

گذر به ایده آلیسم عینی و تحقق شناخت و آگاهی در بستر پدیدارشناسی هگل

کاوه خورابه*

(نویسنده مسئول)

احمدعلی حیدری**

چکیده

مسئله شناخت یکی از مسائل مهمی است که فیلسوفان بر آن بوده‌اند تا با مواجهه به جهان واقعیت بیرون فرایند شناسایی و تعامل آن را با ذهن یا سوژه اندیشنده دریابند. در این فرایند آنچه مقدم بر شناخت است، مسئله هستی‌شناختی واقعیت موجود است و تعامل سوژه اندیشنده با جهان بیرون. از آنجا که فیلسوفان میان شناخت و واقعیت فاصله انداخته و ذهن را ابزار و رسانه‌ای به منظور دستیابی به حقیقت و واقعیت در نظر گرفته‌اند، هگل ضمن انتقادات جدی بر این نگرش‌ها بر آن بوده تا از شناخت به مثابه علم، به تعریفی نوین از آن دست یابد. از این رو، او را باید پیشگام طرح پدیدارشناسی در حوزه تفکرات فلسفی دانست. در پدیدارشناسی او پرسمان فرایند شناخت انسانی با کل تفکر فلسفی در طول تاریخ همسان انگاشته می‌شود.

در این نوشتار، نویسندگان بر آن بوده‌اند تا نشان دهند هگل چگونه با رد دوپاره‌ساختن واقعیت موجود از سوی کانت به دو حوزه پدیداری و ناپدیداری، امکانی را فراهم می‌سازد که فاهمه دوباره بتواند به وسعت و گسترش خود آگاه شده و با عزیمت از آگاهی از پدیدارهای جزئی به سوی صور عالی‌تر هستی و در نهایت رویارویی با امر نامتناهی و مطلق دست یابد.

واژگان کلیدی: شناخت، علم، پدیدارشناسی، آگاهی، امر مطلق.

مقدمه

با نظر به اینکه در فرایند شناخت آنچه مقدم بر شناخت است مسئله هستی‌شناختی واقعیت موجود است، می‌توان رابطه میان ذهن شناسنده و واقعیت را بر سه محور تقسیم‌بندی کرد:

۱- ذهن برساخته‌ای از تأثیرات و انطباعاتی است که از جهان خارج بر آن وارد شده است. چنان که ژان وال^۱ اشاره می‌کند: «این، نظریه تجربی مذهب‌بان و صورت‌نهایی آن نوعی مذهب اصالت ماده است که برحسب آن نه فقط محتوای ذهن از مادیات، بلکه خود ذهن هم از ماده ساخته شده است» (وال، ۱۳۸۰: ۵۴۹).

۲- میان محتوای ذهن و واقعیت تطابق کامل وجود دارد. براساس این دیدگاه اگر همه چیز مخلوق خداوند باشد، هم ذهن و هم عین در تطابق با یکدیگر قرار می‌گیرند (همان).

۳- واقعیت بیرون مخلوق و زاده ذهن است. نظریه‌ای که در رأس آن ایمانوئل کانت قرار دارد.

به نظر می‌رسد بحث آگاهی در پدیدارشناسی روح هگل به مثابه فرایند و تجربه روح از نحوه آگاه شدن از واقعیت بیرون از یک سو و نحوه پدیدارشدن آگاهی از یک چنین آگاهی از دیگر سو، ما را بر آن می‌دارد که فرایند آگاهی هگلی را در تعامل و همبستگی با مسئله شناخت، به‌ویژه با ظهور من اندیشنده دکارتی آغاز کنیم.

از نظر دکارت مهم‌ترین و بنیادی‌ترین ابزار شناخت برای آدمی عقل یا تعقل است که می‌تواند انسان را به شناخت حقیقی و یقینی برساند (دکارت، ۱۳۷۶: ۱۷). به نظر او ذوات کلی فطری هستند و برای شناخت امور جزئی، ناچار از آزمایش و تجربه هستیم. دکارت برخلاف تجربه‌مسلمانان، شناخت را فاقد درجات و مراتب دانسته (همان: ۳۳) که با یقین مترادف یکدیگرند. همچنین معتقد است: «ماهیت علم خدا و انسان یکی است و تفاوت علم در خدا و انسان تنها تفاوت کمی است نه کیفی» (همان: ۳۴ و ۳۵). شناخت از نظر دکارت ساختاری است که از فعالیت عقل بشری یا فعالیت عقلانی انسان حاصل می‌شود (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۱۷). او اگرچه برای تجربه و شناخت فیزیکی جایگاه ویژه‌ای را قائل

گذر به ایده آلیسم عینی و تحقق شناخت و ... (کاوه خورابه و احمدعلی حیدری) ۵۵

می‌شود برخلاف تجربه‌گرایان که اعتقاد داشتند مطلق شناخت ریشه در تجربه آدمی دارد، اما بر این اعتقاد بود که ذوات کلی فطری هستند و لذا تنها آنجا که بخواهیم به شناخت امور جزئی نائل شویم ناچار از آزمایش و تجربه خواهیم شد و لذا اصول معرفت فطرتاً مرکوز در ذهن هستند و از این‌رو در شناخت حقیقی، چیزی از بیرون وارد ذهن نمی‌شود. دکارت اساساً بر آن است تا نشان دهد که در حوزه شناخت پرسش اصلی این نیست که شناخت چگونه امکان‌پذیر می‌شود، زیرا شناخت فطرتاً حاصل است و از این‌رو برخلاف تجربه‌مسلکانی همچون لاک^۲ و بارکلی^۳ و هیوم^۴ که از نحوه و درجات شناخت بحث می‌کنند، او شناخت را فاقد درجات و مراتب دانسته، آن را به‌عنوان یک واقعیت بسیط و یگانه در نظر می‌گیرد (همان، ۳۳).

در واقع با مطرح کردن قضیه کوچیتو استقلال و تسلط سوژه‌ی اندیشنده را وارد جهان فلسفی مدرن کرده اما به نظر دکارت با مطرح کردن قضیه کوچیتو استقلال و تسلط سوژه اندیشنده را وارد جهان فلسفی مدرن می‌کند. اما به نظر می‌رسد که او نتوانست پیوندی استوار میان سوژه اندیشنده و ابژه بیرونی و حتی جسم و بدن برقرار نماید، چراکه عامل وحدت‌بخشی نفس اندیشنده و جسم تنها از طریق خدا میسر می‌شود.

کانت برای نخستین‌بار ضمن اعلام «من» به‌عنوان موجودیتی غیر جوهری نشان داد که «من» و «کوچیتو»ی دکارت عبارت است از پیش‌فرض‌های تمام تصورات ذهنی^۵ آدمی که می‌باید تمامی این تصورات ذهنی را نیز همراهی کند (اینوود، ۱۳۸۸، ص ۲۵۴).

کانت و دوپارگی حوزه شناختی

کانت بر آن است که یقین علمی را من شناسنده درمی‌یابد و شرایط ماتقدم فاهمه سبب می‌شود تا علم از یک ایقان و اعتبار برخوردار گردد. پس ضرورت و کلیت علم در خارج و عالم تجربه یافت نمی‌شود بلکه آن را باید در فاعل شناسا جست‌وجو کرد. در نتیجه، در عالم خارج نظم و اصولی است که با ساختار ذهن فاعل شناسا نیز مطابقت دارد ولی از آنجا که خارج خود به خود و فی‌نفسه واجد وحدت نیست، لذا وحدت اصلی از آن من شناسنده است و از همین رو امکان هر نوع تجربه مستلزم مفاهیم و اصول محض فاهمه

است (کانت، ۱۳۸۴: ۱۴۰، ۱۵۷-۱۵۸).

کانت استدلال می‌کند که در صورتی که ما محسوسات را به‌عنوان پدیدار بشناسیم، این خود مستلزم قبول کردن شیء فی‌نفسه‌ای است که به‌عنوان اساس و بن‌مایه این پدیدارها موجود هستند، هرچند که به‌چونی و ماهیت آن دسترسی نداشته باشیم. از نظر او قبول پدیدارها از سوی فاهمه، قبول نفس‌الامر را نیز در پی دارد. کانت ضمن اثبات نفس‌الامر، ما را به این امر توجه می‌دهد که درباره این موجودات عقلی محض، هیچ‌چیز معینی نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم، زیرا مفاهیم و شهوذهای محض ما، هیچ‌کدام جز به متعلق‌های تجربه ممکن که صرفاً موجودات محسوس هستند، قابل اطلاق نیست و تخلف از این قانون چیزی جز بی‌معنایی به همراه نخواهد داشت. اشکال و تقصیر این فرازوی را کانت از آن‌گونه فاهمه می‌داند، چراکه مفاهیم فاهمه دارای معنا و محتوایی فراتر از ظرفیت‌هایی است که از طریق تجربه به آن عرضه می‌گردد، لذا پذیرای مفاهیمی از موجودات عقلی می‌شود بدون آنکه بداند او را حد و توان چنین فرارفتنی نیست. از این‌رو از آنجا که فاهمه دارای قوه شهود نیست و تنها تألیف‌کننده و ترکیب‌کننده شهوذهای حاصل از حس است، پس شایسته و بایسته این است که پرواز او در حیطه پدیدارها انجام گیرد، چرا که پرواز به حوزه ذوات معقول حاصلی جز در افتادن به دیالکتیک ندارند. به کوتاه سخن، او در این مرحله به تشکیل احکامی می‌پردازد که این احکام نه سلباً و نه ایجاباً قابل اثبات نیستند.

ایده‌آلیسم آلمان و امکان شناخت امر مطلق

بدین ترتیب شناخت‌شناسی کانت از یک‌سو منوط به تقسیم دوگانه جهان پدیداری و غیرپدیداری و از سوی دیگر، تقسیم سوژه‌ی شناسنده به دو حوزه امر محسوس و عقلانی می‌شود. از این‌رو، بخش فراسوی پدیدارها حیطه‌ای ناشناختنی است که فهم و عقل آدمی نیز بدان راه ندارد. عزیمت‌گاه فیلسوفان ایده‌آلیسم آلمان به‌ویژه فیشته، شلینگ و هگل اتفاقاً از پایانه شناخت‌شناسی کانت است مبنی بر اینکه، ابتدا باید نظریه کانت درباره جهان ناشناختنی را به کناری نهاد و آنگاه حقیقت و واقعیت ساری و جاری

گذر به ایده‌آلیسم عینی و تحقق شناخت و ... (کاوه خورابه و احمدعلی حیدری) ۵۷

در جهان را یکسره شناختنی و عقلانی دانست. فیثته به تأسی از کانت معتقد بود که «شیء فی نفسه» جدا از اندیشه و ذهن وجود نخواهد داشت و هر آنچه که متعلق آگاهی ماست در حوزه‌ی من اندیشنده قرار دارد (لوکاچ، ۱۳۷۴: ۳۱۴؛ کاپلستون، ۱۳۸۲: ۴۴).

شلینگ^۶ نیز به تأسی از فیثته برای دستیابی به فلسفه‌ای که رو سوی علم داشته باشد بر آن شد تا پایه‌ی دستگاه فلسفی خود را بر گزاره‌ای بنیادین و اصلی نامشروط افکند. از این‌رو، او نیز با «من» آغاز می‌کند: «گزاره بنیادین تنها این تواند بود: من من است.» یا «من منم» یا «من هستم» (شلینگ، به نقل از کاپلستون، ۱۳۸۲: ۱۰۸). به نظر او طبیعت به یاری عقل قابل دریافت است. شلینگ همچون دیگر هم‌اندیشان ایده‌آلیسم آلمانی دائماً نظر به سوی امر مطلق دارد و معتقد است که: «نخستین گام به سوی فلسفه و شرط ناگزیر رهیافت به آن فهم این نکته است که مطلق در مرتبه‌ی مثالی (ایده‌ای) همان مطلق در مرتبه‌ی واقعی است (همان: ۱۱۵).

ایده‌آلیسم عینی و امکان شناخت و آگاهی

مسئله شناخت و فرایند شناختن نزد هگل از یک‌سو در ارتباط با نقد و زدودن انحراف‌های ماده‌انگارانه فلسفه شناخت کانت از سوی فیثته و از سوی دیگر مرتبط با گذار از ایده‌آلیسم ذهنی به ایده‌آلیسم عینی است. هگل در رساله اختلاف میان نظام‌های فلسفی فیثته و شلینگ، به نقش مؤثر فیثته در زدودن زواید مقولات کانتی و رهنمون آنها به سوی علم حقیقی شناخت تأکید می‌کند (Hegel, 1977: 76). حمله بنیادین هگل بر نگرش ابزارگونه شناخت به‌عنوان پیش‌فرض تحقق هرگونه شناختی آشکارا خود را در جملات ذیل نمودار می‌سازد:

کانت می‌گوید نخست باید با ابزار آشنا شویم و سپس به کاری پردازیم که قرار است از ابزار در آن استفاده کنیم، زیرا اگر ابزار کفایت نکند، تمام زحماتمان بیهوده خواهد بود [...] ولی واری معرفت فقط با عمل شناخت امکان‌پذیر است. واری این (به اصطلاح) ابزار عیناً همان شناخت آن است. اما شناخت پیش از شناخت پیدا کردن، همان قدر باطل است که تصمیم خردمندانه اسکولاستیکوس به خودداری از داخل شدن در آب پیش از شنا یادگرفتن (هگل، به نقل از سینگر، ۱۳۷۹: ۱۰۴).

طنز ظریف نهفته در جملات هگل، خط بطلانی بر سنت دیرین شناخت‌شناسی و منادی رویکرد دیگرگونه او از این مقوله است. از این‌رو، او مسئله پرداختن به مقوله شناخت را با شناختن واقعی ابژه به مثابه آنچه واقعاً هست، از هم متمایز می‌کند و معتقد است که تفکیک این دو از هم و رسیدن به یک تفاهم کلی از اینکه آیا از طریق شناخت یک درک مطلق حاصل خواهد شد یا خیر، و اینکه آیا می‌توان آن را همچون وسیله و ابزاری برای درک مطلق در نظر گرفت، امری بس ضروری و لازم است. حال اگر هدف عمده هگل در مبحث شناخت را معرفت به امر مطلق بدانیم، آنگاه رویکرد ابزارگونه به شناخت، شکافی عمیق میان این دو، یعنی شناختن و امر مطلق ایجاد خواهد کرد، زیرا «هرآینه شناختن ابزاری برای دستیابی به مطلق باشد، بدیهی است که کاربرد ابزار بر یک شیء بی‌گمان مانع می‌شود که آنچه آن شیء برای خود است، شناخته شود، بلکه شکل آن را دگرگون می‌کند و تغییر می‌دهد» (هگل، ۱۳۸۷: ۱۷۴). اما هگل معتقد است می‌توان شناخت را همچون واسط و رسانه‌ای^۷ به منظور بازنمایی حقیقت به ما در نظر گرفت (همان: ۱۷۵).

حال با توجه به اینکه شناخت نه یک ابزار و نه یک رسانه منفعل حقیقت است، پس رویارویی حقیقی با این مسئله از منظر هگل چه خواهد بود؟ از آنجا که او امر مطلق و امر حقیقت‌دار را این‌همان می‌داند، به طرح این پرسش می‌پردازد که آیا می‌توان تصویری از امر حقیقت‌دار حاصل کرد بی‌آنکه با امر مطلق در پیوند باشد؟ او برخلاف کانت که توان شناخت را در حوزه امور غیرپدیداری و مطلق عقیم قلمداد می‌کرد و شناسنده فلسفی را به ترس از ورود در این محدوده‌ها فرامی‌خواند، معتقد بود که یک چنین ترسی در واقعیت، ترس از حقیقت است. هگل با این نگرش که می‌توان قائل به شناختی حقیقی شد هرچند قادر به شناخت امر مطلق به مثابه علم نباشد، به صراحت مخالفت می‌کند. از همین‌جاست که عزیمت‌گاه اصلی هگل در بحث شناخت خود را به صورت کاملاً عریان عیان می‌دارد. یعنی اینکه: «تنها مطلق حقیقی است یا حقیقت به تنهایی مطلق است» (هگل، ۱۳۸۷: ۱۷۸). پس هگل برخلاف فیلسوفان پیشین، فلسفه خود را با امر مطلق می‌آغازد. هر چند نمی‌توان از تاثیر شلینگ بر هگل مبنی بر آغازگری دانندگی با مطلق چشم‌پوشی کرد اما هگل خود به نقد صورت‌گرایی و

گذر به ایده آلیسم عینی و تحقق شناخت و ... (کاوه خورابه و احمدعلی حیدری) ۵۹

کلی‌گرایی انتزاعی شلینگ می‌پردازد (همان: ۴۷).

لذا امر مطلق، یعنی یگانگی و وحدت اولیه تمام جنبه‌های آگاهی، که عبارت خواهد بود از «فضای درونی جهان» معنی که هیچ اندیشه فلسفی از آن فراتر نمی‌رود و نیازی به فرارفتن نیز ندارد. پس فلسفه همانا تفسیر کردن امر مطلق است. هگل شناخت را به‌عنوان ابزار دستیابی به امر مطلق یا واسطی که از رهگذر آن به مشاهده حقیقت دست‌یابیم به کناری می‌نهد، چراکه غرض از آنها دفع خود علم و نمایش صرفاً یک جلوه تهی و پوچ از شناخت است که به محض آنکه علم برآمد، کند و محو می‌شود. حال فلسفه باید با یک چنین کل معنی سروکار داشته باشد و حال که این کل همانا امر مطلق و امر حقیقت‌دار باشد، پس بر فلسفه است که با چنین معنایی آغاز کند. در این مرحله است که علم خود را در هستی پدیدار می‌سازد اما پدیدار ساختن علم در این مرحله نه به معنای آشکارشدگی تام و تمام و یا آنچه که هگل خود از آن به بسط و تناوردگی^۸ نام می‌برد، بلکه این آشکار شدن و برآمدن باید آغاز پرداختن و توصیف این پدیدارشناسی به صورت منزل‌گاه‌های متعددی در نظر گرفته شود که از مسیر آگاهی طبیعی می‌آغازد. لذا آن‌چنان که به‌درستی هاینریش در تفسیر خود ارائه می‌دهد مسئله بر سر آن نیست که از پدیدارشناسی به‌عنوان جایگزینی برای توصیف و بازنمایی واقعی علم توقع داشته باشیم، بلکه «مسئله بر سر تفهیم شدن علم، یعنی بر سر تناوردگی و گستره یافتن آن در ذهن‌هاست» (همان: ۱۸۳).

آگاهی طبیعی به مثابه آغاز پویش شناخت

هگل بر آن است تا در «پدیدارشناسی» خود، شناخت پدیداری را از آن‌جهت که بر آن است تا به علم دست‌یازد شرح و توصیف نماید. از این‌رو فرایند پدیدارشناسی، همانا علم است و لذا تدقیق نظر در مضمون و محتوای آن این نکته مهم را آشکار می‌سازد که این علم همانا علم تجربه‌آگاهی از مرحله آگاهی روزمره و طبیعی تا دستیابی به علم و شناخت مطلق خواهد بود (هگل، ۱۳۸۷: ۲۱۰). به دیگر سخن، پدیدارشناسی هگل را باید کوششی دانست که روی به غایت و هدفی دارد که در میان شناسایی و شیء فی نفسه هیچ فاصله و اختلافی موجود نخواهد بود (Norman, 1974: 575).

هگل در بند ۷۷ مقدمه خود می‌گوید آنچه که متعلق بازنمایی و توصیف پدیدارشناسی است همانا شناخت پدیداری است ولی چنین توصیفی نمی‌تواند به مثابه دانشی آزاد و محرک خود^۹ باشد. بنابراین، «از این منظر می‌توان آن را مسیر آگاهی طبیعی دانست که برای نیل به دانندگی حقیقی می‌پوید» (همان: ۱۸۳). آگاهی طبیعی اولین منزل گاهی است که روح آدمی در قلمرو حقیقت روح تجربه می‌کند. به بیان دیگر، آگاهی طبیعی پایه و ستون ابتدایی مسیری است که هگل خود از آن به‌عنوان راه روان^{۱۰} نام می‌برد که بنابر سرشتش می‌بایست ضمن گذر از منزل گاه‌های متعدد با پالایش خود زندگی‌ای روحی را بیاغازد و با سیر این مسیر به کسب تجربه کاملی از خود نایل شود تا سرانجام و در پایان مسیر ثمره این سلوک را که همانا شناخت یا دانندگی مطلق است فراچنگ آورد.

همان‌طور که آشکار می‌شود آگاهی طبیعی مرحله‌ای است موقتی و گذرا که گذشتن از آن امری ضروری و بایسته است. «آگاهی طبیعی نشان آن است که آن فقط مفهوم دانندگی، یا دانندگی ناواقعی است» (همان: ۱۸۵).

هگل راه آگاهی طبیعی را، راه تردید^{۱۱} یا راه ناامیدی^{۱۲} می‌نامد؛ منظور او از تردید به معنای شک و تردید رایج در میان گذشتگان نیست که در آن حقیقتی در ابتدا فرض شود و در مرحله‌ای دیگر مورد شک و تردید قرار گیرد و در نهایت دیگر بار به همان حقیقت برگشت داده شود. هگل آنگاه که از راه نومیدی یا راه تردید می‌گوید از فرایندی سخن به میان می‌آورد که در آن بینش و تفکر فرد آگاه معطوف به ناحقیقی بودن دانش و شناخت پدیداری خواهد بود. از همین‌رو می‌گوید:

[...] این شکاکیت کامل آن شک‌گرایی نیست که فراهم‌آورنده شور و شوق برای حقیقت و تخیل در علم باشد و خود را برای خدمت به آن مجهز کرده باشد؛ مصمم بودن براینکه در علم، پژوهشگر خود را تسلیم افکار دیگران به صرف مرجعیت‌شان نکند، بلکه هرچیز را برای خود بیازماید و از ایقان خویش پیروی کند، یا به زبان بهتر، هر چیز را خود بیازماید و تنها آنچه را خود فراورده بپذیرد و حقیقی بداند (همان).

اما امر حقیقی که مسیر آگاهی رو سوی آن دارد و منزل به منزل سوی آن می‌پوید

گذر به ایده آلیسم عینی و تحقق شناخت و ... (کاوه خورابه و احمدعلی حیدری) ۶۱

به چه معناست و هدف آگاهی در دستیابی به آن چیست؟ هگل هدف و رشته مسیره‌ای پیشرفت آگاهی و شناخت را به یک اندازه ضروری می‌داند پس به این معنا، هدف خود را در تک‌تک منزل‌گاه‌ها و مسیره‌های شناخت و آگاهی نمودار می‌سازد و لذا انتهای این مسیر که همانا هدف است خود را به شکل حقیقت و به عبارتی یکسانی و هم‌خوانی مفهوم با موضوع و موضوع با مفهوم نشان خواهد داد (همان: ۱۹۰). این پویا و تحرک موجود در پیشروندگی و بسط و تناوردگی آگاهی به سوی هدف، آن را روندی همیشه پویا و توقف‌نابردار می‌سازد که «در هیچ‌یک از منزل‌گاه‌های میان راه ارضا نمی‌یابد». متوقف نماندن در این منزل‌گاه‌ها، سلب و ایجاب را به همراه خواهد داشت با حضور شکاکیتی که دائماً رو به سوی کمال دارد؛ هرگونه شکل‌های حقیقت موقتی سلب می‌شود و خود این سلب، سبب‌ساز ایجاب دیگری می‌گردد مبنی بر اینکه آگاهی شکل‌های دیگری را در مسیر خود ایجاد می‌کند تا در نهایت بتواند به خود تحقق بخشد. از همین‌رو بنا به نظر هگل «این شکاکیت شیوه‌ای است که موجب بقای نیروی سلبی تفکر و تأمل به‌طور ایجابی می‌شود و نهایتاً بر بنایی منحصر استوار می‌گردد. از این‌رو کوشش آن است که پدیدارشناسی چون شکاکیتی دریافته شود که به خود کمال می‌بخشد» (Norman, 1974: 192).

معیار و سنجش حقیقت شناخت

همان‌طور که در سطور پیشین اشاره شد می‌توان پدیدارشناسی را توصیف و شرح معرفت و شناخت پدیداری دانست که در پی توجیه و توضیح علم برمی‌آید، چنان‌که علم را به مثابه پدیده‌ای هماهنگ و هم‌خوان با حقیقت و درهم آمیخته با آن بنمایاند. اما نکته مهم در این میان این مسئله است که معیار و محک و به عبارتی دیگر آزمون مناسب و واقعی برای اثبات واقعیت این شناخت چه چیز خواهد بود؟ هنگامی که از پدیدارشناسی به‌عنوان بازنمایی و توصیف شناخت پدیداری سخن به میان می‌آوریم، آنگاه می‌باید به بررسی و آزمون واقعیت شناخت نیز بپردازیم. در این میان به‌قول هاینریش می‌باید یک «مساح» به کار گرفته شود (همان: ۱۹۶). بنابراین خود علم نمی‌تواند یک چنین مساحی و معیاری را برای سنجش و آزمون خود در برداشته باشد، چرا که علم از آن جهت که

تازه آغاز به برآمدن بر صحنه کرده است نمی‌تواند معیار و محک این آزمون قرار گیرد چه در غیر این صورت اگر بخواهد خود را به‌عنوان مساح و معیاری برای آزمون واقعیت شناخت پدیدارها معرفی نماید، دچار تضاد و تناقض می‌گردد، زیرا در این حالت علم خود را به مثابه ذات و امر بالقوه در نظر گرفته است، در حالی که علم از چنین جایگاهی برخوردار نیست (همان: ۱۹۵).

هگل در دو بند ۸۲ و ۸۳ مقدمه خود به موشکافی و تحلیل این تضاد و سپس ارائه راه حل این مسئله می‌پردازد. او معتقد است باید در فرایند آگاهی، تعیین انتزاعی حقیقت و شناخت را از یکدیگر بازشناسیم:

آگاهی هم‌زمان خود را از چیزی متمایز می‌کند و در عین حال به آن مرتبط می‌شود، آن چنان که گفته می‌شود، یک چیزی برای آگاهی وجود دارد، و جنبه متعین این ارتباط یافتن یا جنبه هستی چیزی برای آگاهی، دانندگی [شناخت] است. اما ما این برای غیربودگی [را] از برای خود بودن [فی‌نفسه بودن] متمایز می‌کنیم؛ و هرآنچه در ارتباط با دانندگی است از آن متمایز می‌شود و به صورت وجود خارج از آن نهاده می‌شود. این در خودبودگی حقیقت نام دارد (همان: ۱۰۷).

تا اینجا هگل فرایند متعلق شناسایی قرار گرفتن برای آگاهی را شناخت می‌نامد، در صورتی که همین متعلق شناسایی در حالی که در خود^{۱۳} و یا قائم به خودبودگی است، حقیقت نام می‌گیرد. اما تعمق و تأمل بیشینه در «حقیقت شناخت»، همچنان که خود بیان می‌دارد ما را به این پرسش رهنمون می‌گرداند که اصلاً شناخت، فی‌نفسه چه چیزی است؟

در این حالت شناخت دیگر از حالت در خود بودن خارج می‌شود و متعلق شناسایی ما قرار می‌گیرد و لذا یک هستی شناختی برای ما می‌شود. در این حالت شناسایی فی‌نفسه دیگر به‌عنوان ذات نمی‌تواند مورد توجه قرار گیرد بلکه «فقط دانندگی ما از آن است». می‌توان «حقیقت دانندگی» را به دو معنا تعبیر کرد: در معنای نخست، حقیقت به مثابه یک امر در خود و بالقوه در نظر گرفته می‌شود، اما در معنای دومین، حقیقت به معنی تطابق شناخت، با امر بالقوه (همان).

گذر به ایده‌آلیسم عینی و تحقق شناخت و ... (کاوه خورابه و احمدعلی حیدری) ۶۳

به نظر می‌رسد که اخذ معنای دوم می‌تواند خاطر همگان را آسوده گرداند به این معنا که سنجش «حقیقت شناخت» را همین مطابقت شناخت با حقیقت و آگاهی بدانیم. اما این در حالی است که سرنوشت خود شناخت ما را از چنین تمایز و جداسازی برحذر می‌دارد (همان: ۱۹۹، ۲۰۰).

بنابراین مشخص می‌شود که از نظر هگل در فرایند آگاه شدن، شناخت و حقیقت نه دو امر مجزا و متمایز که وحدتی یگانه در آگاهی دارند، به این سبب که پیمودن این فرایند هرآینه آگاهی را بر چنین آزمونی واقف می‌گرداند که هیچ چیزی سوای خود او نیست، به این معنا که آگاهی از یک سو همانا آگاهی از موضوع است و از دیگر سو آگاهی از خود خویش است و لذا آنچه در این میان برای آگاهی نقش حقیقت را ایفا می‌کند شناخت دائمی آگاهی از حقیقت خواهد بود و لذا اگر برآن شویم معیار و میزانی برای مطابقت آگاهی و شناخت موضوع بیابیم، آنگاه پاسخ هگل همانا وحدت این هر دو در آگاهی خواهد بود.

آشکارشدگی دقیق متعدد حقیقت در حرکت دیالکتیکی آگاهی

امروزه هر آینه سخن از دیالکتیک به میان می‌آید، تعبیری روشی و روشمند از آن می‌شود اما هم‌نوا با گادامر^{۱۴} فعلاً آن را «روش یا ناروش اندیشه» می‌نامیم (گادامر، ۱۳۹۰: ۱۵). دیالکتیک هگل همچنان که گادامر اشاره می‌کند هر چند «منبع پایان‌ناپذیری از رنجش ماست» (همان)، اما آن را می‌توان بزرگ‌ترین دستاورد نظری فلسفی هگل دانست و روح نظام فلسفی او برشمرد (خراسانی، ۱۳۷۵: ۲۰).

هگل نخستین بار دیالکتیک را نه تنها در حوزه تفکر و مفاهیم آن، بلکه در خود اشیاء و موضوعات جاری و ساری دانست. او در پاسخ به پرسش از ماهیت دیالکتیک می‌گوید: «ماهیت دیالکتیک در اصل چیزی نیست، جز روح تناقض منظم و تئوریک پرورش یافته، که در ذات هر انسانی است، و موهبتی است که در تشخیص راست از دروغ عظمت خود را ثابت می‌کند (گوته، به نقل از شرف‌الدین خراسانی: ۲۱).

دیالکتیک هگلی امری است جاری در واقعیت امور که همواره تأثیرش در آنها قابل فهم خواهد بود. در نهایت دیالکتیک خود را در هیئت سیورورت و شدن که برهم‌نهادهای

از دو مقوله هستی و نیستی است به منصفه ظهور خواهد رساند. دیالکتیک شدن در فرایند شناخت هگل به واقع حقیقت علمی آن است. هگل در فرایند شناخت، موضوع را در دقایقی از دگرگون‌شوندگی برای آگاهی توصیف می‌کند؛ به این معنا که ابژه در وهله اول به نظر می‌رسد به عنوان ذات و امری «درخودبودگی» است که آگاهی به آن توجه می‌کند و این درحالی است که در لختی دیگر ابژه از حالت در خودبودن به درمی‌آید و موضوع و ابژه‌ای برای آگاهی می‌شود یعنی «برای خود». پس همان‌طور که هگل خود می‌گوید آگاهی همواره در مواجهه با موضوع گویی نه با یک موضوع که با دو موضوع رودررو است، در مواجهه اول موضوع یک شیء در خود است درحالی که در مواجهه دوم موضوع به عنوان هستی‌ای در نظر گرفته می‌شود که برای آگاهی است. از این‌رو از آنجا که در حالت دوم موضوع در حوزه آگاهی قرار گرفته است پس می‌تواند به این معنا تعبیر شود که آن صرفاً بازتاب یا تأمل آگاهی در خود خویش است. در حالت دوم چون موضوع از حالت بیرونی خارج شده و در ذهن جای گرفته است، پس شأنیت موضوع بر او تعلق نمی‌گیرد و در نتیجه، می‌توان آن را فقط شناختی از موضوع در حالت اول در نظر گرفت. نکته قابل توجه در اینجا این است موضوعی که ابتدا در خود بوده است و در لختی دیگر به موضوع برای خود بدل می‌شود، با خود تغییر را به همراه خواهد داشت؛ و همین تغییر مسلماً سبب می‌شود که آگاهی به جهت مطابقت با موضوع نیز تغییر کند. پس آنچه می‌توان از این حرکت دیالکتیک که در آگاهی صورت می‌گیرد، نتیجه گرفت آن است که امر حقیقی همانا برای آگاهی بودن خودبودگی (یعنی لحاظ موضوع از جنبه‌ی دومین) است که هگل از آن به ذات یا موضوع آگاهی تعبیر می‌کند. از همین‌رو است که هگل معنای تجربه را در ساحتی جداگانه از آنچه پیشینه‌اش تعریف کرده بودند، معرفی می‌کند: «این حرکت دیالکتیکی که آگاهی بر خود اعمال می‌کند و هم بر دانندگی و هم موضوعش اثرگذار می‌شود، چون موضوع جدید حقیقی از آن ناشی می‌شود، در واقع آن چیزی است که تجربه نامیده می‌شود» (گوته: به نقل از شرف‌الدین خراسانی: ۲۶).

حال با توجه به تعریف نوین تجربه مبنی بر حرکت و صیرورت اندیشه، مسیری را که آگاهی از منازل آگاهی طبیعی تا دانش مطلق می‌پیماید خود همانا علم است و این همان است که هگل از آن به علم تجربه آگاهی تعبیر می‌کند. مفهوم یک‌چنین تجربه

گذر به ایده آلیسم عینی و تحقق شناخت و ... (کاوه خورابه و احمدعلی حیدری) ۶۵

زیست‌شده از جانب آگاهی همانا حقیقت روحی است که ضمن از خود بیگانه شدن وارد حوزه طبیعت می‌گردد و سپس در مرحله‌ای والاتر به واسطه درک آگاهی از ذات خویش به سرشت مطلق خود دست می‌یازد.

مسیری را که روح از مرحله آگاهی طبیعی تا دانش مطلق می‌پیماید در بستر تاریخ جهانی به وقوع می‌پیوندد. از این‌رو مسئله زمان و زمان‌مندی اس و اساس فلسفه پدیدار شدن روح هگل می‌شود، چرا که در نظر گرفتن مفهوم روح متضمن در نظر گرفتن آن در تکاملی تاریخی است که در زمان صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر «تاریخ جهانی به‌طور کلی مظهر روح است در زمان» (هگل، ۱۳۸۵: ۱۶۹-۱۷۰). اینکه هگل بحث از تکامل می‌کند نکته‌ای است بس حائز اهمیت که تأمل و تعمق در آن مانع برداشت معمولی و عوامانه از این واژه خواهد شد. به نظر هگل هم در طبیعت و هم در روح تغییر و دگرگونی راه دارد. در طبیعت کلیه افراد دگرگون‌پذیرند و در جنبشی دایره‌وار در حرکت هستند. حرکت و دگرگونی در طبیعت دربردارنده هیچ‌گونه پیشرفتی نیست، بلکه حرکت در لایه‌ها و سطوح بیرونی رخ می‌دهد، در حالی که هگل مسئله پیشرفت را تنها در جهان روح می‌داند و دگرگونی‌های حاصل شده در آن را نه در سطح که کاملاً در ژرفنا و مفهوم صور روحانی پی می‌گیرد. لذا معتقد است که «در جهان روح هر دگرگونی نوعی پیشرفت» خواهد بود (همان).

حال با چنین برداشتی هگل تاریخ جهانی را آشکار شدن و به منصفه ظهور رسیدن مراحل پی‌درپی تکامل اصلی می‌داند که مضمون و محتوای آن عبارت از آگاه شدن از آزادی است (همان: ۱۷۱).

حرکت چنین تکاملی، آهسته و پیوسته و به عبارت دیگر تدریجی است. در این مسیر روح با میانجی‌گری و وساطت خودش که در پرتو آگاهی و خواست صورت می‌گیرد، خود را آشکار می‌سازد. در این مسیر روح به واسطه درگیر شدن در خودش با تمایزات و اختلافات متعدد روبه‌رو می‌شود. از این‌رو هگل مسیر آگاهی و دانندگی روح تا مرحله مطلقیت را با آزادی گره می‌زند:

[...] روح در مرحله نخستین و بی‌میانجی تکامل خود چنان‌که پیش‌تر گفتیم هنوز پایبند

طبیعت است و به حال انفراد ناآزادانه به سر می‌برد [تنها یک تن آزاد است]. در مرحله دوم، روح به مرتبه آگاهی از آزادی خود می‌رسد. ولی نخستین وارستگی از طبیعت ناقص و جزئی است [برخی از مردمان آزادند] زیرا به نحوی نامستقیم با طبیعت پیوند دارد و از این‌رو به آن بازمی‌گردد و هنوز از حالت طبیعی به مثابه یکی از عناصر خود، اثر می‌پذیرد. مرحله سوم شاهد آن است که این آزادی که هنوز جزئی و ناقص است، به اوج کلیت محض و خالص می‌رسد [انسان به عنوان انسان آزاد است] و در این مقام است که ذات روح از خود آگاه می‌شود و خود را حس می‌کند (همان: ۱۷۲).

روح در فرایند پدیدار ساختن خود، هرچند در ابتدا خود را در حالتی امکانی و بالقوه نشان می‌دهد اما باید توجه داشت که همواره در این مرحله نیز گوهر مطلقیت خویش را بالقوه در خود دارد و تنها در پایان فرجام و سلوک خود، آن را فعلیت می‌بخشد و حقیقت خود را که همانا کنار نهادن هر آنچه بیگانه با ذات اوست، درمی‌یابد. از این‌رو آگاهی و آزادی خود را به عنوان یک این همان ظاهر می‌سازند.

نتیجه

آنچه در فلسفه هگل در تعریف پدیدار مطرح می‌شود شناخت و رویکردی است به پدیدارها که در زمان و مکان واقعی قرار دارند و همواره عنصر تاریخی بر آن مترتب است. وجود مراتب شناخت از ابتدایی‌ترین مرحله تا مراحل بالاتر از دغدغه‌های اصلی هگل به شمار می‌رود. در این میان پدیدار برای هگل پدیداری است که در عین حال تجلی‌گر ذات است. در فلسفه هگل هیچ شناختی به عنوان امر داده شده اولیه و بی‌واسطه حاصل نمی‌آید؛ نه شهود حسی و نه شهود عقلی هیچ‌یک قادر نیست به‌طور مستقیم و به نحو بی‌واسطه ما را فاعل شناسا کند، و شاید تنها امر بی‌واسطه‌ای که در ما باشد همین نیروی شناختن است.

هگل بر این اعتقاد است که عقل بر جهان حکم فرماست و یا به عبارت دیگر جهان را روحی است که عقلانیت آن را متعین می‌سازد؛ پس در این صورت می‌بایست هر پدیدار را امری دانست که متجلی‌گر روح باشد. از همین‌رو انسان به مثابه مصداق بهینه و سرآمد روح برخوردار از خرد و عقل است. او آگاهی است که در فرآیند آگاه شدن،

گذر به ایده آلیسم عینی و تحقق شناخت و ... (کاوه خورابه و احمدعلی حیدری) ۶۷

آگاهی او توسعه می‌یابد. منزل‌گاه‌ها و بسترهای این آگاهی از مداخل ذهنی، اخلاقی، فرهنگی، هنری، تاریخی و غیره عبور می‌کند. هگل برخلاف کانت که محدوده شناخت را فقط در حوزه پدیداری می‌دانست و ورود در حوزه ناپدیدار یا (Nomena) را ضعف آدمی می‌دانست که در آن دچار خطا و اشتباه می‌شود، حصول این امر را نه تنها ممکن می‌دانست بلکه این امکان را برای فاهمه فراهم می‌سازد تا به حوزه وسیع خویش آگاه گردد و امکان رویارویی با امر نامتناهی و مطلق را باز یابد. هگل پدیدار را تجلی ذات یا به عبارت دیگر تجلی‌گاه حقیقت می‌داند که گرچه عین حقیقت مطلق نیست اما مرحله‌ای از سیر و سیورورت آن است. بنابراین شناخت‌شناسی هگل امری است متحقق و انجام‌شدنی که از رهگذر وحدت انضمامی روح و جهان صورت می‌گیرد و ضمن انحلال دیوار حایل میان انسان و جهان امکان وحدت و ادغام ذهنیت و عینیت در مرتبتی برتر میسر می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

1. Jean Wahl
2. John Locke (1632-1704)
3. George Berkeley (1685-1753)
4. David Hume (1711-1776)
5. Representation
6. Schelling
7. Medium
8. Development
9. Natural consciousness

۱۰. Seels معادل با Soul که در معنای دیگرگون با Giest است.

11. Pathway of doubt
12. Way of despair.
13. In itself /Ansich.
14. Gadamer.

منابع

اینوود، مایکل. (۱۳۸۷). فرهنگ فلسفی هگل. ترجمه حسن مرتضوی. مشهد: نیکا.
حداد عادل، غلامعلی. (۱۳۸۴). تمهیدات. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. چاپ سوم.

- دکارت، رنه. (۱۳۷۶). *فلسفه دکارت*. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: انتشارات بین‌المللی المهدی.
- راوچ، لئو. (۱۳۸۲). *فلسفه هگل*. ترجمه عبدالعلی دستغیب. آبادان: انتشارات پرسش.
- ستیس، والتر ترنس. (۱۳۷۰). *فلسفه هگل*. ترجمه حمید عنایت. تهران: امیرکبیر، کتب جیبی.
- سینگر، پیتر. (۱۳۷۹). *هگل*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- شرف‌الدین خراسانی، شرف. (۱۳۷۵). «عرفان و دیالکتیک». *کلک*. ش ۸۳-۸۰، ۲۷-۲۰ صص.
- «عرفان و دیالکتیک (۲): هگل، روش و قانون‌های صوری دیالکتیک». (۱۳۷۶). *کلک*. ش ۸۹-۹۳، ۲۸-۱۷ صص.
- عبادیان، محمود. (۱۳۷۵). «چرخش پس از کانتی در فلسفه استعلایی آلمان». *نامه مفید*. ش ۸، ۱۵۳-۱۶۶ صص.
- عبادیان، محمود. (۱۳۸۷). *مقدمه‌های هگل بر پدیدارشناسی روح و زیباشناسی*. تهران: علم.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه، از فیثته تا نیچه*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: سروش و علمی فرهنگی. چاپ سوم.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۲). *سنجش خرد ناب*. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران: امیرکبیر.
- گادامر، هانس گئورگ. (۱۳۹۰). *دیالکتیک هگل، پنج گفتار هرمنوتیکی*. ترجمه مهدی فیضی. تهران: رخداد نو.
- لوکاج، گئورگ. (۱۳۷۴). *هگل جوان: پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد*. ترجمه محسن حکیمی. تهران: نشر مرکز.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش. (۱۳۸۱). *عقل در تاریخ*. ترجمه حمید عنایت. تهران: شفیعی.

- Norman, Richard (1976), *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction*, Great Britain Sussex University Press.
- Beiser, Frederick (2005). *Hegel*. Austin, University of Texas.
- Hegel, G. W. F. (1977). *The Difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy*. Trans. H. S. Harris and Walter Cerf. Albany: State University of New York Press.
- Hegel, G. W. F. (1979). *Phenomenology of spirit*. Trans. A. V. Miller. Oxford University press.
- Solomon, Robert (1983). *In The Spirit Of Hegel*. Oxford University Press.