زبان به تحسین هگل گشوده و معتقد است که هگل آنچه را که امکان

دیدنش بوده است دیده، ولی در همان کتاب از ضرورت غلبه بر هگل به عنوان یک گام ضروری سخن می گوید.

### ۳. از فیلسوفی هگلی تا متفکری در انتظار

فصل اول کتاب به اولین و شاید جدی ترین موضوع - یعنی تفسیر هیدگر از تلقی هگلی در باب زمان - اختصاص دارد. جایی که انتقادات بنیادی هیدگر از هگل طرح می شود، در شاهکار هیدگر یعنی هستی و زمان است. در این کتاب، هیدگر تلقی هگل از زمان را فهمی عامیانه و شایع می داند که در طول تاریخ مابعدطبیعه متداول بوده است. هیدگر در اواخر وجود و زمان، در بند هشتاد و دوم به این بحث می پردازد. عنوان این بند به خوبی تقابل جدی هیدگر با هگل را می رساند: «مقابله ارتباط اگزستانسیال-وجود شناسانه زمانمندی، وجود حاضر(دازاین) و زمان جهانی با درک هگل از رابطه زمان و روح»، مؤلف ضمن اشاره به مباحث فلسفی در باب زمان از ارسطو تا هیدگر و نشان دادن مقام «زمان» در تفکر هگل، به تفصیل به این بحث می پردازد. از نظر هیدگر در تاریخ فلسفه تلقی ارسطویی از زمان پذیرفته شده و به همین جهت وجود، در افق مفهوم فرعی، هر روزینه و غیراصیل زمان اندیشیده شده و در نتیجه بنیاد تفکر وجود هرگز خود را به روی مابعد طبیعی نگشوده است.

«هیدگر مسأله وجود و زمان را در تقابل با آن چیزی می بیند که هگل در سرتاسر فلسفه اش کوشیده تا در باب زمان اثبات کند و این نظر خود را که «ذات وجود، زمان است» در تعارض آشکار با قول هگل می داند که «وجود، ذات زمان است» و... تفسیر هگل از مفهوم اصیل وجود چیزی جز وداع با زمان نیست. وداع با زمان برای رسیدن به روحی که ابدی است.»<sup>۱۹</sup>

فصل دوم کتاب به مواجهه هیدگر با کتاب پدیدارشناسی روح هگل اختصاص دارد. در ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۱ هیدگر به تدریس پدیدارشناسی روح می پردازد و در چند مسأله مهم و اساسی با هگل مواجه و وارد گفتگوی جدی می شود. پدیدارشناسی که مفسرانی چون پیترسینگر از آن به «حماسه فلسفی عظیم» یاد کرده اند،<sup>۲۰</sup> «نخستین بار در سال ۱۸۸۷ با عنوان نظام علم: بخش نخست، پدیدارشناسی روح منتشر شد. بنابراین، عنوان اصلی و جامع کتاب نظام علم بوده و پدیدارشناسی عنوان فرعی آن بوده است. هیدگر معتقد است که مضمون و محتوای اثر را تنها با توجه به این وظیفه - یعنی وظیفه ای که نخستین بخش در نظام علم و برای آن نظام دارد - می توان درک کرد.»<sup>۲۱</sup> هیدگر در درسگفتارهایش می کوشد تا به سؤالاتی از این دست پاسخ دهد که نظام علم تا چه حد نیازمند پدیدارشناسی روح به مثابه نخستین بخش آن است؟ و اساساً این عنوان فرعی به چه معناست؟

به نظر هیدگر از آن عنوان کامل می توان چنین استنباط کرد که نخستین بخش نظام علم خود علم است، یعنی پدیدارشناسی روح نخستین بخش علم را تشکیل می دهد. به نظر وی علمی که نظامش در اینجا مورد توجه است، «تمامیت برترین و اساسی ترین دانش، یعنی فلسفه است.»<sup>۲۲</sup> یعنی به همان معنایی که علم در آموزه علم فیشته دال بر آن است.<sup>۲۳</sup> بحث از رابطه میان فلسفه و علم از

روزگار دکارت تا هیدگر از خواندنی ترین مباحث کتاب در این فصل است. به اعتقاد هیدگر، نزد فلاسفه سنت ایدئالیسم آلمانی (فیشته، شلینگ و...) برخلاف نگاه فلاسفه نوکانتی که فلسفه را به خادمه و جاروکش علوم تقلیل می دهند، «علم بودن فلسفه به این سبب نیست که فلسفه باید توجیه نهایی برای همه علوم و همه شیوه های دانش فراهم کند فلسفه به این سبب که بنیاد علوم را فراهم می کند، دانش مطلق نیست، بلکه تا آنجا که می کوشد تا خود را به مثابه دانش مطلق بنیاد نهد، می تواند بنیادگذار باشد. اما بنیاد نهادن دانش مطلق کاری است که ربطی به مهیا کردن بنیاد برای علوم ندارد.»<sup>۲۴</sup> در پاسخ به این پرسش که آیا فلسفه، علم است؟ باید گفت که «هیدگر درک یونانی از فلسفه به مثابه علم را که به دست هگل کامل شده در تقابل با دریافت خویش از فلسفه به منزله پدیدارشناسی قرار می دهد و پدیدارشناسی را همچون علم وجود، یعنی وجودشناسی تلقی می کند.»<sup>۲۵</sup>

در اینجاست که هیدگر صریحاً این دیدگاه را که فلسفه علم است، رد کرده و معتقد است «مادام که فلسفه براساس الگوی مفهوم علم دقیق و متقن و برحسب بنیادگذاری دانش و علم تلقی شود، نمی تواند راه بازگشت به مسائل اساسی اش را پیدا کند.»<sup>۲۶</sup>

فصل سوم کتاب به «ناندیشیده های پدیدارشناسی روح: گفتگویی دیگرگونه با هگل» اختصاص دارد. هیدگر در سلسله نشستهایی در ۱۹۴۲-۱۹۴۳ به تفسیری فشرده و موجز از پدیدارشناسی هگل و مابعدالطبیعه (کتاب چهارم ونهم) ارسطو می پردازد که چکیده این مباحث با عنوان مفهوم تجربه هگل نخست در ۱۹۵۰ در مجموعه راه های جنگلی و سپس در جلد پنجم مجموعه آثار هیدگر تجدید چاپ می شود. هیدگر در این اثر «کوشیده است تا تفکر هگل را به تفکر خویش نزدیک سازد.»<sup>۲۷</sup> به تعبیر مؤلف می توان در این اثر به وضوح دید که مفاهیم کلیدی هیدگر همچون وجود و موجود، وجودشناسی و موجود شناسی، خودشان را بر متن مقدمه هگل تحمیل کرده اند تا آن را در جهت تفکر هیدگری معنا کنند.<sup>۲۸</sup>

هیدگر، «روح» یا «واقعیت» هگلی را به معنای هایدگری «وجود» تأویل می کند و «پدیدارشناسی روح را بر خلاف اکثر مفسران هگل، همچون اثری در وجودشناسی قرائت می کند.»<sup>۲۹</sup> وی که در درسگفتارهای ۱۹۳۰-۱۹۳۱ بر مبنای پرسش وجودی وجود و زمان یعنی با توجه خاص به دازاین، پدیدارشناسی روح را نقد و تفسیر می کند. در مفهوم تجربه هگل از وجهه تاریخ وجود که مسأله هیدگر متأخر است، بدان می نگرند. «تفسیر هیدگر در هر دو اثر از الگوی «گفتگوی متفکران» با یکدیگر تبعیت می کند و هدف بیشتر یافتن ناندیشیده های متفکران پیشین است تا درک اندیشیده های آنان.»<sup>۳۰</sup> انتقاد هیدگر از هگل، انتقاد از مابعدالطبیعه در کلیت آن است که در آن تفاوت میان وجود و موجودات فراموش شده و این فراموشی در یکی گرفتن وجود و موجودات در مفهوم جوهر (اوسیا) روی داده است.

فصل چهارم با عنوان «مابعدالطبیعه همچون وجود-خدا-شناسی» به سمینار هیدگر در ۱۹۵۷ در باب علم منطق هگل اختصاص دارد. «هیدگر در این درسگفتارها صریحتر و آشکارتر از

هرجای دیگری، تفکر خود را در استقلال کامل از تفکر هگل بیان کرده و گفتگو را به شکل «در نظر هگل... در نظر ما» ترتیب داده است.<sup>۳۱</sup> از نظر هیدگر، «در تفکر هگل، وجود واقعی و بالفعل، خدای مطلق است و همه موجودات و لوگوس از همان وجود مطلق تعین یافته اند. تفسیر نظری وجود عبارت است از وجود-خدا-شناسی. این عبارت نه تنها بدین معناست که خداشناسی (الاهیات) فلسفه را راه برده است، بلکه به این معنا نیز هست که فلسفه، خداشناسی به معنای الاهیات نظری و عقلانی است.»<sup>۳۲</sup> مقصود هیدگر از اصطلاح وجود-خدا-شناسی در فلسفه هگل آن است که خدا (تئوس) که به نحو منطقی و نظری تصور می شود، مسأله موجود به مثابه یک مسأله منطقی را از آغاز تا انجام راه می برد. از مباحث مهم این فصل، بحث تطبیقی در باب موضوع تفکر در نظر هگل و هیدگر، معیار گفتگو با تاریخ تفکر در این دو فیلسوف و خصیصه اصلی گفتگو در نظر هیدگر و هگل است. «نزد هگل و هیدگر گفتگو با سنت تاریخی، مستلزم ورود به نیروی تفکر پیشین است با این تفاوت که هیدگر آن نیرو را نه در آنچه قبلاً اندیشیده شده، بلکه در چیزی که اندیشیده نشده جستجو می کند.»<sup>۳۳</sup> به باور هیدگر برای تفکری که تفاوت ناندیشیده وجود و موجودات و ریشه این تفاوت را می اندیشد، نامی رسا و کافی در دست نیست و ریشه و منشأ تفاوت را نمی توان در درون قلمرو مابعدالطبیعه اندیشید. دشواری عمده این تفکر که باید به انتظار آن نشست، مربوط به «زبان» آن است. چراکه زبان موجود که زبانی فراگیر است، زبان گرانبار از تفکر مابعدالطبیعی است.

فصل چهارم به شرح و تحلیل اختلافات جدی هیدگر و هگل در موضوعاتی چون: وجود، زمان، حقیقت، تاریخ و فلسفه اختصاص دارد. وجود نزد هگل، «بی واسطه ترین و انتزاعی ترین مفاهیم است، اما برای هیدگر شایسته ترین موضوع برای تفکر است.»<sup>۳۴</sup> زمان نزد هگل صیوروت به شهود در آمده و تاریخ فرآیند ضروری از بازگشت روح به خودش است، اما برای هیدگر، زمان، افق استعلایی پرسش از وجود است و تاریخ، خود را همچون «توالی آزاد» حواله های تقدیری بدون ضرورت عقلانی نشان می دهد. «حقیقت» هم نزد هگل محصول نظر است، اما نزد هیدگر کشف و گشایش و ناپوشیدگی است، فلسفه نزد هگل به همان معنای فیشته ای کلمه، ساخت یا نظام علم است، اما نزد هیدگر فلسفه به منزله مابعدالطبیعه باید به فقر ذاتی پیشین اش نزول کند.<sup>۳۵</sup>

فصل پنجم با عنوان «نام یونانیان یادآور آغاز فلسفه و نام هگل یادآور انجام آن» به بحثی اختصاص دارد که هیدگر در ۱۹۵۸ در نشست اعضای فرهنگستان علوم هایدلبرگ ذیل عنوان «هگل و یونانیان» طرح کرده است. «عصاره نوشته های پیشین هیدگر در باب هگل و بویژه مفهوم تجربه هگل از نو بیان شده است.»<sup>۳۶</sup> هیدگر در این مقاله همسو با تفاسیر پیشین خود، «هگل را یک متفکر نودکارتی بزرگ معرفی می کند که هنوز گرفتار دام های مابعدالطبیعه قائل به محوریت فاعل شناسایی خود بنیاد است.»<sup>۳۷</sup> در این مقاله، «هیدگر، فلسفه هگل را انجام فلسفه یعنی مابعد الطبیعه می داند، فلسفه ای که با یونانیان آغاز و در فلسفه هگل

آنچه ضرورت  
پرداختن به  
اندیشه فیلسوفانی  
چون هگل و  
هیدگر را دوچندان  
می کند، آن است  
که بسیاری از  
مسائل نظری و  
عملی بشر متجدد  
در تفکر این دو  
متفکر بحث  
شده است و  
حقیقت غرب  
متجدد را در  
تفکر این متفکران  
می توان یافت.

نویسنده کتاب  
معتقد است که  
هیدگر، برای  
فهم و شناخت  
تجدد و غرب  
اهمیت بیشتری  
نسبت به هگل  
دارد. چرا که  
وی تمام حیات  
فکری خویش را  
در قرن بیستم  
زیسته و به همین  
جهت ریشه ها،  
مبانی، گره ها،  
معضلات و حتی  
آینده تجدد را  
اندیشیده  
است.

**در حالی که هیدگر  
در باب اراده  
به سوی قدرت  
منطوی در ذات  
فناوری داد سخن  
می دهد،  
هگل نتوانست  
به ذات حقیقی  
تجدد و فناوری  
پی ببرد و مطابق  
نظر هیدگر این  
بیشتر به حوالت  
وجود مربوط است  
تا ضعف و ناتوانی  
فکری هگل.**

به تمامیت خود می رسد.<sup>۳۸</sup> هیدگر به طور مکرر از تعبیری چون «پایان فلسفه» و «زوال فلسفه» سخن گفته است. منظور از پایان فلسفه نزد هیدگر چیست؟ پاسخ مؤلف آن است که پایان نه به معنای توقف و نه به معنای رسیدن به اوج کمال فلسفه است، بلکه به نظر می رسد مقصود هیدگر از پایان فلسفه آن است که «کل تاریخ فلسفه، در جایی آخرین امکاناتش را جمع می کند و پایان یعنی تجمع همه امکانات و این به معنای فعلیت یافتن همه قوا و استعدادهای نهفته مابعدالطبیعه است. از نظر هیدگر با ظهور مارکس و وارونه شدن مابعدالطبیعه به دست او، فلسفه به آخرین امکان خود دست یافت و به مرحله نهایی اش وارد شد.»<sup>۳۹</sup> با این وجود هیدگر در صدد است تا با اعلام «پایان فلسفه» راهی به تفکر نو بگشاید.

فصل ششم با عنوان «آیا هیدگر را می توان متفکری هگلی به شمار آورد؟» به طرح و نقد دیدگاه برخی فلاسفه و محققان بویژه در سنت فلسفی فرانسه و آلمان (گادامر، ژان بوفره، میشل هابیر و ژانیکو) اختصاص دارد که هیدگر را متفکری هگلی تفسیر کرده و معتقدند وی علی رغم جد و جهد فراوان نتوانسته است از پارادایم فلسفه هگلی عبور کند. در این سنخ تفاسیر اغلب به تفکر متأخر هیدگر یعنی تفکر بعد از گشت او که عمدتاً بر تاریخ وجود مبتنی است، توجه شده است. از مباحث مهم این بخش تطبیق دیدگاه هیدگر و هگل در باب تجدد (مدرنیته) است که ظاهراً تحلیلی از کتاب دیوید کلب با عنوان نقد تجدد (مدرنیته) محض در این باره است. نزد هگل و هیدگر، تجدد به زمانی گفته می شود که از نهضت اصلاح دینی (رفورماسیون) آغاز می شود و در عصر ما به نقطه اوجش می رسد.

تصویر هگل از تجدد که برای امروزیان تصویری شایع است، حول محورهایی چون عقلانیت فزاینده در زندگی، آزادی های فردی از نوع بورژوازی، نظام اقتصادی جدید، پیشرفت به سوی حکومت که در اصل و اساس عقلانی است، ترقیات در علم و معیارهای بهتر زیستن شکل می گیرد. هیدگر هم همین مقولات را البته بر حسب وضع عام و جهانی و جنبه فن سالارانه زندگی به گونه ای تفسیر می کند که برای فهم متداول و عرفی نامانوس است. هگل و هیدگر، مهمترین و آشکارترین مؤلفه تجدد را سوژکتیویته (خود موضوعی بشر) می دانند، اما هیدگر بیش از هگل بر «جنبه های سلطه جویانه و مستبدانه تجدد» تأکید می کند. «در مجموع می توان گفت که از نظر هیدگر هر چند هگل بسیاری از نشانه های وضع حقیقی تجدد را وصف کرده و بسیاری از علایم سیطره عام و جهانی تجدد را که امروز شاهدیم، دید، اما به هر حال به ذات تجدد و فناوری پی نبرد»<sup>۴۰</sup> و این بدان جهت بود که هگل، خود در درون حوالت مابعدالطبیعه گرفتار بود. مؤلف، کتاب را با این گفته گلن گری (در پاسخ به مفسرانی که هیدگر را هگلی می دانند) به پایان می برد که: «گاهی هیدگر را متفکری می دانند که راه هگل یا نیچه را ادامه داده است، اما خطای عظیم است که او را پیرو فیلسوفان پیشین بدانیم. او بدون اتکا به نظام های فکری گذشته فکر می کند و همواره در صدد عبور از نظام ها، نخله ها، مفاهیم و تصورات است.»<sup>۴۱</sup>

**پی نوشت ها**

۱. تفسیر هیدگر از فلسفه هگل، ص ۹.
۲. همان، صص ۹-۱۰.
۳. همان، ص ۱۰.
۴. همان، صص ۱۱-۱۰.
۵. همان، ص ۱۱.
۶. همان، ص ۱۲.
۷. همان، صص ۱۳-۱۲.
۸. همان، ص ۱۴. البته اخیراً، بعد از چاپ و انتشار کتاب مورد بحث در این مقاله، کتاب مهم گادامر در این باب منتشر شده است: دیالکتیک هگل: پنج جستار هرمنوتیکی، هانس گئورگ گادامر، ترجمه مهدی فیضی، رخداندو، ۱۳۹۰.
۹. همان، صص ۱۴-۱۵.
۱۰. همان، ص ۱۵.
۱۱. همان.
۱۲. همان، ص ۱۶.
۱۳. همان.
۱۴. همان، ص ۱۷.
۱۵. همان، صص ۱۷-۱۶.
۱۶. همان، ص ۲۰.
۱۷. همان، ص ۲۱.
۱۸. همان، ص ۲۳.
۱۹. همان، ص ۹۶.
۲۰. همان، ص ۹۷.
۲۱. همان، ص ۱۰۰.
۲۲. همان، ص ۱۱۱.
۲۳. همان.
۲۴. همان، صص ۱۱۳-۱۱۲.
۲۵. همان، ص ۱۱۵.
۲۶. همان.
۲۷. همان، ص ۱۸۳.
۲۸. همان، ص ۱۸۴.
۲۹. همان.
۳۰. همان.
۳۱. همان، ص ۲۴.
۳۲. همان، ص ۲۳۱.
۳۳. همان، ص ۲۴۰.
۳۴. همان، ص ۲۶۶.
۳۵. همان، صص ۲۶۷-۲۶۶.
۳۶. همان، ص ۲۶۹.
۳۷. همان.
۳۸. همان، ص ۲۷۰.
۳۹. همان، ص ۲۷۱.
۴۰. همان، صص ۳۲۲-۳۲۱.
۴۱. همان، ص ۳۲۴.



کتاب مذکور به شکلی بسیار ساده و گویا و در حجمی کم نگاشته شده، با این وجود، بسیاری از نکات مهم و کلیدی پدیدارشناسی روح هگل را در بر گرفته و بخوبی بیان نموده است. ضمن اینکه از حاشیه پردازی های بی مورد که حاصلی جز مغشوش نمودن ذهن خواننده ندارد، پرهیز شده است. شیوه نگارش کتاب به صورت پاراگراف های جداگانه و شماره گذاری شده همانند خود کتاب پدیدارشناسی و تفاسیر مهمی از آن من جمله کتاب استیس می باشد که شیوه جالبی است و ناخودآگاه خواننده را به یاد متن اصلی می اندازد.

نکته مهم دیگر اینکه کتاب گرچه ناتمام می نماید لیکن کلید خوبی جهت ورود به پدیدارشناسی روح است. زیرا به شکلی قابل فهم و به تدریج خواننده به درون پدیدارشناسی یا به عبارت بهتر جهان هگلی رهنمون می گردد. حال با توجه به مطالب گفته شده نکاتی در آن به چشم می خورد که به نظر می رسد بیان آن ها در سهولت یادگیری مطالب کتاب مساعدت نماید:

۱. قبل از هر چیز آن چه که خودنمایی می کند، انتخاب نام کتاب است، " تأملات هگلی ". تأمل در زبان فارسی به معنای فکر کردن، اندیشه کردن، درنگ کردن، دقت کردن در امری، دوراندیشی و... می باشد. در ترجمه هایی که از متون فلسفی موجود است، تأمل معادل دو واژه انگلیسی قرار گرفته است:

اول) Meditation که تأملات مارکوس اورلیوس<sup>۲</sup> و دکارت<sup>۳</sup> در این میان معروف می باشند. اگر تأمل معادل با این واژه بکار رفته باشد، در واقع نویسنده صرفاً جهت پیروی از سنت فلسفی این عبارت را بکار برده است.

دوم) Reflection از آن جایی که عمده صاحب نظران و منتقدان فلسفه هگل معتقدند پدیدارشناسی روح شامل مراحلی است که روح در صیرورت خویش آگاهی است که بر خویش وقوف می یابد یا به عبارت بهتر آگاهی آگاهی صورت می پذیرد، یعنی خود آگاهی و به زعم خود نویسنده " آگاهی آگاهی از آگاهی"<sup>۴</sup> و نیز با تعبیری که از شعور نموده است یعنی " آگاهی که تأمل و تعمق می کند "<sup>۵</sup>. پس تأمل در واقع آگاهی یا تفکری است که علاوه بر وقوف به اعیان به خود نیز وقوف می یابد، لذا معنای عمیقی به این نام گذاری می بخشد و بهر شکل نشانگر حسن سلیقه نویسنده است.

۲. در خصوص زیرعنوان یا نام دوم کتاب تحت عنوان " درس هایی درباره پدیدارشناسی ذهن هگل " می بایست نکاتی را متذکر شد. واژه Geist در زبان آلمانی به معنای روح، روان، شبیح، جن، ذهن، نیروی عقلانی و غیره می باشد که لغت انگلیسی Ghost به معنای شبیح و روح با آن هم ریشه است. قبلاً از کلمه انگلیسی Mind که هم به معنی نفس است و هم ذهن در مقابل Geist استفاده می شد. لیکن در ادبیات فلسفی امروز

## تأملی در تأملات هگلی

فرهاد ناطقی



تأملات هگلی  
(درس‌های درباره پدیدارشناسی ذهن هگل)  
نوشته رامین جهاننگلو،  
تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.

در این کتاب موضع گیری هگل در مقابل ایده آلیسم کانت که موضوعی رئالیستی عنوان گشته به خوبی روشن نشده است. همان طور که معروف است فلسفه هگل خود ایده آلیسم مطلق نام گرفته است. بهتر بود انتقاد هگل مختصراً عنوان می شد تا اختلاف ایده آلیسم این دو کمی مشخص می شد. هگل مقولات کانت را سوژکتیویستی می دانست. زیرا معتقد بود کانت در مقولات خود مسئله وجود را مدنظر قرار نداده است. در حالی که هگل معتقد است وجود مقوله نخستین و به عبارت بهتر مقوله المقولات است.

انسان که فردیت او در نظام هگلی محو شده، کلیتی است در دست تاریخ و یا روح که او را به سوی غایتی از پیش تعیین شده سوق می دهد.

۵. در درس پنجم و سیزدهم و به ویژه دایره دانش مطلق که در آخرین صفحه کتاب آمده است، جای توضیحی برای مفردات هگلی که در طول پدیدارشناسی بارها تکرار شده و نقش بسزایی دارند، خالی است. منظور هستی در خود (وجود فی نفسه)<sup>۱۶</sup> وجود بی تعین، ناشناختنی، و محض و مطلق که با عدم یکسان فرض شده است. هستی متعین<sup>۱۷</sup> که کیفیت و تعین یافته و از عدم جداگشته است و هستی برای خود (وجود لِنفسه)<sup>۱۸</sup> وجودی که کیفیت تام یافته کاملاً تعین و تحقق یافته است.

۶. نکته ظریفی که در درس پنجم صفحه ۴۲ پاراگراف ۲۵ و در تعاقب مورد فوق به چشم می خورد، این است که دازاین هگل با دازاین های دیگر یکسان فرض شده اند. درحالی که دازاین هگل برهه<sup>۱۹</sup> ای از بسط ایده و ناشی از دیالکتیک و صیورورت وجود فی نفسه با عدم است و دازاین های دیگر در مورد وجود خاص انسان یا به عبارت دیگر همان اگریستانس<sup>۲۰</sup> است.

۷. در درس سیزدهم، صفحه ۷۱ از پاراگراف ۶ به بعد نکته ظریف دیگری نهفته است. در مورد تعین یافتگی و چیز(شیء) یا به عبارت بهتر موجود، از واژه خاصیت<sup>۲۱</sup> برای تعین یافتن استفاده شده است که درست به نظر نمی رسد. در اینجا واژه کیفیت<sup>۲۲</sup> صحیح است.<sup>۲۳</sup> کیفیت در مقوله وجود و خاصیت در مقوله ماهیت (ذات) می باشد.

۸. در درس هفدهم، صفحه ۹۳ پاراگراف ۱۷ آزادی واقعی یا تحقق یافته در عینیت جهان با آزادی اندیشه مقایسه شده است. بهتر بود منظور هگل از آزادی واقعی یعنی جمله معروف «آزادی درک ضرورت است» و نیز منظور هگل از درک ضرورت یعنی «آنچه واقع و متحقق است، معقول و آنچه معقول، متحقق و واقعی» بیان می شد تا خواننده بهتر متوجه موضوع شده، دچار چالش نگردد.

۹. در درس دهم، صفحه ۶۰ پاراگراف ۵ به بعد، تشبیه پدیدارشناسی به تمثیل غار افلاطون کار بسیار جالبی است. چرا که غار افلاطون به دیالکتیک یا سیر انفسی انسان جهت دست یافتن به حقیقت پرداخته است و پدیدارشناسی به سیر انفسی یا صیورورت روح نسبت داده شده که با ملاحظاتی انسان را نیز در بر می گیرد.

۱۰. در درس هفدهم، صفحه ۹۲ پاراگراف ۱۱ انتقاد بجایی

Spirit که معنای روح می دهد، بکار می رود.<sup>۷</sup> البته در پدیدارشناسی هم ذهن و هم روح می تواند مطرح باشد. اگر ذهن را به معنی نوعی آگاهی جهانی یا عقل کیهانی در نظر بگیریم، بیانگر این نکته است که امکان دارد هگل شبیه به هرمس می اندیشیده است. هرمس معتقد بود خداوند عقل کیهانی را آفریده است و عقل کیهانی، خود کیهان و زمان و تغییر را می آفریند.<sup>۸</sup> اما با توجه به تعابیری که خود هگل در باره روح جهان، روح مینوی و... بکار برده و نیز روح مطلق، به عنوان خودآگاهی خداوند<sup>۹</sup>، به نظر می رسد هگل در معنای روح به شلینگ نزدیک است که می گفت: «روح طبیعت نا مرئی و طبیعت روح مرئی است.»<sup>۱۰</sup> بنابر این بهتر می بود که از پدیدارشناسی روح به جای ذهن استفاده می شد.

۳. در قسمت مقدمه، صفحه ۱۶ نویسنده به موضوع مهمی در خصوص فلسفه حق هگل اشاره می کند: «جغد مینروا هنگام غروب به پرواز در می آید.» برخلاف تفسیری که نویسنده در این باره ارائه داده است، اغلب صاحب نظران معتقدند تشبیه جغد مینروا در باره موضوع سیاست و دولت است و هگل فیلسوفی است که برای این موضوع اهمیت شایان توجهی قائل است و نه تنها آن را یک امر روزمره و سهل اندیشانه ندانسته، بلکه از دولت به عنوان رژه خداوند بر روی زمین یاد کرده<sup>۱۱</sup> و آن را تا حد الوهیت بالا برده است. از آن به عنوان مثال خدایی<sup>۱۲</sup> و دولت خدایی نام می برد و آن را اوج کمال و وسیله تحقق آزادی می داند.<sup>۱۳</sup> لذا تعبیر صحیحی که از مفهوم جغد مینروا می توان فهمید این است که گرچه هدف فیلسوف فهم واقعیت است لیکن فلسفه سیاسی یک فیلسوف در دوران پختگی او که در واقع دوران پختگی یک فرهنگ است، پدیدار می شود.<sup>۱۴</sup>

۴. با توجه به آنچه در مقدمه صفحات ۱۷ و ۱۸ و کل درس چهارم و درس ششم صفحه ۴۶ پاراگراف ۱۱ و درس دهم صفحه ۵۹ پاراگراف ۱ و... عنوان داشته شده است، از دید نویسنده، پدیدارشناسی روح و تاریخی که هگل از آن سخن می گوید، مربوط به انسان و آگاهی انسان است. گرچه انسان به عنوان موجودی آگاه، مظهر روح است و نقش اساسی را در خودآگاهی روح بازی می کند و به عبارت بهتر این روح بر خلاف خدای ادیان، خدایی است که به عنوان روح کیهانی تنها از راه انسان زندگی می کند و انسان محمل گریز ناپذیر هستی روحانی این خدا به عنوان آگاهی است. لیکن این روح با روح انسانی قابل قیاس نیست و به هیچ روی فروکاستنی به انسان نیست.<sup>۱۵</sup> به نظر می رسد



نکته‌ی ظریفی که در کتاب به چشم می‌خورد، این است که دازاین هگل با دازاین هایدگر یکسان فرض شده‌اند. در حالی که دازاین هگل برهه‌ای از بسط ایده و ناشی از دیالکتیک و ضرورت وجود فی‌نفسه با عدم است و دازاین هایدگر در مورد وجود خاص انسان یا به عبارت دیگر همان اگزیستانس است.



۴. هرمتیکا گزیده‌هایی از متون هرمسی حکمت مفقوده فرعونان، فرک، ت و گندی، پ، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نشر مرکز ۱۳۸۴
۵. هگل و جامعه مدرن، تیلور، ج، ترجمه منوچهر حقیقی راد، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
۶. خداوندان اندیشه سیاسی، لین و لنکستر، ترجمه علی رامین، جلد سوم، تهران، امیرکبیر ۱۳۶۲
۷. تاریخ فلسفه، جلد هفتم، از فیخته تا نیچه، کاپلستون، ف، ترجمه داریوش آشوری، تهران، سروش و علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۸. ناخشنودی آگاهی در فلسفه هگل، وال، ژ، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه ۱۳۸۷.

#### پی‌نوشت‌ها

۱. فرهنگ اصطلاحات فلسفه.
2. Marcus Aurelius.
3. Descartes.
۴. ص ۸۵ پ ۹.
۵. ص ۸۲ پ ۱۶.
۶. فرهنگ فلسفی هگل، ص ۵۷۳.
۷. هرمتیکا گزیده‌هایی از متون هرمسی حکمت مفقوده فرعونان، صص ۹۳ و ۱۱۳.
۸. فرهنگ فلسفی هگل صص ۵۷۸ و ۵۷۶.
۹. هگل و جامعه مدرن، صص ۲۷-۲۸.
۱۰. فرهنگ فلسفی هگل ص ۵۸۵.
11. Divine Idea.
۱۲. خداوندان اندیشه سیاسی، صص ۳۰-۴۰.
۱۳. تاریخ فلسفه، جلد هفتم، از فیخته تا نیچه، صص ۲۱۶.
۱۴. هگل و جامعه مدرن، صص ۲۷-۲۸.
15. Being in itself.
16. Dasein.
17. Being for itself.
18. Momennt.
19. The Existence.
20. Property.
21. Quality.
۲۲. فرهنگ فلسفی هگل، ص ۴۹۸.
۲۳. ناخشنودی آگاهی در فلسفه هگل.

از تفسیر مارکسیستی خدایگان و بنده انجام شده است. البته منظور نگارنده این مقاله مخالفت با مارکسیست های هگلی یا هگلیان چپ و جانبداری از هگلیان راست نیست. تندروی بعضی از چپ‌گرایان هگلی شخصیت این فیلسوف را در سایه مارکس و در محاق قرار داده است. تا جایی که هر جا صحبت از هگل می‌شد، همه به یاد کمونیسم می‌افتادند. کوژو تا جایی پیش رفت که هگل را هم مارکسیست می‌خواند.

۱۱. در درس هجدهم، صفحه ۹۹ پاراگراف ۱۴ به بعد موضع گیری هگل در مقابل ایده آلیسم کانت که موضعی رئالیستی عنوان گشته به خوبی روشن نشده است. همان طور که معروف است فلسفه هگل خود ایده آلیسم مطلق نام گرفته است. بهتر بود انتقاد هگل مختصراً عنوان می‌شد تا اختلاف ایده آلیسم این دو کمی مشخص می‌شد. هگل مقولات کانت را سوپراکتیویستی می‌دانست. زیرا معتقد بود کانت در مقولات خود مسئله وجود را مدنظر قرار نداده است. درحالی که هگل معتقد است وجود مقوله نخستین و به عبارت بهتر مقوله المقولات است.

۱۲. به نظر می‌رسد نویسنده نگاهی گذرا به موضوع آگاهی ناخشنود (شوربخت) داشته است. در حالی که صاحب نظرانی از جمله ژان وال<sup>۳۴</sup> هستند که آن را مهمترین موضوع پدیدارشناسی عنوان داشته حتی پا را فراتر نهاده این کتاب را سرگذشت آن می‌پندارند. بدین لحاظ که پدیدارشناسی در مورد تاریخ است و تاریخ، تاریخ انسان است و انسان موجودی است که آگاهی در او ناخشنود است و آن گاه که به تدریج آزادی واقعی او (که بسیاری آن را آزادی نهایی بشر از طبیعت تفسیر می‌کنند) تحقق یابد، از شوربختی به سعادت می‌رسد.

۱۳. نویسنده در پاورقی های کل متن معادل بعضی از واژگان تخصصی را به آلمانی و بعضی دیگر را به انگلیسی آورده است. اگر در کنار معادل های آلمانی واژه های انگلیسی آن نیز آورده می‌شد، اغلب خوانندگانی که با زبان آلمانی آشنایی ندارند می‌توانستند از معادل های انگلیسی آن بهره مند شوند.

#### منابع و مأخذ

۱. فرهنگ فارسی عمید
۲. فرهنگ اصطلاحات فلسفه، بابایی، پ، تهران، انتشارات آگاه.
۳. فرهنگ فلسفی هگل، اینوود، م، ترجمه حسن مرتضوی، مشهد، نشر نیکا ۱۳۸۸.

کارل لویوت در کتاب از هگل تا نیچه می نویسد: «به نظر هگل، تاریخ فلسفه، فرآیندی در امتداد یا در خارج از جهان نیست، بلکه «قلب تاریخ جهان» است. مطلق به شکل «روح جهان» که جوهر آن حرکت و از این رو تاریخ است، به یکسان بر هر دو مسلط است.» روح در حرکت دیالکتیکی خود در بستر تاریخ در پی رسیدن به دانش مطلق است. دانش مطلق یادآوری تمام اشکالی است که روح در طی این فرآیند دیالکتیکی به خود گرفته یا بهتر است بگوییم در قالب آن اشکال ظاهر شده است. در این سیر دیالکتیکی هیچ چیز از بین نمی رود، بلکه از صورتی به صورت دیگر متحول می شود. لذا «آغاز همان انجام است» با این تفاوت که انجام از خلال تاریخ گذر کرده و امکانات درونی اش راه که در حالت مضمهر بود، به ظهور رسانده است. روح، نهادی است نا آرام که یک دم آرامش و سکون در آن متصور نیست. آنچه روح به دنبال آن است عبارت است از خود آگاهی که از طریق نیل به آزادی محقق می شود. لذا تاریخ از نظر هگل، پیشرفت آگاهی از آزادی است.

از نظر هگل، فلسفه، عین تاریخ آن است و جدا کردن این دو امکان پذیر نیست. نظام های فلسفی اشکال و صورت های (Gestalten) گوناگون روح در ادوار تاریخی گوناگون اند که بسته به شرایطی خاص، ظرفیت ها و توانمندی های خود را آشکار می سازند. از این رو «فلسفه، زمانه آن است، بدان گونه که با اندیشه آدمی دریافته شود.» سیر دیالکتیکی روح رفع و وضع توأمان است که هگل آن را با مفهوم *Aufhebung* توضیح داده است. فعل *aufheben* فعلی متضاد است که معادلی در زبان های دیگر ندارد. این فعل به معنای رفع و در عین حال وضع چیزی است. این اصطلاح در نظام فلسفی هگل اصطلاحی کلیدی و مهم است. روح در وضعیت استقرار خود ضد خود را در دل خویش می پرورد و با آن وارد حرکتی دیالکتیکی می شود و با رفع و وضع خویش به مرحله ای دیگر گذر می کند. با این که روح در این مرحله بقایای مرحله پیشین را هنوز حفظ کرده، اما دیگر آن چیزی نیست که در ابتدا بود. این فرآیند خود-تخریبی روح تا رسیدن به خودآگاهی مطلق که همان دانش مطلق است، ادامه می یابد.

عامل اصلی این حرکت، تضاد و شکافی است که حاصل شده است. از این رو هگل فیلسوف تضادها و شکافها است. زیرا بنا بر نظر او با پدیدار شدن تضادها است که نیاز به فلسفه سر بر می کشد. به نظر می آید این آموزه هگلی در باب تضاد و شکاف و نیاز به فلسفه برای پر کردن این شکاف است که توجه متفکران ایرانی را به ایدالیسم آلمان و خصوصاً فلسفه هگل جلب کرده است. از جمله این تضادها می توان به تضاد سنت و تجدد اشاره کرد که در این سالها مباحث زیادی را دامن زده است. کتاب هگل و فلسفه مدرن، تألیف دکتر علی مرادخانی نیز به نوعی با این مسأله مرتبط است. دغدغه نویسنده نخست در مقدمه کتاب خود را آشکار می سازد؛ آنجا که نویسنده «راه هگل» را «برای آنها که افتاده در تقابل سنت و مدرنیته اند، درس آموز» می داند. این دغدغه بار دیگر در صفحه ۹۸ کتاب به شکلی دیگر بازگو می شود: «هگل، تفکر غرب بالاخص دوره مدرن را از رؤیای اندیشه ترقی و تلقی خطی از مسأله ترقی خارج

## هگل و تاریخ فلسفه

مهدی میرابیان تبار

Mehdi.mirabian@yahoo.com



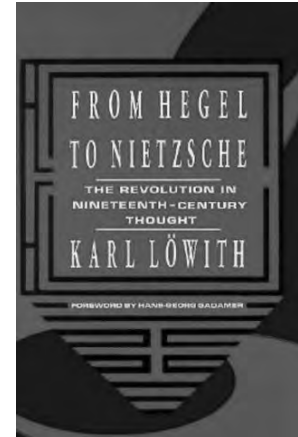
هگل و فلسفه مدرن،  
نوشته علی مرادخانی،  
تهران: مهر نیوشا، ۱۳۸۴.

ماکس وبر در کتاب پروتستانتیسم و روح سرمایه داری و کارل لوویت در کتاب معنا در تاریخ نیز این الگوی هگلی را بکار بسته و مدعی شده اند که تحول در مفاهیم الهیات مسیحی سبب ظهور آن چیزی گشته که به مدرنیته مشهور است. بنابراین هگل، وبر و لوویت هیچ کدام

به گسست های تاریخی باور ندارند و سیر تاریخ را خطی لحاظ می کنند.



کارل لوویت در کتاب از هگل تا نیچه می نویسد: به نظر هگل، تاریخ فلسفه، فرآیندی در امتداد یا در خارج از جهان نیست، بلکه «قلب تاریخ جهان» است.



کتاب در نوع خود کتابی است کم نظیر در زبان فارسی. کم نظیر از این جهت که در زبان فارسی کتابی که به تاریخ فلسفه هگل پرداخته باشد، سراغ نداریم جز ترجمه در سگفتارهای تاریخ فلسفه هگل پرداخته باشد، سراغ نداریم جز ترجمه در سگفتارهای تاریخ فلسفه که آن هم فارغ از اشکالات اساسی در ترجمه نیست.

هگلی می تواند افق های تازه ای را در جهت اتخاذ نگرش تاریخی به سنت و در عین حال نقد آن برای ما فراهم سازد یا خیر؟ پرسشی که در کتاب هگل و فلسفه مدرن مطرح نشده است.

اگر از این مطلب بگذریم، کتاب در نوع خود کتابی است کم نظیر در زبان فارسی. کم نظیر از این جهت که در زبان فارسی کتابی که به تاریخ فلسفه هگل پرداخته باشد، سراغ نداریم جز ترجمه در سگفتارهای تاریخ فلسفه که آن هم فارغ از اشکالات اساسی در ترجمه نیست. کتاب دکتر مرادخانی این ویژگی را دارد که اولاً به تاریخ فلسفه دوران جدید (دکارت، اسپینوزا، کانت، فیخته و شلینگ) پرداخته و ثانیاً مباحثی را که هگل در باب نظام های فلسفی این فیلسوفان بیان داشته، با زبانی به دور از تکلف ارائه نموده است. از دیگر ویژگی های این کتاب طرح مباحث همراه با انتقاداتی است که به آنها شده و نویسنده تلاش کرده در مواردی به انتقادات پاسخ دهد. لذا کتاب گزارش یا تلخیص صرف تاریخ فلسفه نیست.

اینکه پرداخت کتاب را به تاریخ فلسفه دوران جدید ویژگی آن لحاظ کردیم، در جهت کم اهمیت جلوه دادن تاریخ فلسفه یونان یا قرون وسطی نیستیم که این تلقی خود ناقض غرض هگل خواهد بود که فلسفه را با تاریخ آن یکی می داند. ولی از آنجا که ما امروزه درگیر با وضعیت حال دوران جدید هستیم، لذا این انتخاب بجا و شایسته می نماید. از این رو صرف نظر از اینکه آیا هگل می تواند الگو یا نمونه ای برای ما در جهت آشتی برقرار کردن میان سنت و تجدد باشد، باید اذعان داشت که پرداختن به فلسفه هگل می تواند به ما در شناخت اندیشه غرب یاری کند. این امر کمک می کند تا به جای نفی و انکار تمامیت غرب از روی جهل با آن وارد گفتگویی از سر همدلی شویم. غرب «دیگری» ما است و خودآگاهی ما در گرو به رسمیت شناختن (recognition) آن است و این مهم محقق نمی شود مگر متون فلسفی و آثار فرهنگی غرب با دقت و نه از روی تفنن مورد توجه قرار گیرند. کتاب هگل و فلسفه مدرن گامی است در این جهت.

ساخت و با دریافتی از عقل در معنای تاریخی آن، تفکر غرب را وارد دوره (سیکل) اکنون و گذشته کرد که در پی آن امکان جمع سنت و مدرنیته فراهم آمد.

از این رو به نظر می آید کتاب با پرداختن به «تاریخ فلسفه هگل» به دنبال ارائه الگو و مدلی است که در آن تقابل سنت و مدرنیته به نحوی خاص، رفع شده است و از اینجا است که این رفع به کار اکنون ما نیز می آید. ماکس وبر در کتاب پروتستانتیسم و روح سرمایه داری و کارل لوویت در کتاب معنا در تاریخ نیز این الگوی هگلی را بکار بسته و مدعی شده اند که تحول در مفاهیم الهیات مسیحی سبب ظهور آن چیزی گشته که به مدرنیته مشهور است. بنابراین هگل، وبر و لوویت هیچ کدام به گسست های تاریخی باور ندارند و سیر تاریخ را خطی لحاظ می کنند. اما در مقابل منتقدانی نظیر بلومبرگ نیز هستند که اساساً دوران جدید را یک گسست اساسی از هر آنچه در ذیل سنت و تفکر سنتی بود در نظر می گیرند و به دنبال اثبات «مشروعیت دوران جدید» اند. اما با توجه به همه این مسائل، وقتی به سنت خودمان بازمی گردیم، موانع بسیاری را پیش روی خود می بینیم که اساساً بهره گیری از الگوهای هگلی - وبری را اگر نگوئیم ناممکن که بسیار دشوار می سازند. از جمله آنها تفاوت های بنیادین در الهیات اسلامی و مسیحی است. الهیات مسیحی این امکان را به هگل می داد تا خدا را به مثابه امری فرا-زمان و فرا-مکان وارد تاریخ سازد و حرکت دیالکتیکی را بر او نیز اعمال کند، آموزه ای که در الهیات اسلامی اساساً کفرآمیز تلقی می شود. اگر در فلسفه هگل این امکان فراهم می شود که خدا به مثابه ایده ای نامتناهی و جدای از طبیعت رنگ تاریخ به خود بگیرد، پس تاریخی شدن سنت نیز امری نامعمول و غریب نخواهد بود؛ و دقیقاً با تاریخی شدن سنت است که امکان آشتی میان سنت و مدرنیته - که به زعم نویسنده کتاب، هگل توانسته آن را به انجام رساند - فراهم خواهد شد. لذا به نظر می رسد پیش از الگو قرار دادن هگل به عنوان فیلسوفی که توانسته بر تقابل سنت و مدرنیته فائق آید، باید ابتدا به این مسأله بپردازیم که آیا اندیشه

### اول

فیلسوف بزرگ، فیلسوفی است که پس از مرگش همچنان می‌نویسد، حتی بیشتر از آنچه در طول حیاتش نوشته است. این همان غلبه بر مرگ است، به اتکای نوشتن. او چگونه می‌نویسد؟ از رهگذر نوشته‌شدن، او لابه‌لای خطوط آنان که او را می‌نویسند، می‌نویسد، او در و به واسطه دیگری می‌نویسد. او چنان زیرک است که حتی به دست آنهایی که علیه او می‌نویسند نیز به نوشتن خود ادامه می‌دهد.

### دوم

میشل فوکو جایی گفته است که «تمامی دوران ما، از منطق‌اش بگیریم تا معرفت‌شناسی‌اش، چه از طریق مارکس یا از جهت نیچه، کوشیده است از سلطه هگل رها شود.»<sup>۱</sup> خود فوکو اما بهتر از هر کسی می‌دانست که حتی در آنچه اندیشیدن بر ضد هگل را برای ما ممکن می‌کند تا چه حد «عناصر هگلی» وجود دارد. احتمالاً حق با فوکو است وقتی که می‌گوید هرگونه تلاشی برای خلاصی از احاطه هگل «هنوز احتمالاً نیرنگی است که او به ما می‌زند»، و اگر این نیرنگ از جنس همان نیرنگی باشد که هگل گمان می‌کرد «عقل» در آن مهارتی چیره‌دستانه دارد، آن وقت همه مخالف‌خوانی‌ها با هگل چیزی نیست جز همان منفیتی که «عقل» از رهگذر نیروی آن خود را محقق می‌کند و صبرورت خود روح را پیش می‌اندازد. با این وصف، فلسفه هگل فلسفه‌ای زنده است، و فلسفه زنده باید بنویسد، چه به دست دوستانش و چه به دست دشمنانش.

### سوم

یکی از دوستان هگل کتابی نوشته که نشر روزبهان در پاییز ۱۳۹۰ آن را منتشر کرده است: آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح هگل. بد نیست نام این دوست را به خاطر بسپاریم چون بعدها، چه اینجا و چه جاهای دیگر، از او بیشتر خواهیم شنید: محمدمهدی اردبیلی. همان طور که از عنوان‌اش پیداست کتاب متمرکز است بر شرح و تفسیر بخش اول و دوم «پدیدارشناسی روح» که به ترتیب به آگاهی و خودآگاهی اختصاص دارد. از این حیث کتاب هدف متواضعانه‌ای پیش پای خود گذاشته است: اندیشیدن به کمتر از یک سوم پدیدارشناسی روح. کتاب اردبیلی جدا از مقدمه‌اش که به جایگاه «پدیدارشناسی روح» در فلسفه هگل، ماجرای نگارش خود کتاب و معنای پدیدارشناسی و روح پرداخته است، متناسب با بخش‌بندی‌های خود «پدیدارشناسی» تنظیم شده است: فصل اول به پیشگفتار کتاب اختصاص یافته است. اردبیلی پیشگفتار «پدیدارشناسی» را به مثابه مانیفست فلسفی هگل دوره میانی قرائت می‌کند و از همین رو زمان زیادی را صرف کاویدن آن می‌کند. فصل‌های دوم، سوم و چهارم به ترتیب به یقین - حسی، ادراک، و نیرو و فاهمه اختصاص دارد که در واقع همان دقایق یا برهه‌های آگاهی‌اند. فصل پنجم گذار آگاهی به خودآگاهی را توضیح می‌دهد، همان برهه‌ای که آگاهی خود را به وساطت یک آگاهی دیگر به ابژه خود بدل می‌کند. فصل‌های بعدی کتاب، فصل‌های ششم، هفتم و هشتم، به

# کتاب بهنگام یک هگلی جوان

حسام سلامت

Hsmsalamat@yahoo.com



آگاهی و خودآگاهی در  
پدیدارشناسی روح هگل،  
محمد مهدی اردبیلی،  
تهران: روزبهان، ۱۳۹۰.

سراغ دقیق این برهه می‌روند: خدایگان و بنده، تلاش برای آزادی، و آگاهی ناشد. با پایان سفر روح در برهه خودآگاهی و در آستانه ورود به دقیقه عقل، کتاب اردبیلی نیز به پایان می‌رسد. با این وصف، «آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح هگل» آشکارا کتابی ناتمام است، و ما باید امیدوار باشیم که اردبیلی کار را روزی، سرانجام، تمام کند.

#### چهارم

از انتشار خود پدیدارشناسی روح به فارسی چیزی نمی‌گذرد. شاید فاصله انتشار خود پدیدارشناسی و کتاب اردبیلی سه ماه هم نباشد. از این حیث، آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح هگل احتمالاً در بهترین زمان ممکن منتشر شد. هر چه باشد، از آنجایی که هر مواجهه اولیه‌ای با «پدیدارشناسی» احتمالاً دیر یا زود سرش به سنگ می‌خورد و در بهترین حالت - یعنی اگر بالکل دلسرد نشده باشد - کنجکاوانه از بی کمک خواهد دوید، کتاب‌هایی چون کتاب اردبیلی که مشخصاً بر روی دقیق، مفاهیم و ساختار دیالکتیکی «پدیدارشناسی» تمرکز کرده‌اند، قاعدتاً یاری‌رسان خواهند بود. اساساً در سنت آکادمیک غرب، بر گرد متون پایه‌ای یا بنیادین یا در واقع همان «آثار کلاسیک»، مجموعه‌ی جامعی از شرح‌ها و تفسیرها وجود دارد که هر یک برحسب هدفی مشخص نوشته شده‌اند، شماری برای توضیح کلی اثر به مخاطبان تازه‌کار یا متوسط یا حتی «پیشرفته»، شماری دیگر برای توضیح زمینه‌های تاریخی اثر، شماری دیگر برای توضیح یک مفهوم مشخص و شماری دیگر

برای اهداف دیگر. این یعنی خوانندگان این آثار هیچ‌گاه به حال خود رها نمی‌شوند تا یکضرب و مستقیم به سراغ آنها بروند. جدا از مصادیق اندک‌شمار استثنایی، نتیجه این دست مواجهه‌شدن‌ها اغلب یا دلزدگی و عقب‌نشینی است یا گیجی و آشفته‌ذهنی، البته فارغ از مواردی که ممکن است به صرف بازکردن خود کتاب توهم دانستگی به سر کسی بزند. اگر آنچه گفتیم کم‌وبیش درست باشد، آن وقت باید اعتراف کرد که کتاب اردبیلی با وجود گستره محدود موضوعی‌اش کتابی است که خودش جایگاه‌اش را از همان اول، از همان عنوان‌بندی‌اش، مشخص کرده است و این یعنی تکلیف این کتاب با خودش روشن است، کاملاً معلوم است که به چه منظوری نوشته شده است، ما نیز، به نوبه خود، می‌دانیم که کجا و چرا باید به سراغ‌اش برویم. از این حیث و تا آنجایی که به ایران و آثار تألیفی مربوط می‌شود، آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح هگل در نوع خود اولین کتاب است، کتابی که بر گرد کتابی دیگر می‌چرخد و سعی می‌کند آن را روشن کند. و این برای فضای فکری آشوب‌زده ما هیچ کم از غنیمت ندارد.

#### پنجم

محمدمهدی اردبیلی سنگ بزرگی برنداشته، ولی همانی

که برداشته را تا خود مقصد برده است. آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح هگل چیزی کمتر از اثری پژوهشگرانه و محققانه نیست. اردبیلی برای توضیح دو بخش از «پدیدارشناسی» عملاً با اهم آثاری که مستقیم یا غیرمستقیم به هگل و پدیدارشناسی مربوط می‌شده‌اند، کلنجار رفته است. مسلماً این به اصطلاح «کثرت منابع» به خودی‌خود هیچ اهمیتی ندارد، مهم مناسبت ارجاعات و ربط منطقی آنها است که در کتاب اردبیلی جابه‌جا رعایت شده است. کتاب او به راحتی می‌توانست به کشکولی از شرح‌ها و تفاسیری که از اینجا و آنجا دستچین شده است،

تبدیل شود. اردبیلی اما توانسته است منابع و ارجاعات را مدیریت کند و راه خود را از خلال آنها باز کند. «آگاهی

**فلسفه هگل فلسفه‌ای زنده است،  
و فلسفه زنده باید بنویسد،  
چه به دست دوستانش و چه  
به دست دشمنانش.**

**آگاهی و خودآگاهی در  
پدیدارشناسی روح هگل چیزی کمتر از  
اثری پژوهشگرانه و محققانه  
نیست.**

و خودآگاهی» در مجموع درست مهندسی شده است: بهترین مواد و مصالح که روی پایه و اساسی محکم

سوار شده‌اند. البته ساختاری که او برای کتاب برگزیده است، یا در واقع همان هدف صرفاً توضیحی و مفسرانه‌ای که پیش پای خود گذاشته است، پیشاپیش دستان او را برای بسط ایده‌های خلاقانه یا تبدیل کتاب به کتابی «نوآورانه» بسته است. او در بهترین حالت می‌توانسته است به سمت صورت‌بندی‌های شفاف و بیانگری‌های دقیق برود تا تکلیف دشواره‌های خود «پدیدارشناسی» را روشن کند؛ و این دقیقاً همان کاری است که اردبیلی انجام داده است.

#### ششم

با وجود همه اینها آدم وسوسه می‌شود بپرسد با وجود این همه شرح و تفسیرهای درخشان به زبان‌های اصلی آیا بهتر نبود یکی از آنها یا حتی مجموعه‌ای از آنها را ترجمه کرد، عوض آنکه خود را به دردسر تألیف، آن هم درباره احتمالاً دشوارترین فیلسوف سنت ایدئالیستی، انداخت؟ اساساً چرا باید کاری را که دیگران بی‌گمان خیلی بهتر از ما انجام داده‌اند، تکرار کرد؟ چرا باید راهی را که بارها طی شده است، باری دیگر، آن هم با



اگر گوشه‌چشمی به این واقعیت ببینیم که تعداد آثار تألیفی راجع به هگل در زبان فارسی به زحمت به تعداد انگشتان یک دست می‌رسد، آن وقت اهمیت کتاب اردبیلی باز هم بیشتر می‌شود.

آگاهی و خودآگاهی اما حاصل نیروی جوانی است، محصول شجاعت یک هگلی جوان در زدن به قلب خود موضوع. این جوانی اما جوانی‌ای فرم‌یافته است، با دیدگانی باز و یکسره به دور از توهم رادیکالیته‌ای بی‌مه‌ار.

از هر چیز، بر سر خودآگاهی است، و این تنها از رهگذر مواجهه کارورزانه با خود ابرّه ممکن می‌شود.

#### هفتم

نسل ما باید دست به تألیف بزند، نه فقط «تألیفات پروبلماتیک برون‌متنی»، تألیفاتی که متناسب با پروبلماتیک‌های تاریخی هر اجتماعی است، بلکه تألیفاتی که سودایی بیشتر از توضیح پروبلماتیک‌های درون‌متنی متون سرنوشت‌ساز و تعیین‌کننده ندارند. آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح هگل در نسل ما احتمالاً نخستین کتاب مؤلفانه - به معنای دوم کلمه - است. اگر گوشه‌چشمی به این واقعیت ببینیم که تعداد آثار تألیفی راجع به هگل در زبان فارسی به زحمت به تعداد انگشتان یک دست می‌رسد، آن وقت اهمیت کتاب اردبیلی باز هم بیشتر می‌شود. همه این آثار پیش‌تر نوشته شده به اصطلاح محصول کار «قدما» است، اساتید پُرسابقه و پابه‌سن‌گذاشته‌ای که هگل‌شناسانه راجع به هگل نوشته‌اند. آگاهی و خودآگاهی اما حاصل نیروی جوانی است، محصول شجاعت یک هگلی جوان در زدن به قلب خود موضوع. این جوانی اما جوانی‌ای فرم‌یافته است، با دیدگانی باز و یکسره به دور از توهم رادیکالیته‌ای بی‌مه‌ار. اتفاقاً جوانی هگلی جوان ما خیلی بیشتر از قدمت قدمای هگل‌شناس با دانش سازمان‌دهی شده، مفاهیم ساختاریافته و صورت‌بندی‌های دقیق شده جور درآمده است. اوج درخشش کتاب مؤلفانه اردبیلی همین گره‌زدن شجاعت و جوانی به وساطت فرمی منطقی است.

#### هشتم

هگلی جوان ما در آخرین خطوط مقدمه‌اش می‌نویسد: «لازم می‌دانم امیدواری خود را مبنی بر امکان نگاشتن جلد دوم این کتاب ابراز دارم که دربرگیرنده شرح مابقی سفر پدیدارشناسانه (عقل و روح) باشد. بی‌شک انتشار همین جلد نخست و باز خورد آن در عرصه عمومی یکی از عوامل مؤثر در تحقق یا عدم تحقق این امید خواهد بود.» باز خورد یک کتاب مگر چیست جز خوانده شدن آن؟ و کتاب اردبیلی از هر نظر که بنگریم شایسته خوانده شدن است. با این اوصاف او باید هر چه زودتر دست به کار جلد دوم کتابش شود، او باید پروژه‌های که آغازیده را تکمیل کند.

#### پی‌نوشت

۱. نظم گفتار، فوکو، ترجمه باقر پرهام، آگاه، ۱۳۸۴، ص ۶۱

مشقتی نفس‌گیر، پیمود؟ درست است که این پرسش‌ها از منظری «ترجمه‌گرایانه» طرح شده‌اند - منظری که، دست‌کم در نسخه‌های اغراق‌شده‌اش، ترجمه را تنها شیوه ممکن تفکر برای ما می‌داند - اما بر روی مسئله بنیادینی دست می‌گذارند: آیا تألیف ممکن است؟ قاعدتاً تکلیف این پرسش را نمی‌توان همین‌جا روشن کرد، اما محض طرح مسئله هم که شده اجازه بدهید این موضوع را به خاطر بسپاریم که هر تألیفی اساساً پروبلماتیک است. پروبلماتیک نمی‌تواند از دو حالت خارج باشد: یا درون‌متنی است، یعنی از دل صورت‌بندی‌های مفهومی خود متن بیرون می‌آید، و یا برون‌متنی، که در این صورت تابع جهان سراسر حادث نیروهای خارج و مناسبات میان آنها است. تا آنجایی که به زبان‌های اصلی و سنت‌های آکادمیک

متناظر با آنها مربوط می‌شود، «تألیفات پروبلماتیک درون‌متنی» از در و دیوار آکادمی فرومی‌بارد: حتی تصور اینکه هگل و پدیدارشناسی روح اش تا چه حد موضوع کتاب‌ها و مقاله‌ها و پایان‌نامه‌ها قرار گرفته‌اند، آدم را به وحشت می‌اندازد. اینجاست که سروکله ترجمه‌گرایی ما باری دیگر پیدا می‌شود. او با قیافه‌ای حق به جانب می‌گوید: یک تألیف هگلی درباره «پدیدارشناسی» چه چیزی می‌خواهد بگوید که تا حالا گفته نشده است، این تألیف دست روی چه موضوعی می‌خواهد بگذارد که تا حالا دست روی آن نگذاشته‌اند؟ در واکنش به دعای ترجمه‌گرا چه می‌توان گفت؟ بیایید بکوشیم پاسخی هگلی به او بدهیم: ترجمه، حتی در بهترین حالتش، کار انتزاعی است، یا، به بیان دقیق‌تر، بهره‌مندی از کار دیگری است. ترجمه با ابرّه‌اش درگیر نمی‌شود، روی آن کار نمی‌کند، آن را تغییر نمی‌دهد. ترجمه با این خیال خام سرخوش است که می‌تواند ابرّه‌اش را به گونه‌ای بی‌واسطه، آن چنان که در خود هست، تصاحب کند. تألیف اما به ابرّه‌اش هجوم می‌برد و به قلب آن می‌زند. دستکارانه روی آن کار می‌کند تا شیوه کارکردن با آن را بیاموزد. واسازی‌اش می‌کند تا باری دیگر آن را سرهم‌بندی کند. مسئله برای سوژه تألیف این نیست که بداعتی خلاقانه به خرج بدهد، مسئله برای او، پیش و بیش



میشل فوکو  
جایی گفته است  
که «تمامی دوران  
ما، از منطق‌اش  
بگیریم تا  
معرفت‌شناسی‌اش،  
چه از طریق  
مارکس یا  
از جهت نیچه،  
کوشیده است  
از سلطه هگل  
رها شود.»



اشاره: جوزف مک کارنی (۱۹۴۱-۲۰۰۷) Josef Mc Carney) استاد فلسفه دانشگاه South Bank انگلستان است. او سه کتاب نوشت:

1. *The Real World of Ideology*
2. *Social Theory and the Crisis of Marxism*
3. *Hegel on History*

مقالات متعددی نیز درباره فلسفه های مارکس و هگل نوشت که بیشتر آنها در مجله *Radical Philosophy* و مجله *New Left Review* به چاپ رسیدند. در زمان مرگش علاقه اصلی او رابطه هگل و مارکس بود. او معتقد بود که اگرچه در مورد این موضوع زیاد بحث شده است، اما ما هنوز به فهم مطمئنی از آن دست نیافته ایم و هنوز هم زمینه مساعدی برای پژوهش است. با توجه به علائق نویسنده به رابطه هگل و مارکس و همچنین آثار و مقالات او می توان پی برد که نویسنده تفسیری چپ گرایانه از هگل و آرای او مخصوصاً در باب تاریخ ارائه می دهد.

به نظر مترجم کتاب «نویسنده در سراسر جستار خوش خوان، همه سوپه و جامع خود به همه جنبه های اندیشه تاریخی هگل به تفصیل می پردازد و به جرأت می توان گفت که در این زمینه نکته ای را فرو نمی گذارد. ولی یکی از تازگی های کار او پرداختن مشروح به مبحث "پایان تاریخ" است که پس از انتشار مقاله مشهور فرانسویس فوکویوما به اصطلاح "در دهن عام افتاد". بحث درباره غایت تاریخ و تحقق این غایت ها و دعوی های مدعیان "پایان تاریخ" از بهترین فصل های کتاب است.»

کتاب ماه فلسفه

### جایگاه هگل در میان فلاسفه تاریخ و هدف تاریخ

از نظر او:

«اگرچه این سخن لویی آلتوسر، فیلسوف و نظریه پرداز فرانسوی، درست است که مارکس کاشف قاره تازه ای به نام تاریخ است، با این همه در سراسر تاریخ فلسفه، هگل نخستین فیلسوف بزرگ و تأثیرگذاری است که در تاریخ نه چون افسانه مردان بزرگ، اودیسسه اقوام و نژادهای برتر، داستان های سراسر دروغ و برساخته فرمانروایان، برندگان در برابر بازندگان و اربابان در برابر بندگان، بلکه به منزله مقوله ای متمایز برای اندیشه ورزی فلسفی می نگرد.»<sup>۱</sup>

شاید بتوان فلسفه تاریخ هگل را بزرگترین تئوری فلسفی در مورد تاریخ دانست. این فلسفه به دنبال کشف معنا و مسیری در تاریخ است. هگل تاریخ را روندی معقول می داند که به سمت شرایطی خاص یعنی تحقق آزادی انسان حرکت می کند. «مسئله این است؛ هدف نهایی بشر، آن هنگام که روح خود را در جهان محقق می کند.» هگل در فلسفه خود نسبت به پیشینیان و جانشینانش گرایش بیشتری به تاریخ دارد. او بین تاریخ عینی و رشد ذهنی آگاهی فردی (روح) به عنوان یک امر شخصی، رابطه ای می بیند. این مسئله ایده اصلی کتاب پدیدارشناسی روح است.

## هگل و فلسفه تاریخ

روح اله علیزاده

roohallah.alizadeh60@gmail.com



هگل و فلسفه تاریخ  
نوشته جان مک کارنی؛  
مترجم: علی اکبر معصوم بیگی،  
تهران: نشر آگه، ۱۳۸۴.

او وظیفه اصلی فلسفه را شناخت جایگاه خود در گستره تاریخ می‌داند. «تاریخ روندی است که با آن روح خود و مفهوم خود را کشف می‌کند»... هگل حضور عقل را در تاریخ حس می‌کند اما این عقل در تاریخ نهفته است و زمانی درک می‌شود که کار تکامل جهان به پایان رسیده باشد.<sup>۲</sup> او در بیشتر آثارش در مورد نقش عقل در تاریخ و مباحث فلسفه تاریخ سخن گفته است، اما در دو اثر او این مباحث به صورت کاملاً شفاف و روشن بیان شده است: اولی درآمدی بر فلسفه تاریخ است که توسط استاد حمید عنایت به نام عقل در تاریخ به فارسی ترجمه شده است و دیگری



درس گفتارهایی در باب فلسفه تاریخ جهان است. او درس "فلسفه تاریخ" را پنج بار در دهه ۱۸۲۰ در برلین ارائه کرد. این که هگل تنها در اوج پختگی خود و پس از شکل‌گیری عالی‌ترین صورت نظام فلسفی خود به تدریس فلسفه تاریخ اشتغال ورزیده، مؤید آن است که مقوله تاریخ با گذشت زمان نقش محوری و سرنوشت ساز در کلیت نظام وی می‌یافته و توجیهی بر مدعای بسیاری از شارحان آثار اوست که در یک کلام "اصالت تاریخ" یا "اعتقاد به حیث تاریخی فلسفه/علم" را بزرگترین دستاورد فکری هگی می‌دانند و بر این باورند که دیگر نتایج مترتب به فلسفه وی (فلسفه سیاست، فلسفه هنر، فلسفه دین و...) همگی ذیل این مقدمه تحقق فلسفی یافته‌اند که بیان مبالغه‌آمیزی به شمار نمی‌آید.<sup>۳</sup> هگل دیدگاه پیشرفت‌گرایانه کانت و پیروانش را دنبال کرد، اما تاریخ را نه بر اساس پیشرفت وقایع بلکه به مثابه پیشرفتی در روح- و نه تنها براساس پیشرفت اجتماع انسانی بلکه بر اساس پیشرفت خودآگاهی انسان می‌دید. او مانند کانت، تاریخ فلسفی ای را مطرح کرد- که چیزی بیش از یک "تاریخ اصلی" یا "یک تاریخ منعکس‌کننده" بود. ما در کتاب‌های پدیدارشناسی روح و دایرة المعارف علوم فلسفی هگل را می‌بینیم که حرکتی را ردیابی می‌کند که از طبیعت از طریق آگاهی و خودآگاهی، به

سوی روح انضمامی (جایی که انسان، خودآگاه و اجتماعی نشان داده می‌شود) شروع شده و به معرفت مطلق ختم می‌شود... از نظر هگل، تاریخ داستان روح است که داستان پیشرفت آزادی هم هست.<sup>۴</sup> هگل تاریخ را از فراخ‌ترین منظر ممکن، مشاهده می‌کرد: "منظر تاریخ جهانی". تاریخ در نظر او، فرایند خودپرووری یا تحقق بخشیدن [روح یا مطلق] به خویش است. بشریت سیر باریک اندیشی عقلانی و خودشناسی را در پیش گرفته است: معرفتی روزافزون از وحدت و غایت خود. هگل اعلام کرد که ما هنگامی که سرگذشت خودپرووری خویش را به چشم یک کلیت معنادار ملاحظه می‌کنیم، صاحب کل گذشته خویش می‌شویم. بنابراین هدف تاریخ، چیزی کمتر از کشف معنای زندگی نیست.<sup>۵</sup>

### ساختار کلی کتاب

این کتاب از یک درآمد و دو بخش تشکیل شده است. که مترجم گرامی درآمد را نیز یک فصل دانسته، اما معلوم نیست فصل از چه بخشی؟ چون فصل جزئی از بخش است. بنابراین بهتر بود مترجم گرامی درآمد را بدون عنوان فصل، ذکر می‌کرد. بخش اول کتاب با عنوان بنیادهای فلسفی، از پنج فصل تشکیل شده است که عبارتند از:

فصل اول: پیش فرض‌ها

فصل دوم: ذهن و قدرت بی‌کران

فصل سوم: مفهوم و روح

فصل چهارم: آزادی

فصل پنجم: از دستگاه تا تاریخ

بخش دوم کتاب با عنوان جریان تاریخ، از شش فصل تشکیل شده است که عبارتند از:

فصل اول: شور و چیرگی

فصل دوم: مکرعقل

فصل سوم: مردمان

فصل چهارم: دولت‌ها

فصل پنجم: پایان تاریخ

فصل ششم: راه‌های خدا

مقدمه و درآمد:

کتاب با یادداشت مترجم شروع می‌شود که در آن در مجالی کوتاه مترجم بحق از پس بیان شیوه تاریخ اندیشی هگل برمی‌آید: "نفس بخش بندی تاریخ نویسی به سه شیوه تاریخ دست اول، تاریخ اندیشیده و تاریخ فلسفی و تکیه بر دو شیوه اخیر و خاصه تأکید بر تاریخ فلسفی، صرف برگزیدن از رویدادهای تاریخی به منزله ی رویدادهای بحث و بسیط، از هیچ یک از جنبه های زندگی قومی غفلت نوزیدن و همه چیز را در پرتو کلیت دیدن، شیوه نگرش یگانه ای است که با هگل به منصفه ی ظهور می‌رسد. همین تاریخی اندیشی هگل را بر آن می‌دارد که برای تاریخ غایتی قائل شود و طبعاً آغاز و فرجامی برای آن در نظر بگیرد، با این همه، دستاورد سترگ هگل در این زمینه نه آن سان که نظریه پردازان دست راستی دهه های اخیر پنداشته اند، قول به "پایان تاریخ" بلکه باور به دخالت فعال عقل در تاریخ

مؤلف تفاوت بنیادی میان فلسفه تاریخ کانت و فلسفه تاریخ هگل را در فراسوی تمامی گونه‌گونی‌های جزئی در این واقعیت می‌داند که این فیلسوفان به چارچوب‌های اندیشه‌ای تعلق دارند و بدان وابسته‌اند که به لحاظ دستگاه فکری با هم تفاوت دارند. کانت و هگل در موارد کاملاً بنیادی، در نظریه شناخت یا معرفت‌شناسی و نظریه هستن یا هستی‌شناسی از لحاظ فلسفی با هم تفاوت دارند.

و هدایت عقلانی تاریخ است. هگل یگانه غایت پژوهش فلسفی در تاریخ را طرد امور تصادفی می‌داند؛ تصادف و امکان را همان ضرورت بیرونی می‌شمارد، ضرورتی که از علت‌های وابسته به اوضاع و احوال بیرونی مایه می‌گیرد. هگل حرکت تاریخی را عامل پویایی ضرورت درونی پدیده‌ی تاریخی می‌داند و تأثیر هر گونه عامل بیرونی را جنبی، گذرنده، و تصادفی می‌شمارد. برنهاده‌ی محوری فلسفه تاریخ هگل این است که تاریخ همانا پیشرفت آگاهی به سوی آزادی و آگاهی به سوی تحقق آزادی است. نزد هگل غایت تاریخ این است که روح خود را در جهان در خانه‌ی خود احساس کند.<sup>۶</sup>

کتاب پس از نقل قولی از هاینریش هاینه درباره‌ی ارتباطش با هگل در صفحه‌ی مجزا و سپاسگزاری مؤلف از ویراستاران و همسرش به مقدمه (درآمد) می‌رسد. مترجم به گونه‌ی ای "درآمد" را مطرح می‌کند که گویی این درآمد همان درآمد [هگل بر فلسفه تاریخ] است. و این درآمد را به عنوان فصل یکم کتاب مطرح می‌کند. مؤلف در درآمد در ابتدا به اطلاعات زندگینامه‌ی هگل (زندگی و تأثیر) او می‌پردازد که اشاره به برخی از آنها خالی از لطف نخواهد بود. یکی از آنها مربوط به پسرش کارل است که تاریخ دان شده و یکی از نخستین ویراستاران درس گفتارهای پدرش در فلسفه تاریخ بود. مؤلف در اشارات خود به تأثیر هگل، او را در زمان حیاتش بزرگترین فیلسوف روزگار می‌داند. اما به دلایل متعدد بعد از مرگ او، توجه و احترام به او کمتر می‌شود که یکی از دلایل آن را عدم تداوم مکتب هگلی به عنوان هویتی منسجم می‌داند، چرا که مکتب هگلی خیلی زود در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۳۰ به جناح هگلیان "پیر" یا "راست" و جناح هگلیان "جوان" یا "چپ" و یک "میانه" آماده‌ی جنگ تقسیم شد... با وجود تأثیرهای سست کننده‌ی این هم‌ستیزی، هگل، حتی در فروترین پایه‌ی ضعف و سستی، پس از مرگش همچنان از تأثیرگذاری فکری فوق‌العاده‌ی برخوردار بود.<sup>۷</sup>

مؤلف تأثیر هگل را تنها در افرادی مانند مارکس یا انگلس نمی‌داند، بلکه از نظر او در محافل دانشگاهی آلمان در پایان سده‌ی نوزدهم جایگاه هگل در حال احیا بود که چهره اصلی این تجدید حیات ویلهلم دیلتای است. فیلسوفان دیگری که آشکارا تحت تأثیر هگل بودند عبارتند از: بردلی، بوزانکت، مک تاگارت در بریتانیا، کروچه و جووانی جنتیله در ایتالیا و سی. اس. پرس و جوسایا رویس در آمریکا. از دل‌بستگی به هگل در فرانسه بویژه از دهه‌ی ۱۹۳۰ به این سو می‌توان به الهام‌گیری تفسیر الکساندر کوژو از فلسفه تاریخ هگل اشاره کرد.

بعد از این، مؤلف به دامنه‌ی پژوهش هگل می‌پردازد و بعد از ذکر آثار هگل به سراغ درآمد هگل بر فلسفه تاریخ و درسگفتارهای رود و متن را مورد موشکافی و تدقیق قرار می‌دهد و آن را دغدغه‌ی اصلی این بحث به شمار می‌آورد و در آن به ویراستاران (چهار ویراستار) می‌پردازد و در آخر نسخه‌ی ویراستاری شده‌ی کارل هگل و هوفمایستر را بر دیگران ترجیح می‌دهد.

موضوع دیگری که مؤلف در درآمد به آن می‌پردازد، بحث

گونه‌های تاریخ از نظر هگل است و در آن تاریخ از نظر هگل را به تاریخ "دست اول"، تاریخ "بازاندیشیده" و تاریخ "فلسفی" تقسیم می‌کند و ویژگی‌های هر کدام و نمایندگان آنها را معرفی می‌کند. مؤلف تمایز بین تاریخ فلسفی و تاریخ بازاندیشیده و تاریخ اصلی در روزگار هگل و بعد از آن را در پیوند با تمایزی در نظر می‌گیرد که در روزگار خود ما به صورت تمایز قراردادی میان تاریخ "انتقادی" و "نظورزانه" (نظری) درآمد است، و همداستان با همگان هگل را متعلق به تاریخ نظورزانه می‌داند.

بحث دیگری که مؤلف در درآمد پیش می‌کشد، تأثیرپذیری



هگل از پیشینیان در فلسفه تاریخ است و بزرگترین مقام را در میان این پیشگامان کانت دارد، چنانکه می‌توان به طور منطقی ادعا کرد که کانت همین مقام را در مورد کل فلسفه هگل نیز داراست... شاید یادآوری این نکته به هموار کردن راه یاری برساند که یکی از مضمون‌های اصلی موضع مورد نظر تحت تأثیر برداشت کانت از تاریخ همگانی همچون شکوفایی توانایی‌های عقلانی نوع بشر است. از آن جا که عقل خود را در زندگی بشر همچون آزادی جلوه‌گر می‌سازد، بنابراین عقل همانا "تاریخ آزادی" است.<sup>۸</sup> و تأثیرات دیگری از کانت بر هگل را نیز برمی‌شمارد که در این مجال اندک نمی‌توان به همه‌ی آنها پرداخت.

مؤلف تفاوت بنیادی میان فلسفه تاریخ کانت و فلسفه تاریخ هگل را در فراسوی تمامی گونه‌گونی‌های جزئی در این واقعیت می‌داند که این فیلسوفان به چارچوب‌های اندیشه‌ی ای تعلق دارند و بدان وابسته‌اند که به لحاظ دستگاه فکری با هم تفاوت دارند. کانت و هگل در موارد کاملاً بنیادی، در نظریه شناخت یا معرفت‌شناسی و نظریه هستن یا هستی‌شناسی از لحاظ فلسفی با هم تفاوت دارند.<sup>۹</sup>

### بررسی تفصیلی ساختار اصلی کتاب

مشهور است که  
کیر که گور  
با مدنظر داشتن  
هگل گفته است  
که «اغلب دستگاه  
پردازان در ارتباط  
با دستگاه‌های  
خود مانند کسی  
هستند که قصری  
بزرگ بنا می‌کند  
و در کلبه‌ی کنار  
این قصر زندگی  
را می‌گذرانند.»

این کتاب در بردارنده دو بخش است با یک پاره پیونددهنده؛ ساختاری که حاکی از شیوه ای است که متن درآمد بر پایه آن سامان می یابد. بخش نخست با بنیاد فلسفی، معنا و اشتقاق بر نهاده هایی سروکار دارد که از همان آغاز گفته می شود که فلسفه به فهم تاریخی عرضه می کند. چنان که می توان انتظار داشت، شرحی از مفهوم های متافیزیکی اصلی هگل، از "عقل" و "ایده" و باز نمودهای دینی این مفهوم همچون "خدا"، "مفهوم" و "روح" و مفهوم روح به دست می دهد: یعنی از "آزادی" که در حقیقت فصول اول تا چهارم بخش اول کتاب را در بر می گیرد.



**مؤلف تأثیر هگل را تنها در افرادی مانند مارکس یا انگلس نمی داند، بلکه از نظر او در محافل دانشگاهی آلمان در پایان سده نوزدهم جایگاه هگل در حال احیا بود که چهره اصلی این تجدید حیات ویلهلم دیلتای است.**

مؤلف در فصل پنجم از بخش اول با عنوان از دستگاه تا تاریخ، بحث پیوند دهنده را پیش می کشد و می کوشد به بیانی کلی متافیزیک را با تفسیر جریان تاریخ پیوند دهد. تفسیری که در آن این جریان اساساً به شکل پیشرفت آگاهی و پیشرفت تحقق آزادی جلوه گر می شود.

عنوان فصل اول از بخش اول "پیش فرض ها" است. عناصری که مؤلف سعی می کند بررسی کند عبارتند از: "عقل"، "ایده"، "خدا"، "مفهوم"، "روح" و "آزادی". از نظر او هر یک از این عناصر در زمان های متفاوت نقش مقوله مرکزی و سازمان بخش فلسفه تاریخ را برعهده می گیرد. سپس مؤلف گزاره هایی را ذکر می کند که در آنها هگل به این عناصر اشاره کرده است از جمله:

بر جهان عقل فرمانفرماست، و... از این رو تاریخ جهان در جریان خود عقلانی بوده است.

تاریخ عبارت است از آشکار شدن ماهیت خداوند در عنصری جزئی و متعین...

تاریخ جهان به طور کلی عبارت است از شرح روح در طی

زمان...

تاریخ جهان عبارت است از پیشرفت آگاهی بر آزادی...

در یافتن این گزاره ها با معناهای ضمنی و پیوندهای دو سویه شان در حکم دریافتن ساختار اساسی فلسفه تاریخ هگل است.<sup>۱۰</sup> مؤلف پس از بیان این گزاره ها به برخی از مسائل متافیزیکی مربوط به آنها مانند "منطق آگاهی"، "همانستی عین و ذهن"، شک گرای، متافیزیک ایده آلیستی، می پردازد. بدین ترتیب فصل اول به پایان می رسد. مؤلف از عناصر ذکر شده در فصل اول بیشترین بحث را بر روی عقل دارد و استدلالهایی را از منابع و آثار مختلف هگل برای استوار ساختن مفهوم عقل همچون گوهر، و لذا همچون بی کران، یعنی مطلق و نامحدود، ماده و محتوا، ارائه داد. آن چه برای اثبات برجا می ماند نقش عقل به عنوان قدرت بی کران و شکل بی کران است که محتوا را فعال می سازد که مؤلف این کار را در فصل دوم از بخش اول به نام "ذهن و قدرت بی کران" انجام می دهد. او می خواهد اثبات کند که از نظر هگل، عقل "این حقیقت هرچیز" همانا ذهن و نیز ذات است.<sup>۱۱</sup>

از نظر مؤلف آموزه عقل همچون ذهن هگل، جایگاه دیرین ترین و حل نشدنی ترین اختلاف نظر بر سر تفسیر اندیشه اوست.<sup>۱۲</sup> در همین جاست که به تقابل میان خوانش "ترافرانده" و خوانش "درون مانا" برمی خوریم. که از نظر او این اصطلاح ها را در وهله نخست با ارجاع به خدا باید پروراند. چرا که سرراست ترین شیوه دریافت امر مطلق همچون سوژه بر پایه مفهوم الوهیتی فراگذرنده باشد. این خدا است همچون هستی شخصی و خودفرمان، خدایی متمایز و برتر از جهان آفریده، و به هیچ روی وابسته به جهان آفریده نیست. خدای خدایپرستی ایمان سنتی است. از دیدگاهی دیگرگونه، هستی خدا در درون درون ماناست، در واقع فراهم آمده از حیطه های طبیعت و جامعه بشری است و واقعیتی جدا از آنها ندارد. چنین دیدگاهی طبعاً به همه خدایی گرایش دارد. مؤلف در اینجا سعی دارد نخستین آزمون را برای کوششی به منظور خواندن فلسفه تاریخ از طریق هستی شناسی درون مانایی انجام دهد و بدین منظور شروع به آزمون واری مقله های بنیادینی مانند عقل، ایده و خدا در فصل دوم می کند.

در فصل سوم از بخش اول به "مفهوم و روح" پرداخته می شود. ایده یا عقل خود را همچون اندیشه، همچون طبیعت و همچون روح آشکار می سازد. مؤلف در بحثی به نام "ایده و مفهوم" ارتباط این دو با هم و تفاوتشان را بیان می کند. موضوعات دیگری که مؤلف در این فصل به آنها می پردازد عبارتند از:

۱. از طبیعت تا روح
۲. سنت فلسفی؛ که در اینجا به بحث خودآگاهی از دکارت به این سو می پردازد.
۳. کاربرد متعارف؛ که در آن به بحث درباره کاربرد متعارف واژه روح در زندگی می پردازد.
۴. شکل های روح؛ در اینجا به چند صفت روح اشاره می رود که در آغاز دست کم در کلیترین سطح ارجاع، می توان روح را به نظم فروکاست.

در فصل چهارم از بخش اول به بحث "آزادی" پرداخته می شود. این بحث با نقل قولهایی از هگل درباره آزادی شروع می شود که به یکی از آنها اشاره می کنیم: «همچنان که جوهر ماده همانا جاذبه است، به همین سان باید گفت گوهر و ذات روح همانا آزادی است... فلسفه به ما می آموزد که همه خصیصه های روح فقط از رهگذر آزادی هستی دارد. همه فقط ابزار آزادی اند؛ همه فقط این را می جویند و پدید می آورند. از بینش های فلسفه نظروزرانه یکی این است که آزادی یگانه حقیقت روح است.»<sup>۱</sup> مؤلف بعد از این نقل قول ها سؤالی را مطرح می کند که آزادی را چگونه باید تعریف کرد یا مفهوم آزادی چیست؟ او در بحث "اندیشه و فلسفه روزمره" نخست به مفهوم متعارف آزادی که در جهان مدرن به دست می آید، می پردازد و در ادامه به بحثهایی مانند "زندگی اخلاقی" در مقابل "اخلاق آیینی"، "عینیت و ذهنیت"، "در خانه بودن" می پردازد که در این مبحث آزادی را همچون مسئله "بودن با خود" وصف می کند و بر همین قیاس، آزاد بودن همانا "با خود" بودن است. در بحث "آگاهی و تحقق" طرحی اجمالی از زمینه های متافیزیکی آزادی به دست داده می شود. بین چهار فصل اول بخش اول و فصل پنجم درنگی پیش می آید. شاید این درنگ به این خاطر باشد که این فصل با فصول دیگر تفاوتی دارد؛ و تفاوت این است که در این فصل بحث پیوند دهنده پیش کشیده می شود. پیوند دهنده ای که عناصر متافیزیکی مطرح شده در چهار فصل اول را به فلسفه تاریخ ارتباط می دهد. عنوان این فصل از دستگاه تا تاریخ است. بحث پیش کوشید چارچوب صوری فلسفه تاریخ هگل را بازسازی کند و بخش دوم این کتاب با دادن محتوایی تفصیلی به این فلسفه سروکار خواهد داشت. فصل حاضر قصد دارد پلی میان این دو کار باشد. در این فصل درس هایی را از آن چه پیش از این گذشته است، به کار می گیرد تا با آن چه در پی می آید تا حدامکان به خوبی تطبیق پیدا کنند. بویژه این فصل می کوشد تصویری از دیالکتیک تاریخی را- از آنچه، به تعبیری، تاریخ را بر آن می دارد که پیش برود- در کانون توجه دقیقتر و مشخص تر قرار دهد. موضوعات مورد بحث در این فصل عبارتند از:

۱. "مقوله های دیالکتیکی" مانند "نفی"، "تضاد"، "نفی متعین"، "فراسپری" و "یادآوری"
۲. "واشناخت" (recognition)
۳. بالفعل و معقول.

عنوان بخش دوم کتاب "جریان تاریخ" است. در این بخش زنجیره واقعی موضوعاتی که در درآمد دنبال می شود، به نحو سراسر تر آشکار می گردد. این زنجیره چنان که آشکار خواهد شد، زنجیره عقلانی قابل فهمی است و به این ترتیب این دیدگاه را تقویت می کند که این اثر وحدت و طرح صوری معینی را نمودار می سازد. نخستین موضوعی که مورد بررسی قرار می گیرد، همان چیزی است که هگل آن را "ابزار" تاریخ جهانی می خواند، فعالیتهایی که بر اثر "شور" آدمیان برانگیخته می شود و با آن کسانی که او اعلام می کند که "افراد جهانی تاریخی" و

بویژه نمونه هایی مهم و آموزنده اند. سپس بحث با تمرکز بر نوع دیالکتیکی که هگل بر پایه تمهید "مکر عقل" در تاریخ تشخیص می دهد ادامه می یابد. آن گاه به واری "مایه ها و مواد" تاریخ، مردمان و دولت ها روی می آورد که روح در آنها و از رهگذر آنها گذر خود را به آزادی در کار می آورد. جنبه های متمایز این دستاورد، مشخصه های جامعه آزاد، با توجه ویژه به مسئله ای مورد واری قرار می گیرد که در سالیان اخیر بسیار مورد بحث بوده است و آن این است که آیا هگل متعهد به این باور است که تاریخ دارای هدفی است، یا این که اصلاً پایان گرفته است.



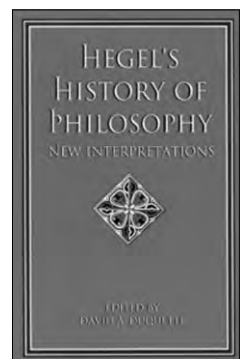
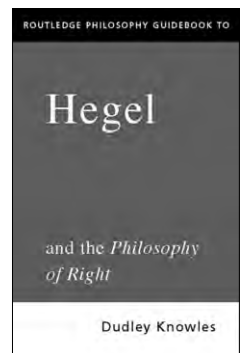
سرانجام، این پژوهش معنای ضمنی توصیف خود هگل را از فلسفه تاریخش به عنوان "دادآوری" (Theodicy) و "توجیه خدا" بیرون می کشد. این پژوهش با این پرسش پایان می گیرد که برای خوانندگان امروزی هگل پذیرفتن شکل های فهم که فلسفه تاریخ او تجسم می بخشد، چه معنایی می تواند داشته باشد. مشهور است که کیرکه گور با مدنظر داشتن هگل گفته است که «اغلب دستگاه پردازان در ارتباط با دستگاه های خود مانند کسی هستند که قصری بزرگ بنا می کند و در کلبه ای کنار این قصر زندگی را می گذرانند.» فلسفه تاریخ می بایست هسته دفاع هگل در برابر این اتهام نامنصفانه درخشان باشد، زیرا که این فلسفه همین که از زاویه خصیصه و ابعاد راستین اش نگرسته شود، کلید ضروری راهیابی به فهم این است که چگونه می توان در دستگاه او منزل گرفت.

در فصل اول بخش دوم با عنوان "شور و چیرگی" پرسشی که مورد بحث قرار می گیرد، در درآمد هگل به عنوان یکی از "وسایل" عرضه می شود؛ وسایلی که "از طریق آن آزادی خود

اگرچه این سخن  
لویی آلتوسر،  
فیلسوف و نظریه  
پرداز فرانسوی،  
درست است که  
مارکس کاشف  
قاره تازه ای  
به نام تاریخ است،  
با این همه در  
سراسر تاریخ  
فلسفه، هگل  
نخستین  
فیلسوف بزرگ و  
تأثیرگذاری است  
که در تاریخ نه  
چون افسانه  
مردان بزرگ،  
اودیسه اقوام و  
نژادهای برتر،  
داستان های  
سراسر دروغ  
و برساخته  
فرمانروایان،  
برندگان در برابر  
بازندگان و اربابان،  
در برابر بندگان،  
بلکه به منزله  
مقوله ای متمایز  
برای اندیشه ورزی  
فلسفی می نگردد.»



**هگل در فلسفه خود**  
**نسبت به پیشینیان**  
**و جانشینانش**  
**گرایش بیشتری**  
**به تاریخ دارد.**  
**او بین تاریخ عینی**  
**و رشد ذهنی**  
**آگاهی فردی (روح)**  
**به عنوان یک امر**  
**شخصی، رابطه ای**  
**می بیند. این مسئله**  
**ایده اصلی کتاب**  
**پدیدارشناسی روح**  
**است.**



را در جهان شکوفا می سازد." از کلی ترین دیدگاه، پاسخی که هگل می دهد بسیار روشن و آشکار است. یگانه وسیله چین شکوفایی و پیشرفتی "فعالیت انسان ها در جهان به طور کلی است." موضوعات دیگری که در این فصل مورد بحث قرار می گیرند، عبارتند از: منافع، حالت‌های روحی، دادگاه داوری جهان، قدرت و حق.

در فصل دوم بخش دوم با عنوان "مکر عقل" به این پرسش می پردازد که از خدمت این وسایل به ایده چه تصویری می توان داشت. در بحث "سنخ های مقصود" مکر عقل به عنوان میانجی اصلی شورهای بشری و ایده، یعنی به عنوان پاسخ اساسی به این پرسش عرضه می شود که در بافت تاریخی، تار و پود چگونه به هم می آمیزند. در بحث "مفهوم کانت" به تمایز کانت بین مقصودمندی "بیرونی" و "درونی" پرداخته و آن را یکی از خدمات بزرگ کانت به فلسفه می داند، تمایزی که برای شرح هگل از غایت شناسی در نوشته های مربوط به منطق جنبه محوری دارد. موضوعات دیگری که در این فصل مورد بحث قرار می گیرند، عبارتند از: اصول بالندگی، حقیقت های محض، باستانیان و مدرن ها.

در فصل سوم از بخش دوم با عنوان "مردمان" هگل از وسایل تحقق روح به ماده آن روی می آورد و خصلت بحث او دگرگون می شود. شیوه روشن تصور این معنا همچون انتقال جهت گیری از امر فردی به اجتماعی است. کانون توجه بر اهمیت شورهای افراد همراه با افراد جهانی تاریخی به منزله موردهای نمایان برای تاریخ بوده است. این کانون اکنون به هستموندهای جمعی چون مردمان و دولت ها گذر می کند. موضوعات مورد بحث دیگر در این فصل عبارتند از: گوناگونی قومی، مردمان غیراروپایی، اروپامحوری، امپریالیسم.

در فصل چهارم از بخش دوم با عنوان "دولتها"، در گذار از فردی به اجتماعی در فلسفه تاریخ هگل هنوز باید گام قطعی را برداشت. زیرا جمع به راستی تاریخی، نه مردم که دولت است؛ یعنی "موضوع معین بسیار دقیق تر تاریخ جهان به طور کلی". نزدیکی ارتباط میان مردمان و دولت‌ها در رویکرد بسیار نزدیک هگل با یک تعریف آشکار است: «خرد روحی مردم تا آنجا که از درون منسجم است، کلی اندام وار است، همان چیزی است که ما آن را دولت می خوانیم.» موضوعات مورد بحث دیگر در این فصل عبارتند از: شکل های دولت، آغازینه های تاریخ، نقش حافظه.

در فصل پنجم از بخش دوم با عنوان "پایان تاریخ" به بحث مرگ خدا و پایان تاریخ پرداخته می شود و در آن سهم هگل، نیچه و انگلس نیز بررسی می شود. با همه قدرتی که نیچه و انگلس به یاری آن بن مایه های پایان تاریخ را ارائه می کنند برجستگی سپسین این بن مایه در بحث های مربوط به هگل بیشتر وام دار کوژو (Kojève) است. موضوعات دیگر مورد بحث عبارتند از: واپسین مرحله، دو شکل بالندگی، نیایش بامدادی، جهانی ناپدید شده، دروازه های دوزخ، و شناخت و برابری. عنوان فصل آخر "راه های خدا" است. برنهاده محوری

فلسفه تاریخ هگل این است که تاریخ همانا پیشرفت آگاهی از آزادی و آگاهی از تحقق آزادی است. این فرایند خود را در یک جنبه مهم و حیاتی همچون آشتی روح با جهان و در خانه احساس کردن خود در جهان نشان می دهد. هنگامی که هگل می خواهد پژوهش خود را در گسترده ترین قالب وصف کند با "دادباوری (theodicy) و توجیه خدا" خواندن این جنبه، از یاری آن برخوردار می شود. موضوعاتی که در این فصل مورد بحث و بررسی قرار می گیرد عبارتند از: مسئله شر، کمدی الهی، مرگ خدا، تسلی های نامیرایی، ثبت تجربی، تاریخ جهان در سده بیستم، مسئولیت ها.

مترجم در انتهای کتاب یک کتاب نامه شامل توضیحاتی درباره درسگفتارها و درآمد و سپس برای مطالعه بیشتر منابعی را معرفی کرده است.

### منابع و مأخذ

- مقاله "فلسفه تاریخ چیست"، لیتل، دانیل ترجمه حمید کوذری، ماهنامه علمی-تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت ویژه فلسفه تاریخ، ۱، سال پنجم، شماره ۴، تیر ۱۳۸۹.

- مقاله "سابقه و معنای فلسفه تاریخ هگل"، احمدیان، علیرضا، ماهنامه علمی-تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت ویژه فلسفه تاریخ، ۱، سال پنجم، شماره ۴، تیر ۱۳۸۹.

- مقاله فلسفه تاریخ: امروز، دیروز، فردا، ویلیام سویت، ترجمه روح اله علیزاده، ماهنامه علمی-تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت ویژه فلسفه تاریخ، ۲، سال پنجم، شماره ۵، مرداد ۱۳۸۹.

- آشنایی با هگل، استراترن، پل، ترجمه مسعود علیا، تهران، نشر مرکز ۱۳۸۲.

### پی‌نوشت‌ها

۱. یادداشت مترجم، ص ۷.
۲. "فلسفه تاریخ چیست"، ص ۵.
۳. سابقه و معنای فلسفه تاریخ هگل" ص ۱۶.
۴. فلسفه تاریخ: امروز، دیروز، فردا، ص ۶
۵. استراترن، پل، ۱۳۸۲، آشنایی با هگل، ترجمه مسعود علیا، تهران، نشر مرکز، ص ۵۱.
۶. یادداشت مترجم، صص ۷ و ۸
۷. درآمد، صص ۲۱-۲۰.
۸. درآمد، صص ۳۸-۳۷.
۹. درآمد، ص ۴۰.
۱۰. ص ۴۹.
۱۱. ص ۶۹.
۱۲. ص ۷۰.
۱۳. ص ۱۰۶.

## هگل و جامعه مدرن

علی پیمان (زارعی)<sup>۱</sup>

zare\_i\_ali@yahoo.com

زمانه‌ای که در آن می‌زییم از دو جهت با هگل نسبت وثیقی دارد: نخست آنکه در عصری زندگی می‌کنیم که هنوز تأملات هگلی نه تنها در شناخت ما، بلکه در مواجهه با مسائل کنونی‌مان راهگشاست و دیگر آنکه انگیزه و دغدغه هگل اندیشیدن به زمانه خود و درک روح زمانه است. نزد هگل مدرن بودن و معاصر بودن اهمیت فراوانی دارد. این بینش هگلی کافی است تا اندیشه‌های وی را برای دوران کنونی بااهمیت سازد. سراسر قرن بیستم و مطلع قرن بیست و یکم برخلاف عصر کلاسیک (از رنسانس تا انقلاب فرانسه) و یا حتی پس از انقلاب فرانسه و ظهور فیلسوفانی چون کانت و هگل عصر تدوین نظام‌های کلان فکری و پی‌ریزی بنیادی برای علم و شناخت و فرهنگ نیست، بلکه عصر نظریه‌های انتقادی است. نظریه‌های انتقادی همواره به زمانه خود می‌اندیشند و هدفشان تذکر دادن و آگاه ساختن ما از نقاط تاریک و مغفول است. می‌توان دوران مدرن را جهت دستیابی به دریافتی اجمالی از روی مسامحه به سه بخش تقسیم کرد:

۱. دوران کلاسیک که از رنسانس آغاز می‌شود و تبلور نظری و فلسفی‌اش را در فلسفه دکارت می‌یابد. این سنت از خلال دو نحله سوپرناتیویستی عقل‌گرایی (لایبنیس، اسپینوزا، مالبرانش) و تجربه‌گرایی (لاک، برکلی، هیوم) بسط پیدا می‌کند که در کنار فلسفه، دوران شکل‌گیری هنر کلاسیک و شکوفایی علم تجربی و فیزیک نیوتنی نیز هست. دستاوردهای دوره کلاسیک در دو انقلاب کبیر فرانسه (رهایی از استبداد اشرافیت و سلطنت و روحانیت) و همین‌طور انقلاب صنعتی انگلستان به اوج می‌رسد. جوانه‌های این رخداد بی‌بدیل و بی‌سابقه یعنی مدرنیته در آثار هنرمندان ایتالیایی عصر رنسانس زده می‌شود و انگلستان و فرانسه مهد بسط و گسترش علمی و نظری این فرایندها هستند.

۲. در دومین بخش یا مرحله در کنار انگلستان و فرانسه، آلمان اهمیت پیدا می‌کند. آلمانی‌ها در ابتدای امر با مشارکت فیلسوفان، ادبا و هنرمندان (کانت، هگل، گوته) در عرصه فکری و فرهنگی اروپا مشارکت می‌کنند و در کنار آنان چهره‌های بارزی در عرصه علوم تجربی نیز ظهور می‌کنند. مشخصه این دوران نزد کسانی چون کانت و هگل و همین‌طور رماتیکیک‌ها این است که دستاوردهای عصر جدید یعنی عقل و علوم تجربی را با نگاه انتقادی ملهم از رماتیسیسم که ریشه در افکار روسو دارد درمی‌آمیزند و همین‌طور آرای فیلسوفان تجربه‌گرا و عقل‌گرای پیشین را مورد بازاندیشی و سنجش قرار می‌دهند و نتیجه آن دو دستگاه پیچیده فلسفی کانت و هگل است که نحله‌های مختلف فکری پس از خود را چه در آلمان قرن نوزدهم و چه پس از آن (از جمله نظریه‌پردازان پساساخت‌گرا) متأثر می‌سازند.

۳. دوره‌ای که از اواخر قرن نوزدهم با نظرات نیچه آغاز می‌شود و نظریه جای نظام فلسفی را می‌گیرد. نظریه‌ها کارکرد تأملات نظری را پی‌ریزی نظام‌های جامع فلسفی نمی‌دانند، بلکه با رویکردی غالباً سلبی و یا توصیفی وضع موجود را نقد و

هگل علاوه بر آنکه آرزوی معاصران خود یعنی کسانی چون فیشته، شلینگ، هولدرلین یا شیلر را در رفع شکافها و تضادها و گسست‌ها پس از فلسفه کانت توفیق می‌یابد، به مفاهیمی نظیر عصر جدید و زمانه اشاره می‌کند.



توصیف می‌کنند و نسبت به کاستی‌ها و احیاناً خطرات و فجایع حساسیت نشان می‌دهند. در نظریه‌های اخیر درک روح زمانه و معاصر بودن اهمیت بسزایی دارد. معاصر بودن و زمانه خویش را دریافتن، یعنی پایبندی به تفکر انتقادی و این خود مستلزم چشم دوختن در ابعاد تاریک زمانه خود است. چنین متفکری هم ابعاد و مقتضیات عصر خود را درک می‌کند و هم نسبت به آن معترض است و در صدد است الگوهای نظری جدیدی را بیابد و با طرح پرسش‌هایی اساسی و یا بهتر بگوییم تشخیص پرسش‌ها و مسائل دوران خود به افق‌های جدیدتری چشم بدوزد. مقاله «روشنگری چیست؟» کانت با وجود این که به دوره دوم از تقسیم‌بندی ما تعلق دارد، واجد چنین خصوصیتی است؛ جایی که کانت جزم‌اندیشی و تفکر بی‌زمان و بی‌مکان را رد می‌کند و به قسمی غایت‌مندی بی‌غایت در عرصه سیاست و اجتماع نظر دارد.

در این خصوص هگل سهم بیشتری دارد. هگل علاوه بر آنکه آرزوی معاصران خود یعنی کسانی چون فیشته، شلینگ، هولدرلین یا شیلر را در رفع شکافها و تضادها و گسست‌ها پس از فلسفه کانت

نام‌ها و نظریات دیگری نیز هستند که بر حیات فکری و فرهنگی سده اخیر بسیار اثرگذار بوده‌اند و بسیار وامدار هگل‌اند؛ مانند اعضای مکتب فرانکفورت و عضو بارز آن یعنی تئودور آدورنو و همین‌طور فیلسوفان معاصر چون اسلاوی ژیزک و آلن بدیو.

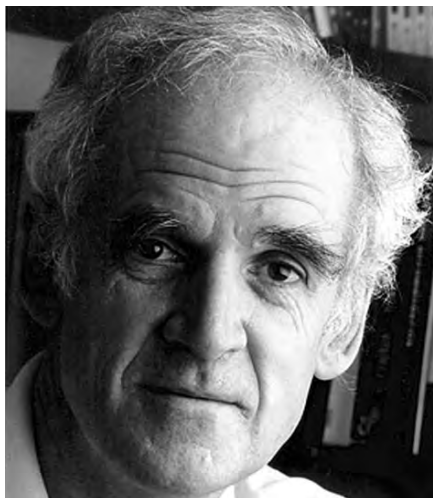


توفیق می‌یابد به مفاهیمی نظیر عصر جدید و زمانه جدید اشاره می‌کند. او تاریخ را عرصه بروز و ظهور روح می‌داند که پس از هنر و دین در دوران ما در هیأت فلسفه و علم ظاهر شده است و فلسفه خود هگل رخداد منحصر به فردی است که به واسطه آن مسائل فلسفی اعم از مسائل معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه در عین حال که یکسره ملغی نمی‌شوند، به درون فضای جدیدی پرتاب می‌شوند و به یک معنا هگل از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی گذر می‌کند و افقی ترسیم می‌کند که در آن زمینه برای رشد الگوهای متفاوت و دگرگونه‌ای از تفکر و دانش مساعد است. به عبارت دیگر، در فلسفه هگل مختصات دوران جدید توصیف و ترسیم می‌شود. به این ترتیب در اندیشه هگل هم زمانه خود وی درک می‌شود و واقعیت بالفعل فرهنگی، اجتماعی و سیاسی توصیف و تحلیل می‌شود و هم با نقد وضع موجود زمینه برای شکل‌گیری نگرش‌ها و چشم‌اندازهای جدید فراهم می‌شود. می‌توان گفت که هر متفکر اثرگذاری در طول تاریخ برخوردار از چنین اوصافی است، اما تفاوت هگل در آن است که نسبت به این مسأله خودآگاه است و به مسائلی نظیر حرکت، تغییر، تضاد و تفاوت حساسیت ویژه‌ای دارد. بنابراین، نظریه‌پردازان و فیلسوفان پس از هگل در عین حال که به ابعاد تمامیت‌بخش، وحدت‌اندیش و گاه اومانستی هگل (به‌ویژه در هگل پیر) معترض‌اند، در موضوعاتی اساسی نیز با او اشتراک نظر دارند؛ از جمله: درک روح زمانه، اندیشه انتقادی که خود در نتیجه باور به حرکت و تغییر مداوم ضرورت می‌یابد، نقد شناخت‌شناسی و سوپرتیویسم، نقد متافیزیک و نقد جست‌جوی نقطه‌ای ارسطی‌دسی برای شناخت و علم.

در پژوهش‌های اخیر هگل جایگاه عمده‌ای را اشغال می‌کند و کسانی که به هگل می‌پردازند، اندیشیدن به طیف وسیعی از مسائل معاصر را از رهگذر فلسفه هگل دنبال می‌کنند و نه صرفاً پرداختن به تاریخ فلسفه و یا یافتن برخی نکات یا بصیرت‌های خاص در اندیشه یک فیلسوف. چارلز تیلور در فصول آخر کتاب خود هگل و جامعه مدرن در صدد است اهمیت و موضوعیت هگل در دوران خود را تبیین کند. مسائل عمده‌ای که تیلور مطرح می‌سازد به حیطه سیاست و اجتماع مربوط است. البته او به اهمیت یافتن زبان در مباحث معاصر نیز اشاره می‌کند و می‌کوشد نسبت آن را با فلسفه هگل و خصوصاً بیانگر باوری یا تجلی‌باوری هردر بسنجد. در ادامه به مطالب عمده‌ای که تیلور بدان‌ها پرداخته اشاره خواهیم، سپس تأثیر هگل در فرانسه و منتقدان پس‌اساخت‌گرا را نیز به اجمال مورد توجه قرار خواهیم داد.



چارلز تیلور در  
فصول آخر کتاب  
خود هگل و  
جامعه مدرن در  
صدد است اهمیت  
و موضوعیت هگل  
در دوران خود را  
تبیین کند.  
مسائل عمده‌ای  
که تیلور مطرح  
می‌سازد به حیطة  
سیاست و اجتماع  
مربوط است.  
البته او به اهمیت  
یافتن زبان در  
مباحث معاصر نیز  
اشاره می‌کند و  
می‌کوشد نسبت  
آن را با فلسفه  
هگل و خصوصاً  
بیانگر باوری یا  
تجلی باوری هر در  
بسنجد.



همگان است، اما چنان‌که تیلور نیز اذعان می‌کند «امروزه نمی‌توان راه‌حل هگل را پذیرفت، اما معضلی که این راه‌حل برای پاسخ‌گویی بدان طرح شده بود، هنوز باقی است.»  
در دو فصل «راه‌های دیالکتیکی» و «تضاد ادامه‌دار» نوعی پویایی و حرکت مبتنی بر نفی در فلسفه هگل تشخیص داده می‌شود که نظریه‌پردازان معاصر نیز آن را می‌پذیرند و یا حتی اساس کار خود قرار می‌دهند، هرچند در کنار این قضیه فیلسوفانی مانند ژیل دلوز با خلق مفاهیمی جدید و جست‌وجوی اسلوب‌هایی جدیدی برای تفکر که عمدتاً از خلال فلسفه «تفاوت» مطرح می‌شود، در صدد گذر از الگویی دیالکتیکی تفکرند.<sup>۴</sup> ژان لوک نانسو در هگل: ناآرامی امر منفی همان‌طور که از عنوان پیداست بر این وجه پویا و ناآرام تفکر دیالکتیکی تأکید دارد و دو فصل ابتدایی کتابش را «ناآرامی» و «شدن» می‌نامد.<sup>۵</sup> اما مگر هگل فیلسوف تمامیت، امر مطلق و سیستم نیست؟

واقعیت آن است که ما با دو دسته دیالکتیک مواجهیم: دیالکتیک‌های تأویلی و دیالکتیک‌های محکم (strict).<sup>۶</sup> دیالکتیک‌های نوع اول شامل دیالکتیک‌های تاریخی



عاملی که باعث می‌شود تأمل درباره عصر جدید و مدرنیته از منظر آلمانی غنی‌تر و راهگشاتر جلوه کند، تفکر بنیادین در خصوص مسائل دوران خود است. هگل مشاهده می‌کند که با انقلاب فرانسه نظم پایگانی کهن برچیده می‌شود و تمایزات و دسته‌بندی‌هایی که قوام‌بخش جوامع سنتی است، کارکرد خود را از دست داده‌اند و برای «رضای نیاز ویژه جامعه مدرن» نیاز است آرمان نیل به «آزادی مطلق» از طریق مشارکت همگانی را جایگزین سازیم.<sup>۲</sup> چنان‌چه دولت مدرن بخواهد شکل بگیرد، به عاملی کلی و ضروری نیاز است که مبنای نظم جدید و دولت مدرن قرار گیرد، عاملی که مقبول همگان است و می‌تواند زمینه مشارکت همگان را فراهم آورد. در چنین نظامی دسته‌بندی‌های اجتماعی نوینی تعریف می‌شود که همگی عقلانیت را به مثابه مبنای دولت و تعامل فرد و اجتماع پذیرفته‌اند. از آن جایی که بنا به آموزه عقل‌باور و انسان‌باور دوران جدید همه انسان‌ها بهره‌مند از قوای عقلی‌اند، در دولت مدرن تمامی افراد برخوردار از عقل خود بر سر سفره عقلانیت کلی نوع بشر نشسته‌اند. لذا فرد تنها در نسبت با اجتماع معنا پیدا می‌کند و اجتماع انسانی مدرن یک اجتماع مکانیکی یا متشکل از توده‌ای از افراد انباشته در یک مجموعه نیست. هرگاه مجموعه‌ای از انسان‌ها در کنار هم گرد آیند میان آن‌ها مناسبات و ضروریاتی عقلانی حاکم می‌شود که مستلزم شکل‌گیری دولت است. مشارکت همگانی مدنظر هگل براساس تلقی او از دولتی است که بنیاد و ضرورت آن سودباوری یا ناسیونالیسم نیست، بلکه ضرورتی عقلانی وجود دولت را ایجاب می‌کند و دولت برآیند عقلانی مشارکت و آزادی همگان است و نه برآمده از قرارداد مجموعه افراد جهت تأمین توافقی منافع همگان یا اکثریت تا جای ممکن.

حل شکاف فرد و جامعه به همان دغدغه اصلی متفکران آلمانی برمی‌گردد و صورت فلسفی آن شکاف سوژه و ابژه یا عین و ذهن است که در قالب شکاف انسان و جهان نیز مطرح شده است. شکاف‌ها و تضادها باعث رهاسازی نیروها و حرکت و تغییر می‌شوند، اما این شکاف‌ها و تضادها را باید در مسیر یک کلیت فراگیر انداخت تا نظم جدید و عالم جدیدی را سامان دهد که از خلال آن تضادها علی‌رغم طبیعت مخرب‌شان زایایی و بارآوری به ارمغان آورند. جامعه مدرن به زعم تیلور هنوز نتوانسته زمینه مشارکت همگان و بنیادی مقبول همگان را برای چنین مشارکت و نظم جایگزین فراهم آورد و دسته‌بندی‌های ارائه شده در جوامع مدرن هنوز به قدر کافی مقبول و معنادار نیستند. این خود نشان از آن دارد که مسأله‌ای را که هگل طرح کرده بود، هنوز پابرجاست. تیلور تأکید می‌کند که «درمان راستین این بیماری که بازیابی گونه‌ای تمایز با معنا باشد، از دسترس جامعه مدرن خارج است، و این دقیقاً به دلیل به کارگیری ایدئولوژی‌هایی است که جامعه را پیوسته در راستای همگونی بیشتر می‌رانند.»<sup>۳</sup> مشاهده می‌شود که برخلاف برخی برداشت‌هایی که فلسفه هگل را توتالیتر و تمامیت‌خواه می‌دانند، معضل این فلسفه رفع شکاف‌ها و مشارکت و رضایت خاطر

تأثیر هگل  
بر لکان مقوله  
پیچیده‌ای است و  
چنان‌که اسلاوی  
ژیژک نشان  
می‌دهد لکان  
از قضا در آن  
جاهایی هگلی  
است که از  
اصطلاحات و  
مفاهیم هگلی  
بهره نمی‌گیرد.

میشل فوکونیز  
 رهایی از فلسفه  
 هگل را چندان  
 آسان نمی‌داند:  
 «رها شدن واقعی  
 از سلطه هگل  
 نیازمند آن است  
 که نخست تصویری  
 دقیق از آنچه بابت  
 این جدا شدن  
 باید پرداخت  
 داشته باشیم؛  
 نیازمند آن است  
 که بدانیم هگل تا  
 کجا، احتمالاً بدون  
 اطلاع خود ما به  
 ما نزدیک شده  
 است؛ نیازمند آن  
 است که بدانیم در  
 همه آن چیزهایی  
 که اندیشیدن بر  
 ضد هگل را برای  
 ما میسر می‌سازد،  
 هنوز هم چه قدر  
 عناصر هگلی  
 وجود دارد؛ و  
 نیازمند سنجش  
 این موضوع است  
 که اقدام ما  
 بر ضد او از چه  
 لحاظ هنوز  
 احتمالاً نیرنگی  
 است که او به ما  
 می‌زند، نیرنگی که  
 در پایانش خود  
 او را، همچنان  
 بی حرکت و  
 در جایی دیگر،  
 منتظر خود  
 می‌بینیم.»



و دیالکتیک خدایگان و بنده است و دیالکتیک‌های نوع دوم را می‌توان در منطق و ابتدای پدیدارشناسی یافت. هگل در فصل ششم پدیدارشناسی به این نوع دیالکتیک پرداخته است. تفاوت این دو دسته را می‌توان به اجمال در این تقریر یافت: «این دیالکتیک می‌تواند دو صورت مختلف به خود بگیرد. یکی این حالت که هدف مزبور در آن شیء همان‌طور که هست، در واقع تحقق نیافته باشد؛ در این صورت، واقعیت موجود باید ناپود شود یا به گونه‌ای دگرگون شود. زیرا هدف مزبور در ادامه خود آن گونه نابسندۀ تحقق خویش را حذف می‌کند. حالت دوم می‌تواند این باشد که هدف مزبور هم اکنون در آن چه هست تحقق یافته باشد. تناقض ناشی از این امر ما را وادار خواهد کرد، که به منظور ارائه توضیح منسجمی از این تحقق، برداشت‌مان را از آن معیار یا هدف، یا برداشت‌مان را از واقعیت موجودی که هدف در آن محقق شده، دگرگون کنیم.»<sup>۷</sup>

به سخنی دیگر می‌توان گفت که دیالکتیک‌های نوع اول را ناتمام دانست که همچنان در حال وقوع و دگرگونی است و در دستۀ دوم با امور تحقق یافته‌ای سروکار داریم که پس از وقوع حادثه در حال کشف منطق حاکم بر آن هستیم؛ منطقی که البته گونه‌ای تضاد ذاتی آن است. هگل در آثار متأخر خود بیشتر بر دیالکتیک دستۀ دوم تأکید دارد. تیلور در توافق با مفسران و هگلی‌مشریان متأخر از دو دیالکتیک و می‌توان گفت از دو هگل نام می‌برد. رابرت سولومون این دو هگل را این‌گونه معرفی می‌کند: «... از سویی او فیلسوفی است که مدعای اصلی‌اش ارائه یک جهان‌بینی یکپارچه و فراگیر است که وی آن را مطلق می‌نامد. از سوی دیگر، او فیلسوف تغییر است، پدیدارشناس صورت‌ها، کسی که تنوع سرشار صورت‌های تجربه و دگرگونی‌های پیچیده میان آن‌ها را، بر خلاف کانت و سایر فیلسوفان، ارج می‌نهد.»<sup>۸</sup> تئودور آدورنو نیز در دیالکتیک منفی بر این تحول و پویایی و مخالفت با دست‌یابی به هم‌نهادی نهایی و مطلق تأکید می‌ورزد. به‌طور کلی فیلسوفان متأخر بیشتر وجه هراکلیتی هگل را برجسته می‌سازند تا وجه پارمنیدی وی را. از نظر تیلور نیز دیالکتیک‌های تأویلی امروزه موضوعیت دارد، اما هستی‌شناسی گایست قابل پذیرش نیست.

به این ترتیب، پدیدارشناسی روح به عنوان یکی

از آثار اولیه هگل مقدمه‌ای بر یک نظام جامع اندیشه و علم چنان‌که هگل پیر در آثار متأخر خویش بدان پرداخت نیست، بلکه مقدمه‌ای است بر دورانی جدید با منطق و قواعدی متفاوت که پس از وقوع انقلاب فرانسه به نگارش در آمده، چشم‌اندازی را ترسیم کرده و مسائلی را طرح نموده است که هم‌چنان موضوعیت دارند؛ مسائل هگل هنوز مطرح و گشوده‌اند، هرچند راه‌حل‌های وی گاه از رده خارج شده‌اند. شور و اشتیاقی که متأثر از رمانتیسیسم آن زمان، نگرشی انتقادی، تحول‌خواه و دگرگونی‌طلب به این اثر تزریق کرده است، سبب می‌شود که هگل هنوز در عصر ما جذابیت داشته باشد. رمانتیک‌ها منتقد عقل و علم‌باوری بودند. البته هگل نتوانست سیطره و اثرگذاری علم در قرن نوزدهم و ظهور پوزیتیویسم را پیش‌بینی کند. پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیک محدوده‌هایی را که هگل برای علوم طبیعی تصور می‌کرد در هم شکستند. با این حال نزد فیلسوفان، جانبداران علوم انسانی، هگلیان جوان، مارکسیست‌ها، متفکران دگراندیشی مانند نیچه و هایدگر و همین‌طور فیلسوفان متأخر فرانسوی، همگی، محوریت آزادی و روی‌آوری به تفکر انتقادی این اشتیاق به دگرگونی و تغییر و اندیشیدن بر حسب الگویی متفاوت مشهود است. البته برخی از نویسندگان و منتقدان متأخر نوعی استیصال و بن‌بست را در وضعیت کنونی برجسته‌تر یافته‌اند که این نیز خود به رادیکالیزه شدن اندیشه انتقادی بازمی‌گردد.

از جمله دلایلی که باعث می‌شود برخی نسخه‌های هگلی در این زمانه کارایی لازم را نداشته باشد، می‌توان به پیچیده‌تر شدن واقعیت کنونی اشاره کرد. با افزوده شدن عناصری مانند کار (مارکس)، حیات (نیچه) و زبان (ویتگنشتاین، نیچه، سوسور) به واقعیت اجتماعی و حیات کنونی ما تجربه بشری ابعاد پیچیده‌تری پیدا کرده است و برای تفسیر واقعیت به الگوها و روش‌هایی نو و همچنین مفاهیمی جدید احتیاج است. این پیچیدگی‌ها از آن جهت که فلسفه هگل از تحول و دگرگونی استقبال می‌کند و ما را دعوت می‌کند که به زمانه خودمان بیندیشیم، خارج از گستره و افق ترسیم‌شده از سوی هگل نیست. یکی پرسش‌هایی که می‌توان طرح کرد این است که آیا نظریه‌های پساساخت‌گرا که گاه پسامدرن خوانده شده‌اند، به‌راستی محدوده‌های ترسیم‌شده از جانب کانت و هگل در هم شکسته و از آن گسسته و عبور کرده‌اند یا همچنان در همان منظومه قرار داریم؟

درسگفتارهای الکساندر کوژو در پاریس بر حیات فکری فرانسه در قرن بیستم تأثیر بسزایی داشت. بسیاری از کسانی که در این جلسات حضور می‌یافتند بعدها آثار و نظریات مهمی از خود برجای نهادند. دو چهره آکادمیک فرانسوی یعنی ژان هیبولیت و ژان وال نیز به فلسفه هگل پرداختند. شاگردان این استادان که به نظریه‌پردازان اندیشه فرانسوی در قرن بیستم یا پساساخت‌گرایان (و بعضاً پسامدرن‌ها) شهرت یافته‌اند نیز فلسفه هگل را مورد توجه قرار داده‌اند. بیشتر اینان منتقدان



فلسفه دیالکتیکی‌اند، اما نکته در این جاست که علت پرداختن به هگل از سوی این نظریه‌پردازان (حتی در قالب مخالفت با او)، حاکی از اهمیت مسائل طرح شده از سوی هگل و البته نقد راه‌حل‌های اوست. به عبارت دیگر، گویی هر فیلسوفی پس از هگل لازم می‌بیند که در گام نخست نسبت خود با هگل را روشن سازد. ژاک لکان در نظریه روانکاوانه خود از مفاهیمی نظیر رفع (Aufhebung) و یا دیالکتیک خدایگان و بنده در نحوه شکل‌گیری هویت بهره می‌گیرد.<sup>۱</sup> البته تأثیر هگل بر لکان مقوله پیچیده‌ای است و چنان‌که اسلاوی ژیتک نشان می‌دهد لکان از قضا در آن جاهایی هگلی است که از اصطلاحات و مفاهیم هگلی بهره نمی‌گیرد.<sup>۱</sup> میشل فوکو نیز رهایی از فلسفه هگل را چندان آسان نمی‌داند: «رها شدن واقعی از سلطه هگل نیازمند آن است که نخست تصویری دقیق از آنچه بابت این جدا شدن باید پرداخت داشته باشیم؛ نیازمند آن است که بدانیم هگل تا کجا، احتمالاً بدون اطلاع خود ما به ما نزدیک شده است؛ نیازمند آن است که بدانیم در همه آن چیزهایی که اندیشیدن بر ضد هگل را برای ما میسر می‌سازد، هنوز هم چه قدر عناصر هگلی وجود دارد؛ و نیازمند سنجش این موضوع است که اقدام ما بر ضد او از چه لحاظ هنوز احتمالاً نیرنگی است که او به ما می‌زند، نیرنگی که در پایانش خود او را، همچنان بی‌حرکت و در جایی دیگر، منتظر خود می‌بینیم.»<sup>۱۱</sup>

ژاک دریدا نیز در نوشته‌های اولیه مانند نوشتار و تفاوت در مقاله پایانی و در کتاب حواشی فلسفه در جستار «نشانه‌شناسی هگل» به هگل می‌پردازد. افزون بر این‌ها، دریدا کتاب ویژه‌ای تحت عنوان ناقوس عز (Glas) را هم به فلسفه هگل اختصاص می‌دهد؛ کتابی که به سبکی خاص نگارش یافته است و با جملاتی تأمل‌برانگیز و تکان‌دهنده راجع به هگل آغاز می‌شود.<sup>۱۲</sup> پیش از او مارتین هایدگر نیز درسگفتارهایی را به تفسیر پدیدارشناسی روح اختصاص داده بود. ژیل دلوز در این میان در زمره کسانی است که در دسته ضد هگلی‌ها جای می‌گیرد، اما او نیز در هر صورت باید موضع خود را نسبت به هگل روشن سازد. البته نمی‌توان این مطلب را نادیده گرفت که تجربه‌گرایی ویژه دلوز و تلاش او در اندیشیدن به سبک‌هایی متفاوت و خلق مفاهیم جدید تحقیق در باب گذر از تفکر دیالکتیکی یا مقابله با آن در فلسفه دلوز را به پروژه‌ای درخور توجه تبدیل می‌کند. نام‌ها و نظریات دیگری نیز هستند که بر حیات فکری و فرهنگی سده اخیر بسیار اثرگذار بوده‌اند و بسیار وامدار هگل‌اند؛ مانند اعضای مکتب فرانکفورت و عضو بارز آن یعنی تئودور آدورنو و همین‌طور فیلسوفان معاصر چون اسلاوی ژیتک و آلن بدیو. همه این‌ها نشان از آن دارد که به گفته تیلور مسائل و مباحث هگلی در زمانه ما موضوعیت دارد.

### منابع و مأخذ

هگل و جامعه مدرن، تیلور، چارلز ترجمه منوچهر حقیقی‌راد، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲.

رابرت سولومون:  
«از سوئی هگل  
فیلسوفی است  
که مدعای  
اصلی‌اش ارائه  
یک جهان‌بینی  
یکپارچه و فراگیر  
است که وی آن را  
مطلق می‌نامد. از  
سوی دیگر،  
او فیلسوف  
تغییر است،  
پدیدارشناس  
صورت‌ها، کسی  
که تنوع سرشار  
صورت‌های تجربه  
ودگرگونی‌های  
پیچیده‌میان  
آن‌ها را، بر خلاف  
کانت و سایر  
فیلسوفان،  
ارج می‌نهد.»

دلوز و امر سیاسی، پیتون، پل ترجمه محمود رافع، تهران: گام نو، ۱۳۸۷.  
«لاکان - او در چه نقطه‌ای هگلی است؟» در اسلاوی ژیتک: گزیده مقالات، ژیتک اسلاوی، ترجمه جواد گنجی، تهران: گام نو، ۱۳۸۹.  
نظم گفتار، فوکو میشل، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگه، ۱۳۸۴.  
میانی روانکاو: فریود و لکان، موللی، کرامت تهران: نشر نی، ۱۳۸۳.  
Derrida, Jacques (1986) *Glas*. Trans. John P. Leavey, Jr., and Richard Rand. Lincoln: University of Nebraska press.  
Solomon, R. C. (1983), *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's 'Phenomenology of Spirit'*, Oxford: Oxford University Press.  
Nancy, Jean Luc (2002) *Hegel: the Restlessness of the Negative*, trans. Jason Smith and Steven Miller, London: University of Minnesota Press.

### پی‌نوشت‌ها

۱. دانشجوی دکتری فلسفه در دانشگاه اصفهان.
۲. تیلور ۲۱۱.
۳. همان ۲۲۰.
۴. پتون ۲۵.
۵. نانسی ۸۰.
۶. تیلور ۱۲۴.
۷. همان ۱۱۲.
۸. سولومون ۱۴.
۹. موللی ۵۶ و ۲۳.
۱۰. ژیتک ۲۶۵-۲۸۰.
۱۱. فوکو ۶۱.
۱۲. دریدا ۱.

**اشاره:** در این مقاله سعی شده است جایگاه مهم هگل در اندیشه هایدگر به اجمال بیان شود. بین هگل و هایدگر شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد که به چند مورد از آنها اشاره گردیده است. هایدگر دو کتاب مجزا درباره هگل نوشته است که یکی پدیدارشناسی روح هگل است و دیگری مفهوم هگل از تجربه. در این نوشته به برخی نکات مهم در این دو کتاب پراخته شده است. افزون بر این دو کتاب هایدگر در شاهکار فلسفی خود یعنی وجود و زمان نیز در دو بند از هگل و مخصوصاً درباره مفهوم زمان از نظر هگل بحث نموده است. اما با این حال هایدگر در سایر نوشته‌های خویش نیز از هگل نام می‌برد. بنابراین می‌توان گفت که هر چند نیچه، ارسطو، کانت، هولدرلین و دیگر فیلسوفان در اندیشه هایدگر نقش مهمی ایفا می‌کنند، ولی به نظر می‌رسد که نقش هگل از همه آنها پررنگ‌تر است و این مقاله نیز کوشیده تا بر این مطلب تأکید نماید.

کتاب ماه فلسفه

### مقدمه

در اندیشه هایدگر فیلسوفان زیادی نقش کلیدی ایفا کرده‌اند. گواه و شاهد متقن برای این ادعا کتاب‌ها و مقالاتی است که وی درباره آنها نوشته است. برای مثال درباره اهمیت کانت کتاب کانت و مسأله متافیزیک را نوشته است یا درباره ارسطو و پارمیندس نیز آثاری دارد و همچنین راجع به فلسفه و اندیشه نیچه و هولدرلین نیز نوشته‌هایی دارد که حاکی از تأثیرپذیری هایدگر از اندیشه این متفکران است. البته ناگفته نماند که انتقاداتی نیز به اندیشه این فیلسوفان وارد می‌سازد. اما بی‌گمان هیچ فیلسوفی به اندازه هگل بر اندیشه هایدگر تأثیرگذار نبوده است، طوری که وی دو کتاب مجزا را به شرح و تفسیر اندیشه این فیلسوف اختصاص داده است، یکی پدیدارشناسی روح هگل (۱۹۸۸) که درسگفتارهایی است که هایدگر در نیمسال تحصیلی زمستان ۱۹۳۰ و ۱۹۳۱ در دانشگاه فرایبورگ ایراد نموده است. هایدگر در کتاب پدیدارشناسی روح هگل از موضوعات مختلفی با محوریت وجود و هستی‌شناسی سخن گفته است، مثل: متناهی و نامتناهی، وجود و عدم، شناخت، فهم، دیالکتیک زمان و تاریخ. کتاب دیگر مفهوم هگل از تجربه (۱۹۷۰) است. متأسفانه این تأثیرپذیری از هگل چندان مورد بررسی قرار نگرفته است. افزون بر این کتابها وی در مقاله «هگل و یونانیان» و نیز در شاهکار فلسفی‌اش یعنی وجود و زمان (۱۹۲۷) مخصوصاً در بند ۸۲ در ردیف (الف) به «مفهوم هگل از زمان» و در ردیف (ب) به «تفسیر هگل از همبستگی میان زمان و روح» پرداخته است. در متن مقاله به جایگاه هگل در داخل متن این سه کتاب اشاره خواهیم کرد. در کتاب وجود و زمان بیش از بیست و پنج بار از هگل نام برده است. البته اهمیت هگل برای هایدگر فراتر از این اشارات است. به هر روی در این نوشته سعی کرده‌ایم مختصراً روایت هایدگر از هگل را عمدتاً با تمرکز بر سه کتاب فوق‌الذکر که بیشتر از

## هگل به روایت هایدگر

محمد رضا عبدالله نژاد\*

abdollahnejad1354@gmail.com

هگل بحث کرده بیان کنیم. اما این امر مستلزم چشم پوشی از سایر آثار هایدگر که در آنها نیز از هگل بحث شده نیست؛ چرا که کمتر نوشته‌ای از این فیلسوف اگزیستانس می‌یابیم که در آنها ذکری از هگل نشده باشد.

### شباهت‌ها و تفاوت‌ها

با توجه به جایگاه والای هگل در اندیشه هایدگر ممکن است این سؤال به ذهن خواننده خطور کند که چه نسبتی بین این دو فیلسوف وجود دارد. البته باید اذعان کنیم که تبیین رابطه هایدگر با هگل دشوار و سخت است. اما به هر حال در وهله اول ممکن است برای خواننده عجیب به نظر برسد که چه شباهتی بین اندیشه هگل و هایدگر وجود دارد؛ در حالی که هگل فیلسوفی کاملاً عقل‌گرا و نظام‌ساز است؛ در مقابل هایدگر چنین خصلتی ندارد. در اینجا به اجمال به چند نقطه اشتراک در اندیشه این دو متفکر اشاره می‌کنیم:

۱. هر دو منتقد متافیزیک سنتی هستند و می‌خواهند معایب آن را بیان نمایند و بدین جهت از مقولات متافیزیکی مثل: وجود، عدم، آگاهی و انسان و جهان تفسیری کاملاً متمایز از تفسیرهای گذشتگان ارائه می‌دهند. آنها با نقد متافیزیک می‌کوشند بر آن فایق آیند، در نتیجه طرحی نو در ساحت متافیزیک بیافکنند. یکی از پیام‌هایی که کتاب پدیدارشناسی روح و کتاب وجود و زمان می‌خواهند برای مخاطب منتقل کنند این است که متافیزیک سنتی از فهم و درک موقعیت و وضعیت تاریخی و انضمامی بشر عاجزند. هم هگل و هم هایدگر نگاهشان به بالا به امر استعلایی مثل عالم مثال افلاطونی نیست؛ بلکه به پایین یعنی وضع بشر در زمان و مکان انضمامی است که در آن سکنی گزیده است. توگویی متافیزیک سنتی با دعوت انسان به اموری فراسوی تاریخی او را از خانه خود یعنی از وضعیت تاریخی‌اش دور ساخته‌اند و باعث بی‌خانمانی (homeless) او شده‌اند. اگر بگوییم که درد فلسفی مشترک هگل و هایدگر همان بی‌خانمانی بشر است چندان به بیراهه نرفته‌ایم. اما شیوه بیان و وصف این بی‌خانمانی نزد هر دو کاملاً متفاوت است.

۲. با توجه به مطلب قبلی می‌توان گفت که هر دو فیلسوف به نقش زمان به طور خاص و تاریخ به طور کلی در شکل‌گیری ماهیت انسان و آگاهی او تأکید می‌ورزند. هر دو متفکر بر ماهیت واقعیت تاریخی و فهم تاریخ بشری به عنوان عرصه شکوفایی حقیقت تأمل می‌کنند. آنها در خصوص لزوم فهم تاریخ فلسفه به شیوه فهم فلسفی و آنتولوژیکی متفق القولند.<sup>۱</sup> هایدگر معتقد است که این هگل بود که اولین بار خود تاریخ فلسفه را به عنوان یکی از موضوعات اصلی تفکر فلسفی قرار داد.<sup>۲</sup> لیکن فهم و تفسیر آنها از وجود متفاوت است. بنابراین از دید هگل و هایدگر تاریخ فلسفه تاریخ تفسیرهایی از وجود است که هر فیلسوف به نحوی تفسیر خودش را ارائه داده است. هایدگر همانند هگل از رویکرد فلسفی خود به تاریخ فلسفه بحث می‌کند. همان طور که در نظر هگل تاریخ فلسفه تاریخ شکوفایی و گسترش روح مطلق است، از

نظر هایدگر نیز تاریخ متافیزیک قلمروی است که در آن وجود خودش را به صورت قابل فهمی به صورت حضور (presence) عیان می‌سازد و این قلمرو جایی است که تفکر در آن به خودش می‌رسد و احساس در خانه بودن می‌کند.<sup>۳</sup> رورتی در کتاب هایدگر و مقالاتی درباره دیگران معتقد است که بخش دوم کتاب وجود و زمان هایدگر مبتنی بر تاریخگرایی هگلی است.<sup>۴</sup> آنها می‌کوشند روح و وجود و زمان را درهم تنیده معرفی کنند و لذا قائل به جدایی این مفاهیم از همدیگر نیستند و لذا مستقل پنداشتن آنها آن طور که فیلسوفان سنتی مطرح می‌کردند، اشتباه است. به همین دلیل، تاریخ و قرار گرفتن انسان در تاریخ در ساختار اندیشه آنها بسیار مهم است. هگل معتقد است که روح مطلق تنها در تاریخ است که خود را شکوفا می‌سازد و هایدگر نیز دازاین را موجودی قرار گرفته در زمان وصف می‌کند و اساساً زمانمندی دازاین از خصوصیات اگزیستانسیال آن و جزء مقوم آن محسوب می‌شود.

۳. هر دو بر این باورند که عدم (nothingness) در ذات وجود (نامتعین) سکنی گزیده است. اولین مقوله منطق هگل مقوله «هستی» نامتعین است که چیزی جز عدم نیست. هایدگر نیز هنگام توصیف مفهوم اضطراب و نگرانی ماهیت جهان و دازاین را با اصطلاح «عدم» توصیف می‌کند. خود هایدگر در متافیزیک چیست؟ تساوی وجود محض با عدم محض را درست می‌داند.

۴. هر دو به طریقی منتقد مدرنیته هستند و برای انجام این کار نقطه شروع خود را نقد عقل‌گرایی قرار می‌دهند. هگل عقل‌گرایی روشنگری را به عنوان دستاورد مدرنیته به چالش می‌کشد و هایدگر تکنولوژی مدرنیته را زیر سؤال می‌برد. هر دو می‌خواهند روایتی متفاوت از مدرنیته ارائه دهند که در آن انسان دیگر احساس از خودبیگانگی نکند. اما اینکه در این کار تا چه حد موفق بوده‌اند، مسأله دیگری است.

۵. طرد و نفی دوگانه انگاری‌های به ارث رسیده از تفکر دکارتی-کانتی مثل تمایز روح و جسم، فرهنگ و طبیعت، پیشینی و پسینی و غیره را از ویژگی مشترک تفکر این دو فیلسوف نیز محسوب می‌شود. هم هگل و هم هایدگر می‌خواهند سوژه انسانی را نه یک آگوی استعلایی منزوی از جهان، بلکه سوژه‌ای قرار گرفته در جهان معرفی نمایند و حتی قبل از هایدگر این هگل بود که اصطلاح در-جهان-بودن سوژه را در پدیدارشناسی روح مطرح کرد.

در عین حال که شباهت‌هایی بین فلسفه هگل و هایدگر دیده می‌شود، تفاوت‌های بنیادینی نیز بین این باعث جدایی فکر فلسفی آنها شده است. در اینجا به چند مورد از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. در پدیدارشناسی روح هگل روی آگاهی و خودآگاهی انسان متمرکز می‌شود و می‌کوشد اشکال گوناگون آگاهی انسان را در بستر نشان دهد تا در نهایت جایگاه فلسفه خودش مشخص گردد؛ در حالی که هایدگر در وجود و زمان بر امکان‌هایی از

بی‌گمان هیچ  
فیلسوفی به اندازه  
هگل بر اندیشه  
هایدگر تأثیرگذار  
نبوده است،  
طوری که وی دو  
کتاب مجزا را به  
شرح و تفسیر  
اندیشه این  
فیلسوف اختصاص  
داده است، یکی  
پدیدارشناسی  
روح هگل (۱۹۸۸)  
که در سگفتارهایی  
است که هایدگر  
در نیمسال  
تحصیلی زمستان  
۱۹۳۰ و ۱۹۳۱ در  
دانشگاه فرایبورگ  
ایراد نموده است.  
هایدگر در کتاب  
پدیدارشناسی  
روح هگل از  
موضوعات مختلفی  
با محوریت وجود  
وهستی‌شناسی  
سخن گفته است،  
مثل: متناهی و  
نامتناهی، وجود  
و عدم، شناخت،  
فهم، دیالکتیک  
زمان و تاریخ.  
کتاب دیگر  
مفهوم هگل از  
تجربه (۱۹۷۰)  
است.

هایدگر،  
هگل را  
اسیر سنت  
سوئزکتیویسم  
دکارتی می‌داند.  
او می‌کوشد تفکر  
خویش را از تفکر  
هگل متمایز سازد و  
به نوعی او را متهم  
می‌کند که فلسفه  
او بخشی از اپوخه  
(عصر) معینی از  
تاریخ است.

اگر بگوییم که  
در فلسفه  
مشترک هگل  
و هایدگر همان  
بی‌خانمانی بشر  
است چندان به  
بیراهه نرفته‌ایم.  
اما شیوه بیان  
و وصف این  
بی‌خانمانی نزد  
هر دو کاملاً  
متفاوت است.

دازاین از جمله اضطراب، ترس، زبان، ترس آگاهی، زمانمندی دازاین، مرگ و فهم و غیره متمرکز می‌شود که در این امکان‌های اگزیستانسیالیست آگاهی تنها بخش کوچکی را تشکیل می‌دهند.

۲. هگل با طرح روح مطلق در کانون فلسفه خود به فلسفه خویش جنبه دینی و عرفانی بخشیده است و تفسیرهای مختلف عرفانی هم در غرب و هم در شرق از فلسفه هگل صورت گرفته و می‌گیرد؛ دلیل عرفانی شدن اندیشه هگل این بوده که او همواره بنیاد هستی موجودات را واقعیت نهایی یا عالی‌ترین وجود یعنی خدا می‌داند و بدین جهت گویی حق با هایدگر است که می‌گوید که منطق هگل نیز با خدا آغاز می‌شود.<sup>۵</sup> در حالی که در هایدگر این جنبه یا وجود ندارد یا بسیار کم رنگ است.

۳. هگل فیلسوفی نظاممند است که می‌خواهد برای کل واقعیت نقشه عقلانی و کلی ترسیم کند. به سخن دیگر، هگل به گفته لیوتار راوی روایت کلانی است که روایت‌های خرد را در داخل روایت بزرگ وحدت علوم و ایده آزادی خودش جمع می‌کند و با قائل شدن به وحدت این نظام، کثرت و تفاوت‌ها را به حاشیه می‌راند. در حالی که هایدگر فیلسوفی غیر نظاممند است و هدف او نظام‌سازی به سبک کانت و هگل نیست. همچنین هایدگر، هگل را اسیر سنت سوئزکتیویسم دکارتی می‌داند. او می‌کوشد تفکر خویش را از تفکر هگل متمایز سازد و به نوعی او را متهم می‌کند که فلسفه او بخشی از اپوخه (عصر) معینی از تاریخ است.

۴. نوعی وحدت وجودی یا مونیسم در فلسفه هگل دیده می‌شود، در حالی که فلسفه هایدگر کاملاً عاری از این خصلت است.

البته تفاوتها و شباهت‌های زیادی بین این دو متفکر غربی وجود دارند که در این مقاله کوتاه فرصت پرداختن به آنها نیست و خود مقاله مجزایی را می‌طلبد. در ادامه مختصراً سعی شده که به جایگاه هگل در کتاب‌های هایدگر اشاره شود. هایدگر دو کتاب درباره هگل نوشته است که محتوای آنها اشاره می‌کنیم و سپس هگل را در سایر کتاب‌های او دنبال می‌کنیم. البته باز اذعان می‌کنیم که دنبال کردن هگل در لابه لای نوشته‌های هایدگر کار ساده‌ای نیست که این نوشته مختصر بتواند از عهده آن برآید، بلکه نشان دادن جایگاه هگل در اندیشه او و روایت اگزیستانسیالیستی او هدف این نوشته است.

### هگل در کتاب پدیدارشناسی روح هگل

هایدگر در این کتاب می‌خواهد نشان دهد که برخی سوءفهم از این کتاب هگل وجود دارد. نکته اساسی در این سوء فهم در مورد خود اصطلاح «پدیدارشناسی» است. هایدگر چهار نوع سوء فهم را در این مورد بیان می‌کند:

۱. پدیدارشناسی روح هگل از سنخ پدیدارشناسی هوسرلی نیست.

۲. پدیدارشناسی روح گونه شناسی دیدگاه‌های فلسفی

نیست، بلکه بررسی اشکال خودآگاهی است.

۳. پدیدارشناسی روح درآمدی بر فلسفه هم نیست. هایدگر می‌گوید که این کتاب گذر از آگاهی و معرفت حسی به معرفت فلسفی نیست.<sup>۶</sup> پدیدارشناسی روح نوعی عقل‌گرایی هم نیست.

چون نوعی ضدعقل‌گرایی نیز در آن حضور دارد. هایدگر در ابتدای این کتاب از «وظیفه پدیدارشناسی روح به

عنوان بخش اول نظام علم» سخن می‌گوید. در ادامه به تصور و برداشت هگل از نظام علم پرداخته و فلسفه به مثابه علم را از دید هگل تشریح می‌کند. بخش اول درباره آگاهی است و از تشریح و تفسیر یقین حسی شروع می‌کند و مفهوم بی‌واسطه بودن شناخت حسی را به چالش می‌کشد. در ادامه از ادراک و بعد از فهم و نیرو سخن گفته است. در بخش دوم این کتاب نیز خودآگاهی مورد بررسی قرار گرفته است و در نهایت با یک نتیجه گیری کتاب را به پایان برده است. این کتاب ۱۵۴ صفحه تشریح کامل خود کتاب اصلی هگل نیست، بلکه قسمت‌های اول این کتاب مورد تفسیر هایدگر قرار گرفته‌اند و لذا از اخلاق، دولت، هنر و دین که از اساسی‌ترین بخش‌های این کتاب است، سخنی به میان نیامده است. هایدگر این کتاب را بعد از کتاب وجود و زمان نگاشته است.

معهدا می‌توان گفت که هایدگر در کتاب پدیدارشناسی روح هگل دیالوگی با هگل برقرار می‌کند و به تفسیر مفاهیم کلیدی این کتاب همت گماشته است. هدف نهایی هایدگر این است که ضمن بررسی و نقد برخی مفاهیم کلیدی این کتاب نشان دهد که رگه‌هایی از تفکر اگزیستانسیالیستی در هگل وجود دارد. درست است که هایدگر در این نوشته خویش درباره رابطه زمان و روح موضعی انتقادی دارد، ولی هگل را از این جهت می‌ستاید که او پی برد که روح و زمان جدایی ناپذیرند. تبلور این عدم جدایی روح و زمان چیزی جز کتاب وجود و زمان نیست. هایدگر در کتاب‌های خویش مخصوصاً در کتاب پدیدارشناسی روح هگل قصد دارد به لحاظ فلسفی و فکری دیالوگی با هگل برقرار کند.

هایدگر در کتاب پدیدارشناسی روح هگل که درسگفتارهایی در تفسیر پدیدارشناسی روح هگل است (در قالب دو بخش و با سیزده بند) به تشریح اندیشه هگل می‌پردازد و تفسیر خاص خودش را از آن ارائه می‌دهد و یقیناً تفسیر او با تفسیرهای کنونی کاملاً متفاوت است. البته به برخی از این تفسیرها اشاره می‌کنیم. برای مثال، هایدگر می‌گوید که «هگل کل متافیزیک خاص و عام را به دو بخش تقسیم می‌کند: منطق و فلسفه انضمامی. فلسفه امر انضمامی را به فلسفه طبیعت (جهان‌شناسی) و فلسفه روح (روان‌شناسی) تقسیم می‌کند. الهیات نظری (بخش سوم متافیزیک خاص و بخش حیات فلسفه سنتی) از فلسفه امر انضمامی، اما نه از متافیزیک هگل از قلم افتاده است. چون در آنجا (در متافیزیک) الهیات نظری اتحادی آغازین با آنتولوژی دارد. این وحدت الهیات نظری و آنتولوژی به معنای واقعی کلمه مفهوم منطق هگلی است.»<sup>۷</sup> بدیهی است که دغدغه آنتولوژی هایدگر کاملاً در نگاه به هگل آشکار است. هایدگر می‌کوشد هگل را در افق آنتولوژی

اگرستانسیال خود قرار دهد. البته شکی نیست که رگه‌هایی از تفکر اگرستانسیالیستی در اندیشه هگل وجود دارد.<sup>۸</sup>

بنابراین هایدگر بر این باور است که الهیات نظری فلسفه دین نیست و همچنین الهیات به معنای جزئی آن هم نیست، بلکه خود عالی‌ترین واقعیت است. برای هگل این نوع الهیات امری جدای از پرسش از وجود موجودات نیست.<sup>۹</sup> بر همین اساس نیز هایدگر معنای فلسفه را در هگل تفسیر می‌کند. درست است که هگل فلسفه را به مثابه علم می‌دانست، ولی مراد او از علم (science) از دید هایدگر شبیه «آموزه علم» فیخته است تا علم

تجربی و آزمایشی. هایدگر می‌گوید: «این علم در اینجا به همان معنای «آموزه علم» فیخته است. این آموزه با علوم (sciences) سروکار ندارد- نیز منطق و نظریه معرفت نیست- بلکه با علم سروکار دارد؛ یعنی با روشی که در آن فلسفه خودش را به صورت دانش مطلق افشا می‌کند.»<sup>۱۰</sup> اما چرا فلسفه را علم نامیده‌اند؟ باید گفت که فلسفه بنیان‌های علوم را فراهم می‌کند و

روش‌های آنها را توجیه می‌نماید. این همان تصور سنتی و دکارتی و کانتی از فلسفه است. طبق این تصور از فلسفه هایدگر می‌گوید که علوم تمامی میدان‌های واقعیت را اشغال کرده‌اند و چیزی برای اشغال کردن برای فلسفه باقی نمانده است.<sup>۱۱</sup>

نکته مهم دیگر در این کتاب این است که به گمان هایدگر فلسفه هگل نشان می‌دهد که چگونه زمان از وجود جدا شده و ناپدید شده است. لذا پدیدارشناسی روح هگل افشای این ناپدیدشدن زمان است. هایدگر می‌گوید که «تصور من هرگز این نیست که فلسفه اگرستانسیال را موعظه کنم، بلکه من می‌خواهم پرسش از آنتولوژی را احیا کنم.»<sup>۱۲</sup> اما بی‌شک در تفسیرهای هایدگر از هگل عناصر اگرستانسیالیستی‌اش را در تفسیر اندیشه هگل تزیین می‌کند. هایدگر پدیدارشناسی روح هگل را آنتولوژی بنیادین آنتولوژی مطلق (absolute ontology) و در حقیقت آخرین شالوده ممکن آنتولوژی می‌داند.<sup>۱۳</sup> بدین جهت او بین هستی و زمان و پدیدارشناسی روح نوعی خویشاوندی قائل است. گویی رسالت هر دو کتاب تشریح آنتولوژی بنیادین است. هر دو در جستجوی نوعی آنتولوژی بنیادینی هستند تا بتواند زمینه را برای یک زندگی و تفکر اصیل برای انسان فراهم کنند. شاید بتوان گفت که هدف هر دو کتاب نوعی ساختار شکنی در عرصه فلسفه غربی آنتولوژی محور است.

هایدگر بیش از همه در کتاب پدیدارشناسی روح هگل است که با او احساس همدلی می‌کند، ولی در آثار دیگرش راجع به هگل می‌کوشد تفاوت خود را با او برجسته سازد. به سخن دیگر، هایدگر در آن کتاب به هگل نزدیک می‌شود، ولی در کتاب‌های دیگر کم و بیش از او فاصله می‌گیرد.

## هگل در کتاب مفهوم هگل از تجربه

هایدگر در کتاب مفهوم هگل از تجربه نیز در قالب ۱۶ بخش به بررسی مفهوم تجربه از دیدگاه هگل پرداخته و به صورت یک در میان نظر خودش را نیز بیان نموده است. به عبارت دیگر، یک قطعه ای از پدیدارشناسی روح هگل را نقل کرده و بالای آن قطعه اسم هگل را نوشته و در قطعه بعدی تفسیر خودش را بیان نموده است. این کتاب با مقدمه ای شروع شده که مستقیماً از پدیدارشناسی روح هگل درباره ماهیت شناخت بحث می‌کند. هایدگر در ابتدای کتاب می‌گوید که «علم تجربه آگاهی- این

هایدگر در کتاب پدیدارشناسی روح هگل دیالوگی با هگل برقرار می‌کند و به تفسیر مفاهیم کلیدی این کتاب همت گماشته است. هدف نهایی هایدگر این است که ضمن بررسی و نقد برخی مفاهیم کلیدی این کتاب نشان دهد که رگه‌هایی از تفکر اگرستانسیالیستی در هگل وجود دارد.



عنوانی است که هگل به پدیدارشناسی روح خودش داد هنگامی که در سال ۱۸۰۷ چاپ شد.<sup>۱۴</sup> هایدگر می‌گوید که واژه تجربه (Experience) وسط دو واژه علم و آگاهی قرار گرفته و بیانگر ماهیت پدیدارشناسی است. اما منظور هگل از تجربه چیست؟ هایدگر در جواب قطعه‌ای را از مقدمه کتاب پدیدارشناسی روح هگل نقل می‌کند که در آن قبل از هر کاری به تشریح مفهوم معرفت می‌پردازد. در بخش اول این کتاب نیز هایدگر از وظیفه و کار فلسفه از منظر هگل بحث می‌کند. به نظر هایدگر و نیز به نظر هگل فلسفه بر آنچه که حقیقتاً حضور دارد، تأمل می‌کند.<sup>۱۵</sup> مطلق از نظر هگل همان روح است و روح آن چیزی است که حاضر است. به همین دلیل هگل از یقین حسی شروع کرده است. در بند بعدی باز نقل قولی از هگل می‌آورد و در بخش دوم نیز نظر خود را بیان می‌کند. یا در بخش پنجم از فرایند تاریخی آگاهی بحث می‌کند. در پایان این کتاب هایدگر مسأله‌ای را که در آغاز این کتاب مطرح کرده بود (یعنی علم تجربه آگاهی) بار دیگر به صورت سؤالی بیان کرده است. او می‌پرسد که «چرا هگل از عنوان اولیه علم تجربه آگاهی خودش دست کشید؟ در جواب می‌گوید که ما نمی‌دانیم.»<sup>۱۶</sup> اما هایدگر در ادامه می‌گوید که می‌توانیم حدس بزنیم و آن این است که اکنون تجربه جای خود را به وجود موجودات داده است. در کانت این تجربه به شناخت نظری از آنچه که هست اطلاق می‌شد.<sup>۱۷</sup> هایدگر در یکی از بخش‌های این کتاب می‌گوید که هگل «آگاهی» (conciseness) را با «معرفت» (knowledge) یکی می‌گیرد. هایدگر این نظر هگل را نقد می‌کند و معتقد است که هگل در آگاهی پی به «وجود» داشتن و وجودی که می‌تواند آگاه شود نبرده است. لذا می‌گوید که «وجود سوژه مقدم بر هر چیزی است که بازنمایی می‌شود.»<sup>۱۸</sup>

هایدگر بیش از همه در کتاب پدیدارشناسی روح هگل است که با او احساس همدلی می‌کند، ولی در آثار دیگرش راجع به هگل می‌کوشد تفاوت خود را با او برجسته سازد. به سخن دیگر، کتاب به هگل نزدیک می‌شود، ولی در کتاب‌های دیگر کم و بیش از او فاصله می‌گیرد.

## هگل در کتاب وجود و زمان

سقوط‌کننده از زمان‌مندی خودینه نخستینی سقوط می‌کند. اما خود این «سقوط کردن» امکان آگزیستانسیال خود را در وجهی از زمانیدن متعلق به زمان مندی دارد.<sup>۲۳</sup>

### هگل در سایر آثار

علاوه بر کتاب‌های فوق‌الذکر هایدگر کتاب‌ها و مقالات متعدد دیگری دارد که هرچند درباره هگل نیست، ولی در آنها از هگل را نام برده است. برای مثال در کتاب رساله شلینگ در باب آزادی بشر به رابطه اندیشه شلینگ و هگل می‌پردازد و حتی ادعا می‌کند که «امروزه قضاوت درباره اندیشه شلینگ بدون در نظر گرفتن سایه هگل ناممکن است.»<sup>۲۴</sup> در این کتاب به تفسیر رساله هگل درباره «نظام‌های فیخته و شلینگ» نیز پرداخته است. همچنین هایدگر در صفحه ۱۸۴ این کتاب به مقایسه تفاوت‌ها و تشابه‌های فلسفه شلینگ و هگل اشاره می‌کند و برای مثال می‌گوید که «ماهیت روح در هگل با علم شناخته می‌شود و در شلینگ با عشق یا نظام هگل راجع به علم است، ولی نظام شلینگ راجع به آزادی.»<sup>۲۵</sup>

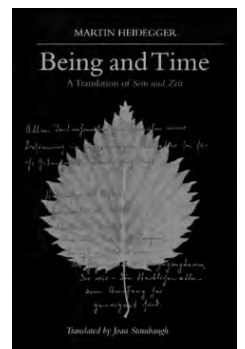
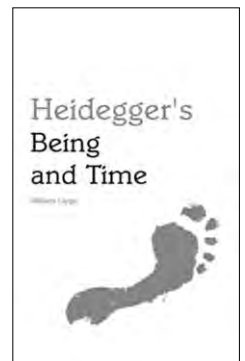
علاوه بر این کتاب هایدگر در چندین سخنرانی نیز از هگل و فلسفه او صحبت کرده است. برای مثال در آکادمی علوم هایدلبرگ در ۲۶ جولای ۱۹۵۸ درباره «هگل و یونانیان» سخنرانی ایراد کرد. جان مطلب در این سخنرانی این بود که چگونه هگل فلسفه یونانی را در افق فلسفه خودش می‌بیند. به عبارت دیگر کل تاریخ فلسفه را در بستر تاریخ خودش از منظر هگل مورد بررسی قرار می‌دهد. او معتقد است که از نظر هگل فلسفه یونانی هنوز اسیر تفکر انتزاعی و در دام ذهنیت مطلق است.

هایدگر در کتاب متافیزیک چیست؟ نیز سه چهار بار از هگل نام برده است. او در این کتاب درباره فلسفه می‌گوید که «اگر از دیدگاه فهم سلیم آدمیان بنگریم، به قول هگل فلسفه یعنی جهان باژگونه.»<sup>۲۶</sup> و حتی قسمت پسگفتار این کتاب (در چاپ اول) را با نقل قولی از هگل شروع کرده است: «متافیزیک همچون واژه انتزاعی و تا حدی همچون واژه تفکر واژه‌ای است که همگان کمابیش چنان کسانی که از طاعون می‌رمند از آن می‌گریزند.»<sup>۲۷</sup> یا درباره عدم و وجود می‌گوید که «وجود و عدم همبسته یکدیگرند، اما نه از آن رو که هر دو - به آن مفهومی که در اندیشه هگل ملحوظ می‌شوند - در بی‌تعینی و بی‌واسطگی با هم مطابق می‌افتند، بلکه بیشتر از آن سبب که هستی خود ذاتاً محدود است و تنها در استعلای دازاینی آشکار می‌گردد که خود را در عدم فرا می‌دارد.»<sup>۲۸</sup>

### نتیجه و ارزیابی

با توجه به آنچه گفته شد، شاید بتوان گفت که هایدگر در عین حال که نظام فلسفی هگل را در بسیاری از جاها نقد می‌کند، ولی گاهی از مفاهیم هگلی به عنوان ابزاری برای پیشبرد فلسفه خود استفاده می‌کند. هگل در روایت هایدگر بیش از آنکه شبیه هگل عصر روشنگری باشد، شبیه عصر هایدگر است. به سخن

یکی دیگر از پرستندترین کتاب‌های هایدگر به هگل وجود و زمان است که ۲۱ بار از هگل نام برده شده است. موضوع دیالوگ هایدگر با هگل در این کتاب مفهوم «زمان» است. تنها در یک بند قبل از آخرین بند یعنی بند ۸۲ است که هایدگر مستقیماً با هگل دست و پنجه نرم می‌کند و به نقد و بررسی تصور هگل از زمان می‌پردازد. به طور کلی هایدگر با دیدی مثبت به همبسته دانستن روح و زمان توسط هگل می‌نگرد و لذا می‌گوید که «هگل در پی آن است که همبستگی میان «زمان» و «روح» را تعیین کند تا این مطلب را قابل فهم سازد که چرا روح به مثابه تاریخ «در زمان می‌افتد». به نظر می‌رسد که تفسیر تاکنونی ما از زمان مندی دازاین و تعلق زمان جهانی به این زمان مندی از حیث نتیجه با تفسیر هگل موافق است. اما چون تحلیل ما از زمان اساساً پیشاپیش از نقطه شروع با هگل تفاوت دارد و چون به واسطه هدف اش، یعنی قصد اونتولوژیکی بنیادی، دقیقاً خلاف جهت آن سمت‌گیری کرده است.»<sup>۱۹</sup> هایدگر در بند ۷۸ نیز پیشاپیش موضع انتقادی‌اش را نسبت به مفهوم هگلی زمان مشخص کرده است. او در این بند صراحتاً می‌نویسد: «هایدگر همانند هگل تاریخ را حاوی روحی زمانی و زمانمند وصف می‌کند. هایدگر در پانوشتی در صفحه ۵۳۶ وجود و زمان می‌گوید که با وجود اینکه هگل مفهوم زمان و روح و تاریخ را همبسته می‌دانند، ولی فهم او زبان هنوز یک فهم سنتی و ارسطویی است. هایدگر می‌گوید: «بر پایه تقدم اکنون تسطیح شده معلوم می‌شود که تعیین مفهوم زمان به وسیله هگل از مسیر فهم عامیانه از زمان، یعنی در عین حال از مفهوم سنتی زمان پیروی می‌کند. می‌توان نشان داد که مفهوم هگل از زمان حتی مستقیماً از «فیزیک» ارسطو اخذ شده است.»<sup>۲۰</sup> اما در آخر این پانوشت ضمن احساس همدلی با هگل در خصوص زمان می‌نویسد که «اشاره به پیوند مستقیم میان مفهوم هگل از زمان و تحلیل ارسطویی از زمان نباید به معنای «وابستگی» هگل (به ارسطو) شمرده شود، بلکه توجه را به بُرد بنیادی اونتولوژیکی این منسوبیت برای منطق هگلی جلب می‌کند.»<sup>۲۱</sup> البته در قسمت دیگر (ب) با حالتی شک‌گونه و سؤال‌گونه می‌گوید که «هنوز نمی‌توان در این باره بحث کرد که آیا تفسیر هگل از زمان و روح و همبستگی آنها برحق است و به طور کلی آیا بر شالوده‌هایی که از حیث اونتولوژیکی نخستینی باشند، قرار دارد؟»<sup>۲۲</sup> هگل معتقد است که روح نخست در قالب زمان می‌افتد و بعد شکوفا می‌شود، ولی هایدگر این نظر هگل را قبول ندارد و لذا در آخرین جملات بند ۸۲ با جملات دیرفهم و کم و بیش دیرفهم خود می‌نویسد که ««روح» نخست در زمان نمی‌افتد، بلکه به مثابه زمانیدن نخستینی زمانمندی می‌آگزید. زمان مندی زمان جهانی را، که در افق آن «تاریخ» به مثابه تاریخیدن درون زمانی می‌تواند «ظاهر» شود، می‌زماند. «روح» در زمان نمی‌افتد، بلکه: آگزیستانس واقع بوده به مثابه





press,p.29

7. Heidegger, Martin (1988) *Hegel's Phenomenology of spirit*, Translated by Parvis Emad, Kenneth Maly, Indiana university press,p.3

۸. برای نمونه مرلوپونتی ضمن بیان عنوان «اگزیستانسیالیسم هگل» معتقد است که «تمامی اندیشه بزرگ فلسفی قرن گذشته از فلسفه‌های مارکس و نیچه گرفته تا پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم آلمانی و حتی روانکاوی نقطه شروع‌شان را در هگل می‌یابند». برای مطالعه بیشتر به کتاب زیر مراجعه کنید:

Merleau-Ponty, Maurice (1964) *Sense and non-sense*, Northwestern University Press

9. Heidegger, p.3

10. Heidegger, Martin (1988) *Hegel's Phenomenology of spirit* p.10

11. Ibid, p.10

12. Ibid, p.13

13. Heidegger, Martin (1988) *Hegel's Phenomenology of spirit*, p.204

14. Heidegger, Martin (1970) *Hegel's concept of experience: with a section from Hegel's phenomenology of spirit*, translated by Kenley Royce Dove, Harper and Row Publishers, p.7

15. Heidegger, Martin (1970), p.28

16. Heidegger, Martin (1970) *Hegel's concept of experience: with a section from Hegel's phenomenology of spirit*, translated by Kenley Royce Dove, Harper and Row Publishers, p.143

17. Heidegger, Martin (1970) *Hegel's concept of experience*, p.143

18. Heidegger, Martin (1970) *Hegel's concept of experience*: , p.57

۱۹. هستی و زمان، ص ۵۳۶.

۲۰. همان، ص ۵۳۶.

۲۱. همان ص ۵۳۷

۲۲. همان ص ۵۴۰

۲۳. همان ص ۵۴۰

24. Heidegger, Martin (1985) Schelling's treatise On Human Freedom, Translated by Joan Stambaugh, O H I O UN IVERS I TY PRESS ATHENS, O H I O LONDON, p. 13

25. Heidegger, Martin (1985) Schelling's treatise On Human Freedom, p. 184

۲۶. متافیزیک چیست؟، ص ۱۶۱.

۲۷. همان، ص ۱۹۱.

۲۸. همان، ص ۱۸۵.

دیگر، برای فهم هگل هایدگر باید از عینگ هایدگر به هگل نگاه کرد و در این صورت است که می‌توان نوعی خویشاوندی نیز بین این دو متفکر بزرگ غرب دید.

### منابع و مأخذ

- هستی و زمان، هایدگر، مارتین ترجمه دکتر عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹.

- متافیزیک چیست؟ هایدگر، مارتین، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۳.

- Heidegger, Martin (1970) *Hegel's concept of experience: with a section from Hegel's phenomenology of spirit*, translated by Kenley Royce Dove, Harper and Row Publishers

----- (1988) *Hegel's Phenomenology of spirit*, Translated by Parvis Emad, Kenneth Maly, Indiana university press

----- (1985) Schelling's treatise On Human Freedom, Translated by Joan Stambaugh, O H I O UN IVERS I TY PRESS ATHENS, O H I O LONDON

- Kovacs, George (1990) *The question of God in Heidegger's phenomenology*, Northwestern University Press

- de Boer, Karin, (2000) *Thinking in the light of time: Heidegger's encounter with Hegel*, SUNY Press,

- Merleau-Ponty, Maurice (1964) *Sense and non-sense*, Northwestern University Press

### پی‌نوشت‌ها

\* عضو هیات علمی دانشگاه تبریز.

1. Kovacs, George (1990) *The question of God in Heidegger's phenomenology*, Northwestern University Press, p.7

2. Ibid, p.7

3. de Boer, Karin, (2000) *Thinking in the light of time: Heidegger's encounter with Hegel*, SUNY Press, p.290

4. Rorty, Richard (1991): *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press, p.32

5. de Boer, Karin, (2000) *Thinking in the light of time: Heidegger's encounter with Hegel*, SUNY Press, 2000, p.29۶

6. Heidegger, Martin (1988) *Hegel's Phenomenology of spirit*, Translated by Parvis Emad, Kenneth Maly, Indiana university

مقدمه

در این مقاله سعی شده نشان داده شود که علی‌رغم قرار گرفتن هگل در عصر روشنگری و کانون مدرنیته غربی و معرفی او به عنوان یکی از فیلسوفان مدرن، رگه‌هایی از تفکرات پست‌مدرن در اندیشه او نهفته است که با افشای آن رگه‌ها می‌توان هگل را از برخی جهات در کنار فیلسوفان پست‌مدرنی مثل: فوکو، دریدا، رورتی و دیگر فیلسوفان پست‌مدرن قرار داد. بدون شک هگل یکی از منتقدان مدرنیته در عصر مدرن بود. البته این قرار دادن را نباید به معنای شباهت کامل اندیشه او با متفکران ذکر شده دانست؛ بلکه هدف این نوشته صرفاً این است که نشان دهد که علت حضور هگل در میهمانی فیلسوفان پست‌مدرن به دلیل دین این فیلسوفان به هگل و نیز وجود خویشاوندی‌های فکری بین او و میزبانان پست‌مدرن اوست. هرچند در این میهمانی همه پست‌مدرن‌ها، میهمان خودشان را متهم می‌کنند که او در کنار دکارت، کانت، مارکس، یکی از راویان بزرگ «روایت کلان» مدرنیته است، ولی گاهی صراحتاً و گاهی تلویحاً از برخی اندیشه‌های او تمجید و ستایش به عمل می‌آورند. برای مثال درست است که لیوتار، پدر فلسفه پست‌مدرن، در وضعیت پست‌مدرن هگل را به عنوان بانی روایت کلان وحدت علوم سرزنش می‌کند؛ ولی در گوشه دیگر این مجلس، رورتی نتوپراگماتیست آمریکایی را می‌بینیم که همصدا با این میهمان می‌گوید که فلسفه محصول زمان خویش است. فوکو نیز تبارشناسی عقل و جنون خود را مدیون پدیدارشناسی آگاهی هگل می‌داند، ولی برخلاف او اعتقادی به غایت تاریخ ندارد. در اینجا جایگاه هگل را نزد فیلسوفان پست‌مدرن به اجمال بیان می‌کنیم تا مشخص شود که چرا آنها این قدر از این میهمان عصر روشنگری استقبال می‌کنند. البته راقم این سطور ادعا نمی‌کند که در چنین مقاله کوتاهی حق مطلب را در مورد بیان جایگاه هگل نزد فیلسوفان پست‌مدرن ادا کرده است؛ چرا که این امر خود مقالات یا شاید کتاب مجزایی را می‌طلبد.

۱. لیوتار و هگل: شاید در این ضیافت هیچ فیلسوف پست‌مدرنی به اندازه لیوتار از نظام هگلی که فلسفه او را به عنوان یک «روایت کلان» وصف می‌کند، بیزار نباشد. لیوتار در اولین کتابش یعنی پدیدارشناسی عقل‌گرایی هگلی را نقد می‌کند و می‌گوید که عقل نمی‌تواند کنه و ذات واقعیت را بشناسد. در پست‌مدرن تبیین شده برای کودک‌کلان هگل را همچون یک راوی (قصه‌گوی) نمونه روایت کلان به تصویر می‌کشد. او معتقد است که هگل به تمامی روایت‌های کلان تمامیت و کلیت می‌بخشد و در نظر او این روایت‌های کلان جوهره مدرنیته نظری هستند. در تفاوت رویکرد فلسفی هگل را محکوم می‌کند. چون به زعم او فرازبان هگل امکان و فردیت پدیده‌ها را نادیده می‌گیرد. به نظر او هیچ معیار مشترک و واحدی برای ارزیابی امور وجود ندارد. لیوتار همچنین حل تناقض در تفکر دیالکتیکی را رد می‌کند.

لیوتار در کتاب وضعیت پست‌مدرن، پست‌مدرنیسم را «بی‌اعتمادی به روایت‌های کلان»<sup>۱</sup> مدرنیته تعریفی می‌کند، مثل روایت کلان وحدت علوم، روایت کلان رهایی و آزادی بشر و غیره که هگل و مارکس از جمله این راویان روایت‌های کلان بودند. لیوتار

# هگل در ضیافت پست‌مدرن‌ها

محمد اصغری\*

asghari2007@gmail.com

معتقد است که در روایت کلان هگلی «فلسفه باید وحدت را به دانش بازگرداند، دانشی که در علوم جداگانه در آزمایشگاه‌ها و در تعلیم و تربیت پیش‌دانشگاهی پراکنده شده است؛ به این امر تنها در یک بازی زبانی می‌توان نایل شد؛ بازی زبانی‌یی که علوم را به منزله لحظه‌ها، در سیورورت روح به همدیگر وصل می‌کند. به سخن دیگر: آنها را در روایتی عقلانی یاد یک فراروایت به هم وصل می‌کند. دایرةالمعارف هگل تلاشی برای تحقق این طرح تمامیت‌بخشی است.»<sup>۲</sup>

لیوتار معتقد است که کار فلسفه هگل وحدت‌بخشی به انواع مختلف بازی‌های زبانی دانش بوده است و این تمامیت‌بخشی وظیفه فلسفه خواهد بود. اما لیوتار بر این باور است که در این روایت کلان روایت‌های خرد زیرسنگینی روایت‌های کلان خرد و له می‌شوند و لذا روایت‌های خرد مثل فمینیسم یا اکولوژیسم و غیره به عنوان اموری متفاوت کنار گذاشته می‌شود. شاید بتوان مطلب را این طور نیز بیان کرد که وحدت علوم که هگل به عنوان رسالت فلسفه مدرن و مدرنیته می‌دانست، باعث نادیده گرفتن و گاهی حذف برخی از کثرت‌ها می‌شد. دفاع لیوتار از روایت خرد در مقابل روایت کلان مدرنیته ماهیتاً یک دفاع اخلاقی است تا فلسفی. لیوتار در تاریخ جهانی و تفاوت‌های فرهنگی در نقد هگل می‌گوید: «اساس هر یک از روایت‌های کبیر رهایی فارغ از این که چه زانری را مسلط می‌سازد، در پنجاه سال اخیر بی‌اعتبار شده است. هر آن چه واقعی است، عقلانی است و هر آن چه عقلانی است، واقعی است: "آشویتس" ابطال این آموزه نظرورزانه است. دست کم این جنایت که واقعی بود، عقلانی نبود.»<sup>۳</sup> به هروی در اینجا قصد پرداختن به این موضوع جذاب را نداریم، بلکه تمرکز ما فقط روی نقش هگل در اندیشه لیوتار خواهد بود.

اما با وجود بیزاری اکثر پست مدرن‌ها از هگل نشانه‌هایی از حضور مفاهیم هگلی، ولو گاهی کم‌رنگ، در اندیشه ضد هگلی این فیلسوفان گواهی بر خویشاوندی باطنی آنها با این فیلسوف دوره روشنگری است. تأکید بیش از حد لیوتار بر تفاوت یا تمایز (differend) باعث شده که جایگزین مطلق هگل شود و همان نقشی را بازی می‌کند که مطلق هگلی بازی می‌کرد. از سوی دیگر، نگرش تاریخی هگل به انسان و عقل و سپردیالکتیکی امور واقع در نزد هگل در قالب مفاهیمی مثل تفاوت، بازی زبانی و غیره در لیوتار بازتعریف می‌شود. اگر روح مطلق و هدف نهایی تاریخ یعنی آزادی را از هگل حذف کنیم، در برخی مفاهیم می‌توان بین او و لیوتار پیوندهایی برقرار کرد.

۲. رورتی و هگل: ریچارد رورتی (۱۹۳۱-۲۰۰۷) از معروف‌ترین فیلسوفان نئوپراگماتیست پست مدرن آمریکایی در آثار خود از هگل بسیار یاد کرده است و حتی تحت تأثیر نظرات رابرت براندوم عناصر پراگماتیستی را در ایده‌آلیسم هگل گوشزد می‌کند. رورتی حتی خودش را به دلیل تأکید بر تاریخ و تاریخ‌گرایی<sup>۴</sup> یک کل‌گرای نوهگلی نیز نامیده است.<sup>۵</sup> هرچند سه قهرمان فلسفی او دیویی متأخر، ویتگنشتاین متأخر و هایدگر متأخر هستند؛ ولی صراحتاً اذعان کرده که دلیل اینکه دیویی را به عنوان قهرمان فلسفی خود انتخاب کرده این است که «دیویی کوشید قرائت طبیعی شده از نگاه هگل به تاریخ را عرضه کند.»<sup>۶</sup> یا در کتاب فلسفه به مثابه سیاست فرهنگی می‌گوید که «ما باید همانند هگل خرسند باشیم که به فلسفه در زمان خودش

می‌اندیشیم.»<sup>۷</sup> باز در همان کتاب می‌گوید که «ما هرگز از آنچه که هگل «جدال و تقلائی نفی» نامید، رها نخواهیم شد و این بدین معناست که ما مخلوقات متناهی یعنی فرزندان زمان و مکان خاص خواهیم بود.»<sup>۸</sup> بر همین اساس رورتی تاریخ‌گرایی هگل را قبول



دارد. رورتی معتقد است که افلاطون وظیفه فلسفه و فیلسوف را در گریز از تاریخ یعنی زمان و مکان خلاصه می‌کرد.<sup>۹</sup> به سخن دیگر، فیلسوف باید به بالای خط تقسیم افلاطونی برود و با مثل یا ایده در تماس عقلانی باشد. او در فلسفه و آیین طبیعت معتقد است که «مسائل فلسفه انتخابی و امکانی‌اند.»<sup>۱۰</sup> اما این ایده آن سوی تاریخ‌اند. پس فلسفه انسان را به آن سوی تاریخ دعوت می‌کند. اما هگل

معتقد است که چنین رسالتی بر عهده فلسفه گذاشته نشده است و رورتی درباره این امر می‌گوید که «در نظر هگل امید افلاطونی فرار از امر زمانی به سوی امر ابدی مرحله اولیه ولو ضروری تفکر فلسفی بوده است... هگل اعتقاد داشت که ما در موقعیتی قرار داریم که می‌توانیم شاهد باشیم که فلسفه می‌تواند پلی بین تمایز کانتی بین نومن و فنومن بزند، درست همانطور که ماندن مسیح روی زمین بر تمایز بین انسان و خدا فائق آمد.»<sup>۱۱</sup>

اما رورتی بعد از این تمجیدها از هگل او را نیز سرزنش کرده و فلسفه او را در مسیر فلسفه سوپژکتیویستی دکارتی-کانتی وصف می‌کند. برای نمونه او می‌نویسد که «ادعاهای بلند پروازانه او درباره فلسفه غیرسازنده بودند.»<sup>۱۲</sup> همچنین وی ادعای هگل درباره رهایی بخش بودن فلسفه را به باد تمسخر می‌گیرد. به نظر رورتی متفکران بعد از هگل ایمان‌شان را به فلسفه از دست دادند و به همین دلیل کی‌یرکگور، نیچه و رمانتیک‌ها پا به میدان جنگ علیه نظام هگلی گذاشتند. شاید بتوان لحن نیشدار رورتی به هگل را در این مجلس



میهمانی چنین بیان که ای کاش هگل نمی‌گفت که من حقیقت مطلق را برای شما کشف کرده‌ام. کاش می‌گفت که رسالت فلسفه یافتن حقیقت نیست، بلکه ساختن حقیقت در بستر فرهنگ بشری است و کاش می‌گفت فلسفه فقط مثل ادبیات گفتگویی در میان سایر گفتگوهای بشری است.

۳. دریدا و هگل: دریدا کاملاً به

وجود سایه سنگین هگل بر عصر ما واقف است. با توجه به این نفوذ هگل می‌نویسد که «ما هیچ‌گاه از خواندن و بازخوانی هگل فارغ نخواهیم شد و از یک جهت من کاری جز تلاش برای تشریح دیدگاه خود در این باره نمی‌کنم.»<sup>۱۳</sup> وقتی دریدا بحث نوشتار و گفتار را مطرح کرد و گفتار را اسیر متافیزیک حضور دانست و گفت که فلسفه غرب در طول تاریخ‌اش نوشتار را فراموش کرده است، به نحوی بر

کتاب  
تاریخ جنون  
فوکو همانند  
پدیدارشناسی  
روح هگل است  
و بی‌شک فوکو در  
کتاب خودش از  
پدیدارشناسی  
روح هگل  
الهام گرفته است.  
هر چند صراحتاً  
به این الهام بخش  
بودن هگل اشاره  
نمی‌کند؛ ولی  
برای خواننده  
کتاب فوکو  
این امر کاملاً  
آشکار است.

لیوتار، پدر فلسفه  
پست مدرن،  
در وضعیت  
پست مدرن هگل  
را به عنوان بانی  
روایت کلان  
وحدت علوم  
سرزنش  
می‌کند.

هر چند دلوز  
میانه خوبی با  
فلسفه هگل ندارد  
و اسپینوزا را  
«شاهزاده تمامی  
فلاسفه» می‌پندارد؛  
با این حال برخی  
مفسران به وجود  
شباهت‌های فکری  
این دو متفکر اشاره  
کرده‌اند.



فوکونیز  
تبارشناسی  
عقل و جنون  
خود را مدیون  
پدیدارشناسی  
آگاهی هگل  
می‌داند، ولی  
برخلاف او  
اعتقادی به  
غایت تاریخ ندارد.

اهمیت نوشتار تأکید نمود و در این میان او هگل را نخستین متفکر نوشتار وصف می‌کند. او در گراماتولوژی با بیان نقل قولی از دایرة المعارف هگل می‌نویسد که «نوشتار القبایی، درخود و برای خود، عقلانی‌ترین است.»<sup>۱۴</sup> اما این امر به معنای تأیید هگل از جانب دریدا نیست؛ چون بلافاصله چند صفحه بعد در گراماتولوژی می‌نویسد که «افق دانش مطلق، امحای نوشتار در لوگوس است.»<sup>۱۵</sup> به سخن دیگر نوشتار تحت تأثیر گفتار یا لوگوس قرار می‌گیرد و کنار زده می‌شود.



همچنین دریدا معتقد است که «هگل متفکر تفاوت است، متفکر تفاوت فروکاست ناپذیر.»<sup>۱۶</sup>

از دیگر سو، دریدا با ساختارشناسی فلسفه غرب و مسائل فلسفی کوشیده است نگاهی نو به خواننده عرضه کند، نگاهی که دیگر نمی‌توان نگاه هگلی یا مارکسی در آن یافت. دریدا در این ضیافت خیالی با هگل معنای تاریخ واحد هگلی را زیر سؤال می‌برد و در مواضع می‌نویسد: «ما باید نخست مفهوم سنتی تاریخ را واژگون کنیم.»<sup>۱۷</sup> علت این کار این است که به قول دریدا، نه یک تاریخ واحد، یک

تاریخ عمومی آن طور که هگل گمان می‌کرد، بلکه تاریخ‌هایی وجود دارند که به لحاظ سنخ، ضرباننگ و شیوه نگارش باهم متفاوت‌اند.

رورتی حتی خودش  
را به دلیل تأکید بر  
تاریخ و تاریخ‌گرایی  
یک کل‌گرای نوهگلی  
نیز نامیده است.

دریدا در Glas موقعی که به فلسفه حق و اخلاق هگل اشاره می‌کند، در مبحث خانواده و مسأله جنسیت در خانواده، جنس مذکر (masculine) را بر جنس مؤنث (feminine) ترجیح می‌دهد و فالوس محوری (phallogocentrism) را در فلسفه هگل گوشزد می‌کند. دریدا معتقد است که تحلیل هگل از داستان آنتیگونه مهر تأییدی بر اندیشه فالوس محورانه اوست.<sup>۱۸</sup> بر همین اساس دریدا می‌گوید که هگل زنان را از جامعه مدنی طرد و آن را در داخل حبس می‌کند. دریدا بر این باور است که این



طرد باعث شد که زنان از میل به آزادی محروم شوند. البته این تنها نقد دریدا نیست، بلکه فمینیست‌ها نیز در نقد و نکوهش هگل با دریدا همصدا هستند. علت‌گرایی اکثر فمینیست‌ها به پست‌مدرنیسم نیز همین تأکید بر احترام به جنسیت‌ها و تفاوت‌هاست.

۴. دلوز و هگل: از جمله فیلسوفان پست مدرنی که در این ضیافت شرکت کرده دلوز است. هر چند دلوز میانه خوبی با فلسفه هگل ندارد و اسپینوزا را «شاهزاده تمامی فلاسفه» می‌پندارد؛ با این حال برخی مفسران به وجود شباهت‌های فکری این دو متفکر اشاره کرده‌اند. برای مثال آرکادی پلوتینسکی معتقد است

که دلوز و گتاری در صفحات آغازین کتاب فلسفه چیست؟ به نشانه سلام و تأیید هگل، سرشان را تکان می‌دهند.<sup>۱۹</sup> برخی مفسران نیز مفاهیم منفصله‌های کلی دلوز را با سنتزهای دیالکتیکی هگل مقایسه می‌کنند و بین آنها همپوشانی قائل‌اند. شباهت دیگر بین این دو متفکر این است که هر دو فلسفه خودشان را مدیون اسپینوزا می‌دانند، هر چند تفسیر این دو از فلسفه اسپینوزا متفاوت است. ژرژیک نیز معتقد است که بین این متفکر شباهت‌هایی وجود دارد. برای مثال هر دو در فلسفه خودشان به تفاوت و حلول و نیز به درهم تنیدگی ماده و فکر اعتقاد دارند.

۵. فوکو و هگل: از جمله فیلسوفان پست‌مدرنی که هگل بر دستگاه فلسفی او سایه افکننده میشل فوکو فرانسوی است. درست است که همه فیلسوفان پست مدرن به نوعی ضد هگل هستند، ولی فوکو معتقد است که ما گریز و گزیری از هگلیسم نداریم. او در یکی از سخنرانی خود گفته که اگر بخواهیم از هگل فرار کنیم باید دقیقاً تأییری را که از هگل پذیرفته‌ایم، از نوازیایی کنیم. شاید این معضل اصلی متفکران پست‌مدرن در مواجهه با هگل باشد. فوکو در درس‌های ژان هیبولیت درباره پدیدارشناسی روح هگل شرکت می‌کرد و از این طریق با هگل آشنا شده است. فوکو می‌گوید که تفکر فلسفی‌اش را با خواندن هگل و مارس و سپس هایدگر آغاز کرده است. فوکو بیش از همه تاریخ‌گرایی هگل را می‌ستود و می‌توان گفت که «منشأ تاریخ‌گرایی فوکو این ایده هگلی است که فلسفه محصول عصر خویش است.»<sup>۲۰</sup> تبارشناسی و دیرینه‌شناسی فوکو در ساحت خرد و جنون و اخلاق ماهیتاً حاوی نگرش هگلی است که در آن این مفاهیم در رویکرد تاریخ‌گرای او معنا پیدا می‌کنند. کتاب تاریخ جنون فوکو همانند پدیدارشناسی روح هگل است و بی‌شک فوکو در کتاب خودش از پدیدارشناسی روح هگل الهام گرفته است. هر چند خودش صراحتاً به این الهام بخش بودن هگل اشاره نمی‌کند؛ ولی برای خواننده کتاب فوکو این امر کاملاً آشکار است. این یک ادعای صرف نیست گاتینگ نیز به این مطلب اشاره می‌کند و می‌گوید که «تبین‌های تاریخ جنون گاهی شبیه تبین‌های پدیدارشناسی روح هگل است.»<sup>۲۱</sup> البته گاتینگ بلافاصله در پانوشتی به این مطلب می‌افزاید که «در مقایسه فوکو به عنوان مورخ جنون با هگل نمی‌گویم که فوکو متفیزیک روح مطلق نهفته در شالوده تاریخ‌های هگل را می‌پذیرد. چون ایده‌آلیسم فوکو بیشتر روش شناختی است، نه متافیزیکی و پدیدارشناسی هوسرلی بر روش او نفوذ زیادی دارد.»<sup>۲۲</sup> به هر روی با تأمل در این تفسیر گاتینگ بر نقش هگل در اندیشه فوکو پی می‌بریم که فوکو گویی گریز و گزیری از هگل نداشته است. نباید فراموش کنیم که از ویژگی‌های اندیشه‌های فیلسوفان پست مدرن این است که آنها همزمان از چندین فیلسوف و مکتب تأثیر پذیرفته‌اند، همان طور که قبلاً اشاره شد رورتی سه قهرمان فلسفی داشت یا هیلاری پاتنم می‌گوید که قهرمان فلسفی زیادی دارد. بنابراین پست‌مدرن‌ها برخلاف فیلسوفان مدرن که تنها از یک یا دو فیلسوف الهام گرفته‌اند و نظام فلسفی خود را ساخته‌اند؛ حضور همزمان چند اندیشه و مکتب و فیلسوف متضاد در اندیشه فیلسوفی مثل فوکو و دریدا امکان اینکه تشخیص دهیم که کدام یک فیلسوف بیش از همه نقش اصلی دارد را برای

ما دشوار می‌سازد. این کار ممکن است دو علت داشته باشد. یکی اینکه فیلسوفان پست مدرن همانند فیلسوفان مدرن مثل کانت و هگل نظام‌ساز نیستند و دیگر اینکه تداخل اندیشه‌های مختلف در یکدیگر مرزبندی اندیشه‌های تأثیر گذار را دشوار ساخته است.

به هر روی فوکو نیز به مدد هایدگر و نیچه از تفکر ایده‌آلیستی هگل که به دنبال کشف حقیقی متافیزیکی مطلق بود، انتقاد می‌کند و لذا می‌کوشد در اندیشه خود از سوپزکتیویسم هگلی دوری کند تا مبادا به دام ایده آلیسم مطلق بیفتد. از سوی دیگر فوکو فیلسوف حاشیه‌هاست؛ یعنی به امور غیرعقلانی که بستر تفکر عقلانیت غربی را شکل داده‌اند، می‌اندیشد. او قصد دارد حاشیه‌هایی مثل: دیوانگان، تنبهاران، زنان و کودکان و بزهداری-های اجتماعی در جامعه غربی و تولد علوم انسانی از لابه‌لای این حاشیه‌ها را برای انسان امروزی نشان دهد. از دیگر سو، از جمله تفاوت‌های بنیادی بین این متفکر این است که فوکو در اندیشه و نوشته‌های خویش از حاشیه‌ها به مرکز یعنی عقلانیت و سوژه آگاه حرکت می‌کند؛ ولی هگل درست برعکس، از مرکز یعنی از آگاهی به حاشیه‌ها می‌رود. هگل از دید فوکو یک فیلسوف فروکاست‌گراست که همه چیز را به آگاهی فرو می‌کاهد، ولی فوکو نمی‌خواهد مرکز را به حاشیه‌ها فرو بکاهد؛ بلکه می‌خواهد نحوه شکل‌گیری مرکز و حاشیه‌ها را با روش تبارشناسی و دیرین‌شناسی خود نشان دهد.

از آنجا که ژان هیپولیت بانفوذترین معلم و شارح و مترجم هگل در فرانسه بود و فیلسوفانی پست مدرنی مثل فوکو، دریدا، دلوز و لیوتار از این متفکر تأثیر پذیر رفته‌اند، نقش کلیدی هیپولیت در وارد کردن اندیشه هگل به جریان و جنبش پست‌مدرنیسم فرانسوی قابل اغماض نیست. به هر روی، در پایان باید گفت هرچند هگل در این میهمانی پست‌مدرن‌ها بیش از آنکه تحسین و تمجید شود مورد سرزنش و انتقاد قرار گرفت، اما بر همگان معلوم گشت که اندیشه هگل سکه دو رویه‌ای است که ما همیشه روی مدرن آن را دیده‌ایم و هرگز به روی دیگر سکه نگاه نکرده‌ایم. بیش از همه این پست مدرن‌ها بودند که به روی دیگر سکه نگاه کردند و آنچه را در آن روی دیگر سکه هگل می‌جستند، در این طرف سکه یافته‌اند. بنابراین هر تحقیقی پژوهشی درباره هگل مستلزم این است که از عینک امروز به هگل قرن ۱۸ نگاه کنیم. چرا که بی شک مشکلات و مسائل و سؤالاتی که در عصر حاضر با آنها روبرو هستیم، از سنخ معضلات و سؤالات عصر روشنگری نیست، ولی می‌توان، هرچند با احتیاط، برای حل برخی از این مسائل از هگل کمک گرفت.

## منابع و مأخذ

فلسفه و امید اجتماعی، رورتی، ریچارد، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، نشر نی، تهران ۱۳۸۴.

وضعیت پست مدرن، لیوتار، ژان فرانسوا، ترجمه حسینعلی نوذری تهران ۱۳۸۰.

مواضع، دریدا، ژاک، ترجمه پیام یزدانجو، نشر مرکز، تهران ۱۳۸۱.

درباره گراماتولوژی، دریدا، ژاک، ترجمه مهدی پارسا، رخ داد نو،

تهران ۱۳۹۰.

نگاهی به فلسفه ریچارد رورتی، اصغری، محمد، نشر علم، تهران ۱۳۸۹.

Barnett, Stuart (2001) *Hegel after Derrida*, Routledge

Audi, Robert (1997) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press.

Rorty, Richard (1980) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press.

Hyatt, Millay Christine (2006) *No-where and now-here: Utopia and politics from Hegel to Deleuze*, University of Southern California

Prado, C. G. (2000) *Starting with Foucault: an introduction to genealogy*, Westview Press, A Member of the Perseus Books Group

Gutting, Gary (2005) *The Cambridge Companion to Foucault*, Second Edition, Cambridge University Press

## پی‌نوشت‌ها

\* استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز.

۱. وضعیت پست مدرن.

2. *Hegel after Derrida*: 4.

۳. مواضع، ص ۲۲۲.

۴. اصالت تاریخ (historicism) نظریه‌ای است که ادعا می‌کند که شناخت امور بشری خصلت تاریخی دارند و هیچ منظر غیرتاریخی برای شناخت و فهم طبیعت انسان و جامعه وجود ندارد. (Audi 1997: 331)

5. Rorty 2007: 129.

۶. نگاهی به فلسفه ریچارد رورتی، ص ۱۶۲.

7. Rorty 2007:24.

8. Ibid,82.

۹. خود رورتی می‌گوید که در پانزده سالگی تمام آثار افلاطون را خواندم و آرزو می‌کردم که روزی به بالای خط بروم و فیلسوف شوم. برای مطالعه بیشتر به کتاب فلسفه و امید اجتماعی ترجمه عبدالحسین آذرنگ مراجعه کنید.

10. Rorty 1980: 46.

11. Rorty 2007:96.

12. Rorty 2007:91-92.

۱۳. مواضع، ص ۱۰۹.

۱۴. درباره گراماتولوژی، ص ۱۱.

۱۵. همان ص ۴۸.

۱۶. همان ص ۴۹.

۱۷. مواضع، ص ۸۷.

18. Barnett 2001: 172.

19. Hyatt 2006: 35.

20. Prado 2000: 17.

21. Gutting 2005: 13.

22. Ibid, 73.

**اشارہ:** نوشتار حاضر گزارش مختصری است دربارهٔ درونمایه کتاب تحلیل معنای نظام در فلسفهٔ هگل (From Sub- to Subject Studies in Hegel) نوشتهٔ ناتان روتن استریچ (By Nathan Rotenstreich) و مارتینس نیجوف (Martinus Nijhoff) است که در سال ۱۹۷۴ از سوی انتشارات Hague منتشر شده است.

کتاب تحلیل معنای نظام در فلسفهٔ هگل است. نویسنده کتاب در فصول آن تحقق نظام هگلی را حرکت و سیر از مقولهٔ جوهر به سوی تحقق تمامیت (totality) سوژه می‌داند. تفسیر نویسنده با نوعی ارزیابی و نقد نیز همراه است. حسن کتاب در استفاده از منابع دست اول و آثار خود هگل است. از آثار دست دوم، نویسنده از معاصران هگل استفاده کرده است و مشخصاً می‌توان از (۱۸۰۵-۱۸۷۰) Eduard Erdman-Karl Rosenkranz، (۱۸۰۵-۱۸۹۲) نام برد و البته روزنکرائتس را بر اردمان ترجیح داده است. نویسنده سر استفاده از آثار این هگل‌شناسان را همدلی آنها در فهم معنای نظام به نزد هگل می‌داند.

نویسنده مقالهٔ حاضر، کتاب را در سال‌های گذشته ترجمه کرده است، اما فقط فصل چهارم کتاب را با عنوان ضرورت و آزادی در فصلنامه نامهٔ فرهنگ (سال دوازدهم دوره سوم تابستان ۱۳۸۲ شماره مسلسل ۴۸) چاپ کرده است. اکنون فصل سوم آن نشر می‌یابد. دیگر فصول کتاب به ترتیب عبارتند از فصل اول «تضایف و تمامیت» فصل دوم «آغاز و انجام»، فصل سوم «قوه و فعل»، فصل چهارم «ضرورت و آزادی»، فصل پنجم «فراشد و نظام»، فصل ششم «وضع مجامع اول و دوم»، فصل هفتم «انتزاع و انضمام».

کتاب ماه فلسفه

### قوه و فعل

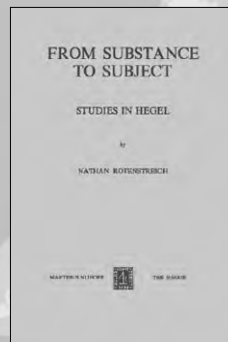
ما در تحلیل قبلی با صورت عقلی سوژه (subject) و وضع مطلق (absolute) سر و کار داشتیم. اکنون به شرح عقل (reason) و روح (spirit) می‌پردازیم و تلاش می‌کنیم روشنایی بیشتری بر مباحث از پیش شرح شده بیافکنیم. تحول از جوهر (substance) به سوژه ساختار جهان را بدست می‌دهد. جهان با عقل یکی است و این معنا همان معنای وضع سوژه در نظام (system) است. روح به عنون صورت عقلی کلیدی جانشین تحقق و فعلیت عقل است، عقل نیز به نوبهٔ خود منظوی در سوژه است. ما بایستی فعلیت عقل در روح را چونان فعلیت جوهر در سوژه در نظر بگیریم. مع الوصف یافتن دلیل بینی برای این توازی در متون هگل مشکل است.

البته ای بسا در مرحله ای اصل توازی مطرح شده از هم پیاشد. سوژه فعلیت توان بدهای قوای نهفته در جوهر است. هگل این بحث را با آشکار ساختن نابسندگی‌ها در مقوله جوهر که از ثنویت (duality) زیرنهاد (موضوع) (substrate) و اوصاف بدان رسیده بود، بسط داد. هیچ ثنویتی در عقل نمی‌توان یافت. از این رو گذر از قوه به فعل، دال بر گذر از عقل به روح است که متضمن گذشت از و غلبه بر نقص ثنویت ظاهری در عقل نیست.

# تحلیل معنای «نظام» در فلسفهٔ هگل

علی مرادخانی

[dr.moradkhani@yahoo.com](mailto:dr.moradkhani@yahoo.com)



صورت عقلی ایده (Idea) نیز به عنوان صورت عقلی میانی پویا مابین صور عقلی عقل و روح عمل خواهد کرد.

عقل آگاهی قطعی از فعلیت تام و تمام است. دو صفت اصلی عقل از این بیان بر می آید: نخست اینکه عقل در آگاهی ریشه دارد. دو دیگر اینکه عقل چیزی بیش از آگاهی است. عقل آگاهی است که دانش آن به طور خاصی متمرکز است بر هر آنچه که از وجودش که بالفعل است. عقل (Vernunft)، عقل در معنای کانتی یعنی شناخت اصول ماتقدم نیست، بلکه بیشتر شناخت وحدت آگاهی و واقعیت (reality) است. اما این وحدت آگاهی و واقعیت محدود به معنای ضیق عقل نیست. عقل در این معنا به ایده و روح نیز قابل اطلاق است که با آن مرتبطند، اما در عین حال راه به شرح بیشتری از آنچه در ماهیتش نهفته است می برد.

چنانکه اشاره شد، توصیف هگل از ماهیت عقل، ایده و روح و در خصوص تمایز بین آنها فاقد ابهام نیست. پیوستگی آنها بیش از تمایزشان مشهود است. بیان ذیل گواه این معنا است: عقل وحدت بالقوه بین آگاهی و فعلیت (actuality) است، درحالی که روح همان وحدت است که بالفعل شده می شود. روح، عقل است در کاملترین فعلیت آن، درحالی که عقل روح است در مرتبه آغازین آن. بسط از عقل به روح از مجرای ایده ممکن می شود. ایده وحدت امر ایژکتیو امر سوژکتیو است. وحدت دو قطبی که در تعریف عقل - آگاهی و فعلیت - ظاهر می شود.

هر فعلیتی، معقول (rational) است. بنابراین هر فعلیتی یک ایده است. بنابراین ایده صورت عقلی بسنده است؛ یعنی وحدت صورت عقلی و فعلیت آن است. صورت عقلی که فاقد این وحدت باشد تام (adequate) نیست، بلکه فقط یک بازتاب و تأمل بیرونی است. زمانی که صورت عقلی بالفعل می شود، صورت و معنای تام کسب می کند. فقط این همانی، بسندگی تام و تمام در صورت عقلی حقیقت (truth) را فراهم می کند. چراکه هم عقل و هم ایده دال بر وحدت صورت عقلی و واقعیت است. اینجا این وحدت یا ترادف (synonymity) وجود دارد، آن گونه که هگل این دو اصطلاح را می فهمید.

مع هذا، علی رغم وحدت و ترادف، هنوز بین ایده و عقل اختلاف وجود دارد. صورت عقلی ایده پیشرفت دیالکتیکی خاصی را در مقابل صورت عقلی عقل نمایان می کند. درحالی که عقل آگاهی (consciousness) است، ایده صورت عقلی (concept) است؛ یعنی ایده به عقل، در مقام صرف عقل، با مضمون معینی (definite content) اضافه می شود؛ یعنی مضمون فعلیت را، هنگامی که با صورت عقلی یکی است، به دست می دهد. ایده فقط حیث التفاتی یا فعالیت قوه شناخت به طور کلی نیست، بلکه ایده آن فعالیت است که ناظر به مضمون و بیان آن است. به عبارت دیگر: در قلمرو عقل به معنای راستین آن وحدت بین امر سوژکتیو و ایژکتیو وحدت در قلمرو آگاهی است، حال آنکه در قلمرو ایده این وحدت به مرتبه ای از مضمون علاوه بر آگاهی صرف پیش می رود.

به هر حال این سیر از حیث التفاتی صرف به معنای

خاص (noema) بر حسب فعلیت و وحدت آن با آگاهی از عیب و نقص بری نیست. ایده در درون خود از این وحدت با عقل آگاه نیست. این وحدت هست، اما در ابتدا وقوف به آن در کار نیست. از این منظر است که ما درباره وصف مثالی (ideational) طبیعت (nature) صحبت می کنیم، طبیعت همین ایده است در غیریت (otherness) خود. در این مقام طبیعت فاقد آگاهی از خویش به عنوان عقل است. در مرتبه عقل آگاهی از وحدت معنا دارد، اما نه در مقام بسط یافته آن، یعنی مقامی که واجد مضامین و تعینات خاص باشد (در مرتبه عقل، وحدت اجمالی است و نه تفصیلی)؛ در مرتبه ایده مضامین با عقل وحدت دارند، اما بالضرورة از مقام و بنیاد (ground) خویش آگاهی ندارند. بدین ترتیب روح هم مشمول صور عقلی خاص است و نیز علم به بنیاد آنها در عقل دارد. اگر این تفسیر درست باشد، هگل بایستی تبیین کند که چرا در متن تاریخ بین ایده و روح فرق می گذارد. برای مثال عالم یونانی به مرتبه ایده نایل می آید، اما تنها عالم مسیحی و ژرمنی به مرتبه اندیشه و آشکارگی آن به عنوان روح می رسد. تمایز بین ایده و روح متضمن این معناست که ایده ادنی مرتبه در بسط ذاتی (self-development) عقل به سوی فعلیت است، افلاطون و کانت ایده را انتزاعی، کلی (general) و ثابت دیدند. ایده ممکن است به امر انتزاعی اشاره کند، اما روح انتزاعی تعبیر متناقضی است.

اختلاف دیگر مابین ایده و عقل از باطن منطق نظام هگل برمی آید. ایده خود را در حوزه های مختلف آشکار می کند. ایده به عنوان ایده اخلاقی، ایده ناب در علم منطق به عنوان تحقق و فعلیت ایده اخلاقی در دولت پدیدار می شود و مانند آن. دقیقاً بدان سبب که در تصور ایده تأکید بر مضامین است، مضامین برای کثیری از قلمروها تدارک می شود. قلمرو ایده، قلمرو جزئی و متفردی است که دوباره در تمامیت وحدت می یابد. عقل پیشاپیش تمامیت است، همان طور که فعلیت است. مسیر تحقق کامل تمامیت در آشکارگی های جزئی ایده و حالات جزئی آگاهی به عنوان مضامین جزئی درک می شود. تمامیت عقل از مجرای جزئیت ایده می گذرد، از مجرای بیان گری های متعدد روح مثل روح سوژکتیو و ایژکتیو و مطلق تا آنکه به تحقق کامل آغازین خویش به عنوان روح مطلق نایل آید. آشکارگی های جزئی ورطه بین جزئیت (particularity) و تمامیت را بیان می کند، که دقیقهای به سوی تمامیت به وجود می آورد. این است چرخش کامل از عقل به سوی روح که متناظر با چرخش از حوزه وجود (being) به حوزه صورت عقلی (concept) یا چرخشی است از جوهر به سوژه.

اکنون از این ترسیم نقشه بردارانه مفهوم روح به بعضی از اوصاف انضمامی آن توجه می کنیم:

**الف) روح از بنیاد تروی و تأمل (reflection) است.** بدیهی است که این خصلت یک جنبه از عنصر آگاهی نهفته در ماهیت و طبیعت عقل است. فکر (thought) به عنوان فعالیت است که مضمون خاص خویش را وضع می کند و این به احتمال تفسیر هگل از وصف خودانگیختگی (spontaneity) فکر است. اما فعالیتی که مضمون خاص خویش را وضع می کند، فعالیتی که به خویش باز



روزنکرانتس:  
روح نام دیگر  
آنچه عمل می کند،  
است. بنابر این  
روح فقط باید  
به عنوان بسط  
تلقی شود.



**دکارت جنبه وجودی تأمل را به وجوداندیشنده محدود می کند. هگل حوزه تأمل را فراختر می گیرد. از نظر او تأمل صفت بنیادی فعلیت به عنوان تمامیت است و نه فقط صفت می اندیشم به عنوان یک من (ego). نه تنها من در خود تأمل می کند، بلکه جهان نیز به تفصیل در خود تأمل می کند. این تأمل فراگیر در صورت عقلی روح منطوی است. سوژه ایزه را جذب می کند و در عین حال ایزه به سوژه تبدیل می شود.**

می گردد. این دقیقاً تأمل است. چراکه آن خودانگیخته و خودجوش است. هگل می گوید: تنها روح از آن حیث که روح است می داند که ماهیتش عقل است و حقیقت وحدت بین فکر و فعلیت آن است. اینجا مرحله ای است که نظامی فراسوی مرحله ایده را به همراه دارد. روح که هم مضمون و هم آگاهی است، مشیر به این وحدت است. بعلاوه این صورت عقلی وضع نظام مند فلسفه را نشان می دهد. روح تأمل است؛ یعنی آگاهی از مضمون عقل است که فعلیت می یابد و نیز تأمل است در مقام وحدت فعلیت با عقل. وقتی که ما از عقل به سوی روح سیر می کنیم، در مرحله روح مطلق که فعلیت کامل معلوم به واسطه دانش کامل است، قرار می گیریم. به عبارتی نظامی از تأمل درباره تأمل شکل می گیرد، یعنی فلسفه. ما

بدین ترتیب سیر می کنیم:  
الف) از عقل به سوی ایده در مقام بسط مضمون نهفته در عقل

ب) از عقل به سوی روحی که به عقل و مضمون آن علم دارد.

ج) از عقل به سوی فلسفه که روح را به همراه کل فراشدی که به آن راه می برد، می شناسد.

ب) روح از بنیاد و بیخ و بُن فعلیت است. خصلت فعال روح خصلت اندیشه آن است. نسبت بین روح و عقل شبیه نسبت بین بدن و وزن (ثقل) یا نسبت بین اراده و آزادی است. روح به عنوان آشکارگی فعال عقل شبیه به جسم است که آشکارگی فعال وزن است یا اجازه دهید بگوییم تن یافتگی (embodiment) وزن است و شبیه به اراده ای است که بیان (expression) فعال و فعلیت آزادی است. جسم در وزن پنهان است، چنانکه اراده در آزادی. روح هم فراشد (process) است و هم نظامی است که به وسیله فراشد به وجود آمده است؛ و این امر آشکارا توازی جوهر و سوژه است؛ یعنی نسبت بین عقل و روح حافظ فراشدی است که به نظم راه می برد، نظامی که نهایتاً موجب وحدت آنها است، چنانکه تاریخ فلسفه با کل فلسفه (whole of philosophy) وحدت دارد.

ما در اینجا اصل راهنمای فراماتافیزیکی (supra-meta-physical) را در هگل داریم. گرچه تمامیت مبدأ است، اما تمامیت فقط از مجرای فراشد است که می شود آنچه هست و تمامیت بایستی اشباع از دانش باشد. پس فراشدی، و واسطه ای پیوسته بین تمامیت به عنوان آغاز (beginning) و تمامیت به عنوان انجام (end) وجود دارد. در فراشد مراحل از تشدید تحقق و فعلیت وجود دارد بدان معنا که قلمروهای روح نیز چونان مراحل فراشد وجود دارد. روح سوژه کنیو و روح ایزه کنیو و روح مطلق در میان است. تنها روح مطلق است که ماهیتاً پیستی روح است؛ یعنی عقل با فعلیت و شناخت آن وحدت یکی است. در هگل آهنگی از فعلیت به تعویق افتاده وجود دارد، اما این تعویق و تأخیر در مقولات و در روح به پایان می رسند. در هگل برخلاف مشرب نوافلاطونی که فعالیت ذهن (mind) صدور (emanation) از مرتبه اعلی به مرتبه ادنی است، فعالیت روح ارتقا و ترفعی از ادنی مرتبه تا اعلی مرتبه است. از آنجا که روح ذاتاً فعالیت است و از آنجا که فعالیت سرشتی

غایت شناختی دارد، راه به تحقق کامل عقل می برد؛ لذا اختلاف بین عقل و اراده (will) از میان بر می خیزد. تمایز بین فکر و اراده فقط تمایز بین نگرش نظری (theoretical) و عملی (practical) است. به هر حال این دو مطمئناً دو قوه متمایز نیستند. اراده بیشتر طریق خاص فکر است، فکر خود را به عرصه وجود و تحقق انتقال می دهد. فکر یعنی اشتیاق به تحقق بخشیدن به خویش. از آنجا که روح به عنوان فعالیت خلاق (creative) فهمیده می شود، نیازی به بازگشت به اراده به عنوان فعالیت خاصی متفاوت از فکر نیست. از این رو اولویت مقرر شده برای عقل نظری از راه صورت عقلی روح، عقل عملی خلاق را در خود جذب می کند. (روح جمع بین عقل نظری و عقل عملی است. جمع بین عقل و اراده است. جمع بین آزادی و ضرورت است و...) تلقی هگل از آزادی که در فصل آینده مورد شرح قرار می گیرد، در اینجا بنیاد دارد.

در اینجا در خصوص آزادی بایستی متذکر شد که علی رغم خلاقیت در تاریخ، تأسیسات و جهان بینی ها، این خلاقیت درون حدود و ثغور خویش می ماند و اعیان و اشیا را مستقل از خویش وضع نمی کند. هر بیگانگی (strangeness) در مرتبه روح شفاف می شود؛ جایی که وحدت کامل بین عقل و فعلیت برقرار است بیگانگی در میان نیست.

ج) روح وحدت دارد و واحد است. دقیقاً بدان سبب که روح از آگاهی محض فرا می رود و فعلیت را وضع می کند، متضمن وحدت بین وضع فعلیت و فعلیت وضع شده است. وحدت در وضع بیگانگی یا از خود بیگانگی (self-alienation) اتفاق می افتد. زیرا وضع در یک نظم (order) یادر یک نظام (system) بیان می شود. اما در مرتبه روح این وحدت با خود (self-identity) دوباره به دست می آید. روح چیزی است که این وحدت خویش را در غیریت (otherness) خود نگه می دارد.

د) روح انضمامی (concreteness) است. به طور مطلق انضمامی ترین عنصر روح است. مطابق نظر هگل روح انضمامی دال بر وحدت تعینات (determinations) مختلف است. این وحدت نیز در مرتبه روح به دست می آید. اردمن شاگرد هگل، نظاره (speculation) فلسفی را به عنوان بیان دوباره ذهنی امر انضمامی توصیف می کند: نظاره، تأمل و تروی (self-reflection) خاص خود را در جهان وضع می کند؛ نظاره به عنوان فعالیت فلسفی اصیل فعالیت روح را به عنوان تروی (self-reflection) روح در جهان منعکس می کند. ما می توانیم این معنا را، در گفته موجز و مشهور از بیخ و بن مسیحی درباره نفس، به قرار زیر بیان کنیم: تجانس بین جهان و نفس برقرار است.

خلاصه بایستی بگوییم که روح هم ابزار و آلت تحقق عقل است که منجر به فعلیت می شود و هم نتیجه فراشد آن تحقق است. ما روح را با همه ویژگی هایش در مقابل عقل در موقعیتی موازی با موقعیت سوژه در مقابل آگاهی قرار می دهیم. روح یکی از صور عقلی است که به وصف دیالکتیک هگل اشاره می کند که به یک پُری و سرشاری مفصل بندی شده (articulated fullness) تبدیل می شود. عناصر تازه ای به دست نمی آید، بلکه عناصر





اردشیر شاگرد هگل،  
نظاره  
(speculation)  
فلسفی را  
به عنوان بیان  
دوباره ذهنی  
امر انضمامی  
توصیف می کند.

روح  
جمع بین  
عقل نظری و  
عقل عملی است.  
جمع بین  
عقل و اراده  
است. جمع بین  
آزادی و  
ضرورت  
است.

نیز دلالت می کند و این در واقع بازگشت موضوع به نظام و تغییرات آن است.

اما درباره نسبت بین روح و عقل، روزنکراتس می گوید که کسی نمی تواند درباره روح بدون عقل بیندیشد. او تلاش می کند وظیفه ای در حوزه روح به عقل بدهد، لیکن وحدت بین آنها را مسلم نمی گیرد. عقل چنانکه او آن را طرح می کند، ابزار (organon) مطلق روح است. قرابتی بین روح و عقل وجود دارد، اما این قرابت راه به وحدت نمی برد. وحدت بیشتر درون خود روح پیدا می شود، روحی که صورت عقلی خویش و نیز مضمون خاص خویش است. ما می توانیم این معنا را چنین تعبیر کنیم که روح هم مضمون است و هم ابزار و آلت؛ در حالی که عقل تنها ابزار و آلت است.

فراشد فعلیت یافتن روح و امکان استفاده از عقل به عنوان ابزار و آلت در آن فراشد در حوزه های متعدد بسط ظاهر شده اند. برجسته ترین ترسیم (illustration) بسط دین است. در بسط ادیان ما هم اتساق پیشرونده مضمون دین را می یابیم و هم شرح صوری آن را که در زمان تاریخی حدوث می یابد. اما دقیقاً این فعلیت و فراشد ما را به تمایز بین جوهر و سوژه و وحدت و توفیق (reconciliation) نهایی آنها برمی گرداند. دین مطلق که در نظام هگل مسیحیت است، شامل تعین سوژکتیو امر نامتناهی (infinite) است که با جوهر متناسب است و رشد اشتدادی و شرح وحدت جوهر و سوژه در تاریخ دین وجود دارد. این وحدت غایت (telos) بسط ادیان است که به مسیحیت راه می برد و این مبین آن است که چرا در نظر هگل مسیحیت دین روح در معنای راستین آن است. پس حتی صورت عقلی ایده به قدر بسنده نمایش جوهر کلی را در مقام سوژه شرح نمی کند و ما مقید و محدود به استعمال صورت عقلی روح هستیم.

اینجا دگرباره روزنکراتس هم به عنوان مفسر و هم به عنوان پیرو نظام و جریان آن پرتویی به موضوع می افکند. او درباره ادیان می گوید که آنها در واقع گرچه از یکدیگر بسیار متفاوت هستند، مع الوصف وحدت دارند، زیرا خداوند را به عنوان جوهر مطلق (absolute substance) وضع می کنند. مسیحیت در این قضیه که خداوند انسان است (God is Man) بنیاد دارد؛ جوهر فی نفسه و لِنفسه سوژه است. بدین ترتیب وضعیت مسیحیت هم ارز مفهومی و مقوله ای (categorical equivalent) خویش را در همگرایی (convergence) جوهر و سوژه می یابد، و وضع مطلق و نهایی خویش را در تعاقب تاریخ ادیان موجه می کنند. روح در هگل قلمرو فعلیت و فعلیت یافتن است. فعلیت یافتن علت مادی اش (causa materialis) را در جوهر و علت غایی و صوری اش (causa formalis finalis) را در سوژه دارد. از آنجا که روح قلمرو فعالیت و ظهور (expression) است، تحلیل وضعیت روح ما را به کشف صورت عقلی آزادی هدایت می کند.

### پی نوشت

\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی. واحد تهران شمال

پنهان یا جبلی (inherent) ظاهر می شوند. گذر در قلمرو تمامیت از تیرگی و ابهام به خود آگاهی است.

شرحی تاریخی بایستی این تحلیل را کامل می کند. همان طوری که انتقال از جوهر به سوژه نوعی ترکیب کانت و اسپینوزا را نمودار می کند، انتقال از عقل به روح نوعی ترکیب ارسطو و دکارت را نمودار می کند.

تمایز بین قوه و فعل، تمایزی در قلمرو تمامیت (fullness)، تمایزی اصل موضوعی (axiomatic) (آغازین) است. این دو جنبه بایستی حتی در قلمرو فکر (thinking) دنبال شود. عقل در قلمرو فکر بالقوه است و حال آنکه در همان قلمرو روح فعلیت است. مع الوصف فعلیت به واسطه عاملی که قبلاً موجود است و ظاهراً بیرون از امر بالقوه است و امر بالقوه را به عنوان ماده شکل می دهد، به وجود نمی آید. فعلیت به واسطه خود امر بالقوه حدوث پیدا می کند. امر بالقوه در معنای هگلی منبع فعالی از صورت عقلی و یک فعالیت از خود فرارونده (self-transcendence) به منظور یافتن خود در دیگری (other) است. عقل به عنوان امر بالقوه روح را چونان فعلیت خویش می آفریند؛ یعنی فعلیت در روح و از مجرای روح تحقق پیدا می کند.

از سوی دیگر، هگل با تلقی دکارتی تأمل به عنوان شاخص خود و نیز شاخص وجود (existence) آغاز می کند. دکارت جنبه وجودی تأمل را به وجود اندیشنده محدود می کند. هگل حوزه تأمل را فراختر می گیرد. از نظر او تأمل صفت بنیادی فعلیت به عنوان تمامیت است و نه فقط صفت می اندیشم به عنوان یک من (ego). نه تنها من در خود تأمل می کند، بلکه جهان نیز به تفصیل در خود تأمل می کند. این تأمل فرا گیر در صورت عقلی روح منطوقی است. سوژه ابژه را جذب می کند و در عین حال ابژه به سوژه تبدیل می شود. من بسط یافته دکارت، هگل را به ارسطو برمی گرداند. زیرا از نظر او فکر اعلی (supreme thinking) فکر فکر است. ریشه وحدت روح با خدا در هگل اینجاست.

کل نظام در اینجا به عنوان فراقتنی تأمل به بیرون از حوزه محدود یا مقید آگاهی، ظاهر می شود. نظام جهان بینی فلسفی است که عالم را به عنوان تجسد (incarnation) آگاهی در عالم ملاحظه می کند. این تلقی از عالم با آخرین تحلیل از دیدگاه هگل درباره فلسفه سر و کار پیدا می کند.

ما تحلیل خود را از نسبت عقل و روح با اشاره به این نکته آغاز کردیم که متن هگل همواره متحد المعنی (univocal) یا مدد رسان در کشف رابطه ساختاری بین این دو صورت عقلی نیست. به نظر می رسد بیان روزنکراتس در این خصوص کمک بیشتری کند او می گوید: روح نام دیگر آنچه عمل می کند، بنا بر این روح فقط باید به عنوان بسط تلقی شود. اگر قرائت ما از روزنکراتس درست باشد، این معنا، آنچه را که ما به طور کلی در خصوص صورت عقلی روح گفته ایم، تأیید می کند، یعنی تأکید بر عمل و تأکید بر فعلیت یافتن (actualization). در تصویر روزنکراتس عمل برابر با بسط است. بسط نه تنها بر بیان صورت عقلی (conceptual explication) بلکه بر فراشد زمانی (temporal process)

# پدیدارشناسی هگل

## در گفتگو با دکتر کریم مجتهدی



**سفیدخوش:** آقای دکتر ابتدا از شما سپاسگزاری می‌کنم که این فرصت را در اختیار ما قرار دادید. به نظر می‌رسد کتاب پدیدارشناسی از آن جهت که همواره خواننده شده و تا الآن هم همیشه مورد توجه است، وضعیت ویژه‌ای بین آثار دیگر هگل دارد. اجازه دهید گفتگو را با این پرسش آغاز کنم که شما جایگاه این کتاب را در منظومه تفکر هگل چگونه می‌بینید؟ تا بعد، پرسش‌های بعدی را در ادامه پی بگیریم.

**مجتهدی:** بنده هم به سهم خودم از جناب عالی تشکر می‌کنم که خواستید با بنده درباره کتاب پدیدارشناسی هگل صحبتی بکنید. آنچه که می‌خواهم عرض کنم این است که شاید راجع به کتاب پدیدارشناسی هگل نتوان بی‌مقدمه و بدون توجه به پیشینه آن مطالب دقیق و مشخصی گفت، بلکه می‌توان مطابق زندگی فلسفی هگل نشان داد که خود این کتاب نه آغاز تفکر هگل، بلکه به یک معنایی اولین نتایج یا یکی از مهم‌ترین نتایجی است که هگل بعد از تجسس‌های مختلف به آن دست یافته است.

**سفیدخوش:** اگر مایلید اشاره‌ای به پیشینه‌ی فعالیت فلسفی هگل داشته باشید...

**مجتهدی:** هگل بعد از اتمام تحصیلاتش در حوزه علمی و دینی توینگن جهت توجه خود را تغییر داد. هگل در توینگن بیشتر به آثار کانت می‌پرداخت و واقعاً می‌شود گفت که یک مفسر جوان فلسفه نقادی کانت به لحاظ نظری است، ولی در ادامه بدون اینکه از کانت دل‌زده شود به موضوعات دیگری توجه کرد. آن موضوعات دیگر به معنایی قابل پیش‌بینی نبوده است؛ چون دفعاتاً از فلسفه‌های نوع جدید کانتی به بحث‌های کلامی مانند زندگانی حضرت ابراهیم و زندگانی مسیح و اعتقاداتی که راجع به مسیحیت است، عطف توجه کرده است.

**سفیدخوش:** این توجه هگل چه نسبتی با مباحث رایج کلامی داشته و چه نسبتی با علاقه فلسفی یا دینی خاص خود او؟

**مجتهدی:** البته به معنای متداول کلمه این توجه یک نوع بازگشت به اعتقاد نیست. این تتبعات کلامی دوران جوانی هگل یک نکته خیلی مهم را نشان می‌دهد که در پدیدارشناسی هم منعکس است: فلسفه تاریخ؛ زندگانی ابراهیم یا زندگانی مسیح برای هگل نه الزاماً به لحاظ دینی، بلکه به لحاظ دیگری مطرح می‌شود و آن این است که بالاخره معنای جریان‌ات تاریخی چیست؟ توجه هگل معطوف به این سو می‌شود. یک چنین بحثی در کتاب نقادی عقل محض کانت نیست و این یک گرایش غیرکانتی را نشان می‌دهد. هگل بعد از سپری کردن دوره‌های تحصیلی با گرایش کانتی، دیگر به این بحث‌ها حتی علاقه هم ندارد؛ یعنی اکنون در خودش عکس‌العملی نسبت به آن بحث‌ها دیده است. زیرا پرسش او این است که درباره این مسائل تاریخی چه باید کرد.

با فلسفه نقادی نمی‌شود این مطالب را روشن کرد. این‌ها مسائل جدیدی در ذهن هگل جوان است. بعدها خواهیم دید که این توجه جدی هگل جوان در مباحث پدیدارشناسی به نتیجه می‌رسد و خودش را نشان می‌دهد.

پس از آن کتابی است که بعد از شروع تدریسش در «ینا» چاپ کرده است، یعنی وجه اختلاف نظام فلسفی فیخته و شلینگ - تلفظ درست نام این فیلسوف فیخته هم نیست؛ بعضی از شهرها می‌گویند فیخته و تلفظ درست حرف میانی آن، نه «ش» است نه «خ»، ولی به «خ» نزدیک‌تر است - در هر صورت این کتاب هم مهم است؛ برای اینکه هگل در کتاب اختلاف نظام فکری فیخته و شلینگ، بیشتر از شلینگ طرفداری می‌کند و این در کل بحث‌های هگل اهمیت دارد، چون هگل آن جنبه درون ذات فلسفه فیخته؛ یعنی آن جنبه‌ای که فقط «من» باشد را ناکافی می‌داند و بیشتر می‌خواهد به جنبه «غیر من» توجه کند؛ یعنی می‌خواهد به عینیت مسائل یا به برون ذات مسائل توجه کند. نگرانی هگل از این است که خیلی درونی فکر کنیم و از وقایع اصلی بیرون، که خودشان مبین یک حقایقی هستند، دور بمانیم. یعنی از نظر او نمی‌شود همه چیز را درونی کرد. اینجا هگل علاقه مند نوعی عینیت می‌شود که شاید در فلسفه شلینگ جوان برایش بیشتر روشن است. البته دوباره باز هم به فیخته برمی‌گردد. خود شلینگ هم با فیخته یک داد و ستدی دارد. گاهی به سمت فیخته گرایش پیدا می‌کند و گاهی دوباره به آن جنبه درونی بحث برمی‌گردد. وقتی شلینگ از وحدت سخن می‌گوید، وحدت امر درونی با آنچه که در بیرون هست را در نظر دارد و نشان می‌دهد که این دو جنبه می‌توانند با یکدیگر مطابقت داشته باشند. این نظریه که بعدها از پایه‌های تفکر هگل می‌شود، نتیجه نوعی رفت و آمد فکری فیخته و شلینگ در مسیر اندیشه‌های یکدیگر است.

سه مقاله‌ای که در آن مجله فلسفی حوالی سال ۱۸۰۴ - ۱۸۰۵ چاپ شده است، آن هم در شکل‌گیری طرحی که بعدها در پدیدارشناسی تحقق پیدا می‌کند، اهمیت دارد. مثلاً یکی از آن‌ها درباره شکاکیت است، یا به عبارت دیگر فرق شکاکیت قدیم و جدید است که من راجع به این موضوع یک مقاله چاپ کردم و در آنجا مقاله هگل را خلاصه کردم. یکی دیگر هم درباره حقوق است. این مقاله هگل به نظرم واقعاً جا دارد که از متن اصلی یا فرانسه یا انگلیسی‌اش، توسط یک حقوقدان ترجمه بشود و یا دقیقاً تلخیص شود.

**سفیدخوش:** چرا توسط یک حقوقدان؟ به دلیل وجود تعابیر حقوقی تخصصی در آن؟

**مجتهدی:** چون خیلی مهم است. این شاید عمیق‌تر از کتاب فلسفه حق اش است. مباحث هگل در این مقاله خیلی خیلی ریشه‌ای است. نویسنده مقاله، هگل جوان است که هنوز واقعاً با طراوت کار می‌کرد. ولی به هر ترتیب، کتاب پدیدارشناسی روح در مراحل تدریسی که هگل حدوداً ضمن ۵ تا ۶ سال در ینا داشت، نتیجه تأملاتی است که این استاد با تدریسی که در ینا داشته کم

کم متوجه آن شده است. همان‌طور که در آغاز عرض کردم، خود این، نتیجه یک سلسله مراتب تحولی و تکمیلی است. این گونه نیست که هگل دفعه‌تاً پدیدارشناسی را بگوید.

**سفیدخوش:** در واقع می‌توانیم بگوییم نوشته‌های اولیه هگل نشان سیر پروردگی‌ای هستند که به پدیدارشناسی منجر می‌شوند.

**مجتهدی:** دقیقاً، یعنی در آثار پیش از پدیدارشناسی این مسائل شروع می‌شوند که بالاخره می‌خواهد آنچه را که قبل از کتاب پدیدارشناسی نوشته شده است یک جمع‌بندی اولیه بکند؛ تا قبل از پدیدارشناسی هنوز آن شخصیت مستقل هگل را نمی‌بینیم، بلکه کارهایش بیشتر حالت تتبع دارد...

**سفیدخوش:** یا اینکه هنوز بیشتر زیر سایه فیلسوفان دیگر و به ویژه شلینگ است؟

**مجتهدی:** بله! زیر سایه شلینگ که خیلی هست. اینجا در پدیدارشناسی مثل اینکه هگل آثکا به نفس لازم را پیدا کرده است و به گونه‌ای تلاش می‌کند که یک چیز تازه‌ای را بیان کند. ولی بدون اینکه آن مسائل قبلی را فراموش کرده باشد. این را مایلم تصریح کنم؛ یعنی نتیجه یک دوره از تتبعات هگل است و کارش ابتدا به ساکن نیست.

**سفیدخوش:** موقعیت خود هگل هنگام نگارش پدیدارشناسی چگونه بوده است؟

**مجتهدی:** کار او درست در دوره ینا است. این اثر آخر دوره ینا انجام می‌شود و سپس از آنجا می‌رود. پدیدارشناسی در سال ۱۸۰۵-۶ در مدتی طولانی کم کم نوشته شده است. حالا به قول خودش وقتی کتاب را می‌نویسد، صدای توپ‌های ناپلئون را می‌شنیده و این علامت این است که می‌خواهد بگوید پدیدارشناسی، تفکر فیلسوف در دل واقعیت تاریخی است. این همان اولویت مسائل تاریخی است که در آغاز گفتگو بدان اشاره کردم. اولویت یافتن مسائل تاریخی از زمان بعد از توپینگن همین طوری در ذهن هگل شروع شده بود.

**سفیدخوش:** کدام تاریخ؟ تاریخ واقعی؟

**مجتهدی:** اگر هم واقعیت نداشته باشد، باز می‌خواهد چنین چیزی را القا کند؛ یعنی دارد فلسفه می‌نویسد، ولی فضای ذهنش تاریخ و عالم واقعی بالفعل تاریخی است، یعنی به مسائل تاریخی مؤثر نظر دارد. خودتان این را هم می‌دانید که وقتی از واقعیت سخن می‌گوید، معمولاً نمی‌گوید Realität یعنی واقعیت، بلکه می‌گوید Wirklichkeit؛ ویرکلایش، یعنی مؤثر؛ یعنی یک چیزی که تأثیرگذار واقعی است. معمولاً این کار را می‌کند؛ و اگر اصطلاحات را به ریشه لاتینی نمی‌آورد و می‌رود ریشه آلمانی می‌آورد، می‌خواهد قدرت جریان را نشان بدهد. این یکی از

**مجتهدی:**  
این کتاب  
نه آغاز تفکر هگل،  
بلکه به یک معنایی  
اولین نتایج یا یکی  
از مهم‌ترین  
نتایجی است  
که هگل بعد از  
تجسس‌های  
مختلف به آن  
دست یافته  
است.

**مجتهدی:**  
وقتی شلینگ  
از وحدت  
سخن می‌گوید،  
وحدت امر  
درونی با آنچه  
که در بیرون  
هست را در نظر  
دارد و نشان  
می‌دهد که  
این دو جنبه  
می‌توانند با  
یکدیگر مطابقت  
داشته باشند.  
این نظریه که  
بعدها از پایه‌های  
تفکر هگل  
می‌شود، نتیجه  
نوعی رفت و آمد  
فکری فیخته  
و شلینگ در  
مسیر اندیشه‌های  
یکدیگر است.

شگردهای معمول هگل است.

پیروان هیوم را در آلمان مورد نقد قرار می‌دهد.

**سفیدخوش:** اگر موافقید قدری به عنوان پدیدارشناسی توجه کنیم. این عنوان تا پیش از هگل هم استفاده می‌شده، ولی هگل استفاده متفاوتی از آن می‌کند.

**سفیدخوش:** به‌طور خاص شولتسه را.  
**مجتهدی:** بله! دقیقاً. پس پدیدارشناسی هگلی با فنومنیسم کاملاً فرق می‌کند.

**مجتهدی:** من ابتدا فکر می‌کردم خود هگل این مفهوم را ساخته است، ولی بعد متوجه شدم که این لغت در کانت هم هست، در بعضی فلاسفه دیگر هم هست.

**سفیدخوش:** آقای دکتر! کانت هم منتقد شکاکیت هیومی است و هم نظریه‌ای پیرامون پدیدار و نسبت آن با ناپدیدار عرضه کرده است؛ تفاوت نقد کانت و هگل از فنومنیسم هیوم چیست؟

**مجتهدی:** درست است؛ کانت هم فنومنیسم هیوم را نفی می‌کند، ولی به جای شکاکیت نوعی شناسایی استعلایی را ترویج می‌دهد؛ یعنی هیوم کانت را از خواب جزمی بیدار کرده، ولی کانت هیومی نمی‌شود. وقتی کانت از فنومن سخن می‌گوید، فنومن را معتبر می‌داند. فنومن یا پدیدار برای کانت یک توهم نیست. درست است که ما نومن یا ذوات را نمی‌شناسیم، ولی این دلیل نمی‌شود که پدیدارها بی‌اعتبار باشند...



**سفیدخوش:** حتی آن قدر قابل اتکا هستند که شناخت یقینی متکی بر همان‌ها است.

**مجتهدی:** بله! کانت واقعاً علم یقینی را بر پایه آنها توجیه می‌کند. برای اینکه آنها مطابقت با مقولات ذهنی می‌کنند. ولی کانت در عین حال بحث نسبتاً عمیقی مطرح می‌کند مبنی بر اینکه فنومن صرفاً Shein یعنی یک توهم، یک ظاهر، یک چیزی که مبنایی نداشته باشد نیست. شناخت ما از فنومن‌ها جنبه عینی دارد و از همین رو اعتبار دارد. در کانت، علم اثبات می‌شود. ولی پدیدارشناسی هگل باز هم صرفاً در این حد محدود نیست. از نظر هگل تفاوت و فاصله‌ای میان پدیدار و نومن وجود ندارد. می‌توانیم این طور بیان کنیم که خود پدیدار یک برهه‌ای از تجلی آن ذات اصلی است، ولی نه کل آن. یک جلوه‌ای از آن است. برای مثال اینکه من عادل هستم، به این معنا نیست که عدل نزد من عدل مطلق باشد، ولی یک نشانی از آن است. این نظر تا حدودی شبیه افلاطون است. زیرا پدیدار سایه‌ای از اصل است، نه اینکه اصلاً چیزی نباشد.

**سفیدخوش:** ظاهراً لامبرت فیلسوف هم‌دوره کانت استفاده از این واژه را شروع کرده و کانت هم به کار برده است.

**مجتهدی:** بله! این‌ها هست؛ یعنی لغت و اصطلاحش یک چیز تازه‌ای نیست. ولی معنایی که هگل به این پدیدارشناسی می‌دهد، با این حال یک مقدار با آن معنایی که آن زمان در آلمان رایج بود، متفاوت است.

**سفیدخوش:** پدیدارشناسی هگل چه نسبتی با اصالت پدیدار هیوم یا فنومنیسم دارد؟

**سفیدخوش:** به این ترتیب پدیدارشناسی هگل، از حیث سرشت، با فنومنیسم هیومی یا پدیدارگرایی کانت متفاوت است. ولی به نظر می‌رسد که از حیث دامنه هم معنای پدیدار هگلی با پدیدار کانتی و هیومی تفاوت جدی دارد.

**مجتهدی:** برای هیوم، شناخت انسانی ما فقط می‌تواند ظواهر امور یعنی پدیدارها را دریابد و مطابق آن احتمال هر نوع جوهری نفی می‌شود. اگر جان لاک جوهر را یک فرض ضروری می‌داند و یا بارکلی جوهر جسمانی را نفی می‌کند و می‌گوید جسم یا جهان مادی به خودش متکی نیست، بلکه در علم خداوندی معنا دارد، حالا هیوم جوهر نفسانی را هم نفی می‌کند. دیدگاه او از بارکلی شدیدتر است. بارکلی جوهر جسمانی را نفی می‌کند؛ یعنی معتقد است که جسم متکی به خودش نیست، ولی نفس عالم، علم خداوند آنجا مقوم است. اصالت پدیدار هیوم آن را هم نفی می‌کند. یعنی شما در اصالت پدیدار هیوم، هر نوع جوهری و هر نوع ذاتی را نفی شده می‌بینید. فلسفه هیوم به عمد یک نوع شکاکیت نسبی را محرز می‌کند. هگل در مقاله‌ای که راجع به شکاکیت نوشته،

**مجتهدی:** حتماً همین‌طور است. پدیدارشناسی هگل، یک معنای خیلی کلی‌تر و عمومی‌تر از معنای کانتی و هیومی پیدا می‌کند. خیلی کلی‌تر. چون برای هگل همه چیز می‌تواند پدیدار تلقی بشود. هگل نمی‌خواهد پدیدار را فقط درباره اشیا خارجی به کار برد. این فقط کافی نیست. زیرا مثلاً تعلیم و تربیت یا دین یا سازمان‌های اجتماعی و سازمان‌های اداری هم پدیدار هستند.

**مجتهدی:**  
فلسفه هیوم  
به عمد یک نوع  
شکاکیت  
نسبی را  
محرز می‌کند.  
هگل در  
مقاله‌ای که  
راجع به شکاکیت  
نوشته، پیروان  
هیوم را در  
آلمان مورد نقد  
قرار می‌دهد.

خود فلسفه یک جور فنومن است. تمام تجلیات روحی انسان را می‌توان فنومن تلقی کرد. پدیدارشناسی هگل معنای اصلی‌اش را با همراهی‌اش با روح پیدا می‌کند.

**سفیدخوش:** شاید به همین دلیل است که کار کانت با اینکه فنومن برایش معتبر است، به سطح فنومولوژی نمی‌رسد.

**مجتهدی:** بله! یعنی اگر لغت «فنومولوژی» را هم به کار می‌برد، باز فنومولوژی به معنای درست کلمه نیست؛ یعنی آثار پدیدارشناسی هگل خیلی وسعت بیشتری دارد.

**سفیدخوش:** در واقع وسعت پدیدارشناسی هگل به خاطر رابطه پدیدار با خود روح است.

**مجتهدی:** دقیقاً تجلیات روح است.

**سفیدخوش:** بد نیست در اینجا اشاره‌ای هم به نسبت پدیدارشناسی هگل و پدیدارشناسی هوسرل بفرمایید. چون شباهت نام آنها معمولاً این گمان را ایجاد می‌کند که این دو نسبتی ایجابی با هم دارند.

**مجتهدی:** پدیدارشناسی هوسرل بعد از هگل است. اول باید بگوییم که یک تفاوت ریشه‌ای بین این دو هست. برای اینکه پدیدارشناسی هوسرل در درجه‌اول برای مقابله با پدیدارشناسی هگل به وجود آمده است. چرا؟ برای اینکه فنومن یا پدیدار برای هوسرل بیشتر در ذات امور یا ریشه امور به ماهیت امور قرار دارد و تاریخ مانع می‌شود که من این ذات را بفهمم. پس در هوسرل تاریخ بین‌الهللین قرار می‌گیرد که بشود آن مفهوم را حداقل درست توصیفش کنیم. برای هگل آن پدیدار فقط می‌تواند در دل تاریخ خودش را توصیف کند؛ یعنی اگر پدیدار از تاریخش بیرون آورده شود، دیگر نیست. برای نمونه مسئله فلسفه‌های گوناگون که یکدیگر را در تاریخ رد می‌کنند، پدیده جالب توجهی است. برخی از فلسفه به این دلیل که در تاریخ متغی و رد می‌شود، انتقاد می‌کنند؛ هگل در برابر این نقد می‌گوید: فلسفه در تاریخ خودش زندگی می‌کند. فلسفه تنها در دل تاریخ خودش حی و حاضر است و برای همین می‌شود فلسفه. یک چنین گفته‌ای در هوسرل معنا نمی‌دهد.

**سفیدخوش:** آقای دکتر می‌شود این سخن را این گونه تعبیر کرد که در واقع شناخت پیش هگل زمانی ارزش دارد که به صورت تاریخی واسطه بخورد. در حالی که شناخت هوسرلی شناختی است که قرار است ذات را به صورت شهودی و آنی دریابد؟

**مجتهدی:** بله! ولی چیزی که باید تصریح کنم این است که اصلاً پدیدارشناسی هوسرل برای مقابله با تاریخی کردن امور به میدان آمده است و هگل در صدر کسانی است که چنین می‌کنند. هوسرل برعکس می‌خواهد اصل تصور را، اصل آن صورت عقلی را از بُعد تاریخی‌اش خارج کند و پس از آن بگوید چه هست.

می‌گوید: قبل از اینکه تاریخش را بشناسیم، باید بدانیم که تاریخ چه را می‌شناسیم. می‌گوییم عدالت؛ اگر تعریفی از عدالت نداشته باشیم، چه تاریخی، چه چیزی را داریم؟! یعنی اول باید بتوانیم تعریفی از ذات و تصور اصلی را در ذهن حاضر کنیم، بعد بگوییم آن امر در تاریخ چه می‌شود.

**سفیدخوش:** اما شباهت؟

**مجتهدی:** بله! به رغم این تفاوت، نوعی نزدیکی هم هست. استادان بزرگی رابطه‌ای هم میان آنها نشان می‌دهند. یکی از استادان بزرگ «ژان وال» است. ژان وال یک درسی دارد که من اینجا پلی‌کی‌اش را دارم. در آنجا نشان می‌دهد که با تمام این حرف‌ها منطق هگل نوعی فنومولوژی هوسرلی است.

**سفیدخوش:** چون آشکاری ذات است.

**مجتهدی:** دقیقاً؛ خیلی دقیق گفتید. یعنی در نهایت بالاخره دنبال همین است. البته قابل تأمل است. نمی‌شود زود آن را رد کرد. پس باید بدانیم که عده‌ای تفسیرهایی از هگل دارند که خیلی نزدیک هوسرل است. می‌توانند و این کار را هم کرده‌اند. گفتم که یکی از آن‌ها ژان وال است و خود من وقتی من ۲۴-۲۵ سالم بود در کلاسی که این تفسیر را ارائه می‌داد، حضور داشتم.

**سفیدخوش:** اگر موافقید درباره ساختار کتاب پدیدارشناسی هم قدری صحبت کنیم. هرچند بنا نداریم طرح کامل را مورد بحث قرار دهیم.

**مجتهدی:** اتفاقاً بیشتر مشکلات این کتاب هم در طرح آن است. این طرح طرح دست خورده است. برای اینکه بفهمیم مشکلات این کتاب چیست، باید این طرح دست خورده هگل را بفهمیم. برای اینکه آن اول از یک پیشگفتار (Vorrede) شروع می‌شود که غیر از مقدمه (Einleitung) است. این، قسمت اول که شروع می‌شود - قبل از مقدمه - نتیجه کتاب است. هگل وقتی کتاب را تمام کرده است، نتیجه را آورده است و اول کتاب گذاشته است؛ یعنی آنچه که می‌بایستی جایش - حالا به یک معنایی - در انتهای کتاب باشد، در ابتدا قرار داده است. این پیشگفتار یک دوره مختصر منطق است که قرار است از طریق پدیدارشناسی منطق را توجیه کند. پدیدارشناسی، در نهایت می‌خواهد منطقی را در عالم هستی توجیه کند. این را اول کتاب گذاشته است. دقیقاً ما می‌دانیم که این قسمت را بعد از اینکه کتاب را تمام کرده، نوشته است. حالا به عنوان یک دانشجو - خود من که می‌خواندم و به من یاد دادند - بهتر است که آن پیشگفتار اول را نخوانند و از مقدمه شروع کنند. در واقع، کتاب چه برای خواننده امروزی که متعاطی فلسفه است و بخواهد کار کند، و چه برای خود مؤلف کتاب از مقدمه شروع شده است.

**سفیدخوش:** به نظر شما هگل از این کار منظور و مراد خاصی داشته یا تنها یک گزینش صوری بوده است؟

## مجتهدی:

### تا قبل از

### پدیدارشناسی

### هنوز آن

### شخصیت

### مستقل هگل را

### نمی‌بینیم، بلکه

### کارهایش بیشتر

### حالت تتبع دارد...

## مجتهدی:

### هیوم کانت را

### از خواب جزمی

### بیدار کرده،

### ولی کانت هیومی

### نمی‌شود. وقتی

### کانت از فنومن

### سخن می‌گوید،

### فنومن را معتبر

### می‌داند. فنومن

### یا پدیدار برای

### کانت یک توهم

### نیست. درست

### است که ما

### نومن یا ذوات را

### نمی‌شناسیم،

### ولی این دلیل

### نمی‌شود که

### پدیدارها

### بی‌اعتبار

### باشند...

**مجتهدی:** نه به نظر من، هگل برای این کارش دلیل فلسفی داشته و خواسته پیامی منتقل کند. پیامش این است که شما سرانجام نمی‌توانید نشان دهید که منطق بر پدیدارشناسی مقدم است یا پدیدارشناسی مقدم بر منطق است؛ و شاید در نهایت به اینجا می‌رسیم که اصلاً نباید این را نشان بدهیم. هر دوی اینها با هم هستند. چون منطق در دل پدیدارشناسی شکل می‌گیرد، ظاهر می‌شود و ذاتش را بروز می‌دهد؛ و پدیدارشناسی هم مطابق یک منطقی رخ می‌دهد: تطابق امور و سیوروت ملموس و الزامی امور با جهت عقلی امور؛ این از آن مواردی است که باید معلم به



**سفیدخوش:**  
وسعت پدیدار  
شناسی هگل  
به خاطر رابطه  
پدیدار با خود  
روح است.

دانشجو توضیح دهد و به سادگی یافته نمی‌شود. اصلاً اینها با هم هستند. در واقع، نظر این است که منطق در دل پدیدارشناسی شکل می‌یابد و سیر تکمیلی‌اش را طی می‌کند؛ پدیدارشناسی هم بر اساس یک جهت عقلی، یک جهت منطقی سیر می‌کند.

**سفیدخوش:** در واقع آغاز و پایان به هم می‌رسند.

**مجتهدی:** و همین را در کتاب مورد تصریح قرار می‌دهد. برای اینکه این مطلب برایمان مبهم نباشد، می‌خواهم یک چیزی عرض کنم. آن عبارت معروف هگل را در مقدمه کتاب فلسفه حق اش به یاد بیاوریم که مورد اعتراض خیلی از ضد هگلیون هم هست و شاید تا یک حدودی هم درست باشد. در آنجا گفته شده است که: «هر آنچه واقعی است، معقول است و هر آنچه معقول است، واقعی است.» آنچه در ساختار پدیدارشناسی رخ داده مصداقی از همان نظر است. هگل از یک سو دارد واقعیت و سیر واقعی امور را می‌گوید، ولی در عین حال دارد جهت منطقی امور را نشان می‌دهد. به عقیده بنده ما می‌توانیم به تعبیر فلسفه خودمان بگوییم که آنجا است که اثبات و ثبوت از هم جدا نمی‌شوند. ثبوت و واقعیتش در دل یکدیگر هستند. آن چیزی که رخ می‌دهد، جهت عقلی‌اش نمایان می‌شود. در جهت عقلی که بیان می‌شود، آن واقعیت باید نمایان بشود. با این حال یک چیزی هست و آن

اینکه امر معقول آن‌ا امر واقع نیست.

**سفیدخوش:** امر معقول در «نتیجه» امر واقع می‌شود...

**مجتهدی:** کاملاً درست است؛ یعنی واقع به طرف معقول جریان و سوق دارد. معقول هم به طرف واقع شدن جریان یعنی گرایش دارد. امر معقول می‌رود که واقع بشود. امر واقع می‌رود که معقول جلوه بدهد. در ایران امروزی وقتی شما فلسفه می‌گویید و مثلاً درباره مسائل فرهنگی تحلیل فلسفی ارائه دهید، عامه مردم ممکن است فکر کنند که شما دارید پرت و پلا می‌گویید، ولی اگر استقامت داشته باشید، همان‌هایی که الآن فکر می‌کنند این‌ها پرت و پلا است، یک روز فرهنگ خودشان مصداق آن تحلیل فلسفی می‌شود؛ یعنی نه اینکه بخواهند، ولی می‌شوند. به همین دلیل است که گفته می‌شود فلسفه باید خودش واقعیت خودش را نشان بدهد.

**سفیدخوش:** آقای دکتر برای ملاحظه نمونه‌هایی از نحوه کار هگل در پدیدارشناسی می‌توانیم دو بخش نخست از کتاب، یعنی بخش آگاهی و خودآگاهی را مرور کنیم.

**مجتهدی:** بله! موافقم. ما می‌توانیم از مقدمه تمهیدی هگل آغاز کنیم. ما آنجا با یک معلم ۳۶ ساله‌ای که با تأخیر وارد دانشگاه می‌شود، روبرو می‌شویم. مثلاً در ۲۹ یا ۳۰ سالگی وارد دانشگاه شده است. در صورتی که شلینگ - همکلاسی‌اش - ۲۰ سالش بوده که به این مقام رسیده است. با یک همچین معلمی روبرو می‌شویم که هنوز تا حدودی اسیر کانت است.

**سفیدخوش:** ولی از جهات زیادی هم از کانت عبور کرده است؟

**مجتهدی:** بله! ولی هنوز اسیر مسائل کانت است، نه اینکه خودش پیرو کانت باشد یا طرفدارش، ولی مسائلش هنوز مسائل کانتی است؛ یعنی شناخت چیست؟ چه می‌توانم بشناسم؟ آیا طرح این سؤال بنیادی است؟ پاسخش اجمالاً مثبت است؛ یعنی از نظر او هم طرح این سؤال بنیادی است. ما همیشه می‌توانیم؛ یعنی باید این سؤال را مطرح کنیم. حالا کانت با سبک خودش، به روش استعلایی خودش، مسئله اعتبار شناخت را طرح کرده است.

شما وقتی راجع به موضوعی بحث می‌کنید، سه وظیفه دارید: شما باید: (۱) منشأ آن را تعیین کنید، (۲) باید محتوایش را تعیین کنید، (۳) و باید اعتبارش را تعیین کنید. برای کانت منشأ شناخت، حس و فاهمه است. محتوایش داده تجربی است که با مقولات بی‌نا شده است و اعتبارش هم فیزیکی است؛ یعنی در محدوده فیزیک معتبر است. در مابعدالطبیعه هم نمی‌تواند معتبر باشد. همین در ذهن هگل هم هست. به نظر من مقدمه، خیلی انسانی است. شما خودتان را با هگل همراه می‌بینید. حس نمی‌کنید یک متفکر بزرگ است. چیزی نمی‌گوید. آن چیزی را می‌گوید که شما هم دارید می‌گویید. آنجا هگل به شما می‌گوید که طرح سؤال کانتی

هم موجه است و هم ضروری. این سؤال باید باشد. روی این هیچ بحثی نیست. ولی آیا تجسس استعلایی، یا کوشش برای پیدا کردن شرایط ماتقدم یعنی شرایط ضروری و کلی امور، درست مطرح شده است یا نشده است؟ چون از نظر کانت، شناسایی حس ما، مشروط به زمان و مکان است. آیا مفهوم زمان و مکان در بحث المعرفه کانت درست بحث شده یا نه؟ جواب هگل تقریباً منفی است. از نظر هگل آن زمان و مکانی که کانت می‌گوید، یک زمان و مکان انتزاعی است. مکانش اقلیدسی است، زمانش دینامیک نیوتنی است و کانت نیوتن را خواه ناخواه الگو و نمونه‌ی اعلا‌ی علم دانسته و بر اساس آن خواسته شناخت را بررسی کند. کانت می‌گوید: اگر شناسایی ما با الگوی نیوتنی مطابقت کند، اعتبار دارد و اگر نکند، اعتبار ندارد؛ یعنی علم فیزیک الگوی شناخت فلسفی‌اش است. در صورتی که از نظر هگل زمان واقعی این گونه نیست. مکان واقعی هم این گونه نیست. زمان واقعی یک چیز انضمامی است و شاید هم به آن معنا ماتقدم نیست، بلکه زمان زمان حیات ما است. زمان زندگی ما است. شناسایی جزئی ما است. شناسایی روزمره ما است. بحث شناسایی از بحث درباره‌ی علم معتبر شروع نمی‌شود. آنجا علم معتبر را می‌خواهد. اینجا می‌گوید: قبل از علم معتبر مگر من شناسا نیستم؟ مگر من قبل از اینکه فرمول سلنا را بدانم، نمی‌دانم نمک طعام چه چیزی است؟ می‌دانم. بحث شناسایی از پایین‌ترین درجه‌ی شناسایی است.

**سفیدخوش:** به تعبیر خود هگل، آگاهی، اول یک آگاهی طبیعی است. بعد ارتقا پیدا می‌کند.

**مجتهدی:** هیچ بحثی از یقین شروع نمی‌شود. بحث از باور شروع می‌شود. اطمینانی است که خودم دارم تا حقیقت. در هر صورت من دارم از باورهای خودم شروع می‌کنم. بحث شناخت به یک معنایی برخلاف نظر کانت و به یک معنایی مطابق نظر کانت از «حس» شروع می‌شود؛ یعنی از داده‌ی حسی شروع می‌شود، ولی نه کاملاً به همان معنایی که کانت می‌گوید. شناسایی من در حد یقین حسی است. آن چیزی که در یقین حسی شروع می‌شود، این حرکت شناسایی است. یقین حسی غایت خودش را در خودش ندارد. من را به طرف راه هل می‌دهد. این انطباق خارجی که هست، یک چیز جزئی است. من این در را که قابل اشاره است، فقط نمی‌بینم، بلکه «در» را می‌بینم. درست است که رنگ را می‌بینم، شکل را هم می‌بینم، ولی علاوه بر این، «در» کلی را در این شکل جزئی‌اش می‌بینم. در شما فقط آقای خاصی که این لباس را پوشیده، جوان است نمی‌بینم، بلکه انسانی را می‌بینم. این به خودش ختم نمی‌شود. ما را به ادراک می‌برد، ادراک ما را به طرف آگاهی می‌برد؛ یعنی شناخت در حرکت است. شناخت حالت حرکتی دارد؛ یعنی مرحله مرحله پیش می‌رود.

**سفیدخوش:** آقای دکتر! قبل از هگل، متوجه این حرکت در آگاهی شده بودند؟ آیا برای آگاهی، حرکتی قائل بودند؟

**مجتهدی:** من اصلاً فکر می‌کنم که خود هگل این را از افلاطون گرفته است. عقیده‌ی خودم است. این تثابیتوس افلاطون است؛ یعنی همان سلسله مراتب شناخت که با سلسله مراتبی که وجود دارند مطابقت می‌کند. پس این نظر خیلی قدیمی است. هگل تقریباً این را تجربی می‌کند. تجربی به معنای تاریخی؛ یعنی صبرورت ملموس. هگل این را به سیر تاریخی زندگی خودمان می‌آورد. ما چگونه می‌شناسیم؟ چگونه مرحله به مرحله آگاه می‌شویم؟ از ابتدا مرحله فلسفی نیست؛ از ابتدا مرحله علمی نیست؛ من از ابتدا بر اساس فیزیک نیوتن که بحث نمی‌کنم. کانت دارد از ابتدا بر اساس فیزیک نیوتن بحث می‌کند. اصلاً بحث این است که فیزیک نیوتن چگونه معتبر شده است؟ چرا معتبر شده است؟ به ما نشان بدهند. تعارضات فلسفه کانت در دل فیزیک نیوتن است. اصلاً این تعارضات کانت نیست، تعارضات فیزیک نیوتن است.

شناسایی از نظر هگل تنها می‌تواند در تکون خودش معنی داشته باشد؛ یعنی مرحله به مرحله است، درجه به درجه است. مدارج دارد. حالا این مدارج را هم الزاماً ارتقایی نکنید؛ یعنی همین تعیین حسی که یک چیز غنی است، اصل است؛ سپس ادراک می‌شود و ادراک هم آگاهی می‌شود. بعد از اینجا خودآگاهی می‌آید و... پدیدارشناسی در اصل از مسائل شناختی شروع می‌شود، گیرم از درجات بسیار پایین‌تر از بحث‌های دکارت و کانت؛ یعنی نمی‌خواهد بگوید علم یقینی چیست، اما معرفت سطحی مطرح است تا به ما نشان دهد که در نهایت، این درجات هم جنبه خارجی دارند و هم به یک نوع شناخت از خود یا خودآگاهی تبدیل می‌شوند. سپس باید پرسید خودآگاهی ما به چه معناست؟ ما خودمان را «هر انسانی» که نمی‌بینیم. ما خودمان را یک انسان مشخص می‌بینیم که قابل اشاره است. در اینجا این دیگر به فیزیک نیوتن کاری ندارد. من همیشه خودم را در یک جایگاهی می‌بینم؛ مثلاً مورد اعتراض قرار می‌گیرم. من چهره‌ی استعمارگر دارم یا چهره‌ی استعمارشده دارم و چیزهایی مانند آن. بحث شناسایی به خودش و در خودش تمام نمی‌شود، بلکه به وضع انسان بستگی دارد. پدیدارشناسی روح یعنی بررسی این شناسایی در انبساط‌هایش در روح ما؛ و این شناسایی می‌رسد به اینکه من خودم را در درجه اول یک موجود زنده می‌یابم. این موجود زنده نیازمند است. زندگی در درجه اول، نیاز است. نیاز به غیر خود است. نیاز به جهان طبیعی است. نیاز به آب است. نیاز به غذا است. نیازمند است. در این نیازمندی، مقابله من شکل می‌گیرد که دیگر آن مشهورترین بحث، یعنی تقابل میان برده و خواجه پیش می‌آید که هم در هگل هست و بعد در مارکس هم به صورت دیگر.

در اینجا متوجه یک نکته خلی مهمی می‌شویم. آن نکته مهم این است که هر تقابلی مستلزم تقابل دیگری است در متقابلین. اگر برده با خواجه تقابل دارد، این تقابل بیرونی خودش درون برده هم وجود دارد. تقابل در خود متقابلین منعکس می‌شود. مثلاً قدیم که درس هگل می‌دادم، می‌گفتم برای اینکه این را بفهمید، یک مثال سیاسی می‌زنم؛ یک طرف - حالا قبل از فروپاشی شوروی

**سفیدخوش:**  
پدیدارشناسی  
هگل، از حیث  
سرشت،  
بافنومنیسم  
هیومی یا  
پدیدارگرایی  
کانت متفاوت  
است. ولی به نظر  
می‌رسد که  
از حیث دامنه  
هم معنای پدیدار  
هگلی با پدیدار  
کانتی و هیومی  
تفاوت جدی  
دارد.

**سفیدخوش:**  
نوشته‌های اولیه  
هگل نشان سیر  
پروردگی‌ای  
هستند که به  
پدیدارشناسی  
منجر می‌شوند.

بوده - شوروی است و آن طرف دیگر آمریکا است. این تقابل است دیگر. تقابل سیاسی است. این تقابل سیاسی موجب شده است که در این متقابلین، یک تقابل درونی هم باشد. مثلاً عده‌ای که در شوروی ضد رژیم هستند و عده‌ای که طرفدار هستند؛ در آمریکا هم همین‌طور. یعنی هر تقابلی در منظر هگل مستلزم تقابل دیگری در متقابلین است. این وضعیت در همه مراحل می‌تواند مطرح باشد: در حس که می‌خواهد تبدیل به ادراک شود، برای اینکه در خود حس هم یک جنبه جزئی هست و یک جنبه کلی هست، در حرکت ادراک به فاهمه و فاهمه به آگاهی، و آگاهی به

مصادق آن تا حدودی تاریخی هم هست. برای همین است که در نهایت خواهد گفت که یک جهت عقلی و یک جهت غایی در کار است. علت و غایت را باید با هم بگوییم. این دارد به یک جهت منطقی می‌رود. اینجا این جریان برده و خواجه، اتفاقاً همان دل تاریخ است. آنچه که در روح برده می‌گذرد، یعنی مراحل تکوینی روح برده درست در جهت مخالف مراحل تکوینی روح خواجه است. درست برعکس آن است. چرا؟ برای اینکه می‌خواهد زندگی‌اش را تأمین کند. او به استخدام درمی‌آید و این استخدام، کار است...

**سفیدخوش:** و کار هم نوعی آموزش است...

**مجتهدی:** آموزش است و حریت و او را فراتر می‌برد. خواجه برعکس محروم می‌شود. مستخدم است و از کار محروم می‌شود. اسیر لذایذش می‌شود. اسیر انحطاط روحی‌اش می‌شود. به طرف اضمحلال می‌رود. یک طرف با کارش ارتقا پیدا می‌کند، آن طرف با بیکاری‌اش و با لذایذش در حال نابودی است. تمام توجه هگل از حیث مصداقی به روم است.

**سفیدخوش:** به این ترتیب خواجه برده می‌شود و برده خواجه می‌شود.

**مجتهدی:** اصلاً همین است. آنها دارند در جهت همدیگر حرکت می‌کنند. منظور هگل هم همین است. البته من با تفسیرهای اجتماعی سطح پایین خیلی موافق نیستم. در این مورد مطالبی را به صورت شعاری می‌گویند و بعد تمام می‌کنند. ولی اگر گرفتار شعار نشویم، باید بگوییم یک سو ارتقا پیدا می‌کند، آن یکی دارد مضمحل می‌شود. آنچه که در این بحث‌های پدیدارشناسی مهم است، ارتقای این برده است. ارتقای برده، ارتقای روحی است. اولین قدم برای ارتقای فکر تا اینکه از نظر روحی شخص به خودش مسلط باشد، رواقی‌گری است. چرا؟ برای اینکه رواقی می‌خواهد امیال شخصی‌اش را تابع اراده‌اش کند. میلش را تابع اراده‌اش بکند و اراده‌اش را تابع عقلش بکند. در نتیجه به خودش مسلط می‌شود. یک نوع مسلط شدن بر خودش رخ می‌دهد و به این ترتیب خواجه می‌شود، ولی به صورت درونی. به صورت درون‌ذات، نه برون‌ذات. عینیت ندارد. آقای خودش است، ولی نه در واقعیت. روحاً آقای خودش است. این رواقی به سوی انانیت سوق پیدا می‌کند: من هستم و من. خودم متکی به خودم هستم. همه کار را خودم انجام می‌دهم. یک ارتقای روحی پیدا می‌کند. بعد این را منطبق بکنید با آنچه که در روم گذشته می‌بینید که همین‌گونه است. زیرا رواقی‌گری در مقام عمل به یک من‌گرایی بزرگ می‌رسد و نماد این وضعیت هم مارک اورل رواقی است که امپراتور می‌شود...

**سفیدخوش:** اصلاً این «من» آن قدر بزرگ شده است که امپراتور شده است...



خودآگاهی، و تا به آخر. در موجود زنده ذی‌حیات ذی‌روح، آگاهی از وضعیت هم هست. بعد در مقابل کارفرما هم هستند. من به کارفرما نیازمندم. چون نسبت به آن زیر دست هستم، ممکن است که اگر هم داشته باشم؛ این تقابل هم دارد ادامه پیدا می‌کند.

**سفیدخوش:** آقای دکتر! ببخشید، هگل می‌توانست به جای برده و خواجه از واژه‌های خنثی‌تری استفاده کند. می‌خواهم بدانم چه دلیلی دارد از تعبیر «Herrschaft» و «Knecht» استفاده بکند؟ آیا به دوران خاصی مثل وضعیت ارباب رعیتی در اروپا نظر دارد؟

**مجتهدی:** اتفاقاً هگل در ادامه راه پدیدارشناسی از همین زمینه‌سازی‌ها استفاده تاریخی می‌کند. این خیلی مهم است. هگل در همین بحث‌ها می‌داند که دارد چه می‌کند. از این بحث‌ها بعداً استفاده می‌کند تا جریان بروز مسیحیت را در روم توضیح دهد. هرچند بدون اینکه اشاره مستقیمی به مسیحیت کند. در واقع همان‌طور که بحث نظری‌اش را پیش می‌برد، تاریخ هم در ذهنش است. اصلاً یکی از شگردهای هگل در پدیدارشناسی این است که هم یک بحث کلی در نظرش است و هم یک مورد جزئی در چارچوب یک دوره تاریخی. یعنی اینجا این را می‌گوید، ولی

**مجتهدی:**  
هگل در توبینگن  
بیشتر به آثار  
کانت می‌پرداخت  
و واقعاً می‌شود  
گفت که یک  
مفسر جوان  
فلسفه نقادی  
کانت به لحاظ  
نظری است،  
ولی در ادامه  
بدون اینکه  
از کانت دل‌زده  
شود به  
موضوعات  
دیگری  
توجه کرد.



**مجتهدی:** بله! این انانیت می‌شود. این انانیت درونی است. چیز خارجی که ندارد. ما به ازای واقعی که ندارد. این انانیت رواقی آن را به طرف همان روح معذب، روح اندوهبار سوق می‌دهد. خوب، من ام و من، می‌شود من و من. ولی این من، در واقع جواب نمی‌دهد، نمی‌تواند برای من کاری بکند و از همین رو منجر می‌شود به روح اندوهبار. شکاکیت بین این دو است. شکاکیت یعنی آگاهی به اینکه از من کاری بر نمی‌آید.

**سفیدخوش:** اینجا هگل به شکاکیت باستان توجه دارد، نه شکاکیت مدرن؟

**مجتهدی:** بله! به شکاکیت جدید هیومی کاری ندارد. هگل می‌گوید: شکاکیت باستان در واقع اثبات استقلال ذهن است. چون شکاک باستانی می‌گوید من خودم باید...

**سفیدخوش:** پس شکاکیت هم در دل همان انانیت است...

**مجتهدی:** اصلاً همین است. این از دل آن درمی‌آید. وقتی زندگینامه پیرهون را که شکاک معروف رومی است، در آن جامعه مطالعه می‌کنید، می‌بینید که پیرهون شکاک نیست. پیرهون نوعی معلم اخلاق است. یعنی با بی‌اعتنایی به جامعه در حال آموختن آزادگی است. آن قدر به جهان بی‌اعتنا است که برایش دیگر اصلاً جهانی وجود ندارد. یعنی جهان مؤثری دیگر برای من نیست. وقتی یکی از این برده‌ها را در روم مجازات می‌کردند، دستش را گرفته بودند و می‌چرخاندند. بعد می‌گویند آقا ادامه نده، دستم می‌شکند. یعنی عین خیالش نیست. در فرانسه من می‌دیدم که این نمونه مشهور را تحلیل روان‌شناختی هم می‌کردند؛ یعنی یک جور جنبه روان‌شناختی دارد. جنبه روان‌شناختی فوق‌العاده قابل توجهی هم هست که اطوار نفس انسان است که یکی دیگری را می‌خواهد. این می‌آید برای اینکه بعدش آن یکی می‌آید، بعدش آن یکی می‌آید. هگل اینها را در دل پدیدارشناسی آورده است که واقعاً تحلیل‌ها خیلی شیرین و جذاب است و جذب می‌کند. این روح اندوهبار که آلمانی‌اش یادم نیست.

**سفیدخوش:** «unglückliche Bewusstsein».

**مجتهدی:** بله!

**سفیدخوش:** پایه مفهومی این تعبیر چیست؟ این وضع ناشی از غم است یا ناکامی؟ می‌خواهم ببینم پایه این تعبیر کدام است؟

**مجتهدی:** سؤالتان خیلی خوب است.

**سفیدخوش:** چون ترجمه‌های مختلفی هم شده است که بار معنایی متفاوتی دارند.

**مجتهدی:** می‌تواند بشود. من در آن کتاب پدیدارشناسی این را «روح معذب» گذاشتم. بعضی‌ها «جرمان» گفته‌اند. ولی شما یک کلمه نگیرید. وقتی این را می‌گویید، یک حالت روحی است،

متضمن ناکامی است، متضمن این است که دستم کوتاه است، متضمن این است که کاری از دستم بر نمی‌آید، متضمن این است که فرض کنید عجب گیری کرده‌ام. پس تمام این‌ها با هم است. عنایت می‌گفت: اندوهبار.

**سفیدخوش:** زنده‌یاد ذاکرزاده هم می‌گفت: ناکام. می‌گفت: این ناکامی است که آن غم و اندوه را هم به دنبال می‌آورد.

**مجتهدی:** اشکالی ندارد ولی همه اینها به دنبال هم است. همه اینها با هم می‌تواند باشد. گاهی در مسائل اخلاقی معذب شدن است. وقتی که شما در فضای انانیت هستی، روح اندوهبار شکست این «آنا» است: پس «من» هیچ نیست. یک جور نیهیلیسم است. در آنجا هیچ راهی نمی‌ماند مگر اینکه یک حیل متینی باشد، دستاویزی باشد که خودت را نجات بدهی، آن وقت این شروع مسیحیت است. می‌خواهد بگوید که مسیحیت در رومی رواج پیدا کرده است - نه پیدا شده، بلکه رواج یافته - که تمام اعتقادات در آن سُست شده است. لذت‌پرستی هم نتیجه نمی‌دهد. جنبه جدی‌اش فلسفه‌های رواقی یا تعلیمات نوع پیرهونی است. شکاکیت به معنای اینکه به جهان بی‌اعتنا باشد. آن موقع همه اعتقادات سلب می‌شود و در این شرایط فرد همه چیزش را به دست دیگری یعنی به منجی می‌دهد. اینجا در کتاب، خیلی عمیق و خیلی خواندنی وضع اجتماعی روم را با وضع اجتماعی آن مقایسه می‌کند. خیلی خواندنی است. برای اینکه نشان می‌دهد که در آن، هر فردی خودش را در جامعه‌اش شهروند می‌بیند، نه غریب. خودش را محکم احساس می‌کند. حق رأی دارد. در جامعه رومی فقط یک فرد آزاد است که آن هم امپراتور است که آن هم در نهایت آزاد نیست. البته یادم نیست که این را گفته باشد، ولی خود ما می‌توانیم مثال‌هایی مثل نرون پیدا کنیم که می‌گوید تنها کسی که در روم آزاد است، من هستم و من هم آزاد نیستم. این تفاوت‌ها را می‌گوید. از شروع مسیحیت در واقع جریان بیشتر به تاریخ برمی‌گردد. در پدیدارشناسی بحث‌ها به تاریخ می‌آید و نشان می‌دهد که چگونه به مرور قرون وسطی که متکی به مسیحیت است، ظهور و تحول می‌یابد. به مرور در دل قرون وسطی که بر اساس ایمان است، تعقل و عقل بروز می‌کند که در عصر جدید اصالت عقل می‌شود. اصالت عقل نوع غربی یک کمی ناکام ماندن سیر تاریخ مسیحیت هم هست.

این شروع نوعی اصالت عقل است؛ یعنی اتکا به عقل. حالا کاری نداریم که به نظر منتقدان هگل وی در جزئیات تاریخی دچار اشتباه می‌شود. درواقع هگل از چیزهای زیادی عبور می‌کند. ولی کلاً منظور او این است که قرون وسطای صرفاً مسیحی در عین حال در دل خودش نوعی اصالت عقل را پرورانده است. البته از قول من می‌توان اضافه کرد که این امر ناشی از آشنایی فیلسوفان مسیحی با فلسفه‌های اسلامی و به‌ویژه ابن رشد است. اصالت عقل اروپا، ابن رشدی است. مطمئن باشید. یعنی الگویش در آغاز ابن رشد می‌شود. به هر روی هگل در ادامه این روند به مرحله عقل و مراحل بعدی می‌پردازد.

**مجتهدی:**  
آن عبارت معروف  
هگل را در مقدمه  
کتاب فلسفه  
حق‌اش به یاد  
بیاوریم که مورد  
اعتراض خیلی از  
ضد هگلیون هم  
هست و شاید  
تا یک حدودی  
هم درست باشد.  
در آنجا گفته  
شده است که:  
«هر آنچه واقعی  
است، معقول است  
و هر آنچه معقول  
است، واقعی  
است.»

# دو کتاب تقدیری سه‌م فلسفه و منطق

از بیست و نهمین دوره جایزه کتاب سال

تهیه و تنظیم  
علی علی محمدی



مقدمه، تصحیح و تعلیقات: احد فرامرز قراملکی، سحر کاوندی و محسن جاهد، زنجان: انتشارات دانشگاه زنجان، ۶۱ + ۴۱ + ۲۸۲ ص، ۱۳۸۹.

ج) عرفان  
تألیف

- تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی، تألیف محمدجواد شمس، قم: نشر ادیان، ۵۴۵ ص، ۱۳۸۹.

ترجمه

دو اثر به‌طور مشترک انتخاب شدند  
- معبد و مکاشفه، تألیف هانری کربن، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، نشر سوفیا، ۵۲۸ ص، ۱۳۹۰.

- واقع‌انگاری رنگ‌ها و علم میزان، تألیف هانری کربن، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، نشر سوفیا، ۲۸۸ ص، ۱۳۹۰.

در این دوره، در گروه فلسفه و منطق در مجموع ۷۲۳ اثر مورد ارزیابی و داوری قرار گرفت که ۱۷ اثر به مرحله دوم داوری راه یافت. در مرحله نهایی نیز پس از بررسی داوری‌ها ۲ اثر در گروه فلسفه غرب و منطق اثر شایسته تقدیر شناخته شد.

در گروه عرفان نیز در مجموع ۱۳۶ اثر ارزیابی و داوری شد که ۷ اثر به مرحله دوم راه یافت. در مرحله نهایی نیز پس از بررسی داوری‌ها ۳ اثر شایسته تقدیر شناخته شدند.

الف) فلسفه غرب

- تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، تألیف اتین ژیلسون، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب؛ تهران: سازمان سمت، دوازده + ۶۶۷ ص، ۱۳۸۹.

ب) منطق

- نقد الاصول و تلخیص الفصول، تألیف یوسف طهرانی،

# انتخاب سه اثر برگزیده فلسفی و عرفانی

## در نوزدهمین دوره جایزه جهانی کتاب سال ایران

به احاطه‌ای که به معارف اسلامی و نیز زبان عربی دارد، به‌خوبی از عهده این مهم برآمده است. تعلیقات و توضیحات ارزشمندی در ذیل مباحث کتاب ارائه شده که برای خواننده ژاپنی بسیار راهگشاست. تمام جهات فنی فهرست‌های موردنیاز، آوانوشت کلمات دشوار و غیره به‌خوبی رعایت و کتاب در شکلی نفیس و زیبا چاپ شده است. پروفسور توشیو کورودا استاد اسبق دانشگاه بین‌المللی ژاپن است که در دانشگاه‌های کشورهای چین و مصر و عراق نیز سابقه تدریس داد. وی از جمله پژوهشگران حوزه مطالعات اسلامی است که با تألیف و ترجمه دهها کتاب اسلامی به زبان ژاپنی میراث بزرگی را از خود بر جای نهاده است. تألیف کتاب‌های روح اسلام، دیکسیونر اسلام، ساختار توحید اسلامی، متدولوژی مطالعات شرق و ترجمه کتاب‌های اقتصادانه فلسفته البنک الاربوی، مقاصد الفلاسفه و نهج البلاغه از جمله آثار اوست.

### ب) تصوف و عرفان

The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halvetî Order, 1350 – 1650, J. Curry, Edinburgh University press.

(شکل‌گیری افکار صوفیانه در قلمرو امپراتوری عثمانی، تألیف جان کری، انتشارات دانشگاه ادینبورگ، ۳۳۰ ص.)

### معرفی کتاب

در تاریخ عثمانی، طریقت‌های صوفیانه اهمیت فراوانی یافته است. یکی از این جریان‌های مهم در قلمرو عثمانی طریقت خلوتیه است که ریشه در طریقت‌های قبل از خود دارد. این کتاب اثری جامع درباره شکل‌گیری طریقت خلوتیه در میان سال‌های ۱۳۵۰ – ۱۶۵۰ م. است. مؤلف به ریشه‌های نخستین این طریقت پرداخته و هم‌چگونگی شکل‌گیری و گسترش خلوتیه و انشعابات آن را در قلمرو عثمانی تبیین ساخته است. وی در این راه علاوه بر استفاده از متون اصیل طریقت خلوتیه از تمام منابع و متون دست اول قدیم و پژوهش‌های جدید بهره برده است. جای کری استادیار دانشگاه نوادا در ایالت لاس‌وگاس آمریکا است و کتاب حاضر رساله دکتری او به‌شمار می‌رود. وی هم‌اکنون در بخش مطالعات شرق‌شناسی این دانشگاه به تدریس تاریخ اسلام مشغول است.

در این دوره پس از گزینش اولیه از میان حدود ۲۵۰۰ عنوان کتاب شناسایی شده، در داوری مرحله نخست، ۳۲۸ اثر در موضوعات مطالعات اسلامی و ایرانی بررسی و ۵۳ اثر به مرحله نهایی داوری راه یافت. در مرحله نهایی نیز پس از بررسی داوری‌ها ۲۵ اثر برگزیده شدند که از این تعداد ۱۳ اثر در بخش مطالعات اسلامی و ۱۲ اثر در بخش مطالعات ایرانی است.

از میان ۱۳ اثر برگزیده، سه اثر به گروه‌های فلسفه اسلامی و عرفان و تصوف اختصاص دارد که به شرح ذیل معرفی می‌شود.

### آثار برگزیده

#### الف) فلسفه

#### تألیف

– اشکالیة العقل و الوجود فی فکر ابن عربی، تألیف احمد الصادقی، بیروت: المدار الاسلامی، ۶۰۰ ص.

### معرفی کتاب

ابن عربی نمونه‌ای ممتاز از فکر آگاه و گشوده بر فرهنگ زمانه خود را با تمام اجزایش نمایندگی می‌کند. مؤلف در این کتاب با اتخاذ رساترین شیوه، چارچوب مناسبی را برای شناساندن جهان فکری شیخ اکبر ابن عربی اختیار نموده که همانا چارچوب معرفتی و وجودی است و در این مسیر فنومولوژی را به‌عنوان روش و دیدگاهی مناسب برای دست‌یابی به هر دو میدان معرفتی و وجودی انتخاب کرده است. کتاب در یک مقدمه و سه فصل تنظیم شده که هر فصل شامل چند باب است.

دکتر احمد الصادقی، صاحب دانشنامه دکتری فلسفه از دانشگاه محمد پنجم شهر رباط است. وی از سال ۱۹۸۰ تاکنون به تدریس فلسفه اشتغال دارد و مهم‌ترین آثار وی در حوزه تصوف و عرفان است.

### ترجمه

– ترجمه بدایة الحکمه (به‌زبان ژاپنی)، تألیف محمدحسین طباطبایی، ترجمه توشیو کورودا، توکیو: انتشارات شوشی شین سویی، ۲۷۰ ص.

### معرفی کتاب

کتاب بدایة الحکمه علامه طباطبایی، یکی از آثار برجسته حکمت معاصر ولایی است که پروفسور کورودا، استاد برجسته مطالعات اسلامی در ژاپن آن را به زبان ژاپنی برگردانده است. مترجم با توجه

## نوزدهمین دوره کتاب فصل

و انتخاب یک اثر برگزیده و چهار اثر شایسته تقدیر  
در حوزه فلسفه

در گروه‌های فلسفه اسلامی و فلسفه غرب نوزدهمین دوره جایزه کتاب فصل (پاییز ۱۳۹۰) در مجموع ۴۴ اثر ارزیابی و داوری شد که از آن میان ۴ اثر در گروه فلسفه اسلامی و ۶ اثر در گروه فلسفه غرب به مرحله دوم داوری راه یافت. در نهایت دو اثر در بخش تألیف گروه فلسفه اسلامی به صورت مشترک شایسته تقدیر شناخته شدند. در گروه فلسفه غرب نیز یک اثر در بخش ترجمه برگزیده و دو اثر در بخش ترجمه به صورت مشترک شایسته تقدیر شناخته شدند.

فهرست آثار برگزیده و شایسته تقدیر به شرح است:

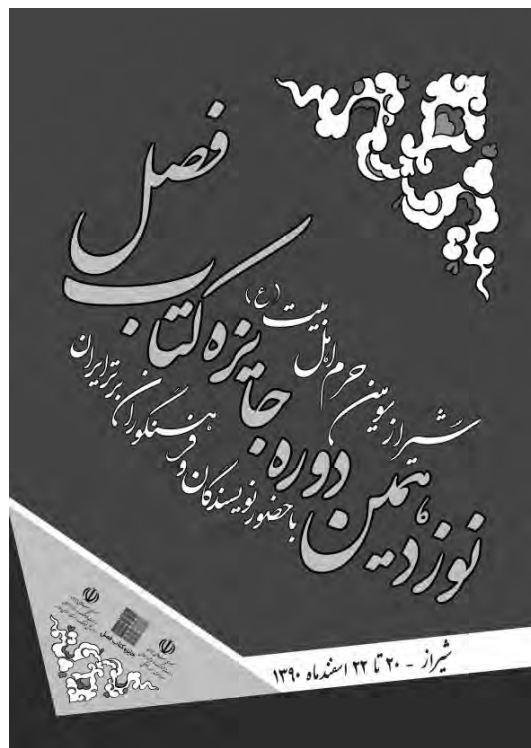
### الف) اثر برگزیده: فلسفه غرب

- تاریخ فلسفه قرن هجدهم، تألیف امیل بریه، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: نشر هرمس، ۱۳۹۰.

### معرفی کتاب

تاریخ فلسفه امیل بریه، در متن اصلی آن مشتمل بر هفت جلد است که در نشر دانشگاهی فرانسه به کوشش پیر ماکسیم شول و آندره لویی لوروا در سه مجلد (۱. دوره یونان و روم باستان؛ ۲. قرون هفدهم و هجدهم؛ ۳. قرون نوزدهم و بیستم) چاپ شده است. عنوان عنوان جلد‌های هفتگانه آن به ترتیب عبارت است از: ۱. دوره یونانی؛ ۲. دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی؛ ۳. قرون وسطی و دوره تجدد؛ ۴. قرن هجدهم؛ ۵. قرن هجدهم؛ ۶. قرن نوزدهم، دوره نظام‌ها (۱۸۰۰ - ۱۸۵۰)؛ ۷. قرن نوزدهم، پس از ۱۸۵۰ و قرن بیستم.

امیل بریه (۶۷۸۱ - ۲۵۹۱) از فیلسوفان و تاریخ‌دانان برجسته

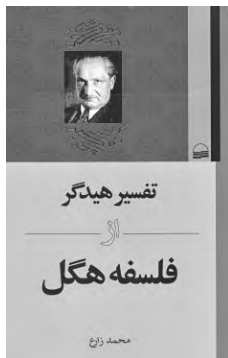
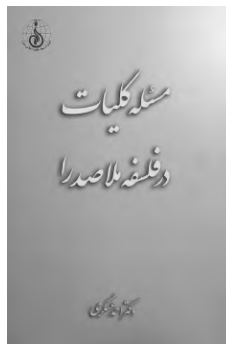
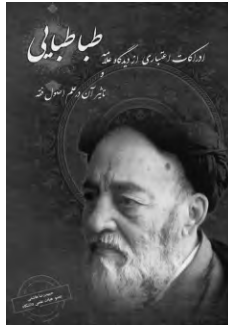




فلسفه غرب همواره بر آن بوده تا یکی از جامع‌ترین و مستندترین مجموعه‌های تاریخ فلسفه غرب را جمع‌آوری کند و با استناد به پیشینه اندیشه کهن غرب، تحقیقات خود را بر فلسفه یونانی (به‌ویژه فلسفه رواقی و نوافلاطونی) متمرکز سازد تا بدین وسیله موضوعات تاریخ‌مدار و سنت فلسفه غرب را بر خاستگاهی تاریخی - انتقادی تبیین کند.

مجموعه تاریخ فلسفه بریه توانسته جایگاه فلسفه آکادمیک فرانسه را در خانواده فلسفه قاره‌ای و تحلیلی تثبیت کرده و به همراه تاریخ فلسفه کاپلستون و راسل دانش‌آموختگان فلسفه را در بازخوانی تاریخ اندیشه غرب حمایت کند.

این مجلد در پانزده فصل به آرا و نظریات نیوتن، لاک، بوفیه، بارکلی، لایب‌نیتس، مونتسکیو، کندياک، اسمیت، ووونگ، ول‌تر، روسو و کانت می‌پردازد و با بررسی و بازخوانی آرای خدانشناسی و اخلاق مبتنی بر احساس درونی و همچنین با بررسی نظریه‌های نقد تشکیکی هیوم در دوره مکتب اصالت احساس، دوام عقلی مذهبی و نظریه احساس در دوران ماقبل رومان‌تیسیم، بخش پنجم مجموعه مزبور را تکمیل می‌کند. به اعتقاد بریه، به‌رغم اینکه حیات فکری قرن هجدهم در تردد میان ساختارهای فکری و تأثیرگذار الهیاتی لایب‌نیتس، مالبرانش، اسپینوزا و بر محوریت نظام حیرت‌انگیز دورانی فلسفه شلینگ و هگل بنا شده بود، اما تمثیلی از دوران بازیافت گذشته را برای اهالی اندیشه غرب ترسیم می‌کرد. از این‌رو بسیاری از تاریخ‌دانان فلسفه نسبت به قرن هجدهم اهمیت چندانی قائل نبودند و در این دوره تنها به مکاتب فلسفه بارکلی، هیوم و کانت اکتفا کرده‌اند. لذا به‌زعم بسیاری از مورخان، تنها خاستگاه مهم قرن هجدهم، انحطاط و فروپاشی پیوسته ساختارهای بنیادین فلسفه پیشین بود که سعی کرد تا دوگانه‌انگاری فلسفه طبیعت و فلسفه روح و ذهن را به‌واسطه فلسفه دکارتی، حل کند. بریه در جلد پنجم از مجموعه هفت‌گانه تاریخ فلسفه‌اش کوشید تا بر این مسئله و نزاع حاکم فائق آید.



## ب) آثار شایسته تقدیر:

### ۱. فلسفه اسلامی

به‌صورت مشترک دو اثر ذیل انتخاب شدند:

- ادراکات اعتباری از دیدگاه علامه طباطبایی، تألیف

حمیدرضا هاشمی، تهران: انتشارات طراوت، ۱۳۹۰.

- مسئله کلیات در فلسفه اسلامی، تألیف احمد عسگری،

تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۰.

### ۲. فلسفه غرب

به‌صورت مشترک دو اثر ذیل انتخاب شدند:

- تفسیر هیدگر از فلسفه هگل، تألیف محمدزارع، تهران:

انتشارات کویر، ۱۳۹۰.

- فلسفه دین هگل، تألیف علی فلاح‌رفیعی، تهران: نشر علم،

۱۳۹۰.



## کتاب‌شناسی هگل

فرهنگ فلسفی هگل، ناشر: نشر نیکا، مترجم: حسن مرتضوی، نویسنده: مایکل اینوود.

فلسفه دین هگل، ناشر: علم، نویسنده: علی فلاح رفیع.

فلسفه هگل، ناشر: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، مترجم: حمید عنایت، نویسنده: والتر ترنس ستیس.

فلسفه هگل، ناشر: نشر پرسش، مترجم: عبدالعلی دستغیب، نویسنده: لئو راج.

فلسفه هگل، ناشر: الهام، نویسنده: ابوالقاسم ذاکرزاده، ویراستار: میثم سفیدخوش.

کانت، هگل، هابرماس: روی کردی مارکسیستی، ناشر: نشر دیگر، نویسنده: حمید حمید.

گزیده زیباشناسی هگل، ناشر: فرهنگستان هنر، نویسنده: محمود عبادیان، ویراستار: افسر الملوک ملکی.

گفتارهایی درباره فلسفه هگل، ناشر: نشر چشمه، مترجم: حسن مرتضوی، نویسنده: جان بن. فیندلی، جان و. بریج.

مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل، ناشر: موسسه انتشارات آگاه، مترجم: باقر پرهام، نویسنده: ژان هیپولیت.

مقدمه‌های هگل بر پدیدارشناسی روح و زیباشناسی، ناشر: علم، مترجم: محمود عبادیان.

منطق از نظرگاه هگل، ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، نویسنده: کریم مجتهدی، ویراستار: جلیل شاهرودی لنگرودی.

ناخشنودی آگاهی در فلسفه هگل، ناشر: آگاه، مترجم: باقر پرهام، ژان آندره وال.

هگل، ناشر: طرح نو، مترجم: عزت‌الله فولادوند، نویسنده: پیترو سینگر. هگل (درباره فلسفه)، ناشر: آگاه، مترجم: اکبر معصومیگی، نویسنده: ریموند پلنت.

هگل جوان: پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد، ناشر: نشر مرکز، مترجم: محسن حکیمی، نویسنده: گئورگ لوکاج.

هگل جوان: در تکاپوی کشف دیالکتیک نظری، ناشر: موسسه نشر آگاه، مترجم: محمود عبادیان، نویسنده: میلان زنوی.

هگل و جامعه مدرن، ناشر: نشر مرکز، مترجم: منوچهر حقیقی‌راد، نویسنده: چارلز تیلور.

هگل و سیاست مدرن، ناشر: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، نویسنده: رامین جهاننگلو.

هگل و فلسفه مدرن، ناشر: مهرنوش، نویسنده: علی مرادخانی.

هگل و فلسفه تاریخ، ناشر: آگاه، مترجم: اکبر معصومیگی، نویسنده: جوزف مک‌کارنی.

هگل: قدم اول، ناشر: شیرازه، مترجم: فاطمه مینایی، نویسنده: لوید لسنسر.

هگلی‌های جوان: گزیده آثار اشتراوس، سیز کفسکی ... ناشر: نشر مرکز، مترجم: فریدون فاطمی، ویراستار: لارنس استیلویچ.

(کشف ذهن): گوته، کانت و هگل، ناشر: نشر چشمه، مترجم: فریدالدین رادمهر، ابوتراب سهراب، نویسنده: والتر آرنولد کافمن.

آزادی و تاریخ 'تاملاتی در دیالکتیک هگل' ناشر: پرسش، نویسنده: علی صادقی.

آشنایی با هگل، ناشر: نشر مرکز، مترجم: مسعود علیا، نویسنده: پل استراترن.

از دولت اقتدار تا دولت عقل در فلسفه سیاسی مدرن، ناشر: نشر مرکز، نویسنده: کمال پولادی.

از هگل تا نیچه: انقلاب در اندیشه سده نوزدهم، ناشر: نیکا، مترجم: حسن مرتضوی، مقدمه: هانس گئورگ گادامر، نویسنده: کارل لوویت.

افکار هگل، ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، نویسنده: کریم مجتهدی، ویراستار: لیلا صمدی، سحر دریاب.

بررسی انقلاب اسلامی از دیدگاه فلسفه هگل، ناشر: مهر قایم (عج)، نویسنده: جواد امام‌جمعه‌زاده، شهرام باقری، ویراستار: محمد نظام‌الدین، آزاده ضرغامی.

پدیدارشناسی جان، ناشر: کندوکاو، مترجم: باقر پرهام.

پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل، ناشر: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، نویسنده: کریم مجتهدی.

تاملات هگلی: درس‌هایی درباره پدیدارشناسی ذهن هگل، ناشر: نشر نی، نویسنده: رامین جهاننگلو.

تفسیر هیدرگ از فلسفه هگل، ناشر: کویر، نویسنده: محمد زارع.

خدایگان و بنده، ناشر: خوارزمی، مترجم: حمید عنایت، نویسنده: گ.وف هگل.

خرد و انقلاب، ناشر: ثالث، مترجم: محسن ثلاثی، نویسنده: هربرت مارکوزه.

خودآگاهی هگلی و پسااستخار گریبان فرانسوی، ناشر: رخداد نو، مترجم: محمد مهدی اردبیلی، پیام ذوقی، نویسنده: دیوید شرمین.

درآمدی بر هگل: نگاهی به زندگی، آثار و فلسفه هگل، ناشر: نشر چشمه، مترجم: محمد پوینده، نویسنده: ژاک دونت.

درباره هگل و فلسفه او: مجموعه مقالات، ناشر: موسسه انتشارات امیرکبیر، نویسنده: کریم مجتهدی.

درباره مسئله‌ی یهود و گامی در نقد فلسفه حق هگل: مقدمه، ناشر: نشر اختران، مترجم: مرتضی محیط، نویسنده: کارل مارکس.

دیالکتیک هگل: پنج جستار هرمنوتیکی، ناشر: رخداد نو، مترجم: مهدی فیضی، نویسنده: هانس گئورگ گادامر.

شرح و نقادی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، ناشر: نشر نی، مترجم: حسین بشیریه، نویسنده: جان پلامناتس.

صبرورت در فلسفه ملاصدرا و هگل، ناشر: کویر، مقدمه: کریم مجتهدی، نویسنده: محمدمنصور هاشمی.

ضرورت هنر در فلسفه کانت و هگل، ناشر: یاس بنفش، نویسنده: معصومه روح‌الله.

# فهرست کتابهای موضوع

## فلسفه و روانشناسی

### از نیمه دوم بهمن ماه تا نیمه اول اسفندماه ۱۳۹۰

در بخش فهرست کتابهای منتشر شده، کتابهای هر ماه که با مجوز وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی انتشار یافته و یک نسخه از این کتابها به خانه کتاب رسیده است، براساس نظام رده‌بندی دهدهی دیوبی، معرفی می‌شوند. در این بخش، مشخصات اکثر کتابهای چاپ اول با معرفی کوتاهی از مباحث کتاب و تصویر روی جلد آنها همراه است. اما به علت محدودیت صفحات مجله، نیز به دلیل تکراری بودن و مشهور بودن برخی از کتابها و گویایی

عناوین بعضی دیگر، کتابهای چاپ مجدد و برخی کتابهای چاپ اول (مانند: تعبیر خواب، طالع‌بینی) فاقد معرفی کوتاه و تصویر روی جلد هستند. لازم به ذکر است که برخی کتابها به دلیل بین رشته‌ای بودن، از نظر موضوعی در دو رده دیوبی متفاوت قرار می‌گیرند. اینگونه کتابها در کتاب ماهی که موضوع آن رده اصلی‌تر کتاب است آورده شده‌اند.

- مدیر کتابداری و اطلاع‌رسانی:
- **داریوش مطلبی**
- نرم‌افزار:
- عاطفه علی‌آقایی، اصغر احمدی طامه
- گروه فهرست‌نویسی:
- روح‌الله سلطانی، لیلا قاسمی دهشال
- پروین گلی، سمانه نادری، زهرا باسره
- نسترن تجدد، فاطمه فرزانه نسب
- صفحه آرایی:
- حمیرا کیاسی
- معرفی کتابها:
- پرویز قراقرزولو
- گروه همکاران:
- مجتبی تیریزنی، عیسی عباسی،
- منیره علایی مهابادی، اسماعیل افقهی
- مهدی رضائی، لیلا نیک‌تبار

فلسفه و مباحث وابسته	۱۰۰
۱- از دانش تا فرزاندگی: گفتارها و گفتگوهای پیرامون فلسفه و ادبیات.	
خسرو ناهد - تهران: ققنوس - ۲۱۶ ص. - رقمی (شومیز). - ۵۲۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۱۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۱۱-۹۵۸-۴	
واژه‌نامه‌های فلسفه	۱۰۳
۲- فرهنگ اصطلاحات فلسفه: انگلیسی - فارسی.	
پرویز بابایی - تهران: موسسه انتشارات نگاه. - ۵۱۸ ص. - وزیری (گالینگور). - ۱۲۰۰۰۰ ریال. - چاپ سوم / ۱۱۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۵۱-۲۶۳-۷	
آموزش و پژوهش در فلسفه	۱۰۷
۳- آموزش فلسفه: مشکلات.	
محمدتقی مصباح‌یزدی - قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). - ۵۲۸ ص. - (در ۲ جلد) جلد دوم - وزیری (سلفون). - ۷۹۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۳۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۱۱-۶۰۳-۲	
۴- کلیات فلسفه: براساس کتاب دکتر اصغر دادبه.	
گروه مولفان - تهران: سیمیا. - ۹۶ ص. - وزیری (شومیز). - ۲۴۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۷۷-۱۱۲-۵	
۵- مجموعه سئوال‌های کارشناسی ارشد فلسفه غرب.	
تهیه کننده: مهدی سلطانی گازار - تهران: پردارش. - ۳۴۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۱۵۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۲۱۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۰۳-۵۵۹-۵	
۶- مدرنیسم.	
جلال درخشه - تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، معاونت فرهنگی و اجتماعی، دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی. - ۳۴ ص. - رقمی (شومیز). - چاپ اول. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۵۰۸-۹۰-۲	
بررسی‌های تاریخی فلسفه	۱۰۹
۷- آمیزش افقها: منتخباتی از آثار داریوش شایگان.	
محمدمنصور هاشمی - تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز. - ۳۹۶ ص. - رقمی (گالینگور). - ۱۲۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۲۵۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۲۱-۳۱۱-۴	
۸- توماس آکوئیناس.	
کنوت ترانوی - تهران: کوچک. - ۱۱۸ ص. - پالتویی (شومیز). - ۳۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۵۸۹-۰۶-۴	
۹- کلیات فلسفه: فلسفه چیست؟ - علم اخلاق - فلسفه سیاسی - فلسفه اولی (مابعدالطبیعه) - فلسفه دین - شناسائی - منطق - فلسفه معاصر.	
ریچارد هنری پاپاکن، اوروم استدول؛ مترجم: سیدجلال‌الدین مجتبی - تهران: دانشگاه تهران. - ۴۶۴ ص. - وزیری (شومیز). - ۷۰۰۰۰ ریال. - چاپ چهارم / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۰۳-۵۳۳۴-۰	
مابعدالطبیعه	۱۱۰
۱۰- تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود.	
ایمانوئل کانت؛ مترجم: غلامعلی حدادعادل - تهران: مرکز نشر دانشگاهی. - ۲۶۸ ص. - وزیری (شومیز). - ۴۶۰۰۰ ریال. - چاپ پنجم / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۰۱-۸۰۳۴-۱	
هستی‌شناسی	۱۱۱
۱۱- جستاری در باب زیبایی‌شناسی هنر با تاملی در قرآن کریم.	
محمدعلی برزونی، میرعلیرضا دریایی - تهران: افراز. - ۲۶۸ ص. - رقمی (شومیز). - ۸۸۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۱۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۴۳-۷۲۳-۸	
معرفت‌شناسی (نظریه شناخت)	۱۲۱
۱۲- آینده ارزش‌ها.	
جمعی از نویسندگان؛ به‌اهتمام: سیدمحمدرضا احمدی طباطبایی؛ مترجم: مهرناز پیروزی، حسین حیرانی-مقدم، محمدحسن خانی، هنگامه خسروانی-شریعی، محمدرضا سعیدآبادی، کاووس سیدامامی؛ ویراستار: مریم گرابیان - تهران: دانشگاه امام صادق (ع). - ۳۰۰ ص. - رقمی (شومیز). - ۵۵۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۵۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۱۴-۰۶۶-۱	
۱۳- احتمال معرفت‌شناختی.	
مجتبی مصباح - قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). - ۲۸۸ ص. - وزیری (شومیز). - ۴۱۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۱۱-۶۲۸-۵	
۱۴- نظریه تفسیر متن.	
احمد واعظی؛ ویراستار: سعیدرضا علی‌عسکری - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. - ۴۴۸ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۸۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۵۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۴۸۶-۶۱-۲	
جبر و اختیار	۱۲۳
۱۵- آزادی و خیانت به آزادی: شش دشمن آزادی بشر.	
آیزایا برلین؛ مترجم: عزت‌الله فولادوند - تهران: نشر ماهی. - ۲۶۴ ص. - رقمی (شومیز). - ۵۰۰۰۰ ریال. - چاپ سوم / ۲۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۹۹۷۱-۶۳-۶	
۱۶- بادبادک‌های آزادی: کتابی در فلسفه‌ی	
کامل عابدینی مطلق - اهواز: آوای ماندگار، آفرینه، توسعه قلم، قلم‌نگار. - ۹۶ ص. - خشتی (شومیز). - ۲۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۱۲-۲۴-۲	
۱۷- بادبادک‌های آزادی: کتابی در فلسفه‌ی آزادی.	
کامل عابدینی مطلق - قم: بحارالانوار، فراگفت، آفرینه، توسعه قلم. - ۹۶ ص. - خشتی (شومیز). - ۲۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۵۳-۰۱-۶	
انسان (نوع بشر)	۱۲۸
۱۸- رابوسی با عزرائیل: کتابی در فلسفه‌ی مرگ.	
کامل عابدینی مطلق - اهواز: آوای ماندگار، آفرینه، توسعه قلم، قلم‌نگار. - ۱۳۴ ص. - جیبی (شومیز). - ۲۹۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۱۲-۲۵-۹	
۱۹- رابوسی با عزرائیل: کتابی در فلسفه‌ی مرگ.	
کامل عابدینی مطلق - اهواز: آوای ماندگار، آفرینه، توسعه قلم، قلم‌نگار. - ۱۴۴ ص. - خشتی (شومیز). - ۲۹۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۱۲-۲۵-۹	
۲۰- رابوسی با عزرائیل: کتابی در فلسفه‌ی مرگ.	
کامل عابدینی مطلق - قم: بحارالانوار، فراگفت، آفرینه، توسعه قلم. - ۱۴۴ ص. - خشتی (شومیز). - ۲۹۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۵۳-۰۲-۳	
۲۱- رابوسی با عزرائیل: کتابی در فلسفه‌ی مرگ.	
کامل عابدینی مطلق - قم: بحارالانوار، فراگفت، آفرینه، توسعه قلم. - ۱۴۲ ص. - جیبی (شومیز). - ۲۹۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۵۳-۰۲-۳	

## موضوع فلسفه و روانشناسی

۴۷- مقدمه‌ای بر نظریه‌های اندازه‌گیری (روانشنجی).  
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۵۹-۱۴۶-۴

مری جی. آلن، وندی ام. یین؛ مترجم: علی دلاور. - تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت). - ۴۷۲ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۴۰۰۰ ریال. - چاپ پنجم / ۵۰۰ نسخه.

ادراک حسی، حرکت، هیجانها و سائقها  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۷۷-۱۰۸-۸

۴۸- انواع عشق: شیوه‌ای عمیق، دقیق و کاربردی همراه با آزمون تشخیص فرد مناسب شما.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۱۲-۵-۶-۷

الکساندر آیولا؛ مترجم: فرشید قهرمانی. - تهران: بنیاد فرهنگ زندگی (وابسته به موسسه بنیاد فرهنگ زندگی بالنده). - ۲۴۶ ص. - رقی (شومیز). - ۷۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه.

۴۹- راه‌هایی دربارۀ جذب دیگران.  
دبید جی. لیبرمن؛ مترجم: فاطمه ساری‌زاد. - قم: چاف، ایلا. - ۲۴۰ ص. - رقی (شومیز). - ۳۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۳۰۰۰ نسخه.

۵۰- روان‌شناسی احساس و ادراک (رشته روان‌شناسی).  
محمود پناهی شهری؛ ویراستار: محمدعلی احمدوند. - تهران: دانشگاه پیام نور. - ۱۹۶ ص. - وزیری (شومیز). - ۲۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۴۰۰۰ نسخه.

۵۱- زاده برای عشق.  
لئو بوسکالیا؛ مترجم: هوشیار انصاری فر. - تهران: نشر البرز. - ۴۲۰ ص. - رقی (شومیز). - ۹۹۰۰۰ ریال. - چاپ نهم / ۱۱۰۰ نسخه.

۵۲- عشق.  
لئو بوسکالیا؛ مترجم: مسیحا بزرگز؛ ویراستار: کیانا سعادت. - تهران: سیوا. - ۲۱۴ ص. - خشتی (شومیز). - ۷۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۱۰۰ نسخه.

۵۳- عشق و عقلانیت.  
بیجان آزاد. - تهران: نشر البرز. - ۳۴۶ ص. - رقی (شومیز). - ۸۹۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۱۰۰ نسخه.

۵۴- غلبه بر ترس و اضطراب: شناخت و درمان براساس واقعیت.  
ویراستار: فرخنده فیض‌آبادی. - تهران: نشر البرز. - ۲۷۴ ص. - رقی (شومیز). - ۶۲۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۵۰۰ نسخه.

۵۵- گوسفندها عاشق نمی‌شوند! کتابی در فلسفه عشق.  
کاتلم عابدینی‌مطلق. - اهواز: آوای ماندگار، آفرینه، توسعه قلم، قلم‌نگار. - ۱۴۲ ص. - جیبی (شومیز). - ۹۷۸-۶۰۰-۹۱۷۲۶-۴-۱

چاپ دوازدهم / ۱۰۰۰ نسخه.

شابک: ۹۶۴-۸۳۴۵-۰۸-۲

۳۸- روان‌شناسی عمومی (۱) براساس کتاب هیئت مولفان.

گروه مولفین؛ ویراستار: فرناز وفايي‌ديزجي. - تهران: سیمیا. - ۱۱۲ ص. - وزیری (شومیز). - ۲۸۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه.

۳۹- روانشناسی عمومی (۲).  
اعظم صالحی؛ ویراستار: فرناز وفايي‌ديزجي. - تهران: سیمیا. - ۱۱۲ ص. - وزیری (شومیز). - ۲۸۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه.

۴۰- روان‌شناسی عمومی 'هیگارد' شامل: ۱- گزیده مطالب و نکات مهم درسی کتاب روانشناسی عمومی 'هیگارد' ....  
مریم افشاری. - تهران: کتابخانه فرهنگ. - ۳۴۴ ص. - وزیری (شومیز). - ۹۵۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۴۱- روان‌شناسی فردی و اجتماعی در علوم پزشکی.  
مهدی بکائیان. - مشهد: پرستاران جوان. - ۱۲۸ ص. - وزیری (شومیز). - ۴۹۵۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه.

۴۲- زندگی‌نامه من: خاطرات، خواب‌ها و تفکرات.  
کارل گوستاو یونگ؛ مترجم: بهروز ذکاء. - تهران: پارسه. - ۶۳۰ ص. - وزیری (گالینگور). - ۱۵۵۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۱۰۰ نسخه.

۴۳- فرهنگ اصطلاحات روانشناسی.  
رقیه راحل، بهنام نیلفروشان. - تهران: زرین مهر. - ۲۵۶ ص. - جیبی (شومیز). - ۲۲۰۰۰ ریال. - چاپ سوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۴۴- مباحث اساسی در روانشناسی عمومی.  
جواد خلعتبری، شهره قربان‌شیرودی، اسحاق سام‌خانیان. - تهران: ساد. - ۵۵۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۱۴۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه.

۴۵- مبانی روان‌کاوی فروید - لکان.  
کرامت موللی. - تهران: نشر نی. - ۳۵۲ ص. - رقی (شومیز). - ۸۶۰۰۰ ریال. - چاپ ششم / ۱۰۰۰ نسخه.

۴۶- مجموعه آزمونهای خودسنجی گروه روانشناسی: ویژه آزمون ارشد ۱۳۸۹.  
اعضای هیات علمی سنجش تکمیلی. - تهران: سنجش، سنجش تکمیلی. - ۱۸۰ ص. - رحلی (شومیز). - ۵۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۵۰۰۰ نسخه.

۴۷- روان‌شناسی عمومی.  
هدی مقدم. - تهران: مهر سبحان. - ۲۳۲ ص. - رحلی (شومیز). - ۸۵۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه.

۴۸- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۴۹- روان‌شناسی عمومی.  
سمیرا انتظاری. - تهران: پیام بهروش. - ۱۵۶ ص. - رحلی (شومیز). - ۳۵۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۵۰- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۵۱- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۵۲- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۵۳- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۵۴- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

## دیگر نظامها و مکاتب فلسفی

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۵۲-۰۲-۳  
پیرا روانشناسی و علوم غریبه  
۱۳۳

۲۹- پست مدرنیسم.  
جلال درخشه. - تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، معاونت فرهنگی و اجتماعی، دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی. - ۴۸ ص. - رقی (شومیز). - چاپ اول.

۳۰- پست مدرنیسم: منطق فرهنگی سرمایه‌داری متاخر.  
فردریک جیمسون؛ مترجم: مجید محمدی، فرهنگ رجایی، فاطمه گیوه‌چیان. - تهران: هرمس. - ۲۰۲ ص. - رقی (شومیز). - ۴۵۰۰۰ ریال. - چاپ چهارم / ۱۰۰۰ نسخه.

۳۱- احتمالات و آمار کاربردی در روان‌شناسی و علوم تربیتی (با تجدیدنظر و اضافات).  
علی دلاور. - تهران: رشد. - ۵۳۶ ص. - وزیری (شومیز). - ۱۲۵۰۰۰ ریال. - چاپ هشتم / ۵۰۰۰ نسخه.

۳۲- روان‌سنجی (مبانی نظری آزمونهای روانی) براساس کتاب دکتر حمزه گنجی.  
گروه مولفین. - تهران: سیمیا. - ۸۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۲۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه.

۳۳- روان‌شناسی تجربی (براساس کتاب حمزه گنجی).  
اعظم صالحی. - تهران: سیمیا. - ۶۸ ص. - وزیری (شومیز). - ۱۷۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه.

۳۴- روان‌شناسی تجربی (رشته روان‌شناسی).  
حمزه گنجی؛ ویراستار: یوسف کریمی. - تهران: دانشگاه پیام نور. - ۱۷۲ ص. - وزیری (شومیز). - ۱۹۰۰۰ ریال. - چاپ هشتم / ۱۰۰۰ نسخه.

۳۵- روانشناسی عمومی.  
هدی مقدم. - تهران: مهر سبحان. - ۲۳۲ ص. - رحلی (شومیز). - ۸۵۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه.

۳۶- روان‌شناسی عمومی.  
سمیرا انتظاری. - تهران: پیام بهروش. - ۱۵۶ ص. - رحلی (شومیز). - ۳۵۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۳۷- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۳۸- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۳۹- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۴۰- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۴۱- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۴۲- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۴۳- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۴۴- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۴۵- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۴۶- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۲۲- تحلیلی بر پیشگوییهای نوستر آداموس؛ تاریخ و آینده از دیدگاه اسلامی.  
شرف‌الدین اعرجی؛ مترجم: عباسعلی براتی؛ ویراستار: محمدعلی ربانی. - تهران: علویون، آشیانه مهر، آوای امید. - ۳۳۶ ص. - رقی (شومیز). - ۵۷۰۰۰ ریال. - چاپ چهارم / ۱۵۰۰ نسخه.

۲۳- شناخت، نقد و شیوه‌های مقابله با شیطان پرستی.  
مهران خاکسار. - قم: معصومین (ع). - ۱۸۴ ص. - رقی (شومیز). - ۲۹۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۳۰۰۰ نسخه.

۲۴- شیطان پرستی.  
حمیدرضا مظاهری‌سیفی؛ ویراستار: زمرد آزادی. - تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، پژوهشکده باقرالعلوم. - ۹۰ ص. - پالتویی (شومیز). - ۱۵۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۳۰۰۰ نسخه.

۲۵- تعبیر خواب ابن سیرین.  
محمدبن سیرین ابن سیرین. - تهران: هاد. - ۴۴۰ ص. - جیبی (شومیز). - ۳۶۰۰۰ ریال. - چاپ یازدهم / ۵۰۰۰ نسخه.

۲۶- تعبیر خواب ابن سیرین و امام جعفر صادق (ع) و جابر مغربی.  
حبیب‌بن‌ابراهیم نقلیسی؛ به‌اهتمام: افروز ریاحی. - تهران: جرس. - ۴۶۰ ص. - وزیری (گالینگور). - ۷۵۰۰۰ ریال. - چاپ ششم / ۱۰۰۰ نسخه.

۲۷- تعبیر خواب ابن سیرین و امام جعفر صادق (ع) و جابر مغربی.  
حبیب‌بن‌ابراهیم نقلیسی؛ به‌اهتمام: افروز ریاحی. - تهران: جرس. - ۳۵۶ ص. - جیبی (گالینگور). - ۴۰۰۰۰ ریال. - چاپ یازدهم / ۱۰۰۰ نسخه.

۲۸- هنر چهره‌شناسی: چگونه از چهره‌ی اشخاص به خصوصیات درونی و توانایی‌هایشان پی ببریم.  
بوی دمنت؛ مترجم: ترگل اوزار؛ ویراستار: علی ابوطالبی. - تهران: لیوسا. - ۱۶۸ ص. - رقی (شومیز). - ۳۵۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۲۲۰۰ نسخه.

۲۹- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۳۰- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۳۱- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۳۲- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۳۳- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۳۴- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۳۵- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۳۶- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۳۷- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۳۸- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

۳۹- روان‌شناسی عمومی.  
وین ویتن؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر روان. - ۳۲۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.





موضوع کتاب حاضر، مباحث دربارهٔ روان‌شناسی مردان و شناخت راه‌های ارتباط موفق با مردان است. مطالب کتاب براساس یافته‌های روان‌شناسی نوین و تجربیات علمی نگارندگان تدوین شده و رفتارها و اسرار مردان را در روایت‌ها با زبان تحلیلی می‌کند. کتاب مشتعل بر پانزده فصل است و در هر فصل یکی از خصوصیات و ویژگی‌های روحی مردان به تکنیک موضوع بحث می‌شود. موضوعات بحث‌ها در هر فصل عبارتند از: دوران کودکی؛ اهمیت؛ موانع فشار روحی؛ کار؛ وسوسه؛ دوستی و مؤانست؛ ارتباط جسمی؛ حل کشمکش و اختلاف؛ قیافه و ظاهر؛ پدر شدن؛ سال‌های سخت؛ چشم‌انداز و سال‌های طلایی.

**۸۲- اسرار درونی مردان.**

پاتریک مرلی؛ مترجم؛ سیداحمد بیان‌معمار، علی باقی‌نصرا بادی - تیریز؛ نشاط - ۲۰۰ ص. - رقی (شومیز) - ۳۰۰۰ ریال - چاپ دوم / ۵۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۳-۹۰-۵

**۸۳- اسرار سایه: رمزگشایی از نیمه تاریک وجود.**

رابرت بلای؛ مترجم؛ فرشید قهرمانی - تهران: بنیاد فرهنگ زندگی (وابسته به موسسه بنیاد فرهنگی زندگی بالنده) - ۷۶ ص. - رقی (شومیز) - ۴۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۲۲۵۱-۴-۹

**۸۴- الگوی کودک سالم: بر اساس دیدگاه‌های آلپورت، فرانکل، فروم، راجرز و مازلو.**

تهران: نشر قطره - ۱۷۶ ص. - رقی (شومیز) - ۳۵۰۰ ریال - چاپ پنجم / ۱۱۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۴۱-۶۵۲-۲

**۸۵- انواع مردان: شیوه‌ای عمیق، دقیق و کاربردی برای شناخت مردان براساس نظریه نمادهای اسطوره‌ای در روان‌کاوی یونگ.**

جین شینودا بولن؛ مترجم؛ فرشید قهرمانی - تهران: بنیاد فرهنگ زندگی (وابسته به موسسه بنیاد فرهنگی زندگی بالنده) - ۲۵۰ ص. - رقی (شومیز) - ۱۱۰۰۰ ریال - چاپ سوم / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۰۲۷-۵۱-۸

**۸۶- بازی با کودک.**

زهراسادات جلالی‌نژاد - قم: پارساپژوهش - ۱۹۲ ص. - رقی (شومیز) - ۳۵۰۰ ریال - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۱۴۱۴-۴-۹

**۸۷- بازی با کودک: از تولد تا یک سالگی: ۱۰۰ فعالیت مفوح و آموزنده برای افزایش توانایی‌های بالقوه نوزادان.**

زهراسادات جلالی‌نژاد - قم: پارساپژوهش - ۱۹۲ ص. - رقی (شومیز) - ۳۵۰۰ ریال - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۳-۹۰-۵

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۰۴۴-۰۱-۰

**۷۳- مشکلات را شکلات کنید.**

مسعود لعلی - تهران: بهار سبز - ۲۱۶ ص. - رقی (شومیز) - ۴۰۰۰ ریال - چاپ بیست و یکم / ۳۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۹۱۴۱۴-۰۰-۴

**۷۴- معجزه اراده.**

نورمن وینستیل پیل؛ مترجم؛ وجهه آزرمی - تهران: انجمن اولیاء و مربیان - ۲۲۴ ص. - رقی (شومیز) - ۲۴۰۰ ریال - چاپ هفتم / ۲۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۵۱-۰۱۷-۵

**۷۵- نوآوری و خلاقیت درجهانی پیچیده.**

حسین کاشفی‌امیری - همدان: دانش مانا - ۱۴۸ ص. - رقی (شومیز) - ۳۵۰۰ ریال - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۱۹۲۰-۵-۲

**۷۶- وقتی تو تغییر می‌کنی دنیا تغییر می‌کند.**

مسعود لعلی؛ ویراستار؛ فرخ باقنده - تهران: ذهن‌آویز - ۲۱۲ ص. - رقی (شومیز) - ۵۰۰۰ ریال - چاپ سوم / ۲۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۱۸-۰۲۹-۳

**۷۷- هنر سریع فکر کردن: پانزده درس برای پانزده روز.**

ادوارد دوبونو؛ مترجم؛ مزدا صدیقی‌افشار؛ ویراستار؛ نسترن حکمی - تهران: کتاب آماه - ۱۴۴ ص. - رقی (شومیز) - ۳۲۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۷۵۷-۶۱-۳

**۷۸- هوش و خلاقیت شامل: ۳۰۰ پرسش چهارگزینه‌ای با راه حل تشریحی.**

حسین امینیان - تهران: اژهران - ۱۷۲ ص. - وزیری (شومیز) - ۳۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۳۷۱-۰۰۰-۹

**روانشناسی افتراقی و روانشناسی رشد**

۱۵۵

**۷۹- آزمون‌های روان‌شناختی.**

حسین زارع، حسن امین پور - تهران: آیزو، من گرافیک - ۱۸۶ ص. - وزیری (شومیز) - ۸۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۱۵۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۹۷۰-۳۰۶-۰

**۸۰- آزمون‌های روان‌شناختی: ارزشیابی شخصیت و سلامت روان.**

علی فتحی‌آشتیانی، محبوبه داستانی - تهران: موسسه انتشارات بعثت - ۳۹۲ ص. - وزیری (شومیز) - ۱۰۰۰۰ ریال - چاپ ششم / ۳۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۱۱۶-۲۷-۴

**۸۱- اسرار درونی مردان.**

پاتریک مرلی؛ مترجم؛ سیداحمد بیان‌معمار، علی باقی‌نصرا بادی - تیریز؛ نشاط، سپهر اندیشه، آئینه دانش، دکتر باهر، فرافزار - ۲۰۰ ص. - رقی (شومیز) - ۲۲۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۳-۹۰-۵

**۶۴- چشم ذهن: علم جدید تحول فردی.**

دنیل جی سیگل، فروغ هدایی؛ ویراستار؛ فرخ باقنده - تهران: ذهن‌آویز - ۴۲۸ ص. - رقی (شومیز) - ۹۵۰۰ ریال - چاپ دوم / ۱۵۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۱۸-۰۵۷-۶

**۶۵- خلاقیت در روابط عمومی: برگرفته از کتاب اندی گری.**

جواد ناقب عادل - مشهد: انتظار مهر - ۱۸۴ ص. - رقی (شومیز) - ۳۶۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۹۶۰-۲۲-۸

**۶۶- خلاقیت ذهن سوم راهنمایی.**

زین‌نظر: امیر زندگی، حامد حاجی‌محمدی؛ تصویرگر؛ میرمحمد مقیمی، مریم فراها نیان، فرینوش موگویی - تهران: کلاغ سبید - ۶۸ ص. - رحلی (شومیز) - ۳۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۶۰۰-۱۸-۵

**۶۷- دستیابی به ایده‌های خلاق و موثر: هفت نکته‌ی کلیدی برای برگزاری جلسات ایده‌پردازی بهتر.**

کوبین کوبین، شان‌تی کوبین - تهران: داروگ نو - ۲۸ ص. - رقی (شومیز) - ۱۲۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۱۵۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۱۵۴-۰۵-۰

**۶۸- روان‌شناسی یادگیری: براساس کتاب حسین زارع.**

اعظم صالحی؛ ویراستار؛ فرناز وفا یی‌دیزجی - تهران: سیمیا - ۱۱۲ ص. - وزیری (شومیز) - ۲۸۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۱۷۷-۱۱۱-۸

**۶۹- زبان بدن: راهنمای تغییر حرکات بدن.**

آن بیژ؛ مترجم؛ سعیده لبریزی‌زنگنه - تهران: نشرجانان - ۱۸۴ ص. - وزیری (شومیز) - ۴۲۰۰۰ ریال - چاپ هفتم / ۳۳۰۰ نسخه. شابک: ۹۶۴-۶۵۹۴-۰۴-۲

**۷۰- فعالیتهایی برای پرورش حافظه: ویژه دانش‌آموزان دوره ابتدایی.**

باربارا آلمن؛ ویراستار؛ مریم نوزادان، یکتا سپاهی - تهران: صابرین، کتابهای‌دانه - ۵۶ ص. - وزیری (شومیز) - ۳۵۰۰۰ ریال - چاپ دوم / ۳۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۷۸۵-۳۵-۳

**۷۱- مبانی آموزش و پرورش شناختی.**

سیدکمال خرازی، محمود تلخایی - تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) - ۱۹۶ ص. - وزیری (شومیز) - ۲۶۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۰-۶۹۷-۵

**۷۲- مدیریت نگرش.**

جان ماکسول؛ مترجم؛ شهروز فرهنگ‌بیگوند - تهران: العاس دانش، کلک زرین، زیگورات - ۱۱۲ ص. - رقی (شومیز) - ۳۰۰۰۰ ریال - چاپ سوم / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۹۹۴۴-۴۵-۶

۲۹۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۱۲-۲۶-۶

**۵۶- گوسفندها عاشق نمی‌شوند! کتابی در فلسفه عشق.**

کاظم عابدینی‌مطلق - قم: بحارا، انوار، فراگفت، آفرینه، توسعه قلم - ۱۴۴ ص. - خشتی (شومیز) - ۲۹۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۵۳-۰۰۰-۹

**۵۷- گوسفندها عاشق نمی‌شوند! کتابی در فلسفه عشق.**

کاظم عابدینی‌مطلق - اهواز: آوای ماندگار، آفرینه، توسعه قلم، قلم‌نگار - ۱۴۴ ص. - خشتی (شومیز) - ۲۹۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۱۲-۲۶-۶

**۵۸- گوسفندها عاشق نمی‌شوند! کتابی در فلسفه عشق.**

کاظم عابدینی‌مطلق - قم: بحارا، انوار، فراگفت، آفرینه، توسعه قلم - ۱۴۴ ص. - جیبی (شومیز) - ۲۹۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۵۳-۰۰۰-۹

**۵۹- نیروی جذبه (قدرت مجذوب کردن) چگونه در هر موقعیتی نظر افراد را جلب کنیم؟**

برایان تریسی، ران آردن؛ مترجم؛ زهرا صابرنسب؛ ویراستار؛ فاطمه پدیدگی - قم: پدیده دانش، تحسین، آسمان علم، آخرین وصی - ۲۰۰ ص. - رقی (شومیز) - ۳۵۰۰۰ ریال - چاپ پنجم / ۳۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۱۵۷۹-۳-۸

**هوش، عقل و قوای ذهنی**

۱۵۳

**۶۰- استعداد تحصیل (GMAT): ویژه آزمون دکتری، کلیه رشته‌ها.**

گروه مولفان؛ ویراستار؛ الهام مقدم‌نیا - تهران: تبارک - ۱۸۶ ص. - جیبی (شومیز) - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۲۶-۴۲-۳

**۶۱- انگیزش و هیجان: براساس کتاب دکتر محمد پارسا.**

اعظم صالحی؛ ویراستار؛ فرناز وفا یی‌دیزجی - تهران: سیمیا - ۹۶ ص. - وزیری (شومیز) - ۲۴۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۱۷۷-۱۰۷-۱

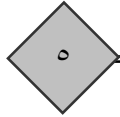
**۶۲- انگیزش و هیجان (رشته روانشناسی).**

محمد پارسا - تهران: دانشگاه پیام‌نور - ۲۰۰ ص. - وزیری (شومیز) - ۲۰۰۰۰ ریال - چاپ پانزدهم / ۶۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۵۵-۰۲۲-۴

**۶۳- جافله‌ی درخشان: نیروهای ذهنی خود را شکوفا سازید.**

تونی بازان؛ مترجم؛ محمدجواد نعمتی - سمنان: پل، خلاق - ۱۰۴ ص. - رقی (شومیز) - ۲۰۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۳۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۹۹۴۴-۴۵-۶

- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۱۴۱۴-۴-۹
- ۸۸- بازی با کودک: از تولد تا یک سالگی: ۱۰۰ فعالیت مفوح و آموزنده برای افزایش توانایی های بالقوه نوزادان.**  
 زهراسادات جلالی نژاد. - قم: پارسپژوهش. - ۱۹۲ ص.  
 - رقی (شومیز). - ۲۵۰۰۰ ریال. - چاپ سوم / ۱۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۱۴۱۴-۴-۹
- ۸۹- بهداشت روانی (رشته روان شناسی).**  
 محمدعلی احمدوند؛ ویراستار: مهدی دهستانی. - تهران: دانشگاه پیام نور. - ۳۹۴ ص. - وزیری (شومیز). - ۳۹۰۰۰ ریال. - چاپ نهم / ۱۰۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۵۵-۹۷۰-۹
- ۹۰- ترس در کودکان: کودکان چگونه بر ترس های کوچک و بزرگ خود غلبه می کنند.**  
 مارکوس اسمیت، برنلد کل هپ؛ مترجم: لی لا لفظی؛ ویراستار: محمد پوریان. - تهران: انجمن اولیاء و مربیان، واحد انتشارات. - ۲۲۰ ص. - رقی (شومیز). - ۳۹۰۰۰ ریال. - چاپ پنجم / ۲۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۵۱-۰۳۱-۱
- ۹۱- چگونه به فرزند نوجوان کمک کنیم (ویژه والدین با فرزند ۱۰ تا ۱۴ ساله).**  
 مترجم: محمدحسین فالاح؛ فاطمه مسعود. - یزد: دانشگاه آزاد اسلامی واحد یزد. - ۱۶۸ ص. - رقی (شومیز). - ۳۴۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۲۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۱۰۰-۲۳۷۷-۳
- ۹۲- چگونه فکر کردن را به کودکان خود بیاموزیم.**  
 ملکدخت قاسمی نیک منش. - تهران: آبیژ. - ۳۶۸ ص.  
 - وزیری (شومیز). - ۱۲۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۵۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۹۷۰-۲۶۴-۳
- ۹۳- چه کسی پنییر مرا جابه جا کرد؟: یک روش حیرت انگیز برای کنار آمدن با تغییر در کار و زندگی.**  
 اسپنسر جانسون؛ مترجم: شمس بهبهانی؛ ویراستار: علی محشمسی. - تهران: کتاب امه. - ۸۰ ص. - رقی (شومیز). - ۱۵۰۰۰ ریال. - چاپ سوم / ۲۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۱۳۷۶-۲-۶
- ۹۴- رازهای عشق ورزی.**  
 باربارا دی آنجلیس؛ مترجم: افسانه سلمانی گیوی. - تبریز: آئینه دانش، فن افزار، علم آفرین، پگاسوس. - ۳۳۲ ص.  
 - رقی (شومیز). - ۵۲۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۵۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۱۵-۰۳۲-۵
- ۹۵- رازهایی درباره مردان.**  
 باربارا دی آنجلیس؛ مترجم: حمید صبغی. - قم: ارمغان گیلار، امیرالعلم، برگ فردوس، نورالنور. - ۳۲۸ ص. - رقی (شومیز). - ۶۵۰۰۰ ریال. - چاپ دوازدهم / ۵۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۰۲۰۱-۹-۵
- ۹۶- رازهایی درباره ی روابط ناشویمی (آشتی**
- باب جنس مخالف).  
 جان گری؛ مترجم: قدیر گلکاریان. - تبریز: انتشارات آذربایجان. - ۳۲۰ ص. - رقی (شومیز). - ۷۰۰۰۰ ریال. - چاپ چهارم / ۲۰۰۰ نسخه.
- ۹۷- رازهایی درباره ی مردان (لطفا خانم ها بخوانند).**  
 گردآورنده: علیرضا سبزی. - کاشان: شاسوسا. - ۹۸ ص. - ۲/۱ جیبی (شومیز). - ۱۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۵۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۶۶۶-۶۷-۰
- ۹۸- راهنمای انتخاب اسباب بازی: بر اساس دستورالعمل های انجمن روانشناسی آمریکا (APA) و ....**  
 مترجم: محمد بهشتیان. - تهران: بهشتیان. - ۱۶۰ ص.  
 - رقی (شومیز). - ۳۲۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۴۸-۲۲-۹
- ۹۹- رفتارهای بهنجار و نابهنجار کودکان و نوجوانان و راه های پیش گیری و درمان نابهنجاری ها.**  
 شکوه نوابی نژاد؛ ویراستار: آسیه رحیمی. - تهران: انجمن اولیاء و مربیان. - ۲۴۸ ص. - رقی (شومیز). - ۳۸۰۰۰ ریال. - چاپ هفتم / ۲۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۵۱-۰۶۷-۰
- ۱۰۰- روان شناسی رشد (از نوجوانی تا پایان زندگی).**  
 لورالی برک؛ مترجم: یحیی سیدمحمدی. - تهران: نشر ارسباران. - ۵۴۰ ص. - (در جلد) جلد دوم. - وزیری (شومیز). - ۱۱۰۰۰۰ ریال. - چاپ بیستم / ۱۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۸۹-۵۲-۶
- ۱۰۱- روان شناسی خانواده: همسران برتر.**  
 غلامعلی افروز؛ ویراستار: سهیلا آقایی. - تهران: انجمن اولیاء و مربیان. - ۱۸۰ ص. - رقی (شومیز). - ۲۷۰۰۰ ریال. - چاپ یازدهم / ۳۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۵۱-۰۲۰-۵
- ۱۰۲- روانشناسی کودکان استثنایی.**  
 زهرا اصائلو. - تهران: مهر سبحان، ماهان. - ۱۷۸ ص.  
 - رحلی (شومیز). - ۶۵۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۱۶۴-۴۵۰-۷
- ۱۰۳- روش های افزایش عزت نفس در کودکان و نوجوانان.**  
 اسماعیل بیابانگرد. - تهران: انجمن اولیاء و مربیان. - ۱۴۴ ص. - رقی (شومیز). - ۲۶۰۰۰ ریال. - چاپ دهم / ۳۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۵۱-۰۲۳-۶
- ۱۰۴- زندگی نزیستهات را زندگی کن.**  
 رابرت الکس جانسون؛ مترجم: سیمین موحد؛ ویراستار: فاطمه جهانیان؛ کیانوش کمانگر. - تهران: بنیاد فرهنگ زندگی (وابسته به موسسه بنیاد فرهنگی زندگی بالنده). - ۲۵۴ ص. - رقی (شومیز). - ۸۰۰۰۰ ریال. - چاپ
- اول / ۱۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۶۳-۳۳۸-۷
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۱۲۰-۵۹-۸
- ۱۰۵- شخصیت سالم: هفت سوال کلیدی در روان شناسی سلامت و بالیدگی.**  
 محمدرضا سرکلزایی. - تهران: نشر قطره. - ۸۰ ص.  
 رقی (شومیز). - ۲۵۰۰۰ ریال. - چاپ چهارم / ۷۷۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۴۱-۷۷۵-۸
- ۱۰۶- شخصیت شما چه رنگی است؟.**  
 کارول رتبرگر؛ مترجم: مهرداد فیروزبخت، عاطفه هوشان. - تهران: ارسباران. - ۱۲۸ ص. - رقی (شومیز). - ۲۵۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۸۹-۸۲-۳
- ۱۰۷- شناخت بهتر از خود، ارتباط بهتر با دیگران.**  
 گردآورنده: میترا جراحی؛ مترجم: رویا بشنام. - تهران: فیروزه. - ۲۲۶ ص. - رقی (شومیز). - ۵۹۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۱۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۵۴۲-۵۰-۱
- ۱۰۸- شناسایی اشخاص در دیدارهای اول.**  
 ابراهیم واحد، لادن مطلی پور. - تهران: اشکان. - ۲۵۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۵۵۰۰۰ ریال. - چاپ هشتم / ۳۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۱۶-۰۰۶-۳
- ۱۰۹- ۱۱۰ نکته از دنیای کودک.**  
 بهاتمام: محمدرضا قربان زاده. - قم: لینا. - ۱۴۴ ص.  
 - رقی (شومیز). - ۳۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۵۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۳۲۸-۵۱-۵
- ۱۱۰- ۱۰۱ دروغی که مردان می گویند.**  
 دوری هولاندز؛ مترجم: طیبه رفیعی. - قم: جاف. - ۲۴۰ ص. - رقی (شومیز). - ۳۸۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۵۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۵۶۹-۳۸-۴
- ۱۱۱- قدرت.**  
 راندا برن؛ مترجم: محمدمصطفی صفریور؛ ویراستار: خجسته شجاعی. - تهران: سروش گستر. - ۱۷۴ ص.  
 رقی (شومیز). - ۲۵۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۲۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۲۰۶۲-۹-۲
- ۱۱۲- قدرت عشق.**  
 روندا برن؛ مترجم: آریتا عظیمی؛ ویراستار: محمدرضا طیبی زاده، رسول عظیمی. - تهران: عطائی. - ۲۷۲ ص.  
 جیبی (کالینگور). - ۹۵۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۱۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۱۳-۶۹۵-۶
- ۱۱۳- کارکردهای ذهنی در جوامع عقب مانده.**  
 لوسین لوی برول؛ مترجم: یدالله موقن. - تهران: هرمس. - ۵۴۲ ص. - رقی (کالینگور). - ۱۴۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۶۳-۳۳۸-۷
- ۱۱۴- کردار زنانه تفکر مردانه.**  
 استیو هاروی؛ مترجم: منا خزانه داری. - مشهد: جهان سترگ. - ۱۸۶ ص. - رقی (شومیز). - ۲۵۰۰۰ ریال. - چاپ سوم / ۵۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۱۰۲-۸۸-۸
- ۱۱۵- کشف قدرت درون.**  
 برابیان تریسی، کن بلانچارد، استفان کلاوی، جیم بندروسکی؛ مترجم: غزاله کاظمی نژاد. - تهران: آدینه. - ۴۱۴ ص. - رقی (شومیز). - ۷۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۵۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۱۳-۶۰-۴
- ۱۱۶- کلیدهای تربیتی کودکان: بررسی تکنیک های موثر در رشد اجتماعی، جسمانی، عاطفی، عقلانی.**  
 بهزاد شیخی پور؛ ویراستار: آریتا شیخی پورمطلق. - تهران: سروش گستر. - ۴۰۰ ص. - رقی (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ سوم / ۳۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۲۰۶۲-۸-۵
- ۱۱۷- کمرویی، خجالت، ترسویی، اضطراب و ترس از مدرسه، جسارت، ابراز وجود، ترس از سخنرانی، اضطراب اجتماعی، مهارت های اجتماعی در کودکان، نوجوانان و بالغین.**  
 سیداصغر ساداتیان. - تهران: ما و شما. - ۲۵۶ ص. - رقی (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ ششم / ۳۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۸۷۵-۵۹-۱
- ۱۱۸- کنترل خشم و پرخاشگری در کودکان (به فرزندانتان کمک کنید تا بتوانند خشم شان را کنترل کنند).**  
 تونی برازنتون؛ مترجم: اکرم شکرزاده. - قزوین: شهریار، خردآذین، آریاز. - ۱۸۲ ص. - رقی (شومیز). - ۳۵۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۲۵۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۹۴۸-۳۶-۹
- ۱۱۹- کنترل خشم و پرخاشگری در کودکان (به فرزندانتان کمک کنید تا بتوانند خشم شان را کنترل کنند).**  
 تونی برازنتون؛ مترجم: اکرم شکرزاده. - قزوین: شهریار، خردآذین، آریاز. - ۱۸۲ ص. - رقی (شومیز). - ۳۵۰۰۰ ریال. - چاپ سوم / ۲۵۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۹۴۸-۳۶-۹
- ۱۲۰- مبانی روان شناختی تحکیم خانواده در غربت.**  
 غلامعلی افروز. - تهران: دانشگاه تهران، موسسه انتشارات و چاپ. - ۱۷۰ ص. - وزیری (شومیز). - ۳۵۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۲۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۰۳۰۶۰۴۶-۰
- ۱۲۱- مثل بعضی دخترها نباشید.**  
 تراویس استورک؛ مترجم: فاطمه ساری زاد. - قم: جاف، لینا. - ۲۴۰ ص. - رقی (شومیز). - ۳۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۳۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۵۶۹-۴۸-۳

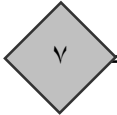


- ۱۲۲- مهای تهیای زندگی (برای کودکان): گوشه گیری، انزوا، تنهایی، انتخاب دوست و همبازی، ...  
سیداصغر ساداتیان - تهران: ما و شما - ۱۳۶ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۳۵۰۰۰ ریال - چاپ دوم / ۵۰۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۸۷۵-۶۹-۰
- ۱۲۳- مهای تهیای زندگی (برای نوجوانان، جوانان و بزرگسالان): اعتمادبه نفس، مهای تهیای اجتماعی ...  
سیداصغر ساداتیان - تهران: ما و شما - ۱۶۸ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۴۵۰۰۰ ریال - چاپ دوم / ۵۰۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۸۷۵-۷۰-۶
- ۱۲۴- همه می تونن زرنگ باشن: تمرینات ویژه برای پرورش استعدادهای کودکان.  
نگرس تبریزی: زیر نظر: مصطفی تبریزی - تهران: فراوان - ۲۲۲ ص. -  
وزیری (شومیز) - ۵۰۰۰۰ ریال - چاپ نهم / ۳۰۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۱۳۵-۸۹-۵
- روانشناسی عملی  
۱۵۸
- ۱۲۵- آرامش به هر قیمتی: راه درمان بیماری راضی کردن.  
دیواری پور: مترجم: فرناز فرود - تهران: همایون آثار، آسمان خیال - ۱۴۴ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۳۵۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۳۰۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۱۹۵۹-۶-۱
- ۱۲۶- احساس بهتر: ۱۰۰ راه برای احساس بهتر در هر روز.  
نشان آنگولیان: مترجم: قاسم آزادی احمدآبادی - تهران: انسان برتر - ۱۳۰ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۲۵۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۵۰۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۴۸۸-۱۲-۷
- موضوع کتاب حاضر، مجموعه درس و نکته‌هایی درباره روش‌های صحیح زندگی و راه‌های دستیابی به احساس خوب در زندگی است. دستورالعمل‌های ساده این نوشتار، به صورت کاربردی، به خواننده کمک می‌کند تا در جهت بهبود وضعیت جسمی و روحی خود گام بردارد. این راهکارها شامل تقویت عادت‌های غذایی، تنظیم برنامه رفت و آمد به محل کار یا تحصیل، تنظیم ساعاتی از روز برای ورزش، روش‌های صحیح ارتباط با دیگران و مدیریت دوستی‌ها، مدیریت رفتارها در محیط اجتماعی و محل کار و روش‌های حذف ناراحتی‌ها و موقعیت‌های استرس‌زا است. این کتاب با هدف آشنایی با روش‌های کاربردی برای خودسازی و زندگی بهتر تدوین شده است.
- ۱۲۷- از اسارت ناامیدی و بدبینی رها شوید.  
دیوید پ. شلوس: مترجم: پویا پورمناف - تهران: جادوی قلم، کانیا - ۱۶۴ ص. -  
رقعی (شومیز) -
- لوئیزال هی: مترجم: مینا اعظامی؛ ویراستار: علی ابوطالبی - تهران: درس - ۳۵۲ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۷۵۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۱۷۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۷۵۹-۷۰-۹
- ۱۲۸- اسرار ذهن سعادت مند: چگونه نیروی اندیشه‌ی خود را فعال کنیم.  
رندی گیج: مترجم: پریسا پاکزاد، سعید گل‌محمدی؛ مقدمه: حسین پورآقاسی - تهران: امید فرزندان - ۸۰ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۴۲۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۵۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۷۳۷-۰۱-۱
- ۱۲۹- اسرار ذهن سعادت مند: چگونه نیروی اندیشه‌ی خود را فعال کنیم.  
رندی گیج: مترجم: پریسا پاکزاد، سعید گل‌محمدی؛ مقدمه: حسین پورآقاسی - تهران: امید فرزندان - ۸۰ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۲۷۰۰۰ ریال - چاپ دوم / ۵۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۷۳۷-۰۱-۱
- ۱۳۰- اسرار ذهن سعادت مند: چگونه نیروی اندیشه‌ی خود را فعال کنیم.  
رندی گیج: مترجم: پریسا پاکزاد، سعید گل‌محمدی؛ مقدمه: حسین پورآقاسی - تهران: امید فرزندان - ۸۰ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۲۷۰۰۰ ریال - چاپ سوم / ۵۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۷۳۷-۰۱-۱
- ۱۳۱- اسرار ذهن سعادت مند: چگونه نیروی اندیشه‌ی خود را فعال کنیم.  
رندی گیج: مترجم: پریسا پاکزاد، سعید گل‌محمدی؛ مقدمه: حسین پورآقاسی - تهران: امید فرزندان - ۸۰ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۲۷۰۰۰ ریال - چاپ پنجم / ۵۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۷۳۷-۰۱-۱
- ۱۳۲- اسرار ذهن سعادت مند: چگونه نیروی اندیشه‌ی خود را فعال کنیم.  
رندی گیج: مترجم: پریسا پاکزاد، سعید گل‌محمدی؛ مقدمه: حسین پورآقاسی - تهران: امید فرزندان - ۸۰ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۲۷۰۰۰ ریال - چاپ ششم / ۵۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۷۳۷-۰۱-۱
- ۱۳۳- اسرار ذهن سعادت مند: چگونه نیروی اندیشه‌ی خود را فعال کنیم.  
رندی گیج: مترجم: پریسا پاکزاد، سعید گل‌محمدی؛ مقدمه: حسین پورآقاسی - تهران: امید فرزندان - ۸۰ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۲۷۰۰۰ ریال - چاپ ششم / ۵۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۷۳۷-۰۱-۱
- ۱۳۴- اعتماد به نفس: روند شکل‌گیری در فرزندان.  
میرمحمولوی مجدتیپوری - تهران: نشر قطره - ۹۶ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۲۵۰۰۰ ریال - چاپ پنجم / ۵۵۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۴۱-۷۱۷-۸
- ۱۳۵- اعجاز زندگی: شرح لحظات اعجازانگیز و حکایاتی بی‌نظیر از مردمان سراسر گیتی.  
حسنعلی میرزاییگی، آرزو دین‌پرست - تهران: آواستن - ۹۶ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۳۰۰۰۰ ریال - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۶۷۳-۴۶-۹
- ۱۴۵- چرا زنان خسته و ناراحت به نظر می‌رسند؟  
کارن نیل: مترجم: آزاده سخایی منش - قم: چاه، الینا - ۸۰ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۱۳۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۳۰۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۵۶۹-۲۱-۶
- ۱۴۶- چرا مردان دروغ می‌گویند و زنان گریه می‌کنند (نسخه‌ای برای زندگی مشترک).  
باربارا پیچ، آلن پیچ: مترجم: ناهید رشید نسیرین گلدار؛ ویراستار: بهاره فیروزه - تهران: نشر آسیم - ۲۴۴ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۸۰۰۰۰ ریال - چاپ هشتم / ۱۶۵۰ نسخه.  
شابک: ۹۶۴-۸۳۵۱-۷۱-۶
- ۱۴۷- چرا مردها دروغ می‌گویند و زنها گریه می‌کنند.  
آلن پیچ: مترجم: مهدی قراچه‌دانی؛ ویراستار: شهلا ارزنگ - تهران: نشر البزر - ۲۷۴ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۶۲۰۰۰ ریال - چاپ پنجم / ۱۵۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۶۴-۳۴۲-۲۹۶-۸
- ۱۴۸- چکیده‌ی مباحث اساسی نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی: ویژه داوطلبان کنکور کارشناسی ارشد.  
گردآورنده: احمد تیری، مریم لطفی - مشهد: سخن گستر - ۲۸۰ ص. -  
رحلی (شومیز) - ۱۱۰۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۳۴۷-۰۴۹-۲
- ۱۴۹- چگونه با مشکلات مقابله کنیم؟ ... راهبردهای مقابله‌ای و کاربرد آنها.  
رقیه عیدی خلیسی - تهران: سلوی - ۴۶ ص. -  
خشکی (شومیز) - ۵۵۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۵۰۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۲۵۵۶-۴-۱
- ۱۵۰- چهار اثر از نابلتون هیل.  
نابلتون هیل: مترجم: یلدا بلارک - تهران: آدین نگار - ۱۷۶ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۴۰۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۱۹۸۶-۲-۷
- ۱۵۱- حفظ انگیزه، تحقق رویاها (شش گام تا موفقیت).  
کلی هولمز: مترجم: سرور سیف‌مقدم؛ ویراستار: مرجان توکلی - تهران: دانژه - ۱۶۰ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۴۰۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۱۱۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۰۳-۸
- ۱۵۲- حکایت دولت و فرزاندگی.  
مارک فیشر: مترجم: گیتی خوشدل - تهران: نشر قطره - ۱۲۰ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۳۰۰۰۰ ریال - چاپ هشتاد و هشتم / ۵۵۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۴۱-۲۳۸-۸
- ۱۳۶- افراد موفق چگونه می‌اندیشند؟  
جان ماکسول: مترجم: مریم صیادشیرازی - تهران: آدینه - ۱۲۴ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۲۵۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۱۵۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۱۳-۶۱-۱
- ۱۳۷- این کتاب را باید بخوانید.  
جک کنفیلد، گی هندریکز: مترجم: امیر بهنام - تهران: نسل نوآندیش - ۱۸۴ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۴۵۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۳۶-۰۹۸-۷
- ۱۳۸- بذرهای بزرگی.  
دنيس وينلي: مترجم: ا. میرصادقی - تهران: شاعره - ۲۴۸ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۲۰۰۰۰ ریال - چاپ سوم / ۱۰۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۶۴-۹۲۴۲۲-۲-۸
- ۱۳۹- بذرهای بزرگی.  
دنيس وينلي: مترجم: ا. میرصادقی؛ ویراستار: فرهاد فیاضی - تهران: شاعره - ۲۴۸ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۲۰۰۰۰ ریال - چاپ چهارم / ۱۰۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۹۲۴۲۲-۲-۴
- ۱۴۰- پرورش ذهن: برنامه‌ی مهارت‌های ذهنی ۲۱ روزه برای خوش درخشیدن.  
هری الدر؛ مترجم: عارفه‌سادات خوش‌نیت؛ ویراستار: ابوالفضل حری - تهران: نشر قطره - ۲۷۴ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۷۰۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۵۵۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۱۹-۴۰۲-۳
- ۱۴۱- پنج دقیقه خوب برای انسان که دوست‌شان داریم: ۱۰۰ نکته برای شکوفایی و بالندگی عشق و احیای روابط عاشقانه.  
جفری برنتلی، وندی میلسنتاین: مترجم: صبا بیژنه؛ ویراستار: ابوالفضل حری - تهران: نشر قطره - ۱۴۴ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۳۵۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۵۵۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۱۹-۴۱۴-۶
- ۱۴۲- تشخیص دروغ در کمتر از پنج دقیقه.  
دیوید جی. لیبرمن: مترجم: رضا ابراهیمی - تهران: کلیا - ۲۴۰ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۵۰۰۰۰ ریال - چاپ اول / ۵۰۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۹۳۸-۵۴-۹
- ۱۴۳- تقویت حافظه کلید موفقیت.  
امیرمحمد محکم - تبریز: هاشمی سودمند - ۴۸ ص. -  
رقعی (شومیز) - چاپ اول / ۶۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۰۱-۳۳-۳
- ۱۴۴- تمرکز معنوی.  
حسنعلی میرزاییگی، آرزو دین‌پرست - تهران: آواستن - ۹۶ ص. -  
رقعی (شومیز) - ۳۰۰۰۰ ریال - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.



## موضوع فلسفه و روانشناسی

- شایک: ۹۷۸-۶۰۰-۳۳۲-۰۷۱-۱
- ۱۷۸- مثبت‌اندیشی، یا، منفی‌نگری؟ (فرهنگ روابط اجتماعی در آموزه‌های اسلامی).**  
میرزا علیزاده؛ ویراستار: هادی بزدی‌ثانی. - مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. - ۱۳۰ ص. - پالتویی (شومیز). - چاپ اول / ۱۵۰۰۰ ریال. - چاپ هشتم / ۲۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۶۷۳-۴۸-۸
- ۱۷۹- مشاوره‌ی آسیب‌زا.**  
صفر آقایی، سیدحمید آتش‌پور. - تهران: قطره. - ۱۳۶ ص. - رقی (شومیز). - ۳۵۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۵۵۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۱۹-۳۴۹-۱
- ۱۸۰- موفقیت.**  
محمد مهدی عباسی آغوی. - تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، پژوهشکده باقرالعلوم. - ۱۲۶ ص. - پالتویی (شومیز). - ۱۹۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۳۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۰۴-۴۲۶-۸
- ۱۸۱- موفقیتی که لایقش هستید: خلاصه هفت کتاب پر قدرت موفقیت.**  
روح‌الله سلیمانی، میثم اصلانی. - تهران: قلم همت. - ۱۵۲ ص. - رقی (شومیز). - ۳۶۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۲۳۳۷-۱-۶
- ۱۸۲- موفقیتی که لایقش هستید: خلاصه هفت کتاب پر قدرت موفقیت.**  
روح‌الله سلیمانی؛ ویراستار: میثم اصلانی. - تهران: قلم همت. - ۱۵۲ ص. - رقی (شومیز). - ۳۶۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۲۳۳۷-۱-۶
- ۱۸۳- مهارت در بازی زندگی.**  
آنتونی رابینز؛ مترجم: وحید ایمن؛ مصحح: زهرا جوادیه‌زاده. - تهران: نسل نواندیش. - ۳۲۰ ص. - رقی (شومیز). - ۷۳۰۰۰ ریال. - چاپ ششم / ۲۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۶۴-۴۱۲-۰۷۴-۴
- ۱۸۴- مهارت‌های مشاوره: رویکردی در حل مشکل مددکاری.**  
جرارد ایگن؛ مترجم: طیبه زندی‌پور، سوسن سیف. - تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت). - ۵۲۶ ص. - وزیر (شومیز). - ۷۳۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۲۵۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۵۹-۸۱۱-۱
- ۱۸۵- نظریه و کاربست مشاوره و روان‌درمانی.**  
جرالد کوری، یحیی سیدمحمدی. - تهران: ارسباران. - ۵۷۶ ص. - وزیر (شومیز). - ۱۱۵۰۰۰ ریال. - چاپ هفتم / ۱۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۸۹-۲۱-۲
- ۱۸۶- نکاتی چند در رابطه با راه‌های کسب اعتماد به نفس.**  
مجتبی شاهرزاده‌بزدی. - مشهد: ضریح آفتاب. - ۶۴ ص. - بیاضی (شومیز). - ۴۰۰۰۰ ریال. - چاپ دهم /
- ۱۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۹۸-۱۱-۶
- ۱۷۲- قوانین زندگی.**  
ریچارد تمپلار؛ مترجم: مهدی قراچه‌داغی. - تهران: ایران‌بان، قطره. - ۲۳۰ ص. - رقی (شومیز). - ۶۵۰۰۰ ریال. - چاپ نهم / ۱۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۹۸-۰۳-۱
- ۱۷۳- قورباغه را قورت بده! بیست و یک روش برای غلبه کردن بر تنبلی و کارایی بیشتر در زمان کمتر.**  
برایان تریسی؛ مترجم: زینب بهاری؛ ویراستار: لیلا طیبی. - تهران: راستین. - ۱۷۶ ص. - بیاضی (شومیز). - ۲۰۰۰۰ ریال. - چاپ نهم / ۱۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۶۴-۸۲۶۶-۱۴-X
- ۱۷۴- قوی سیاه: دوازده گام تا شفای عاطفی و غلبه بر درد طرد با تحلیل حکایت دخترک روی صخره.**  
سوزان اندرسون؛ مترجم: سیمین موحد. - تهران: پیکان. - ۱۱۲ ص. - رقی (شومیز). - ۲۷۵۰۰ ریال. - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۲۸-۷۱۵-۳
- موضوع کتاب حاضر، راهکارهای روان‌شناسی برای غلبه بر احساس طردشدگی و دردهای ناشی از شکست‌های عاطفی است و بر مبنای تحلیل روان‌شناسی از داستان «دخترک روی صخره» تدوین شده است. «حکایت دخترک روی صخره» به عنوان نمادی برای حرمان و دل‌شکستگی‌های بزرگ و کوچک آورده شده است و خواننده از طریق آن با کهنه‌ترین و اصیل‌ترین حس‌های خود تماس پیدا می‌کند. «قوی سیاه» شامل دوازده درس شفای عاطفی برای مقابله با احساس طرد شدگی و گذر از این مرحله زندگی به سوی رشد و کامیابی است. این کتاب با هدف کمک به افراد برای دست‌یابی به پیام شفا و ساختن زندگی بهتر تدوین شده است.
- ۱۷۵- کتاب کوچک بزرگ: رموز اعتماد به نفس در زندگی و کار برای همه.**  
برایان تریسی؛ مترجم: اشرف رحمانی، کورش طارمی. - تهران: راشین. - ۱۲۸ ص. - بیاضی (شومیز). - ۲۰۰۰۰ ریال. - چاپ یازدهم / ۵۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۸۵۱-۰۱-۵
- ۱۷۶- کلید اسرار زندگی.**  
گردآورنده: محسن تیموری. - تهران: آموت. - ۳۰۶ ص. - رقی (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۶۵۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۹۴۱-۱۳-۵
- ۱۷۷- مبانی راهنمایی و مشاوره و نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی.**  
گردآورنده: هاینه عبدالله‌زاده، فرشته قندهاری. - رفسنجان: سنجش و دانش. - ۱۰۴ ص. - رحلی (شومیز). - ۱۰۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه.
- ۱۶۳- سپاسگزاری: قدردانی از نعمت‌های زندگی تان.**  
جک کنفیلد، دی.دی. واتکینز؛ مترجم: ندا شادانظر. - تهران: ایران‌بان، قطره. - ۱۵۶ ص. - جیبی (شومیز). - ۲۳۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۹۸-۷۲-۷
- ۱۶۴- سخت‌نگیرید! باور کنید که مهم نیست: روش‌های ساده برای رفع مشکلات زندگی.**  
ریچارد کارلسون؛ مترجم: مهدی قراچه‌داغی. - تهران: نشرهستان. - ۱۶۰ ص. - رقی (شومیز). - ۲۵۰۰۰ ریال. - چاپ پنجم / ۱۱۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۶۴-۶۶۵-۷۳-۳
- ۱۶۵- سررشته زندگی خود را در دست بگیرید.**  
وین دلیو دایر؛ مترجم: محمدرضا آل‌یاسین. - تهران: هامون. - ۳۶۰ ص. - رقی (شومیز). - ۹۰۰۰۰ ریال. - چاپ دهم / ۳۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۶۴-۶۵۲۸-۱۳-۴
- ۱۶۶- سفر زندگی: نوشته‌هایی کوتاه برای نوجوانان و جوانان.**  
محمدرضا سنگری. - تهران: سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی، انتشارات مدرسه. - ۸۰ ص. - وزیر (شومیز). - ۴۵۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۰۸-۰۴۰۷-۰
- ۱۶۷- شما در هر وضعیت از زندگی می‌توانید شاد باشید مهم نیست که شرایط چگونه باشد (پنج قاعده حفظ زندگی مشترک همراه با شادابی).**  
ریچارد کارلسون؛ مترجم: زهره خوندگاه. - تهران: سپهراندیش. - ۲۰۸ ص. - رقی (شومیز). - ۲۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه.
- ۱۶۸- شما عظیم‌تر از آنی هستید که می‌اندیشید (۱).**  
مسعود لعلی؛ ویراستار: طیبه سرلاک. - تهران: بهارسبز. - ۲۰۸ ص. - رقی (شومیز). - چاپ بیست و هشتم / ۲۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۳۰۱-۱-۹
- ۱۶۹- قانون جذب ساده و روان.**  
سونیا ریکنی؛ مترجم: احسان غیرتی. - تهران: نسل نواندیش. - ۱۳۶ ص. - رقی (شومیز). - ۳۵۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۳۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۲۶-۳۶۴-۳
- ۱۷۰- قدرت نیروی فکر (طریقه بهره‌گیری از نیروی خارق‌العاده خرد).**  
چک‌انساین ادینگتون؛ مترجم: قدیر گلکاریان. - تبریز: نشر آذریاجان. - ۲۳۲ ص. - رقی (شومیز). - ۵۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۶۱۲-۱۵-۸
- ۱۷۱- قوانین ثروت.**  
ریچارد تمپلار؛ مترجم: مهدی قراچه‌داغی؛ ویراستار: نیلوفر تیموریان. - تهران: ایران‌بان، قطره. - ۲۴۰ ص. - رقی (شومیز). - ۶۵۰۰۰ ریال. - چاپ چهارم /
- ۱۵۳- خودیاری: تفسیر ۵۲ ایده طلایی از ساموئل اسمایلز.**  
استیو شیب‌ساید؛ مترجم: مریم تقدیسی. - تهران: ققنوس. - ۱۷۶ ص. - رقی (شومیز). - ۴۵۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۱۱-۹۵۹-۱
- ۱۵۴- دایره عقل.**  
رضا جمالی‌زاده؛ ویراستار: سیاوش طاهری. - داران: نهال فریدن. - ۱۸۰ ص. - رقی (شومیز). - ۳۲۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۱۷۸۳-۹-۱
- ۱۵۵- درباره خودبیاوری = Self-confidence.**  
فریدون طوسی. - تهران: فریدون طوسی. - ۱۳۶ ص. - رقی (شومیز). - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۰۴-۱۴۶۵-۵
- ۱۵۶- دست‌اندازهای زندگی را ساده رد کنیم.**  
یانت‌آ کپهایس. - تهران: فرادید. - ۴۸ ص. - جیبی (شومیز). - ۳۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۶۵۶-۹۳-۳
- ۱۵۷- دنبال رویاهایت باش.**  
یتمن سناتیاجا؛ مترجم: حسین پورآقاسی؛ به‌اهتمام: سعید گل‌محمدی. - تهران: امید فرزنگان. - ۱۷۶ ص. - رقی (شومیز). - ۴۳۰۰۰ ریال. - چاپ ششم / ۱۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۷۳۷-۰۰-۴
- ۱۵۸- راز.**  
راندا برن؛ مترجم: نفیسه معترف؛ ویراستار: حمیده رستمی. - تهران: لیوسا. - ۲۱۶ ص. - رقی (شومیز). - ۷۰۰۰۰ ریال. - چاپ چهل و یکم / ۳۳۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۶۳۴-۹۰-۰
- ۱۵۹- راهنمای برقراری ارتباط موثر با دیگران: عشق ماندگار.**  
مورا مک‌گاورن مور؛ مترجم: سیدمرتضی نظری. - تهران: اندیشه معاصر. - ۱۱۴ ص. - رقی (شومیز). - ۲۲۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۹۹۶-۰۳-۶
- ۱۶۰- راه‌های گوناگون برای زندگی شاد.**  
گیتی حافظی. - تهران: آریا اندیش. - ۱۵۴ ص. - رقی (شومیز). - ۲۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۶۸-۰۴-۱
- ۱۶۱- روابط دختر و پسر قبل از ازدواج.**  
صغری افراسیابی، فاطمه افراسیابی. - قم: لامک. - ۲۰۰ ص. - رقی (شومیز). - ۲۵۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۴۷۸-۰۶-۷
- ۱۶۲- ساکت شو! راه بیفت (SUMO).**  
پل مک‌گی؛ مترجم: محمدرضا شهیدی. - تهران: فرهنگ نور. - ۱۴۴ ص. - رقی (شومیز). - ۴۴۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه.  
شایک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۹۲۹-۰۲-۷



۵۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۲۹-۲۷۹-۸	۱۷۹
۱۸۷- وضعیت آخر. توماس آنتونی هریس؛ مترجم: اسماعیل فصیح. - تهران: فرهنگ نشر نو. - ۲۵۰ ص. - رقی (شومیز). - ۸۰۰۰۰ ریال. - چاپ بیست و هفتم / ۵۵۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۳۴۳-۴۶-۳	۱۹۶- سپاس‌گزاری توانمندی خلاق: شما را یاری می‌کند تا بر طرز فکر منفی خود چیره شوید و قدر نعمت‌های زندگی را بدانید. جی.بی. واسوانی؛ مترجم: فریبا طیب‌نما؛ ویراستار: سارا پورنجانی. - تهران: بهار سبز. - ۱۰۸ ص. - رقی (شومیز). - ۲۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۲۲۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۲۸۴-۲۳-۹
۱۸۸- هنر شناخت مردم: چگونه می‌توان دیگران را سریع ارزیابی کرد و به زبان خودشان با آنان سخن گفت. پل‌دی تیگر، باربارا بارون تیگر؛ مترجم: محمد گذرآبادی. - تهران: هرمس. - ۳۱۲ ص. - وزیر (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۶۳-۵۵۷-۲	۱۹۵- قدرشناسی: چه طور در همه روزهای زندگی شادی بدهید و دریافت کنید. مری جین ریان؛ مترجم: زهره زاهدی. - قم: نشر میم. - ۲۴۰ ص. - جیبی (شومیز). - ۲۸۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۵۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۶۱-۵۲-۲
۱۶۰ منطق ۱۸۰	فلسفه قدیم، قرون وسطی و شرق ۱۸۰
۱۸۹- شرح المطالع. محمدبن محمد قطب‌الدین‌رازی؛ شارح: سیدشرف جرجانی، اسامه ساعدی. - قم: ذوی القربی. - ۴۰۸ ص. - جلد اول. - وزیر (سلفون). - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۱۸-۴۵۷-۳	۱۹۶- تمدن در یونان باستان ۲. نیما کیانی. - تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، معاونت فرهنگی و اجتماعی، دفتر برنامه‌ریزی مطالعات فرهنگی. - ۶۰ ص. - رقی (شومیز). - چاپ اول. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۵۰-۸-۵۰-۶
۱۹۰- شرح المطالع. محمدبن محمد قطب‌الدین‌رازی؛ شارح: سیدشرف جرجانی، اسامه ساعدی. - قم: ذوی القربی. - ۴۵۸ ص. - جلد دوم. - وزیر (سلفون). - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۱۸-۴۵۸-۰	فلسفه شرق ۱۸۱
۱۹۱- فکر کردن. جینی ویلسون، کت مورداک؛ مترجم: حسین دانش‌فر؛ ویراستار: عزت‌السادات حسینی. - تهران: فاطمی. - ۷۲ ص. - رقی (شومیز). - ۲۰۰۰۰ ریال. - چاپ سوم / ۳۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۱۸-۵۲۷-۳	۱۹۷- آرا و اندیشه‌های تربیتی اندیشمندان مسلمان مکتب تربیتی علامه طباطبایی (قدس). سیداحمد رهنمایی. - تهران: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). - ۲۶۸ ص. - وزیر (شومیز). - ۵۲۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۱۱-۶۸۸-۹
۱۶۱ استقراء ۱۶۱	۱۹۸- ابن سینا، نابغه‌ای از شرق. جورج کوچ؛ مترجم: ذبیح‌الله منصور. - تهران: نگارستان کتاب. - ۳۹۲ ص. - وزیر (گالینگور). - ۱۰۰۰۰۰ ریال. - چاپ هشتم / ۱۵۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۱۵۵-۰۳-۷
۱۹۲- الایسن المنطقیه للاستقراء. سیدمحمدباقر صدر. - قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشیعہ الصدر. - ۵۹۲ ص. - وزیر (گالینگور). - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۶۴-۵۸۶-۲۹-۶	۱۹۹- تربیت اخلاقی در اندیشه‌ی شهاب‌الدین یحیی سهروردی. محمود شرفی. - چهرم: مصلی. - ۱۲۸ ص. - رقی (شومیز). - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۷۵-۲۵-۱
۱۷۴ اخلاق اقتصادی، شغلی و حرفه‌ای ۱۷۴	۲۰۰- چکیده کتاب مکتب تفکیک. محمدرضا حکیمی؛ مقدمه: حسین انصاری؛ ویراستار: سمیه ترکشوند. - تهران: دلیل ما. - ۸۴ ص. - پالتویی (شومیز). - ۱۲۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۲۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۹۷-۶۹۹-۶
۱۹۳- اخلاق حرفه‌ای در هوشبری و اتاق عمل: براساس سرفصل مصوب دروس شورای عالی برنامه‌ریزی. عزیز شهرکی‌واحد، مرجان مردانی‌محواله، مریم حیدری. - تهران: جامعه‌نگر، سالمی. - ۲۰۰ ص. - وزیر (شومیز). - ۵۹۰۰۰ ریال. - چاپ سوم / ۲۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۰۱-۰۱۳-۲	۲۰۱- درآمدی بر فلسفه اسلامی. عبدالرسول عبودیت. - قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). - ۳۱۲ ص. - وزیر (شومیز). - ۴۴۰۰۰ ریال. - چاپ هشتم / ۱۵۰۰ نسخه. شابک: ۹۶۴-۶۷۴-۹۶-۰
۲۱۱- معرفت بشری: زیرساخت‌ها. محمد حسین زاده. - قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). - ۲۹۶ ص. - وزیر (شومیز). - ۴۰۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۵۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۱۱-۳۹۱-۸	۲۰۲- ده نکته از معرفت نفس. اصغر طاهرزاده. - اصفهان: لب‌المیزان. - ۶۴ ص. - رقی (شومیز). - ۸۰۰۰۰ ریال. - چاپ هشتم / ۳۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۹۶۷۳۴-۹-۹
سوفسطائیان، سقراط و فلسفه‌های وابسته ۱۸۲	۲۰۳- ده نکته از معرفت نفس. اصغر طاهرزاده. - اصفهان: لب‌المیزان. - ۶۴ ص. - رقی (شومیز). - ۸۰۰۰۰ ریال. - چاپ نهم / ۳۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۹۶۷۳۴-۹-۹
۲۱۲- سقراط. جلال درخشه. - تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، معاونت فرهنگی و اجتماعی، دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی. - ۲۴ ص. - رقی (شومیز). - چاپ اول. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۵۰-۸-۴۲-۱	۲۰۴- سرالفوتوح: ناظر بر پرواز روح به ضمیمه فقهای حکیم. سیدمحمدحسین حسینی‌تهرانی. - مشهد: علامه طباطبایی. - ۲۷۲ ص. - رقی (شومیز). - چاپ اول / ۳۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۸۸-۲۵-۴
فلسفه افلاطون و افلاطونیان ۱۸۴	۲۰۵- شرح فصول نصیریہ. محمدبن احمد خواجه‌گی شیرازی؛ محقق: خدیجه مقدس‌زاده. - تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی. - ۳۳۲ ص. - وزیر (گالینگور). - ۱۰۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۲۰-۰۶۷-۹
۲۱۳- یک فتنان قهوه با افلاطون. دونالد آر مور؛ مترجم: سهیلا فرزاد؛ مقدمه: رابرتام. پرسی. - زرشک: سهام. - ۱۷۰ ص. - جیبی (شومیز). - ۳۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۴۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۱۷-۲۵-۱	۲۰۶- شریعت در آینه معرفت. عبدالله جوادی‌آملی؛ ویراستار: حمید پارسائیان. - قم: مرکز نشر اسرا. - ۴۶۴ ص. - وزیر (شومیز). - ۶۵۰۰۰ ریال. - چاپ ششم / ۱۵۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۹۸۴-۳۳-۳
فلسفه غرب در قرون وسطی ۱۸۹	۲۰۷- الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی؛ محقق: جلال‌الدین آشتیانی. - قم: بوستان کتاب. - ۹۱۶ ص. - وزیر (سلفون). - ۱۷۰۰۰۰ ریال. - چاپ ششم / ۷۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۰۹-۹۷۰-۶
۲۱۴- ویلیام او آکام. روث‌ال ساو؛ مترجم: خشایار دیهیمی. - تهران: کوچک. - ۸۴ ص. - پالتویی (شومیز). - ۲۵۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۵۸۹-۰۷-۱	۲۰۸- علم‌النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی: ویژه گروه علوم انسانی: شامل شرح درس، نکته، مثال‌های حل‌شده، نکات کلیدی، تست‌های طبقه‌بندی شده، .... سیداحمد هاشمیان؛ ویراستار: سیدمحمد غروی. - تهران: دانشگاه پیام نور. - ۲۷۴ ص. - وزیر (شومیز). - ۲۷۰۰۰ ریال. - چاپ هشتم / ۴۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۸۷-۲۷۴-۸
فلسفه معاصر غرب ۱۹۰	۲۰۹- فلسفه مشاء: با تکیه بر اهم آراء ابن‌سینا. محمد ذبیحی. - تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت). - ۲۴۶ ص. - وزیر (شومیز). - ۳۵۰۰۰ ریال. - چاپ هفتم / ۵۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۵۹-۱۶۹-۳
۲۱۵- آوگوستینوس. رابرت‌اوستین مارکوس. - تهران: کوچک. - ۸۸ ص. - پالتویی (شومیز). - ۲۵۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۵۸۹-۰۵-۷	۲۱۰- مبانی اندیشه اسلامی: درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت‌دینی. محمد حسین‌زاده. - قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). - ۲۱۶ ص. - جلد اول. - وزیر (شومیز). - ۳۱۰۰۰ ریال. - چاپ چهارم / ۱۵۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۱۱-۳۷۵-۸
۲۱۶- فلسفه در قرن بیستم به ضمیمه سه نوشته از: رورتی، گادامر و هیدگر. ژان لاکوست؛ مترجم: رضا داوری‌اردکانی. - تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت). - ۲۴۶ ص. - وزیر (شومیز). - ۳۵۰۰۰ ریال. - چاپ هفتم / ۵۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۵۹-۱۶۹-۳	۲۱۱- فلسفه غرب (مجموعه مقالات). کریم مجتهدی. - تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر. - ۳۸۶ ص. - وزیر (شومیز). - ۶۷۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۵۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۰۰۰-۷۷۲-۳
۲۱۷- فلسفه بریتانیا ۱۹۲	۲۱۸- تاریخ تحلیلی فلسفه غرب: فرانسیس بیکن. مری هسی؛ مترجم: خشایار دیهیمی؛ ویراستار: رضا

دهقان - تهران: کوچک. - ۶۲ ص. - پالتویی (شومیز).  
- ۲۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۵۸۹-۰۸-۸

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۳۱-۴۹-۵

#### فلسفه مک‌اینتایر.

۱۹۴

#### ۲۲۸-Deleuze and philosophy: the difference engineer.

Keith Ansell Pearson. - تهران: تمدن پارس. -  
۲۹۲ ص. - وزیری (شومیز). - ۷۰۰۰۰ ریال. - چاپ  
اول / ۱۰۰۰ نسخه.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۱۵-۱۴۲۶۹-۵

#### فلسفه دیگر مناطق جهان

۱۹۹

#### ۲۲۹-Interpreting spinoza: Critical essays.

Charlie Huenemann. - تهران: تمدن پارس.  
۲۱۲ ص. - وزیری (شومیز). - ۵۰۰۰۰ ریال. - چاپ  
اول / ۱۰۰۰ نسخه.

هابس - تهران: کوچک. - ۶۲ ص. - پالتویی (شومیز).  
- ۲۰۰۰ ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.  
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۵۸۹-۰۸-۸

#### ۲۱۹- فلسفه مک‌اینتایر.

راسل وینستین: مترجم: کاوه بهبهانی. - تهران: نی. -  
۲۰۸ ص. - رقی (شومیز). - ۵۶۰۰۰ ریال. - چاپ اول  
/ ۱۰۰۰ نسخه.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۱۸۵-۲۲۶-۱

#### ۲۲۰- هر کجا که دلیل ما را برد: از اصل "خدا نیست" تا "خدا هست".

آنتونی فلو: مترجم: سیدحسن حسینی؛ ویراستار: مرضیه  
کاووسی حسینی. - تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و  
مطالعات فرهنگی. - ۲۳۶ ص. - رقی (شومیز). -  
۴۰۰۰۰ ریال. - چاپ اول / ۱۰۰۰ نسخه.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۲۶-۵۲۱-۱

#### فلسفه آلمان و اتریش

۱۹۳

#### ۲۲۱- افکار هگل.

کریم مجتهدی؛ ویراستار: لیلیا صمدی، سحر دریاب. -  
تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. -  
۵۰۸ ص. - وزیری (گالینگور). - ۱۳۵۰۰۰ ریال. - چاپ  
اول / ۱۰۰۰ نسخه.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۲۶-۴۶۳-۴

#### ۲۲۲- این است انسان: چگونه آن می‌شویم که هستیم.

فریدریش ویلهلم نیچه؛ مترجم: سیدسعید فیروزآبادی. -  
تهران: جامی. - ۱۹۲ ص. - رقی (شومیز). - ۵۰۰۰۰  
ریال. - چاپ پنجم / ۱۵۰۰ نسخه.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۴۶۸-۹۲-۳

#### ۲۲۳- زندگینامه فلسفی من.

کارل یاسپرس؛ مترجم: عزت‌الله فولادوند. - تهران:  
هرمس. - ۲۲۴ ص. - رقی (شومیز). - ۶۰۰۰۰ ریال.  
- چاپ سوم / ۱۰۰۰ نسخه.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۱۰۰-۲۴-۳

#### ۲۲۴- گفتارهای کوتاه فریدریش نیچه (متن دو زبانه).

گردآورنده: مجید محمدی. - تهران: راستین. - ۱۲۸  
ص. - بیاضی (شومیز). - ۲۰۰۰۰ ریال. - چاپ ششم /  
۱۵۰۰ نسخه.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۶۶-۲۶-۹

#### ۲۲۵- نظریه معرفت در فلسفه کانت.

یوستوس هارتسناک؛ مترجم: غلامعلی حدادعادل. -  
تهران: هرمس. - ۱۹۸ ص. - رقی (شومیز). - ۴۸۰۰۰  
ریال. - چاپ دوم / ۱۰۰۰ نسخه.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۶۳-۵۵۵-۸

#### ۲۲۶- نیچه و فلسفه.

ژیل دلوز؛ مترجم: عادل مشایخی. - تهران: نی. - ۳۸۴  
ص. - رقی (شومیز). - ۸۶۰۰۰ ریال. - چاپ اول /  
۱۰۰۰ نسخه.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۱۸۵-۲۴۳-۸

#### ۲۲۷- نیچه و من.