

پدیدارشناسی هگل ابعاد و تأثیر آن در آموزش و پرورش

علی فلاح رفیع

چکیده

در بین فیلسوفان باختر زمین هگل از معدود کسانی است که به موضوعاتی کاملاً بکر و نوظهور پرداخت و پیشگام در طرح برخی مباحث جنجال برانگیز در حوزه تفکر فلسفی شد. طرح بحث پدیدارشناسی روح از زمره این مباحث بود. فهم دقیق فلسفه هگل بدون فهم پدیدارشناسی روح میسر نخواهد بود. گویی با پدیدارشناسی روح، فصل نویینی در تاریخ فلسفه غرب آغاز گردیده و شناسایی از حد تنگ نظری کانتی گذر نموده، قلمرو دیگری را فراروی انسان می‌گشاید.

پدیدارشناسی روح در دو حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ابعاد گوناگون اجتماعی، فردی، اخلاقی، تاریخی، آموزشی، تربیتی و حتی عرفانی دارد که هر یک از این ابعاد قابل تأمل و درنگ عقلانی است. در این مقاله ضمن اشاره به جایگاه پدیدارشناسی روح در کل نظام فلسفی هگل، سیر تکاملی روح از حوزه یقین حسی، ادراک، فاهمه، خودآگاهی تا عقل مورد بررسی قرار گرفته، آنگاه با تأمل بر بحث پرجاذبه «خواجه» و «بنده» به نقش تربیتی و آموزشی پدیدارشناسی روح پرداخته شده است. از همین سکوی معرفتی است که هگل به تفسیر فلسفی ادیان الهی همچون یهودیت و مسیحیت پرداخته و روح نامتناهی را با روح متناهی در سیر تکاملی بر یک جایگاه می‌بیند و آنگاه با تصور روح مطلق تلاش می‌کند تا به انگاره خود، نظام فلسفی خویش را بر کرسی اثبات بنشاند.

کلید واژه‌ها

ادراک، ابدژه، پدیدارشناسی روح، خودآگاهی، فاهمه، عقل و روح مطلق، یقین حسی، هگل.

جایگاه پدیدار‌شناسی هگل در فلسفه او

هگل فیلسوفی است که حیات واقعی فلسفه را با مقوله «زمانیت»^۱ پیوند می‌دهد و اساساً جهان از دیدگاه او چیزی جز شکوفایی و انبساط روح مطلق نیست. بنابراین، می‌توان گفت: تصور سیرورت، که در یونان باستان نزد فیلسوفانی همچون هراکلیتوس تصوری اساسی بود، به نظر هگل نخستین تصور واقعی است که پس از دو تصور مفهومی کاملاً توخالی وجود و عدم شکل می‌گیرد.

اگر چنین است پس می‌توان گفت: فهم درست فلسفه هگل نیز جز از طریق توجه به سیر تحوّل‌ی فکر او ممکن نیست. این توجه به سیرورت در هگل تا بدانجا اهمیت یافته که نوشته‌های او نیز ارتباط تنگاتنگی با مراحل گوناگون زندگی وی پیدا کرده‌اند. و چون پدیدار‌شناسی روح نیز خود با مفهوم زمانیت و سیرورت رابطه‌ای بسیار نزدیک داشته و اساساً بدون آن قابل فهم نیست، می‌توان گفت: فهم آن بر فهم کل فلسفه هگل تقدّم می‌یابد و گره از نقطه‌های به ظاهر کور فلسفه او می‌گشاید. بنابراین، اغراق نخواهد بود اگر بگوییم فهم روح فلسفه هگل جز با فهم پدیدار‌شناسی میسر نیست.

در عین حال، پدیدار‌شناسی در بین آثار دیگر هگل همچون منطق و دائرةالمعارف علوم فلسفی از شهرت کمتری برخوردار بوده است. این در حالی است که حتی فهم منطق هگل بدون درک صحیح و درست از پدیدار‌شناسی او ممکن نیست و منطق او بدون پدیدار‌شناسی ناتمام و ناقص است و اساساً پدیدار‌شناسی پایه و اساس منطق او محسوب می‌شود.

اگر فهم فلسفه هگل بدون فهم منطق او ممکن نیست، فهم منطق او نیز بدون فهم پدیدار‌شناسی او میسر نمی‌باشد. بنابراین، فهم فلسفه هگل بستگی به فهم پدیدار‌شناسی او دارد. پس راه فلسفه از پدیدار‌شناسی او می‌گذرد. البته این بدان معنا نیست که پدیدار‌شناسی روح، مقدمه منطق اوست، بلکه خود مرحله‌ای از تکوّن و تحقق آن می‌باشد. پس باید گفت:

نظام فلسفی هگل از یک انسجام و پیوستگی در مراحل و مقولات - که ویژگی یک نظام فلسفی مطلوب است - برخوردار می‌باشد.

پدیدارشناسی از جهت دیگری نیز - که در این نوشتار بیشتر بدان پرداخته خواهد شد - اهمیت می‌یابد: بعد آموزش و تعلیم و تربیتی آن؛ چرا که پدیدارشناسی روح نزد هگل نشانگر مراحل آگاهی و درجات ارتقایی شعور می‌باشد و از این رو، می‌تواند برای عموم و بخصوص کسانی که دغدغه تعلیم و تربیت دارند محل تأمل و تعمق باشد.

در پدیدارشناسی روح، هگل تصویری از دوره روشن اندیشی ترسیم می‌کند که از آنچه معمولاً در مجادلات قلمی او می‌بینیم غنی‌تر و عمیق‌تر است. در واقع، گرایش اساسی و عمده فلسفه روشن اندیشی بر آن نیست که زندگی را مشاهده کند و تصویری از آن بر حسب اندیشه و متأمل به دست دهد. این فلسفه به خود انگیزگی اصیل اندیشه اعتقاد دارد و نقش اندیشه را به صرف تصویر زندگی محدود نمی‌کند، بلکه قدرت و وظیفه شکل دادن به زندگی نیز برای آن قایل می‌شود.^۲

پدیدارشناسی، همگام با سه مرحله اصلی آگاهی (ایده منطقی یا مفهوم، طبیعت و روح)، سه بخش اصلی (منطق، فلسفه طبیعت و فلسفه روح) دارد. نخستین این مرحله‌ها آگاهی از عین‌ها (اُبژه‌ها) است همچون چیزهای محسوسی که در برابر ذهن (سوزه) قرار می‌گیرند. و به این مرحله است که هگل نام «آگاهی»^۳ می‌دهد. مرحله دوم «خودآگاهی»^۴ است و در این مرحله، او سخنان بسیاری در باب آگاهی اجتماعی دارد. مرحله سوم «عقل»^۵ است که همچون همنهاد یا یگانگی مرحله‌های پیشین باز نموده می‌شود. به سخن دیگر، عقل همنهادی است از عینیت و ذهنیت.^۶

او خواهان نشان دادن آن است که ادعای اینکه «یقین حسی» عالی‌ترین صورت دانش است، ادعایی است بی پایه.^۷ هگل خودآگاهی را از مرحله «شوق» آغاز می‌کند. (در این مرحله) خود همچنان با اشیای خارجی سروکار دارد. اما ویژگی نگره «شوق» آن است که

خود اشیا را دست‌نشانده خویش می‌کند و می‌کوشد آن‌ها را ایزاری برای خرسندی خود سازد و به خدمت خود درآورد، اما هنگامی که «خود» با «خود دیگر» روبه‌رو می‌شود این نگره درهم شکسته می‌شود؛ زیرا هگل بر آن است که حضور دیگری برای خود آگاهی شرط اساسی است. خود آگاهی پرورده تنها هنگامی پدیدار خواهد شد که خود، «خود بود»^۸ را در خود و دیگران بشناسد و بنابراین، باید صورت یک آگاهی به راستی اجتماعی یا «ما آگاهی»^۹ به خود بگیرد.

پدیدارشناسی و منطق نزد هگل

منطق هگل یک تفاوت اساسی با منطق‌های معمول همچون منطق ارسطویی دارد: منطق هگل ذهنی، ریاضی و صوری نیست، بلکه کاملاً محتوایی و وجودی است. بر همین مبنا، وی نه تنها همچون منطق‌های معمول، بحث از هستی و «وجود» را کنار نمی‌گذارد، بلکه منطق وی عین وجود است؛ از وجود آغاز می‌کند، از متن وجود می‌گذرد و در نهایت، به «وجود مطلق»، که در اصطلاح او «مثال مطلق» است، ختم می‌شود. حتی به گفته استیس: «هگل چنین می‌گوید که محتوای مثال مطلق، همان دستگاه منطق است که اینک به فرجامش رسیده‌ایم.»^{۱۰} روش دیالکتیکی او نیز صورت بیگانه‌ای نیست که از خارج بر ماده‌ای منفعل و تفاوت‌ناپذیر تحمیل شود، آن‌گونه که روش منطق صوری بر موضوعات خود تحمیل می‌شود، بلکه این روش چیزی جز محتوای خود، که وجود باشد، نیست.

او به اینکه در منطق‌های متداول، تصور و تصدیق و استدلال در عرض هم قرار می‌گیرند و متباین از یکدیگر لحاظ می‌شوند و به ارتباط درونی آن‌ها توجه نمی‌شود و به اینکه در این منطق‌ها محتوا فراموش می‌گردد، معترض است. هر چند هگل این جنبه از منطق صوری، یعنی علم فکر محض بودن را می‌پذیرد، اما فکر محض نزد هگل با بازگشت به یونان، قابل فهم است که «تئوریا»^{۱۱} به معنای نگاه از درون یا عقل به جهان بود.

ارتباط وثیق منطق و پدیدارشناسی هگل در این نقطه مهم نهفته است که همان‌سان که منطق هگل و روش دیالکتیک وی به گفته استیسی محتوای مثال مطلق را آشکار می‌کند و کار اصلی هگل گذر به شناخت مطلق از طریق شناخت عادی است و بلکه به نظر او شناخت مطلق در بطن همان شعور ابتدایی نهفته است، پدیدارشناسی چیزی جز مطالعه این سیر و تحولات آن از ابتدا تا انتها نیست. به نظر وی، مطلق در همین شناخت پدیدارها به تدریج متجلی می‌گردد.

فرق هگل با فیلسوفان دیگر در قلمرو پدیدارشناسی

هگل بر مبنای شناخت با واسطه یا وساطت، شالوده فلسفه‌ای را ریخته که مانند فلسفه کانت مبتنی بر تفکیک و تجزیه نیست. وی برای تأسیس آن فلسفه، هم اقوال ناشی از انتزاع افلاطون و کانت را رد کرده و هم آنچه را می‌توان «انتزاع‌های ادراک بی‌واسطه» نامید. انتزاع‌های ادراک بی‌واسطه همان «اینجا» و «اکنون» و «من» است. فیلسوفان تجربی مذهب تصور می‌کنند این الفاظ دلالت بر اموری دقیق و صریح و انضمامی دارند، و حال آنکه هگل در ابتدای پدیدارشناسی روح می‌گوید: این تصورات، انتزاعی‌ترین تصورات هستند؛ چون ما در هر جا که باشیم در اینجا هستیم، و در هر ساعتی که بگوییم «اکنون»، در اکنون هستیم، این الفاظ یا تصورات ما به مثابه برجسب‌هایی هستند که بر اشیای گوناگون می‌نهم و به زعم خود، با این الفاظ واقعی را بیان کرده‌ایم، و حال آنکه در واقع، چیزی نگفته‌ایم.^{۱۲}

هگل بر خلاف کانت، که قلمرو «نومن» را از شناخت مبرا می‌کند، چنین نمی‌پندارد. اتفاقاً او با پدیدارشناسی می‌خواهد پا به قلمرو «نومن» (ذات) بگذارد. همچنین پدیدارشناسی او با پدیدارشناسی هوسرل نیز متفاوت است؛ چرا که هوسرل حرکت تاریخی را کنار می‌گذارد، در حالی که هگل توجه کامل به این حرکت دارد.

تفاوت وی با دکارت نیز آنجاست که هگل جایگاهی برای شک قابل نیست و آن را نقطه شروع شناخت نمی‌انگارد. همچنین شک نزد هگل بر خلاف دکارت، دستوری و دفعی نیست، بلکه شک از دل یقین پدیدار می‌شود و آن را در جهت متقابل به پیش می‌برد تا به یقین دیگری از نوع دیگر برساند.

هر چند هیوم نیز با طرح مذهب «اصالت پدیدار» یا «فئومنیسم»^{۱۳} از لفظ پدیدار استفاده کرده، اما فاصله او نیز با هگل بسیار است؛ چرا که هیوم اساساً علم را از سطح پدیدار عمیق‌تر نمی‌برد و همین باعث شد تا وی شکاکیت را پایه‌گذاری کند. اما پدیدارشناسی نزد هگل، گذر به ذات و نومن در یک بستر تاریخی و سیر و سلوک زمانی می‌باشد، هر چند پدیدارشناسی او ذات‌شناسی (نومولوژی) نیست، اما در هر صورت، آنچه در این سیر رخ می‌دهد شمه‌ای از رخ ذات است. این نکته است که هگل را در عین حال که افلاطونی است، از افلاطون جدا می‌سازد. تفسیر هگل از پدیدار حتی با تفسیر افلاطون از پدیدار دقیقاً یکسان نیست. اگر پدیدار نزد افلاطون در مرتبه‌ای پایین‌تر از ذات قرار گرفته و جدای از آن است، نزد هگل پدیدار تجلی گوشه‌ای از مثال^{۱۴} در زمان و مکان است.^{۱۵} از این‌رو، اگر نزد افلاطون شناخت به پدیدار تعلق نمی‌گیرد، نزد هگل شناخت آگاهی در مرحله‌ای به پدیدار مربوط می‌شود.

پدیدار نزد هگل روحی است که در گذرگاه زمان و تاریخ، بسط و گسترش می‌یابد و جلوه می‌کند و «گویی برای هگل پدیدار تجلی و بروز و پیدایش گوشه‌ای از ذات و مثال در زمان و مکان است و کتاب پدیدارشناسی در واقع، دائرةالمعارف تکوینی هر نوع فعالیت شناختی و فرهنگی انسان است»^{۱۶}

با بن‌بستی که فلسفه در زمان کانت با آن مواجه گردید و نیز نقادی کانت از فلسفه مابعد الطبیعه گویی با نوعی سردرگمی مواجه شد که شناسایی نظری برایش مقدور نبود و از این‌رو، می‌بایست به قلمرو اخلاق و هنر پناه ببرد. کوشش فیلسوفانی همچون نیچه و شلینگ هم در

عین حال که ناموفق نبود، اما عملاً به جایی نرسید. در این اوضاع و احوال سردرگم، هگل بود که با طرح «پدیدارشناسی» بار دیگر، جان تازه‌ای به فلسفه بخشید و موجب اعاده حیثیت آن شد. گویی «پدیدارشناسی» هگل نقطه عطف تحول فلسفه غرب بود و فصل جدیدی در تاریخ فلسفه غرب گشود. «پدیدار» البته معنای هیومی و کانتی خود را از دست داد و تجلی روح و مرحله‌ای از تحقیق آن به حساب آمد و اینجا بود که گویی سدها و محدودیت‌ها شکسته شدند و دوباره فاهمه نسبت به امکان شناخت خود و گسترش آن شناخت، حتی در مواجهه با نامتناهی و مطلق واقف گردید. شناخت مطلق ممکن نیست، مگر با شناخت پدیدار. بین شناخت مطلق و شناخت پدیدار تقابل و تعارض نبود، بلکه به نحوی سنخیت و اتحاد ایجاد شد. از سوی دیگر، بین پدیدار (فنون) و ذات (نومن) با توجه به صیوروت و حرکت درونی آن‌ها، تباینی دیده نمی‌شد.

شعور ابتدایی و شعور فلسفی

نقطه آغاز «پدیدارشناسی» هگل شناخت حسی است. وی در بخش اول کتاب خود، به بررسی چگونگی ارتقای شعور عامی و ابتدایی، که همان شعور و شناخت حسی است، می‌پردازد و به نوعی شناخت فلسفی می‌رسد.

هر چند از دیدگاه فیلسوفان تجربه مسلکی همچون جان لاک، شعور حسی کاملاً معتبر است، اما هگل آن را انتزاعی‌ترین و فقیرترین نوع شناخت می‌داند و از این لحاظ، به سنت افلاطونی تمایل دارد؛ چرا که شناخت در این مرحله، صرفاً در حد شیء جزئی و من جزئی است. اگر بین فاعل شناسا و متعلق شناسایی تمایزی وجود دارد و فاعل شناسا متعلق خود را دست‌خوش تغییر و دگرگونی می‌کند، پس شناخت در حد پدیدار غیر از شناخت در حد مطلق خواهد بود.

کار اصلی هگل در پدیدارشناسی خود، چگونگی عبور از شناخت عادی و ابتدایی به شناخت مطلق و عمیق‌تر است. در عین حال به نظر او، فاصله قهرآمیزی بین این دو وجود

ندارد و شناخت مطلق اساساً در بطن همان شعور و شناخت ابتدایی وجود دارد. این در حالی است که کانت هیچ‌گاه چنین سخنی نگفته است و آن را نمی‌پذیرد.

البته شعور ابتدایی از جهاتی با شعور فلسفی تفاوت دارد. برای مثال، در شعور ابتدایی، هیچ‌گونه آگاهی به اصل صیوررت حاکم بر شناخت وجود ندارد. اما فرد در شعور فلسفی، نسبت به این سیر و تحول آگاهی دارد. دیگر اینکه در شعور ابتدایی، نفس مطرح است، در حالی که در شعور فلسفی، روح مطرح می‌شود؛ به این معنا که در شعور ابتدایی، روح نهفته در نفس هنوز به بیداری نرسیده است و به‌طور تدریجی، طی مراحل به بیداری دست می‌یابد. این مراحل با روش دیالکتیکی به انجام می‌رسد و طی می‌شود. «شعور» وضع، «شعور به خود» وضع مقابل و «عقل» وضع مجامع این فرمول را شکل می‌دهند.

فلسفه روح یا تاریخ انسانیت را هگل به سه مرحله منقسم نموده است: مرحله روح درون ذاتی،^{۱۷} مرحله روح برون ذاتی،^{۱۸} مرحله روح مطلق.^{۱۹}

مرحله «روح درون ذاتی» احوال انسان است در حال انفراد و در موقعی که چندان از حیوانیت بالا نرفته و در حال طبیعی است؛ از یک سو، دچار مقتضیات طبیعت مادی و زمانی و مکانی و محیطی، و از سوی دیگر، گرفتار قید و بندهای هواهای نفسانی است. به تدریج، حواس و ادراکات او نمو می‌کنند و متخلّق به اخلاق و عاداتی می‌شود و فهم و شعوری اجمالی می‌یابد و خود را شخصی مستقل و مختار می‌پندارد و «من» می‌شود؛ اما غریق عالم خودخواهی و مایی و منی است و با دیگران مطلقاً در جنگ است. هر نفسی می‌خواهد نفوس دیگر را دفع کند یا بنده خود سازد و غافل است از اینکه «من آزاد و مختار» نیست، مگر اینکه در امر زندگانی با دیگران شریک گردد و آزادی خود را به آزادی آن‌ها محدود سازد.

اما مرحله «روح برون ذاتی» احوال افراد انسانی است و مناسبتش با عالم خارج و با افراد دیگر، در این است که خود را شخصی می‌یابد و حقوق و اختیاراتی برای خود قایل می‌شود و

خود را مالک اموالی می‌داند. حق، که امری برون ذاتی است، چون برگشت و امری درونی شد، اخلاق خواهد بود.

در مرحله «روح مطلق» نیز مراحلی همچون صنعت و هنر وجود دارند؛ یعنی آثاری که زیبایی را نشان می‌دهند. زیبایی وجهی و جلوه‌ای از ذات مطلق است و مرحله دوم دیانت است که وقتی دیانت به عمق می‌رود و از قشر و ظاهرش در می‌گذرد، به علم و حکمت می‌رسد. به نظر هگل، زیبایی آخرین منزل سلوک عقل را در مراحل روح مطلق شکل می‌دهد.^{۲۰}

دو اصطلاح کلیدی در «پدیدارشناسی» هگل عبارتند از: اصطلاح «شیء» و «توهم». «پدیدار» نزد هگل نه شیء است و نه توهم. شناخت شیء به عنوان پدیدار یعنی: نفی شیبیت و در عین حال، نفی هر نوع توهم احتمالی در آن.

واقعیت پدیدار در حرکت و سیورورت آن و مفهوم معقول شدن در این حرکت است. بهتر است به جای اینکه بگوییم «هستی همان ادراک است»^{۲۱} یا حتی «هستی همان فهم و عقل است»،^{۲۲} بگوییم: «هستی همان مفهوم و معقول بودن است»؛ همان نفس مفهوم است و آن دو در حرکت متضاد درونی خود، تقابل میان یکدیگر را رفع می‌کنند و با هم به نحوی وحدت می‌یابند.

حوزه‌های مورد بحث در پدیدارشناسی

هگل در پدیدارشناسی، موضوعاتی را مورد تحلیل قرار می‌دهد که تحلیل او و سیر تکاملی تدریجی نفس به روح و حرکت روح، به مطلق را نمایان می‌کنند. مراحل پدیدارشناسی، حوزه‌ها و موضوعات مورد بحث هگل عبارتند از:

۱. حوزه یقین حسی^{۲۳}

در این حوزه، آدمی با نوعی آگاهی ابتدایی و کودکانه مواجه است؛ آگاهی از نوع، «این»، «اینجا» و «اکنون». شناخت جزئی از طریق این مقولات انجام می‌گیرد. این هر سه در بطن خود، خود را نفی و از این طریق، خود را اثبات می‌کنند. «اکنونی» که به ما نشان داده می‌شود، دیگر از آن گذشته است و دقیقاً وقتی که باید باشد، نیست و همین حقیقت آن را شکل می‌دهد. به همین صورت است «این» و «اینجا». «اینجا» بی‌بالاخره پیش و پس، یمین و یسار و بالا و پایین دارد. «اینجا» بی‌که بدان اشاره می‌شود، در «اینجا»های بی‌شمار ناپدید می‌گردد. پس نه «اکنون» و نه «اینجا» حقیقت ذاتی ندارند، بلکه امور و پدیده‌های جداگانه و مستقل از یکدیگر و در عین حال، خالی‌الذات هستند و از این رو، باید به ارتباط آن‌ها اندیشید. اینجا است که مرحله بعدی مطرح می‌شود.

۲. ادراک^{۲۴}

در این مرحله، شناخت به روابط بین اشیا تعلق می‌گیرد. هر چند سفیدی با شوری هیچ رابطه ضروری ندارد و هر یک جداگانه قابل تشخیص هستند، اما در عین حال، در شئی که «نمک» نامیده می‌شود و ما آن را ادراک می‌کنیم، جمع شده‌اند. آنچه در مرحله ادراک اتفاق می‌افتد فهم ارتباط بین پدیدارهاست. در اینجا ذوات درک می‌شوند، اما درک ارتباط صرف کافی نیست، بلکه باید به مرحله بالاتری از این ارتباط دست یافت.

۳. فاهمه^{۲۵}

در «پدیدارشناسی» هگل، کار اصلی فاهمه درک ضرورت بین ارتباط پدیدارهاست. فاهمه علاوه بر درک رابطه، که کار ادراک بود، به ضرورت دست می‌یابد. برای مثال، فهم علت و معلول کار فاهمه است. «بر اساس مشاهده پدیده‌ها، شعور سعی دارد از آن‌ها فراتر رود و از

لحاظی، در فوق آن‌ها و از لحاظ دیگر، در بطن آن‌ها ضرورت را به عنوان قانون، برای خود مفهوم سازد؛^{۲۶} قانون به لحاظ خارجی آن، اما ضرورت به لحاظ ذهنی‌اش. در فاهمه، سیر شعور از مرحله ادراک صرف به مرحله شناخت قانون، از طریق کشف ضرورت در خود و کشف امکان انطباق آن با متعلق خارجی صورت می‌گیرد، که از همین رهگذر، یقین به خود، کلیت و عمومیت پیدا می‌کند و سرانجام، خود آگاهی حاصل می‌شود. فهم قانون طبیعت، اولین پله صعود از جهان معقول به جهان حسی است.

۴. خود آگاهی^{۲۷}

هگل خود آگاهی را در قالب میل می‌یابد. میل خود آگاهی است که به غیر، یعنی به برانگیزنده خود توجه دارد. میل به نحوی پل بین اشیا و خود آگاهی را نشان می‌دهد، و یا تقابل با میل دیگری است که مبنای اصلی خود را بازمی‌یابد. نمونه کامل آن در بحث معروف «خواجه» و «برده» خود را نمایان می‌سازد که تقابل خارجی به درون هر یک از دو متقابل کشانده می‌شود و آگاهی به خود مبدل به نوعی تضاد درونی می‌گردد که خود وسیله‌ای است برای تحلیل روانی افراد و پی بردن به روحیات خاص آن‌ها.

هگل در بخش خدایگان و بنده در کتاب *پدیدارشناسی روح* به این مطلب تصریح می‌کند: آرزو (یا میل) انسانی باید به آرزوی دیگر تعلق گیرد. پس برای آنکه آرزوی انسانی پدید آید، باید نخست آرزوهای متعدد (حیوانی) وجود داشته باشند. به سخن دیگر، برای آنکه خود آگاهی بتواند از احساس خود زاده شود و برای آنکه واقعیت انسانی بتواند در داخل واقعیت حیوانی پدید آید، باید واقعیت حیوانی ذاتاً متکثر باشد. پس انسان نمی‌تواند بر روی زمین پدید آید، مگر در درون انبوهی از انسان‌ها.^{۲۸}

خود آگاهی از طریق غیر خود در هگل اشاره دارد به بحث فیخته در زمینه تقابل «خود» و «غیر خود» یا «من» و «غیر من» که در آن، خود آگاهی نوعی بازگشت به خود از طریق شناخت

غیر خود است. و «من» با توجه به «غیر من»، من شده است؛ یعنی در این مورد، دو حرکت باید تشخیص داده شوند، نه یک حرکت.

مسأله بندگی از یونان باستان بین متفکران باختر زمین مطرح بوده و کسانی چون ارسطو بدان به چشم ضرورت و بلکه حالت طبیعی مردمان بی‌خرد می‌نگریستند. البته همین آموزه از طریق توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۲) در الهیات مسیحی با این تفسیر که بندگی نتیجه «گناه نخستین» یا معصیت جلی آدمی بوده است، راه یافت. در دورهٔ رنسانس و روزگار روشنگری بحث پیرامون بندگی دوباره آغاز شد و برخی فیلسوفان از قرن هفدهم به بعد در مبانی عقلی و اخلاقی بندگی به تأمل پرداختند. به نظر روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) کسی که اربابی کند، نمی‌تواند انسانی آزاد باشد. فیخته هر چند بندگی را طبیعی دانست و آدمیان را به «وحشی» و «عادی» تقسیم نمود، اما در عین حال معتقد بود هدف تاریخ از میان برداشتن تدریجی این نابرابری از جامعهٔ بشری است. فیخته و بعد از وی کسانی چون کانت بندگی را از حوزهٔ اخلاق اجتماعی به حیطهٔ اخلاق فردی کشاندند و بر آن شدند تا میدانگاه نبرد اصلی میان خواجه و بنده را در درون جان آدمی به تصویر کشند. از این رو، انسان آزاد را کسی دانستند که عقل خود را بر نفس خویش فرمانروا کند. اما هگل از منظری دیگر به این ستیزهٔ تاریخی نگریست. وی معتقد بود تا زمانی که در جامعه «اراده‌های جزئی» یعنی مردمان خودپرست و بدخواه حاکمیت داشته باشند، آزادی و رهایی راستین آدمی بر خویشتن خویش میسر نیست. هر چند وی نیز چون بسیاری از متفکران باختر زمین بندگی را مرحله‌ای ضروری در تکامل تاریخی انسان می‌دانست، اما در عین حال که به آزادی بنده معتقد بود، آن را تنها در نهایت فرایندی پیچیده و تو در تو دست‌یافتنی می‌دانست. لذا بخش دوم به بعد کتاب *پدیده‌شناسی* را به توصیف این فرایند تکامل عقلی اختصاص داد.

رابطهٔ خواجه و برده، که به نظر هگل نخستین مرحلهٔ سیر تاریخی اندیشه و زندگی اجتماعی بشر است، فقط برای تثبیت موقعیت از سوی هر یک نسبت به دیگری برقرار

می‌شود. خواجه با اعمال برتری خود بر برده نسبت به برتری خود، آگاهی پیدا می‌کند. از این‌رو، استقلال خود آگاهی او به خود آگاهی بنده وابستگی دارد؛ پس استقلال او مطلق نیست. از سوی دیگر، برده نیز از طریق کار برای خواجه و نسبتش با او، به خود آگاهی دست می‌یابد. اما کار برده با استمرار، در مسیری قرار می‌گیرد که در نهایت، به استقلال او منجر می‌شود. گویی این خواجه است که موقعیت را برای او فراهم می‌سازد.

بنده در بن بست نیست؛ او به وسیله کار خودش و آنچه آن کار اقتضا می‌کند، دگرگون می‌شود. وضعیت او از نظر اخلاقی و فکری، در نتیجه کار او تغییر می‌کند. او شناخت و سلطه بر طبیعت و انضباط به نفس به دست می‌آورد. تنها ترس او را مطیع نگه می‌دارد. اگر او بتواند بر این ترس چیره شود، می‌تواند دیگر بنده نباشد. او به خدایگان چنان نیازی ندارد که خدایگان بدو نیازمندند.^{۲۹}

طبق نظر کوژو، خدایگان گرچه کاملاً خرسند نیستند، اما آزادند و یا دست کم آزادتر از بنده هستند. در این مورد، هیچ تفاوتی که آن‌ها از آن آگاه باشند، میان آنچه آن‌ها می‌خواهند باشند و آنچه هستند وجود ندارد. آن‌ها برای کسب شناسایی مبارزه کرده و آن را به دست آورده‌اند. بنده نیز چنین مبارزه‌ای کرده اما «شناسایی» به دست نیاورده است.^{۳۰}

هگل مراحل سه گانه‌ای را برای آزادی و استقلال برده ترسیم می‌کند:

۱. ترس؛^{۳۱} ۲. خادمیت؛^{۳۲} ۳. کار.^{۳۳}

برده در ابتدا، چنان است که گویی در جهت انطباق با محیط و حفظ زندگی خود، فرو رفته است و به چیزی جز امرار معاش و سیر کردن شکم گرسنه خود نمی‌اندیشد. در همین زمینه، او به خواجه به عنوان یک موجود آرمانی نگاه می‌کند و خود را در برابر او زبون و خوار می‌یابد. گویا خواجه از مرگ و نیستی ترسی ندارد، در حالی که او نیز خود، سراسر چیزی جز همین ترس از مرگ نیست. همین ترس خواجه است که به دنبال خود، خادمیت و خدمت‌کاری بنده را می‌آورد. اما برده برای رسیدن به استقلال و آزادی، علاوه بر ترس و

خادمیت، به «کار» نیاز دارد. در حالی که خواجه کوشش و جوششی ندارد، بنده باید کار کند. کار او به نحوی تغییر جهان و دخل و تصرف در آن است؛ تغییر جهانی که برای او ترسیم شده، و دخل و تصرف در اوضاع و احوالی که او در آن به سر می‌برد. برده با کار خود، نه تنها جهان خود را تغییر می‌دهد، که از این رهگذر، خود را متحول می‌کند و صورت دیگری از خود به دست می‌آورد.

به همان میزان که خواجه به لذت پرستی و رفاه مشغول گشته و کاهلی پیشه نموده است، به مرور، شخصیت و حیثیت خود را از دست می‌دهد و رو به ضعف و نابودی می‌رود و در مقابل، به همان میزان که بنده کار می‌کند با کار خود به استقلال و آزادی درونی دست می‌یابد.

بنابراین، بنده در بن بست‌ی که خواجه در آن گرفتار آمده است، قرار ندارد. او با کار خود و نتیجه حاصل از آن کار، وضعیت اخلاقی و فکری خویش را دگرگون می‌سازد. در حالی که، خواجه هیچ کوشش فکری و کار نمی‌کند و لذا شناخت و انضباط به نفس به دست نمی‌آورد، بنده است که بر این شناخت و انضباط دست می‌یازد. اما تنها ترس اوست که وی را فرمانبردار و مطیع نگه می‌دارد و اگر بتواند بر این ترس چیره شود، خود را از فرمانبرداری و بندگی رها ساخته است. بنابراین آنگونه که خواجه نیازمند بنده است، بنده نیازمند خواجه نیست. پس آینده از آن بنده است، و این همه خود سیری است در جهت تحقق روح و به غایت رسیدن آن در جهان، که همان نه خواجه‌گی و نه بندگی بلکه ذاتاً آزاد بودن انسان است.

برده و موضع فیلسوف رواقی: رواقی‌گری هر چند یک نحله خاص فلسفی است، اما هگل در کتاب *پدیدارشناسی*، آن را به عنوان یک موضع‌گیری در جهان تلقی کرده است. فیلسوف رواقی جهان را بی‌ارزش می‌داند و تنها شرط استقلال و آزادی را برای خود، اعراض از جهان خارجی و خوار شمردن آن می‌شمرد و با این اعراض و نفی جهان به معنای اصیل کلمه فقط یک فیلسوف رواقی نیست، بلکه شکاک شده است؛ یعنی اساساً وجود جهان را زیر سؤال

می‌برد، نه فقط ارزش آن را با نفی و انکار ارزش جهان زیر سؤال می‌برد، بلکه به مرور در وجود او، شک به جای یقین می‌نشیند.

اگر رواقی جهان را به نحو ذهنی «نیست» می‌انگارد، شکاک جهان را به نحو واقعی «نیست» می‌داند. تقابل خودآگاهی رواقی و خودآگاهی شکاک، تقابل دو خودآگاهی خواجه و برده است. همان‌گونه که شکاک آرزوی رواقی را برآورده می‌کند و یکباره به انکار واقعیت جهان برمی‌خیزد و در حقیقت، پشتوانه او در این امر بوده و به ذهنیت او عینیت می‌بخشد، به همان‌گونه که خواجه به نحو درونی بی‌نیازی خود را تصدیق داشت، این برده بود که وسایل لازم را برای تحقق این بی‌نیازی فراهم می‌آورد.

در پدیدارشناسی، همین روند در روح اتفاق می‌افتد. او وقتی می‌گوید: روح به صورت فعال در تعداد کثیری از اذهان متناهی، جهانی منسجم می‌سازد و در فرایند این کار، خودآگاه و عقلانی می‌شود، روشن می‌نماید روح جهان را می‌سازد، بدون اینکه بداند چگونه این کار را می‌کند و حتی بدون اینکه بداند این کار را کرده است و بنابراین، جهان را به عنوان چیزی مستقل از خودش تلقی می‌نماید. اما به نظر هگل بالمآل، روح ضرورتاً کشف می‌کند که جهان، که نخست آن را مستقل از خودش تلقی می‌نمود، محصول خود اوست. روح تشخیص می‌دهد که جهان، عقلانی (یا قابل فهم) است؛ زیرا محصول عقل است. بنابراین - چنان‌که هگل می‌گوید - روح خودش را در جهان باز می‌شناسد و در آن آرامش می‌یابد و خرسند می‌شود.^{۲۴}

هر «خود» مشتاق آن است که در راه اظهار وجود پیروزمندانه خود بود خود، «خود» دیگر را براندازد یا نیست کند. اما اگر به معنای واقعی، قصد نابودی خود دیگر را داشته باشد، به مراد خویش نخواهد رسید؛ زیرا شرط آگاهی به خود بود خود، آن است که خود دیگر این خود بود را به رسمیت بشناسد. بدین سان است که رابطه خداوندگار و بنده پدید می‌آید.^{۳۵}

هگل در پدیدارشناسی از فرودست‌ترین ساحت آگاهی انسان آغاز می‌کند و دیالکتیکانه بالا می‌رود تا به ساحتی برسد که در آن، ذهن بشری به دیدگاه مطلق دست می‌یابد و بستری می‌شود برای روح خودآگاه بیکران و این همان آزادی انضمامی یا حقیقی است که هگل در مقابل آزادی انتزاعی رواقی بر آن پای می‌فشارد. به نظر وی، برخلاف موضع فیلسوف رواقی، آزادی با گریز از زندگی و به تظاهر خوار شمردن آن حاصل نمی‌شود، بلکه در درون زندگی و با کسب خرسندی از آن تحقق می‌یابد. و اینجاست که عقل و درایت و فضیلت رواقی به زودی رنگ می‌بازد و در نهایت کسالت‌بار خواهد شد.

خودآگاهی محروم: به نظر بعضی از متخصصان، «خودآگاهی محروم» مضمون اصلی کتاب پدیدارشناسی است.^۳ هگل در آثار دیگر خود، «خودآگاهی محروم» را با تطبیق در فرهنگ‌ها و ادیان گوناگون، به تفصیل بیان داشته است. وی دربارهٔ زندگانی حضرت ابراهیم^(ع)، نظریهٔ خود را بدین گونه تفسیر کرده است که ترک سرزمین نیاکان و گسستن روابط حیاتی توسط حضرت ابراهیم^(ع) او را به بیگانه‌ای تبدیل می‌کند که واجد روحی است محروم و معذب. او مظهر انسانی است که به جهان دیگری گرایش دارد، و چشم به نامتاهای دوخته و نگران آخرت خود است. با کار حضرت ابراهیم^(ع)، حوزهٔ امر متناهی از امر نامتناهی و قلمرو ارزش‌های این جهان از ارزش‌های ورایی تفکیک می‌شود. به هر میزان که فرد یهودی بر این تفکیک وقوف می‌یابد و بر این دو حوزه باور پیدا می‌کند، خودآگاهی محروم او شدیدتر می‌شود.

ماز بالایم و بالا می‌رویم

ماز اینجا و ز آنجا نیستیم

ماز دریایم و دریا می‌رویم

ما ز بی‌جایم و بی‌جا می‌رویم

می‌توان گفت: در «خودآگاهی محروم» اتفاقی می‌افتد شبیه اتفاق رخ داده در تفکر رواقی که هر دو از یک سنخ هستند، منتها به شکلی معکوس؛ رواقی با خودآگاهی، ناگهان به استقلال و آزادی دست می‌یابد، در حالی که در نزد یهودی هر نوع خودآگاهی انسان، بیشتر

خودآگاهی و شعور محروم است؛ چرا که بیش از پیش خود را ناقص می‌یابد و محروم از موطن.

در مسیحیت نیز این خودآگاهی محروم هگل، به نوعی دیگر خود را نمایان می‌سازد. مسیح وضع مجامع و مرحله تألیفی میان امر متهامی و امر نامتهامی است.

دوگانگی و تضاد در فلسفه هگل، تا اعماق خودآگاهی نفوذ می‌کند و در نتیجه، خودآگاهی عین تقابل با خود می‌شود و انسان گویی همیشه در تقابل با «من غیر خود» است و آن «من غیر خود» مطلق که از خود به خود نزدیک‌تر است، همان خداوند است.

این جدایی در یهودیت کاملاً مشهود است و از این‌رو، به شریعت منجر می‌شود. متهامی در مسیحیت با اعتقاد به تجسد مسیح، خودآگاهی به نوعی وحدت منجر می‌گردد؛ به این معنا که خودآگاهی محروم او اگر فریاد رهایی و نجات از عدم درونش بر آورده است، در درون خود می‌یابد که این رهایی و نجات و وصول به ازلت و ابدیت، به نوعی در درون خود اوست.

به عقیده هگل، عیسویت (مسیحیت) کامل‌ترین ادیان است. با این همه، چون دین است، در مرحله تصور است، یعنی عقلی و مجرد صرف نیست و با تخیل مناسبتی ندارد و آنکه ما را به مرحله عقل مجرد رهبری می‌کند حکمت است. که معلول می‌نماید عقل مجرد همان ذات مطلق است و چون انسان با نیروی عقل این امر را درک می‌کند، پس در حکمت، تا حدی عاقل و معقول اتحاد می‌یابند.^{۳۷} چرا که انسان مسیحی آنگاه که با خدا تنهاست به صورتی ابهام‌آمیز احساس می‌کند با چیزی تنهاست که روح درونی خود اوست. او گویی با متمرکز شدن بر روابطش با خداوند، بر خود متمرکز شده است؛ زیرا او در مقابل خداوندی قرار دارد که نهایی‌ترین نیت او را می‌داند و چیزی خصوصی و محرمانه باقی ندارد.

اما در عین حال، خود مسیحی احتمال می‌دهد خداوندی که بسیار به او نزدیک است، از نگاهی دیگر از او دور باشد؛ چرا که احتمال می‌دهد خداوند از او راضی نباشد و لذا او را طرد

کند. این نگرش دوگانه نسبت به خداوند بیان‌کننده اضطراب و تردید شدید آدمی به خود است که در نهایت نوعی احساس ارزشمندی و بی‌ارزشی را توأمان برای وی ایجاد می‌کند. جان ناخوش آدمی: مقصود هگل از «از خود بیگانگی»^{۳۸} امید است؛ چیزی که در واقع خود ما یا جزئی از ماست، هر چند خارجی و بیگانه و معاند به نظرمان برسد. به یک مثال توجه کنید: هگل تصویری ارائه می‌دهد از آنچه اسمش را «جان ناخوش»^{۳۹} می‌گذارد که شکل بیگانه شده‌ای از «دین‌داری»^{۴۰} است. «جان ناخوش» به معنای (جان) کسی است که به درگاه خدایی که به نظر او توانای مطلق و دانای مطلق و خیر مطلق است، دعا می‌کند و به خودش به چشم موجودی ناتوان و نادان و پست و حقیر نگاه می‌کند. این شخص خودش نیست؛ چون خودش را خوار و خفیف می‌کند و آن صفات (خوب) را به ذاتی نسبت می‌دهد که می‌پندارد جدا از خود اوست. هگل می‌گوید: این درست نیست. ما در واقع، جزئی از خدا هستیم، یا به تعبیر دیگر، صفات خودمان را به او نسبت می‌دهیم. راه فائق آمدن بر این گونه بیگانگی، پی‌بردن به این است که ما و خدا یکی هستیم؛ صفاتی که به خدا نسبت می‌دهیم صفات خود ما هستند، نه چیزی جدا و بیگانه از ما!^{۴۱}

۵. عقل

در توجه «من» به غیر «من»، خودآگاهی مرحله اول، که آرزو و میل باشد، نمایان می‌گردد. در این مرحله، فکر و آگاهی تابع میل است. به مرور، این میل به کلیت ارتقا می‌یابد تا به مرحله فکر و عقل می‌رسد، بنابراین، می‌توان گفت: در نظام فلسفی هگل، عقل معنای خود را در انتهای پدیدارشناسی به دست می‌آورد.

به نظر هگل، انتقال خودآگاهی محروم به مرحله عقل، همچون عبور کلیسای مسیحی در دوره قرون وسطا به عصر نوزایی (رنسانس) و عصر جدید است؛ به این معنا که در عصر جدید، انسان می‌خواهد خود را در همین جهان بازیابد و علاقه‌مند شناخت همین جهان است و

این شناخت نیز بیشتر جنبه تصرف و تسلط بر جهان را پیدا می‌کند. بلکه اساساً هگل جهان و سراسر هستی را یک تفکر که متضمن تجدید نظر مستمر و رها کردن گذشته است، می‌داند. حقیقت والای انسان چیزی جز همان عمل تفکر نیست.^{۴۲} حتی اگر عقل برای شناخت طبیعت نیز در مقابل آن سر تعظیم فرود می‌آورد، در درجه اول، صرفاً برای فهمیدن این مطلب است که تا چه حدی طبیعت می‌تواند معقول و انعکاسی از خود عقل باشد. عقل خود را در آن طبیعت به عنوان واقعیت بی‌واسطه جست‌وجو می‌کند و در نهایت، خود را در آن می‌یابد.

بر این مبنا، هگل فیخته را رد می‌کند؛ چرا که طبیعت را صرفاً به عنوان «غیر من» در مقابل «من» قرار داده بود، و همین‌طور شلینگ را که آن را جوهر و بیان واقعی «من» می‌دانست. به نظر هگل، باید از طبیعت به عنوان مطلق فراتر رفت تا بتوان به جای مطلق طبیعت، مطلق روح را فهمید؛ زیرا به هر طریق، روح بالاتر از طبیعت است و بلکه طبیعت روحی است که از خود بیگانه شده است.

هگل در *پدیدارشناسی*، نظریه فلسفی خود را، که در کتاب‌های دیگر هم بیان داشته است، به نوعی دیگر توضیح می‌دهد: در کل کتاب *پدیدارشناسی*، ما شاهد حرکت حقیقت عینی و برون ذات به سوی حقیقت ذهنی و درون ذات هستیم. فلسفه کلی هگل مبتنی بر تکوین «صورت عقلی» است؛ به این معنا که در نظر او، گویی عقل فقط وقتی به یقین می‌رسد که بتواند خود را در جهان تحقق بخشد. در مرحله اول، عقل بیشتر به عنوان نوعی آگاهی است. اما در مرحله دوم، عقل مبدل به «خودآگاهی» می‌شود. به عبارت دیگر، در مرحله اول، سخن از نوعی عقل فی نفسه است، در حالی که در مرحله دوم، سخن از عقلی است که به عنوان فاعل شناسا (سوژه) لحاظ شده. آن‌گاه که عقل به عنوان فاعل شناسا مطرح می‌شود، در اشیا خود را مشاهده می‌کند، و متوجه خود می‌گردد، بلکه خود را به عنوان هدف و غایت عمل درمی‌یابد.

سیر انتهایی روح در پدیدارشناسی

روح در پایان سیر خود، به مرحله تعیین می‌رسد و آنچه مدنظر پدیدارشناسی در این جست‌وجو بوده است - یعنی وحدت شناخت و متعلق آن - به دست می‌آید.

هگل برخلاف نظر کانت، در پدیدارشناسی می‌خواهد نشان دهد که متعلق شناخت چیزی جز همان جوهر روحی نیست و در نهایت، این فقط خود روح است. این سخنی است که هگل از مسیر پر پیچ و خم پدیدارشناسی در صدد اثبات آن است. در واقع، شناخت هستی منجر به شناخت خود می‌شود، و دوباره شناخت خود ما را با هستی روبه‌رو می‌سازد.

اساساً تمام نظام فلسفی هگل به یک معنا، از شهودی آغاز شده است دایر بر اینکه حیات جنبه مطلق ندارد، مگر اینکه در حرکت حیاتی «خود» را با خود متضاد سازد و در عین حال، آن را با «خود» وضع و حفظ کند.

با توجه به کل پدیدارشناسی، می‌توان گفت: وجود بی‌واسطه اولیه خود را ابتدا به عنوان شیء و بعد به عنوان قوه متجلی می‌سازد و سپس مسئله حیات و آگاهی، و در مرحله بالاتر، «آگاهی به خود» و آن‌گاه عقل و پس از آن روح مطرح می‌گردد. در این مرحله، روح مبدل به «ما» می‌شود که از لحاظی همان «من» است و «من» در «ما» معنا می‌یابد. آگاهی مبدل به یقین می‌شود و بدین‌سان، روح نامتناهی با روح متناهی از در آشتی در می‌آید و در انتها، به تصور روح مطلق می‌رسیم که در دین تجلی می‌کند.

این مطلب را هگل در آثار فلسفی خود به‌طور واضح‌تری بیان کرده است. بدین‌سان، اندیشه یا ذهن، گویی نسخه‌ای از خویش می‌سازد؛ یعنی خویش را به صورت جهانی خارجی، عین یا موضوع خویش قرار می‌دهد، و با تأمل در جهان، در خویش تأمل می‌کند. این اندیشه‌ای است که خویش را تمام حقیقت می‌داند و بدین‌سان، اندیشه اندیشه‌هاست؛ اندیشه‌ای که موضوعش نه‌عینی بیگانه، بلکه با آن یگانه است و ارسطو آن را «اندیشه اندیشه‌ها» نامیده است. هگل اندیشه اندیشه‌ها را همان خدا می‌داند که یگانگی مطلق ذهن است.

اما در دیدگاه پدیدارشناسی، منظور هگل از شناخت مطلق صرفاً ارائهٔ یک منطق نظری محض و یا نظام فلسفی جدید نیست، بلکه ادعای او بر این است که دورهٔ جدیدی برای روح جهان گشایش یافته است، دیگر انسانیت نسبت به خود به حدی شعور و آگاهی پیدا کرده است که باید سرنوشت خود را خود به دست گیرد و حاکم بر آن شود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

1. Temporalite.

۲. ارنست کاسیرر، فلسفه روشن‌اندیشی، ترجمه نجف دریابندری، خوارزمی، ۱۳۷۲، ص ۳۶.

3. Bewusstsein.

4. Selbstbewusstsein.

5. Vernunft.

۶. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، سروش، ۱۳۶۷، ج ۷، «از فیثته تا نیچه».

ص ۱۸۴.

۷. همان، ص ۱۸۵.

8. selfhood.

9. we-consciousness.

۱۰. والتر ترنس استیس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، چاپ پنجم، سازمان انتشارات و آموزش

انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۴۰۸.

11. Theoria.

۱۲. ژان وال، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، خوارزمی، ۱۳۷۵، ص ۶۵۵.

13. Phenomenism.

14. Eidos.

۱۵. ر.ک: کریم مجتهدی، درباره هگل و فلسفه او، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰، ص ۱۳۷.

۱۶. ر.ک: ژان هیپولیت، پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل، اقتباس و تألیف کریم مجتهدی، علمی

و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۱، ص ۲۷.

17. Esprit subjective.

18. Esprit objective.

19. Esprit absolu.

۲۰. ر.ک: محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، زوار، جلد سوم، ۱۳۶۰، ص ۶۳.

21. Esse est percipi.

22. Esse est intelligi.

23. Certitude sensible.

24. Perception.

25. Entendement- verstand.

۲۶. ژان هیپولیت، پیشین، ص ۵۹.

27. Conscience.

۲۸. هگل، خدا یگان و بنده، ترجمه حمید عنایت، خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۳۰.

۲۹. جان پلاماتز، فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، ترجمه حسین بشیریه، چ دوم، نشرنی، ۱۳۷۱، ص ۷۲.

۳۰. ر.ک: همان، ص ۷۶.

- 31. Peur.
- 32. Ser vitude.
- 33. Travail.

۳۴. جان پلامانز، پیشین، ص ۶۶.

۳۵. ر.ک: فردریک کاپلستون، ج ۷، ص ۱۸۵.

۳۶. ژان هیپولیت، پیشین، ص ۸۳ به نقل از:

y. wahl - le, *Malheur de la Conscience Dans*
la Philosophie de Hegel , Editions Reider Paris, 1229.

۳۷. محمدعلی فروغی، پیشین، ص ۷۳.

- 38. Alienation.
- 39. The unhappy saul.
- 40. Alienated Religion.

۴۱. بریان مگی، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند، خوارزمی، ۱۳۷۲، ص ۳۱۷.

۴۲. ر.ک: هرمن رندال، سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ دوم، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶،
جلد دوم، ص ۴۶۶.

منابع

- پلامناتز، جان، *فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل*، ترجمه حسین بشیریه، (تهران، نشر نی، ۱۳۷۱)، چ دوم؛
- رندال، هرمن، *سیر تکامل عقل نوین*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶)، چ دوم؛
- فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، (تهران، زوار، ۱۳۶۰)؛
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه داریوش آشوری، (تهران، سروش، ۱۳۶۷)؛
- کاسیرر، ارنست، *فلسفه روشن اندیشی*، ترجمه نجف دریابندری، (تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲)؛
- مجتهدی، کریم، *درباره هگل و فلسفه او*، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰)؛
- مگی، بریان، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، (تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲)؛
- هگل، *خدایگان و بنده*، ترجمه حمید عنایت، (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸)؛
- هیپولیت، ژان، *پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل*، اقتباس و تألیف کریم مجتهدی، (تهران، علمی و فرهنگی / بی تا).
- وال، ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، (تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵)؛
- والتر، ترنس استیس، *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، (تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱)، چ پنجم.