

# بنیاد تاریخ در تفکر هگل

محمد تقی چاوشی

موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه

## چکیده

در این مجال کوشیده‌ام تا به بنیاد تاریخ از منظر هگل نزدیک شوم. این نوشتار بر این باور است که: تفکر تاریخی هگل بر بنیاد سوژکتیویته یا می‌گیرد. لوگوس به‌عنوان سوژکتیویته مطلق همان دانش منطقی و دیالکتیک است و دیالکتیک از نظر هگل، به صورت تجربه آگاهی ظاهر می‌شود. می‌دانیم که هگل پدیدارشناسی روح را دانش تجربه آگاهی می‌نامد. بدین‌سان، پدیدارشناسی روح با برهه‌های تجربه آگاهی که بنیاد تاریخ است، سر و کار دارد. از سوی دیگر تاریخ سلسله انتزاعاتی است که مراحل بروز روح را در قالب برهه‌های نه هنوز ثبت می‌کند. اما این برهه‌ها همان‌طور که متذکر شدیم بر بنیادی به نام تجربه آگاهی آشکار می‌شود.

**واژگان کلیدی:** تاریخ، بنیاد، پدیدارشناسی، دیالکتیک، سوژکتیویته.

۱. تاریخ، عرصه سیر روح است. تاریخ فرآورده آدمی است اما این فرآورده جدای از خود انسان نیست. بسط تاریخ، بسط انسان است. لذا اگر گفته می‌شود: "انسان معمار تاریخ است"، (Kojève: 1947, 162) مراد آن است که انسان معمار خویش است. "مراحل گوناگون (تاریخ جهانی) مراحل خودشناسی روح‌اند." (هگل، ۱۳۷۹: ۷۹) که در این روند، انسان به غایت تاریخ یعنی آزادی مطلق (= سوژکتیویته مطلق) می‌رسد. بنابراین، مسأله فیلسوف کوژیتو نیست، بلکه می‌پرسد: "کیستم من؟" انسان صرفاً موجود متفکر نیست؛ او قاصد و حامل شناخت مطلق<sup>(۱)</sup> است. از این‌رو فصل هشتم پدیدارشناسی که، عصاره و ماحصل کل کتاب است (و بنیاد متافیزیک)،<sup>(۲)</sup> از حقیقت "شناخت مطلق" سخن می‌گوید؛ آنجا که انسان و سیر تاریخی او \_ در گذار از فردیت \_ به مرحله‌ای می‌رسد که با تغییر نام دادن به "هگل"، درمی‌یابد، اوست همان

شناختِ مطلق. پس، من نه تنها موجودی متفکر، بلکه «هگل» هم هستم. اکنون،

پرسش آن است که «این هگل» چیست؟ (Kojeve: 1974, 163\_164)

بحث از تاریخ گرچه در میان قدما بحثی بیگانه و مهجور نبوده است اما بی شک توجه به آن در قالب یک کلّ زنده و متصل مربوط به دوره جدید است. ممکن است بگویند: در عرفان تاریخ، ادوار تجلی و ظهور یک وجود حقیقی (در قالب اسماء و صفات آن) است که بر این اساس، می توان آن را تاریخ اسما حق نامید. ولی نیازی به بیان ندارد، که هیچ نسبتی میان تاریخ در تفکر عرفاء و مباحث دوره تجدّد وجود ندارد. خلاصه کنیم امانتیه خاصّ دوره جدید این قسم تطبیق ها را بر نمی تابد.

از تاریخ هگل یا بهتر است بگوئیم تفکر تاریخی هگل بسیار گفته اند و نوشته اند. ابتدایی ترین آشنائی ها با هگل، از کتاب عقل در تاریخ آغاز می شود. هگل درسگفتارهای فلسفه تاریخ را در دانشگاه برلین (سال ۱۸۲۲) آغاز کرد، این امر تا سال ۱۸۳۱ به طول انجامید؛ در پنج نوبت که بعضاً با وقفه هایی همراه بود. آنچه از این مجموعه بر جای مانده چهار ویراست متفاوت است که در باب قوت و ضعف آنها و مزیت یکی بر دیگری، اقوال به غایت مختلف است. این درسگفتارها از دست نوشته های هگل و تعدادی از دانشجویان او گرد آمده است. مقدمه این درسگفتارها (با عنوان عقل در تاریخ) که دارای حواشی متعددی از خود فیلسوف است بیش از متن آن مورد توجه واقع شده است. خوشبختانه عمده آثار هگل (= منطق و پدیدارشناسی) دست نوشته های خود او هستند که با تکیه بر آنها می توان پاره ای ابهامات احتمالی را از متن درسگفتارها زدود. اما نوشتار حاضر از پی بحثی پیرامون درسگفتارها نیست. بلکه می کوشد تا به ذات تاریخ از منظر هگل نزدیک شود.

۲. تاریخ چیست؟ با این پرسش بی شک به خاستگاه تاریخ رهسپاریم. در این جا مهم، چستی تاریخ است و نه خود تاریخ. هگل می گفت: روح ذات همه چیز است و ذات روح آزادی. روح همان سوژه فعال است. هگل با تاریخ برهه های تحقق روح و خودشناسی آن را می خواند. اما پرسش از ذات تاریخ است: تاریخ و بنیاد<sup>(۳)</sup> آن برای هگل چگونه ظهور می کند؟

اینک اقبال خود را در راه رسیدن به خاستگاه تاریخ، به طرّقی چند محک می زنیم. بدیهی است از کوتاه ترین مسیر آغاز کنیم. به طور کلی دو معنای متفاوت (و در عین

حال مرتبط) برای تاریخ ذکر می‌شود. یکی معنایی است که تاریخ را تمامیت رخدادها<sup>۱</sup> می‌داند و دیگری آنکه معتقد است تاریخ گزارشی است از وقایع و رخدادهای مذکور.<sup>۲</sup>

هگل واژه آلمانی Geschichte (= تاریخ) را جامع هر دو معنا می‌داند:

واژه تاریخ در زبان آلمانی هر دو معنای عینی و ذهنی آن را با هم می‌آمیزد و هم بر گزارش آنچه روی داده است و هم بر خود رویداد دلالت می‌کند، این آمیختگی دو معنا را باید امری بالاتر از تصادف بیرونی محض دانست. باید چنین اندیشید که گزارش تاریخی در همان زمان پدید می‌آید که خود کنش‌ها و رویدادهای تاریخی، و هر دوی آنها یک بنیاد دارند. (هگل: ۱۳۷۹، ۱۸۰)

در این عبارت، میان «عینی و ذهنی» با «گزارش روی داده و خود رویداد»، لف و نشر نامرتب به کار رفته است. یعنی عینی، «خود رویداد» است و ذهنی، «گزارش آنچه روی داده» است. دقت کنیم! «گزارش آنچه روی داده است»، با خاطره و گذشته ارتباط وثیق‌تری دارد تا «خود رویداد». از این رو، گرچه هگل هر دو معنا را در واژه Geschichte جمع می‌کند و معتقد است هر دو بنیادی واحد دارند اما اصل، همان رویدادها<sup>۳</sup> است. (هگل معتقد است که حین وقوع یک رویداد ضبط و ثبت آن لازم است<sup>۴</sup> و گر نه بر وقوع آن رویداد<sup>۵</sup> هم دلیلی نخواهیم داشت.

اما آیا می‌توان گفت که همین ماده ذات و بنیاد تاریخ است؟ پاسخ منفی است. ماده (= رویداد)، صرفاً شرایط مطالعه و بررسی تاریخی را فراهم می‌آورد. اما کلام در ذات و بنیاد همین ماده است. اگر نحوه ظهور و بروز این ماده روشن شود آنگاه می‌توانیم امیدوار بود که به خاستگاه تاریخ نزدیک شده‌ایم.

۳. هگل می‌گفت فلسفه برخلاف سایر علوم فاقد پیش‌فرض است. لذا در سراسر نظام فلسفی خود، می‌کوشد تا از امر بی‌واسطه و ظاهراً بدیهی شروع کند که معمولاً خصلت اتفاقی (تصادفی) دارد و به وساطت یافتگی و کلی منطقی برسد. در پیشگفتار عقل در تاریخ به سه شیوه تاریخ‌نگاری توجه می‌دهد:

الف) تاریخ طبیعی<sup>(۴)</sup> یا دست اول. ب) تاریخ تأملی<sup>(۵)</sup> یا اندیشیده. ج) تاریخ فلسفی (یا فلسفه تاریخ).

مورخان دسته اول گروهی هستند که کارها رویدادها و اوضاعی را وصف کرده که خود آنها را دیده‌اند آزموده‌اند و در آنها و روح آنها شریک بوده‌اند. اما در تاریخ

اندیشیده، مورخ از اعمال گذشتگان بحث می‌کند و لکن روح عصر متأخر را مجسم نموده، گذشته را براساس آن تفسیر می‌کند. در نتیجه مورخ از واقعیتی که در آن زیست می‌کند، فرا می‌رود. اما نوع سوم تاریخ‌نگاری، تاریخ فلسفی جهان است. تاریخ فلسفی جهان با تاریخ‌نویسی اندیشیده پیوند مستقیم دارد. زیرا مانند آن، دیدگاهش عمومی است، ولی چنان نیست که به زمینه‌ای خاص از زندگی قومی متوجه باشد. بحث در تاریخ \_ از نگاه تاریخ فلسفی جهان \_ روح جهانی است<sup>(۶)</sup> و عمومیت آن، عمومیت انضمامی. اکنون و با این مقدمه راهی تازه به سوی *خاستگاه تاریخ* پیش روی ما گشوده می‌شود. اگر منظور از بررسی و دقت در تاریخ روح جهانی است، پس با رسیدن به ذات و حقیقت روح در *خاستگاه تاریخ* هستیم!

گادامر اظهار داشت طرح کلی مدرنیته، پی‌جویی و بررسی «نحوه ایصال آگاهی به خود آگاهی است»: چگونه آگاهی به کمال خود می‌رسد؟ چگونه آگاهی پی می‌برد که در حقیقت، خود آگاهی است؟ او معتقد است که این پرسش‌ها در مرکز تفکر فلسفی از دکارت به این سو قرار گرفت و ایده *پدیدارشناسی* هگل نیز در راه تحقق یقین فراهم آمد. (Gadamer: 1976, 35) نیازی به بیان ندارد که یقین برای هگل، یقین در تمامیت و کلیت آن است و این دست‌یافتنی نیست مگر در *نظام دانش*؛ نظامی که برهه‌های حیات روح را روشن می‌کند. اما برای درک این طرح کلی باید به دکارت و آغاز دوره تجدد برگردیم. هگل در *تاریخ فلسفه* خود، در شأن فلسفه دکارت چنین آورده است:

رنه دکارت، روح متهوری است که تمام تحقیق خود را از آغاز گاهی راستین آغازید و زمینه‌ای تازه فراهم آورد که بر آن، فلسفه بنا شده است و پس از هزار سال به موطن خود بازگشت. (Hegel: 1999, vol 3, 221)

بی‌شک این بزرگ‌ترین تجلیلی است که تا به حال از فلسفه دکارت شده است. وقتی هگل از زمینه تازه سخن می‌گوید یقینی را اراده می‌کند که ریشه در سوپرتکتیوئته دارد و از همین رو بنای فلسفه را بر آن می‌داند. او روح فلسفه دکارت را در این جمله، خلاصه می‌کند:

دکارت با این پیام می‌آغازد که اندیشه<sup>(۷)</sup> ضرورتاً می‌باید از خود شروع کند... روح فلسفه دکارت آن است که شناخت به‌طور ساده، وحدت اندیشه و هستی<sup>(۸)</sup> است. (Ibid: 224)

اما هگل رهیافتِ دکارتی را تمام نمی‌دانست. چه آنکه در همین بیانِ دکارت دوآلیته را می‌دید. بیاد داریم که هگل، فلسفهٔ دکارت را ساحلِ امنِ فلسفه می‌دانست. این ساحلِ امن بدون تردید کوگتیوی دکارتی است. اما همین کوگتیو مسألهٔ دکارتی را به وجود آورد. اکنون به مفاکی عظیم میان انسان و عالم می‌رسیم. قبل از تجدد، اعتبار هر شناختی به نفس الامر آن بود و این نفس الامر نبود جز علم الهی. برای دکارت هم، خطِ ارتباطِ انسان و عالم خدا بود و او را مصدقِ شناخت آدمی می‌دانست. پس چرا دوآلیته را در دکارت چنین برجسته می‌یابیم و با عنوان مسألهٔ دکارتی آن را می‌نامیم. از دیدگاه هگل، واسطهٔ بودن خدا در دکارت به آن جهت است که او به خوبی تشخیص داده بود که در اشیاء متناهی ایداننتیته کامل نمی‌توان تصور کرد. ایداننتیته امور متناهی، ناقص است. دکارت برای رسیدن به ایداننتیته‌ای کامل از خداوند به عنوان ایده یاد می‌کند و لذا همین ایده یگانگی مفهوم و واقعیت است. اما این طرح نوین او ناکافی است. دکارت معتقد است که نخست دو چیز وجود دارد (دو جوهر کاملاً متمایز: نفس و بدن). و بعد خدا را به عنوان عنصر سومی در این روند وارد می‌کند که خارج از دو جوهر قبلی است. اما باید دقت شود که نه خدا، مفهوم وحدت است و نه آن دو دیگر. لذا دوآلیته از همین طرح دکارتی ناشی می‌شود. خدا به عنوان ایده، مقوم شناخت نیست و حال آنکه قرار است بنا بر فرض همین ایده ایداننتیته را تأمین کند. (Ibid:231)

بزرگ‌ترین معضلی که ثنویت به همراه داشت جدا شدن انسان از جهان بود. انسان منبعد در برابر خود جهانی را می‌دید که با آن هیچ نسبتی نداشت. اما آنچه در این میان به عنوان مامن، برای انسان ظاهر می‌شود، آگاهی است. بنابراین به هر اندازه که انسان می‌توانست از جهان شناخت پیدا کند به همان میزان آزاد بود. عبارت را عوض کنیم؛ نحوهٔ مواجه شدن دکارت با هستی و نسبتی که پیدا شد به صورت آگاهی تجلی کرد، و جهان شد جهان آگاهی. از این رو اساس تفکیک میان معرفت‌شناسی و وجودشناسی هم به آغاز دورهٔ جدید بر می‌گردد. تمایز انسان و عالم نه تنها هگل بلکه تمام فلاسفهٔ دورهٔ جدید را آزار می‌داد. ایدهٔ پیشرفت<sup>(۹)</sup> به معنی فراگشایی انسان در جهان درست به همین جهت دستاویز فلاسفهٔ این دوره قرار گرفت. مدعا این بود که همین ایده، راه انسان را در تفوق بر طبیعت، هموار می‌سازد و خودآگاهی به عنوان حقیقت آگاهی در فراگشایی رخ می‌نماید. اکنون با نگاهی گذرا به اندیشهٔ هگل در

مورد طبیعت به فهم کلام او پیرامون *ایده پیشرفت* نزدیک می‌شویم. زیرا با تعقیب این ایده، و رسیدن به *شناخت مطلق* (=روح در تمامیت آن)، در *خانه*<sup>(۱)</sup> و *آزاد* خواهیم بود. در برخی تعابیر هگل از *خدا* به عنوان «ایده مطلق» یاد شده است. *ایده* وحدت مفهوم و واقعیت، و *ایده مطلق* در واقعیت اصیل خود، همانا *روح* است. (البته نه از آن رو که، در مقابل امر منتهای لحاظ شده باشد). اگر *روح* را به مثابه فعالیت محض در نظر آوریم، درمی‌یابیم که همین فعالیت، می‌طلبد که چیزی مطلقاً جداشونده از خود باشد و این جداشوندگی را در درون خود داراست. «این دیگری، به مثابه خود - جداشدگی *روح*، دقیقاً طبیعت است». (هگل: ۱۳۸۲، ۱۲۴) *روح*، محدودیت را تنها به صورت *سلب خود* درک می‌کند و از اینجا سیر خود را به سوی حیث نامتناهی وجود خویش آغاز می‌کند. «این حقیقت *روح* منتهای، همانا *روح مطلق* است». (همان، ۱۲۶) هگل بر این باور بود که اگر نامتناهی متمایز و جدای از منتهای باشد پس باید با منتهای، محدود شده باشد. یعنی در جایی که منتهای حضور دارد، نامتناهی غایب باشد. درست به همین جهت بود که اظهار داشت:

(خدا) ... ذاتی که در انتزاع و رای جهان عینی نهفته باشد، نیست.  
برعکس، در درون عینیت در یاد و حافظه معین *روح* یا درون  
یافتگی ذات کلیه اشیاء حضور دارد - یعنی در امر منتهای که خود  
را در ذات خاص‌اش درک می‌کند و به این ترتیب خودش ضروری  
و مطلق می‌شود. (هگل: ۱۳۷۹، ۶۴)

در نتیجه *خدا* جدای از این عالم در لایتنهای آرام نگرفته است. او در خود امور منتهای را نیز جمع کرده از آنها جدا نیست. «*خدا* همان *روح مطلق* است که چون در همه جا هست، در همه کس هست.» (همان: ۶۴) البته، نباید چنین نتیجه گرفت که هگل، *خدا* را با طبیعت یکی می‌داند. این تفکر بیشتر با اندیشه اسپینوزا سازگار است. طبیعت برای هگل، *برهه‌ای* از وجود *خدا*ست نه *خدا*. شلینگ در تاریخ فلسفه خود کل نظام هگل را در سه ساحت چنین خلاصه کرده است: *خدا* چیزی نیست مگر مفهومی که قدم به قدم، «ایده خودآگاهی» می‌شود. به صورت ایده خودآگاهی خود را در طبیعت فرامی‌گشاید و از طبیعت به خودبازگشته *روح مطلق*، تحقق می‌یابد. در واقع این سه ساحت از *انسان* آغاز و به انسان ختم می‌شود. (Stern: 1999, vol 1, 41)

دقیقه‌ای در اینجا وجود دارد که ذکر آن خالی از فایده نیست. تعیین<sup>(۱۱)</sup> ایده به صورت طبیعت، از منظر هگل نه روندِ صیورورت<sup>(۱۲)</sup> است و نه به معنی فراشد<sup>(۱۳)</sup> (=گذار). (Hegel:1989, 843) زیرا در هر دو، شائبه آن وجود دارد که برای طبیعت حیاتی جدای از ایده در نظر آید. هم هگل در کل نظام دانش بررسی و استنتاج (= تنقیح مناط) ایده‌ها است، و بنا بر این می‌کوشد تا به ایده طبیعت برسد. مفهوم<sup>(۱۴)</sup> سوپرکتیو وقتی به تمامیت خود رسید (= ایده مطلق در پایان دانش منطقی) به حیات پا می‌گذارد (ابژکتیویته). ایده مطلق اگر در خود لحاظ شود کاملاً آزاد است و نیاز به هیچ تعینی ندارد. منطقی، بر آن است تا روند تمامیت ایده را آشکار سازد. طبیعت همین ایده است در مقام غیر. منطقی هگل، متوجه لوگوس (= مقام جمع) است. از نقطه نظر منطقی هگل، لوگوس، عقل است بمعنی سوپرکتیویته مطلق. (Heidegger:1999, 330). بنا بر این لوگوس دو تجلی دارد نه اینکه لوگوس طبیعت را خلق می‌کند. لوگوس در شکل «از خود بیگانگی»، طبیعت است. در واقع لوگوس بدون طبیعت و طبیعت بدون لوگوس، برای هگل، معنا ندارد.

اگر در این مختصری که آوردیم اندکی تأمل کنیم روح اصالت تاریخ<sup>(۱۵)</sup> هگل را می‌یابیم. در باب اصالت تاریخ حداقل دو رویکرد کلی قابل تشخیص است: یکی آنکه می‌کوشد تا طبیعت را به واسطه بسط تاریخی تفسیر کند و دیگری که باور دارد؛ طبیعت تاریخ است. در این رویکرد اخیر طبیعت هیچ هویتی جز تاریخ ندارد. دیدگاه نخست، بیشتر با نگاه پوزیتیویستی درباره اصالت تاریخ، سازگار است. اما بر اساس آنچه از طبیعت مطابق نظر هگل بیان شد، اصالت تاریخ وی در قالب چنین تفاسیری نمی‌گنجد. زیرا طبیعت \_ چنانکه دیدیم \_ به گونه‌ای دیگر برای هگل آشکار می‌شود. دیدیم که هگل نیز با توجه به طرح کلی مدرنیته در پی یقین بود و رسیدن به خودآگاهی که همانا حقیقت است. اما بی‌شک مراد او یقین دکارتی نبود. وی معتقد بود که رسیدن به حقیقت، تنها در نظام دانش رخ می‌دهد. به نظر می‌آید که پی‌جویی برهه‌های تحقق این حقیقت در نظام دانش می‌تواند ما را به بنیاد تاریخ برساند.

شکل راستینی که حقیقت در آن وجود می‌یابد تنها می‌تواند نظام علمی خود حقیقت باشد. تشریک مساعی به امر نزدیک کردن فلسفه به شکل علمی، یعنی کوشش در تحقق هدفی که، عشق به دانندگی را از فلسفه بزدايد و آن را به دانندگی راستین فراز برد. (هگل: ۱۳۶۷، ۱۲)

ما به هر دوره و یا به هر برون شد روح، از دو حیث می‌توانیم بنگریم. یکی آنکه هر برهه را به نحو استقلالی و بدون ارتباطش با کل در نظر آوریم و دیگر آنکه همان برهه را در ارتباط با کل و لحاظ اینکه یکی از برهه‌های حقیقت است بررسی نمائیم. برای هگل، حقیقت، کل<sup>(۱۶)</sup> یا تمامیت است. (Hegel: 1988, 15) لذا بنای علمی فلسفه، بررسی برهه‌های تحقق حقیقت است به‌عنوان کل و در ارتباط با آن. مراد هگل از نظام دانش، همان فلسفه اوست که بخش اول آن با عنوان پدیدارشناسی روح به چاپ رسید. اما شکل کامل نظام دانش، سرانجام در سال ۱۸۱۷ در هایدلبرگ با نوشتن *دانش‌نامه علوم فلسفی* صورت پذیرفت. *دانش‌نامه* که به‌واقع صورت نهایی نظام هگلی را تشکیل می‌داد در سه بخش به رشته تحریر درآمد:

الف) دانش منطقی؛<sup>۸</sup> ب) فلسفه طبیعت؛<sup>۹</sup> ج) فلسفه روح؛<sup>۱۰</sup> اما همین بخش سوم، خود دارای سه جزء است، که پدیدارشناسی، از فصل دوم جزء اول (= روح سوبرکتیو) بحث می‌کند. حقیقت،<sup>(۱۷)</sup> در تمامیت همین نظام، تحقق می‌یابد. بنابراین نظام علم، دانشی است که در تمامیت خود به شناخت مطلق منتهی می‌شود.

اما شناخت مطلق چیست؟ هایدگر می‌گفت: تنها راه پاسخ‌گویی به این پرسش تفسیر پدیدارشناسی روح است. اما جا دارد بپرسیم: مگر نه آنکه پدیدارشناسی روح تنها بخشی از قسمت سوم نظام دانش را به خود اختصاص داده است، پس چگونه با تفسیر آن، می‌توانیم به شناخت مطلق برسیم؟ مطلق را در مقابل نسبی می‌فهمیم. برهه‌های تحقق شناخت مطلق، به صورت نسبی و در قالب «نه \_ هنوز»<sup>(۱۸)</sup> ظهور می‌یابد. وقتی سخن از نسبیت در باب شناخت می‌رود یقیناً مراد این یا آن فارغ از یکدیگر است. وقتی چیزی را می‌شناسیم از شناخت غیر آن فارغیم زیرا شناخت ما متوجه این است و به غیر این توجه نداریم. اما دقت کنیم که منظور از تقابل میان مطلق و نسبی، تناقض آنها نیست. (Heidegger: 1988, 14) شناخت نسبی در مسیری که به شناخت مطلق می‌انجامد، برهه‌های یک حقیقت واحد را به تصویر می‌کشد. با توجه به این امر، شناخت نسبی جدای از شناخت مطلق نیست. از سوی دیگر، پدیدارشناسی روح در واقع، مراحل به خود بازگشتن شناخت مطلق را شرح می‌دهد. بنابراین هایدگر از تفسیر پدیدارشناسی روح به‌واقع همین روند بازگشت را مد نظر داشت و درست در همین بازگشت شناخت مطلق، به خویش‌ستن خویش است



که شناخت مطلق آشکار می‌شود. اما پرسش فوق همچنان به روی ما گشوده است: منظور از شناخت مطلق چیست؟

شناخت مطلق، که بررسی و نحوه تحقق آن در پدیدارشناسی رقم می‌خورد، در واقع، خودآگاهی از زندگی روح است. براساس دیالکتیک، هگل سه برهه برای حیات روح تشخیص می‌دهد: ذات وجود برای خویشتن که \_ دگر بودگی ذات است \_ و وجود برای خویشتن یا آگاهی از خود در غیر خود. شناخت مطلق با پی‌جویی برهه‌های حیات روح، نمایان می‌شود. این «در - غیر خود - بودن، با آگاهی از خود»<sup>(۱۹)</sup> که تعبیر دیگری از «در - خانه - بودن» است، ایده پیشرفت را ترسیم می‌کند. اما یک پرسش در این جا باقی ماند: چرا ایده پیشرفت را به تاریخ می‌بریم؟ کانت بر این باور بود که برای شناخت شیء فی‌نفسه، ناگزیر از شناخت بی‌شمار محمولاتی (= اوصافی) هستیم که این شیء داراست. از نظر کانت، شیء فی‌نفسه در کلیت و تمامیت‌اش، به ما داده نمی‌شود. از این رو، ما با پاره‌ای از اوصاف شیء که در هر ادراک بر حواس ما ظاهر می‌شود، مواجهیم و نمی‌توانیم با بیش از آن آشنا شویم:

برای شناختن یک شیء به سانی فراراسته (به‌طور کامل)، باید هرگونه محمول ممکن را بشناسیم و آن شیء را از راه‌هایش (ایجابی) یا نایش (سلبی) آنها تعیین کنیم. در نتیجه، تعیین تام، مفهومی است که ما هرگز نمی‌توانیم آن را در تمامیت‌اش به‌طور ملموس باز نماییم. (A 573)

بر این اساس، هرگز نمی‌توانیم به تعیین تام شیء یا تمامیت امکان‌های آن راه یابیم. هگل برای رسیدن به همین تعیین تام، ایده پیشرفت را به تاریخ کشاند. تمامیت شیء در روند دیالکتیکی (و البته بر بستر آن) همه اوصاف و حالات خود را بروز می‌دهد. در این مسیر، هر چه به شناخت مطلق، نزدیک می‌شویم، تقابل شناخت نسبی با تمامیت شناخت کم‌رنگ‌تر می‌شود، تا جایی که آزادی مطلق در میان آید.

اینک به ابتدای این بند باز گردیم. انحاء تاریخ‌نویسی را برشمردیم. هگل بر این باور است که:

تاریخ جهانی، نمودار تکامل آگاهی روح، از آزادی خود و تحقق بعدی این آزادی است. این تکامل، بنا بر ذات خود، جریانی تدریجی است و عبارت است از یک رشته تعینات پی در پی آزادی که از صورت معقول یا مفهوم خود آن، یعنی ماهیت آزادی در جریان تکاملش به سوی خودآگاهی، ناشی می‌شوند. (هگل: ۱۳۷۹، ۱۸۲)

آنچه در تاریخ فلسفی رخ می‌دهد، تحقق آزادی است. این تاریخ، تاریخ دست اول و تاریخ اندیشیده را به عنوان مواد مورد تحقیق قرار می‌دهد. درست به همین جهت، تاریخ فلسفی، وجه انضمامی دارد و از درون خود رویدادها و پدیدارها می‌کوشد تا به گوهر تاریخ، یعنی عقل و ذات آن که همان آزادی است، برسد. از سوی دیگر عقل، در تاریخ تحقق می‌یابد. این «در» یقیناً در مقولی، نیست. چنین نیست که تاریخ، ظرف تحقق عقل باشد، بلکه عقل عین تاریخ است. درست بهمین جهت بود که هگل می‌گفت: «عقل بر جهان و از این رو بر تاریخ جهان فرمانروا است» (همان: 91) نگاه فلسفی هگل به تاریخ و بررسی دقیق آن، ناظر به همین مراحل بروز حقیقت است و پدیدارشناسی دانشی است که این مراحل را بسان مفاصل یک کل و بر اساس سیر دیالکتیکی، آشکار می‌کند. تاریخ فلسفی جهان، تاریخ سیر فراگشایی انسان در عالم است.

با این همه، آیا می‌توانیم خرسند باشیم که به خاستگاه تاریخ رسیده‌ایم؟ آیا با تحقیق این مطلب که تاریخ فلسفی جهان براساس ایده پیشرفت و سیر دیالکتیکی، برهه‌های تحقق آزادی را به تصویر می‌کشد، می‌توانیم ادعا کرد که به ذات تاریخ راه برده‌ایم؟ می‌گوییم، تاریخ بسط عقل است و عقل در روند تاریخی خود به تکامل می‌رسد. اما پرسش این است: همین عقل (که عین تاریخ است) چگونه آشکار می‌شود؟ یا آزادی به‌عنوان گوهر عقل، بر چه بنیادی، یا می‌گیرد؟

اکنون ناگزیر باید طریقی دیگر را بیازماییم. کوشش ما برای رسیدن به بنیاد تاریخ هنوز انجामी نیافته است. با این حال، می‌توانیم امیدوار باشیم که پیمودن این طرق گرچه ما را به نتیجه نرسانده اما پرتویی بر ادامه مسیر افکنده است. به‌طوری که می‌توانیم واپسین گام‌ها را بلندتر و مطمئن‌تر برداریم.

۴. طبق گزارش ریتز (Ritter: Band 3, 344) واژه یونانی *ιστορία* به جهت اصل معنا، معادل *Erkundung* (اکتشاف، سفر اکتشافی) است، که در پیوند با *ιστωρ* (بمعنی امر قابل شناخت،<sup>(۲۰)</sup> گواه و مصدق،<sup>(۲۱)</sup> قضاوت و حکمیت<sup>(۲۲)</sup>) از بن

۱۵ بمعنی دیدن<sup>(۳۳)</sup> و معرفت<sup>(۳۴)</sup> \_ معنا می‌یابد. (از این رو، نخستین فلاسفه، اکثراً به نظم می‌نوشتند و آثار خود را تاریخ می‌نامیدند.) Eidon به معنای تجربه نیز آمده است. افلاطون، تاریخ را بمعنی تحقیقی درباب طبیعت به کار می‌برد، یعنی دانشی که از علل بوجود آمدن، استمرار یافتن و متوقف شدن بحث می‌کند. اگر به متن کلام افلاطون در فایدون مراجعه شود به راحتی به تفاوتی که او میان «phoseos historian» و «eidenai» برقرار ساخته، می‌توان پی‌برد (Phaidon: 96 a)

Eidon همچنین به معنی «انتظار کشیدن» است. [در انگلیسی قدیم، واژه "wat" (= شکل جدید آن wait) به معنی شناختن هم به کار می‌رفته است.] معادل آن در زبان آلمانی warten، است، یعنی کاری که انجام نپذیرفته،<sup>(۳۵)</sup> و انتظار وقوع آن می‌رود. gewart وجه وصفی warten است. پیشوند "Ge" علاوه بر افاده این وجه، در زبان آلمانی قابلیت جمع‌آوری<sup>(۳۶)</sup> نیز دارد. از این رو می‌توانیم با استعمال Ge براساس این قابلیت (Ge-wart) آن را به سلسله انتظارها برگردانیم.

برای هگل، تجربه آگاهی در بنیاد اموری قرار دارد که در هر برهه از حیات روح به صورت امکان آن ظاهر می‌شود. برای فهم این «امکان»، که تکامل روح در زمان است (= تاریخ)، و در پاره‌ای از عبارتهای هگل موجب سردرگمی می‌شود فرازی از عقل در تاریخ، روشنتر است:

مفهوم روح در خور آن است که تکامل تاریخی در زمان صورت گیرد. زمان متضمن صفت (یا تعیین) منفی است. هر هستی یا رویدادی برای ما مثبت و مسلم است ولی خلاف آن نیز امکان دارد (یعنی آن هستی یا رویداد می‌تواند وجود نداشته باشد) این نسبت هرچیز با نیستی، زمان است. (هگل: ۱۳۷۹، ۱۶۹)

اما هگل از تجربه چه اراده می‌کند؟ پدیدارشناسی روح در سال ۱۸۰۷ برای نخستین بار، با این عنوان به طبع رسید: «سیستم دانش: بخش اول؛ پدیدارشناسی روح»، و عنوان فرعی آن: «دانش تجربه آگاهی». پدیدارشناسی، برای هگل، تجربه آگاهی است. هگل خود، در عنوان کتاب، واژه تجربه را با تأکید آورده است. او در مقدمه پدیدارشناسی بند ۴۶ می‌کوشد تا در ضمن چند سطر، مراد خود را در مورد تجربه بیان دارد:

این حرکت دیالکتیکی که آگاهی بر خودش و همین‌طور برشناخت خود و برابر ایستای خود اعمال می‌کند تا آنجا که از آن، برابر ایستائی جدید و واقعی به‌وجود آید، درست همان چیزی است که تجربه نام دارد. (Hegel: 1988, 66)

کانت به دیالکتیکی بودن ذاتِ عقل پی برد. اما او بر این باور بود که دیالکتیک همان منطقیِ جدل و سفسطه است. هگل بر همین تفکرِ اخیرِ کانت، معترض بود. وی تصدیق کرد که ذاتِ عقل، دیالکتیکی است اما دیالکتیک بمعنیِ جدل و سفسطه نیست. بر این اساس نظمِ طبیعت و اخلاقی بودن را در کانت بی‌بنیاد یافت. زیرا اگر عقل خود \_ متقابل باشد چگونه نظمِ طبیعت و اخلاق بر آن بنا می‌شود؟ برای هگل، دیالکتیک، «وحدت متقابلان» است. و در هر جا جنبش و تغییری وجود داشته باشد چه در جهان و چه در اندیشه، دیالکتیک، حاضر است. زیرا ذاتِ هر دو عقل است. «عقل (که) محتوای بی‌پایان است «حقیقت» و ذاتِ همه چیز است». (هگل: ۱۳۷۹، ۲۸) و در «بطن ذات خود، واقعیت، تاریخی است و در آن و از راه آن، تحقق می‌یابد». (همان: ۹۱)

هگل می‌گفت: معیارِ آگاهی از درونِ خودِ آگاهی ظاهر می‌شود. دیالکتیک، اگر نگوئیم مهم‌ترین عنصر اما بی‌شک یکی از مهم‌ترین عناصرِ فلسفه هگل است. نمی‌توان از فلسفه هگل سخن گفت و از دیالکتیک چیزی نگفت. با این حال، توجه داشته باشیم که دیالکتیک روشی نیست که هر جا خواسته باشیم آن را به‌کار بندیم و بر این عقیده رویم که پیش از ورود در نظام دانش می‌توان بسان یک ابزار از میزان کارآمدی آن به بحث نشست. اگر قبل از ورود در شناخت شرحی از متد ارائه شود \_ با این نیت که برای رسیدن به واقعیت آن را به‌کار بندیم \_ آنگاه نیازمندِ معیاری هستیم تا صحتِ و سقمِ یافته خود را بررسییم. زیرا دیالکتیک \_ ذاتِ عقل است و معیارِ آگاهی که \_ با بروزِ اولین برهه‌های آگاهی، نمودار می‌شود. دقیق‌تر بگوئیم: نخستین برهه‌های آگاهی بر بسترِ دیالکتیک و بر بنیادِ آن تحقق می‌یابد. (Hegel: 1988, 64)

هگل، همین حرکتِ دیالکتیکی را که به شناختِ واقعی منتهی می‌شود تجربه نامیده است. «این حرکتِ دیالکتیکی» سیرِ عقلی است و سیرِ عقل چیزی جز تجربه‌ای نیست که آگاهی پشت سر می‌گذارد تا به خودِ آگاهی برسد. زیرا همانا تجربه آن است که محتوا \_ و آنیکه روح است \_ بالقوه جوهر است و در عین حال برابر ایستای<sup>(۳۷)</sup> آگاهی است.

(Hegel: 1988, 525) متعلق تجربه، «آگاهی» نیست؛ بلکه ذات آگاهی، تجربه است. این آگاهی به مثابه روح، جوهر خود را با تجربه، از قوه به فعلیت می‌رساند و می‌شود آنچه می‌تواند بشود. تجربه اجازه می‌دهد تا روح و برهه‌های تحقق آن آشکار شود. با تبدیل شدن آنچه بالقوه است به بالفعل، جوهر به سوژه (=فاعل) تبدیل می‌شود و در نتیجه، موضوع شناخت آگاهی به موضوع شناخت خود آگاهی، یعنی به مفهوم \_ که همانا حقیقت<sup>(۳۸)</sup> روح است (همان، ص ۲۵۸) \_ پایان سفر<sup>(۳۹)</sup> می‌دهد.

روح برای هگل، آن چیزی است که هست. اما "آنچه که هست" انطور که آشکار می‌شود پدیدارشناسانه است. پدیدارشناسی، بنیادی را می‌نامد که، "آن چه هست" نمایان می‌شود. از این رو، پدیدارشناسی عین تجربه آگاهی است. و اما اگر پدیدارشناسی به صورت سلسله انتظارها Ge-wart و رشته حراست ها درآید که روح در آن، خود را به عنوان روح می‌شناسد، تاریخ است:

مقصد<sup>(۳۹)</sup> شناخت مطلق یا روح که خود را به صورت روح می‌شناسد، کوره راه خود را در خاطره<sup>(۴۰)</sup> ارواح داراست، آن طور که (آن ارواح و جان ها) در خود هستند و قلمرو خود را سازمان‌دهی می‌کنند. حراست<sup>(۴۱)</sup> کردن از آنها، اگر از جنبه وجود آزادشان باشد که به صورت امکان پدیدار می‌شود «تاریخ<sup>(۴۲)</sup>» است. اما اگر از جنبه «آن ادراکی باشد که از سازمان‌دهی آنها داریم»، «دانش معرفت» است در سپهر پدیدار. (= پدیدارشناسی). این هر دو تاریخ درک شده، سازنده خاطره و قربانگاه روح مطلق، فعلیت، حقیقت و ایقان سلطنت اویند که بدون آن دو بدون زندگی و تنهاست.

(Hegel: 1988, 531)

حراست را معادل Aufbewahrung به کار می‌بریم، از مصدر aufbewahren بمعنی aufheben (=جمع کردن، حراست، مراقبت و نگهداری). حال اگر بگوییم برهه‌های تحقق حقیقت (یا روح) در قالب برهه‌های «نه \_ هنوز» (= شناخت نسبی) ظهور می‌یابد، آنگاه می‌توانیم بگوییم که رشته \_ حراست‌ها به صورت سلسله \_ انتظار<sup>(۴۳)</sup>ها آشکار می‌شود.

گفته می‌شود: پدیدارشناسی فلسفه تاریخ نیست. زیرا پدیدارشناسی، تعقیب زنجیره‌ای طولی \_ تاریخی از مرحله‌ای به مرحله دیگر نیست. (Stewart: 1998, 192) این درست است که پدیدارشناسی تاریخ نیست، اما تاریخ پدیدارشناسی است یعنی

تاریخ بر بستر پدیدارشناسی (= دانش تجربه آگاهی) ظهور می‌یابد. خلاصه کنیم: سلسله \_انتظارها (= تاریخ) بر بنیادی به نام تجربه آگاهی (= دیالکتیک) ظاهر می‌شود. درست به همین جهت، دیالکتیک را بستر ظهور روح می‌دانیم. (و باز به همین جهت هایدگر پدیدارشناسی را بنیادِ متافیزیک \_ در نظام فلسفی هگل \_ نامید). (Heidegger: 1998, 3) بنیادِ متافیزیک، سوژکتیویته است که مراحلِ تحقق آن در پدیدارشناسی و براساس تجربه آگاهی تجلی می‌یابد. بر این اساس، هگل، با دیالکتیک (= تجربه آگاهی) سوژکتیویته سوژه را می‌خواند.

یادداشت‌ها:

1. res gestae
2. histori rerum gestarum
3. res gestae
4. rerum gestarum
5. res gestas
6. Idea
7. Notion
8. science of logic
9. philosophy of nature
10. philosophy of spirit
11. Erckundung

پی‌نوشت‌ها:

1. Savoir absolu.
۲. به پایان همین مقاله، مراجعه شود.
3. Ground.
4. ursprungliche Geschichte.
5. Reflektierte Geschichte
6. Weltgeistes.
7. thought.
8. Being
9. Auslegung des Geistes.
10. Beisichselbstsein/ at home.
11. Bestimmung.
12. Gewardensein.
13. Ubergang.
14. Begriff.
15. Historicism.
16. das Ganze.
17. die Wahrheit.
18. noch nicht.
19. Bei sichselst sein in einem Anderen.
20. der kundige.
21. Zeuge.
22. schiedsrichter.
23. sehen.
24. Wissen.
25. noch nicht tun.
26. collectivizing prefix.

27. Gegenstand.
28. das reine Element.
29. das Ziel.
30. Erinnerung.
31. Aufbewahrung.
32. Geschichte.
33. Ge-warten

### کتابنامه :

۱. هگل، گ.و.ف: ۱۳۷۹ عقل در تاریخ، ترجمه: حمید عنایت.
۲. هگل، گ.و.ف ۱۳۸۲ درسگفتارهایی پیرامون فلسفه زیبایی شناسی، ترجمه: زیبا جلیلی.
۳. هگل، گ.و.ف ۱۳۶۲ مقدمه بر پدیدارشناسی روح، ترجمه: دکتر محمود عبادیان.
۴. کانت، ایمانوئل ۱۳۶۲ سنجش خرد ناب ترجمه: دکتر میر شمس الدین ادیب سلطانی، امیر کبیر.
5. Hegel. G.W.F. 1988. *Phanomenologie des Geistes*. Meiner.۵
6. Hegel. G.W.F. 1989 *The Science of Logic*. Trans: A.V.Miller..
7. Hegel. G.W.F. 1999 *Lectures on the History of Philosophy*. Trans: Haldane and Simson.
8. Heidegger. M. 1999 *Pathmarks*. Edited by Whllham Mcneill..
9. Heidegger. M 199.: *Hegel's Phenomenology of spirit* . Trans: Parves Emad and denneth maly . Indiana university Press ..
10. Ritter. Joachim. *Historisches Worterbuch der philosophie*. Band 3.
11. Henry.G.Liddell. Robert Scott: 1940A *Greek – English Lexicon*. Oxford..
12. Stewart.J. 1998*The Phenomenology of Spirit Reader*..
11. Stern.R. 1993 *Critical Assessments [Hegel]*. 4 vols.
13. Kojeve. A. 1947 *Introduchthon a la Lecture de Hegel*..
14. Gadamer.H.G. 1976 *Hegel's Dialectic*;. Trans: Smith. Five Hermeneutical Studies.