

فرآیند تجلی روح و خودآگاهی دینی از دیدگاه هگل

علی فلاح رفیع^۱

چکیده

پدیدارشناسی روح از جمله چهار کتابی بود که هگل در زمان حیات خود به چاپ رساند. وی در این کتاب که پیش‌درآمدی بر کل دستگاه فلسفی او بود، از یک سو روح را تنها حقیقت حاکم بر جهان دانست که فراگردهای شناخت جهان در آن تجلی پیدا می‌کند و از سوی دیگر فهم آدمی را از حوزه تجربه روزانه فراتر برد و در سطح و لایه‌های عمیق‌تر دانش فلسفی تفسیر کرد. بر این اساس حتی می‌توان گفت حاکمیت روح بر جهان نیز به نوعی به دانش فلسفی و فراگرد شناخت مبتنی بر تجربه درونی آدمی تکیه کرده است. لذا هگل کار خود را از تجربه شناخت معمولی یعنی یقین حسی و قابل درک برای همه آدمیان آغاز کرد و سیر تکاملی روح را اندک اندک به عمیق‌ترین لایه‌های شناخت یعنی ادراک، فاهمه، خودآگاهی و عقل پیش برد.

هگل در پدیدارشناسی خود سودای آن داشت تا پس از طی مسیرهای طولانی و پرپیچ و خم به شناخت راستین دست یابد و از این رهگذر ادعای بزرگ فلسفی خود یعنی تفسیر حقیقت به واقعیت و واقعیت به حقیقت را اثبات کند.

کلید واژه‌ها: پدیدارشناسی روح، هگل، خودآگاهی، خودآگاهی محروم، دینداری، مشیت الهی.

مقدمه

هگل در کتاب *پدیده‌ارشناسی روح*، حقیقت ساختار منطقی جهان را از صورت دانش ابتدایی تا شناخت مطلق آن با بیانی کاملاً بدیع و گاهی مغلق و پیچیده در قالب اصطلاحات فلسفی خاص خود ترسیم می‌کند. آنچه در این ساختار مورد توجه هگل قرار گرفت، پیوند دو مقوله حیات و زمان از یک سو و این دو به مقوله صیورورت از سوی دیگر بود. با توجه به این سه مفهوم کلیدی در *پدیده‌ارشناسی* (مقوله حیات، زمان و صیورورت) است که روح در جستجوی به ظاهر پایان ناپذیر خود در پی آزادی مطلق خود برمی‌آید. این آزادی برای روح جز پس از طی مراحل و منازل گوناگون محقق نخواهد شد.

در همین راستا از دیدگاهی دیگر می‌توان گفت فلسفه هگل با همه فراز و نشیب‌های خود در دو مفهوم اصلی خلاصه می‌شود: «روح» و «دیالکتیک». از نظر هگل این روح همان روح انسان است. وی با یک مثال فرآیند دیالکتیک آزادی روح را توضیح می‌دهد: دانه بلوط به درخت بلوط تبدیل می‌شود و فقط در پایان، این دانه آن چیزی است که «حقیقتاً» هست؛ با این وصف درخت بلوط تمام مدت به صورت دانه بلوط وجود داشته است و درخت تناور فقط تحقق آن امر بالقوه‌ای است که در دانه بود. به همین سان انسانیت همواره روح بوده است، بدین معنا که استعداد برای رشد روحی و بازشناسی همواره در او وجود داشته است، اما «روح» حقیقتاً فقط در پایان تاریخ آن چیزی است که هست. منظور هگل از آزادی صرفاً سیاسی نبود بلکه آزادی معنوی از نوع مسیحی آن را مد نظر داشت که پس از طی مراحل تحقق می‌یابد. در این مراحل دو مفهوم زمان و صیورورت در راستای تحقق حیات روح فعال می‌شوند. مراحل عمده این سیر نیز، سه مرحله ایده منطقی یا مفهوم، طبیعت و روح دارد که هریک با سه بخش اصلی نظام فلسفی هگل یعنی منطقی، فلسفه طبیعت و فلسفه روح متناظر هستند.

درک ذات مطلق یا خدا در بخش فلسفه روح در سه حوزه هنر، دین و فلسفه محقق خواهد شد. محتوای این سه یک چیز بیشتر نیست و آن گوهر ابدی و پایان ناپذیر الهی یا همان مطلق است. هدف و غایت هر سه نیز شناخت و دریافت آن حقیقت مطلق می‌باشد، با این تفاوت که حصول حقیقت مطلق در نزد هریک جلوه‌ای جداگانه دارد. اقتضای ذات هنر، یگانگی اندامی و آمیزش صورت و معنی است، چنان‌که اقتضای فلسفه، اندیشه ناب است و اقتضای دین واسطه‌ای بین این دو یعنی نیمی از این و نیمی از آن یا به عبارت دیگر نه حس

مطلق و نه‌اندیشه ناب؛ بلکه چیزی که هگل آن را انگاره (Vorstellung) می‌نامد. براین اساس به نظر هگل چون هنر منزل اول است ناقص‌ترین صورت از درک ذات مطلق را متکفل است، پس از آن دین برپایه‌ای برتر قرار دارد؛ درحالی‌که فلسفه، مطلق را در صورت کامل آن و با اندیشه ناب درک می‌کند. از آنجایی که گوهر هنر، دین و فلسفه هر سه یکی است برتری یا فروتری نسبی آن‌ها فقط به جلوه یا صورت آنها مربوط می‌شود. بنابراین محتوای دین همان حقیقت اساسی است که محتوای فلسفه نیز در سطحی نازل‌تر همان است.

جامعیت نظام فلسفی

تفکر فلسفی بدون منطق تفکر همچون سواره‌ای است که در تاریکی می‌راند، نه راه می‌بیند و نه مسیر می‌شناسد. چنین سواره‌ای به همان میزان که امید رهایی‌اش می‌رود، سقوط و هلاکتش نیز بسیار محتمل است. لذا افکار و براهین عقلی فیلسوفان بر مبنای منطق آنها شکل می‌گیرد و برای شناخت کلیت فلسفه هر فیلسوف منطق تفکر او را باید شناخت. هگل از آن دسته فیلسوفانی است که علاوه بر تألیف کتابی مستقل در باب منطق بیش از دیگر ناموران فلسفی، و دگرگونه‌تر از آنان اهتمام خود را به منطق نشان داد. اما در بین آثار وی مقدم بر منطق اصطلاحی منطقی رسمی وجود دارد که بدون فهم آن حتی شناخت منطق اصطلاحی او نیز میسر نیست. کتاب *پدیدارشناسی روح*^۱ را می‌توان منطق رسمی او دانست که

۱. phenomenology of spirit درباره نام‌گذاری پدیدارشناسی به «روح» یا «ذهن» کوفمان معتقد است «روح» مناسب‌تری دارد: «Giest روح و Gieter ذهن دو کلمه بودند که مستمراً به وسیله‌ی گوته و شیلر و هولدرین به کار گرفته می‌شدند و البته گوته بر همه این‌ها تقدّم داشت و برای نخستین بار او بود که بدان اشارت کرده بود... اصطلاح «پدیدارشناسی» از ابهامی سودمند و مفید برخوردار است، به ویژه اگر شخص آن قدر دقیق باشد که کلمه و اصطلاح مزبور را حتی تعریف نکند... اگر من از پدیدارشناسی ذهن صحبت می‌کردم، بامضمون کتاب مناسب‌تر می‌نمود؛ ولی از آنجاکه این عنوان نیز در ترجمه انگلیسی جی.ب. بایلی (J.B. Ballie) از همان کتاب به کار رفته است، من به سادگی نمی‌توانم آن را به کناری نهم. اما... اصرار داشتم که بهترین کلمه فوق همان روح است، به سبب

در شهرت با دو کتاب منطق و دایرةالمعارف علوم فلسفی وی همطرازی می‌کند؛ و بلکه پیشتر از آن دو است.

هگل بر فیلسوفان پیشین این خرده را می‌گرفت که نظامهای فلسفی آنان چندان از جامعیت و استواری برخوردار نیست تا همه آموزه‌های آنها را در هر زمینه‌ای بتوان در جای خاص خود نهاد. وی درصدد برآمد این نقیصه را در فلسفه خود برطرف سازد و در این راستا بود که کتاب *پدیدارشناسی روح* یعنی نخستین اثر مهم خود را در زمان حیاتش، (سال ۱۸۰۷) منتشر کرد. هرچند هگل در ابتدا قصد داشت پدیدارشناسی را به عنوان بخش اول از سیستم علم که وی درصدد طراحی آن بود قرار دهد اما بعدها اجزاء این سیستم تغییر کرد و «پدیدارشناسی به عنوان «علم آزمایش آگاهی» کتابی مستقل شد.» (Hegel, 1971: N 85) هدف اصلی از نگارش *پدیدارشناسی روح* چنانکه خود در مقدمه آن می‌نویسد، رساندن فلسفه به پایه علم بود. (Ibid, N5) او به جای آنکه «فلسفه را دوستداری حکمت بداند، آن را خود علم دانست.» (Ibid, N 71) هگل در این جرأت شورانگیزی که در کار خود به نمایش گذاشت، در پی آن بود که بنیاد منظم واحدی را برای همه جهات هستی آدمی همچون روانشناسی، جامعه‌شناسی، حقوق، اقتصاد، سیاست، فیزیک، هنر، فلسفه، دین و حتی تاریخ بنا کند. وحدت بخشی علوم و در یک رشته به هم پیوسته در آوردن دانش‌های به ظاهر متفرق بشری کاری است که هگل با همه مشککش آن را به عهده گرفت.

هگل در کتاب *منطق* می‌نویسد: «آنچه برای علم ضروری است این است که علم سراسر دایره‌ای باشد که آغاز آن همان انجام و انجام آن همان آغاز باشد.» (Kaufman, 1966:243)

اوصاف شاعرانه و مذهبی که در هگل بسیار قوی بود. حتی بایلی نیز در عبارات متعددی مجبور شده تا از کلمه «روح» بهره ببرد؛ یعنی «پدیدارشناسی روح» مطالعه ظواهر یا تجلیات روح است، و بنابراین این کتاب به فاوست گوته بسیار نزدیک‌تر است تا به کتاب نقد عقل محض. (والتر کوفمان، گوته، کانت و هگل، ترجمه‌ی ابوتراب سهراب، فریدالدین رادمهر، نشر چشمه، چاپ اول زمستان ۱۳۸۵، تهران، ص ۳۲۹)

پس مسیر پیشرفت علم به شکل دایره‌ای خواهد بود. ارکان اصلی منظومه فلسفی هگل برحول محور روح مطلق یا به تعبیری دیگر مثال (ایده) سامان می‌گیرد. «آنجایی که روح یا ایده، فکری یگانه با خویش و در- خود و برای خود (فی‌نفسه و لِنفسه) باشد، جایگاه منطق است و آنگاه که در تقابل با خویش قرار می‌گیرد و موجودیت خارجی یا طبیعت را محقق می‌کند، جایگاه فلسفه طبیعت است و هنگامی که دوباره به خویش باز می‌گردد، روح تحقق می‌یابد. در نتیجه علم به سه بخش عمده تقسیم می‌شود: منطق، فلسفه طبیعت و فلسفه روح. بنابراین منظور هگل از علم دقیقاً فلسفه بود اما فلسفه‌ای که دانایی صرف نیست بلکه تحقق بالفعل صورت معقول و وجود عینی آن است.» (Hegel, 1971: N28) لذا در اثر ماندگار خود یعنی *پدیدارشناسی روح* «در جستجوی بسیار وسیع و همه‌جانبه‌ای برآمد تا همه تجارب انسان اعم از تجربه حسی، عقلی، نقلی، دینی و هنری را در یک رشته واحد به تحریر و تبیین درآورد» (مجتهدی، ۱۳۷۰: ۴۱) بر این مبنا در این کتاب صرفاً بحث شناخت مطرح نیست بلکه درباره انحاء تجلیات ذهنی و روحی بشر همچون اخلاق، سیاست، دین، هنر، زیبایی‌شناسی، روان‌شناسی و حتی امور روزمره و معمولی انسان مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

معناشناسی پدیدار

مقدم بر هر بحثی لازم است به معنای پدیدار و تاریخ مختصر آن اشاره‌ای شود. هرچند بررسی پدیدار از ابتدای تاریخ تفکر فلسفی از یونان باستان تاکنون همچنان مورد علاقه فیلسوفان بوده است و هگل نیز به این سیر تاریخی توجه داشت، اما وی از نظر گاهی کاملاً متفاوت با فیلسوفان قبل از خود به این موضوع پرداخت.

«اصطلاح «پدیدارشناسی» قبل از هگل به وسیله لامبرت^۱، کانت، هردر، فیشته، نوالیس^۲، به‌کار رفته بود؛ و بعد از او نیز نه به مفهومی که هگل در ذهن داشت، به وسیله کسانی چون سر ویلیام هامیلتون و موریس لازاروس^۳ و ماخ^۴ و هرسل به کار رفت.» (کوفمان، ۱۳۸۵: ۳۰۱)

1. Lambert
2. Novalis
3. Moritz Lazarus
4. Ernst Mach

هرچند همه کسانی که این اصطلاح را به کار برده‌اند، از آن معنای واحدی را ارائه نداده‌اند اما معنایی را که هگل از این اصطلاح قصد کرده بود، به طور کلی چیزی نبود که نزدیک به کاربرد دیگران از آن بوده باشد و اساساً عنوان اصلی کتاب او نیز «سیستم علم» بود و نه پدیدارشناسی. فیلسوفان از افلاطون تا کانت در بحث معرفت‌شناسی بیش از هر چیز نگران خطا بودند؛ لکن هگل خطا را چیزی جز یک ترس روانی و وهم فلسفی در شناخت حقیقت نمی‌دانست. (Hegel, 1971: N.74) بر این مبنا بود که افلاطون برای اولین بار لفظ فنومن^۱ به معنای پدیدار را در مقابل آیدوس^۲ به معنای مثال و ایده به کار برد و قائل به این شد که شناخت در حد پدیدار، شناختی بی‌ارزش و بی‌اعتبار است و ذهن باید از آن عبور کرده و به مرحله بالاتری از شناخت یعنی ایده‌ها و مُثُل ارتقاء یابد. در همین راستا بود که ارسطو آن را به مصداق و مفهوم تفسیر کرد و تطابق و عدم تطابق آن دو را ملاک ارزش شناخت دانست و بعدها هیوم به اصالت شناخت پدیدار «فنومنیسم»^۳ گرایید و به انکار ذات و حقیقت پرداخت. کانت نیز با تفکیک دو حوزه شناخت به حوزه فنومن^۴ و نومن^۵ بدون اینکه به اصالت پدیدار هیومی‌گردن نهد با طرح مقولات فاهمه، در وصول به یقین عینی، شناخت پدیدار را کافی دانست. البته این عینیت را از عینیت نفس‌الامری و حقیقی که در حوزه نومن یا ذات تحقق می‌یابد جدا کرد و افزون بر این، شناخت را نیز در قلمرو ذات غیر ممکن دانست. بنابراین فیلسوفان «از افلاطون تا کانت، همواره قائل به نوعی تقابل قطعی میان پدیدارها و معقولات بودند. افلاطون فقط معقولات را متعلق علم حقیقی می‌دانست و در فلسفه کانت، شناخت در نظم و صورت بخشیدن به محسوسات، محدود شد.» (ژان وال، ۱۳۷۵: ۱۹۳)

منطق تفکر هگل در پدیدارشناسی روح و طرح بحث شناخت نزد او، در عین حال که با

1. phenomene
2. Eidos
3. phenomenisme
4. phenomene
5. Noumene

این موضوع در افلاطون و کانت شباهت دارد، تفاوت های بسیاری نیز بین آنها دیده می شود. هگل همچون افلاطون مُثُل را خارج از جهان محسوس نمی نهد و در عین حال همچون کانت صور ما تقدم احساس^۱ یعنی زمان و مکان را شرط شناخت حسی نمی داند. بلکه او زمان و مکان انضمامی و واقعی را به پیش می کشد، و با این کار پدیدار را چهره و صورتی از آن ذاتی می داند که در زمان و مکان خود را محقق ساخته است و واقع را نیز امری می داند که در قلب پدیدارها و حوادث خود را نمایان می سازد. «با این نگاه، پدیدار به معنایی تجلی روح است و کتاب پدیدارشناسی در واقع دایره المعارف تکوینی هر نوع فعالیت شناختی و فرهنگی انسان است.» (ژان هیپولیت، ۱۳۷۱: ۲۷) با این کار هگل در صدد است تا آن ترس روانی را از انسانها دور کند و نشان دهد که آدمی لایق شناسایی حقیقت است. پدیدارها در نظر هگل مرحله ای^۲ از حقیقت هستند، با این بیان شکاف توهمی میان فنومن و نومن یا پدیدار و ذات پر می شود. هگل شیء فی نفسه یا ذات دست نیافتنی با تفسیر کانت را امری تناقض آمیز و ناممکن می دانست؛ چرا که به نظر هگل کانت وجود فی نفسه را بدین سبب مسلم گرفت که به دنبال علتی بیرونی برای احساسات بود لذا آن علت را شیء فی نفسه دانست. غافل از اینکه شیء فی نفسه از آنجایی که مقوله ای ذهنی است نمی تواند علت چیزی باشد؛ بنابراین مفهوم «وجود ناشناختی» کانت یکسره تناقض آمیز است. به نظر هگل «دانش چیزی نیست مگر تطبیق مفاهیم و اگر بدانیم که چیزی وجود دارد و علت چیزی دیگر است می دانیم که مفاهیم وجود و علت بر آن منطبقند. بدین سبب دانشی درباره آن چیز داریم و آن چیز دیگر برای ما ناشناختنی و حتی ناشناخته نیست.» (استیس، فلسفه هگل، جلد ۲ ص ۵۹)

در نظر هگل پدیدار تنها مرحله^۳ یا بخشی از حقیقت مطلق است که در طول تاریخ خود را محقق می سازد. بنابراین مطلق در همین شناخت پدیدار نمایان می شود و به تدریج متجلی می گردد. تفاوت دیگری که پدیدارشناسی روح هگل از نظرگاه تفکر منطقی و رهنمود معرفت-

1. Sensation
2. Moment
3. Moment

شناسانه با آثار دیگر فیلسوفان در این زمینه دارد، اینست که او در این کتاب صرفاً به امور انتزاعی و تجربی‌های ذهنی نمی‌پردازد بلکه با ورود به عرصه‌های عینی زندگی روح و حتی مثالهای ساده و روزمره درصدد برمی‌آید تا این عینیت را بطور محسوس‌تر و ملموس‌تر نشان دهد. او برخلاف دکارت نقطه شروع را شک قرار نمی‌دهد چرا که در نظر وی شک هرچند می‌تواند آغاز تأمل علمی و فلسفی باشد اما نمی‌تواند آغاز شناخت ابتدایی و سطحی باشد؛ چرا که تأمل فلسفی اساساً آغاز شعور و شناخت تکامل یافته است نه شناخت ابتدایی و اولیه، درحالی‌که هگل از مراحل ابتدایی یعنی آگاهی غیرحقیقی آغاز می‌کند. البته با این آغاز او به بیان ادراک حسی می‌پردازد و مفهومی از «اینجا» و «اکنون» را طرح می‌کند که آغازی است از نفسی^۱ که هنوز روح نیست «ولی شاید بتوان گفت که روح را بالقوه در خود دارد و برای اینکه بتواند بدان فعلیت دهد باید ابتداً مبدل به شعور شود.» (ژان هیپولیت، ۱۳۷۱: ۴۱) نکته اصلی و کلیدی هگل در پدیدارشناسی روح این بود که روح در نفس خفته است و بیداری آن نه دفعی بلکه تدریجی است و از مسیر مراحل شعور است که سیر خود را به سوی رهایی و انسلاخ کامل ادامه می‌دهد.

به نظر هگل روح همان آگاهی است. روح خود را برمی‌شناسد و برای خود همچون ذهن هستی دارد و خود را همچون امر بی‌واسطه و موجود فرا می‌نهد: «از این جاست که این روح همانا آگاهی انسان است.» (مک کارنی، ۱۳۸۴: ۹۳) تفاوت اساسی هگل با کانت در موضوع پدیدار و خودآگاهی انسان در این است که به نظر هگل «فلسفه کانت اساساً به خود آگاهی می‌انجامد، اما این فلسفه نه می‌تواند واقعیتی برای این ذات خود آگاهی، یا این خودآگاهی ناب فراهم آورد، و نه می‌تواند ثابت کند که عین آن است.» (همان: ۹۵) پس کانت در عین حال که به دنبال خودآگاهی است نمی‌تواند محتوایی به مفهوم خود آگاهی ببخشد چراکه هر چند وی به ذهن آدمی نیمچه استقلالی در فضای آگاهی بخشید اما نتوانست آن را به سرانجام و استقلال کامل برساند و به گفته هگل: «چون موسایی بود که سرزمین موعود را

وعده کرد اما خود هیچ وقت موفق نشد بدان وارد شود، توجه به استقلال ذهن در مقام آگاهی همان حقیقت قصوایی^۱ بود که کانت عاجز از درک تمام عیار آن شد. حقیقت قصوی همانا ایجاد وحدت بین فکر و وجود بود که همواره در فلسفه کانت در تقابل با یکدیگر بودند؛ حال آنکه فکر و وجود یک امر واحدند.» (مرادخانی، ۱۳۸۵: ۱۴۶)

لذا کانت تا آستانه حصول وحدت بین فکر و عین پیش رفت اما آن را فتح نکرد. در حالی که هگل با طرح وحدت موضوع و محمول در حکم^۲ بطور منطقی وحدت وجود و فکر را بیان کرد. به این معنا که کانت وحدت موضوع و محمول را در احکام تألیفی ماتقدم بر حسب ساختار ذاتی قوای ذهنی انسان که حاصل شهود حسی و حکم بود، تفسیر کرد و در باب شناخت آدمی درصدد برآمد تا به واسطه شهودهای حسی، پدیدارها را به تور شناخت درآورد و نه اشیاء فی نفسه را. در حالی که هگل این اشیاء فی نفسه را وجودی دانست که ادراک نفسانی آدمی بدان دست می یابد و واقعیت، حقیقتاً همان چیزی است که ما درک می کنیم و «ورای» این درک یا «آنسوی»^۳ این درک قرار نمی گیرد. واژه آلمانی حکم^۴ گویای این حقیقت است؛ چراکه به معنای جدایی و افتراق دو چیزی است که در اصل و بنیاد یگانه بوده اند. بنابراین در عین حال که در حکم، به جدایی تاکید می شود، وحدت و یکسانی از میان نمی رود؛ به عنوان مثال وقتی می گوئیم این گل، سرخ است در عین حال که به جدایی گل و سرخی تاکید کرده ایم، در همان حال می خواهیم بگوئیم این دو در اصل وحدت دارند. این مهمترین نقطه تفاوت هگل با فیلسوفان قبل از خود بویژه کانت در مسأله شناخت است.

بر این مبنا پدیدار نزد هگل روحی است که در گذرگاه زمان و تاریخ، بسط و گسترش می یابد و جلوه می کند و «گویی برای هگل پدیدار تجلی و بروز و پیدایش گوشه ای از ذات و مثال در زمان و مکان است و کتاب پدیدارشناسی در واقع، دایره المعارف تکوینی هر نوع

1. Ultimate truth
2. Judgement
3. Behind of beyond
4. Urtheil

فعالیت شناختی و فرهنگی انسان است.» (ژان هیپولیت، ۱۳۷۱: ۲۷) این در حالی است که بن بست فلسفی در زمان کانت و سردرگمی مابعدالطبیعه در آن دوران شناخت نظری را در نزد او غیر ممکن جلوه داده بود. از این رو بود که به قلمرو اخلاق و هنر پناه برد.

اگر چه هگل کار خود را با کانت آغاز کرد، اما با «نقد علم محض» او شروع نکرد بلکه آغاز کار او با کتاب دیگر کانت یعنی «دین در محدوده منطق محض (۱۷۹۳)» بود. و اساساً هگل از دین به فلسفه رسید و در تمام طول حیات خود کوشید تا در بطن فلسفه به دنبال دین بگردد و از آنجا به اخلاقیات برسد. در این مسیر کوشش فیلسوفانی همچون نیچه و شلینگ در عین حال که ناموفق نبود، عملاً به جایی نرسید. اما هگل با طرح «پدیدارشناسی» جان تازه‌ای به فلسفه بخشید و موجب اعاده حیثیت آن شد. گویی «پدیدارشناسی» هگل نقطه عطف تحوّل فلسفه غرب بود و فصل جدیدی در تاریخ فلسفه غرب گشود. البته «پدیدار» در نزد هگل معنای هیومی و کانتی خود را از دست داد و تجلّی روح و مرحله‌ای از تحقق آن به شمار آمد. و از 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 وقوف پیدا کرد. لذا با این تفسیر شناخت مطلق ممکن نبود، مگر با شناخت پدیدار و بین شناخت مطلق و شناخت پدیدار تقابل و تعارض باقی نماند، بلکه به نحوی سنخیت و اتحاد ایجاد شد. از سوی دیگر، بین پدیدار (فنومن) و ذات (نومن) با توجه به سیورورت و حرکت درونی آن‌ها، تباینی دیده نمی‌شد.

بر همین مبنا، «هگل برخلاف منطق‌های معمول زمان خود و قبل از خود، بحث از هستی و وجود را در مقابل ذهن قرار نمی‌دهد، بلکه منطق او از وجود آغاز می‌کند، در متن وجود خود را می‌کاود و در نهایت در وجود اما «وجود مطلق» یا «مثال مطلق» آرام می‌گیرد و به گفته هگل «محتوای مثال مطلق، همان دستگاه منطق است که به فرجام خود می‌رسد.» (استیس، ۱۳۷۱: ۴۸)

ارتقاء آگاهی در روح

پدیدارشناسی روح نزد هگل نشانگر مراحل آگاهی و درجات ارتقایی شعور است. از این رو، می‌تواند برای عموم و بخصوص کسانی که دغدغه تعلیم و تربیت دارند محل تأمل و

تعمّق باشد. نقطه آغاز این مراحل شناخت حسی است. (Hegel, 1971: N91) وی در بخش اول کتاب خود، به بررسی چگونگی ارتقای شعور عادی و ابتدایی، که همان شعور و شناخت حسی است، می‌پردازد و به نوعی شناخت فلسفی می‌رسد.

هرچند از دیدگاه فیلسوفان تجربه مسلکی همچون جان لاک، شعور حسی کاملاً معتبر است، اما هگل آن را «انتزاعی‌ترین و فقیرترین نوع شناخت می‌داند» (Ibid) و از این لحاظ، به سنت افلاطونی تمایل دارد؛ چراکه 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، چگونگی عبور از این شناخت عادی و ابتدایی به شناخت مطلق و عمیق‌تر است. نه تنها، فاصله قهرآمیزی بین این دو وجود ندارد بلکه اساساً شناخت مطلق در بطن همان شعور و شناخت ابتدایی است در حالی که فلسفه کانت به چنین نتیجه‌ای نمی‌رسید.

البته شعور ابتدایی از جهاتی با شعور فلسفی تفاوت دارد. برای مثال، در شعور ابتدایی، هیچ‌گونه آگاهی به اصل صبرورت حاکم بر شناخت وجود ندارد. «اما فرد در شعور فلسفی، نسبت به این سیر و تحوّل 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 به طور 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.» (Ibid, N.596)

هگل تاریخ ظهور روح را به سه مرحله تقسیم کرده است: مرحله روح درون ذاتی،^۱ قلمرو روح را انسان‌ها مرحله روح برون ذاتی^۲ و مرحله روح مطلق^۳ و اساساً در نظر هگل «

1. spirit subjective
2. spirit objective
3. spirit absolute

باز نمودی هم که بتوانیم از قلمرو خدا در ذهن شکل دهیم، همواره قلمرو روح می‌آفرینند. هر است که در انسان‌ها به تحقق می‌رسد و انسان‌ها می‌بایست آن را در وجود آورند.» (Hegel, G.W.F. Introduction to the philosophy of history, trans. L. Raunch, Indianapolis; Hackett.p.44.)

«مرحله «روح درون ذاتی» از یک سو احوال انسان است در حال انفراد که چندان از حیوانیت بالا نرفته و دچار مقتضیات طبیعت مادی، زمانی، مکانی و محیطی است، و از سوی دیگر گرفتار قید و بند هواهای نفسانی است. به تدریج، حواس و ادراکات او نمو می‌کنند و متعلق 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.» (Hegel, 1971:N.466-970)

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 گردید، اخلاق خواهد شد.

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. (Ibid,N.971-700)

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 شیئیت و در عین حال، نفی هر نوع توهم احتمالی در آن. واقعیت پدیدار در حرکت و صیورورت آن و

مفهوم معقول شدن در این حرکت است. «بهرتر است به جای اینکه بگوییم «هستی همان ادراک است»^۱ یا حتی «هستی همان فهم و عقل است»^۲، بگوییم: «هستی همان مفهوم و معقول بودن است»^۳؛ 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. (Ibid,N.124-5)

پدیدارشناسی هگل در واقع سیر تکامل تدریجی نفس به روح و حرکت روح به مطلق را نمایان می‌کند. مروری به مراحل پدیدارشناسی، حوزه‌ها و موضوعات مورد بحث هگل ما را در فهم بهتر منظور او یاری می‌کند:

۱- مرحله یقین حسی^۴

یقین حسی ابتدایی‌ترین و خام‌ترین مرحله دانش بشری را تشکیل می‌دهد و از آنجایی که هگل در همه مراحل تفکر فلسفی و تحلیلات معرفتی خود نگاهی به تاریخ و تطور آن دارد، در اینجا نیز یقین حسی را مرحله یا وهله‌ای^۵ از وهله‌های^۶ آگاهی انسان می‌داند که آدمی با عبور از آن به مرحله علم و معرفت می‌رسد. هگل هر چند موضوع یقین حسی را مفهوم کلی می‌داند اما از نگاهی دیگر علم به این مفهوم کلی در سیر خود به مرحله کمال که شایسته حقیقی علم است، بار می‌یابد. «در حوزه یقین حسی، آدمی با نوعی آگاهی ابتدایی و کودکانه مواجه است؛ آگاهی از نوع، «این»، «اینجا» و «اکنون». شناخت جزیی 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.» (Ibid,N.95) آدمی در این مرحله بدون بهره‌گیری از

1. Esse est percipi
2. Esse est intelligi
3. Esse est concept
4. Certitute sensible
5. Moment
6. Moments

صافی‌هایی همچون نظریه، تحلیل عقلی، قیاس‌ها و استدلال‌های منطقی و حتی بدون کاربرد مفهوم کلی و انتزاعی به شناخت جهان اطراف خود می‌پردازد و همچون پنبه‌ای که آب را به درون خویش می‌کشد، جهان بیرون را به درون جذب می‌کند. «در نظر هگل این مرحله با تضادهای درونی مواجه می‌شود و با این تضادها زمینه حرکت شناخت و علم به مرحله بالاتر آغاز می‌شود.» (Ibid, N.131)

هرچند فیلسوفان تجربه‌گرا^۱ این مرحله از شناخت را به دلیل بکر و خالص بودن، بالاترین و غنی‌ترین مرحله شناخت می‌دانند؛ اما هگل درصدد بر می‌آید تا با نشان دادن تناقض‌ها و تضادهای موجود در این مرحله آن را از اعتبار ساقط کند و به سوی مرحله بالاتر قدم نهد. به عنوان مثال وقتی «من اظهار می‌کنم که اکنون روز است و من یک خانه را می‌بینم، من این حقیقت و شخص دیگری که بعد از من این حقیقت را بخواند، ممکن است بگوید که اکنون شب است و او یک درخت را می‌بیند. این هر دو حقیقت از حقانیت یکسانی برخوردارند و هر دو ممکن است با یک دگرگونی زمان و مکان، نادرست شوند.» (هربرت ماکوزه، ۱۳۶۷: ۱۲۰) به همین صورت است «این» و «اینجا». «اینجا»-یی بالاخره پیش و پس، یمین و یسار و بالا و پایین دارد. «اینجا»-یی که بدان اشاره می‌شود، در «اینجا»-های بی شمار 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. اینجاست که مرحله بعدی مطرح می‌شود.

۲- ادراک^۲

در این مرحله، شناخت به روابط بین اشیاء تعلق می‌گیرد. «هرچند سفیدی با شوری هیچ رابطه ضروری ندارد و هر یک جداگانه قابل تشخیص هستند، اما در عین حال، در شیئی که «نمک» نامیده می‌شود و ما آن را ادراک می‌کنیم، جمع شده‌اند. آنچه در مرحله ادراک اتفاق

1. Empirists
2. Perception

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.» (Hegel, 1971: N.113)

پس در این مرحله، انتزاع^۱ خودنمایی می‌کند و با عمل انتزاع و یا در اصطلاح هگل نفی^۲ داده حسی تعمیم می‌یابد یعنی وحدت در بطن کثرت و کلی در بطن جزئی ادراک می‌شود و همین را هگل عمل «نفی» می‌نامد و براساس آن ادراک را پرمحتواتر و غنی‌تر از داده حسی می‌داند. و در نظر هگل این فقط فلسفه است که می‌تواند قدرت انتزاع آدمی را دریابد و لذا تنها فلسفه شایسته اینست که علم باشد.

۳- فاهمه^۳

در پدیدارشناسی، کار اصلی فاهمه درک ضرورت بین ارتباط پدیده‌هاست. فاهمه علاوه بر درک رابطه، که کار ادراک بود، به ضرورت دست می‌یابد. برای مثال، فهم علت و معلول کار فاهمه است. «براساس 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؛ قانون به لحاظ خارجی آن، اما ضرورت به لحاظ ذهنی‌اش.» (ژان هیپولیت، ۱۳۷۱: ۵۹)

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.» (Hegel, 1971: N.143)

بنابراین اگر وظیفه ادراک درک وحدت بود وظیفه فاهمه دستیابی به ضرورت است و از این طریق رسیدن به قانون.

1. Abstract
2. Negation
3. Understanding- Verstand

۴- خودآگاهی^۱

هگل خودآگاهی را در قالب میل می‌یابد. میل خود آگاهی است که به غیر، یعنی به برانگیزنده خود توجه دارد. میل به نحوی پل بین اشیاء و خودآگاهی را نشان می‌دهد، و یا تقابل با میل دیگری است که مبنای اصلی خود را باز می‌یابد. 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 روحيات خاص آنها (Ibid, N.178-180)

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.» (هگل، ۱۳۶۸: ۳۰)

خودآگاهی از طریق غیر خود در هگل اشاره دارد به بحث فیثته در زمینه تقابل «خود» و «غیرخود» یا «من» و «غیر من» که در آن، خودآگاهی 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 است. «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 جبلی آدمی بوده است، راه یافت. در دوره 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. فیثته هرچند 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 جامعه بشری است. فیثته و بعد از وی کسانی چون کانت بندگی را از حوزه اخلاق اجتماعی به حیطه 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 ستیزه 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 برخویشتن خویش میسر نیست.» (همان: ۱۱) 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 و دست یافتنی می‌دانست. لذا بخش دوم به بعد کتاب پدیدارشناسی را به توصیف این فرایند تکامل عقلی اختصاص داد. رابطه خواجه و برده، که به نظر هگل نخستین مرحله 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 این رو، استقلال خود آگاهی او به خودآگاهی 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.» (جان پلامناتز، ۱۳۷۱: ۷۲)

بر 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.» (همان: ۷۶)

هگل مراحل سه گانه ترس، خادمیت و کار را برای آزادی و استقلال برده ترسیم می‌کند: «برده در ابتدا، چنان است که گویی در جهت انطباق با محیط و حفظ زندگی خود، فرورفته 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 زیون و خوار می‌یابد. گویا خواجه از مرگ و نیستی ترسی ندارد، درحالی که او نیز خود، سراسر چیزی جز همین ترس از مرگ نیست. همین ترس خواجه است که به دنبال خود، خادمیت و خدمت کاری 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.» (ژان هیپولیت، ۱۳۷۱: ۷۸) 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 لذت‌پرستی 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 بست 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 نمی‌کند و کاری انجام نمی‌دهد. لذا شناخت و انضباط به نفس به دست نمی‌آورد، و این بنده است که بر 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. (Ibid, N.195-199)

۵- عقل^۱

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 ارتقاء می‌یابد تا به مرحله فکرو عقل می‌رسد،» (Ibid, N.234-5) 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 باز یابد 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 رهاکردن گذشته است، می‌داند. حقیقت والای انسان چیزی جز همان عمل تفکر نیست.» (هرمن رندال، ۱۳۷۶: ۴۶۶) 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 حدی طبیعت می‌تواند معقول و انعکاسی از خود عقل باشد. «عقل خود را در آن طبیعت به عنوان واقعیت بی‌واسطه جست و جو می‌کند و در نهایت، خود را در آن می‌یابد.» (Hegel, 1971: N.248-9)

بر این مبنا، هگل فیشته را رد می‌کند؛ چراکه طبیعت را صرفاً به عنوان «غیرمن» در مقابل «من» قرار داده بود، و همین طور شلینگ را، چرا که او طبیعت 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 دیگرهم بیان داشته است، به نوعی دیگر توضیح می‌دهد. در 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

1. Vernunft-Reason

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 فی‌نفسه است، در حالی که در مرحله دوم، سخن از عقلی است که به عنوان فاعل شناسا (سوژه) لحاظ شده است. آنگاه که عقل به عنوان فاعل شناسا مطرح می‌شود، در اشیاخود را مشاهده می‌کند، و متوجه خود می‌گردد، بلکه خود را به عنوان هدف و غایت عمل در می‌یابد. «از آنجا که روح به خودی خود و در گوهر خویش همانا عقل است، تاریخ جهان همانا گسترش و شکوفایی ضروری «وهله‌های»^۱ عقل و لذا وهله‌های خودآگاهی روح و آزادی است.» (Hegel, 1991:372) بنابراین از نظر هگل گویی عقل آنگاه به یقین می‌رسد که به آزادی رسیده و خود را در جهان تحقق بخشیده باشد.

خودآگاهی و رواقی‌گری

رواقی‌گری هرچند 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 می‌داند. او 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 سوال می‌برد، نه فقط ارزش آن را با نفی و انکار ارزش جهان زیر سوال می‌برد، بلکه به مرور در وجود او، شک به جای یقین می‌نشیند.» (Hegel, 1971:N.202-3)

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. همان گونه 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

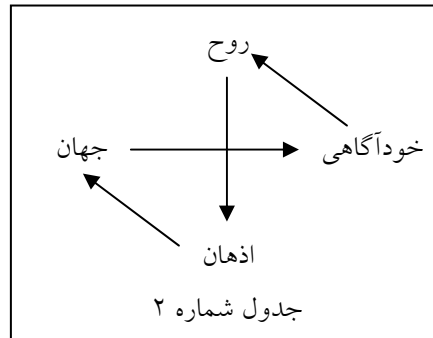
همان گونه اگر خواجه به نحو درونی بی‌نیازی خود را تصدیق داشت، این برده بود که وسایل لازم را برای تحقق این بی‌نیازی فراهم می‌آورد.

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، بدون اینکه بداند چگونه این کار را می‌کند و حتی بدون اینکه بداند این کار را کرده است 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، چنان که هگل می‌گوید - روح خودش را در جهان باز می‌شناسد و در آن آرامش می‌یابد و خرسند می‌شود.» (جان پلاماتز، ۱۳۷۱: ۶۶)

«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. (کاپلستون، ۱۳۶۷: ج ۷/ ۱۸۵)

از آنچه به بیان آمد هویدا می‌گردد که 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 خود آگاه 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 ظاهر 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 کسالت بار خواهد شد.





خودآگاهی محروم و «من غیر خود»

به نظر بعضی از متخصصان، «خودآگاهی محروم» مضمون اصلی کتاب *پدیده/رشناسی* است. (ژان هیپولیت، ۱۳۷۱: ۸۳) هگل در آثار دیگر خود، «خودآگاهی محروم» را با تطبیق در فرهنگ‌ها و ادیان گوناگون، به تفصیل بیان کرده است. «وی درباره زندگانی حضرت ابراهیم^(ع) نظریه خود را بدین‌گونه 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 نامتناهی دوخته و نگران آخرت خود است. با کار حضرت ابراهیم^(ع) حوزه امر متناهی از امر نامتناهی و قلمرو ارزش‌های این جهان از ارزش‌های ماورایی تفکیک می‌شود. به هر میزان که فرد یهودی بر این تفکیک وقوف می‌یابد و بر این دو حوزه باور پیدا می‌کند، خود آگاهی محروم او شدیدتر می‌شود.» (همان: ۸۴)

ما ز بالاییم و بالا می‌رویم ما ز دریاییم و دریا می‌رویم
ماز اینجا و ز آنجا نیستیم ما ز بی‌جاییم و بی‌جا می‌رویم

می‌توان گفت: در «خودآگاهی محروم» اتفاقی می‌افتد شبیه اتفاق رخ داده در تفکر رواقی که هر دو از یک سنخ هستند، متنها به شکلی معکوس؛ رواقی با خودآگاهی، ناگهان به استقلال و آزادی دست می‌یابد، در حالی‌که در نزد یهودی هر نوع خود آگاهی انسان، بیشتر خودآگاهی و شعور محروم است؛ چراکه 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 متناهی و امر نامتناهی است.» (همان: ۸۶)

این جدایی و محرومیت آگاهی در یهودیت کاملاً مشهود است و از این رو به شریعت منجر می‌شود. متنها 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 برآورده است، در درون خود می‌یابد که این رهایی و نجات و وصول به ازلیت و ابدیت، به نوعی در درون خود اوست. به عقیده هگل، 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 فلسفه است. چراکه انسان مسیحی آنگاه که با خدا تنهاست به صورتی ابهام آمیز 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 درمقابل خداوندی قرار دارد که نهایی‌ترین نیات او را می‌داند و چیزی خصوصی و محرمانه باقی نمی‌ماند. «بیان دقیق تکامل آگاهی دینی از ماهیت روح، وظیفه فلسفه دین است. روح راستین این آگاهی، دین است؛ هنر و فلسفه را تنها می‌توان جلوه‌ها و صورتهایی از آن دانست. محتوای هنر همان محتوای دین است جز آنکه میانجی هنر، شهود حسی است. دانش به معنای درست آن یعنی فلسفه نیز با همین موضوع سر و کار دارد ولی از راه‌اندیشه.» (هگل، سال ۱۴۰: ۱۳۵۶)

از خود بیگانگی و دینداری

در نظر هگل «از خود بیگانگی»^۱ همان امید است؛ چیزی که در واقع خود ما یا جزیی از ماست، هرچند خارجی، بیگانه و معاند به نظرمان برسد. وی برای بیان این حقیقت تصویری ارائه می‌دهد از آنچه اسمش را «جان ناخوش»^۲ می‌گذارد، که شکل بیگانه شده‌ای از «دین داری»^۳ است. «جان ناخوش» به معنای (جان) کسی است که به درگاه خدایی که به نظر او

1. Alienation
2. The unhappy soul
3. Alienated Religion

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، جزیی از خدا هستیم، یا به تعبیر دیگر، صفات خودمان را به او نسبت می‌دهیم. راه فائق آمدن بر این گونه بیگانگی، پی بردن 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. (بریان مگی، ۱۳۷۲: ۳۱۷)

دین تظاهر روح مطلق در قالب انگاره و تمثیل است، لذا از نظر هگل این انگاره در خود به ساحت های سه گانه تقسیم پذیر است: «ساحت اول، ساحت کلیت است یعنی ساحتی که در آن تنها خدا یا ذهن کلی یافت می‌شود. ساحت وحدت میان همه موجودات حتی انسان و خدا، اما نه از نوع وحدت وجودی؛ چراکه هگل بر کسانی که وی را وحدت وجودی می‌دانند به سختی می‌تازد؛ و در این ساحت نیز او قائل به این است که ذهن فردی و جزئی، هستی خود را از یک سو و پایان پذیر بودن خود را از سوی دیگر در برابر خدا احساس می‌کند و درمی‌یابد. ساحت دوم، ساحت جزئیت است. در اینجا ذهن کلی و ذهن جزئی آدمی در برابر هم قرار می‌گیرند و نوعی تقابل و ضدیت حاصل می‌شود. در این حال آدمی در می‌یابد که در عین حال که از خداست اما از او جدا افتاده و گسسته شده است و این گسست و جدایی را در قالب گناه و شقاوت خود لمس می‌کند که به تعبیر هگل نوعی از خودبیگانگی است. ساحت سوم، ساحت فردیت می‌باشد. در این ساحت است که به نظر هگل عنصر پرستش و عبادت پیدا می‌شود که بخش مهمی از هر دین را شکل می‌دهد.» (استیس، ۱۳۷۱: ج ۲/۶۸۰)

اگر در ساحت دوم جزئیت خود را از کلیت جدا دید، در این ساحت برای بازگشت دوباره به خویشتن خویش تلاش می‌کند. و «پرستش همان تلاش ذهن آدمی است برای پرکردن این جدایی و گسست بین خود و خدا. و این غایت اصلی همه ادیان است، که در صدد باز پیوستن آدمی به خدا یا بازگشت ذهن پایان پذیر و منفرد به اوست. و این یعنی همان محتوای روح مطلق که خود را موضوع خویشتن می‌سازد. برای رسیدن به او باید از جزئیت خود گذشت.» (Hegel, 1971: N.656) انگیزه های خودپرستانه و هوسهای نابخردانه را که ناشی از نفس منفرد من آدمی است، باید کنار گذاشت.

بدین طریق به هر میزان که آدمی بتواند خود را از جزئیت برهاند، به سوی ساحت کلیت اوج می‌گیرد و در نتیجه به همان میزان خدا در کنه ذات او ظهور می‌کند. این بازگشت می‌تواند به معنای حضور خداوند در دل‌های مردم نیکو سرشت باشد که این مضمون در همه ادیان با عبارات گوناگون آمده است.

آزادی روح و مشیت الهی

تحلیل هگل از عقل و روح با مفهوم آزادی عجین است. این همان حقیقتی است که فیلسوفان دیگر همچون کانت، شلینگ و فیشته نیز قبل از هگل به آن پرداخته بودند. «در نظر هگل «من» امر آماده در طبیعت نیست بلکه در سیر و گذر عمل خود است که محقق می‌شود. آنچه را که هگل عقل فعال می‌نامد در حقیقت عقل مشاهده کننده جهان اطراف خود است که با این مشاهده دست به خود آفرینی و نوعی فردیت برای خود می‌زند به این معنا که به «خود» آگاهی پیدا می‌کند.» (Ibid, N.584-5)

نمونه‌هایی از عمل عقل فعال را که هگل برای رسیدن به فردیت و عبور از آن مطالعه می‌کند: «از لذت که آدمی در این مرحله به دنبال خواسته‌های دل است و در هر نوع لذت جویی فردی گامی به سوی ضرورت بر می‌دارد. و گویا به ضرورتی می‌رسد که خود را بازیچه آن می‌بیند.» (Ibid: N.390-2) این مرحله بسیار ضعیفی از عقل است که در آن آدمی گام به گام به انهدام فردیت خود نزدیک می‌شود.

در مرحله بعد که صورت غنی‌تری از عقل جلوه می‌کند مرحله عواطف و احساس‌های انسانی است. «در این مرحله فساد و شر از فطرت طبیعی فاصله می‌گیرد و راهی به سوی قانون و بیرون رفتن از خود و فردیت را فرا روی خود می‌گشاید.» (Ibid; N.370-2) بدین گونه که خواست خود را خواست کامل انسانیت می‌داند ولی از آنجایی که نظام ظاهری جهان همواره با خواست دل مطابق در نمی‌آید یا عواطف باید بر این نظام تن در دهد و خواست خود را در درون حبس کند، به نوعی از هم پاشیدگی می‌رسد که بعضاً با مرحله‌ای از دیوانگی و جنون همراه است و یا به مرحله غنی‌تری از عقل دست می‌یابد که همان مرحله سوم عقل فعال خواهد بود. در این مرحله به گونه‌ای دست به اصلاح جهان می‌زند. این عمل هر چند در اصطلاح هگلی فضیلت است اما آنگونه که او معنا می‌کند فضیلتی خیالی است «چرا که اولاً

جهان چندان بد و خراب نیست و ثانیاً هیچگاه آرمان تحقق نمی‌یابد و همیشه در حد لفاظی باقی می‌ماند. هرچند او مردان بزرگ تاریخ را از این قاعده استثناء می‌کند. اما با وجود این فعلیت یافتن آرمان، آنها را به صورت کلیت محض و جریان جامعه می‌بیند و نه در جنبه فردی.» (Ibid, N.403-5)

هگل ارزش این مرحله را به این نکته می‌داند که به هر صورت در این مرحله معنی در جستجوی واقعیت بخشی به خود است همانطور که واقعیت در جستجوی معنی است. هدف هگل از این بحث که بخش قابل توجهی از پدیدارشناسی را به خود اختصاص می‌دهد. تبیین این حقیقت است که جهان به عنوان واقعیت در برابر فردیت انسان قرار نمی‌گیرد بلکه این فردیت است که خود را در بطن جهان قرار می‌دهد و در دامن چنین مادر مهربانی پرورش می‌یابد. پرورش او به اینست که در نهایت عقل به روح انتقال پیدا می‌کند و جهان برون ذات همان جهان درون ذات و آرمانی می‌شود و تقابل از بین خواهد رفت و در این رهگذر جهان به «عقل تحقق یافته» که همان روح است مبدل می‌شود. «عقل آنگاه که به حقیقت کل بودنش یقین پیدا کرد و خود را به منزله جهان و جهان را به منزله خود یافت، روح است.» (Ibid: N. 438)

روح نیز در حرکت تاریخی خود مسیر بازگشت به خود را طی می‌کند و از بیگانگی به یگانگی می‌رسد. لذا پدیدارشناسی هگل نیز در جهت «وجودشناسی»^۱ در حرکت است و بر این مبناست که ایده‌آلیسم یا فلسفه «اصالت معنای»^۲ او قابل تفکیک از دیگر فلسفه‌های اصالت معنا است. بنابراین عقل مرحله آشتی و همراهی جزئی و کلی است ولی این آشتی تا زمانی که در مسیر صیوروت تاریخی روح قرار نگرفته است، چیزی جز آشتی صوری و تصنعی نیست. درحالی‌که به گفته هگل آگاهی دینی جهان را زیر تأثیر مشیت خدایی می‌داند و از این جاست که آن را منطبق با آن چه باید باشد می‌شمارد. با این همه، این همداستانی میان هست و باید سخت و بی‌انعطاف و بی‌حرکت نیست زیرا مقصود نهایی جهان یعنی خیر، پیوسته خود را

1. Ontology
2. Idealism

تحقق می‌بخشد.

آنگاه که روح مطلق شکل خود آگاهی را گرفت و خود را همچون روح خود آگاه نیز دریافت در درون او آگاهی مطلق با هستی یکی می‌شود. (Hegel, 1971:N.758) لذا روح مطلق یا خداکه هم فاعل و هم عالم محض است در عین حال که نامتناهی و متعالی است گویی در خود متناهی یعنی مسیح نیز متجلی شده است. در این مرحله روح، انسان و خدا به هم نزدیک می‌شوند و روح کاملاً به نحو بی‌واسطه در جهان حضور می‌یابد. بنابراین چنانکه هگل معتقد است در این مرحله «روح به منزله خودآگاهی شناخته می‌شود و خود را در مقام خودآگاهی بی‌واسطه می‌یابد؛ چرا که روح اساساً این خودآگاهی است. لذا در اینجا چیستی خداوندی همان چیستی انسان می‌شود و روح در وحدت خود مشهود است.» (Ibid:N.759) و در نهایت می‌توان این حقیقت را نتیجه‌ای عینی و واقعی از منطق دیالکتیک هگل دانست که «در پدیدارشناسی دیالکتیک به سوی دیالکتیک دین می‌رود.» (سولومون، ۱۳۷۹:۹۶)

حاصل غور و بررسی افکار هگل در این باب بویژه در کتاب *پدیده‌ار شناسی* او اینست که وی براساس اعتقاد پروتستانیسیم خود، از پایان تاریخ تفسیری تثلیثی و مبتنی بر تجسد مسیحی ارائه می‌کند. تلاش فلسفی او بر این است که وحدت متناهی و نامتناهی را در مسیح محقق بداند، و مسیح را آن روح کلی ملموس و متجسد معرفی کند. لذا مسیح را وضع مجامع و مرحله تالیفی میان امرمتناهی و امر نامتناهی دانست. از آنجایی که در یهودیت جدایی و انفکاک دو امر متناهی و نامتناهی کاملاً مشهود است، در این دین چاره‌جویی برای جبران این جدایی به شریعت منجر می‌شود در حالی که در مسیحیت با اعتقاد به تجسد مسیح، خودآگاهی به وحدت منجر می‌گردد. بنابراین شریعتی که در یهود برای پرکردن خلاء و شکاف بین متناهی و نامتناهی ضرورت یافت، اساساً در مسیحیت با تحقق وحدت و یگانگی بین این دو، موضوعیت خود را از دست داد.

هگل این فرآیند دینی را در *پدیده‌ار شناسی* روح به رشته‌ای از بیان فلسفی کشید. به نظر وی روح از فرودست‌ترین ساحت آگاهی به روشی دیالکتیکی تا ساحت مطلق بالا می‌رود و در آنجاست که بطور حقیقی به خودآگاهی بیکران از خود وقوف می‌یابد. در این خودآگاهی که عین تقابل با «من غیرخود» است آدمی «غیرخود»ی را می‌یابد که از او به او نزدیک‌تر می‌باشد یعنی همان خدا. آنگاه که آدمی با خدا تنهاست به صورتی ابهام‌آمیز احساس می‌کند

با چیزی تنهاست که روح درونی خود اوست و آنگاه که بر روابطش با خداوند، متمرکز می‌شود گویی بر خود متمرکز شده است.

نتیجه

هگل اولین فیلسوفی نبود که تلاش فکری خود را در جهت اثبات علمی جایگاه فلسفه و مرتبط ساختن همه اجزا و رشته‌های علوم به کار برد، اما یقیناً اولین فیلسوفی بود که در این راستا منطقی نو، روشی بدیع و فلسفه‌ای بحث برانگیز از خود به یادگار گذاشت، هگل در کتاب *پدیدارشناسی روح* به عنوان یکی از ارکان اساسی منطق تفکر، در پی بنیان نهادن نظام واحد علم بود.

نوآوری هگل از یک سو در تعریف وی از پدیدار بود که سابقه‌ای در تاریخ فلسفه نداشت. در این تعریف پدیدار مرحله‌ای از روح مطلق بود که در طول تاریخ پس از طی مراحل گوناگون به تدریج در جهان تجلی می‌کرد. نوآوری دیگر او در این بود که وی با قدم نهادن در عرصه‌های واقعی و ملموس زندگی روزمره آدمی و با آغاز از مثالهای ساده «اینجا» و «اکنون» مراحل گذر آگاهی روح را از ابتدایی‌ترین آن یعنی تجربه حسی تا نهایی‌ترینش یعنی روح مطلق بیان کرد. به عقیده وی روح با گذر از این مراحل به آزادی و سیطره مطلق خود در جهان وقوف می‌یابد و به ساحت وحدت میان خود و موجودات، بویژه انسان دست می‌یازد. به نظر هگل دین همان تظاهر روح مطلق است و روح مطلق همان تجلی خداوند در جهان. لذا در مرحله پایانی سیر روح در تاریخ که غنی‌ترین صورت آگاهی و شناخت روح از واقعیت محقق و آزادی مطلق خود می‌باشد، جهان همان روح تحقق یافته‌ای است که به حقیقت کل بودن خود یقین پیدا کرده است. در این مرحله جهان برون ذات همان جهان درون ذات و آرمانی خواهد بود و تقابل آن دو نیز محو خواهد شد.

منابع و مأخذ

1. استیس، والتر، ترنس ۱۳۷۱. فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم
2. بریان مگی، ۱۳۷۲، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی

۳. جان پلاماتز، ۱۳۷۱، فلسفه سیاسی و اجتماعی هگل، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، چاپ دوم.
۴. ژان هیولیت، ۱۳۷۱، پدیدار شناسی روح بر حسب نظر هگل، (اقتباس و تالیف) کریم مجتهدی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۵. ژان وال، ۱۳۷۵، ما بعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی
۶. سولومون رابرت. ک. ۱۳۷۹، فلسفه اروپایی، ترجمه محمد سعید حنایی، انتشارات قصیده، چاپ اول.
۷. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۷، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات سروش ج ۷.
۸. کوفمان، والتر، ۱۳۸۵، گوته، کانت و هگل، ترجمه ابوتراب سهراب و فریدالدین رادمهر، تهران، نشر چشمه، چاپ اول.
۹. مجتهدی، کریم، ۱۳۷۰، درباره هگل و فلسفه او (مجموعه مقالات)، تهران، امیر کبیر، چاپ اول.
۱۰. مراد خانی، علی، ۱۳۸۵، هگل و فلسفه مدرن، انتشارات مهرنیوش، چاپ اول.
۱۱. مک کارنی، جوزف، ۱۳۸۴، هگل و فلسفه تاریخ، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران، انتشارات پگاه، چاپ اول.
۱۲. هربرت ماکوزه، ۱۳۶۷، خرد و انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، نشر نقره.
۱۳. هگل، ۱۳۶۸، خدایگان و بنده، ترجمه حمید عنایت، خوارزمی،
۱۴. هگل، ۱۳۵۶، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، انتشارات علمی دانشگاه صنعتی.
۱۵. هرمن رندال، ۱۳۷۶، سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابولقاسم پاینده، انتشارات علمی و فرهنگی، ج دوم.

16 – Hegel, 1971, Phenomenology of spirit. Trans. A.V. Miller. Oxford University Press.

17 – Hegel, 1991, Elements of the right, trans, H.B. Nisbet Cambridge University.