

۷ کارنیل، بزرگترین شبکه موفقیت ایرانیان می باشد، که افرادی زیادی توانسته اند با آن به موفقیت برسند، فاطمه رتبه ۱۱ کنکور کارشناسی، محمد حسین رتبه ۶۸ کنکور کارشناسی، سپیده رتبه ۳ کنکور ارشد، مریم و همسرش راه اندازی تولیدی مانتو، امیر راه اندازی فروشگاه اینترنتی، کیوان پیوستن به تیم تراکتور سازی تبریز، میلاد پیوستن به تیم صبا، مهسا تحصیل در ایتالیا، و.... این موارد گوشه از افرادی بودند که با کارنیل به موفقیت رسیده اند، شما هم می توانید موفقیت خود را با کارنیل شروع کنید.

برای پیوستن به تیم کارنیلی های موفق روی لینک زیر کلیک کنید.

www.karnil.com

همچنین برای ورود به کانال تلگرام کارنیل روی لینک زیر کلیک کنید.

<https://telegram.me/karnil>

فلسفه هگل

دکتر محمود خاتمی

دانشگاه تربیت مدرس _ پاییز ۱۳۷۸

تحریر از محرم ترابی

مجتبی درایتی

فهرست

۱	درآمد
۱	منبع‌شناسی فارسی
۲	شخصیت و مسأله هگل
۵	روش دیالکتیک
۷	دو اصل بنیادین فلسفه هگل
۱۰	تقریرهای مختلف از وحدت وجود و اندیشه
۱۱	تقریر پدیدارشناسی روح
۱۴	تقریر دایره‌المعارف فلسفی
۱۵	تقریر علم منطق
۲۰	وجود
	کیفیت (۲۴) / کمیت (۲۶) / اندازه (۲۷)
۲۹	ذات
	تفکر (۳۳) / نمود (۳۶) / واقعیت (۳۷)
۳۸	مفهوم
	ذهنیت (۳۸) / عینیت (۴۰) / ایده (۴۴)

فلسفه هگل

درآمد

قصده از این گفتار بررسی آراء هگل است، خاصه آن گونه که در کتاب *علم منطق* بحث شده است. هرچند او در این کتاب به مسائلی هم پرداخته است که عموماً فلاسفه بدانها نمی پردازند، مثلاً بحثهای راجع به خرافه‌شناسی یا قیافه‌شناسی، اما او این بحثها را هم جدی گرفته است و از منظر فلسفی بدانها پرداخته است. با وجود این، مثلاً پوپر برای همین حرفها در کتاب *جامعه باز و دشمنانش* او را بسیار مسخره کرده است که البته بیشتر به خاطر دشمنی است که با هگل داشته است زیرا او را دست‌نشانده حکومتهای استبدادی می‌داند.

منبع‌شناسی فارسی

کتابهایی که در فارسی در مورد هگل موجود است یکی کتاب دکتر مجتهدی است با عنوان *منطق از نظرگاه هگل*. دیگری کتاب استیس است که البته از آنجا که فیلسوفی تحلیلی است هنگامی که سراغ هگل می‌رود آن را مثله و تکه‌تکه می‌کند و آخر سر معلوم نمی‌شود که هگل چه می‌خواهد بگوید. در واقع بنده بودن کتاب موجب گسسته‌شدن آن می‌شود و هگل یکپارچه فهمیده نمی‌شود، معلوم نمی‌شود که هگل از کجا شروع می‌کند و به کجا می‌خواهد برود و اصلاً مسأله او چیست. کتاب آقای مجتهدی حسنش این است که تلخیصی از یک کتاب مهم هگل است و با آن سروته مطلب هگل را از خودش می‌شنویم. کار استیس برای وقتی خوب است که می‌خواهید مقاله‌ای مثلاً راجع به جوهر یا مفهوم ذات در هگل کار کنید. اما به هر حال متأثر از فلاسفه تحلیلی است و فلاسفه تحلیلی وقتی سراغ این گونه فلاسفه می‌آیند یا آنها را مورد تمسخر قرار می‌دهند و یا اگر بنخواهند خیلی با آن فیلسوف همدلی کنند آن را تکه‌تکه و جزء‌جزء می‌فهمند و نکاتی را برجسته می‌کنند و نکاتی را فراموش می‌کنند؛ درحالی‌که با هگل و هیچ فیلسوف دیگری نباید چنین کاری کرد بلکه باید آنها را یکپارچه عرضه کرد. بخشی از کتاب *تاریخ فلسفه هگل* تحت عنوان *عقل در تاریخ* توسط آقای حمید عنایت ترجمه شده است. ایشان یک فصل از کتاب *پدیدارشناسی* را نیز تحت عنوان «خدایگان و بنده» ترجمه و چاپ کرده‌اند. مقدمه کتاب *پدیدارشناسی روح* نیز توسط دکتر محمود عبادیان به فارسی ترجمه شده است. دکتر مجتهدی کتاب دیگری درباره هگل دارند با عنوان *درباره هگل و فلسفه* او.

در بین آثار هگل اولین کتاب مهم او *پدیدارشناسی روح* است که در واقع سیستم او در آنجا قابل مشاهده است. کتاب دوم او کتاب *علم منطق* است که از لحاظ زمانی هم متأخر از *پدیدارشناسی روح* است و بسیار منظم‌تر از آن نوشته شده است. کتاب سوم او *دایره‌المعارف فلسفی* است که منظم‌تر و موجزتر از همه آثار اوست.

در ادامه ابتدا راجع به شخصیت هگل بحث خواهیم کرد و بعد مسأله او را مورد بررسی قرار خواهیم داد، سپس به روشی که هگل برای حل این مسأله اتخاذ می‌کند و درنهایت به سیستمی خواهیم پرداخت که بر اساس آن این روش شکل می‌گیرد.

شخصیت و مسأله هگل

بسیاری از اندیشمندان از جمله هایدگر بر این عقیده‌اند که شخصیت یک فیلسوف در زندگی او مهم است اما در فلسفه او مهم نیست. البته این نظر وجهی دارد و به‌تمامه بیراه نیست. اگر فیلسوفی مثل خود هایدگر سراغ فیلسوفی دیگر برود اصلاً شخصیتش برای او مهم نیست، بدین خاطر که مثلاً هایدگر می‌خواهد حرف خودش را بزند، نظر می‌کند که مثلاً هگل چه گفته است و حرف او را هم داخل در حرف خود می‌کند و اصلاً حرف او را تفسیر می‌کند و کاری به هگل تاریخی ندارد. چنانکه هایدگر در مورد خیلی از فلاسفه این کار را کرده است؛ در مورد یونان باستان، در مورد هگل و هوسرل. به‌طور مثال هوسرل را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کرد که خود هوسرل می‌گفت که من نمی‌خواهم این را بگویم. حاصل آنکه هایدگر یک فیلسوف درجه اول است. هایدگر می‌گوید ارسطو به دنیا آمد، زندگی کرد و مرد؛ یعنی اینکه زندگی او برای ما مهم نیست، فکرش برای ما مهم است.

اما برای افرادی که به جنبه‌های تاریخی هگل نگاه می‌کنند و آراء او را در تاریخ فلسفه مورد بررسی قرار می‌دهند شخصیت او در تفکرش بسیار مؤثر می‌نماید. باید نگاهی به زندگی او انداخت تا معلوم شود که زندگی او چگونه بوده است که به این مشکل برخورد کرده است.

روشنگری. هگل در دوره روشنگری می‌زیسته است. این دوره مهمترین دوره‌ای است که در تاریخ تمدن جدید غرب اتفاق افتاده است. دوره روشنگری دو واقعه مهم در پس و پیش خود دارد، یکی انقلاب کبیر فرانسه و دیگری انقلاب صنعتی انگلستان. دوره روشنگری دوره‌ای است که انسان به ولایت و استقلال خود پی‌می‌برد؛ پی‌می‌برد که خودش می‌تواند مشکلات بشر را حل کند. هگل بعدها این دوره را دوره خودآگاهی روح می‌نامد. در این دوره روح یعنی انسان، خودآگاه شده و توانسته است جایگاه خود را در عالم بفهمد. تفسیر هگل از روشنگری تفسیر بسیار مهمی است. در این دوران فلسفه کانت عرضه شده بود. فلسفه کانت اصول دوران مدرنیسم را تثبیت کرد، اصولی مانند راسیونالیسم، اومانیسم، پلورالیسم، لیبرالیسم و ... در دوران روشنگری مدرنیسم بر اساس این اصول استوار شد و فلسفه کانت در واقع در تأیید همین اصول آمد. از این جهت کانت فیلسوفی است که همه تاریخ قرن پس از او تحت تأثیر اوست، نه فقط تاریخ تفکر آن قرن، بلکه تاریخ سیاسی، تاریخ اجتماعی و تاریخ دینی آن تحت تأثیر کانت و فلسفه اوست. این بدان معنا نیست که همه او را قبول دارند، خیلی‌ها با او مخالفند، اما شأن کانت همچون شأن ارسطو در فلسفه قدیم است؛ چنانکه بعد از ارسطو همه به ارسطو نظر دارند و همه ارسطویی‌اند، حتی کسی که می‌خواهد افلاطون را بفهمد، مثل افلوپین، از مجرای ارسطو به افلاطون نظر می‌کند و نمی‌تواند از کنار ارسطو بگذرد.

اهمیت کانت از این جهت است که دوره روشنگری را تفسیر می‌کند و اصول مدرنیسم در فلسفه او تثبیت می‌شود. هگل عبارتی معروف دارد مبنی بر اینکه «من می‌خواهم افلاطون را کانتی بخوانم»، این بدان معناست که نمی‌توان از کنار کانت گذشت. کانت فیلسوف مدرن است؛ بدین معنا که گسستی با گذشته ایجاد می‌کند و برای آینده پایه‌گذاری می‌کند. او این مسأله را در مقاله «روشنگری چیست؟» مطرح می‌کند. او در این مقاله زمانه جدید را تفسیر می‌کند و از دوران جدید و از دوران به اصطلاح «فرزند زمان خویشتن باش» صحبت می‌کند. ما در کانت تأسیس فلسفه جدید و پایگاه فلسفه جدید را مشاهده می‌کنیم. فلسفه او در واقع دریچه‌ای است به عالم جدید، یعنی عالم جدید و علم جدید را بنا به ادعای خود تفسیر درست می‌کند، و جایگاه اخلاق و ایمان را مشخص می‌کند. پس از کانت تفسیرهای متعددی از کانت می‌شود که یکی تفسیر هگل است. لیکن این تفسیر به گونه‌ای است که هگل خود به‌عنوان رجل فلسفی استقلال پیدا می‌کند، و مانند نوکانتی‌ها و آگوست کنت نیست که تا آخر عمر تابع فلسفه کانت باشد بلکه خود چیزی جدید است. هگل فیلسوف دوره روشنگری است.

او به لحاظ شخصیت و تحصیلات در خانواده‌ای متوسط از حیث مالی به دنیا آمده است و تا آخر عمر آدم قانع و صرفه‌جویی بوده است و بسیار منظم. برخلاف کانت آدم خوش‌مشربی نبوده است و برای مردم جذابیت نداشته است. دانشجویان هگل فقط به خاطر عمق کارهایش به او توجه می‌کردند گرچه سر کلاس خوش‌تقریر هم نبوده است. گاهی اوقات از روی یادداشتهای خود می‌خوانده است. البته نه بدین معنا که کندذهن بوده باشد بلکه گاهی تردید می‌کرده است. حجم زیادی از کارهایی که ما امروزه از هگل در اختیار داریم مجموعه یادداشتهای کلاس درس اوست، کتابهایی مثل دوره زیبایی‌شناسی، فلسفه تاریخ و تاریخ فلسفه.

مسأله هگل در نوجوانی در سلک دانشجویان الهیات و طلاب علوم دینی قرار گرفت و لیسانس الهیات گرفت. زمانی که او دانشجوی الهیات بود مسأله بسیار مهمی ذهن او را به خود مشغول کرد که همین مسأله بعدها برای او صبغه فلسفی پیدا می‌کند و تمام فلسفه او در جهت حل این مشکل است. این مسأله در مورد ارتباط انسان با خداست. در مسیحیت خداوند به صورت انسان درآمده است و در الهیات مسیحی خداوند تجسد پیدا کرده است. کیفیت تجسد خداوند در مسیح امری غیرعقلانی و نامعقول و دور از ذهن است. مسیحیان می‌گویند فقط باید به این مسأله ایمان داشت، «ایمان بیاور تا بفهمی». در اینجا این مسأله وجود دارد که چگونه می‌شود که خدای نامتناهی در موجودی متناهی به اسم مسیح تجسد پیدا کند. این مسأله در وهله اول کلامی است، اما بعدها به صورتهای مختلف در فلسفه هگل ظاهر می‌شود. مشکلی که از نظر کلامی تجسد خدا در مسیح است وقتی به صورت فلسفی بیان کنیم می‌شود رابطه نامتناهی و متناهی، وقتی به صورت سیاسی بیان کنیم تبدیل می‌شود به رابطه دولت و فرد. در واقع سیستم فلسفی که او طرح می‌کند در جهت حل این مسأله است.

انقلاب فرانسه. در آن زمان او دوست نزدیکی دارد به نام هولدرلین که از شعرای بزرگ آلمان است و هایدگر او را ملک الشعراء دانسته است. هولدرلین هم حجره‌ای هگل بود. اینها هر دو مسأله دارند، اما یکی فیلسوف می‌شود و دیگر شاعر. هر دو در آن زمان الهیات می‌خواندند. این دو به انقلاب کبیر فرانسه به دید تحسین نگاه می‌کرده‌اند. البته این امر فقط اختصاص به آن دو نداشته است بلکه بیشتر آلمانیها انقلاب فرانسه را سوژه‌ای عالی می‌دیده‌اند از جمله کانت که خود یکی از مدافعان انقلاب فرانسه است. بدین دلیل که در انقلاب کبیر فرانسه شعار، شعار آزادی است و مردم می‌خواهند که خودشان برای خودشان تصمیم بگیرند؛ یعنی می‌خواهند ولایت فردی را در آنجا منتفی کنند. این امر برای آلمانیها یک ایده‌آل و آرمان است. در تمام کتابهای کانت آخر سر بحث به آزادی کشیده می‌شود، یعنی بحث آزادی برای کانت محوریت دارد. برای هگل هم مسأله انقلاب فرانسه بسیار مهم است. وقتی انقلاب فرانسه پیروز می‌شود هگل و هولدرلین که تقریباً دوران نوجوانی را تازه سپری کرده بودند، در میدان شهر نهال آزادی به افتخار پیروزی انقلاب کبیر فرانسه غرس می‌کنند.

اما چرا انقلاب فرانسه برای هگل اهمیت فلسفی دارد؟ هگل جامعه یونانی را جامعه‌ای آرمانی می‌داند چرا که در جامعه یونانی آتن مردم عین دولت هستند و دولت عین مردم. رابطه دولت و فرد یک رابطه ناگسستنی و رابطه «من توام و تو منی» است. دولت من هستم و من دولت هستم، چرا که دولت اعضای شهر هستند، یعنی هیأت مؤتلفه شهر. البته اینجا باید بردگان و اشراف را جدا کرد، بردگان حق رأی ندارند اما اشراف حق رأی دارند و اشراف هستند که همه دولت را مشخص می‌کنند و از بین خود افرادی را برای زمامداری مشخص می‌کنند؛ این را تعبیر به دموکراسی می‌کردند. برای هگل این دموکراسی خیلی آرمانی است. هگل به حکومت آتن از منظر وحدت فرد و دولت می‌نگرد، چرا که مسأله اصلی او رابطه نامتناهی و متناهی است و دولت و فرد جنبه تحقق اجتماعی نامتناهی و متناهی است. هگل وحدت بین دولت و فرد را در اجتماع یونان مشاهده می‌کند، لذا جامعه آتن برای او جامعه‌ای آرمانی است. شروع بعد تاریخی فلسفه هگل از همین جاست. در نظر او این آرمان بعدها از بین رفته است، جامعه آتن متلاشی شده است و در طول تاریخ استبداد روی کار آمده است. انسان از خود بیگانه شده است و دولت را جدای از خود حساب کرده است تا به انقلاب فرانسه رسیده است. در انقلاب فرانسه دوباره مشاهده می‌شود که فرد به خودآگاهی می‌رسد؛ یعنی فرد دولت مجزای از خودش را نفی می‌کند، دیکتاتوری فرد بر فرد را نفی می‌کند. مردم دوباره می‌خواهند خود عین دولت باشند. لذا بحث شعار جمهوری و انقلاب فرانسه، آزادی و انقلاب فرانسه مطرح می‌شد. اینکه می‌گوییم پادشاه نمی‌خواهیم، جمهوری می‌خواهیم، یعنی خودمان می‌خواهیم مشخص کنیم که چه کسی برای ما کار کند. این به اصطلاح بازگشتی است به آن آرمان جامعه آتن. این جنبه انقلاب کبیر فرانسه است که برای هگل خیلی اهمیت دارد. اما از بخت بد هگل ناپلئون ظهور می‌کند و این جامعه زیبای آرمانی و رویایی را که در حال تحقق پیدا کردن است دوباره به حالت استبدادی

برمی گرداند، یعنی جمهوری را منحل می کند و پادشاهی و امپراطوری اعلام می کند. این به معنی آن است که فرد دوباره از دولت بیگانه می شود. این جریان از خودبیگانگی باعث می شود که هگل به حالت افراط کشیده شود، از آنجا که دیگر هیچ مورد خاصی را ندارد که رویش تکیه کند به پادشاهی آلمان متوسل می شود و پادشاهی آلمان را نمونه بارز عدالت و آزادی حساب می کند. در اینجاست که بسیار مورد انتقاد واقع می شود چرا که ژرمن گرامی شود و نژاد ژرمن را در نهایت مطلق می کند و پادشاهی پروس را بهترین نوع حکومت زمان می داند. در واقع هگل ناچار است که این قضیه را به جایی برساند چرا که تحلیلی عالی از تاریخ تمدن غربی کرده است و حالا به جایی رسیده است که دوست دارد این را به جمهوری فرانسه ختم کند، اما جمهوری فرانسه به خلاف خود منتهی شد، لذا هگل معلق ماند؛ در پی چیزی بود که به عنوان نماینده همان مطلق می گفت معرفی کند، پس متوسل به پادشاه آلمان شد و این ضربه ای است که خودش به خودش می زند.

تاریخ. شاید هیچ فیلسوفی به اندازه هگل به تاریخ اهمیت نداده باشد. البته بحث توجه به تاریخ در قرن هجدهم با ویکو فیلسوف ایتالیایی شروع شد اما کسی ویکو را نمی شناخت. کانت شاگردی داشت به نام هربرت که بحثی راجع تمدن کرد و به کانت اشکالاتی را وارد نمود. کانت هنگامی که کتاب هربرت را خواند نقد تندی بر کتاب او نوشت و هربرت را متهم به بدفهمی آراء خود کرد. خود کانت مقاله کوتاهی در مسأله تاریخ دارد به نام «ایده تاریخ جهانی»، اما در آثار کانت دیگر بحث تاریخ مشاهده نمی شود. کسی که به بحث تاریخ از دیدگاه فلسفی پرداخته است و تاریخ را به بستر فلسفی آورده است هگل است.

روش دیالکتیک

گفته شد که مسأله هگل رابطه نامتناهی و متناهی است. روش هگل برای حل این مسأله روش دیالکتیک است. دیالکتیک (dialectic) واژه ای است که در یونان باستان به کار می رفت. جای آن دارد که جمله هگل را دوباره تکرار کنیم که «من می خواهم افلاطون را کانتی بخوانم»؛ یعنی من به افلاطون توجه دارم اما به طور استعلایی می خوانمش، و واقعاً و حقاً این کار را کرده است. نظام افلاطون مثل نردبان ایستاده است که از عالم حس شروع می شود و از آنجا سراغ معقولات و عالم مثل می رود، این نردبان را برای آنکه کانتی بکنیم باید روی زمین بخوابانیم؛ یعنی ایستاده و عمودی است، باید آن را افقی بکنیم و هگل این کار را کرده است. هگل نظام افلاطونی را در عالم پدیداری کانت مطالعه کرده است. به عبارت دیگر، در نظام افلاطونی عالم محسوس و عالم معقول در طول هم هستند، یعنی تا از عالم محسوس نگذریم به عالم معقول نمی رسیم، اما در کانت این دو در عرض همند. فلسفه کانت به همین معنا استعلایی است. استعلایی در اصل یعنی می خواهیم از عالم فنومن بالا برویم اما نمی توانیم، در واقع بالاروی از عالم فنومن امکان پذیر نیست. اما برای افلاطون بالاروی از عالم محسوس نه تنها ممکن است بلکه باید این بالاروی انجام بگیرد تا به شهود عالم مثال برسیم. خود کانت می گفت که باید این عالم نومن را رها کرد چرا که نمی توان آن را

شناخت، اما هگل می‌خواهد بگوید که ما می‌توانیم آن را بشناسیم و این کار را بدین شیوه انجام می‌دهیم که نظام افلاطونی را به صورت کانتی درمی‌آوریم. از این جهت فلسفه هگل هم فلسفه استعلایی محسوب می‌شود، دقیقاً بدین دلیل که در چهارچوب فلسفه کانت قرار می‌گیرد.

روش برگزیده هگل برای حل مسأله نامتناهی و متناهی روشی است که افلاطون به آن توجه داشته است. البته کانت هم به آن توجه داشته است، لیکن افلاطون به نحو مثبت به آن توجه داشته است و کانت به نحو منفی. افلاطون می‌گفت که عالم محسوس با حس سروکار دارد و عالم معقولات واسطه با ریاضیات، آنجا که می‌خواهیم از عالم ریاضی بالا برویم با دیالکتیک سروکار داریم. دیالکتیک برای افلاطون یک گونه تزکیه نفس است. مرحله عالی عقل فردانی است. برای افلاطون نوعی مکاشفه است. برای اینکه ما فقط از طریق دیالکتیک به شهود عالم مثال می‌رسیم. هر کسی می‌تواند عقل ریاضی داشته باشد، اما هر کسی نمی‌تواند روش دیالکتیکی داشته باشد. دیالکتیک تزکیه نفس می‌خواهد، مربی می‌خواهد. دیالکتیک از آنجا که ما را به شهود عالم مثال می‌رساند و در نهایت چیز مثبت پرکنی است، برای افلاطون مثبت است. در افلاطون دیالکتیک عالیترین مرحله تفکر عقلانی است.

در کانت نیز بحثی با عنوان دیالکتیک استعلایی وجود دارد که بخشی از منطق استعلایی به‌شمار می‌آید. اما در نظر کانت دیالکتیک منفی است. از قضا دیالکتیک استعلایی هم با ایده‌های عقلانی سروکار دارد، مثل خدا، خلود نفس و جهان. دیالکتیک برای کانت یعنی جدل عقل با خودش، که به هیچ جا و هیچ حرف مثبت پرکنی منتهی نمی‌شود. برخلاف افلاطون، در نظر کانت عقل در اینجا دچار تعارضهایی می‌شود که لاینحل است.

در مقابل پوزیتیویستهای قرن نوزده که معتقد بودند عالیترین بخش کتاب عقل نظری، بخش تحلیل استعلایی و بخش حس استعلایی است، هگل اعلام کرد که عالیترین و مهمترین کشف کانت دیالکتیک استعلایی است، چرا که کانت در دیالکتیک استعلایی به مفهوم تضاد عقل با خودش راه پیدا کرده است، یعنی این مفهوم که عقل در خودش دارای جدلی‌الطرفین‌هاست؛ عقل در درون خود استدلالهایی دارد که هم به نفع آنها و هم علیه آنها می‌تواند استدلال کند. به نظر هگل این بخش از کار کانت مهمترین بخش آن است. خود هگل هم از همین جا آغاز می‌کند، لیکن با این تفاوت که دیالکتیک منفی کانت را برمی‌دارد و دیالکتیک مثبت افلاطون را جای آن می‌گذارد. دیالکتیک افلاطون تناقض‌آمیز و تعارض‌آمیز و ترکیبی از تز و آنتی‌تز و سنتز نیست. دیالکتیک او یک‌سویه و مثبت است. اما دیالکتیک کانت تعارض‌آمیز است و تز و آنتی‌تز دارد، ولی منفی است، یعنی از آن به جایی نمی‌رسیم. در کانت عقل نظری وقتی به تناقض می‌رسد توقف می‌کند و معلوم می‌شود که وظیفه آن ورود به این حیطه‌ها نیست. وظیفه عقل نظری در قلمرو تجربه است نه در قلمرو ایده‌های عقل محض. کانت بین تز و آنتی‌تز ترکیب نمی‌کند بلکه آنها را رها می‌کند. اما هگل می‌کوشد تا بین این دو جمع کند و به سنتز برسد. پس در دیالکتیک افلاطونی ما یک جهت دستوری

مشخص به سمت بالا داریم که شهود می‌کند و چیز مشت پرکنی در اختیار ما می‌گذارد ولی ایده تناقض در آن نیست، اما در کانت دیالکتیک منفی است و در آن تعارض هست. کار هگل جمع بین این دو است. او آن چیز مشت پرکنی که افلاطون به دنبال آن بوده است، بعد از تعارض کانتی قرار می‌دهد و دیالکتیک مفهوم جدیدی پیدا می‌کند.

خصوصیات. روش دیالکتیک خصوصیتی دارد، از جمله اینکه دینامیک و پویا است، ایستا نیست. روش ایستا به سمت جلو نمی‌رود، مثلاً روش ریاضی یا روش منطق ارسطویی. در منطق ارسطویی در قیاس شکل اول، که مهمترین نوع قیاس است، نتیجه در مقدمات مضمَر است و چون مقدمات هست در نتیجه ما چیز جدیدی علاوه بر آن چیزهایی که در مقدمات هست نمی‌گوییم. در ریاضیات هم نتایج در مقدمات هست و ما آنها را استنتاج و استخراج می‌کنیم. در اینجا چیزی بیرون نمی‌آید که کاملاً با مقدمات فرق کند. اما در دیالکتیک هگل این اتفاق می‌افتد. یعنی ما چیزی در اختیار داریم که نه تز است و نه آنتی‌تز، یعنی جزء هیچ یک از مقدمات خود نیست. سنتز چیز جدیدی است غیر از تز و آنتی‌تز. این همان جنبه دینامیک روش دیالکتیک هگل است. خصوصیت دیگر اینکه روش دیالکتیک روش زندگی و حیات است. به نظر هگل در کل عالم حیات این روش دیالکتیکی برقرار است.

دو اصل بنیادین تفکر هگل

در مدخل بحثهای هگل توجه به دو اصل کلیدی تفکر او مهم است. یکی این اصل که هگل معتقد به وحدت اندیشه و وجود، یا همان وحدت عالم عقل و عالم وجود است. در سنت ما از عالم عقل و عالم اندیشه به عنوان عالم اثبات صحبت می‌کنند و از عالم وجود به عنوان عالم ثبوت. مقام اثبات و مقام ثبوت برای هگل با هم وحدت دارند، نه بدین معنا که ما بین اینها وحدت برقرار می‌کنیم، بلکه اصل تطابق بین اینها هست. اصل دومی که در تفکر هگل بسیار مهم است این است که در درون عقل ما عناصر لازم برای درک این تطابق وجود دارد؛ یعنی عقل ما قادر است که این تطابق و وحدت مقام اثبات و ثبوت را کشف کند. تمام فلسفه هگل بر روی همین دو اصل بنا شده است.

اصل اول. این اصل وحدت مقام اثبات و ثبوت به زبان فلسفه کانتی همان مسأله سوژه و ابژه می‌شود. سوژه همان عقل است، همان انسان است از آن جهت که فاعل شناسایی است. در مقابل این سوژه ابژه ای هست که متعلق شناسایی سوژه است. این همان رابطه عین و ذهن است که از قدیم‌الایام وجود داشته است. منتهای مراتب تا دوران جدید رابطه ذهن و عالم خارج ضمن یک دیدگاه متافیزیکی تدوین می‌شد، مثلاً در افلاطون، ارسطو یا ملاصدرا یک دیدگاه متافیزیکی وجود داشت که ابتدائاً این دیدگاه متافیزیکی رابطه ذهن و عالم خارج را تبیین می‌کرد. ولی زمانی که متافیزیک کنار گذاشته شد و مسائل شناخت‌شناسی در فلسفه مستقل شدند و بر دیگر مباحث فلسفه مقدم شدند، این رابطه سوژه و ابژه تبدیل به یکی از تله‌های فکری شد. چرا که اصل سوژه و ابژه اصل‌الاصول شناخت‌شناسی است. شناخت‌شناسی اصلاً مبتنی بر این اصل

است که شما تکلیف ذهن را با عالم خارج معلوم کنید و رابطه سوژه و ابژه مشخص شود. اگر نتوان این مسأله را حل کرد نتیجه آن می شود که اساس فلسفه ما بر امری مردود و غیرقابل حل استوار شده است. اما نمی توان این مسأله را به راحتی حل کرد، یعنی نمی توان بدون هیچ مقدمات و بدون هیچ بحث وجودشناسی، بدون بحث زبانشناسی یا بدون بحث حیات، راه حلهایی ارائه کرد. کسانی که در دوران جدید فقط به شناخت شناسی پرداخته اند اسیر این تله اند، از دکارت تا کانت. مثلاً دکارت وقتی اصل کوگیتو را اصل اساسی فلسفه اش حساب می کند یعنی داستان داستان سوژه و ابژه است و اصل اساسی را بحث سوژه و ابژه قرار می دهد. البته بدین طریق نه تنها نمی تواند جهان خارج را اثبات کند بلکه حتی در اثبات بدن خودش هم ناتوان است. مشکلات رابطه سوژه و ابژه در دکارت نهفته است. پس از آن در جان لاک و آمپریستها دوباره مشکل مشاهده می شود. خود دکارتهای از قبیل مالبرانش و لایبنیتس نظریات عجیبی درباره رابطه انسان و ذهن و عالم خارج ارائه می دهند. لایبنیتس به آنجا رسید که گفت ما هیچ ارتباطی با عالم خارج نداریم. عالم خارج در درون ما انعکاس داشته است. از طرف دیگر فردی همانند هیوم در نهایت در مورد عالم خارج به شکاکیت می رسد، یعنی نمی تواند در عالم خارج رابطه را توجیه کند لذاست که به راه حلهای روانشناسانه توسل پیدا می کند. این دو وضعیت آمپریستها و راسیونالیستها قبل از کانت حکایت از همین مشکل سوژه و ابژه دارد. خود کانت هم دچار همین مشکل است. راه حل او برای حل این مشکل دوباره کردن ابژه بود. او به پدیدار به عنوان ابژه و شیء فی نفسه به عنوان آنچه ماورای عالم پدیدار است قائل می شود. عینیت (ابژکتیویته) برای کانت مخصوص عالم پدیدار شد. عالم نفس الامر ابژه شناخت ما قرار نمی گیرد. این یعنی یک بخش از واقعیت و حقیقت از قلمرو ذهن دور است.

جالبی هگل در آنجاست که می خواهد مشکل رابطه سوژه و ابژه را منحل کند؛ یعنی در نظر او این گونه نیست که سوژه غیر از ابژه باشد و ابژه غیر از سوژه. او می خواهد دیوار بین سوژه و ابژه را بردارد. قبل از هگل تلاش بر آن است که در یا پنجره ای برای عبور از این دیوار بیابند، اما هگل می خواهد بگوید که اصلاً دیواری در این بین نیست. ابژه و سوژه با هم یکی هستند.

البته راه حل دیگری نیز هست که بعدها در هایدگر و برگسون به آن می رسیم و به راه حل سوم موسوم است. اینها می گویند این مسأله اصلاً به غلط طرح شده است. این رابطه نباید اصل الاصول باشد. اینها سراغ مسأله رفتند اما سعی کردند این اصل سوژه و ابژه را جلو بکشند و چیز دیگری را پشت آن قرار دهند و اول تکلیف آن چیز را، مثل مسأله حیات، مشخص کنند پس از آن تکلیف رابطه سوژه و ابژه را روشن کنند. در خود هایدگر اول مسأله وجود بحث می شود سپس مسأله سوژه و ابژه خودبه خود حل می شود. در واقع این راه حلهای سوم اصلاً اصالت و اولویت اصل سوژه و ابژه را منکر هستند. در واقع اینها با این مشکل روبرو نیستند چرا که سوژه و ابژه برای آنها اصل الاصول نیست.

اصل دوم. این اصل مبتنی بر آن است که عناصر و شرایط لازم و کافی برای درک این وحدت وجود و اندیشه در عقل ما هست، یعنی عقل ما احتیاج به بیرون از خودش ندارد و اصلاً برای عقل بیرون از خودی وجود ندارد. مراد از عقل در فلسفه هگل یک عقل جزئی و فردی نیست. عقل در واقع از آن روح است، از آن انسان نوعی است و این انسان نوعی به مقامی می‌رسد که به وحدت خود با عالم هستی پی می‌برد. روح فقط برای من و شما نیست، ما ذیل آن روح هستیم. در فلسفه هگل روح خدا نیست. روح انسان نوعی است، انسانی که در طول تاریخ ظهور کرده است و همچنان این تاریخ ادامه دارد. مطابق مبنای هگل این روح تاریخ بوده است و تا تاریخ هست این روح هست. این روح که به آن انسان نوعی می‌گوییم در واقع تجلیات، جلوه‌ها و پدیدارهایی داشته است و اصولاً عنوان پدیدارشناسی روح معنایش این است که در طول تاریخ انسان نوعی جلوه‌ها و پدیدارهایی داشته است مثل دین، هنر و خود فلسفه. اینها همه پدیدارهای انسانی هستند و اگر انسان نبود اصلاً تاریخ معنا نداشت؛ اگر انسان نبود تمدنی در کار نبود، اگر انسان نبود استثمار نبود، برده‌داری نبود، فئودالیته نبود، اگر انسان نبود اصلاً مسأله عقلی مطرح نبود، کسی این عالم را نمی‌فهمید. هگل انسان مسیحی خداپرستی است اما تصور خود هگل از خدا تصویری متفاوت است. خدا برای او یک پدیدار بشری است. ژان هیپولیت از مفسران بزرگ هگل این نکته را تذکر می‌دهد که خدا برای هگل یک تصور است نه یک ابژکتیویته و نفس الامر که ما باید به آن برسیم. به هر حال، روح در هگل انسان نوعی است و پدیدارشناسی روح یعنی پدیدارشناسی انسان نوعی، انسانی که در بستر تاریخ رشد کرده است. تاریخ با انسان پدید آمده است. همهٔ وجوه و فعلیت انسان در تاریخ است. همهٔ افعال ما در یک شکل تاریخی ثبت می‌شود. تاریخ چیزی مثل خدا نیست که بلند و متعالی باشد، تاریخ با انسان است و با روح وحدت دارد. این‌گونه نیست که تاریخ چیز مجزایی از انسان باشد و بر ما حکومت کند.

هگل شرایط لازم و کافی را در خود عقل می‌داند، لیکن این عقل، عقل من تنها نیست. عقل تاریخی است؛ یعنی عقلی که به این بسط و گسترش رسیده است که تاریخ و انسان را یکپارچه می‌فهمد و می‌تواند کل این وحدت بین خودش و عالم را درک کند. لذا در هگل مراحل رشد تمدن انسانی را می‌بینیم که مراحل تکوین عقل است. هگل در واقع در حال بیان مراحل شکل‌گیری عقل است. در هگل این عقل در حال بیان مراحل تکوین خود برای ماست. این عقل به مرحله‌ای می‌رسد که می‌فهمد آن چیزی که فکر می‌کرد غیر از خودش است در واقع از آن خودش است. این همان مرحلهٔ مدرنیسم است. این خودآگاهی روح باعث می‌شود که بگوییم عقل به کمال خود رسیده است.

در کنار این دو اصل هگل اصل دیگری نیز وجود دارد که البته به قوت این دو نیست. در واقع آن دو اصل را در سایهٔ این اصل می‌توان تفسیر کرد. اگر ما به وحدت وجود و اندیشه برسیم و به تعبیر شناخت‌شناسی به وحدت ابژه و سوژه قائل باشیم در مبنای هگل اشکالی پیش می‌آید و آن اینکه هگل روش دیالکتیک را به ما پیشنهاد می‌کند که روشی تثلیثی است، یعنی تز، آنتی‌تز و سنتز دارد، مطابق این روش هیچ واقعیتی نیست

که در درون خود آنتی‌تز خود را نداشته باشد، لذا به‌طور خودکار هر واقعیتی، به دلیل داشتن آنتی‌تز خود در درون خود، باید از خود گذر کند و به چیز جدیدی تبدیل شود؛ سنتز. حال اگر دیالکتیک اقتضا می‌کند که هر واقعیتی، در هر مرحله‌ای از تکامل که باشد، باید از خودش گذر کند، این سؤال مطرح می‌شود که وقتی ما به وحدت اندیشه و وجود، و به مطلق می‌رسیم، تکلیف آن دیالکتیک چه می‌شود؟ آیا آن مطلق آنتی‌تز خود را در خود ندارد؟ هگل می‌تواند با این اصل سوم سازگاری در تفکر خود ایجاد کند. اصل سوم این است که ما وقتی به مطلق و این وحدت متعالی وجود و اندیشه می‌رسیم دیگر تکرار نداریم. تکرارها تکرار وجود هستند، یعنی ما در عالم وجود کثرات داریم اما این کثرات ناقض آن وحدت نیستند، به تعبیر دیگر ما یک گونه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت داریم.

تقریرهای مختلف از وحدت وجود و اندیشه

در اصطلاح هگل علم به معنای فلسفه و متافیزیک است و منطق (لوژیک) برای او همان وجودشناسی (اونتولوژیک/ontologic) است. نزد هگل این انتو (وجود/onto) لوژیک (منطق/logic) دارد، یعنی منطق وجود. در هگل یک جابجایی بین انتو و لوژیک پیش می‌آید، لذا در علم منطق یک گونه متافیزیک داریم. منطق هگل نه همچون ارسطو صوری است و نه همچون کانت استعلایی، بلکه منطق وجود است.

کتاب *پدیدارشناسی روح* از ذهن و اندیشه و تحلیل مسأله شناخت شروع می‌کند و در پایان به وحدت وجود و اندیشه می‌رسد. کتاب *علم منطق* از وجودشناسی شروع می‌کند و در پایان به وحدت وجود و اندیشه راه پیدا می‌کند. در واقع می‌توان کتابهای *پدیدارشناسی روح* و *علم منطق* را دو روایت از یک چیز دانست که آن چیز همان وحدت وجود و اندیشه است، لیکن یکبار از دیدگاه شناخت به این وحدت نگاه می‌کنیم و بار دیگر از دیدگاه وجود.

منطق برای هگل همان دیالکتیک است. دیالکتیک روش وجودشناسی و پدیده‌شناسی است. دیالکتیک متافیزیکی است. این دیالکتیک، دیالکتیک منطق صوری نیست. برای کانت هم دیالکتیک متافیزیکی است، یعنی در نظر او عقل وقتی به متافیزیک می‌پردازد دچار تعارض می‌شود، لذا دیالکتیک را منفی می‌داند. اما برای هگل از آنجا که عقل متافیزیکی رفتار می‌کند، دیالکتیکی می‌شود ولی دیالکتیکش مثبت است.

چنانکه اشاره شد در آثار هگل سه تقریر برای وحدت وجود و اندیشه وجود دارد. یک تقریر در کتاب *پدیدارشناسی روح* است که تقریر ژنتیکی (genetic) یا تکوینی است. تقریر دوم که در کتاب *دیره‌المعارف فلسفی* است جدلی و مجادله‌ای (polemic) است، که البته با دیالکتیکی تفاوت می‌کند. تقریر سوم در کتاب *علم منطق* است که دیالکتیکی است. نکته شایان ذکر اینکه تفکر هگل شاید به تبعیت از کانت تثلیثی است، مثلاً وقتی به دوره‌بندی تاریخ می‌پردازد آن را به سه دوره تقسیم می‌کند، دیالکتیک او هم سه مرحله دارد.

تقریر پدیدارشناسی روح

کل کتاب پدیدارشناسی روح را می توان سه قسمت کرد. در پدیدارشناسی روح، روح سه مرحله حیات دارد: یک وقت روح در درون خودش است، این روح ذهنی و سوپژکتیو است؛ در مرحله دوم روح از درون خودش به بیرون می آید، این روح ابژکتیو است؛ و در مرحله سوم روح به وحدت خودش و بیرون پی می برد، این روح مطلق است. این سه مرحله حیات روح در امتداد هم و طولی است. این روح در حال تکامل یافتن است؛ این مراحل تکوینی روح به سمت مطلق است. لیکن هر یک از این مراحل در درون خودشان، یعنی به صورت عرضی هم باز سه مرحله دارند؛ در روح سوپژکتیو سه مرحله داریم: مرحله حس، مرحله فاهمه و مرحله عقل. حس درون خودش دو مرحله است: مرحله یقین حسی و مرحله ادراک حسی. فاهمه هم دو مرحله دارد: یکی مرحله انتقال از ادراک حسی به فاهمه، که مرحله آگاهی است، و دیگری مرحله خودآگاهی. عقل هم دو مرحله است: عقل نظری و عقل عملی.

روح سوپژکتیو که این مراحل را طی می کند، در آخر به روح ابژکتیو منتقل می شود، که این روح ابژکتیو خود سه مرحله دارد: تمدن یونانی، تمدن رومی و تمدن ژرمن. به مطلق که می رسیم با هنر، دین و فلسفه روبرو هستیم. کمال روح در فلسفه است.

روح

سوپژکتیو ←	حس	فاهمه	عقل
ابژکتیو ←	تمدن یونانی	تمدن رومی	تمدن ژرمن
مطلق ←	هنر	دین	فلسفه

در این جدول مشاهده می شود که مرحله حس مطابقت دارد با تمدن یونانی و هنر؛ مرحله فاهمه با تمدن رومی و دین؛ مرحله عقل با تمدن ژرمن و فلسفه. این بدان معناست که ما در دوران مدرنیسم به فلسفه و در نهایت به کمال و خودآگاهی رسیده ایم که در منطق همه اینها در تمدن ژرمن است. هگل تا اندازه ای این نژادپرستی را نشان می دهد که ژرمنها هستند که در تمدن غربی بسیار مؤثر بوده اند (که البته به مذاق انگلیسیها (مخصوصاً پوپر) خوش نمی آید).

یقین حسی. حاصل آنکه در کتاب پدیدارشناسی روح یک حرکت طولی داریم و یک حرکت عرضی. در حرکت طولی تکامل پیدا می کنید و به دنبال مطلق هستید. مطلق یعنی وحدت بین ابژکتیو و سوپژکتیو، یعنی وحدت وجود و اندیشه، وحدت ذهن و عالم خارج. لیکن روح قبل از اینها برای رشد خود باید مراحل را طی کند تا به این وحدت برسد. ابتدا روح از خودبیگانه است. روح فکر می کند که خودش یک چیز است و عالم خارج چیزی دیگر. در مرحله روح سوپژکتیو که مرحله حس است، ما با یقین حسی شروع می کنیم. هگل در پی یک سلسله تفسیرهای بسیار عالی راجع به بحث یقین حسی و ادراک حسی، نهایتاً به این نتیجه می رسد که ما یقین حسی و ادراک حسی را از طریق کلیات می فهمیم. ما در وهله اول فاقد یقین حسی و

ادراک حسی هستیم، از طریق کلیات به اینها دست پیدا می‌کنیم. یقین حسی مرحله‌ای است که ذهن اصلاً متوجه این نیست که من یک چیزم و این ابژه من است که چیزی دیگر است. در مرحله یقین حسی ما غرق در یقین حسی هستیم. مثلاً مادامیکه به حرفهای کسی گوش می‌کنید و تند تند یادداشت می‌کنید، اصلاً احساس نمی‌کنید که خودکاری در دستان شماست و شما سوای این خودکار هستید. ولی وقتی کسی تذکر می‌دهد که این خودکار شماست، شما دو چیز را تشخیص می‌دهید و این بلافاصله به «شما» و «خودکار شما» تفکیک می‌شود. در مرحله‌ای که این تفکیک وجود ندارد در مرحله یقین حسی هستید. چه چیز یقینی تر از اینکه شما در حال نوشتن با خودکار هستید. به شرط آنکه ذهن شما دخالت نکند، این خودکار در دست شماست و شما با این خودکار یکی هستید، خودکار شماست و شما خودکارید و این در مرحله یقین حسی است. اما مرحله یقین حسی بسیار ناپایدار است و به محض اینکه بدان التفات می‌کنیم تبدیل به ادراک حسی می‌شود.

ادراک حسی. در مرحله ادراک حسی بین خود و متعلق، یعنی بین خود و خودکار تمییز قائل می‌شویم. با این تمییزگذاری یک ابژه پیدا می‌شود و یک سوژه. ابژه خودکار شماست و سوژه خود شما. در اینجا این سوژه یا می‌تواند ابژه را ادراک کند یا نمی‌تواند. یعنی بحث ادراک در جایی اتفاق می‌افتد که این تمایز ایجاد شود. به هر حال از مرحله ادراک حسی نیز گذر می‌کنیم و به مرحله فاهمه می‌رسیم. چرا که در مرحله ادراک حسی به نظر می‌آید که این خودکار که من دارم جزئی است و من هم یک آدم جزئی هستم. در مرحله ادراک حسی تفکیک ابژه و سوژه وجود دارد، اما به نظر می‌آید که سوژه و ابژه هر دو جزئی هستند. هگل با تحلیلهای خود نشان می‌دهد که ادراک حسی در درونش آنتی تری دارد که ما را به مرحله فاهمه می‌رساند.

فاهمه. مشخصه ادراک حسی آن است که امر محسوس قابل اشاره حسی است، به طور مثال وقتی می‌گوییم «این خودکار» با «این» و «آن» اشاره می‌کنیم و اسماء اشاره به کار می‌بریم. هگل اسماء اشاره را تحلیل می‌کند و می‌گوید وقتی می‌گویید «این» یا «آن»، این یا آن در بردارنده یک بعد مکانی است: اینجا یا آنجا؛ و یک بعد زمانی دارد: اکنون و حالا. هر چیزی که با اسماء اشاره به آن اشاره می‌کنیم این دو خصوصیت را دارد که اینجا است و اکنون هست. این تصور که این خودکار جزئی است و من جزئی هستم حاصل این فکر است که این اشاره حسی جزئی است. هگل نشان می‌دهد که این اشاره حسی جزئی نیست و در درون خود از اشاره حسی رد می‌شود. هگل قائل است که وقتی می‌گوییم «اینجا»، دیگر این «اینجا» جزئی نیست، چرا که وقتی در خانه می‌گوییم «اینجا»، اینجا خانه است، وقتی در خیابان می‌گوییم «اینجا»، اینجا خیابان است و کلمه «اینجا» یک کلمه کلی است؛ یعنی در واقع اسماء جزئی که تصور بر این است که جزئی هستند و بر جزئیات دلالت می‌کنند، کلی هستند. «اینجا» در واقع صدق بر کثیرین می‌کند. بعد زمانی اسماء اشاره نیز همین گونه است. وقتی می‌گویید «الآن»، ساعت ۱۱ است، یک ساعت بعد که می‌گویید «الآن»، ساعت ۱۲

است، و ... ؛ یعنی این کلمه «الآن» که به نظر می‌رسد جزئی و مشخص باشد، کلمه‌ای کلی است. این اکنون نیز صدق بر کثیرین می‌کند. حاصل آنکه اسماء اشاره در دو بعد خود کلی هستند و کلیات دیگر در مقام حس نیستند، بلکه در مقام فهم هستند. حس کلی نیست بلکه فهم است که کلی است. پس ادراک حسی آنتی‌تز خود را درون خود دارد و ما با حرکت دیالکتیکی از ادراک حسی به فاهمه منتقل می‌شویم، بدین ترتیب که هنگامیکه به امور جزئی خاص نظر می‌کنیم، می‌بینیم که این امور جزئی خاص در نهایت با کلیات فهمیده می‌شوند و ما را به کلیات دلالت می‌کنند.

آگاهی. مهمترین اتفاق در مرحله فاهمه این است که ما از آگاهی برخوردار می‌شویم. آگاهی یعنی پی می‌بریم به اینکه عالم خارج را از طریق کلیات می‌فهمیم. هگل در مرحله فاهمه از نبرد آگاهیها صحبت می‌کند. در نبرد آگاهیها سخن از نیرو است، بحث کار، ترس و استثمار است، استثمار آگاهیها از یکدیگر، که بخش خدایگان و بنده در کتاب *پدیدارشناسی* به آن می‌پردازد.

خودآگاهی. در مرحله آگاهی این کشف برای ما می‌شود که عالم خارج را از طریق عناصر فاهمه، یعنی کلیات، می‌فهمیم. در این کشف روح آگاه می‌شود که خود یک شأنی دارد و در مقابل عالم خارج منفعل و تابع نیست. این آگاهی متضمن آزادی است، چون باعث می‌شود که از قید و بند تابعیت عالم خارج آزاد شود. این آگاهیها به خودآگاهی که برسند، این آزادی برایشان یک رویاست، علتش هم این است که خودآگاهی مطلق، خودآگاهی آسان و قابل دسترسی نیست. ولی به نظر هگل این خودآگاهی از لحاظ معرفتی با انتقال از فاهمه به مرحله عقل حاصل می‌شود. در این مرحله می‌فهمیم که کل عالم خارج محصول عقل است و با عقل وحدت دارد. خودآگاهی یعنی اینکه من می‌فهمم که آن عالم خارج که فکر می‌کردم جدای از من است، خود من است. وقتی من دارم از عالم خارج آگاه می‌شوم، در واقع دارم از خودم آگاه می‌شوم. خودآگاهی یعنی پی بردن به وحدت عالم خارج با عقل. روح یا عقل می‌فهمد که عالم خارج محصول کار خودش است، روح می‌فهمد که عالم خارج قائم به خودش است. روح در سیر و سلوک انفس، یا همان سیر سوپژکتیو خود، در نهایت به شکست می‌رسد. چون روح می‌خواهد همه چیز را از طریق اخلاق بنا کند و این متضمن شکست است، چرا که اخلاق مجرد اشاره به اخلاق کانت دارد. اخلاق مجرد و محض و خشک تکلیفی که کانت عرضه می‌کند، منهای بستر تاریخی و درک تاریخی خودش امر بیفایده‌ای است. تعبیری که هگل می‌کند این است که کانت با این کار خود دُن کیشوتِ عالم فلسفه می‌شود، یا به تعبیر دیگر او مانند قاتلی است که می‌خواهد بدون اینکه خون کسی بریزد کسی را بکشد، یعنی می‌خواهد هیچ گرد و غبار غیرتکلیفی روی کارش ننشیند، فقط بر اساس تکلیف عمل کند؛ و این تجربه به شکست می‌انجامد.

تجربه شکست، گسستهایی که ایجاد می‌شود، مرزهایی است که روح وقتی سوپژکتیو باشد نمی‌تواند از اینها عبور کند. به هر حال روح در پایان سیر انفسی متوجه می‌شود که باید به بعد بیرونی خودش توجه کند، یعنی به بعد ابژکتیو خودش که همان تاریخ است. لذا روح شکل تاریخی پیدا می‌کند و جنبه تاریخی

خودش را مورد ملاحظه و مطالعه قرار می‌دهد. هگل در ادامه در تمدنهای قدیم بحث کرده است، مثل تمدن مصری، تمدن رومی، تمدن ایرانی و تمدنهای خاور دور، و خیلی مختصر از کنار آنها گذشته است. در این بین از تمدن ایرانی با تمجید بسیار سخن می‌گوید و به ایرانیها و به خصوص زرتشت به خاطر درک دیالکتیکی که از وحدت وجود و اندیشه داشته‌اند، به خاطر اینکه ایرانیها هیچ وقت بت پرست نبوده‌اند و به مظاهر ظاهری توجه نداشته‌اند، تعظیم می‌کند. ایرانیها را به خاطر اینکه به یک روح معتقد هستند که این روح مظاهری در تاریخ دارد ستایش می‌کند. به هر حال در بین تمدنهای قدیم تنها تمدن ایرانی را واجد این شرایط می‌داند که از روح آگاه است. این بحث او را می‌توان در کتاب *تاریخ فلسفه* او دنبال کرد که توسط آقای حمید عنایت تحت عنوان *عقل در تاریخ* به فارسی ترجمه شده است. البته هگل در این بین اشتباهات تاریخی هم دارد، مثلاً عقاید زرتشتیها را با زروانیه یکی دانسته است، در حالیکه زروانیه یک گونه بدعتگذاری در عقاید زرتشتیهای اصیل بوده است، و البته به درک زمان خیلی توجه داشته‌اند و بحث زمان برای آنها بسیار مهم بوده است.

تقریر دایره‌المعارف فلسفی

چنانکه گفته شد تقریر کتاب *دایره‌المعارف فلسفی جدلی (polemic)* است. در این کتاب تثلیث بدین شکل است که هگل فلسفه را در سه مرحله در نظر می‌گیرد. مرحله اول مرحله فلسفه سنتی به علاوه آمپریسم است، مرحله دوم فلسفه کانت است و مرحله سوم فلسفه خود هگل است. **فلسفه کلاسیک و آمپریسم.** در مرحله فلسفه کلاسیک و آمپریسم بین خود و عالم جدایی فرض می‌شود، یعنی اصل موضوع گرفته می‌شود که عالم غیر از ماست و خارج از ماست، و چه انسانها باشند چه نباشند، عالم خارج سر جای خود هست. لذا در فلسفه های کلاسیک ما به واقعیت خارج و واقعیت نفس‌الامری و خارج از خود قائل هستیم. در اینجا مسأله شناخت این عالم و تبیین ارتباط ما با این عالم است. در اینجا فرق فلسفه سنتی و آمپریسم در این است که در فلسفه سنتی ما عالم خارج از خود را، که مستقل از ماست، به صورت عقلانی می‌فهمیم؛ یعنی عالم خارج برای ما معقول است. افلاطون، ارسطو، افلوپین و ... همگی عالم را معقول می‌فهمند، اما نحوه تبیین آنها از معقول بودن عالم متفاوت است. آمپریستها جهان خارج را مفروض می‌گیرند و واقعیت مستقل برای آن قائلند اما عالم خارج را محسوس می‌دانند. در این مرحله اول به طور طبیعی به دوگانگی واقعی قائل هستند، یعنی در این مرحله بین سوژه و ابژه، به تعبیر کانتی، انفکاک حقیقی وجود دارد.

فلسفه کانت. در مرحله دوم در کانت سیر تفکر انسان به اینجا می‌رسد که عالم خارج کاملاً از من مستقل نیست. کانت در عالم خارج بین شیء فی نفسه و عالم پدیدار تفکیک می‌کند و بخشی از این عالم، یعنی عالم پدیدار، را قائم به انسان می‌داند. او همه این عالم را قائم به انسان می‌داند، لیکن پشت آن یک شیء فی نفسه در نظر می‌گیرد که به آن دسترسی نداریم. در نظر هگل، کانت یک گام به جلو نهاده است اما به حاق

واقع و اصل مطلب دست نیافته است. انسان در فلسفه کانت به مقامی می‌رسد که این فرض برایش پیش می‌آید که عالمی قائم به انسان و سوژه می‌تواند باشد، گرچه باز به شیء فی‌نفسه قائل بود که قائم به انسان نیست. دیگر نکته مهم در فلسفه کانت برای هگل آن است که کانت قائل به من‌استعلایی بود. در کانت این سؤال مطرح می‌شود که وقتی ما می‌خواهیم حکم بدهیم، چه چیزی در حکم وحدت ایجاد می‌کند؟ وحدت یکی از مقولات فاهمه است، و آنچه این وحدت را در احکام می‌فهمد من‌استعلایی است که ماورای فاهمه عمل می‌کند. کانت وجود من‌استعلایی را نشان می‌دهد اما نمی‌تواند تبیینی ماهوی از آن ارائه دهد، چرا که استعلایی است و باید مفروض باشد تا ما اصلاً بتوانیم سازوکار شناخت، وحدت بخشیدن به احکام را درک کنیم. پس در یک سو من‌استعلایی است که عالم پدیداری قائم به آن است، و در سوی دیگر شیء فی‌نفسه. به نظر هگل کانت یک گام مؤثر برداشته است و آن اینکه توانسته است رابطه آگاهی را با عالم خارج درک کند ولی نتوانسته است آن شیء فی‌نفسه را هم داخل در این من‌کند. این حرف بدان معناست که اگر یک گام دیگر برداریم فلسفه هگل تحقق پیدا می‌کند.

فلسفه هگل. گامی که باید برداشته شود این است که بگوییم شیء فی‌نفسه هم غیر از یک مفهوم برای من‌استعلایی نیست. مخ انتقادات هگل به کانت این است که آن شیء فی‌نفسه که در آن پشت فرض گرفتیم چیزی غیر از یک امر معقول نیست و اگر چیزی غیر از یک امر معقول نیست، یعنی اینکه این شیء فی‌نفسه در عالم خارج مستقل از ما نیست. با برداشتن این گام مرحله سوم اتفاق می‌افتد و واقعیت یکپارچه به درون اندیشه کشیده می‌شود و دوباره با آن قاعده معروف هگل می‌رسیم که «امر واقعی معقول است و امر معقول واقعی است». در اینجا دوباره به وحدت ابژه و سوژه، وحدت اندیشه و عالم خارج می‌رسیم. در هگل دیوار سوژه و ابژه برداشته می‌شود؛ یعنی چیزهایی که کانت جدا می‌کند هگل دوباره به هم وصل می‌نماید، لیکن هگل معتقد است که عناصر وصل در خود کانت وجود دارد، که در فلسفه افلاطون و ارسطو وجود ندارد. فلسفه سنتی در تعبیر پدیدارشناسی همان مرحله از خودبیگانگی می‌شود، که در فلسفه کانت انسان به خودآگاهی می‌رسد و در فلسفه هگل این خودآگاهی مطلق می‌شود و کاملاً می‌فهمیم که تمام واقعیت، نه بخشی از آن، محصول اندیشه است. لذا پایان پدیدارشناسی و پایان سیر انسان در *دیره/المعارف فلسفی* یکسان می‌شود.

تقریر علم منطق

تقریر هگل در کتاب *علم منطق دیالکتیکی* است و دیالکتیک هم در مسائل مربوط به پدیدارشناسی و هم در مسائل مربوط به علم منطق مخ روش هگل است. *پدیدارشناسی* روح از مسأله معرفت آغاز می‌کند و با تقریری که ارائه می‌کند نهایتاً به وحدت معرفت (آگاهی) و وجود می‌رسد. در *دیره/المعارف فلسفی* ما از معرفت آغاز نمی‌کنیم، از تقریرهای مختلف فلسفه، یعنی انواع فلسفه، آغاز می‌کنیم و لذا روش در آنجا

جدلی است و دیالکتیکی نیست. در کتاب علم منطق ما دوباره روش دیالکتیکی را داریم، اما به جای آنکه از معرفت آغاز کند از مسأله وجود شروع می‌کند. هگل در پدیدارشناسی از معرفت شروع می‌کند و به وحدت وجود و معرفت می‌رسد و در علم منطق از وجود آغاز می‌کند و به وحدت وجود و معرفت می‌رسد. علم منطق در واقع به ما گونه‌ای متافیزیک و هستی‌شناسی می‌دهد. علم (science) چنانکه هگل در علم منطق به کار می‌برد به معنای فلسفه است، چرا که در آن قرن برای فیلسوفان علم بودن فلسفه یک ایده‌آل بوده است و شاید هگل تعمداً از واژه علم استفاده کرده است که به پوزیتیویست‌ها نشان دهد که فلسفه و وجودشناسی هم می‌تواند علم باشد، همان‌گونه که فیزیک علم است. در نظر هگل پوزیتیویست‌ها در مرحله از خودبیگانگی قرار دارند، و نسبت به فلسفه دوران مدرن عقب‌مانده به حساب می‌آیند. در دوران مدرن دیگر نباید به افسانه تفکیک انسان و عالم خارج قائل بود، چرا که در این دوران انسان اصل شده است و همه چیز قائم به انسان شده است.

هگل برخلاف آنچه تصور می‌شود شخص رویاپردازی نیست، بلکه همواره بر آن است که حرف مشت پرکنی بزند که با روحیه زمانه خودش که دوران مدرنیته و روشنگری است هماهنگ باشد. او همه چیز را به عقلانیت برمی‌گرداند و عقلانیت آرمان دوران روشنگری است. روشنگری می‌خواهد همه چیز عقلانی شود و معقول باشد. اینکه هگل می‌گوید همه اموری که عقلانی هستند واقعی هستند فقط یک شعار متافیزیکی نیست، بلکه می‌خواهد بگوید که اگر انسان با تعقل خود به جایی برسد، این تعقل عین واقعیت است و لذا انسان می‌تواند از طریق عقلانیت و عقلانی بودن واقعیتها را کشف کند؛ یعنی کافی است که معیار عقلانی بودن را جاری کند و بنا را بر عقلانیت بگذارد تا بتواند به واقعیت دست یابد. این کار هگل ولایت انسان و اومانیسیم را نشان می‌دهد، یعنی انسان می‌تواند واقعیت را در چنگ خود داشته باشد. در واقع هگل به ما می‌گوید که حتی آن یک بخشی که کانت، طراح فلسفه مدرنیسم، استثنا کرد برای انسان و قائم به انسان است، آن هم معقول است. بنابراین هگل در واقع در تحکیم پایگاه جدید می‌کوشد. این شعار که «هرچیز باید معقول باشد تا واقعیت پیدا کند و اگر چیزی معقول نباشد واقعیت پیدا نمی‌کند»، با روح زمانه و مدرنیسم همگام است.

حتی روش او، یعنی روش دیالکتیک، با اینکه پیچیده است، با دوران مدرن سازگار است. روش دیالکتیک روشی است که دیگر منطق قیاسی و منطق استقرایی نیست. دیالکتیک به اصطلاح تناقضها را جمع می‌کند. در دوره مدرنیسم تلاش بر این است که ما عالم را بسازیم. دیالکتیک روش ساختن است، نه روش برانداختن. روش استقراء کامل نیست. روش قیاسی هم کامل نیست. قیاس عقیم است و استقراء ناقص است، ما با آنها تا مرحله‌ای می‌رسیم و بعد آنها را رها می‌کنیم. اما دیالکتیک می‌تواند حتی تناقضها را وحدت بدهد و این وحدت بخشیدن شعار مدرنیته است. از شعارهای اصلی مدرنیته وحدت عناصر است، یعنی اینکه عالم دیگر یک شکل پاره‌پاره نباشد، بلکه شکل واحدی داشته باشد که بتوان آن را بررسی کرد.

در علم منطق برای ایده وحدت اندیشه و وجود روش تقریر سومی وجود دارد. در اینجا هگل با جهان محسوس و عالم وجود شروع می کند. بعد از این مرحله به عالم دیگری می رسد که عالم مناسبات بین موجودات است و بعد از آن به مفاهیمی می رسد که عقل از این مناسبات بین موجودات کشف می کند. علم منطق، چنانکه گفته شد، برای هگل علم وجودشناسی می شود، اما در عین حال هگل به منطق هم توجه دارد. منطق در وهله اول برای او، همچون منطقهای دیگر، نظام درست اندیشیدن است؛ یک سیستم مفهومی و مجموعه قواعدی است برای درست فکر کردن. مسأله روش در آن مطرح است، یعنی ما منطق را به طور عادی یک نظام مفهومی می دانیم با مجموعه ای از قواعد برای درست فکر کردن. به طور مثال، منطق ارسطویی یک نظام مفهومی است، که به طور مثال بحث کلی و جزئی، بحث تعریف، مباحث الفاظ، قضایا و ... در آن هست، همچنین قواعد استنتاج، یعنی یک نظام مفهومی است با مجموعه ای از قوانین برای درست فکر کردن و خطا نکردن. هگل به این معنای منطق التفات دارد. علاوه بر این منطق را یک نظریه معرفت هم می داند؛ یعنی منطق برای او معرفت شناسی هم هست. پس منطق در نزد هگل اعم از منطق به معنای مصطلحی است که در فلسفه وجود دارد.

دیدگاه علم منطق و دیدگاه پدیدارشناسی در واقع دو پنجره است که مشرف به یک منظره اند، دو پنجره ای که در اندازه با هم تفاوت ندارند بلکه تنها در شکل با هم متفاوتند. هگل از دیدگاه پدیدارشناسی که نگاه می کند جنبه های تکوینی آن را بیان می کند، از شناخت شروع می کند، سپس سراغ طبیعت می آید و بعد به تاریخ و مطلق می رسد. پدیدارشناسی این حرکت را توصیف می کند. در دیدگاه منطق مقولات این حرکت را برای ما تبیین می کند. در منطق مقولات حرکت روح را استنتاج می کند، یعنی مقولاتی که این حرکت را تفسیر می کنند. در واقع هگل در علم منطق به ما می گوید که سیر وجودی از چه مراحل و تحت چه مقولاتی گذشته است.

در اینجا نیز تثلیثی وجود دارد. کتاب منطق شامل سه نظریه یا مرحله است. یکی مرحله وجود است. گام دوم مرحله ذات یا ماهیت است. گام سوم مرحله مفهوم است. وجود برای هگل در وهله اول همین عالمی است که می بینیم، حسش می کنیم و در آن زندگی می کنیم. موجودات چیزهایی هستند که ما به آنها التفات داریم. این موجودات مناسباتی با هم دارند. وقتی این مناسبات را کشف می کنیم در واقع ذات را تشخیص می دهیم. به طور مثال، انسان را در مناسبات و روابطی که با محیطش دارد تعریف می کنیم، هر موجودی را با مناسبات و روابطی که با اطرافش دارد، با موجودی دیگر، تعریف می کنیم. ما در وهله اول با خود موجود روبرو هستیم و در وهله دوم با روابطی که این موجود با سایر موجودات دارد. در وهله اول که با خود موجود روبرو هستیم فقط بحث وجود مطرح می شود. مفهوم وجود برای هگل به مفهوم وجود نزد اگزیستانسیالیستها نزدیک است. وقتی از برخورد با موجود به روابط بین موجودات منتقل می شویم، با بحث شناخت ذات روبرو هستیم. ذات یک موجود را با نظر به خود آن موجود کشف نمی کنیم، بلکه یک موجود

را در ارتباط و مناسباتش با سایر موجودات تعریف می‌کنیم و در همین جا ذاتش را کشف می‌کنیم. در مرحله سوم از مناسبات بین موجودات و تعریف ذات به مفهوم راه پیدا می‌کنیم. مفهوم حد اعلا است؛ یعنی در نظر هگل مفهوم هم از مرحله وجود و هم از مرحله ذات برتر است، چرا که مفهوم سنتز بین وجود و ماهیت است. مفهوم عقلانی است و لذا عقل دربردارنده وحدت وجود و ماهیت است. بحث ماهیت بحث معرفت و اندیشه است، بحث کشف مناسبات و تعریف و امثال اینهاست. در واقع عقل وحدت وجود و معرفت است و وحدت بین وجود و اندیشه مفهوم است.

این بحث مقولات ریشه در بحثهای هراکلیتوس و پارمنیدس و امثال آن دارد. در افکار افلاطون هم این بحث به صورت خام نظریه مقولات مطرح شده است و بعد در ارسطو جدول مقولات را داریم. مقولات ساختارشناسی ذهن ما است، یعنی اگر ذهن ما بخواهد از عالم خارج معرفت پیدا کند باید ساختار مقولی داشته باشد، حال این مقولات گاهی مفاهیم هستند، مثل ارسطو، و گاهی خودشان مفاهیم نیستند بلکه مفاهیم از آنها نشأت می‌گیرند، مثل کانت، ولی در هر صورت ابزار شناسایی ما هستند و ساختار ذهن ما با مقولات شکل می‌گیرد. کانت به ارسطو اشکال می‌کرد که او مقولات را به صورت استقرایی درآورده است و ما می‌توانیم مقولات را طوری تعریف کنیم که حصر عقلی بردارد، و لذا از روی تقسیم بندی قضایا مقولات دوازده‌گانه را استخراج کرد. هگل معتقد است که مقولات عقل منحصر به آنهایی که کانت و ارسطو گفته‌اند نیست. مقولات عقلانی در یک فرایند تاریخی طویل‌المدت از پیش از سقراط تا زمان ما ایجاد شده‌اند. این نظام مقولات در یک فرایند تاریخی برای ذهن حاصل می‌شود؛ یعنی می‌توان ارسطو را در مقابل کانت تبرئه کرد که اشکال کانت به ارسطو وارد نیست چرا که او در مرحله‌ای از تفکر زندگی می‌کرد که بایستی مفاهیم را بدین شکل می‌گفته است و خود کانت هم در مقامی از تاریخ فلسفه قرار دارد. از این جهت هگل دیدی تاریخی ایجاد کرده است. به طور مثال در پیش از سقراط هراکلیتوس مفهوم سیورورت یا شدن را مطرح می‌کند و پارمنیدس مفهوم ثبوت و وجود را. پس از آن بحث کمیت و کیفیت مطرح می‌شود. بعد به بحث خدا می‌رسیم، که در نظر هگل برترین مقوله‌ای است که عقل به آن راه پیدا می‌کند. البته باید توجه داشت که خدا برای او ماورای تاریخ و عالم نیست بلکه در درون عالم انسان تحقق پیدا کرده است. در تاریخ تحقق روح خدا هم تحقق پیدا می‌کند. پس خدا مقوله‌ای از مقولات عقل انسان است و ما در جهت این مقوله در حرکت هستیم که مقوله مطلق است.

رابطه وجود و اندیشه ارتباطی است بین آگاهی (انسان) و طبیعت و تاریخ. این سه هستند که نهایتاً به صورت وحدت وجود و اندیشه در عقل تحقق پیدا می‌کند. انسان عقل می‌شود و طبیعت وجود است و تاریخ گسترش زمانی روح است؛ یعنی در واقع بعد جامعه شناختی همه اینها در بعد تاریخ برای هگل محقق می‌شود. طبیعت، عالم وجود انسان و بعد مکانی انسان است و تاریخ بعد زمانی انسان است.

عمده کار هگل در کتاب علم منطق کشف مقولاتی است که در منطق قدیم و در منطق کانت هم بوده است، البته این کشف را به روشی متفاوت انجام می‌دهد. منطق ارسطو استاتیک و ایستا است ولی این منطق آنتی‌تز خود را در درون خودش داشته است چنانکه در کانت به ترکیبی جدیدتر و مرحله‌ای بالاتر رسیده است، با این حال قانع کننده نیست. هگل، همچون ارسطو، در پی آن است که مقولات عالم وجود را کشف کند، مقولاتی که می‌شود در قالب آن عالم را تبیین کرد. باید توجه داشت که بحث مقولات اساساً بحثی متافیزیکی است، یعنی حتی در ارسطو هم گرچه در بخش منطق دسته‌بندی می‌شود، بحثی متافیزیکی است چرا که راجع به چند و چون و تبیین عالم است. لذا منطق هگل هم در واقع فلسفه است و از این حیث متافیزیکی است.

حاصل آنکه منطق هگل راجع به سه نظریه است و سه مرحله دارد: یکی نظریه وجود، دیگری نظریه ذات یا جوهر و سومی نظریه مفهوم. باید توجه داشت که هگل دیالکتیکی فکر می‌کند و این سه نظریه را در عرض هم نمی‌بیند بلکه در طول هم می‌بیند؛ یعنی اول وجود است و دوم ذات است و سوم مفهوم. هر یک از این مراحل سه مقوله دارد. مقولات وجود: کیفیت، کمیت و اندازه؛ مقولات ذات: تفکر، نمود و واقعیت؛ مقولات مفهوم: ذهنیت، عینیت و ایده.

وجود ←	کیفیت	کمیت	اندازه
ذات ←	تفکر	نمود	واقعیت
مفهوم ←	ذهنیت	عینیت	ایده

سیر بحث. در وهله اول ما با وجود بیواسطه سروکار داریم. در وهله دوم یعنی در پایان بحث وجود بیواسطه پی می‌بریم که چنین نیست که بتوانیم وجود بیواسطه را به خودی خودش بفهمیم. ما وجود بیواسطه را در ازای غیر این وجود بیواسطه می‌فهمیم. من می‌بودن می‌را در این نسبت می‌فهمم که می‌صندلی نیست، می‌ز دیوار نیست و در مرحله‌ای که من به نسبت بین اشیاء واقف می‌شوم و ذات یک شیء را بر اساس این نسبتها تعریف می‌کنم گمان می‌کنم که به جای کلیدی رسیده‌ام، اما در مرحله بعد می‌فهمم که این پایان کار نبوده است. می‌فهمم که این نسبتهایی که ذات شیء را بر اساس آن تعیین می‌کنم در واقع مفاهیم هستند، مفاهیم ذهنی. اینجاست که آن قاعده معروف هگل که امر واقعی معقول است دوباره اتفاق می‌افتد و در اینجا به وحدت ذهن و عین، وحدت سوژه و ابژه، می‌رسیم. در اینجا وجود تز، ذات آنتی تز و مفهوم سنتز می‌شود.

روش هگل دیالکتیکی است و در این دیالکتیک نهایتاً مطلق می‌خواهد تحقق پیدا کند لذا مطلق در هیچ یک از مراحل این سیر دیالکتیکی به نحو کامل تحقق پیدا نکرده است. لذا همیشه یک نه در کار است. این نه و نفی و سلب خمیرمایه روش دیالکتیک است. دیالکتیک هگل به همین خاطر پویا و دینامیک است و

حیات دارد. چرا که تا نفی و سلب و آنتی هست این پویایی و حیات وجود دارد. روش دیالکتیک عالم را پویا نگه می‌دارد.

اشکال به هگل. یکی از اشکالاتی که به ذهن خطور می‌کند این است که آیا این جریان روزی تمام خواهد شد یا نه؟ با توجه به مبانی هگل این جریان نباید تمام بشود. در واقع هگل دیالکتیک را مخصوص مرتبه‌ای خاص از عالم تعریف نکرده است. دیالکتیک بطن عالم و روش عینیت عالم است، لذا بنا بر این مبنا ما نباید به جایی برسیم که این دینامیک تبدیل به استاتیک شود. این دینامیک بودن باید همیشه وجود داشته باشد. ولی عملاً، چنانکه اشاره شد، هگل به مطلق می‌رسد. هر چند به لحاظ نظری و با توجه به مبانی هگل، مطلق نباید تحقق داشته باشد ولی از لحاظ عملی هگل در زمان خودش مطلق را محقق می‌دانسته است و به نظرش رسیده است که مطلق به دست آمده است. این انتقادی است که کیرکگور به هگل می‌کند. اگر روش هگل دیالکتیک است و روش حیات و حرکت است و دیالکتیک است که عالم را عالم کرده است، باطن دیالکتیک خود مبتنی بر یک سلب است و این مبتنی بر نفی بودن به معنای آن است که مطلق در هیچ مرحله‌ای کاملاً تحقق و تعیین پیدا نمی‌کند.

مطلق در فرآیند تحقق پیدا کردن کمال خودش از مراحل می‌گذرد. در این مراحل همواره نقص و نفی است. لذا این سلب برای هگل خیلی اساسی است. هگل به اسپینوزا اشاره دارد و او را تحسین می‌کند که به ایده سلب و نفی توجه کرده است. اما از اسپینوزا انتقاد می‌کند که خوب از این ایده استفاده نکرده است. در نظر هگل اسپینوزا نتوانسته است کارآیی نفی را درک کند. حاصل آنکه اساس و پویایی حرکت عالم بر این سلب مبتنی است.

وجود

کلمه وجود برای هگل معنای صدرایی ندارد. وجود برای هگل همین است که در بیرون از من خودش را به من نشان می‌دهد. او عالم را پدیداری می‌فهمد ولی این عالم پدیداری بسیار وسیعتر از عالم پدیداری کانت است؛ یعنی همه آن قلمروهایی را که کانت فی‌نفسه به آنها قائل است دربر می‌گیرد، لذا عالم پدیداری هگل بسیار بزرگ می‌شود. در اینجا منظور هگل از وجود در وهله نخست وجود محسوس است؛ یعنی چیزی که ما در خارج آن را حس می‌کنیم. او در اینجا بحث معرفت‌شناسی نمی‌کند و این بحث را در کتاب پدیدارشناسی کرده است و آن کتاب را با بحث معرفت‌شناسی آغاز می‌کند. هگل در کتاب علم منطق با بحث معرفت‌شناسی شروع نمی‌کند و راجع به اینکه ما چگونه عالم را می‌شناسیم و راجع به مراحل شناخت صحبت نمی‌کند، بلکه راجع به عالم خارج صحبت می‌کند و می‌خواهد مقولاتی را کشف کند که عالم را در این مقولات تفسیر کند. او از طریق متافیزیک به سوژه و ابژه می‌رسد. تحلیل او از ابژه و سوژه معرفت‌شناسانه نیست بلکه متافیزیکی است. لذا راه‌حلی که ارائه می‌دهد از لحاظ معرفت‌شناسی بن‌بست است. از لحاظ معرفت‌شناسی کارنامه هگل به ما می‌گوید که بین سوژه و ابژه دیواری وجود ندارد، اصلاً این دو یکی

می‌شوند و این از لحاظ معرفت‌شناسی قابل تبیین نیست. در واقع او رابطه سوژه و ابژه را منحل می‌کند. برای هگل معرفت‌شناسی جدای از متافیزیک نیست.

هگل از حیث تاریخی به بحث سوژه و ابژه وارد می‌شود و معتقد است که این تاریخ، که این بحثها در آن است، قائل به سوژه بوده است یعنی گویی که به گونه‌ای دچار فریب شده باشیم، فکر می‌کرده‌ایم که عالم جدای از خود داریم و ابژه جدا از خود ما بوده است. این طرح مسأله از ابتدا غلط بوده است. در واقع این معرفت‌شناسانه نگاه کردن به مسأله غلط است، چرا که ما از اول یک سوژه داشته‌ایم که این سوژه مفاهیم خودش را واقعیت می‌داده است و واقعیت مفهوم آن بوده است، لیکن ما به آن توجه نداشته‌ایم. به همین دلیل در دوران ماقبل مدرن مثلاً دوران فلسفه یونان، فلسفه قرون وسطی و دوران جدید ما سعی کرده‌ایم از این خودبیبگانگی به مرور رهایی پیدا کنیم و در فلسفه او، یعنی هگل، به این مقوله می‌رسیم که امر واقعی معقول است و امر مقعول واقعی است. با فهم این مطلب بر تمام تاریخ تفکر تأثیر می‌گذاریم و می‌گوییم که تمام این تفکیکهای بین ابژه و سوژه و اصل گرفتن ابژه و فرع گرفتن سوژه، و یا در زمان کانت که اصل گرفتن سوژه است و فرع گرفتن ابژه، به‌خاطر آن نفهمی است که از لحاظ تاریخی برای ما اتفاق افتاده است و از اول نفهمیده بودیم که بین سوژه و ابژه وحدت است لذا یکی را قائم به دیگری می‌دانسته‌ایم. به همین دلیل است که بحث ابژه و سوژه برای هگل جنبه معرفت‌شناختی ندارد و او متافیزیکی بحث می‌کند. در نظر او بحث معرفت‌شناختی در مورد این موضوع از اول یک بیراهه برای ذهن بشر بوده است، لیکن آن را وقتی فهمیدیم که به فلسفه هگل رسیده‌ایم و مراحل آن را استنتاج کردیم.

چنانکه گفته شد، بحث وجود در هگل با حس شروع می‌شود. وجود یعنی بیواسطگی؛ وجود یعنی آن چیزی که من در بیواسطگی پیدا می‌کنم. در مرحله وجود ما با خود اشیاء بدون واسطه روبرو هستیم؛ یعنی ما برای فهم و درک اشیاء احتیاج به وساطت چیزی نداریم، یعنی ما شیء را به واسطه چیز دیگری نمی‌فهمیم. منظور از وجود بیواسطه یعنی بیواسطه در فهم و ادراک. در اینجا هگل تفکیکی قائل می‌شود. از لحاظ کلی کتاب منطق سه بخش دارد: وجود، ذات و مفهوم. هر یک از این سه بخش خود سه مقوله دارند که در کل می‌شود سه مقوله، و هر یک از این مقولات در نظام هگل بحثهای فرعی تری دارند. مقولات سه گانه وجود عبارتند از کیفیت، کمیت و اندازه. این سه در عرض یکدیگر نیستند بلکه در طول همدند. مقولات کانت در هر ستون در عرض همدند نه در طول هم. در مقولات کمیت، کیفیت، جهت و نسبت در کانت این گونه نیست که اول کمیت تحقق پیدا کند و از کمیت ما به کیفیت برسیم و از کیفیت به نسبت برسیم، بدین معنا که این از آن صادر شود. اینها رابطه تولیدی با هم ندارند. در ارسطو و فلسفه اسلامی و قرون وسطی نیز وضع به همین گونه است. ولی در هگل مقولات از شکم یکدیگر بیرون می‌آیند. کیفیت به چیزی منجر می‌شود که کمیت از آن بیرون می‌آید. در واقع این بر اساس همان روش دیالکتیک است، در نظر او کیفیت تر، کمیت آنتی تز و اندازه سنتز است. پس ما در قلمرو وجود سه مقوله داریم که مبین و تفسیرکننده هستند.

نکته شایان توجه در اینجا آن است که در این بخش از کتاب منطق، هگل واقعاً دایره‌المعارف عجیب خود را از حیث اطلاعات و تسلطش بر ریاضیات نشان می‌دهد. او بحثش در مورد دیالکتیکی بودن وجود را بر اطلاعاتی مبتنی می‌کند که از علوم رایج در زمان خودش داشته است. البته خود به این امر اعتراف نمی‌کند اما کارش نشان می‌دهد که برخی از ایده‌هایش را از علوم جدید گرفته است. پیش از این اشاره شد که هگل آدمی خرافی، فیلسوفی مرتجع و برای عهد قهقرا و ایدئالیست به معنای رکیک کلمه نبوده است. او فیلسوف مدرن و متعلق به دوره روشنگری است و علوم زمانه خود را ادراک کرده است و می‌داند که چه می‌کند و می‌خواهد تفسیری از عالم ارائه بدهد که با این علوم جدید سازگار باشد و هم اینکه متافیزیک سر جای خودش بماند و خدشه‌دار نشود. با توجه به این توضیح، هگل در واقع در مقولات کیفیت، کمیت و اندازه ایده‌ها و الگوهای علمی را مدنظر دارد و بر اساس این ایده‌ها و الگوهاست که این حرف را می‌زند. از نظر هگل وجود بدون واسطه غیر از وجودی است که در فلسفه‌های انتزاعی و متافیزیکیهای رسمی گذشته می‌بینید. آنها وجود را به عنوان یک مفهوم انتزاعی و بی‌خاصیت مطرح می‌کنند. وجود و عدم علی‌السویه هستند و از حیث اینکه دو مفهوم کلی هستند، آن‌چنان که برای مفهوم عدم در خارج منشئیت آثار قایل نیستند برای مفهوم وجود هم نباید قایل باشند؛ یعنی مفهوم وجود به عنوان یک امر انتزاعی در ذهن شما و در ذهن فلاسفه است و با خارج کاری ندارد، برابر با عدم نیست و مفهوم آن متمایز از عدم است اما از لحاظ کارایی چنان‌که مفهوم عدم بی‌خاصیت است مفهوم وجود هم بی‌خاصیت است. پس وجود خارجی ترکیبی است از وجود و عدم به معنایی که در فلسفه‌های گذشته مطرح بوده است. وجود خارجی ترکیبی است از وجود و لاوجود، تز و آنتی‌تز، یعنی هر موجود خارجی از آن حیث که خودش است وجود است و از آن حیث که چیز دیگر نیست لاوجود است، یعنی هر وجودی تعیین که پیدا می‌کند و مرز مشخص پیدا می‌کند، آن طرف مرز می‌شود لاوجود آن. البته چنان نیست که عدم در خارج چیزی باشد غیر از وجود، عدم این موجود در همین موجود خوابیده است. دیالکتیک از همین جا شروع می‌شود. هگل معتقد است که ما وجود به اصطلاح اولیه و ابتدایی، وجود بیواسطه، داریم، و یک مرحله بعد از این است که وجود بیواسطه برمی‌گردد و بعد که برمی‌گردد یک وجود لغیره است و از این می‌رسیم به مرحله‌ای که وجود را فی‌نفسه لحاظ می‌کنیم. هر موجودی، مثلاً میز، یک موجود فی‌نفسه مستقل است و در وهله اول استقلال دارد. ولی وقتی که آن را تحلیل می‌کنیم می‌بینیم که این موجود وجودش ناقص است؛ یعنی از حیث تعیین یک حجاب و نقصی عارض آن شده است که این نقص همان نفی است که در ذات وجود هر چیزی هست. به نظر هگل در وجود هر موجودی یک نقص ذاتی نهفته است، یعنی اگر ما مثلاً حدود وجودمان را برداریم نامتناهی و وجود مطلق می‌شویم. ولی وقتی برای وجود خود غیر و تناهی قائل شدیم این تناهی ما را ناقص می‌کند، از این حیث که وجود ما نمی‌تواند مطلق باشد و وجودهای دیگر را دربر بگیرد و چون نفی است ما

نمی‌توانیم به مطلق بودن دست پیدا کنیم. هیچ وقت وجود میز نمی‌تواند مطلق باشد چون آن نقص و نفی به طور ذاتی در آن هست.

از خصوصیات این وجود بیواسطه این است که انتزاعی نیست. این وجود همین وجودی است که ما در عالم با آن برخورد می‌کنیم. آن وجود انتزاعی و آن عدم انتزاعی که در فلسفه‌های گذشته داشتیم در ذات وجود خارجی که محل بحث هگل است ترکیب می‌شوند. هگل وارد بحث تاریخی هم می‌شود. پارمنیدس معتقد بود که وجود ثابت است و نه به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود، میزان وجود هم در تمام عالم ثابت است و حرکت در عالم وجود نیست. خصوصیات پارمنیدس می‌شمارد دیدگاهی استاتیک و پایا از وجود ارائه می‌دهد. در نظر هگل وجود به این معنا یک مفهوم صرفاً انتزاعی است، ما چنین وجودی را در هیچ کجای عالم نمی‌توانیم پیدا کنیم. از سوی دیگر، هراکلیتوس معتقد بود که عالم سراپا در حال حرکت و تغییر است. زنون در دفاع از پارمنیدس و در مقابل هراکلیتوس پارادکسهای خود را مطرح کرد. افلاطون به دو عالم قائل شد، نظر پارمنیدس را به عالم مثال برد و نظر هراکلیتوس را به عالم محسوس آورد و بدین ترتیب کوشید تا پارادکسی که بین پارمنیدس و هراکلیتوس ایجاد شده بود حل کند. هگل این راه حل افلاطونی را قبول ندارد. او می‌گوید که پارمنیدس وجود را انتزاعی فهمید و هراکلیتوس وجود را درست فهمید. هراکلیتوس بحثش وجود خارجی و عینی بود ولی بحثی که پارمنیدس می‌کرد وجود انتزاعی بود. اینها دو چیز را مدنظر داشتند و حق با هراکلیتوس بود. وجود خارجی عین حرکت است. اصولاً وجود برای هگل یعنی حرکت، یعنی تغییر. اگر در چیزی حرکت وجود نداشته باشد، آن چیز وجود ندارد. با آنکه هگل رأی را به نفع هراکلیتوس صادر می‌کند پارمنیدس را کنار نمی‌گذارد. هگل فیلسوف تألیفی است و سعی می‌کند از همه فلاسفه خوبیهایشان را بگیرد. هگل این ایده پارمنیدس را که وجود ثابت است منسوب می‌کند به مفهوم وجود. وجود انتزاعی که ذهن ما از عالم خارج انتزاع می‌کند مفهوم ثابتی است، اما وجود خارجی در عالم خارج وجودی است که متغیر است و در حال حرکت و تغییر است.

بحث تاریخی دیگری که در این زمان می‌شود، بحث اتمیستها و دموکریتوس است. دموکریتوس می‌گفت که اشیاء عالم از اتم به علاوه خلاء تشکیل شده‌اند؛ یعنی ذراتی را در نظر بگیرید که به آنها اتم می‌گویند و خلاء به معنای خالی بودن و امری که عدم است. خالی بودن یعنی دیگر داخل آن اتم و ماده نیست و اگر خلاء بدین معنا باشد آن وقت به هگل خیلی نزدیک است. در واقع بحثی که هگل انجام می‌دهد از نظر خود هگل مصداق تاریخی دارد. هگل برای مراحل تفکر متافیزیکی خود بلافاصله مصداقهای خارجی و عینی پیدا می‌کند.

مبحث وجود در علم منطق هم عرض و هم‌رتبه است با مسأله یقین حسی در کتاب پدیدارشناسی روح و از لحاظ مصداق با تاریخ یونان و تاریخ فلسفه یونان تطبیق می‌کند. هگل در تاریخ فلسفه یونان یک تز و آنتی تز و سنتز درست کرد: تزش پارمنیدس، آنتی تزش هراکلیتوس و سنتزش دموکریتوس. ارتباط بین این سه به

جایی می‌رسد که از مرحله یونانی رد می‌شویم و به مرحله قرون وسطی می‌رسیم؛ یعنی در واقع از بحث وجود به بحث ماهیت منتقل می‌شویم.

دیالکتیک بحث شدن است و پایگاه فلسفی این بحث شدن همین است که وجود، وجود متعین و مشخص در خارج، محدود و متناهی است. اما هر وجود متعین و مشخصی ذاتاً دلالت بر لاوجود خودش هم می‌کند، و چون به لاوجود خودش دلالت می‌کند سعی می‌کند که به طرف لاوجودش گام بردارد. به تعبیر دیگر از وجود خودش به چیزی که ندارد و به لاوجود خودش برسد. حال اگر قرار است که از وجود خودش به لاوجود خودش برسد باید از مرز خودش بگذرد. اگر از مرز خودش بگذرد یعنی از بودن به شدن برسد، یعنی از مرحله بودن رد شده است و با نبودن خودش جمع شده است، به عبارت دیگر شدن شده است. پس شدن سنتز است، سنتز بین وجود و لاوجود. نتیجه اینکه تمام خودش در ذات خودش آنتی تز خودش را دارد و به‌طور دیالکتیکی منجر به یک مرحله نوینی می‌شود. این مرحله نوین نه آن شیء سابق است و نه عدم شیء سابق، بلکه هستی و مرحله جدیدی است. این وضعیت، یعنی وضعیت دستیابی به شدن و صیوریت، لازمه ذاتی همه موجودات است. هر چه موجود است به صرف اینکه بگوییم که این چیز در خارج موجود است لازمه آن شدن است و شدن حرکت می‌دهد. لذا این خصوصیت دیالکتیک که منطق حرکت است در اینجا روشن می‌شود.

کیفیت. حال در خلال این شدن مقولات سه‌گانه وجود چگونه تحقق پیدا می‌کنند؟ هنگامیکه وجود می‌خواهد لاوجود شود، کیفیت تحقق پیدا می‌کند، چگونه یک چیز موجود از تنهای خودش رد می‌شود و به نبودن و لاوجود خودش گسترده می‌شود. چگونه این امکان هست؟ چگونه، بحث کیفیت است. پس در واقع کیفیت در اینجا، در فرایند شدن و صیوریت، اولین مقوله‌ای است که تحقق پیدا می‌کند. این کیفیت چگونه انتقال شیء از وجود به لاوجود خودش است، چگونه درنوردیدن مرز تنهای خودش است. هگل هیچ تعهدی ندارد که این کیفیت دقیقاً همان معنایی را بدهد که در گذشته می‌داده است. کیفیت در نظام ارسطویی دارای مراتبی است. ما کیف مسموع، کیف مبصر، کیف نفسانی و ... داریم. کیفیت برای ارسطو جنس الاجناس است. اصولاً در ارسطو هر کدام از مقولات جنس الاجناس اند که ذیل اینها اجناس متوسطه و اجناس سافله قرار دارند، و لذا مراتب، انواع و درجات دارند. برای هگل چنین چیزی نیست. در نظر او کیفیت اگر هم جنس باشد، این گونه نیست که این جنس دارای انواع و اجناس متوسطه و سافله باشد. معنای بخصوصی که هگل به کیفیت می‌دهد مقتبس از علم شیمی و فیزیک و علوم رایج زمانه اوست. شیمی و فیزیک در وهله اول با موضوع محسوس سروکار دارند، که این با کیفیت در بحثهای ارسطویی فرق دارد. این بحثهای ارسطویی برای هگل مطرح نیست. اصولاً از دکارت به بعد دیگر بحث تبیین عالم در نظام جوهر و عرض ارسطو کنار گذاشته شد و از آن به بعد دیگر کسی عالم را ارسطویی تبیین نکرد. جدید بودن دوران جدید به این است که به عالم طور دیگر نگاه می‌کند و گرنه خود عالم تفاوتی نکرده است.

پس وقتی که از وجود به لاوجود گذر می‌کنیم مقوله کیفیت تحقق پیدا می‌کند. دوباره به آن وجود بیواسطه برمی‌گردیم. غیر از اینکه از مرحله وجود به لاوجود انتقال پیدا می‌کنیم، این لاوجود در بطن همین وجود نهفته است. هر موجودی را می‌توان در دو جنبه لحاظ کرد، یکی جنبه فی نفسه و دیگری جنبه لغیره. لغیره بودن او یعنی اینکه این موجود موجودیت خود را در قبال دیگران اعلام می‌کند. اگر فرض کنیم هیچ موجودی در عالم نبود و تنها یک موجود در عالم بود، این موجود احتیاج نداشت که خودش را تعریف کند. از لحاظ منطق تعریف یعنی حدود را بیان کردن، تعریف یعنی شناختن حدود یک چیز. وقتی می‌خواهیم حدود و مرزهای یک چیز را بشناسیم، از وضعیتی که هگل می‌گوید پیروی می‌کنیم. هگل معتقد است که هر موجودی برای اینکه موجودیت خودش را اعلام بکند و متعین بشود باید مرز خودش را که خودش را از غیر خودش جدا می‌کند مشخص کند. به طور مثال وقتی می‌خواهیم انسان را تعریف کنیم می‌گوییم انسان حیوان ناطق است، این تعریف حدود انسان بودن را مشخص می‌کند، نشان می‌دهد که حد اولش حیوان بودن است و حد دیگرش ناطق بودن، با این کار آن را در قبال جماد و دیگر حیوانات تعریف می‌کنیم. پس در اصل هگل تبیین مسأله تعریف را به دست می‌دهد. وقتی می‌گوید که هر موجودی موجودیت و تعین خودش را فقط و فقط در قبال موجودات دیگر پیدا می‌کند یعنی در واقع تعریف یک شیء منوط به این است که غیر از آن، شیئی وجود داشته باشد. وقتی که ما شیئی را تعریف می‌کنیم برای این است که آن را از غیر آن شیء بازشناسی کنیم.

اگر به اینجا برسیم که وجود فی نفسه هر چیز فقط بر اساس وجود لغیره آن تعریف می‌شود، پس آنچه برای ما اصل است غیرهای آن چیز است. انتقادهای هگل در کتاب علم منطق به تفسیر کانت از شیء فی نفسه نکته را روشن تر خواهد کرد. به نظر او کانت مسأله شیء فی نفسه را درست متوجه نشده است. شیء فی نفسه نمی‌تواند مستقل از شیء لغیره باشد. وجود فی نفسه نمی‌تواند مستقل از وجود لغیره باشد. اصلاً فی نفسه بر اساس لغیره تعریف می‌شود. فی نفسه مفهوم است. اگر بخواهیم بفهمیم که انسان چیست باید بدانیم که انسان چه چیزهایی نیست، یعنی هستی آن بر اساس نیستیها تعریف می‌شود. تعین انسان بر اساس نیست کردنش از چیزهای دیگر تعریف می‌شود، این نیستیها باعث می‌شوند که هستی انسان تحقق پیدا کند. به عبارت دیگر این نیستی است که اصل می‌شود و ما هستی را بر اساس نیستی می‌فهمیم.

حاصل آنکه، هر موجودی ترکیبی است از وجود و لاوجود و این ترکیب مستلزم آن است که وجود کيفاً به لاوجود تبدیل شود. وقتی وجود می‌خواهد به لاوجود تبدیل شود مسأله کیفیت مطرح می‌شود، چون کیفیت یعنی ایجاب و سلب. جنبه ایجاب وجود است و جنبه سلب لاوجود. پس وقتی رابطه وجود و لاوجود را لحاظ می‌کنیم تحت مقوله کیفیت بحث می‌کنیم.

کیفیت ← وجود عدم شدن

کمیت. ما از مقوله کیفیت به مقوله کمیت می‌رسیم. وقتی می‌خواهیم نسبت بین وجود و لاجود را حساب کنیم احتیاج داریم که راجع به مقادیر و میزان تبدیلیش از وجود به لاجود بحث کنیم. هگل در تبدیل وجود به لاجود کیفیت وارد مثالهای شیمی می‌شود. در مقوله کمیت وارد علم ریاضیات می‌شود. به عقیده او اهمیتی که ریاضیات برای فلاسفه و دوران جدید پیدا می‌کند در همین تعیین مقدار تبدیل وجود به لاجود ریشه دارد. وقتی به میزان تبدیلیش برمی‌گردیم، تعبیر ما این می‌شود که در واقع در حال مشخص کردن کمیت آن را هستیم. کمیت هم برای هگل معنای خاص خودش را دارد. در نزد قدما گونه‌ای کم داشتیم که با کیفیت در ارتباط بود، مثلاً کمیتی که مربوط به استقامت در خطوط ریاضی بود، یعنی در ارسطو موردی داریم که کم مخصوص به کیف است ولی برای هگل اصلاً کمیت یعنی همین. هگل انواع دیگر کمیت را در نظر ندارد، چنانکه انواع دیگر کیفیت را مد نظر نداشت. از نظر هگل کمیت از شکم کیفیت زاییده می‌شود، به این نحو که کیفیت در وهله اول تحقق پیدا می‌کند، در تبدیل وجود به لاجود و در نسبت وجود به لاجود، و کمیت هم به تبع کیفیت بیرون می‌آید؛ یعنی وقتی وجود به لاجود تبدیل شد بحث از این است که تا چه میزان تبدیل می‌شود، و این بحث کمیت است.

قدما گفته بودند که کمیت دو گونه است: کم متصل و کم منفصل. هگل می‌گوید که گاهی میزان تبدیل وجود به لاجود بر اساس اتصال است و گاهی بر اساس انفصال. بنابراین کمیت متصل و منفصل را تحت عنوان کیفیت مندرج می‌کند. عبارت معروف هگل هم که انگلس آن را «قانون هگل» نامیده است یعنی «کیفیت به کمیت قابل تبدیل است» از همین جا ناشی می‌شود. با وجود این، کمیت آنتی‌تزی کیفیت است و خودش نمی‌تواند پایدار باشد. نکته جالب در بحث هگل از کمیت بحثهای ریاضیاتی است که انجام داده است و تبیینی که از علت علاقه بسیار علم جدید به ریاضیات ارائه داده است. به نظر او چون در طبیعت اشتداد داریم و براساس قانون او این اشتداد و کیفیت تحت عنوان قانون دیالکتیک اجرا می‌شود، این اشتداد منجر به کمیت می‌شود و لذا برای اینکه طبیعت را بفهمیم ناگزیریم که به نحو ریاضی اقدام کنیم. در واقع این حرف او در جهت تأیید و تقویت نظر گالیله و نیوتن قرار می‌گیرد.

هگل برای کمیت تقسیم دیگری قائل می‌شود. ما یک کم متصل داریم و یک کم منفصل. این اتصال و انفصال، این پیوستگی و گسستگی خود برای هگل چیز جالبی است. اینکه ما کمی داریم که پیوسته است و پیوستگی یک نوع کیفیت و صفت است، گسستگی صفتی است برای کمیت، و در اینجا ما کمی داریم که صفات غیر کمی دارد، صفات کیفی دارد. هگل کمیت را به گونه‌ای دیگر تقسیم‌بندی می‌کند. او کمیت را به درونی و بیرونی تقسیم می‌کند. این تقسیم‌بندی نوع سوم است، در کنار تقسیم کمیت به متناهی و نامتناهی، و تقسیم به متصل و منفصل. کمیت بیرونی کمیتی است که کاملاً با کیفیت در ارتباط است، چون کمیت بیرونی شدت و درجه یک چیز را می‌رساند. کمیت درونی آن چیزی است که ما برای میزان و درجاتی که در درون خودمان برای یک چیزی است مقسم می‌گیریم، مثلاً میزان احساس شادی ما، میزان احساس

عصبانیت. این تقسیم‌بندی کمی است. آنچه در این تقسیم‌بندی‌ها مهم است این است که بین هر دو طرف این تقسیم‌ها، یعنی مقسم‌ها، یک گونه تعادل باید برقرار باشد. هگل با برگشت به این مطلب که کمیت وقتی هست اولاً در طول کیفیت است و ثانیاً آنتی‌تزی کیفیت است و ثالثاً وقتی کمیت را تحلیل کنیم به یک گونه کیفیات و صفات در آن می‌رسیم، مثل پیوستگی و گسستگی، رابطه تنگاتنگ بین کمیت و کیفیت را نشان می‌دهد. کیفیت می‌تواند به کمیت تبدیل شود و کمیت هم می‌تواند به کیفیت تبدیل شود. این قابلیت تبدیل یکی به دیگری به قانون هگل معروف است. این امر بدین معناست که در کل حرکت عالم، در باطن عالم این گونه نیست که مثلاً وقتی کمیت چیزی را لحاظ کنیم از کیفیت آن بتوان صرف نظر کرد. به طور مثال، چیزی ممکن است حجمش زیاد شود و وقتی حجمش زیاد شود یک کیفیتی از آن ایجاد می‌شود و بالعکس، ممکن است کیفیت چیزی را بالا ببریم کمیتی از آن ایجاد می‌شود. وقتی کمیت از داخل کیفیت بیرون می‌آید در واقع این کم آن کیفیت را با خودش می‌آورد، چون آنتی‌تزی نفی آن است و نفی هر چیز مستلزم آن چیز است. این بیان استلزام و رابطه دوجانبه بین کم و کیف است.

کمیت ← بیرونی درونی تعادل

اندازه. لاجرم وقتی خودش تحقق پیدا می‌کند و خودش هم وجود متعین می‌شود غیر خودش را طلب می‌کند و این فرایند هم چنان ادامه پیدا می‌کند. من الان موجودم، لاجرم من بسیاری چیزهاست، و لاجرم لاجرمی که برای من لاجرم هستند هر کدام به ازای خودشان یک موجودند، پس آنها هم لاجرم دارند. همین طور این دایره گسترده‌تر می‌شود. حال اگر بخواهیم میزان تعادل بین اینها را ارزیابی کنیم از اندازه صحبت می‌کنیم که اینها تا چه اندازه تعادل دارند. در نزد هگل اندازه فقط کمیت نیست بلکه ترکیبی از کمیت و کیفیت است، یعنی وقتی اندازه یک چیز را مشخص می‌کنیم در عین حال کیفیتی هم برایش قائمیم. مثلاً وقتی می‌گوییم زید فلان اندازه قد دارد، غیر از اینکه کمیتش را گفته‌ایم کیفیت آن را هم بیان کرده‌ایم که مثلاً بلندقد و یا کوتاه قد است. نکته‌ای که باید توجه داشت این است که بحث کیفیت، کمیت و اندازه بحثی مربوط به عالم تجربه و خارج از ذهن است.

دانستیم که در تفکر هگل کمیت تزی است، کیفیت آنتی‌تزی و اندازه سنتز. آنتی‌تزی در درون خود تزی رشد می‌کند، بدان معنا که کمیت در درون خود کیفیت رشد می‌کند و بسط پیدا می‌کند و از درون خود کیفیت هم به مقوله دیگر تبدیل می‌شود. کمیت وقتی قرار شد که بیان حد باشد ما با دو چیز روبرو می‌شویم، یکی مفهوم متناهی و یکی مفهوم نامتناهی. مفهوم متناهی و مفهوم نامتناهی از مفاهیمی هستند که از قدیم‌الایام فلسفه با آنها درگیر بوده است. درک مفهوم نامتناهی برای فلاسفه همیشه یک معضل بوده است. هگل به کانت برمی‌گردد و کانت را به خاطر اینکه متناهی و نامتناهی را مقابل هم قرار می‌دهد و آنها را حل نمی‌کند و تعارض این دو باقی می‌ماند مورد انتقاد قرار می‌دهد. هگل به کانت اشکال می‌گیرد که کانت مفهوم نامتناهی را از فاهمه گرفته است و مفهوم متناهی را از عالم محسوس. این اشتباه کانت باعث شده است که

تواند مسأله متناهی و نامتناهی را حل کند. کانت این مسأله را در تعارضات عقل در مواجهه با جهان خارج بحث می‌کند که یکی از آنها متناهی یا نامتناهی بودن عالم است. کانت معتقد بود که همان‌طور که عقل می‌تواند به نفع نامتناهی بودن عالم استدلال کند می‌تواند به نفع متناهی بودن عالم هم استدلال کند، و چون هیچ مرجحی هم بین اینها نیست لذا عقل نمی‌تواند به حل قطعی مسأله متناهی و نامتناهی برسد. هگل می‌گوید که وقتی به کانت می‌رسیم می‌بینیم که او این دو مفهوم را از دو منبع متفاوت گرفته است؛ نامتناهی را از فاهمه گرفته است و متناهی را از محسوس. اشکال کانت در این است که رابطه دیالکتیکی بین متناهی و نامتناهی قائل نمی‌شود و لذا به حل این مسأله نمی‌رسد.

نکته دیگر اینکه وقتی به مفهوم نامتناهی می‌رسیم این خود در واقع بیان مفهوم حد است. در حساب دیفرانسیل و انتگرال وقتی به مشتق‌گیری می‌رسند، حد یک تابع را پیدا می‌کنند. این مفهوم حد در ریاضیات بر اساس بینهایت کوچکها یا سلسله نامتناهی بیان می‌شود. این مسأله را لایبنیتس و نیوتن در قرن هفدهم مطرح کردند. ولی مفهوم نامتناهی بعدها منجر به تعیین مفهوم حد شد. پس مفهوم حد یک مفهوم ریاضیاتی است، چنانکه مفهوم متناهی و نامتناهی مفاهیم کلی‌اند. هگل در کتاب منطقش به دوره رنسانس و لایبنیتس برمی‌گردد و می‌گوید که وقتی متناهی و نامتناهی را تصور می‌کنیم به مفهوم حد رسیده‌ایم. این حد به ما می‌رساند که باید بین متناهی و نامتناهی یک تعادل قائل شویم. این تعادل ما را به مفهوم اندازه می‌رساند.

اندازه تناسب و هماهنگی بین اشیاء است. ملاک اندازه به تناسب برمی‌گردد. اندازه با کمیت فرق می‌کند. برای هگل اندازه همان کیف کمی شده است. اندازه سنتز کیفیت و کمیت است؛ یعنی اندازه هم کمیت دارد و هم کیفیت. مثلاً فرض کنید قد یک آدم نرمال مشخص است اگر از آن اندازه کمتر شود باعث تعجب است و اگر بیشتر شود باعث تعجب است. این اندازه تناسب است. در اندازه هم کیفیت است و کیفیتش هماهنگی است و هم کمیت است یعنی مقدار آن؛ ما مقداری داریم که هماهنگ و متناسب است. به نظر هگل این مقوله اندازه در کل اشیائی که در بیرون از ما وجود دارند حفظ می‌شود. در کل اشیائی که در بیرون داریم کمیت جدا و کیفیت جدا نداریم. کمیت جدا در فهم ماست، قوه فاهمه است که کمیت را از کیفیت جدا می‌کند و آنها را جدا جدا می‌فهمد. کمیت و کیفیت در خارج با هم یکی هستند، با هم سنتز شده‌اند و چیز جدیدی ایجاد شده است، یعنی اندازه. اما اندازه هم نمی‌تواند به‌طور مستقل در خارج بماند بلکه ما از اندازه به مفهوم جدیدی از اندازه در خارج منتقل می‌شویم که وقتی که می‌گوییم این میز اندازه است یعنی این میز تناسب دارد، باید با چیزی تناسب داشته باشد، یعنی در مقایسه با چیز دیگر می‌گوییم که این میز اندازه است. میزی که برای کلاس کوچک اندازه است برای تالار چهارصد متری اندازه نیست و تناسبی ندارد. این تناسب بین شیء بیواسطه و اشیاء دیگر برقرار می‌شود.

در اینجا باید خط سیر هگل را در نظر داشت. هگل می‌خواهد به ما بگوید که مطلق در چه مرحله‌ای تحقق پیدا می‌کند. در مرحله کمیت، کیفیت و اندازه مطلق نمی‌تواند تحقق کامل پیدا کند. پس معلوم می‌شود که

مرحله وجود، یعنی مرحله اول از سه مرحله اصلی منطق هگل، که ما به بیواسطگی اشیاء برخورد می‌کردیم یکی از مراحل گذار تحقق مطلق است؛ یعنی مطلق در این مرحله یک مرحله از سیر دیالکتیکی خودش را سپری می‌کند اما تحقق پیدا نمی‌کند. ما نه با مقوله کم، نه با مقوله کیف و نه با مقوله اندازه نمی‌توانیم مطلق را محقق بدانیم. شیء بیواسطه تحقق مطلق نیست بلکه مرحله‌ای از تحقق مطلق است.

ذات

وقتی به شیء بیواسطه در آخرین مقوله نظر می‌کنیم در مقوله اندازه به تناسب می‌رسیم. در تناسب در واقع بطور مفهومی گفته‌ایم که این شیء بیواسطه و مستقل متناسب است با چیز دیگر، و روابطش با چیز دیگر را در نظر می‌گیریم. پس در اینجا بیواسطگی به رابطه بین شیء بیواسطه و اشیاء دیگر تبدیل می‌شود. در واقع تناسب یعنی درک ارتباط سازگاری یک شیء با اشیاء دیگر. لذا وقتی می‌گوییم یک شیء متناسب است، یعنی با اشیاء دیگر یک رابطه سازگاری برقرار کرده‌ایم. پس از آنجا که وجود این شیء بیواسطه را در ارتباط با اشیاء دیگر فهمیدیم از مرحله وجود به مرحله نسبت بین اشیاء منتقل می‌شویم. نسبت بین اشیاء ذات یک شیء را مشخص می‌کند. بدین ترتیب ما از مرحله اول منطق هگل که بحث وجود باشد به مرحله دوم منتقل می‌شویم که بحث ذات است.

اکنون که از مرحله وجود به مرحله ذات منتقل شدیم و در مرحله ذات قرار شد که تناسب بین اشیاء را بفهمیم، در تناسب بین اشیاء دوباره ما سه مرحله داریم؛ یعنی مرحله ذات خودش سه مرحله است. قدم اول از این مرحله تفکر یا فهم است، قدم دوم پدیدار یا نمود (appearance) است و قدم سوم واقعیت است. چنانکه انتظار باید داشت، واقعیت سنتز بین تفکر و نمود است. تفکر تز می‌شود، نمود آنتی تز و واقعیت سنتز. اینها سه مرحله ذات هستند. در تقسیم کانتی ما حس داریم و فاهمه و عقل. در کتاب منطق هگل مرحله حس وجود است، مرحله فاهمه مرحله ذات است و مرحله عقل مرحله مفهوم است. این مراحل ابزار درک و شناختند و مراحل تحقق مطلق.

حس	وجود	شیء بیواسطه
فاهمه	ذات	مناسبات اشیاء (وساطت)
عقل	مفهوم	مطلق

وجود خود سه مقوله دارد: کیفیت، کمیت و اندازه. اینها مقولات منطق هستند. کار مقولات منطق این است که درک مراحل تحقق مطلق را برای انسان ممکن می‌کنند. یعنی اگر بخواهیم بفهمیم که این مطلق در مرحله وجود چگونه تحقق پیدا می‌کند ناچار باید تحت این مقولات درباره آن بحث کنیم. در بحث ذات هم سه مرحله داریم که عبارتند از تفکر، نمود و واقعیت. تا وقتی از وجود بیواسطه صحبت می‌کنیم در مرحله حس هستیم، وقتی به مقوله آخر، مقوله اندازه، می‌رسیم ما را به مرحله فاهمه منتقل می‌کند. در مرحله فاهمه ما با ذات سروکار داریم، یعنی ذات پشت پرده وجود است؛ یعنی وجود بیواسطه میز است و ذات پشت این

است؛ بدین معنا که ما در ظاهر چیزی را نمی‌بینیم اما به یک جوهریتی برای این قائلیم، ذات همان جوهر است. ما جوهریت یک شیء را از طریق فاهمه می‌فهمیم، لیکن برای اینکه فاهمه بتواند جوهریت یک ذات، جوهریت یک موجود، را کشف کند باید از این سه مقوله استفاده کند، نه در عرض هم بلکه در طول هم.

در کتاب *پدیدارشناسی روح* مسأله متفاوت است. در پدیدارشناسی هم این مراحل وجود دارد. در مرحله حس بحث وجود به صورت یقین حسی ادراکات حسی مطرح است، در مرحله فاهمه به صورت آگاهی و خودآگاهی مطرح است و در مرحله عقل بحث ایده مطلق مطرح می‌شود، یعنی در کتاب *پدیدارشناسی هم* مراحل ما و ابزارهای ما همین سه هستند. با توجه به قاعده‌ای که برای هگل بیان شد، چنانکه خودش تعبیر می‌کند، که می‌خواهد افلاطون را کانتی بفهمد، قالب تفکر هگل کانتی است. حال در این سه مرحله یکبار، در *پدیدارشناسی*، بحث شناختی است و ما از شناخت به تاریخ، یعنی وجود، می‌رسیم و بار دیگر، در منطق، از وجود به تاریخ می‌رسیم، یعنی دوباره به وجود می‌رسیم؛ یعنی تاریخ برای هگل عینیت است، عینیت خارجی. به طور مثال، در بحث کمیت او از لحاظ تاریخی آن را معادل ظهور فیثاغورث می‌داند و معتقد است که تحقق مرحله کمیت، یعنی آنتی‌تزی کیفیت، از لحاظ تاریخی در زمان فیثاغورث صورت گرفته است. تاریخ برای هگل عینیت خارجی است. تحقق و عینیت خارجی انسان، شناخت و وجود در تاریخ است. تاریخ برای هگل بسیار زیربنایی است. تاریخ برای او بستر است و لذا شناخت بعد تاریخی پیدا می‌کند، همانگونه که وجود بعد تاریخی پیدا می‌کند. وجود و شناخت در تاریخ عینیت پیدا می‌کنند. در پدیدارشناسی از شناخت و در منطق از خود وجود بیواسطه به وجود تاریخی می‌رسیم. به تعبیر دیگر بحث پدیدارشناسی بحث شناخت‌شناسی است، ولی در بحث علم منطق ما بحث وجودشناسی را داریم. در کتاب *علم منطق* اصولاً با گونه‌ای متافیزیک روبرو هستیم. منطق هگل وجودشناسی است. پدیدارشناسی با بحث ادراک حسی شروع می‌شود و بخش زیادی از کتاب *پدیدارشناسی* راجع به مراحل گذر شناخت است؛ یعنی راجع به روح ذهنی بحث می‌کند. در روح ذهنی ما با شناخت سروکار داریم، در روح عینی با تاریخ و در روح مطلق با سنتز شناخت در تاریخ که به صورت مطلق ظهور می‌کند. به تعبیر دیگر، در پدیدارشناسی روش شناخت‌شناسانه است برای اینکه ما به عینیت انسان در تاریخ برسیم. در واقع چنانکه گفته شد، هگل جریان تحقق و عینیت مطلق را به سه طریق بحث کرده است: یکی به روش پدیدارشناسانه که روش تکوینی بود در کتاب *پدیدارشناسی روح*، دیگری روش جدلی بود در کتاب *دایره‌المعارف*، و روش دیگر دیالکتیکی است که در کتاب *علم منطق* آن را بحث کرده است. این سه در واقع سه گونه نگرش است به مسأله واحد.

به هر حال، در منطق، در مرحله فاهمه به مسأله ذات می‌رسیم. ذات جوهریست که می‌خواهیم آن را تعریف کنیم، آنی است که پشت پرده وجود بیواسطه نهفته است. در تعریف از نسبت این ذات با اشیاء دیگر صحبت می‌کنیم. قوه تفکر به ما می‌گوید که آنچه در وجود بیواسطه می‌بینیم شیء نیست، بلکه شیء چیزی

در پشت اینهاست. وقتی قرار باشد تناسب یک شیء و نسبت آن را با بقیه اشیاء پیدا کنیم، ناچار شیء را در ارتباط با سایر اشیاء تعریف می‌کنیم. وقتی می‌خواهیم ذات شیء را مشخص کنیم بین نمودهایی که این شیء دارد و محل و بستر این نمودها تفکیک قائل می‌شویم. هگل معتقد است که این تفکیک ذهنی است و تفکر است که آن را برای ما ایجاد می‌کند و دومین مقوله از مقولات ذات را محقق می‌کند که همان مقوله نمود است. در نظر هگل نمی‌توان ذات و نمود را از هم جدا کرد. ذات و نمود مجموعه‌ای را درست می‌کنند که به آن واقعیت می‌گوییم. یعنی وقتی می‌گوییم این شیء که اینجاست واقعی است، واقعیت معنایش ترکیب ذات و نمود است. اگر این دو ترکیب نشوند واقعیتی در عالم خارج تحقق پیدا نمی‌کند. اگر ذات تنها داشته باشیم هیچ چیز در عالم نیست، چون ذات در عالم خارج تحقق ندارد. ذات تفکر من است. ذات وسیله اندیشه من است که خیلی خیلی می‌شود و انتزاع می‌شود. نمود تنها هم بدون بستر و بدون ذات نمی‌تواند محقق باشد. بنابراین ترکیبی از این دو لازم است تا امر واقعی متحقق شود.

هگل در اینجا وارد بحثی دیگر می‌شود که در واقع بحثی فیزیکی است، چنانکه در بحث کمیت وارد بحث ریاضیات شد. او بحثهای بسیار مفصلی درباره فیزیک دارد که بیشتر در فیزیک نیوتن نهفته است. البته بدین خاطر مورد انتقاد برخی از جمله پوپر هم قرار گرفته است. با وجود این، لازمه سیستم‌سازی او همین است که همه چیز را هضم کند. فلسفه مادر علوم است و همه چیز را هضم می‌کند و همه چیز را تفسیر می‌کند. تفکر وقتی می‌خواهد ذات یک چیز را کشف کند، قوانین منطق صوری را اجرا می‌کند. قوانین منطق صوری را که برای درک ذات یک چیز به کار می‌برد به طور خلاصه عبارتند از: اصل هوویت یا اینهمانی، اصل تضاد، اصل تناقض، اصل طرد شق ثالث و اصل علیت. این اصول را فاهمه به کار می‌برد تا بتواند ذات را اولاً بشناسد و ثانیاً بین ذات و نمودش ارتباط برقرار کند، همین‌طور بتواند تعارض بین ذات و نمود را حل کند. دو یا چند تا از این اصول در مرحله فاهمه به کار برده می‌شوند. وقتی می‌گوییم که این میز ذات دارد که اصل اینهمانی را مفروض گرفته باشیم. بنابراین برای درک ذات در مرحله تفکر هوویت را حتماً مفروض می‌گیریم. از طرف دیگر معتقد هستیم که ذات هر چیز اعراضش نیست. این میز غیر از رنگ و حجم و کذا و کذا است. این امر مستلزم آن است که در این میز تضاد قائل شویم. تضاد یعنی این دو می‌تواند وجود داشته باشند اما این دو با هم تخالف دارند، نه اینکه با هم جمع نشوند. در تضاد منطقی دو چیز متضاد با هم جمع نمی‌شوند ولی با هم رفع می‌شوند. اما در تضاد فلسفی بیشتر تضاد معنای تخالف دارد. در تضاد فلسفی دو چیز متضاد می‌توانند با هم جمع شوند اما تخالف دارند یعنی عین هم نیستند. از این حیث می‌توانیم بگوییم که ذات و جوهر و نمود با هم تضاد دارند. یعنی جوهر از لحاظ مفهومی رنگ و حجم و ... نیست و رنگ و حجم و ... هم جوهر نیستند. پس برای اینکه قوه تفکر و فاهمه ما بتواند نمود را از جوهر تفکیک کند بایستی به اصل تضاد قائل باشیم. اما یک گام بالاتر قوه فاهمه به اصل تناقض هم قائل است. تناقض کلید دیالکتیک هگل است. در تناقض نفی هست. در تضاد فلسفی ما نفی را به این معنا نداریم که

طرف مقابل نباشد بلکه اگر هست نباید این گونه باشد. تناقض بدین معناست که اگر گفتیم که این شیء نمود است این نمود با جوهریت تضادی دارد که بحث آن جداست، یک تناقضی هم دارد که این است که نمود آنتی تز جوهر است. یعنی وقتی نمود محقق می شود در واقع به معنای نفی جوهر است، لیکن این نفی به سنتز جدیدی منجر می شود.

در اینجا هگل از اسپینوزا انتقاد می کند. اسپینوزا مفهوم نفی را فهمیده است اما از مفهوم نفی راهی پیدا نکرده است. نفی یعنی آنتی تز. اسپینوزا مسأله آنتی تز را فهمیده است اما به سنتز نرسیده است. برای هگل تناقض تنها به معنای نفی نیست بلکه تناقض بدین معناست که ما از نفی به نفی نفی می رسیم. تناقض موتور دیالکتیک است؛ یعنی وقتی آنتی تز را داریم و این آنتی تز را نفی می کند در واقع خودش نفی می شود و یک چیز جدیدی می شود که نه تز است و نه آنتی تز، بلکه سنتز است. در تطبیق با بحث جوهر و نمود، جوهر می شود تز و نمود می شود آنتی تز. مادامیکه ما جوهر را در تقابل با نمود تصور کنیم اصل تضاد حاکم است، اما وقتی این اصل تضاد منجر به نفی هر دو طرف شد، آنتی تز را نفی می کند و نفی تز به معنای نفی خود آنتی تز هم هست، و این نتیجه جاری شدن اصل تناقض است.

با تعابیر فلسفه اسلامی اگر به مسأله نگاه کنیم این گونه می شود که اگر اعراض را بدون جوهر قائل شویم، بدون جوهر اعراض هم نمی توانند محقق شوند. اگر جوهری نباشد، بنابر این دیدگاه، عرضی هم نمی تواند محقق باشد. حال که عرض خودش جوهر را نفی کند خودش هم نمی تواند باشد. بنابراین نفی جوهر به معنای نفی نفی هم هست، به معنای نفی خودش است، و وقتی که خودش خودش را نفی کند یک چیز جدیدی تحقق پیدا می کند که در واقع نفی در نفی، اثبات است. اثباتی تحقق پیدا می کند که سنتز است و این سنتز عبارت است از واقعیت.

حال هگل این رابطه بین جوهر و نمود را بر اساس یک نسبت بین آنها، یعنی بر اساس معنای فیزیکی نیرو (force) می فهمد. در پدیدارشناسی هم هگل در مرحله خودآگاهیها به بحث نیرو پرداخته است. در منطق در اینجا به بحث نیرو می پردازد و از اینجا پل می زند به بحثهای فیزیکی درباره نیرو تا مفهوم نیرو را روشن کند و لذا بحث مفصلی هم درباره فیزیک لایبنتیس و فیزیک نیوتن دارد.

اجمال مطلب آنکه مرحله ذات سه مقوله دارد: تفکر، نمود و واقعیت. در مرحله تفکر اولین گام برداشته می شود و ما از خود شیء فاصله ای می گیریم و بین این چیز و غیر آن تمییز می دهیم. در این مرحله از موجود خارجی به ذهن خود برمی گردیم و در ذهن خود راجع به این چیز فکر می کنیم و آن را از غیر خودش تمییز می دهیم. مرحله دوم مرحله نمود است. در این مرحله ما تشخیص می دهیم که این شیء همین ظاهرش نیست، همان چیزهایی نیست که نشان می دهد. در این مرحله نفی ظاهر می کنیم. نفی ظاهر در واقع بدین معناست که تفکر ما به این می رسد که در پشت این ظاهر و عوارض، جوهر و ذاتی نهفته است که حقیقت این چیز را تشکیل می دهد. پس این گونه شد که در مرحله تفکر ما شیء را از غیر خودش تمییز

می‌دهیم اما در مرحله نمود در خود شیء بین ظواهر و ذات شیء تمییز می‌دهیم و نفی ظواهر و کشف باطن می‌کنیم. مرحله سوم مرحله واقعیت است. در این مرحله به این می‌رسیم که این دو، ذات و ظواهر، با هم یکی هستند و مستلزم یکدیگرند، نه جوهر بدون عرض داریم و نه عرض بدون جوهر.

تفکر. بحث ذات با تناسب بین اشیاء شروع می‌شود؛ یعنی وقتی اندازه به معنای هماهنگی بین اشیاء و تناسب بین اشیاء تعریف شد که ترکیبی از کمیت و کیفیت بود، این اندازه ما را می‌رساند به اینکه پشت این رابطه و پشت این مفهوم که بیواسطه تلقی کردیم یک گونه تناسبات و تعیناتی هست که این تعینات در ارتباط با اشیاء دیگر تعریف می‌شود. میز بودن میز در ارتباط با دیوار نبودن، با سنگ نبودن، با چراغ نبودن و ... تعریف می‌شود. در اینجا ما از مرحله حس به مرحله تفکر منتقل می‌شویم. وقتی من وجودی بیواسطه را لحاظ کنم در وجود بیواسطه با مرحله عالم محسوس درگیر هستم. اشکالی هم که هگل در بحث کمیت به کانت گرفت این بود که کانت بین متناهی و نامتناهی یک را از محسوس گرفته بود و یکی را از فهم، در حالیکه به نظر هگل ما در مرحله وجود بیواسطه در مرحله حس هستیم، وقتی که من به تناسب بین یک شیء و اشیاء دیگر برخورد می‌کنم از مرحله حس به مرحله فهم منتقل می‌شوم، در مرحله فهم که من به اصطلاح قدرت تفکر را پیدا می‌کنم ذات اشیاء را کشف می‌کنم. ذات اشیاء یعنی اینکه من ماهیت شیء را تعریف می‌کنم، یعنی به این مرحله می‌رسم که ماهیت این میز چیست. تا کنون که وجود بیواسطه را لحاظ می‌کردم به ماهیتش توجهی نداشتم، تصور می‌کردم که وجودش همین است. بیواسطگی در حس نشانه این بود که من این شیء را مستقلاً لحاظ کردم. اما وقتی به این می‌رسم که این شیء بیواسطه تحت مقوله اندازه قرار دارد و مقوله اندازه را تحلیل می‌کنم، می‌بینم که تناسب و هماهنگی است که ارتباطش را با اشیاء دیگر به ما نشان می‌دهد. اینجاست که می‌فهمم که این شیء در تناسب و ارتباط با اشیاء دیگر می‌تواند تعریف شود؛ یعنی می‌توان ماهیت و ذاتی برای آن قائل شد و این ذات را در نسبت با اشیاء دیگر تعریف کرد. چه چیزی این ذات را می‌فهمد؟ حس وجود را به ما انتقال می‌دهد. وقتی میز را می‌بینیم وجود این میز به ما منتقل می‌شود، وقتی لمسش می‌کنم وجودش به ما منتقل می‌شود، اما ماهیتش از طریق حس به ما منتقل نمی‌شود. در مرحله حس ذات چیز را نمی‌توان درک کرد. این قوه فکر است که در واقع ذات را درک می‌کند. وقتی این شیء را می‌بینید و لمس می‌کنید، مستقل از دیگر چیزها می‌بینید و لمس می‌کنید، پس فکر می‌کنید که این چیز وجودش همین است. لیکن وقتی می‌بینید که این میز وقتی قابل تعریف است که در ارتباط با صندلی و در ارتباط با اتاق و ... لحاظ می‌شود، از مرحله حس گذر می‌کنید و به مرحله فهم می‌رسید. تعریف یعنی ماهیت را کشف کردن.

ایده‌آلیستی بودن فلسفه او در این نکته شروع می‌شود و پایان ایده‌آلیستی بودنش آنجاست که می‌گوید اصلاً آن چیزی را که به آن می‌گفتیم وجود بیواسطه در خارج، آن هم غیر از مفهوم چیزی نیست، یعنی به هر جا که دست می‌اندازید غیر از مفهوم هیچ ندارید. شیء فی‌نفسه اصولاً غیر از مفهوم چیزی نیست و لذا کل

نفس الامر مستقل از شما نیست، غیر از مفهوم چیزی برای شما نیست. ولی ایده‌آلیسم او ذهنی نیست، عینی است، بدین معناست که معتقد است که این چیز را که من تعقل می‌کنم در خارج با من وجود دارد. خارج معقول است و عقل من هم در خارج تحقق عینی دارد. همه چیز باید در انسان معقول باشد، چیز غیر معقول را در چهارچوب پیشرفت انسان قرار نمی‌دهد؛ مثلاً فرض کنید علم جدید دنبال این بود که طبیعت را به نحو معقول درک کند، اگر طبیعت معقول درمی‌آمد قلمرو طبیعت درک می‌شد، هر کجا معقول شود درک می‌شود. هگل می‌گوید کل واقعیت خارجی، یعنی حتی در واقع بیشتر از ادعای علم جدید، که در خارج از من است می‌تواند معقول انسان باشد. اگر عالم معقول انسان باشد، آنگاه انسان می‌تواند ولی عالم باشد و بر عالم ولایت داشته باشد. اومانستی بودن هگل در اینجاست، یعنی انسان می‌تواند همه عالم را قبضه خودش کند، چون همه عالم معقول است، معقول عقل انسان می‌شود. این ایده‌آلیسم مطلق است که از آن به عینی تعبیر می‌کند، یعنی عینیت خارج معقول من است. اصلاً عینیت داشتن یک چیز در گرو این است که انسانی باشد که آن را تعقل کند، وگرنه عینیت معنا ندارد، اصلاً عینیت برای انسان است. این ایده‌آلیسم مطلق هم هست، یعنی معتقد است که هیچ چیزی واقعی نیست مگر اینکه به تعقل درآید. اگر بگوییم چیزهایی هست که به تعقل من در نمی‌آید، ایده‌آلیسم ما مطلق نیست. ایده‌آلیسم هگل مطلق است بدین علت که معتقد است که اصولاً چیزی از دایره تعقل بیرون نیست و همه چیز معقول انسان می‌شود. البته این در پایان جریان دیالکتیکی است، ولی در خلال جریان دیالکتیکی که الان رشد می‌کند، گاهی اوقات به زبان مسامحه صحبت می‌کند و چیز زیادی نمی‌گوید.

هگل اصولی را که ما برای تفکر در منطق صوری قائلیم مورد انتقاد قرار می‌دهد. در نظر او این اصول عبارات مختلف یک چیز هستند. به عقیده او این اصول ثبات می‌آورند درحالی‌که ما باید به دنبال پویایی و دینامیک بودن باشیم. این اصول عبارتند از اصل هوویت، که تعبیر دیگر آن اصل عدم تناقض است و تعبیر سوم آن اصل طرد شق ثالث است. اینها اصول بنیادین منطق صوری هستند یعنی امکان معرفت منوط به قبول این اصول است. هگل به اقتضای دیالکتیکش می‌خواهد از این اصول رد شود.

اصل هوویت یعنی اینکه هر چیزی خودش خودش است، مثلاً این میز میز است. اصل عدم تناقض بدین معناست که تناقض نمی‌شود باشد، امکان ندارد که این میز غیر میز باشد. اصل طرد شق ثالث یعنی اینکه نمی‌شود که این چیز نه میز باشد و نه غیر میز. برای هگل اصل اینهمانی که مطابق آن هر چیزی خودش است به اصل غیراینهمانی تبدیل می‌شود؛ یعنی هر چیزی خودش است اما این خود بودن هر چیز پایدار نیست. در حاق واقع دیالکتیک به ما می‌گوید که هر چیزی از خودش می‌گذرد. این درگذشتن از خود و اینکه هر چیزی یک وجود سیال و در سیورورت و شدن است و هر چیزی می‌خواهد از مرزهای خودش بگذرد، به معنای نفی اصل هوویت است. لذا مثلاً من امروز غیر از من دیروز است، بدین معنا که چیزهایی به من اضافه شده و چیزهایی کاسته شده است. هگل هوویت را در تمامیت آن می‌فهمد. ممکن است این

اشکال به ذهن خطور کند که بالاخره این چیزی که دیروز اینجا بود امروز هم اینجا است، این میز همان میز دیروز است و یک محمل واحدی می‌خواهد. اما هگل از این حیث به مسأله نگاه نمی‌کند. این نگرش ثبات را به دنبال خود می‌آورد و ثبات برای هگل چیز خوشایندی نیست. اگر در تمامیت به این چیز نگاه کنید حداقل بعد زمانی این چیز تغییر کرده است، پس این چیز چیز دیگری است. یا همان تعبیر هراکلیتوسی که در یک رودخانه دو بار نمی‌توان قدم گذاشت، رودخانه در جریان است، زمان در جریان است و لذا هر چیز که در بستر زمان است این صیوروت را در خود لحاظ می‌کند. لذا هگل با اصل اینهمانی آن‌گونه که در منطق بیان شده است مخالف است، یعنی معتقد است که اصل هوویت دلالت بر سکون و ثبات دارد درحالی‌که اصل عالم در شدن و صیوروت است، پس ما از هوویت رد می‌شویم و به این می‌رسیم که یک چیز از مرزهای خود رد می‌شود. باید توجه داشت که هگل نفی هویت و ذات از شیء نمی‌کند بلکه قائل است که این ذات چیز ثابتی نیست.

اصولاً با توجه به اینکه ما ذات شیء را در نسبت آن چیز با بقیه اشیاء تعریف می‌کنیم، اگر این نسبت جزء ذات یک چیز حساب شود، پس با تغییر این نسبتها ذات یک چیز هم متغیر می‌شود. به عبارت دیگر اگر هر چیز در نسبت با غیر خود معنا دارد، اگر نسبت آن غیر با این چیز یک نسبت دیگری شود، این چیز هم مسلماً تغییر خواهد کرد. مطابق قاعده هگل دو طرف نسبت با نسبت تعریف می‌شوند و لذا هر گونه تغییر در این نسبت، تغییر در خود این دو طرف هم ایجاد می‌کند. بنابراین نمی‌توان گفت که ذات یک چیز همیشه همانی است که هست و بوده است. ذات یک چیز در مظان و معرض تغییر است. اصل هوویت در انتزاع ذهنی ماست.

ارسطو معتقد است که اصل هوویت و اصل عدم تناقض اصلها و قوانین وجود هستند. نگاه ارسطو به این اصول انتولوژیک است نه اپیستمولوژیک. به نظر او اگر می‌گوییم تناقض وجود ندارد در حاق واقع وجود ندارد، نه فقط در ذهن من. من در حاق واقع همین هستم که هستم نه اینکه این را انتزاع کرده باشم. هگل به اینکه یک انتزاع ذهنی داشته باشیم و از لحاظ اپیستمولوژیک بگوییم که مثلاً این میز همان میز است مخالفتی ندارد، ولی می‌گوید فکر نکنید که در حاق واقع هم همینطور است و این میز همان میز است. مدتی که بگذرد این میز در خارج همان میز نیست، یک میز جدید است. این صیوروت در حاق واقع است. در بطن عالم هیچگاه ثبات نیست، ثبات امری ذهنی و انتزاعی است که ذهن من می‌سازد. در حاق واقع عالم یکپارچه در حال تحول، حرکت، صیوروت و رو به جلویی است. برای هگل امکان برگشت به عقب نیست و همیشه رو به جلو است. دیالکتیک همواره رو به جلو می‌رود. هگل با هوویت شروع می‌کند اما معتقد است که این هوویت مفهومی است که از منطق صوری برداشته‌اند و ثبات عالم را از آن استنتاج کرده‌اند، اما حاق واقع این‌گونه نیست. هوویت یک اصل انتزاعی است ولی در حاق واقع هوویت در کار نیست. همه چیز در صیوروت است.

هگل در مورد قانون عدم تناقض هم صحبت دارد. در نظر او اصولاً باید تناقض در کار باشد، بدین معنا که قانون نفی نفی باید جاری شود. ما اصل هوهویت را نفی کردیم. این تناقض نفی نفی است. تناقض در واقع می‌خواهد بگوید که می‌شود یک چیزی خودش نباشد. چنانکه آن طرف سکه اصل هوهویت اصل عدم تناقض است، آن طرف سکه اصل صیوررت هویت اصل تناقض است. به عبارتی هگل به موازات همان اصول حرف می‌زند. برای ارسطو اصل عدم تناقض اصل اول است و اصل هوهویت از این اصل بیرون می‌آید. برای لایبنتس اصل هوهویت اصل اول است و اصل عدم تناقض از آن بیرون می‌آید. هگل به تبعیت از لایبنتس اصل هوهویت را اول می‌گیرد و اصل عدم تناقض را اصل دوم می‌گیرد و بعد ابتدا به اصل هوهویت اشکال می‌کند و اصل صیوررت هویت را اثبات می‌کند که در واقع نفی هویت اولی است. اصل تناقض را هم با نفی نفی یعنی با نفی آن عدم تناقض اثبات می‌کند. حاصل آنکه با صیوررت و دیالکتیک می‌شود چیزی خودش نباشد. می‌توان به اصل عدم تناقض قائل بود، اما این اصل قانون اندیشه ثبات و سکون است. اما هگل می‌خواهد از مرحله تفکر رد شود و به مرحله نمود برسد.

در مرحله تفکر ما با یک شکل قوانین ثلاثه روبرو هستیم. تفکر یعنی کشف قوانین منطق صوری. در مرحله تفکر سه اصل هوهویت، عدم تناقض و طرد شق ثالث حاکم است و بر اساس این سه اصل در منطق ارسطویی شیء را تعریف می‌کنند. هگل از این سه اصل رد می‌شود. اصل هوهویت به اصل صیوررت هویت تبدیل می‌شود، اصل عدم تناقض به اصل تناقض. در مورد اصل طرد شق ثالث، که می‌گوید نمی‌شود که شیء نه باشد و نه نباشد و نمی‌توان حالت سوم برای آن در نظر گرفت، هگل قائل است که اتفاقاً می‌توان این حالت سوم را تصور کرد. حالت سوم حالت سنتز است. در اینجا اصل صیوررت هویت می‌شود تز، اصل تناقض آنتی تز و اصل عدم طرد شق ثالث (اصل شق ثالث) در نقش سنتز ظاهر می‌شود. با این مراحل تفکر وقتی به سنتز جدیدی می‌رسیم، یعنی آن چیز به چیز جدیدی تبدیل می‌شود ما از مرحله تفکر گذر می‌کنیم و به مرحله نمود می‌رسیم.

تفکر ← اصل صیوررت هویت اصل تناقض اصل شق ثالث

نمود. مقوله نمود این است که ذات دارای عوارضی است و جوهری، در این مرحله ما بین ظاهر و باطن این شیء تفکیک قائل می‌شویم. با نفی ظواهر است که به ذات شیء می‌رسیم. برای نمونه میز بودن این میز در واقع یک امر سلبی است، یعنی من با سلب اینکه این میز رنگش نیست، میز بودن آن به شکل بودنش نیست و ... ، با نفی همه صفات آن به میز بودن آن می‌رسیم، با نفی ظواهر است که ذات تعریف می‌شود. بر خلاف سنت ارسطویی که تعریفها ایجابی است در نزد هگل تعریف به سلب است. هر چه را که در تعریف یک ذات بگذاریم جزء نموده‌های آن حساب می‌شود.

هگل را با توجه به سیاق کلامش اصالت‌ماهیتی و اصالت‌ذاتی (essentialism) به حساب می‌آورند. اما با اینکه او اصالت‌ذاتی است، مفهومی که او از جوهر و ذات می‌فهمد کاملاً با مفهومی که در سنت ارسطویی و

اسلامی هست متفاوت است. در تفسیری که اکنون از نظر هگل شد، معلوم می‌شود که ذات یک چیز در واقع سلب است، بنابراین هیچ وقت نمی‌توانید ذات چیزی را با ایجاب تعریف کنید، همواره آن را به سلب تعریف می‌کنید. این نظر او از قضا موافق علم جدید است. یکی از خصوصیات علم جدید نفی اصالت ذات است، یعنی اینکه علم جدید به ذات اشیاء کاری ندارد، به نموده‌های آن کار دارد. کانت هم این را برای ما قاعده‌بندی کرده است که علم جدید به نفس الامر و شیء فی نفسه کاری ندارد، به عالم پدیدار کار دارد. با این حساب هگل اصلاً اصالت ذاتی نیست، بدین معنا که ما را، به معنای ارسطویی، به ذات برگرداند. بلکه او ذات را طوری تعریف می‌کند که با علم جدید و دوران جدید هماهنگ است، یعنی می‌گوید که ذات اشیاء هم‌یشه با سلب تعریف می‌شود نه با ایجاب، در این صورت ماهیت دیگر محصل نیست، در واقع هیچگاه نمی‌توان ذات شیء را تعریف کرد. هر چه در تعریف ایجابی شیء بیاید، از جمله ظواهر شیء است و ذات آن نیست.

این حرف هگل مثل شعبده‌بازی می‌ماند، بدین صورت که او از یک طرف به ذات و ماهیت شیء قائل می‌شود و از طرف دیگر اقتضای حرف او این است که ذات شیء چیزی نباشد. چنانکه بیان شد مسأله‌ای که برای هگل در ابتدای پدیدارشناسی روح مطرح است فی نفسه کانت است. اشکالی که او به کانت می‌کند این است که او فی نفسه را جدای از پدیدار در نظر گرفته است. ما باید فی نفسه را در ذات پدیدارها استنتاج کنیم و بیرون بکشیم. شعبده‌بازی او در این است که در عین حال که ذاتی برای اشیاء قائل است اما ذات هیچی نیست و مشت پرکن نیست. ذات انتزاع ذهنی می‌شود. یعنی شیء فی نفسه کانت در آخر سر یک مفهوم، به معنای هگلی، خواهد شد. لذاست که می‌گوید امر واقعی معقول است، یعنی اینکه ذاتی ماوراء پدیدار نداریم که بگوییم به آن دسترسی نداریم. نفس الامر آن سوی داستان نیست که بگوییم به آن دسترسی نداریم.

واقعیت. بدین جا رسیدیم که با نفی نمود ذات را تعریف می‌کنیم. در اینجا به بحث دیگری در نظر هگل می‌رسیم و آن اینکه در اینجا رابطه درون و بیرون چگونه است؟ این ظواهر تراوشات این ذات هستند. این درون این بیرون را تأمین می‌کند. در اینجا هگل از مفهومی استفاده می‌کند که از علم فیزیک گرفته است و آن مفهوم نیرو است. به وسیله مفهوم نیرو می‌توان تراوش بیرون از درون را تفسیر کرد. در اینجا او وارد بحثهای لایبنتس و نیوتن می‌شود و تصورش این است که از فیزیک لایبنتس و فیزیک نیوتن هر دو باید گذر کرد. فیزیک نیوتن جنبه های ایستایی را تقویت کرده است و فیزیک لایبنتس جنبه های دینامیکی را تقویت کرده است. با این حال مفهومی که لایبنتس از نیرو به ما می‌دهد مفهومی کاملاً درونی است و آن را به بیرون سرایت نمی‌دهد. برعکس، دینامیسم نیوتنی به بیرون تعلق دارد و درون را کاری ندارد. هگل می‌خواهد بگوید که نیرو ترکیب درون و بیرون است، لذا نیرو موتور محرکه‌ای است که یک شیء را از حالت

ایستایی خارج می‌کند و ذات یک شیء از یک مرحله ایستایی خارج می‌شود و به مرحله دیگری می‌رسد که مرحله واقعیت، سومین مقوله از مقوله های سه‌گانه ذات، است.

در مرحله سوم یعنی مرحله واقعیت، ما چیز جدیدی داریم که عبارت از همان شق ثالث است که سنتز است، سنتز بین درون و بیرون، بین ذات و نمودش. واقعیت یعنی امر واقعی خارجی ترکیب ذات و عوارض آن است. در این مرحله بیان می‌شود که درون و بیرون با هم یکی هستند، درون مستلزم بیرون است و بیرون مستلزم درون است. ذات بدون نمود پیدا نمی‌شود و نمود هم بدون ذات پیدا نمی‌شود. شیء فی‌نفسه همیشه آلوده به نمود است و نمود هم همیشه آلوده به شیء فی‌نفسه است. تفکیک بین جوهر و عرض تفکیک ذهنی است، در خارج این دو یکی هستند.

چنانکه گفته شد آخر سر ذات برای هگل یک مفهوم است. مفهوم یعنی مطلق، مطلق یعنی اینکه اینهایی را که در این دنیا فکر می‌کردیم هر کدام ذاتی دارند، یک ذات بیشتر نیستند و این ذات در طول تاریخ بشری نمودهای مختلفی پیدا کرده است. اصولاً تاریخ سیر این مطلق بوده است. لذا هگل به این معنا اصالت جوهری است. یعنی معتقد به یک جوهر مطلق است که در مراحل مختلف تاریخ نمودهای مختلفی دارد. او وقتی سلب می‌کند می‌خواهد تعین را بردارد. ذات این چیز مستقل چیزی نیست، مرحله‌ای است از تحقق مطلق. من مرحله‌ای از تحقق مطلق هستم. تمام عالم بشر و عالم پدیداری و عالم هستی بیان تحقق مطلق است. باید توجه داشت که هگل درد دین دارد ولی طرح فلسفی او چنین نیست که بخواهد بگوید که مطلق خداست. البته او اظهار می‌کند که مطلق خداست اما مطلق در واقع همان اندیشه انسانی و تفکر انسانی است. مطلق همیشه دارد محقق می‌شود، اما به‌طور مثال نمی‌توان گفت که مطلق همین میز است یا مطلق من هستم، مطلق این دورانی است که من در آن زندگی می‌کنم. مطلق همه اینها هست ولی هیچ کدام از اینها نیست. چنانکه در نظر او نامتناهی در متناهی می‌گنجد، خدایی که در مسیح گنجد است. در واقع او می‌خواهد آخر سر تثلیث مسیحی را اثبات کند، اگر واقعاً هم یک چیز در ذهنش بوده است، در فلسفه اش دیگر این‌گونه نیست و فلسفه‌اش دیگر مطلق نیست.

مفهوم

در بحث مفهوم سه مقوله وجود دارد: ذهنیت، عینیت و ایده.

ذهنیت. ذهنیت خود سه مرحله‌ای است: تصور، حکم و استدلال. در نظر هگل این سه یک رابطه دیالکتیکی با هم دارند. وقتی می‌گوییم ذهنیت، منظور از ذهنیت قلمرو منطق صوری است که به طور مستمر بین قدمها بوده است و هگل سه باب اصلی برای این منطق صوری تصور می‌کند.

تصور. در منطق صوری ما می‌خواهیم تعریف کنیم و بهترین وجه تعریف به صورت جنس و فصل است. در نظر هگل وقتی می‌گوییم تصور چیزی را داریم یعنی تعریف آن را داریم و بهترین تعریفی که می‌توانیم

بدهیم، یعنی می‌توانیم جنس و فصل آن را مشخص کنیم. از چیزی می‌توان تعریف ارائه داد که ماهیت و ذات آن درک شده باشد. به نظر هگل مشخص کردن رابطه جنس و فصل یک حرکت دیالکتیکی بین خودشان دارد، یعنی فصل جنس را تخصیص می‌زند و بخشی از افراد آن جنس را خارج می‌کند. جنس وقتی در درون خودش تخصیص خورد، خودش را در درون دارد. وقتی می‌گوییم حیوان ناطق، غیرناطق بودن را هم لحاظ کرده‌ایم و وقتی می‌گوییم ناطق حیوان بودن لحاظ شده است. فصل در واقع مقسم جنس حساب می‌شود. وقتی فصل جنس را تقسیم می‌کند علاوه بر اینکه خودش را لحاظ می‌کند غیر خودش را هم لحاظ می‌کند و آن جنس تحت خودش را ترکیب می‌کند. لذا وقتی می‌گوییم انسان حیوان محض نیست، حیوانی است که ناطق است، مهمترین چیزی که می‌رساند آن است که این تصور در درون خودش یک حکم است. وقتی چیزی را به جنس و فصلش تعریف می‌کنیم در واقع حکمی صادر می‌کنیم. این بدان معناست که تصور بدون حکم نداریم. لذا دیالکتیکی که بین جنس و فصل جاری می‌شود ما را از مرحله تصور محض به مرحله حکم رهنمون می‌کند.

حکم. حکم رابطه دو تصور است با همدیگر؛ یعنی حکم چیزی جز ایجاد نسبت و رابطه بین این دو نیست، تصویری که موضوع است و تصویری که محمول است. رابطه موضوع و محمول ممکن است رابطه جوهر و عرض باشد، ممکن است رابطه علت و معلول باشد، ممکن است هیچ یک از این دو نباشد بلکه مشارکت و تعامل باشد، مانند رابطه عالم کاتب است، عالم ضاحک است. در چنین مواردی محمول است که به موضوع معنا می‌دهد و به واسطه محمول است که تکلیف موضوع تعیین می‌شود. بنابراین دوباره در این حکم یک رابطه دیالکتیکی بین موضوع و محمول برقرار می‌شود و ما از حکم به استدلال می‌رسیم. به‌طور مثال وقتی می‌گوییم «سقراط فانی است»، این محمول یک نسبت دیالکتیکی با این موضوع دارد. این نسبت دیالکتیکی از دو مقدمه دیگر یعنی صغری و کبری حاصل آمده است، «هر انسانی فانی است» و «سقراط انسان است»، آنگاه نتیجه می‌گیریم «سقراط فانی است». این بدان معناست که بین تصور و حکم هم رابطه دیالکتیکی برقرار است و سنتزی که از این رابطه جدید پدید می‌آید استدلال یا قیاس است.

استدلال. در منطق صوری تمام قضایا را به قضیه حملی تأویل می‌برند و اعتبار تمام استدلالها را هم به قیاس اقترانی تأویل می‌برند، یعنی قیاسی که از قضایای حملیه تشکیل می‌شود. از نظر منطق صوری شکل اول قیاس اقترانی اصل است و حجیت تمام استدلالها به همین قیاس شکل اول برمی‌گردد. در منطق ریاضی برعکس است و قضایای حملی را تأویل به قضیه شرطی می‌برند. تمام استدلالهای ریاضی به شکل «p آنگاه q» است. حتی شکل اول قیاس ارسطویی را هم به صورت شرطی می‌نویسند: «اگر p آنگاه q، اگر q آنگاه r، پس اگر p آنگاه r». هگل اکنون مشغول تحلیل منطق قدیم است لذا همان بحث را حفظ می‌کند، با توجه به اینکه در زمان هگل منطق ریاضی نبوده است، با این حال از تحلیل قضایای حملی صوری می‌خواهد حرف خودش را بیرون بکشد. برای هگل هم قضایای حملی اصل است، اما بحث هگل در این است

که در خود قضایای حملی دیالکتیک بین موضوع و محمول جریان دارد، در خود استدلال هم چنین دیالکتیکی جاری است، یعنی قیاس اقترانی به خصوص قیاس اقترانی شکل اول.

هگل سه نوع قیاس را نام می‌برد که در منطق قدیم نیست و نامگذاری آنها از خود هگل است: یک قیاس هستی یا قیاس وجودی است، دومی قیاس مفهومی است و سومی قیاس ضروری است. قیاس وجودی قیاسی است که در آن حکمی راجع به یک فرد موجود بیان می‌شود، لذا در مقدمه یک قضیه جزئی وجود دارد، مانند همان قیاس معروف «هر انسانی فانی است، سقراط انسان است، پس سقراط فانی است». این قیاس وجودی است یعنی قائم به وجود یک امر جزئی است. قیاس مفهومی قیاسی است که لااقل یکی از مقدمات آن استقرایی باشد ولی در واقع ما حکمی که نتیجه می‌گیریم به صورت یک قانون در بیاید، پس در این قیاس مفهومی ما با قانون سروکار داریم نه با فرد. مثلاً می‌گوییم که «مس فلز است، هر فلزی در مجاورت حرارت منبسط می‌شود، پس مس در مجاورت حرارت منبسط می‌شود». قیاس ضروری در منطق ارسطویی نبوده است اما در منطق دکارتی شاهد آن هستیم و به نظر هگل اوج رابطه دیالکتیکی در اینجا تحقق پیدا می‌کند. قیاس ضروری قیاسی است که ما به یک فرد خارجی توجه داریم اما به یک مقدمه تجربی احتیاج نداریم بلکه از صرف مفهوم به واقعیت می‌رسیم. در قیاس ضروری از صرف مفهوم به واقعیت می‌رسیم. نمونه بارز این نوع قیاس برهان وجودی دکارت است. دکارت از صرف مفهوم خدا وجود خدا را اثبات می‌کند. بدین صورت که مفهوم خدا یعنی مفهوم کمال مطلق، وقتی من کمال مطلق را تصور می‌کنم، وجوب وجود در خارج هم جزء کمال مطلق است، پس صرف تصور خدا ما را به وجوب وجود آن می‌رساند. از این سه قیاس کاربرد قیاس وجود در عرف عامه است، بیشترین استدلالهایی که ما می‌کنیم قیاسهای وجودی است و کاربرد قیاس مفهومی در علوم است و از قیاس ضرورت یک نمونه بیشتر وجود ندارد.

هگل قائل است همچنانکه بین ابواب منطق صوری، یعنی تصور، حکم و استدلال یک رابطه دیالکتیکی وجود دارد، بین اقسام قیاس هم یک رابطه دیالکتیکی وجود دارد. قیاس وجودی در درون خود یک قیاس استقرایی یا مفهومی را در بردارد چون در آن راجع به فردی جزئی صحبت می‌کنیم. قیاس وجودی و قیاس مفهومی با هم رابطه تز و آنتی‌تز دارند، و سنتز جدید قیاس ضروری است. به نظر هگل کار در اینجا تمام نمی‌شود، قیاس اقتضای فراروی دارد، لذا ما از سطح ذهنیت، یعنی از سطح منطق صوری، استعلا پیدا می‌کنیم و بالاتر می‌رویم. نام این مرحله بالاتر مرحله عینیت است.

ذهنیت ← تصور حکم استدلال

عینیت. ادعای منطق ارسطویی این بود که صوری است و با صور فکر سروکار دارد، بدین معنا که به ماده و محتوا توجه ندارد بلکه می‌خواهد قواعد صوری تفکر را به دست دهد. هدف منطق را جلوگیری از خطا در فکر می‌دانند. برای هگل این خطای در فکر معنا دارد. معنای آن این است که خطای در فکر کلاً صوری

است و محتوای خارجی را لحاظ نمی‌کند، معنای دیگر آنکه فکر قوانینی را وضع می‌کند که در واقع فکر با فکر مطابقت می‌کند. در منطق صوری فکر با فکر مطابقت می‌کند، یعنی قوانین منطق عقلانی است و تفکر هم عقلانی است که ارتباطش با ذهن است و لذا با عالم واقع ارتباط مستقیمی ندارد. البته باید توجه داشت که ارسطو نمی‌خواهد چنین چیزی بگوید. ارسطو معتقد بود که قوانین اساسی منطق و تفکر، از قبیل اصل عدم تناقض و اصل هوهویت و اصل طرد شق ثالث، قوانین عالم وجود هستند. هگل هم ارسطو را به خاطر این حرف تحسین می‌کند که قوانین تفکر قوانین عالم وجود هستند. لیکن به مرور این گسست در منطق صوری ایجاد شد که هدف منطق تبدیل به نشان دادن خطاهای فکری شد و قوانینش قوانین صوری شد، بدین معنا که ذهن با خودش تطبیق می‌کند و فکر با قوانین فکر کنترل می‌شود و به محتوا کاری نداریم. هگل این جدایی را در واقع یک برش تاریخی از عالم خارج می‌داند و لذا آن را سوژکتیو می‌نامد. سوژه یعنی قائم، فقط قائم به من، اصلاً به عینیت خارجیش کاری ندارد.

اما به نظر هگل در پایان منطق صوری قیاس ضرورت را داریم که نشان می‌دهد که از خود تصور می‌شود به واقعیت پی برد. چنانکه از تصور خدا می‌شود به وجود خدا در خارج پی برد. گرچه از این قیاس ضرورت تنها یک مورد می‌توان در منطق صوری یافت، وجود آن برای هگل بسیار عالی است. اگر در آخر کار خدا را برداریم و به جای آن مطلق بگذاریم، یعنی از تصور مطلق می‌توان وجود مطلق را در عالم خارج استنتاج کرد. این قیاس ضرورت مدخلی برای پرداختن به بحث عینیت می‌شود. اما مطلق در عینیت هم محقق نمی‌شود. چون ما از ذهنیت به عینیت منتقل می‌شویم اما مطلق باید جامع ذهنیت و عینیت باشد نه انتقال از ذهنیت به عینیت، چرا که عینیت جنبه ذهنیت آن را حذف می‌کند. در ذهنیت هم تحقق پیدا نمی‌کند چون ذهنیت ما را در حوزه تفکر محصور می‌کند و با خارج قطع ارتباط می‌کند. مطلق در ایده تحقق پیدا می‌کند.

در بحث ایده مطلق هگل می‌گوید که واقعیت یکپارچه معقول من است و هر چیزی که معقول من است واقعیت و عینیت همان است چون ما به بیرون از مفاهیم اصلاً دسترسی نداریم و مفاهیمند که برای ما واقعیت را می‌سازند. نتیجه سنتز منطق صوری با عینیت آن می‌شود که عقل به مرحله‌ای از شکوفایی می‌رسد که در آن مرحله آگاه می‌شود. آگاهی بدین معنا که می‌فهمد تمام عالم مصنوع عقل من است و معقول است. این به معنای آزادی است، یعنی تاکنون من فکر می‌کردم که تابع عالم هستم، اما اکنون متوجه می‌شوم که عالم را عقل من می‌سازد، و دیگر از قید و بند عالم خارج آزادم. آگاهی مساوی آزادی است.

هگل در *پدیدارشناسی* می‌گوید که این مرحله آگاهی که بدان دست می‌یابیم، با بقیه آگاهیها درگیر می‌شود، هر کدام از این آگاهیها تشخیص پیدا می‌کنند و رقابت ایجاد می‌شود، و در اینجا به جای آنکه نبرد من با طبیعت صورت بگیرد، نبرد بین آگاهیها صورت می‌گیرد. همانطور که من طبیعت را از لحاظ معرفتی برای خود کردم آگاهیهای دیگر هم می‌خواهند طبیعت را برای خود کنند. من می‌خواهم عالم طوری باشد که من

می‌خواهم و آگاهی دیگر می‌خواهد عالم طوری باشد که او می‌خواهد. پس خواست او آزادی من را محدود می‌کند و لذا اراده‌های ما و در نتیجه آگاهیهای ما با هم درگیر می‌شود. سپس این بحث پیش می‌آید که ضرورت بعضی آگاهیها بر آگاهیهای دیگر تفوق دارد، که بحث خدا و برده پیش می‌آید. خدا و برده هر دو انسانند یکی اربابی می‌کند و دیگری رعیتی. اولی به انحاء مختلف خودآگاهی دیگری را استثمار می‌کند، ترفندهایی را به کار می‌برد تا آگاهیهای دیگری را از او بگیرد. با گرفتن این آگاهیها بحث الیناسیون یا ازخودبیگانگی پیش می‌آید. من فکر می‌کنم که من کسی نیستم و این ارباب کسی هست. فکر می‌کنم ارباب از طبقه بالایی آمده است، نماینده خداست، و تعبیری از این قبیل که هگل در تحلیل جامعه رومی می‌آورد، چرا که برده‌داری در جامعه رومی رونق می‌گیرد. در جامعه‌ای که خودآگاهی افراد گرفته می‌شود، برده‌ها همه نسبت به آن آگاهیهایی که خودشان را خدای ما حساب می‌کنند حالت ذلت دارند. خودآگاهی در مرحله بعد از ازخودبیگانگی اتفاق می‌افتد. در واقع یک حالت آگاهی داریم که این آگاهیها برده و ازخودبیگانه می‌شوند، پس از رفع ازخودبیگانگی دوباره من آگاه می‌شوم. در مرحله آگاهی انسان می‌فهمد که عالم از نظر معرفتی برای من معنا دارد و مال من است. در مرحله خودآگاهی انسان می‌فهمد که خودش را گم کرده است نه اینکه عالم را گم کرده است. باید دو تجربه انجام شود تا انسان از ازخودبیگانگی بیرون بیاید. یکی کار شدید و جانفرسا و دیگری تجربه ترس. برده در مقابل ارباب می‌ترسد و از ترس کار می‌کند. برده با کار کردن زنده می‌ماند. کم کم این کار زیاد برایش سؤال می‌شود درحالیکه آگاهی ارباب رفته رفته کمتر می‌شود، چرا که ارتباط بیواسطه‌اش را با طبیعت و عالم از دست می‌دهد و کارهایش از طریق برده انجام می‌شود. برده واسطه بین ارباب و طبیعت می‌شود. از آنجا که عالم متعلق آگاهی است کم کم این آگاهی که باید بیواسطه با عالم سروکار داشته باشد واسطه می‌خورد و آگاهی ارباب تنبل می‌شود، سپس شورش برده‌ها پیش می‌آید و بحث انقلاب و جامعه رومی مطرح می‌شود که هگل این بحث را از لحاظ تاریخی با قیام اسپارتاکوس تطبیق می‌دهد.

برای هگل آن روح ذهنی روح معرفت‌شناسانه است و در آن بحثهای معرفت‌شناسانه جریان دارد، بحث تاریخ بحث وجودشناسانه است. برای هگل این‌گونه نیست که همه موجودات از هیولای اولی تا خدا صرف وجود باشد. نگاه او به وجود افقی نیست. هگل نگاه عمودی به وجود دارد. لذا وجود برایش با تاریخ یکی است. برای او بیرون از آنچه من به آن دسترسی دارم چیزی نیست. ماورای عالم پدیدار چیزی نداریم که نهفته و پنهان باشد، و از آنجا که عالم تاریخی است و ماورای تاریخ چیزی نداریم. خدا هم برای او تاریخی است، که البته این حرف او با مسیحیت سازگار است، چون خداوند در نظر ایشان به شکل انسان درآمده و تاریخ پیدا کرده است. پس از آنجا که وجود با تاریخ یکی می‌شود، مصداقهایی که می‌توان برای معرفت آورد، مصداقهای تاریخی است. لذا هگل به سراغ تاریخ می‌رود و مراحل معرفت را با مصداقهایی از تاریخ انسان تطبیق می‌دهد. این تاریخ به معنای وجود است. یعنی زمانی بوده است که وجود در مقام تجربه حسی

بوده است که با جامعه یونانی تطبیق می‌کند، زمانی در مقامی بوده است که با مقام جامعه رومی تطبیق می‌کند و زمانی در مقامی بوده است که با جامعه ژرمن مطابقت دارد. بحث آگاهی مصادف است با پایان جامعه یونانی، به‌طور مثال سقراط و افلاطون و ارسطو در مرحله آگاهی قرار دارند. لذا در این زمان جامعه یونانی آزاد بوده است. اما این آزادی دیرپا نبوده است و در خود تناقض پیدا می‌کند و این تناقض به شکل همان تراژدی آنتیگونه ظاهر می‌شود. مجازات آنتیگونه نشان دهنده آن است که وقتی بخواهیم یک آگاهی را از جامعه بگیریم نبرد آگاهیها به وجود می‌آید. آنتیگونه مقابل دولت می‌ایستد. دولت و فرد یکی بودند، اما به ناگاه فرد با دولت در تعارض قرار می‌گیرد و دولت فرد را خفه می‌کند و آنتیگونه را به بدترین وضع مجازات می‌کنند. معنای تراژدی آنتیگونه این است که این آگاهیهای فردی نمی‌توانند در مقابل آگاهی ارباب مقاومت کنند پس به شکل برده درمی‌آیند. جامعه رومی جامعه از خودبیگانگی است، جامعه‌ای که آگاهی را از بنده‌ها می‌گیرد و این تا انقلاب کبیر فرانسه ادامه پیدا می‌کند که در آن شورش و انقلاب برده‌ها در برابر ارباب پیش می‌آید. در اینجا است که خودآگاهی پدید می‌آید و در جامعه ژرمن است که مطلق تحقق پیدا می‌کند.

پس ما در ابتدای کار فاهمه بحث آگاهی را داریم. فهم یعنی **explanation**؛ یعنی عالم خودش را برای من باز می‌کند و نشان می‌دهد که در آن چیزی غیر از مفهوم نیست. آگاهی آغاز فهم است. مرحله‌ای است که فاهمه کارش را شروع می‌کند. این آگاهی نسبت به عالم است و قوانین عالم را کشف می‌کند، مثل قوانین نیوتنی. مرحله بعد مرحله از خودبیگانگی است و بعد از آن مرحله خودآگاهی است که در این مرحله من خود گم کرده‌ام را پیدا می‌کنم. در مرحله خودآگاهی می‌فهمیم که قوانین نیوتن قوانینی است که انسان از طریق مفهومی بحث می‌کند.

اما دوباره بحث عینیت. برای هگل عینیت یعنی چیزی که خارج از ذهن باشد. او برای عینیت هم مراحل را تشخیص می‌دهد. مرحله اول مرحله مکانیکی است.

مکانیک. در مرحله مکانیکی ما ظاهر اجسام را با یکدیگر در نظر می‌گیریم. به‌طور مثال وقتی یک تیله را به تیله دیگر می‌زنیم، تیله دوم شروع به حرکت می‌کند و این تیله دوم هم اگر به تیله دیگری برخورد آن تیله سوم هم به حرکت درمی‌آید و اینها هیچ یک حرکت را در خودشان نگه نمی‌دارند و آن را منتقل می‌کنند. در اینجا قانون انتقال نیرو که در فیزیک نیوتن بحث می‌شود مد نظر هگل است. عینیت در اولین شکل خودش به صورت مکانیکی ظاهر می‌شود، یعنی وقتی به عالم خارج از ذهن خود نگاه می‌کنیم اول با ظاهر اجسام و فیزیک اجسام سروکار پیدا می‌کنیم، بدین معنا که ما انتقال نیرو از یک جسم به جسم دیگر را در ظاهر اجسام مشاهده می‌کنیم، لذا از قانون نیرو و قانون ضربه و سرعت اجسام صحبت می‌کنیم. این بحثها همه به ظاهر اجسام مربوط می‌شود. نیرویی که بر اجسام وارد می‌شود و ما آن را اندازه می‌گیریم در دید مکانیکی درونی محسوب نمی‌شود.

شیمی. هگل معتقد است که این نیروهای خارجی یک بعد از اجسام و عالم خارج را نادیده گرفته‌اند و آن اینکه هر جسمی در درون خود میل و کششی به اجسام دیگر دارد. نمونه این امر در فیزیک نیوتن مسأله جاذبه است که گرچه نیرو است اما این نیرو در درون اشیاء است. پس نیرو فقط آن بعد خارجی نیست که جسمی بر جسم دیگر تأثیر می‌گذارد، بلکه در درون خودش نیز هم هست. نیروی جاذبه فقط به ما کشش و میل را نشان می‌دهد اما خودش همچنان یک نیروی مکانیکی است. لذا در اینجا از سطح مکانیک به شیمی منتقل می‌شویم و در شیمی است که این تمایل اجسام به ترکیب شدن با یکدیگر را مشاهده می‌کنیم. وقتی ترکیبی شیمیایی را در نظر بگیریم در این ترکیب فقط این نیست که مثلاً هیدروژن و اکسیژن بخواهند بر هم تأثیر مکانیکی داشته باشند. در شیمی ما ترکیب داریم نه ترتیب. در فیزیک ما ترتیب داریم، یعنی ضربه اول را که می‌زنیم تبدیل می‌شود به ضربه دوم و ضربه دوم به سوم، همین‌طور تا به آخر. در واکنشهای شیمیایی ترکیب و تجزیه نهفته است.

غایت‌شناسی (teleology). در این مرحله به هیأتی که غایتی از آن مراد است و اجزاء همه برای آن کار می‌کنند پرداخته می‌شود. مانند هیأت بدن که غایتش زندگی است. روشن است که مراحل پیشین هم غایت دارند. درست این است که غایات مراتب دارند و هر مرحله برای مرحله پیشین غایت است. غایت مرحله مکانیکی به دست دادن فعل و انفعال شیمیایی است و غایت فعل و انفعال شیمیایی صورت گرفتن جان و حیات است.

عینیت ← مکانیک شیمی غایت‌شناسی

ایده. ایده آخرین مقوله از مقولات منطق است که تحول مطلق را به ما می‌دهد. در ایده سه مرحله تحقق هنری ایده، تحقق دینی ایده و تحقق فلسفی ایده وجود دارد. وجه ممیزه این سه در این است که هنر شهودی است، اندیشیدنی نیست. دین هم شهودی است و هم اندیشیدنی، بدین معنا که شهودی دریافت می‌کنیم اما وقتی می‌خواهیم بیان کنیم، باید به روشها و قالبهای معقول و مفهومی آن را بیان کنیم ولی درک در اینجا شهودی است. فلسفه فقط با مفاهیم سروکار دارد و دیگر شهود در آن وجود ندارد.

هنر. هنر خود سه مرحله دارد: مرحله نمادین (مصری)، مرحله یونانی و مرحله رمانتیک. در این سه مرحله روح سه‌طور و نشئه مختلف پیدا می‌کند. در هنر نمادین روح نمی‌تواند قالب مناسبی برای ظهور خود پیدا کند. در هنر یونانی این قالب را پیدا می‌کند. قالب مناسب برای روح جسد انسان است. در قالبی که در مصر پیدا می‌کند این روح در اشکال نیمه انسانی ظاهر می‌شود، مثل مجسمه ابوالهول. اما این روح در هنر یونانی در قالبهای انسانی ظاهر می‌شود و جسد لازم خود را پیدا می‌کند و این تعادل بین محتوا و صورت است که به نظر هگل تناسب اصلی در تفکر هنری در یونان است. در وهله سوم در مرحله رمانتیک دوباره روح آهنگ مفارقت سر می‌دهد. هگل معتقد است که هنر با ظهور دوره رمانتیک که در دوره مدرن به اوج خود رسیده است می‌میرد. اینکه هگل که هنر را بسیار تحسین می‌کند به ناگاه حکم به مرگ هنر می‌دهد در نظر

اول عجیب است. در یونان ایده آلِ هگل هنر جایگاه خاصی دارد و در هنر یونانی انسان به کمال خود می‌رسد و در واقع وحدت بین صورت و محتوا ایجاد می‌شود. با این توصیفات هگل حکم به مرگ هنر در دوره رمانتیک می‌دهد. در هنر رمانتیک روح از حد یونانی خودش فراتر می‌رود و دوباره مفارقت پیدا می‌کند، یعنی روح می‌فهمد که باز باید فراتر برود.

هنر مصری هنری است که شهود کاملاً به دست نمی‌آید، یعنی آن ابهام و جدایی روح هست. در مرحله دوم، یعنی هنر یونانی، این شهود حاصل می‌شود. در مرحله هنر رمانتیک این شهود دوباره حالت غربت پیدا می‌کند، یعنی ماهیت دینی آن غلبه پیدا می‌کند. باید توجه داشت که از نظر هگل هنر در ماهیت و ذات خود دینی است. ولی روح هنگامی این امر را می‌فهمد که هنر می‌میرد. پس سیر روح در قالب هنر به مرگ هنر منجر می‌شود.

هنر ذاتاً شهودی است و لذا هنر ذاتاً خصوصیت بیانگر بودن را ندارد. علت این امر در آن است که در هنر ما فقط با شهود سروکار داریم. ما به عنوان مخاطب یک هنر، می‌توانیم هنر یک هنرمند را ببینیم اما احساس خود را از این هنر داریم. اگر بنا باشد که هنر شهودی باشد و در قالبهای مفهومی ننگند، تا حدی کشش دارد، تنها تا دوران مدرنیته و رمانتیک. اما از این مرحله به بعد ظرفیت هنر پر می‌شود و دیگر توانایی کشف روح را ندارد. هنر در دوره جدید نمی‌تواند جلوه‌گاه و تجلی‌گاه ظهور روح مطلق باشد. از جمله دلایل این امر خود دوران مدرن است. شرایط دوران مدرن اصلاً اقتضا نمی‌کند که مثل دوره یونان ما از طریق هنر مطلق را پیدا کنیم. مرگ هنر یعنی در دوره مدرن روح مطلق نمی‌تواند خودش را از طریق هنر عرضه کند. فرهنگ دوره مدرن، یا به گونه‌ای فرهنگ هنر رمانتیک، مایه‌های مسیحی و دینی دارد. این مایه‌های مسیحی و دینی بین دیدگاه پس از یونان و دیدگاه یونان فاصله می‌اندازد. در نظر هگل اگر اکنون کسی در معابد یونان حاضر شود آن شهود یونانیهای قدیم به او دست نمی‌دهد. هنر با روح زمانه شکل می‌گیرد، یعنی شهودی که در آن زمان هست آن هنر را می‌پروراند، اما وقتی از بیرون سراغ آن می‌رویم نمی‌توانیم همان احساسی را داشته باشیم که کسی که در آن زمان زندگی می‌کرده داشته است. منظور هگل آن است که اگر قرار است که هنر شهودی باشد، هر هنری را باید در زمان خودش لحاظ کرد و این هنر در دوره مدرن دیگر نمی‌تواند پیشرفت بیشتری کند. هنر دوره مدرن هنری نیست که بشود با آن هنر دوره‌های دیگر را درک کرد. در دوره یونان عالی‌ترین هنر پیکرتراشی بوده است که در آن می‌شود تناسب بین صورت و محتوا، بین روح و جلوه‌گاه روح، را به خوبی نمایاند. اما در دوره رمانتیک هنرهای عالی موسیقی و نقاشی بوده‌اند که دیگر آن تناسب را دیگر در آنها نمی‌توان دید. در پیکرتراشی روح پیکر و جسم پیدا می‌کند اما در موسیقی این پیکر و جسم وجود ندارد.

در هنر مصری ابوالهول ساخته می‌شد، یعنی هنوز انسان فکر می‌کرد که ماورای خودش روحی متعالی وجود دارد. در زمان یونانی این شیء ماورائی نفی می‌شود. انسان پی می‌برد که خودش است و خودش. هنر

قالب انسانی پیدا می‌کند و پیکرتراشی اصل می‌شود. این مرحله که انسان پیکرها را از روی الگوهای انسانی درست می‌کند مرحله شهودی است. در این مرحله آن اشکال نیمه‌انسانی-نیمه‌خدایی که دلالت بر وجود روح نامعلومی داشت دیگر از بین رفته است و روح روح انسانی است. اومانیته آنجا خود را نشان می‌دهد. در دوره مدرنیته روح اومانیته و انسانی می‌ماند اما به جای آنکه به مظهریت خود برگردد به روحانیت خود توجه می‌کند، یعنی به درون خودش توجه می‌کند. در اینجا روح در مرحله سوم است و لذا حالت غربت پیدا می‌کند، یعنی از پیکر و محتوای جسمانی دور می‌شود و نمی‌تواند توازن بین صورت و محتوا را حفظ کند. این رویه تناسب دارد با اینکه روح به صورت خدا متمایز از انسان بوده است، سپس به صورت مسیح درآمده است و کاملاً انسانی شده است و سپس مسیح را به صلیب کشیده‌اند و دوباره روح از جسم مسیح رفته است و دوباره غربت آن شروع شده است. این قاعده در تمام ارکان تفکر هگل وجود دارد. با این تعبیر مرگ هنر در واقع نمایانگر دیالکتیک درون خود این هنر است، یعنی هنر از مراحل که می‌گذرد، در واقع کم کم ماهیت دینی خودش برایش آشکار می‌شود. دین به تعبیری آنتی‌تز هنر محسوب می‌شود، یعنی از درون هنر سر بر می‌آورد و خودش را پایگاه و جایگاه ظهور و تجلی مطلق می‌کند.

دین. پس ما در دومین مرحله از سیر ایده مطلق به دین می‌رسیم. به تعبیر دیگر، هگل مستقیماً از شهود به مفهوم نمی‌رسد. هنر کارش با شهود محض است. فلسفه کارش با مفهوم محض است. هگل مستقیماً از شهود محض به مفهوم محض نمی‌پردازد. بلکه در این میان سراغ یک مرحله انتقالی می‌رود، چنانکه لازمه دیالکتیکی بودن تفکر هگل این است، و این مرحله انتقالی همان دین است. در این مرحله ما از یک طرف شهود داریم و از طرف دیگر مفهوم. خمیرمایه دین شهودی است اما بیانش مفهومی است. خمیرمایه دین شهودی است بدین معنا که ما خود دین را شهودی ادراک می‌کنیم اما وقتی می‌خواهیم آن را برای دیگران بیان کنیم جنبه مفهومی پیدا می‌کند.

تلقی هگل از دین تا اندازه زیادی با تلقی رایج در تفکر بشر متفاوت است؛ نه دیدگاه کانتی راجع به دین دارد و نه دیدگاه متافیزیکی سنتی. در متافیزیک سنتی ادله‌ای برای اثبات خدا آورده می‌شود. کانت به ما گفته بود که این ادله متافیزیک سنتی متعارض بالذات و جدلی‌الطرفین هستند و لذا حجیت ندارند؛ دلایل عقلانی برای اثبات وجود خداوند امکان‌پذیر نیست، به عبارت دیگر، اثبات نظری خداوند امکان‌پذیر نیست. هگل دیدگاه کانت را از لحاظی قبول دارد، از این لحاظ که ما نمی‌توانیم خداوند را با ادله عقلانی سنتی اثبات کنیم. اما با کانت در این مخالفت می‌ورزد که اصلاً نمی‌شود خدا را اثبات کرد. کانت معتقد بود که اصلاً نمی‌شود خدا را اثبات کرد و باید به سراغ راه دل رفت. اما هگل معتقد بود که فقط راه دل نیست، بلکه فلسفه هم می‌تواند خدا را اثبات کند، اما در فلسفه و سیستم خود او. هگل قائل است که باید به وسیله عقل وجود خدا را اثبات کند چرا که بر اساس قاعده‌ای که ارائه داد هر واقعیتی باید معقول باشد، و اگر خدا واقعیت دارد باید معقول باشد. باید توجه داشت که فلسفه دین هگل را بدون آشنایی با فلسفه هگل نمی‌

توان فهمید. هگل می‌خواهد حرف خود را بزند و خدا هم برای هگل در پایان سیستم او معنای خاصی دارد که البته با روحیه مسیحی سازگار است.

برای هگل دین، همچون هنر، سه مرحله ای است. آگاهی دینی که با تاریخ ادیان متفاوت است سه مرحله ایدئولوژی دارد و به سه شکل درمی‌آید. در مرحله اول انسان تصور می‌کند که خداوند موجودی متعالی و برتر و بالاتر و غیرقابل دسترسی و ماورائی است، در آسمانهاست و با انسان نسبتی ندارد. این تفکر افلوطینی است و احد در فلسفه افلوطین نشانگر این خداست. این مرحله مرحله سوری حساب می‌شود، استاد افلوطین، آمونیاک ساکاس، هم اهل سوریه است و همزمان با ظهور مسیح در دمشق تدریس می‌کرده است. افلوطین و یوستوس شهید همکلاس هم و شاگرد آمونیاک ساکاس بودند. تثلیث امروز مسیحیت ریشه در آموزه های آمونیاک ساکاس دارد، لیکن تثلیث او طولی بوده است و به صورت خدا، نفس و طبیعت، که در تفکر افلوطین هست. هم افلوطین و هم یوستوس شهید این آموزه را قبول داشتند. یوستوس شهید پس از تشرف به دین مسیحیت این عقیده را داشت اما عقاید توحیدی داشت یعنی این تثلیث برای او طولی بود. بعد از کنوانسیون مهم قسطنطنیه، که برای رسمی کردن اعتقادات مسیحیت شکل گرفت، سخنان یوستوس شهید را بدعت حساب کردند و رد کردند و تثلیث به صورت عرضی درآمد. به هر روی خدا در این مرحله خاصیت تعالی (transcendent) دارد. در مرحله دوم خداوند به شکل حضرت مسیح ظهور پیدا می‌کند، یعنی جسم پیدا می‌کند و در اینجا خدا immanent است، خداوند درون انسان است. در مرحله سوم خداوند هم در درون انسان است و هم درون انسان نیست، یعنی هم متعالی است و هم منطوی، منطوی در انسان.

در مرحله اول خدای ماورای انسان و خدای به معنای سنتی رایج قدیم بوده است. در مرحله دوم مرحله ظهور حضرت مسیح است. در مرحله سوم، بعد از اینکه جسم حضرت مسیح را به صلیب کشیدند، انسان پس از مسیح هم خدا را درون خودش پیدا می‌کند و هم ماورای خودش. در مرحله اول آگاهی دینی خدا یک امر کلی است. در مرحله دوم خداوند امر جزئی است، خداوند دقیقاً انسان شده است و به صورت انسان به روی زمین آمده است. در مرحله سوم که خداوند دوباره متعالی می‌شود و معراج پیدا می‌کند و خدای پسر به خدا پدر ملحق می‌شود، فردانیت محقق می‌شود؛ خدا از حصار جزئیت خلاص می‌شود اما دوباره کلی نمی‌شود، بلکه کلی اندر جزئی می‌شود، نامتناهی در متناهی می‌شود. خدا در این مرحله فردانی است بدین معنا که عبارت است از جزئی که کلی را درون خود دارد. در نظر هگل فردی با جزئی متفاوت است. جزئی امر مشخص است و امری است که در مقابل کلی است. کلی نامتناهی است و جزئی متناهی. اما فردی متناهی در نامتناهی است.

هگل ادیان را بر اساس این سه نوع آگاهی سه دسته می‌کند. ادیانی که خدا را به صورت امر کلی نگاه می‌کنند، ادیانی که خدا را به عنوان امر جزئی نگاه می‌کنند و ادیانی که خدا را هم کلی می‌دانند و هم جزئی. در

نظر او نمونه ادیان دسته اول جادو و سحر و به تعبیر او ادیان طبیعی هستند. در این گونه ادیان خداوند در ماوراء است و انسان جز از طریق جادو و سحر دسترسی به او ندارد. شکل دوم آگاهی را، یعنی امر جزئی دانستن خدا را، می‌توان در ادیان بودایی و هندو مشاهده کرد. بودا وقتی صحبت از بهشت می‌کند منظورش آن نیست که خدایی در ماورا باشد. بودیسم صورتی از اومانیسم دینی است، یعنی خود انسان بینهایت را پیش می‌آورد و خود خدا می‌شود. روح به سبب تزکیه به مقام کشف می‌رسد. نیروانای بوداییها بهشت موعود ما نیست، بلکه در واقع مقامی است که انسان در همین عالم در اثر تزکیه و تصفیه باطن به دست می‌آورد. در این دیدگاه هر کسی خدا را در درون خودش پیدا می‌کند، خداوند در درون انسان است، منظوری در انسان است. آگاهی نوع سوم با مسیحیت مطابق است. خدای مسیحی هم متعالی است و هم نیست، هم متناهی است و هم نامتناهی.

چنانکه در بحث از پدیدارشناسی اشاره شد، در مرحله فاهمه آگاهی دینی ظهور می‌کند. آگاهی دینی آگاهی است که در دوره تمدن رومی ظهور کرد. مسیحیت آگاهی معذب است. در نظر او در فرقه‌هایی همچون یهودیت و اسلام هنوز بین انسان و خدا جدایی هست. او مسیحیت را دین کامل می‌داند چون در مسیحیت رابطه درست متناهی و نامتناهی برقرار شده است. در اسلام و یهودیت انسان با خدا بیگانه است، به خصوص در یهودیت هنوز انسان به خدا به چشم ماورایی نگاه می‌کند. انسان می‌خواهد با خدا سازش کند، نمی‌خواهد خدا را در خودش پیدا کند. در اسلام و یهودیت خدا انسان نیست. لذا انسان برای اینکه به خدا نزدیک شود باید قربانی بدهد و از ابزاری برای جلب توجه خدا و نزدیک شدن به او استفاده کند. این قربانی نشانه یا پرچم سفیدی است که انسان برای خدا بلند می‌کند تا به او نزدیک شود. خاصه آنکه در یهودیت خدا با صفت قهر خود ظاهر می‌شود و انسان برای جلوگیری از مجازات شدن قربانی می‌کند.

پس ما سه مرحله آگاهی دینی داریم. اما باید از این مرحله دینی نیز رد شد. صحبتی که هگل در مورد مرگ هنر کرده بود در اینجا به صورت مرگ خدا ظاهر می‌شود. برداشت فلسفی هگل از مرگ خدا برداشتی منحصر به فلسفه هگل است. مرگ خدا برای هگل بدین معناست که خدا را باید به صلیب بست، خدای مسیح که به صلیب کشیده شده است مرده است، یعنی متناهی از مرزهای خودش فراتر رفته است، مرگ یعنی برداشتن حصار. مرگ جنبه منفی ندارد بلکه به معنای شکستن حصار تناهی است و مسیح وقتی به صلیب کشیده می‌شود این حصار تناهی شکسته می‌شود. مرگ خدا به معنای بازگشت تناهی به نامتناهی است. در واقع مرگ خدا دیالکتیک درونی است که در ارتباط متناهی و نامتناهی وجود دارد. تا خدا در بین مردم بود شهودی بود اما وقتی دیگر خدا را شهود نمی‌کنیم به مرحله مفهوم می‌رسیم. در شعار مرگ خدا هگل به ما می‌گوید که تدین مسیحیت که به شکل آگاهی دین به صورت سنتی وجود دارد مفهومی می‌شود، چرا که برای شناخت خدا کفایت نمی‌کند. به نظر هگل کسانی که در مرحله آگاهی دینی می‌مانند به مرحله کامل خداوند نمی‌رسند. مرحله کامل خداوند فقط در صورتی امکان دارد که به طور فلسفی به خداوند فکر

کنیم، یعنی به طور کامل از مرحله شهود گذر کنیم و صرفاً و کلاً خدا را به صورت مفهومی مورد توجه قرار دهیم.

فلسفه در نظر هگل، مطلق، یعنی روح انسان نوعی، از مرحله آگاهیهای دینی سستی رد می شود بدین معنا که ما به آگاهی برتری می رسیم که آگاهی فلسفی است، و این تناسب کامل با روح مدرنیته دارد. هگل در واقع در جهت راسیونالیسم مدرنیته حرکت می کند. راسیونالیسم مدرنیته می گوید همه چیز باید برای انسان معقول باشد و چیزی که عقل انسان نتواند به آن سر و سامان دهد ارزش ندارد. دوران مدرن ماهیتاً راسیونالیستی است. قاعده هگل که همه چیز باید معقول باشد تا واقعیت داشته باشد، قاعدهای راسیونالیستی است. هگل می خواهد از دین رد شود همان طور که از هنر رد شد. بدین دلیل به مرگ هنر و مرگ آگاهی دینی فتوا می دهد که اینها در مقابل راسیونالیسم کم می آورند. راسیو می خواهد به همه چیز چنگ بیندازد، هنر شهودی است، یعنی از حوزه راسیو خارج است. در دوره مدرنیته که همه چیز باید معقول باشد هنر دیگر جایگاهی ندارد و روح نمی تواند در دوران مدرن خودش را به شکل هنر تجلی دهد. ظرف دوران مدرن عقلانی است، شهودی نیست؛ لذا هنر در اینجا می میرد. مخ و خمیرمایه آگاهی دینی هم شهودی است و بیانش مفهومی است، لذا همان اشکال هنر در اینجا دوباره پیش می آید. در دوره مدرنیته جایی برای شهود دینی نیست، لذا نمی توان صور دینی را در دوره مدرنیته داشت. هگل مسیحی است اما پیامش این است که باید مسیحیت را با روح زمانه فهمید، باید روایات جدیدی از عقلانیت مسیحی ارائه کرد. باید خداوند معقول باشد و دین به صورت معقول درآید تا واقعیت پیدا کند. باید عنصر شهودی را از دین حذف کرد. لذا اشکالی که هگل به کانت می کند این است که کانت متوجه نیست که می شود خدا را اثبات کرد. در نظر هگل کانت تیزهوشانه این دیالکتیک و جدلی الطرفین بودن را متوجه شده است اما توقف کرده است.

پس مطلق در مرحله ایده از سه طور رد می شود: طور هنری، طور دینی و طور فلسفی. طور هنری و طور دینی با مرگ مواجه می شوند چون روح زمانه راسیونالیته است و در قالب راسیونالیته شهود جایی ندارد و اگر شهود در عالم راسیونالیته جایی ندارد پس نه هنر می تواند تجلی گاه مطلق باشد و نه دین سستی و روایتهای سستی از دین. فقط فلسفه است که می توان این کار را انجام دهد. دوره مدرنیته با فلسفه پا گرفته است و با فلسفه شکوفا شده است و با فلسفه پیش می رود، چون کار فلسفه عقلانی است. با فلسفه عقلانیت تحقق پیدا می کند و در فلسفه است که روح انسان تحقق و تجلی پیدا می کند.

دوره هگل دوره روشنگری است و فضا فضای راسیونالیته است. کانت شعار روشنگری را این گونه بیان می کند که «شجاع باش تا عقلت همه چیز را نقد کند». در نظر کانت حتی دین را باید در حدود عقل فهمید. هگل شیوه کار کانت و راسیونالیته را به اوج می رساند. در واقع برخلاف ادعای مارکسیستها که هگل انسان را از عالم خارج می برد، هگل می خواهد بگوید که اصلاً انسان بدون عالم خارج و عالم خارج بدون انسان هیچ است. عالم خارج باید معقول انسان باشد. ایده برای هگل فعلیت است، آیدوس یونانی است، آیدوس

صورت فعلیت اشیاء است، و لذا ایده آلیسم هگل یعنی آن سوی رئالیسم، یعنی سوپررئالیسم. در نظر هگل رئال تر از این چه می تواند باشد. هگل نه تنها مانع دوره مدرنیته نیست بلکه آن را به سوی جلو می کشد. شعار او این است که باید با روح زمانه همراه بود و به عبارتی فرزند زمان خویشتن بود، بدین معنا که به زمان خویشتن اشراف داشته باشیم و بدانیم که این زمانه چه اقتضائاتی دارد.

ایده بعد از اینکه خود را به صورت حیات ارگانیک ملاحظه کرد وارد مرحله شناخت می شود. در مرحله شناخت ابتدا شناخت به صورت نظری مطرح می شود. شناخت نظری هم جنبه تصویری پیدا می کند و این تصور یا به صورت تعریف درمی آید که جنبه تحلیلی دارد، یا به صورت قضیه درمی آید که جنبه تألیفی دارد. از نظر هگل مجموع شناخت نظری بیان کننده این است که ذهن ما تابع ابژه است و ابژه بر سوژه غلبه دارد. شناخت عملی جریانی است که سوژه می خواهد به ابژه حکومت کند و ابژه را تابع خود کند. در عقل عملی بحث اراده است. اینجا مرحله ای است که مفهوم خیر و نیکی محقق می شود. وقتی شناخت نظری به شناخت عملی تبدیل می شود که سوژه به جای اینکه منفعل در برابر عالم خارج باشد، حاکم بر عالم خارج می شود، ولی و قیم عالم خارج شود. در اینجا جنبه مفهومی به جنبه اخلاقی و ایده خیر منجر می شود. مفهوم خیر از نظر هگل تنها موقعی که سوژه اراده می کند که ابژه را تابع خود کند تحقق پیدا می کند. شناخت نظری هیچگاه نمی تواند خوب یا بد باشد، ولی اراده یک چیز می تواند اراده خوب یا اراده بد باشد. تأثیر اصلی انقلاب کپرنیکی کانت هم در عقل عملی است. در نظر او در عقل نظری سهم سوژه و ابژه نصف نصف است اما در عقل عملی و بعد اخلاقی کل ابژه از آن سوژه می شود و در صدر قوانین اخلاقی کانت این قانون قرار دارد که «چنان رفتار کن که گویی اراده تو هم واضع قانون است و هم تابع قانون»، به عبارت دیگر خود سوژه است که تصمیم می گیرد.

اما در نظر هگل این انتقال از شناخت نظری به شناخت عملی نافرجام است. چنانکه در کانت مشاهده می کنیم که به شکست می انجامد و به قول هگل این تقابل دن کیشوتی است. تقابل بین شناخت نظری و شناخت عملی اگر در صرف همین تقابل بماند عقیم و نافرجام است. اما اگر این دو را سنتز کنیم، ایده مطلق تحقق پیدا می کند و این سومین و آخرین منزلی است که ایده مطلق مطلق می شود. در اینجا دیوار بلند بین سوژه و ابژه فرو می ریزد. ابژه عین سوژه است و سوژه عین ابژه است. در این مرحله است که وحدت ذهن و عین به وجود می آید. در واقع پایان فلسفه هگل این است که هیچ چیز از حدود عقل انسان فراتر نیست.

ایده ← حیات شناخت مطلق

این فرجام از چند جهت تکان دهنده است. یکی اینکه راسیونالیسم مطلق می شود. حتی کانت که راسیونالیسم را اساس مدرنیسم قرار می دهد شجاعت آن را ندارد که مانند هگل فکر کند، و بالاخره راهی را برای دل باز می گذارد. اما محال است که هگل چنین کاری را انجام دهد. هر چیزی باید معقول باشد. هیچ چیز حتی خدا نمی تواند از حیطة عقل انسان بیرون باشد. اگر خدایی باشد باید معقول انسان باشد. دوم آنکه

ایده آلیسم هگل نقطه مقابل رئالیسم نیست بلکه اصلاً عین رئالیسم است. ایده آلیسم عینی عبارت دیگر رئالیسم مطلق است. منظور از رئالیسم این است که به واقعیتی معتقد باشیم که انسان بتواند به آن دسترسی داشته باشد، و هگل معتقد است که انسان به تمام واقعیت می‌تواند دسترسی پیدا کند. در واقع ادعای فلاسفه رئالیست دیگر از هگل کمتر است و آنها فائند که چیزهایی وجود دارند که نمی‌توان از طریق عقل نظری به آنها دست یافت. رئالیسم هگل مطلق است، یعنی معتقد است که چیزی در عالم نیست مگر آنکه معقول انسان است.

نکته سوم اینکه ممکن است در هگل صبغه و رنگ عرفانی احساس شود و این دقیقاً به خاطر نفس طرح مسأله‌ای است که هگل دارد. چنانکه گفته شد، مسأله هگل جوان مسأله تجسد خدا در حضرت مسیح بوده است. این مسأله ایدئولوژیک برای او جنبه‌های فلسفی پیدا کرد و به رابطه متناهی و نامتناهی تبدیل شد. لذا ممکن است به نظر برسد که این وحدت وجودی که در هگل مشاهده می‌کنیم نوعی عرفان‌مآبی باشد. اما در واقعیت تاریخی هگل عارف نیست. هگل از اسپینوزا بسیار متأثر است. اسپینوزا با سنت یهودی کاملاً آشنا است و مهاجری است که از سرزمین اندلس آمده است. از منابع فکری اسپینوزا یکی موسی بن میمون است و دیگری موسی اندلسی. موسی اندلسی کسی است که مسأله وحدت وجود در پس ذهن او نوسان دارد. اصولاً اندلس سرزمین وحدت وجودیهاست. ابن‌عربی، ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ... در اندلس و غرب عالم اسلام زندگی می‌کرده‌اند. یهودیها در چنین فضایی تنفس کرده‌اند و اندیشه وحدت وجود را به وسیله آثار خود به اسپینوزا منتقل کرده‌اند. اسپینوزا وحدت وجودی فکر می‌کند و به وحدت خدا و عالم قائل است. عالم وجود استقلالی ندارد بلکه جلوه‌ای از جلوات خداست. لذا بین خدا و عالم دوگانگی نیست. در واقع یک چیز بیشتر نیست که ما از لحاظ فلسفی به آن جوهر می‌گوییم، به لحاظ منشأ موجودات بودن به آن طبیعت می‌گوییم و به لحاظ دینی به آن خدا می‌گوییم. اینها سه اسم برای یک حقیقت هستند. هگل عبارت معروفی دارد که «یا باید اسپینوزایی باشی یا اصلاً فیلسوفی نباشی». این بدان معناست که هگل خود را اسپینوزایی می‌داند. این تفکر وحدت وجودی و یگانگی خدا و عالم که می‌گوید جوهر چیزی جز حالاتش نیست و حالاتش هم چیزی جز جوهر نیستند در هگل وجود دارد. هگل هرگونه جنبه ماورائی را از خدا نفی می‌کند. در نظر او هرگونه تصور ماورائیت تصور بردگی است. در نظر هگل ماوراء این عالم و ماوراء انسان چیزی نیست. وقتی هگل می‌گوید که عالم پدیداری به خدا قائم است منظورش از این خدا روح است. لذا پشت همه این حرفهای او این است که انسان در جای خدا می‌نشیند. انسان در واقع روح است و عالم پدیداری هم از آن روح است و همین روح است که مطلق می‌شود و به خودآگاهی نهایی می‌رسد، یعنی می‌فهمد که تمام عالم پدیداری معقول اوست. اگر در جایی از فلسفه هگل مواجه می‌شویم با اینکه مطلق خداست این خدای انسانی است. لذا در پی تمام تلاشهایی که هگل انجام می‌دهد به این می‌رسیم که هگل نهایتاً یک اومانیزست است؛ اومانیزستی که معتقد است خدا انسان است و عالم پدیداری عالم انسانی است و در پس هر

چیز عقلانیت انسانی نهفته است و بدون عقلانیت انسان هیچ واقعیتی وجود ندارد. قدما قائل بودند که علم حصولی، یا به تعبیر هگل فاهمه دیسکورسیو (discursive)، برای انسان است و علم حضوری، یا به تعبیر هگل فاهمه شهودی، از آن خداست. در هگل این دو در مطلق به یک نقطه می‌رسند. در مطلق فاهمه شهودی و فاهمه دیسکورسیو یکی می‌شوند، یعنی انسان در اینجا هم شهود دارد و هم دیسکورس. به هر حال این تفسیر حداقل با عرفان اسلامی سازگاری ندارد. حتی اگر بگوییم که عرفان اسلامی اومانیستی است، این اومانیستی بودن با اومانیسم هگل خیلی متفاوت است. اومانیسم عرفا در واقع انسان را خلیفه‌الله می‌داند و این غیر از آن است که خود انسان را به الله تعریف کند. در اومانیسم هگل انسان الله است.

نکته چهارم اینکه این گونه نیست که تاریخ که هگل این همه بر روی آن تأکید می‌کند چیزی ماورای انسان باشد. درست که تفکر هگل تاریخی است اما این تاریخ یک خداوند یا چیزی ماورای انسان نیست که بر انسان حکومت کند. اصولاً هگل ماورائیت را قبول ندارد. اگر هم صحبت از تقدیر و سرنوشت می‌کند و از حرکت و پویایی تاریخ سخن می‌گوید این به خاطر خود انسان است، انسان چون پویاست تاریخ پویاست. انسان چون آزاد است در تاریخ سرنوشت ایجاد می‌شود. سرنوشت تاریخی جدای از انسان نیست و تقدیری ماورائی بر انسان حکومت نمی‌کند. انسانها خود تقدیر می‌کنند. انسان در روند فرهنگی خود و در بستر تاریخی که خود ایجاد کرده است سرنوشت خود را رقم می‌زند. جبر تاریخی هگل عین آزادی است. انسان است که این جبر را پیش می‌آورد، چون انسان آزاد است و آزاد است که هر کاری بکند و تاریخ را به گونه ای که دوست دارد رقم بزند. به طور مثال کسی که می‌داند اگر جام زهر را بخورد می‌میرد و جام زهر را بخورد و بمیرد، با آزادی خود جبری را حاکم ساخته است و این جبر هیچ منافاتی با آزادی ندارد، او این جبر را انتخاب می‌کند. اصولاً تاریخ مال انسان است. این گونه نیست که انسان در زمانی ظهور کرده باشد. زمان فرع بر انسان است نه اینکه انسان از لوازم تاریخ باشد. اگر انسان نبود تاریخ نمی‌بود. تا هر وقت که زمان بوده است انسان بوده است. نامتناهی یعنی اینکه ابتدا و انتهای آن را نتوان به هم رساند و اینکه می‌گوید که روح نامتناهی است در واقع انسان نامتناهی است. نباید به دنبال خدایی نامتناهی خارج از انسان گشت که به صورت مسیح درآمده است. او از اول مسیح بوده است. از ابتدا خدا انسانی بوده است. آیات اولیه انجیل یوحنا می‌گوید «کلمه خود خدا بود»، یعنی انسان از اول خدا بود و خدا از اول انسان بود. انسان در خود تاریخ دارد نه اینکه تاریخ در خود انسان داشته باشد. بنابراین انسان نامتناهی است و روح نامتناهی است. مسأله متناهی و نامتناهی از لحاظ فلسفی در اینجا حل است. همین انسان متناهی در عین حال نامتناهی است و روح مطلق است. عالم پدیداری هم فرع بر وجود انسان می‌شود، پس انسان سرنوشت تاریخی همه عالم را رقم می‌زند. باید توجه داشت که در اینجا انسان مطلق مراد است نه انسان جزئی، من و تو، بلکه همه انسانها و سنتز اراده‌های انسانها این سرنوشت را رقم می‌زند.

در هگل انسان ولیِ عالم می‌شود و با عقل خود عالم را به تسخیر درمی‌آورد و با این کار مدرنیته به اوج خود می‌رسد. پیام مدرنیته این است که انسان که عقل دارد بهشت را خود بسازد و عالم را تسخیر کند. هگل راسیونالیسم مطلق را قائل می‌شود. کل عالم بما هو عالم را پدیداری می‌کند و کل عالم پدیداری را زیر سلطه انسان می‌کشد. بنابراین بین انسان و عالم پدیداری فاصله و مرزی قائل نمی‌شود و از این حیث خیلی با روح مدرنیته همساز و هم‌نواست و حتی این کار را تا حد افراط پیش می‌برد.



آیا می‌دونستید لذت مطالعه و درصد یادگیری با کتاب‌های چاپی بیشتره؟
کارنیل (محبوب‌ترین شبکه موفقیت ایران) بهترین کتاب‌های موفقیت فردی
رو برای همه ایرانیان تهیه کرده

از طریق لینک زیر به کتاب‌ها دسترسی خواهید داشت

www.karnil.com

با کارنیل موفقیت سادست، منتظر شما هستیم

 Karnil  Karnil.com

