

# پدیدارشناسی روح

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل

ترجمه

سید مسعود حسینی  
محمد مهدی اردبیلی



نشرنی

## فهرست مطالب

مقدمه مترجمان	۱۱
مندرجات	۳۵
پیشگفتار	۳۹

### I.

## علم پدیدارشناسی روح

مقدمه	۸۹
-------	----

### (A) آگاهی ۱۰۱

۱. یقین حسی؛ یا «این» و مرادکردن	۱۰۱
۲. ادراک؛ یا شیء، و فریب	۱۱۱
۳. نیرو و فاهمه، نمود و جهان فراحسی	۱۲۳

### (B) خودآگاهی ۱۴۹

۴. حقیقت یقین به خویشتن	۱۴۹
A. خودایستایی و ناخودایستایی خودآگاهی؛ خدایگانی و بندگی	۱۵۶
B. آزادی خودآگاهی؛ رواقی‌گری، شکاکیت، و آگاهی نگونبخت	۱۶۶

۱۸۷ (C)(AA) عقل

۵. یقین و حقیقتِ عقل ..... ۱۸۷
- A. عقلِ مشاهده‌گر. .... ۱۹۴
- a. مشاهدهٔ طبیعت ..... ۱۹۶
- b. مشاهدهٔ خودآگاهی در خلوص اش و رابطه اش با فعلیت بیرونی؛ قوانین منطقی و قوانین روان‌شناختی ..... ۲۲۷
- c. مشاهدهٔ رابطهٔ خودآگاهی با فعلیت بی‌واسطه اش؛ چهره‌شناسی و مجموعه‌شناسی. .... ۲۳۲
- B. بالفعل شدنِ خودآگاهی عقلانی به‌دستِ خودش. .... ۲۵۸
- a. لذت و ضرورت ..... ۲۶۴
- b. قانونِ دل، و جنونِ خودبزرگ‌بینی. .... ۲۶۸
- c. فضیلت و راه‌ورسم جهان. .... ۲۷۵
- C. فردیتی که خود، درخود و برای خود، واقعی است. .... ۲۸۳
- a. قلمروِ جانوریِ روحانی و فریب، یا خود «موضوع». .... ۲۸۴
- b. عقلِ قانون‌گذار. .... ۳۰۰
- c. عقلِ قانون‌آزما. .... ۳۰۴

۳۱۱ (BB) روح

۶. روح ..... ۳۱۱
- A. روح حقیقی، اخلاقی عرفی. .... ۳۱۴
- a. جهان اخلاقی عرفی، قانون انسانی و قانون الهی، مرد و زن. .... ۳۱۵
- b. کنش اخلاقی عرفی، دانش انسانی و الهی، تقصیر و تقدیر. .... ۳۲۶
- c. وضعیت حقوقی. .... ۳۳۶
- B. روح از خودبیگانه؛ فرهنگ. .... ۳۴۰
۱. جهان روح از خودبیگانه. .... ۳۴۲
- a. فرهنگ و قلمرو فعلیت اش. .... ۳۴۳
- b. ایمان و بینش محض. .... ۳۶۶
۲. روشن‌گری. .... ۳۷۳
- a. نبرد روشن‌گری با خرافه. .... ۳۷۵
- b. حقیقت روشن‌گری. .... ۳۹۶
۳. آزادی مطلق و ارباب. .... ۴۰۲

فهرست مطالب ۹

۴۱۱	C. روح متیقن به خویش. اخلاق.
۴۱۲	a. جهان‌بینی اخلاقی.
۴۲۲	b. لاپوشانی.
۴۳۲	c. وجدان، جان زیبا، امر شرّ و بخشودگی آن.

۴۵۹ (CC) دین

۴۵۹	۷. دین
۴۶۵	A. دین طبیعی.
۴۶۷	a. ذات نورانی.
۴۶۸	b. گیاه و حیوان.
۴۶۹	c. استادکار.
۴۷۳	B. دین هنر.
۴۷۵	a. کار هنری انتزاعی.
۴۸۴	b. کار هنری زنده.
۴۸۷	c. کار هنری روحانی.
۴۹۹	C. دین آشکار.

۵۲۵ (DD) دانش مطلق

۵۲۵	۸. دانش مطلق
-----	--------------

ضمایم

۵۴۱	درسگفتار درباره «فلسفه نظورزانه».
۵۴۲	خودآگهی پدیدارشناسی.
۵۴۴	یادداشت برای تجدیدنظر در اثر سال ۱۸۰۷.
۵۴۵	یادداشت‌ها.
۶۰۵	واژه‌نامه.
۶۷۹	نمایه.



## مقدمه مترجمان

اثر پیش رو نیازی به معرفی ندارد. از یک سو، از آنجا که این اثر در قلمرو فلسفه شهرت بسزایی دارد و، از سوی دیگر، به این دلیل که هرگونه معرفی یا توضیح در مقدمه مترجم، برای آشناسازی مخاطب ناآشنا با محتوای کتاب، دست کم از نظر نویسنده این اثر، همواره نوعی شکست یا نقض غرض است. هگل در همان نخستین جمله کتاب خویش موضعی انتقادی در قبال مقدمه نویسی اتخاذ می کند. «نوعی توضیح، بدان گونه که مطابق عادت پیش از یک نوشته در پیشگفتاری آورده می شود [...] به نظر می رسد در نوشته ای فلسفی نه تنها زائد، بلکه، [...] حتی نابجا و نقض غرض باشد» (Hegel 1980: 9). پس، با پند گرفتن از هگل، باید گفت که این مقدمه بنا نیست هیچ توضیحی درباره محتوای کتاب، فصل بندی های آن، یا ایده اصلی حاکم بر آن به دست دهد و قرار نیست مقدمه ای متعارف باشد، بلکه سخنی است خطاب به خواننده فارسی از جانب مترجمان این اثر راجع به تجربه خویش از مواجهه با آن. پدیدارشناسی روح اثری است که نمی توان بدون مجهز شدن به و شناخت قبلی فلسفه یونان باستان، سنت فلسفه مدرن، سنت ایدئالیسم آلمانی و به ویژه فلسفه هگل وارد آن شد. لحن و سبک نگارش این اثر حتی مخاطبان آشنا با فلسفه هگل را از همان ابتدا پس می زند و به روال آثار متعارف تن به خواننده شدن نمی دهد. چنانچه خواننده ای جسورانه و خطرکنان به قلمرو این متن گام بگذارد، هیچ تضمینی نیست که از او به خوبی و خوشی استقبال شود و، اگر هم استقبالی خوش از او بشود، هیچ تضمینی نیست که وی از هزارتوی آن در مقام همان انسانی خارج شود که بدان وارد شده بود. مقصود ابداً مبالغه نیست، بلکه هشدار است درباره مخاطرات پیش روی خواننده در این هزارتو، هشدار از جانب کسانی که خود نه پیش و نه پس از اقدام به ترجمه این اثر به هیچ وجه اطمینان نداشته اند که به روح اثر و هزارتوی آن به درستی راه یافته اند، هرچند بر این گمان اند که با برخی از مخاطرات آن رویارو شده اند، نوعی رویارویی که امکان هشدار دادن را به آن ها می دهد.

به بیان دقیق‌تر، خواننده بدون شناخت اولیه فلسفه هگل و نیز کلیت ایده پدیدارشناسی روح از طریق شرح‌ها و تفسیرها، از مطالعه این کتاب طرفی نخواهد بست. این کتاب برای مخاطب ناپرونده و مبتدی، و برای مخاطبی که هرگز با نثر هگل کلنجار نرفته است، اساساً قابل خواندن نیست و، به احتمال فراوان، تجربه‌ای نامطلوب، عصبی‌کننده، آشفته، دیوانه‌وار و، به قول یکی از شارحان هگل، همچون تجربه جویدن سنگریزه است، آن هم در جایی که انتظار مزه‌مزه کردن عسل را داریم. این هشدار در این مقام، در همین صدر کتاب، ضروری است، چرا که خواننده می‌بایست آگاه باشد که پیش از اقدام به مطالعه این کتاب، تمهیداتی لازم است. در این جا دو معنا از تمهید مراد می‌شود. از یک سو، مطالعه مدون و منظم تفکر پیش‌سقراتی، افلاطونی، ارسطویی، نوافلاطونی، رواقی، اپیکوری و شکاکانه؛ و دست‌کم آشنایی با فرهنگ و هنر یونانی در قرن‌های پنجم و چهارم پیش از میلاد؛ در اختیار داشتن دانشی قابل اعتماد از سنت مسیحی و جریانات درونی آن، فلسفه مسیحی و تحولات آن؛ آشنایی با فلسفه در جهان اسلام؛ پشت سر نهادن مواجهه‌ای جدی با فیلسوفان مدرن اولیه (از دکارت تا هیوم)؛ درک روح عصر روشن‌گری؛ پشت سر نهادن تلاشی جدی در فهم فلسفه نقادی کانت؛ آشنایی نسبی با فضای فکری آلمان در قرن هجدهم و به‌ویژه دهه ۱۷۹۰ و ۱۸۰۰؛ و در نهایت دانشی خوب و قابل اعتماد در زمینه فلسفه فیخته و شلینگ. این کتاب خطاب به خواننده ناپرونده نوشته نشده است، بلکه خوانندگانی پرتلاش و پرکار را مقصود دارد، خوانندگانی چنان جدی که قادر باشند عمری را صرف رسیدن به بینش فلسفی کنند. با وجود این، تمهید مزبور به‌طور مشخص معنای دیگری نیز دارد، و آن آشنایی با ادبیات و سنت‌های تفسیری فلسفه هگل و شناخت نسبی آن‌ها و مطالعه قبلی پاره‌ای از آن‌هاست.

اما چه‌بسا خود این تمهید واجد تناقضی باشد، دست‌کم در معنای دوم‌اش. درست است که نمی‌توان این کتاب را بی‌پیش‌زمینه و بدون مقدمات و پیش‌دانسته‌ها به‌دست‌گرفت و شروع به خواندن کرد، اما از کجا معلوم که خود آن مقدمات و پیش‌دانسته‌ها رهن فهم نشوند و مخاطب را گمراه ن سازند؟ این تردید، که از قضا در مواجهه با هر متن سنگینی در قلمرو فلسفه رخ می‌نماید، در این جا، در متنی به‌قلم هگل، آن هم متنی چون پدیدارشناسی روح، در مقام یکی از دشوارترین متون فلسفه به‌طور کلی، بیش از همه جلوه‌گر می‌شود. خواننده‌ای که هشدار فوق را پیشاپیش به‌جد گرفته و چند شرح و تفسیر درباره هگل و پدیدارشناسی روح خوانده است، به محض مواجهه با این کتاب چه‌بسا دریابد که بخش اعظمی از آن شرح‌ها و تفاسیر ناکارآمد، تقلیل‌گرانه و سوءتفسیر بوده‌اند. بنابراین، از یک سو، خواندن این اثر مستلزم خواندن مطالبی مقدماتی است و، از سوی دیگر، خواندن این مطالب مقدماتی همواره ممکن است رهن فهم این اثر شود. این تناقض را چگونه می‌توان برطرف کرد؟

در این جا آن استعاره معروف هگل در درسگفتارهایی درباره تاریخ فلسفه تداعی می‌شود: «[حکایت فلسفه کانتی] حکایت آن اسکولاستیکوسی [یا مدرسی‌ای] است که نمی‌خواست پیش از آن‌که بتواند

شنا کند، تن به آب بزند» (Hegel 1971: 430). به عبارت دیگر، گویا حکایت ما، زمانی که ادعا می‌کنیم پیش از خواندن پدیدارشناسی روح باید شرح‌ها و تفسیرهایی دربارهٔ این اثر خواند و لذا پیش از ورود به پدیدارشناسی روح باید پدیدارشناسی روح را شناخت، حکایت همین فرد مدرسی است.

شاید بتوان، مثلاً، برای مطالعه تأملات دکارت توصیه کرد که پیش از مطالعه تفاسیر باید خود این کتاب ساده، با آن نثر سراسرست و بیان روشن‌اش، را خواند و تازه پس از آن، به کمک تفاسیر، بر زوایای پنهان آن نظری افکند، مانند تن به آب زدن و یادگرفتن شناگری در استخری کم‌عمق و بی‌خطر که خواننده احتمالاً با تلاشی اندک می‌تواند خود را به ساحل امن یا مناطق کم‌عمق برساند. می‌توان حتی در مورد آثار تجربه‌گرایانی مانند لاک و بارکلی و هیوم نیز چنین توصیه‌ای کرد. حتی با اندکی اغماض، می‌توان اخلاق اسپینوزا و حتی نقد عقل محض کانت را نیز در ردیف چنین آثاری قرار داد. اما حکایت پدیدارشناسی روح «حکایت» دیگری است.

خواننده را بدون تمهید به وادی این اثر دعوت کردن عین آن است که او را، بدون اندک تمرینی در شناگری، ناغافل به ورطه دریایی موج و طوفانی بیفکنیم که نه تنها ماهرترین شناگران، بلکه حتی قایق‌ها و کشتی‌های بسیاری را نیز مقهور و مغروق ساخته است. خواننده بسیار پیش از آن که بخواهد شنا بیاموزد، پیش از آن که حتی بتواند دست‌وپا بزند، در همان ابتدای «پیشگفتار» به‌زیر کشیده و فاتحه‌اش خوانده می‌شود. البته توصیف این وضعیت به این معنی هم نیست که اکنون این مقدمه مترجم بناست، و رای این تناقض، راه سوم و امنی را پیش پای خوانندگان بگذارد. تا جایی که ما می‌دانیم، هیچ راه سومی وجود ندارد. همان‌گونه که اشاره شد، هدف از نگارش این مقدمه نه نشان دادن راهی میانبر یا پناهگاهی به خوانندگان، بلکه نوعی هشدار است. البته این هشدار، خود، از ناحیه‌ای امن در فانوسی دریایی یا در جزیره‌ای با زمینی سفت صادر نمی‌شود، بلکه تلاشی نامطمئن است برای آشکارسازی تش‌ها و تردیدها و تصمیم‌هایی که نگارندگان این مقدمه (یا هشدار) با آن‌ها مواجه بوده‌اند، نگارندگان/ مترجمانی که خود تجربه غرق شدن و سرگردانی در دریای این متن را داشته‌اند — و هنوز هم به ساحل امنی نرسیده‌اند — و از فرط حیرت در این دریای پرتلاطم به «لکنت» افتاده‌اند.

در نخستین مواجهه با پدیدارشناسی روح چنان می‌نماید که گویی نه (تنها) هگل، بلکه خود زبان دچار جنون شده است، همان‌طور که رودولف هایم در انتقاد از این کتاب می‌نویسد: «پدیدارشناسی نوعی روان‌شناسی است که تاریخ آن را به آشفتگی و بی‌نظمی کشانده و تاریخی است که روان‌شناسی آن را از هم پاشیده است» (Haym 1962: 243). این دست نقل‌قول‌ها را به‌وفور می‌توان در آثار و نوشته‌های منتقدان هگل در طول دو قرن اخیر یافت (از شوپنهاور و کی‌یرکه‌گور و حتی دلوز و آلتوسر در سنت قاره‌ای گرفته تا پوپر و مور در سنت تحلیلی). آیا به‌راستی هگل «دیوانه» به وادی مهمل‌نویسی درغلطیده است؟ آیا نباید فهم‌ناپذیری این کتاب را نه به گردن خواننده و جهل و ناتوانی‌اش، بلکه به گردن خود



هگل، شیوه نگارش اش، یا حتی بی‌معنایی نوشته‌های اش انداخت؟ آیا آن روایت مشهور — و مطلقاً مجعول — از آخرین جمله هگل در بستر مرگ — «فقط یک تن مرا فهمیده» [...] «و او هم مرا نفهمیده» (Heine 1834: 221) — نشانی از حقیقت ندارد؟ این مسئله به‌ویژه زمانی آشکارتر و مبرم‌تر می‌شود که نه تنها خوانندگان ناآشنا و مبتدی، نه تنها دشمنان قسم‌خورده هگل، بلکه حتی دوستان و عشاق کارکشته و هگل‌شناس نیز به ناتوانی‌شان در فهم آثار هگل اذعان کرده‌اند. برای مثال، آدورنو به‌صراحت می‌نویسد: «در قلمرو فلسفه [ها] ی بزرگ، هگل بی‌تردید تنها کسی است که آدمی هنگامی که نزد اوست گاهی به‌راستی نمی‌داند و نمی‌تواند قاطعانه حکم کند که اساساً از چه سخن گفته می‌شود» (Adorno 1990: 326). آیا به‌کار بردن قید «تنها کس» از جانب آدورنو نوعی تعارف یا اغراق بوده است؟ هنگامی که فهم و تفسیر فلسفه هگل، حتی برای خبرگان و سکان‌داران هگل‌پژوهی، با چنین مصائب و مشقاتی همراه است، چگونه می‌توان جسورانه (یا شاید کودکانه) از ترجمه هگل به زبان فارسی سخن گفت؟

ترجمه پیش‌رو بر متن آلمانی مبتنی است. این ابتن‌البته صرفاً به معنای ملاک قرار گرفتن متن آلمانی در ترجمه نیست، بلکه، علاوه بر آن، به این معناست که مترجمان فارسی کوشیده‌اند متن آلمانی را در فارسی بازآفرینی کنند. روشن است که مترجم موظف است از متن فلسفی معنایی را استخراج کند و تمام هم خود را مصروف انتقال آن معنا به زبان مقصد نماید. بدون هیچ تردیدی می‌توان ادعا کرد که در زمینه فلسفه، مترجم بدون درک معنایی از متن حق ترجمه کردن آن را ندارد. در این معنا، مترجم همانند فیلتر عمل می‌کند و ترجمه او، از هرچه بگذریم، تفسیر اوست. مترجم ماشین نیست و، در نتیجه، ترجمه‌اش نیز مکانیکی نیست. همان‌گونه که هر تفسیری بر سنت فکری مفسر، فرهنگ، تاریخ و عناصر دست‌اندرکار در تحقق فهم او مبتنی است، در خصوص ترجمه نیز — از آن‌جا که ترجمه از جنس فهم و تفسیر است — همین مدعا صادق است. بحث از بی‌طرفی مترجم موهوم است. مترجم هر قدر هم که تلاش کند نمی‌تواند بی‌طرف باشد، زیرا نه تنها ترجمه، بلکه حتی هر شکلی از فهم نیز نیازمند نوعی موضع‌گیری است. با این وصف، وظیفه مترجم انتقال معنایی است که از متن درک کرده است. اما آیا نمی‌توان در عین تعهد به این وظیفه از آن فراتر رفت؟ آیا مترجم نمی‌تواند افزون بر انتقال آنچه فهمیده، آنچه را نفهمیده نیز، یعنی خود ابهام را، آگاهانه و عامدانه منتقل کند؟ متن — آن هم به‌ویژه چنین متنی — هیچ‌گاه به‌تمامی به‌چنگ نمی‌آید. همیشه مازادی از معنا باقی می‌ماند که نه می‌توان آن را در فرایند فهم معنا هضم کرد و نه می‌توان در فرایند ترجمه منتقل‌نشده‌های اش ساخت. پس مترجم می‌تواند این وظیفه سنگین‌تر را بر عهده بگیرد که علاوه بر انتقال معنا، (دست‌کم سایه‌ای از) امر مازاد فراچنگ‌نیامدنی را نیز به زبان مقصد برساند. البته این دو وظیفه را باید توأمان انجام داد چرا که جدا کردن آن‌ها از یکدیگر منجر می‌شود به درغلتیدن به دام یکی از طرفین و در نتیجه به نابسندگی کل ترجمه.

در ترجمه پیش‌رو تلاش شده است علاوه بر فهم مترجمان از متن، بهره‌ای از مازاد فراچنگ‌نیامدنی

متن نیز منتقل شود. این کار البته هزینه‌ای هنگفت در بر دارد، هم برای مترجم که باید رسالتی سترگ را بر عهده گیرد و هم برای خواننده که مترجم دائماً چندبُعدی بودن متن و امکانات متنوع و مختلف آن را به رخ او می‌کشد و شکست مشترک خود و خواننده‌اش را در دست یافتن به فهمی یکدست و سراسر است گوشزد می‌کند. در این معنا، مترجمانِ فارسی، با وسواسی بیمارگونه و شاید جنون‌آمیز و نابه‌روال، در حدِ توان‌شان کوشیده‌اند متنی در زبانِ فارسی پدید آورند که معنا و مازاد را با هم در برداشته باشد.

مترجمان در حدِ توان‌شان و تا آن‌جا که با امکاناتِ زبانِ فارسی آشنا بوده‌اند، ساختار، لحن، جمله‌بندی و حتی علایمِ سجاوندیِ متنِ آلمانی را در ترجمه حفظ کرده‌اند. به‌علاوه، باز هم تا آن‌جا که در توان‌شان بوده است، سعی کرده‌اند آن مازادِ معنا را حتی در خصوصِ معانیِ مختلفِ واژگان، مرجع ضمائر و نظایر آن حفظ کنند. نه تنها هر افزوده‌ای از بابِ تمایز از سخنِ هگل داخلِ کروشده گذاشته شده، بلکه در جایی که مرجع ضمیر مشخص نبوده مترجمان تصمیم خود را نیز داخلِ کروشده آورده‌اند، تا هم فهم صریح خود را از ابهامِ گرامری - معناییِ متن تفکیک کنند و هم با اشاره به مجموعه‌ی مراجع احتمالی ضمیر در پاورقی، امکانِ انواعِ دیگری از فهم و تفسیر را برای خواننده گشوده بگذارند. خواننده‌ای که سراغ این ترجمه می‌رود چه بسا در وهله‌ی نخست این تعهدِ وسواس‌گونه به انتقالِ معنا و مازادِ معنا و تکیه‌ی بیش از حد به متنِ آلمانی را موجبِ آزارنده شدن و عصبی‌کننده بودنِ خوانشِ متن بیابد و ترجمه‌ی فارسی را دچارِ اعوجاج و سکت و لکنت تصور کند، در حالی که شاید تجربه‌ی خواندنِ ترجمه‌های انگلیسی از همه‌ی این نواقضِ عاری و تجربه‌ای حتی دلنشین باشد. اما «لکنت» مترجمان چه بسا بر «شیوایی» آن ترجمه‌ها تفوق داشته باشد، و شاید بر ملاکننده حقیقتی باشد.

هگل در سال ۱۸۰۵، دو سال پیش از انتشارِ پدیدارشناسیِ روح، در نامه‌ای به هاینریش فُس، مترجم آثارِ هُمَر به زبانِ آلمانی، می‌نویسد: «لوتر کتابِ مقدس را وادار کرد به زبانِ آلمانی سخن بگوید، و شما همین کار را با هُمَر کرده‌اید [...] من مایل‌ام بکوشم تا به فلسفه بیاموزم به زبانِ آلمانی سخن بگوید» (Hegel 1984: 107). ما نیز، اگر سخن به‌گزارف نگفته باشیم، کوشیده‌ایم هگل را وادار کنیم به زبانِ فارسی سخن بگوید. واقف‌ایم که نامِ هگل و فلسفه‌اش از دیرباز در زبانِ فارسی طنین‌انداز است و آثارِ متعددی در معرفی و تفسیرِ فلسفه‌ی او به فارسی ترجمه و تألیف شده است، و مترجمانِ اثرِ حاضر نیز دستی در آن ترجمه‌ها و تألیف‌ها داشته‌اند. اما معرفیِ هگل به زبانِ فارسی ماجرای است، و تکلمِ هگل به زبانِ فارسی ماجرای دیگر. فارسی‌زبانان با هگل آشنا هستند، اما آیا هگل تا کنون به فارسیِ سلیس سخن گفته است؟ ما سکت و لکنتِ فوق‌الذکر را بیش‌تر مشابه لکنت و سکتِ حاکم بر گفتارِ فردی می‌دانیم که برای نخستین بار می‌خواهد به زبانی بیگانه سخن بگوید. این بیگانگان با او و فلسفه‌اش «آشنا» هستند، اما، به‌زعم ما، خود او تا کنون از جانبِ خود سخن نگفته است بلکه همواره دیگران از جانبِ او سخن گفته‌اند. مشکل این است که به‌محضِ این‌که او شروع به سخن گفتن می‌کند، با آن لکنت و پریشان‌گویی‌ای که شهره‌

خاص و عام است، چه بسا بسیاری از کسانی که خود را آشنا با او و مسلط به آراء و افکار او می‌پندارند او را ناآشنا بیابند. نخستین واکنش انکار کار مترجمان است؛ حتی ممکن است برای دفاع از تفسیر غالب و مطلوب و معتاد و چه بسا کلیشه‌ای خویش، خود هگل را زیر سؤال ببرند و هگل بودن اش را انکار کنند. صادقانه باید اعتراف کنیم که ما هم دور نمی‌بینیم که (برخی از) خوانندگان در نخستین مواجهه خویش با این ترجمه چنین واکنشی بروز دهند. همچنین آزار و عصبیتی را هم که خواننده ممکن است در نخستین مواجهه با این ترجمه بدان دچار شود، پیش‌بینی می‌کنیم.

با این همه، لکنّت مزبور همچنین بر نوعی فاصله (شاید) ناپیمودنی میان ما و هگل، میان زبان ما و زبان هگل و میان جهان ما و جهان هگل دلالت دارد، و به علاوه نوعی آشنایی‌زدایی را مقصود دارد برآمده از این باور که زمینه شناخت هر چیزی نخست با کنار زدن هاله عادت و شناخته‌شدگی فراهم می‌شود. مترجمانی که دچار توهم در اختیار داشتن تمام و کمال متن‌اند و لذا گمان می‌کنند می‌توانند خواننده را به فهمی تمام و کمال از متن برسانند و به چنین توهمی نزد خواننده پروبال می‌دهند و دامن می‌زنند، مترجمانی که آن‌چنان دعوی صداقت دارند که فراموش می‌کنند «المترجم خائن»، مسلماً مجبورند بسیاری از امکانات متن را فدای این نمایش مظاهرانه صداقت و تسلط بر معنا کنند. نگارندگان این سطور چنین ادعایی ندارند. اتفاقاً همین فاصله‌گذاری، کوشش برای آشنایی‌زدایی، همین حفظ مازاد، همین تنش دائمی میان دو زبان و دو جهان، شرط امکان فهم است. امکانات تفکر در همین شکاف‌هاست که بروز می‌کند، نه در روشنای موهوم روزی که از هر شب ظلمانی ظلمانی تر است.

از سوی دیگر، این لکنّت، که در قالب جملات دشوارفهم و گروه‌های متعدد بروز کرده است، فقط به این دلیل نیست که هگل هنوز به فارسی سخن نگفته است، بلکه، بیش از آن، به این دلیل نیز هست که فارسی‌زبانان هنوز، علی‌رغم سخنان بسیار پیرامون هگل، صدای هگل را نشنیده‌اند. آنچه تا کنون از هگل شنیده شده است، تنها شبیحی است که، به مدت بیش از نیم قرن، زیر غبار تفسیرهای مارکسیستی و زیر حملات مغرضانه پوزیتیویستی و لیبرالیستی و اخیراً پست‌مدرن مدفون شده است. تفاسیر فلسفی رایج از هگل نیز، که باید مجدداً یادآوری کرد که مترجمان متن حاضر نیز دستی در آن‌ها داشته‌اند، هرچند تصویری کلی از فلسفه و متافیزیک هگل به دست داده‌اند، اما عمدتاً گزینشی، یک‌جانبه و تحریف‌شده‌اند. اگر چنین نبود، دلیلی نمی‌داشت که مواجهه با متن هگل ما را چنین برآشوبد. «ما» عموماً ترجیح می‌دهیم نه با خود متن، بلکه با یک تفسیر سراسر و مشخص از متن مواجه شویم. به همین دلیل است که ترجمه، مثلاً، پینکارد و میلر را راحت‌تر می‌توانیم بخوانیم تا ترجمه اینوود را. شاید سخن از ناآشنا بودن ما با هگل نزد مخاطبان این سطور اغراق‌شده و ژستی خودستایانه قلمداد شود، اما نباید فراموش کرد که، به دلیل غلبه کلیشه‌ها و اسطوره‌ها، امر آشنا قوه بیش‌تری برای ناآشنا و ناشناخته ماندن دارد. هگل در پیشگفتار پدیدارشناسی روح می‌نویسد:

امر آشنا به طور کلی، [دقیقاً] به دلیل آشنا بودن اش، شناخته شده نیست. در [بحث] شناختن، معمول‌ترین [نوع] فریب خویشتن و فریب دیگران عبارت است از چیزی را آشنا فرض کردن و به همان اندازه به آن تن دادن؛ چنین دانشی، به رغم همه پرچانگی اش در رد یا در تأیید، گامی به پیش نمی‌نهد، بی‌آن‌که بداند چگونه چنین چیزی بر سرش می‌آید. (Hegel 1980: 26-27)

اما، از سوی دیگر، نباید فراموش کرد، و لازم به تأکید و اذعان است، که علی‌رغم انتقادات فوق، کل تلاش‌هایی که تا کنون و پیش از این شده است، کل تاریخ «هگل‌پژوهی» در زبان فارسی، بی‌تردید شرط امکان تحقق ترجمه حاضر بوده است. هرچند آشنایی ممکن است رهن باشد، از هگل آموخته‌ایم که برخلاف روش استنتاجی و ایجابی مبتنی بر مقدمات قطعی، روش دیالکتیکی از رفع مقدمات می‌آغازد. در نتیجه، راه شناخت نه از مقدمات قطعی از ناکجا برآمده، بلکه از میان خود آزمون و خطا و نقد آن می‌گذرد. پس بدون این آشنایی اولیه، هر قدر هم که یک‌جانبه یا سطحی بوده باشد، امکان دست‌یازیدن به ترجمه هگل ممکن نمی‌بود. مترجمان، معترف به دین خویش به «سنت»‌های تفسیری هگل در زبان فارسی، ضمن ادای احترام عمیق به مترجمان آثار هگل — از حمید عنایت و باقر پرهام تا حسن مرتضوی و علیرضا سید احمدیان — و در عین اذعان به دین خویش در قبال همه استادان و کسانی که در این سرزمین به تدریس فلسفه هگل و تألیف آثاری درباره او پرداخته‌اند — از جمله محمود عبادیان، سید حمید طالب‌زاده، سید محمدرضا حسینی بهشتی، علی‌اصغر مصلح و علی‌مرادخانی و دیگران — تلاش کرده‌اند ضمن تکیه به این تجربه‌ها و تلاش‌ها، در قبال آن‌ها به نحوی انتقادی و رفع‌کننده (در معنای هگلی *Aufhebung*: نفی-حفظ-ارتقا) عمل کنند؛ و صد البته چشم‌انتظار رهروان دیگری هستند که با ترجمه حاضر همان معامله‌ای را کنند که ما با ترجمه (ها)ی پیشین کرده‌ایم: یعنی رفع کردن آن (ها). امید است هگل برای خوانندگان فردا با لکنت کم‌تری سخن بگوید؛ نه به این دلیل که ترجمه‌های آینده لزوماً سراسرتر و منزه‌تر خواهند بود، بلکه به این دلیل که امیدواریم خوانندگان فارسی‌زبان آینده با سبک هگل، با خود این لکنت، بیش‌تر آشنا شوند و دیگر آن را نه لکنت بلکه شیوه رادیکالی از بیان خود حقیقت و فلسفه بدانند. به‌راستی اگر این لکنت، نه لکنت ترجمه فارسی، نه لکنت هگل، بلکه لکنت خود فلسفه، خود حقیقت، باشد چه؟

با این همه، این شیوه ترجمه، علی‌رغم دفاعی که از آن در این نوشته به عمل آمد، برای امکانات و شرایط خاص پدیدارشناسی روح در این مقطع از زمان تهیه و تنظیم شده است، و مترجمان آن را از پیش برای ترجمه هیچ اثر فلسفی دیگری توصیه نمی‌کنند. البته مترجمان در نظر دارند برای کاستن از این دشواری و چه‌بسا زدودن نسبی این لکنت، برنامه‌ای را به عمل درآورند. ترجمه حاضر در مقام «نسخه فنی» صرفاً گامی در مسیر مقدمه‌چینی برای تکلم هگل به زبان فارسی است که امید است با گام‌های

دیگر تکمیل و پیگیری شود. اما خود مترجمان کتاب حاضر نیز، از باب تلاش برای رفع خویش، به زودی نسخه دیگری از همین ترجمه را تحت عنوان «نسخه روان» در قطع و شکل و شمایل متفاوته عرضه خواهند کرد که فاقد تمامی موانع صوری و عرضی خوانش متن - کروشها، پاورقیها، یادداشتها، وسواسهای اصطلاح‌شناختی و نظایر آن - خواهد بود. می‌توان گفت «نسخه فنی» پیش رو (اگر مقبول اهل نظر قرار گیرد) عمدتاً با هدف استفاده در فعالیت‌های علمی و پژوهشی که مستلزم ارجاع دقیق به متن هگل و ریزه‌کاری‌ها و ظرافت‌های آن‌اند تهیه شده است. در مقابل، «نسخه روان» آتی جهت خوانش بی‌مانع و رادع عرضه خواهد شد.

همچنین شایان ذکر است که مترجمان در حد طاقت خویش کوشیده‌اند در معادل‌گزینی از معادل‌های مصطلح و رایج در زبان فارسی و میان اهل فلسفه استفاده کنند. این ادای دین مترجمان است به «سنت» فکری و فلسفی‌ای که با جنبش ترجمه آثار فلسفی یونانی به عربی در قرن سوم هجری آغاز شد و از صد و پنجاه سال گذشته، به موجب مواجهه با فلسفه مدرن، آغازی نو را تجربه کرده است. به علاوه، اذعان مترجمان است به قرار داشتن در یک سنت به معنی واقعی کلمه، سنتی که در آن میان زبان فارسی و عربی همکاری مغتنمی برای ایجاد یک فضای فلسفی به‌واقع یگانه در جهان (در کنار سنت فلسفی مغرب‌زمین) صورت گرفته است. از این حیث، در این ترجمه هیچ تلاشی برای سره‌نویسی صورت نگرفته و حتی خلاف چنین تلاشی عمل شده است. مترجمان، هیچ یک، به وجود نوعی زبان فارسی ناب، نهفته در پستویا در گنج‌های خاک‌خورده و بازنشده، قائل نیستند. زبان فارسی موجود زنده‌ای است که در هر دم و بازدم‌اش در حال تحول و تغییر است. در این معنا، امروزه زبان فارسی بر زبان فارسی‌زبانان زنده دلالت دارد. از سوی دیگر، بزرگ‌ترین مخاطره برای فلسفه دچار شدن به توهم تولید مفاهیم و اصطلاحات در خلأ و انزوا، یا منفک کردن خود از کل سنت زبانی و سیر تحول اصطلاحات است. چنان نیست که گویی فردی همه‌چیزدان و دقیق، هر قدر هم که زبان‌شناس و ریشه‌شناس و لغت‌شناس و زبان‌دان باشد، بتواند در کنج خانه‌اش با تأمل بر معنای اصطلاحات بیگانه دست به جعل اصطلاح تازه بزند و از پیش خویش، شاعرانه یا عالمانه، معادل خلق کند و به زبان فارسی وارد سازد. به علاوه، این ناتوانی در جعل اصطلاح صرفاً ناتوانی‌ای برطرف‌شدنی نیست، بلکه اساساً امکان منطقی آن در هاله‌ای از ابهام است. این واژه‌سازی‌های شخصی و خصوصی، هر قدر هم که دعوی دقت یا حفظ همه جهات معنایی یک اصطلاح را داشته باشند، به این دلیل ساده همیشه شکست می‌خورند که خود را از سنت تاریخی پرطول و دراز رشد و تکوین اصطلاحات جدا می‌سازند و زندگی تاریخی روح اندیشه در زبان را نادیده می‌گیرند و نهایتاً، در حالت افراطی خود، به نوعی «زبان خصوصی» مبدل می‌شوند. با این همه، نباید از سوی دیگر بام افتاد و به هر ضرب و زوری مفاهیم بیگانه را فارغ از توان و ظرفیت اصطلاحات موجود و بدون توجه به کارکرد و معنای آن‌ها به خورد زبان فارسی داد و به آن تحمیل کرد. متأسفانه،

ترجمه‌های آثارِ هگل به زبانِ فارسی به هر دو آفت دچار بوده‌اند: هم جعلِ بیهوده و خودتتهاانگارانهٔ واژگان و هم استعمالِ اصطلاح‌شناسی نامربوط و چه بسا متضاد با کارکردِ هگلی‌شان.

اما، از همهٔ این‌ها که بگذریم، ما ترجمه‌ای فارسی از پدیدارشناسی روح ارائه کرده‌ایم. خود این ترجمه، از جنبه‌ای، واکنشی است به برخی ادعاها دربارهٔ ترجمه‌ناپذیری آثارِ هگل و شعارِ «هگل را فقط باید به زبانِ آلمانی خواند تا فهمید». معناداریِ ترجمه به این است که مترجم متنِ بیگانه را از برای غنا بخشیدن به فرهنگی که خود بدان تعلق دارد، به زبانِ هم‌زبانان‌اش ترجمه کند تا سکنی‌گزیدگانِ این زبان دیگر نیازی به یادگیریِ زبانِ بیگانه نداشته باشند. همان‌طور که روزنکرانتس از قولِ هگل می‌گوید: «به‌راستی جزوِ عالی‌ترین مرتبهٔ فرهنگِ یک قوم است که در زبانِ خویش از همه چیز سخن بگوید» (تأکید از ماست؛ Rosenkranz, 1844, 183). فروکاستنِ فلسفه به یک زبانِ خاص، آن هم فلسفه‌ای که دعویِ کلیت و همه‌شمول‌بودنِ حقیقت و روح دارد، ضدِ خودِ فلسفه و ناشی از نفهمیدنِ آن است. این امر یادآورِ رویکردِ کلیسا به کتابِ مقدس پیش از اقدامِ انقلابیِ لوتر در ترجمهٔ آن به زبانِ آلمانی است. و می‌شود پرسید که آیا نخستین مخاطبانِ ترجمهٔ لوتر از کتابِ مقدس لکنتِ قدسی را در زبانِ آلمانی احساس نکرده‌اند؟ تردیدی نیست که هر فلسفه‌ای نسبی دارد با زبانی که در آن متجلی و متولد شده است، اما فلسفه اگر به زبان فرو کاسته شود کارمان زار است. برخی منتقدان گویی نقش و شأنِ فلسفه را با ادبیات خلط کرده‌اند. هر فلسفه‌ای، هر چند زبان و بیانی خاص دارد، اما دعویِ کلیت و قابلیتِ فهم‌پذیری برای تمام بشریت و عقل به‌طورِ کلی دارد. در این رویکرد، بدبختانه، ادعایِ هگل مبنی بر آموزاندنِ زبانِ آلمانی به فلسفه به این معنا فهمیده شده است که فلسفه از این پس بنا نیست به زبانی غیر از آلمانی سخن بگوید. از این گذشته، می‌توان پرسید این که فردی می‌تواند هگل را به زبانِ آلمانی بخواند، چه ربطی به جامعهٔ فارسی‌زبان دارد؟ مترجمانِ کتابِ حاضر بر این عقیده نیستند که یک فارسی‌زبان ساکنِ ایران و دغدغه‌مند نسبت به سرنوشتِ ایران، «باید» از زبانِ فارسی به زبانی دیگر رخت کشد. به‌عکس، سکنی‌گزیدن در زبانِ خویش، دست‌کم برای کسانی که هنوز چندان جهان‌وطن نیستند که «کارِ فلسفی» را «بی‌زمینه» و «بی‌خاک» و «بی‌ریشه» و لذا «مستقل» و «همه‌شمول» و «فارغ از دغدغه‌های بومی و محلی» تلقی کنند، از هر چیزی واجب‌تر است. البته که مترجم باید هگل را به زبانِ آلمانی بخواند و بفهمد، اما غایتِ خواندنِ هگل برای یک فارسی‌زبانِ سکنی‌گزیده در زبانِ فارسی این نیست که هگل را به زبانِ آلمانی بخواند و بفهمد و در بهجتِ انفرادیِ خویش به عرشِ اعلیٰ صعود کند. هدف از ترجمهٔ این اثر، بیش از هر چیز، تلاش برای واداشتنِ هگل به تکلم به زبانِ فارسی و، چنان‌که در سرلوحه متذکر شده‌ایم، «ادای سهمی به تکلمِ فارسیِ روح» بوده است. امید می‌رود که نتیجهٔ این کار به فلسفه و متافیزیک محدود نشود، بلکه دایرهٔ تأثیرش تا تاریخ، سیاست، اخلاق، فرهنگ و دینِ جهانِ فارسی‌زبان گسترش بیابد. مسئله دقیقاً فهم و به سخن درآوردنِ هگل در جهانِ فارسی‌زبانان، با همهٔ ابعادِ آن، است.

## منابع ترجمه

(الف) منابع اصلی: ترجمه پیش رو بر اساس جلد نهم از چاپ تاریخی - انتقادی مجموعه آثار هگل به انجام رسیده است:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, herausgegeben von W. Bonsiepen und R. Heede, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Bd. 9, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980).

نکته قابل ذکر این است که در چاپ فوق صورت قدیم تر برخی از حروف الفبای آلمانی (مثلاً y به جای i) حفظ شده است. با وجود این، به دلیل منسوخ شدن رسم الخط قدیم، در این ترجمه فارسی تمامی اصطلاحات و عبارات آلمانی مذکور در پانویس ها بر رسم الخط جدید منطبق اند.

در آغاز کار ترجمه به چاپ فوق دسترسی پیدا نکردیم، از این رو کار را با جلد سوم از چاپ بیست جلدی مجموعه آثار هگل آغاز کردیم:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke in zwanzig Bänden*, herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 3, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970).

در اواسط کار، دسترسی به چاپ تاریخی - انتقادی نیز میسر شد. با وجود این، مابقی کار را همچنان بر اساس جلد سوم از چاپ بیست جلدی انجام دادیم و پس از اتمام کار، سرتاسر ترجمه را کلمه به کلمه و مفهوم به مفهوم با چاپ تاریخی - انتقادی مقابله کردیم.

(ب) سایر منابع: از دو ترجمه انگلیسی زیر بسیار مدد گرفته ایم:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. by Michael Inwood, (Oxford: Oxford University Press, 2018).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. by Terry Pinkard, (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

بیشترین بهره را از ترجمه نخست (اینوود) برده ایم، به طوری که عملاً سرتاسر متن ترجمه فارسی را، عمدتاً از باب محک زدن ترجمه مان و اجتناب از خطاهای احتمالی و دریافت پیشنهادهایی درباره مرجع ضمائر، با آن مقایسه کرده ایم (ترجمه اینوود شرحی بر تقریباً تمامی اثر نیز دربردارد که از آن نیز سود جستیم). اما از ترجمه انگلیسی دوم (پینکارد) فقط در پاره ای موارد استفاده شده است (به طور مثال، در مواردی که جمله یا عبارتی در زبان آلمانی بسیار دشوار بوده و ترجمه اینوود نیز کمکی به فهم آن نمی کرده است، یا در مواردی که تعیین مرجع ضمائر بسیار دشوار بوده است).

می توان گفت اینوود کوشیده است حتی المقدور به ساختار جملات و عبارات متن آلمانی متعهد بماند و از این رو جز در موارد معدود از سبک نثر هگل عدول نکرده است و، بنابراین، به ترجمه تحت اللفظی بسیار نزدیک است (البته به شرطی که ترجمه تحت اللفظی را ترجمه ای غافل از مراد و

مفهوم مورد نظر نویسنده تلقی نکنیم). در مقابل، پینکارد نکوشیده است به ساختار جمله‌بندی و نحو متن آلمانی پایبند بماند، بلکه به نظر می‌رسد همواره به انتقال حداکثری معنا و مفهوم جملات و عبارات نظر داشته است و، در این کار، از شکستن، پس و پیش کردن و تفصیل دادن جملات و (عمدتاً و بسیار بیش از اینوود) از نشانیدن مرجع ضمائر به جای خود ضمائر ابایی نداشته است.

هر دو ترجمه مزایایی دارند. مزیت ترجمه اینوود این است که به خود متن، در جزء و در کل، وفادارتر است، اما این به بهای وضوح کم‌تر و ابهام بیش‌تر متن ترجمه تمام شده است. در مقابل، مزیت ترجمه پینکارد این است که ابهام در آن به حداقل رسیده و لذا در آن با متنی روان و خوشخوان روبه‌رو هستیم، اما این امر به بهای امکان بروز خطاهای دستوری، یا دست‌کم از دست رفتن برخی امکانات مفهومی و معنایی متن، تمام شده است.

دو ترجمه انگلیسی دیگر نیز در کار ترجمه مددرسان بوده‌اند، هرچند بسیار به‌ندرت:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. by A.V. Miller, (Oxford: Clarendon Press, 1977).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. by Peter Fuss & John Dobbins, (Notre Dame Indiana: University of Notre Dame Press, 2019).

افزون بر ترجمه‌های انگلیسی، از ترجمه‌های عربی نیز، در پاره‌ای موارد، مدد گرفته‌ایم:

غِيُورُغٌ فَلِهَلْمُ فِرْدْرِيشِ هِيْغَلْ، فنومينولوجيا الروح، ترجمة و تقديم د. ناجي العوئلي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ۲۰۰۶).

### خط مشی ترجمه

(الف) خط مشی کلی: چنان‌که پیش‌تر متذکر شدیم، ترجمه فارسی را سرتاسر با ترجمه انگلیسی اینوود مقابله کرده‌ایم. بنابراین، پیداست که رویه اینوود به نظر ما، دست‌کم برای ترجمه این متن، رویه معقول‌تر و مفیدتری است. بنابراین از شکستن، پس و پیش کردن و تفصیل دادن جملات و نشانیدن مرجع ضمائر به جای خود ضمائر خودداری کرده‌ایم و لذا به نثر هگل، در جزئیت و کلیت‌اش، پایبند بوده‌ایم. از این رو، جملات پیچیده و طولانی هگل به همین شکل به ترجمه فارسی منتقل شده‌اند، بدون آن‌که شکسته و پس و پیش یا تفصیل داده شوند. با وجود این، تا جایی که محل رویه فوق نباشد، با الهام گرفتن از ترجمه پینکارد، در روشن‌سازی و بخشیدن وضوح بیش‌تر به متن ترجمه فارسی کوشیده‌ایم. به‌طور مثال، در مورد جملات طولانی، گاه دو خط تیره را، البته داخل کروشه، برای منفک کردن بخشی از جمله — که در حکم نوعی جمله معترضه است — به متن افزوده‌ایم. در مورد ضمائر نیز، که در برخی موارد یافتن مرجع آن‌ها یکی از دشواری‌های نثر هگل (و در واقع نثر هر فیلسوفی) است، رویه ما این بوده است که حتی



در جایی که از مرجع ضمیر به درجه زیادی مطمئن بوده‌ایم اما اطمینان صددرصد نداشته‌ایم، جای خود ضمیر را به مرجع آن نداده‌ایم، بلکه ابتدا ضمیر را قید کرده و سپس مرجع احتمالی (و گاه حتی یقینی) آن را داخلِ گروه (و در مواردی نه‌چندان اندک، در پانووس) آورده‌ایم. و افزون بر آن، افزوده‌های دیگری را نیز در حد یک حرف اضافه، یک کلمه یا یک عبارت داخلِ گروه قید کرده‌ایم، با این هدف که متن قدری روشن‌تر و روان‌تر شود.

رویه ما در ترجمه بدین صورت بوده است: ابتدا فهمی از هر جمله، در پرتو کلیت ایده کتاب، حاصل کرده، و آن‌گاه هر جمله را در جایی که ابهام فاحشی در کار نبوده، به فارسی برگردانده‌ایم. سپس برای حصول اطمینان بیش‌تر آن را با ترجمه اینوود مقایسه کرده‌ایم. در صورت عدم مغایرت، سراغ جمله بعدی رفته‌ایم. این روند زمانی مختل می‌شده است که خود ما درکی از جمله یا مرجع ضمیر در متن آلمانی داشته‌ایم که با تلقی اینوود مغایرت داشته است. در این صورت، به ترجمه پینکارد (و در مواردی معدود به ترجمه‌های میلر از یک سو و فوس و دابینز از سوی دیگر) رجوع کرده‌ایم. در جایی که پینکارد نیز جمله یا مرجع ضمیر را همانند اینوود تعیین کرده باشد، عمدتاً تلقی آن‌ها را ملاک قرار داده‌ایم، مگر در مواردی که موضعی انتقادی در قبال فهم اینوود و پینکارد داشته‌ایم،<sup>۱</sup> که در این صورت تلقی مترجمان انگلیسی را در پانوشت قید کرده‌ایم. گاهی نیز نه به تلقی مترجمان انگلیسی اعتماد کرده‌ایم، نه خود به صراحت موضع گرفته‌ایم. در این صورت، صرفاً خود ضمیر را در متن فارسی آورده‌ایم و در پانووس ابتدا تلقی مترجمان انگلیسی و سپس حدس خود را بیان کرده‌ایم.

اما گاه نیز در فهم متن آلمانی با مشکل جدی مواجه شده‌ایم. در این صورت، به اینوود و پینکارد، هر دو، رجوع کرده‌ایم. این رجوع در اکثر موارد موجب شده است خطایی دستوری در قرائت‌مان از متن آلمانی بیابیم و لذا با خوانش دوباره و درست متن آلمانی در پرتو ترجمه‌های انگلیسی، به ساختار متن آلمانی پی ببریم و، بر این اساس، ترجمه‌ای قابل دفاع ارائه دهیم. اما مواردی (هرچند معدود) هم بوده‌اند که فهم ساختار جمله آلمانی، حتی در پرتو ترجمه‌های انگلیسی، برای‌مان میسر نشده است. در این صورت، در عین توجه به درک مترجمان انگلیسی از ساختار گرامری متن، کوشیده‌ایم، به هر ترتیبی، خودمان به فهمی از معنای جمله برسیم و آن را به فارسی منتقل کنیم.

(ب) خط مشی معادل‌گزینی: در این ترجمه کوشیده‌ایم چند اصل یا رویه را مراعات کنیم. از همه مهم‌تر، این اصل که حتی‌المقدور باید به تفاوت‌های اصطلاحی و لفظی حساس بود، ولو آن‌که بی‌درنگ نتوان به تفاوتی معنایی یا مفهومی میان دو یا چند اصطلاح به‌ظاهر هم‌معنا پی برد. بنابراین، حتی در جایی که

۱. لازم به ذکر است که تعدادی از خطاهای تری پینکارد به اطلاع وی رسانده شد و او ضمن پذیرش برخی از آن‌ها ابراز امیدواری کرد که در ویراست دوم ترجمه خویش از پدیدارشناسی روح آن‌ها را اصلاح نماید.

هگل دو یا چند اصطلاح به ظاهر هم معنا یا دو یا چند فعل به ظاهر هم معنا را به کار برده است، کوشیده‌ایم با به‌کاربردن معادل‌های متمایز میان آن‌ها تمایز بگذاریم. (گاه نیز چنین تمایزگذاری‌ای از راه برگزیدن معادل‌های فارسی متمایز میسر نشده است.)

اصل دیگر که رعایت آن در هر ترجمه‌ای ضروری است، «هم‌ریختی» یا «هم‌شکلی» معادل‌هایی است که در ازای اصطلاحاتی از بُن واحد برگزیده می‌شوند. به‌طور مثال، در متن حاضر، اصطلاحات Tat، Tätigkeit و tätig و نظایر آن به کار رفته است، که همگی از بُن tun (به معنای «انجام دادن فعل») هستند. حتی‌المقدور کوشیده‌ایم اصل «هم‌ریختی» را در این‌گونه موارد رعایت کنیم، لذا مثلاً در این مورد به جای Tat «فعل»، به جای Tätigkeit «فعالیت»، و به جای tätig «فعال» را برگزیده‌ایم. البته ناگفته پیداست که این رویه گاهی به دلیل عدم تناظر یک‌به‌یک شکل‌گیری و معنایابی واژگان و اصطلاحات در زبان فارسی و آلمانی، مختل می‌شده است. به‌طور مثال، در همین مورد فوق به جای فعل tun به‌ناچار معادل «انجام دادن» و نظایر آن، و به جای tuend معادل «کننده» را برگزیده‌ایم.

اصل دیگری که کوشیده‌ایم از آن تخطی نکنیم، احتراز از به‌کاربردن معادل‌های فارسی نامأنوس، نابه‌روال یا ناآشناست. و در نهایت، اصلی که رعایت آن همواره ضروری و بدیهی است، این است که حتی‌الامکان در سرتاسر متن معادل یا معادل‌های واحدی در ازای اصطلاحی واحد به کار رود و از به‌کاربردن مجموعه‌ای متنوع از معادل‌ها، بدون رویه‌ای مشخص، اجتناب شود.

### رسم الخط

در این ترجمه از رسم الخط رایج تبعیت کرده‌ایم، با رعایت چند قاعده مهم و ضروری برای متون فلسفی دست‌اول. نخست و از همه مهم‌تر این‌که کسره‌های اضافه را در همه موارد قید کرده‌ایم. در این مهم از روش داریوش آشوری در ترجمه‌ها و تألیفات اش الهام گرفته‌ایم که، طبق نظر او، کسره اضافه از لحاظ دستوری در حکم یک تکواژ یا کلمه است که از قلم انداختن آن جایز نیست. افزون بر این نکته دستوری، آنچه به‌کاربردن کسره اضافه را، بالخصوص در متونی چون متن حاضر، ضروری می‌سازد، دشواری ذاتی چنین متونی است. این دشواری صدچندان می‌شود اگر خواننده نداند که کجا باید درنگ کند و کجا باید عبارتی را به‌صورت ترکیب اضافی قرائت کند. با افزودن کسره اضافه، خواننده خود درمی‌یابد که کجا عبارتی یا کلمه‌ای به عبارت یا کلمه‌ای دیگر اضافه شده و کجا با عبارتی مستقل روبه‌روست.

اگرچه فقدان کسره اضافه در یک عبارت خودبه‌خود به خواننده اطلاع می‌دهد که در هنگام قرائت آن عبارت باید درنگ کند و از جانب خود کسره اضافه‌ای به متن نیفزاید، با این حال گاه از باب حصول اطمینان بیش‌تر از این‌که متن حتی‌المقدور درست خوانده می‌شود از علامت سکون نیز بهره برده‌ایم. قاعده مهم و ضروری دیگری که در این ترجمه رعایت شده است استفاده از حرف ی در ازای پای نکره

است. بدین ترتیب، تمایز معنایی میان، مثلاً، «روح آزادی» (ein freier Geist) و «روح آزادی» (Geist der Freiheit) به سهولت درک می‌شود. مشخص است که اولی به «یک روح آزاد» اشاره دارد، حال آن‌که دومی ناظر به روح «آزادی» است.

نکته دیگر این‌که، در این ترجمه از شیوه کاربردِ علایمِ سجاوندی (نقطه، ویرگول، ...) مرسوم در زمانِ هگل تبعیت کرده‌ایم، هرچند تنها اختلافی که شاید میان آن شیوه و شیوه مرسوم امروز وجود داشته باشد، استفاده خاصی است که در آن دوره از علامتِ معترضه (یعنی —) می‌شده است و امروزه، دست‌کم در زبان فارسی، دیده نمی‌شود. در این نوع کاربردِ خطِ تیره، که مختص به هگل هم نیست، گاهی به جای دو خطِ تیره و عبارتِ معترضه میان آن دو، تنها یک خطِ تیره درج می‌شود، که عمدتاً از بابِ طرح بحثی نسبتاً تازه در بندي واحد است. در برخی موارد، تا آن‌جا که میسر بوده، برای فهم‌پذیرتر کردنِ متن، خودمان علامتِ معترضه‌ای را به متن افزودیم و البته بنا به رویه‌مان آن را درونِ کروشه قرار دادیم.

برخی معادل‌های ترکیبی را که در ازای یک اصطلاح واحد انتخاب شده‌اند، جدا اما نزدیک ضبط کرده‌ایم. به‌طورِ مثال، در ازای Mitte معادلِ «حدِ وسط» را آورده‌ایم، و در ازای Dasein معادلِ «هستی متعین» را. دلیل‌مان برای در پیش گرفتنِ این رویه این بوده است که چون خودِ اصطلاحِ مربوط در زبانِ آلمانی یک کلمه بیش‌تر نیست، پس درست‌تر این است که اگر در ازای آن اصطلاح واحد، معادلی مرکب از دو یا چند کلمه برگزیده شود، آن کلمات به صورتِ یک واحدِ معنایی مشخص شوند. همین رویه را در خصوصِ اسامیِ مصدری در پیش گرفته‌ایم؛ مثلاً Anerkennen را «به رسمیت شناختن» ضبط کرده‌ایم، حال آن‌که وقتی همین اصطلاح به عنوانِ فعل در جمله به کار رفته است آن را «به رسمیت شناختن» ضبط کرده‌ایم. خوش‌بختانه امکانِ جدا و نزدیک‌نویسیِ کلماتِ فارسی ما را قادر به در پیش گرفتنِ چنین رویه‌ای ساخته است.

### توضیحاتی درباره برخی اصطلاحاتِ تخصصی و برخی ساختارهای ابهام‌آفرین

(الف) اصطلاحاتِ تخصصی: اصطلاح Dasein را «هستی متعین»، اصطلاح Sein را «هستی» و اصطلاح Existenz را «وجود» ترجمه کرده‌ایم.

ضمیرِ sich در متنِ هگل گاهی با حروفِ اضافهٔ an یا für (۱)، گاهی به‌تنهایی (۲)، و گاهی همراه با حرفِ اضافهٔ in (۳) آمده است (البته sich با حروفِ اضافهٔ دیگری نیز در متن قرین شده است، ولی آن موارد از لحاظِ نکتهٔ موردِ نظر در این‌جا اهمیتی ندارند). sich هنگامی که به‌تنهایی آمده است، در متن بدین صورت ترجمه شده است: «خودش را / خویش را، به خودش / به خویش، برای خودش / برای خویش»، «خودشان را، به خودشان / به خویش، برای خودشان / برای خویش»، «یکدیگر را / به یکدیگر / برای یکدیگر». هنگامی که sich همراه با حرفِ اضافهٔ in (مثلاً در تعابیرِ in sich

in sich reflektierend و Insichsein آمده، in یا به معنی «به» است (مثلاً در تعبیر in sich reflektierend «به خویش بازتابنده») یا به معنی «درون» (مثلاً در تعبیر Insichsein «درون خویش بودن»). اما sich همراه با für و an (مثلاً در تعبیری چون ansich، Ansichtgelten، Ansichtsein، Anundfürsichsein، fürsich seiend، fürsichseiend، Fürsichsein) برای هگل معنای خاصی دارد که تفکیک آن از موارد (۲) و (۳) را ضروری می‌سازد. این تفکیک بدین صورت انجام گرفته است: هرگاه sich همراه با حروف اضافه für و an آمده، آن را «خود» ترجمه کرده‌ایم (مثلاً: an sich «در خود»، Ansichtsein را «در خود بودن»، für sich را «برای خود» و Fürsichsein را «برای خود بودن»). دو اصطلاح Pflicht و Aufgabe را به ترتیب «تکلیف» و «وظیفه» ترجمه کرده‌ایم، البته Aufgabe گاهی «مسئله» نیز ترجمه کرده‌ایم.

در ازای سه اصطلاح Tat، Akt و Aktion از معادل «فعل» استفاده کرده‌ایم. اما برای مشخص کردن آن‌ها در ترجمه فارسی، Tat را فعل و Aktion را «فعل» (داخل گیومه) و Akt را اگرچه فعل ترجمه کرده‌ایم ولی هرگاه در متن به کار رفته است صورت آلمانی اش را در پانویس آورده‌ایم. در ازای Gegenstand «برابریستا» و در ازای Objekt «ایژه» آورده‌ایم. در ازای Werk و Arbeit از معادل «کار» استفاده کرده‌ایم. اما در مورد دومی، آن را داخل گیومه گذاشته‌ایم.

معادل فارسی اصطلاحات Dasselbe، Ich، Selbst، Hier، Jetzt، Diese و Auch را داخل گیومه گذاشته‌ایم (به ترتیب، «همان»، «من»، «خود»، «این‌جا»، «اکنون»، «این»، «نیز/همچنین»). در ازای دو اصطلاح Tun و Praxis از معادل «عمل» استفاده کرده‌ایم، اما دومی را داخل گیومه گذاشته‌ایم.

در ازای Irritabilität و Reizempfänglichkeit از معادل «تحریک‌پذیری» استفاده کرده‌ایم، اما دومی را داخل گیومه گذاشته‌ایم.

در ازای اصطلاح Sache هرگاه از معادل «موضوع» استفاده کرده‌ایم، آن را داخل گیومه گذاشته‌ایم تا با Gegenstand و Subjekt که آن‌ها نیز گاه موضوع ترجمه شده‌اند خلط نشود.

در ازای Empfindsamkeit و Sensibilität از معادل «حساسیت» استفاده کرده‌ایم، اما دومی را داخل گیومه گذاشته‌ایم.

در متن تعبیر es existiert و es gibt و es ist که همگی به نحوی از انحا به معنای وجود داشتن‌اند به کار رفته‌اند. اما تفکیک قائل شدن میان آن‌ها نیز در ترجمه فارسی ضروری می‌نمود. از این رو، es existiert را «وجود دارد» (داخل گیومه) ترجمه کرده‌ایم؛ es gibt را نیز «وجود دارد» (اما بدون گیومه) ترجمه کرده‌ایم؛ و در نهایت es ist را، به سادگی، هست یا است ترجمه کرده‌ایم.

فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه Kontingenzen را با Zufälligkeit برابر گرفته و ریشه آن را کلمه لاتینی contingentia دانسته که خود ترجمه کلمه یونانی ἐνδεχόμενον (اندخومن) است. دو اصطلاح Zufälligkeit و zufällig را به ترتیب «امکانی بودن» و «امکانی» ترجمه کرده‌ایم، گو این‌که در سنت فلسفی ما اصطلاحی که با مفاد این کلمه آلمانی قرابت دارد اصطلاح «امکان خاص» (ضروری نبودن وجود یا عدم یک چیز) است. از طرف دیگر، دو اصطلاح Möglichkeit و möglich را که مفاد آن کمابیش (اما نه دقیقاً) با مفاد اصطلاح «امکان عام» (ممتنع نبودن وجود چیزی) قرابت دارد به ترتیب «امکان» و «ممکن» ترجمه کرده‌ایم.<sup>۱</sup>

برای فعل verstellen چند معنی ذکر شده است: (۱) چیزی، یا جای چیزی، را تغییر دادن؛ (۲) دستگاهی فنی را اشتباه جازدن؛ (۳) چیزها را در جایی قرار دادن، به طوری که مانع ایجاد شود. (۴) چیزی، یا چیزی را که خصوصیت یک فرد است (مثل صدا، دست خط)، عمداً تغییر دادن به طوری که فردی دیگر متوجه نشود. (۵) همراه با sich: برای فریفتن یک شخص، طور دیگری رفتار کردن (یا تظاهر کردن). پینکارد و اینوود، به ترتیب، از «dissemblance» و «shifting» استفاده کرده‌اند (برخی مترجمان «displacement» نیز آورده‌اند). این فعل ممکن است هم به معنی «جاب‌جا کردن یک چیز و تغییر دادن محل مناسب آن چیز» باشد و هم به معنی «پوشاندن یا مخفی کردن یک چیز و لذا فریفتن یا ظاهرسازی». به نظر می‌رسد هر دو معنی «جاب‌جا کردن» و «تظاهرکردن یا لاپوشانی کردن» را مد نظر دارد. جهان‌بینی اخلاقی، چنان‌که هگل توضیح می‌دهد، «لانه‌ای پر از تناقض‌ها» است. این جهان‌بینی برای اجتناب از این تناقض‌ها آن‌ها را جاب‌جا یا پس و پیش می‌کند. نخست می‌گوید که فلان دقیقه دقیقه ذاتی است و سپس دقیقه متضاد را دقیقه ذاتی اعلام می‌کند، و بدین ترتیب خود و مخاطب‌اش را می‌فریبد، زیرا گمان می‌کند از تناقض گریخته است در حالی که به واقع از آن نگریخته است. در نتیجه، عمل‌اش نوعی «ریاکاری» نیز هست. معادلی که تا حدی در بردارنده همه معانی فعل verstellen باشد «لاپوشانی کردن» (لغتنامه دهخدا: به فریب و تردستی به نوعی مستور کردن. عیب کسی را به حیلتی پوشیدن خواستن، با زبردستی و حيله پنهان کردن عیب یا خطای کسی را) است. از این رو، Verstellung را «لاپوشانی» و verstellen را «لاپوشانی کردن» (و در یکی دو مورد، «منتقل کردن») ترجمه کرده‌ایم.

مترجمان انگلیسی در ترجمه اصطلاح Subjekt کمکی به روشن‌سازی دوپهلویی و ایهام نهفته در آن نمی‌کنند و همواره آن را به همان صورت متداول، یعنی subject، ترجمه می‌کنند. می‌دانیم که این اصطلاح دو معنای کاملاً متفاوت دارد: نخست، در برابر Objekt («ابژه») یا Gegenstand («برابراستا») —

۱. بنگرید به یواخیم ریتز، کارل فرید گرونلدر، گتفرید گابریل (ویراستار). فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه، ویراستار فارسی: سیدمحمدرضا حسینی بهشتی، (تهران: سمت، ۱۳۸۶)، مدخل‌های «امکان» و «امکان خاص».

متعلق شناخت - است. در این حالت، بر وجه فاعلی این اصطلاح تأکید می‌شود و آن را عموماً «سوژه» («ذهن» یا «فاعل شناسا») ترجمه می‌کنند. دوم، در برابر Prädikat («محمول») است. در این حالت، آن را «موضوع» ترجمه می‌کنیم که اشاره به رابطه موضوع و محمول در گزاره‌های حملی دارد. مترجمان فارسی، برخلاف مترجمان انگلیسی، همواره مجبورند این تمایز را در ترجمه رعایت کنند. اما فارغ از این تمایز مشهور، به نظر می‌رسد هگل در مواردی همزمان به هر دو معنای این اصطلاح نظر دارد و در نتیجه، با مهارتی منحصر به فرد، از یک معنا به معنای دیگر گذر می‌کند. برای مثال، از ابتدای بند ۶۰ («پیشگفتار») همه موارد کاربرد این اصطلاح ناظر به «موضوع» (در برابر «محمول») است. اما در اواخر این بند، هگل با رفع صلیبت جوهر، حقیقت خود موضوع تغییرناپذیر را نیز به چالش می‌کشد و این مهم را با فاعلیت بخشیدن به خود موضوع انجام می‌دهد («و سوژه - موضوعی است که این [محمول]ها را نگاه می‌دارد»). فهم این کارکرد با یادآوری ضابطه هگلی «جوهر در مقام سوژه» و «جوهر زنده» (در بندهای ۱۷ و ۱۸ «پیشگفتار») میسر می‌شود. لذا ما مشخصاً در این موارد، بنا به فهمی که ذکرش رفت، Subjekt را به «سوژه - موضوع» برگردانده‌ایم. خلاصه این‌که هگل در عین نفی هر دو کارکرد این اصطلاح، در برخی موارد، همزمان به هر دوی آن‌ها نظر دارد. تنها در فلسفه هگل است که سوژکتیویته به ذات موضوع راه می‌یابد و گزاره موضوع - محمولی متعارف را در هم می‌شکند تا از بطن ویرانه‌های آن، گزاره نظرورزانه را پدید آورد. این همان نکته‌ای است که بند ۶۱ با آن آغاز می‌شود. لذا به طور کلی، به جز این موارد خاص که از معادل «سوژه - موضوع» استفاده کرده‌ایم، در باقی موارد، بسته به فهم مان از متن، از معادل‌های «موضوع» (در برابر محمول) و «سوژه» (در برابر ابژه یا برابر ایستا) بهره برده‌ایم.

از سوی دیگر، در متن پیش رو، اصطلاح موضوع، در مواضع گوناگون، ترجمه‌ای است برای سه اصطلاح Sache, Subjekt و Gegenstand. همان‌گونه که اشاره شد، اصطلاح Subjekt در موقعی که مراد از آن موضوع در برابر محمول است، طبعاً «موضوع» ترجمه شده است، و در مواقع دیگر «سوژه». اصطلاح Gegenstand را عمدتاً برابر ایستا ترجمه کرده‌ایم. اما اصطلاح Sache را در جایی که مراد از آن خود جستار مایه فلسفه یا پژوهش فلسفی است و هگل عمدتاً آن را به صورت Sache selbst می‌آورد، «موضوع» ترجمه کرده‌ایم اما همواره آن را داخل گیومه گذاشته‌ایم («موضوع») تا از موضوع (در برابر محمول) متمایز شود.

هگل، همچون سایر ایدئالیست‌های آلمانی، از تعابیر متنوعی برای بیان اقسام تقابل بهره می‌برد. در این ترجمه کوشیده‌ایم میان آن‌ها تمایز قائل شویم، بدین ترتیب که اصطلاح Entgegensetzung و مشتقات آن را از بُن «تضاد»، Gegensatz را «تقابل»، Gegenteil را «ضد»، و Widerspruch را «تناقض» ترجمه کرده‌ایم.

اصطلاح anerkennen و مشتقات آن را همه جا به جز بحث «خدایگان و بنده»، «به رسمیت

شناختن» ترجمه کرده‌ایم. در بحث «خدایگان و بنده»، در مقام دقیق‌ای پیشاتاریخی که هنوز مفهوم «رسمیت» و «عرف» در آن مصداق نیافته است، «بازشناختن» را ترجمه مناسب‌تری یافتیم. با مراجعه به فرهنگ واژگان آلمانی-آلمانی درمی‌یابیم که در این زبان از اصطلاح Moment دو معنا مراد می‌شود: یکی لحظه یا آن (der Moment) و دیگری مؤلفه (das Moment). اولی در حقیقت مفهومی زمانی و مربوط به زمان ساعت است، اما دومی لزوماً به معنای جزئی از زمان نیست، بلکه به‌طور کلی دال بر مؤلفه سازنده یک کل است، کلی که با این مؤلفه رابطه قوام‌بخشی متقابل دارد. در این ترجمه، هگل عموماً (بلکه همواره) همین معنای دوم را از Moment مراد کرده است، که ما در ترجمه آن از اصطلاح «دقیقه» بهره برده‌ایم، که هرچند در زبان فارسی متداول به معنای جزئی از زمان ساعت است، اما از آن‌جا که در متون هگلی کمابیش جا افتاده و از آن معنای «مؤلفه» و «جزء برساننده» مراد می‌شود، آن را در این ترجمه حفظ کرده‌ایم، به این شرط که مخاطب این دلالت معنایی را مد نظر داشته باشد.

در زبان آلمانی دو اصطلاح Kultur و Bildung وجود دارند که هر دو را در فارسی «فرهنگ» ترجمه می‌کنند. به دلیل تمایز مفهومی این دو اصطلاح، به‌ویژه در سده‌های هجدهم و نوزدهم در آلمان، مترجمان فارسی این اثر در سایر کارهای‌شان، تا کنون برای حفظ این تمایز اولی را «فرهنگ» و دومی را «بیلدونگ» ترجمه کرده‌اند. اما از آن‌جا که هگل در این کتاب اساساً اصطلاح Kultur را به کار نبرده است، در تمام موارد Bildung را به «فرهنگ» برگردانده‌ایم. این معادل با معادل‌های فعل bilden و مشتقات آن همخوانی بیش‌تری دارد که بسته به فهم‌مان از متن آن‌ها را به «فرهیختن»، «پروراندن»، «بالیدن» و ... ترجمه کرده‌ایم.

در چند مورد معدود، در یک عبارت واحد دو پای نکره (یعنی هم «یک» در ابتدا و هم «ی» در انتها) به کار برده‌ایم. این شیوه را برای برگرداندن تعبیر irgend ein به کار بسته‌ایم، چرا که نکره بودن اسمی که بعد از این عبارت بیاید مضاعف است. در زبان فارسی «یک» در ابتدای اسم یا «ی» در انتهای آن، علامت نکره بودن اسم است. اما برای انتقال نکره بودن یک اسم می‌توان از کلماتی چون «نوعی»، «قسمی» و نظایر آن نیز سود برد. در این ترجمه به‌ویژه از «نوعی» برای انتقال نکره بودن اسمی نکره بسیار استفاده کرده‌ایم.

(ب) ساختارهای ابهام‌آفرین: تمایز میان عبارت‌هایی چون موارد زیر بسیار مهم است:

“die Auflösung des Dinges und/ oder die Passivität”

“die Auflösung des Dinges und/ oder der Passivität”

در ترجمه فارسی برای جلوگیری از ابهام میان دو عبارت فوق، آن‌ها را به‌شیوه زیر ترجمه کرده‌ایم:

“die Auflösung des Dinges und/ oder die Passivität”

«انحلالِ شیء و/ یا انفعال»

“die Auflösung des Dinges und/ oder der Passivität”

«انحلالِ شیء و/ یا انحلالِ انفعال».

به بیانِ دیگر، در عبارتِ «انحلالِ شیء و/ یا انفعال» علامتِ سکون بر روی همزه در شیء، نشان‌دهنده این است که این عبارت را نباید این‌گونه خواند: «انحلالِ شیء و انحلالِ انفعال». همچنین در مواردی از این دست:

“Erscheinung und/ oder **übersinnliche** Welt”

“**übersinnliche** Erscheinung und/ oder Welt”

در ترجمه فارسی برای جلوگیری از ابهام میان دو عبارتِ فوق، آن‌ها را به شیوه زیر ترجمه کرده‌ایم:

“Erscheinung und/ oder übersinnliche Welt”

«نمود و جهانِ فراحسی»

“übersinnliche Erscheinung und/ oder Welt”

«نمودِ فراحسی و جهانِ فراحسی».

به بیانِ دیگر، در عبارتِ «نمود و جهانِ حسی» علامتِ سکون بر روی دال در نمود، نشان‌دهنده این است که این عبارت را نباید این‌گونه خواند: «نمودِ فراحسی و جهانِ فراحسی». مواردی چون مورد زیر نیز وجود دارند که گاه مشکل‌آفرین‌اند:

“Unmittelbarkeit und/ oder Roheit der Triebe”

به عبارتِ دیگر، مسئله این است که آیا باید آن را «بی‌واسطگیِ رانه‌ها و خامیِ رانه‌ها» ترجمه کرد یا «بی‌واسطگی و خامیِ رانه‌ها»؟ از ساختارِ نحویِ جمله نمی‌توان پاسخ را دریافت. بنابراین، یگانه راه حل تکیه به بستر و زمینه متن است.

## نکاتِ دیگر

خودِ هگل در متن هیچ پانویسی نیاورده است. بنابراین، تمامی پانویس‌ها از مترجمانِ فارسی است. شماره‌هایی که در حاشیه ترجمه فارسی قید شده‌اند و همچنین علامتِ ا که در متن آمده است، و محلِ دقیق انتقال به صفحه بعد را مشخص می‌کند، به صفحات چاپ تاریخی-انتقادیِ پدیدارشناسی روح ارجاع می‌دهند که مشخصاتِ آن پیش‌تر به دست داده شد. کوشیده‌ایم در این ترجمه از هر نظر تابع این



چاپ معیار باشیم. یادداشت‌های انتهای کتاب نیز در واقع ترجمه‌ای است از صفحات ۴۸۰ تا ۵۲۳ چاپ تاریخی - انتقادی پدیدارشناسی روح که مجموعه‌ای غنی از ارجاعات و اشارات است به بینامتنیت متن هگل و منابعی که هگل به آن‌ها رجوع کرده یا در نظر داشته است. دو واژه‌نامه مفصل به کتاب افزوده‌ایم که در آن‌ها هم اصطلاحات تخصصی و ضروری‌تر و هم اصطلاحات نه‌چندان تخصصی و کم‌تر ضروری قید شده‌اند. عباراتی را که ویراستار مجموعه بیست‌جلدی آثار هگل به متن افزوده است داخل «» آورده‌ایم و عباراتی را که خود افزوده‌ایم داخل [ ]. هگل بندها (یا پاراگراف‌ها)ی متن را شماره‌گذاری نکرده است. اما، در ترجمه فارسی، چنان‌که در ترجمه‌های انگلیسی رایج است، بندهای کتاب را از ۱ تا ۸۰۸ شماره‌گذاری کرده‌ایم، که کار ارجاع پژوهشی و علمی را بسیار تسهیل می‌کند.

### سخن پایانی

ترجمه کتابی چنین سترگ هرگز بدون یاری دیگرانی که دل در گرو آن کتاب و موضوع و محتوای آن دارند به سرانجام نمی‌رسد. ما نیز در این کار از لطف استادان و دوستان اهل نظر و فلسفه‌دوست بهره‌مند شده‌ایم که سپاسگزاری از ایشان بر ما واجب است. جناب دکتر سید حمید طالب‌زاده، جناب دکتر سید محمدرضا حسینی بهشتی، و جناب دکتر علی اصغر مصلح، که متن ترجمه را پیش از انتشار در اختیارشان قرار داده بودیم، با ابراز نظر مساعد و تشویق‌ها و دلگرمی‌هایشان ما را از کاری که انجام داده بودیم مطمئن ساختند، گو این‌که بالطبع این به‌معنای تأیید سرتاسری این ترجمه از جانب آن استادان بزرگوار نیست. برخی از دوستان بخش‌هایی از ترجمه را خواندند و دیدگاه‌ها و نقدهای به‌واقع سودمندی ابراز کردند که تأثیر قاطعی بر متن نهایی ترجمه گذاشتند: دکتر مرتضی نوری، دکتر آرش ابادزی، و فرزاد جابرالانصار. از هر سه عزیز سپاسگزاریم. به‌علاوه، دوستان دیگری در ترجمه بخش‌هایی از یادداشت‌های انتهای کتاب به یاری ما شتافتند: سمیرا رشیدپور ترجمه برخی از نقل قول‌های فرانسه را تقبل کرد (فرزاد جابرالانصار نیز در این کار کمکی کوچک ولی اساسی به ما کرد)، و ابوالحسن ارجمند تاج‌الدینی چهار یا پنج نقل قول آلمانی را که برای مان مقداری دشوار بودند به فارسی برگرداند. از هر سه عزیز سپاسگزاریم. دقیق‌ترین و سودمندترین اظهارنظرها و پیشنهادها را از علیرضا سید احمدیان دریافت کردیم که «پیشگفتار» را به‌دقت خواند و «واژه‌نامه» را نیز از نظر گذراند و چند خطا را در معادل‌گزینی گوشزد کرد و پیشنهادهایی تخصصی درخصوص پاره‌ای مفاهیم مهم ارائه کرد، که به بهبود متن منجر شدند. به‌علاوه، جناب دکتر علی مرادخانی نیز بخش‌هایی از متن ترجمه را از نظر گذراند و پیشنهادهای سودمندی ارائه کرد. از هر دو بزرگوار صمیمانه سپاسگزاریم. و اما در نهایت به‌حکم وظیفه باید صمیمانه و قدرشناسانه از جناب آقای جعفر همائی، مدیرمسئول نشر نی، سپاسگزاری کنیم، چرا که این ترجمه، به‌معنای واقعی کلمه و به‌دور از تعارف رایج، بدون حمایت معنوی و مادی ایشان، آن هم در اوضاع

نه چندان بسامانِ نشر در این روزها و سال‌ها، نه شدنی بود و نه، حتی اگر شدنی می‌بود، چنان‌که اکنون هست می‌شد. به‌علاوه، جناب آقای فرشادِ مزدرانی، سرویراستارِ نشرِ نی، دلسوزانه و وظیفه‌شناسانه، و به انگیزه فلسفه‌دوستیِ ناب، مقدماتِ همکاریِ ما با این نشر را فراهم ساختند و، گذشته از این، همواره در طی کار به ما دلگرمی دادند و ما را از عاقبتِ نیکِ کار مطمئن ساختند. قدردانِ زحمات و حمایت‌های ایشان نیز هستیم.

محمد مهدی اردبیلی و سیدمسعود حسینی  
تهران، اردیبهشت ۱۳۹۹

## منابع

Adorno (1990), Theodor W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Drei Studien zu Hegel*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp).

Haym (1962), Rudolf, *Hegel und seine Zeit*, (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes, in Werke in zwanzig Bänden*, herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 3, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phenomenology of Spirit*, trans. by Michael Inwood, (Oxford: Oxford University Press, 2018).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phenomenology of Spirit*, trans. by Terry Pinkard, (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phenomenology of Spirit*, trans. by A.V. Miller, (Oxford: Clarendon Press, 1977).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phenomenology of Spirit*, trans. by Peter Fuss & John Dobbins, (Notre Dame Indiana: University of Notre Dame Press, 2019).

Hegel (1971), Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, in Werke in zwanzig Bänden*, herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 20, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).

Hegel (1980), Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, herausgegeben von W. Bonssiepen und R. Heede, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Bd. 9, (Hamburg: Felix Meiner Verlag).

Hegel (1984), Georg Wilhelm Friedrich, *Hegel: The Letters*, trans. C. Butler and C. Seiler (Bloomington: Indiana University Press).

Heine, Heinrich (1834), *Sämtliche Werke*, Zweiter Band: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, (Hamburg: Hoffmann und Campe).

Rosenkranz, Karl, (1844), *Hegel's Leben*, (Duncker und Humblot Verlag).

غُبُورُغٌ فَلْهَلْمُ فردریش هیگل، فنومینولوجیا الروح، ترجمة و تقديم د. ناجي العونلي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ۲۰۰۶).

System  
der  
Wissenschaft

von

**Ge. Wilh. Fr. Hegel**

D. u. Professor der Philosophie zu Jena,  
der Herzogl. Mineralog. Sozietät daselbst Assessor  
und andrer gelehrten Gesellschaften Mitglied.

---

**Erster Theil,**

die

**Phänomenologie des Geistes.**

---

Bamberg und Würzburg,  
bey Joseph Anton Goebhardt,  
1807.

# نظام علم

اثر

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل

دکتر و استاد فلسفه در ینا،  
ارزیاب انجمن دوکی کانی شناسی در ینا  
و عضو انجمن های علمی دیگر.

بخش نخست،

## پدیدارشناسی روح.

بامبرگ و وورتسبورگ،  
نزد یوزف آنتون گبهارت،  
۱۸۰۷.



## مندرجات<sup>۱</sup>

پیشگفتار: در باب شناختن علمی. عنصر امر حقیقی مفهوم است و قالب حقیقی اش نظام علمی است ص. VII. نظرگاه فعلی روح ص. VIII. اصل کمال نیست، بر ضد صورت‌گرایی ص. XV. امر مطلق سوژه است ص. XX. و آنچه این [سوژه] هست ص. XXI. عنصر دانش ص. XXIX. ارتقا به این [عنصر] عبارت است از پدیدارشناسی روح ص. XXXII. تبدل امر تصور شده و امر آشنا به اندیشه، ص. XXXVI. و [تبدل] این [اندیشه] به مفهوم ص. XXXIX. تا کجا پدیدارشناسی روح منفی است یا دربرگیرنده امر کاذب است ص. XLIV. حقیقت تاریخی و ریاضیاتی ص. XLVIII. ماهیت حقیقت فلسفی و ماهیت روش این [حقیقت] ص. LV. بر ضد صورت‌گرایی شاکله‌ساز ص. LIX. امر مقتضی در تحصیل فلسفه ص. LXXI. اندیشیدن تعقل مآبانه در رویکرد منفی اش ص. LXXII. در رویکرد ایجابی اش؛ موضوع آن ص. LXXIV. فلسفه ورزی طبیعی به منزله فهم سلیم انسانی و به منزله نبوغ ص. LXXXIV. نتیجه، نسبت نویسنده با عموم ص. LXXXVIII.

مقدمه. ص. ۳.

(A) آگاهی. ص. ۲۲-۱۰۰.

۱. یقین حسی؛ «این» و مرادکردن. ص. ۲۲-۳۷.

۱. این فهرست متعلق به نخستین چاپ پدیدارشناسی روح به سال ۱۸۰۷ است که در ۷۶۵ صفحه منتشر شده بوده است. در این جا شماره صفحات این چاپ در مقابل عناوین آمده است، هرچند خود متن ترجمه فارسی بر این اساس شماره‌گذاری نشده است. افزودن این فهرست به ترجمه فارسی صرفاً از لحاظ اهمیت تاریخی آن بوده است.

۲. ادراک؛ شیء و فریب. ص. ۳۸-۵۸.

۳. نیرو و فاهمه، نمود و جهانِ فراحسی. ص. ۵۹-۱۰۰.

(B) خودآگاهی. ص. ۱۰۱-۱۶۱.

۴. حقیقتِ یقین به خویشتن. ص. ۱۰۱.

A. خودایستایی و ناخودایستایی خودآگاهی؛ خدایگانی و بندگی. ۱۱۴-۱۲۸.

B. آزادی خودآگاهی؛ ص. ۱۶۱-۱۲۹. روافی‌گری، ص. ۱۳۱. شکاکیت، ص. ۱۳۴. و آگاهی نگونبخت. ص. ۱۴۰. [6]

(AA) (C) عقل. ص. ۱۶۲-۳۷۵.

۵. یقین و حقیقتِ عقل. ص. ۱۶۲.

A. عقل مشاهده‌گر. ۱۷۴-۲۸۶.

a. مشاهده طبیعت. ص. ۱۷۷-۲۳۳. توصیف کردن به‌طور کلی. ص. ۱۷۸. مشخصه‌ها. ص. ۱۷۹. قوانین. ص.

۱۸۳. مشاهده امر ارگانیکی. ص. ۱۸۹.

(a) رابطه این [امر ارگانیکی] با امر غیر ارگانیکی. ص. ۱۹۰. (b) غایت‌شناسی. ص. ۱۹۲. (۷) امر درونی و امر بیرونی. ص. ۱۹۸. (aa) امر درونی. ص. ۲۰۰. قوانین دقیق محض آن، [قوانین] «حساسیت» و جز آن. ص. ۲۰۳. امر درونی و امر بیرونی‌اش. ص. ۲۰۸. (bb) امر درونی و امر بیرونی به‌منزله قالب. ص. ۲۰۹. (۷۷) خود امر بیرونی به‌منزله امر درونی و امر بیرونی یا ایده ارگانیکی حمل شده بر امر غیر ارگانیکی. ص. ۲۲۰. امر ارگانیکی بر حسب این وجه؛ جنس، نوع و فردیت آن. ص. ۲۲۵.

b. مشاهده خودآگاهی در خلوص اش و در رابطه اش با فعلیت بیرونی. ص. ۲۳۴-۲۴۲. قوانین منطقی. ص. ۲۳۵ و قوانین روان‌شناختی. ص. ۲۳۷.

c. [مشاهده خودآگاهی] در رابطه اش با فعلیت بی‌واسطه اش. ص. ۲۴۳-۲۸۶. چهره‌شناسی. ص. ۲۴۳. و جمجمه‌شناسی. ص. ۲۵۹-۲۸۶.

B. بالفعل شدن خودآگاهی عقلانی به‌دست خودش. ص. ۲۸۷.

a. لذت و ضرورت. ص. ۲۹۸-۳۰۴.

b. قانون دل و جنون خودبزرگ‌بینی. ص. ۳۰۵-۳۱۷.

c. فضیلت و راه‌ورسم جهان. ص. ۳۱۷-۳۲۹.

C. فردیتی که خود، درخود و برای خود، واقعی است. ص. ۳۳۰.

a. قلمرو جانوری روحانی و فریبکاری یا خود («موضوع»). ص. ۳۳۳-۳۵۸.

b. عقلی قانون‌گذار. ص. ۳۵۸-۳۶۵.

c. عقلی قانون‌آزما. ص. ۳۶۵-۳۷۵.

(BB) روح. ص. ۳۷۶-۶۲۴.

۶. روح. ص. ۳۷۶ |

A. روح حقیقی. اخلاقی عرفی. ص. ۳۸۲.

a. جهان اخلاقی عرفی. قانون انسانی و قانون الهی، مرد و زن. ص. ۳۸۳-۴۰۳.

b. کنش اخلاقی عرفی. دانش انسانی و الهی، تقصیر و تقدیر. ص. ۴۰۳-۴۲۱.

c. وضعیت حقوقی. ص. ۴۲۲-۴۲۸.

B. روح از خودبیگانه. فرهنگ. ص. ۴۲۹.

۱. جهان روح از خودبیگانه. ص. ۴۳۴.

a. فرهنگ و قلمرو فعلیت‌اش. ص. ۴۳۵-۴۷۴.

b. ایمان و بینش محض. ص. ۴۷۴-۴۸۵.

۲. روشن‌گری. ص. ۴۸۶.

a. نبرد روشن‌گری با خرافه. ص. ۴۸۸-۵۲۲.

b. حقیقت روشن‌گری. ص. ۵۲۲-۵۳۲.

۳. آزادی مطلق و ارباب. ص. ۵۳۳-۵۴۷.

C. روح متیقن به خویش. اخلاق. ص. ۵۴۸.

a. جهان‌بینی اخلاقی. ص. ۵۵۰-۵۶۴.

b. لاپوشانی. ص. ۵۶۵-۵۸۱.

c. وجدان، جان زیبا، امر شرّ و بخشودگی آن. ص. ۵۸۱-۶۲۴.

(CC) دین. ص. ۶۲۵-۷۴۱.

۷. دین. ص. ۶۲۵.

A. دین طبیعی. ص. ۶۳۷.

a. ذات نورانی. ص. ۶۴۰-۶۴۲.

b. گیاه و حیوان. ص. ۶۴۳-۶۴۴.

c. استادکار. ص. ۶۴۵-۶۵۰.



۳۸ پدیدارشناسی روح

**B. دین هنری. ص. ۶۵۱.**

a. کار هنری انتزاعی. ص. ۶۶۹-۶۵۵.

b. کار هنری زنده. ص. ۶۷۶-۶۶۹.

c. کار هنری روحانی. ص. ۶۹۸-۶۷۶.

**C. دین آشکار. ص. ۷۴۱-۶۹۹.**

(DD) دانش مطلق. ص. ۷۴۲ تا آخر.

۸. دانش مطلق. ص. ۷۴۲.