

منطق از نظر گاہِ سبک

کریم مجتہدی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

بسم الله الرحمن الرحيم

حسن قاسم

منطق از نظرگاه هگل

تألیف
کریم مجتهدی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
تهران، ۱۳۷۷

مجتهدی، کریم، ۱۳۰۹ -
منطق از نظرگاه هگل / تألیف کریم مجتهدی. - تهران: پژوهشگاه علوم انسانی
و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
یازده، ۳۲۹ ص.

ISBN 964 - 426 - 068 - 6

فهرستویسی بر اساس اطلاعات فیبا (فهرستویسی پیش از انتشار).
ص. ع. به انگلیسی: Karim Mojtahedi . Logic in Hegel's View
واژه‌نامه.

کتابنامه: ص. ۳۲۹ - ۳۳۰.

۱. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۷۷۰ - ۱۸۳۱ Hegel, Georg Wilhelm
Friedrich - منطق، ۲. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۷۷۰ - ۱۸۳۱ Hegel,
Georg Wilhelm Friedrich - نقد و تفسیر، الف. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

فرهنگی، ب. عنوان

۳ م ۸ / ۲۹۴۹ B

کتابخانه ملی ایران

۱۹۳

۷۷ - ۸۴۳۳ م



منطق از نظرگاه هگل

تألیف: کریم مجتهدی
ویراستاری فنی: سید جلیل شاهی لنگرودی
ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مدیر نشر: حسن فقیه عبداللہی
چاپ اول: تابستان ۱۳۷۷
تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه
صفحه آرایشی: معصومه عزیزی
ناظر چاپ: سید ابراهیم سیدعلی
چاپ و صحافی: شرکت چاپ بهمن
ردیف انتشار: ۷۷۰ ۱۵
حق چاپ محفوظ است

شابک ۶ - ۰۶۸ - ۴۲۶ - ۹۶۴
ISBN 964. 426. 068. 6

فهرست

۱	دیباچه
۲۳	علم منطق
۲۵	پیشگفتار هگل بر چاپ اول
۲۷	پیشگفتار هگل بر چاپ دوم
۲۹	مقدمه
۲۹	مفهوم منطق
۴۰	تقسیم کلی منطق
۴۳	کتاب اول
۴۳	نظریه وجود
۴۳	نقطه آغازین شناخت چیست؟
۴۷	تقسیم کلی وجود
→ ۴۸	قسمت اول: کیفیت تعین
۴۹	فصل اول: وجود
۴۹	الف) وجود و عدم
۵۵	ب) مراحل و لحظات صیورورت (ظهور و کمون)
۵۶	ج) حذف صیورورت
۵۷	فصل دوم: موجود متعین

شش منطلق از نظرگاه مگل

فهرست هفت

۵۸	الف) کمیت محض	۷۵
۵۸	ب) مقدار متصل و مقدار منفصل	۷۸
۵۸	ج) حد و حصر کمیت	۷۸
۵۹	فصل دوم: کوانتوم	۷۹
۶۰	الف) عدد	۷۹
۶۰	ب) کوانتوم امتدادی و کوانتوم اشتدادی	۸۰
۶۰	۱. وجوه تفارق دو جنبه امتدادی و اشتدادی کوانتوم	۸۰
۶۱	۲. وحدت مقدار امتدادی و مقدار اشتدادی	۸۱
۶۲	۳. تطور کوانتوم	۸۱
۶۲	ج) نامتناهی کمی	۸۱
۶۳	۱. صورت معقول آن	۸۱
۶۳	۲. افزایش و اتساع	۸۲
۶۵	۳. جنبه نامتناهی کوانتوم	۸۳
۶۷	فصل سوم: رابطه کمی	۸۳
۶۹	قسمت سوم: اندازه	۸۴
۷۰	فصل اول: کمیت معین خاص	۸۶
۷۰	الف) کوانتوم محدود خاص	۸۶
۷۰	ب) اندازه‌ای که تعیین خاصیت می‌کند	۸۶
۷۱	ج) رابطه میان دو حد که به عنوان کیفیات تلقی شده‌اند	۸۷
۷۲	۱. جنبه کیفی کوانتوم	۸۷
۷۲	۲. تعیین ذاتی مقدار متغیر	۸۸
۷۲	۳. کیفیات و «اندازه»	۸۹
۷۳	د) وجود لِنفسه در «اندازه»	۹۰
۷۳	فصل دوم: اندازه واقعی	۹۱
۷۳	رابطه میان اندازه‌های مستقل	۹۲
۷۳	فصل سوم: صیوررت ماهیت (ذات)	۹۲
۷۳	الف) بی تفاوتی مطلق	۹۲
۷۴	ب) بی تفاوتی به عنوان رابطه معکوس عوامل	۹۳
۷۵	ج) تطور به ذات	۹۴
	الف) موجود	
	۱. موجود به نحو کلی	
	۲. کیفیت	
	۳. چیزی	
	ب) متناهی	
	۱. امر متناهی	
	۲. چیزی و چیزی دیگر	
	۳. تعیین: نحوه وجود، حد و حصر	
	۴. عبور امر متناهی به امر نامتناهی	
	ج) نامتناهی	
	۱. نامتناهی به طور کلی	
	۲. تعیین - تبادل متناهی و نامتناهی	
	۳. نامتناهی ایجابی	
	د) عبور و انتقال از «معنی» به «واقع»	
	فصل سوم: وجود لِنفسه	
	الف) وجود لِنفسه من حیث هو	
	۱. موجود و وجود لِنفسه	
	۲. وجود به عنوان واحد و منفرد	
	۳. واحد	
	ب) وحدت و کثرت	
	۱. واحد در خود	
	۲. واحد و خلا	
	۳. واحدهای کثیر - دافعه	
	ج) جذب و دفع	
	۱. واحدهای کثیر، همان موجوداتند	
	۲. واحد منحصر به فرد	
	۳. رابطه میان جذب و دفع	
	قسمت دوم: کمیت - مقدار	
	فصل اول: کمیت	

هشت منطق از نظرگاه هگل	
کتاب دوم	
نظریه ذات (ماهیت)	
قسمت اول: ماهیت به عنوان انعکاس در خود	
فصل اول: امر ظاهر	
الف) امر ماهوی و امر غیر ماهوی	
ب) امر ظاهر	
ج) انعکاس	
۱. انعکاس وضع کننده	
۲. انعکاس خارجی	
۳. انعکاس تعیین کننده	
فصل دوم: ماهیات یا تعینات انعکاسی	
الف) وحدت	
ب) تمایز	
۱. تمایز مطلق	
۲. کثرت	
۳. تقابل	
ج) تضاد	
فصل سوم: پایه و اساس	
الف) اساس مطلق	
۱. صورت و ذات	
۲. صورت و ماده	
۳. صورت و محتوا	
ب) اساس مشخص	
ج) شرط	
۱. غیر مشروط نسبی	
۲. غیر مشروط مطلق	
۳. قیام شیء به ظهور به عنوان موجود	
قسمت دوم: پدیدار	
فصل اول: موجود	

فهرست نه

۱۱۹	الف) وجود حاضر	۹۵
۱۲۰	۱. شیء فی نفسه و وجود حاضر	۹۵
۱۲۱	۲. خاصیت	۹۷
۱۲۲	۳. عمل متقابل میان اشیا	۹۸
۱۲۳	ب) مواد به عنوان اجزاء تشکیل دهنده اشیا	۹۸
۱۲۴	ج) انحلال شیء	۹۹
۱۲۶	فصل دوم: پدیدار	۹۹
→ ۱۲۷	الف) قانون پدیدار	۱۰۰
→ ۱۲۹	ب) جهان پدیداری و جهان موجود فی نفسه	۱۰۱
۱۳۰	ج) انحلال پدیدار	۱۰۲
۱۳۱	فصل سوم: رابطه ذاتی	۱۰۴
۱۳۲	الف) رابطه کل و اجزاء	۱۰۶
۱۳۳	ب) رابطه میان نیرو و تجلیات خارجی آن	۱۰۸
۱۳۳	۱. نیرو به عنوان امر مشروط	۱۰۸
۱۳۳	۲. کمک خواهی نیرو	۱۰۹
۱۳۴	۳. جنبه نامتناهی نیرو	۱۱۰
۱۳۴	ج) رابطه میان برون و درون	۱۱۱
۱۳۶	قسمت سوم: واقعیت	۱۱۴
۱۳۷	فصل اول: مطلق	۱۱۵
۱۳۷	الف) تفسیر مطلق	۱۱۵
۱۳۸	ب) صفت مطلق	۱۱۵
۱۳۸	ج) حالت مطلق	۱۱۶
۱۴۰	فصل دوم: واقعیت	۱۱۷
۱۴۱	الف) امکان خاص یا واقعیت صوری - امکان و ضرورت	۱۱۷
۱۴۵	ب) ضرورت نسبی یا واقعیت واقعی - ضرورت و امکان	۱۱۷
۱۴۹	ج) ضرورت مطلق	۱۱۸
۱۵۰	فصل سوم: رابطه مطلق	۱۱۹
۱۵۰	الف) رابطه جوهری	۱۱۹
۱۵۲	ب) رابطه علیت	۱۱۹

ده منطق از نظرگاه هگل

۱. علیت صوری
۲. رابطه علیت مشخص
۳. عمل و عکس العمل (معلول علیه معلول)
(ج) عمل متقابل

کتاب سوم

منطق صورت معقول

- صورت معقول به نحو کلی
طرح گزارش
قسمت اول: درون ذات
فصل اول: صورت معقول
الف) مفهوم کلی - صورت معقول

(ب) صورت معقول جزئی

(ج) تفرد (تشخص)

فصل دوم: حکم

الف) حکم وجودی

۱. حکم ایجابی

۲. حکم سلبی

۳. حکم نامتناهی

(ب) حکم انعکاسی

(ج) حکم مبتنی بر ضرورت

۱. حکم حملی

۲. حکم شرطی

۳. حکم انفصالی

(د) حکم بر اساس صورت معقول

۱. حکم قطعی

۲. حکم ظنی

۳. حکم یقینی

فصل سوم: استدلال

۱۵۲

۱۵۳

۱۵۴

۱۵۶

۱۵۹

۱۵۹

۱۵۹

۱۶۳

۱۶۵

۱۶۵

۱۶۶

۱۶۷

۱۶۸

۱۶۸

۱۷۰

۱۷۰

۱۷۲

۱۷۳

۱۷۴

۱۷۵

۱۷۵

۱۷۵

۱۷۵

۱۷۶

۱۷۶

۱۷۷

۱۷۷

۱۷۷

الف) استدلال وجودی

۱. اولین صورت استدلال وجودی

۲. دومین صورت

۳. سومین صورت

۴. چهارمین صورت و استدلال ریاضی

(ب) استدلال انعکاسی

۱. استدلال مبتنی بر کلیت - قیاس

۲. استدلال استقرایی

۳. استدلال تمثیلی

(ج) استدلال ضروری

۱. استدلال حملی

۲. استدلال شرطی

۳. استدلال انفصالی

قسمت دوم: برون ذات

قسمت سوم: معنی (مثال)

فصل اول: حیات

الف) فرد ذی حیات

(ب) فرآیند حیاتی

(ج) امر نوعی

فصل دوم: معنای شناخت

الف) معنای امر حقیقی

۱. شناخت تحلیلی

۲. شناخت تألیفی

اول - تعریف

دوم - طبقه بندی

سوم - قضیه

(ب) معنای خیر

فصل سوم: معنی مطلق

دایرة المعارف علوم فلسفی

پیشگفتار

مفاهیم مقدماتی

فهرست یازده

۱۷۸

۱۷۹

۱۸۱

۱۸۲

۱۸۲

۱۸۳

۱۸۳

۱۸۴

۱۸۵

۱۸۵

۱۸۶

۱۸۶

۱۸۷

۱۸۹

۱۹۰

۱۹۳

۱۹۴

۱۹۵

۱۹۵

۱۹۶

۱۹۸

۲۰۰

۲۰۱

۲۰۲

۲۰۳

۲۰۵

۲۰۵

۲۱۳

۲۱۵

۲۲۱

۲۶۸	۱. رابطه جوهری	۲۲۳	الف) اولین موضع فکر در مقابل برون ذات (عینیت)
۲۶۹	۲. رابطه علیت	۲۲۴	اول - در زمینه هستی شناسی و بحث وجود
۲۷۰	۳. تبادل و مشارکت عمل	۲۲۴	دوم - در زمینه روانشناسی عقلی
۲۷۲	قسمت سوم: نظریه صورت معقول	۲۲۴	سوم - در زمینه جهان شناسی
۲۷۴	الف) صورت معقول درون ذات	۲۲۴	چهارم - در زمینه کلام و خداشناسی عقلی
۲۷۴	۱. صورت معقول من حیث هو	۲۲۵	ب) دومین موضع فکر در برابر برون ذات (عینیت)
۲۷۶	۲. حکم	۲۲۵	۱. فلسفه اصالت تجربه
۲۸۰	اول - حکم کیفی	۲۲۷	۲. فلسفه نقادی
۲۸۱	دوم - حکم انعکاسی	۲۳۲	ج) موضع سوم در قبال عینیت (شناخت و شهود بی واسطه)
۲۸۲	سوم - حکم ضروری	۲۳۹	قسمت اول: نظریه وجود
۲۸۲	چهارم - حکم مبتنی بر صورت معقول	۲۳۹	الف) کیفیت
۲۸۳	۳. استدلال	۲۳۹	۱. وجود
۲۸۴	اول - استدلال کیفی	۲۴۲	۲. موجود
۲۸۶	دوم - استدلال انعکاسی	۲۴۵	۳. وجود لنفسه
۲۸۶	الف) قیاس	۲۴۶	ب) کمیت
۲۸۶	ب) استقراء	۲۴۶	۱. کمیت محض
۲۸۷	ج) تمثیل	۲۴۸	۲. کوانتوم
۲۸۷	سوم - استدلال ضروری	۲۴۹	۳. درجه
۲۸۹	ب) شیء	۲۵۰	۴. مقیاس
۲۹۰	۱. مکانیسم	۲۵۱	قسمت دوم: نظریه ماهیت (ذات)
۲۹۱	۲. امر شیمیایی	۲۵۳	الف) ماهیت به عنوان جهت وجودی موجود
۲۹۱	۳. غایت شناسی	۲۵۳	۱. تعیینات محض انعکاسی
۲۹۴	ج) معنا	۲۵۳	اول - وحدت
۲۹۷	۱. حیات	۲۵۵	دوم - اختلاف (تمایز)
۲۹۹	۲. شناخت	۲۵۸	سوم - جهت وجودی
۲۹۹	اول - شناخت کلی	۲۵۹	۲. وجود حاضر
۳۰۱	دوم - اراده و خواست	۲۵۹	۳. شیء
۳۰۲	۳. معنی مطلق	۲۶۱	ب) پدیدار
۳۰۵	ضمایم	۲۶۱	۱. جهان پدیداری
۳۰۷	واژه نامه توصیفی برخی از اصطلاحات فنی فلسفه هگل	۲۶۲	۲. محتوا و صورت
۳۱۹	واژه نامه	۲۶۳	۳. رابطه
۳۲۷	فهرست اعلام	۲۶۶	ج) واقعیت
۳۲۹	فهرست منابع		

دیباچه

تفکر هر فیلسوف، خواه ناخواه، صورت و محتوایی دارد که علاوه بر رابطه تنگاتنگی که میان آن دو برقرار است، گویی هر یک به نحوی در دیگری انعکاس دارد و درجه فهم هر یک، متقابلاً منوط و وابسته به درجه فهم دیگری است، بی آنکه هیچ یک از آن دو به یکباره و به تنهایی قابل شناخت باشد. بر اثر نوسان میان آن دو، ذهن متعاطی فلسفه، در کوشش مستمر خود، در عمل، نه فقط ملزم است که از اجمال به تفصیل بگردد، بلکه مادام که از سطح به عمق نرسیده است، طرفی از تحقیقات خود نمی بندد. البته با توجه به آنچه بر او منکشف می شود، امکانات بیشتری برای ذهن او فراهم می آید و او با پرسش‌ها و نکات مهم جدیدی آشنا می شود، به نحوی که گویی از ابتدا اصلاً هدف چیزی جز این نبوده و آنچه جستجو می شده، نفس همین تعمق بوده است. در فلسفه، هیچ‌گاه نزدیک‌ترین راه، اصیل‌ترین راه نیست و چه بسا صحیح‌تر است که کل امکانات ارتباطی یک نظام فکری، در صورت واحد آن دقت و بررسی شود و رمز یک مفهوم، به سادگی به مدد مفهوم شناخته شده قبلی کشف نشود، بلکه با کشف هر مطلب جدید، کل مطالب قبلی و ارزش و اعتبار آنها نیز زیر سؤال رود و روی آنها بررسی مجدد صورت گیرد بی آنکه روابط ارتباطی متقابل میان آنها و گوشه و کنار و ترتیب بحث و تقدم و تأخر مسائل مدنظر نباشد. علت آنکه در فلسفه، گاه کشف نهایی حقیقت هر بار به تعویق انداخته می شود، این است که فیلسوف واقعی به جای اینکه بخواهد حقیقت را

در چارچوب گذشته‌ای فاقد حیات و در درجات ابتدایی فکر به تملک درآورد و در عمل هر نوع امکان واقعی را از آن سلب کند، در پاره‌ای اوقات سعی دارد فقط آن را فراروی خود داشته باشد و تأمل مستمر خود را با تحرک توأم سازد و نفس حقیقت را در عمل تابعی از جویندگی کند و یابندگی را به سطحی اندیشان واگذارد.

از این جهت، اگر فلسفه را مطالعه و شناخت امکانات ذهن انسان و نظام‌های منسجم فکری و احتمالاً پل‌های ارتباطی میان آنها بدانیم، نفس فلسفه‌شناسی نیز ممکن است یکی از اهداف اصلی فلسفه و آموزش آن باشد. چه، در این رشته، الزاماً قبول و رد افکار هیچ فیلسوف بزرگی بعینه مطرح نیست؛ بلکه شناخت و بررسی و تعمق در روح حاکم بر تفکر او مد نظر است و حتی می‌توان گفت هر چه نظام برقرار شده میان این افکار وسیع‌تر و دقیق‌تر و عمیق‌تر و احتمالاً پیچیده‌تر باشد، مطالعه و مذاقه نظر در آن آموزنده‌تر و بهتر خواهد بود و متعاطی فلسفه، نتیجه بیشتری از آن به دست خواهد آورد.

فلسفه هگل از این لحاظ به نحو خاص جالب توجه است؛ و به هیچ وجه نباید از پیچ و خم این فلسفه و از حرکت چند جانبه فکر در جهت تحلیل مسائل و بیان جنبه‌های متضاد و حتی گاهی متناقض امور واهمه داشت و از ترس طوفان، به سلامت انزوای ساحل دل بست.

از طرف دیگر، مسلماً فقط کسی می‌تواند به تفکر فیلسوفی چون هگل توجه کند که از قبل تا حدودی با مسائل فلسفی و با جایگاه آنها در کل فرهنگ انسانی آشنایی داشته باشد؛ زیرا فلسفه هگل نه فقط نگاه و تأملی در فلسفه‌های بزرگ گذشته است، بلکه به معنایی حتی می‌توان گفت که از طریق آثار هگل گویی نفس فلسفه است که ما را برای شناخت گوشه و کنار و زوایای ناشناخته و یا کم‌شناخته خود دعوت کرده است. منظور اینکه فلسفه هگل همانند هر تفکر معتبری، به تنهایی و به طور جزئی مطرح نمی‌شود؛ بلکه هر بار در برابر فلسفه بزرگ خاصی، ما در واقع نه فقط با کل فرهنگ فلسفی، بلکه احتمالاً با کل ارزش‌های فرهنگی روبرو هستیم و درباره آنها به تأمل دعوت می‌شویم.

اگر بتوان تاریخ منطق را جدا از فلسفه و صرفاً فهرست‌وار و به نحو خارجی نوشت و آثاری را که از قدیم حداقل از زمان ارسطو به بعد در این زمینه نوشته شده است، بررسی کرد، هر نوع تأمل عمیق درباره منطق، اعم از اینکه آن را در سنت ارسطو علم آلی بدانیم و یا مثل رواقیان آن را جزو علوم واقعی به حساب آوریم، باز هم ناگزیر از بیان این نکته اصلی هستیم که تاریخ واقعی منطق، در عمل با تاریخ فلسفه قرابت تام دارد و تصور هر

نوع معقول ثانی منطقی بدون توجه به معقول ثانی فلسفی بی‌اساس و بنیاد می‌نماید. حتی در نزد ارسطو — و شاید بر خلاف نظر و سلیقه او — عملاً وجود مقولات در بطن منطق که صوری نامیده می‌شود، مسأله رابطه اجتناب‌ناپذیر منطق با هستی‌شناسی مطرح می‌شود. به همین دلیل است که در سنت‌های جدید منطق ریاضی، منطق ارسطو را به اندازه کافی صوری نمی‌دانند و با توسل به ریاضیات، بیش از پیش خود را از آن دور نگه می‌دارند.

حال، منطق هگل که در این کتاب راجع به آن بحث می‌شود، بدون داشتن فرهنگ فلسفی، آن هم در سطح بسیار بالا، نه مفهوم است و نه مستقل از آن قابل بیان؛ زیرا فلسفه در واقع محتوای منطق هگل است بی‌آنکه الزاماً منطق صورت خارجی آن باشد. شاید بتوان منطق را جهت و قانون حرکت جوهری فلسفه دانست که هگل مراحل و مراتب آن را تحت اصطلاح «صورت معقول» مورد تحقیق و تفحص قرار می‌دهد.

فلسفه برای هگل در درجه اول، علم کلی است؛ زیرا او اصلاً هر شناختی را که تحت نظام دقیق عقلانی در آید و به صورت منسجم و منطقی قابل بیان باشد، علم می‌داند، و به طور کلی ملاک علم حتی در علوم تجربی در نظرگاه هگل، بر اساس همین امکان نظام‌مندی عقلانی آنها تعیین و ارزیابی می‌شود. منطق را با اینکه می‌توان روش خاص علم کلی یعنی فلسفه دانست، در عین حال آن را نیز باید علم دقیق و کاملاً نظام‌مندی قلمداد کرد. هگل اصطلاح «علم منطق» را اغلب به کار می‌برد.

از سوی دیگر، جامعیت فلسفه هگل که اکثر متخصصان در مورد آن اتفاق نظر دارند بی‌آنکه همه آنها به یک نحو آن را ارزیابی کرده باشند، همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، خود مبتنی بر نوعی بازخوانی و توجه به کل افکار فلاسفه قبلی و کوشش برای تشخیص جنبه‌هایی است که آنها را در عین تقابل، در سیر ارتقایی واحدی قرار می‌دهد. «منطق» هگل، نتیجه تأمل در قانون حاکم بر همین سیر ارتقا است و بدین جهت بدون اینکه صرفاً صوری و آلی باشد و یا ریاضی و کمی شود، ادعا دارد که خود از حرکت ذاتی عقل، آن هم نه فقط در محدوده ذهن بلکه همچنین در عین و در بطن عالم واقع حاصل آمده و بدین سبب است که در این منطق، همیشه درون‌ذات و برون‌ذات به طور مستمر و متقابلاً در یکدیگر انعکاس دارند و شناخت و هستی با ارجاع به یکدیگر است که معنا می‌یابند. منطق هگل نه فقط عین فلسفه او است، بلکه به عقیده او، به نحو بالقوه در قدیم‌ترین صورت فکر و فلسفه وجود داشته و البته در سیر تحولی خود از فراز و نشیب گذر زمان،

بیش از پیش آشکار و پدیدار شده است. هگل از جهتی تصور نمی‌کند که خود بنیانگذار این منطق باشد؛ زیرا همیشه در هر تجسس ذهنی و تبادل افکار میان فلاسفه، صورتی از آن موجود بوده است. او فقط می‌پندارد که در این زمینه، به انسجام و جامعیت بیشتری رسیده است.

منطق هگل، قانون حاکم بر حرکت تاریخ فلسفه است و از این رهگذر گویی بر کل تاریخ عالم حاکم است؛ چرا که به عقیده هگل، اصلاً جز تفکر و معنا، چیزی نمی‌تواند بر سیر عالم حاکم باشد. هگل مدعی است که پویایی این حرکت جوهری اجتناب‌ناپذیر را دریافته و آنچه مضر می‌نموده، به‌طور صریح بیان داشته است. منظور اینکه اگر منطق هگل به‌زعم او وسیله فهم و تفسیر فلسفه و تاریخ است، از این جهت است که در سیر حرکتی آنها، سیر حرکتی خود را می‌یابد و به‌نحو حی و حاضر، حقیقت واقعیت خود را بروز می‌دهد. در این نظرگاه، برای اینکه فلسفه به‌عنوان یک علم دقیق کلی لحاظ شود، باید قضایای منطقی را طوری جمع‌آوری کرد که کلی از مسیر جزئی به شخصی برسد و بر عکس؛ همچنین قضایای ایجابی و سلبی متقابلاً یکدیگر را شامل شوند، زیرا هرگاه جنبه جزئی امری سلب شود، بر سلب کل آن دلالت ندارد و حتی بر عکس آن کل در مرتبه بالا بهتر مشخص می‌شود و همین روش را که هر بار و در زمینه‌های مختلف به‌نحوی اجتماع خاصی از متقابلان را فراهم می‌آورد، هگل دیالکتیک می‌نامد. ولی مقصود از اینکه گفته می‌شود روش هگل دیالکتیکی است، چیست؟ مگر روش اکثر فلاسفه قبل از او چگونه بوده است که روش او به دیالکتیک متصف می‌شود؟

شاید بتوان بدون توسل به این اصطلاح، روش هگل را حتی به‌نحوی توصیفی دانست؛^۱ البته توصیفی که حرکت معقول امری را همراهی می‌کند، مراحل ضروری آن را تشخیص می‌دهد و تفاوت آن مرحله را با مرحله قبلی و بعدی و در عین حال به‌طور تحلیلی و تألیفی گزارش می‌کند.

به‌هرحال، منظور این است که اگر کاربرد اصطلاح دیالکتیک درباره روش هگل درست است، با اتکای صرف بر این لفظ، مطلب خاصی در شناخت روش او عاید نمی‌شود و نمی‌توان بار فلسفی این اصطلاح را از دوره باستان تا زمان هگل و حتی بعد از

۱. ژان وال (J. Wahl) در جزوه درسی خود که به سال ۱۹۶۹ م. منتشر شده، کوشیده است وجوه تشابه روش منطقی هگل را با روش به‌کار رفته در سنت پدیدارشناسی هوسرل (Husserl) نشان دهد. او در بعضی از نوشته‌های دیگر خود دیالکتیک را صرفاً یک تجربه می‌داند. (درمورد مشخصات نوشته‌های ژان وال، رجوع شود به منابع آخر کتاب.)

او در نظر نداشت و از پیچیدگی‌های مسأله و تفسیر و تأویل‌های متفاوتی که در این زمینه شده است، بی‌اطلاع بود و با سهل‌انگاری توأم با ساده‌لوحی تصور کرد که لفظ دیالکتیک واقعاً به‌تنهایی معنایی را افاده و یا حداقل از لحاظ ذهنی، مشکلی را حل و رفع می‌کند. با جرأت کامل می‌توان گفت که گاه کاربرد لفظی و غیر موجه دیالکتیک بدون توجه به محتوای فلسفی آن که نتیجه واقعیت سیر تفکر است – بی‌آنکه ابتدا و انتهای آن باشد – دیالکتیک را به‌وسیله پیش‌پاافتاده‌ای مبدل می‌کند که در اذهان ناپخته نوعی توهم آگاهی به‌وجود می‌آورد تا آنها را حتی اگر به‌کلی فلج نسازد، از هر نوع فعالیت اصیل عقلی بازدارد و مانع از رسیدن به آن چیزی شود که منظور واقعی از کاربرد دیالکتیک در نزد بعضی از فلاسفه بوده است، یعنی فراروی و گذر از عقلی که محدود به چشم و مقهور آن است و به اموری سطحی اکتفا می‌کند، برای اینکه به‌مرتبه‌ای از عقل که به حقیقت و جهت امور نظاره دارد، ارتقا یابد.

در هر صورت، باید دانست که «دیالکتیک» به‌معنای هگلی کلمه، از فلسفه او لاینفک است و فلسفه هگل نیز از کل معارف فلسفی جداناپذیر. بدون توجه به این نکته، گفته‌های هگل بی‌معنا و بی‌اعتبار می‌نمایند.

در هر حال، هگل، مدرس و دانشگاهی بوده، و تفکر او جدی‌تر از آن است که سرنوشتش به‌دست احزاب و دستجات که نیازی نیز برای مطالعه آن در خود نمی‌بینند، سپرده شود و فلسفه او – همانند فلسفه همه فلاسفه و دانشمندان واقعی – به‌مراتب بهتر است در جایگاه اصلی یعنی در کلاس‌ها و حوزه‌ها بدون هیچ نوع افراط‌کاری و به‌نحو «آکادمیک» بررسی و تحلیل شود و رابطه آن با تمامی سنت‌های فکری گذشته که خود آن فلسفه نیز نوعی جمع‌بندی و تبلوری از آنها است، به‌دست فراموشی سپرده نشود.

از طرف دیگر، شایان ذکر است که اگر هگل به فلاسفه بزرگ دیگر توجه وافی دارد، برای شناخت دقیق افکار او، به هیچ‌یک از آنها نیز به‌تنهایی نمی‌توان اکتفا کرد. او گویی هر بار در مرحله‌ای از تفکر خود، به سبکی خاص به محاوره با یکی از آنها می‌پردازد و هر بار نه فقط از فکر مخاطب احتمالی، بلکه از فکر خود نیز فراتر می‌رود. از این لحاظ، تعداد واقعاً کثیری از فلاسفه بزرگ مطرح می‌شوند که هگل خود نیز در مجموعه نوشته‌ها و آثارش، بارها و بارها از آنها نام برده است.

با این حال باید گفت که برای ورود تخصصی – و حتی شاید بتوان گفت، فنی – به

فلسفه و منطق هگل، بنظر می‌رسد که افکار گروهی از فلاسفه اولویت و ضرورت بیشتری دارد؛ که در اینجا در محدوده امکانات خود و در این دیباچه، با توجه به نظم و ترتیب تاریخی، به اجمال بدان‌ها اشاره می‌شود:

در سنت یونان باستان، البته در درجه اول باید از افلاطون نام برد و اما نباید فراموش کرد که او علاوه بر تأثیر عمیقی که از سقراط پذیرفته، وارث خلف متفکرانی چون پارمنیدس و هراکلیتوس نیز است که اهمیت خاصی برای فهم تفکر هگل دارند.

از رساله‌های افلاطون می‌توان به رسالهٔ تتئوس اشاره کرد که در آن، نظر فیثاغورس بحث شده است و نیز از رسالهٔ سوفسطایی نام برد؛ که در هر دوی آنها، نوعی تداخل وجود و عدم دیده می‌شود. رسالهٔ فیلبوس را هم نباید فراموش کرد که در آن از لحاظ صیورت، صورت جوهری، معادل وجود تلقی شده است.

همچنین از ارسطو باید نام برد که اگر منطق صوری او با منطق دیالکتیکی هگل تفاوت‌های عمده دارد، در عوض - بیش از آنچه در ابتدا تصور می‌رود - میان طبیعیات و مابعدالطبیعهٔ او با کل فلسفهٔ هگل - حتی از لحاظ منطقی - سنخیت انکارناپذیری دیده می‌شود. در این زمینه می‌توان به مفاهیم قوه و فعل ارسطو اشاره کرد و حرکت میان آن دو را بتدریج در جهت نفی جنبه‌ای از اولی و اثبات جنبه‌ای از دومی دانست. در این مورد، اگر قائل به انقطاع این حرکت شویم، این حرکت بسیار شبیه آن چیزی خواهد بود که هگل دیالکتیک می‌نامد. افزون بر این، با توجه به اینکه در فلسفهٔ ارسطو تصور تعین چیزی جز همان تصور صورت نیست، تشابه زیادی بین فلسفهٔ ارسطو و گفته‌های هگل می‌توان پیدا کرد. فلسفهٔ کلی مورد نظر هگل، در واقع به معنایی همان کلی طبیعی ارسطو است با این تفاوت که نه صرفاً از لحاظ ذهنی و درون‌ذات، بلکه در واقعیت نیز مطرح می‌شود؛ به عبارت دیگر، در مصداق بالفعل آن که جزئی است، قرار می‌گیرد؛ به‌ویژه آنکه فلسفهٔ «اصالت معنی»^۱ هگل در حقیقت نوعی «اصالت صورت معقول» است که بر اساس صیورت ذاتی امور که در جهت امر نامتناهی قرار دارند و با تأمل در کیف و کم آنها حاصل آمده است. البته این صورت معقول که هر بار به معنای مرتبه‌ای از جوهر است، صور مختلف خود را در مراحل تکوینی آن جوهر بروز و ترسیم می‌کند.

البته رواقیان یونانی، خاصه دورهٔ اول، را نیز نمی‌توان در نظر نداشت؛ چه، آنها با

1. Idéalisme

توجه به جهت ضروری حرکت، منطق را نه فقط آلی ندانسته و آن را به نحو ثبوتی حاکم بر عالم تلقی کرده‌اند، بلکه به معنایی امر واقع انضمامی را متضمن آن به حساب آورده‌اند. به عنوان مثال، شاید بتوان گفت کسی چون خروسیپوس^۱، هگل زمان خود بوده است. در این میان، پیروان «اصالت عقل» در عصر جدید، از جمله دکارت و لایبنیتس و به‌ویژه اسپینوزا، جای خود دارند؛ چرا که گاه کاملاً معلوم است که هگل در بحث‌های خود، به‌طور مستقیم به یکی از آنها نظر دارد.

پیروان اصالت تجربه، همچون هیوم، را هم نباید از قلم انداخت؛ هر چند که هگل موافق نظر آنها نیست ولی در عین حال به اهمیت تجربه نیز کاملاً واقف است و اغلب به منظور انتقاد افکار پیروان این نحله و خاصه هیوم را دقیقاً مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.

راجع به تأثیر اسپینوزا، آن هم بیشتر دربارهٔ اعتقاد او مبنی بر اینکه «هر اثباتی، نفی است» که البته به نظر هگل همچنین «هر نفی‌ای اثبات است»، زیاد بحث شده است؛ و در اینجا ضرورتی به تکرار آن نیست؛ ولی در مقایسهٔ روش هگل با روش دکارت، به نظر نگارنده نکاتی وجود دارد که یادآوری اجمالی آنها در اینجا شاید خالی از فایده نباشد. در تفکر دکارت، تصور بدیهی، کاملاً بی‌واسطه و به عنوان یک شهود محض عقلی تلقی شده است؛ در صورتی که در فلسفه و منطق هگل، تصور فقط موقعی عقلانی و معقول تلقی می‌شود که به‌طور محض با واسطه باشد و یا حداقل تقابل این دو جنبه را به نحو ذاتی محفوظ بدارد و سکون را از خود سلب کند. البته، از طرف دیگر، نباید فراموش کرد که دکارت امر بدیهی را متصف به وضوح و تمایز می‌داند و با تأمل در این قسمت از گفته‌های او می‌توان به نحوی شباهتی میان روش او و روش هگل برقرار ساخت. مفهوم وضوح نه تنها متضمن مفهوم تمایز نیست، بلکه نوعی اختلاف و عدم تجانس میان آن دو می‌توان تشخیص داد. تمایز واقعی فقط بر اثر امر کاملاً واضح که البته به مدد یکدیگر واجد چنین صفتی می‌شوند، حاصل می‌آید؛ و در نتیجه، تصور ظاهراً بدیهی، خود مبتنی بر نوعی تقابل و تضاد درونی است که البته نظر نهایی هگل هم چیزی غیر از این نیست.

به‌طور کلی با توجه به اینکه هگل بر خلاف چند فیلسوف مشهور عصر جدید که در اینجا نام برده شد، در درجهٔ اول یک مدرس حرفه‌ای فلسفه و تاریخ آن و نظریه‌پرداز منطق حاکم بر سیر آن بوده و بیشتر آثار او بر اساس دروسی تهیه شده که در مدت افزون

1. Chrisippes

بر سی سال تدریس می‌کرده است، بی‌شک به مراتب بیش از همه آنها با نحله‌ها و گرایش‌های تفکر فلسفی آشنا بوده و طبیعی است که در بحث‌های خود با دقت و هوشمندی به آرا و افکار آنها اشاره، و مواضع آنها را از نظرگاه خود تحلیل و قضاوت کند و نتیجه تبعات خود را در نوشته‌های خود به کار برد. اما با اطمینان می‌توان گفت که هیچ فیلسوفی به اندازه کانت در تحول و شکل‌گیری نهایی نظام فکری هگل مؤثر نبوده است؛ به نحوی که حتی کل فلسفه او را یا حداقل قسمتی از منطق او را از لحاظی می‌توان نوعی تفسیر همه‌جانبه از فلسفه استعلایی کانت دانست. البته آشنایی او با افکار فیلسوفان معاصر خود همچون فیخته و شلینگ نیز - که او موارد اختلاف نظام‌های فکری آنها را هم در اولین کتاب خود منعکس کرده و به چاپ رسانده بوده است - اهمیت زیادی دارد؛ ولی این دو متفکر معاصر او، در عمل تا حدود زیادی به جو فکری کانت و به سنت فلسفه استعلایی تعلق داشته‌اند. این نیز نه تنها از اهمیت فلسفه کانت و تأثیر آن در تفکر هگل نمی‌کاهد، بلکه خود دلیل دیگری است که به این جنبه بیشتر پرداخته شود.

توضیح اینکه فیخته به «نقادی عقل عملی» و نظریه اخلاق کانت توجه داشته و می‌کوشیده است آن را با لحاظ کردن فاعل شناسا به عنوان «من» که مظهری از اراده آزاد است، تعمیم دهد. شلینگ بیشتر از «نقادی حکم» و نظریه هنر کانت استفاده می‌کند و سعی دارد میان آنچه فیخته از لحاظ درون‌ذات «من» می‌نامیده و «جوهر» نامتناهی به معنایی که مورد نظر اسپینوزا بوده است، وحدتی برون‌ذات برقرار کند تا از این طریق به نوعی فلسفه طبیعت برسد که بتوان گفت ضرورتاً عین حریت و آزادی است.

هگل نیز در پی برداشت جدیدی از فلسفه کانت بوده است. او بدون اینکه سه «نقادی» کانت را واقعاً جدا و مجزا از یکدیگر بداند، در کتاب علم منطق خود، بیشتر به فلسفه نظری کانت توجه کرده و کوشیده است با بررسی دقیق مقولات دوازده‌گانه کانت و چهار وجهه نظری که در تقسیم‌بندی آنها به کار رفته است، به نحوی به تعمیم آنها پردازد که گذری از فاهمه به سری عقل باز کند، بی‌آنکه عقل بر اثر تعارضات عقیم شود. او در این مهم - همان‌طور که قبلاً اشاره شد - به هر طریق، به نظرهای افلاطون نیز بی‌توجه نبوده و معمولاً به دانشجویان خود توصیه می‌کرده که برای فهم درست مسائل فلسفی، بهتر است که آثار کانت را با توجه به افلاطون و بر عکس آثار افلاطون را با توجه به فلسفه نقادی کانت مطالعه کنند. در این مورد، برای جلوگیری از اطالة کلام، همین قدر

متذکر می‌شویم که کافی است فهرست مطالب کتاب علم منطق و قسمت اول دایرةالمعارف علوم فلسفی هگل و خاصه آنچه را او درباره «منطق صورت معقول» ذکر کرده، مد نظر قرار دهیم تا در زمینه استفاده‌ای که هگل از فلسفه کانت می‌کند، مدارک قابل تأمل و ملموس‌تری به دست آوریم. به‌طور کلی باید گفت که هگل جایگاه و ترتیب دو وجهه نظر کمیت و کیفیت را در تحلیل استعلایی کانت عوض کرده است و در جدول احکام خود تحت وجهه نظر کیفیت که آن را معادل حکم وجودی می‌داند، همانند کانت به دو حکم ایجابی و سلبی قائل می‌شود و حکم سوم یعنی معدوله را نامتناهی می‌نامد. آنگاه تحت وجهه نظر کمیت، به بحث در حکم انعکاسی پرداخته و سه حکم شخصی و جزئی و کلی را به‌طور معکوس قرار داده است. او تحت وجهه نظر نسبت و اضافه از حکم مبتنی بر ضرورت صحبت کرده و سه حکم حمله و شرطی و انفصالی را شرح داده است و بالاخره تحت وجهه نظر جهت که در واقع معادل آن حکم بر اساس صورت معقول دانسته شده، سه حکم قطعی و ظنی و یقینی را قرار داده است.

در این بحث، تفاوت عمده نظر هگل با نظر کانت از این لحاظ است که به عقیده هگل حکم به هر صورتی که ما آن را تصور کنیم، خود انحصاراً مرحله‌ای از استدلال است، همان‌طور که تحلیل به هر نحو که آن را تعریف کنیم، خود مرحله‌ای از تألیف است؛ در نتیجه، او بر حسب سه وجهه نظر اول یعنی به ترتیب بر اساس کیفیت و کمیت و نسبت (اضافه)، از استدلال وجودی و انعکاسی و ضروری بحث می‌کند که ذهن را نه فقط از مرحله درون‌ذات خارج می‌کند و به مرحله برون‌ذات می‌رساند، بلکه در واقع نوعی کاربرد واقعی برای تعقل فراهم می‌آورد و تعمیم و گسترش آن را تضمین می‌کند و تحت عنوان «اصالت معنی»، به نوعی اصالت عقل همه‌جانبه دست می‌یابد. شاید بتوان گفت که در نظرگاه هگل، بر خلاف فلسفه نظری کانت مفهوم عقل خود مستلزم این حقیقت است که اصلاً حدودی برای عقل وجود ندارد و عقل در واقع چیزی جز بسط و توسعه خود نیست و فقط امری که در این مسیر قرار می‌گیرد، معقول است.

اگر این مطلب را بپذیریم، دیگر ملزمیم که نحوه تحقق بالفعل عقل و معنا و مناسبات اعتبار آن را در هر مرحله‌ای از تحول آن مورد بررسی و تأمل قرار دهیم.

به نحو مستثنی، عقل را می‌توان قوه‌ای دانست که ادراک کلیات می‌کند و در مراتب عقل هیولانی و بالملکه و بالفعل و بالمستفاد با عقل فعال در رابطه است. مطابق این

در نتیجه، به نظر او فعالیت فاهمه نه فقط به پیدایش علم یقینی در نزد انسان منجر می‌شود، بلکه از لحاظی مقولات به‌نحوی با قوانین طبیعت و با علم یقینی کامل نیز که همان فیزیک نیوتنی است، مطابقت دارند. برای کانت، شناسایی در حد فاهمه، قطعی و محرز است؛ در صورتی که عقل، بر عکس فاهمه، فراتر از امکانات شناسایی انسان می‌رود و به موضوع‌هایی می‌پردازد که نمی‌تواند درباره آنها حکم قطعی صادر کند و در واقع از این لحاظ همیشه گرفتار محذورین و تعارضات است و فعالیت دیالکتیکی آن نیز به همین لحاظ است.

هگل به جدایی ذاتی فاهمه و عقل معتقد نیست، بلکه شاید بتوان گفت فاهمه را عقلی می‌داند که هنوز رشد کافی نکرده و همین رشد نکردن را بناحق کمال خود تصور کرده و نسبت به امکانات اصلی خود بیگانه و مهجور باقی مانده است. از لحاظی هگل نمی‌خواهد، و در واقع مطابق اصول فلسفه خود نمی‌تواند، به‌نحو تام فاهمه را از عقل جدا سازد. فاهمه به هر طریق مفاهیم را مشخص می‌کند و آنها را متزع می‌سازد و همین نیز به معنایی یک مرحله بنیادی از فعالیت عقل و در واقع شروع فعالیت عقل است. فاهمه، عقلی است که هنوز خود را به‌عنوان عقل و در همه ابعاد وسیع خود نشناخته و به امکانات اصیل خود پی نبرده است. هگل نشان می‌دهد که در احکام و مقولات فاهمه به سبکی که کانت آنها را شرح داده تمامی ابعاد دیالکتیک که کانت می‌خواسته است ذهن را از آن برحذر و علم را از آن مصون بدارد، بالقوه وجود دارد و نمی‌توان به هیچ وجه این جنبه را نادیده گرفت.

به هر طریق، نتیجه‌ای که این دو فیلسوف از تفکیک فاهمه و عقل بدست می‌آورند، کاملاً با هم متفاوت است: کانت می‌خواهد دیالکتیک را بی‌اعتبار و آن را خارج از علم یقینی نگه دارد؛ در صورتی که هگل دیالکتیک را عقل حقیقی و اوج امکانات آن می‌داند. به نظر هگل، فاهمه - حتی اگر از لحاظی توافق اذهان به وجود می‌آورد* - صرفاً انتزاعی است و واقعیت را منعکس نمی‌کند؛ و فقط عقل به معنای اصلی کلمه است که بر وحدت انضمامی واقعیت دلالت دارد، زیرا عقل بر خلاف فاهمه، در عین حال به وحدت و اختلاف توجه دارد، یعنی وحدت و عدم وحدت را لحاظ می‌کند و سعی دارد تمامیت را دریابد.

از طرف دیگر، درست است که از لحاظی عقل نیز از انتزاع غافل نیست، ولی آن را بر اساس صورت معقول انجام می‌دهد. صورت معقول، قدرت درون‌ذات عقل است و

سنت، با اینکه عقل بر اساس عالم محسوس، کلیات را انتزاع می‌کند و واجد سلسله مراتبی است، به یکپارچگی و خاصه استقلال آن صدمه‌ای وارد نمی‌آید. اما از لحاظ دیگر می‌توان گفت که به هر ترتیب، مسأله اصلی در مورد عقل اولاً استقلال آن و ثانیاً حرکت جوهری آن است. در واقع سؤال این است که آیا عقل، محدود و مقید به اصول اولیه‌ای است که برای آن به‌نحو ثابت و لا‌تغیر در نظر گرفته می‌شود یا اینکه عقل نیز حرکت تحولی دارد و پیشرفت و ارتقای خود را از ذات خود فراهم می‌آورد؟ از لحاظ فلسفه هگل، می‌توان تصور کرد که عقل خود نیز صورت معقولی دارد و ما هر بار فقط با مرحله خاصی از آن روبرو هستیم و عقل ارتقای خود را از تحرک دائمی خود اخذ می‌کند و بدون آن اصلاً نمی‌توان از عقل صحبت بمیان آورد. هر نوع رکودی از این لحاظ، معادل نفی عقل است. بر این اساس و برای روشن کردن مشخصه‌های منطق و فلسفه هگل، با دو مسأله بنیادی مواجه هستیم که در اینجا هر یک را به‌طور جداگانه و تحت عنوان خاص خود مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. عقل و فاهمه: در زبان‌های غربی^۱، همانند زبان فارسی، علاوه بر اینکه دو اصطلاح برای فعالیت ذهنی انسان به کار می‌رود، گاه در سنت‌های فلسفی - خاصه بر اساس فلسفه نقادی کانت - دو عمل و معنای متفاوت بدان‌ها اطلاق می‌شود و فاهمه واجد عینیت و عقل فاقد آن دانسته می‌شود. شیوه‌ای که هگل با استفاده از آن، میان فاهمه و عقل تفکیک قائل می‌شود، به کلی با نحوه کانت متفاوت است. توضیح اینکه کانت با اعتقاد به سهم فاهمه در تشکیل شناسایی انسان، از آنجا که کار اصلی فاهمه را صدور حکم می‌دانسته، مفاهیم محض یعنی مقولاتی را که بر مبنای آنها این احکام صادر می‌شوند، استنتاج کرده و چگونگی همکاری آنها را با داده‌های حسی شرح داده است.

۱. البته، شاید بتوان از ریشه این لغت، نکات خاصی را روشن ساخت. در زبان فرانسه، فاهمه (Entendement) از فعل Entendre به معنای «شنیدن و فهمیدن» است. در انگلیسی، فاهمه (Understanding) از همان مصدر to understand (فهمیدن) است. در زبان آلمانی، فاهمه (Verstand) از ریشه Stehen گرفته شده که به معنای «برپاوردن» است. این سه اصطلاح خارجی، به‌نحوی متضمن یک معنای جمعی است؛ یعنی گویی بر این اساس می‌توان از یک فهم عمومی و جمعی صحبت کرد و شاید حتی به‌نوعی توافق اذهان قائل شد. تقریباً از قرن ۱۶ میلادی به بعد، فاهمه بر اساس آنچه دانسته می‌شود، گویی کوششی برای رسیدن به‌نوعی وحدت نظر و توافق اذهان است که در عمل باید ملاک اصلی علم جدید به حساب آید. از سوی دیگر، از آنجا که در این توافق از هر نوع اختلاف صرف نظر می‌شود، بد نظر می‌رسد که فقط به‌طور کاملاً انتزاعی به امور تعمیم داده می‌شود.

* رجوع کنید به پانویشت ۱ در صفحه ۱۰.

استعلایی کانت - که خود البته با منطق صوری سنت ارسطو کاملاً متفاوت است - می‌توان از نوعی روش «ریاضی-فیزیکی» صحبت به میان آورد که در عین حال که با امکانات ذهنی انسان کاملاً مطابقت دارد، عینیت آن نیز از هر لحاظ تضمین شده و واجد کاربرد واقعی و برون‌ذات است.

هگل از ابتدا به این مسأله توجه داشته که در عصر جدید، اراده به تعمیم همه‌جانبه ریاضی، روح حاکم بر کل دانش بشری بوده و حتی از زمان لایب‌نیتس، مسأله ریاضی کردن منطق نیز مطرح شده است؛ ولی به اعتقاد او این طرح - همان‌طور که در فلسفه نقادی کانت ملاحظه می‌شود - حتی اگر در حد فاهمه امکان‌پذیر باشد، در حد عقل به معنای اصیل کلمه و در مورد حقیقت فلسفی، کاربرد ندارد و نتیجه مطلوبی از آن حاصل نمی‌شود. به نظر هگل، فلسفه را نمی‌توان ریاضی کرد و یا اصول و قوانین ریاضی را در آن وارد ساخت. امر کلی همیشه یک جنبه انتزاعی دارد که از دخالت مستقیم فاهمه در امر تفکر نتیجه می‌شود. از آنجا که فاهمه می‌خواهد همیشه به وحدت انتزاعی امور اکتفا کند، خود را از عقل مجزا می‌سازد و سعی دارد از هر نوع جنبه دیالکتیکی و نظریردازی اضافی خود را بر حذر دارد؛ در صورتی که شاید وحدت واقعی، صرفاً در کثرت حاصل می‌آید.

آنچه به طور متداول اصول ذهنی ناسیده می‌شود، یعنی «اصل این‌همانی» و «امتناع تناقض» و «ثالث مطرود»، در حد فاهمه و پایین‌تر از دیالکتیک عقلانی محرز تلقی می‌شود؛ و متعلق ریاضی، همان متعلق است که فاهمه از فهم کمیت به دست می‌آورد و در هر صورت می‌توان گفت که نتیجه انتزاعات فاهمه، فقط خوراک مطلوبی برای ریاضیات است و در فلسفه و منطق ذاتی آن، توجهی به آن نمی‌شود.

ریاضیات به مطالعه کمیت در حد اعداد می‌پردازد و با محدود واقعی کاری ندارد، بلکه هر نوع رابطه میان آنها را صرفاً قراردادی و تصنعی تلقی می‌کند. عدد همیشه بر اساس تحلیل مفهوم می‌شود؛ به عبارت دیگر، هر نوع محمولی برای آن در نظر باشد، به صورت مفهوم در نفس موضوع آن سندرچ می‌شود. به نظر هگل، عدد همیشه مبتنی بر وحدت است؛ اما این وحدت، جنبه تعطیلی دارد و گویی «اتمی است که با هیچ چیز واقعی ارتباط پیدا نمی‌کند»؛ به همین دلیل، همیشه میان عدد و آنچه در فلسفه هگل

نوعی از آن، در سه مرحله کلی و جزئی و شخصی مطرح می‌شود. این کلیت بر خلاف آن کلی که به عنوان مقوله حکم که فاهمه به کار می‌برد، بسیار غنی است و در واقع انضمامی و حتی ذی حیات بنظر می‌رسد و به عنوان تمامیت تحقق می‌یابد؛ یعنی گویی همه امور را بالقوه همراه دارد و به نحو دیالکتیکی آنها را در امور جزئی خود بسط و گسترش می‌دهد. از این رو، به نظر هگل، نوعی پویایی و توانمندی تام در صورت معقول وجود دارد که در هیچ مفهوم دیگری که در حد فاهمه مطرح است، نمی‌توان این خصوصیت را یافت. جنبه بسیار بدیع و عمیق منطق هگل از همین لحاظ است که او ساختار خاص حکم و استدلال را بر اساس صورت معقول توضیح می‌دهد؛ به نحوی که حکم، مرحله و لحظه جزئی از همان صورت معقول است، به عبارت دیگر، وقتی که در صورت معقول، میان موضوع و محمول جدایی افتد و لازم باشد بین آنها رابطه اسنادی برقرار شود، این مهم را حکم به عهده می‌گیرد. استدلال هم با مرحله سوم واقعیت صورت معقول مطابقت دارد؛ یعنی مرحله‌ای که امر جزئی کاملاً تفرد و تشخیص یافته و انضمامی شده است، به عبارت روشن‌تر، به تنهایی متضمن مراحل نفی و اثبات خود شده و نوعی قیاس یعنی استدلالی که از حکم کلی به حکم شخصی برهان می‌کند، نتیجه آن شده است. هگل عقیده دارد که فاهمه نه تنها از غنای فوق‌العاده صورت معقول بی‌خبر است، بلکه تصویری هم از آن نمی‌تواند داشته باشد و به همین سبب دیالکتیک را طرد می‌کند.

اختلاف نظر در مورد وجوه تفارق و تشابه فاهمه و عقل در نزد هگل و کانت، در عین حال به نحوی اختلاف نظر آن دو را درباره ریاضی و اعتبار آن نشان می‌دهد؛ و از این رهگذر، ما با مسأله دومی که قبلاً بدان اشاره شد، روبرو می‌شویم:

۲. ریاضیات و منطق دیالکتیکی: از لحاظی می‌توان تصور کرد که کانت با عنوان کردن روش تألیفی ماتقدم، نظر به روش هندسه دارد و یا در هر صورت هندسه را آن نوع علم می‌داند که در آن تطابق عین و ذهن، به نحو ماتقدم بدون توسل به تجربه خارجی، نه تنها ممکن بلکه به نحوی تحقق دارد. کانت همچنین با توجه به فیزیک نیوتن که آن را همانند اکثر هم‌عصران خود الگو و مثال کامل علم جدید تلقی کرده است و با قبول اینکه قوانین آن به صورت کامل ریاضی درمی‌آیند و بر این اساس نوعی محاسبه قبلی درباره آنها مقدور است، یقین نظری را به اصول علم جدید محدود و مقید می‌کند و کاربرد عینی مقولات را از مسیر مکان و زمان، در همین قلمرو ممکن می‌شمارد. مطابق منطق

«صورت معقول»^۱ نامیده می‌شود، فاصله غیر قابل عبوری برقرار می‌شود و به‌طور کلی کمیت چه از رهگذر حساب و چه حتی بر اساس جبر و ریاضیات پیشرفته، دیگر قادر نیست صیورتی را که به‌صورت معقول حیات می‌بخشد، دریابد و این کار فقط به‌عهده دیالکتیک است که جنبه کمی ندارد بلکه حرکت خود عقل به نحو آزاد در بطن واقعیت فعال امور است.

از سوی دیگر، بر طبق آنچه در اینجا گفته شد، نباید تصور کرد که هگل الزاماً مخالف علوم جدید است. به‌نظر هگل، قلمرو ریاضی واحد و قلمرو علوم تجربی – اعم از مکانیک و فیزیک و غیره – متنوع است و در عمل نمی‌توان به‌نحو واقعی اینها را به‌صورت ریاضی درآورد. البته او در علم ریاضی به‌طور محض اشکالی نمی‌بیند؛ ولی به‌عقیده او، اعمال اصول ریاضی در علوم تجربی، نه تنها با مشکلات واقعی همراه است، بلکه به‌طریق اولی هر نوع دخالت ریاضی در مورد مسائل فلسفی و منطقی باید غیر موجه دانسته شده و کاملاً کنار گذاشته شود. به‌طور کلی هگل معتقد است که با عدد نمی‌توان کلی را نشان داد و از این لحاظ کاربرد عدد، مفید فایده نیست. چگونه می‌توان با عدد، حقایق وجودی یا واقعیت را دریافت، خاصه که یکی از مشخصات ریاضی صفر است که در استدلال‌های واقعی عقلی هیچ نوع کاربردی ندارد و هیچ امر انضمامی را بیان نمی‌کند؟^۲ شاید با تأمل در نظر هگل راجع به ریاضیات، بتوان موضع منطقی او را بهتر روشن کرد و جایگاه خاص امروزی آن را در میان‌گرایش‌ها و نحله‌های بسیار زیادی

1. Begriff

۲. از لحاظ تاریخی، یکی از اولین کسانی که به آنچه هگل درباره ریاضیات می‌گوید، اعتراض کرده شخصی است به نام ویلهلم پفاف (۱۷۸۲) (متولد به سال ۱۷۷۴ م. و متوفی به سال ۱۸۳۵ م.). او در سال ۱۸۰۳ م. در شهر دورپات استاد ریاضی بوده و در سال ۱۸۰۹ م. در مدرسه «گیمنازیوم» شهر نورمبرگ که هگل مدیر آنجا بوده، ریاضی تدریس می‌کرده است. پفاف به سال ۱۸۱۷ م. نیز در وتنبرگ تدریس می‌کرده و در سال ۱۸۱۸ م. در شهر اولانگن از مخالفان سرسخت نظریه گوته درباره رنگ‌ها بوده است. سه نامه از پفاف به هگل چاپ شده است (مکاتبات، متن فرانسه، صفحه‌های ۳۵۶ تا ۳۶۳). نامه‌ها تاریخ ندارند؛ ولی از فحوای کلام معلوم است که حدوداً در بهار ۱۸۱۲ میلادی نوشته شده است. پفاف ادعا می‌کند که کل منطق هگل (احتمالاً منظور کتاب اول علم منطق است) را می‌توان به‌صورت قضایای ریاضی نوشت. به‌عقیده پفاف، کلاً هیچ چیز در منطق و حتی فلسفه وجود ندارد که نتوان آن را به‌زبان ریاضی بیان داشت. نامه‌های این شخص، بسیار خواندنی است و در ضمن موضع هگل را می‌توان بر اساس آنها بهتر فهم کرد. [مشخصات کتاب مکاتبات (Correspondance) در منابع آخر کتاب درج است.]

که در علم منطق و فروعات کثیر آن به‌وجود آمده است، بهتر مشخص کرد. با این حال، بدون اینکه در اینجا الزاماً منظور دفاع از یکی از آنها باشد، ساده‌تر به‌نظر می‌رسد که گفته شود که اگر در سه سنت معروف اصلی، یعنی منطق صوری ارسطویی و منطق ریاضی و منطق دیالکتیکی، ملاک طبقه‌بندی خود را جنبه‌های انتزاعی و انضمامی بدانیم، دو نحله ریاضی و دیالکتیکی به‌طور عرضی کاملاً در دو قطب مخالف هم قرار می‌گیرند و منطق ارمطو مابین آن دو واقع می‌شود.

اما از نظرگاه کاملاً متفاوت و با توجه به جنبه‌های آموزشی فلسفه، شاید بتوان جایگاه و سرنوشت واحدی را برای این سه سنت منطقی تصور کرد. از این جهت، به اعتقاد نگارنده – که خود سال‌های متمادی به‌نحو کاملاً حرفه‌ای در دانشگاه‌ها و دیگر مراکز آموزش عالی به تدریس فلسفه غرب پرداخته است – شاید بتوان گفت که اگر امکان آن هست که تعلیم و تعلم فلسفه را با منطق ارمطو آغاز کرد، صحیح نیست که این آموزش را الزاماً با یک منطق خاص، از هر نوعی که باشد، به پایان رساند. در علم منطق – اعم از صوری یا ریاضی یا دیالکتیکی – می‌توان تخصص و تبحر داشت و در زوایا و گوشه و کنار آن نکات بدیعی یافت؛ ولی نمی‌توان نفس آن را غایت و نهایت کل شناخت دانست و تفکر خود را بدان محدود ساخت. علم منطقی که بخواهد خود را چنان به‌اصولی محدود و مقید کند که دیگر امکان هر نوع تحرک و تحول از آن سلب شود، به چه چیزی جز پیش‌ساخته‌های ذهنی خود خواهد رسید، تحقیق و تجسس آن تا چه اندازه واقعی خواهد بود و نتایج حاصله از آنها چقدر حقیقت خواهند داشت؟

منطق دیالکتیکی هم از این جنبه منفی در امان نمانده است و از این لحاظ، همان‌طور که پیشتر نیز اشاره شد، با توجه به کاربرد سیاسی که نزدیک به دو قرن از منطق هگل به‌عنوان حربه و آلت جدلی برای اسکات خصم و سرکوب او – از چپ و راست – استفاده شده، می‌توان حتی گفت که در واقع این منطق امتحان خود را در تاریخ خوب پس نداده است. بی آنکه بخواهیم به‌طور مستقیم از هیچ‌یک از دسته‌های افراطی انتقاد کنیم، می‌توانیم فکر کنیم که نفس وسعت امکانات درونی فلسفه هگل – که از لحاظی خود همان‌طور که بارها اشاره شد، وارث تعداد کثیری از فلاسفه است – به‌اندازه‌ای است که واقعاً بهره‌برداری‌های زیادی را از آن میسر و مقدور می‌سازد؛ و همین جنبه، اگر اعتبار هر نوع کاربرد سیاسی فلسفه هگل را به‌حق زیر سؤال می‌برد و شخص را در مورد

آن محتاط می‌سازد، در عوض بر ارزش آموزشی آن می‌افزاید.

به دنبال انتقادی که قبلاً نیز از کاربرد سطحی و عاسیانۀ دیالکتیک کردیم، در خاتمۀ این قسمت نیز یادآوری این نکته را ضروری می‌دانیم که تعقل به هر صورت و با هر روشی که انجام گیرد، در درجۀ اول باید در راستای کسب استقلال و در جهت رهاسازی خود عقل باشد؛ در غیر این صورت، ذهن اگر هم کاملاً فلج نشود، مطمئناً دچار رکود خواهد شد. اگر از این زاویه به منطق هگل توجه شود، همه انتقاداتی که او به منطق‌های نوع دیگر و یا حتی به فلسفه‌ها و روش‌های آنها وارد می‌داند، از لحاظی به گفته‌های خود او نیز وارد می‌شود.

کافی نیست بگویم برهان سه مرحله‌ای است و از اثبات و نفی و وضع مجامع تشکیل شده است؛ همچنین کافی نیست با لفظ جدل علمی و دیالکتیک، ذهن دیگران را مرعوب سازیم تا واقعاً خود صاحب فکر شویم. مقولۀ اثبات و نفی، به خودی خود، نه چیزی را اثبات می‌کند و نه نفی. ابتدا باید درباره‌ی آنچه اثبات و نفی می‌شود، عمیقاً فکر و تأمل کرد؛ در غیر این صورت، ذهن گرفتار آن چیزی خواهد بود که به مراتب بدتر از جهلی است که ممکن است بسیط باشد و البته آنچه خطرناک‌تر است، نوع مرکب آن است که احتمال دارد به نام علم ظاهری دچار آن شده باشیم. از این لحاظ، دیالکتیک نه تنها حرکت عقل را در جهت ارتقای آن راهنمایی نخواهد کرد، بلکه خود بیماری عقل و عاملی برای تفتیش تعقل دیگران و ترویج سطحی‌اندیشی خواهد بود. به طور کلی می‌توان با اطمینان گفت همان‌طور که به نظر هگل عقل به نحو تام مؤول به منطق صوری و یا منطق ریاضی نمی‌شود، به منطق دیالکتیکی نیز مؤول نمی‌شود و همیشه میان عقل و منطق — به هر صورتی که آن را بپذیریم رابطه‌ی عموم و خصوص مطلق برقرار است و عقل و حتی فلسفه، به نحو محض، اعم از منطق است. کوتاه سخن آنکه در مورد دیالکتیک هم باید موضع استعلایی داشت و شرایط و امکانات ماتقدم و قلمرو کاربردی خاص آن و همچنین در کل موارد، مناط اعتبار آن را نیز باید مورد بررسی قرار داد.

البته از سوی دیگر، شاید تذکر این مطلب ضروری نباشد که منطق و فلسفه هگل را که در هر صورت یکی از بزرگترین متفکران غرب است، بهتر و با کاربرد صحیح‌تر می‌توان فهمید، زیرا در کل نظام فکری او، عقل ذات نفس است و روح ذات عقل و جهت حرکت آن و مشخصۀ روح نیز فقط حریت و آزادی است. از این جهت اگر دیالکتیک نه

به طور صوری و لفظی، بلکه عمیقاً معادل تعقل و عین ماجرایی روح و نحوه‌ی آزادی و آزادسازی آن دانسته شود، به یقین معنای عمیق‌تر و درست‌تری از منطق هگل به دست خواهد آمد؛ که چنانچه با آن معنا هیچ نوع توافقی هم نداشته باشیم، باز هم از لحاظ آموزشی و فرهنگی، استفاده‌ی ما از آن کاملاً سازنده و خلاق خواهد بود.

کتاب حاضر، سومین اثری است که نگارنده درباره‌ی هگل و فلسفه او منتشر می‌کند. از این جهت، اشاره به چند نکته اصلی، چه از نظر نفس موضوع، چه از لحاظ روش و نحوه کار و چه از لحاظ انتخاب معادل‌های فارسی برای اصطلاحات خاص فلسفه هگل، ضروری و ناگزیر به نظر می‌رسد.

همان‌طور که پیشتر نیز اشاره شد، فلسفه هگل در قالب منطقی آن، تأسفانه اغلب به علل سیاسی و به ندرت به سبب فرهنگی، در ایران نیم قرن اخیر مورد توجه بوده است؛ و در زمینه معرفی فلاسفۀ بزرگ غرب که بیشتر از زبان فرانسه و شاید مطابق گرایش و سلیقه آنها انجام می‌گرفته، هگل در ابتدا بسیار کمتر از دکارت و کانت و در عوض در دوره‌های بعد شاید به مراتب بیشتر از آنها کنجکاوی اذهانی را که در ایران ادعای روشنفکری داشته‌اند، برانگیخته است.

از سوی دیگر، روش دیالکتیکی هگل، از دیدرس اهل حوزه که به هر طریق به نحو سنتی بحث در نکات و ریزه‌کاری‌های منطقی را جزو لاینفک علوم عقلی می‌دانسته‌اند، دور نمانده است. بدین سبب — بدون آنکه نگارنده در این باره به آمار دقیقی دست داشته باشد — به نظر می‌رسد که در چند دهه اخیر، کتاب‌های بالئسبه زیادی درباره‌ی هگل و فلسفه او به زبان فارسی چاپ شده و یا در هر صورت، مطالب زیادی راجع به افکار او، در کتاب‌های عمومی فلسفه و تاریخ آن و یا حقوق و سیاست و نظریه‌های مربوط بدان‌ها و یا جامعه‌شناسی و روانشناسی و زیبایی‌شناسی و غیره نوشته شده است. این آثار به احتمال نه فقط از ارزش واحدی برخوردار نیستند، بلکه در واقع هنوز به طور منظم و با بی‌غرضی در مورد آنها بررسی و قضاوت نشده است. نگارنده به جز به تعداد بسیار معدودی از این نوشته‌ها دسترسی نداشته است و در اینجا صادقانه اعتراف می‌کند که با نوعی پیشداوری، یعنی بدون بررسی شخصی، از آنجا که بیشتر آنها را غیر تخصصی و گاه کاملاً تفننی می‌دانسته، در عمل زحمت مطالعه کل آنها را بر خود هموار نکرده است و احتمال دارد بر خلاف تصور او در این نوشته‌ها مطالب دقیق و قابل استفاده زیادی

موجود باشد. البته کتاب فلسفه هگل نوشته و. ت. ستیس^۱ (ترجمه مرحوم عنایت) - خاصه با توجه به تاریخ انتشار آن - حائز اهمیت فراوان است و صرف نظر از برخی موارد فنی که متأسفانه گاه چه از جهت صورت و چه از نظر محتوا ذهن را در فهم مطالب دچار اشکال می‌کند، با اطمینان می‌توان گفت که کتاب به‌طور کلی هنوز هم کاملاً معتبر و واقعاً قابل استفاده است؛ به‌ویژه آنکه پیشگفتار مترجم را نیز می‌توان مقدمه و تمهید بسیار مناسبی برای ورود به فلسفه هگل به حساب آورد. در نوشته حاضر نیز در چند مورد، از بعضی از اصطلاحات انتخابی مرحوم عنایت استفاده شده است؛ که در پایان کتاب، توضیح لازم در این باره داده خواهد شد.

کتاب حاضر در درجه اول بر اساس دو کتاب اصلی هگل فراهم آمده و در واقع می‌توان گفت گزارشی از همان دو کتاب است که البته نگارنده از ترجمه فرانسوی آنها استفاده کرده است.^۲ این دو کتاب عبارتند از:

۱. کتاب علم منطق در سه جلد که قسمت اول آن در تاریخ ۱۸۱۲ میلادی نورمیرگ و بقیه در ۱۸۱۶ میلادی در هیدلبرگ چاپ و منتشر شده است.

۲. کتاب دایرةالمعارف علوم فلسفی که برای اولین بار به سال ۱۸۱۷ میلادی به چاپ رسیده است. این کتاب که در آن هگل به مسائل و موضوعات بیشتری از کتاب علم منطق پرداخته، شامل سه قسمت عمده یعنی «معنی» (مثال)، «طبیعت»^۳ و «روح» است. در قسمت اول کتاب تحت عنوان «معنی»، هگل به سه مسأله یعنی وجود، ماهیت (ذات) و صورت معقول پرداخته است؛ سه موضوعی که در واقع در کل کتاب علم منطق راجع به آنها بحث و بررسی شده است. با توجه به اینکه منظور نگارنده، صرفاً تهیه گزارشی از «منطق از نظرگاه هگل» بوده، فقط همین قسمت اول دایرةالمعارف علوم فلسفی در نوشته حاضر آورده شده است؛ با اینکه قسمت سوم نیز که در آن هگل از سه موضوع مهم یعنی «هنر»، «دین» و «فلسفه» بحث می‌کند، حائز اهمیت خاصی است که جا دارد مستقلاً و یا همراه با «فلسفه طبیعت» مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد. البته بحث هگل در

1. Stace W. T.

۲. خاطر نشان می‌شود که همه منابع خارجی دیگری نیز که نگارنده از آنها استفاده کرده، به زبان فرانسه بوده، که اسامی همه آنها - جز نوشته‌هایی که به‌طور فرعی یا اجمالی بدان‌ها رجوع شده - در انتهای کتاب حاضر درج است.

3. Nature

کتاب علم منطق، بعینه مانند بحث او درباره منطق در کتاب دایرةالمعارف علوم فلسفی نیست؛ و حتی برخی متخصصان معتبر، درباره وجه اختلاف میان آن دو، به نکات بسیار جالب توجه و خواندنی دست یافته‌اند، ولی روی هم رفته عناوین بحث‌ها و سیر حرکت فکر هگل، تا حدود زیادی در هر دو کتاب مشابه است. از این لحاظ ممکن است بعضی از خوانندگان در این دو قسمت مطالب را تکراری بیابند؛ اما حتی در این صورت باید گفت که چون متعاطی فلسفه با دو بیان متفاوت از افکار هگل روبرو می‌شود، همین نیز می‌تواند مزید بر علت شده و سهولت بیشتری را در فهم درست‌تر نظام منطقی هگل، که در هر صورت آسان نیست، به دست دهد، بدون اینکه از ابتدا حق انتخاب از او سلب شده و او به یکباره ملزم به خواندن هر دو قسمت باشد. البته در نوشته حاضر، در گزارش مربوط به دایرةالمعارف، در قسمت دوم، به اجمال راجع به مکانیسم و امر شیمیایی و غایت‌شناسی بحث شده که در قسمت علم منطق، به دلایلی که در متن بیان شده، صحبتی از آنها به میان نیامده است.

درخاتمه این دیباجه و در یک قسمت کاملاً مستقل، توضیح مختصری درباره اصطلاحات فلسفی خاص هگل، ضروری به نظر می‌رسد:

تقریباً همه مفسران فلسفه هگل، با وجود نظرگاه‌های کاملاً متفاوت و گاه کاملاً متضاد، در دو نکته با هم توافق کامل دارند:

۱. مشکل بودن نظام درونی فلسفه هگل؛

۲. مشکل بودن بیان و گفتار و اصطلاحات خارجی این فلسفه.

بیشتر این مفسران بر این عقیده‌اند که اصطلاحات هگل، کاملاً وضعی و تصنعی است. بعضی حتی تعجب کرده‌اند که چگونه هگل پاره‌ای از اصطلاحات علمی عصر خود - همچون جاذبه و دافعه و غیره - را به نحو خودسرانه به مقولات فلسفی مبدل کرده است؛ و برخی دیگر انتقاد کرده‌اند که چگونه ممکن است لفظی واحد، این چنین در معنای مختلف به کار رود، مثلاً روح^۱ گاه در مقابل «طبیعت» قرار داده شده و گاه کاملاً مستقل و بدون هیچ نوع رابطه‌ای با طبیعت منظور شده و گاهی هم به عنوان کل واحدی که طبیعت و روح اجزای آن به حساب می‌آیند، در نظر گرفته شده است.

کویره، استاد فقید فرانسوی، در مقاله‌ای که در این زمینه نوشته است، بیان می‌کند که

1. Geist

اگر هگل از این انتقادات خبر می‌داشت، شگفت‌زده می‌شد^۱؛ چه، به نظر این فیلسوف، در واقع تاریخ زبان در عین حال حیات زبان است و همین، تاریخ و حیات روح هم است. به نظر هگل، زبان تجسد روح است و یک زبان هیچ‌گاه واقعی نخواهد بود مگر اینکه به قوم و ملتی تعلق داشته باشد، چه، روح هر ملتی در زبان و تاریخ آن ملت متجلی می‌شود. یک لفظ، مفهوم فلسفی و یا غیر بار معنای اصلی خود را از تفکر جمعی و تاریخ یک قوم می‌گیرد؛ و از همین زاویه نیز قدرت و یا ضعف آن قابل بررسی است. به اعتقاد هگل، زبان فلسفه باید به نحو حقیقی و حاضر از روح و تاریخ ملتی ناشی شود و به امور واقعی انضمامی دلالت داشته باشد. اصطلاحات تصنعی و قراردادی ممکن است نشانگر این نکته باشد که امکان تفکر به معنای اصیل کلمه از آن ملت ساقط شده است و دیگر فعالیت ذهنی، حیات واقعی ندارد. هگل، خود تصور نمی‌کرده که اصطلاح خاصی برای فلسفه خود وضع کرده است؛ بلکه به پنداشت او، اصطلاحاتی که به کار می‌برده، زبان زنده فلسفه‌ای بوده که آن نیز به سبب ضرورت زمان و روح حاکم بر آن، از مسیر زبان و قلم وی، جنبه گفتاری و نوشتاری پیدا می‌کرده است.

به نظر کویره، در نوشته‌ای که بدان اشاره کردیم، هگل با اصطلاحات فلسفه خود، هر بار خواه ناخواه به یک وضع مجامع^۲ دیالکتیکی می‌رسیده و معانی بسیار متفاوتی را که به طور مجرد و انتزاعی با یکدیگر در تقابل و تضاد بوده‌اند، در یک کلمه جمع و متحد می‌ساخته است؛ مثلاً او با اصطلاح معروف *Aufheben* (که در متن حاضر به «ارتقاء» ترجمه شده است)، به حذف و در عین حال به حفظ یک چیز اشاره دارد یا وقتی که *Meinung* (به معنای «رأی» و «نظر») را به ضمیر ملکی *Mein* (مال من) نزدیک می‌کند، می‌خواهد به نحوی جنبه درون‌ذات آن را برساند و نشان دهد که مفهوم این واژه، کلیت عینی و برون‌ذات ندارد و قابل تعمیم نیست. مثال‌های زیادی از این قبیل در کل آثار هگل دیده می‌شود. بر خلاف آنچه گاهی مفسران و مترجمان و مخالفان او بیان می‌کنند، هگل بیشتر سعی دارد اصطلاحاتی در زبان آلمانی به کار برد که بر جنبه واقعی و انضمامی مدلول خود دلالت دارند و ادعای نهایی او این است که به نحو دیالکتیکی،

۱. A. Koyré، تحقیقات در تاریخ تفکر فلسفی، صفحه ۱۹۳. مشخصات کتاب، در قسمت منابع درج شده است.

2. Synthèse

سکون را در حرکت و سرمدیت را در زمان یابد و از مسیر صیوروت، به شناخت انضمامی واقعیت مرفق شود. در این مهم، هگل گاه به نوعی «فقه‌اللغه»^۱ و ریشه‌یابی عامی الفاظ متکی است؛ ولی به هر طریق، او به تناسب تاریخ و روح زمانه^۲، بیان طبیعی نظر و نظریه خود را به دست می‌آورد، چرا که اصلاً یکی از ارکان بنیادی نظام فکری او از لحاظی وحدت منطق و تاریخ است. البته بر خلاف بوئسیوس^۳ و ژاکوب بومیه^۴ که زمان گذرا و انضمامی را در «سرمدیت» محو و نابود می‌بینند و آن را برکنار می‌نهند، می‌توان گفت او سرمدیت را در صورت معقول زمانی آن می‌یابد. فقط تاریخ است که رشد و نمو روح را موجب می‌شود؛ و روح غنای اصلی خود را فقط در صیوروت باز می‌یابد. فلسفه اگر به سرمدیت توجه عمده‌ای دارد، برای آن است که سرمدیت را با توجه به امر واقع صیوروت‌پذیر می‌تواند تعقل کند.

البته، تحلیل کویره از زبان خاصی که در فلسفه هگل دیده می‌شود، هر چقدر هم معقول و موجه باشد، کسی که در زبان غیرآلمانی و در شرایط فرهنگی غیر از شرایطی که در نزد هگل، میان تفکر و اصطلاحات خاص او تناسب طبیعی برقرار کرده است، به گزارش آن فلسفه و منطق می‌پردازد، با مشکلات بسیار زیادی روبرو می‌شود و چه بسا در انتخاب معادل‌ها حتی بعد از دقت فراوان، مجبور می‌شود اصطلاحاتی را به کار برد که جنبه قراردادی و حتی تصنعی دارند. با این حال، نگارنده بدون اینکه در این زمینه ادعایی داشته باشد، سعی داشته است که حتی المقدور از هر نوع لغت‌سازی و ترکیبات نامأنوس در زبان فارسی خودداری کرده و در عمل بیشتر از اصطلاحات رایج گروه آموزشی فلسفه دانشگاه تهران استفاده کرده باشد. اما در مورد معرفی فلسفه‌های غربی، باید گفت که مسأله اصلی - بر خلاف تصور متداول - مسأله اصطلاحات نیست و یا اینکه این مسأله به هر طریق، خود فرع بر جنبه مهم‌تری است. مسأله اصلی در درجه اول، فهم دقیق مطالب است که علاوه بر لزوم آگاهی از مقدمات و نتایج آنها و جایگاهی که در کل نظام فکری انسان دارند، محتاج و وابسته به انس و الفت با نفس تفکر فلسفی و آشنایی با روح آن و شاید هم بتوان گفت فقط حُب و عشق بدان است. بدون این جنبه که معنای اصلی فلسفه را نیز تأمین و نیروی درونی آن را تضمین می‌کند، این خطر همیشه در کمین

1. Etymologie

2. Zeitgeist

۳. Boèce (۵۲۴ - ۴۸۰ میلادی): متولد رم، شاعر و فیلسوف و مرد سیاسی و وزیر ثئودوس کبیر.

۴. Boehme, J. (۱۶۲۴-۱۵۷۵ میلادی)، حکیم متاله و عارف آلمانی.

است که یک نحله معین فلسفی - هر چقدر هم مهم و معتبر و یا جالب توجه باشد، به ناچار به مجموعه‌ای از الفاظ بی‌محتوا و غیر مرتبط تبدیل شود که اشخاص با اغراض غیر فرهنگی و یا صرفاً از جهت فضل‌فروشی و گاه حتی برای تفتیش افکار دیگران، بدان‌ها متوسل شوند به نحوی که مخاطب احتمالی خود را از ذوق یادگیری بازدارند.

نگارنده با خوش‌بینی می‌پندارد که به مرور زمان بتوان با آگاهی بیشتر از محتوای آثار بزرگان فلسفه غرب و تقابل تدریجی سلیقه‌ها در ترجمه و انتخاب معادل‌های مناسب فارسی در پاره‌ای اوقات با رجوع - البته با احتیاط - به اصطلاحات سنتی اصیل در طول‌المدت زبان دقیق‌تری برای بیان این نوع مطالب پیدا کرد. با این حال، نگارنده در انتهای این کتاب، قسمت کوتاهی را نیز به بررسی و توضیح درباره معادل فارسی بعضی از اصطلاحات خاص هگل اختصاص داده، که امید است مقبول افتد.

در پایان دیباچه بر خود واجب می‌دانم از جناب آقای دکتر مهدی گلشنی - مقام محترم ریاست پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی - که همیشه مشوق من بوده و اجازه چاپ این کتاب را نیز صادر کرده‌اند، صمیمانه تشکر کنم.

همچنین از آقای محمدمهدی دهقان - مدیر سابق انتشارات پژوهشگاه، و آقای مهندس حسن فقیه عبداللهی مدیر فعلی آن، که در آماده‌سازی این کتاب از هیچ نوع مساعدت و راهنمایی مضایقه نکرده‌اند - سپاسگزارم. از آقای سید جلیل شاهی لنگرودی که وظیفه ویراستاری فنی این اثر را به عهده داشته و تا پایان، این مهم را با دقت، حوصله و دوستی به‌انجام رسانده‌اند، و بالأخره از تمامی کسانی که در حروف‌نگاری، صفحه‌آرایی، تهیه طرح روی جلد و مراحل دیگر، به نحوی در شکل‌گیری نهایی این اثر دخیل بوده و از این نظر مرا مورد منت خود ساخته‌اند، نهایت تشکر را دارم.

کریم مجتهدی

تهران، ۱۳۷۶

علم منطق

پیشگفتار هگل بر چاپ اول

هگل در پیشگفتار چاپ اول کتاب خود، وضع کلی مطالعاتی را که در زمینه مابعدالطبیعه در آلمان آن عصر می شده، بررسی کرده و معتقد است که بعد از پیدایش فلسفه کانت - که مقارن و توأم است با تحول علوم تجربی و تحصیلی - مابعدالطبیعه در عمل کنار گذاشته شده؛ و دیگر توجه چندانی به آن نمی شود. او می گوید: ظاهراً وضع و موقعیت «منطق» در آن عصر، بهتر از مابعدالطبیعه بوده است؛ چه، از گذشته اعتقاد داشته اند که از طریق منطق می توان تفکر آموخت. آنگاه به طنز توضیح می دهد: مثل این است که بگوییم با مطالعه کالبدشناسی و علم وظایف اعضا بتوان هضم کردن و یا حرکت کردن را یاد گرفت. و سرانجام اینکه به نظر هگل، از آن زمان، با اینکه در تعلیمات عمومی، به ظاهر جایگاهی برای منطق در نظر گرفته می شده، وضع منطق نیز بهتر از مابعدالطبیعه نبوده است.

هگل همانند کانت، «فاهمه» را تا حدودی تعیین بخش می داند و می پندارد که «فاهمه» می خواهد درباره موضوعی که متعین است، به یقین برسد؛ ولی عقل از طرفی به سبب جنبه سلبی که دارد و فعلی دیالکتیکی که ذاتی آن است، می خواهد آنچه را که «فاهمه» متعین ساخته است، از هم بگسلد و از اعتبار بیندازد و از طرف دیگر در عین حال، به واسطه جنبه ایجابی خود، سعی دارد امر کلی را دریابد و جزئی را در آن ادغام کند، با اینکه در هر صورت گویی همیشه خود را از جزئی بر حذر می دارد و از آن دائماً فراتر می رود. همچنان که معمولاً فاهمه از عقل متمایز تصور می شود و اوصاف آن دو بعینه یکی دانسته نمی شود، در عقل مبتنی بر دیالکتیک نیز باید جنبه سلبی آن را از جنبه ایجابی متمایز تصور کرد. از لحاظی حقیقت ذاتی عقل، همان روح است و بار روح از جهتی فراتر و فوق عقل و در نتیجه فوق فاهمه است. از این رو، می توان فعلی عقل را میان

فاهمه و روح تصور کرد و گفت عقل از سویی وابسته به فاهمه و از سوی دیگر تابع روح است. روح از لحاظ کیفیت، جنبه سلبی دارد و با فراروی از امر بسیط و بی واسطه، می‌کوشد بر اساس تحرک دیالکتیکی خود، حرکت واقعی عالم را دریابد؛ چه، به معنایی خود عین همین حرکت و یا در هر صورت به نحوی با آن منطبق است. هگل از این رهگذر، عقیده خود را مبنی بر اینکه «فلسفه می‌تواند علمی عینی و برون‌ذات شود» به روشنی بیان می‌دارد. او یادآور می‌شود که در کتاب پدیدارشناسی روح خود نیز در اصل بر همین اعتقاد بوده است؛ چه، شعور^۱ در سیر و مراتب تکوینی خود، هر بار، مرتبه و درجه خاصی از تحقق خارجی همین روح را نشان می‌دهد و از همین جنبه نیز بررسی و توصیف می‌شود. حتی می‌توان گفت که شعور، همان روح است؛ از آن حیث که در مرتبه‌ای از مراتب برون‌ذات شده است و خواه ناخواه دانشی کاملاً انضمامی بر آن مترتب است. به دیگر سخن، می‌توان گفت شعور که در ناحیه موضوع و فاعل شناسا^۲ قرار می‌گیرد، در بسط و گسترش تطوری و تحولی خود - مثل سیر هرنوع امر زنده طبیعی یا روحی و معنوی - انحصاراً بر مبنای ماهیات محض متشکل می‌شود و ضرورتاً محتوای منطقی خود را با اتکا بدان‌ها کسب می‌کند. هر شعوری در حد پدیداری خود، نه فقط درجه‌ای از روح را متجلی می‌سازد، بلکه به اندازه سیر خود - هرچقدر هم ناچیز باشد - بر مرتبه‌ای از دانش محض دلالت می‌کند که بر اساس ماهیات محض در شرف تکوین است. فکر قوام حیات خود را - با حرکت خود تضمین می‌کند و در واقع به برکت وجود همین حرکت است که در تشکیل دانش شریک می‌شود. در سنت هگل، پدیدارشناسی در هر صورت رابطه خاصی با منطق دارد و سیر پدیدارها در عین حال که در حوزه عمل بر مراحل تکوینی منطق دلالت دارد، خود در واقع بر اساس آن منطق جریان می‌یابد. البته از آنجا که در پدیدارشناسی، بررسی و مطالعه مراحل شعور، بیشتر مد نظر است، در حقیقت منطق شناخت و رابطه آن با هستی در این علم بیشتر مطرح می‌شود؛ و این بحث که به نحوی در کتاب پدیدارشناسی روح بررسی شده است، در کتاب منطق دنبال می‌شود و دو بحث فلسفی دیگر که خواه ناخواه بعد از آن مطرح است - یعنی فلسفه طبیعت، و فلسفه روح - بعداً در کتاب دایرة المعارف علوم فلسفی مطرح شده‌اند. به نظر هگل، کتاب منطق، دنباله طبیعی کتاب پدیدارشناسی روح است و او دو بخش اول و دوم کتاب خود را به بحث درباره هستی و وجود^۳ و ذات و ماهیت^۴ اختصاص داده و در قسمت سوم کتاب، به بررسی منطق «درون‌ذات» و «برون‌ذات» یا «نظریه صورت معقول» پرداخته است.

پیشگفتار هگل بر چاپ دوم

این پیشگفتار، یکی از آخرین نوشته‌های به جامانده از هگل است (او این متن را به تاریخ هفتم نوامبر ۱۸۳۱ میلادی - یعنی سال مرگ خود - نوشته است). به نظر او آنچه در واقع شاخص و فصل ممیز طبیعت روح است، از روی امر فی‌نفسه^۱ روشن و معلوم نمی‌شود؛ بلکه روح در هر مرحله‌ای بر اساس شعور و خودآگاهی که نسبت به خود دارد، مشخص می‌شود. برای اینکه روح به حقیقت نهایی خود وقوف یابد و راهی به سوی آزادی و حریت تام خود باز کند، باید مقولات شناختی و حرکتی که بر آنها متصور است، کاملاً از حشو و زواید زدوده شود. هگل همین مهم را نیز به عهده نظام منطقی می‌گذارد و هدف اصلی خود را از نوشتن کتاب منطق بر همین اساس توجیه می‌کند.

نکته‌ای که هگل بدان اشاره می‌کند و در بیان آن، بی‌شک به تحلیل استعلایی کانت نیز نظر دارد، این است که مقولات به عنوان صور محض فاهمه، جنبه متناهی و محدود دارند و به کمک آنها نمی‌توان حقیقت محض را که فی حد ذاته نامتناهی است، دریافت. البته حقیقت را نیز می‌توان از لحاظی و مطابق نظرگاه معینی، محدود و متناهی تلقی کرد؛ ولی این مطلب، جنبه منفی و سلبی آن را پدیدار می‌سازد و در عمل نوعی عنصر غیرحقیقی بدان می‌افزاید، در نتیجه ممکن نیست با جنبه مثبت و ایجابی آن که تنها صفت واقعی حقیقت است، رابطه‌ای داشته باشد. به همین دلیل، شناخت و دانش

واقعی، به منفی‌بافی‌های جدلی بی‌محتوا ارتباطی ندارد؛ چرا که اگر خوب توجه شود، مقولات محض فقط صحت و دقت شناسایی و نه الزاماً حقیقت محتوایی آن را تعیین می‌کنند و از این جهت، با تکیه بر آنها نمی‌توان در اموری متعالی چون شناسایی دینی و غیره، به نتیجه‌ای رسید. درباره این نوع مقولات، همین قدر می‌توان گفت که در اغلب موارد، آنها بیشتر صوری‌اند و فقط در ظاهر محتوا کسب کرده‌اند و احتمال دارد صرفاً لفظی باقی بمانند.

مقدمه

مفهوم منطق

هگل در این قسمت توضیح می‌دهد که در علم منطق، بیش از هر رشته دیگر، باید قبل از هر نوع مقدمه و تمهید، نقطه آغازین آن را تعیین کرد؛ زیرا در علوم دیگر، موضوع مورد بحث از روش آنها متمایز است و محتوای آن علوم، سرآغاز تام و مطلق برای آنها به حساب نمی‌آید، بلکه موضوع و محتوای آنها وابسته و منوط به مفاهیم دیگری است که مقدمات تعریف آنها را فراهم می‌آورد؛ در صورتی که در علم منطق چنین نیست. در همه علوم دیگر می‌توان از قضایای مقدماتی و رابطه آنها با یکدیگر سخن به میان آورد و پیش از هر نوع تعریف شناخته شده و یا در هر صورت مفروض، از لحاظ منطقی درباره آنها به تحلیل و استدلال پرداخت، جز در مورد منطق. گویی اصول منطق خواه ناخواه مقدم بر هر علم قبلی است. در علم منطق از آنجا که محتوا و روش از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند، کل اصول و قوانین آن در نفس آن منطوقی است و در عمل باید مقدمات آن را عین موضوع و موضوع آن را عین روش آن تلقی کرد؛ به عبارت دیگر، توجیه منطق فقط از طریق خود منطق امکان‌پذیر است.

هگل بعد از بیان این مطالب، می‌گوید در مقدمه‌ای که خود درباره مفهوم منطق ارائه می‌دهد، نمی‌تواند واقعاً به‌طور علمی موضوع و روش منطق را توجیه و تبیین کند و هدف او نیز در این مقدمه، بیشتر، پرداختن و دقت در نظرگاه‌هایی است که حداقل از لحاظ تاریخی مطرح و قابل بررسی‌اند و شاید هم بتوان به‌حصر استقرایی آنها را

برشمرد و در ارزش و اعتبار هر یک، به بحث و تفحص پرداخت.

به نظر هگل مقصود از اینکه معمولاً گفته می‌شود «منطق، علم درست فکر کردن به طور کلی است»، این است که تفکر فقط می‌تواند صورت محض و بسیط هر نوع شناسایی را در بر بگیرد و کاری با محتوای آن شناخت ندارد و در عمل از آن جدا و متمایز است. در این نظرگاه، فکر به نحو تام انتزاعی و منطق انحصاراً صوری تلقی می‌شود و عنصر اصلی، نه این صورت منطقی، بلکه ماده و محتوایی دانسته می‌شود که نتیجه فعالیت تفکر نیست، بلکه از منشأ و محل دیگری بدان افزوده شده است؛ و همین، جنبه واقعی و عینی علم را تشکیل می‌دهد. مطابق این دیدگاه، منطق که ماده و شناخت به هر نحو در مقایسه با آن کاملاً مجزا و مستقل تلقی شده است، جز در شرایط صور شناخت، نه فقط نمی‌تواند حقیقتی را بیان دارد، بلکه حتی از قرار دادن ذهن در مسیری که منجر به کشف حقیقت واقعی شود نیز عاجز است؛ زیرا جنبه اصلی حقیقت و عامل تعیین‌کننده آن، نه ظاهر صوری آن، بلکه محتوا و ماده‌ای است که از خارج دریافت می‌شود، نه از ذهن.

هگل برای آنکه در مقام مقابله با این نظرگاه متداول برآید و در نهایت ماهیت اصلی علم منطق را به نحوی که خود آن را می‌پذیرد، بیان کند، مفهوم متداولی را که از منطق در اذهان وجود دارد، ناشی از تصویری می‌داند که به ناچار بر شعور مسلط شده است. این تصورات را در سه گروه می‌توان بررسی کرد:

اولین تصور منفی درباره منطق، ناشی از پنداشت جدایی تام ماده و صورت در شناسایی است. طبق این نظر، اصل بر این قرار گرفته است که ماده شناخت، به نحو تام و تمام وجود دارد و کاملاً مستقل از فکر است و فکر خالی از هر نوع محتوا است و فقط به عنوان صورت و پوشش کاربرد دارد.

تصور بعدی، بر این اصل مبتنی است که میان دو عامل تشکیل‌دهنده شناخت - یعنی ماده و صورت - نوعی سلسله مراتب وجود دارد و این دو در یک حد و با ارزش مساوی تلقی نمی‌شوند؛ زیرا اشیا نه فقط تحقق واقعی دارند، بلکه اصلاً نیازی به فکر ندارند، در صورتی که فکر همیشه ناقص و ناتمام تلقی می‌شود و نیازمند ماده‌ای است که آن را تکمیل کند. فکرگویی همیشه مبهم و نامشخص است و تا با ماده‌ای منطبق نشود، صورت واضحی نمی‌یابد.

سومین تصور، با توجه به دو پیشفرض قبلی، مبتنی بر این اعتقاد است که برای اینکه اختلاف میان ماده و صورت و یا در این مورد خاص میان ماده‌ای که متعلق فکر قرار می‌گیرد و خود فکر، مبهم و نامشخص باقی نماند و در واقع برای جلوگیری از خلط مبحث، بهتر است که آن دو پیوسته در دو جو و قلمرو متفاوت لحاظ شوند؛ به عبارت دیگر، اثبات و ثبوت همیشه جدا از هم در نظر گرفته شود. در ضمن، اعتقاد بر این است که فکر در صورت بخشی خود به ماده و انطباق با آن، هیچ‌گاه فراتر از خود نمی‌رود و چیزی غیر از خود نمی‌شود و ماده نیز با وجود آنکه متعلق فکر قرار می‌گیرد، باز هم در واقع همان شیء فی‌نفسه باقی می‌ماند و در خارج از فکر همیشه همان است که هست. با توجه به آنچه هگل درباره مفهوم متداول منطق که در حد شعور عادی و محدود به پدیدار است، می‌گوید، کاملاً معلوم است که او بحث‌المعرفه را از آن نوع نمی‌داند که در آن زمان رایج بوده و کانت آن را به زبان فلسفی بیان کرده است - یعنی اینکه در شناسایی صورت از فاعل شناسا و ماده و محتوا از متعلق شناسایی است - بلکه به عقیده او، اگر از فهم متداول فراتر رویم و درباره این مسائل واقعاً به تعقل بپردازیم، تمامی این قسم تصورات را از نوع پیشداوری‌های نادرست تشخیص خواهیم داد که باید به کمک فلسفه، ذهن خود را از آنها رها سازیم و بر خطاها فایق آییم تا آزادی بیشتری برای تفکر خود فراهم آوریم.

به نظر هگل، در سنت مابعدالطبیعه دوره باستان، فکر مبهم‌تر و متعالی‌تر از آنچه امروز تصور می‌رود، پنداشته می‌شده است. در آن دوره، نظر بر این بوده که کل آنچه ما درباره اشیا می‌دانیم، شامل حقیقی‌ترین جنبه اشیا می‌شود. در سنت مابعدالطبیعی این دوره، هیچ امر و شیء الزاماً به عنوان داده‌های بی‌واسطه در نظر گرفته نمی‌شده، بلکه از آن لحاظ بدان‌ها توجه می‌شده است که مورد تفکر قرار می‌گرفته‌اند. گویی در نزد خدایگان مابعدالطبیعی آن دوره، نفس فکر و صور و تعینات متفاوت آن، بی‌آنکه الزاماً با اشیا غریبه باشد، ماهیت و ذات آنها را نیز دربر می‌گرفته و در نتیجه نوعی سنخیت میان اشیا و فکری که بدان‌ها توجه می‌کرده، به وجود می‌آمده و از این رهگذر، محتوای فکر و محتوای حقیقت امور و اشیا در نهایت واحد و یگانه تلقی می‌شده است. بعدها به مرور زمان، فاهمه به معنای جدید و متداول کلمه بر فلسفه تسلط پیدا کرده است. در اینجا منظور از فاهمه، عاملی است که انتزاع می‌کند، مفاهیم را از اشیا واقعی جدا می‌سازد،

آنچه را که انتزاع کرده است، حفظ می‌کند و اساس حقیقتی را که بدین نحو به دست آورده است، واقعیت حسی می‌داند و بس. در این نظرگاه، تصورات و هرگونه اندیشه و معنایی به نحو تام فاقد محتوا و دور از هر نوع واقعیت‌اند و محتوای خود را فقط از طریق داده‌های حسی کسب می‌کنند. عقل نیز به نوبه خود وقتی که از فاهمه فاصله می‌گیرد، دیگر نمی‌تواند از محدوده توهّمات خود رهایی یابد. در این دیدگاه، عقل در واقع از امکانات ذاتی خود صرف‌نظر می‌کند و حقیقتی صرفاً درون‌ذات و ذهنی تلقی می‌شود و مفهوم اصلی آن از دست می‌رود و به فراموشی سپرده می‌شود. بر این اساس، شناختی که برای موجود عاقل پدید می‌آید، ممکن نیست کوچک‌ترین رابطه‌ای با ذوات داشته باشد و گویی فقط ظواهر قابل شناخت‌اند و در نتیجه علم در هر حدی که کسب شده باشد، بیش از رأی و اعتقادهای غیرمتیقّن، چیز دیگری نیست.

هگل با اشاره ضمنی به فلسفه‌های نظری از نوع نقادی کانت، عقیده دارد فاهمه‌ای که داده‌های بی‌واسطه حسی را منعکس می‌کند، باز هم سعی دارد در قالب عقل از آنها فراتر رود و به طبقه‌بندی و سنجش آنها پردازد و در نتیجه گرفتار تعارضات درونی خود می‌شود. البته در این مورد باید توضیح داد که عقل با فراروی از محدودیت‌های فاهمه، به جای اینکه واقعاً ارتقا یابد و از آنها رها شود، چون رضایت لازم را به دست نمی‌آورد، ناگزیر دوباره به واقعیت حسی باز می‌گردد و امید خود را بر این می‌بندد که در نهایت، امر واحد و مستمر مورد نظر را در مرتبه حس در یابد.

هگل در انتقاد از چنین موضعی، با طنز می‌نویسد که گویی انسان «حقیقت» امور را فقط می‌تواند با شناخت جنبه «غیرحقیقی» آنها بشناسد. مهم است که بگوییم چون ذات اشیا را نمی‌توانیم بشناسیم، پس خود آنها را می‌شناسیم. اگر بحث فلسفه‌های نقادی به اینجا منجر شود که صور محض ذهنی، غیرقابل اعمال در امور نفس‌الامری است، از این گفته چنین بر می‌آید که در این صور صفاتی است که حقیقت را از آنها سلب می‌کند و آنها را به امور غیرحقیقی مبدل می‌سازد. به نظر هگل، همین مطلب درباره رابطه تعینات متناهی و ناستناهی هم صادق است و اگر صور منطقی بدون محتوا به نظر می‌آیند، بیشتر بدین علت است که این صور نه درست فهم شده و نه درست بیان شده‌اند. وقتی این صور را تک‌تک و کاملاً مجزا از هم در نظر می‌گیریم و آنها را کاملاً ثابت و لایتغیر می‌دانیم، به جای اینکه آنها را در وحدت آلی و توانا و پویا ببینیم، در عمل

آنها را به امور بی‌جان و مرده‌ای تبدیل می‌کنیم که فاقد هر نوع روح و حیات هستند؛ روحی که در اصل وحدت انضمامی و حی آنها را تضمین می‌کند؛ و اگر این صور فاقد محتوا می‌نمایند، بدین جهت است که آنها به نحو انتزاعی لحاظ می‌شوند؛ وگرنه عقل مبتنی بر منطق به خودی خود و ذاتاً تا حدی جنبه جوهری و واقعی دارد که نه فقط همه تعینات انتزاعی ذهنی را دربرمی‌گیرد، بلکه همچنین وحدت کامل انضمامی آنها را فراهم و واقعیت آنها را محرز می‌سازد. اینکه بعضی از افراد منطق را بدون محتوا می‌دانند، این نقص را نمی‌توان به منطق منسوب دانست، بلکه باید آن را از ناحیه کسانی دانست که منطق را این‌گونه تلقی می‌کنند؛ یعنی در واقع چون نظرگاه آنها نادرست است، منطق را بی‌محتوا می‌بینند. به نظر هگل، همین ملاحظات و تأمل دقیق درباره آنها ممکن است تمهیدی برای رسیدن به مفهومی درست از منطق باشد؛ مفهومی که بر محتوای منطق دلالت می‌کند و خود نیز بر مبنای آن حاصل آمده است. در این قسمت، هگل با اشاره به کتاب پدیدارشناسی روح می‌گوید که در آنجا تحول تدریجی شعور و آگاهی را بر اساس تقابل بی‌واسطه آن با متعلق خود نشان داده و نحوه سیر و حرکت آن را تا دانش مطلق تحلیل و بیان کرده است. توجه به مراحل و مواقف مختلف این سیر و جهت حرکت آن، حاکی از نوعی ضرورت عقلی ناشی از نفس منطق است. عمل انتزاع و مفهوم‌سازی در مورد منطق، خارجی نیست؛ بلکه این تقابل، در درون آن قرار دارد. چنانچه دانش مطلق را با توجه به کل جهات شعور و جامعیت آن، مترادف با حقیقت بدانیم، هر نوع جدایی میان فاعل شناسا و یقینی که این دانش در جستجوی آن است، از میان می‌رود؛ و در واقع در این مرحله، حقیقت عین یقین و یقین عین حقیقت می‌شود. علم محض و مطلق متضمن این معنی است که تقابل و تضاد درونی که در هر نوع شناخت رخنه می‌کند و شعور را کدر و تیره می‌سازد، دیگر از بین رفته است. تصور محض دیگر تصور نیست، بلکه عین شیء فی‌نفسه است؛ و در این مرتبه فاعل شناسا و متعلق آن به نحو تام بر هم منطبق شده‌اند.

با مقایسه پدیدارشناسی هگل و منطق او باید گفت که اگر پدیدارشناسی را از لحاظی می‌توان مقدمه‌ای برای منطق به حساب آورد، از لحاظ دیگر نیز می‌توان در واقع بیشتر مراحل تکوینی منطق و فعل مستقیم آن را در صیورورت پدیدارها مشاهده کرد. آنچه را که به حرکت و تقابل درونی هر یک از پدیدارهای شعور می‌انجامد، نمی‌توان از حرکت و

تقابل درونی منطق کلی‌ای که مراحل تکوینی خود را طی می‌کند، جدا دانست. این مطلب را حتی با اصطلاحات غیرهگلی می‌توان این‌طور توصیف و بیان کرد که هر علم حصولی که در آن به‌ناچار باید نوعی جدایی میان فاعل شناسا و متعلق آن در نظر داشت، خود مرحله‌ای از شکل‌گیری و تکون تدریجی نوعی علم حضوری است که فقط در انتها و در حد روح مطلق می‌توان آن را لحاظ کرد.

به هر ترتیب، اگر در کل فلسفه هگل تصور محض عین شیء فی‌نفسه است، طبیعی به نظر می‌رسد که هر نوع تصور دیگر نیز به هر درجه‌ای از اعتبار که باشد به‌اندازه خود، نسبتی با متعلق خود دارد و بر این اساس، در مسیر حرکتی خود قرار می‌گیرد. اگر فکر عینی برون‌ذات، مقوم محتوای علم محض است، پس در هر درجه‌ای از علم و شناخت بخواهیم به تفکر توجه کنیم باید برای آن نیز در درجه‌ای از درجات قائل به عینیت شویم و دیگر آن را به‌نحو تام و مطلق فاقد عینیت ندانیم. به‌طور کلی باید در نظر داشت که به عقیده هگل، فکر صرفاً صوری و فاقد محتوا نیست و هر فکری خواه ناخواه جنبه و درجه‌ای از حقیقت را - هرچقدر هم که اندک و ناچیز باشد - نمایان می‌سازد. منظور اینکه به‌طور مطلق نمی‌توان گفت که صورت شناخت به‌نحو تام غیر از ماده و محتوای شناخت است و یا نمی‌توان این دو را نسبت به یکدیگر کاملاً خارجی پنداشت. باید دانست که میان صورت و ماده شناخت نوعی سنخیت وجود دارد؛ این دو متقابلاً یکدیگر را منعکس می‌کنند و در این انعکاس، هر یک به‌نوبه خود مشخص و متعین می‌شود. در حد فکر محض صورت عین ماده و محتوا و ماده عین صورت است.

با این توضیح، منطق باید به‌عنوان نظام عقل محض قلمداد شود؛ همچون قلمرو فکر محض. این قلمرو در واقع، جایگاه حقیقت است، به‌نحوی که فی‌نفسه و لِنفسه وجود دارد، آن هم بدون نقاب و بدون پوشش. حقیقت محض، در علم خداوندی است که در ذات سرمدی خود، قبل از هر نوع خلقت - اعم از طبیعت و روح متناهی - به شرط لا، وجود دارد. هگل در ادامه بحث، اشاره می‌کند که از اناکساگورس از این حیث معمولاً تجلیل می‌شود که او نخستین کسی بوده که شهود عقلی^۱ و معنا و فکر را به‌عنوان اولین اصل و مبدا کل عالم تعریف کرده است. اگر ذات عالم را فکر محض بدانیم، منطق را نیز باید صورت محض این فکر به حساب آوریم. فکر، علامت و نشانی از حقیقت نیست؛ بلکه

صورت ضروری آن است و تفکر در هر حدی که باشد و به هر صورت خاصی که متعین شود، جنبه‌ای از محتوای حقیقت را جلوه می‌سازد. به نظر هگل، این اعتقاد را که حقیقت به‌سہولت به‌دست می‌آید و همگان خواه ناخواه با آن آشنا هستند، باید کنار گذاشت. شاید بتوان تا حدودی با نظر افلاطون موافق بود و گفت که مثال در نهایت، کلیت و تمامیت یک شیء و مقوم آن است و هر شیء بر اساس تمامیت و کلیت خود است که واجد واقعیت می‌شود و چنانچه از آن فاصله بگیرد، دیگر غیرموجود و غیرواقعی می‌شود و در این صورت، ظل و سایه‌ای بیش نیست.

در علم منطق عادی و ستداول، چنین تلقی می‌شود که تعاریف، بیان‌کننده تعینات خاص موجودات‌اند و از فاعل شناسا نشأت نمی‌گیرند. از طرف دیگر، وقتی که میان این تعینات رابطه برقرار می‌شود، از لحاظ منطق ستداول، باز هم تصور بر این است که این روابط از خود اشیا و در خود آنها است. حتی وقتی از کاربرد تصور و حکم و استدلال و غیره صحبت به‌میان می‌آید، فعل آگاهانه فاعل شناسا درمورد آنها در نظر گرفته نمی‌شود؛ بلکه‌گیری این امور نیز برحسب نفس اشیا صورت می‌یابند. ولی اگر صریحاً بیان کنیم که فاهمه و عقل در شناخت عینی و برون‌ذات جهان سهمی دارند و اعتقاد داشته باشیم که روح و طبیعت از قوانینی کلی تبعیت می‌کنند که از جهت عقلی آنها ناشی شده‌اند، آنگاه به‌ناچار باید بپذیریم که مقولات ذهنی نیز خود واجد ارزش واقعی و موجودیت عینی‌اند.

هگل با اشاره به‌نظر کانت بیان می‌کند که درست است که فلسفه نقادی، مابعدالطبیعه را به منطق تبدیل کرده است، ولی در ضمن، همانند فلسفه‌های «اصالت معنی» که بعدها شکل گرفته‌اند، تعینات محض منطقی کاملاً درون‌ذات و فاقد عینیت دانسته شده و صرفاً از لحاظ فاعل شناسا مد نظر قرار گرفته‌اند.

منطق از همان ابتدا، یعنی از زمان ارسطو، علمی تام و تمام شده دانسته شده است؛ علمی که کوچک‌ترین تحول و تغییر و تبدل در آن تصورناپذیر است، علمی که از آن گریزی نیست ولی در برابر آن نه می‌توان یک قدم عقب گذاشت و به ماقبل منطق رجوع کرد و نه یک قدم جلو آمد و به مابعد منطق رسید. منطق از ابتدا، علمی در خود بسته تلقی شده است؛ علمی که گویی کمال آن، هر نوع حیات را از آن سلب کرده است. در اینجا، هگل با طنز یادآور می‌شود که تنها تغییری که در عصر او در علم منطق

می‌توان مشاهده کرد، این است که در برنامه‌های مدارس، از حجم درسی آن کاسته شده است و این علم به مقدار کمتری تدریس می‌شود. به نظر هگل، در هر صورت، اگر علم منطق بیش از دو هزار سال است که در فرهنگ بشری سهمی دارد و فکر و روح انسان را -باینکه خود فاقد حرکت و تحول بوده- به خود مشغول کرده است، جا دارد که درباره آن عمیقاً به تأمل پرداخت و در ورای صورت ظاهری آن، قدرت پنهانی و درونی آن را کشف کرد. باید دید امروزه چه برداشت جدیدی از منطق می‌توان کرد و به چه نحو باید آن را به کار بست. بشر امروز می‌تواند با تکیه بر آگاهی از ابعاد میراث فرهنگی خود و دانش و تجربه بیشتری که از مردم باستان کسب کرده است، علم منطق را به نحو عمیق‌تری فهم کند و از قدرت کاربردی آن نیز بیش از آنچه تا بدین روز تصور می‌رفته است، بهره بگیرد. در هر صورت، لزوم ایجاد تغییراتی در منطق، از مدت‌ها پیش حس شده است؛ و البته این تغییرات، تا زمانی که ذاتی و اساسی نباشد و منطق را چه از لحاظ صورت و چه از حیث محتوا دگرگون نسازد، سودی دربر نخواهد داشت.

هگل با توجه به گذشته منطق در دوره باستان، یکبار دیگر یادآور می‌شود که تعاریف منطقی در آن دوره، ثابت و لایتغیر لحاظ شده‌اند و روابط میان آنها، در هر حدی که باشد، گویی فقط به نحو خارجی مطرح بوده‌اند. بی‌جهت نبوده است که در آن عصر، منطق را با علم حساب مقایسه کرده و آن دو را تقریباً مشابه می‌دانسته‌اند. در حساب، فقط اعداد مدنظر است و به‌معدود و مفاهیم هیچ توجهی نمی‌شود؛ گویی جز تساوی و نامتساوی، هیچ چیز اهمیت ندارد و هرگونه تعمق اضافی، احتمالاً ما را از حیطه علم خارج خواهد ساخت. همین دیدگاه، به علم منطق هم تسری داده شده و در عمل آن را به صورت قالبی متحجر و یک استخوان‌بندی فاقد حیات و بی‌روح در آورده است که به‌عنوان نوعی چارچوب ابتدایی شناخت به کار می‌رود، بدون اینکه واقعاً بنابر ادعای اولیه خود یک علم آلی باشد، زیرا در هر صورت، جنبه آلی آن کاربرد چندانی ندارد و نتیجه زیادی از آن عاید نمی‌شود.

به نظر هگل، در منطق باید روش خاص دیگری را جستجو کرد؛ چه این علم در صورت رایج خود چندان جنبه علمی ندارد و علوم تجربی را به‌زحمت می‌توان با آن بیان کرد.

در علوم تجربی جدید، تعاریف غیر از تعاریف منطقی متداول است؛ همچنین روش‌های شناختی موجودات و ضوابط و ملاک‌های مقایسه آنها با یکدیگر غیر از

نحوه‌ای است که در منطق انجام می‌گیرد. کسانی که از رهگذر منطق صوری متداول و یا حتی صرفاً از طریق ریاضیات محض که خواه ناخواه مبتنی بر امور انتزاعی و کمی است، به کار می‌پردازند، در شناخت واقعیت انضمامی و حقیقت نهایی آن دچار غفلت می‌شوند و از فهم مطالب و مسائل، طُرُفی نمی‌بندند و ره به جایی نمی‌برند. به نظر هگل، حتی اسپینوزا و ولف و به‌طور کلی افرادی که همانند آنها خواسته‌اند روش‌های ریاضی را در فلسفه اعمال کنند، در فهم صور عقلی و مفاهیم واقعی امور، عملاً به اشتباه افتاده‌اند و چون تحقیق آنها صرفاً بر اساس کمیت بوده به نتایج رضایت‌بخشی دست نیافته‌اند.

البته، این را هم نباید فراموش کرد که فلسفه نیز تا به امروز به‌روش خاص خود به‌معنای اصیل کلمه دست نیافته‌است، و اغلب فلاسفه با نوعی حسرت به‌ساختار نظام‌یافته ریاضیات چشم می‌دوزند و گاه همان روش‌های آن را عیناً اتخاذ می‌کنند؛ ولی خواه ناخواه در این کار ناموفق هستند، زیرا روش‌های ریاضی هیچ‌گونه کاربرد تعیین‌کننده‌ای در مسائل فلسفی ندارند.

اگر روش ریاضی باید همانند روش تجربی خارج از حیطه فلسفه قرارگیرد و اگر منطق صوری نیز -همانطور که گفته شد- احتمالاً تفکر را بی‌مایه و فاقد پویایی می‌سازد، پس سؤال اصلی این است که آیا ممکن است فلسفه روشی مختص به خود داشته باشد؟ و چنانچه پاسخ این پرسش منفی نباشد در مرحله بعد باید آن روش را مشخص کرد و ویژگی‌هایش را برشمرد.

به‌اعتقاد هگل، بحث درباره روش فلسفه و ماهیت آن، همان بحث در نفس منطق و اعتبار آن است. در اینجا البته منطق خاصی مدنظر است که فلسفه در سیر تاریخ تحولی خود بر اساس حرکت ذاتی و درونی حاکم بر خود، آن را نمایان ساخته‌است.

هگل در این زمینه، با اشاره به بحث‌های خود در کتاب پدیدارشناسی روح، یادآور می‌شود که به‌طور کلی مراحل شعور و خودآگاهی متضمن تعریف و بیانی از خود هستند که در حرکت و سیر ارتقایی آنها به‌مراتب بالاتر، به‌نفی آن تعریف می‌انجامد؛ در نتیجه، فلسفه برای آنکه به‌عنوان یک علم دقیق کلی لحاظ شود، باید قضایای منطقی را طوری بیان کند که قضایای ایجابی، احکام سلبی را نیز دربرگیرند؛ چرا که در هر امری، هرگاه جنبه جزئی از آن سلب شود، به‌هیچ وجه بر سلب کل آن دلالت ندارد و حتی بر عکس،

بر این اساس می‌توان پنداشت که آن کل در مرتبه بالاتر، بهتر مشخص می‌شود.

به هر حال، به نظر هگل، هر قضیه‌ای، از قضیه متقابل خود تغذیه می‌کند، و در واقع حکم ایجابی، مجزا از حکم سلبی نیست و آن دو اگر در مقابل هم قرار دارند، برای این است که فقط به مدد یکدیگر قوام گرفته‌اند و توانایی هر یک از آنها، از آن دیگری حاصل آمده است. وحدت کامل هر یک از این قضایا، فقط آنگاه قابل تصور است که قضیه متقابل خود را نیز دربرداشته باشد و تنها در یک چنین نظام منطقی است که می‌توان فلسفه را به عنوان یک علم کلی تحقق یافته تلقی کرد.

هگل این روش را «دیالکتیک» می‌نامد؛ و می‌پندارد از آنجا که این روش بعینه حاکی از حرکت ذاتی واقعیت است، تنها از این طریق است که منطق در حاق واقعیت نفوذ می‌کند و اثبات و ثبوت نه تنها کاملاً بر هم منطبق می‌شوند، بلکه هر یک متقابلاً جلوه‌ای از دیگری می‌شود.

کاملاً روشن است که هگل در پی منطق آلی نیست که در ظاهر کاربرد داشته باشد و مراعات اصول آن احتمالاً ذهن را از خطا مصون بدارد؛ بلکه به دنبال آن نوع منطقی است که عین جهت عقلی امور باشد و اصول آن از صرف واقعیت ناشی شده باشد و حتی اگر بتوان آن را منطق صورت ناسید، باز این صورت طوری باشد که عین ذات و حرکت واقعیت را نمایان سازد. منطق صوری، گویی موضعی است که منطقی‌دان اتخاذ می‌کند تا وسیله‌ای برای فهم امور در دست داشته باشد که آن وسیله، کوچک‌ترین رابطه‌ای با واقعیت ندارد و نسبت بدان خارجی است؛ و اگر منطقی‌دان از این طریق از خطا مصون می‌ماند، برای این است که او عمیقاً از فهم عقلانی امور خودداری کرده و چون هیچ‌گاه دل به دریا نزده و خواسته است از هر نوع خطر مصون بماند، در عمل، خود را از آگاهی واقعی محروم نگه داشته است. پس، خطانکردن او چندان ارزشی ندارد و فقط می‌تواند نشانی از عدم جویندگی او باشد.

هگل با تأمل در منطق متداول صوری و با یادآوری این نکته مهم که در تقسیم‌بندی مواد آن معمولاً تصور قبل از تصدیق و احکام و قضایا قبل از استدلال قرار می‌گیرد، توضیح می‌دهد که گویی در این نوع منطق‌ها، ادعا بر این است که عقل خواه ناخواه باید از امور ساده و بسیط آغاز کند و بعد به مرور به امور پیچیده و مرکب برسد؛ و بر این اساس، «تصور» بر «تصدیق» و حکم و قضیه بر حجت و استدلال تقدم کامل دارد و

در نتیجه جدل (دیالکتیک) رافض می‌توان قسمت خاصی از منطق تلقی کرد که به عنوان یکی از صناعات خمه در انتهای بحث‌ها قرار داده می‌شود. به نظر هگل حتی در آثار طراز اول فلسفی نیز دیالکتیک به معنای خیلی اصیل به کار نرفته است؛ به عنوان نمونه در محاورات افلاطون - مثلاً در رساله پارمنیدس با اینکه به دیالکتیک توجه خاصی مبذول شده، این توجه بیشتر در جهت رد و کنارگذاری امور جزئی و فرعی بوده و معمولاً به عنوان یک امر خارجی و تا حدودی منفی تلقی شده و مثل این است که هیچ سنخیت واقعی با موضوعی که در مورد آن اعمال می‌شده است، ندارد. در موارد مشابه، دیالکتیک بیشتر به صورت عاملی برای قدرت‌نمایی فوق‌العاده ذهنی در آمده است که گویی بر اساس آن می‌توان هر نوع حکم یقینی را سست و نتایج هر استدلالی را متزلزل و عقیم ساخت. در کاربرد انحصاراً جدلی دیالکتیک، دیگر رابطه آن با امر واقع قطع و در عمل مبدل به فنی می‌شود که شخص به مدد آن، در مناظره لفظی، مهارت و برتری ذهنی خود را نمایان می‌سازد و در اسکات خصم توفیق می‌یابد.

دیالکتیک در فلسفه کانت، از لحاظی مقام و منزلتی یافته و با اینکه خارج از علم یقینی که با تکیه بر همکاری داده‌های حسی و مقولات فاهمه فراهم می‌آید، قرار گرفته، به نحو کلی و ضروری مُندَمِج و مستقر در نفس فعالیت عقلی شده است. در این نظرگاه، تعقل صرفاً در صورت دیالکتیکی آن قابل تصور است و حرکت عقل را فقط می‌توان با توجه به دو جنبه متقابل ایجاب و سلب مطرح کرد.

به نظر هگل، در عصر جدید و قبل از کانت با روی آوردن به روشهای ریاضی، بیشتر تصور می‌کرده‌اند که دیالکتیک صرفاً نوعی جدل و تقریباً مشابه روش سوفسطاییان و اهل مغالطه، نوعی هنر ایجاد توهم است و نتیجه‌ای که از این قبیل محاوره‌ها و احتمالاً بحث‌ها حاصل می‌شود، چیزی جز یک اعتقاد بی اعتبار درون‌ذات نمی‌تواند باشد. با اینکه نتایج بحث کانت در دیالکتیک استعلایی درباره تعارضات، چندان هم مهم نیست، نکته با اهمیت و درخور تحسین در تفکر کلی او این است که در هر صورت در این دیالکتیک، تار و پود اصلی هر نوع استدلال عقلانی به معنای اخص کلمه در نظر گرفته می‌شود و تضاد در عقل، جنبه ذاتی و ریشه‌ای پیدا می‌کند. به نظر هگل، جنبه عمیق تفکر فلسفی و جهت عقلی امور و به طور کلی اصالت و پویایی منطق را نیز در نهایت باید بر همین اساس فهم کرد و گرنه، همانند منطق متداول صوری هر نوع علم و شناخت، در

حاشیه واقعیت باقی خواهد ماند و نه تنها حتی تصویر منسجمی از آن به دست نخواهد آمد، بلکه در عمل تفکر حیات و روح خود را نیز از دست خواهد داد. توجه به منطق همانند ریاضیات، در دو سرچشمه و از دو لحاظ ممکن است باشد: نخست اینکه منطق را می توان مدخل دانست و آموزش آن را مقدمه ای تلقی کرد که برای آماده سازی ذهن جهت دریافت مطالب اصلی بعدی ضروری است. دوم اینکه می توان منطق را نوعی علم مرجع دانست که حتی افرادی که در تفکر و علم تبحر دارند، گاه بدان رجوع می کنند؛ درست همانند کسی که به زبان خاصی تسلط کامل دارد ولی باز هم در مواردی، بناگزی به دستور آن زبان رجوع می کند. در پایان این قسمت، یکبار دیگر هگل یادآور می شود که منطق صوری فقط از لحاظ صوری غنی و آموزنده است و جز آن، در واقع فاقد محتوای اصلی مورد نیاز است.

تقسیم کلی منطق

به اعتقاد هگل، هر نوع طبقه بندی در علم منطق، از لحاظی موقتی است؛ زیرا علاوه بر ضوابط و ملاک هایی که در این مورد باید در نظر داشت، به ناچار باید تحولات تاریخی نفس صورت و مفهوم منطق را نیز لحاظ کرد. منطق در واقع نوعی شناخت فکر محض، مبتنی بر اصل دانش محض است. به نظر هگل، منطق از وحدت درونی کاملاً انضمامی و حی و زنده برخوردار است و اصلاً جنبه انتزاعی به معنای متداول کلمه ندارد. به همین جهت، صفت ممیزه علم منطق این است که در آن، از تقابل میان امر ذهنی درون ذات و امر عینی برون ذات کاسته می شود و گویی آن دو باید به طرف یکدیگر سوق پیدا کنند و هم از این روست که می توان منطق را واجد دو مرحله و وهله اصلی دانست: یکی با توجه به تفکر و دیگری با توجه به هستی. در واقع، از دید هگل، مسأله و هدف اصلی منطق، در کل، دفع تقابل میان ذهن و عین و فراهم آوردن امکان تطابق آن دو است؛ گویی تا زمانی که اثبات و ثبوت به نحوی بر هم منطبق نشوند، هیچ یک به تنهایی نه جنبه وجودی خواهد داشت و نه جهت عقلی. به دیگر سخن، آنچه صورت معقول می توان نامید، باید به نحوی تحقق یابد و بر عکس امر واقعی جنبه معقول پیدا کند با اینکه این دو از لحاظی دیگر متقابل یکدیگرند.

وقتی صحبت از تمامیت و کل منطق است، می توان آن را متشکل از دو قسمت دانست: منطق عینی برون ذات و منطق ذهنی درون ذات. ولی همین تقسیم، خود به نحو

بنیادی، حاکی از نوعی سنخیت و رابطه ناگستنی میان آن دو است و یا بر این امر دلالت دارد که در منطق به هر صورت کوشش می شود تا واسطه و قلمرو مشترکی میان آن دو برقرار شود و هر یک با توجه به دیگری مفهوم شود و صورت معقول یابد. واسطه و پیوند دهنده میان این دو قلمرو نظریه ذات و ماهیت است که در واقع از یکسو با هستی و از سوی دیگر با صورت معقول پیوند دارد. ذات و ماهیت، از لحاظ منطق عینی و در عالم موجود مطرح است و صورت معقول مستقیماً بر فاعل شناسا دلالت دارد. در اینجا، هگل با اشاره به این مطلب که کانت در کنار آنچه منطق صوری متداول نامیده می شده، منطق استعلایی را بنیان نهاده است، یادآور می شود که منطقی را که خود او عینی و برون ذات می داند، تا حدودی نزدیک به همان منطق استعلایی کانت است. او توضیح می دهد که کانت منطق استعلایی خود را از دو لحاظ از منطق صوری کلی متمایز و متفاوت می دانسته است:

۱. به نظر کانت، مفاهیم محض، به نحو ماتقدم در فاهمه انسان وجود دارد و این بر روابط میان اشیای واقعی دلالت می کند و بر اساس قوانین فکر محض، نوعی کاربرد عینی و برون ذات دارد و الزاماً انتزاعی نیست.

۲. این مفاهیم محض که منشأ شناسایی در نزد ما هستند، از خود اشیای ناشی نمی شوند، بلکه به فاعل شناسا تعلق دارند.

به نظر هگل، فلسفه کانت به دلیل سهمی که برای فاعل شناسا قائل شده است، اهمیت و قدرت می یابد، و هدف اصلی کانت در نهایت بر این است که مقولات را به شعور و خود آگاهی منتهی کند و جنبه ذهنی و درون ذات آن را نیز محفوظ نگه دارد. به اعتقاد هگل، بدین ترتیب در عمل نوعی شناخت به شناخت محض پدید می آید، یعنی فرد به شناخت خود واقف می شود و در واقع عمل فکر کردن، مبتنی بر شعور به خود فکر می شود.

البته کانت به این جنبه توجه کافی نکرده است؛ زیرا به نظر او مقولات، بدون داده های حسی بی محتوا هستند و از لحاظی عقیم باقی می مانند و اگر صرفاً به آنها اکتفا کنیم، دیگر از محدوده عینیت خارج می شویم؛ همانطور که در مورد «معانی»، استدلال های عقلی ما جدلی الطرفین باقی می مانند. در صورتی که به نظر هگل، پیشرفت تفکر فلسفی، درست بر خلاف نظر کانت فقط موقعی حاصل می شود که فاعل شناسا متعلق را نه در خارج، بلکه در خود بیابد؛ چرا که صورت محض، قادر به متحقق ساختن

و تعیین بخشیدن به خود است و حتی می‌تواند به نحو کلی و ضروری، ماده و محتوایی به خود بدهد. به دیگر سخن، از دید هگل، تفکر - حتی به نحو کلی و ضروری - می‌تواند ماده و محتوای خود را نیز از خود اخذ کند.

از این لحاظ، آنچه هگل منطق عینی و «برون‌ذات» می‌نامد، جایگزین چیزی می‌شود که در سنت‌های قدیمی، «مابعدالطبیعه» نامیده می‌شده و آن به نحو رایج، نوعی بیان علمی جهان انحصاراً بر اساس «مثال» و «معانی» بوده است. این منطق برون‌ذات، در واقع همان مسائل «هستی‌شناسی» را مطرح می‌کند و جای آن را می‌گیرد. این مطلب را می‌توان بیشتر درباره آن قسمت از مابعدالطبیعه صادق دانست که در آن، مسأله وجود من حیث وجود^۱ مطرح شده و وجود و ماهیت را دربر می‌گرفته است. البته به نظر هگل، در این منطق خاص برون‌ذات، به مسائل دیگر مابعدالطبیعه که در فلسفه کانت هم مطرح شده است - یعنی نفس و جهان و خداوند - نیز پرداخته می‌شود. باید در نظر داشت که مابعدالطبیعه قدیمی، فاقد روح نقادی بوده است و معتقدان به آن، این مسائل را بدون تأمل و بررسی دقیق و صرفاً به نحو صوری مطرح می‌کرده و سپس صور حاصله را به امور نفس‌الامری نسبت می‌داده‌اند. از همین رو، این فلسفه در عصر جدید با انتقاد شدید مواجه و ورشکسته اعلام شده است. منطق صوری «درون‌ذات»، تنها با مفاهیم انتزاعی سر و کار دارد و از ماهیت‌هایی بحث می‌کند که از هر نوع حیثیت وجودی رها شده و صرفاً ذهنی‌اند و بر اساس آنها هیچ‌گاه هیچ نوع تعین خارجی حاصل نمی‌آید. این منطق هرگز نمی‌تواند از محدوده فضای ذهنی فاعلی که خود را شناسا می‌نامد، خارج شود. به همین دلیل، هر منطق جدیدی که بخواهد به نحوی تطابق ذهن و عین را تضمین کند، باید شامل دو قسمت عمده - یعنی منطق عینی برون‌ذات و منطق ذهنی درون‌ذات - باشد. هگل با این توضیح این دو قسمت اصلی منطق را در سه فصل عنوان می‌کند که البته فصل سوم محل انطباق و وضع مجامع آن دو فصل اول است؛ به عبارت دیگر، ترتیب این مباحث بدین صورت است: ۱. منطق وجود (هستی)، ۲. منطق ماهیت (ذات)، ۳. منطق صورت معقول (مفهوم). این سه مبحث در واقع سه فصل اصلی کتاب منطق هگل را تشکیل می‌دهند که به دنبال هم و جداگانه، درباره هر یک بحث می‌شود.

کتاب اول

نظریه وجود

نقطه آغازین شناخت چیست؟

هگل در ابتدای این قسمت این مطلب مهم را متذکر می‌شود که فقط در دوره‌های جدید است که مسأله انتخاب نقطه آغازین فلسفه مطرح می‌شود. به نظر می‌رسد که سؤال حول و حوش این مسأله است که آیا سرآغاز فلسفه باید مستقیم و بی‌واسطه باشد و یا بر عکس غیرمستقیم و با واسطه. به نظر هگل هیچ‌یک از این دو امکان بعینه نقطه آغازین فلسفه نیست و به عنوان اصل ضروری در ابتدای تفکر فلسفی قرار نمی‌گیرد. البته می‌توان تصور کرد که باید به این مطلب صرفاً جنبه برون‌ذات داده شود و آن را باید یا مادةالموادی مثل آب و یا کاملاً از نوع دیگر یعنی مثلاً چون «نوس - عقل»، یا مثال و یا جوهر یا «مثاد» و غیره ... تلقی کرد. همچنین می‌توان بحث را صرفاً به نحوی از ناحیه درون‌ذات و فاعل شناسا مطرح ساخت و سرآغاز فلسفه را نفس فکر یا شهود یا حس و یا «من» شناسنده خواند. در هر صورت، این مسأله از هر نوعی که تلقی شود، مطلب اصلی و بنیادی، به نحوه تعیین محتوای فلسفه و ماهیت‌نهایی آن مربوط است.

در ضمن باید دانست که نقطه آغازین، خواه ناخواه صرفاً جنبه درون‌ذات دارد؛ زیرا از لحاظی این سرآغاز باید وضع شود و بر این اساس آنچه بعداً بحث می‌شود و بسط و گسترش می‌یابد، تابع آن و در نتیجه فرعی به نظر آید. اهمیت یک تفکر فلسفی بیشتر از لحاظ نقطه آغازین یعنی اصل و اصول آن است و جهت عقلی بقیه مطالب با مطابقت دادن آنها با همان اصل اول فهم شود و انسجام کلی فکر نیز بر همین اساس مورد سنجش

قرار می‌گیرد. هگل توضیح می‌دهد که در عصر جدید از آن‌جا که متفکران درخصوص مبادی و اصول اولیه تردید پیدا کرده‌اند و دیگر آن قاطعیت سابق را برای آنها قائل نیستند، گروهی از آنها به نحو تصنعی جزمی مسلک و دسته دیگر به شکاکیت گرویده‌اند. هگل اعتقاد دارد که صورت کلی فکر را باید در مبادی اولیه آن ادغام کرد و آنچه اصل اولیه تلقی می‌شود باید کاملاً متضمن نحوه گسترش و بسط آتی صورت خود نیز باشد. البته هگل در اینجا صرفاً به مسأله سرآغاز فلسفه می‌پردازد و عقیده دارد که برای فیلسوف نه در عالم ذهن و نه در عالم عین، هیچ چیزی نیست که بتوان از آن شناخت بی‌واسطه حاصل کرد و آن را اصل آغازین تلقی نمود؛ چرا که امر بی‌واسطه در نهایت همیشه با امر باواسطه همراه است و نمی‌توان آن دو را از یکدیگر جداساخت، چه، در آنصورت آنها صرفاً جنبه انتزاعی پیدا می‌کنند و امکان ندارد که با امر واقع مطابقت داشته باشند. به نظر هگل، منطق را نمی‌توان از این قانون کلی مستثنی دانست و در واقع هر قضیه منطقی توأماً شامل هر دو جنبه باواسطه و بی‌واسطه است و از این جهت، هر نوع شناخت، خواه ناخواه جنبه منطقی پیدا می‌کند به نحوی که حتی می‌توان گفت در تمامی تجلیات روح و پدیدارشناسی آن، جهتی از علم منطق نمایان می‌شود. از این لحاظ می‌توان گفت که سرآغاز فلسفه در نهایت به عنوان علم کلی، همان نقطه آغازین منطق است.

این سرآغاز، کاملاً منطقی است خاصه آنگاه که به طور محض در بطن دانشی محض آزاد و فعال تصور می‌شود. از این جهت، سرآغاز کاملاً باواسطه است؛ زیرا در واقع دانش محض، مقوم آن حقیقت نهایی است که به شکل تام و مطلق واجد شعور و آگاهی است. از لحاظ پدیدارشناسی نیز غایت و هدف شعور و آگاهی در سیر مراحل تکوینی خود، دستیابی و نیل به صورت معقول دانش محض است. به همین سبب، منطق، علم روح را در تجلیات پدیداری خود مفروض می‌دارد و از این حیث ضرورت حقیقت نظرگاه دانش محض و فعل با واسطه‌سازی آن مطرح می‌شود. علم روح در تجلیات پدیداری خود از شعور مبتنی بر تجربه حسی آغاز می‌شود؛ به عبارت دیگر، گویی این علم در وهله نخست متکی به داده‌های بی‌واسطه است و در آن مقدمات و عناصر شناخت به نحو مستقیم فراهم آورده می‌شود. اما از طرف دیگر، مقدمات منطق نه از تجربه حسی و نه از هیچ نوع تجربه دیگر حاصل نمی‌آید؛ بلکه منطق با «معانی» سر و کار

دارد و در نتیجه در همه مراحل بسط و گسترش خود همان جنبه محض را حفظ می‌کند. «معنی» باید ما را به یقینی که اساس حقیقت است، برساند؛ ولی در این مهم به جای اینکه با شیء خارجی و متعلق شناخت در تقابل و تعارض باشد، اولاً آن را به درون خود می‌کشاند و به نحوی عمل می‌کند که گویی ما آن را همیشه در ذهن خود داشته‌ایم و ثانیاً بر اثر دانشی که حاصل می‌آید «معنی» آن شیء و متعلق را چنان حذف و رفع می‌کند که گویی فکر موقعی که مبتنی بر چنین معنایی است، دیگر از هر نوع جنبه درون‌ذات فارغ و با آنچه در خارج تحقق دارد، یکی می‌شود، یعنی کاملاً جنبه عینی و بیرون‌ذات پیدا می‌کند.

دانش محض هنگامی که به چنین مرتبه مطلق از وحدت میان فکر و عین می‌رسد، در واقع مثل این است که دیگر از آنچه در خود ندارد، فارغ شده‌است و به غیر خود که از طریق امور با واسطه حاصل می‌شود، کوچک‌ترین نیازی ندارد. اما به همین سبب، دیگر نمی‌توان آن را واقعاً دانش دانست، بلکه لفظ «نفس بی‌واسطگی» را باید بر آن اطلاق کرد؛ به دیگر سخن، دانش محض را نمی‌توان چیزی جز همان با واسطگی محض دانست. در نهایت می‌توان گفت که دانش محض بعینه همانند بی‌واسطگی محض است و باز همین مثل وجود محض کلی است که چون هیچ تعینی برای آن متصور نمی‌شود، هیچ مشخصه و تعریفی نیز برای آن حاصل نمی‌آید.

با توجه به آنچه گفته شد، اگر وجود را به عنوان امر آغازین در نظر بگیریم، ناگزیریم که آن را به طور محض عین بی‌واسطگی بدانیم؛ البته نوعی امر بی‌واسطه که خود را حذف می‌کند. به عبارت روشتر، چنانچه از هر نوع بحث مقدماتی صرف نظر کنیم، به ناچار باید امر بی‌واسطه محض را که همان وجود محض است، آغاز فکر فی نفسه یعنی منطق بدانیم. این نقطه آغازین، بر هیچ مقدمه‌ای مبتنی نیست، از هیچ استدلالی منتج نمی‌شود و از هیچ علم دیگری تبعیت نمی‌کند؛ بلکه خود به نحوی سبداً و آغاز هر علم ممکن دیگر قرار می‌گیرد و از آنجا که این نقطه بی‌واسطه آغازین متعلق ندارد، محتوا و ماده‌ای نیز ندارد و این نقطه آغازین، همان وجود بحت و بسیط است که بود و نبود آن، به معنای واحدی دلالت دارد.

به همین دلیل، به نظر هگل گروهی که در عصر جدید پنداشته‌اند شروع کار فلسفه باید خواه ناخواه از قضایای شرطی و فرضی باشد، موضع ناصوابی را اتخاذ کرده‌اند.

مهم‌ترین مسأله مطرح در فلسفه، حقیقت اولیه است؛ و در واقع بدین معنا بسط و گسترش فلسفه به جای اینکه الزاماً حرکت از سرآغاز به نتایج باشد، کوششی است برای تثبیت همین حقیقت آغازین. مسأله اصلی در فلسفه اساس فلسفه است و از این رو نقطه آغازین امر بی واسطه تلقی می‌شود؛ تا روح مطلق در مراحل و مدارج حقیقت به نحو انضمامی پدیدار شود و در انتهای هر تجسس فلسفی نیز هم به صورت بی واسطه درآید. به نظر هگل، این سرآغاز نمی‌تواند قراردادی و یا موقتی باشد؛ اما بسط و گسترش بعدی آن ممکن است مشخص کند که آیا این مبنا به درستی انتخاب شده است یا نه.

به هر حال، اگر خواهان علم محض باشیم، به ناچار باید آغاز آن را وجود محض بدانیم. علم محض، در پی وحدت محض است و وجود محض همان وحدتی است که علم خواهان آن است و بدان مؤول می‌شود. علم محض را نمی‌توان از امر متعین خاص آغاز کرد؛ زیرا این امر خواه ناخواه فرع به ماقبل خود است و در نتیجه برای شناخت آن باید به ماقبل آن رجوع کرد، و این استقلال فلسفه را مختل می‌کند.

البته اگر بپذیریم که وجود محض محتوای اصلی شناخت محض را تشکیل می‌دهد، باید بگوییم که برای این شناخت فقط می‌توانیم با توسل به صورت سلبی و منفی معرفی پیدا کنیم؛ به عبارت دیگر باید به نوعی امر عدمی خاص رجوع کنیم که عدم محض نیست، بلکه خود در مرحله‌ای است که گویی وجودی در شرف بیرون جستن از آن است. حتی اگر عدم را به طور تام محض بدانیم باز هم این عدم، وجود محضی را مسبوق بر خود مفروض می‌دارد. از این لحاظ عدم و وجود، هریک به تنهایی و به نوبه خود وحدت هر دو آنها است؛ یعنی نیستی، هستی دارد در عین حال که خود چیزی جز هستی نیست و بالعکس: هستی هست در عین حال که عین نیستی است. به دیگر سخن نقطه آغازین تفکر فلسفی که همان منطق است، در وحدت تام نیستی و هستی و در عین حال در جدایی آن دو از یکدیگر قرار می‌گیرد.

در واقع هگل از تحلیل مفهوم سرآغاز پی می‌برد که این مفهوم به نحو اساسی متضمن وحدت وجود و لا وجود است؛ و همین مفهوم محض و صورت معقول را می‌توان به عنوان اولین و کلی‌ترین تعریف پذیرفت.

هگل اشاره می‌کند که گروهی همین اصل آغازین را «من» دانسته و گفته‌اند که «من» به طور مستقل و بی واسطه درباره خودشناسایی حاصل می‌کند و بررسی بقیه امور را نیز

باید بر اساس همین «من» انجام داد. این گروه فراموش کرده‌اند که این «من» برای آنکه نظر فلسفی آنان را تأمین کند، باید کاملاً از هر امر انضمامی منزّه باشد، در صورتی که «من» ای که آنها از آن صحبت می‌کنند، نه یک داده مستقیم است و نه حتی یک «من» شناخته شده. در نتیجه از فلسفه آنها چیزی جز ابهام و سردرگمی نمی‌توان حاصل کرد. سرآغاز مورد نظر هگل، به طور محض باید بسیط باشد و این صفت بساطت در دنباله بحث او آنقدر مهم می‌نماید که به نظر می‌رسد مقصود او نمی‌تواند وضع و برقرار ساختن نقطه آغازین معینی باشد؛ بلکه منظور او بیشتر، زدودن و برکنارزدن کل امور حشو و زاید است تا در نهایت معنای اصلی آن سرآغاز ظاهر و برملا شود.

تقسیم کلی وجود

مفهوم وجود را در سه مرتبه می‌توان مطرح کرد: در مرتبه اول در مقایسه با آنچه نیست و هیچ نوعی تعینی ندارد، یعنی همان چیزی که ما آن را نقطه آغازین نامیدیم و در این مرحله، هستی و نیستی به عنوان بحث و بسیط، مساوق و واحد تلقی می‌شود؛ در مرتبه دوم، منظور آن نوع هستی است که در بطن خود متعین شده است و در مرتبه سوم باید گفت که اگر از این قسم اول یعنی هستی ای که هیچ تعینی ندارد و هستی ای که تعین یافته است، صرف نظر کنیم، به قسم سوم از مفهوم هستی دست می‌یابیم که باید آن را «نامتعین» بی واسطه انتزاعی بنامیم. هگل به این قسم سوم توجه چندانی ندارد، اما به نظر او مطابق قسم اول هستی، باید گفت که این قسم در ابتدا به طور کامل از ماهیت متفاوت است، ولی در سیر و گسترش بعدی خود، تمامیت ذات و ماهیتش را به منصه ظهور می‌رساند و تشکیل مفهوم و صورت معقول واحدی می‌دهد که با هر صورت دیگر در تقابل است.

مطابق قسم دوم باید گفت که هستی با تمامی تعینات و حرکاتی که خود را منعکس می‌سازد، در همان قلمرو هستی باقی می‌ماند و سه نوع تعین نمایان می‌شود:

۱. کیفیت، که بر امر معلوم متعین دلالت دارد؛

۲. کمیت، که بر عدم هر نوع تعین اشاره دارد؛

۳. مقیاس (اندازه)، که ناظر بر کمیت مبتنی بر کیفیت است.

هگل در این قسمت از کتاب خود، به این نکته اشاره می‌کند که کمیت، کیفیت، نسبت

(اضافه) و جهت^۱، در فلسفه کانت به عنوان چهار وجه نظر تلقی شده و هر یک از آنها شامل سه مقوله دانسته شده است؛ ولی در حقیقت باید گفت که آنها خود به معنای اخص کلسه مقوله اند. در میان مقولات دوازده گانه در فلسفه کانت، وجهه نظر نسبت از کلیت بیشتری برخوردار است.

با این حال، هگل برای اینکه بتواند میان این وجهه نظرها، رابطه ای درونی برقرار سازد و کل آنها را در یک حرکت واحد عقلی ادغام کند، کیفیت را مقدم بر کمیت در نظر می گیرد؛ و از دیدگاه منطق او کیفیت مستقیم تر از مقولات دیگر، مشخصه، اوصاف امور است. کمیت نیز در واقع همانا کیفیت است که جنبه سلبی و منفی پیدا کرده است. آنچه هگل مقیاس (اندازه) می نامد، الزاماً به معنای کانتی کلسه نسبت (اضافه) به نحو کلی نیست؛ بلکه در واقع نسبت مشخصه و معینی است که میان کیفیت و کمیت برقرار شده است. هگل درباره مقولاتی که کانت آنها را در وجهه نظر نسبت (اضافه) قرار داده - یعنی «جوهر»، «علت» و «مشارکت» - در فصول بعدی کتاب خود بحث و بررسی کرده است که در این نوشته نیز در جای خود بدانها پرداخته خواهد شد. البته مقیاس را با توجه به وجهه نظرهای کانت می توان نوعی جهت دانست؛ اما در ضمن نباید فراموش کرد که کلاً در وجهه نظر جهت در فلسفه کانت، به جای اینکه محتوای شناخت طرح شود، رابطه میان این محتوا با فکر صرف مشخص شده است.

قسمت اول: کیفیت تعین^۲

در ابتدا از وجودی می توان صحبت کرد که به نحو بی واسطه نامتعین است؛ یعنی چه از نظر درونی و چه از لحاظ خارجی، فاقد هر نوع رابطه با ماهیت است. منظور وجودی است که هیچ نوع انعکاس و بازتابی ندارد و انحصاراً بی واسطه است و از آنجا که نامتعین است، کیفیت هم ندارد. حتی جنبه نامتعین آن را نیز نمی توان فی نفسه مشخصه آن دانست؛ بلکه این جنبه را فقط با در نظر گرفتن تقابل آن با کیفیت می توان معرف آن دانست.

در مقابل این وجود کلی، می توان از وجود مشخص و معین^۳ صحبت به میان آورد؛ به نحوی که جنبه عدم تعین آن، همان کیفیت آن باشد. پس به طور کلی ملاحظه می کنیم که وجود در مرتبه اول، فی نفسه و در مرتبه دوم، موجودی است حاضر که باز هم باید

به عنوان متناهی خود را حذف کند و به رابطه نامتناهی وجود با خود مبدل شود؛ یعنی به مرتبه سوم می رسیم که عبارت است از رابطه نامتناهی وجود با خود وجود، و این را می توان وجود لئفسه^۱ نامید.

توضیح اینکه وجودی که در مرحله اول به صورت نامتعین محض لحاظ می شود، فاقد هر نوع صفت ممیزه است؛ به نحوی که جنبه نامتعین آن نیز به تنهایی مشخصه آن نیست، بلکه فقط در تقابل با کیفیت و از جهت کیفیت ناپذیری تام است که می توان احتمالاً بدان اشاره کرد. در مقابل این وجود کلی، البته وجود متعین قرار می گیرد؛ ولی وجود متعین نیز متناهی است و چیزی نیست مگر یکی از صور نامتناهی وجود محض باخود. بدین ترتیب این وجود متعین به ناچار حذف می شود و مابه رابطه نامتناهی وجود با خود وجود پی می بریم و به مرتبه ای می رسیم که باید آن را وجود لئفسه نامید.

فصل اول: وجود

وجود محض، در مرتبه ای که به نحو بی واسطه نامتعین است، فقط با خود مساوی است بی آنکه با غیر خود مساوی باشد. امر نامتعین محض، در واقع خلاء کامل است و اندیشه به درون آن راه ندارد و چیزی درباره آن نمی توان شناخت. این وجود نامتعین بی واسطه در حقیقت همان عدم است.

عدم محض، نیز به نحو تام، فقط تساوی با خود و خلاء کامل است؛ فقدان محض هر نوع تعین است؛ امری است که کمترین محتوایی ندارد. البته عدم، وجود ندارد؛ اما نمی توان آن را فاقد معنا دانست، چرا که ما میان «چیزی» و «هیچ» خواه ناخواه تفاوت قائل هستیم و این نشان می دهد که مفهوم عدم در ذهن ما وجود پیدا می کند. در واقع، مفهوم عدم بر عدم تعین وجود دلالت دارد و بهتر است آن را لا وجود بنامیم و در حد صیروت به بررسی آن پردازیم.

الف) وجود و عدم

از لحاظی می توان تصور کرد که وجود محض و عدم محض یک چیز باشد؛ اما درست تر آن است که وجود و عدم را بر اساس گذر آن دو به یکدیگر در نظر گرفت و با اینکه آن دو

به طور کامل از یکدیگر متفاوتند در واقع، باید آن دو را به ناگزیر غیر قابل تفکیک از یکدیگر دانست. وجود و عدم در هم تداخل دارند؛ اما متقابلاً در یکدیگر محو می شوند. آن دو در صیورت بر اساس حرکت مستقیم به سوی یکدیگر مشخص و معین می شوند؛ حرکتی که مشخصه اختلاف میان آن دو است و در عین حال به تناوب هر یک از آن دو را به نحو معکوس وضع و حذف می کند.

توضیحات: هگل برای روشن کردن نحوه تمایز وجود از عدم، بیان چند نکته توضیحی را لازم می داند که به ترتیب با عنوان یادداشت، به دنبال هم ذکر می شود:

یادداشت اول: به نظر هگل، معمولاً عدم نسبت به «شیء» و «چیزی» مفهوم می شود، ولی چیزی که موجود و متعین است و مشخصاتی دارد که آن را از چیز دیگر متمایز می سازد؛ در نتیجه وقتی که از عدم آن شیء صحبت به میان می آید، این عدم نیز مشخصاتی پیدا می کند، یعنی حداقل نسبت به فقدان مشخصات آن شیء معین شناخته می شود. اما در تمایز محض وجود از عدم، که در اینجا مورد نظر است، تصور عدم به نحو بسیط لحاظ شده است. البته از جهتی می توان این تصور عدم را به معنای لا وجود و فقدان وجود به کار برد؛ ولی در این صورت نیز نباید از نظر دور داشت که اگر «عدم» از آن حیث که عدم است، مورد نظر باشد، دیگر آن را نسبت به وجود و در تقابل با آن نمی توان لحاظ کرد، بلکه آن را باید به نحو بی واسطه و محض در نظر گرفت، گویی که هنوز متضمن هیچ نوع رابطه ای با غیر خود نیست.

در سنت ایلایان، پارمنیدس بر این اعتقاد بوده که وجود محض مطلق، تنها حقیقت است و هیچ معنای دیگری را در مقابل آن نمی توان قرار داد به نحوی که فقط وجود است که وجود دارد و مفهوم عدم، هیچ حقیقتی را نمایان نمی سازد.

به نظر هگل، تصور عدم و خلأ، بیشتر در نظام های فکری مردم شرق و خاصه بودائیان مطرح بوده است و بیشتر در سنت آنها است که می توان از عدم محض سخن به میان آورد.

هراکلیتوس ذهن را به مفهوم عالی تری ارجاع می دهد و آن صیورت است؛ و در نظرگاه او، همین صیورت است که مشخصه عالم وجود می شود و نحوه شناخت آن را نشان می دهد.

هگل قضیه معروفی را که در مابعدالطبیعه اهمیت زیادی دارد یادآور می شود: «از

هیچ هیچ به وجود نمی آید.^۱ و بیان می کند که به نظر او، این گفته نوعی تکرار معلوم و امر مکرر است، زیرا اگر آن را به طور کامل بپذیریم، هر نوع محتوا و معنایی را از آن سلب کرده ایم و مثل این است که گفته باشیم: عدم، عدم است. اما اگر صیورت را اصل قرار بدهیم، برای اینکه عدم، تحقق و وجود پیدا کند، دیگر نمی توان آن را به نحو محض عدم دانست؛ عدم با توجه به صیورت، باید غیر از عدم باشد.

توضیح اینکه دو مفهوم وجود و عدم، به معنایی صرفاً انتزاعی و محض اند و اگر به نحوی از انحا برای هر کدام از آن دو محتوایی در نظر بگیریم، هر دو آنها معین و مشخص می شوند؛ منظور اینکه اگر وجود متعین شود، معنای عدم بر اساس نفی و سلب محتوایی خواهد بود که در آن امر متعین وجود دارد. در اینجا البته دیگر وجود حاضر موجود مطرح است نه وجود بحث و بسیط و بدون محتوا؛ و آنگاه عدم نیز معنای معین و مشخصی پیدا می کند.

با توجه به آنچه گفته شد، معلوم می شود که وجود معین و مشخص، ضرورتاً با امور موجود دیگر ارتباط پیدا می کند و مهم تر اینکه خواه ناخواه نسبت به فاعل شناسایی که آن را ادراک می کند، سنجیده می شود. نادرست است که مفهوم موجود واقعی را فی نفسه، مجزا از دیگر اشیا و مستقل از فاعل شناسا در نظر بگیریم. حتی در کل می توان گفت که رابطه محض یک مفهوم با خود آن مفهوم، چیزی را روشن نمی کند و شناختی را به دست نمی دهد. مفهوم یک شیء فقط صورتی است که فاعله فاعل شناسا به آن شیء تحمیل کرده است. هگل برای تفهیم نظر خود، مثال معروف کانت را درباره «صد تالر» عنوان می کند که تصور مستلزم وجود آن نیست؛ و می گوید: به هر طریق بر خلاف نظر کانت، مفهوم «صد تالر»، تغییرناپذیر نیست و نمی توان آن را محض دانست؛ همچنین از معنای «صد تالر»، فقط یک تصور در نزد ما نیست، بلکه معانی مختلفی می توان از آن کرد و رابطه مفهوم آن را با واقعیت، به انحاء مختلف در نظر گرفت.

کانت در تفسیر خود از برهان وجودی که در تاریخ فلسفه نیز بسیار بدان توجه شده، مثال «صد تالر» را ذکر کرده و مفهوم آن را معادل امر ممکن گرفته است که با امر واقع متفاوت است. او با این مثال خواسته است بگوید که از مفهوم خداوند نمی توان به واقعیت خداوند رسید.

به نظر هگل، از گفته کانت فقط این طور می توان استنباط کرد که وجه مشخصه امور متناهی این است که ضرورتاً اختلاف عمیقی میان مفهوم و وجود بالفعل آنها دیده می شود. مفهوم صرفاً بر امر ممکن دلالت دارد و وجود الزاماً از آن ناشی نمی شود. بدون شک به همین دلیل است که امور متناهی، فناپذیر و گذرا هستند. اگر خداوند را نامتناهی بدانیم، دیگر نمی توانیم همانند امور متناهی تصور او را از وجود او جدا بدانیم. به نظر هگل، بیشترین استفاده ای که از بحث کانت درباره برهان وجودی می توان کرد، همین است که بگوئیم تعینات و شرایط امور متناهی را نمی توان در مورد خداوند صادق دانست و در واقع هدف اصلی از نقادی عقل محض و مقولات فاهمه نیز باید نشان دادن همین مطلب اساسی باشد.

یادداشت دوم: این گفته که «وجود و عدم یک چیز است»، باورنکردنی به نظر می رسد. البته یک شیء متعین و مشخص، با عدم آن شیء یکی نیست؛ اما از لحاظ ذهنی و منطقی، امر نامتعین محض، به هر طریق چیزی جز عدم نمی تواند باشد. در این خصوص باید بیشتر به تحرک درونی ضرورت توجه داشت و آن بدین معنا است که شیء در حرکت دائمی خود، گویی ذات خود را با نفی خود نمایان می سازد. البته طبیعی است که نباید به ظاهر حکمی که مطابق آن، وجود عدم دانسته می شود، اکتفا کرد؛ زیرا از لحاظی در هر عمل اسنادی، رابطه موضوع و محمول اغلب از نوع عموم و خصوص من وجه است، یعنی موضوع از جهتی عام تر از محمول و محمول نیز از حیثی دیگر عام تر از موضوع است و به هیچ وجه نمی توان آن دو را کاملاً با یکدیگر مطابق دانست. در هر صورت، قبول اینکه وجود عین عدم باشد، به عقیده آنهایی که به فلسفه نظری عادت کرده اند، غیر ممکن است؛ زیرا در فلسفه های نظری متداول؛ فقط به یک وجه قضایا و احکام توجه می شود و کسانی که به این نوع فلسفه ها عادت کرده اند نمی توانند تصویری از وجوه مختلف یک موضوع داشته باشند. مثلاً مفهوم «وحدت» یک وجه قضیه است و اگر به ضرورت توجه شود، صرفاً حرکت به نظر می آید. از این لحاظ وجود بحث و بسیط چیزی جز عدم نمی تواند باشد. البته از لحاظ ذهنی می توان بین این نوع وجود و این نوع عدم تفاوت هایی قائل شد؛ ولی این نحوه فهم تفارق، از قلمرو ذهن تجاوز نمی کند، زیرا اگر برای وجود صفت ممیزه خاصی قائل شویم، نوعی ماهیت در درون آن تصور کرده ایم و از لحاظی، جنبه متعین و مشخصی به آن داده ایم. البته وجود یک شیء متعین

با عدم آن کاملاً متفاوت است اما از آن جا که وجود محض و عدم محض تعینی ندارند، متفاوت از یکدیگر نیز تلقی نمی شوند. اختلافی هم که ما میان آن دو قائل هستیم اختلافی نظری است و از ناحیه فاعل شناسا برقرار شده است. در هر صورت کسی که میان وجود و عدم اختلاف قایل می شود، در واقع از همان ابتدا برای هر یک از آن دو قائل به حد و تعریف است؛ در صورتی که اگر آن دو را محض در نظر بگیریم، کمترین اختلافی باقی نمی ماند.

به طور کلی، به نظر هگل، روشنایی محض و تاریکی محض، عین هم هستند. یادداشت سوم: به نظر هگل، «وحدت» خاصی که در این زمینه مد نظر است، وحدتی است که عناصر و مراحل متشکله آن از یکدیگر غیر قابل تفکیک اند و این وحدت، به معنایی غیر از آن عناصر و مراحل است؛ گویی آن دو امری که متحد و واحد تلقی می شوند، خود به امر سوومی ارجاع می دهند که صورت خاص این امر سوم، چیزی جز ضرورت نیست، زیرا وجود و عدم در حقیقت، بر اساس همین ضرورت نسبت به هم لحاظ می شوند و با هم متحد و یکسان در نظر گرفته می شوند، چه تنها چیزی که هست و واقعیت دارد، صرف همین ضرورت است و الا نه وجودی هست و نه عدمی.

در موارد خاصی که وجود و عدم از یکدیگر متمایز تلقی می شوند و در نتایجی که از این گفته حاصل می آید، باید دقت و تأمل بیشتری کرد. این موضوع در تاریخ فلسفه نیز حائز اهمیت است:

در سنت باستانی فلسفه یونان، پارمنیدس وجود را موجود و عدم را ناموجود می دانست اما در این صورت چگونه می توان وجود را آغاز محض و مطلق دانست؛ زیرا وجودی که به قید موجود بودن لحاظ شود، واجد طبیعت و تعین خاصی است و دیگر نمی توان آن را سرآغاز دانست، بلکه باید آن را تابع چیزی غیر از خودش تلقی کرد. ولی اگر بگوئیم که آن وجود هیچ تعینی ندارد و با این حال نقطه آغازین است، آنگاه دیگر معلوم نمی شود که از طریق این وجود بدون تعین، چگونه می توان به موجودات متعین رسید. به همین سبب می توان گفت که ضرورت در واقع نوعی تألیف ماتقدم میان وجود و عدم است. از رهگذر سلب، تباین مطلق میان وجود و عدم برطرف می شود و در حقیقت اگر وجود، نقطه آغازین شناخت دانسته می شود، برای این است که به مرور با سلب هرگونه تعین از آن، خواه ناخواه در نهایت چیزی جز عدم باقی نمی ماند. به دیگر

سخن می‌توان گفت که عدم همان وجود بی‌واسطه است که بی‌قید و شرط و به‌نحو محض فاقد تعیین لحاظ شده است.

البته اگر به همین یک نتیجه اکتفا کنیم، دیگر نمی‌توانیم بفهمیم که این عدم محض چگونه در مسیر وجود قرار گرفته و بدان مبدل شده است. به نظر هگل، اگر اصل را عدم بدانیم و مطلقاً به همین بسنده کنیم، فراتر از بعضی فلسفه‌هایی که در آسیا و خاصه در کشور چین رواج دارد، نخواهیم رفت. اگر با سلب تعینات و صفات وجود به عدم می‌رسیم، در مورد عدم نیز ناگزیر از اثبات وجود می‌شویم. البته باید بدانیم که وجود از طریق تفکر و صرفاً به‌نحو اثباتی و نه ثبوتی به عدم اطلاق می‌شود. حکم «عدم، وجود دارد»، در عمل، هیچ جنبه ثبوتی ندارد و نمی‌تواند از محدوده ذهنیات تجاوز کند.

از طرف دیگر، وقتی عدم یک شیء متعین و مشخص را در نظر می‌گیریم، به هیچ وجه با عدم محض روبرو نیستیم، بلکه فقط به فقدان یک محتوا اشاره داریم. مثلاً وقتی می‌گوییم «سرد نیست» یا «روشن نیست»، منظور فقط نبود سردی و روشنایی است که در این صورت اگر بتوان گفت به‌نحو با عدم‌های متعین سر و کار داریم، این عدم‌ها از لحاظی نتیجه «سلب» است؛ و البته از سوی دیگر، هر «سلبی» از لحاظ دیگر، به «ایجاب» دلالت دارد.

انتقال از وجود به عدم و بر عکس، بر یک رابطه واقعی دلالت ندارد و به همین جهت اصلاً نه می‌توان عدم را علت و اساس وجود دانست و نه وجود را اساس عدم. انعکاس میان این دو مفهوم محض، فقط از جهت ذهنی معنا دارد.

یادداشت چهارم: با مطالبی که عنوان شد، تصور اینکه درباره دیالکتیک چه باید اندیشید، آسان می‌شود. مثلاً در مورد قدمت ماده و یا آغاز و انجام جهان نمی‌توان مطلبی را روشن کرد مگر با توسل به دیالکتیکی که مبتنی بر نفس صیروت است. البته در بحث‌های بعدی، از لحاظ نامتناهی کمی، تعارضات کانت را نیز برحسب مکان و زمان بررسی خواهیم کرد و باز متوجه خواهیم شد که در هر صورت، در دیالکتیک مورد نظر ما، تقابل وجود و عدم، مانع از قبول صیروت نیست؛ زیرا هیچ چیز به تنهایی نمی‌تواند سرآغاز تلقی شود، چه از لحاظ اینکه وجود دارد و چه از لحاظ اینکه وجود ندارد. ظاهراً اگر برای چیزی قائل به سرآغازی باشیم، آن سرآغاز را باید عدم بدانیم ولی عدم به‌عنوان نقطه آغازین معنا ندارد، چرا که هر سرآغازی باید متضمن وجود

باشد. از سوی دیگر، اگر عدم صرفاً به‌عنوان علت و جهت فرض شود، باید جنبه ایجابی داشته باشد و موجود تلقی شود، یعنی در این صورت مفهوم وجود خواه ناخواه نسبت به عدم تقدم پیدا می‌کند و آنگاه نیز نمی‌توان گفت که چیزی از وجود به عدم می‌رسد. آنهایی که می‌گویند وجود جز وجود و عدم جز لاوجود نیست، به اولویت ضروری صیروت توجه ندارند. این افراد چون بر اساس گرایش فاهمه خود وجود و عدم را به نحو تام از یکدیگر تفکیک می‌کنند، رابطه صیروت را با واقعیت در نمی‌یابند و در نهایت از انتزاعات ذهنی خود فراتر نمی‌روند. به‌طور کلی باید در نظر داشت که هر امر متعین در صیروت قرار می‌گیرد و حد وسطی میان وجود و عدم است. هر نوع برهان و استدلال که مبتنی بر تفکیک تام وجود و عدم است، حتی اگر ادعا داشته باشد که جنبه دیالکتیکی، دارد باز هم مغالطه و سفسطه‌ای بیش نیست. به‌طور کلی در سفسطه و مغالطه، استدلال از امور بی‌پایه و بی‌اساس شروع می‌شود و مفروضات نسنجیده و بدون تأمل و تفکر، پذیرفته تلقی می‌شود؛ در صورتی که به نظر هگل، دیالکتیک حرکتی معقول عالی است که ذهن حرکتش را از مسیر آن از حدود و اموری که به‌ظاهر از هم جداپذیر تلقی می‌شوند ولی در هر صورت در هم تداخل دارند، آغاز می‌کند تا همین فرض جدایی آنها را رفع و با واقعیت انطباق حاصل کند. فقط در تفکر دیالکتیکی است که در بطن وجود و عدم، وحدت آن دو متجلی می‌شود و حقیقت هر یک از آن دو در واقعیت صیروت بروز پیدا می‌کند.

ب) مراحل و لحظات صیروت (ظهور و کمون)

صیروت نه فقط بر تفکیک‌ناپذیر بودن وجود و عدم دلالت دارد، بلکه خود نشانگر وحدت مشخص و متعین آن دو است؛ وحدتی که اگر اصل قرار نگیرد، به‌نحو تام از وجود و عدم سلب معنی می‌شود. حتی می‌توان گفت نه تنها هر یک از آن دو در نتیجه وحدت با دیگری تعین و معنا پیدا می‌کند، بلکه در واقع هر یک از آن دو به‌تنهایی عین وحدت وجود و عدم است.

بر این اساس، صیروت به‌طور دوگانه و مضاعف مشخص می‌شود: از سویی می‌توان گفت که صیروت با عدم آغاز می‌شود، یعنی وجود مسبوق به عدم است و در واقع از آن بیرون می‌جهد؛ و از سوی دیگر می‌توان گفت که صیروت از وجود شروع

می شود و به عدم می گراید. این بحث را می توان ظهور و کمون یعنی ظاهر و ناپدید شدن دانست. البته این دو جنبه به ظاهر متفاوت در صیورت، در واقع واحدند؛ و در کل مسأله صیورت همین است که وجود و عدم متقابلاً در یکدیگر تداخل پیدا می کنند.

ج) حذف صیورت

تعادلی که میان ظهور و کمون برقرار می شود، در درجه اول بر اساس نفس صیورت پدید می آید. وجود و عدم هریک به سوی دیگری گرایش دارد؛ وجود در حرکت عدمی خود به وجود می آید و عدم در مقابل وجود معنا پیدا می کند؛ صیورت متضمن مدارج هر دوی آنها است، به نحوی که اگر صیورت را حذف و رفع کنیم، وجود و عدم را یکجا نفی کرده و کنار گذاشته ایم. البته در ضمن باید دانست که اگر صیورت ضامن معنای وجود و عدم است، برای این است که نفس صیورت فقط با نفی و رفع خود، معنا کسب می کند. صیورت، جریان و حرکت محضی است که بر اساس آن کمون وجود در عدم و کمون عدم در وجود تحقق پیدا می کند؛ ولی در عین حال، در بطن آن، جدایی آن دو نیز لحاظ می شود؛ یعنی در واقع باید گفت که اصلاً صیورت از آن حیث صیورت تلقی می شود که با خود در تضاد است. منظور اینکه صیورت دو امر متضاد را در بر می گیرد و اتحاد و وحدت آن دو در واقع وحدت خود صیورت را حذف و رفع می کند. جایی که وجود و عدم به هر طریق نوعی اتحاد و وحدت حاصل می کنند، نوعی تعادل و آرامش نسبی حاصل می آید که دیگر بر اساس وجود تصور می شود، نه بر اساس عدم؛ و آن رسیدن به یک امر متعین یعنی موجود است. مقصود اینکه وحدت وجود و عدم به صورت یک موجود و کائن مشخص در می آید؛ که البته در این مرحله دیگر صیورت محض وجود و عدم مطرح نیست، بلکه صیورت در حد موجودات مطرح است.

یادداشت: حذف آنچه محذوف واقع شده، از مفاهیم اساسی فلسفه است که فرق آن را با عدم باید فهمید. آنچه حذف و رفع می شود، عدم نیست. عدم صرفاً جنبه بی واسطه دارد؛ در صورتی که حذف، با واسطه است. در حذف امری کنار نهاده می شود و حتی می توان گفت لا وجود می شود ولی مبنای این لا وجود صرفاً وجودی است.

البته در زبان عادی، «حذف کردن»^۱، معنای مضاعفی دارد؛ در واقع آنچه حذف

1. Supprimer

می کند، در عین حال حفظ کننده و نگهدارنده نیز است. لفظ آلمانی Aufheben، به معنای حذف و رفع در عین حال به مفهوم حفظ محذوف در مرتبه بالاتر است؛ منظور، حذف کردن و در عین حال حفظ کردن چیزی است. در حقیقت علت آنکه وجود و عدم از لحاظی عین هم تلقی می شوند، این است که هر یک از آن دو به تنهایی نه وجود است و نه عدم؛ بلکه اگر در صیورت، آن دو با هم حذف و رفع می شوند، برای آن است که همراه یکدیگر حفظ شوند و ارتفاع یابند.

فصل دوم: موجود متعین

وجودی که متعین و مشخص می شود، واجد کیفیت می شود. کیفیت در واقع خود نوعی تعین است و کمیت نوع دیگری از تعین است. کیفیت نوعی تعین است که از موجود جدا ناپذیر است و با آن به نحو درونی ارتباط دارد؛ در صورتی که تعین به عنوان کمیت، از موجود جداپذیر است و نسبت به آن، جنبه خارجی دارد. وجود یک شیء چیزی نیست مگر مجموعه ای از کیفیات آن. اگر کیفیات عنصری را تغییر دهیم آن عنصر به عنصر دیگری تبدیل خواهد شد؛ در صورتی که تغییر کمی، عنصر را به غیر خود مبدل نمی کند. به عنوان مثال، آب، آب است تا وقتی کیفیات آب را دارد. از این لحاظ، یک قطره آب با مقدار زیاد آن متفاوت نیست. تفاوت کمی غیر از تفاوت کیفی است؛ به همین سبب، در اینجا ابتدا درباره مسائل مربوط به کیفیت بحث می کنیم و آنگاه در قسمتی دیگر، راجع به کمیت تأمل خواهیم کرد.

کیفیت یک شیء از لحاظی همان موجودیت آن شیء است؛ و بر همین اساس، آن شیء نه فقط غیر از موجودات دیگر است، بلکه خود نیز خواه ناخواه متغیر و متناهی است و باز از لحاظ دیگر، همین متناهییت شیء موجود، نسبت به امر نامتناهی تام سنش می شود و به همین جهت گویی در بطن هر شیء متناهی یک عامل سلبی وجود دارد. این عامل سلبی، فقط شیء موجودی را از شیء موجود دیگر متمایز نمی سازد، بلکه در هر شیء موجود در حد متناهی، مرحله ای از متناهی را قرار می دهد.

پس بحث و بررسی درخصوص هر شیء متعین موجود، باید از سه لحاظ و در سه قسمت انجام گیرد:

اول: موجود از آن حیث که موجود است؛

دوم: موجود از آن حیث که «چیزی» هست و با «چیز دیگر» متفاوت است، یعنی موجود از آن حیث که متناهی است؛

سوم: موجود با توجه به نامتناهی بر اساس کیفیت.

در مورد اول، موجود از طریق کیفیتش قابل تشخیص و شناخت است. اگر بدین طریق، واقعیت واحد و ثابتی برای آن در نظر بگیریم و هر جنبه دیگری را از آن سلب کنیم، آن موجود معین و مشخص «چیزی»^۱ تلقی خواهد شد.

الف) موجود

۱. موجود به نحو کلی

باید دانست که موجود از لحاظ کلی، محصول صیورورت است. در صیورورت گویی در نزد هر شیء وحدت بسیطی میان وجود و لاوجود پدید می آید و تعین آن بی واسطه به نظر می رسد؛ به عبارت دیگر، شیء به صورت موجود معین و مشخصی درمی آید که در مکان خاصی تعین یافته است. با توجه به صیورورت، هر موجود معین و مشخص انضمامی به عنوان مرحله و وهله ای از تحول خود، پدیدار و نمایان می شود.

۲. کیفیت

از سوی دیگر، کیفیت دال بر این مطلب است که وجود وعدم، به نحو بی واسطه در بطن موجود قرار دارد؛ زیرا موجود غیر از وجود به نحو کلی است و حالت متعینی که از این رهگذر انتزاع می شود، همان کیفیت است. موجود، متضمن وجود و لاوجود است و کیفیت، مبین واقعیت موجود است.

یادداشت: البته واقعیت، معانی بسیار مختلفی دارد به نحوی که گاهی این معانی متضاد و متناقض نیز به نظر می رسند. در فلسفه، وقتی از معانی و مفاهیم صحبت می شود، گاه منظور اموری است که بعینه و از لحاظ تجربه حسی واقعیت ندارند ولی فی نفسه و صرفاً از لحاظ مفهومی، به معانی حقیقی دلالت می کنند؛ به عنوان مثال، جمهوری افلاطون بعینه تحقق ندارد اما از لحاظ نظری می توان آن را یک امر حقیقی دانست، یا مثلاً در فلسفه، خداوند را اغلب از لحاظ صفات و اسما مورد بحث قرار می دهند و در میان این صفات، هیچ نوع تناقض و تضادی قائل نمی شوند. به طور معمول

1. Etwas

در فلسفه، واقعیت را باید خواه ناخواه به عنوان یک امر کامل در نظر داشت و آن را غیرقابل سلب دانست، چه، نفس واقعیت از هر نوع سلب امتنان دارد. ولی اگر بیشتر تأمل کنیم، متوجه خواهیم شد که واقعیت، یک کیفیت است و در هر صورت در بطن خود یک مرحله سلبی و منفی را می پروراند. اما اگر تمامی مشخصات واقعیت بدون استثنا پذیرفتنی باشد، آنگاه باید مراحل و لحظات سلبی و منفی نیز در نظر گرفته شود و اگر چنین باشد، وجود بی تعین به نحو انتزاعی، همان معنا را می دهد که مفهوم عدم.

به نظر هگل، عبارت معروف اسپینوزا یعنی «هر اثبات تعین، سلبی است»^۱، اهمیت فوق العاده ای دارد. اگر اسپینوزا در فلسفه خود، به وحدت جوهر قائل می شود، بر اساس همین اصل است؛ و اگر به «فکر» و «استداد» به عنوان دو صفت جوهر یگانه می نگرد، برای این است که اثبات آن دو، در فلسفه او، به نفی آن دو منجر می شود و به جای اینکه هر یک از آن دو کاملاً مستقل و قائم به ذات خود باشد، تابع امر نامتناهی می شود که در واقع مقوم وحدت آن دو است. به نظر اسپینوزا، نامتناهی خود به نحوی ایجابی است؛ امری که نامتناهی است، حتماً وجود دارد و واجد صفات نامتناهی است که از آن جمله می توان فکر و استداد را نام برد که در هر صورت وجود مستقلی ندارند.

۳. چیزی

درباره موجود می توان پی برد که صفت مشخصه آن، کیفیت آن است و تشخیص کیفیت، در درجه اول مستلزم تشخیص واقعیت و در درجه دوم سلب آن واقعیت است. واقعیت «چیزی»، مستلزم سلب این واقعیت برای امور غیر آن است. در جدا کردن واقعیت خاص یک چیز با سلب آنچه در واقعیت آن شیء صفت ممیزه آن نیست، می توان «چیزی» را مشخص کرد. متمایز ساختن یک چیز و مشخص کردن آن، به معنایی سلب سلب است، زیرا هر آنچه از امور خارجی یک شیء سلب شده است، باید از خود شیء نیز سلب شود تا آن شیء واحد و مشخص شود. در واقع منظور از سلب سلب، محصور کردن آن چیز و بازگشت دادن آن «چیزی» است که جز رابطه با خود، چیز دیگری نیست و همین در حقیقت حصر نامیده می شود. منظور اینکه می توان گفت کیفیت از دو جنبه ایجابی و سلبی تشکیل شده است: از طرفی کیفیت یک چیز، مقوم وجود آن چیز است مثلاً کیفیت آب، خاص وجود آب است؛ از طرف دیگر، به سبب آنکه در هر صورت هر

1. « Omnis determinatio est negatio. »

تعیینی سلبی است، کیفیت نیز سلبی می شود یعنی آنچه موجب تحقق آب است، در عین حال موجب می شود که آب غیر آب نباشد. به عبارت دیگر هر کیفیتی موجب حد و حصر است. البته «حد و حصر» در اینجا به معنای کیفی آن به کار رفته است. اثبات و سلب، از لحاظی در مقوله حد و حصر با هم به صورت وضع مجامع در می آیند یعنی سلب سلب، ما را از مرحله دوم به مرحله سوم می برد.

در منطق هگل، قلمرو مقولاتی که تحت عنوان حد و حصر بررسی می شود، عبارت از امر متناهی و دگرگونی^۱ و امر متناهی مجازی است.

ب) متناهی

۱. امر متناهی

تعیین یک چیز، نوعی اثبات کیفیت آن است و این اثبات، آن چیز را از امور دیگر متمایز می کند. آنچه موجب وضوح یک شیء می شود، در عین حال آن را از اشیای دیگر جدا و جنبه متمایز آن را جلوه گر می سازد، و این بدان سبب است که وضوح و تمایز، به نحوی لازم و ملزوم یکدیگرند، در نتیجه اثبات یک شیء، مستلزم نفی آن از امور دیگر است. اما از آنجا که اثبات بر کیفیت دلالت دارد، گویی بیانی از درون آن شیء است ولی نفی، به نحو خارجی آن را متمایز می سازد. البته اثبات و نفی و ایجاب و سلب، خواه ناخواه نشانگر جنبه متناهی یک شیء است؛ زیرا قبول هر شیء مستلزم قبول شیء غیر از آن نیز است، حتی اگر مقصود از این پذیرش صرفاً جداسازی آن دو از یکدیگر باشد. از سوی دیگر اگر نفس این جنبه سلبی را نفی کنیم، دیگر با شیء فی نفسه سر و کار خواهیم داشت یعنی شیء که بدون توجه به هر نوع غیریت لحاظ می شود و به عنوان محض تلقی می شود.

۲. چیزی و چیز دیگر

یک چیز و چیز دیگر در درجه اول فقط موجود به حساب می آیند و در درجه دوم هر یک نسبت به هم غیر و جدا در نظر گرفته می شوند. اصطلاح لاتینی Aliud به تنهایی «یک چیز و چیزی دیگر» معنی می دهد. اگر موجودی را با حرف «الف» نشان دهیم و موجودی دیگر را با حرف «ب» با اینکه «ب» به عنوان غیر و «چیز دیگر» مد نظر است، در عین

حال هریک از آن دو حرف، نشانگر دو شیء متمایز است که نسبت به هم «چیزی» و «چیز دیگر» فهمیده می شود. درست است که هر چیزی را می توان نسبت به خود و نسبت به غیر آن سنجید، ولی کاملاً معلوم است که این دو جنبه به ناچار باید در شیء واحدی لحاظ شوند، یعنی همان شیء که این دو جنبه را واجد است. وجود و عدم وقتی به عنوان واحد تلقی می شوند، شیء موجود رانشان می دهند و از این نظر هیچ یک به تنهایی نه وجود است و نه عدم؛ خارج از وحدت و اتحادی که به نحو تام میان آن دو برقرار است، هیچ نوع تصویری از آنها نمی توان داشت. وجود و عدم با توجه به تعیین «چیزی» مورد نظر قرار می گیرند و این مطلب بعداً که نشان دادیم چگونه «معنی»^۱ همان صورت معقول و واقعیت^۲ است، بیشتر مفهوم خواهد شد.

وجود فی نفسه که مشوب به هیچ جنبه عدمی نباشد، در واقع مثل «مطلق» است و درباره آن فقط می توان گفت که باید به نحو تام وحدت داشته باشد، ولی این «وجود» از لحاظ دیگر صرفاً انتزاعی است و محتوایی برای آن قابل تصور نیست. برای اینکه بتوان از چیزی تصویری داشت، باید آن چیز موجود باشد، یعنی در صیورت قرار گرفته باشد.

۳. تعیین^۳، نحوه وجود، حد و حصر^۴

هر چیزی بر اساس تعیین خاصی که دارد، قابل تعریف است؛ به عنوان مثال انسان را با توجه به نطق و فکر او می توان از حیوان متمایز ساخت. حتی در مورد انسان می توان گفت که او فکر فی نفسه است از آن حیث که فکر، او را از آنچه در نزد او به صورت طبیعی و حسی وجود دارد، متمایز می کند. انسان به عنوان موجودی که دارای فکر است، مشخص می شود. فکر عین موجودیت و واقعیت آن موجودی است که انسان نامیده می شود. فکر از آن حیث که از موجودیت انسان تفکیک ناپذیر است، به صورت انضمامی و مملو از محتوا در می آید. فکر، تعیین انسان است.

البته از طرف دیگر، باید دانست که به نظر هگل، تعیین و نحوه وجود دو چیز با هم متفاوت است؛ زیرا آنچه حد و حصر تعیین چیزی را مشخص می کند، با خود آن چیز در تضاد^۵ است، تضادی که آن چیز را به فراتر از حد سوق می دهد و همین جنبه متناهی یک چیز را تشکیل می دهد.

1. Idée

2. Réalité

3. Bestimmung - Détermination

4. Limite

5. Contradiction

1. Alteration

نشان داد؛ یعنی فرق میان امر نامتناهی که عقل آن را لحاظ می‌کند و آن امر نامتناهی که فقط فاهمه آن را در نظر دارد، باید روشن شود. فاهمه امر نامتناهی را به امر متناهی مؤول می‌کند و چنین کاری فقط موقعی تحقق می‌یابد که ما بخواهیم هر یک از آن دو امر نامتناهی و متناهی را به نحو محض و بسیط در نظر بگیریم و بیش از پیش آنها را از یکدیگر جدا و دور نگه داریم.

به نظر هگل، امر نامتناهی را به سه طریق زیر می‌توان لحاظ کرد:

۱. به نحو تعین محض؛ که البته در این صورت نامتناهی صرفاً جنبه ایجابی دارد؛ زیرا نفی و سلب امر متناهی است.
۲. به نحوی که امر نامتناهی در حالت تبادل با امر متناهی است؛ و در این صورت امر نامتناهی، جنبه انتزاعی و یک خطی پیدا می‌کند.
۳. امر نامتناهی به معنای حقیقی کلمه آن است که با حذف متناهی و همچنین نامتناهی در یک سیر و جریان واحد حاصل می‌آید.

۱. نامتناهی به طور کلی

نامتناهی، نفی آن چیزی است که نفی شده است؛ یعنی از لحاظی صرفاً جنبه ایجابی دارد. وقتی موجود از حد و حصر خود فراتر تلقی می‌شود، گویی از تناهیت آزاد می‌شود و وجود حقیقی می‌یابد. روح نیز بدین طریق اشراق می‌یابد و از حالت انتزاعی و درخود بسته بیرون می‌آید و آنچه جزئی است کسب کلیت می‌کند. البته باید دانست که امر متناهی با اینکه محدود و مقید است، ذاتاً از خود فراتر می‌رود و رابطه خود را با خود نفی می‌کند. در واقع نامتناهی مقوم، تعین متناهی و جنبه ایجابی دارد و به واسطه نامتناهی است که متناهی آن چیزی هست که هست؛ ولی در نهایت متناهی در نامتناهی حذف می‌شود و فقط همین نامتناهی باقی می‌ماند.

۲. تعین - تبادل متناهی و نامتناهی

نامتناهی با نفی متناهی وجود دارد. اگر متناهی را «چیزی» بدانیم، در مقایسه با آن، نامتناهی «چیز دیگر»ی است و از این رهگذر خود وارد مقوله «چیزی» می‌شود و حد و حصری پیدا می‌کند. به دیگر سخن، امر متناهی به سبب تعین و تشخیص خود با امر نامتناهی تقابل پیدا می‌کند و بین آن دو رابطه‌ای بر اساس کیفیت به وجود می‌آید. اما این،

امر متناهی^۱: کیفیت هر چیزی، آن را متعین و حد و حصر آن را مشخص می‌کند. ولی در هر صورت، میان موجودیت آن چیز و حد و حصری که در واقع آن را نفی می‌کند نوعی تضاد وجود دارد؛ و همین، موجب صیورورت درونی آن چیز است. به طور کلی، هر چیزی که وجود دارد، با نفس خود رابطه‌ای از نوع سلبی برقرار می‌سازد، یعنی در حال صیورورت است و به فراروی خود سوق پیدا می‌کند. امر متناهی، در نوعی حرکت قرار دارد که گویی باید آن را به نهایت برساند. به نحو کلی و بالضرورت در امور متناهی، نوعی نهایت و غایت ملاحظه می‌شود؛ منظور اینکه امور متناهی ذاتاً فناپذیرند، ولی در عین حال، گویی در آنها یک عامل ایجابی نیز سعی دارد تاهای را از آنها سلب کند؛ به دیگر سخن، هر امر متناهی، خواه ناخواه به سوی امر نامتناهی سوق دارد.

۴. عبور امر متناهی به امر نامتناهی

امر متناهی، موجود است و امر مانع از تعین خود را سلب می‌کند و از این لحاظ در بطن آن نوعی تضاد درونی وجود دارد. به عبارت روشن‌تر، امر متناهی در حرکت درویش، جنبه متناهی خود را سلب می‌کند ولی همین سلب نحوه تعین خاص آن را پدیدار می‌سازد، زیرا این سلب در واقع نوعی سلب سلب است که چیزی جز وحدت با خود ندارد. از سوی دیگر، سلب سلب که در واقع سلب جنبه متناهی است، به نامتناهی منجر می‌شود.

ج) نامتناهی

از لحاظ صرفاً مفهومی، امر نامتناهی را می‌توان تعریف دیگری از امر مطلق دانست؛ ولی از نظر رابطه امر نامتعین با خود، می‌توان آن را وجود یا صیورورت دانست. در مورد امر نامتناهی، صور موجودات در سلسله تعینات که خود می‌توانند تعریفی از مطلق باشند، حذف می‌شوند؛ زیرا اینها به نحو کلی فقط بیانگر امور متعین و مشخص امور متناهی‌اند، در صورتی که نامتناهی ارزش مطلق دارد، چرا که به هر طریق نفی و سلب هر نوع امر متناهی است. اما در واقع امر نامتناهی کاملاً از محدودیت و تاهای برکنار نمی‌ماند. البته در وهله اول باید وجه اختلاف مفهوم حقیقی امر نامتناهی را با نامتناهی محض و بسیط

1. Fini

تنها رابطه میان آن دو نیست؛ زیرا آن دو به عنوان کاملاً مشخص و معین در مقابل هم قرار می‌گیرند. منظور اینکه متناهی به نوعی خود مانعی است؛ و گویی در صیورت اجتناب‌ناپذیر خود باید نفی شود. صیورت امر متناهی، در جهت نزدیکی بیش از پیش آن به امر نامتناهی است. صیورت متناهی را به سوی نامتناهی سوق می‌دهد و نامتناهی در عمل نفی تدریجی متناهی است. متناهی از مسیر صیورت به سوی «آنچه باید شود»، یعنی به طرف وجود فی نفسه خود حرکت می‌کند. به نظر هگل، در مقابل نامتناهی این احساس رضایت‌بخش وجود دارد که همه چیز قابل حذف است و نامتناهی عدم متناهی است. این وجود «فی نفسه» امر متناهی، همان نفی تاهیت در آن است؛ ولی چون این وجود در واقع نفی نفی است، الزاماً جنبه اثباتی و ایجابی پیدا می‌کند.

از این رهگذر امر متناهی با اینکه نسبت به نامتناهی «غیر» تلقی می‌شود، در عین حال به هر طریق موجودی مشخص و متعین و واقعی است که در عمل نامتناهی را نفی می‌کند و در نتیجه امر متناهی در فراسوی متناهی، یک امر بی‌محتوا و نامتعین جلوه‌گر می‌شود. منظور اینکه اگر امر نامتناهی از لحاظ کیفی با متناهی مقایسه شود، امر نامتناهی جنبه کاذبی پیدا می‌کند و در نتیجه مسائل مربوط به رابطه متناهی و نامتناهی متضاد می‌شود.

اولین تضاد، نتیجه این امر است که در هر صورت متناهی با اینکه غیر از نامتناهی است، فقط از نظرگاه نامتناهی، موجود به حساب می‌آید؛ یعنی با اینکه ما با دو امر کاملاً متفاوت یعنی متناهی و نامتناهی سروکار داریم، نسبت به رابطه نزدیک آن دو نیز نمی‌توانیم غفلت بورزیم، زیرا بر اساس نامتناهی است که حد و حصر متناهی تعیین می‌شود و گویی از این رهگذر نامتناهی با متناهی مشوب می‌شود و خود به صورت یک «نامتناهی - متناهی» درمی‌آید. برای آنکه بتوان نامتناهی را با متناهی متفاوت تلقی کرد، فقط باید به عامل نفی‌کننده بی‌واسطه‌ای متکی بود که در نزد آن وجود دارد. البته وقتی متناهی نیز بدین ترتیب به نوبه خود نفی می‌شود، بر اساس این نفی معنای «غیر» پیدا می‌کند و در نتیجه این «غیر» آن را به «چیزی» مبدل می‌کند؛ البته چیزی که نسبت به نامتناهی، در مرتبه پایین‌تری قرار دارد، به نحوی که گویی خواه ناخواه امر نامتناهی در عین حال که از متناهی جدا و حتی سراسر است، مرتبه بالاتر و عالیت‌تری را احراز کرده است. در هر صورت، آن دو در دو سطح و مرتبه متفاوت از هم هستند به نحوی که حتی می‌توان

گفت متناهی، موجود این جهانی و نامتناهی که در واقع جنبه «فی نفسه» محض متناهی است، در فوق آن و در قلمروی مبهم و خارج از دسترس قرار گرفته است.

البته با اینکه امر متناهی این چنین نه فقط به نحو عرضی، بلکه به طور طولی نیز از نامتناهی جدا و متمایز است، به سبب عامل نفی‌کننده‌ای که در هر یک نسبت به دیگری ضرورتاً وجود دارد؛ باز با هم رابطه پیدا می‌کنند؛ هر یک از آن دو جنبه «فی نفسه» دیگری را نفی و سلب می‌کند و در عین حال و به همین سبب آن دو یکدیگر را به اثبات می‌رسانند و از هم تفکیک‌ناپذیر می‌شوند. از لحاظی هر یک از آن دو بر اثر تداخل با دیگری، از حد خود تجاوز می‌کند و نقطه نهایی هر کدام از آن دو، حقیقت دیگری می‌شود. از آنجا که نامتناهی با همجوار شدن با متناهی، حد و حصری پیدا می‌کند و در واقع از این طریق حذف می‌شود و غیر آن که متناهی باشد، ظاهر می‌شود، می‌توان گفت که ظهور متناهی، همان ظهور خارجی و تعین یافته امر نامتناهی است. اما در این صورت باز هم باید به حذف نامتناهی نظر داشت و دوباره به این نکته دقت کرد که متناهی، محتوای نهایی خود را از نامتناهی کسب نکرده و گویی هر بار با عدم روبرو است و این جریان تابی‌نهایت ادامه دارد. به سخن دیگر، باید گفت که میان نامتناهی و متناهی، رابطه‌ای ضروری وجود دارد، بدین معنی که آن دو فقط از طریق یکدیگر تعین و تحقق پیدا می‌کنند و متناهی، متناهی نیست مگر نسبت به نامتناهی و متقابلاً نامتناهی نیز فقط نسبت به متناهی، نامتناهی است. آن دو از یکدیگر جدا‌ناپذیرند و در عین حال با اینکه نسبت به هم «غیر» اند، وحدتی نیز میان آن دو وجود دارد، یعنی هر کدام، «غیر» خود را همراه دارد. همین تعین بخشی متقابل است که در نزد هر یک از آن دو، متضمن نفی می‌شود و این نفی، عامل پیشرفت و گسترشی است که تا بی‌نهایت ادامه دارد و هیچ‌گاه نمی‌توان بدان پایان داد.

البته در ضمن باید دانست که در عین حال که متناهی و نامتناهی نسبت به هم سنجیده می‌شوند و معنای هر یک با توجه به دیگری مفهوم می‌شود، باز هم باید برای هر یک از آنها وحدت مستقلی قائل شد.

۳. نامتناهی ایجابی

چنان‌که ملاحظه شد، نامتناهی در واقع هم نامتناهی است و هم متناهی. نامتناهی در حقیقت یک کل واحد را تشکیل نمی‌دهد، بلکه جنبه‌ای از کل را نشان می‌دهد، یعنی آن

خود نوعی نامتناهی متناهی است. اختلافی که از لحاظ فاهمه می‌توان میان نامتناهی و متناهی قائل شد، فقط بر اساس کیفیت است و فاهمه بر این اساس، مراحلی را که آن دو با هم تداخل می‌کنند، کنار می‌گذارد و فراموش می‌کند که نامتناهی و متناهی در واقع هر یک به نوبه خود وحدتی از آن دو را نشان می‌دهند. نامتناهی، متناهی را به عنوان یک نیروی خارجی حذف نمی‌کند؛ بلکه درحقیقت «متناهی»^۱ امر متناهی را از درون آن سلب می‌کند. آنچه حذف می‌شود، در اصل جنبه‌ای است که نزدیکی متناهی را به نامتناهی نفی می‌کرده است. از طرف دیگر، «نامتناهی»^۲ نامتناهی نیز به همین صورت حذف و نامتناهی به امر متناهی نزدیک‌تر می‌شود. در واقع هر یک از این دو فقط در دیگری وجود دارد و یکی بدون دیگری غیرقابل تصور است. به هر طریق تحقق و تعیین هر یک از آنها در نفی چیزی است که نزدیکی هر یک را به دیگری نفی می‌کرده است. منظور اینکه با وجود اختلافی که میان نامتناهی و متناهی وجود دارد، فقط با توجه به رابطه نزدیک میان آن دو است که می‌توان هر یک از آنها را فهم کرد.

در وهله اول می‌توان به طور ساده نفی متناهی را از طریق نامتناهی و متقابلاً نفی نامتناهی را از طریق متناهی تابی نهایت مطرح ساخت و تصور کرد که آن دو چه از لحاظ عرضی و چه از نظر طولی جدا از هم هستند و فقط یکی بعد از دیگری می‌تواند مطرح شود. اگر از متناهی آغاز کنیم، باید از حد و حصر آن فراتر رویم و به متناهی متمایل شویم و اگر از نامتناهی شروع کنیم، برای فهم آن باید به متناهی تمایل پیدا کنیم. در هر دو مورد، حرکت صورت کاملی دارد و همیشه باید به نقطه آغازین بازگشت ولی در حقیقت، منظور این نیست که یکبار متناهی را نقطه آغازین فرض کنیم و یکبار امر نامتناهی را؛ بلکه مقصود این است که متناهی و نامتناهی با هم و در یکجا متناهی‌اند و هم نامتناهی، یعنی تقابل میان آن دو به تنهایی معنای هر یک از آن دو را نمایان می‌سازد و همین سرآغاز و نهایت دو جنبه متفاوت از معنای واحدی را تشکیل می‌دهند. باز هم می‌توان توضیح داد که متناهی بدین صورت معنای مضاعف دارد و با توجه به نامتناهی است که متناهی تلقی می‌شود و به همین صورت ناستناهی هم معنای مضاعف دارد و فقط با توجه به ستناهی است که ناستناهی درک می‌شود. وحدت هر یک از آن دو اگر به طور محض بدون توجه به حرکتی که آنها را به سوی یکدیگر سوق می‌دهد، در نظر گرفته

شود، صرفاً انتزاعی و فاقد محتوای انضمامی خواهد بود و در کل هیچ یک از آن دو را نباید بدون توجه به صیوررتی که جنبه انضمامی آنها را تضمین می‌کند، مطرح ساخت. البته این صیوررت نیز تعیین مخصوص به خود دارد که درباره آن باید به تأمل پرداخت. تعیین خاص صیوررت، همان «واقعیت» است ولی این لفظ به خودی خود بر خلاف تصور اولیه ما بسیار مبهم و یکی از انتزاعی‌ترین مفاهیم است. وقتی از «واقعیت» صحبت می‌کنیم منظور ما به طور دقیق چیست؟ تعیین واقعیت خود مسأله بسیار بفرنجی است که به آسانی نمی‌توان ملاک‌های آن را تعیین ساخت.

د) عبور و انتقال از «معنا» به «واقع»

می‌توان گفت «معنا» و ساخت ستالی که کیفیت امر نامتناهی است، ذاتاً و در اصل حاکم بر جریان صیوررت است، و در نتیجه خود محل عبور و گذرگاه برای رسیدن به موجودیت است، و ما در این باره به بحث می‌پردازیم.

امر متناهی من حیث هو به عنوان محذوف و همچنین حذف متناهی منفی، نوعی بازگشت به خود پدید می‌آورد که به موجود شدن می‌انجامد. از آنجا که این عمل، مستلزم نفی است، امر متناهی موجود می‌شود ولی از طرف دیگر، چون این نفی در واقع نفی نفی است، از آن موجودی ناشی می‌شود که لِنفسه نام می‌گیرد.

یادداشت اول: نامتناهی به معنای متداول کلمه، یک نامتناهی کاذب است؛ منظور اینکه صرفاً از لحاظ فاهمه و به طور ذهنی است که امری فوق متناهی در نظر گرفته می‌شود که البته فاقد کوچک‌ترین واقعیت است و صرفاً جنبه عدمی دارد. این نامتناهی اولین نشان از حرکت ارتقایی به فوق متناهی است؛ ارتقایی که از جهت فکری، فاقد محتوا است و گویی چیزی وجود ندارد که قابل شناخت باشد. تصور چنین چیزی فقط گریز از مسأله اصلی است و در این مرحله، ذهن از این نظر که نمی‌تواند سلب و نفی را به ایجاب و اثبات مبدل سازد، به ناتوانی خود واقف می‌شود. به هر طریق به نظر هگل، نامتناهی را بدون متناهی و متناهی را بدون نامتناهی نمی‌توان مطرح ساخت. اگر مسأله رابطه نامتناهی و متناهی اغلب لاینحل باقی می‌ماند، بدین سبب است که صرفاً به نحو انتزاعی و مبهم مطرح می‌شود و ذهن هیچ نوع تداخل و انعکاسی میان آن دو قائل نمی‌شود و چنانچه وحدت ضروری میان آن دو به طور مشخص و معین فهم شود، دیگر

مشکلی در حل این مسأله باقی نخواهند ماند.

یادداشت دوم: گفتن اینکه متناهی بر جنبه معنایی^۱ مبتنی است، پذیرش نوعی تفکر است که بر اساس «اصالت معنی»^۲ پدید می آید. «اصالت معنی» فلسفی، یعنی نفی اینکه متناهی جنبه وجود حقیقی داشته باشد. هر فلسفه متمایل به «اصالت معنی»، در مبانی اصلی خود، خواه ناخواه متکی به نفی وجود حقیقی از امور متناهی است. از این لحاظ، فلسفه با دین قرابت دارد و میان آن دو وجه اشتراکی به وجود می آید؛ زیرا در دین هم برای امور متناهی، وجود حقیقی قائل نمی شوند و آنها را قائم به خود نمی دانند. در این مورد، به نظر هگل، حتی میان فلسفه «اصالت معنی» و «اصالت واقع» نمی توان تقابلی قائل شد؛ زیرا به عقیده هگل، به طور کلی فلسفه ای که برای امور متناهی، وجود حقیقی قائل شود نمی تواند اصلاً فلسفه باشد. هگل در موضع خود آن قدر مُصِر است که تصور می کند اصل همه فلسفه ها، اعم از اینکه به دوره بامتان تعلق داشته باشند یا در عصر جدید بیان شوند، بدون استثنا جز معنی چیز دیگری نمی تواند باشد، خواه آن اصل را یکی از عناصر مثلاً آب یا ماده محض بدانیم و یا جزء لایتجزا و اتم؛ به هر طریق، آن اصل جز «معنی» چیز دیگری نمی تواند باشد و یا در هر صورت از لحاظ تفکر فلسفی جز این نمی توان تصور کرد. مثلاً طالس که آب را اصل قرار داده، منظور او همان چیزی است که به حس و ادراک درمی آید؛ ولی در عین حال او آن را ذات و ماهیت فی نفسه اشیا تلقی می کند و در نظام فکری او، خواه ناخواه آب به «معنی» مبدل می شود و در واقع در عمل این معنی است که اصل قرار گرفته است نه عنصری که آب نامیده می شود. معنا به هر ترتیبی که تصور شود، واجد همان خصوصیتی است که ما آن را نامتناهی می نامیم. توضیح اینکه گاه ما این معنا را صرفاً انضمامی تلقی می کنیم و می پنداریم که معنا وجود حقیقی دارد و گاه آن را وهله و مرحله ای از وجود کلی در نظر می گیریم و در واقع امر انضمامی را حذف می کنیم و آن را «معنا» می دانیم. در حقیقت اگر خوب دقت کنیم این دو چیز از هم تفکیک ناپذیر است و فقط یک کل انضمامی واحد وجود دارد که در مراحل و وهله های متفاوت جزئی و کثیر خود بروز می کند.

به نظر هگل، تفکر از هر نوعی که تصور شود، انحصاراً به «اصالت معنی» گرایش دارد. این موضع اگر صرفاً درون ذات باشد، کاملاً صوری است؛ زیرا دیگر در آن، به

محتوایی که افکار بدان دلالت دارند، توجه نمی شود و فقط به صورت فکر بدان پرداخته می شود. از این نوع فلسفه «اصالت معنی» نتیجه ای حاصل نمی شود؛ با اینکه از سوی دیگر هم نمی توان گفت که چیزی به هدر می رود و به دست نمی آید.

فصل سوم: وجود لِنَفْسِه

وجود لِنَفْسِه، وجودی است که از کیفیت تام و تحقق یافته کاملاً برخوردار است و به همین سبب آن وجود نامتناهی است. هگل این نکته را که در فلسفه خود بسیار مهم می داند، مورد بررسی دقیق قرار می دهد. به نظر او، وجود محض اولیه بدون هیچ قید و شرطی، در هر صورت نامتعین است و در نتیجه کاملاً نامشخص و مبهم باقی می ماند؛ از سوی دیگر؛ وجود به معنای موجود که تعین دارد و مشروط و مقید به شیء است، از آنجا که خواه ناخواه متناهی است، به سبب تعین خود نفی می شود و در عمل امر محذوفی بیش نیست. موجود تعین یافته، واجد همه خصوصیات است که در قلمرو امور متناهی قرار می گیرد؛ یعنی خواه ناخواه نسبی است و به هرنحو که آن را تلقی کنیم، ثنویت و اختلافی در درون خود دارد و در هر صورت به طور مطلق و تام مشخص و معین نمی شود. اثبات موجود متعین جزئی که صفت متناهی بر آن بار می شود، در واقع به نفی آن موجود منجر خواهد شد؛ ولی همین نفی، در ضمن، جنبه متناهی را از آن موجود سلب می کند و موجود به عنوان مرحله و وهله ای از امر نامتناهی تلقی می شود و فقط بر این اساس است که می توان آن را معین و مشخص ساخت.

وجود لِنَفْسِه را باید در درجه سوم مد نظر قرارداد. این وجود را می توان وضع مجامع آن دو جنبه قبلی دانست. منظور اینکه در مرتبه اول، با امر «واحد»^۱ سر و کار داریم که می توان آن را «جاذبه» نامید و در مرتبه دوم با واحدهای کثیری روبرو می شویم که این مرتبه را می توان «دافعه» دانست. مرتبه سوم که همان مرتبه «وجود لِنَفْسِه» است، تعین و تحقق به طور متقابل است؛ یعنی جاذبه و دافعه یکجا تلقی می شود که به نفس تعادل میان آن دو می انجامد. به طور کلی می توان گفت آنگاه که کیفیت در وجود لِنَفْسِه به نهایت فعلیت خود می رسد، به کمیت^۲ مبدل می شود.

1. L'un

2. Quantité

1. Idée

2. Idéalisme

الف) وجود لِنفسه من حیث هو

هگل وجود را آنگاه لِنفسه می نامد که آن وجود من غیر خود را حذف کرده و از آن مجزا و جدا شده باشد. شعور من حیث هو شعور وقتی که تصور شیء را به نظر می آورد، تعیین وجودی لِنفسه را شامل می شود. شعور بدین ترتیب از طریق آن تصور، واجد معنا است. وجود لِنفسه، نوعی موضع گیری منفی نسبت به غیر خود است. بر اساس این نفی وجود لِنفسه، بازگشتی انعکاسی در خود است؛ گویی این وجود باید در خود فرو رود و جنبه درونی پیدا کند ولی از این رهگذر، وجود شیء خارجی را نیز حفظ کند. شعور به خود در هر صورت وجود لِنفسه تام و وضع شده ای است و در واقع اولین نمونه حضور امر نامتناهی است. البته این حضور، هنوز یک امر نامتناهی انتزاعی است که از سوی دیگر مشخصات امر انضمامی را دارد.

۱. موجود و وجود لِنفسه

چنان که ملاحظه شد، وجود لِنفسه، یک امر نامتناهی است که گویی در خود ادغام شده است و از این لحاظ، یک موجود یعنی یک امر طبیعی مبتنی بر کیفیت است. در این مرحله موجود گویی در واقع یک وجود لِنفسه دیگری است که آن نیز در وحدت خود جنبه نامتناهی پیدا می کند. در اینجا وجود لِنفسه به عنوان وجود، واحد است و تفرد دارد.

۲. وجود به عنوان واحد و منفرد

این حالت به امر متناهی تعلق دارد که در اتحاد و وحدت خود با امر نامتناهی، مبدل به یک امر متناهی به عنوان معنی شده است.

امر معنایی، ضرورتاً لِنفسه است و در واقع چیزی غیر خود نیست؛ در نتیجه باید گفت که وجود لِنفسه و وجود به عنوان واحد و منفرد، چیزی غیر از همان معانی نیستند و بهتر است آنها را مراحل اصلی و غیر قابل تجزیه همان معانی دانست.

یادداشت: جنبه معنایی^۱ به تعینات حذف شده تعلق دارد؛ در نتیجه می توان آن را امر واقعی دانست؛ ولی از لحاظ دیگر، آن دو با هم فرق دارند. پیش از این، اصل مبنایی فلسفه های «اصالت معنی» شرح داده شد. اما در ضمن باید دانست که در این نوع فلسفه ها، چه حدودی این اصل مبنایی را به نحو اساسی مراعات می کنند. هگل در این

1. Idéalité

باره، به ترتیب تاریخی، به بررسی تعدادی از فلسفه های قبل از خود می پردازد و عقیده دارد که «وجود» مورد نظر ایلایان در دوره باستان و «جوهر» مورد نظر اسپینوزا در عصر جدید، چیزی جز نفی انتزاعی همه صفات و مشخصات نیست؛ البته بدون اینکه بر این اساس، جنبه معنایی مطرح شود. در فلسفه اسپینوزا، آنچه نامتناهی دانسته شده، در واقع فقط اثبات مطلق یک شیء است که در عمل یک امر واحد غیر متحرک است و به همین دلیل نمی تواند تعینی به خود بدهد. در مقایسه با اسپینوزا، در فلسفه «اصالت معنی» مالبرانش، صراحت بیشتری دیده می شود. به نظر این فیلسوف، خداوند واجد کل حقایق سرمدی و کل معانی و کمالات اشیا است به نحوی که هر نوع شناختی در نزد ما از علم خداوندی حاصل می آید. ما امور را در خداوند می شناسیم و از این طریق وجود او را نیز در می یابیم. به نظر هگل، فلسفه مالبرانش، یک جنبه اصیل انضمامی دارد که فلسفه اسپینوزا فاقد آن است؛ ولی در هر صورت، این فلسفه نیز نتوانسته است واقعاً و به طور کامل بر جنبه معنایی متکی باشد. به نظر هگل، فلسفه «اصالت معنی» لایب نیتس، بیشتر در حد مفهوم انتزاعی باقی می ماند، زیرا در نظرگاه او، مناد - یعنی ذاتی که قابلیت ادراک دارد - صرفاً و به نحو تام فقط معنی است و واقعاً موجود نیست. در هر صورت در نظام فکری لایب نیتس، «وجود برای دیگر» حذف شده است، چرا که منادها یکدیگر را مشروط و محدود نمی کنند و در یکدیگر تداخل ندارند. مناد فقط نسبت به خود و به طور مستقل معنی می یابد و هیچ رابطه ای با منادهای دیگر ندارد. به نظر هگل، منادها در فلسفه لایب نیتس در مناد منادها که خداوند باشد، قرار ندارند و همین نقص این نظام فکری است. اصل هماهنگی پیشین بنیاد، رابطه مستقیمی با منادها ندارد و معلوم نیست آنها را چگونه تنظیم می کند.

از طرف دیگر به نظر هگل، فلسفه های «اصالت معنی» در تفکر متفکرانی چون کانت و فیخته، گرفتار ثنویت میان مفهوم موجود و مفهوم لِنفسه می شود و از آن رهایی نمی یابد.

۳. واحد

وجود لِنفسه با خود وحدت دارد، یعنی وجودی برای فرد است. وجود لِنفسه، موجودی لِنفسه است؛ به عبارت دیگر، از آنجا که بی واسطه است، معنای درونی آن حذف می شود و آن موجود فقط در حد و حصر انتزاعی خود لحاظ و مبدل به یک فرد واحد

می‌شود. البته باید دانست که فرد واحد و نحوه تشکیل آن، با مشکلاتی روبرو است. عناصری که در پیدایش مفهوم فرد واحد دخیل‌اند، در نفس این مفهوم به‌طور مجزا و سوای یکدیگر معنا دارند. گویی در فرد واحد، دو امر نفی شده است؛ اما این نفی، در اصل بایکدیگر متقابل و متضادند. به همین دلیل هر وقت صحبت از تعین یک فرد واحد است، به‌ناچار از تضاد آن نیز صحبت به‌میان می‌آید.

ب) وحدت و کثرت^۱

وحدت، رابطه ساده وجود لِنفسه با خود است؛ رابطه‌ای که بر اساس آن، همه لحظات آن وجود یکجا لحاظ می‌شود و وحدت، یکپارچگی همین لحظات است. البته در ضمن باید دانست که وحدت، رابطه منفی با خود است؛ به عبارت دیگر، وحدت، عامل مشخص‌کننده خود است و آنچه نفی می‌شود، باز به‌خود ارجاع داده می‌شود. از این جهت، وحدت به‌نحوی جنبه نامتناهی خود است. جنبه معنایی وجود لِنفسه به‌عنوان تمامیت، در درجه اول نفس واقعیت آن چیزی است که موجود است. این واقعیت کاملاً مشخص و معین است ولی چون انحصاراً نمایانگر وحدت فرد است و جز آن به‌چیزی دلالت ندارد، کاملاً انتزاعی است.

۱. واحد در خود

این جنبه انتزاعی فرد واحد اگر به‌نحو محض تلقی شود، فاقد مشخصه خواهد بود؛ حتی نمی‌توان آن را نوعی نحوه وجود دانست؛ زیرا قادر نیست چیزی غیر خود شود و همین جنبه عدم حرکت و تغیر، جنبه انضمامی آن را سلب می‌کند و حتی می‌توان گفت که آن را نامتعین می‌سازد. منظور این نیست که آن موجود نیست؛ بلکه مقصود این است که آن موجود فاقد محتوا است. محتوایی که برای آن می‌توان در نظر داشت، جنبه عدمی دارد، به‌نحوی که کیفیت در فرد واحد، گویی خلایی بیش نیست.

۲. واحد و خلأ

امر فردی واحد، جنبه خلأ دارد؛ زیرا با نفی خود انحصاراً رابطه‌ای انتزاعی دارد. البته از سوی دیگر، وجود لِنفسه که تعین آن به‌عنوان واحد و در نتیجه به‌عنوان خلأ تلقی

می‌شود، باز به هر ترتیب موجود است؛ یعنی وجود لِنفسه، خواه ناخواه از وحدت خود خارج می‌شود و رابطه میان آن و وحدتی که تصور می‌رفت متعلق بدان باشد، صرفاً خارجی باقی می‌ماند.

یادداشت: واحد را اگر به‌صورتی که بدان اشاره شد، تلقی کنیم، دیگر مشابه آن چیزی می‌شود که در عهد باستان، جزء لایتجزا (اتم) دانسته شده است. گروهی این جزء لایتجزا را ذات اشیا می‌دانسته و به‌ناچار قائل به خلأ شده‌اند؛ اما خلأ نمی‌تواند جهت حرکت باشد، مگر به‌عنوان رابطه منفی در بطن واحد، یعنی به‌صورت نفی آن.

۳. واحدهای کثیر - دافعه^۱

از بحثی که کردیم، ستوجه می‌شویم که واحد و خلأ مقوم وجود لِنفسه است. واحد همچنین خود صیوررتی است که به‌پیدایش واحدهای کثیر منجر می‌شود. رابطه منفی واحد با خود، همان چیزی است که دافعه نامیده می‌شود.

ج) جذب و دفع

۱. واحدهای کثیر، همان موجوداتند

وجود هر یک از واحدهای کثیر، نوعی رابطه متقابل میان آنها را موجب می‌شود که صرفاً جنبه خارجی دارد و خلأ از لحاظی، صرفاً انتزاعی است.

یادداشت: عدم تابعیت واحد از خود، وقتی که در نهایت خود تصور شود، به‌عدم تابعیت انتزاعی و صوری مبدل می‌شود و گویی دیگر واحدی وجود ندارد. از زمان‌های قدیم گفته شده است که واحد، کثیر است و بهتر است که بگوییم کثیر واحد است. این حقیقت موقعی واقعاً فهمیده و مقبول واقع می‌شود که به‌صورت توجه شود.

۲. واحد منحصر به فرد

دفع، نتیجه جزء جزء شدن واحد کثرت است.

۳. رابطه میان جذب و دفع

اختلاف میان وحدت و کثرت، در رابطه میان جذب و دفع معلوم می‌شود. جذب، شرط

دفع است و به طور کلی هر یک از این دو را با توجه به دیگری می توان فهم کرد. به هر صورت باید فکر کنیم که واحد من حیث هو در نهایت از خود خارج می شود و به صورت غیر خود یعنی کثیر درمی آید و کثیر نیز خود به نحوی واحد می شود. حتی می توان گفت که از خود خارج شدن، همان دفع و به خود بازگشتن، همان جذب است و این دو به نحو تام از یکدیگر تفکیک پذیر نیستند. در سنت فکری هگل، با اندکی تأمل می توان دریافت که منظور از جذب، همان وحدت و مقصود از دفع، همان کثرت است.

قسمت دوم: کمیت - مقدار

پیش از این، درباره تفاوت میان کمیت و کیفیت بحث شد. کیفیت مشخصه اولیه بی واسطه یک چیز و مشخصه ای است که نسبت به نفس وجود بی تفاوت است؛ ولی کمیت غیر از آن است.

البته قبل از هر نوع توضیح اضافی، باید میان کمیت و کمیت مشخص و تعیین یافته که در نهایت همان «کوانتوم»^۱ است، تفاوت قائل شویم.

در وهله اول و به طور محض، می توان گفت که کمیت، وجودی لئفسه و واقعی است، وحدت کاملی است که تا بی نهایت ادامه دارد. در وهله دوم این کمیت محض به کمیت مشخص تبدیل می شود و اوصاف خارجی پیدا می کند و در وهله سوم باید کوانتوم را در نظر بگیریم که تحت صورت کیفیت، یک نسبت و رابطه کمی خاصی را تشکیل می دهد. این نسبت و رابطه مبتنی بر جنبه خارجی کوانتوم است. باید گفت که این نسبت و رابطه نشانگر وحدت صوری کمیت و کیفیت است و از لحاظ دیالکتیک، مرتبه عبور و انتقال به وحدت مطلق است که مقیاس (اندازه)^۲ نامیده می شود.

یادداشت: حد چیزی به عنوان کیفیت، صفت مشخصه آن است. اما کیفیت یک چیز بر اساس حد کمی تغییر نمی کند؛ مثلاً موقعی که حد و مرز مزرعه ای را تغییر می دهند، مزرعه همان چیزی باقی می ماند که از قبل بود. ولی از لحاظ کیفیت می توان آن مزرعه را تغییر داد؛ مثلاً آن را به جنگل یا مرتع و غیره تبدیل ساخت. به نظر هگل، مشخص کردن مقدار به عنوان کوانتوم، پایه و اساسی مستمر دارد و نسبت به اوصاف مشخصه اش

بی تفاوت است و در هر مثالی قابل بررسی است.

تعریفی که در ریاضیات از مقدار می شود، در مورد کوانتوم هم قابل اعمال است. در تداول گفته می شود که مقدار چیزی است که بتوان آن را کاهش یا افزایش داد. خود مقدار، امری بی تفاوت و علی السویه است؛ یعنی فقط قابلیت کاهش و افزایش تلقی می شود و صورت معقول آن، متضمن همین خصوصیت است.

فصل اول: کمیت

الف) کمیت محض

به نظر هگل، کمیت عبارت است از وجود لئفسه ای که حذف شده است. منظور اینکه وقتی واحد حرکت دارد، به صورت منفی در می آید و با غیر خود مساوی می شود و جنبه لئفسه بودن خود را از دست می دهد. در نتیجه اتصال^۱ همیشه رابطه ای بسیط است که همیشه مساوی با خود است و نمایانگر واحدی است که بی واسطه نیست. اتصال تقطیع در کثرت است و همان تساوی^۲ با خود است که در بطن جدایی قرار گرفته است.

از طرف دیگر، انفصال^۳ مرحله بی واسطه مقدار است و کمیت در کل نشانگر نوعی وحدت در اتصال و انفصال است که در ابتدا تحت یکی از دو حالت خود قرار می گیرد. یادداشت اول: کمیت محض، حد ندارد یعنی هنوز به صورت کوانتوم در نیامده است. به نظر هگل، اگر بخواهیم مثالی دقیق از کمیت محض در نظر بگیریم، می توانیم به مکان و زمان اشاره کنیم یا به ماده توجه کنیم یعنی به معنای کمیت محض که در نور و یا در هر موجودی دیگر و حتی در «من»^۴ است، البته به شرطی که - چنان که قبلاً هم اشاره شد - آن را با کمیتی که در کوانتوم است، خلط نکنیم.

می توان گفت که مکان و زمان و ماده و غیره استادهایی متشکل از کثرت هایی اند که نوعی سیلان در خارج از خود نشان می دهند ولی سیلانی که به ضد خود مبدل نمی شود یعنی از لحاظ کیفیت عوض نمی شود بلکه گویی همیشه و به طور دائم وحدت خود را موجب است و آن را ایجاد می کند.

مکان، آن وجود خارج از خود به طور مطلق است؛ یعنی همیشه غیر خود است و با

1. Continuité

2. Égalité

3. Discontinuité

4. Moi

این حال همیشه با خود یکسان و متجانس است. زمان نیز نوعی خروج از خود است که واحد را به صورت «اکنون» در خود موجب می‌شود. زمان، حذف بی‌واسطه و بی‌وقفه خود است؛ ولی در عین حال آن هم همیشه با خود یکسان و متجانس است. مفهوم ماده هم همین‌طور است؛ یعنی همیشه غیر خود است، ولی در عین حال همیشه یکسان و متجانس است.

اوصاف کمیت محض را در مورد «من» هم می‌توان اعمال کرد؛ زیرا «من»، صیورت و حرکت به ورای خود است؛ «من» همان دوری از خود به نحو مطلق است و همین را می‌توان نوعی گرایش به حریت و آزادی منفی دانست. به عبارت دیگر، «من» نوعی رهایی از «من» است آن هم به طور دائم و همین موجب پیدایش حالات و انفعالات متفاوت و متنوع است. «من» نوعی وحدت در کثرت است.

یادداشت دوم: از آنجا که کمیت، مبتنی بر وحدت بسیط اتصال و انفصال است، مسأله تعارض تقسیم‌پذیر نامتناهی مکان و زمان و ماده، به همین کمیت مربوط می‌شود.

بر اساس این تعارض، مجبوریم که هم اتصال را بپذیریم و هم انفصال را؛ زیرا اگر فقط به انفصال نظر داشته باشیم، تقسیم‌پذیری نامتناهی را پذیرفته‌ایم اما در ضمن ناگزیریم به یک امر تقسیم‌ناپذیر نیز قائل باشیم و بر عکس، اگر اتصال را اصل تلقی کنیم، مجبور می‌شویم تقسیم‌پذیری نامتناهی را نیز بپذیریم، بی‌آنکه به چیز غیرقابل تقسیم قائل شده باشیم.

البته کاملاً معلوم است که هگل به تعارضات کانت نظر دارد و خود نیز با صراحت بدان اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که همان‌طور که همگان می‌دانند، تعداد تعارضات جهان‌شناسی کانت در نقادی عقل محض چهار است و تعارض دوم مربوط به تقابل میان مراحل و مراتب کمیت است.

به نظر هگل، تعارضات کانت، قسمت بسیار مهمی از فلسفه نقادی کانت را تشکیل می‌دهد و همین در واقع موجب ورشکستگی مابعدالطبیعه به معنای متداول شده است و حتی می‌توان گفت که بر اثر همین تعارضات است که تفکر جدید شکل گرفته است. به نظر هگل، با وجود اهمیت مقولات، بحث کانت ناکامل است و نتیجه آن مبهم باقی می‌ماند؛ یعنی در نهایت به این مطلب می‌رسیم که شناخت فقط با مقولات متناهی و محدود ممکن است. چنین چیزی به نظر هگل نادرست است؛ زیرا در هر صورت، هر

مفهومی، وضع مقابل خود را نیز مفروض می‌دارد و در واقع با آن وحدت دارد و در نتیجه باید به اندازه مفاهیم، قائل به مقولات شد. کانت نکته اصلی را دریافته است و آن اینکه نفس مقولات است که موجب پیدایش تعارضات می‌شود و بدان‌ها قوام می‌بخشد. به نظر هگل، در مورد تعارضات، تنها راه حل این است که بدانیم آنها دو قسمت متقابل از اجزای ضروری «صورت معقول» واحدی‌اند که به طور افقی در عرض هم قرار ندارند بلکه حقیقت آنها موقعی عیان می‌شود که آن دو نسبت با توجه به «کل» حذف می‌شوند. در بحثی که در اینجا مطرح است، البته فقط مفهوم تقسیم‌پذیری نامتناهی ماده مد نظر است که خواه ناخواه مبتنی بر تقابل میان اتصال و انفصال است که کمیت شامل آنها است. در این خصوص نظر کلی کانت این است که هر جوهر مرکب این جهان، از اجزای بسیط تشکیل شده است و هیچ چیز خارج از بسیط وجود ندارد. در این بحث کانت، مرکب در مقابل بسیط و جزء لایتجزا (اتم) قرار گرفته است؛ ولی آنچه بیشتر مورد نظر است، در واقع صرفاً اشیائی است که از طریق حواس ادراک می‌شود و به طور مستقیم به مسأله تعارضات مربوط نمی‌شوند.

به نظر هگل، مسائل دیالکتیکی مطروحه در حوزه ایلایی دوره باستان، خیلی بیش از تعارضات کانت عمق و معنا دارد و همه این مسائل، به مفاهیم زمان و مکان مربوط می‌شود. در این سنت از احتجاجات لاینحلی صحبت می‌شود که بر اساس تضاد در بطن حرکت به وجود آمده و همین در تاریخ تفکر انسان سهمی داشته و به تحول آن کمک شایانی کرده است. به نظر هگل، راه حل‌های پیشنهادی ارسطو، ارزش زیادی ندارد و او با مخالفت با جزء لایتجزا و قائل شدن به اتصال می‌کوشد زمان و مکان و حرکت را تبیین کند. از دید او تقسیم‌پذیری صرفاً یک امکان است؛ نه اینکه واقعاً بر اجزای لایتجزا دلالت کرده باشد. راه‌حلی که کانت در مورد تعارضات اتخاذ کرده این است که به هر طریق نباید از ادراک حسی فراتر رفت و باید لزوماً پدیدار را بعینه پذیرفت. این راه حل، از محتوای اصلی تعارض صرف‌نظر می‌کند و به عمق معانی و مفاهیم و صور معقول توجه ندارد. به هر ترتیب، اگر فقط به جنبه‌ای از صورت معقول توجه شود و این صورت جدا از جنبه‌های دیگر لحاظ شود، معنای اصلی آن صورت معقول روشن نخواهد شد و آنچه درباره آن گفته شود، تنها تفسیری اجمالی از آن خواهد بود و جنبه‌های دیگر نادیده گرفته خواهد شد، زیرا در اصل هر جنبه‌ای از صورت معقول با توجه به جنبه‌های دیگر

مشخص می‌شود و نوعی انتقال الزامی از هر یک از جنبه‌ها به جنبه‌های دیگر وجود دارد و در نهایت حقیقت آن باید بر اساس تضاد درونی در کل آن حاصل آید.

ب) مقدار متصل و مقدار منفصل

۱. کمیت دو مرتبه دارد: متصل و منفصل؛ و هر یک از این دو کمیت را متعین می‌سازد.
۲. کمیت بی‌واسطه، مقداری متصل است؛ اما کمیت به‌طور کلی امری بی‌واسطه نیست و انفصال هم همانند اتصال، مرحله‌ای از کمیت است.

یادداشت: دو مفهوم اتصال و انفصال در تداول متمایز از یکدیگر تلقی می‌شوند و به این نکته اصلی توجه نمی‌شود که هر یک از آن دو از لحاظ محتوایی، دو جنبه اتصال و انفصال را با هم دارد و تمایز میان آن دو صرفاً انتزاعی است و جدایی موقعی پدید می‌آید که هر یک از این دو صفت، مستقل و بدون توجه به دیگری فرض شود، در صورتی که هر یک از آن دو در بطن خود واجد هر دو صفت است. البته نمی‌توان فراموش کرد که اصل واحد هم برای آنها جنبه درونی دارد. منظور از وحدت در اینجا بیشتر اتحاد است و گویی در تقابل میان اتصال و انفصال در نزد هر یک از آن دو، اتحاد وحدتی نیز میان این دو جنبه وجود دارد. در ضمن باید دانست که این مقادیر اعم از متصل یا منفصل، هنوز کوانتوم محسوب نمی‌شوند چرا که هر یک از آنها نشانگر کمیت تحت یکی از دو صورت متصل یا منفصل است و آنها از این لحاظ مقادیر نامیده می‌شوند. البته آن دو در یکی از صفات خود با کوانتوم مشترک‌اند و مثل آن، حالت متعین و مشخصی از کمیت را نشان می‌دهند.

ج) حد و حصر کمیت^۱

کمیت منفصل در درجه اول، مبتنی بر اصل واحد است و در درجه دوم در آن، به کثرت واحدها توجه می‌شود و در درجه سوم به عنوان ثابت و مستمر تلقی می‌شود و به همین سبب به آن مقدار نیز گفته می‌شود.

از سوی دیگر، از آنجا که «واحد» حد و حصر محسوب می‌شود، می‌توان گفت که در عمل شامل کثرت واحدهای کمی منفصل نیز می‌شود و به نحو درونی با وضع کردن

خود، آن کثرت را حذف می‌کند و خود به نوعی حد متصل مبدل می‌شود، آنچنان که در واقع تفاوت کمیت متصل و منفصل از میان می‌رود.

فصل دوم: کوانتوم

به‌طور کلی در تعریف کوانتوم می‌توان گفت که کوانتوم، کمیتی متعین و محدود است که به نحو دقیق با عدد مشخص می‌شود. کوانتوم را می‌توان امتدادی^۱ دانست که بر کثرت موجود دلالت می‌کند و وجود لافسه تلقی می‌شود. کوانتوم را موقعی می‌توان اشتدادی^۲ خواند که کمیتی باشد که محدودیت آن علی‌السویه و بی‌اهمیت است؛ یعنی قسمتی از مشخصه آن خارجی و بخشی درونی باشد، که در این صورت درجه^۳ نامیده می‌شود. در این حالت، کوانتوم به امر نامتناهی کمی مبدل می‌شود. اینک این سه مرحله را جداگانه بررسی می‌کنیم.

الف) عدد

کمیت موقعی کوانتوم است که به عنوان مقدار منفصل یا متصل، دارای حد و حصر باشد. کمیت خواه فی‌نفسه باشد خواه لافسه، نسبت به حد خود بی‌تفاوت است، بی‌آنکه نسبت به کوانتوم بی‌تفاوت باشد؛ زیرا در کوانتوم، کمیت متضمن واحد است و حالت تعین مطلق دارد. واحد اصل و مقوم کوانتوم به عنوان کمیت است.

از سوی دیگر، کوانتوم که طبق تعینات خود وضع می‌شود، عدد است. دو شرط ضروری باید وجود داشته باشد تا کوانتوم به‌طور تام وضع شود: یکی وجود حد به عنوان کثرت و دیگری تمایز میان کثرت و وحدت. به نظر می‌رسد که عدد، مقداری منفصل باشد؛ اما وحدت آن مقیاس بر اساس اتصال حاصل می‌آید.

یادداشت اول: معمولاً چنین تصور می‌شود که مقدار مکانی، ممتد و مقدار عددی، غیر ممتد است و در نتیجه، آن دو از هم متفاوتند. همچنین به‌طور معمول، مقدار مکانی در علم هندسه و مقدار عددی در علم حساب مطالعه و بررسی می‌شود. ولی نباید فراموش کرد که مقدار ممتد مکانی برای اینکه واقعاً مقدار تلقی شود، نیازمند عدد

۱. Extensif. شاید در این مورد، لفظ اُتسائی را هم بتوان به کار برد.

2. Intensif

3. Degré

1. Delimitation

است. هندسه به عنوان هندسه، به اندازه گیری اشکال مکانی نمی پردازد؛ بلکه این کار را فن اندازه گیری به عهده دارد، گرچه هندسه هم در هر صورت با اعداد سر و کار دارد. در انتهای این قسمت، هگل ضمن اشاره به افکار کانت، نظر او را مبنی بر اینکه «در هندسه، احکام تألیفی ما تقدم وجود دارد»، بی پایه اعلام می کند. یادداشت دوم: در دوره باستان، فیثاغورس کوشیده است روابط عقلانی را با اعداد نشان دهد. البته، بعدها کارهای مشابه او زیاد انجام گرفته است. هگل در این قسمت توضیح می دهد که قدما به خوبی پی برده بوده اند که جایگاه اعداد میان امور معقول و امور محسوس است. حتی ارسطو این موضوع را یادآور شده است که طبق نظر افلاطون، تعیینات عددی و ریاضی، میان امور محسوس و مثل قرار دارند. البته از این لحاظ، در عهد باستان، فیثاغورس از بقیه فراتر رفته و حتی قائل به نوعی مقولات مبتنی بر تصور اعداد و مفاهیمی چون تساوی و نامتساوی شده است.

ب) کوانتوم امتدادی و کوانتوم اشتدادی

۱. وجوه تفارق دو جنبه امتدادی و اشتدادی کوانتوم

پیشتر گفته شد که کوانتوم مشخصه خود را که در کل پیدا می کند، در حد و حصر دارد و این مشخصه فی نفسه منفصل است؛ بلکه حتی می توان گفت که این مشخصه، کثرتی است که در حد خود واجد امر متفاوتی نیست که در مقایسه با آن خارجی باشد. کوانتوم بر حسب حد خود، کثرتی است فی نفسه که مقداری امتدادی را تشکیل می دهد. مقدار امتدادی را باید از مقدار متصل متمایز دانست؛ زیرا مقابل مقدار امتدادی، مقدار منفصل اشتدادی است. مقدار امتدادی و اشتدادی، حالات معین حد کمی اند؛ در صورتی که کوانتوم مساوی با حد خود است. در ضمن، باید دانست که متصل و منفصل، تعیینات مقدار فی نفسه اند. اتصال حال و تضمن یافته، در مقدار امتدادی است، چرا که کثرت به طور کلی در آن ادامه دارد؛ و به نظر می رسد که حد نفی تساوی کثرات و تحدید وحدت باشد.

حد که مشخصه ای است مساوی با کوانتوم و به عنوان موجود وضع می شود، یک درجه به حساب می آید. یک درجه از آن لحاظ که خواه نا خواه یک مقدار تعریف و مشخص می شود، یک کوانتوم است.

رابطه هر درجه با خود، در عین حال رابطه آن با چیزی است که نسبت بدان خارجی

است؛ و همین، مقوم و تشکیل دهنده کیفیت آن است.

۲. وحدت مقدار امتدادی و مقدار اشتدادی

مقادیر امتدادی و اشتدادی، تشکیل مشخصه واحدی را در کوانتوم می دهند؛ و فرق آن دو نیز صرفاً بر همین اساس است، یعنی یکی «کل» خود را از لحاظ درون خود دارد و دیگری از لحاظ برون خود و در واقع، اتحاد و وحدت آن دو، به یک جنبه کیفی منجر می شود، چرا که وحدت حاصله، وحدتی است که با نفی تفاوت های خود، به خود باز می گردد.

یادداشت: در حقیقت بهتر است تصور نکنیم که مقادیر امتدادی و اشتدادی، از دو نوع کاملاً متفاوت و متمایز باشند؛ بلکه باید چنین فرض کرد که کوانتوم از لحاظی امتدادی است و از لحاظی دیگر اشتدادی.

۳. تطور کوانتوم

وجوه تفارق میان جنبه امتدادی و اشتدادی، هیچ تأثیری بر صفت مشخصه کوانتوم از حیث اینکه کوانتوم است، ندارد. در عین حال باید دانست که کوانتوم واجد مشخصه ای است که در ضمن وضع شدن، حذف می شود و در واقع این مشخصه، به عنوان حد و حصر در عین حال اثبات و نفی خود است.

یک کوانتوم با توجه به کیفیت خود، نمایانگر یک اتصال با خارج و با غیر خود است. با اینکه از لحاظی نمی توان گفت که یک مقدار معین، فراتر از خود می رود و تطور می یابد، در هر صورت باید فرض کرد که تطور و تحولی هم در آن هست. در واقع، کوانتوم حدی نیست که وجود دارد؛ بلکه حدی است که در حال شدن است و صیورورت می یابد. کوانتوم را هم باید مثل واحد، در اصل ناستناهی در نظر گرفت. کوانتوم در عین حال که بر تساوی با خود دلالت می کند، بر اساس امکان کاهش و افزایش خود مشخص می شود: کوانتوم از خود فراتر می رود.

ج) نامتناهی کمی

۱. صورت معقول آن

کوانتوم تغییر می کند و به کوانتومی دیگر تبدیل می شود. کوانتوم غیر خود می شود و به همین سبب ادامه می یابد. کوانتوم، نفی محدودیت و انکار مرز خود، یعنی نامتناهی است.

البته در وهله اول باید گفت که کوانتوم متناهی است، چرا که متعین و مشخص است؛ در وهله دوم باید در نظر داشت که کوانتوم از خود فراتر می رود؛ و در وهله سوم باید آن را نامتناهی دانست.

در اینجا باید یادآور شد که به طور کلی امر متناهی و امر نامتناهی، متقابلاً یکدیگر را نمایان می سازند. مقدار چون به خودی خود نسبت به متناهی و نامتناهی بی تفاوت است، خواه ناخواه در معرض تغییر قرار می گیرد. بدین ترتیب است که امر متناهی کیفی و امر نامتناهی کیفی به طور مطلق با هم تقابل پیدا می کنند (یعنی به نحو انتزاعی)؛ در صورتی که وحدت آن دو بر اساس رابطه دو گانه درونی شان حاصل می شود. جهت امر متناهی، صرفاً در خود ادامه می یابد، نه در دیگری؛ اما امر متناهی کیفی بر عکس با جنبه نامتناهی خود مربوط و در آن به طور مطلق مشخص می شود. همین رابطه است که مبین پیشرفت و افزایش نامتناهی کمی است.

۲. افزایش و اتساع

افزایش و اتساع به نحو کمی نامتناهی است و در واقع بیان متناقضی از امر متناهی کمی یا همان کوانتوم است که متضمن آن است. گویی نوعی ناتوانی در عامل نفی کننده است که نمی تواند مانع از بازگشت چیزی شود که به نفی آن پرداخته است.

یادداشت اول: در این زمینه می توان حتی از نوعی امر نامتناهی کاذب صحبت کرد که در گسترش امر کمی به سوی نامتناهی دیده می شود. از لحاظ کمی، همیشه نوعی میل به فراروی از امر متناهی است و در عین حال گویی ارضای این میل در واقع محال است.

یادداشت دوم: هگل در یادداشت توضیحی دوم خود، همان طور که قبلاً نیز اشاره شد، تعارضات فلسفه کانت را بر تقابل میان متناهی و نامتناهی مبتنی می داند که تحت صورت انضمامی و در خصوص ادراکات شکل گرفته است. به نظر هگل، کانت بیشتر به برهان از طریق تحویل به محال^۱ متومسل شده است. نمونه ای از تعارض میان متناهی و نامتناهی کلی، قبلاً ارائه شد؛ در عین حال باید دانست که کانت از حد و مرز کمی نیز – چه از لحاظ زمانی و چه از لحاظ مکانی – صحبت کرده است.

در ابتدا عقل می خواهد بپذیرد که جهان باید آغازی داشته باشد (در زمان و در

مکان)، یعنی حادث باشد؛ اما تأمل در مفهوم زمان، تناقض این باور اولیه را نشان می دهد، آنچنان که نمی توان تصور کرد که جهان از لحاظ زمانی، آغازی دارد. البته بحث درباره مکان نیز به زمان برمی گردد. در هر صورت، تعارض به صورت استدلال جدلی الطرفین باقی می ماند.

۳. جنبه نامتناهی کوانتوم

کوانتوم متناهی با توجه به اینکه بینهایت بزرگ یا بینهایت کوچک را نشان می دهد، به خودی خود نمایانگر پیشرفت تا نامتناهی است که همین در عین حال جنبه لاوجود کوانتوم را هم تشکیل می دهد.

یادداشت (دقت در مفهوم امر نامتناهی ریاضی): این توضیح هگل، به طور خاص جالب توجه است؛ زیرا او شرح می دهد که مفهوم نامتناهی در ریاضیات با موفقیت اعمال می شود و کاربرد دارد، بی آنکه این امر از لحاظ عقلانی قابل توجیه باشد؛ ولی بر عکس، در مابعدالطبیعه، از نامتناهی بحث می شود بدون اینکه آن را به کار برند. هگل منکر اهمیت ریاضیات نیست؛ اما در عین حال، توجه او بیشتر به مابعدالطبیعه است. او می گوید که در فلسفه، صحبت از درست و نادرست است؛ ولی در ریاضیات، مسئله درجه درستی و نادرستی مطرح است. تعریف متداول نامتناهی در ریاضیات به این صورت است که اگر یک مقدار به نحو نامتناهی بزرگ و یا کوچک باشد، ممکن نیست بعد از آن مقدار، نامتناهی دیگری اعم از بزرگ یا کوچک وجود داشته باشد. به نظر هگل، این تعریف، تعریف درست مفهوم نامتناهی نیست و نفس این تعریف کاملاً متناقض است. او معتقد است که ریاضیدانان به طور تصنعی و بدون توجه به مسائل اصلی، از تضاد مفهوم نامتناهی خارج می شوند. البته هگل روش ریاضیدانان را در کل نمی پسندد.

فصل سوم: رابطه کمی^۱

پیشتر گفته شد که جنبه نامتناهی کوانتوم، ورای نفی است، اما ورایی باز در بطن آن و حال در آن. این ورا، به طور کلی امری کیفی است. کوانتوم به عنوان نامتناهی، وحدتی

1. Le rapport quantitatif

1. Abduction

میان دو وهله از خود تشکیل می‌دهد: وهله‌ای که در آن کوانتوم مشخصه دقیق کمی است و وهله‌ای که در آن، کوانتوم مشخصه دقیق کیفی است؛ و یا بهتر است بگوییم که کوانتوم در واقع رابطه میان آن دو است. این رابطه از سه نوع است: اول، رابطه مستقیم که در آن هنوز امر کیفی کاملاً پدیدار نشده است؛ دوم، رابطه غیر مستقیم که از این لحاظ نفی یکی از کوانتوم‌ها، همزمان با تغییر آن دیگری وضع شده است، یعنی رابطه مستقیم، خود نیز تغییرپذیر شده است؛ سوم، رابطه استعدادی (پتانسیل) که نوعی وحدت است که به خود ارجاع می‌دهد و بر این تأکید دارد که خود تولیدکننده و موجد کوانتوم است. بالاخره اینکه امر کیفی در تعین ساده و بسیط خود وضع شده، به نحوی که گویی خود کوانتوم یک چیز معین و مشخص است؛ و همین، در واقع مقیاس و اندازه را تشکیل می‌دهد.

در مورد اول - یعنی رابطه بی‌واسطه و مستقیم - باید گفت که منظور یک تابعیت متقابل میان مشخصه یک کوانتوم و مشخصه کوانتوم دیگر است.

در مورد دوم، مقصود بیان رابطه معکوس میان دو کوانتوم است.

و در مورد سوم، منظور بیشتر رابطه مبتنی بر قوه استعدادی (پتانسیل) است که در این نوع رابطه، کوانتوم به شکل منفی تعین پیدا کرده است. در حقیقت، در این حالت، کوانتوم نفی خود است؛ ولی بر اساس همین نفی است که ارزش خود را باز می‌یابد. یادداشت: هگل یادآور می‌شود که در توضیح مربوط به ناستنهای کمی، قبلاً نشان داده است که مشکلات آن از منشأ مرحله کیفی، در امر کمی بروز می‌کند. هر چیزی از قلمرو محسوس و یا از قلمرو تخیل اخذ شود، قابل اعمال در مرتبه بالاتر و در کل نیست. به همین سبب است که وقتی مقولات امور متناهی را به طور کلی در مورد امور نامتناهی اعمال می‌کنیم، نتیجه‌ای غیر از این در بر نخواهد داشت.

قسمت سوم: اندازه

اندازه، اجتماع انتزاعی کیفیت و کمیت است. در توضیح این مطلب می‌توان گفت که در مرتبه اول، وجود من حیث وجود، یا حالت مشخص خود، تشکیل وحدت می‌دهد؛ در مرتبه دوم باید توجه کرد که کمیت، وجودی است که به خود بازگشته و نسبت به هر نوع مشخصه بی تفاوت است، اما این بی تفاوتی، خارجی است و چیزی از این لحاظ به خود

باز نمی‌گردد؛ بلکه به چیز دیگر مؤول می‌شود، و در مرتبه سوم، با نوعی خارجیت سروکار داریم که به خود برگشت داده می‌شود؛ ولی البته این بار گویی باید چیزی را حذف کند، یعنی خود موجب اختلافی با خود شود. توضیح اینکه در کل ما با دو مرحله روبرو هستیم: یکی خارجیت که امری کمی است؛ و دیگر، امری که در کمیت به خود بازگردانده شده است، یعنی در درون آن اختلافی بروز کرده است که در واقع آن را به امر کیفی سبدل می‌کند.

ستیس در توضیح این مطلب نوشته است: چنان‌که می‌دانیم، «... کیفیت هنگامی که به صورت دفع و کشش کمال می‌یابد، به کمیت بدل می‌شود. اکنون می‌بینیم که کمیت چون به صورت تناسب کمال یابد، دوباره به کیفیت بدل می‌شود. ولی حاصل کار، کیفیت محض نیست، بلکه کمیتی است که در عین حال جنبه کیفی دارد و به عبارت دیگر، جامع کمیت و کیفیت است. این مقوله‌ای تازه و حوزه‌ای تازه است که اندازه نام دارد. اندازه، همنهاد سه پایه چونی و چندی و اندازه است»^۱.

هگل در دنباله بحث خود، به وجهه نظر «جهت» اشاره می‌کند و می‌گوید که اگر این وجهه نظر «جهت» بعد از بقیه ذکر می‌شود، بدین سبب است که از این لحاظ سعی می‌شود رابطه متعلقات شناخت با نفس فکر روشن شود.

در سه وجهه نظر اول مقولات کانت، به متعلقات^۲ خارجی شناخت توجه می‌شود؛ ولی در وجهه نظر «جهت» حرکت معکوس است، یعنی توجه در وهله اول، معطوف فاعل شناسا است. به نظر هگل، در وجهه نظر «جهت»، خود جهت و یا جنبه و حالت^۳ را می‌توان معادل آن چیزی دانست که خود او آن را اندازه می‌نامد. به اعتقاد هگل، درست است که اندازه در درجه اول بر وحدت بی‌واسطه امری کیفی با امر کمی دلالت دارد، اما به هر طریق، در اندازه نهایتاً امر کیفی به امر کمی مبدل می‌شود. از طرف دیگر، آنچه به عقیده هگل اهمیت دارد - همان‌طور که بعداً با تفصیل بیشتر خواهیم نوشت - این است

۱. ر. ک. بد: سنس، فلسفه هگل، ترجمه عنایت، صفحه ۲۳۱.

2. Objekt

۳. Mode. گفته می‌شود وجهه نظر «جهت» (Modalité). خود متضمن لفظ Mode است و همین را هگل در فلسفه‌اش، معادل آن چیزی می‌داند که اندازه (Mesure) می‌نامد. هگل در فلسفه آلمانی، اصطلاح Mass را به کار می‌برد که مفید معنای تناسب و تعادل است. (اصطلاح انگلیسی Unmeasured به کلامی گفته می‌شود که فاقد تناسب و سنجش باشد).

که «اندازه»، مستلزم تصویری از ذات و ماهیت است.

به نظر هگل، «اندازه» به طور کلی در سه زمینه قابل طرح است: اول، به عنوان کمیت خاص^۱؛ دوم، به صورت اندازه؛ و سوم، به صورت اندازه پایان ناپذیر.

فصل اول: کمیت معین خاص

الف) کوانتوم محدود خاص

در مرتبه اول، منظور از کمیت کیفی، یک کوانتوم خاص بی واسطه است. در واقع، «اندازه»، رابطه اولیه کوانتوم با خود است؛ یعنی در اینجا، اندازه صرفاً مشخصه‌ای است که در کوانتوم حال و مندمج است. بدین ترتیب، ما با یک کوانتوم کیفی سروکار داریم. منظور اینکه در این مرتبه، «اندازه» به عنوان مقیاس و ضابطه به معنای متداول کلمه، کوانتومی است که به طور اختیاری و قراردادی به عنوان واحد مقیاس نسبت به یک مجموعه و یک کل خارجی انتخاب شده است. احتمالاً است که از یک مقیاس طبیعی برای اشیای واقعی صحبت کنیم.

ب) اندازه‌ای که تعیین خاصیت می‌کند

این نوع «اندازه» در وهله اول، دستور و قاعده‌ای^۲ نسبت به کوانتوم بسیط و محض است که جنبه‌ای خارجی دارد؛ در وهله دوم، کمیتی خاص است که کمیت خارجی را تعیین می‌کند؛ و بالاخره در وهله سوم، این دو جنبه به عنوان کیفیاتی که کمیتی خاص دارند، نسبت به هم سنجیده می‌شوند و به عنوان اندازه و مقیاسی واحد تلقی می‌شوند.

یادداشت: فقط برای آنکه مثالی زده باشیم، از حرارت صحبت می‌کنیم. حرارت، یکی از این کیفیات است که در آن، کوانتوم خارجی و کوانتوم خاص با یکدیگر متفاوتند. حرارت، به عنوان کوانتوم امری خارجی است. تغییرات حرارت در جسمی که قرار دارد، طبق یک جدول تصاعدی حساب می‌شود و افزایش و کاهش آن، جنبه متحدالشکل دارد. اما از سوی دیگر، بر عکس است و اجسام مختلفی که در مجاورت حرارت قرار دارند، به طور متفاوت آن را جذب می‌کنند. با مقایسه اجسام متفاوت که تحت نفوذ حرارت واحد قرار گرفته‌اند، می‌توان روابط عددی حرارت هر یک از آنها و نیز قابلیت

1. Spécifique

2. Règle

حرارتی آنها را بدست داد. ولی این قابلیت اجسام، بر حسب حرارتی که به آنها وارد می‌آید، تغییر می‌کند؛ و همین، صورت خاصی را برای هر یک از آنها متعین می‌سازد. افزایش و کاهش این حرارت، به طور یکسان و متحدالشکل بر حسب افزایش و کاهش حرارت خارجی انجام نمی‌گیرد. یک حرارت وقتی خارجی است که تغییرات آن صرفاً خارجی و کیفی باشد. اما این حرارت نیز به نوبه خود یک حرارت خاص است، مثلاً حرارت هوا است؛ در نتیجه طبیعی تر است که ما نه تنها به یک رابطه میان امر صرفاً کمی و امری که تعیین کیفیت می‌کند، قائل باشیم، بلکه این رابطه را میان دو کوانتوم خاص برقرار سازیم و این خود نشانگر دو کیفیت است که به خودی خود هر یک «اندازه»‌ای است. یادداشت: در مورد رابطه میان طبیعت کیفی یک شیء و تعیین کمی آن به نحوی که در «اندازه» وجود دارد، می‌توان مثال حرکت و سرعت را در نظر گرفت؛ چه، سرعت، اندازه حرکت را نسبت به مکان طی شده بر حسب زمان نشان می‌دهد.

به طور کلی باید در نظر داشت که ریاضیات در علوم طبیعت، فقط برای تعیین اندازه اعمال می‌شود و در واقع باید خیلی بیش از گفته‌های نیوتن و همه آنهايي که طی چند نسل تابع حکمت فرانسيس بيکن بوده‌اند، به واقعیت توجه شود. به عنوان مثال، باید به روش گالیله و کپلر بیشتر توجه شود. گالیله قانون سقوط اجسام و کپلر حرکت اجرام فلکی را بیان داشته‌اند. آنها نه تنها این قوانین را کشف کرده‌اند، بلکه نشان داده‌اند که میان این قوانین و تمامی آن چیزهایی که از طریق ادراکات حاصل می‌شود، نوعی تطابق وجود دارد.

ج) رابطه میان دو حد که به عنوان کیفیات تلقی شده‌اند

۱. جنبه کیفی کوانتوم

جنبه کیفی کوانتوم که فی نفسه تعریف می‌شود، فقط از لحاظ رابطه‌اش با امر کمی خارجی تصور می‌شود. با مشخص ساختن این نکته، این رابطه معادل جنبه خارجی کوانتوم می‌شود؛ یعنی کوانتوم را به عنوان شرط مبداء خود دارد. اما این نیز به نحو کیفی، متفاوت از کیفیت است و این اختلاف میان آن دو باید به سبب جنبه بی واسطه وجود به طور کلی در نظر گرفته شود که تعلق به «اندازه» دارد. بدین ترتیب است که این دو جنبه از لحاظ کیفی با هم متقابلند و هر یک از آنها جداگانه وجود دارد. اولی که در ابتدا فقط یک کوانتوم صوری و نامشخص است، به چیزی تعلق دارد که کیفیت خود است و تا

جایی که رابطه متقابل آنها متناهی است و می تواند مشخصه یک اندازه را تحمل کند، مقداری خاص و کیفیات آن را تشکیل می دهد. رابطه میان این کیفیات، برحسب تعیین اندازه که متغیر^۱ آنهاست، برقرار می شود؛ ولی در ضمن باید دانست که آن دو در وجود لافسه با یکدیگر در ارتباطند. کوانتوم به طور مضاعف وجود دارد، هم به عنوان خارجی و هم به عنوان خاص؛ و هر یک از کیفیات، متمایز واجد تعیین مضاعفند و در عین حال با هم تداخل دارند و فقط بدین نحو است که کیفیات مشخص می شوند. از این لحاظ، «اندازه»، رابطه ای تشکیل می دهد که در واقع در آن دو کیفیت مندمج است.

۲. تعیین ذاتی مقدار متغیر

در «اندازه»، تعیین ذاتی مقدار متغیر دخالت دارد؛ زیرا «اندازه» تشکیل کوانتوم حذف شده رامی دهد، یعنی دیگر آن طور نیست که برای کوانتوم بودن باید باشد، بلکه در عین حال کوانتوم و چیز دیگر است. این چیز دیگر، امری کیفی است و مطابق تعریفی که ارائه شد، چیزی اضافه بر رابطه قدرت با آن نیست. در اندازه بی واسطه، این متغیر هنوز وضع نشده است و هنوز یک کوانتوم مجزا و نامشخص مورد بحث است که بدان یک کیفیت مربوط می شود. در تعیین اندازه، تعیین قبلی که مربوط به یک تغییر صرفاً خارجی کوانتوم از طریق کیفیت است، اختلاف دو مشخصه در مورد دو مقدار وضع شده است و به طور کلی در کثرت «اندازه» ها که خاص یک کوانتوم خارجی مشترک است، کوانتوم با اختلاف با خودش به عنوان یک اندازه واقعی آشکار می شود. از این طریق نشان داده می شود که مثلاً یک حرارت محیطی می تواند با حرارت متغیر یکی از دو جسم، در آن محیط، به جسم دیگری ادامه یابد. این تعیین کوانتوم با کمیت های متفاوت (در اجسام متفاوت)، صورت دیگری از «اندازه» را پدید می آورد؛ یعنی آن صورتی که آن دو جسم به عنوان کوانتوم های مشخص نسبت به هم دارند؛ که این را می توان «اندازه» تحقق یافته نامید.

مقدار به عنوان مقدار، به طور کلی متغیر است و مشخصه آن از لحاظی حد و حصر است ولی از لحاظ دیگر چنین نیست. متغیر بدین طریق، فقط به یک کوانتوم جزئی دست می یابد که جای آن کوانتوم دیگری گذاشته می شود؛ اما متغیر حقیقی، یک کوانتوم

1. Exponent

من حیث کوانتوم است و این، آن چیزی است که تشکیل تعریف مقدار متغیر را در ریاضیات عالی نشان می دهد، تعریفی که فقط به نحو محض در مورد تغییر کلی نیست و به تعریف مفهوم اکتفا نمی کند بلکه تعاریف دیگر را نیز به حساب می آورد و بر طبق آن، جنبه غیر و دیگر کوانتوم، همان امر کیفی در نظر گرفته می شود. تعریف متغیر حقیقی مقدار، مربوط به آن مقداری می شود که با یک رابطه کیفی متعین شده است و یا همان طور که نشان داده شد، با یک رابطه بالقوه (پتانسیل) چنین شده است. در مورد این مقدار متغیر، ارزش کوانتوم من حیث هو مطرح نیست، بلکه این ارزش از طریق تعیین جنبه دیگر و خاصه از طریق تعیین کیفی مطرح می شود.

حدهای^۱ این رابطه، از لحاظ انتزاعی و به عنوان کیفیت، به طور کلی یک معنای جزئی دارند؛ مثلاً زمان و مکان در ابتدا به نحو کلی از لحاظ رابطه اندازه به عنوان مقادیر مشخص در نظر گرفته می شوند و یکی از این حدها مجموعه ای تشکیل می دهد که مطابق یک پیشرفت خارجی حساب، افزایش یا کاهش می یابد و آن حد دیگر مجموعه ای است که به واسطه آن، حد اول به طور خاص متعین شده است و نسبت بدان، وحدت را نمودار می سازد. اگر هر یک از این حدها به نحو کلی یک کیفیت جزئی نبود، بی تفاوت و علی السویه می شد یکی یا دیگری را از لحاظ تعیین مقدار آنها، یا از حیث حد خارجی کیفی و یا از جهت آنچه بر حسب کمیت تغییر می یابد، در نظر داشت. به عنوان مثال موقعی که این حدها نسبت به هم همانند «ریشه» و «مربع» اند، بی تفاوت و علی السویه است که بخواهیم بدانیم کدامیک افزایش یا کاهش می یابد و کدامیک را باید نوع متعین تلقی کرد.

۳. کیفیات و «اندازه»

کیفیات به نحو نامتعیّن از یکدیگر متفاوت نیستند؛ زیرا هر یک از کیفیات فقط به عنوان مرحله ای از «اندازه»، مستلزم کیفیت است. اولین گرایش کیفیات در واقع همین است که آنها سعی دارند یک امر امتدادی و خارجی باشند و نسبت به خودشان یک امر اشتدادی فی نفسه، به عبارت دیگر، جنبه ممتد خود را در عین حال نفی کنند. مراحل کیفی، همان مراحلی است که با اولین جنبه مطابق است و در عین حال با دومین جنبه وحدت دارد. از

1. Les termes

لحاظ رابطه بسیط و مستقیم، یکی تقسیم کننده یعنی مُقسَّم و دومی تقسیم شده یعنی مقسوم است و از نظر رابطه‌ای که نوعیت را تعیین می‌کند، یکی باید به عنوان قوه غیر شدن باشد و دیگری به عنوان ریشه آن. این ریشه باید به عنوان کوانتوم تجربی که از جهت ریاضی در حال پیشرفت است تلقی شود؛ در صورتی که آن جنبه دیگر باید به عنوان چیزی لحاظ شود که مشخص شده است. در این صورت باید دانست که کمیت فقط در حال ارتقایی به نحو کیفیت تحقق می‌یابد و با صورت معقول مطابقت پیدا می‌کند، به این معنا که در رابطه میان دو طرف، مبدل به تعین امکانی در مرتبه بالاتر می‌شود.

یادداشت: نمونه‌ای از رابطه طبیعت کیفی یک شیء با تعین کمی آن در «اندازه»، به خوبی در رابطه حرکت و سرعت، یعنی در نسبت مسافت طی شده با زمانی که سپری شده، قابل مشاهده است.

باید گفت برای آنکه ریاضی در امور طبیعت قابل اعمال باشد، باید صرفاً به صورت علم «اندازه» دریابد. البته نباید فراموش کرد که «اصول ریاضی فلسفه طبیعت» که نیوتن عنوان کتاب خود را نیز همین قرار داده است، خیلی پیش از آنچه او و گروه زیادی از اخلاف بیکن تصور می‌کرده‌اند باید بررسی و تحلیل شود. البته منظور این نیست که به جنبه تجربی این مسائل نباید توجه کرد و یا از آنها غافل بود؛ ولی به هر ترتیب در این موارد، تحلیل از تجربه فراتر می‌رود. این نکته در کار گالیله و کپلر به خوبی مشهود است: گالیله قانون سقوط اجسام و کپلر قانون حرکت اجرام فلکی را کشف کرده‌اند؛ اما در ضمن هر دو نشان داده‌اند که میان این قوانین و همه آن چیزهایی که به ادراک ما در می‌آید، نوعی تطابق وجود دارد.

(د) وجود لنفسه در «اندازه»

پیش از ورود به بحث، تذکر چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

۱. مطابق آنچه گفته شد، در «اندازه» مشخص می‌شود که امر کمی در دو حد خود به نحو کیفی تعین می‌یابد (میان آن دو، یک رابطه قدرت است)؛ بدین ترتیب، آن دو، مراحل از یک «اندازه» مشخص طبیعت کیفی‌اند. اما این کیفیات، فقط به عنوان بی‌واسطه وضع شده‌اند هنوز چیزی نسبت به هم نمودار نمی‌سازند. امر کیفی بدین ترتیب حالت پنهانی پیدا می‌کند؛ یعنی به جای اینکه خود را مشخص کند، آن مقدار را

مشخص می‌سازد. در این حالت، امر کیفی هنوز یک کیفیت بی‌واسطه است که واجد وجود مستقل خود است. بنابراین، زمان و مکان خارج از چیزی که آن را مشخص می‌کنند، ارزش دارند؛ به عبارت دیگر، هنوز مکان و زمان کلی مطرح است و مکان و زمان از هم جدا تلقی می‌شوند.

از سوی دیگر باید دانست که جنبه بی‌واسطه، یکی از مراحل است که جزو خود «اندازه» است.

۲. کوانتوم که واجد یک تعین بی‌واسطه است، می‌تواند به عنوان مرحله‌ای از «اندازه»، توجیه خود را در ارتباطی که با صورت معقول دارد، به دست آورد و به طریقی با «اندازه»، یک رابطه صرف خارجی برقرار سازد. لیکن جنبه بی‌واسطه که بدین ترتیب وضع می‌شود، نفی تعین کیفی «اندازه» را تشکیل می‌دهد.

۳. بنابر این، «اندازه» به عنوان نوعی رابطه مشخص از مقادیر تعریف می‌شود که جنبه کیفی آن حذف شده است و دیگر در آن، منظور یک کوانتوم به نحو کلی نیست، بلکه کوانتومی است از لحاظ یک مرحله مشخص و معین و در نتیجه، نهایتاً نوعی نفی از تعین خود است. وحدت این نفی، نمایانگر وجود لنفسه است و ما آنگاه با مقوله «چیزی» سر و کار پیدا می‌کنیم که وحدت کیفیاتی باشد که میان آنها تا «اندازه» ای رابطه وجود داشته باشد؛ که همین، معادل استقلال و عدم تابعیت تام است. می‌توان گفت که یک کل کامل از آن لحاظ که نسبت به خود لنفسه است، متضمن جدایی عناصر متفاوت و مستقل خود است که طبیعت کیفی و مادی بودن آنها وابسته به مشخصه «اندازه» آنها است.

فصل دوم: اندازه واقعی

کار «اندازه» این است که میان اندازه‌هایی که کیفیت اشیای مختلف و مستقل را تشکیل می‌دهند، رابطه‌ای برقرار سازد. منظور از این اندازه‌ها وزن مخصوص و اوصاف شیمیایی است که نمونه‌هایی از تعینات وجود مادی‌اند. مکان و زمان را نیز می‌توان از جمله این امور به حساب آورد؛ مثلاً در صورت زمان می‌توان مسئله ارتعاش را مطرح ساخت و یا درباره عظم یک چیز از لحاظ مکانی بحث کرد. در هر حال باید دانست که اشیای از رهگذر مکان و زمان است که اوصاف خارجی خود را حاصل می‌کنند، نه در واقع از درون خود.

اندازه‌ای که واقعی تلقی می‌شود، در درجه اول یک اندازه مستقل است؛ متعلق آن جنبه جسمانی دارد و در مقایسه با امور جسمانی دیگر سنجیده می‌شود. در وهله بعد، البته مسأله فقدان اندازه^۱ یا دقیق‌تر بگوییم جنبه نامتناهی اندازه مطرح است. از لحاظ جنبه نامتناهی اندازه، این امور مستقل انحصاری، مبتنی بر یک امر می‌شوند و امر مستقل در رابطه با خود آن قرار می‌گیرد.

رابطه میان اندازه‌های مستقل

گفته می‌شود که اندازه‌ها نه تنها بی واسطه‌اند، بلکه مستقل نیز هستند؛ خاصه هنگامی که به اندازه‌های خاص مبدل می‌شوند و در مرتبه وجود لافسه به صورت اشیای طبیعی مادی درمی‌آیند.

هگل این مسأله را در سه مرحله بررسی و مطالعه کرده است که به ترتیب با عناوین سه گانه یعنی «ترکیب دو اندازه»، «اندازه به معنای سلسله روابط میان اندازه‌ها»، و «تشابه منتخب» مشخص است که در اینجا وارد جزئیات این بحث نمی‌شویم و فقط به یک یادداشت از این فیلسوف اشاره می‌کنیم.

یادداشت: مواد شیمیایی، نمونه‌های خاصی از اندازه‌اند که هر یک بر اساس مراتب «اندازه» از دیگری متمایز شده است. مثلاً به نظر می‌رسد که اسیدها و بازها و غیره، خود تعیین خود باشند؛ ولی اگر به دقت شناسایی شوند، در واقع عناصر جسمانی غیر تام و ناکاملی بیش نیستند و باید از همین لحاظ بدان‌ها توجه شود.

فصل سوم: صیورورت ماهیت (ذات)

الف) بی تفاوتی مطلق

در این مرحله، نوعی وجود بی قید و شرط هست که هیچ مشخصه‌ای ندارد. کیفیت محض چنین است؛ یعنی هر نوع تعیینی را ممکن است بپذیرد؛ اما این تعیینات نسبت به آن کیفیت خارجی اند و هنوز میان آن کیفیت و این تعیینات، هیچ رابطه‌ای وجود ندارد. ولی این جنبه بی تفاوتی، موقعی مطلق است که از نفی همه جنبه‌های مشخص موجود حاصل شود؛ یعنی نفی کیفیت و کمیت و نیز نفی اندازه که وحدت بی واسطه آن دو است، باشد.

ب) بی تفاوتی به عنوان رابطه معکوس عوامل

حال باید دید بعد از تعیین، چگونه بی تفاوتی به عنوان وجود لافسه خود وضع می‌شود. ۱. وقتی که تمامی نسبت‌های اندازه‌های مستقل اولیه به یکی مؤول می‌شوند، آن‌گاه گویی حامل و پایه‌ای^۱ پیدا می‌شود که خود مستقل و غیر قابل تقسیم است و در همه تغییرات خود واحد باقی می‌ماند. این اندازه‌ها، نتیجه تعیینات متناسب کمیت و کیفیت است و اهمیت دارد که بدانیم نحوه وضع شدن کمیت و کیفیت چیست.

تمایزی که این بی تفاوتی اولیه شامل آن می‌شود، در ابتدا فقط تمایز کمی خارجی است. منظور اینکه دو کوانتوم متفاوت از یک حامل و پایه واحد است که آن البته جمع این دو کوانتوم است. بی تفاوتی، تنها واجد یک مشخصه انتزاعی است؛ و آن دو کوانتوم، به عنوان مراحل از یکدیگر وضع شده‌اند.

تفاوت از لحاظ کیفیت است و هر یک دیگری را خنثی می‌کند؛ در نتیجه، هر یک رابطه معکوسی را نشان می‌دهد و خود را در دیگری محفوظ می‌دارد اما باز هم مستقل از دیگری وضع می‌شود.

۲. از لحاظ بی تفاوتی، وجود نشان دهنده مشخصه اندازه است، البته نه در جنبه بی واسطه خود؛ به عبارت دیگر، این بی تفاوتی، نمایانگر کل تعیینات موجود است که در وحدتی ادغام می‌شود. اما باز هم این وحدت، به سود همان امر بی تفاوت است. بیان امر فی نفسه بی تفاوتی و موجود، رابطه ضروری نیست بلکه تعیینات آن به طور بی واسطه نمودار می‌شود و در هر یک به نحو کل وجود دارد؛ در نتیجه، در آن جز یک تفاوت حذف شده یعنی کیفی چیز دیگری وجود ندارد و در این جنبه، امر کمی کنار گذاشته شده است.

۳. در درون هر حد معین، هر امر کیفی با کیفیات دیگر ارتباط برقرار می‌کند؛ و در نتیجه، به دلیل وجود رابطه کیفی میان آنها، از هیچ نوع بی تفاوتی کمی نمی‌توان صحبت کرد.

در این وحدت که به عنوان کل تعیین بخش وضع می‌شود، همان‌طور که خود را در این کل به عنوان «امر بی تفاوت» متعین می‌سازد، تضادی که از آن صحبت می‌شود، در درون آن قرار می‌گیرد؛ یعنی چیزی که خود را حذف می‌کند تا به عنوان لافسه استقلال یابد.

حاصل و حقیقت این استقلال، فقط وحدت بی تفاوت نیست؛ بلکه وحدت حال در درون نیز است که منفی و در عین حال مقوم ذات شیء است.

ج) تطور به ذات

جنبه بی تفاوتی مطلق، آخرین تعین وجود را قبل از آنکه به ذات و ماهیت مبدل شود، تشکیل می دهد. ولی در ضمن باید دانست که این وجود نیست که به ذات و ماهیت می رسد، بلکه فقط می توان گفت که ماهیت چیزی از قلمرو وجود را نشان می دهد و گویی طرد خود از ناحیه خود است.

در هر صورت نباید فراموش کرد که هر نوع رابطه وجود با خود، الزاماً بعد از خود وجود حاصل می آید و تنها بدین ترتیب است که از ناحیه وجود می توان به ناحیه ماهیت و ذات توجه پیدا کرد؛ به عبارت روشن تر، وجود فقط با طرد خود است که می تواند به یک رابطه ساده با خود مبدل شود.

کتاب دوم

نظریه ذات (ماهیت)

ذات، حقیقت وجود است؛ وجود بی واسطه است. اما برای آنکه بتوان به حقیقت وجود رسید، نباید به امر بی واسطه و تعینات آن اکتفا کرد؛ بلکه با توجه به دو جنبه فی نفسه و لئفسه، به ناچار باید از آن فراتر رفت و گویی در این نوع شناخت فرض می شود که ورای وجود ظاهری، باید نفس وجود قرار داشته باشد و این به عنوان حقیقت وجود در باطن موجودات و همچون زمینه اصلی برای آنها در نظر گرفته شود. این شناخت، خواه ناخواه شناختی با واسطه است؛ زیرا به جای اینکه ذات به طور مستقیم و بی واسطه دریافت شود، فقط می توان با توسل به چیزی غیر از آن، به دریافت آن نائل آمد.

در زبان آلمانی، لفظ Wesen به معنای ذات و ماهیت، در واقع در بطن فعل «بودن» (sein) قرار دارد و این لفظ با اسم مفعول این فعل، یعنی gewesen، سنخیت خاصی دارد؛ مثل این است که ذات از زمان گذشته باقی مانده و گویی چیزی است که هستی یک شیء از قبل با خود دارد و به معنایی مقدم بر هستی کنونی آن است. البته منظور از این تقدم، تقدم زمانی نیست و ذات واقعاً به گذشته تعلق ندارد؛ بلکه شاید بتوان گفت که مقصود، همان تقدم ذاتی است. از لحاظ شناخت، ذات بر وجود تقدم دارد؛ اما این شناخت، ضرورتاً با واسطه است.^۱ حرکتی که نمایانگر سیر شناخت است، با اینکه با وجود آغاز

۱. در واقع مسأله اصالت وجود و اصالت ماهیت در فلسفه هگل، به معنای سنتی کلمه مطرح نمی شود؛ زیرا از جهتی، با توجه به آنچه او فی نفسه می نامد، اصالت با وجود است و طبق آنچه او لئفسه می داند، اصالت با ماهیت است. در حقیقت، به نظر هگل، بحث فلسفی با توجه به هر دو جنبه و تقابلی که میان آن دو برقرار می شود، تشکیل می یابد.

می‌شود، صرفاً با حذف وجود است که سعی می‌شود به ذات و ماهیت برسد؛ که آن هم در هر صورت با واسطه است. این حرکت به عنوان یک فعالیت محض شناختی پدید می‌آید و ظاهراً نسبت به وجود خارجی است و هیچ سنخیتی با آن ندارد؛ در عین حال گویی در اصل خود وجود است که با توجه به طبیعتش، به درون خود گرایش دارد تا سبیل به آن چیزی شود که در واقع ذات آن را تشکیل می‌دهد. حتی از این رهگذر می‌توان گفت که اگر در ابتدا مطلق به عنوان وجود مطرح است، بعداً به عنوان ذات از آن بحث می‌شود. البته از سوی دیگر، باید دانست که در شناخت نمی‌توان فقط موجودات را لحاظ کرد؛ به ویژه آنکه انواع آنها خیلی زیاد و تعداد آنها بسیار متعدد است، اما در عین حال وجود محض را نیز نمی‌توان بعینه لحاظ کرد. وجود محض، مستلزم نفی هر نوع تعیین و تناهی است و به نحوی، نوعی بازگشت به درون خود است تا از طریق آن، موجود از کل تعیینات خود میرا و رها و آنگاه وجود محض نامیده شود. ولی این وجود هم به ذات مبدل می‌شود و در یک وحدت بسیط و غیرمتعین قرار گرفته است؛ البته گویی کل مشخصات آن از خارج سلب شده تا ذات و ماهیت آن که مقوم حقیقت آن است، باقی بماند و در این صورت نیز می‌توان تصور کرد که این ماهیت نه به طور فی نفسه وجود دارد، نه به نحو لئفسه؛ و وجود آن، فقط به تأمل ذهنی فاعل شناسا که به انتزاع تعیینات خارجی آن موجود می‌پردازد، بستگی دارد. این ماهیت که تابع فعالیت ذهنی فاعل شناسا است، در واقع نمایانگر صرف تعیین است و اگرچه فی نفسه لحاظ می‌شود، به هر طریق مرده و بی محتوا است. شاید بهتر باشد که این ماهیت را صرفاً نفس عمل نفی دانست و گفت که آن امری است که خود را از هر نوع تعیین و در نتیجه از هر نوع مشخصه واقعی آزاد و رها ساخته است. اما، از طرف دیگر، با اینکه هیچ وجود واقعی در ماهیت نیست، از آنجا که آن هم از لحاظی خواه ناخواه جنبه فی نفسه و لئفسه دارد، محرز به نظر می‌رسد که در حرکت درونی خود آن نیز باید به ناچار به نحوی تحقق وجودی پیدا کند. از این جهت می‌توان ذات را وحدت مطلق وجود فی نفسه و لئفسه دانست.

ذات (ماهیت) نسبت به کل، همان حالتی را دارد که کمیت نسبت به وجود دارد، یعنی بی تفاوتی کامل در مقابل هر نوع حد و حصر و ولی همان طور که ملاحظه شد، کمیت نیز به «کوانتوم» مبدل می‌شود و به عبارت دیگر، تعیین می‌یابد و حد و حصر خارجی مشخصی پیدا می‌کند. آنچه در اینجا ماهیت و ذات ناسیده می‌شود، جایگاه خاصی میان

وجود و صورت معقول دارد و حرکت آن، سیری است از وجود به سوی صورت معقول. ماهیت (ذات)، وجودی فی نفسه و لئفسه است؛ اما باز هم تحت سلطه وجود فی نفسه قرار دارد؛ زیرا تشخص و تعیین اولیه و کلی آن، اجتناب از وجود و در واقع اولین مرحله نفی وجود است. ماهیت، بر اثر حرکت نفی کننده خود، به یک وجود لئفسه نامتناهی تبدیل می‌شود و اگر بتواند نوعی موجودیت به خود بدهد که مساوی با وجود فی نفسه باشد، آنگاه به صورت معقول مبدل می‌شود. صورت معقول در حقیقت جنبه مطلق دارد؛ به عبارت دیگر، خواه ناخواه هم فی نفسه است و هم لئفسه. البته ماهیت (ذات)، موجودیت خود را خود وضع می‌کند و به همین دلیل موجودیت آن با موجودیت صورت معقول که جنبه فی نفسه و لئفسه را با هم دارد، متفاوت می‌شود.

ماهیت (ذات)، در درجه اول فقط در خود انعکاس دارد؛ اما بعداً به ظاهر خارجی خود نیز دست می‌یابد و بالاخره خود را متجلی می‌کند. این حرکت، به ترتیب زیر انجام می‌گیرد:

۱. ماهیت بحث و بسیط، موجود فی نفسه‌ای است که مشخصات و تعیینات خود را فقط به نحو درونی در خود انعکاس می‌دهد.

۲. ماهیت به سوی موجودیت سوق پیدا می‌کند و می‌خواهد واجد ظاهر خارجی شود.

۳. و سرانجام، ماهیت با ظاهر پدیداری خود اتحاد می‌یابد و به امر واقعی مبدل می‌شود.

هگل این سه مرحله را در دنباله بحث خود، جداگانه و با تفصیل بیشتر بررسی کرده است.

قسمت اول: ماهیت به عنوان انعکاس در خود

منشأ و مبداء «ماهیت»، وجود است و از این رو امکان ندارد به طور بی واسطه وجود داشته باشد؛ نه فی نفسه و نه لئفسه. اما، از طرف دیگر، اگر بخواهیم ماهیت را تعمداً بی واسطه تلقی کنیم، باید آن را نمایانگر موجود متعین و مشخصی بدانیم که صرفاً جنبه ماهوی دارد و در مقابل وجود غیر ماهوی قرار گرفته است. با این حال، از آنجا که ماهیت، مستلزم نفی وجود من حیث هو است، وجودی که در مقابل آن فرض می‌شود، جز امر ظاهری نمی‌تواند باشد، با اینکه در هر صورت این امر ظاهر نیز با نفس ماهیت وضع می‌شود.

ماهیت در درجه اول یک انعکاس در خود است؛ که همین، تعیینات احتمالی آن را مشخص و نمایان می‌سازد.

در درجه دوم، بر اساس تعینات این انعکاس است که جنبه ذاتی مشخص می شود. در درجه سوم، ماهیت به عنوان انعکاس تعینات در خود، به پایه و اساسی^۱ تبدیل می شود تا ذاتاً به صورت موجودی پدیدار شود.

فصل اول: امر ظاهر^۲

به نظر می رسد ماهیت که از وجود ناشی می شود، در نهایت در مقابل آن قرار دارد. وجود در وهله اول، بی واسطه و در نتیجه غیر ماهوی است. وجود صرفاً یک ظهور و یا بهتر است بگوییم یک ظاهر است. اما با اندکی تأمل می توان پی برد که این ظاهر چیزی جز خود ماهیت نیست و نسبت به ماهیت، به هیچ وجه جنبه خارجی ندارد. آن ظاهر، ماهیت و ظاهر ماهیت همان انعکاس ماهیت در خود است.

الف) امر ماهوی و امر غیر ماهوی^۳

وحدت بسیط ماهیت، مانع از آن نیست که ماهیت، نفی وجود به نحو کلی باشد. به هر ترتیب، ماهیت، متضمن نفی و حذف وجود است. ماهیت این خصوصیت را با خود حمل می کند و بر آن اساس مشخص می شود. البته رابطه ماهیت و وجود، حتی پیچیده تر از این است؛ زیرا درست است که ماهیت وجود را نفی می کند، ولی وجود فقط نسبت به آن منفی می شود، در صورتی که از لحاظ فی نفسه و لنفسه این طور نمی شود. به این ترتیب، رابطه میان وجود و ماهیت، همانند رابطه دوشیء خارجی نسبت به هم است. آن دوازدهم متفاوتند و هر یک جایگاهی دارند و نسبت بدان از ارزش مساوی برخوردارند.

از طرف دیگر، بر خلاف ماهیت، وجود در عین حال که فاقد ماهیت است، در مقایسه با ماهیت، تعین چیزی را داراست که ماهیت آن را حذف کرده است. وجود در مقایسه با ماهیت، یک وجود کلی است؛ ولی ماهیت من حیث ماهیت صرفاً یک وجود ماهوی است، یعنی در مقایسه با وجود گویی هیچ تعینی ندارد و نمی تواند آن را بعینه کسب کند. در اینجا نیز مثل موارد دیگر در فلسفه هگل، در تقابل وجود و ماهیت، نوعی تقابل درونی در متقابلین به وجود می آید. با توجه به این نکته، ماهیت، ماهیت تلقی نمی شود مگر نسبت به یک امر منفی شده؛ و به معنایی، ماهیت خود این امر نفی و حذف شده و به همین دلیل فاقد مشخصه و ویژگی معین است و همین

موجب می شود که وجود به یک موجود مبدل شود. ماهیت، جنبه مطلق را در وجود نفی می کند و به همین علت باعث می شود که از لحاظ وجودی خود ظاهر شود.

ب) امر ظاهر

وجود، یک جنبه ظاهری دارد. وجود ظاهری، معادل آن چیزی است که در وجود حذف شده است و از این لحاظ گویی چیزی نیست و به معنایی هیچ است. وجود ظاهری به عنوان نفی و بهتر است بگوییم به عنوان لاوجود وضع شده و نوعی تعین بی محتوا است؛ و این، جنبه بی واسطگی لاوجود است.

بدین ترتیب، این امر ظاهری به صورتی که در اینجا مطرح است، از یک طرف به موضع شکاکیت و از سوی دیگر به موضع نحله «اصالت معنی» قوام می بخشد. فلسفه های «اصالت معنی» جدید، امور فی نفسه را نمی پذیرند. در این نظرگاه، «ظاهر» مبتنی و متکی بر وجود نیست. البته در هر صورت باید دانست که از آنجا که «ظاهر» یک مشخصه بی واسطه است، ممکن است محتواهای متفاوتی داشته باشد؛ اما هر نوع محتوایی را از این لحاظ در نظر بگیریم، محتواهای وضع شده ای نخواهد بود، بلکه صرفاً جنبه بی واسطه خواهد داشت. در فلسفه های «اصالت معنی» از نوع فلسفه لایب نیتس، کانت و فیخته و حتی در نحله شکاکان، از این مفهوم بی واسطه فراتر رفته نمی شود؛ مثلاً جوهر فرد مُناد لایب نیتس، تصورات خود را بر اساس خود گسترش می دهد و پدیدار کانتی محتوای خود را از ادراک حسی کسب می کند و هر دو بی واسطه در نظر گرفته می شوند. فیخته هم بالاخره تعینات «من» را به همین نحو مطرح می کند.

امر «ظاهر»، آن جنبه صرفاً منفی است که وجود می تواند دارا باشد؛ امر «ظاهر»، چیزی است که بعد از نفی وجود ظاهر می شود. بر این مبنا، هر نوع امر بی واسطه ای، نوعی نفی است و هر نفی ای، بی واسطه است. بنابراین، ظاهر ماهیت به نحوی که در آن ماهیت لحاظ می شود، نشانی از ماهیت است، و ماهیتی که بر این اساس فهم می شود، خود صرف انعکاس بر روی خود است.

ج) انعکاس^۱

ماهیت، همان چیزی است که انعکاس پیدا می کند. البته این انعکاس بی واسطه است

و برای مشخص کردن آن، به چیزی ستوسل می‌شویم که آن را «ظاهر» نامیدیم. ماهیت بر اساس این انعکاس، به صورت صیوروت و حرکتی تطوری در می‌آید که در محدوده درونی خود تحقق می‌یابد. این حرکت، حرکتی است که طبق آن، آنچه با ماهیت متفاوت و متنافر است، یعنی همان «ظاهر»، نفی می‌شود. امر «ظاهر»، چیزی است که فقط به عنوان امر نفی شده ممکن است وجود داشته باشد. این عمل انعکاسی که مشخصه ماهیت است، در سه مرحله انجام می‌گیرد: در درجه اول، یک انعکاس وضع‌کننده است؛^۱ در درجه دوم بر اساس یک امر بی‌واسطه مفروض، یک انعکاس خارجی به حساب می‌آید؛ و در درجه سوم، این امر مفروض حذف و به عنوان یک انعکاس تعیین‌دهنده^۲ در نظر گرفته می‌شود.

۱. انعکاس وضع‌کننده^۳

امر «ظاهر»، امری است که چون فاقد ذات است، گویی خود چیزی نیست. اما چیزی که فاقد ذات است، ماهیت خود را در وجودی دیگر ندارد که بتواند ظاهر آن باشد؛ بلکه آن را در هویت خود دارد. این تبادل نفی با خود نفی، به عنوان انعکاس مطلق ماهیت نمودار می‌شود. این نفی که به خود برمی‌گردد، نفی خود نیز هست. و به طور کلی می‌توان گفت که همان قدر نفی است که حذف نفی؛ به دیگر سخن، خود آن امر، نفی و وحدت بسیط و بی‌واسطه با خود است و در عین حال خود و غیر خود است و حتی افزون بر این، چیزی است که این دو جنبه را جمع می‌کند و با هم متحد می‌سازد. این اتحاد در وهله اول، وحدت با خود یا بی‌واسطگی است، و در وهله دوم، این بی‌واسطگی معادل وحدت نفی با خود نفی است، یعنی نفی‌ای که خود را نفی می‌کند. صفت مشخصه این بی‌واسطگی، همین جنبه است که در عین حال نفی و نفی خود است و بدین ترتیب، به ناچار چیزی «هست» که جز «نیست» نمی‌تواند باشد.

رابطه نفی با خود نفی، همان رابطه بازگشت به خود است؛ منظور، همان بی‌واسطگی است که هم نفی و هم حذف نفی است. از این رو است که وجود وضع شده^۴ امر بی‌واسطه‌ای تلقی می‌شود که تنها جنبه مشخص‌کننده دارد و بر روی خود انعکاس می‌یابد. این بی‌واسطگی، چیزی نیست مگر ورود امر منفی در خودش که منجر به

پیدایش آن نوع حرکتی می‌شود که با اینکه صرفاً بازگشت به خود است، در عین حال سر آغاز نیز است.

در هر حال، باید بدانیم که انعکاس، جنبه وضع‌کننده^۱ نیز دارد؛ چرا که با وضع کردن می‌تواند نفی کند و از این لحاظ به معنایی، نوعی پیش‌فرض^۲ است.

با توجه به آنچه عنوان شد، می‌توان گفت که ماهیت با نفی وحدت خود، موفق می‌شود با خود تساوی برقرار کند و در نتیجه حرکت انعکاسی در واقع عکس‌العمل مطلق علیه خود است.

آنچه مبدأ و سرآغاز ماهیت را ممکن است تعیین کند، همین بازگشت به خود از طریق نفی خود است و فقط از این طریق است که می‌توان به وجود ماهیت قائل شد. انعکاس، هم خود را نمایان می‌سازد و هم غیر خود را؛ زیرا انعکاس صرفاً نفی خود و نیز نفی این نفی است و به همین سبب نوعی فراروی از خود و بازگشت به خود است.

۲. انعکاس خارجی^۳

انعکاس تام و مطلق، همان ماهیت است که ظاهر خود را در عین حال پدیدار می‌سازد و آن را مفروض می‌دارد؛ ولی انعکاس خارجی یا واقعی، فقط خود را به عنوان حذف شده وضع می‌کند و گویی خود نفی خود است. تحت این تعیین، ماهیت، دو جنبه از خود را بروز می‌دهد و آن دو را به منصه ظهور می‌رساند؛ به عبارت دیگر، ماهیت گاه بر اساس انعکاس بر روی خود، به نحو بی‌واسطه خود را مفروض می‌دارد و گاه بر اثر حرکت انعکاسی با نفی خود به عنوان لا وجود به خود باز می‌گردد. انعکاس در عین حال که وضع می‌کند، آنچه را که وضع کرده است، نفی می‌کند و در مورد خود، یک جنبه بی‌واسطه را مفروض می‌دارد.

یادداشت: معنای کلی‌ای که به انعکاس داده می‌شود، معنای حرکتی است مبتنی بر حکم که فوق تصور بی‌واسطه قرار می‌گیرد و برای این تصور، به جستجوی تعیینات کلی می‌پردازد و یا این تصورات را با هم مقایسه می‌کند. کانت حکم انعکاسی را در مقابل حکم تعیین‌کننده قرار داده است. او اغلب حکم را قوه‌ای می‌داند که به «جزیی» از آن حیث که در یک امر کلی تضمن دارد، توجه می‌کند. به نظر کانت، وقتی که امر کلی معلوم

1. Postulation

2. Présupposition

3. Reflexion extérieure

1. Postulant

2. Déterminant

3. Reflexion Postulante

۴. اصطلاح être posé در فرانسه؛ ترجمه آلمانی کلمه gesetzte sein

و داده شده باشد، حکمی که امر جزئی را تابع آن کلی می‌کند، جنبه حکم تعیین‌کننده دارد؛ اما هنگامی که فقط با توجه به امر جزئی معلوم و داده شده، درباره امر کلی ای که باید آن را به تابعیت خود در بیاورد، تأمل می‌کنیم، با حکم انعکاسی سروکار داریم؛ و از این لحاظ، انعکاس، عبور و انتقال امر بی واسطه به امر کلی است.

امر بی واسطه با توجه به رابطه آن با امر کلی، جزئی نامیده می‌شود. البته در این مجموع، آنچه لنفسه تلقی می‌شود، فقط امری فردی و یا بهتر است بگوییم صرفاً موجودی بی واسطه است؛ اما آنچه این امر فردی بدان مربوط می‌شود - یعنی کلی - قانون و اصل آن چیزی است که خود انعکاس می‌یابد و همین مقوم ماهیت و ذات آن می‌شود. به نظر هگل، آنچه در فلسفه کانت تجسس کلی برای تابع ساختن امر جزئی بدان تلقی می‌شود، به احتمال قرین به یقین، همان جنبه‌ای است که هگل خود آن را انعکاس خارجی می‌داند. البته به عقیده او این انعکاس، از سوی دیگر، مستلزم مفهوم انعکاس مطلق است که قبلاً بدان اشاره شد و جنبه کلی دارد و قانون و اصل تلقی می‌شود.

۳. انعکاس تعیین‌کننده

انعکاس تعیین‌کننده را می‌توان به طور کلی وحدت انعکاسی وضع‌کننده و انعکاس خارجی دانست. درباره این مطلب، به نحو مستقل اندکی به تأمل و تفحص می‌پردازیم: انعکاس خارجی، با وجود بی واسطه آغاز می‌شود؛ ولی انعکاس وضع‌کننده، مسبوق به عدم است. انعکاس خارجی که تعیین‌کننده می‌شود، چیز دیگری را وضع می‌کند؛ چیزی که به عنوان ماهیت وضع می‌شود و جای امر حذف شده را می‌گیرد. این همان تعیینی نیست که انعکاس وضع‌کننده انجام داده است؛ بلکه این دیگر واجد هیچ امر ماقبل خود نیست. البته این انعکاس را هم نمی‌توان کامل دانست؛ چرا که آنچه معین ساخته است، باز حالت بی واسطه دارد، ولی نه حالت امر بی واسطه‌ای که خود را نفی می‌کند. این امر بی واسطه فقط در انعکاس فی نفسه وجود دارد اما خود آن انعکاس نیست. در نتیجه، آنچه بدین ترتیب وضع می‌شود، یک «غیر»^۱ است و همین غیر به نحوی با انعکاس برابر است، زیرا آنچه وضع شده، فقط از آن حیث که حذف شده است، وجود

دارد؛ یعنی فقط در رابطه بازگشت به خود است که می‌توان برای آن، وجودی قائل شد. از لحاظ ماهیت، این موقعیت صرفاً جنبه وضع شده دارد و با موجود^۱ مطابقت می‌کند. از لحاظ ماهیت، موجود فقط یک وجود وضع شده است و همین تعریف موجود از لحاظ ماهیت است.

وجود وضع شده از یک سو متقابل موجود و از طرف دیگر متقابل ماهیت است و باید به عنوان امر واسطی میان موجود و ماهیت لحاظ شود. بدین ترتیب، وقتی مثلاً می‌گوییم این یک امر وضع شده است، دو معنی ممکن است از آن برداشت شود: یک معنی از لحاظ تقابل آن امر با موجود و یک معنی از لحاظ تقابلش با ماهیت. در مورد اول، موجود بر امر وضع شده اولویت دارد و آن امر متعلق به انعکاس و تأمل خارجی است؛ چرا که به عنوان یک امر وضع شده، معنایی منفی و سلبی دارد و این نفی، به بازگشت آن به خود دلالت می‌کند. به سبب همین انعکاس بر روی خود، تعیینات انعکاسی به عنوان ماهیت‌هایی ظاهر می‌شوند که گویی از هر قید و شرطی آزاد و در خلأ سرگردانند. آنها نه حالت جاذبه دارند، نه حالت دافعه.

بدین ترتیب، انعکاسی که تعیین‌کننده است، دو جنبه کاملاً متفاوت از خود نشان می‌دهد: در وهله اول، یک امر وضع شده است، یعنی نفی از آن حیث که نفی است ولی در عین حال مقوم وحدت خود است. در ضمن باید دانست که اگر انعکاس در آغاز فقط وحدت با خود و امری بی واسطه است، بدین سبب است که این امر بی واسطه را حذف می‌کند و آن را به عنوان غیر نمایان می‌سازد. انعکاس از این لحاظ، عملی مشخص است که در خود بسته باقی می‌ماند. ماهیت به هر طریق از حدود خود خارج نمی‌شود و تفاوت‌ها و ممیزات، فقط جنبه وضع شده دارند و از نفس ماهیت حاصل نیامده‌اند. ولی، از طرف دیگر، این تفاوت‌ها و ممیزات نیز در خود انعکاس دارند. نفی از آن حیث که نفی است، در تساوی با خود انعکاس می‌یابد و در غیر خود انعکاس ندارد.

تعیین انعکاسی که در عین حال رابطه انعکاسی با خود و با امر وضع شده است، به سهولت قابل شناخت است؛ به عبارت دیگر، می‌توان دانست که در واقع از آن حیث که یک وجود وضع شده است، نفی محض هم است، خاصه نسبت به انعکاس مطلق بر خود یعنی از لحاظ انعکاس در ماهیت. این انعکاس و این امر وضع شده، یک چیز و امر

واحدی نیستند؛ و همین قدر که آن را وضع شده می‌دانیم، باید آن را حذف شده نیز تلقی کنیم. این نوع نفی، همیشه حاکی از نوعی تساوی درونی است؛ یعنی در عین حال هم وحدت آن است و هم عامل غیر که در آن جای دارد، و در یک سخن، ذات آن است. این نوع نفی، یک امر وضعی و در عین حال نفی این امر وضعی، و یک رابطه نامتناهی با خود است.

فصل دوم: ماهیات یا تعینات انعکاسی

هر انعکاسی، یک انعکاس معین و مشخص است؛ و به همین ترتیب، هر ماهیتی، یک ماهیت معین و مشخص است.

انعکاس، ظاهر ماهیت در خود ماهیت است. ماهیت، به عنوان بازگشت نامتناهی، عین بساطت است؛ البته نه به طور بی واسطه، بلکه به نحو منفی. انعکاس، حرکتی است که از مسیر مراحل متفاوت، نوعی رابطه واسطگی نامتناهی با آن برقرار می‌کند و هر یک از این مراحل، ظاهری از ماهیت‌اند. بدین ترتیب، آنها تعینات انعکاسی هستند که بر روی خود قرار می‌گیرند. ماهیت در ابتدا رابطه‌ای بسیط با خود دارد و نوعی وحدت محض و نیز نوعی تعین است که در واقع عدم تعین را نشان می‌دهد.

در مرحله دوم، تعین به معنای خاص موجب می‌شود که تمایز آن بیشتر نمایان شود؛ که این تمایز یا خارجی یعنی یک تفاوت کلی است، یا تمایزی است از طریق تقابل و یا حتی می‌توان گفت که انحصاراً همان تقابل است. در مرحله سوم، تقابل به معنای تضاد و تناقض است و به نحوی بر روی خود انعکاس پیدا می‌کند و به اصل و اساس^۱ خود باز می‌گردد.

یادداشت: معمول بر این بوده است که تعینات انعکاسی را به صورت قضایا در بیاورند تا آنها را در هر موردی قابل اعمال بدانند. همچنین رسم بر این بوده است که این قضایا را قوانین کلی تفکر تلقی کنند و بگویند که آنها به خودی خود بدیهی و مطلق‌اند و نیازی به اثبات ندارند. در این باره، به طور مرسوم، تصور بر این بوده است که ذهن این قوانین را به نحو بی واسطه و به عنوان حقایق یقینی درمی‌یابد و ممکن نیست در مورد آنها اختلاف نظری وجود داشته باشد؛ به عنوان مثال، «اصل هو هو» و اینکه «حمل شیء بر نفس خود ضرورت دارد» و «الف، الف است» و یا به نحو سلبی گفته می‌شود که «الف

نمی‌تواند در عین حال هم الف باشد و هم الف نباشد.

اولین سؤال راجع به این نوع گفته‌ها این است که چرا باید فقط این چنین تعینات انعکاسی را واجد چنین ممیزاتی بدانیم و برای مقولات دیگر و نیز برای همه مشخصاتی که متعلق به قلمرو وجود است، قائل به چنین اوصافی نشویم. در آن صورت قضایایی به دست خواهیم آورد مثل «هر چیزی هست»، «هر چیزی، یک موجود است» و یا «هر چیزی واجد کیفیت و کمیت و غیره است»؛ زیرا در هر صورت، وجود و موجود نیز جزو تعینات منطقی محمول‌های هر چیزی است. با توجه به ریشه لغت و تعریف ارسطو، مقوله، چیزی است که درباره موجود گفته می‌شود. اما در ضمن باید دانست که یکی از مشخصات وجود هم همین است که به تضاد خود منتقل می‌شود. نفی یک مشخصه، به همان اندازه اثبات آن مهم است. با هر مشخصه، از آن لحاظ که بی واسطه است، یک مشخصه بی واسطه دیگر تقابل پیدا می‌کند. وقتی یکی از مقولات از طریق قضایا بیان می‌شود، موجب می‌شود که قضایای متقابل آنها نیز بروز کند؛ و در هر صورت، هر یک از این قضایا واجد همان ارزشی است که قضیه متقابل آن دارد. به همین سبب، بر خلاف معمول، نمی‌توان اصلاً تصور کرد که این قضایا به طور بی واسطه حقیقی باشند و در تفکر، گریزی از آنها نباشد.

تعینات انعکاسی، از نوع کیفی نیستند و این تعینات فقط به خود باز می‌گردند و فاقد هر نوع مشخصه‌ای برای غیر خود هستند. از طرف دیگر، چون آنها فقط به خود باز می‌گردند، متضمن صورت قضیه هستند. البته در ضمن باید دانست که قضیه^۱ از حکم^۲ متفاوت است. در قضیه، رابطه‌ای وجود دارد که محتوای موضوع را مشخص می‌کند و یا بهتر است بگوییم که قضیه، نوعی رابطه مشخص و معین است. حکم، بر عکس محتوا، در محمول به عنوان یک مشخصه کلی قرار گرفته است و محمول، متفاوت با چیزی است که فقط رابطه حکمیه، آن را نشان می‌دهد. وقتی یک قضیه باید به یک حکم مبدل شود، فعل به صورت اسم مفعول^۳ درمی‌آید؛ تا انفکاک میان تعین را با رابطه‌ای که این تعین با «موضوع»^۴ برقرار می‌کند، نشان دهد. اصطلاح قضیه، بیشتر در خور تعینات انعکاسی است. اگر تعینات انعکاسی را به صورت قوانین کلی تفکر به کار ببریم، باز هم در رابطه میان خود، به یک موضوع نیاز دارند و این موضوع یا کل است یا در هر صورت یک امر

1. Proposition
4. Sujet

2. Jugement

3. Participe

1. Grund

مشخص که این هم به معنایی بر موجودی دلالت دارد.

تعیّنات انعکاسی باید یکجا فی نفسه و لنفسه تلقی شوند؛ و البته باید دانست که این قضایا یک جنبه ناجوری دارند، زیرا موضوع آنها، هم وجود است و هم آنچه بالاخره «چیزی» است. تعیّنات انعکاسی، وجود را آشکار می‌کنند و به آن چیزی که موضوع آنهاست، مشخصات انعکاسی و هوئی و غیره را اسناد می‌دهند. البته این چیز از لحاظ کیفیت فقط موجود تلقی می‌شود و نمی‌توان گفت که واقعاً از این رهگذر است که هویت خود را به عنوان حقیقت ماهوی خود کسب کرده باشد.

سرانجام اینکه تعیّنات انعکاسی را بیشتر از این جهت مشخص می‌کنند که آنها با خود مساوی هستند و در خود تقابل ندارند؛ ولی با اندکی تأمل و دقت، بر خلاف آنچه معمولاً تصور می‌شود، معلوم می‌شود که آنها تعیّناتی هستند که تا مشخص می‌شوند با خود تقابل پیدا می‌کنند. وقتی از حیث وحدت و کثرت به تعیّنات انعکاسی توجه می‌کنیم، معلوم می‌شود که آنها تعیّناتی هستند که ممیزاتشان با هم تقابل دارد؛ یعنی در عین حال که انعکاسی هستند، مبرا از تطور و تضاد هم نیستند. بسیاری از قضایایی که به عنوان قوانین مطلق تفکر تلقی می‌شوند، هنگامی که به دقت تأمل و بررسی می‌شوند، کاملاً معلوم می‌شود که با یکدیگر متضادند و به طور متقابل همدیگر را خنثی می‌کنند. اینکه گفته می‌شود «هر آنچه وجود دارد، با خود مساوی و برابر و مبرا از کثرت است و تقابل درونی در آن نیست»، پایه و اساسی ندارد؛ یا وقتی که می‌گوییم «دو چیز نیست که با هم برابر و مساوی باشد و هر چیزی غیر از چیز دیگر است و غیره»، باز هم به ناچار باید بگوییم که هر یک از این قضایا، مستلزم قضیه دیگری است. بعضی از افراد هر یک از این قضایا را فهرست‌وار مستقل از دیگری در نظر می‌گیرند؛ ولی فراموش می‌کنند که آن قضایا در یکدیگر انعکاس می‌یابند و به هیچ وجه قضایای وضع شده‌ای نیستند. به هر حال مشخصه هر یک از این قضایا، نشانگر تطور و نفی آنها است.

الف) وحدت^۱

ماهیت، یک امر بی‌واسطه بسیط است و از همین حیث حذف شده است. عامل نفی که در آن است، در واقع وجود آن است. ماهیت از آن جهت که نفی مطلق است، با خود

1. Identité

مساوی است؛ به عبارت دیگر، ماهیت، وحدت بسیطی با خود است. این وحدت با خود، با بی‌واسطگی انعکاس مطابق است. البته این، همان تساوی با خود به عنوان تساوی وجود و عدم نیست؛ بلکه نوعی تساوی است که ایجاد وحدت می‌کند و این وحدت، با غیر حاصل نمی‌آید بلکه بر اساس خود تشکّل می‌یابد، یعنی نوعی تحقق محض، و در واقع وحدتی است ذاتی. به همین دلیل، نمی‌توان گفت که این وحدت، انتزاعی یا مولود سلب نسبی است؛ بلکه بر عکس، در آن هر نوع مشخصه وجودی حذف می‌شود، البته نه به طور نسبی بلکه کاملاً به نحو فی نفسه و همین نفی بسیط وجود فی نفسه، خود وحدت است.

یادداشت اول: به طور کلی وحدتی که در اینجا مد نظر است، همان ماهیت و ذات است. تفکری که تنها به انعکاس خارجی اکتفا می‌کند، به هیچ وجه به حد ماهیت و ذات نمی‌رسد. این انعکاس خارجی، صرفاً به یک وحدت انتزاعی دست می‌یابد و فقط ممکن است فصل ممیز چیزی را تعیین کند. این وحدت در درجه اول فقط همان ماهیت است؛ نه اینکه یکی از تعیّنات نامشخص آن باشد؛ و نیز کل انعکاس است، نه یکی از مراحل و مراتب آن. همچنین به عنوان نفی مطلق، نفی‌ای است که به طور مستقیم خود را نفی می‌کند؛ و شاید بتوان گفت لاوجودی است که پدید می‌آید و بلافاصله ناپدید می‌شود. می‌توان گفت که این وحدت، فصل و وجه تمایزی است که چیزی را متمایز نمی‌سازد؛ چراکه به معنایی، پیش از آنکه پدید آید، ناپدید می‌شود.

یادداشت دوم: در قضیه ایجابی، الف مساوی با الف است. در ابتدا به نظر می‌رسد که قضیه ایجابی، چیزی جز تکرار محض نیست؛ و همان‌طور که گفته شده است، از لحاظی این قضیه محتوایی ندارد و ما را به جایی نمی‌رساند، بلکه نوعی وحدت خالی و بی‌محتوا است. البته گروهی عقیده دارند که به هر حال وحدت با اختلاف، فرق اساسی دارد و آن دو کاملاً با هم ستاین‌اند. اینان توجه نمی‌کنند که با بیان این مطلب که «وحدت با اختلاف و نیز تطابق با تباین متفاوت است»، نکته اصلی را روشن نمی‌سازند؛ زیرا در واقع وحدت، بر نوعی اختلاف دلالت دارد و تطابق نیز از لحاظی نشانگر تباین است. وقتی می‌گوییم «الف، الف است» و این به نظر ما امری بدیهی می‌آید، در واقع از این رهگذر، در قضیه‌ای که وحدت را بیان می‌کند، نوعی نفی نفی وجود دارد؛ به عبارت دیگر، آنگاه که می‌گوییم «الف غیر الف نیست»، وحدت در بطن خود بر کثرت دلالت دارد.

از این بحث، این نتیجه حاصل می‌آید که نه فقط اصل هو هویه، بلکه افزون بر آن، اصل عدم تناقض نیز تحلیلی نیست؛ بلکه هر دو به نحو خاص تألیفی‌اند. زیرا اصل عدم تناقض وقتی بیان می‌شود که دیگر نه فقط متضمن تساوی محض نیست، بلکه حتی غیر این تساوی را هم نشان می‌دهد؛ و حتی می‌توان گفت که نامتساوی را به طور مطلق و به عنوان تناقض درونی خود نمایان می‌سازد.

همان‌طور که نشان داده شد، اصل هو هویه خود متضمن یک حرکت انعکاسی است و وحدت به معنای نفی وجود غیر آن است.

از این ملاحظات در درجه اول چنین بر می‌آید که در اصل هو هویه و امتناع تناقض، تا جایی که مقصود فقط بیان وحدت صرف انتزاعی است، به تقابل درونی امور توجه نمی‌شود و هیچ حقیقتی بیان نمی‌گردد و در درجه دوم باید یادآور شد که این قضایا بیش از آنچه در وهله اول به نظر می‌رسد، مطالب بسیار زیادی را بیان می‌کنند که از آن جمله می‌توان اموری را نام برد که متمایز و بسیار متضادند.

(ب) تمایز^۱

تمایز، همان نفی است که متضمن انعکاس است. تمایز، مرحله اصلی همان وحدت است و با نفی خود واجد مشخصه خاص خود می‌شود و از آنچه به اختلاف میان دو امر معروف است، متفاوت می‌شود.

۱. تمایز مطلق

این تمایز، یک تمایز فی نفسه و لنفسه و به عبارت دیگر، تمایز مطلق است. این تمایز، در بطن ماهیت است و معلول هیچ علت خارجی نیست؛ بلکه تمایزی است که به خود ارجاع داده می‌شود، یعنی تمایز بسیط است و این بسیط بودن، شرط لازم تمایز مطلق است.

تمایز فی نفسه، تمایزی است که به خود ارجاع می‌دهد و به همین دلیل نفی خود است. آنچه از تمایز متفاوت است، وحدت است و از این رو تمایز در عین حال هم تمایز است و هم وحدت. این دو با هم تشکیل آن چیزی را می‌دهند که تمایز نامیده می‌شود و هیچ یک بدون دیگری معنا ندارد. از سوی دیگر باید گفت که تمایز در عین حال، هم کل

است و هم مراتب و مراحل آن کل. در واقع می‌توان تصور کرد که تمایز بسیط، هنوز تمایز واقعی نیست و تمایز اصلی آن است که نسبت به وحدت سنجیده می‌شود اما در این صورت تمایز هم واجد خود است و هم واجد رابطه‌ای که با غیر خود دارد.

همچنان‌که تمایز هم کل خود است و هم مراتب و مراحل خود، وحدت نیز هم کل خود است و هم مراتب و مراحل خود. بر این اساس است که باید ماهیت و طبیعت انعکاس درک شود. منظور اینکه تمایز و وحدت، به مراتب و مراحل خود مبدل می‌شوند و از لحاظ انعکاس، آن دو در رابطه منفی با یکدیگر قرار می‌گیرند.

تمایزی که بدین ترتیب جمع میان خود و وحدت تلقی می‌شود، فی نفسه تمایز مشخصی است و هیچ رابطه‌ای با چیزی که خارج از آن باشد، ندارد. این تمایز، همان غیر خود است؛ انعکاسی بر روی خود، و مراتب و مراحل خود است.

تمایز، واجد دو مرتبه و مرحله است: وحدت و خود تمایز. هر یک از این دو، یک وجود وضع شده مشخص است؛ ولی در این وجود وضع شده نیز، هر یک از آنها رابطه‌ای با خود دارند و در اینجا هم نوعی تقابل میان متقابلین است. در تمایزی که این چنین شامل دو مرتبه و مرحله است، یکی از آن دو مرتبه که جنبه انعکاسی بر روی خود دارد، تشکیل کثرت می‌دهد.

۲. کثرت^۱

وحدت به خودی خود به کثرت تجزیه می‌شود؛ زیرا به عنوان تمایز مطلق، خود را به عنوان نفی خود، و در عین حال خود را به عنوان مراتب و مراحل خود، یعنی به عنوان خود و نفی خود، وضع می‌کند. در وحدت، جنبه بی واسطه بودن خود نفی می‌شود و آن بر خود انعکاس پیدا می‌کند. اشیای متمایز نسبت به هم، به طور علی السویه متمایز هستند؛ به عبارت دیگر، تفاوت آنها با یکدیگر، صرفاً خارجی است و به دیگر سخن، نوعی تباین و اختلاف عمومی در میان آنها وجود دارد. در کثرت و تنوع، تمایز و تفاوت خارجی، صرفاً خارجی است. انعکاس در خود و انعکاس در غیر خود و در خارج از خود، دو تصور کاملاً متفاوت است. در واقع وحدت خارجی، همان تساوی است و تمایز و اختلاف خارجی، همان عدم تساوی. تساوی نوعی وحدت است؛ اما این وحدت، جنبه وضع شده دارد. به همین ترتیب، عدم تساوی نیز تمایز است؛ ولی تمایزی

کتاب دوم: نظریه ذات (ماهیت) ۱۱۱

است. امر سلبی، وجود وضع شده‌ای است که در عدم تساوی انعکاس می‌یابد ولی در ضمن وجود وضع شده، همان نفس عدم تساوی است و بدین ترتیب این انعکاس چیزی جز وحدت عدم تساوی با خود نیست، به عبارت دیگر، فقط نوعی رابطه با خود است. از اینجا نتیجه می‌شود که تساوی و عدم تساوی متضمن ضد خود نیز هستند.

بدین ترتیب، امر ایجابی، و امر سلبی، به صورت حدین^۱ تقابل درمی‌آیند که استقلال یافته‌اند. آن دو از این لحاظ مستقلند که انعکاس بر خود هستند و در ضمن اجزای طرفین تقابلند، زیرا مشخصه هر یک از آنها در همین است که در خود انعکاس پیدا کرده است. آن دو در واقع به سبب استقلالی که دارند، تشکیل تقابل می‌دهند. هر کدام از این دو حدین، در عین حال هم خود و هم دیگری است؛ بنابر این، هر یک از آنها، مشخصه خود را در خود دارد و هر کدام از آنها به خود ارجاع می‌دهد، البته از آن حیث که به دیگری نیز ارجاع می‌دهد و به همین جهت، نتیجه مضاعفی حاصل می‌آید: یعنی هر یک به لا وجود خود ارجاع می‌دهد ولی این لا وجود، مرحله و مرتبه‌ای از وجود خود آن است.

از طرف دیگر، باید دانست که هر امر ایجابی و هر امر سلبی، جنبه وضعی دارد؛ زیرا هر کدام نسبت به متقابل خود وضع می‌شود. از هر دو طرف، آنچه متقابل است، موجود است و به همین سبب هر یک از آن دو در عین حال که وضع شده‌اند، حذف شده هم هستند. هر یک از آن دو به تنهایی متقابل خود را اثبات و خود را نفی می‌کند و بر عکس با اثبات خود، متقابل خود را نفی می‌نماید؛ به همین جهت، کاملاً روشن است که امر ایجابی و سلبی، فقط فی نفسه مطرح نیستند بلکه لنفسه هم مطرح‌اند.

هگل مثالی از ریاضیات می‌زند و می‌گوید: a و $-a$ در مرحله اول، دو مقداری هستند که با هم تقابل دارند. آن دو نسبت به هم مستقلند ولی اگر صرفاً a را در نظر بگیریم بی آنکه آن را مثبت یا منفی بدانیم، خواهیم دید که a به خودی خود نسبت به آن دو علی السویه و بی تفاوت است ولی در عین حال هم ممکن است مثبت باشد و هم منفی، یعنی به تنهایی واجد دو جنبه متقابل است.

ج) تضاد^۲

۱. همانطور که ملاحظه شد، تمایز به طور کلی شامل دو حد است. این دو حد با اینکه بر کثرت دلالت دارند، ممکن است نسبت به هم کاملاً بی تفاوت باشند و تعیین انعکاسی

خارجی که شامل اختلافی نمی‌شود که میان اموری که به نحو فی نفسه و لنفسه از هم متمایزند، وجود دارد. انعکاس خارجی، مربوط به تمایز میان تساوی و عدم تساوی است. نوعی رابطه مقایسه‌ای وجود دارد که ذهن را از تساوی به عدم تساوی و بر عکس ارجاع می‌دهد.

در انعکاس خارجی، به نظر می‌رسد که تساوی و عدم تساوی رابطه‌ای با هم ندارند ولی از طرف دیگر، گویی نوعی وحدت میان آن دو وجود دارد، وحدتی که جنبه وضع شده دارد. یادداشت: کثرت هم مثل وحدت در عبارتی بیان می‌شود که خاص آن است. به هر طریق هر چیز معینی با چیز دیگر متفاوت است و نمی‌توان دو چیز یافت که بعینه مثل هم باشند. این گفته با اعتقاد به وحدت، در تقابل است؛ چه، منظور این است که مثلاً الف کثیر است، یعنی الف در واقع یک غیر الف است. به دیگر سخن، مقصود این است که اگر بگوییم الف با الف دیگر غیر مساوی است، مثل این است که گفته باشیم الف یک کلی نیست بلکه الف مشخص و معینی است.

البته پر واضح است که کثرت عددی، بر اتحاد شکل^۱ دلالت می‌کند و از این لحاظ، دو چیز که با هم متفاوت است، فقط از لحاظ تعیین آنها است. این اختلاف حتی اگر تنها به این دلیل باشد که دو چیز بالاخره دو عدد را تشکیل می‌دهند، می‌توان گفت که آن دو از لحاظی با هم مساوی و از لحاظ دیگر غیر مساوی‌اند و آن دو به عنوان دو شیء متفاوت وضع شده‌اند. در اینجا از یک نظرگاه، وحدت است و از نظرگاه دیگر کثرت.

۳. تقابل^۲

در تقابل، انعکاس معنایی غیر از آنچه در تمایز داشت، پیدا می‌کند و به صورت انعکاس تام و تمام در می‌آید. تقابل به معنایی اتحاد وحدت و کثرت است؛ یعنی در آن مراتب و مراحل در عین حال که با هم وحدت دارند، از هم متفاوتند و به همین دلیل می‌توان از تقابل صحبت به میان آورد. منظور اینکه تساوی با خود، در خود انعکاس می‌یابد و بنفسه متضمن رابطه عدم تساوی می‌شود. البته این جنبه ایجابی دارد؛ ولی از آنجا که عدم تساوی رابطه‌ای نیز با عدم وجود دارد، جنبه سلبی هم پیدا می‌کند. امر ایجابی در واقع همان وجود وضع شده است از آن لحاظ که در تساوی با خود، انعکاس یافته است. اما آنچه انعکاس پیدا می‌کند، وجود وضع شده‌ای است و سلب سلب است؛ و از این رهگذر، انعکاس در خود از لحاظ تعیین خود نوعی رابطه با غیر خود

1. Uniformité

2. Opposition

مستقلی داشته باشند بدون آنکه میان آن دو تضادی برقرار باشد. در اینجا تفاوت میان دو شیء مطرح است بدون اینکه آن دو الزاماً نسبت به هم رابطه‌ای داشته باشند. هر یک از این دو شیء ممکن است برای خود فی نفسه تلقی شود و با آن دیگری کاری نداشته باشد. البته می‌توان گفت که در درون هر یک، به‌طور مستقل نوعی نفی و اثبات هست که می‌توان آن را نوعی تضاد درونی دانست بی‌آنکه نیازی باشد که آن را با غیر خود مقایسه کنیم. این نوع اثبات و نفی در واقع همدیگر را حذف می‌کنند و هر یک فقط مرحله‌ای از تحول و تطور و یا نوعی انتقال به متضاد خود است. این ناپدید شدن دائمی امور متقابل، تشکیل اولین وحدتی را می‌دهد که آن را باید صفر محسوب کرد و این خود، نوعی تضاد حل شده است.

۲. راجع به این تضاد حل شده در ضمن باید دانست که تضاد فقط واجد امر منفی نیست بلکه امر مثبت را هم شامل می‌شود و انعکاس امری را نیز وضع می‌کند و از این رهگذر، نتیجه تضاد الزاماً صفر نیست؛ چرا که هر یک از طرفین ممکن است با وضع خود، دیگری را نیز نفی کند. نفی دیگری، منجر به نفی خود می‌شود؛ اما در ضمن استقلال از مسیر نفی خود، به‌صورت وحدت خود در می‌آید. این وحدت، ذاتی است؛ نه از آن لحاظ که دیگری نفی شده است بلکه از لحاظ یکسانی و برابری با خود.

۳. از نظرگاه اثباتی، استقلال در تقابل، به‌عنوان انعکاسی که چیزی را حذف می‌کند، به یک وجود وضع شده مبدل می‌شود و بدین ترتیب آن وجود وضع شده وحدت می‌یابد. وجود وضع شده، یک ذات بسیط و امری است که پایه و اساس آن را تشکیل می‌دهد و در پی حذف تعیناتی است که خود متضادند تا ذات قوام یابد.

تقابل در درجه اول از لحاظ تضاد و آنچه تشکیل اساس و پایه آن را می‌دهد، مستقل است. بدین ترتیب، ذات به‌عنوان پایه و اساس، وجود وضع شده‌ای است؛ ولی از طرف دیگر، آنچه وضع شده، فقط در مقابل چیزی است که حذف شده است. از این مطالب، این‌طور نتیجه می‌شود که ذات به‌عنوان اساس و پایه، یک انعکاس حذف‌کننده است، اما به‌نحوی که آن را به یک وجود وضع شده تبدیل کند. ذات خود را حذف می‌کند؛ یعنی خود را به‌عنوان حذف شده وضع می‌کند؛ ذات، متضاد خود است.

پس تضاد انحلال یافته، همان پایه و اساس است؛ به عبارت دیگر، ذات به‌عنوان وحدت دو امر اثباتی و سلبی است. این پایه و اساس، به همان اندازه اثباتی است که به

هر طریق از حیث نفی خود با خود یکسان شده است. از این مطلب نتیجه می‌شود که در تقابل، تضاد در عین حال که بر یک امر حذف شده دلالت دارد، حاکی از یک امر حفظ شده نیز است. اساس و پایه، همان ذات است به‌عنوان وحدت اثباتی با خود؛ که در عین حال، نوعی بازگشت به خود از طریق نفی خود است.

یادداشت اول: امر اثباتی و امر سلبی را می‌توان امر واحد دانست. تقابل آن دو، منشأ خود را در تعاکس خارجی خود دارد. هر یک از آن دو، خود را در دیگری وضع می‌کند تا خود را در نحوه هستی خود باز یابد. البته از لحاظی هم می‌توان گفت که امر اثباتی، واقعی و عینی و امر سلبی، ذهنی است.

به‌نظر هگل، این تأملات در کل نشان می‌دهد که حقیقت تعینات بر اساس رابطه متقابل دو امر اثباتی و سلبی، قابل فهم است و هر یک از این دو متضمن آن دیگری است و بدون توجه به این نکته فلسفه دچار رکود می‌شود و کوچک‌ترین پیشرفتی در آن حاصل نمی‌آید.

یادداشت دوم: مسئله تقابل همچنین در قضیه‌ای بیان می‌شود که «شق ثالث مطرود» نامیده می‌شود. هر چیز یا «الف» است یا «لا الف» و شق ثالثی وجود ندارد؛ مثلاً عدد یا زوج است و یا فرد و مورد دیگری وجود ندارد.

به‌نظر هگل، اصل «شق ثالث مطرود» از دو اصل دیگر یعنی «هو هویت» و «امتناع تناقض» کاملاً متفاوت است و در واقع به اعتقاد او شق ثالثی وجود دارد و آن همان خود «الف» است که هم ممکن است «الف» باشد و هم «لا الف» و در مثالی که زده شد، خود عدد، شق ثالث است که هم احتمال دارد فرد باشد و هم زوج.

یادداشت سوم: به‌نظر هگل، جدلیون دوره باستان حق داشته‌اند که بیان حرکت را از نوع تضاد و تناقض بدانند؛ زیرا در هر حال، حرکت واقعی، عین تضاد درونی است. همچنین منظور از آنچه بعضی از متفکران در مورد مناد^۱، کمال^۲ نامیده‌اند، همین است که آن مناد در حد خود، واجد جنبه منفی و مثبت خود است، چرا که در آن، حرکتی به سوی کمال وجود دارد.

به اعتقاد هگل، معمولاً از مسئله تضاد پرده پوشی می‌کنند و وقتی صحبت از بساطت می‌شود، مثال‌های بسیار پیش پا افتاده‌ای چون «بالا» و «پایین» و یا «راست» و «چپ» و غیره زده می‌شود؛ گویی اینها به خودی خود مطلقند، در صورتی که هر یک از این دو با

توجه به دیگری فهمیده می شود و بدون آن معنا ندارد. حتی در رابطه ابوت که پدر غیر از فرزند است، باز هم در توجه به هر یک از آنها است که آن دیگری مفهوم می شود. در استدلال های قیاسی، به طور معمول امر متناهی و محدود به عنوان شرط اساسی و پایه امر مطلق تلقی می شود. گفته می شود که مطلق وجود دارد فقط به این دلیل که امر متناهی و محدود وجود دارد. اما حقیقت این است که مطلق وجود دارد از آن جهت که اصلاً امر متناهی و محدود، خود یک امر متضاد است و به تنهایی اثبات و نفی خود را همراه دارد. طبق نظر اول، امر متناهی، همان وجود نامتناهی است ولی مطابق دیدگاه هگل، به سبب عدم وجود واقعی امر متناهی است که می توان گفت نامتناهی و مطلق وجود دارد.

فصل سوم: پایه و اساس

«پایه و اساس» در آلمانی، معادل Der grund است و در فرانسه معادل لفظ Raison که به معنای «جهت» و «سبب» هم است.

ذات را می توان پایه و اساس یک شیء تعریف کرد. همانطور که عدم با وجود، وحدتی بسیط و بی واسطه تشکیل می دهد، وحدت بسیط ذات نیز وحدت بی واسطه ای با نفی مطلق^۱ آن تشکیل می دهد. ذات به معنایی همین نفی محض است که در خود انعکاس می یابد. ذات بنیان و اساسی برای خود فراهم نمی آورد؛ بلکه بیشتر آن را نفی می کند. وقتی ذات اساس تلقی شود، دیگر نمی توان برای آن تعیین قائل شد؛ بلکه ذات گویی فقط می تواند خود را نفی کند.

یادداشت: همانند همه تعینات انعکاسی، پایه و اساس با قضیه «هر چیزی دارای جهت کافی است» بیان می شود. مفهوم این قضیه آن است که هر چیزی که موجود است، باید نه به عنوان بی واسطه، بلکه به عنوان امر وضع شده ای تلقی شود.

در فلسفه لایب نیتس که بیشترین اشاره به اصل جهت کافی است، این امر در تقابل با علیت بیان شده است؛ خاصه اگر این علیت صرفاً مکانیکی در نظر گرفته شود. به عقیده لایب نیتس، علل مکانیکی، وحدت را بیان نمی کنند؛ در صورتی که جهت کافی با توجه به غایت و نتیجه، وحدت را بیان می دارد. در نهایت، از نظر لایب نیتس، نه خود علت،

بلکه صرفاً علت غایی که همان جهت کافی باشد، می تواند امری را تبیین و روشن کند. البته به اعتقاد هگل، باید خاطر نشان شود که وحدت اصلی فقط از صورت معقول امور حاصل می آید. اما او در این قسمت، هنوز با این مسأله کاری ندارد.

الف) اساس مطلق

۱. صورت^۱ و ذات

ذات، واجد صورتی است؛ همچنین دارای تعینات صوری است. ذات در اساس، این تعینات است، به عنوان چیزی که خود نامتعین است.

صورت، خود نفی مطلق است و یا بهتر است بگوییم نوعی وحدت مطلق فلسفی که در حد فی نفسه است و از این لحاظ، ماهیت صرفاً متمایز و جدا از وجود است. ولی، از طرف دیگر، نباید فراموش کرد که تفاوت میان ذات و صورت، چیزی جز مراحل و لحظات متفاوت رابطه صورت با خود صورت نیست؛ زیرا صورت به عنوان غیریت، به خود ارجاع می دهد، یعنی همیشه به خود اشاره دارد، البته به عنوان نفی خود و در واقع فقط با حذف خود است که وحدت خود را حفظ می کند.

۲. صورت و ماده^۲

ذات به ماده مبدل می شود از آن لحاظ که انعکاس آن بر خود، بدون تحقق است و آن نسبت به خود می تواند همین عدم تحقق را بپذیرد. ماده، نمایانگر نوعی وحدت بسیط است. درست است که ماده غیر از صورت است، ولی در اساس آن قرار دارد، به نحوی که وقتی تمامی تعینات کنار گذاشته شود و همه صورت ها منتزع گردد، ماده نامتعین باقی می ماند. ماده محض در واقع انتزاعی ترین امر قابل تصور است؛ نه می توان آن را دید و نه آن را به حس درآورد. آنچه دیده می شود و محسوس است، فقط جسم خاص است که تعیین ویژه و واحدی از ماده و صورت است. با این حال باید دانست که به هر طریق، صورت به ماده مؤول می شود و هر صورتی خواه ناخواه ماده ای را مفروض می دارد. به طور کلی نه ماده معنای خود را به تنهایی همراه دارد، نه صورت. ماده نسبت به صورت، کاملاً بی اعتنا است؛ اما صورت با مؤول شدن بدان، در واقع هویت آن را

داشت، تحت سلطه صورت در می آید و باز هم یکی از تعینات آن می شود.

محتوا نیز در مرحله اول واجد صورت و ماده است که نسبت بدان جنبه ذاتی دارند و محتوا وحدت آنها را نشان می دهد. ولی از طرف دیگر، محتوا به عنوان امر تعریف شده و وضع شده، با صورت تقابل پیدا می کند و از این لحاظ، دیگر نسبت به صورت و نسبت به ماده، جنبه علی السویه دارد.

محتوا در مرحله دوم، نمایانگر وحدت صورت و ماده است و در واقع از اتحاد آن دو تشکیل می یابد و بدین ترتیب، «اساس» را دیگر نمی توان مطلق و محض تلقی کرد؛ بلکه در این حال به صورت معین و مشخص در می آید.

ب) اساس مشخص^۱

اساس و پایه مشخص به سه قسم بررسی می شود:

اول به عنوان اساس صوری که به طور کلی اساسی است بی واسطه و بسیط که صورت بر آن مبتنی می شود. این امر بی واسطه بسیط، گویی در مقابل امر با واسطه صورت لحاظ شده است. قسم دوم، اساس واقعی است و فرق آن با اساس صوری در این است که اساس صوری فقط یک محتوا دارد و نوعی وحدت تام است که هر چه درباره آن گفته شود، جنبه تکرار پیدا می کند. اساس واقعی، محتوای متفاوتی دارد و متضمن جنبه عرضی و خارجی آن اساس است؛ مثلاً یک خانه با مواد درست می شود و از اوصاف این مواد، یکی وزن است ولی مادام که این مواد به صورتی در نیامده است که قابل سکونت باشد، نمی توان گفت که یک اساس واقعی دارد. قسم سوم، دلیل مجاب کننده^۲ نامیده می شود و آن مرتبه ای است که رابطه با اساس، جنبه بی واسطه مشروط پیدا می کند و بر شرایطی دلالت دارد.

ج) شرط^۳

هگل این قسمت را هم در سه مرحله بحث و بررسی می کند:

۱. غیر مشروط نسبی

اساس از این لحاظ، در مرحله اول بی واسطه است و آنچه بر آن مبتنی می شود، با واسطه می گردد و اساس بی واسطه که بدان به عنوان یک امر قبلی ارجاع داده می شود، همان

مشخص می کند. صورت در هر حال ماده را مفروض می دارد ولی برای اینکه آن را حذف کند، صورت خود را بدان تحمیل می کند. از سوی دیگر، ماده هم به نحوی صورت را مفروض می دارد تا با اثبات خود آن را نفی کند. با این حال نه ماده می تواند اساس و پایه صورت باشد و نه صورت می تواند اساس و پایه ماده گردد. البته از لحاظی می توان ماده را به عنوان وحدت آن پایه و اساس و آنچه بر آن متکی است، تلقی کرد؛ اما به معنای واقعی کلمه، نوعی بی تفاوتی متقابل میان ماده و صورت وجود دارد و هر یک از آن دو، نه تنها با هم متضادند، بلکه هریک به تنهایی تضاد را در بطن خود دارد.

در تقابلی که میان ماده و صورت هست، باید متذکر شد که به ناچار نوعی مراحل حرکتی وجود دارد؛ به عبارت دیگر، آن دو در ابتدا همدیگر را مفروض می دارند و با اثبات یکدیگر، وحدت درونی خود را سلبی و منفی می سازند. ولی همچنین به هر طریق هر یک از آن دو، واجد نوعی وحدت نامتعین است و همین فقط با نفی خود بروز می کند و در مقابل دیگری قرار می گیرد. از طرف دیگر، نمی توان فراموش کرد که صورت از این جهت که ماده را به عنوان غیر خود مفروض می دارد، متناهی می شود و ماده نیز وقتی متناهی می شود که صورت را به عنوان ناموجود خود مفروض دارد. در عین حال، نه صورت را می توان متناهی دانست، نه ماده را؛ بلکه هریک از آن دو، با ارجاع به دیگری، چنین به نظر می رسد و صرفاً بر اساس وحدت آن دو است که می توان از حقیقتی که احتمالاً آن دو واجدند، سخن به میان آورد.

پایه و اساس را باید ماده ای دانست که صورت یافته است؛ اما در ضمن، مسلم است که ماده صورت یافته هم نسبت به ماده محض و هم نسبت به صورت محض بی تفاوت است و این همان چیزی است که هگل آن را محتوا می نامد.

۳. صورت و محتوا^۱

صورت در وهله اول با ذات تقابل دارد؛ همچنین با پایه و اساس، رابطه ای کلی دارد و تعینات آن نیز بر آن پایه و اساس مبتنی است و هم بر آنچه در آن اساس بنیان گرفته است. در وهله دوم باید یادآور شد که صورت با محتوا تقابل دارد. البته در اینجا، ماده عامل تعیین کننده محتوا است. از این لحاظ آنچه در ابتدا فی نفسه بود و با خود وحدت

شرط است و به همین سبب آنچه اساس واقعی دانسته می‌شود، همیشه مشروط تلقی می‌گردد. در مرحله دوم باید دانست که یک چیز الزاماً آن چیزی نیست که بر اساس شرطش وجود دارد؛ به عبارت دیگر، شرط آن، اساس آن نیست، بلکه علاوه بر شرط، نفس اساس هم مطرح است و این دو را نمی‌توان یک چیز دانست. در مرحله سوم، درباره رابطه شرط با اساس باید گفت که آن دو از طرفی به‌طور کامل از هم مجزا هستند و در واقع هیچ رابطه‌ای میان آنها نیست و از طرف دیگر بی‌واسطه‌اند و بدین سبب، شرط، وجود فی‌نفسه اساس است و در نتیجه هم در نزد شرط و هم در نزد اساس، تضادی وجود دارد و بدین سبب تعیین هر یک، فقط ممکن است وهله و مرحله‌ای از تعیین دیگری باشد.

۲. غیر مشروط مطلق

در رابطه اساس و شرط، هر یک از آن دو، با حذف خود، دیگری را وضع و با حذف دیگری، خود را وضع می‌کند؛ بنابراین، نوعی انعکاس دائمی میان آن دو دیده می‌شود. در واقع تنها یک کل از لحاظ صورت و یک کل از لحاظ محتوا وجود دارد که در هر یک از این دو کل، شرط و اساس، نمایانگر یک وحدتند و گویی آن دو به‌نحوی در هم تجاوز می‌کنند ولی در عین حال خود را به‌عنوان حذف شده وضع می‌کنند. همین وحدت، یعنی از یک طرف وحدت محتوا و از طرف دیگر وحدت صورت، است که امر غیر مشروط حقیقی و نیز «شیء» را نمایان می‌سازد. در اینجا، بر خلاف قبلی، امر غیر مشروط، دیگر نسبی نیست و از این لحاظ به‌طور متداول به‌عنوان شرطی تلقی می‌شود که نیازمند شرط دیگری است تا بی‌نهایت؛ آن هم برای اینکه امر غیر مشروط، واجد وجودی است نامتناهی. اما این فقط تعریفی از شرط است که مفهوم آن متضمن آن نیست و به همین سبب در غیر مشروط مطلق ناپدید می‌شود.

این امر غیر مشروط مطلق نیز به نوبه خود، در دو جنبه بروز می‌کند: شرط و اساس، که هر یک فی‌نفسه است و امر غیر مشروط، وحدتی است که این دو جنبه را در هم ادغام می‌کند. این دو جنبه — یعنی شرط و اساس — با هم جمع می‌شوند و صورت یا وجود وضع شده این امر غیر مشروط مطلق را تشکیل می‌دهند. ولی از آنجا که این دو جنبه واحد نمایان شده‌اند، رابطه میان شرط و اساس ناپدید می‌شود و هر کدام از آنها فقط جنبه ظاهری پیدا می‌کند. امر غیر مشروط، همان است که در آن حتی این ظاهر نیز ناپدید شده است.

۳. قیام شیء به ظهور به‌عنوان موجود

امر غیر مشروط مطلق در واقع جز همان اساس مطلق که با شرط خود یکی شده است، نیست. شیء، به‌عنوان اساس، به‌نحو سلبی به‌خود ارجاع می‌دهد و بدین ترتیب خود به چیز وضع شده‌ای مبدل می‌شود که البته امری از نوع انعکاسی است. این شیء وضع شده، از سوی دیگر، صرفاً یک اساس وضع شده است؛ به عبارت دیگر، شیء بی‌واسطه‌ای است بدون در نظر گرفتن انعکاس آن. اما درباره ضرورت آن شیء، باید دانست که ضرورت نمی‌تواند نقطه سرآغاز به‌معنای بی‌واسطه باشد؛ بلکه جنبه بی‌واسطه آن، فقط فرضی است. ضرورت در جنبه بی‌واسطه خود، تنها ظاهر امر غیر مشروط است؛ وگرنه ضرورت نیز خود را مفروض می‌دارد. از طرف دیگر، مسلم است که وقتی همه شرایط یک چیز حاضر و مهیا شود، آن چیز تحقق وجودی پیدا می‌کند و موجودیت می‌یابد. شیء قبل از آنکه به‌عنوان موجود قیام به ظهور کند، فقط «هست»؛ یعنی به‌عنوان غیر مشروط و ذات. این شیء در مرحله دوم، وجود حاضر پیدا می‌کند؛ یعنی گویی باید از خارج به خود ملحق شود.

امر بی‌واسطه‌ای که با خود یکسان است و امر باواسطه‌ای که از رهگذر اساس و شرط و همچنین به سبب حذف امر بی‌واسطه به‌منصه ظهور می‌رسد، همان «قیام به‌ظهور»^۱ است.

قسمت دوم: پدیدار

ذات باید جنبه پدیداری پیدا کند. وجود، تجرد مطلق است و به این عنوان، خود را نفی می‌کند؛ ولی همین نفی نیز نسبت بدان خارجی نیست. آن چیزی که مطلق تلقی می‌شود، همین نفی است؛ زیرا وجود، وجود نیست، مگر اینکه خود را حذف کند. ذات در تساوی با خود، همان وجود است و به همین سبب، اولین قضیه در نظریه وجود این است که بگوییم «وجود، ذات است» و دومین قضیه اینکه «ذات، وجود است» یعنی وجود حاضری که بر اثر نفی ذات خود، از درون قیام به‌ظهور می‌کند. بدین ترتیب است که ذات و ماهیت جنبه پدیداری پیدا می‌کنند.

فصل اول: موجود

الف) وجود حاضر

هر چه هست، وجود حاضر دارد. حقیقت وجود، همان وجود حاضر بودن آن است؛ نه

به صورت بی واسطه، بلکه باید گفت در واقع ذات از امر بی واسطه بیرون می آید.

البته با اینکه می گوییم هر چه وجود حاضر دارد، از لحاظی واجد یک اساس و پایه است و خود یک امر مشروط به حساب می آید، از طرف دیگر باید دانست که وجود حاضر از لحاظ دیگر نه مبتنی بر اساس و پایه است و نه مشروط به حساب می آید؛ زیرا به هر ترتیب، وجود حاضر، امر بی واسطه ای است که از امر با واسطه ناشی شده است و خود، نتیجه رابطه میان اساس و شرط است و با اینکه به سبب امر با واسطه بیرون می آید، آن را نیز حذف می کند و به کناری می نهد.

وجود حاضر در اینجا نباید به عنوان یک محمول یا به عنوان تعین برای ماهیت تلقی شود. مثلاً نباید گفت که ماهیت، وجود حاضر دارد؛ بلکه باید به نوعی، به نحوه عبور از ماهیت و ذات به وجود حاضر توجه داشت. ماهیت، از لحاظی همان وجود حاضر است یا در هر حال بدان مرتبه نائل می آید؛ البته تا جایی که با اساس و ذات خود منافات نداشته باشد.

شیء و اوصاف آن: وجود حاضر به عنوان وجود حاضر، تحت صورت وحدت سلبی که کاملاً جنبه ماهوی دارد، وضع می شود. اما این وحدت سلبی قبل از هر چیز، فقط یک تعین بی واسطه است؛ امری واحد است، نه کلی. ولی امر موجود، با نفس شیء فرق دارد؛ امر موجود امری بی واسطه است که از یک امر با واسطه که نسبت به خود انعکاس دارد، ناشی شده است. بدین ترتیب، امر موجود، یک شیء یعنی چیزی است.

۱. شیء فی نفسه و وجود حاضر

شیء فی نفسه، موجودی است که به طور بی واسطه ماهیتی دارد که از حذف امر با واسطه ناشی شده است؛ اما در این موجود اولیه و بی واسطه، وجه تمایز به تعینات مختلف تقسیم می شود. البته باید دانست که به هر طریق، آنچه وضع شده، یک وجود غیر اساسی است. وقتی شیء ای از وجود حاضرش متمایز می شود، دیگر فقط نمایانگر یک امر ممکن است و فقط به طور ذهنی مطرح می شود ولی در کل، تنوع تعینات یک شیء به سبب نظرگاه های دیگر است و از خود شیء فی نفسه ناشی نمی شود.

این نظرگاه دیگر در درجه اول یک انعکاس خارجی است و در درجه دوم موجودی است به عنوان پیش فرضی که به خود ارجاع می دهد؛ ولی این دو وهله انعکاس خارجی و رابطه آن با شیء فی نفسه، تشکیل امر واحدی را می دهد، چرا که وجود حاضر، خارجی

نیست مگر تا حدی که به وحدت خود به عنوان یک امر غیر ارجاع می دهد.

از آنجا که شیء فی نفسه، نمایانگر وحدت ماهوی یک وجود حاضر است، انعکاس خارجی غریبه نسبت به ماهیت در مورد آن قابل اعمال نیست؛ چه، در این صورت، مبدل به عدم می شود، در صورتی که انعکاس خارجی، وحدت ماهوی شیء فی نفسه است. بدین ترتیب است که شیء فی نفسه، با وجود خارجی همراه است.

از آنجا که انعکاس خارجی، نحوه شیء فی نفسه را مشروط می سازد، متقابلاً آن نیز به شیء دیگری ارجاع می دهد؛ گویی یک شیء فی نفسه ای است که از خود می گریزد و باید به شیء فی نفسه دیگری پناه ببرد. این دو شیء فی نفسه که باید دو حد رابطه را فراهم آورند، چون خود واجد هیچ مشخصه ای نیستند، با یکدیگر تطابق پیدا می کنند، به نحوی که یک چیز واحدی را پدید می آورند. بدین ترتیب، ما در حضور یک شیء فی نفسه واحد قرار می گیریم که خود به انعکاس خارجی ملحق می شود و رابطه آن با خودش که گویی امری غیر از خود است، مشخصه آن را فراهم می آورد. این مشخصه شیء فی نفسه، خاصیت آن را تشکیل می دهد.

۲. خاصیت

خاصیت، کیفیت مشخصه بی واسطه «چیزی» است. خاصیت، جنبه سلبی دارد و به شکرانه آن، وجود «چیزی» می شود. بنابراین، خاصیت یک شیء، جنبه منفی انعکاس آن شیء نسبت به خود است. بر اساس این انعکاس است که یک وجود به طور کلی به یک موجود معین سبدل می شود. ولی این جنبه منفی، خواه ناخواه نوعی رابطه است؛ نه رابطه با امر دیگر، بلکه با خود شیء.

یک چیز، واجد خواص و اوصافی است که در درجه اول با امور غیر خود، روابط مشخص دارند. خواص و اوصاف شیء، موجب پیدایش معلولات خاصی می شوند، بدین صورت که شیء به علت^۱ مبدل می شود و علت آن چیزی است که باید در معلول باقی بماند.

کیفیت شیء، هم به خود و هم به اساس و پایه شیء قوام می دهد. خاصیت، از این اساس متفاوت نیست؛ بلکه همان اساس است که جنبه خارجی پیدا کرده است، یعنی به

۱. در زبان فرانسه، لفظ شیء (Chose) با لفظ علت (Cause) هم ریشه است.

معنای اصلی کلمه انعکاس دارد. کل شیء، نمایانگر اساس و پایه‌ای است که در جنبه بی‌واسطه خود، به‌خود ارجاع می‌دهد. شیء فی‌نفسه، به‌طور ذاتی وجود دارد و چون چنین است، می‌توان گفت که وجود حاضر، به‌عنوان یک امر بی‌واسطه خارجی، در عین حال وجود فی‌نفسه است.

یادداشت: قبلاً هم متذکر شدیم که شیء فی‌نفسه، جنبه انتزاعی صرف دارد و فاقد هر نوع مشخصه است؛ از این رو غیر ممکن است که بتوان درباره آن چیزی دانست. از آنجا که شیء فی‌نفسه به‌معنای نامتعین گرفته شده، هر نوع تعینی نسبت به آن خارجی و نتیجه انعکاس امری غیر از آن است. در نظرگاه فلسفه «اصالت معنی» استعلایی، این انعکاس خارجی تشکیل شعور را می‌دهد؛ زیرا در این فلسفه، مشخصه اشیا، چه از حیث صورت و چه از لحاظ اساس و پایه، نسبت به شعور سنجیده می‌شود. شعور از آن فاعل شناسا است و تشکیل «من» را می‌دهد: «من» هستم که رنگ برگ‌ها را سبز می‌بینم نه سیاه؛ «من» هستم که آفتاب را مدور ادراک می‌کنم نه چهارضلعی؛ «من» هستم که طعم قند را شیرین حس می‌کنم نه تلخ. این نظر خیلی مسلم در فلسفه استعلایی، کاملاً مخالف شعور مختار و آزاد است. مقصود از شعور مختار و آزاد این است که «من» خود را به‌عنوان یک کلی و نامتعین دریابم و این تعینات خارجی و متعلق به‌اشیا را چنین تلقی کنم. در این شعور مختار و آزاد، «من» نمایانگر وحدت حقیقی است که بر خود انعکاس دارد و در واقع شیء فی‌نفسه است. هگل می‌گوید که در جاهای دیگر تذکر داده است که فلسفه استعلایی، «من» را به وسیله اشیا، از محدودیت من فراتر نمی‌برد. در فلسفه استعلایی، جهان متناهی تلقی می‌شود؛ ولی محدودیت به‌جای اینکه از ناحیه شیء و متعلق دانسته شود، از ناحیه فاعل شناسا و «من» تلقی می‌شود. اما در بحث هگل در این مرحله، انعکاس شیء هنوز به‌عنوان شعور تلقی نشده و هنوز شیء فی‌نفسه، تعینات را از «من» نگرفته است. باید دانست که همان انعکاس خارجی شیء، تعینات شیء فی‌نفسه است. در فلسفه استعلایی، شیء فی‌نفسه کاملاً انتزاعی تلقی شده است؛ در صورتی که انعکاس خارجی، از شیء فی‌نفسه جدا نیست، به‌نحوی که به‌جرات می‌توان گفت که شیء فی‌نفسه محض به‌عنوان انتزاعی، تعریفی کاملاً مغایر با حقیقت است.

۳. عمل متقابل میان اشیا

شیء فی‌نفسه، به‌طور ذاتی وجود دارد و جنبه بی‌واسطه خارجی و مشخصه خاص آن

جزوی از وجود فی‌نفسه آن است، به دیگر سخن این اوصاف، در کل، جنبه‌ای از انعکاس آن شیء بر خود است. شیء فی‌نفسه، همان خواصی است که در آن انعکاس می‌یابد و از این رو، تعداد زیادی اشیا وجود دارد که با یکدیگر متفاوتند، آن هم از لحاظ خودشان. در هر حال، اشیا مختلف بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند، آن هم صرفاً به سبب خواص خود. خاصیت یک چیز، جز همین رابطه متقابل با اشیا دیگر، چیزی نیست. اگر شیء‌ای، شیء معین و خاصی است، صرفاً به‌جهت خواص آن است؛ زیرا خواص یک شیء، نوعی انعکاس منفی و وجه تمایز آن شیء از اشیا دیگر است.

ب) مواد به‌عنوان اجزای تشکیل‌دهنده اشیا

تطور خاصیت به‌ماده و جوهر مستقل، مطلب شناخته شده‌ای است. تطور، همان است که در علم شیمی سعی می‌شود به کمک آن خواصی چون رنگ و بو و طعم، به یک ماده نورانی، رنگین، بودار یا ترش و تلخ و غیره مؤول شود؛ همچنان که وجود یک ماده حرارتی و یا الکتریکی و مغناطیسی بعینه پذیرفتنی نیست و برای کاربرد آزادانه آنها تلاش می‌شود برای هیچ یک از این خواص، به یک ماده معین قائل نشوند. همچنین به‌طور معمول گفته می‌شود که اشیا از اجزای متفاوت مادی و جوهری تشکیل شده‌اند؛ بی‌آنکه مشخص شود که آیا این اجزا خود نیز ماده خاصی دارند یا نه. در ضمن، میان شیء و اجزای تشکیل‌دهنده آن تمایز قائل می‌شوند، بدون اینکه مشخص کنند آیا این اجزا نیز شیء هستند یا نه؛ البته، به هر ترتیب، آنها موجود تلقی می‌شوند.

ضرورت اینکه باید از خواص به مواد رسید، از این لحاظ است که در هر صورت، خواص، عنصر اصلی را در شیء تشکیل می‌دهند؛ با این حال، انعکاس هر خاصیتی بر خود، فقط جنبه‌ای از انعکاس کلی آن است. این انعکاس، با حذف اختلاف مطابق است؛ همچنین مطابقت دارد با استمرار و تداوم آن خاصیت با خود، در صورتی که این خاصیت باید موجودی برای دیگری باشد.

کیفیتی که همان «شیء» است، به‌عنوان انعکاس منفی بر خود و نیز به‌عنوان امر علی‌السویه، تا حد مرتبه غیر اساسی پایین می‌آید؛ اما در عین حال، از این رهگذر، تعین جدیدی می‌یابد.

وقتی این امور از نظرگاه حرکت سدرج در خاصیت لحاظ شود، مشخص می‌شود که

خاصیت نه فقط تعین خارجی، بلکه موجود فی نفسه است. این وحدت از جنبه خارجی و ذاتی که شامل انعکاس بر خود و بر دیگری است، خود را به طرف تعین مستقل و بسیط که در آن وحدت منفی حذف شده است، سوق می دهد. ولی از طرف دیگر، این تعین نسبت به دیگری، نوعی وحدت است که در خود انعکاس یافته است.

هنگامی که با استفاده از لفظ اشاره «این» چیزی را منظور می کنیم، «این» مشخصه تام شیء است و در عین حال بر جنبه خارجی این مشخصه دلالت دارد. یک شیء از مواد مستقل که نسبت به رابطه شان در بطن آن شیء بی تفاوت اند، تشکیل می شود. این رابطه، فقط تشکیل تجمع غیر ذاتی آنها را می دهد و وجوه تفارق یک شیء از شیء دیگر، به وجوه تفارق میان کیفیات مواد خاصی که هر یک به نحوی تشکیل یافته است، مؤول می شود. این مواد خاص از شیء ای به شیء دیگر منتقل می شود و صرف تعلق به یک معلوم، مانع از امکان عبور آنها از شیء ای به شیء دیگر نمی شود، چرا که رابطه آنها تنها از طریق «این» برقرار شده است که خود «این» کوچک ترین نیرویی ندارد و آنها به طور کمی قابل تعیین اند. شیء به عنوان «این شئی» فقط می تواند رابطه کمی آنها را بیان کند و خود مجموعه ای بیش نیست. تنها می توان گفت که یک شیء از مقدار معینی از مواد مختلف تشکیل شده است و رابطه میان این مواد است که در مورد شیء، بر عدم انسجام دلالت دارد.

ج) انحلال شیء

«این شیء»، آن طور که ما آن را تعریف کردیم - یعنی همانند مجموعه محض کمی از مواد متفاوت - شیء ای است که به نحو تام متغیر است و تبدل می یابد؛ به عبارت دیگر، مواد جدیدی ممکن است به هیئت آن وارد آید و یا بر عکس قسمتی از مواد از آن شیء جدا شود. به طور کلی، آن شیء در رابطه کمی خود، ممکن است تغییرات زیادی بیابد. این تغییر و تبدل ها البته خارجی است؛ ولی میان امور داخلی و خارجی آن شیء پیوسته رابطه ای وجود دارد. خود شیء، به نوعی، از خلل و فرج تام تشکیل شده است که به خودی خود هیچ اندازه و شکلی که خاص آن باشد، ندارد.

با توجه به تعین خارجی یک شیء می توان گفت که شیء قابل انفکاک است. یک شیء در واقع به یک مجموعه محض خارجی از مواد مستقل تعریف می شود؛ این مواد،

اشیا نیستند؛ همچنین واجد استقلال منفی نیستند اما به عنوان خاصیت یعنی به عنوان اموری که در خود انعکاس یافته اند، مستقلند. بدین ترتیب، یک شیء فقط همبودی موادی نیست که نسبت به هم مستقلند؛ بلکه در ضمن، نمایانگر رابطه منفی میان آنها است و به سبب مشخصه آنها است که مواد خود این انعکاس منفی اند. هیچ یک از مواد، ماده دیگر نیست و حضور یکی، مستلزم حضور دیگری نیست و بر عکس. همبودی این مواد هیچ لزومی ندارد؛ ولی با توجه به وحدت منفی شیء می توان گفت که همه آن مواد در یکدیگر تداخل دارند. موادی که دارای خلل و فرج اند، هر یک به نحوی خود را در منفذه دیگری نگه می دارد. شیء بدین ترتیب، امر با واسطه متضادی است میان وجود مستقل و متضاد خود، یعنی در جهت نفی خود. وجود در این شیء حالت کامل خود را حاصل کرده یعنی واحد شده است. وجود شیء این است که خود را در غیر خود حفظ کند ولی پایه و اساس خود هیچ باشد. به دیگر سخن، یک شیء چیزی جز پدیدار نمی تواند باشد.

یادداشت: مطابق یک نظر رایج مبتنی بر ادراک، یک شیء از تعداد زیادی مواد تشکیل شده است. از یک مو گفته می شود شیء خواصی دارد که حضور آنها مقوم شیء است اما از طرف دیگر، این طور بیان می شود که این تعینات متفاوت، خود موادی نیستند که تشکیل شیء می دهند، بلکه موادی هستند که شیء از آنها تشکیل شده است و شیء چیزی جز نتیجه اجتماع خارجی و حد و حصر کمی آنها نیست. این مواد خواصی هستند که نمایانگر همان تعینات محتوایی اند؛ با این تفاوت که اولی ها لحظه های منعکس شده در وحدت منفی آنها هستند و بنایی وجود دارد که با آنها متفاوت است و این همان چیزی است که ما قبلاً کیفیت شیء نامیدیم، در صورتی که این مورد فقط بر خود انعکاس دارد. هر شیء دو تعین اصلی دارد. یکی مورد اشاره «این» است؛ و دیگری، خواص متفاوتی دارد. این جنبه دوم، به شهود خارجی در امتداد مکانی دریافت می شود. البته اشاره «این» فقط وحدت منفی آن شیء را تشکیل می دهد و یک شیء طوری نیست که مثلاً رنگ خود را تنها در یک نقطه معین داشته باشد و بوی خود را در جای معین دیگر؛ بلکه شیء در یک نقطه واحد، هم واجد رنگ است و هم واجد بوی و غیره، و هر یک به عنوان نفی خود وضع شده است؛ این نفی همان وجود دیگری است، به نحوی که وجود هر یک، نفی دیگری نیز است.

این تضاد در وجود مستقل مواد متعدد که در یک شیء وجود دارند، دیده می شود و ادراک فقط اختلاف های کمی خارجی را در می یابد.

با کمی تأمل می توان پی برد که در واقع تضاد مضاعف وجود دارد: یک تضاد درون ذات از ناحیه ادراک و یک تضاد از ناحیه شیء متعلق.

به طور کلی می توان گفت که شیء چیزی جز نفس تضاد نیست و به همین سبب، یک پدیدار است. این موضوع را درباره نفس و قوای آن هم می توان صادق دانست. نفس نیز وحدت منفی است که در آن، تعینات متفاوت در هم تداخل پیدا می کنند؛ با اینکه نفس، گاه مثل یک شیء تلقی می شود. به نظر بعضی ها، نفس از قوایی تشکیل شده که هر یک نسبت به دیگری مستقل است. بر این اساس، ظاهراً این طور تصور می شود که فاهمه و تخیل و غیره هر یک صرفاً برای خودکار می کند و ادعا می شود که هر یک از این قوا را باید بدون توجه به دیگری تقویت کرد. البته، در ضمن، گفته می شود که نفس غیر مادی است و بدون اینکه قوای متفاوت آن را به عنوان یک ماده خاص تلقی کنند، هر یک از آنها را از دیگری جدا و نسبت بدان مستقل می دانند. بهتر است بگوییم روح که جوهره نفس است، واجد آن نوع تضادی که در شیء دیده می شود و آن را به حال انحلال و پیداری در می آورد، نیست؛ بلکه روح به خودی خود تضادی است که به وحدت مطلق خود بازگشته، یعنی به صورت معقول در آمده است و در آن، اختلافات نسبت به هم لحظات مستقلی نیستند، بلکه لحظات خاصی هستند که جزو موضوع و در بطن آن قرار دارند.

فصل دوم: پدیدار

وجود حاضر، جنبه بی واسطه وجود است که با ماهیت همراه شده است. این جنبه بی واسطه، به خودی خود، انعکاس ذات در خود است. ذات به عنوان وجود حاضر، گویی از اعماق خود بیرون آمده است تا این عنوان را بیابد. وجود حاضر، همین امر بی واسطه است که تا نفی مطلق خود انعکاس پیدا کرده و دیگر به عنوان همین نفی وضع شده و بدین نحو با تعین خود به صورت پدیدار در آمده است.

بدین ترتیب، پدیدار در درجه اول ماهیتی است که به صورت وجود حاضر در آمده و به نحو بی واسطه پدیدار شده است. همچنین می توان گفت که وجود حاضر، به عنوان ماهوی، همان پدیدار است.

یک امر فقط موقعی پدیدار تلقی می شود که وجود حاضر آن، دیگر فی نفسه نباشد بلکه وضع شود. این وجود حاضر، نفی خود را به عنوان انعکاس در خود دارد. البته این انعکاس، جنبه خارجی ندارد؛ بلکه درونی است. به طور کلی جنبه ماهوی وجود حاضر است که مقوم پدیدار است. وجود حاضر، دیگر نسبت به ماهیت غریبه نیست؛ چه آن، خود پدیدار شده است.

ماهیت در ابتدا از طریق خود، یعنی از طریق وحدت بسیط خود، ظاهر می شود. ماهیت، نمایانگر انعکاس انتزاعی است؛ حرکت محضی است که از طریق عدم به خود بازگشته است اما با وجود حاضر، به طور واقعی ظاهر می شود. با این حال باید دانست که پدیدار شیء ای است که با خود جنبه منفی با واسطه دارد؛ به عبارت دیگر، از لحاظی، حضوری بی واسطه و از لحاظ دیگر امری است که استقلال خود را نفی می کند. پدیدار، خواه نا خواه نشانگر وحدت ظاهری وجود حاضر است.

البته پدیدار را می توان با تعریف دقیق تری نیز بیان کرد و گفت: پدیدار، وجود حاضر ماهوی است. ولی در ضمن از آنجا که ماهیت با خود پدیدار متفاوت است، باید پذیرفت که در آن یک رابطه دو طرفه به وجود می آید. با اینکه پدیدار با خود برابر است، این نیز تعینات متفاوت محتوای آن را تشکیل می دهد؛ اما همین روابط نیز غیر متغیرند و این چیزی است که قانون حاکم بر پدیدار ناسیده می شود.

در درجه دوم، این قانون به متضاد خود مبدل می شود. ماهیت پدیدار، تضادی در دل خود دارد و بدین ترتیب گویی یک جهان فی نفسه با جهان پیداری در تضاد و تقابل است.

در درجه سوم، این تقابل به اعماق خود باز می گردد و امر فی نفسه در پدیدار نفوذ می یابد و امر پیداری تعریف خود را با توجه به همین امر فی نفسه کسب می کند. بدین ترتیب پدیدار صرفاً رابطه یا نسبت است.

الف) قانون پدیدار

۱. پدیدار، امر موجودی است که در جهت نفی موجود قرار گرفته و همین مقوم آن است. موجود، آن چیزی است که به سبب نفی خود و نیز نفی این نفی، به خود باز می گردد؛ بنابراین، موجود، واجد یک استقلال ذاتی است و پدیدار امری است وضع شده به مدد آنچه اساس آن است. پدیدار گویی بر اساس عدم و از طریق عدم به خود باز می گردد.

این، نمایانگر جنبه منفی پدیدار است و این جنبه منفی به نحو بی واسطه، متضمن جنبه مثبت پدیدار نیست، چرا که در اینجا منظور از امر ظاهر، چیزی مستقل نیست، بلکه مقصود بیشتر رابطه یک وجود وضع شده با وجود وضع شده دیگر است، به عبارت دیگر، منظور فقط ظاهر یک امر ظاهری است. محتوای ماهوی پدیدار، دو جنبه دارد: یکی، جنبه وجود وضع شده یا یک امر بی واسطه خارجی، و دیگری، جنبه وجود وضع شده که وحدت با خود است. پدیدار از جنبه اول، یک موجود است، البته موجود صرفاً ممکن که جنبه ذاتی ندارد و به موجب بی واسطگی خود، در مظان تغییر است و ظهور پیدا می کند تا ناپدید شود. از جنبه دوم، پدیدار نمایانگر یک تعین بسیط است که محتوای آن فارغ از هر نوع تغییر است و در واقع یک محتوای مستمر است. به بیان روشن تر، این محتوا از لحاظی در معرض کون و فساد و از لحاظ دیگر یک امر متمایز فی نفسه است. در نزد پدیدار، هر یک از این دو جنبه، به نحوی در جنبه دیگر حضور دارد و به نحو دیگر غایب است. وحدت دو حضور، بر اثر انعکاس آنها بر روی خود نتیجه می شود و در نهایت یک حضور بیشتر باقی نمی ماند. یکی از این دو حضور، به جای اینکه دیگری را حذف کند، مبدل به شرط امکان حضور آن می شود و همین وحدت این دو حضور است که قانون پدیدار نامیده می شود.

۲. قانون، عامل مثبت جنبه با واسطه امر پدیداری را نشان می دهد. پدیدار، موجودی است که به عنوان رابطه با واسطه و منفی، با خود شکل گرفته و گویی در درجه اول به سبب عدم حضور خود از طریق غیر خود با واسطه شده و در درجه دوم از طریق عدم حضور غیر خود، چنین شده است. این مطلب، شامل حضور و غیاب آن دو است: از یک سو با یک جنبه پدیداری غیر ذاتی سروکار داریم و از طرف دیگر، با استمرار یک قانون؛ زیرا هر یک از این دو جنبه، با حذف دیگری، موجود می شود.

پدیدار، حضور مستمر خود را از قانون کسب می کند. این، جنبه مثبت پدیدار است. لفظ آلمانی قانون^۱ نیز همین تعین خاص را بیان می کند.^۲ پدیدار و قانون، محتوای واحدی دارند؛ قانون، انعکاس پدیدار است در وحدت خود. به عبارت دیگر، قانون

1. Gesetz

۲. لفظ gesetz به معنای «قانون» با لفظ gesetzsein به معنای «امر موجود وضع شده و مقرر شده» هم ریشه است.

است که پایه و اساس پدیدار را تشکیل می دهد؛ قانون، همان پایه و اساس پدیدار است. پدیدار هم البته همین محتوا را دارد؛ اما در عین حال، واجد چیز بیشتری است و آن محتوای غیر ذاتی وجود بی واسطه خود است.

در نتیجه، قانون، خارج و ورای پدیدار نیست؛ بلکه به طور مستقیم در آن حال است. در هر صورت، موجود به قانون حاکم بر آن بر می گردد و گویی بدین ترتیب به اصل و اساس خود برگشته است.

۳. قانون، همان پدیدار است؛ از آن حیث که پدیدار، جنبه ذاتی پیدا کرده است. قانون، انعکاس پدیدار بر خود است؛ آن هم در وجود وضع شده خود. آنچه در پدیدار متمایز از قانون است، به عنوان محتوای دیگر، یک جنبه مثبت دارد.

پدیدار، قانون است ولی به صورت موجود منفی. در قانون تعین دو محتوا به طور ذاتی با هم متحد شده اند (مثلاً در حرکت سقوط: مقدار مکان و زمان. مکان طی شده مساوی با مربع زمان سپری شده است). آن دو با همدیگر و این رابطه، یک رابطه بی واسطه و وضع شده است. در ابتدا به نظر نمی رسد که زمان ارتباطی، با مکان داشته باشد؛ اما میان زمان و مکان، یک رابطه خارجی است که حرکت نامیده می شود.

قانون البته صورت ذاتی است ولی هنوز صورت واقعی که خود به عنوان محتوا در آن انعکاس یابد، نیست.

ب) جهان پدیداری و جهان موجود فی نفسه

۱. جهان موجود، به آرامی به سوی قلمرو قانون سوق پیدا می کند و گویی بین موجودات متنوع و کنش شکل، جنبه مشترک ایجاد می شود. هر پدیداری در پدیدار دیگر منحل می شود؛ در عین حال از این رهگذر به خود ملحق می شود. بدین ترتیب است که پدیدار همچنان که تغییر می کند، استمرار خود را حفظ می کند و وجود وضع شده آن، قانون است.^۱ قانون، بیانگر وحدت بسیط پدیدار با خود پدیدار است. قانون، در عین حال که غیر از پدیدار است، با انعکاس پدیدار در خود حاصل می آید. البته قانون، به عنوان پدیداری در لا وجود انعکاس پیدا می کند.

بدین ترتیب، عمل قانون از طریق خود دگرگون می شود و قانون محتوای دیگری پیدا

1. Ihr gesetzsein ist gesetz.

می‌کند، یعنی جنبه‌های مختلف آن نه فقط به‌طور متقابل در جهت نفی یکدیگر قرار می‌گیرند، بلکه هر یک به خودی خود وحدت منفی می‌شود. قانون به‌عنوان محتوای بی‌واسطه‌ای که در کل تعریف می‌شود، از قوانین دیگر که تعداد آنها بی‌شمار است، متفاوت می‌گردد. البته قلمرو قوانین، قلمرو محتوای جهان موجودی است که متنوع و متغیر است.

جهانی که به‌عنوان فی‌نفسه و لنفسه تلقی می‌شود، جهان فوق محسوس است؛ دست کم از این لحاظ که جهان محسوس را می‌توان به‌طور مستقیم ادراک کرد. گویی در می‌یابیم که چیزی غیر از امور محسوس است و آن یک امر حقیقی است.

۲. جهانی که فی‌نفسه و لنفسه است، تمامیت عالم موجود را تشکیل می‌دهد و گویی چیز دیگری و رای آن نیست. اما این جهان در عین حال که تمامیت عالم موجود است، باز به‌نحوی مستقل از عالم پدیداری است. جهان پدیداری در مقایسه با جهان ذاتی، واجد یک وحدت منفی است که گویی در آن گم می‌شود و دوباره به‌عنوان اصل و اساس خود بدان باز می‌گردد. حتی می‌توان تصور کرد که عالم ذاتی، همین اصل و اساس است که جهان پدیداری را وضع می‌کند، ولی از آنجا که جهان پدیداری، جنبه منفی جهان ذاتی است، متضاد و متقابل آن نیز است. موجود به‌صورت پدیدار در می‌آید و از این طریق اصل و اساس آن نفی می‌شود اما باز هم رابطه خود را به‌نحو متضاد و متقابل با آن اصل و اساس حفظ می‌کند؛ به‌دیگر سخن می‌توان گفت که این دو جهان، متقابل یکدیگرند.

ج) انحلال پدیدار

جهان فی‌نفسه مقوم اساس معین جهان پدیداری است. جهان فی‌نفسه با اینکه متقابل جهان پدیداری است، تمامیت تغییرات منطبق بر جهان پدیداری را واجد است. رابطه میان این دو جهان طوری است که هر چه در یکی مثبت است، در دیگری منفی است و بر عکس. قطب شمال جهان پدیداری، قطب جنوب جهان فی‌نفسه است و الکتريسيته مثبت یکی، الکتريسيته منفی دیگری است؛ الخ... آنچه در جهان پدیداری شر و بدبختی است، خیر فی‌نفسه و سعادت در جهان فی‌نفسه است و

در واقع، بر اثر تقابل میان این دو جهان است که اختلاف میان آن دو حذف می‌شود و آنچه باید جهان فی‌نفسه و لنفسه باشد، به نوبت جهان پدیداری و جهان فی‌نفسه تلقی می‌شود. جهان پدیداری، واجد قانونی است مساوی با خود. جهان فی‌نفسه و لنفسه نیز

واجد محتوایی است مساوی با خود؛ ولی این محتوا، محتوایی است متضاد با خود، محتوایی است که گویی از ذات خود رها شده است اما همین محتوای جهان فی‌نفسه و لنفسه نیز جنبه‌ای بی‌واسطه به‌خود گرفته است. آیا این محتوا در وهله اول پایه و اساس جهان پدیداری نیست؟ با این حال از آنجا که این محتوا نیز متضمن ضد خود است، پایه و اساس حذف شده و وجودی بی‌واسطه است.

بدین ترتیب، جهان پدیداری و جهان ذاتی فی‌نفسه، هر یک به‌تنهایی تمامیت انعکاس مساوی با خود و همچنین انعکاسی در دیگری است. هریک از این دو، به‌تنهایی تمامیت عالم موجود را نشان می‌دهد، چرا که یکی بی‌واسطه و دیگری انعکاس یافته است؛ میان آن دو رابطه‌ای ذاتی وجود دارد و استقلال هر کدام از آنها بر اساس همین وحدتی است که نتیجه رابطه آن دو است.

در این بحث، از قانون پدیدار، یعنی از قانون وحدت میان یک محتوا و محتوای دیگر، آغاز کردیم؛ با وجود آنکه، از طرف دیگر، اختلافی میان آن دو است که آنها را از هم متمایز می‌سازد. البته این وحدت تحقق نمی‌پذیرد؛ زیرا محتوای قانون یکدست نیست، بلکه وجوه تفارقی نیز در خود دارد.

قانون بدین ترتیب، رابطه ذاتی را نمایان می‌سازد. حقیقت جهان پدیداری در جهان دیگری است که فی‌نفسه و لنفسه است، اما همین نیز تمامیت است، چرا که در عین حال هم خودش است و هم دیگری. از این رو است که آن دو جهان بی‌واسطه‌اند و هریک از آن دو، با انعکاس در دیگری است که در خود انعکاس می‌یابد. وقتی می‌گوییم «جهان»^۱، اغلب منظور تمامیت بدون شکل یا بهتر است بگوییم کثرت شکل است. بر این اساس، دیگر مقصود نه جهان پدیداری است و نه جهان فی‌نفسه؛ بلکه فقط نوعی رابطه ذاتی میان آن دو مد نظر است. در پدیدار، دو جنبه ظاهر می‌شود که هر یک شکل خاص خود را دارد ولی نوعی رابطه ذاتی میان آن دو شکل به چشم می‌خورد که وحدت آن دو را موجب می‌شود.

فصل سوم: رابطه ذاتی

رابطه ذاتی پدیدار، مقوم حقیقت آن است. محتوای پدیدار، واجد یک استقلال بی‌واسطه است که به‌عنوان امر بی‌واسطه، خود امری است انعکاس یافته؛ یعنی در عین

حال که مستقل است باز هم نسبی است. پدیدار، چیزی جز انعکاس در غیر خود نیست. در این وحدت محتوای مستقل ضمن آنکه وضع شده است، حذف هم شده است؛ یعنی انعکاس در غیر خود، چیزی جز همان انعکاس در خود نیست.

الف) رابطه کل و اجزا

۱. رابطه ذاتی در درجه اول مستلزم استقلال وجود حاضر نسبت به خود است؛ همچنین صورت بسیطی است که تعیینات آن وجودهای حاضری هستند، اما وجودهایی که همچون مراحل و لحظاتی محفوظ در یک وحدت هستند. این استقلال که بر خود انعکاس دارد، در عین حال در غیر خود هم انعکاس پیدا می‌کند؛ به عبارت دیگر در عین حال که مستقل است، با غیر و متضاد خود نیز وحدت دارد، یعنی نوعی وحدت امر مستقل انعکاس یافته است. در رابطه میان کل و اجزا این دو حد واجد استقلال خود هستند ولی به نحوی که هر یک در ضمن استقلال، دیگری را نیز نشان می‌دهد و هر یک به تنهایی وحدت آن دو است. البته کل، تشکیل یک رابطه خارجی هم می‌دهد.

۲. در مرحله دوم باید گفت که اجزا جز همین وحدت که بر اساس کل به وجود آمده است، چیز دیگری نیستند و هر یک در عین استقلال خود، با توجه به دیگری فهم می‌شود و رابطه آنها با یکدیگر و با کل حاکی از تضادی درونی است. به عبارت روشن‌تر، هر یک از آنها از لحاظی مستقل و از لحاظ دیگر تابع است. از این مطلب چنین بر می‌آید که کل و اجزا متقابلاً شرط و مشروط‌اند ولی بر اساس این تقابل، رابطه مورد نظر، من حیث المجموع، خود غیر مشروط و غیرنسبی است، یعنی رابطه بعینه به صورت رابطه باقی می‌ماند. در واقع کل با اجزا برابر است و هیچ چیز در کل نیست که در اجزا نباشد و نیز هیچ چیز در اجزا نیست که در کل نباشد. کل، واحد انتزاعی نیست، بلکه واحدی است از صور کثیر.

یادداشت: پیشتر نیز در بحث کمیت گفته شده است که در مسئله تقسیم‌پذیری بی‌نهایت ماده، نوعی تعارض وجود دارد. کمیت، وحدت اتصال و انفصال است. وحدت کل، بدین ترتیب فقط وضع شده است؛ اما، از سوی دیگر استقلال اجزا هم وابسته به همین امر وضع شده است. بدین ترتیب، کل و اجزا از لحاظی تابع و از لحاظ دیگر مستقل از یکدیگرند.

ب) رابطه میان نیرو و تجلیات خارجی آن

نیرو، وحدتی است منفی که در آن تضاد میان کل و اجزای متشکله آن، حل و برطرف شده است. البته این مطلب نیز مراحلی دارد که باید جداگانه بررسی شود.

۱. نیرو به عنوان امر مشروط

وقتی این تعیینات را از نزدیک بررسی می‌کنیم متوجه می‌شویم که نیرو متضمن مرحله امر بی‌واسطه است که موجود است؛ همچنین نوعی وحدت منفی است، ولی باز هم به نحوی «چیزی» به حساب می‌آید.

از لحاظی نمی‌توان فهمید که چرا چیزی واجد نیرو است، اما هرگاه نیرویی را مفروض بداریم و آن را وضع کنیم، بناچار مشروط به شیء یا ماده‌ای خواهد بود. نیرو خود را فقط به طور خارجی بروز نمی‌دهد؛ بلکه در ضمن، یک امر خارجی بی‌واسطه است. بدین ترتیب هرگاه از نیرو سخن به میان می‌آید، صحبت از ماده هم است؛ مثلاً گاه به جای اینکه بگوییم نیروی برق یا مغناطیس و غیره می‌گوییم، ماده الکتریکی و مغناطیسی و غیره و حتی در نیروی جاذبه صحبت از اثير^۱ می‌شود که انسجام کل مواد را میسر می‌سازد.

اما نیرو، وجودی است بی‌واسطه که من حیث هو یک شرط است؛ ولی شرطی که خود را متبدل می‌سازد و حذف می‌کند نیرو، یک چیز موجود نیست؛ افزون بر این یک امر منفی به عنوان مشخصه چیزی نیست. بلکه وحدتی است که بر خود انعکاس یافته است. از این مطلب این نتیجه حاصل می‌آید که ماده که باید نیرو را در تصرف خود داشته باشد، کمترین اهمیتی ندارد.

نیرو، خود امر متضادی است که خود را در عین حال جلو می‌راند و طرد می‌کند. نیرو، در ضمن، هم وحدت است و هم نفی وحدت. فعالیت یک نیرو با خود مشروط است، به نحوی که گویی چیزی غیر از خودش است.

۲. کمک‌خواهی نیرو

نیرو به جهت وجود بی‌واسطه، مشروط شده است و همین در ضمن امر مفروضی است که گویی نیرو خود را در آن نفی می‌کند.

می شود، به این عنوان که وجود متقابل یکدیگر باشند؛ ولی به معنای دیگر، هر دو در یک وحدت واحد جمع آمده اند. این وحدت، شیء تام را نشان می دهد.

۲. این تعینات، حالت انعکاسی دارند. جنبه درونی به عنوان انعکاس ذاتی بر خود و جنبه برونی به عنوان امر بی واسطه انعکاس یافته در دیگری و حتی اگر بگوئیم به عنوان غیر ذاتی باز باید بدانیم که این دو تعین واحد است. از لحاظ صورت، جنبه برونی و جنبه درونی، هر یک صورت بسیطی را نشان می دهد و از آنجا که این دو جنبه بر اساس صورتشان تعریف می شوند، هر یک متقابل دیگری است و وحدت آن دو صرفاً انتزاعی است که در آن، هریک در عین حال آن دیگری است. بدین ترتیب درون به طور بی واسطه همان برون است و یک شیء که در ابتدا فقط یک درون است، به همین سبب یک برون نیز است و بر عکس. جنبه درونی و جنبه برونی، یکدیگر را مفروض می دارند. درون را می توان ذات دانست؛ ولی اگر درون جنبه برونی نداشته باشد، ذات ناقص و ناتمامی خواهد بود. در واقع وقتی که شیء موجود می شود و تحقق برونی پیدا می کند به معنای اصلی کلمه واجد ذات می شود.

یادداشت: حرکت ذات، حرکتی به سوی صورت معقول است. رابطه میان درون و برون، لحظه اصلی خود را نمایان می سازد؛ بدین معنا که تعینات به نحوی وضع شده اند که هر یک نه فقط یک وحدت منفی است، بلکه کل نیز است. در صورت معقول از حیث صورت معقول، این تمامیت کلی است و پایه و اساسی است که هنوز در رابطه امر درونی و امر برونی وجود ندارد.

وجود محض، همان عدم محض است و به طور کلی هر آنچه واقعی است، در آغاز از چنین وحدت بی واسطه ای برخوردار است؛ زیرا در آغاز شیء مراحل آن متضاد نیستند، به عبارت دیگر شیء هنوز از جنبه برونی خود خارج نشده است تا جنبه درونی یابد و همچنین از جنبه درونی خود رها نیست تا به فعالیت برونی پردازد. درون برای مشخص کردن برون است و برون برای مشخص کردن درون.

قلمرو وجود از لحاظی درونی و مخفی و ذاتی ناپیداست و فقط مجموعه برونی را مشخص می کند که میان آنها هیچ رابطه آلی وجود ندارد. در عالم انضمامی، تخم نبات، چیزی جز نبات پنهان شده نیست؛ همانطور که کودک انسان، انسان ناپیداست. همچنین خداوند - بر طبق صورت معقول خود - روح نیست، آن هم روح بی واسطه ای که متضاد با

البته این امر مفروض در عین حال متقابل است. نیرو خود را به عنوان امر خارجی وضع می کند و هر نیرویی این جنبه خارجی خود را نه از خود، بلکه در نیروی دیگری وضع می کند. اما در ضمن، هر نوع جنبه برونی طوری است که خود را حذف می کند و مثل این است که میان این دو نیرو، نوعی کمک خواهی وجود دارد. هر نیرویی فقط با برکنار زدن نیروی دیگر است که خود را وضع می کند و برای اینکه وضع شود، محتاج نیرویی غیر خود است؛ به عبارت دیگر، هر نیرویی گویی نیازمند نیروی دیگری است و این احتیاج تا وقتی است که خود این نیرو نیز برای نیروی دیگر احتیاج باشد. نیروها خود را با کمک خواهی از یکدیگر وضع می کنند. بدین ترتیب گویی هر نیرویی یک نوع عکس العمل در مقابل خود و علیه خود است و هر نیرویی با وضع خود، خود را در ضمن حذف می کند.

۳. جنبه نامتناهی نیرو

نیرو نامتناهی است؛ البته تا وقتی که مراحل آن هنوز بی واسطه است. بنابراین نیرو از لحاظ صورت، مشروط و از لحاظ محتوا محدود است؛ زیرا آنگاه که صورت مشخص شود، همین از لحاظ محتوا، محدودیت ایجاد می کند. وقتی فعالیت نیز در تجلی و بروز آن است، نیرو جنبه برونی خود را حذف می کند و بدان تعینی برابر با خود می دهد. به دیگر سخن تجلی نیرو بر اساس رابطه آن با نیروی دیگر است و جنبه انفعالی آن با جنبه فعال آن مطابقت دارد. جنبه برونی که نیرو بدان سوق پیدا می کند، بی واسطه نیست، بلکه با واسطه است. به همین ترتیب وحدت نیرو با خود بی واسطه نیست؛ بلکه از طریق نفی خود با واسطه است. به عبارت دیگر نیرو به نحوی به خود جنبه خارجی می دهد؛ تا این جنبه با درون آن، یکی شود.

ج) رابطه میان برون و درون

۱. رابطه میان اجزا و کل، رابطه ای بی واسطه است؛ بدین ترتیب، امر بی واسطه انعکاس یافته و بی واسطه موجود، هر یک به طور مستقل وجود دارد، اما وقتی رابطه آنها، یک رابطه ذاتی است، استقلال هر یک از آنها فقط یک وحدت منفی است. خروج نیروی چیزی، جز یک امر با واسطه وحدت انعکاس یافته بر خود نیست. هر یک از تعینات نمایانگر وحدت خود با دیگری است. هر امر درونی در مقایسه با امر خارجی تعریف

روح با واسطه باشد؛ بلکه ذاتی است که به نحو سرمدی جنبه بی واسطه خود را وضع می کند و به نحو سرمدی، بر اساس امر بی واسطه متجلی، می شود تا خود باشد. از این بحث نتیجه می شود که خداوند به عنوان بی واسطه، «طبیعت» نیست یا باید گفت که طبیعت خدا را پنهان می دارد و تا وقتی که خداوند به عنوان صرف روح خود را متجلی ساخته است، هنوز نمی توان از آن تصویری واقعی داشت. روح مطلق، مشخصه خداوند است. ۳. اولین وحدت امر برونی و امر درونی، نوعی اساس بی تفاوت علی السویه ای است نسبت به دو تعین که مطابق است با صورت برونی که محتوای آن دو را تشکیل می دهد. دومین وحدت، وحدت با واسطه این اختلاف است که تبدیل یکی به دیگری است و آنگاه ما با صورت محضی سر و کار پیدا می کنیم. ولی این دو وحدت چیزی جز دو جنبه یک تمامیت واحد نیستند و این تمامیت، خود تبدیل یک جنبه به جنبه دیگر را نشان می دهد. حتی می توان گفت که محتوا همان صورت است از آن حیث که خود را به عنوان کثرت نمایان می سازد.

به همین دلیل است که یک پدیدار معکوس رخ می دهد. اختلافاتی که در صورت سندرچ است، خاصه اختلاف میان جنبه درونی و جنبه برونی، به نحوی وضع شده اند که هر یک از آنها، نمایانگر تمامیتی است که هر دو را در بر می گیرد. درون به عنوان وحدت بسیط، بر خود انعکاس پیدا می کند و در نتیجه هم جنبه برونی دارد و هم عین ذات است و همین مبدل شدن هر یک به دیگری است که مقوم وحدت بی واسطه است. یک شیء به نحو تام در جنبه برونی خود ظاهر می شود و این تجلی ذات آن است و ذات آن، همان چیزی است که متجلی شده است.

به سبب این وحدت، امر پدیداری و امر درونی یا ذاتی آن که در یک رابطه اصلی با هم اتحاد پیدا می کنند، واقعیت نامیده می شود.

قسمت سوم: واقعیت

واقعیت، وحدت ذات و وجود حاضر است. در واقعیت است که ماهیت بدون شکل و پدیدار بدون تعین حقیقت خود را می یابند. وجود حاضر به طور بی واسطه از اعماق قیام به ظهور می کند؛ اما در این مرحله، هنوز خود را به نحوی وضع نکرده است که صورتی بیابد، ولی بعداً با مشخص کردن خود، مبدل به پدیدار می شود.

وحدت، جنبه برونی و جنبه درونی واقعیت مطلق را می سازد. اما این واقعیت در ابتدا

صرف مطلق من حیث هو است، بدان جهت که به عنوان وحدتی وضع می شود که صورت آن حذف شده و به جای خود، یک اختلاف توخالی و یا یک امر خارجی میان درون و برون باقی گذاشته است. انعکاس در مقایسه با این مطلق، یک موجود خارجی است و یا بهتر است بگوییم آن را همچون حرکت خاص خود تلقی می کند. ولی از آنجا که انعکاس حقیقتاً یک حرکت است، به بازگشت منفی به خود قوام می دهد.

در مرتبه دوم، وحدت امر خارجی و داخلی، تشکیل واقعیت به معنای اخص کلمه را می دهد. واقعیت و امکان و ضرورت، مراحل صوری مطلق اند و مطلق به ترتیب در آنها انعکاس می یابد. در مرتبه سوم، وحدت مطلق و انعکاس آن، رابطه ای مطلق تشکیل می دهد و یا بهتر است بگوییم مطلق از آن حیث که رابطه ای با خود است، در اصل جوهر است.

فصل اول: مطلق

وحدت بسیط و کامل مطلق، یک وحدت نامتعین و یا بهتر است بگوییم وحدتی است که هر نوع مشخصه و تقیید و به طور کلی هر نوع انعکاس از آن ناپدید شده است. از این رو، مطلق را فقط می توان به نحو سلبی تعریف کرد و هر نوع محمول در مورد آن، به ناچار کنار گذاشته می شود و در نتیجه تهی تلقی می شود. اما از طرف دیگر، از آنجا که از مطلق به عنوان کانون همه محمولات سخن می رود، باید آن را از صوری ترین تضادها دانست.

الف) تفسیر مطلق

مطلق را نه می توان فقط وجود دانست و نه فقط ماهیت. وجود امر بی واسطه اولیه ای است که در خود انعکاس ندارد و ماهیت هم امر بی واسطه ای است که انعکاس می یابد. رابطه وجود و ماهیت حاصل گسترش رابطه میان برون و درون است. درون، ذات است؛ ولی به عنوان تمامیت، به وجود مربوط می شود. مطلق نیز خود وحدت مطلق آن دو است. در واقع، مطلق به عنوان وحدت مطلق، واجد یک مشخصه می شود؛ چه، براین اساس گفته می شود که مطلق با خود مساوی است. البته این جنبه از خارج درباره آن تصور می رود و ما به نحوی این جنبه را به عنوان صفت برای آن قائل می شویم. اما اگر برای مطلق قائل به صفتی می شویم، بدین سبب نیست که مطلق به نحو خارجی انعکاس پیدا کرده، بلکه انعکاس در نزد آن، صرفاً درونی است. صورت مطلق در مسیر خود،

خود را به عنوان یک صفت نمایان می‌سازد.

ب) صفت مطلق

مطلق به معنای اخص، مطلقاً است که تمامیت صورت خود را یافته است؛ به عبارت دیگر در اینجا مقصود آن مطلقاً است که در آن صورت و محتوا یکی شده باشد. حتی می‌توان گفت که در نهایت همه محتوای مطلق در همان صفت^۱ قرار دارد. ما در حضور تمامیتی هستیم که نمونه‌ای از آن را به عنوان جهان دانستیم و یا به عنوان حدهای رابطه ذاتی که هر کدام کل را نشان می‌دهد. درست است که هر یک از حدهای رابطه ذاتی با دیگری مساوی است و کل با اجزای خود برابر است و تجلی نیرو، همان محتوای نیرو را داراست و به طور کلی برون و درون یکی هستند، ولی در عین حال این‌ها باید وجودی خاص خود داشته باشند؛ یکی به عنوان امر بی‌واسطه فی‌نفسه و دیگری به عنوان امر بی‌واسطه انعکاس یافته. البته در مورد مطلق این امور بی‌واسطه متمایز به حالت ظاهر مؤول می‌شوند و تمامیت که صفت آن است، به عنوان وجود حقیقی وضع می‌شود. اما در مورد تعینی که تابع آن است، باید گفت که نسبت آن غیرذاتی است. مطلق واجد صفتی است زیرا در تعینی قرار دارد که وحدت مطلق بسیط است؛ ولی به یک تعین کلی می‌توان تعینات دیگر را نیز مربوط ساخت و از این رو می‌توان از تعینات کثیری صحبت به میان آورد.

صفتی که برای مطلق قائل می‌شویم، ظاهر مثبت دارد و جنبه نامتناهی را از مطلق سلب می‌کند؛ ولی چون فقط ظاهر آن مثبت است، در واقع آن را صفتی درخور مطلق نمی‌توان دانست. بدین ترتیب ملاحظه می‌شود به مدد صورتی که اعم از داخلی و یا خارجی، برای مطلق قائل به صفتی شده‌ایم، خود به نحوی وضع شده که گویی فاقد هر نوع ارزش است و صرفاً جنبه ظاهری و خارجی دارد، و بدین سبب فقط می‌توان آن را به عنوان جهت^۲ تلقی کرد.

ج) حالت^۳ مطلق

حالت هم در درجه اول مطلق است، از آن حیث که وحدت با خود است.

در درجه دوم، حالت نفی خود است از این جهت که انعکاس بر روی خود است.

این دو جنبه، دو نهایت صفت را تشکیل می‌دهند که صفت خود در مرکز آن دو قرار گرفته است.

با تبیین وحدت مطلق که بعد از آن باید به صفت و حالت پرداخته شود، به نظر می‌رسد که مطلق همه حرکات خود را طی می‌کند. البته منظور از این حرکت، فقط یک رفتار منفی نسبت به این تعینات نیست، بلکه مقصود، حرکتی است که به مدد آن، مطلق با انعکاس بر خود، وحدت مطلق می‌شود. از طرف دیگر، این تبیین و توصیف فقط خارجی نیست و «حالت» نیز نهایت آن نیست؛ بلکه نوعی بازگشت به خود هم است؛ نوعی انعکاس است که خود را منحل می‌کند و به کمک آن مطلق، وجود مطلق می‌شود. در درجه سوم، به نظر می‌رسد که تبیین از تعینات خاص خود آغاز می‌گردد و قبول می‌شود که صفات و حالات خارج از مطلق وجود داشته باشند.

مطلق، صورت مطلقاً است که با خود واحد باقی می‌ماند. وحدت آن با خود، تجلی آن است، نه تجلی درون آن که تجلی چیزی در مقابل چیز دیگر است، بلکه تجلی مطلق، یعنی تجلی فی‌نفسه و لِنفسه. از این لحاظ باید آن را واقعیت^۱ دانست.

یادداشت: آنچه در اینجا به صورت عقل مطلق و انعکاس آن بر خود گفته شد تا حدودی با آنچه اسپینوزا درباره «جوهر» بیان داشته است، مطابقت دارد. ولی اشکال فلسفه اسپینوزا^۲ از این لحاظ است که او در انعکاس و تحلیل‌های متنوع آن، فقط اثر یک فکر خارجی را می‌بیند. در نظام فکری اسپینوزا، جوهر، واحد و یک کل تقسیم‌ناپذیر است و تعریف در فلسفه اسپینوزا صرفاً منفی است و همین اصل مطلق فلسفه اسپینوزا است.

اسپینوزا فراتر از نفی نمی‌رود که آن نیز نوعی تعریف بر اساس کیفیت است. او دیگر به نفی نفی توجه ندارد و از این لحاظ شناخت بیرون از جوهر قرار می‌گیرد. البته می‌توان گفت که در فلسفه اسپینوزا، جوهر به تنهایی نمایانگر وحدت مطلق فکر و امتداد است؛ ولی باز هم در هر صورت فکر جنبه آغازین ندارد، همان‌طور که جوهر تشخیص ندارد. اسپینوزا جوهر را طوری تعریف می‌کند که علت خود است و ماهیت آن متضمن وجود است؛ گویی تصور جوهر به خودی خود از هر نوع تصور دیگر بی‌نیاز است و همین هر

1. Réalité

۲ در این قسمت هگل به طور کلی به فلسفه اسپینوزا نظر داشت؛ اما از صفحه ۱۸۹ کتاب به بعد به انتقاد از فلسفه او می‌پردازد.

نوع حرکت و واقعیت را از جوهر به نحوی سلب می‌کند. از طرف دیگر، اسپینوزا صفات جوهر را نامتناهی می‌داند؛ اما نشان نمی‌دهد که چگونه این صفات نامتناهی بعداً به دو صفت فکر و امتداد مبدل می‌شوند. در واقع می‌توان گفت که اگر همین دو صفت را از کل جوهر دریابیم، دیگر بر خلاف نظر اسپینوزا، آنها را تعقل نمی‌کنیم، بلکه از لحاظی به حصر استقرایی آنها را درمی‌یابیم.

هگل در این قسمت، همچنین به این نکته اشاره می‌کند که در تفکرات شرقی دربارهٔ مبدأ و نظریهٔ صدور، اعتقاد بر این است که آن نور است، البته بهتر است آن را نوری بدانیم که جریان دارد. هر امر صادر شده، هر بار نسبت به امر قبلی خود، تیره و تیره‌تر می‌شود و وجود در واقع در سلسله مراتب تشکیکی قرار می‌گیرد و شب و تاریکی محض نهایت است و امری است منفی که هیچ‌گاه به روشنایی اولیه باز نمی‌گردد. آنچه این نوع نظریه را از فلسفهٔ اسپینوزا متمایز می‌سازد، این است که در این فلسفه جوهر در خود انعکاس نمی‌یابد و در نهایت، چهرهٔ واقعی نامتناهی آن در خفا می‌ماند. البته در فلسفه لایبنیتس این طور نیست؛ ولی باز هم به هر طریق، مناد هم در نهایت یک واحد باقی می‌ماند و فقط به طور منفی در خود منعکس می‌شود و در نتیجه تنوع و کثرت را نیز تنها به نحو منفی نشان می‌دهد.

فصل دوم: واقعیت

مطلق، وحدت امر برونی و امر درونی است. مطلق همان وحدت اولیه و موجود فی نفسه است و به نظر می‌رسد که بروز و تجلی مطلق، انعکاسی برونی باشد که مبتنی بر امر بی‌واسطه و در ضمن نشانگر حرکت و رابطهٔ آن با مطلق است، یعنی در واقع صرفاً یک حالت از مطلق است. ولی همین نحوهٔ وجود، نحوهٔ تعین مطلق را نمایان می‌سازد. حالت در واقع هم جنبهٔ برونی مطلق و هم انعکاس آن بر روی خود است. حتی می‌توان گفت که این نحوهٔ بروز و تجلی در نزد مطلق، به نظر می‌رسد که هم انعکاسی بر خود و هم در عین حال یک وجود فی نفسه و لنفسه باشد. این تجلی صورت محض مطلق است و واقعیت را باید همین جنبهٔ مطلق دانست که انعکاس یافته است. وجود هنوز واقعی نیست؛ بلکه اولین امر بی‌واسطه است و انعکاس آن صیوروت و انتقال به دیگری است. به همین ترتیب، آنچه قیام به ظهور می‌کند، با بسط دادن انعکاسی که در آن است، به پدیدار^۱ مبدل

می‌شود. جنبهٔ بی‌واسطه مطلق به عنوان انعکاس در خود وضع می‌شود و بر عکس. همین وحدت و جنبهٔ بی‌واسطه و وجود فی نفسه آن است که در مراحل و لحظات خود، واقعیت به حساب می‌آید. بدین ترتیب امر واقعی آن چیزی است که بروز می‌کند و متجلی است؛ به عبارت دیگر، امر واقعی در جنبهٔ برونی خود با خود مساوی باقی می‌ماند، یعنی به سبب همین حرکت و به عنوان اینکه دائماً با خود متفاوت می‌شود، همان است که هست. در صورت مطلق واقعیت، مراحل و مراتب حذف می‌شوند و تنوع و کثرت آنها، نتیجهٔ انعکاس خارجی است و جنبهٔ تعین محتوایی ندارد.

بدین ترتیب است که واقعیت از آن حیث که وحدت صورت بی‌واسطه امر برونی و امر درونی است، در تعین بی‌واسطه به عنوان تضاد انعکاس یافته، تشکّل می‌یابد. یا بهتر است بگوییم که همین تضاد انعکاس یافته، خود واقعیت است که مقابل امکان قرار گرفته است. از رابطهٔ واقعیت و امکان، مرحلهٔ سوم پدید می‌آید که خود واقعیتی است که از تعین وجود انعکاس پیدا کرده است؛ یعنی در این مرحله واقعیت علاوه بر تعین در عین حال موجودی است که به نحو بی‌واسطه قیام به ظهور کرده است. این مرتبهٔ سوم ضرورت است. اما از آنجا که اختلاف میان امر واقع و امر ممکن، فقط یک اختلاف صوری است، رابطه میان آن دو نیز صوری باقی می‌ماند و تنها مبتنی بر این امر است که آن دو وضع شده‌اند، و این یک رابطهٔ عرضی و تصادفی است. چون امر واقع و امر ممکن به طور غیر ضروری و عرضی وضع شده‌اند تعین خود را حاصل می‌کنند و بدین ترتیب یک واقعیت قطعی^۱ و نیز یک امکان واقعی و یک ضرورت نسبی به دست می‌آید.

نتیجهٔ انعکاس ضرورت نسبی در خود، ضرورت مطلق است که در عین حال هم واقعیت مطلق است و هم امکان مطلق.

الف) امکان خاص یا واقعیت صوری - امکان و ضرورت

۱. واقعیت به عنوان واقعیت اولیه، صوری^۲ است. واقعیت فقط بی‌واسطه است و انعکاس نیافته است؛ در نتیجه هنوز تمامیت صورت را نشان نمی‌دهد. واقعیت به طور کلی وجود یا وجود حاضر است؛ ولی از آنجا که ذاتاً یک وجود بی‌واسطه نیست و افزون بر این از آنجا که ذاتاً وجودی بی‌واسطه نیست و علاوه بر این از آنجا که وحدت صورت و

وجود فی نفسه است و وحدت دو جنبه برونی و درونی است؛ به خودی خود متضمن وجود فی نفسه یعنی امکان است، در نتیجه آنچه واقعی است، ممکن هم است.

۲. این امکان، چیزی جز واقعیتی که بر خود انعکاس یافته است، نیست. اما این وجود منعکس شده، در ضمن صوری نیز است و در نتیجه تعیین کلی وحدت با خود یا وجود فی نفسه است.

البته چون تعیین تمامیت صورت است، این وجود فی نفسه، به عنوان حذف شده تعیین یافته و رابطه آن با واقعیت، منفی است؛ زیرا اصلاً خود واقعیت به نحو منفی وضع شده است. بنابراین، «امکان» واجد دو مرحله است: در درجه اول، یک مرحله مثبت که نوعی انعکاس به روی خود است؛ ولی از آنجا که نسبت به مطلق انعکاس یافته است، در نتیجه ارزش خود را از دست می دهد و نمی توان آن را ذات تلقی کرد. در درجه دوم، امکان واجد معنایی است منفی؛ از این لحاظ که صرفاً عدم کمال است و به غیر خود اشاره دارد و منتظر واقعیت است تا آن را تکمیل کند.

در رابطه اول که صرفاً مثبت است، امکان فقط تعیین صورت است که وحدت با خود است. بر اساس این امکان صوری، هر آنچه متناقض نیست ممکن است و می توان گفت که نوعی کثرت نامحدود، مشخصه قلمرو امکان است. اما هر آنچه کثیر و متنوع است به خودی خود مشخص است و مستلزم نفی است. به طور کلی کثرت به نحو علی السویه به تقابل بدل می شود و تقابل همان تضاد است؛ در نتیجه می توان گفت هر آنچه وجود دارد، در یک تضاد و حتی تناقض قرار می گیرد و بنابراین «ناممکن» است.

پس وقتی به طور صوری می گوئیم «هر چیزی ممکن است»، این قضیه بی محتواست؛ همان قدر بی محتوا که اصل امتناع تناقض یعنی «الف مساوی با الف است».

تا وقتی به محتوا کاری نداریم، اصل امتناع تناقض، امری بسیط و ساده است و اختلاف ظاهر نمی شود مگر اینکه با تعیینات آن همراه شود. تا جایی که تنها با این صورت ساده سروکار داشته باشیم، محتوا با خود مساوی باقی می ماند و در نتیجه یک امر ممکن است. وقتی امر ممکن را اعلام می کنیم فقط به قضیه صوری اشاره داریم که با خود برابر باقی می ماند. با این حال «ممکن» متضمن بیش از یک قضیه است؛ «ممکن» انعکاس یک وجود منعکس شده بر خود است. امکان، همان ذاتیتی است که به نحوی وضع می شود که گویی فقط در یک لحظه تحقق دارد و با صورت مطلق مطابقت نمی کند.

امکان، وجود فی نفسه ای است که تنها برای وضع شدن معنا دارد؛ چه، در عین حال گویی هیچ گاه فی نفسه نیست. از این مطلب چنین برمی آید که امکان در عین حال با خود متناقض و متضاد است و بهتر است بگوئیم یک «عدم امکان» است.

یک امر به عنوان ممکن صرف، غیر از خودش و حتی ضد و متناقض خود است و در هر حال ضد و متناقض آن نیز «ممکن» است. الف، همان الف است؛ ولی در ضمن صحیح است که بگوئیم «منهای الف نیز منهای الف است». هر یک از این قضایا، همچنین بیان کننده آن چیزی است که تعیین محتوای آن را تشکیل می دهد. اما این دو قضیه هم با یکدیگر برابرند و هم از یکدیگر متفاوت؛ وقتی که یکی را وضع می کنیم ضرورتاً آن دیگری را وضع نمی کنیم. امکان، رابطه مقایسه آن دو را تشکیل می دهد. به عنوان انعکاس تمامیت تعیین آن شامل امکان متضاد آن است. الف ممکن شامل عدم الف ممکن هم است. امکان فقط رابطه ای است که هر یک از آن دو، «امکان» خود را بدان می بینند.

در این نوع رابطه، یعنی اینکه یک امر ممکن شامل غیر خود هم می شود، ما با تناقض و تضاد هم روبرو هستیم که خود را نیز حذف می کند و از آنجا که همین تعیین امر ممکن، در خود انعکاس دارد، گویی فقط با حذف خود است که وجود پیدا می کند و چون خواه نا خواه از این لحاظ بی واسطه می شود، در نتیجه واقعیت می یابد.

۳. این واقعیت، اولی نیست؛ بلکه واقعیت انعکاس یافته و وضع شده ای است که به عنوان واحد، امکان خود را نیز در بر می گیرد و وحدت مثبت و بی واسطه ای با امکان تشکیل می دهد؛ ولی این فقط به عنوان ممکن تعیین یافته است و از اینجا نتیجه می شود که امر واقعی به نوبه خود، خود را به عنوان ممکن تعیین می بخشد و بدین معنی است که هر آنچه واقعی است، ممکن است. بنابراین امکان به طور بی واسطه در واقعیت متضمن جنبه ای است که فقط به عنوان حذف شده ولی ممکن وجود دارد؛ و بر عکس، واقعیتی است که با امکان متحد شده و به نحو بی واسطه حذف شده است و یا از آنجا که واقعیت صوری چیزی جز واقعیت اولیه و بی واسطه نیست نمی توانیم آن را لحظه ای بیش بدانیم. بر این اساس، می توان دریافت که امکان تاچه حد ممکن است همان واقعیت باشد. البته امکان هنوز کل واقعیت نیست (هنوز صحبت واقعیت واقعی و مطلق به میان نیامده است) و هر ممکن فقط به طور کلی یک وجود و یا یک وجود حاضر است.

فی نفسه ساده و بسیط، امری بی واسطه و تنها یک وجود به طور کلی است و با واقعیت تقابل دارد. آن هم فقط ممکن است و بدین سبب فقط وجود حاضر است که بر خود انعکاس پیدا نکرده است.

امکان خاص، بیانگر جنبه غیر قارالذات مطلق صیورورت است که مشخصه تعینات آن است و از آنجا که هر کدام از آنها به طور بی واسطه به دیگری تبدیل می یابد و در آن دیگری مندرج می شود، در نتیجه هر یک در دیگری ضروری می گردد.

ضرورت، امری واقعی است و بدین ترتیب به عنوان بی واسطه پایه و اساسی ندارد. ضرورت خود را از دیگری و از پایه و اساس آن می گیرد؛ بنابراین، جنبه امکان از ضرورت حذف می شود. امر ممکن خاص خواه ناخواه ضروری می شود زیرا امر واقعی که به عنوان ممکن تعین پیدا کرده است، جنبه بی واسطه خود را از دست می دهد، البته بعد از آنکه به اساس و به وجود فی نفسه و بنیان گرفته تقسیم می شود؛ به عبارت دیگر، امکان خاص در هر صورت ضرورت دارد، چرا که جنبه ممکن آن و به معنایی رابطه آن با پایه و اساس خود حذف و خود به عنوان وجود وضع می شود. ضرورت، وجود دارد و موجود، خود ضرورت است، در عین حال که فی نفسه است. این انعکاس به روی خود، چیزی غیر از جنبه بی واسطه وجود است؛ بلکه ضرورت موجود^۱ به عنوان غیر است. موجود من حیث موجود، به خودی خود ضروری نیست، اما این وجود فی نفسه صرفاً یک وجود وضع شده است و آنچه حذف شده یک امر بی واسطه است. بدین ترتیب واقعیت در عین حال که متفاوت از امکان است، با آن مساوی است و به سبب همین وحدت است که در هر صورت ضرورت دارد.

ب) ضرورت نسبی یا واقعیت واقعی - ضرورت و امکان

ضرورت آن طور که ما تعریف کردیم، یک ضرورت صوری است، زیرا مراحل و لحظاتی که از آنها تشکیل می یابد نیز صوری است و نمایانگر تعینات ساده ای است که تمامیت ندارند مگر از آن لحاظ که تشکیل یک وحدت بی واسطه ای را می دهند و به یکدیگر تبدیل می یابند و خود را غیر مستقل نشان می دهند. بنابراین، در این ضرورت صوری، وحدت خود را در یک جنبه ساده ای نشان می دهد، بدون اینکه اختلافات درونی خود را

این وحدت واقعیت و امکان تشکیل ممکن خاص^۱ را می دهد. این ممکن خاص، امری واقعی است که در ابتدا فقط ممکن است و ضد و غیر آن هم وجود دارد. این واقعیت، یک وجود ساده و بسیط است و به عنوان وجود وضع شده است ولی امکان، بر عکس به عنوان یک انعکاس به روی خود فقط به همین ترتیب وضع شده است. آنچه ممکن است، واقعی است؛ فقط از این لحاظ که واجد یک ارزش ممکن خاص است و خودش نیست، مگر از آن حیث که ممکن خاص است.

در نتیجه، ممکن خاص دو جنبه از خود نشان می دهد: در درجه اول از آن حیث که متضمن یک امکان بی واسطه است، یعنی ممکن در آن حذف شده است. امکان خاص نه وضع شده و نه بی واسطه شده است، بلکه با یک واقعیت بی واسطه مطابقت دارد. امکان خاص، هنوز پایه و اساس ندارد و از آنجا که امر ممکن واجد یک واقعیت بی واسطه است، در عین حال واقعی و ممکن خاص است و اساس و پایه ندارد. اما در درجه دوم، ممکن خاص واقعی است و از آنجا که فقط ممکن است و یا امری واقعی است که فقط وضع شده است، امکان به عنوان وجودی فی نفسه صوری، وضع شده نیست. از این مطلب چنین نتیجه می شود که نه امر ممکن خاص به طور فی نفسه و لئفسه وجود دارد نه امر ممکن، اما هر کدام از آنها انعکاس حقیقی خود را در دیگری ولی نسبت به خود دارد و هر دو از یک پایه و اساس اند.

اگر امکان خاص، از آن جهت که امکان خاص است، پایه و اساسی نداشته باشد، باز هم با اطمینان می توان گفت که این امکان، پایه و اساسی دارد به همان دلیل که یک امکان خاص است.

امکان خاص، رابطه ای است وضع شده؛ ولی هنوز واسطه ای پیدا نکرده است که تفسیر برون و درون و یا وجود انعکاس یافته ای برای خود تضمین کند.

بدین ترتیب است که واقعیت در آن وحدت بی واسطه اش با امکان، فقط وجود حاضر است و پایه و اساس ندارد. واقعیت صرفاً امری وضع شده یا امری ممکن و یا امری انعکاس یافته و تعین یافته به عنوان متضاد امر ممکن است. واقعیت از امر ممکن جدا شده و به نوبه خود فقط یک امر ممکن است. به همان ترتیب، امکان به عنوان یک وجود

^۱ Cotingent در حاشیه، به زبان فرانسه Accidentalité و به آلمانی Zufälligkeit نوشته شده است که می توان آن را امر تصادفی و غیر ضروری هم ترجمه کرد.

نمایان سازد. این ضرورت به عنوان وحدت بی واسطه تعینات صورت، همان واقعیت است؛ ولی این واقعیت یک محتوا دارد و در ضمن به عنوان یک وحدت علی السویه، دارای یک صورت علی السویه است. این واقعیت، واقعیت واقعی^۱ است.

واقعیت واقعی من حیث هو چیزی است که خواص و اوصافی دارد؛ جهان موجود است، ولی یک «قیام به ظهور» نیست که در پدیدار مستحیل شود، بلکه به عنوان واقعیت خود این طور است؛ در عین حال، وجود فی نفسه و انعکاس بر روی خود است. واقعیت واقعی، خود را در تنوع وجود محض و ساده حفظ می کند و جنبه خارجی آن فقط رفتار درونی نسبت به خود است. آنچه واقعی است ممکن است بالفعل مؤثر باشد^۲. واقعیت واقعی، واقعیت خود را از طریق آنچه تولید می کند، متجلی می سازد و از طریق رفتار خود نسبت به غیر خود، خود را آشکار می کند. در این واقعیت، تغییر و پدیدار سازی دیده نمی شود.

واقعیت واقعی، به نحوی نزدیک و وابسته به «امکان» می شود که گویی از قبل در آن مندرج است. واقعیت واقعی شامل مرحله ای از وجود فی نفسه است؛ اما تا وقتی که هنوز وحدت بی واسطه نیست، فقط واجد یکی از تعینات صورت است و به عنوان موجود، از وجود فی نفسه یا امکان متمایز می شود.

این امکان به عنوان وجود فی نفسه واقعیت واقعی، خود امکان واقعی است؛ وجود فی نفسه ای که از لحاظ محتوایی غنی است. امکان صوری، نوعی وحدت انتزاعی به معنای فقدان تناقض است. ولی وقتی تعین جریانات را جستجو می کنیم، دیگر نه به امکان صوری شیء بلکه به امکان واقعی آن متکی می شویم.

این امکان واقعی، خود یک وجود بی واسطه است و این امکان من حیث هو، به عنوان لحظه ای انتزاعی، به خودی خود مخالف و متضاد خود است؛ یک واقعیت انعکاس نیافته است و همین به سبب آن امکان واقعی است. کثرت صور امر موجود، به اندازه واقعیت آن جنبه امکانی دارد. اما وحدت آن دو، فقط تشکیل محتوایی را می دهد که نسبت به تعینات صورت آن علی السویه است؛ در نتیجه یک صورت مشخص و متعین

1. Réalité réelle

۲. در زبان آلمانی Wirklich به معنای «واقعی»، با فعل Wirken به معنای «مؤثر بودن، تأثیر گذاشتن، تحقق بخشیدن» از یک ریشه است.

ناشی می شود که با وحدت مورد نظر مطابقت ندارد و واقعیت واقعی بی واسطه، از آن لحاظ بی واسطه است که متعین می شود. واقعیت واقعی بی واسطه، نوعی امکان واقعی است.

آنچه واقعاً ممکن است، بر حسب وجود فی نفسه اش، یک امر واحد صوری است که طبق تعین بسیط محتوای خود، فاقد تناقض است و در هر حال، در همه موقعیت ها نمی تواند با خود متناقض باشد و باید وحدت خود را حفظ کند.

ولی از آنجا که ممکن، صور کثیری دارد و روابط متنوعی را نشان می دهد و تنوع به سهولت به تقابل منجر می شود، یک امر متضاد است. وقتی می خواهیم از یک امکان صحبت کنیم و تضاد آن را نشان دهیم، باید به تنوع صورتی که محتوای آن را تشکیل می دهد و وجود آن را مشروط می سازد، توجه کنیم. این تضاد، با این حال چیزی جز نتیجه یک مقایسه ساده نیست، اما در طبیعت موجود متنوع است، موجودی که خود را حذف می کند و ناپدید می شود، چرا که تعین ذاتی آن، فقط ممکن بودن آن است. هنگامی که تمامی شرایط یک چیز وجود دارد، آن چیز تحقق واقعی می یابد. مجموعه شرایط، تشکیل تمامیت محتوا را می دهد و یک شیء همان محتوای خود است که ممکن است هم ممکن باشد و هم واقعی.

امکان واقعی که خود را حذف می کند، متضمن حذف مضاعف است؛ زیرا این امکان، خود مضاعف است، یعنی هم امکان است و هم در عین حال واقعیت. واقعیت یا صوری است یا امری که «قیام به ظهور» کرده است.

۱. وقتی واقعیت خود را به عنوان بی واسطه و مستقل متجلی می سازد، با حذف خود، به وجود انعکاس یافته ای مبدل می شود و از این طریق جنبه فی نفسه اخذ می کند.

۲. موجود قیام ظهوری نیز واجد نوعی تعین امکانی یا وجود فی نفسه است؛ ولی این امکان و وجود فی نفسه برای «غیر» است. این امکان با حذف خود، حذف وجود فی نفسه را نیز همراه دارد و در این صورت به واقعیت تبدیل می شود. البته منظور، انتقال به «غیر» نیست؛ بلکه برقراری یک رابطه با خود است. از لحاظ امکان صوری، امکان شیء به این طریق، امکان برابری با «غیر» را موجب می شود. امکان واقعی شامل هیچ چیز دیگر نیست، بلکه واقعی است از آن جهت که خود واقعیت است. این امکان، بر اثر حذف موجود قیام ظهوری بی واسطه، از مجموعه شرایط آن، به وجود فی نفسه ای مبدل

ج) ضرورت مطلق

ضرورت واقعی، ضرورت معین و مشخص است؛ در صورتی که ضرورت صوری، نه محتوا دارد، نه مشخصه. مشخصه ضرورت، مستلزم چیزی است که در آن اندراج دارد و آن را نفی می‌کند. مشخصه ضرورت همان امر غیر ضروری است و بدین ترتیب ضرورت خود را برای ما نمایان می‌سازد.

ولی این مشخصه در اولین جنبه بسیط خود واقعیت است؛ بنابراین، ضرورت مشخص یا معین از لحاظ امر بی‌واسطه ضروری واقعی است. این واقعیت خود ضرورت دارد، چرا که ضرورت وجود فی‌نفسه آن را تشکیل می‌دهد و خود واقعیت مطلق است. ممکن نیست که واقعیت چیزی غیر از آنچه هست، باشد؛ زیرا وجود فی‌نفسه آن نه با امکان بلکه با خود ضرورت مطابقت دارد.

بدین ترتیب، ضرورت واقعی فقط شامل امر غیر ضروری نیست، بلکه در آن پدید می‌آید، اما این صیوروت به عنوان خروج خود، ضرورت واقعی نیست، چرا که خروج، حالتی از تعیین بی‌واسطه است. ولی صیوروت مورد نظر، فقط همین نیست؛ بلکه صیوروت، همان ضرورت است. صیوروت به عنوان امکان واقعی آن، به معنای حذف واقعیت در امکان است و بر عکس، در ضمن، وحدت آنها نیز است.

ضرورت مطلق، انعکاس و یا صورت مطلق است. وحدت وجود و ماهیت است؛ امر بی‌واسطه بسیطی است که نفی مطلق هم است. از سوی دیگر، رابطه آن همانند رابطه وحدت مطلق است. ضرورت مطلق، انتقال مطلق واقعیت آن را به امکان آن و نیز انتقال امکان را به واقعیت نشان می‌دهد و بدین ترتیب گویی ضرورت مطلق، نابینا است.

وجود از طریق ماهیت خود، متضاد به نظر می‌رسد. تبدل امر واقعی به امر ممکن و تبدل وجود به عدم، نتیجه تلاقی هر یک از آن دو با خودشان است. از این لحاظ نیز امر ممکن، خود ضرورت مطلق است و آن خود است که این واقعیت مطلق را مفروض می‌دارد. این وحدت وجود با خود، از طریق نفی خود، چیزی جز جوهر نیست. جوهر، همین وحدت است به عنوان نفی خود. به عبارت دیگر جوهر از آن حیث جوهر است که در رابطه منفی با خود قرارداد دارد. تبدل دائمی ملاکی برای تبیین خاص مطلق است؛ زیرا حرکتی در مطلق مطرح است که هر چقدر خود را تخلیه کند تا چیزی جز خود را نشان دهد، باز هم فقط خود را نمایان می‌سازد.

می‌شود که خود است و در عین حال به وجود فی‌نفسه‌ای که «غیر» است. بر عکس، آنگاه که این امکان حذف می‌شود، وجود فی‌نفسه به واقعیت تبدل می‌شود، یعنی آنچه هست. چیزی که بدین ترتیب ناپدید می‌شود. واقعیتی است که تعیین امکان وجود فی‌نفسه را قبلاً همراه داشته و بر عکس امر امکانی خود، یک واقعیت است.

۳. نفی امکان واقعی، با وحدت با خود مطابقت دارد؛ اما از لحاظ حذف، چیزی است که با این حذف مقابله می‌کند و خود ضرورت واقعی تلقی می‌شود.

آنچه ضرورت دارد، ممکن نیست چیزی غیر از آنچه هست، باشد. آنچه ممکن است، به طور کلی از آنجا که به صورت یک امر فی‌نفسه وضع شده، خود به ناچار نسبت به خود، غیر است. البته امکان صوری، در همین وحدت است که به غیر انتقال می‌یابد؛ ولی امکان واقعی از آنجا که متضمن مرحله بعدی نیز است و واقعیت آن را نمایان می‌سازد، خود همان ضرورت است. در عین حال، آنچه واقعاً ممکن است فقط همانی می‌تواند باشد که هست و تحت شرایط معین، چیز دیگری نمی‌تواند رخ بدهد. در میان امکان واقعی و ضرورت، فقط یک تفاوت ظاهری وجود دارد. میان آن دو، نوعی وحدت است که به صورت پایه و اساس مفروض می‌شود. ضرورت واقعی، در نتیجه رابطه‌ای است که مبتنی بر محتوا است؛ زیرا آن است که در پایه و اساس وحدت فی‌نفسه قرار دارد و نسبت به اختلافات صورت علی‌السویه است.

اما این ضرورت، در عین حال نسبی است. این ضرورت با یک امر مفروض آغاز می‌شود و امر غیر ضروری و عرضی، نقطه آغازین آن را تشکیل می‌دهد.

نسبیت ضرورت واقعی در محتوا، جنبه‌ای به خود می‌گیرد که نسبت به صورتی که از آن متفاوت است، یک وحدت علی‌السویه است. از این رو، ضرورت واقعی، یک واقعیت محدود است که به سبب این محدودیت، از لحاظ دیگر، تشکیل یک واقعیت غیر ضروری را می‌دهد.

در واقع، ضرورت واقعی فی‌نفسه، همچنین فی‌نفسه غیر ضروری است. مقصود اینکه ضرورت واقعی به جهت صورت خود، امری ضروری است و بر اساس همین محدودیت است که جنبه غیر ضروری پیدا کرده است. وحدت امر ضرور و امر غیر ضرور، فی‌نفسه وجود دارد و این با عنوان «ضرورت مطلق» بیان می‌شود.

فصل سوم: رابطه مطلق

ضرورت مطلق، امری ضروری نیست، بلکه نفس ضرورت است. وجود من حیث محض صرفاً یک انعکاس است؛ رابطه‌ای است که خود متضمن اختلاف میان عناصر و مراحل است که هر یک مقوم تماسیت این رابطه محسوب می‌شوند و اختلاف آنها جنبه ظاهری دارد. ذات من حیث هو، انعکاس ظاهر خود است؛ ولی ذات به عنوان رابطه مطلق، انحصاراً به عنوان ظاهر وضع می‌شود، در صورتی که به عنوان رابطه با خود، صرفاً واقعیت مطلق است. همان‌طور که نور طبیعی نه چیزی است و نه یک شیء، بلکه وجودش با ظاهر نورانی آن خلط می‌شود؛ به همان ترتیب تجلی خود واقعیت مطلق است که همیشه با خود برابر است.

بدین ترتیب، حدهای رابطه مطلق، صفات آن نیستند. هر صفتی که برای خداوند برشماریم، آن را فقط در یکی از مراحل انعکاس خارجی اش لحاظ کرده‌ایم؛ اما همین خارج‌سازی امر مطلق نیز از طریق ضرورت نفس مطلق حاصل می‌آید، یعنی امر مطلق، خود است که خود را متعین می‌سازد. هر یک از صفات مطلق، به تنهایی جنبه کل دارد و وابسته بدان است؛ به عبارت دیگر، فعل اصلی مطلق وضع وحدت خود و وابسته کردن کل امور بدان است. وقتی این فعل که در ابتدا البته بر روی خود تمرکز دارد، به صورت فعل متقابل درمی‌آید، از این رهگذر، تعیناتی که خود مستلزم آنها است، وضع می‌شوند. با این حال، وحدت و همه تعینات تشکیل کل واحدی می‌دهند که تصور هر یک، مستلزم تصور دیگری است و در نتیجه فقط می‌توان آنها را در قالب صورت معقول^۱ مطرح ساخت.

الف) رابطه جوهری

ضرورت مطلق، رابطه‌ای مطلق است؛ چرا که این ضرورت، یک وجود من حیث هو نیست، بلکه وجودی است موجود و متحقق. این وجود همان جوهر است و به عنوان آخرین وحدت وجود و ماهیت مطرح است. منظور اینکه ضرورت مطلق نه یک امر بی‌واسطه است که انعکاس نیافته باشد و نه چیزی انتزاعی که در پشت موجود و پدیدار قرار گیرد؛ بلکه آن نه فقط واقعیت بی‌واسطه، بلکه خود واقعیت است، البته تا حدی که آن واقعیت یک وجود انعکاس یافته مطلق به روی خود، یعنی یک موجود فی‌نفسه،

است. جوهر به عنوان اتحاد وجود و انعکاس آن، ذاتاً هم ظاهر وجود و هم جنبه وضع شده آن است. ظاهر به خود ارجاع می‌دهد؛ ولی وجود به عنوان جوهر من حیث هو، تا حدی که جنبه وضع شده دارد، با خود مساوی است و خود را در تمامیت ظاهر و در کل عرضیات خود درمی‌یابد. این ظاهر، مطابق با وحدتی است که وحدت صورت است و این وحدت امکان و واقعیت است که قبل از هر چیز نمایانگر ضرورت و جنبه عرضی است، یعنی به عنوان منشأ و قلمرو ظاهر شدن و غایب شدن؛ زیرا طبق تعریف امر بی‌واسطه رابطه میان امکان و واقعیت همان رابطه تطوری بی‌واسطه هر یک از آنها است، به نحوی که در عین حال هر یک در دیگری است بدون اینکه آن دیگری باشد. حرکت عرضی آنها، نشانگر این نکته است که هر یک از این مراحل، نماینده مقوله وجود و تعینات انعکاسی ذات است که به نحوی هریک به دیگری ارجاع می‌دهد.

یک شیء بی‌واسطه، واجد یک محتوا است و جنبه بی‌واسطه آن حالت علی‌السویه‌ای نسبت به صورت آن دارد. صورت نیز نوعی وجود فی‌نفسه انعکاس یافته است و در نتیجه جنبه امکانی این وجود فی‌نفسه در حالت تطوری خود که در ضمن یک انعکاس به روی خود است، یک امر واقعی ضروری است.

این حرکت عرضی، در واقع فعلیت جوهر است، از آن حیث که نوعی پیشرفت تدریجی بر اساس خود است. حرکت عرضی، فعال است نه علیه چیز دیگر، بلکه به نحوی علیه خودش و در واقع با شروع از خود است که همین خود وضع می‌شود و به عنوان سرآغاز تلقی می‌گردد.

جوهر به عنوان وحدت ظاهر، مقوم تمامیت کل است؛ در نتیجه جنبه عرضی موجود را نیز شامل می‌شود و به نوبه خود همه جوهر است.

میان خلاقیت و انهدام، وحدتی وجود دارد: خلاقیت نابودساز است و انهدام، خلاق است؛ زیرا امر منفی و امر مثبت و امکان و واقعیت در ضرورت جوهری تشکیل وحدت مطلق را می‌دهند.

اعراض من حیث اعراض^۱، قدرتی بر یکدیگر ندارند. آنها از اجزا تشکیل شده‌اند و یا از قوای مستقل که متقابلاً نیازمند یکدیگرند. وقتی یک امر عرضی به نظر می‌رسد که بر دیگری تأثیرگذار باشد یا یکی از آن دو به صورت موقتی و زودگذر جلوه کند، یک

۱. تعداد آنها زیاد است؛ زیرا کثرت و تضارب (Pluralité) یکی از اوصاف وجود است.

1. Begriff

عَرَض، عَرَض دیگر را طرد نمی‌کند مگر اینکه خود جزوی از آن باشد. جوهر در اعراض و در اموری که میان آنها تفاوتی نیست، وحدت بی‌واسطه دارد و این اولین تعین و تجلی جوهر، هنوز با صورت معقول کاملاً مطابق نیست. جنبه عَرَض، عامل نفی کننده‌ای است که به خود برمی‌گردد و بدین ترتیب است که رابطه جوهریت در آنها به صورت رابطه علیت درمی‌آید.

ب) رابطه علیت

جوهر، قدرتی است که بر خود انعکاس یافته است. جوهر فقط در معرض تغییرات قرار نمی‌گیرد؛ بلکه واجد قدرتی است که تعینات خود را وضع می‌کند و خود را با خود متفاوت می‌سازد. جوهر به عنوان قدرت تعین بخش، به خود ارجاع می‌دهد و خود را به عنوان منفی وضع می‌کند. آنچه وضع می‌شود، جوهریت حذف شده‌ای است که فقط قابل وضع است، یعنی معلول قرار می‌گیرد؛ اما جوهری که لافسه^۱ است، علت تلقی می‌شود. این رابطه علیت در درجه اول، رابطه علت و معلول و به دیگر سخن، رابطه علیت صوری است.

۱. علیت صوری

اول: علت نسبت به معلول، جنبه منشایی دارد. این مسأله باید با مقایسه رابطه جوهر و عرض تحلیل شود و وجه تفارق آن دومورد بررسی قرارگیرد. جوهر به عنوان قدرت تعین بخش، صرفاً سرآغاز خود است و کاری با عرض ندارد. این جوهر، در خود انعکاس می‌یابد و به خود مشخصه‌ای می‌دهد که همان رابطه منفی جوهر با خود است؛ یعنی نوعی تعین بی‌واسطه که معادل یک تعریف به حساب می‌آید. بدین ترتیب، جوهر شامل جنبه عرضی نیز می‌شود و تغییرات خود را مطابق حقیقت خود بیرونی می‌سازد و به صورت فعلیت مطلق علت درمی‌آید و جنبه عرضی خود را که همان معلول^۲ است، وضع می‌کند.

دوم: وجود وضع شده که در خود انعکاس هم دارد با این امر تعین یافته، یعنی عرض تقابل پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، فقط به عنوان علت است که جوهر واقعیت دارد. اما

1. Pour soi

2. Effet

این واقعیت بدین ترتیب به طور کلی، از یک طرف، معلول چیزی نیست که قبلاً در علت نبوده باشد و از طرف دیگر، علت شامل چیزی نیست که در معلول بروز نکرده باشد. علت، علت نیست مگر از آن لحاظ که موجب پیدایش معلول شده است. در علت، تعین دیگری جز آنچه در معلول ظاهر می‌شود، وجود ندارد؛ به همان ترتیب که در معلول نیز تعین دیگری، جز آنچه از علت ناشی شده است، پدید نمی‌آید: معلول من حیث هو، مندرج در علت است. علتی که موجب پیدایش معلولی نیست و یا دیگر موجب چیزی نمی‌شود، علت به حساب نمی‌آید و معلولی که علت آن ناپدید شود، دیگر معلول نیست؛ بلکه یک واقعیت علی السویه است.

سوم: بر اثر وجود وحدت علت و معلول، اختلافی که آنها را متمایز می‌کرد، یعنی به عنوان وجود فی نفسه و به عنوان وجود وضع شده، ناپدید می‌شود و علت در معلول خاموش می‌شود، چرا که دیگر مشخصه علت نیست. علت و معلول تشکیل امر خارجی بی‌واسطه‌ای می‌دهند که از لحاظی خود بی تفاوت است.

۲. رابطه علیت مشخص

اول: به سبب اتحاد علت با معلول، قدرت و جنبه منفی آن حذف می‌شود و بدین ترتیب، موضوع یک وحدت علی السویه در مورد تفاوت میان صورت و محتوا مطرح می‌شود؛ به عبارت دیگر، با این توصیف، محتوا و صورت به عنوان متفاوت وضع می‌شوند و صورت نسبت به محتوا به منزله علیتی درمی‌آید که فقط یک واقعیت بی‌واسطه دارد، آن هم به عنوان علیتی که صرفاً عرضی است.

افزون بر این، محتوا که بدین ترتیب مشخص و متعین شده است، فی نفسه خود محتوایی است که از درون، متفاوت شده است و از آنجا که علت با توجه به محتوای خود تعریف شده است، معلول هم باید چنین شود. بنابراین، از آنجا که وجود انعکاس یافته، خود واقعیت بی‌واسطه است، به عنوان محتوای جوهر واقعی، اما فقط به صورت امری است که تعریف شده و به دیگر سخن، به عنوان متناهی لحاظ شده است. علیت به عنوان متناهی، با اینکه اختلافی در تعینات خارجی خود نمایان می‌سازد، با این حال محتوای داده شده‌ای دارد.

به سبب این وحدت محتوا، علیتی که مطرح است، نمایانگر یک قضیه تحلیلی است و این همان چیز و امر واحدی است که یکبار به عنوان علت و یکبار به عنوان معلول ظاهر

می‌شود، یعنی یکبار به عنوان وجودی قائم به ذات^۱ و یکبار به عنوان وجود وضع شده یا تعیین یافته توسط دیگری. چیزی در علت نیست که در معلول نباشد؛ مثلاً باران، علت رطوبت است که در ضمن معلول آن نیز است. «باران مرطوب می‌سازد»، یک حکم تحلیلی است؛ زیرا رطوبت، سدرج در باران است.

دوم: به طور کلی علت و معلول واجد محتوای واحدی‌اند و محتوای متفاوت به نحو خارجی وابسته به علت می‌شود. علت و معلول حامل خود را در شیء دارند؛ اما شیء فقط حامل نیست، بلکه جوهر نیز است، زیرا استمرار آن همان استمرار رابطه آنها است. علت نسبت به خود، خارجی است؛ چرا که جنبه ابتدایی آن، همان جنبه بی‌واسطه آن است. با این توضیحات رابطه علی بهتر مشخص می‌شود؛ به عبارت دیگر، علت صوری، خواه ناخواه، در معلول ناپدید می‌شود و از این رهگذر، وحدت آن دو، به نفع صیورت تمام می‌شود. بدین ترتیب می‌توان گفت که علت، موجب معلول می‌شود و در عین حال، خود معلول می‌شود و معلول نیز ضمن آنکه واجد علت است، خود نیز علت چیزی است و در واقع خود علت است. با این حال تفاوتی نیز میان معلولی که با علت ایجاد شده و معلولی که صرفاً نمایانگر علت است وجود دارد؛ البته به همان ترتیبی که میان علتی که موجب پیدایش معلول شده و علتی که صرفاً علت است، تفاوتی وجود دارد.

از این مطلب چنین برمی‌آید که در حرکت رابطه علت مشخص باید دانست که علت در معلول، در عین حال که ناپدید می‌شود، در معلول خود نیز متولد می‌شود و معلول در عین حال که در علت ناپدید می‌شود، نه فقط از آن بلکه در آن پدید می‌آید. هر یک از این تعیینات، در حالی که خود را وضع می‌کنند، خود را حذف نیز می‌کنند. می‌توان گفت که علت نه فقط خود را بلکه شرط خود را نیز مفروض می‌کند. وحدت که قبلاً یک وجود فی‌نفسه یعنی حامل بود، دیگر به عنوان امر مفروض تلقی می‌گردد و یا به عنوان علت فاعلی وضع می‌شود و انعکاس که قبلاً فقط نسبت به وحدت خارجی بود، دیگر در رابطه با آن مطرح است.

۳. عمل و عکس‌العمل (معلول علیه معلول)

علت همیشه عملی است که امری را مفروض می‌دارد. علت مشروط است؛ رابطه‌ای

1. Sui generis

منفی با خود است، یعنی به عنوان یک امر مفروض که از لحاظ خارجی، چیزی غیر از علت فی‌نفسه است. وحدت جوهری، چنان‌که ملاحظه شد، به علت صوری مبدل می‌شود و آنگاه نسبت بدان به عنوان یک امر منفی کار می‌کند. فعالیت جوهری، با جنبه عرضی در تقابل قرار می‌گیرد. فعالیت جوهری، نوعی جوهر منفعل بی‌واسطه و فی‌نفسه است و جنبه لنفسه ندارد. البته فعالیت جوهری، وجود محض یا ذات محض که خود واجد تعیین وحدت انتزاعی با خود باشد، نیست. بلکه به نحوی با این جوهر منفعل، به عنوان جوهر فعال، تقابل دارد. در این مرحله، دیگر جنبه حامل بودن جوهر، منتفی شده است و آن خود را بدین صورت مفروض می‌دارد.

جوهر به عنوان علت، علتی است که مؤثر است و عمل می‌کند؛ قدرتی است که به طور منفی بر خود اثر می‌گذارد و در عین حال، جنبه مفروض خود را نگه می‌دارد. از این مطلب چنین برمی‌آید که جوهر چنان بر خود عمل می‌کند که گویی بر امر دیگری عمل کرده است؛ یعنی خود، منفعل تلقی می‌شود. به دیگر سخن، از آنجا که جوهر منفعل، خود مضاعف است و از این نظر در عین حال که امری است مستقل، به عنوان امر مفروض نیز با علت فاعلی وحدت دارد و به همین سبب مضاعف است، در واقع دو عمل اتحاد یافته وجود دارد یعنی حذف وجود متعین آن و خاصه شرط آن و یا حذف استقلال جوهر منفعل و خاصه وحدت آن با این جوهر که در عین حال هم خود را می‌سازد و هم خود را به عنوان غیر خود وضع می‌کند. به مدد این دو عمل که یک جا تحقق می‌پذیرد، بقای جوهر منفعل تضمین می‌شود و از این لحاظ به نظر می‌رسد اولین حذف این جوهر که پیشتر از آن صحبت شد، فقط حذف بعضی از تعیینات آن باشد و وحدت این جوهر در معلول حاصل نمی‌آید، مگر به نحو کاملاً خارجی.

به طور کلی منظور این است که نوعی عمل و عکس‌العمل وجود دارد و عکس‌العمل در جهت عمل، خود به صورت علتی است که عمل کرده است. جوهر، معلولی را که در نتیجه عمل اول پدید آمده است، حذف می‌کند؛ ولی چون علت واقعیت جوهری خود را فقط در آن معلول دارد، وقتی که آن حذف می‌شود، جنبه علی جوهر نیز حذف می‌شود. این در درجه اول، حاصل تطور و تبدل علت به معلول است و از آن، نوعی وحدت ناشی می‌شود که تعیین منفی آن را ناپدید می‌سازد. در درجه دوم، جوهری که قبلاً منفعل بوده و از نوافعال شده است، معلول اولی را حذف می‌کند. در علت مشخص، جوهری که

عمل می‌کند در حالیکه به نوبه خود علت می‌شود، با معلولی که در آن وضع شده است، تقابل پیدا می‌کند؛ ولی عملی علیه این علت انجام نمی‌دهد، بلکه فقط معلول خود را بر دیگری منتقل می‌کند، زیرا در این مورد، علت در وهله اول، در معلول خود، فقط فی‌نفسه با خود وحدت دارد و به نحوی در یک طرف آن، با ملحق شدن به یک وحدت بی‌واسطه ناپدید می‌شود و از سوی دیگر با پدید آمدن جوهر دیگری، علت نیز ظاهر می‌شود. بر عکس، در علت مشروط علت در معلول به خود بازمی‌گردد؛ چرا که علت، خود غیر خود و یک صیروت است و وقتی فعل و عملی انجام می‌دهد، در عین حال خود را وضع و دیگری را حذف می‌کند.

افزون بر این، علت بدین ترتیب به عنوان یک جوهر منفعل عمل می‌کند؛ بدین صورت که علت اول، یعنی آن علتی که در وهله اول عمل می‌کرده و معلول خود را در می‌یافته است، دوباره علت می‌شود، آنچنان‌که عملی که طبق پیشرفت نامتناهی کاذب در علت متناهی انجام می‌گیرد، منحرف می‌شود و به یک عمل متقابل نامتناهی مبدل می‌گردد که گویی دائماً از خود خارج می‌شود و دوباره به خود برمی‌گردد.

ج) عمل متقابل

در علت متناهی، جوهرها هستند که در مقابل یکدیگر عمل می‌کنند. جریان بر اساس جنبه خارجی علت شکل می‌گیرد و همین موجب می‌شود که عمل علت در معلول، در عین پدید آوردن آن، به نحوی به دفع آن منجر شود؛ به عبارت دیگر، جوهر علی با وجود وحدت با خود، در یک رابطه خارجی بی‌واسطه با خود باشد و به یک جوهر دیگر منتقل شود. در عمل متقابل، این جریان حذف می‌شود چرا که این جریان در درجه اول، پایان این جنبه ابتدایی جوهر بی‌واسطه و در درجه دوم، ظهور علت است؛ در نتیجه همان جنبه ابتدایی به عنوان باواسطه از مسیر جنبه منفی باز همان خود می‌شود.

عمل متقابل، خود را به صورت علت متقابل جوهر مفروض ظاهر می‌سازد که جوهر دیگری را مشروط می‌کند. هر یک از این دو جوهر نسبت به هم، در عین حال فعال و منفعل‌اند. بدین ترتیب عمل متقابل هنوز فقط نحوه‌ای از بی‌محتوایی است و به نوعی ادراک خارجی اشاره دارد که در هر یک فی‌نفسه است. عمل متقابل، در وهله اول مستقل نیست، بلکه چیزی میان جوهرها است و علت نیز از یک طرف مشروط می‌سازد و از

طرف دیگر خود مشروط می‌شود. اگر عامل مشروط سازنده منفعل باشد، امر مشروط شده نیز منفعل می‌شود. بنابراین عمل متقابل، چیزی جز همان علت نیست. علت فقط موجب پیدایش یک معلول نمی‌شود، بلکه در معلول است که نسبت به خود علت تلقی می‌شود.

بدین ترتیب علت به «صورت معقول» مطلق خود مؤول می‌شود. علت در درجه اول، ضرورت واقعی است، وحدت مطلق با خود است. به نظر می‌رسد که ضرورت، وحدت درونی باشد. علت هم ظهور همین است؛ ظهور و تجلی‌ای که در آن، ظاهر یک وجود دیگر جوهری ناپدید شده است و ضرورت به حد حریت و اختیار ارتقا می‌یابد و تعالی پیدا می‌کند. در این عمل متقابل، علت ابتدایی به نحوی نمودار می‌شود که گویی از جنبه منفی خود تولد یافته و مثل این است که فقط احتمال دارد به صورت صیروت^۱ درآید؛ ولی در اینجا به نحوی ظاهر می‌شود که گویی صیروت، صرفاً ظاهری است. جنبه منفی‌ای که اساس علت را تشکیل می‌دهد، چیزی نیست مگر تلاقی مثبت علت با خود علت.

از سوی دیگر، می‌توان دریافت که ضرورت و علت نیز در عمل متقابل ناپدید می‌شوند. هر یک از آنها مستلزم وحدت بی‌واسطه به عنوان رابط جوهریت مطلق در امور کثیراند، یعنی جنبه نوعی عرضیت مطلق دارند. وحدت ابتدایی جوهرها، متنوع و به عبارت دیگر تضاد مطلق است، چرا که این وحدت در آغاز بر برابری وجود با خود دلالت دارد؛ وجودی که اساس و پایه خود تلقی می‌شود. اما از طرف دیگر، از آنجا که دارای یک اساس غیر از خود است، یعنی در واقع وجود سن غیر است، نمی‌توان آن را مستقل دانست و فقط می‌توان گفت که امری ظاهری است که یک جنبه رابط و واسطه دارد. علت نمایانگر این قسمت وضع شده وجود ابتدایی است. البته از سوی دیگر، وحدت وجود و ظهور آن، تشکیل یک ضرورت درونی را می‌دهد. این جنبه درونی یا این وجود فی‌نفسه حرکت علت را حذف می‌کند. جوهریت عناصر، در عین حال که وحدت درونی خود را متجلی می‌سازند، نمایانگر حرکت امور کثیر و انعکاس هر یک از آنها، به عنوان ظاهر خود است. بر عکس، اگر جنبه عرضی بر نوعی اختیار دلالت دارد، بدین سبب است که علی‌رغم کثرت، باز هم آنها با هم واحدند و از انعکاس در یکدیگر مولود می‌شوند.

1. Devenir

جوهر مطلق که به عنوان صورتی مطلق خود را متمایز می‌سازد، از خود جدا نمی‌شود مگر به صورت ضروری؛ از طرف دیگر، تمامیت (که همان جوهری است که قبلاً علی بود)، خود بر فرد و تشخیص دلالت دارد. ولی از نظرگاه امر بی‌واسطه، از آنجا که امر کلی فقط با خود واحد است، به عنوان مشخصه مستقل حذف شده است؛ به دیگر سخن، امر کلی یک امر منفی به عنوان منفی است و این فصل ممیز امر فردی است. اما از سوی دیگر، از آنجا که امر فردی به عنوان مشخص تعین یافته است، جنبه منفی به عنوان منفی از نظرگاه امر بی‌واسطه باز هم وحدت آن را نمایان می‌سازد. تمامیت این وحدت ساده فردی، تشکیل جزئیت آن را می‌دهد که شامل مجموع مشخصه امر فردی و انعکاس آن بر خود می‌شود. فرد به عنوان رابطه منفی با خود متمایز می‌شود و همین با توجه به قلمرو صرف درون ذات و حریت او، صورت معقول او است.

کتاب سوم

منطق صورت معقول

هگل در پیشگفتار این مجلد از منطق خود^۱ بیان می‌دارد که بحث در نظام صورت معقول، تشکیل سومین قسمت از مجموعه‌ای را می‌دهد که تحت عنوان منطق درون ذات منتشر شده است. در این قسمت، هگل بیشتر به سبک خود به بررسی آن چیزی پرداخته که به نحو متداول و سنتی منطق نامیده می‌شده است و او به قول خود می‌خواهد امکان حیات مجدد این ماده بی‌جان را نشان دهد. هگل، منطق سنت قدیم را به شهر کهنسال محکمی تشبیه می‌کند که برای احیا و نو سازی آن به ناچار باید از تعدادی از اجزای تشکیل دهنده آن صرف نظر شود.

صورت معقول به نحو کلی

به نظر هگل به سهولت نمی‌توان از صورت معقول یک تعریف اولیه داد؛ صورت معقول، در هر حال، به طور طبیعی جزء سوم از دو مسأله اصلی یعنی وجود و ماهیت است که او قبلاً درباره آنها بحث کرده است، آنچنان که حتی می‌توان تصور کرد که بحث راجع به وجود و ماهیت چیزی جز مراحل و لحظات صیورورت صورت معقول نباشند، زیرا صورت معقول در واقع نتیجه‌ای است که از آنها ناشی می‌شود.

هگل از این قسمت به بعد، به منطق برون ذات که در مقابل منطق وجود و ماهیت

۱. تاریخ نگارش این قسمت، ۲۱ ژوئیه ۱۸۱۶ میلادی و محل نگارش آن، شهر نورمبرگ است.

است، می‌پردازد و این منطق برون ذات، نوعی گزارش از مراحل تکوینی صورت معقول است؛ زیرا حرکت دیالکتیکی جوهر از مسیر علیت و از مسیر عمل متقابل خواه ناخواه مراحل صیورورت صورت معقول را نشان می‌دهد. اما صیورورت بدین معنا است که هر چیزی در حال تحول و تطور است؛ یعنی در پایه و اساس خود انعکاس پیدا می‌کند و آنچه از این رهگذر به‌منصه ظهور می‌رسد، حقیقت آن را تشکیل و بروز می‌دهد. بدین ترتیب، صورت معقول، حقیقت آن چیزی است که ما جوهر نامیدیم و اگر به‌طور کلی حالت ضرورت حاکم بر جوهر را نشان می‌دهد، در عین حال از این رهگذر، اختیار و آزادی را نیز همچون حقیقت این ضرورت و به‌عنوان حالت خاص عمل صورت معقول متجلی می‌سازد. جوهر، مطلق است و امر واقعی موجود فی‌نفسه و لنفسه. در اینجا، فی‌نفسه، به‌عنوان وحدت بسیط امر ممکن و امر واقعی است که ذات مطلق است و کل امر واقعی و کل امر لنفسه را دربر می‌گیرد. این هم از آن حیث که فی‌نفسه، بالقوه مطلق است و یا بهتر است بگوییم از آن حیث که نفی‌ای است که به‌خود ارجاع می‌دهد، چنین تلقی می‌شود. بدین ترتیب، جوهر در مراحل مختلف حرکت وضع شده‌اش، خود را مفهوم می‌سازد و به‌صورت معقول در می‌آورد:

۱. جوهر به‌عنوان نیروی مطلق، به‌عنوان نفی به‌خود باز می‌گردد و در نتیجه، اگر در ابتدا و مراحل اولیه بسیط بوده است، به‌جوهرهای متفاوت یا به‌قضایای آغازین مبدل می‌شود و رابطه‌ای که میان این جوهرها برقرار می‌شود، رابطه یک جوهر منفعل است.

۲. مرحله دیگر، مرحله وجود لنفسه است؛ بدین معنا که قوه به‌عنوان نفی، خود را وضع می‌کند و جوهر منفعل، تأثیر جوهر فاعل را می‌پذیرد.

۳. به‌نظر هگل، در این حرکت ذاتی جوهر، چیزی بیش از جنبه پدیداری وجود دارد؛ به‌عبارت دیگر، جنبه علی جوهر در عین حال بر جنبه منفعل و معلولی جوهر اثر می‌گذارد. تعین وضع شده جوهر، خود عوض می‌شود و اگر چنین نبود، امکان نداشت چیزی در آن تغییر یابد. هر یک از آن دو، اعم از اینکه رابطه آنها را واحد و یکسان بدانیم و یا رابطه میان جنبه فاعلی جوهر و جنبه منفعل آن را منفی تلقی کنیم، مخالف دیگری می‌شود؛ اما این تقابل چنان است که خواه ناخواه همیشه مساوی با خود باقی می‌ماند و میان این دو رابطه، یعنی رابطه منفی و وحدت، هیچ جدایی وجود ندارد و آن دو تشکیل یک چیز واحدی را می‌دهند. جوهر، در جهت مخالفت با خود است که یکسان و واحد باقی ماند.

همین موجب می‌شود که دو جنبه مختلف جوهر که هر دو وضع شده‌اند، کاملاً وحدت داشته باشند. از این لحاظ و در این حد، امری که علت خود است، به امری که علت را از آن می‌گیرد، اتصال می‌یابد.

این نوع انعکاس نامتناهی در خود که سبب می‌شود وجود فی‌نفسه و لنفسه، آن طوری که وضع شده‌اند، نباشند، مقوم جوهر در حالت کمال خود است. ولی این کمال در اصل به جوهر تعلق ندارد؛ بلکه با چیزی که برتر از جوهر است، یعنی با صورت معقول و با فاعل شناسا، مطابقت دارد.

شک نیست که در این قسمت، هگل دوباره به فلسفه اسپینوزا توجه مستقیم دارد و همان‌طور که قبلاً نیز خود اشاره کرده است، در ضمن انتقاد از آن، به‌نحوی نیز از آن استفاده می‌کند.

به‌نظر هگل، اگر جوهر در ابتدا عین ضرورت نمایان می‌شود، در عوض در صورت معقول، جنبه آزاد و مختار آن را آشکار می‌سازد. صورت معقول، آزاد و مختار است؛ زیرا وحدت با خود و یکسان بودن که صفت ضرورت را برای جوهر محرز می‌دارد، در عین حال با وضع خود، آن را حذف نیز می‌کند و در نتیجه میان جنبه‌های مختلف جوهر که رابطه علی اجتناب‌ناپذیری ایجاد شده بود، ناپدید می‌شود و صفت اولیه و ابتدایی آنها به‌وجود وضع شده‌ای مبدل می‌شود و همین در بطن آنها ایجاد وضوح می‌کند. در واقع می‌توان گفت که صورت معقول، یک جوهر آزاد شده است. صورت معقول تا جایی که به‌مرتب قیام به‌ظهور برسد که آزادی و اختیار آن را تأمین می‌کند، چیزی جز «من» یعنی شعور به‌خود محض نیست. البته «من»، صورت‌های معقولی دارد که مشخص و معین‌اند؛ اما خود «من» هم به هر ترتیب، خود یک صورت معقول محض است که به‌عنوان صورت معقول به‌حد موجودی که قیام به‌ظهور می‌کند، می‌رسد. «من»، اولین وحدت محض است که به‌خود باز می‌گردد، ولی این ارجاع به‌خود نیز به‌نحوی واسطه انجام نمی‌گیرد، بلکه با انتزاع از هر چیز مشخص و معین دیگر و جدا از هر نوع محتوای ممکن، آزادانه در حیطه برابری نامحدود با خود قرار می‌گیرد. «من» به‌طور نامحدود، با خود برابر و یکسان است. بنابراین، «من» در درجه اول کلیت دارد و در درجه دوم، به‌عنوان سلب و نفی، یعنی در حد فردیت^۱، باز هم به‌خود ارجاع می‌دهد و در این حد به نحو تام مشخص و معین می‌شود و با هر «من» دیگر تقابل پیدا می‌کند و بدین ترتیب به

یک شخصیت منفرد^۱ تبدیل می‌شود. این کلیت مطلق که به‌طور بی‌واسطه شخصیت فردی هم است، هم مشخصه خاص «من» و هم مشخصه «صورت معقول» است. در مورد این دو - یعنی «من» و «صورت معقول» - هیچ چیزی نمی‌توان به‌تصور درآورد مگر اینکه دو جنبه کلیت و فردیت را یک جا در نظر داشته باشیم.

وقتی به معنای رایج کلمه از فاهمه صحبت می‌شود، می‌توان آن را متعلق به «من» دانست. منظور این است که «من»، خاصیت و یا خواصی دارد؛ همان‌طور که وقتی شیء ای حامل^۲ تلقی می‌شود، واجد اوصافی دانسته می‌شود که البته اوصاف پایه و اساس اصلی آن شیء نمی‌توانند باشند و کل خاصیت شیء را معین نمی‌کنند. از این نظرگاه، «من» واجد صورت‌های معقول است و نیز صورت معقول خاص خود را دارد؛ همچنانکه داشتن یک روبوش به‌رنگ معین نمی‌تواند مانع از داشتن روبوش‌های دیگر به‌رنگ‌های دیگر باشد.

به‌نظر هگل، کانت با همین ترتیب به مفهوم «من» رسیده؛ و این، یکی از عمیق‌ترین قسمت‌های فلسفه نقادی است که بر طبق آن، وحدتی که ماهیت صورت معقول را مشخص می‌کند، وحدت تألیفی اولیه آگاهی است که از وحدت «فکر می‌کنم» ناشی می‌شود. بنابراین، در فلسفه کانت، از مقوله به «معنی»^۳ ارتقا داده می‌شود. همه صورت‌های متفاوت و مختلف در فلسفه کانت در همین «من» وحدت می‌یابند.

به‌نظر کانت، مفاهیم بدون داده‌های شهود حسی، بی‌محتوا هستند و اعتبار آنها فقط از لحاظ برقرار ساختن رابطه‌ی اموری است که از طریق شهود حاصل می‌آیند؛ ولی در عین حال، مفهوم، خود حقیقت امر است و عینیت شناخت از آن ناشی می‌شود. از سوی دیگر، مفهوم جنبه کاملاً ذهنی دارد و به‌طور کلی در فلسفه کانت، مفهوم و منطق حاکم بر آن صرفاً به‌نحو محض صوری تلقی شده است.

صورت معقول نباید به‌عنوان یک فعل فاهمه و به‌نحو آگاه لحاظ شود؛ بلکه باید به‌عنوان فی‌نفسه و لئفسه تلقی گردد، آنچنان‌که گویی صورت معقول فقط درجه‌ای از طبیعت و روح را نمایان می‌سازد و البته در این حد، صورت معقول هنوز نابینا است. به هر طریق در صورت معقول، جنبه‌ای از طبیعت و جنبه‌ای از روح آشکار می‌شود و هر صورت معقولی، به‌خودی خود مرحله‌ای از آگاهی و نیز مرحله‌ای از ناآگاهی را نمایان می‌سازد. با اینکه صورت معقول مبتنی بر فکر، به‌روح تعلق دارد، لیکن صورت منطقی و

مفهومی، توجه به این مطلب نیست که آیا آن صورت معقول به‌روح تعلق دارد و یا نسبت بدان غریبه است. این مطالب در منطق علی‌السویه تلقی می‌شود.

البته هگل در این قسمت تصریح می‌کند که در فلسفه نباید به‌توصیف آنچه هست، اکتفا شود؛ بلکه در درجه اول باید کوشید نفس رخداد را فهمید. تألیف ماتقدم به‌نحوی که کانت آن را بیان داشته، از لحاظ فهم امور، یکی از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین پیشرفت‌هایی است که حاصل شده است؛ ولی متأسفانه کانت از ظاهر امر فراتر نرفته و مفهوم را همیشه مقید و مشروط به‌محتوای آن ساخته و به‌طور مستقل از آن صحبت به‌میان نیاورده است. به‌نظر هگل، کانت باید حداقل در مرتبه عقل، جنبه مشروط‌بودن فاهمه را کنار می‌گذاشت و آن را مستقلاً و با توجه به قدرت آن به‌کار می‌برد. البته کانت رابطه عقل را با مقولات به‌نحو دیالکتیکی بیان کرده، اما نتیجه این دیالکتیک را گویی در یک عدم نامتناهی باقی گذاشته است.

وقتی کانت، سؤال معروف خود در منطق - «حقیقت چیست؟» - را طرح می‌کند، به‌عنوان یک پاسخ محرز بیان می‌دارد که حقیقت، مطابقت شناخت با متعلق آن است. ولی در واقع، با توجه به فلسفه کانت به‌نظر می‌رسد که این مطابقت هیچ‌گاه مقدور نمی‌شود و تحقق نمی‌یابد؛ زیرا برحسب فلسفه او، این عمل در نهایت هرگز مقدور نبوده است و نخواهد بود و مفهوم هیچ‌گاه شیء فی‌نفسه را در نمی‌یابد و منطق بالاچار همیشه صوری باقی می‌ماند. البته در مقایسه با کانت، ارمطو در توصیف امور خیلی فراتر از او رفته و امکانات بسیار بیشتری برای ذهنیات انسان قائل شده است؛ اما به‌نظر هگل در این زمینه از او هم باید فراتر رفت و به کشف مطالب و نتایج جدیدی ناآل آمد که آن دو فیلسوف بیان نکرده‌اند.

طرح گزارش

صورت معقول به‌نحوی که بحث شد، به‌معنایی بر وحدت وجود و ماهیت دلالت دارد؛ زیرا ماهیت (ذات)، اولین نفی وجود است که از طریق آن وجود به موجود و امری ظاهری سبدل می‌شود و «صورت معقول» نفی دوم یا نفی نفی است که از این لحاظ به‌معنایی جنبه نامتناهی به‌طور بی‌واسطه در وجود قرار می‌گیرد و نفی خاص خود را در درون خود محرز می‌دارد. در نتیجه در صورت معقول، وجود و ماهیت، دیگر آن تعیین قبلی را ندارند و تشکیل آن وحدتی را نمی‌دهند که به‌نحوی الزاماً یکی در دیگری ظاهر شود و یا متقابلاً یکی بر دیگری دلالت داشته باشد. از طرف دیگر، مسلم است که در

صورت معقول، وجود فی نفسه و وجود لنفسه، جنبه بسیار خاصی پیدا می کنند که متناسب با آن و به معنایی در انحصار آن است. منظور این است که به هر ترتیب، صورت معقول در درجه اول به نحو فی نفسه واجد حقیقت مستقلی است، آن هم چه از لحاظ درون و چه از لحاظ برون. حتی به طور کلی می توان گفت که صورت معقول، امری بی واسطه است و از این نظرگاه می توان برای آن مراحل و تعیینات بی واسطه ثابتی را قائل شد. منظور اینکه در درجه اول می توان صورت معقول را کاملاً مشخص و معین در نظر گرفت که بدین ترتیب، صورت معقول صرفاً به نحو بسیط و محض به فاهمه تعلق دارد. این جنبه بی واسطه موجب می شود که صورت معقول، با طبیعت مطابقت نداشته باشد و با آن فاصله بگیرد و البته در این حالت صورت معقول فقط جنبه وضعی پیدا می کند و طبیعتاً هر نوع جنبه برون ذات و عینی را از دست می دهد و فقط جنبه درون ذات باقی می ماند. این نوع صورت معقول که حاصل تفکر درون ذات است، از لحاظی به نحوی نسبت به شیء انعکاس خارجی دارد. البته جنبه خارجی آن به سبب تعیین ثابت آن مشخص می شود نه به طور مجزا و جدا و تنها در حد کیفیتی در نظر گرفته می شود که با امور دیگر رابطه خارجی دارد. البته از طرف دیگر، نوعی دیالکتیک درونی در نزد این قسم صورت معقول قابل تشخیص است که آن را در نهایت به یک امر برون ذات و عینی تبدیل می کند.

در درجه دوم باید گفت که صورت معقول صوری، بدین ترتیب به خود شیء مبدل می شود. جنبه برون ذات همان صورت معقولی است که واقعیت دارد؛ یعنی جنبه درونی خود را از دست داده و موجود شده است. بدین ترتیب، صورت معقول کسب آزادی می کند؛ ولی این آزادی هنوز بی واسطه است و قدرت سلب و نفی ندارد.

صورت معقولی که با شیء یکی شده، خود جنبه داخلی پیدا کرده است و اگر آن را به عنوان روح وجود برون ذات تلقی کنیم باید همچنین قادر باشد به خود جنبه درون ذات بدهد، همان درون ذاتی که صورت معقول از حیث اینکه صورت معقول است؛ به طور بی واسطه واجد آن است. فقط بدین ترتیب است که صورت معقول با برون ذات تقابل پیدا می کند. منظور اینکه تنها آن صورت معقولی مختار و آزاد است که با برون ذات در تقابل باشد.

صورت معقول وقتی که به این مرتبه - یعنی به مرتبه آزادی و عینیت برون ذات - می رسد، به یک صورت معقول تام و منسجم یعنی «معنی» مبدل می شود. در این مرحله، عقل که قلمرو معانی است، حقیقتی است که خود، خود را نمایان می سازد؛

حقیقتی که در آن، صورت معقول تحقق متناسب با خود می یابد و مختار است که تا حدودی این عالم برون ذات را از عالم درون ذات باز شناسد. به طور کلی صورت معقول، چه از لحاظ برون ذات و چه از لحاظ درون ذات، باید خود را باز شناسد و آگاهی را با واقعیت توأم کند.

قسمت اول: درون ذات

صورت معقول در ابتدا صرفاً در حد یک مفهوم کلی صوری است. این مرحله ابتدایی آن است که جنبه بی واسطه دارد و با در نظر گرفتن وحدت بی واسطه آن، فصول ممیزه ای که می توان پیدا کرد، بسیط و ساده اند. این فصول و وجوه تمایز، جنبه وضعی دارند و فقط ظاهری اند؛ به نحوی که مستقیماً وحدت صورت معقول را نشان می دهند و خود صور معقول من حیث هو هستند. اما در مرتبه بعدی از آنجا که این تمایز نفی تام است، از خود جدا می شود و خود را به عنوان نفی خود وضع می کند و به معنایی «خود دیگر» می شود. بر اثر این جدایی، روابط آن خالص و محض می شود و همین، به حکم^۱ قوام می بخشد.

در درجه سوم، حکم که شامل وحدت صورت معقول است، خود بالاستقلال، در مراحل و مراتبی قرار می گیرد؛ ولی در این مرحله، دیگر وحدت آن وضع نمی شود. و بنا بر حرکت اجتناب ناپذیر دیالکتیکی، حکم به استدلال آن هم بیشتر از نوع قیاسی^۲ آن مبدل می شود. در این مرتبه - یعنی در مرتبه مراحل متفاوت - صورت معقول وضع می شود و این صورت معقول در حد اعلای استقلال، نسبت به وحدت، با واسطه است. اما از آنجا که از نظرگاه امر بی واسطه این وحدت خود به عنوان حد وسط نسبت و اضافه است، صورت معقول با مراحل دیگر تقابل پیدا می کند و اگر در نفس صورت استدلال وجود دارد، در عوض در صورت معقول ناپدید می شود و جنبه تام پیدا می کند؛ به دیگر سخن وحدت خود را به حد تمامیت^۳ می رساند و درون ذات خود را به برون ذات مبدل می کند.

فصل اول: صورت معقول

به نظر هگل، به طور ستداول گفته می شود که مفاهیم منشأ در فاهمه دارند و بدین ترتیب در حد تصورات نگه داشته می شوند و هر نوع قدرت که در حکم و استدلال وجود دارد، از آنها سلب می شود و در نتیجه حتی حکم و استدلال، خود منتسب به عقل صوری و

فاقد محتوای واقعی در نظر گرفته می‌شوند. به عقیده هگل، چنین تلقی از ذهنیات انسان البته درست نیست؛ زیرا حکم و استدلال نیز با اینکه با امور انتزاعی سر و کار دارند، همین امور نیز مشخص و معین‌اند و نمی‌توان آنها را صوری صرف دانست. البته می‌توان فاهمه را از عقل متمایز ساخت و بیان داشت که مشخصه فاهمه این است که مفاهیم کلی را متشکل می‌سازد.

این مفهوم کلی که در اینجا بررسی می‌شود، سه مرحله اصلی کلیت را طی می‌کند و شامل سه مرحله کلیت و جزئیت و فردیت است. اختلاف میان این سه مرحله و تعییناتی که مفهوم کلی از این لحاظ برای خود فراهم می‌آورد، همان است که ما قبلاً وجود وضع شده نامیده‌ایم. در اینجا می‌توان به این نتیجه رسید که در میان این سه مرحله نوعی تداخل است و آنها در عین حال هم مفهوم تام‌اند و هم مفهوم متعین و مشخص و ما در اینجا از همین مطلب، به «صورت معقول» تعبیر می‌کنیم.

در عین حال باید دانست که در مرحله سوم، تفرد و تشخیص مفهوم، همان است که مفهوم را بر خود انعکاس داده و به نفی مطلق خود منجر شده است. در این مرحله، مفهوم وحدت خود را ترک می‌کند و به وجود «من غیرخود» می‌رسد و در واقع به حکم تبدیل می‌شود.

الف) مفهوم کلی - صورت معقول

مفهوم محض نامتناهی، مطلق است و به چیزی مشروط نیست، بلکه به طور مطلق مستقل و آزاد است. اگر تګون صورت معقول را دوباره به یاد آوریم، پی می‌بریم که ماهیت از طریق ذات از وجود ناشی می‌شود و مفهوم بر اساس ماهیت حاصل می‌آید. آنچه در مسیر صیوروت و تغییر و تحول قرار گرفته، همان «خود» اولیه غیر مشروط است و صورت معقول، بیانی از تداخل و ارتباط میان این مراحل است.

صورت معقول همچنین به معنایی وحدت مطلق آن مراحل است و مشخصه‌ای است که به خود ارجاع می‌دهد؛ به عبارت دیگر، صورت معقول، در وهله اول، وحدت مطلق با خود نیز است و البته از این نظر، این وحدت چیزی جز نفی خود نیست و به عبارتی، نوعی وحدت نامتناهی نفی با خود نفی است. منظور اینکه صورت معقول، با نفی خود، باز هم خود را وضع می‌کند و همین جنبه کلی آن را تضمین می‌کند.

صورت معقول به طور کلی هیچ مشخصه‌ای ندارد و فقط با خود وحدت دارد؛ اما از طرف دیگر، نمی‌توان از کلی صحبت کرد، مگر اینکه به مشخصه اشاره شود، زیرا کلی،

مضمن مشخصه فی‌نفسه و لنفسه در نفی مطلق خود است. کلی، نمایانگر تمامیت صورت معقول است و در واقع انضمامی و واجد محتوا است. البته می‌توان محتوا را انتزاع کرد و کنار گذاشت؛ ولی در این صورت از این محتوا دیگر به طور کلی، صورت معقول حاصل نمی‌آید، بلکه یک امر انتزاعی صرف به دست می‌آید که مرحله مجزا و فرعی است و با هیچ حقیقتی مطابقت ندارد. از این لحاظ، کلی را باید به معنایی همان تمامیت دانست.

ب) صورت معقول جزئی

صفت مشخصه و خاصه یک چیز من حیث هو، به وجود و کیفیت آن تعلق دارد و این کیفیت به عنوان مشخصه صورت معقول، همان جزئیت است. این جنبه جزئی برای یک چیز، حد و مرز آن نیست، بلکه همان طور که قبلاً هم اشاره شد، مرحله و مرتبه‌ای از جنبه کلی آن است. امر کلی به خودی خود، از قلمروی خود خارج نمی‌شود و به همان صورت غیر از جزئی نیست. باید دانست که اصلاً نوع در اجناس، لایتغیر باقی می‌ماند. اجناس از نوع متفاوت نیستند؛ بلکه انواع میان خود تفاوت دارند. جزئی‌ها همه با هم، واجد یک کلی هستند و به هر طریق می‌توان گفت که یک امر کلی به عنوان صورت معقول، هم خودش است و هم غیر خود، به عبارت دیگر می‌توان صورت معقول را اولاً از لحاظ کلیت آن در نظر داشت، ثانیاً از لحاظ مشخصه و تقیدی که می‌پذیرد و ثالثاً از لحاظ وحدت بسیط این هر دو. البته نباید فراموش کرد که این وحدت اخیر بی‌واسطه است و به همین سبب، جنبه جزئی نمی‌تواند به طور مستقیم تمامیت امر باشد و یا اگر چنین تصور کنیم، باید بگوییم که جنبه جزئی تمامیت با واسطه است.

هگل قصد دارد از این تحلیل‌ها نتیجه بگیرد که نمی‌توان بین فاهمه و عقل، جدایی و تباین قائل شد و خطاست که تصور کنیم مفهوم، هیچ ربطی به عقل ندارد. به نظر هگل، درست بر عکس، مفهوم همان صورت معقول است و هر مفهوم مشخص و مقید، مرحله اصلی فعالیت عقلانی است. به اعتقاد او امر کلی که به طور دیالکتیکی، یعنی با وضع و نفی خود، پدید می‌آید، همان سرآغاز عقل است.

یادداشت: جنبه‌های کلی و جزئی و فردی، مطابق آنچه گفته شد، با اینکه سه مفهوم متمایز و ظاهراً متباینی را تشکیل می‌دهند، اما بر اساس نسبت میان آنها و با توجه به تداخل دائمی آنها است که می‌توان به تحقق امر عقلانی قائل شد.

ج) تفرد (تشخص)^۱

همان‌طور که نشان داده شد، فردیت از طریق جزئیت که خود صورتی از کلیت است، وضع می‌شود و تعین پیدا می‌کند. البته تفرد و تشخص نیز مراتب و مراحل دارد که باید بدان‌ها توجه شود:

۱. به نظر می‌رسد که تفرد در درجه اول، انعکاس صورت معقول معینی بر خود باشد که البته این انعکاس در این مرتبه بر اساس مشخصه آن انجام می‌گیرد. از این لحاظ حتی می‌توان مراحل قبلی یعنی کلیت و جزئیت را هم مراتب صیوریت فردیت دانست. توضیح اینکه امر جزئی از لحاظی نیز فردی است و بر عکس؛ از طرف دیگر، چون امر فردی نیز کلیت مشخص شده‌ای است، جزئی است.

۲. در مرتبه دوم می‌توان گفت که تفرد فقط بازگشت به صورت معقول خود نیست؛ بلکه، بر عکس، از دست دادن آن نیز است. سنطور اینکه در حد فردیت، صورت معقول، دیگر آن چیزی نیست که قبلاً بوده است؛ بلکه در قلمروی قرار می‌گیرد که آن قلمرو واقعیت است. به زبان دیگر، می‌توان گفت که در مرتبه تفرد، مفهوم جای خود را به مصداق داده است. بر این اساس ساده‌ترین و رایج‌ترین تصویری که از کلی می‌توان داشت، در نحوه ارتباط آن با فردیت است. این رابطه خارجی است، و تا حدودی محض و بسیط است. امر کلی در عین حال که به یک شیء معین، مثلاً «این» و «آن»^۲ اشاره دارد، نوعی رابطه بی‌واسطه با آن پیدا می‌کند.

از سوی دیگر، فردیت با بازگشت به خود، نوعی تقسیم‌پذیری را تشکیل می‌دهد؛ یک شیء معین بر اثر تشخیص تعینات و صفات مختلف خود قابل شناخت می‌شود و به همین سبب، فردیت در عمل به «حکم» مبدل می‌شود.

فصل دوم: حکم

حکم، مشخصه صورت معقولی است که وضع شده است؛ زیرا مفهوم به‌تنهایی نتیجه انتزاع است و با تعیناتی که پیدا می‌کند، خود را وضع می‌کند. این تعینات به آن اسناد داده می‌شوند و آن از این رهگذر معین و مشخص می‌شود. از این لحاظ می‌توان گفت که حکم، اولین مرحله تحقق صورت معقول است؛ البته اگر قبول داشته باشیم که تحقق و

واقعیت‌یابی، به معنایی ورود در عالم موجود است، آن هم به عنوان موجودی معین و مشخص. از قدیم دو جزء مستقل برای حکم شناخته‌اند: موضوع^۱ و محمول^۲ و نیز گفته‌اند که طبیعت یک شیء، از طریق محمول قابل شناخت می‌شود.

البته از لحاظ ذهنی و درون‌ذات، موضوع و محمول نسبت به هم خارجی تلقی می‌شوند اما محمول در واقع جزوی از موضوع است. وقتی می‌گوییم «این عمل خوب است»، محمول بدون موضوع معنایی ندارد و در حقیقت جزوی از آن و یا بهتر است بگوییم خود آن است. البته ممکن است مطلبی از نوع دیگر بگوییم؛ مثلاً این گفته: «ارسطو در فلان سن فوت کرده است» دیگر جنبه حکم ندارد و تنها به واقعه‌ای اشاره می‌کند و از آن خبر می‌دهد. در اینجا فقط با یک عبارت خبری سروکار داریم که ما را از جریانی آگاه می‌سازد. طبیعی است که تصور فرضی یک شیء فی‌نفسه بدون پایه و اساس و کاملاً نامتعین و فاقد محتوا است و صرفاً امکان اسناد محمولات بدان است که آن را مشخص می‌سازد و در این مهم «رابطه حکمیه»^۳ است که میان یک موضوع و محمولات احتمالی آن رابطه برقرار می‌سازد. از طرف دیگر، باید دانست که یک موضوع معین خواه ناخواه به عنوان امر انضمامی، واجد تمامیتی است که مشخصات و اوصاف مختلف را بیان می‌کند و از این لحاظ کلیت دارد. البته محمول هم به‌طور مستقل کلیت دارد و از این نظرگاه، موضوع فقط یکی از تعینات محمول را نشان می‌دهد. محمول به هر طریق موضوع را طبق صورت معقول آن بیان می‌کند. در هر موضوعی، جنبه‌های فردی و جزئی تعینات صرفاً غیر ضروری است و به همین دلیل محمول بیشتر به امکانات موضوع دلالت دارد.

حکم در صورت بی‌واسطه خود و در مرحله اول فقط یک حکم وجودی است. در این حالت، حکم واجد موضوعی است فردی، یعنی موجود، که از بقیه امور منتزع در نظر گرفته شده و به‌تنهایی به‌نحو کلی مطرح است.

از سوی دیگر، از آنجا که در حکم، کیفیت خاص موضوع و محمول حذف و تعین یکی وابسته به تعین دیگری لحاظ می‌شود، حکم دیگری حاصل می‌آید که می‌توان آن را حکم انعکاسی^۴ نامید. البته این امر که در ابتدا جنبه خارجی دارد، به وحدت ماهوی

1. Sujet

2. Prédicat

3. Copule

4. Réflexion

(ذاتی)^۱ تبدیل و به یک رابطه ضروری منجر می شود و ما این حکم را ضروری می نامیم.

الف) حکم وجودی

همان طور که ملاحظه شد، در حکم درون ذات بیش از یک متعلق دیده نمی شود؛ ولی همان متعلق در دو جنبه مطرح می شود: گاه در جنبه واقعیت فردی خود و گاه از بعد وحدت ذاتی یا در صورت معقول خود.

البته امر فردی که به مرتبه کلیت ارتقا می یابد و یا امر کلی که در واقعیت فردی تحقق پیدا می کند، هر دو در واقع یک چیز است. بدین طریق است که حکم به نحوی به درجه حقیقت می رسد؛ زیرا مطابقت صورت معقول و واقعیت را نشان می دهد. البته حکم از ابتدا به این صورت ظاهر نمی شود و قبل از این مرحله، هنوز بی واسطه است و نسبت به هر نوع انعکاس و نیز نسبت به هر نوع تعیین بیگانه است. این جنبه بی واسطه، حکم را در وهله اول در حد حکم وجودی نگه می دارد که می توان آن را همچنین حکم مبتنی بر کیفیت و حکم کیفی نامید، البته تا آنجا که کیفیت فقط بر وجود دلالت ندارد، بلکه نوعی مفهوم کلی انتزاعی را نیز شامل می شود که به سبب بساطت خود، جنبه بی واسطه پیدا کرده است.

حکم وجودی در عین حال یک جنبه اندراجی دارد؛ زیرا به نحوی محمول و موضوع را در هم مندرج می کند و در حد بی واسطه نگه می دارد.

۱. حکم ایجابی^۲

اول: چنانچه پیشتر گفته شد، موضوع و محمول صرفاً جنبه اسمی دارند و تعیین واقعی خود را نیز فقط بر اثر تحول حکم دریافت می دارند. محمول برای اینکه اول از آن صحبت کرده باشیم یک امر کلی انتزاعی است؛ ولی از آنجا که امری مفروض تلقی می شود، امر کیفی را هم طبق مفهوم آن باید یک امر کلی تلقی کرد.

البته علاوه بر محمول، موضوع را نیز باید یک امر منفرد انتزاعی یا بی واسطه دانست. موضوع، جنبه انتزاعی حکم را نشان می دهد که از طریق آن، مفهوم به خارج تسری پیدا می کند. همچنین باید دانست که وقتی رابطه هیچ واسطه یا نفی ای را شامل نمی شود، حکم را ایجابی می خوانند.

دوم: اولین بیان حکم ایجابی، از رهگذر قضیه «امر فردی، کلی است» نشان داده

می شود. این بیان به معنای آن نیست که «الف»، «ب» است و یا اینکه «الف» و «ب» اسامی بی شکلی هستند و هیچ معنای مشخصی ندارند، بلکه منظور این است که حکم کلی، همان حکم وجودی است.

هنگامی که یک حکم ایجابی صادر می کنیم، در ضمن به طور تلویحی می خواهیم بگوییم که هر امر فردی، کلی است و کلی نیز یک امر فردی است.

سیان موضوع و محمول در حکم، نوعی تعیین بخشی متقابل ملاحظه می شود و از این نکته، دو نتیجه حاصل می آید: ۱. وقتی که موضوع فردی است، محمول کلی است؛ ۲. محمول هم با موضوع مشخص می شود مثلاً وقتی که می گوییم «گل سرخ (رُز)، معطر است»، دیگر منظور عطر نامشخص به طور کلی نیست، بلکه منظور عطر مخصوص همین گل است، به عبارت دیگر، در اینجا موضوع کلی و محمول فردی شده است. به هر حال موضوع و محمول نمی توانند یکجا با هم کلی یا فردی باشند و فقط هر یک به نوبت چنین می شود.

اینکه می گوییم «فردی، کلی است»، به صورت حکم مربوط می شود و این گفته که «کلی، فردی است» به محتوای حکم مرتبط است. به دیگر سخن، گویی صورت است که به محتوا مبدل می شود.

سوم: اگر بتوان دو قضیه را که یکی مربوط به صورت و دیگری مربوط به محتوا است، با هم جمع کرد آنگاه باید گفت که امر فردی و نیز امر کلی هر یک به تنهایی متضمن وحدت امر فردی و امر کلی می شود و به معنایی تضاد میان آن دو بعینه به هر یک از آن دو انتقال می یابد. چنانچه این نکته و هر یک از آن دو را با اسناد به خودشان در نظر بگیریم، یعنی بگوییم «فرد، فردی است» و «کلی، کلی است»، اینها دیگر حکم نخواهند بود و هیچ مطلبی را افاده نخواهند کرد.

البته از طرف دیگر، اگر به حکم صرفاً از لحاظ صورت آن توجه کنیم، به طور کلی نتیجه دیگری به دست خواهیم آورد.

درست است که می گوییم امر فردی، کلی است؛ ولی در عین حال به نظر می رسد که ممکن نیست امر فردی به طور بی واسطه کلی باشد و محمول آن از هر لحاظ کلی تر از خود آن است.

اما اگر فقط از لحاظ محتوا به حکم نظر کنیم و بگوییم «کلی، فردی است»، آنگاه «موضوع»، امری کلی می شود که متضمن صفات یا عوارض است و تمامیت آن نمایانگر کثرتی می شود که به نادرستی بر نامتناهی دلالت دارد. در نتیجه، هر دو قضیه را باید انکار کرد و در کل قضیه ایجابی را به طور سلبی وضع کرد.

۲. حکم سلبی

اول: قبلاً به این نظر متداول اشاره کردیم که صحت و سقم حکم، فقط از لحاظ محتوایی سنجیده می‌شود و کافی است که صورت حکم غیرمتناقض باشد تا بتوان آن را صحیح تلقی کرد. باز به طور معمول گفته می‌شود که خود حکم، صرفاً نوعی رابطه میان دو مفهوم است، نه چیز دیگر.

در باره این نظر متداول باید به تأمل پرداخت و نادرستی آن را نشان داد.

در حکم، به هر ترتیب امر فردی، کلی و امر کلی، فردی تلقی می‌شود و در واقع حقیقت حکم ایجابی از حکم سلبی اخذ می‌گردد. محتوا به نحوی در حکم ایجابی متناقض است؛ در صورتی که در حکم سلبی، چنین نیست. باید در نظر داشت که صورت حکم در کل فقط بیانگر یک وحدت خالی نیست و چنین نیست که تعین صرفاً از محتوا ناشی شده باشد و یا این طور دانسته شود که صورت و محتوا نسبت به هم کاملاً خارجی اند.

از سوی دیگر، نباید فراموش کرد که حکم ایجابی حقیقت خود را در درجه اول از امر سلبی کسب می‌کند، زیرا امر فردی به طور انتزاعی کلی نیست، بلکه محمول فردی، به خودی خود یک محمول مشخص برای عقل است که این در واقع خود محمول است. امر فردی قبل از هر چیز، امری جزئی است و در این مورد می‌توان گفت که در اینجا جزئیت به صورت محمول در آمده است.

دوم: بعد از مرحله اول که مطابق آن جنبه منفی بر جنبه مثبت غلبه می‌کند، باید یادآور شد که چون موضوع به هر صورت اساس و پایه حکم را تشکیل می‌دهد، این جنبه منفی نیز به نوبه خود باید نفی شود.

توضیح اینکه حکم ایجابی، مبتنی بر رابطه میان امر فردی بی واسطه و امر کلی است که البته این دو عنصر به طور ذاتی از هم متمایز و جدا هستند و رابطه آن دو، رابطه ای سلبی است. از طرف دیگر، مسلم است که امر سلبی را نیز نباید صرفاً یک امر سلبی دانست؛ امر سلبی گویی فقط چارچوبی فراهم می‌آورد تا بر اساس آن، مفهوم «ایجاب» مطرح شود، مثلاً وقتی می‌گوییم «نه سفید» ممکن است منظورمان قرمز یا زرد یا آبی باشد و نه الزاماً «سیاه». اما سفید سن حیث هو، تعینی ایجاب می‌کند که منشأ آن شهود تجربی است و نسبت به این مفهوم، جنبه «غیر» دارد، به عبارت دیگر، «نه سفید» در عین حال بر «لاوجود» دلالت می‌کند که نسبت به این مفهوم، جنبه غیر دارد. در هر حال، امر

سلبی نیز به امر ایجابی ارجاع می‌دهد. امر سلبی در یک قلمرو بسته در نظر گرفته می‌شود که البته خود چیزی نیست ولی در عین حال به طور مشخص قابل بیان است. سلب و «نه» در اینجا تشکیل امر ایجابی بی واسطه ای می‌دهد و خود سلب و نفی مشخصه خاصی نمی‌شود، بلکه با کلی ارتباط پیدا می‌کند و در آن ادغام می‌گردد و بدین ترتیب، نفی که بیانگر «غیر کلی» است، به «جزئی» مبدل می‌شود.

جنبه سلبی که البته مشخصه حکم سلبی است، باز هم ما را در همان مرحله اول قرار می‌دهد و ما دوباره با مسأله رابطه موضوع و محمول یعنی با رابطه یک امر فردی با امر کلی سر و کار پیدا می‌کنیم. موضوع حکم که جنبه اصلی دارد، خارج از سلب قرار می‌گیرد و نوعی تعین می‌یابد، یعنی امری که قابل دریافت محمول است. در نتیجه آنچه نفی شده است، کلیت محمول نیست بلکه محمول کماکان کلی باقی می‌ماند و مسأله بیشتر به مشخصه دقیق محتوای آن نسبت به کلیت مربوط است. حکم سلبی در واقع سلب و نفی تام نیست، چه رابطه موضوع و محمول در هر صورت ایجابی است. مثلاً وقتی که می‌گوییم «این گل قرمز نیست»، رابطه گل را با رنگ نفی نمی‌کنیم، بلکه فقط رنگ قرمز را از آن نفی می‌کنیم.

امر فردی، جزئی است؛ ولی همین جزئی به نحوی شامل کلی است. به عبارت دیگر، محمول فقط کلی نیست، بلکه یک امر مشخص و متعین هم است.

سوم: جزئیت که نمایانگر تعین ایجابی حکم سلبی است، میان امر فردی و کلی واسطه ای تشکیل می‌دهد و بدین ترتیب حکم سلبی، خود یک حکم «واسطه» می‌شود و ما به مرحله سوم بحث می‌رسیم که مربوط به انعکاس حکم وجودی بر خود است، یعنی حکمی که خواه ناخواه جنبه نامتناهی پیدا می‌کند.

۳. حکم نامتناهی^۱

حکم سلبی همانند حکم ایجابی، یک حکم حقیقی نیست. اما حکم نامتناهی که باید حقیقت آنها باشد، خود نیز از طریق بیان سلبی، یک حکم نامتناهی سلبی است، یعنی حکمی که در آن صورت حکم حذف شده و به معنایی به صورت یک قضیه مهمله در آمده است. مثلاً وقتی که می‌گوییم «روح قرمز نیست» یا «گل سرخ (رز) فیل نیست»، این احکام البته در صورت سلبی

1. Jugement infini

خود حقیقی اند ولی در عین حال باید آنها را مهمل دانست، چرا که در واقع اینها اصلاً حکم نیستند. اگر بر این اساس به مسأله نگاه کنیم، حکم وجودی مبدل به حکم انعکاسی می شود.

ب) حکم انعکاسی^۱

حکم انعکاسی، حکمی است که محتوای مشخص و معینی دارد، به عبارت دیگر، واجد محتوای صرف خود است، چرا که نمایانگر صورت انعکاسی در وحدت است. درخصوص حکم انعکاسی و برای روشن ساختن آن می توان مثالهایی از قبیل «انسان، فانی است» یا «اشیاء فسادپذیرند» یا «شیء مفید یا نامفید است» و ... زد. این محمولات تماماً بر یک امر ذاتی دلالت دارند که به نحوی با توجه به تعیین یک رابطه و نسبت و یا یک کلیت قابل فهم است. در اینجا کلیت از نوعی که در حکم کیفی دیده می شود، مطرح نیست؛ اما در اینجا نیز می توان گونه خاصی از کلیت را تشخیص داد که با توجه به رابطه اش با امر بی واسطه مد نظر قرار گرفته است و تشکیل چیزی را می دهد که اساس سلب است. چنین به نظر می رسد که حکم انعکاسی را بتوان به عنوان یک حکم کمی تعریف کرد؛ همچنان که این امکان وجود داشت که حکم وجودی را به عنوان حکم کیفی در نظر گرفت. البته این مطلب در عین درستی، خالی از اشکال نیست.

در هر صورت، حکم انعکاسی با حکم وجودی متفاوت است و شاید بتوان یکی از وجوه تفارق آنها را از این لحاظ دانست که حکم وجودی جنبه اندارجی^۲ دارد و حکم انعکاسی جنبه ادغامی^۳.

البته حکم انعکاسی نیز اقسامی دارد که به ترتیب عبارتند از: اول، حکم شخصی که بر اساس جنبه خصوصی شناخته می شود؛ دوم، حکم جزئی که منفرد است؛ سوم حکم کلی که در آن نمی توان کثرت را به طور کامل جایگزین کلیت کرد. در نوع سوم حکم، تا وقتی که امر فردی، امری بی واسطه است، فقط به عنوان خارجی پذیرفته می شود؛ به عبارت دیگر، این حکم، انعکاسی است که چون افراد را در یک جا جمع می کند و در یک تمامیت^۴ قرار می دهد، به عنوان امر خارجی پذیرفته می شود. مثلاً وقتی که می گوییم «همه انسانها»، منظورمان در وهله اول نوع انسان است و در مرتبه دوم نوع انسان با

1. Jugement de Reflexion

2. Inherence

3. Subsumption

4. Totalité

توجه به فرد است و نیز افرادی که از کل انسانیت بهره مندند؛ آنچنان که به جای گفتن «همه انسانها»، فقط می توان گفت «انسان».

ج) حکم مبتنی بر ضرورت^۱

به نظر هگل، فقط جنس نیست که شامل نوع است، بلکه نوع را نیز می توان به اجناس تقسیم کرد. حکم حملی^۲ دارای چنین محمول هایی است.

۱. حکم حملی

آن حکم حملی مبتنی بر ضرورت است که جنبه بی واسطه دارد و باید آن را از حکم ایجابی و حکم سلبی متمایز دانست.

۲. حکم شرطی^۳

وقتی می گوییم «اگر الف باشد، ب هم هست»، وجود ب را بر وجود الف مشروط کرده ایم و البته آنگاه با حکم شرطی سروکار داریم. آنچه در این حکم وضع شده، نوعی رابطه ضروری است که در حکم حملی محض دیده نمی شود. در حکم شرطی، فقط می گوییم، «اگر الف باشد، ب هم هست»، یعنی در اصل تنها رابطه میان آن دو موجود تلقی شده است، نه خود آنها. در نتیجه، حکم شرطی را می توان رابطه ای میان علت و معلول و یا رابطه شرط و مشروط و ... دانست. اما در هر حال، صورت این حکم نامشخص باقی می ماند.

از طرف دیگر، چون در این حکم آنچه وضع شده، کلیتی است که به عنوان وحدت انضمامی صورت معقول تلقی می شود، خواه ناخواه بر اساس این جنبه توجه ما به حکم انفصالی^۴ جلب می شود.

۳. حکم انفصالی

در حکم حملی، صورت معقول به عنوان کلیتی برون ذات و فردیتی خارجی نمایان می شود و در حکم شرطی، صورت معقول وحدت سلبی خود را به طور خارجی آشکار می سازد. با توجه به این دو معنی و بر این اساس، در مرحله بعد، از آن دو حکم انفصالی وضع می شود. در این حکم،

1. Jugement de nécessité

2. Catégorique

3. Hypothétique

4. Disjonctif

وحدت موضوع و محمول، مبتنی بر وحدت سلبی است و بر این اساس به طور کلی باید گفت که حکم بسیط ضروری، مبدل به حکمی می شود که مبتنی بر صورت معقول است.

د) حکم بر اساس صورت معقول^۱

این حکم البته با سه نوع حکمی که قبلاً به اختصار شرح داده شد، متفاوت است. مثلاً در حکم وجودی «برف، سفید است» و «گل، قرمز است»، نشانی واقعی از قدرت حکم و ذهنی که آن را برقرار می سازد، دیده نمی شود. در حکم انعکاسی نیز بیشتر نفس قضیه و عبارتی که آن را بیان می کند، مطرح است. در ضمن حکم ضروری با دو حکم اول این تفاوت اصلی را دارد که در آن حداقل متعلق در کلیت عینی و برون ذات خود وجود دارد؛ ولی حساب حکم مبتنی بر صورت معقول که ما در مرتبه چهارم راجع به آن بحث می کنیم، چیز دیگری است؛ زیرا فقط در این نوع حکم است که صورت معقول من حیث هو و به معنای واقعی کلمه مطرح می شود. این حکم را می توان مبتنی بر جهت^۲ نیز دانست، چرا که این حکم خواه ناخواه متضمن صورتی است که در قالب آن، رابطه موضوع و محمول با توجه به عقلی مستقل و اگر بتوان گفت خارجی مطرح می شود، به عبارت دیگر، رابطه موضوع و محمول حکم، صرفاً با توجه به تفکر و ذهن ارزیابی می شود.

به نظر می رسد که هگل در این قسمت به طور کلی صور احکام را با جدول احکام و مقولات کانت مقایسه می کند. البته او در این وجه نظر جهت، جای حکم اول و دوم را عوض می کند؛ یعنی اول حکم قطعی و بعد ظنی و در انتها حکم یقینی را قرار می دهد. حکم قطعی^۳ به عنوان حقیقت، بر یک واقعیت دلالت دارد؛ حکم ظنی^۴، حکمی است که در آن ایجاب و سلب به یک اندازه احتمال دارد و حکم یقینی^۵ حکمی مبتنی بر ضرورت و وجوب است.

۱. حکم قطعی

حکم مبتنی بر صورت معقول که در این قسمت به طور کلی مورد بحث ما است، در وهله اول بی واسطه است و در این مرحله قطعی نامیده می شود. در حکم قطعی، موضوع یک امر فردی انضمامی است که نوعی کلیت در خود دارد و محمول این امر انضمامی را نسبت به واقعیت آن بیان می دارد. در اینجا یادآوری این نکته، ضروری است که موضوع

1. Jugement conceptuel

2. Modalité

3. Assertorique

4. Problematique

5. Apodictique

باید حتماً چیزی باشد و طبیعت آن به عنوان یک مفهوم مستقل وضع شود. البته این مفهوم، مجموعه ای از اوصاف و خصوصیات را همراه دارد و درباره آنها نوعی اطمینان ذهنی و درون ذات پدید می آید. این جنبه درون ذات بر یک امر بی واسطه انتزاعی دلالت می کند و از این رهگذر، در بطن این حکم که قطعی تلقی می شود، نوعی عدم قطعیت به طور بالقوه به وجود می آید و در نهایت این حکم به سوی حکم ظنی سوق پیدا می کند.

۲. حکم ظنی

همان طور که قبلاً بیان شد، این حکم هم به یک اندازه واجد جنبه ایجاب و سلب است؛ یعنی قطعیت در آن، متضمن هر دو جنبه است، ولی به هر حال در مقابله آن دو، یکی از این دو جنبه باید بر دیگری چیره شود و در نتیجه از این رهگذر می توان به حکم یقینی رسید.

۳. حکم یقینی

در این حکم، نوعی ضرورت به طور ضمنی وجود دارد؛ مثلاً گفته می شود که اگر خانه این طور و یا آن طور خاص ساخته شود، خوب است. همچنین نوعی کلیت در این حکم، اجتناب ناپذیر به نظر می رسد. از طرف دیگر، در این حکم، رابطه موضوع و محمول اصل قرار نمی گیرد، بلکه هر یک از این دو به تنهایی کل صورت معقول را بیان می کند و در واقع دیگر نیازی به رابطه حکمیه^۱ نیست و گویی موضوع به تنهایی یک حکم مستقل است و محمول نیز خود یک حکم مستقل دیگر. با دقت بیشتر در این جنبه، پی خواهیم برد که حکم یقینی در تحول درونی خود، صورت جدیدی می یابد و در واقع به استدلال مبدل می شود.

فصل سوم: استدلال^۲

استدلال بر اساس احیای صورت معقول در حکم و به عنوان حقیقت و وحدت آن دو حاصل می آید. این وحدت موجب می شود که مراحل صورت معقول من حیث هو حذف شود. در حکم، وحدت اعم از درونی یا برونی و مراحل آن، در عین حال که به هم مرتبطند، نسبت به هم استقلال دارند؛ در صورتی که در استدلال، تعینات و صورت معقول با اینکه با رأسین و حدین حکم مطابقت دارد، وحدت مشخص آن دو کاملاً وضع شده تلقی می شود. در استدلال، صورت معقول در همه ابعاد گسترش خود، به نحوی وضع می شود که در نهایت همان امر معقول باقی بماند. فاهمه به عنوان عامل

1. Copule

2. Syllogisme

تشکیل دهنده مفاهیم از طریق انتزاع و تعمیم، آنها را همان طور که هستند، لحاظ می کند؛ اما به مدد عقل، صور معقول و مفاهیم، در تمامیت خود وضع و مشخص می شوند. با توجه به این نکته اساسی حتی باید گفت که استدلال نه فقط امری است معقول، بلکه در واقع هر چیزی که معقول است، خواه ناخواه استدلالی است. حتی می توان افزود که محتوای هر امری را فقط از رهگذر صورت معقول و به مدد آن می توان معقول کرد.

صورت معقول خواه ناخواه یک جنبه نامتناهی و یک کلیت تام دارد؛ ولی همین جنبه ها را نیز نباید نتیجه یک انتزاع توخالی دانست. این جنبه نامتناهی و این کلیت در واقع به تمامی تغییرات و مراحل تحولی آن صورت معقول وحدت می بخشد و فقط از این طریق است که عقل فراتر از امر متناهی و مشروط و محسوس می رود. عقل در حقیقت امور متناهی و مشروط و محسوس را نفی می کند و همین غنای محتوای آن را مسلم می دارد. البته از این نظرگاه، امر معقول دیگر چیزی جز استدلال قیاسی نیست.

استدلال نیز همانند حکم در ابتدا بی واسطه است و تعینی که می توان برای آن قائل شد، جنبه انتزاعی دارد. این نوع استدلال، در حد فاهمه باقی می ماند و از جنبه عقلی کمتری برخوردار است.

در درجه اول، می توان از استدلال وجودی صحبت کرد و آنگاه در وهله دوم با توجه به حرکت دیالکتیکی درونی آن، تبدیل آن را به استدلال انعکاسی نشان داد. در مرتبه سوم، با دقت در این نکته که وجود بر اثر انعکاس، با واسطه شده است، می توان تبدیل این استدلال را به نوعی ضرورت مطرح ساخت. در اینجا نوعی واسطه «واسطه بخش» میان طبیعت و استدلال پدید می آید؛ به عبارت دیگر، استدلال میان صورت معقولی که متضمن آن است و محیطی که نسبت بدان خارجی است، مطابقت ایجاد می کند. منظور اینکه در این مرحله که مرحله آخر است، استدلال به دریافت چنان حقیقتی نائل می آید که دیگر صرفاً جنبه ذهنی و درون ذات ندارد، بلکه کاملاً عینی و برون ذات شده است.

اینک به ترتیب به بررسی این مراحل می پردازیم:

الف) استدلال وجودی^۱

استدلال در این مرحله به عنوان بی واسطه نیز از تعینات بی واسطه استفاده می کند. این تعینات مشخصه های انتزاعی و مجرای صورت آن را تشکیل می دهند. این مشخصه ها

1. Syllogisme d'existence

هنوز تحت تأثیر واسطه های انضمامی کننده قرار ندارند؛ بلکه صرفاً منفرد و جدا از هم هستند. بدین ترتیب، استدلال در این مرحله کاملاً جنبه صوری دارد، یعنی همان قیاس صوری است، مفهوم و صورت معقول، به مراحل انتزاعی تقسیم شده اند و در رأسین و حدین آنها، امر فردی و امر کلی قرار دارد و خود میان آن دو به عنوان جزئی ظاهر می شود. حرکت دیالکتیکی که در این اولین صورت قیاس دیده می شود، از این لحاظ است که حد وسط، که این قیاس را توجیه می کند، طوری وضع شده که گویی خود نتیجه و اثر این مراحل است.

۱. اولین صورت استدلال وجودی

طرح کلی این استدلال چنین است که امر فردی از طریق جزئی به کلی ملحق می شود؛ به دیگر سخن در این استدلال، کلی به طور مستقیم فردی نیست، بلکه فقط از طریق جزئی است که می توان از کلی به فردی رسید.

معنای این استدلال این است که امر فردی من حیث هو، در رابطه ای نامتناهی با خود قرار دارد و این رابطه را از طریق «جزئی» و «کلی»، نه فقط در خود، بلکه با امور خارجی خود نیز پیدا می کند و در نهایت از طریق کلیت است که فرد به خود بازمی گردد. البته باید دانست که استدلال در صورت اول، یعنی قیاس، جنبه عینی و برون ذات دارد و هنوز به طور سطحی مطرح است.

اما از سوی دیگر، چنان که قبلاً نیز گفته شد، به هر طریق میان فردی و جزئی و کلی، یک رابطه محرز ضروری هم وجود دارد. اشکال در این قسمت از اینجا است که امر فردی، خیلی مشخص و معین شده است و در تعین آن، چندان غنایی در نظر گرفته نمی شود. از این رو، در سنت ارسطو، صرفاً به رابطه اندراجی فردی در کلی اکتفا شده است.

در واقع در این صورت، فردی تابع جزئی و جزئی تابع کلی است؛ ولی از طرف دیگر، کلی نیز مندرج در فردی است. جزئی در مقایسه با کلی، موضوع و نسبت به فردی، محمول است؛ یا بهتر است بگوییم که جزئی نسبت به کلی، فردی و نسبت به فردی، کلی است. با تأمل بیشتر در این مسأله متوجه می شویم که در «اوسط»، دو حد فردی و کلی با هم منطبق می شوند و دلیل آنکه «اوسط» نسبت به فردی کلی و نسبت به کلی فردی است، این است که در عین حال این دو خصوصیت را با هم دارد و در نتیجه گویی در اینجا بیشتر با استنتاجی مرکب و کار داریم که یک مقدمه بیشتر ندارد.

منظور اینکه «اوسط» فقط یک عبارت یا یک حکم ساده نیست که فقط جنبه انتزاعی داشته باشد، بلکه به عنوان یک امر واقعی تلقی شده است. رابطه‌ای که «اوسط» از یک طرف با کلی و از طرف دیگر با فردی دارد، فقط رابطه‌ای نیست که به طور انتزاعی و صرفاً بر اساس «رابطه حکمیه» حاصل آمده باشد؛ بلکه غنای خاصی در آن است.

این گفته که «قیاس از سه حکم تشکیل شده است»، جنبه صوری محض دارد. در واقع قیاس بر اثر سه حکم صوری به وجود نمی‌آید؛ بلکه نوعی انعکاس درون‌ذات در آن وجود دارد که صورت ظاهری قیاس بر اساس آن شکل می‌گیرد و آنگاه است که ما می‌گوییم: «انسان، فانی است؛ کایوس، انسان است؛ پس کایوس، فانی است». این جنبه درون‌ذات، حقیقت قیاس است و بدین ترتیب حتی می‌توان گفت که هر چیزی از یک قیاس تشکیل شده است که از طریق آن، کلی از مسیر جزئی شامل فردی می‌شود. در عین حال، محرز است که اگر یک شیء به تنهایی، از لحاظ کلی و هم جزئی و هم فردی است، منظور این نیست که آن شیء نمایانگر سه قضیه جدا از هم است که کنار یکدیگر گذاشته شده‌اند.

در استدلال، فاهمه بی‌واسطه است و حدها نیز تعینات بی‌واسطه‌اند و اگر از این لحاظ آنها را بررسی کنیم، می‌توانیم بگوییم تا جایی که این تعینات تشکیل یک محتوای واحدی را می‌دهند، آن استدلال را می‌توان نوعی استدلال مبتنی بر کیفیت دانست. حتی می‌توان میان این نوع استدلال و حکم وجودی که آن نیز مبتنی بر کیفیت است، مشابهتی نیز پیدا کرد. مقصود اینکه مشخصه این استدلال، جنبه فردی آن است و امر فردی، یک شیء انضمامی بی‌واسطه است. جزئیت، یکی از اوصاف امر فردی است و کلیت نیز با اینکه جنبه انتزاعی بیشتری دارد، باز هم همراه همان امر فردی است. نکته مهم در این بحث، همان امر فردی است که اوصاف و خصوصیات زیادی دارد و در هر استدلالی می‌توان یکی از همین اوصاف را درباره آن متمایز ساخت و به عنوان حد وسط از آن استفاده کرد. البته باید دانست که هر یک از این «حد وسط»ها که در استدلال از آن استفاده می‌شود، خود، وابسته و مربوط به یک کلی دیگر است و باز هم هر یک از اوصاف و خصوصیات شیء رابطه‌ای با وجود و موقعیت خاص آن دارد. از طرف دیگر، نباید فراموش کرد که حد وسط اگر با کلی سنجیده شود، خود یک جنبه انضمامی دارد و هر کلی متضمن محمول‌های زیادی می‌شود و از طریق همان حد وسط با کلی‌هایی دیگر ارتباط پیدا می‌کند. از این مطالب، به خوبی برمی‌آید که اگر یکی از اوصاف کثیر و مشخصات متمایز به عنوان ارتباط میان محمول‌ها انتخاب می‌شود، این امر کاملاً

دلخواهی و اختیاری و در غیر این صورت تصادفی است.

به نظر هگل، استدلال‌هایی که درباره موضوع واحدی انجام می‌گیرد، متضاد یکدیگرند؛ زیرا از دید او هر نوع اختلاف و تمایز در واقع تقابل و هر نوع تقابل، تضاد است. هگل با این اعتقاد، به طور کلی امر انضمامی را فقط یک امر ظاهری نمی‌داند؛ بلکه او قائل به این است که امر انضمامی، خود نمایانگر وحدت امور متضاد است و صورت معقول آن، متضمن کل آنها است که در مراحل و مراتب متشکل شده‌اند.

با توسل به هر یک از حد وسط‌ها، نکته خاصی استخراج می‌شود؛ به عنوان مثال اگر حساس را حد وسط تلقی و آن را به انسان حمل کنیم، ظاهراً در خصوص ارزش انسان یا اینکه او خوب است یا بد، نظری نمی‌توانیم ابراز کنیم. ولی اگر انسان را واقعاً به نحو انضمامی لحاظ کنیم: حد وسط که در اینجا «حساسیت» در نظر گرفته شده است، باید بهره‌ای از جنبه روحانی انسان داشته باشد و در ضمن باید بدانیم که آن را به موجودی نسبت داده‌ایم که صفاتی کاملاً متمایز از موجودات دیگر دارد.

در استدلال و قیاس صوری، حد وسط معمولاً به طور دلخواه و اختیاری انتخاب می‌شود؛ در نتیجه انسجام واقعی درباره رابطه فردی با جزئی و کلی از بین می‌رود. حتی می‌توان گفت که آنچه کانت تعارضات عقل نظری می‌داند، جز تقابل میان تعینات مختلف که از ضرورت واحدی در یک صورت معقول ناشی شده‌اند، چیز دیگری نمی‌تواند باشد.

به نظر هگل، بر خلاف نظر کانت به معنایی، حکم بر استدلال اولویت ندارد؛ بلکه استدلال است که حقیقت حکم را تشکیل می‌دهد. هگل در توضیح این مطلب و برای آشکار ساختن اهمیت استدلال، یادآوری می‌کند که معمولاً خواسته می‌شود مقدمات یک استدلال، در ابتدا خود برهانی شوند یعنی خود نتیجه گردند. اما در این صورت باید گفت که دو مقدمه استدلال موجب نیازمندی به براهین دیگری خواهد بود و ما به جای دو مقدمه، با چهار مقدمه سروکار خواهیم داشت که آنها نیز مستلزم چهار استدلال جدید دیگر خواهند بود. بالاخره هشت مقدمه و شانزده استدلال لازم خواهد شد ... تا بی‌نهایت و منظور اینکه نتیجه استدلال صوری، رابطه‌ای با مقدمات آن ندارد؛ بلکه تعقل است که این روابط را فی‌نفسه برقرار می‌سازد.

۲. دومین صورت استدلال وجودی

حقیقت اولین استدلال مبتنی بر کیفیت دلالت بر چیزی می‌کند که مشخصه کیفیت را در خود جمع آورده است؛ البته نه به نحو فی‌نفسه و لنفسه، بلکه به طور تصادفی و در یک

حالت مجزا نسبت به خود. موضوع چنین استدلالی که واجد کیفیتی این چنین است. به جای اینکه به صورت معقول خود بازگردد، خود را به نحو خارجی قابل تصور می سازد. این جنبه عامل بی واسطگی در آن است که به موجب آن، به صورت با واسطه درمی آید و باید گفت که در اینجا امر فردی، محلی است که جنبه با واسطه باید در آن تحقق پیدا کند. اما از طرف دیگر، در هر استدلالی به ناچار کوشش می شود که امر با واسطه حذف شود و از آنجا که قضیه آخری در این استدلال خود یک رابطه بی واسطه نیست بلکه از طریق یک قضیه سوم واسطه پیدا کرده است، کاملاً معلوم است که وحدت آن دو بیشتر سلبی است و رابطه واسطگی باید خواه ناخواه متضمن یک امر سلبی باشد. امر فردی نسبت به امر جزئی، به صورت سلبی درمی آید. فردی محمول واقعی جزئی نیست؛ بلکه در واقع آن راسب می کند. منظور اینکه در این نوع استدلال، امر با واسطه همیشه مستلزم نوعی سلب است.

هگل در این زمینه و نیز در مورد امکانات دیگر این شکل دوم، توضیحات زیادی می دهد که اشاره به همه آنها خارج از حوصله این نوشته است.

۳. سومین صورت استدلال وجودی

این شکل فقط یک مقدمه بی واسطه دارد و هر یک از اوصاف آن به دیگری ارجاع می دهد. در این استدلال، به نحوی وحدت حدین ملاحظه می شود؛ ولی وحدتی که در آن مشخصه های آنها انتزاع شده است و در واقع گویی ما با یک کلی نامتعیین سروکار داریم.

۴. چهارمین صورت استدلال وجودی، و استدلال ریاضی

ارسطو چهارمین شکل قیاس را نمی شناخته، از این رو ترتیب اثری بدان نداده است؛ ولی هگل تصور می کند که در این استدلال ها به طور کلی اصولی مراعات شده است که در ریاضی هم کاربرد دارد. برهان ریاضی مبتنی بر این اصل است که دو چیز برابر با امر ثالث، خود با هم برابرند. اما در ریاضیات رابطه اندارجی^۱ حذف شده است و چیزی در چیز دیگر ادغام نمی شود. استدلال ریاضی در رشته ریاضیات مبتنی بر علم متعارف^۲ است که به عنوان یک امر بدیهی تلقی می شود و خود نیازمند حد وسط نیست.

یادداشت: به طور کلی هگل، در این قسمت می خواهد بگوید که حکمت مبتنی بر

قیاس، بسیار بی ارزش است و توجه چندانی بدان نمی شود. به نظر هگل، با توضیحاتی که او می دهد، با توجه به امر متضاد که در حرکت ذهن جنبه ذاتی دارد، استدلال قیاسی، خود نوعی دیالکتیک است. نقص استدلال قیاس صوری از این جهت است که به عنوان امر معقول مطرح می شود، بی آنکه در واقع مفهوم اصلی و صورت معقول را نمایان سازد. حد وسط در این استدلال، یک کیفیت است، بدون اینکه قادر باشد به مرتبه صورت معقول ارتقا یابد؛ چرا که یک حد وسط به عنوان صرف حد وسط کافی نیست و می توان به حد وسط های دیگری نیز دست یافت که به نتیجه منتهی شوند ولی این نتیجه کاملاً در جهت عکس نتیجه ای باشد که با یک حد وسط مشخص حاصل آمده است و در قیاس صوری معمولاً بدان اکتفا می شود.

هگل در این قسمت روی هم رفته به قیاس صوری بدین است و اعتقاد دارد که قواعد مختلفی که در این باره ابداع شده است، فایده واقعی ندارد. او در ادامه این بحث، به کار لایب نیتس اشاره می کند و شرح می دهد که چگونه او با توجه به حساب «کمبیناتوار^۱» از قیاس و استدلال استفاده کرده است. اما در کل به عقیده هگل، کار لایب نیتس و افرادی که از همان نظرگاه به مسائل منطقی و ریاضی پرداخته اند، به نحوی است که در واقع به کشف صورت معقول به معنای اصیل کلمه منجر نمی شود.

ب) استدلال انعکاسی^۲

در این استدلال حد وسط سهمی به عهده دارد که موجب می شود استدلال بیش از حکم باشد؛ بدین معنا که اولاً شامل یک امر فردی است، ثانیاً این امر فردی به حد کلیت می رسد و با «هر» و «همه» بیان می شود، ثالثاً همین جنبه به صورت انتزاعی درمی آید و «نوع» تلقی می شود.

در استدلال انعکاسی، حد وسط به عنوان تمامیت تعینات وضع می شود. بدین ترتیب، استدلال بی واسطه در مقایسه با استدلال انعکاسی، یک استدلال نامتعیین است؛ چرا که هنوز جزئیت انتزاعی در مراحل و مراتب صورت معقول در حد وسط وضع نشده است و به این حالت استدلال انعکاسی می توان استدلال مبتنی بر کلیت^۳ نام نهاد.

۱. استدلال مبتنی بر کلیت - قیاس

اول: این استدلال، چیزی جز نتیجه فاهمه کامل نیست و اگر آن را با استدلال مبتنی بر وجود

مقایسه کنیم، پی خواهیم برد که در استدلال وجودی حد وسط به عنوان مشخصه فردی موضوع انضمامی، به حد وسط‌های دیگر نیز امکان دخول می‌داد اما در استدلال مبتنی بر کلیت، حد وسط صرفاً متضمن فرد است و خود جنبه انضمامی دارد و از این لحاظ فقط ممکن است یک محمول مربوط به یک موضوع باشد.

دوم: البته وقتی که انعکاس به نحو تام و کامل در استدلال لحاظ می‌شود و سور «همه» و «هر» به کار می‌رود، آنگاه دیگر امر فردی که محمول است، به عنوان مستقل تلقی شده است: «همه انسان‌ها فانی‌اند؛ کایوس، انسان است؛ پس کایوس، فانی است.» کبرای این استدلال فقط موقعی صادق است که نتیجه صادق باشد؛ یعنی نتیجه باید به خودی خود صحیح باشد وگرنه استدلال معنای خود را از دست می‌دهد. البته اگر نتیجه به خودی خود صادق نباشد، دیگر در کبری «هر» و «همه» کاربرد نخواهد داشت.

سوم: چنان‌که ملاحظه شد، در استدلال وجودی، با توجه به مفهوم و صورت معقول، مقدمات استدلال به عنوان بی‌واسطه با نتیجه در تضاد است و هر استدلالی، استدلال دیگری را مفروض می‌دارد.

تأمل بیشتر در استدلال انعکاسی نشان می‌دهد که امر فردی با محمول خود، رابطه بی‌واسطه غیر بسته‌ای را تشکیل می‌دهد و کبری وقتی که با فرد و با جنبه کلی آن همراه است، مثل این است که در عین حال با یک کلی صوری و یک کلی فی نفسه همراه شده است و در نتیجه شاید بتوان گفت که به نوعی فردیت کلی می‌رسد؛ ولی گویی ماهیت آن دیگر عوض شده است و ما با یک استدلال استقرایی سروکار پیدا کرده‌ایم.

۲. استدلال استقرایی

استدلال مبتنی بر کلیت، در طرح شکل اول قیاس طبقه‌بندی می‌شود و استدلال استقرایی با شکل دوم سنخیتی دارد؛ زیرا در این استدلال نیز امر فردی به عنوان حد وسط به کار برده می‌شود، البته نه امر فردی انتزاعی بلکه امر فردی تام و کامل که با تعین کلی در تقابل است. یکی از دو حد، تشکیل محمولی را می‌دهد که میان همه افراد مشترک است. رابطه میان محمول و افراد منشأ مقدمات بی‌واسطه است. از این دو یکی باید به عنوان نتیجه در استدلال حاصل آید و حد دیگر ممکن است با نوع بی‌واسطه مطابقت کند. به طور کلی باید گفت که استقرا، یک استدلال صرف ادراکی نیست، بلکه در اصل درون‌ذات است. در ضمن باید دانست که حقیقت استقرا بر اساس استدلالی برقرار می‌شود که امر فردی را به عنوان حد وسط به کار برده است. این امر فردی،

مشحون با کلیت است؛ در نتیجه همین، گذری از استقرا به تمثیل است.

۳. استدلال تمثیلی^۱

اول: طرح انتزاعی تمثیل، در شکل سوم استدلال قیاسی بی‌واسطه است. در استدلال تمثیلی، امر فردی، واجد کلیت تلقی می‌شود؛ این کلیت در واقع انعکاس یک امر انضمامی بر روی خود است و هم مثل این است که این صفت در طبیعت آن است: «زمین ساکنانی دارد؛ ماه هم یک زمین است؛ پس ماه هم ساکنانی دارد».

دوم: استدلال تمثیلی، مستلزم مفروض انگاشتن نتیجه خود در خود است. در یک استدلال وجودی، استدلال‌های وجودی دیگر به عنوان شرایط آن مفروض تلقی می‌شوند. در استدلال تمثیلی این شرایط در خود استدلال مستتر است و استدلال تمثیلی نیز نوعی استدلال انعکاسی است که در آن حذف فردیت مد نظر است و حد واسطه در اختیار یک کلی است که خارج از هر نوع بی‌واسطگی است. در نتیجه، کلیت در اینجا بی‌واسطه نیست، بلکه وضع شده است. در تمثیل امر فردی، باید در واقع به عنوان کلی فی نفسه تلقی شود. البته از طرف دیگر، باید دانست وقتی می‌توان چیزی را تابع چیز دیگری کرد که خود مندرج در یک امر سوم باشد و در نتیجه این امر سوم هم مندرج در امر اول ... الخ.

سوم: در این قسمت، هگل سعی دارد نشان دهد که تمثیل در نهایت، خود نوعی استدلال انعکاسی است و این استدلال نیز مبتنی بر ضرورت است.

ج) استدلال ضروری^۲

اینک بر اساس آنچه گفته شد، عامل ایجادکننده واسطه مشخص می‌شود یعنی:

اول: به عنوان کلیت معین بسیط بر مقیاس جزئیت در استدلال وجودی؛
دوم: به عنوان کلیت برون‌ذات، یعنی به عنوان کلیتی که شامل حدی است متمایز. منظور، یک کلیت کامل ولی بسیط است که طبیعت کلی شیء و نوع را شامل می‌شود. استدلال مبتنی بر ضرورت، واجد محتوایی بسیار غنی است؛ چرا که حد وسط انتزاعی که در استدلال وجودی وضع شده، به عنوان فصل ممیز دقیق درآمده و این فصل

1. Analogie

2. Syllogisme de nécessité

ممیز همانند استدلال انعکاسی از نو در خود انعکاس پیدا کرده و مبدل به وحدت بسیط شده است. بدین ترتیب، این استدلال مبتنی بر ضرورت است. در عین حال باید دانست که این استدلال در درجه اول یک استدلال بی واسطه است.

۱. استدلال حملی^۱

اول: استدلال حملی در یکی از مقدمات خود، واجد یک حکم حملی است و حد وسط آن از یک کلیت برون ذات تشکیل شده است. به طور سطحی می توان تصور کرد که استدلال حملی، نوعی اندراج است.

البته استدلال حملی اولین نمونه استدلال مبتنی بر ضرورت است؛ چه، در آن یک موضوع از لحاظ جوهری خود با یک محمول ارتباط حاصل کرده است. ولی در ضمن باید دانست که جوهر در حد مفهوم و صورت معقول، خواه ناخواه امری کلی است و بر این اساس مقدمات آن هم جنبه حملی پیدا می کند.

دوم: در استدلال حملی، بر خلاف استدلال انعکاسی، نتیجه در عمل قبل از مقدمات قرار ندارد؛ به عبارت دیگر، در اینجا بیشتر، یک ماهیت واحد مطرح است که در سه مرحله عنوان می شود و در واقع جزئیت و کلیت فقط مراحل صوری اند و تأثیری ندارند. از این رو، استدلال حملی، یک استدلال درون ذات نیست و با توجه به وحدتی که در آن مطرح است، خود جنبه برون ذات دارد. در این استدلال، حد وسط وحدت، دو حد نهایی را نشان می دهد و آن عاملی است که موجب تشکیل کلیت جوهری نوع می شود. سوم: با دقت در نحوه تشکیل استدلال حملی، می توان پی برد که این استدلال در نهایت به استدلال شرطی مبدل می شود.

۲. استدلال شرطی^۲

اول: استدلال شرطی، متضمن رابطه ضروری است؛ بدون جنبه بی واسطه میان حدین. اگر «الف» هست، پس «ب» هم هست. استدلال شرطی خواه ناخواه بی واسطگی وجود را نیز اضافه می کند، یعنی: «اگر الف هست، ب هست؛ الف هست، پس ب هم هست». قضیه صغری، بیان کننده وجود بی واسطه «الف» است. در عین حال باید دانست که در این استدلال، رابطه موضوع و متعلق آن تحت وحدت، به مدد واسطه تحقق دارد و

رابطه آن دو فقط انتزاعی نیست. بدین ترتیب، وجود «الف» باید نه به عنوان جنبه بی واسطه، محض و بسیط تلقی شود؛ بلکه باید به عنوان حد وسط استدلال در نظر گرفته شود و درباره این موضوع باید دقت بیشتری کرد.

دوم: در حکم شرطی، نوعی رابطه ضروری و یا وحدت جوهری درونی ملاحظه می شود؛ به عبارت دیگر، با اینکه از لحاظ خارجی و ظاهری تفاوتی بین آن دو حد است، محتوای واحد میان آن دو، تشکیل یک اساس درونی را می دهد. بدین ترتیب، دو طرف حکم، یک وجود بی واسطه نیست، بلکه وجودی است تابع ضرورت، یعنی یکی از آن وجود حذف شده و ظاهری تلقی گردیده است.

سوم: استدلال شرطی، قبل از هر چیز نمایانگر رابطه ضروری به عنوان محل برقرار شده از طریق صورت وحدت سلبی است، همان طور که استدلال حملی، نمایانگر کلیت برون ذات، به نفع وحدت ایجابی است. به طور کلی به نظر هگل، اگر از نظرگاه خاصی به استدلال شرطی توجه شود، مبدل به استدلال انفصالی می شود.

۳. استدلال انفصالی^۳

همان طور که استدلال شرطی به طور کلی در طبقه دومین شکل قرار می گیرد، استدلال انفصالی نیز در طرح شکل سوم استدلال صوری قرار می گیرد. حد وسط همان قدر که از کلیت برخوردار است، جزئیت و فردیت نیز دارد. حد وسط در درجه اول، وحدت جوهری نوع است و در درجه دوم خود آن وحدت است که آن را به عنوان صفت جزئی دریافت کرده است. موضوع در این استدلال به فضای کلی مربوط می شود که متضمن تمامیت و کل جزئیات است، به نوعی که متشکل از اجناس است. منظور این است که مثلاً «الف» در عین حال که «ب» و «ج» و «دال» است، باز هم تمایزی میان «ب» و «ج» و «دال» وجود دارد. ما در اینجا با نوعی وحدت سلبی سروکار داریم که به طور متقابل همدیگر را حذف می کنند. این حذف، فقط تقابل نیست و تعیین نیز در اینجا فقط نسبی نیست، بلکه تعیینی است که ذاتاً به خود ارجاع می دهد، یعنی به عنوان جزئی درمی آید با حذف دیگری:

«الف» یا «ب» است، یا «ج» و یا «دال».

اما «الف»، «ب» است.

پس «الف»، نه «ج» است و نه «دال».

و یا می‌توان گفت:

«الف» یا «ب» است یا «ج» و یا «دال».

ولی «الف»، نه «ج» است و نه «دال».

پس «الف»، «ب» است.

«الف» نه فقط در دو مقدمه موضوع نیست، بلکه در نتیجه هم چنین است. در مقدمه اول کلی است، در صورتی که در محمول با جو کلی که به تمامیت اجناس تقسیم شده است، مطابقت دارد. در مقدمه دوم، موضوع به عنوان مشخصه یک جنس است، در نتیجه، به عنوان تنها مشخصه وضع شده است و نسبت به بقیه حالت انحصاری دارد. آنچه در اینجا به عنوان واسطه بروز می‌کند، کلیت «الف» و در عین حال فردیت آن است. بدین ترتیب، جنبه صوری استدلال قیاسی به همراه جنبه درون‌ذات آن حذف می‌شود. شکل‌های قیاس، هر کدام نمایانگر مشخصات صورت معقول‌اند که جدا از هم تلقی می‌شوند؛ ولی اجناس متفاوت که در استدلال دیده می‌شوند، هر یک نمایانگر درجاتی از تحقق انضمامی حد و سط‌اند. در استدلال صوری حد وسط به عنوان تمامیت فقط از این لحاظ وضع نشده که شامل تمامی مشخصات است، بلکه در واقع هر کدام از مشخصه‌ها جداگانه لحاظ می‌شوند و هر یک به تنهایی عمل واسطگی را انجام می‌دهند. در استدلال انعکاسی، حد وسط تشکیل وحدتی را می‌دهد که به طور خارجی دربرگیرنده تعیینات دو حد است. در استدلال مبتنی بر ضرورت، حد وسط مبدل به وحدتی شده است که هم بسط دارد و هم بسیط است و صورتی که استدلال از فصل ممیز داشته، میان حد وسط و دو حد نهایی ناپدید شده است.

بدین ترتیب، صورت معقول به طور کلی تحقق می‌یابد و واقعیتی کسب می‌کند که می‌توان آن را برون‌ذات نامید. به طور کلی، در پایان این قسمت باید گفت که استدلال عین واسطگی و در واقع همان صورت معقول کامل است که در وجود خود وضع شده است. در حرکتی که در استدلال است، سعی می‌شود واسطگی حذف شود. به عبارت دیگر، وجودی که در عین حال با امر واسطگی برابر است، همان صورت معقول است که خود را با توسل به غیر خود برقرار می‌سازد. این وجود شیء‌ای است که چون در عین حال فی نفسه و لِنفسه است، باید آن را عینی و برون‌ذات نامید.

قسمت دوم: برون‌ذات^۱

هگل در کتاب اول منطق برون‌ذات خود، از وجود انتزاعی که تحقق می‌یابد و به مرتبه موجودیت می‌رسد و سپس به ذات خود برمی‌گردد، صحبت کرده است. او در کتاب دوم خود نشان داده است که چگونه ذات به خود تعین می‌بخشد و به اساس و پایه تبدیل می‌شود و بدین ترتیب موجودیت پیدا می‌کند و جوهر می‌شود؛ البته برای آنکه یکبار دیگر به مرتبه صورت معقول برسد. هگل در مورد صورت معقول نیز بیان کرده است که صورت معقول، خود را متعین می‌سازد و سعی دارد جنبه برون‌ذات کسب کند. آنچه او درباره صورت معقول گفته، شبیه آن چیزی است که در برهان وجودی خداوند به کار می‌رود و همچنین در نزد دکارت است که به نظر او، تصور معقول خداوند مستلزم وجود او است ... هگل بر خلاف عده زیادی از متفکران که معتقدند وجود نمی‌تواند از تصور و مفهوم حاصل آید، در این باره نشان داده است که وجود در لاوجود ناپدید می‌شود و فقط ضرورت است که حقیقت آن دو را تشکیل می‌دهد.

هگل در کتاب دوم خود نشان داده است که تعین یک مجموعه، یعنی همه واقعیت آن که بر اساس برهان وجودی برقرار می‌شود؛ چه به نظر او صورت معقول آن چیزی است که به خود تعین می‌بخشد. او حتی نشان داده است که وقتی صورت معقول در فردیت حذف و متحل می‌شود و به قالب حکم درمی‌آید، باز هم خود را به عنوان واقعی یعنی همانند یک موجود وضع می‌کند. پس به طور کلی واقعیتی که در آغاز هنوز انتزاعی است، اتمام کار خود را در مرحله برون‌ذات نشان می‌دهد.

اگر در مورد خداوند گفته شود که صورت معقول او وجودش را محرز می‌دارد، باید دانست که این مطلب خاص خداوند نیست؛ بلکه به طور کلی موضوع صرفاً از طریق محمول است که مشخصه و محتوا دریافت می‌دارد و اگر چنین نباشد، آن موضوع فقط یک اسم است، نه چیز دیگر. فقط با محمول و از طریق آن است که آن موضوع ضمن پیدا شدن مشخصه‌ای، در کل تحقق می‌یابد. اما این محمول‌ها باید در صورت معقول به نحو درون‌ذات وجود داشته باشند.

در این قسمت از متون هگل، به نظر می‌رسد که او به نحوی ضمن قبول برهان وجودی می‌خواهد آن را به همه موارد دیگر نیز تسری دهد و در کل فلسفه‌اش بدان تعمیم بخشد.

قبلاً نشان داده شده است که درون‌ذات دو معنا دارد: یکی از آن صورت معقول است و دیگری جنبه خارجی و ممکن خاص دارد که متضاد با صورت معقول است. در اینجا هم باید گفت که برون‌ذات نیز به دو معنا است: یکی در تقابل با صورت معقول مستقل و دیگری درباره وجودی که فی‌نفسه و لنفسه است. در فلسفه «اصالت معنی مطلق»، «من» مساوی با «من» دانسته می‌شود؛ ولی در واقع باید گفت که «من» و صورت معقول آن در یک کوشش دائمی است که می‌توانند به واقعیت حقیقی برسند و در نتیجه باید به غیر خود توجه اصلی مبذول دارند. در حقیقت، نوعی متعلق برون‌ذات باید باشد تا «من» را بیدار و هشیار سازد. به‌طور کلی حتی به‌نظر می‌رسد که حقیقت شناخت، وابسته به متعلقی است که نسبت به هر نوع درون‌ذات مستقل و مختار است.

در مرتبه اول، امر برون‌ذات در حالت بی‌واسطه آن وجود دارد و مراحل آن به‌عنوان متعلقات مستقلی پدید می‌آیند که «مکانیسم» نامیده می‌شود؛ در مرتبه دوم می‌توان از شیمی صحبت کرد؛ و بالاخره در مرتبه سوم باید وحدت آن‌ها را در نظر داشت، یعنی به نوعی غایت و هدف توجه کرد. البته برای روشن ساختن کل برون‌ذات باید نشان داد که در نهایت، صورت معقول چگونه به معنی (مثال)^۱ تبدیل می‌شود.

هگل فصل اول قسمت دوم کتاب منطق صورت معقول خود را به مکانیسم، فصل دوم آن را به شیمی و فصل سوم را به تحقق غایت اختصاص می‌دهد ولی چون بحث درباره مطالب این سه فصل مستلزم اطلاعات اضافی خاص و خارج از صلاحیت نگارنده است، از درج آنها در کتاب حاضر صرف نظر شده است و بلافاصله به قسمت سوم کتاب پرداخته می‌شود.

قسمت سوم: معنی (مثال)

معنی در واقع صورت معقول تام و منسجمی است که می‌توان آن را یک امر حقیقی برون‌ذات دانست و یا یک امر حقیقی من حیث هو خواند. هر چیزی بر اساس معنایش حقیقی می‌شود؛ به‌نحوی که حتی می‌توان تصور کرد که هر چیزی فقط تا جایی حقیقی است که معنی دارد. بدین جهت، چه در زندگانی جاری و چه در فلسفه، اغلب معنی را با صورت معقول یکی تلقی می‌کنند.

1. Idée

در سنت فلسفی کانت، صورت معقول همان «معنی» غیر مشروط است که فراتر از پدیدار قرار می‌گیرد، یعنی نوعی مفهوم است که نمی‌توان آن را در عالم تجربی به‌نحو تام و منسجم به‌کار برد.

اما به‌نظر هگل، لفظ «معنی» فقط باید در مورد صورت معقول برون‌ذات و واقعی به‌کار رود و باید آن را از مفهوم انتزاعی صرف متمایز دانست و تصور نکرد که «معنی» بر یک امر غیر واقعی دلالت دارد. به‌نظر او، نمی‌توان گفت که «معنی» ارزشی ندارد، چون در عالم پدیدارها کاربرد ندارد؛ بر عکس، حتی می‌توان آن را ارزشمند و معتبر دانست، زیرا نه فقط غیر از پدیدار است بلکه واقعی است.

منظور این است که در اصل معنی وحدت صورت معقول و واقعیت است. هر چیزی فقط از این جهت حقیقی دانسته می‌شود که یک معنی تلقی می‌گردد. حتی اگر قائل به واقعیت عالم برون‌ذات می‌شویم، بدین سبب نیست که با یک معنی مطابقت دارد، بلکه از این رو است که خود نمایانگر همین معنی است، وگرنه واقعی نخواهد بود.

به‌طور کلی به‌نظر هگل، هر آنچه که صورت معقول و واقعیتش از هم جدا است و تلازمی میان آنها نیست، چیزی جز طبیعت مرده نیست، یعنی ماده‌ای که صورت ندارد. روحی که فاقد «معنی» باشد و با صورت معقول خود وحدت نداشته باشد، به‌عبارت دیگر، صورت معقول آن فاقد هر نوع واقعیت باشد، روح مرده‌ای بیش نیست و یا بهتر بگوییم چیزی جز یک شیء مادی نیست.

ممکن نیست که وجود، حقیقتی به‌دست آورد، مگر اینکه معنای آن نمایانگر وحدت میان صورت معقول آن با واقعیت آن باشد و البته آنگاه در اصل چیزی جز همان «معنی» نخواهد بود. امور متناهی، چنین هستند، زیرا به‌جای اینکه کل واقعیت خود را شامل شوند، نیازمند چیز دیگری برای تکمیل واقعیت خود هستند. این امور متناهی به‌عنوان متناهی، به نهایت درجه‌ای که می‌توانند برسند، غایت خارجی است؛ به عبارت دیگر، عدم تطابق اشیای واقعی با «معنی» است که سبب متناهی بودن آنها است. اینکه «معنی» موفق نمی‌شود به‌نحو تام و کامل به‌خود تحقق بخشد، معنایش این است که توفیق نیافته است کاملاً واقعیت خود را تابع صورت معقول خود سازد و از این جهت محتوای آن متناهی و محدود باقی مانده است.

هگل می‌گوید: وقتی که دولت^۱ با صورت معقول دولت کاملاً مطابقت ندارد و یا مثلاً

1. État

وقتی واقعیتهایی که افراد نمایانگر آن هستند؛ کاملاً دور از صورت معقول آن است، آنگاه در همه این موارد، نوعی جدایی میان نفس و جسم برقرار می‌شود و همین به انزوای نفس می‌انجامد و در این حالت، نفس صرفاً به تفکر توسل می‌جوید و در واقع جسم تکه‌تکه شده در افراد جزئی تماثل پیدا می‌کند.

البته در ضمن باید دانست که منظور از «معنی» فقط به‌طور کلی وجود واقعی یعنی وحدت واقعیت و صورت معقول نیست، بلکه منظور از آن وحدت درون‌ذات و برون‌ذات نیز است. افزون بر این، برون‌ذات در ضمن، خود صورت معقول تام است که به‌طور مشخص بدان تحقق بخشیده است. مشخصه‌ها در درون‌ذات جنبه‌ی ظاهری دارند، زود ناپدید می‌شوند و جنبه‌ی وحدت سلبی پیدا می‌کنند و به‌صورت یک محمول غیر سدرج در می‌آیند.

برون‌ذات، هدف و غایت تحقق‌یافته‌ای است که به‌عنوان برون‌ذات، با خارجیت صورت معقول مطابقت دارد. این جنبه‌های جزئی و کثیر هم همان صورت معقول است. از این مطالب، مشخصات دقیق معنی حاصل می‌شود:

«معنی» در درجه‌ی اول یک حقیقت بسیط است. این حقیقت بسیط صورت معقول و امر برون‌ذات است و کلیت آن از این لحاظ است که در آن، امر جزئی خواه ناخواه با وجود مقابله و مقاومت در برابر جنبه‌ی کلی، باز هم در خود نفی و در کل منحل می‌شود و در نتیجه آن کلیت با خود مساوی باقی می‌ماند.

در درجه‌ی دوم، معنی نمایانگر رابطه میان درون‌ذات و برون‌ذات صورت معقول بسیط که از هم متمایز تلقی شده‌اند، است. وحدت معنی با خود، با فرایندی که آن معنی پیدا کرده است، مطابقت دارد.

از طرف دیگر، نباید فراموش کرد که معنی فقط به‌طور بی‌واسطه وجود دارد؛ بلکه در یک صورت معقول نیز می‌توان معنی را متحقق دانست. البته برون‌ذات هم با صورت معقول مطابقت دارد؛ ولی رهایی آن هنوز کامل نیست و صورت معقول آن هنوز یک صورت معقول برای خود نیست. در این مرتبه صورت معقول از نوعی است که فاقد تمامیت است. از این جهت معنی در مرتبه‌ی اول «حیات» است و در مرتبه‌ی دوم «معنی» حقیقت و خیر، یعنی «شناخت» و «اراده» مطرح است که البته در ابتدا باید به شناخت متناهی و اراده‌ی متناهی پرداخت که از نظر حقیقت و خیر از هم متمایزند و فقط از لحاظ

غایت با هم یکی هستند. بهتر است بگوییم که صورت معقول، به‌نحوی آزادی و آزادسازی خود را آغاز می‌کند و تحت صورت برون‌ذات انتزاعی واقعیتهایی به‌خود می‌دهد؛ اما در همین فرایند فعالیت متناهی این کلیت انتزاعی را به یک تمامیت مبدل می‌سازد تا براساس آن، برون‌ذات کامل شود. بدین ترتیب، معلوم می‌شود که البته واقعیت در یک عالم برون‌ذات است؛ ولی همین برون‌ذات، نه فقط با یک جنبه‌ی آرمانی و «اصالت معنی» مطابقت دارد، بلکه براساس و مبنای آن شناخته می‌شود.

در درجه‌ی سوم باید گفت که روح حقیقت مطلق خود را در «معنی» باز می‌شناسد. یعنی حقیقتی که فی‌نفسه و لنفسه است و «معنای» نامتناهی است که در آن شناخت و عمل با هم متعادل می‌شوند و می‌توان آن را شناخت مطلق «معنی» از خود «معنی» دانست.

فصل اول: حیات

مسئله‌ی حیات، چنان جنبه انضمامی و واقعی دارد که گویی به هیچ وجه نمی‌توان آن را متعلق بحث منطق متداول قرار داد؛ چه، سئل این است که مسئله‌ی حیات خواه ناخواه همیشه از چارچوب منطق فراتر می‌رود.

البته اگر منطق را فقط صورت محض ذهنی بدانیم، محرز است که نمی‌توان در آن، از مسئله‌ی حیات به‌معنای دقیق کلمه صحبت به‌میان آورد؛ اما اگر بگوییم که متعلق علم منطق، حقیقت مطلق است و حقیقت به هر طریق فقط از مسیر شناخت حاصل می‌آید، آنگاه باید فکر کنیم که منطق ممکن است در مورد مسئله «حیات» نیز اظهار نظری بکند. معمولاً به‌دنبال آنچه منطق محض خوانده می‌شود، از منطق‌ای عملی نیز سخن می‌رود که در آن به امور انضمامی پرداخته می‌شود. البته منظور این نیست که می‌توان مفاهیم روانشناسی و انسانشناسی را به‌طور وسیع در منطق به‌کار برد؛ چه، در این رشته‌ها نوعی جنبه‌ی پدیداری وجود دارد که در آنها هنوز صورت معقول جنبه‌ی کاملاً برون‌ذات پیدا نکرده است که با آن واحد شود ... البته از سوی دیگر، می‌توان گفت که تمامی دلم‌ها ممکن است جزو مطالعات منطقی باشند؛ زیرا برای آنکه بتوانیم در منطق بدان‌ها پردازیم کافی است که متعلق بحث آنها را از نظرگاه صرف تفکر لحاظ کنیم.

با این حال باید دانست که اصول موضوعه روانشناسی، انسانشناسی و غیره، جنبه‌ی درون‌ذات دارد؛ در حالی که فقط در منطق است که اصول موضوعه با مفهوم محض در

رابطه‌اند، بدین معنا که اصول موضوعه منطق واجد صورتی از فکر محض‌اند، نوعی ذاتیت محض‌اند که از تعینات وجودی و صیورورت آن برخوردارند.

وقتی از مسیر منطق - یعنی از مسیر «معنی» - به مسأله حیات توجه می‌شود، در کل نوعی جنبه فی‌نفسه و لئفسه کلیت مطلق آن ملاحظه می‌شود؛ اما برای آنکه جنبه انضمامی بحث کاملاً حفظ شود، باید در وهله اول، مسأله حیات را در حد فرد ذی‌حیات، یعنی صرفاً به صورت یک امر درون‌ذات تام، مطرح ساخت و در وهله دوم به عنوان یک جریان و فرایند بدان نظر انداخت و بالاخره در مرحله سوم باید دید که «نوع» هر جاننداری چگونه سعی دارد از مسیر حیات جزئیت را از خود طرد و نفی کند و در مورد جنبه وجود برون‌ذات خود به همان نحو عمل کند که درباره خود عمل کرده است. آنگاه این فرایند، بیانگر مرگ فردیت بی‌واسطه و تولد فردیت جدید خواهد بود و در نهایت ما را به مرحله شناخت دقیق‌تر از مسأله حیات خواهد رساند.

الف) فرد ذی‌حیات

مفهوم حیات به‌طور کلی معنایی بی‌واسطه است، یعنی مفهومی است که خود واجد یک جنبه برون‌ذات است و با آن مطابقت دارد. اما این مطابقت تا جایی پذیرفته است که نمایانگر وحدت سلبی میان آن دو باشد؛ به عبارت دیگر جنبه برون‌ذات و در عین حال نسبت بدان صرفاً وضعی باشد. به دیگر سخن، در اینجا معنی به نحو فی‌نفسه وضع می‌شود و سپس این امر فی‌نفسه وقتی که به خود بازگشت داده شد، جنبه لئفسه پیدا می‌کند. گویی حیات باید به‌طور کلی تعین داشته باشد تا به نحو جزئی نیز متجلی شود. کلی و جزئی هر دو، در مورد موجود ذی‌حیات مطرح است و در نتیجه در این زمینه هم نوعی استدلال پیش می‌آید.

البته از لحاظ محتوایی، این جنبه برون‌ذات با تمامیت صورت معقول آن مطابقت دارد؛ اما همین تمامیت نیز با جنبه درون‌ذات حیات که وحدت سلبی را در مرکز آن نشان می‌دهد، در تقابل است. فرد ذی‌حیات واجد وحدتی بسیط است که نسبت به خود سلبی است. این جریان فرد ذی‌حیات، به همین حد محدود است و از محدودیت خود خارج نمی‌شود. غایتی که در آن ملاحظه می‌شود، مستقیماً مربوط به جنبه برون‌ذات آن است و غایت فی‌نفسه و لئفسه فقط بعد از تشکیل استدلال به وجود می‌آید و قبل از آن وجود ندارد.

ب) فرایند حیاتی

اولین نکته قابل ذکر در این زمینه این است که درد مشخصه موجود ذی‌حیات است. البته، حیات به‌خودی خود غریزه و تحرک است و از لحاظی خارجیت در آن وارد نمی‌شود مگر اینکه بگوئیم حیات به صورت فی‌نفسه و لئفسه وجود دارد. در واقع تأثیر خارجی در امر حیاتی نه به صورت علت، بلکه به نحوی به صورت محرک است و معلولی که در نزد موجود ذی‌حیات دیده می‌شود، نوعی تطابق با محرک خارجی است.

ج) امر نوعی

فرد ذی‌حیات را می‌توان از لحاظی از صورت معقول کلی حیات جدا دانست. گویی میان فرد و نوع، به نحوی تضاد وجود دارد؛ زیرا فرد ذی‌حیات، به هر ترتیب اوصاف و خصوصیات دارد که بعینه قابل تعمیم نیست، با اینکه هر امر کلی حیاتی که در مرتبه نوع تصور می‌شود، به ناچار فقط در مرتبه فرد ممکن است تحقق پیدا کند. منظور اینکه فرد ذی‌حیات در عین نفی کلیت حیات، آن را اثبات می‌کند و از این مرحله به بعد می‌توان با مقایسه آن با مفهوم حیات، مسائل مربوط به معنی شناخت را نیز مطرح ساخت.

فصل دوم: معنای شناخت

حیات معنایی است بی‌واسطه؛ به دیگر سخن، معنایی است که هنوز به عنوان صورت معقول تعین کامل خود را نیافته است و اگر آن را در قالب حکم قرار دهیم، در آن صورت مقصود، بیشتر معنای شناخت به‌طور کلی خواهد بود.

این صورت معقول اخیر، تا جایی که واجد وجودی مستقل است، از نظر کلیت انتزاعی خود و یا در هر صورت از لحاظ «نوع» خود، جنبه لئفسه دارد. صورت معقول شناخت، نمایانگر وحدت محض خود با خود است و این وحدت فقط در بطن خود متمایز است؛ به نحوی که آنچه در آن متمایز شده است، نمایانگر برون‌ذات نیست، بلکه باز هم جنبه درون‌ذات دارد و بدین ترتیب متعلق صورت معقول شناخت، همان صورت معقول است.

در توضیح این مطلب باید گفت هر معنایی که مربوط به پدیدار است، به‌طور بی‌واسطه جنبه نظری پیدا می‌کند و نوعی شناخت من حیث شناخت می‌شود. صورت

معقول، موجود لنفسه‌ای است که تشکیل یک جنبه بی‌واسطه در جهان برون‌ذات می‌دهد. به عبارت دیگر، صورت معقول تنها واقعیتی را که واجد است، از تعینات کلی و جزئی خود دریافت کرده ولی صورت فردیت و مشخصه خود را از خارج گرفته است.

الف) معنای امر حقیقی

«معنی» درون‌ذات قبل از هر چیز، یک محرک^۱ یا یک گرایش^۲ است؛ چرا که تضاد صورت معقول را نشان می‌دهد؛ تضادی مبتنی بر این نکته که آن «معنی» متعلق خود و حتی متعلق واقعیت خاص خود است، بدون اینکه متعلق چیز دیگری باشد که مستقل از آن است. پس کار و عمل تحرک، حذف کردن درون‌ذات خود و تبدیل واقعیت انتزاعی اولیه خود به جنبه انضمامی و پرکردن محتوایی است که واقعیت آن را مفروض می‌دارد. از طرف دیگر، در تعریف صورت معقول، باز هم می‌توان گفت که صورت معقول واجد تعین مطلق خود است، اما در مقایسه با وجود لنفسه، خود آن به منزله فرضی از یک جهان فی‌نفسه است. همچنین نباید فراموش کرد که در صورت معقول، نوعی گرایش به حذف غیر خود نیز ملاحظه می‌شود.

تحرکی که در اینجا از آن صحبت می‌شود، تا جایی که «معنی» جنبه نظری به معنای اخص کلمه را دارا است، به نحوی حقیقت صورت معقول را نمایان می‌سازد. اگر حقیقت، جنبه برون‌ذات صورت معقول را تشکیل دهد، آنگاه باید گفت که به نحوی با واقعیت آن صورت معقول مطابقت دارد. معنای دقیق «حقیقت» همین است که صرفاً برای صورت معقول درون‌ذات از لحاظ شناخت مطرح است. حقیقت، شرط امکان یک حکم مبتنی بر صورت معقول است که خود را به عنوان یک حکم صوری بیان می‌دارد. در این حکم، محمول فقط با جنبه درون‌ذات صورت معقول مطابقت ندارد؛ بلکه در عین حال، نمایانگر مقایسه و حتی تقابل صورت معقول با شیء و واقعیت آن است. از لحاظ نظری، تعین صورت معقول به عنوان صرف صورت آن، هنوز واجد تعین امر درون‌ذات است که سعی دارد به خود تعین و تحقق بخشد. شناخت از آنجا که معنی است، اگر به عنوان محض درون‌ذات لحاظ شود، آنگاه به نفی جهانی منجر خواهد شد که در ابتدا با آن روبرو بوده‌ایم و آن را فی‌نفسه فرض کرده بودیم. بدین ترتیب، مفهوم این گفته که «برون‌ذات در درون‌ذات

وضع شده است» این است که موجود فی‌نفسه فقط به عنوان درون‌ذات وضع شده است و در حد صورت معقول، به عنوان فی‌نفسه و لنفسه وجود دارد، نه صرفاً به عنوان فی‌نفسه. در نتیجه باید دانست که عناصر اولیه وحدتی که در اینجا از آنها بحث می‌شود، فقط به طور خارجی با هم ارتباط دارند؛ یعنی صورت معقول در این شناخت، متعلق خود را به عنوان چیزی که خود تملک کرده است، وضع می‌کند نه آنکه آنها احتمالاً فی‌نفسه وجود داشته باشند. در این فرایند نسبتی که معنا به خود می‌دهد، فقط یک داده است و خارجیت از آن حذف شده است. بدین ترتیب شناخت، صفت متناهی خود را حذف می‌کند، با اینکه به هر طریق به هدف خود تعین بخشیده است. به عبارت دیگر، هدف از لحاظی تعین یافته ولی از لحاظ دیگر گویی هنوز بدان دسترسی پیدا نشده است، با اینکه البته حقیقت آن آشکار شده است. می‌توان گفت با اینکه محتوای معنا، متضمن تعینی است که داده شده وجود فی‌نفسه که در صورت معقول مفروض تلقی می‌شود، هنوز حذف نشده است. بنابراین، وحدت کامل صورت معقول و واقعیتی که ممکن است مقوم حقیقت باشد، هنوز حاصل نیامده است.

اگر ناگزیر باشیم شناخت را به طور متناهی تعریف کنیم، باید بگوییم که در هر مرحله‌ای از این شناخت، تضادی^۱ وجود دارد که دائماً خود را نفی می‌کند؛ به عبارت دیگر، می‌توان گفت تضادی که حقیقت را وضع می‌کند، در عین حال گویی دائماً جنبه غیرحقیقی را بدان تزریق می‌نماید. منظور تضاد در چیزی است که آن شیء فی‌نفسه نیست. اگر این تضاد را حذف کنیم و یا نادیده بگیریم، محتوای شناخت را در عمل کنار گذاشته‌ایم. هر شناختی، متناهی است؛ ولی در عین حال باید فراتر از متناهیّت خود برود. آنچه آن را به صورت شناخت در می‌آورد، خود فراروی است و همین تضاد را شرط هر درجه‌ای از تعین آن قرار می‌دهد. هدف، همیشه رسیدن به یک صورت معقول نهایی است و حقیقت نیز صورت معقول خود را فقط ممکن است به طور تدریجی تحقق بخشد.

در استدلال که از مسیر آن «معنی» درون‌ذات سعی دارد به مرحله‌ای از برون‌ذات برسد و با آن اتصال و اتحاد حاصل کند، اولین مقدمه، نمایانگر پیروی صورت معقول از متعلق خود است، یعنی صورت معقول، خواه ناخواه رابطه‌ای با متناهیّت دارد.

به نظر می‌رسد که این مقدمه اول در «شناخت» از پیش پذیرفته شده است. در این نوع شناخت گویی سعی می‌شود مانعی که جنبه درون‌ذات دارد، از متعلق شناخت رفع و

دور نگه داشته شود و در نتیجه، این نوع شناخت، تحلیلی است.

۱. شناخت تحلیلی

به نظر هگل، گاه شناخت تحلیلی را از شناخت تألیفی متمایز می‌سازند و می‌گویند در اولی از معلوم به مجهول و در دومی از لحاظی از مجهول به معلوم می‌رسیم و به اعتقاد او، با تأمل بیشتر در این تمایز، مشکل بتوان آن را واقعاً پذیرفته یافت؛ چرا که اگر بگویم شناخت از عدم شناخت آغاز می‌شود، نیازی برای شناخت متصور نمی‌شود و اگر هم بگویم شناخت از امر شناخته شده آغاز می‌شود، باز نیازی برای شناخت باقی نمی‌ماند زیرا آنچه را که باید شناخت، شناخته شده تلقی می‌شود و ناشناخته به همان صورت ناشناخته باقی می‌ماند.

آنچه صفت متمایز شناخت تحلیلی را مشخص و معین می‌کند، این است که شناخت تحلیلی فقط ممکن است اولین مقدمه استدلال باشد و هیچ‌گاه نقش واسطه ندارد، زیرا آن نوع شناخت، خواه ناخواه به طور مستقیم با صورت معقول رابطه برقرار می‌سازد و گویی از هر جنبه نفی درونی فارغ شده است. اما از طرف دیگر، نباید فراموش کرد که بی‌واسطگی، خود یک واسطه است، چرا که نمایانگر رابطه مستقیم صورت معقول و متعلق آن است و این رابطه خواه ناخواه خود را محو و نابود می‌سازد و یک رابطه بسیط وحدت و برابری برقرار می‌کند. این انعکاس برخود، جنبه درون ذات ندارد؛ زیرا اختلاف در واسطه باقی نمی‌ماند، مگر به عنوان یک موجود فی نفسه مفروض.

با تأمل بیشتر در شناخت تحلیلی پی می‌بریم که این نوع شناخت، از امر مفروضی آغاز می‌شود که خود یا یک امر فردی و یا یک صورت معقول است.

از آنجا که در شناخت تحلیلی، تطور محتوای داده شده شناخت، بر اساس تعیین منطقی است، به نظر می‌رسد که این نوع شناخت، ناشی از اجتماع دو عنصر باشد: عنصری که وضع می‌شود و عنصری که مفروض تلقی می‌گردد و البته آن دو در عین حال یکی به حساب می‌آیند. از این مطلب چنین برمی‌آید که گویی منطق از قبل در متعلق شناخت وجود دارد؛ با این حال، با توجه به عنصر اول، گویی منطق، تولید و محصول امر درون ذات است. اما از سوی دیگر، این دو جنبه جداپذیر نیز هستند، زیرا منطق به لحاظی فقط در ذهن وجود دارد، ولی در عین حال چنان نیست که صرفاً وضع شده باشد، بلکه بر یک وجود فی نفسه هم دلالت می‌کند.

شناخت تحلیلی تا جایی که نشانگر تطوری است که ما مشخص کرده‌ایم، از هیچ مرحله میانی و واسطگی عبور نمی‌کند؛ اما تعیین بی‌واسطه است و خارج از هر نوع واسطگی درون ذات دریافت شده است. به علاوه باید دانست که پیشرفت وجود ندارد مگر از طریق بسط و گسترش اختلاف‌ها.

متعلقی که به عنوان علت شناسایی می‌شود خواه ناخواه گویی قسمتی از یک کل است و از ابتدا به طور فی نفسه با چیز دیگری که معلول آن قلمداد می‌شود، تألیف شده است و در این باره می‌توان سؤال کرد که آیا باید آن را متأخر لحاظ کرد یا ماتقدم. به نظر هگل، این سؤال با وجود همه اهمیتی که کانت برای مسئله تألیف ماتقدم قائل شده است، چندان هم مهم به نظر نمی‌رسد و حتی اگر همانند او عقیده داشته باشیم که این تألیف بر وحدت شعور دلالت دارد و در ذات صورت معقول قرار می‌گیرد، باز هم به ناگزیر باید اعتراف کنیم که اصول این تألیف در قلمرو داده‌های منطق، صرفاً صوری باقی می‌ماند. کانت نیز هیچ‌گاه نشان نداده است که حرکت و پیشرفت چگونه در صورت معقول ممکن و مقدور می‌شود.

چنان‌که واضح است، علم حساب و تمامی علوم کلی درباره مقادیر، تحلیلی دانسته می‌شوند. علوم تحلیلی دیگر نیز بایک ماده انضمامی آغاز می‌شوند که برای این ماده انضمامی هم یک حقیقت عرضی فرض می‌شود و همه تغییر و بسط این محتوا در حرکت آن به سوی محتوای دیگر، تابع همان ماده انضمامی تلقی می‌شود. اما در حساب و یا جبر، بر خلاف این علوم با امور غیر متعین و انتزاعی سروکار داریم که حاکی از مقادیر نامشخص‌اند، مثلاً در مورد «یک»، اگر بتوان آن را جزء لایتجزای (اتم) عددی در نظر گرفت می‌توان گفت رابطه‌ای با چیزی ندارد و در عین حال که ضرب می‌شود و یا به مجموعه‌ای اضافه می‌شود، باز هم به ناچار توخالی باقی می‌ماند، زیرا «یک» اصالتاً مقوله‌ای انتزاعی است. البته فاعل شناسایی که بدان می‌پردازد، می‌تواند محتوا و یا اجزایی برای آن وضع کند؛ ولی در این صورت نیز «یک» تابع همین فاعل شناسا باقی می‌ماند. این مقادیر همیشه در مقوله «کمیت» قرار می‌گیرند و به خودی خود هیچ امر انضمامی واقعی را مشخص نمی‌کنند. از این لحاظ فقط نوعی تساوی میان امور کثیر و آنچه واحد تلقی شده است، وجود دارد و گویی منظور تنها افزودن واحد بر واحد و یا کاستن واحد از واحد است.

هگل در این قسمت، حتی در مقام انتقاد از ریاضیدانان برآمده و اشاره کرده است که اگر حساب جامعه و فاصله به ظاهر مبتنی بر تعین کیفی مقدار باشد، این کار عملی نخواهد بود مگر از طریق صورت معقول. به طور کلی انتقال به تعین کیفی از طریق کمیت من حیث هو نیست تحلیلی باشد و ریاضیدانان در عمل نتوانسته‌اند انتقال از امر کمی به امر کیفی را توجیه کنند. به نظر هگل، حتی لایب‌نیتس که بنیانگذار این حساب است، در اعمال آن به جهان واقعی موفق نبوده است و گفته‌های او را در این زمینه فقط باید یک فرض تلقی کرد نه چیزی بیش از آن.

هگل متذکر می‌شود همان‌طور که قبلاً نیز بیان کرده است، تحلیل مبدل به تألیف می‌شود و در این مورد دوباره توضیح می‌دهد که چنین حالتی وقتی پیش می‌آید که ما به تعاریفی دست بیابیم که جنبه وضعی ندارند. به نظر او به طور کلی گذر از شناخت تحلیلی به شناخت تألیفی عبور ضروری امر بی‌واسطه به امر باواسطه، یا به عبارت دیگر عبور وحدت انتزاعی به اختلاف و تغیر است. امر تحلیلی درکار کرد و عمل خود وابسته به تعینات است؛ البته امر تحلیلی تا حدی به آنها رجوع می‌کند، اما باید دانست که به سبب صفت مشخص آن تعینات گویی در امر تحلیلی هر بار به یک امر غیر و متفاوت ارجاع داده شده است.

چنان‌که پیشتر عنوان شد، شناخت تحلیلی آنگاه بر روی ماده‌ای عمل می‌کند که از خارج داده نشده بلکه بر اساس مقولات فکر پدید آمده است و تا جایی که این مقولات شامل آن داده‌ها هستند، شناخت تحلیلی باقی می‌ماند. اما به عنوان وحدت انتزاعی - یعنی موردی که خاص شناخت تحلیلی است - شناخت تحلیلی ذاتاً وحدت متغیرات را نشان می‌دهد. البته درباره شناخت تألیفی نیز باید گفت که این شناخت به عنوان وضع شده از طریق صورت معقول، باید درون‌ذات تلقی شود و همانند آن واحد به نظر آید.

۲. شناخت تألیفی

به اعتقاد هگل، شناخت تحلیلی، اولین مقدمه هر استدلالی را تشکیل می‌دهد و از این طریق، رابطه‌ای مستقیم میان مفهوم و شیء برقرار می‌شود. وحدت در واقع نتیجه تعینی است که شناخت در ادراک چیزی بر آن مبتنی می‌شود. ذهن در شناخت تألیفی بر آن است تا به مرتبه صورت معقول ارتقا یابد؛ یعنی به تعینات متفاوت و کثیر، وحدت بخشد. بدین ترتیب، تألیف، مقدمه دوم استدلال است؛ یعنی جایی که تغیرات و تفاوت‌ها به

یکدیگر ارجاع داده می‌شوند. در استدلال به طور کلی ضرورت، هدف است و شناخت تألیفی می‌خواهد از وحدت انتزاعی به رابطه شیء با واقعیتش برسد، یا به عبارت دیگر، از آنچه وجود دارد به آنچه انعکاس آن است. این مرتبه نیز هنوز صورت معقول من حیث هو نیست و این نوع شناخت، هنوز مشخصات شناسایی متناهی را دارد و از این جهت فقط جنبه خاص و جزئی صورت معقول به نحوی که در یک محتوای مشخص داده شده است، مطرح می‌شود و بدان نمی‌توان اکتفا کرد؛ بلکه باید به بررسی مراحل دیگر شناخت تألیفی نیز پرداخت:

اول - تعریف: در درجه اول باید امر برون‌ذات متحول شود؛ یعنی آنچه هنوز در حد یک داده اولیه باقی مانده است، به مرتبه صورت معقول ساده ارتقا یابد. به همین دلیل، مراحل تکوینی آن در واقع همان مراحل تکوینی صورت معقول بر اساس کلیت و جزئیت و فردیت است.

اگر از این نظرگاه به مسأله توجه شود، به ناچار باید گفت که فردیت همان متعلق یعنی شیء داده شده‌ای است که به ادراک بی‌واسطه در آمده و در حقیقت همان چیزی است که باید تعریف شود. از طرف دیگر، جنبه کلی متعلق فردی، همان چیزی است که در تعین حکم برون‌ذات آشکار شده است و از این رهگذر و مطابق تعریف، متعلق تمایزی نوعی پیدا می‌کند که بر اساس آن، جنس مشخص هم حاصل می‌آید که این نیز به نوبه خود مبنایی برای تمییز آن با اجناس دیگر می‌شود. تعریفی که بدین ترتیب متعلق را به صورت معقول ارتقا می‌دهد، خارجیت اجتناب‌ناپذیر را محو می‌کند؛ اما از سوی دیگر، تعریف از غنای تعین شیء می‌کاهد و آن را به مجموعه‌ای از عناصر ساده تشکیل دهنده آن مبدل می‌کند.

فردیت از آن حیث که امر متعین فی نفسه و لِنَفْسِه است، خارج از صورت معقول محض شناخت تألیفی است و هیچ اصل و مبنایی در دست نیست که بتوان بر آن اساس میان تعینات خارجی و واقعی متعلق و آنچه در صورت معقول آن گنجانده شده است، قضاوت کرد.

با این حال اگر بتوان آگاهانه غایتی در متعلق تشخیص داد، در درجه اول با سهولت بیشتری می‌توان به تعریف آن پرداخت؛ زیرا به هر طریق هدف و غایت را می‌توان مشخصه اصلی یک شیء دانست.

در درجه دوم، در مورد اشیایی که در صورت مکان هندسی در نظر گرفته می شوند، محرز است که عمل انتزاع، اساس آنها را تشکیل می دهد؛ چه، آنچه مکان مطلق نامیده می شود، به خودی خود چیزی نیست و صور هندسی، همیشه همانند آنها صرفاً تعیین وضعی دارند و با اینکه فراتر از تعیین صورت معقول می روند، نمی توان آنها را در یک تعریف بی واسطه، همانند آنچه در درجه اول گفتیم لحاظ کرد.

در درجه سوم باید از تعاریف انضمامی که در خصوص اشیای انضمامی طبیعی به کار می روند و نیز از تعاریفی که به امور روحی مربوط می شوند، صحبت کرد. در این نوع قلمرو، با اوصاف فراوان و کثیری روبرو هستیم که به آسانی نمی توان در مورد آنها به تعریفی دست یافت. باید دید که واقعاً جنس قریب آنها کدام است، یا فصل ممیز آنها چگونه تشخیص داده می شود و یا اینکه در میان این اوصاف کثیر، چگونه می توان صفت ذاتی یک امر را از صفات دیگر آن متمایز ساخت. افزون بر این، باید توجه داشت که وجه تمایز یک صورت معقول، با تحقق خارجی آن مشخص شود. منظور اینکه در این قلمرو، چه در مورد اشیای طبیعی و چه در مورد امور روحی، به نظر می رسد که صورت معقول، یک نشانگر، خارجی دارد که مشخصه آن تلقی می شود و گویی صورت معقول، تابع همین نشانگر است؛ اما در ضمن نباید فراموش کرد که این نشانگر صرفاً جنبه موقت و نامتسجم دارد و این نوع صورت معقول، به طور کامل با آن نشانگر قابل تعریف نیست. از آنجا که با یک تعریف مفهومی نمی توان صورت معقول را مشخص کرد مگر صفت بی واسطه آن را، می توان گفت که امر انضمامی به خودی خود فاقد دقت و وضوح است و به هر حال در تعریف باید بیشتر صورت معقول را در نظر داشت. در عین حال، از سوی دیگر، چون هر نوع بی واسطگی با توجه به جنبه باواسطه یک امر، مشخص می شود، یک تعریف نمی تواند همه جنبه های یک شیء را شامل شود مگر با توجه به تعینات متفاوت و متضاد آن؛ به همین دلیل، بحث ما درباره تعریف، خواه ناخواه به بحث درباره طبقه بندی و تقسیم به مراتب پایین تر منجر می شود.

دوم - طبقه بندی^۱: امر کلی باید جنبه جزئی یابد و به همین سبب در امر کلی، نوعی ضرورت برای انقسام ملاحظه می شود. اما از طرف دیگر، از آنجا که تعریف از امر جزئی آغاز می شود، ضرورت عبور آن به سوی تقسیم مبتنی بر امر جزئی است که به این

عنوان، هر امر جزئی به یک امر جزئی دیگر ارجاع می دهد. به دیگر سخن، امر جزئی آنگاه از کلی جدا می شود که برای مشخص کردنش لازم می آید که تمایز آن از غیر خود روشن گردد؛ به همین دلیل، امر کلی، خواه ناخواه تقسیم را مفروض می دارد.

تعریف من حیث هو، به یک امر فردی مربوط می شود و کلی در مصداق آن شناسایی می شود. تسری و تعمیم کلی به جزئی، مندرج در مفهوم است؛ به عبارت دیگر، هر مفهومی از این جهت کلی تلقی می شود که قابل تعمیم به مصداق خود باشد و همین امکان، تشکیل علم تألیفی را فراهم می آورد و از این رهگذر، دستیابی به یک چارچوب نظام مند نیز میسر می شود. از لحاظ دو جنبه فی نفسه و لِنفسه، امر کلی اولین مرحله صورت معقول است که البته بسیط است و در مرحله بعد، امر جزئی قرار می گیرد که با واسطه است و در ضمن می توان نوعی طبقه بندی جایگاهی برای آن تعیین کرد.

البته مبانی و اساس مختلفی برای هر نوع طبقه بندی می توان در نظر داشت؛ اما از آنجا که نمی توان اصل مشخصی که به طور تام حاکم بر موجود باشد، به دست آورد، طبقه بندی به هر نحو که انجام گیرد، جنبه صوری و غیرواقعی پیدا می کند.

سوم - قضیه^۱: سومین مرحله شناخت تعینات صورت معقول را می توان با توجه به انتقال و عبور امر جزئی به امر فردی مطرح ساخت و همین، تشکیل دهنده محتوای قضیه است. به عبارت دیگر، تعریف فقط یک مشخصه شیء را شامل می شود؛ طبقه بندی تمایز و تقابل مشخصات را در بر می گیرد؛ در تفرد، آن شیء از لحاظ صرف تعیین خود مطرح می شود. به دیگر سخن، اگر در تعریف، تنها مفهوم و تصور کلی شیء مد نظر است، در قضیه به واقعیت آن توجه می شود، آن هم در شرایط و صور وجودی آن. به طور کلی، معنی همان وحدت صورت معقول و واقعیت است؛ ولی در این مرحله از بحث، هنوز شناسایی به این نتیجه نهایی نمی رسد، زیرا واقعیت از صورت معقول ناشی نمی شود و از تابعیت واقعیت نسبت به خود و نیز از وحدت احتمالی خود با واقعیت ناآگاه است.

البته قضیه، نمایانگر جنبه تألیفی متعلق است؛ چرا که روابط میان مشخصه های آن، جنبه ضروری دارد، یعنی مبتنی بر وحدت صورت معقول است.

در تعریف و طبقه بندی، صرفاً روابط خارجی بررسی می شود و از این طریق، کوشش بر این است که صورت معقول کشف و مطرح شود؛ ولی در قضیه است که صورت

معقول اثبات و برهانی می‌شود. شاید حتی بتوان به ادراک اکتفا کرد؛ اما آنچه شناخت را از ادراک متفاوت می‌سازد، صورتی کلی است که در محتوایی طبع می‌شود و این همان چیزی است که از طریق تعریف و طبقه‌بندی رخ می‌دهد. ولی، از طرف دیگر، چون محتوای قضیه عنصر فردی صورت معقول است، آن محتوا از واقعیتی متشکل می‌شود که روابط درونی آن جنبه بسیط و بی‌واسطه ندارند. فقط در تفرد است که انتقال و عبور صورت معقول به وجود واقعی دیگر رخ می‌دهد؛ به عبارت دیگر، از این رهگذر است که صورت معقول به مرتبه معنا ارتقا می‌یابد. منظور اینکه در این مرتبه، تألیفی که محتوای قضیه را تشکیل می‌دهد، تنها از همان صورت معقول تغذیه می‌کند و به عنوان مجموعه‌ای از امور متفاوت، وحدتی را حاصل می‌کند که بدین نحو وضع شده است و به برهانی نیاز دارد که به کمک آن، خود را به اثبات برساند. بدین ترتیب، شناختی مد نظر قرار می‌گیرد که برهان مقدم، ضرورت آن است.

با توجه به آنچه گفته شد، در آغاز با مشکلی روبرو می‌شویم و آن اینکه کدام یک از تعینات شیء در تعریف به کار می‌رود و چه گروهی از تعینات برای استفاده در قضیه اتخاذ می‌شود. البته در خصوص این مسأله، به هیچ اصلی نمی‌توان متکی شد؛ چه، محتوای تعریف به طور کلی یک محتوای مشخص است و از این لحاظ کاملاً با واسطه است و اگر برای آن به نحوی قائل به جنبه بی‌واسطه شویم، این جنبه ممکن نیست درون‌ذات باشد، چرا که خواه ناخواه از همان ابتدا متضمن یک امر قصدی است و به نوعی فقط مفروض تلقی می‌شود. درباره طبقه‌بندی هم باید گفت که ما با گروهی از تعینات سروکار داریم و آنها را نسبت به هم می‌سنجیم.

هگل به اقلیدس اشاره می‌کند و می‌گوید او که قهرمان این نوع برهان‌های تألیفی بوده است، به اموری چون علوم متعارفه^۱ توجه داشته است، اما اشتباه است که این علوم متعارفه را واقعاً اولین حقایق مطلق تلقی کنیم، چرا که آنها صرفاً جنبه تکرار مکرر دارند. آنچه در هندسه، اساس و پایه قضایا و براهین تلقی شده است، تنها منشأ درون‌ذات دارد و طبیعت شیء، فقط از ناحیه شناخت به طور انتزاعی مطرح است و واقعیت اشیا را دربر نمی‌گیرد.

هگل روش هندسی را در کل آرمانی می‌داند و به مثابه کانت نشان می‌دهد که کاربرد آن در فهم امور واقع، به تعارضات می‌انجامد. او از اسپینوزا و ولف نیز سخن به میان

می‌آورد و کاربرد روش هندسی آنها را نیز مقبول نمی‌داند. در نهایت، به نظر هگل، معنا تا حدی که بر اساس صورت معقول فی‌نفسه و لِنفسه تعیین یافته و حاصل آمده، همان معنای عمل و فعل است.

ب) معنای خیر

صورت معقول آنگاه که متعلق خود قرار می‌گیرد و فی‌نفسه و لِنفسه منحسوب می‌شود، خود به عنوان فرد، تعیین یافته است. چنین صورت معقولی، به عنوان درون‌ذات برای وجود غیرنفسه هم مفروض می‌شود و به نحوی خود به تنهایی هدف و غایتی است که برای پیدا کردن جنبه برون‌ذات و تحقق خود در تلاش است. از لحاظ معنا، عمل و فعل آن یک امر واقع است که در مقابل امر واقع دیگری قرار گرفته است. صورت معقول را حتی می‌توان یقینی دانست که در نزد فاعل شناسا پدید آمده است؛ یقینی که این فاعل شناسا در مقابل عالم خارج، در برابر جنبه فی‌نفسه و لِنفسه خود دارد. فاعل شناسا با کوششی که برای تحقق جنبه برون‌ذات خود می‌کند، مشخص می‌شود. فاعل شناسا، معنای خود را تحت جنبه شعور به خود و خودآگاهی نمایان می‌سازد و می‌خواهد با توصیفی که از خود دارد، مطابقت پیدا کند.

اما در نهایت، آنچه تحقق می‌یابد، البته فقط پدیدار است و هیچ امر تام فی‌نفسه و لِنفسه در آن نیست و از آنجا که فعالیت صورت معقول برون‌ذات واقعیت را تغییر می‌دهد و یقین اولیه را حذف می‌کند، هم جنبه صرف ظاهری خود را از دست می‌دهد و هم یقینی را که به تصور خود کسب کرده بود. در این مرحله، یقین حاصل از معنای «خیر» فقط درون‌ذات جلوه می‌کند و محتوای آن محدود می‌شود و بالأخره امری که با واسطه تلقی می‌شده است، حذف می‌شود و در پایان، تنها همان معنای مطلق که اساس و ضامن وجود واقعی در عالم برون‌ذات است، باقی می‌ماند.

فصل سوم: معنای مطلق^۱

معنای مطلق، همان‌طور که اشاره شد، نمایانگر معانی عملی و نظری است که در یک جهت‌اند و آنچه جستجو می‌شود، از لحاظی ورای هر نوع جستجو است و صرفاً نوعی

غایت و هدف است که بتمامه در دسترس قرار نمی‌گیرد. هر یک از دو معنای عملی و نظری بر اساس تألیف گرایش اصلی در این آرمان پدید می‌آیند که با انتقال یکی به دیگری، بی‌آنکه هیچ‌گاه وحدت کاملی میان آن دو حاصل آید و یا تقابل آنها الزاماً حذف شود، به‌سوی معنای مطلق در حرکت‌اند. معنای مطلق به‌عنوان صورت معقول که واقعیت خود را تنها می‌تواند به‌خود منتقل کند، از یک طرف به‌سبب جنبه بی‌واسطه وحدت درون‌ذات خود، با حیات مطابقت دارد و از سوی دیگر، با حذف این جنبه بی‌واسطه خواه ناخواه نمایانگر نقطه اوج تقابل است. باید گفت که معنای مطلق از لحاظی که نسبت به خود لئفسه است، واجد شخصیت^۱ است؛ اما از لحاظ دیگر، به‌طور برون‌ذات، اعم از فی‌نفسه و لئفسه، متعین است و درعین حال که غیرقابل نفوذ است، چنان جنبه منفرد انحصاری ندارد که از غیر خود دور بماند. معنای مطلق، وجود است، حیات سرمدی است، و حقیقتی است که من حیث هو واجد همه و کل حقیقت است. به‌عقیده هگل، معنای مطلق نه فقط، تنها متعلق واقعی فلسفه، بلکه تنها محتوای آن نیز است؛ چرا که معنای مطلق یگانه محل و ظرف هر نوع تعین است و ذات آن طوری است که با دادن هر نوع تعین به خود و صور کثیری که پیدا می‌کند، باز هم همان باقی می‌ماند که هست. کار فلسفه نیز بازشناسی همین صور متعدد و کثیر است. طبیعت و روح، دو صورت اصلی معنای مطلق‌اند که ظاهر شده‌اند. هنر و دین هم دو صورتی هستند که از طریق آنها، نوعی شناخت از معنای مطلق حاصل می‌آید. فلسفه نیز همان متعلق هنر و دین را دارد و به‌دنبال همان اهداف است و آن بالاترین مرتبه شعور به معنای مطلق است؛ زیرا نفس صورت معقول است و از طریق فلسفه است که صورت معقول به خود قوام می‌بخشد و از خود آگاه می‌شود. استنتاج و شناخت این حالات متفاوت آگاهی نیز به فلسفه خاص متعلق دارد. جنبه منطقی معنای مطلق را هم می‌توان به‌عنوان حالت خاص تلقی کرد؛ ولی این حالت خاص را باید از «کلمه»^۲ فهمید و آن را جنس خاصی تلقی کرد. منطق، حالتی کلی است که در آن، همه حالات جزئی ناپدید می‌شوند؛ به عبارت دیگر، منطق به منزله پوشش تمامی حالات جزئی است.

معنای منطقی در واقع خود معنا در ذات محض خود است که در وحدت بسیط و در صورت معقول اصلی خود لحاظ می‌شود و هنوز در جهان خارج به صورت مشخص و

مقید ظاهر و متجلی نشده و خود را بروز نداده است. بدین ترتیب، منطق نمایانگر معنای مطلق، در حرکت طبیعی خود به‌عنوان «کلمه»، همان نقطه آغازین است که متجلی شده ولی بلافاصله ناپدید شده است. این معنا فقط تعین ذات خود است که فعل آن، شناخت و تعقل به‌خود ذات است. معنا در فکر محض وجود دارد که در آن، وجود دیگری نیست و بدین سبب کاملاً واضح و روشن است. معنای منطقی، واجد محتوای خود است، البته هنوز در حد نامتعین؛ به‌دیگر سخن، صورت آن با محتوای خود در تقابل است، تا حدی که این محتوا نتیجه تعین این صورت است که در خود نفوذ کرده و وحدت خود را حذف کرده است، به نحوی که گویی این وحدت انضمامی با وحدتی که منجر به پیدایش صورت شده، در تقابل است.

به هر ترتیب آنچه مقوم محتوای معنای مطلق است، این است که تعین صورت آن، نمایانگر تمامیت آن یعنی عین صورت معقول محض آن است.

هگل گویی به نحوی می‌خواهد بگوید که ماهیت مطلق، عین وجود آن است یا در هر صورت، مستلزم وجود آن است. این تشخیص معنا و کل تطور و تحول آن است که متعلق علم منطق و مورد بررسی آن است. معنا در اینجا فقط معنای کلی را نشان می‌دهد و آنچه در اینجا مد نظر است، الزاماً محتوای آن نیست، بلکه کلیت صورت آن، یا به عبارت دیگر، روش^۱ خاص آن است.

به نظر می‌رسد که روش در وهله اول، وسیله و آلتی برای رسیدن به یک شناخت است. در عین حال نباید فراموش کرد که روش به یک صورت واحد معین اعمال نمی‌شود، بلکه خود به‌عنوان یک صورت شناخت وضع می‌شود. در منطق هگل، آنچه باید به‌عنوان روش تلقی شود، جهت و حرکت خود صورت معقول است. از این لحاظ، هر متعلق را باید بر اساس حرکت و جهت درونی و طبیعی آن در نظر گرفت؛ زیرا کلیت فقط معنای انتزاعی ندارد و در هر چیزی شامل گرایش و آمال آن هم می‌شود. از این رو، با وجود تشابه میان روش و صورت معقول، به وجود تفارق آن دو نیز باید توجه شود.

صورت معقول آنچنان‌که در خود لحاظ می‌شود، به‌عنوان بی‌واسطه تلقی می‌گردد. روش، همان شناخت است که برای آن صورت معقول فقط یک متعلق نیست، بلکه فعالیت خاص آن نیز جنبه درون‌ذات آن و وسیله فعل شناخت آن است که البته در عین

حال با اینکه نسبت بدان جنبه ذاتی دارد، با آن متفاوت است.

۱. آنچه مقوم روش است، تعینات صورت معقول و روابط میان آنها است؛ به نحوی که می توان این تعینات را از آن روش دانست. حتی می توان تصور کرد که محتوای روش در آغاز یک امر بی واسطه باشد؛ ولی امر بی واسطه ای که معنا و صورت یک کلیت انتزاعی را دارد. محتوای روش ممکن است محتوای وجود یا ذات و یا صورت معقول باشد؛ اما در این صورت، حالت تحمیلی پیدا می کند و به عنوان یک امر قطعی، از قبل مفروض تلقی می شود. البته باید گفت که نه به دلیل وجود یک امر بی واسطه حسی بلکه از ناحیه فکر و ذهن است که می توان آن را شهود فوق حسی و درونی ناسید؛ شهود حسی، همیشه چندین صورت دارد، ولی شهود فوق حسی بسیط و کلی است و ما از این صورت نیز ضمن بحث درباره تعریف صحبت کرده ایم. کلیت هم در ابتدای شناخت متناهی، به عنوان یک یقین ذاتی شناخته شده است؛ اما این فقط یک یقین فکری و صورت معقول است که در تقابل با موجود قرار می گیرد. این اولین کلیت، در واقع یک کلیت بی واسطه است و به همین سبب معنای موجود را هم در بر می گیرد؛ چرا که موجود در اصل، همین رابطه انتزاعی با خود است. ضرورتی ندارد که موجود به طور انتزاعی تعریف شود، بلکه موجود صرفاً از شهود حسی ناشی می شود و اشاره صرف به آن کافی است. وقتی به طور متداول و رایج به تقابل موجود با مفهوم و فکر توجه می شود، به نحو متداول و رایج نیز پذیرفته می شود که فکر و مفهوم هیچ گونه واقعیت خارجی ندارند و موجود، اساس و پایه خود را بدون آنها نیز دارا است. اما موجود، معنای دیگری هم دارد و آن تحقق بخشیدن و واقعی ساختن صورت معقول است که در ابتدا پیدا نیست و بیشتر در هدف و غایت بسط و گسترش بعدی خود است که آشکار می شود.

بدین ترتیب، سرآغاز مشخصه دیگری برای روش نمی توان در نظر گرفت، مگر همان جنبه بسیط و کلی که آن هم بر نقص روش دلالت دارد. منظور اینکه هر نوع کلیت، صرفاً یک مفهوم محض است و به همین سبب بسیط است و اگر روش، در جهت آگاهی از این کلیت بسیط کاربردی دارد، در عین حال باید توجه داشت که این کلیت بسیط خواه ناخواه مرحله ای بیش نیست و هر صورت معقولی هنوز باید به نحو فی نفسه و لِنفسه به خود تعین بخشد.

چنانچه روش را مطلق لحاظ کنیم، باید بدانیم که در این صورت امر کلی، دیگر جنبه انتزاعی ندارد و فقط می توان آن را به طور برون ذات کلی انگاشت؛ به دیگر سخن، امر کلی در اصل، تمامیت انضمامی فی نفسه است، با این تفاوت که این تمامیت هنوز وضع و لِنفسه نشده است. امر انتزاعی سن حیث هو، آنگاه که در چارچوب صورت معقول تصور می شود، دیگر یک امر بسیط نیست، بلکه به عنوان انتزاعی، صرفاً جنبه سلبی دارد. چنین امر انتزاعی، تنها یک نظر و اندیشه است که فقط با کنار نهادن واقعیت می توان بدان پرداخت.

از سوی دیگر، باید دانست که هر آغازی باید بر مبنای مطلق انجام گیرد؛ همان طور که هر گسترشی فقط ممکن است نمایان سازی مطلق باشد. در واقع حتی می توان تصور کرد که مطلق در سرآغاز نیست، بلکه در استكمال انتهای است.

۲. تمامیت انضمامی که تشکیل سرآغاز را می دهد، من حیث هو، خود نیز شامل سرآغاز گسترش و پیشرفت امر انضمامی است که در درون خود متغیر است.

این مرحله که در عین حال مبتنی بر حکم تحلیلی و تألیفی است و جنبه کلی اولیه خود را به عنوان غیر خود تعریف می کند، در نهایت دیالکتیک نامیده می شود. به نظر هگل، دیالکتیک یکی از علوم بسیار قدیمی است که در واقع نه قدامت به ارزش آن پی برده اند و نه متجددان. هگل از دیوژن لائرس نقل قول می کند که همان طور که طالس پدر فلسفه طبیعت و سقراط پدر فلسفه اخلاق است، افلاطون نیز پدر علم سومی است که دیالکتیک نامیده می شود. به عقیده هگل، دیالکتیک، فن و هنر جدلی صرف به معنای درون ذات نیست؛ بلکه در نهایت باید آن را ضرورتی برای عقل دانست و به معنایی توجه به نفس تعقل که حرکت سازنده استدلال عقلانی است، در نظر گرفت.

از طرف دیگر، باز هم هگل توضیح می دهد که گروهی نیز تصور می کنند دیالکتیک وسیله ای است برای اینکه بتوان به چیزی اوصاف متضادی نسبت داد. به طور کلی در میان متفکران دوره بامستان، دیالکتیک به معنای واحدی به کار نرفته است. مکتب ایلیایی آن را به حرکت نسبت داده، در صورتی که افلاطون از لحاظی بیشتر در خصوص تصورات و حرکت نظری انسان از آن استفاده کرده است. بعضی از شکاکان نیز که در حد خود صاحب نظر بوده اند، دیالکتیک را نه فقط در مورد داده های بی واسطه ادراک به کار برده اند و حیثیت واقعی آنها را مشکوک تلقی کرده اند، بلکه آن را به تمامی تصورات

نظری و عملی تسری داده‌اند و در نتیجه هر نوع تصدیق و حکم و هر نوع گفته‌ای را که متضمن امور متضاد باشد، نه تنها غیر حقیقی، بلکه کاملاً عقیم و بی‌وجه تلقی کرده‌اند. حداقل ضروری که از مجموع این آرا متوجه دیالکتیک شده، این است که در نظرگاه عمومی، دیالکتیک جنبه منتج ندارد و یا در هر صورت هرگونه نتیجه‌گیری از طریق آن منفی و سلبی است.

هگل این نظر نادرست را درباره دیالکتیک نمی‌پذیرد؛ زیرا به عقیده او نفس سلب، بی‌واسطه است و مشخصه اصلی دیالکتیک این است که امور را باواسطه گرداند و در واقع ایجاب را در بطن سلب حفظ کند. البته، از سوی دیگر؛ به اعتقاد هگل، در هر صورت امر باواسطه باز هم امر بی‌واسطه را به عنوان حقیقت در نزد خود محفوظ می‌دارد؛ مثلاً امر متناهی، هنوز در بطن نامتناهی و امر جزئی در بطن کلی نگه داشته می‌شود.

در ضمن می‌توان گفت که به تفکر در آوردن امر متضاد، دشوار است؛ ولی به هر طریق تضاد، مرحله اصلی و ذاتی هر نوع مفهوم و صورت معقول است، چرا که در حرکت اجتناب‌ناپذیر آن است که هر چیزی آنچنان دریافت می‌شود که واقعیت آن را منعکس کند. هر چیزی به نحوی، رابطه‌ای منفی و سلبی با خود دارد و همین، منشأ فعل و عمل در آن است. فقط بر اساس این امر درون‌ذات است که نه تنها امکان حذف تقابل متقابلین قابل تصور می‌گردد، بلکه به معنای دیگر، تقابل صورت معقول و واقعیت نیز از میان برداشته می‌شود و می‌توان از وحدت حقیقت، یعنی از تطابق امر واقع با امر معقول، صحبت به میان آورد.

مرحله دوم این فرایند، نفی نفی است که در بطن برون‌ذات‌ترین جنبه حیات و روح قرار دارد. بر این اساس، فاعل شناسا نه فقط به شخص مبدل می‌شود، بلکه یک شخص آزاد تلقی می‌گردد؛ به عبارت دیگر، جنبه منفی نسبت به خود منفی، مقدمه دوم استدلال قرار می‌گیرد. اگر امر تحلیلی و امر تألیفی را متقابل و متضاد تلقی کنیم، مرحله تحلیلی اولین مقدمه استدلال ما خواهد بود؛ زیرا امر بی‌واسطه است که به خود ارجاع می‌دهد که البته بر اثر حرکت و تحول درونی خود، به جنبه تألیفی سوق پیدا می‌کند و از این رهگذر غیر خود می‌شود و همین را می‌توان به عنوان تألیفی مقدمه دوم تلقی کرد. در عین حال باید دانست که مقدمه اول با مرحله کلیت و مرحله دوم با مرحله فردیت

مطابقت دارد. امر سلبی در اصل به عنوان جنبه باواسطه ظاهر می‌شود که البته خود نیز متضمن امر بی‌واسطه است. منظور اینکه مرحله نفی و سلب باواسطه مطلق است که بر وحدت دلالت دارد و همین نیز نفس درون‌ذات هر چیزی را تشکیل می‌دهد.

هگل با این بحث می‌پندارد که روش خود را در جهت نقطه آغازین تحقیق خود به کار برده است؛ به عبارت دیگر، نتیجه بحث، همان است که از ابتدا بر اساس تعمق و تفکر صورت گرفته است، یعنی امر متضادی که از سرآغاز خود را حذف می‌کند و این سلب و نفی خود، معادل با برقراری جنبه بی‌واسطه اولیه است که نوعی کلیت بسیط محسوب می‌شود؛ زیرا نفس بی‌واسطگی، بر غیر غیر و سلب سلب دلالت دارد و در نتیجه، نشانگر ایجاب و وحدت و کلیت است. دومین جنبه بی‌واسطه مجموعه حرکت و جریان سیر شده است و سومین جنبه بی‌واسطه در نهایت به جنبه باواسطه منجر می‌شود. در هر حال، سومین و چهارمین جنبه وحدت، معمولاً نوع اول و نوع دوم را نمایان می‌سازد. بر این اساس، با سرآغاز جدیدی روبرو می‌شویم که با این روش به نتیجه جدیدی می‌رسد و با اینکه جریان تا بی‌نهایت ادامه دارد، به هر طریق نوعی حرکت واقعی وجود دارد که گسترش می‌یابد و پیش می‌رود. حتی می‌توان گفت که سرآغاز همیشه فاقد کمال است و این فقدان کمال، خود نوعی حرکت ضروری را ایجاب می‌کند، چرا که حقیقت یک چیز، در نهایت جز بازگشت به خود از مسیر نفی جنبه بی‌واسطه خود، نیست.

آنچه هگل درباره روش خود بیان می‌کند، شناخت را مشابه مدار مدوری می‌سازد که بر اساس جنبه باواسطه، انتهای آن با ابتدای آن اتصال دارد بی‌آنکه به طور کامل در خود بسته شود؛ که همین نیز پایه اولیه و بسیط هر نوع فرایند و جریان آگاهی و خودآگاهی را فراهم می‌آورد. در هر صورت، این حرکت مداری که به روی خود بر می‌گردد، در منطق هگل اساس و سهم بنیادی دارد به نحوی که گویی هر امر جزئی در حرکت خود به ناچار باید این مسیر را طی کند و در واقع انعکاسی به روی خود باشد و به همین سبب آن نیز خود سرآغازی برای موارد آغازین دیگر شود. در این نظام فکری، اجزای این زنجیره، نمایانگر علوم جزئی است که هر یک به نوبه خود یک جنبه قبلی و یک جنبه بعدی دارد و استدلالی که در آن به کار می‌رود، بر همین اساس تشکیل می‌یابد. بدین ترتیب است که در نهایت، «معنای مطلق» از لحاظی مبدل به نفس منطقی می‌شود و خود شروع و سرآغاز بسیطی تلقی می‌گردد. هر چیزی از لحاظ جنبه بی‌واسطه شخص، گویی خود همان

معنای انتزاعی و خاموش و فاقد حیات است که با خود برابر است اما از مسیر جنبه باواسطه و خاصه با حذف آن در جریان و فرایند واقعی به حرکت درمی آید. بنابراین، اگر امور را از لحاظ صورت معقول آنها در نظر بگیریم، پی خواهیم برد که هر صورت معقولی در حرکت واقعی خود، سازندگی را در بطن خود دارد و سرمنشأ مفاهیم و صورت‌های معقول دیگر است.

البته باید دانست که معنا خود را وضع می‌کند و در مرحله‌ای که خود را به عنوان وحدت مطلق صورت معقول محض و واقعیت خارجی آن مطرح می‌سازد، از این طریق آنها را در جنبه بی‌واسطه وجود متحد می‌سازد و در نتیجه، معنا تحت این صورت خاص و در تمامیت خود، چیزی جز طبیعت نیست. البته از این مرحله به بعد، صورت معقول باید به وجود مختار و آزاد ارتقا یابد و از برون به درون گرایش پیدا کند و در نهایت، خود را در علم منطق که جنبه محض دارد و در شأن و منزلت اصلی آن است، بیابد.

دائرة المعارف علوم فلسفی

پیشگفتار

هگل در مقدمهٔ چاپ دوم کتاب *دایرة المعارف علوم فلسفی خود*^۱ دربارهٔ تاریخ فلسفه، به این نکتهٔ مهم اشاره می‌کند که فلسفه در سیر تحولی خود، می‌کوشد معانی و اندیشه‌های مربوط به امر مطلق را که در واقع متعلق اصلی معرفت فلسفی است، کشف کند. از این لحاظ، شرایط تفکر و نحوهٔ کاربرد آن در فلسفه باید بررسی شود؛ زیرا به نظر هگل، فلسفه و دین، موضوع واحدی دارند و آنچه آن دو را واقعاً متمایز می‌سازد، تأمل و منظر خاصی است که هر یک به این موضوع اختصاص می‌دهند. با این حال هگل توضیح می‌دهد که دین در هر صورت ممکن است بدون فلسفه باقی بماند، ولی فلسفه بدون دین باقی نمی‌ماند و احتمالاً محتوای اصلی خود را نیز از دست می‌دهد.

البته هگل در مقدمهٔ اصلی چاپ اول کتاب^۲ نیز به نحوی معترض این نوع بحث‌ها بوده است. او از همان ابتدای نوشتهٔ خود و بعد از آنکه فلسفه را از لحاظی فاقد امتیازی می‌داند که در علوم دیگر دیده می‌شود و به عبارت دیگر، از آنجا که معتقد است فلسفه نمی‌تواند موضوع و روش خود را بلافاصله و به‌طور مستقیم مشخص کند، صریحاً بیان می‌دارد که متعلق فلسفه با دین مشترک است و این هر دو در جستجوی حقیقت متعالی – یعنی خداوند – هستند. در فلسفه و دین، قلمرو اشیای متناهی و طبیعت و روح انسان و

۱. مقدمهٔ چاپ دوم در ۲۵ ماه مه ۱۸۲۷ میلادی در برلین نوشته شده است.

۲. این مقدمه در ماه مه ۱۸۱۷ میلادی در شهر هیدلبرگ نوشته شده است.

روابط این امور با یکدیگر و با خداوند بررسی می‌شود. در این موارد، وقتی انسان به بررسی می‌پردازد، متوجه می‌شود که بر خلاف قلمروهای دیگر، ابتدا باید ضرورت محتوایی این موضوع‌ها را نشان دهد، ولی در هر صورت، ذهن در خصوص این مسائل، با مشکل بزرگی که در واقع مشکل سرآغاز این نوع بحث‌ها است، مواجه است.

به عقیده هگل، فلسفه را در وهله اول می‌توان نوعی توجه به اشیا از طریق تفکر دانست، خاصه اگر فصل ممیز انسان را از حیوان، همان تفکر بدانیم و بگوییم انسان ذاتاً مولد اندیشه است. با اینکه تفکر بالأخره همیشه همان تفکر است، نباید فراموش کرد که در فلسفه نیز نوع خاصی از تفکر مطرح است؛ اما این تفکر با آنچه به‌طور روزمره و عادی در نزد انسان تفکر نامیده می‌شود، مغایر است. دلیل این تغایر، از آنجا است که محتوای شعور انسان و مراحل و مراتب آن در وهله اول، به‌صورت تفکر به‌معنای اخص کلمه بروز نمی‌کند؛ بلکه فقط از طریق احساس و انفعال و شهود حسی و ادراک و غیره تشکّل می‌یابد. این موارد را باید از تفکر من حیث هو جدا دانست و اگر اینها را فقط وجه امتیاز انسان از حیوان بدانیم، هنوز حق مطلب را ادا نکرده‌ایم.

از سوی دیگر، به اعتقاد هگل آنهایی که در مسائل ایمانی و دینی، کمیت تفکر را لنگ و هر نوع حکم را از ناحیه آن، فاقد اعتبار می‌دانند و برای ایمان و دین، منشأ خاصی خارج از قلمرو تفکر قائل هستند، فراموش می‌کنند که انسان اگر یگانه حیوان متفکر است، در این جهان باز هم تنها موجودی است که به دین و اخلاق توجه دارد و خواه ناخواه باید به‌نحوی میان آنها ارتباط عمیقی وجود داشته باشد. به‌نظر هگل، در دین و اخلاق نیز همانند فلسفه، تفکر به‌معنای اخص کلمه کاربرد دارد و به دیگر سخن، اگر تفکر محض، خاص فلسفه است، در فهم معانی دینی و اخلاقی نیز می‌توان فلسفه را به کار بست. به‌طور کلی می‌توان گفت که در فلسفه، مفاهیم و مقولات و معانی، جایگزین مشهودات و ادراکات می‌شود و به همین سبب در وهله اول برای فراروی از داده‌های اولیه، اعم از خارجی یا درونی، باید نوعی خاص از نیاز برای شناخت در مرتبه بالاتر در نزد ما به‌وجود آید؛ چه، در تفکر و تأمل محض، در نهایت سعی بر آن است که حالات نفسانی و انفعالی و در کل ادراکات انسان به‌صورت معانی و اندیشه‌ها در بیابند. مطابقت دادن این معانی با واقعیت موجود، الزاماً ضابطه و ملاکی برای حقیقی دانستن این معانی نیست. البته کوشش اصلی فلسفه بر این است که به‌طور خاص به این معانی تحقق واقعی

بخشد و قدرت اصلی یک نحله فلسفی، بر این اساس فهم و سنجیده می‌شود. هگل در اینجا به این مطلب اشاره می‌کند که خود در مقدمه کتاب فلسفه حقوق، عبارتی مبنی بر اینکه «آنچه معقول است، واقعی نیز است و آنچه واقعی است، معقول نیز است» را عنوان کرده است و این گفته او از این لحاظ نقد شده است که واقعیت، تنها از ممکنات تشکیل می‌شود و «ممکن» نه واجب است و نه ممتنع و نمی‌توان بعینه آن را معقول دانست. آنگاه هگل در این زمینه توضیح می‌دهد که نظر او از واقعیت، چیز دیگری بوده و او به‌نحو رایج و متداول خواسته است با اتکا به فاهمه، امر واقعی را از معنا و اندیشه مجزا سازد.

به‌نظر هگل، تأمل فلسفی باید بر مبنای اصول آن آغاز شود، یعنی کاملاً مستقل و قائم به ذات باشد و این نوع تأمل را نمی‌توان به‌معنای اصیل کلمه، مبتنی بر داده‌های تجربه جزئی دانست. به اعتقاد او، موضع تجربی مسلکان از این لحاظ غیرقابل دفاع است؛ زیرا در فلسفه به‌ناچار با مسائلی چون «آزادی»، «روح» و «خداوند» سروکار داریم که نه تنها درباره آنها تجربه جزئی نداریم، بلکه در این مسائل، یک جنبه نامتناهی وجود دارد و در فلسفه، فقط با تفکر و روش تأملی می‌توان در مورد آنها به تحقیق و بررسی پرداخت. هگل در این قسمت صریحاً می‌نویسد که این مطلب را که «هیچ چیز در عقل نیست که قبلاً در حس نبوده باشد» و به غلط به ارسطو نسبت داده‌اند، به هیچ وجه نمی‌توان پذیرفت، و حتی می‌توان گفت که هیچ چیز در حس نیست مگر اینکه قبلاً در عقل بوده باشد و در نهایت همه چیز در فکر ریشه دارد و روح، علت جهان است و این جهان در اصل یک فکرت است در روح کل. افزون بر این، گویی تفکر در حد درون‌ذات نیازمند ضرورت و وجوب است و سعی دارد این ضرورت را در امور دریابد. البته در فلسفه نقادی کانت، چنین کوششی به‌عمل آمده ولی بیشتر به‌بحث در شرایط ماتقدم امور تجربی پرداخته شده است نه به بررسی شرایطی که در مسائل اصلی فلسفه وجود دارد. این نوع مسائل فقط باید با خود فلسفه و با منطقی که حاکم بر آن است، بررسی شوند.

اصل مهم این منطق، حاکی از این مطلب است که فاهمه در پیشرفت شناختی خود، باید خود را نفی کند تا از این رهگذر ارتقا یابد و همین، دیالکتیک نامیده می‌شود. در اینجا باید به رابطه میان داده بی‌واسطه و داده باواسطه نیز توجه شود؛ زیرا این دو مرحله

که در وهله اول جدا از هم به نظر می آیند، در هر صورت بی نیاز از یکدیگر نیستند و خواه ناخواه یکی مستلزم دیگری است. در واقع، نفس تفکر، نفی یک موجود بی واسطه^۱ است؛ اما در عین حال، تفکر نیز در جنبه بی واسطه خود، قابل نفی است. اگر قرار باشد تفکر فقط در کلیت خود و در حد امور کلی باقی بماند، دیگر صرفاً صوری خواهد بود و نمی توان واقعیت را در آن منعکس کرد. به نظر هگل، تصور «وجود» در نزد فلاسفه ایلایی و تصور «صورت» در نزد هراکلیتوس، به همین ترتیب صوری مورد بحث قرار گرفته است. در هر صورت باید میان درون ذات و برون ذات، تطابق ایجاد کرد و عنداللزوم وحدتی برقرار ساخت. هگل بر اساس این تطابق، نظر می دهد که بجای اینکه تفکر را مبتنی بر تجربه جزئی کنیم، صحیح تر است که هر نوع تجربه را مرحله ای از گسترش و بسط فکر بدانیم و از این لحاظ متوجه خواهیم شد که در کل علوم از طریق تفکر، تأمل فلسفی در بطن هر تجربه ای رخنه می کند.

از این رو، به عقیده هگل، تاریخ فلسفه از اجزای غیرمتجانس و نامربوط به هم تشکیل نشده است؛ بلکه با وجود نحله های به ظاهر متفاوت و حتی متنافر، تاریخ فلسفه به معنایی تاریخ یک فلسفه است که مراحل بسط و گسترش خود را طی می کند و هر اصلی که در یکی از نحله ها مبنای کار قرار گرفته، خود شاخه ای از یک کل واحد است و اصولاً آخرین بیان فلسفی باید نتایج حاصله از تمامی نحله های قبلی را شامل شود و اگر این بیان واقعاً اصیل است، باید در مقایسه با آنها، از غنا و گسترش بیشتری برخوردار باشد و واجد جنبه انضمامی بیشتری نیز باشد.

اگر در تفکر، به امر کلی توجه می شود، باید رابطه آن امر کلی با امر جزئی نیز فهمیده شود: اگر کلی به طور صوری در نظر گرفته شود و خود متضمن جزئی نباشد، بلکه در کنار آن و جدا از آن لحاظ شود، خود نیز صرفاً جزئی خواهد بود. در فلسفه نباید به کلی گویی انتزاعی و صوری اکتفا کرد؛ چه، آنگاه به نظر هگل، مثل آن خواهد بود که کسی میوه بخواهد ولی مثلاً به گیلاس و گلابی و انگور و یا اصلاً به هیچ میوه واقعی دیگر توجه نکند و آنها را میوه نداند. باز، از سوی دیگر، به اعتقاد هگل، البته علم به کلی مطلق، باید خواه ناخواه نظام مند باشد؛ زیرا امر انضمامی فقط موقعی وجود دارد که در بسط و گسترش خود، وحدت و تمامیتش را به طور منظم حفظ کند. فلسفه ای که نتوان آن

را در چارچوب یک نظام منسجم^۱ قرار داد، غیر علمی است و تنها جنبه درون ذات دارد و محتوای آن فقط ممکنات و امور غیر ضرور را در بر می گیرد.

در سنت فکری هگل، هر قسمتی از فلسفه، کل است و در هر صورت هر محتوایی فقط موقعی قابل توجیه است که لحظه و مرحله ای از تمامیت کل تلقی شود. البته، در عین حال، هر فلسفه ای تعین و تحقق خاص و جزئی خود را نیز دارا است، آنچنان که گویی دائماً می خواهد از محدوده خود تجاوز کند و به مرتبه نویی ارتقا یابد. فلسفه، در مجموع، علم واحدی را تشکیل می دهد که می توان آن را نیز مجموعه ای از علم خاص دانست.

به عقیده هگل، آنچه یک دایرة المعارف فلسفی را از دایرة المعارف عادی متمایز می سازد، این است که در دایرة المعارف عادی، مجموعه ای از علوم که بیشتر به نحو تجربی حاصل آمده اند، بدون توجه به رابطه ضروری میان آنها کنار یکدیگر قرار داده می شوند. در این نوع مجموعه ها، شناخت هایی که فقط نامی از شناخت دارند، ذکر می شوند و وحدت میان آنها صرفاً خارجی و ظاهری دانسته می شود. اما در دایرة المعارف فلسفی، به تراکم شناخت ها توجه نمی شود؛ بلکه ارتباط درونی آنها در کل که شامل همه آنها و محیط بر آنها است، مد نظر قرار می گیرد.

فلسفه به معنای علوم دیگر، آغازی ندارد. سرآغاز در اینجا به فاعل شناسا مربوط می شود که موضع می گیرد و به تفکر اراده می کند؛ ولی این سرآغاز نیز با خود علم فلسفه سن حیث هو کاری ندارد. قصد و هدف فلسفه هم همین است؛ یعنی اینکه به صورت معقول خود دست یابد و با شناخت تحرک درونی آن، رضایت حاصل کند. به نظر هگل، برای اینکه فلسفه بتواند واقعاً فلسفه شود، باید با خود فاصله بگیرد و خود را در مقابل خود قرار دهد، به عبارت دیگر، خود را در غیر خود انعکاس دهد و از مسیر این غیر، دوباره به خود باز گردد. بر این اساس، علم فلسفه از سه قسمت عمده، به شرح زیر، تشکیل می شود:

۱. منطق که علم معنا و اندیشه فی نفسه و لِنفسه است؛

۲. فلسفه طبیعت که علم معنا و اندیشه در غیر خود^۲ است؛

۳. فلسفه روح که علم معنا و اندیشه در مسیر از خود به خود است.

به اعتقاد هگل، در طبیعت هم چیزی جز معنا و اندیشه شناسایی نمی شود، البته آن هم بیشتر معنایی که جنبه خارجی پیدا کرده است.

مفاهیم مقدماتی

در آغاز می‌توان گفت که منطق، علم معنا و اندیشه محض است در عنصر انتزاعی فکر. از این لحاظ، منطق را علم فکر و تعینات و قوانین خاص آن نیز می‌توان دانست. البته فکر به عنوان محض، فقط تعین کلی را تشکیل می‌دهد و معنا به عنوان منطق در آن مستقر می‌شود. معنا و اندیشه را نباید به فکر صوری تعبیر کرد؛ بلکه منظور، بیشتر، بسط و گسترش فکر و تمامیت تعینات و قوانین خاص آن است، یعنی همه اوصافی که فکر بر اساس آنها قوام و دوام می‌یابد. همین کافی است تا منطق را، در عمل، مشکل‌ترین علوم بدانیم؛ به‌ویژه آنکه در منطق، با داده‌های مشهود و حتی همانند هندسه با ادراکات انتزاعی مبتنی بر محسوسات کاری نداریم، بلکه سر و کارمان صرفاً مفاهیم و صور مجرد محض است.

البته از لحاظ دیگر می‌توان گفت که این علم بسیار آسان است؛ چرا که تنها با تعینات خاص خود سر و کار دارد و این تعینات، بسیار ساده و بیشتر از هر چیز دیگر شناخته شده‌اند؛ مفاهیمی چون وجود و عدم و عظم و نیز وجود فی نفسه و وجود لِنفسه و وحدت و کثرت. به همین دلیل، بنابر ادعای بعضی از افراد، نیاز خاصی برای مطالعه این علم نیست و این مطالب خود به خود محرز و بین‌اند. با این حال، مسلم است که تأمل در منطق و تحقیق در آن، نه الزاماً برای شناخت اشیا بلکه از لحاظ آشنایی با امکانات فاعل شناسا، اهمیت زیادی دارد و یکی از فایده‌های عمده آن، تربیت و ارتقای ذهن انسان و به کاراندازی قدرت ذاتی فکر او است. در عین حال، از آنجا که فکر، فکر است و همچنین

از آنجا که فکر به نحوی صورت مطلق از حقیقت و یا بهتر بگوییم نفس حقیقت محض است، این علم را نباید از لحاظ فایده‌ای که از آن عاید می‌شود، ارزیابی کرد و در هر صورت بهتر است که به این علم به نحو کاملاً غیر انتفاعی توجه شود.

از طرف دیگر نیز باید بدانیم که اگر فکر را بی‌واسطه لحاظ کنیم، جنبه‌ای درون‌ذات، آن هم در حد متداول پیدا می‌کند و به عنوان یک فعالیت ذهنی و روحی، هم‌ردیف دیگر قوای نفسانی چون شهود حسی، ادراک، تخیل، میل، اراده و غیره به نظر می‌آید. در صورتی که فکر به عنوان یک قوه فعال، در واقع فقط خود را تولید می‌کند و وقتی که در نزد فاعل شناسا مد نظر قرار می‌گیرد، بر وجودی متفکر دلالت دارد. «من» بیان اولیه و ساده‌ای از فاعل شناسا به عنوان موجود متفکر است. با اینکه هر انسانی به تجربه درونی خود در می‌یابد که دارای افکاری است که کلیت دارند، درباره این موضوع، باز هم به توضیحات مختصری نیاز هست.

در وهله اول باید دانست چه فرقی میان احساس و تصور وجود دارد. معمولاً گفته می‌شود که داده حسی، منشأ خارجی دارد؛ اما از آنجا که حواس، داده خارجی را مشخص و متحقق نمی‌سازند، به ناچار از این طریق فقط با داده جزئی و منفرد می‌توان سروکار داشت و از طریق صورت انتزاعی که بر اساس تقارن و توالی ایجاد می‌شود، محتوایی از داده خارجی در نزد «من» حاصل می‌آید که تا حدودی کلیت دارد. از طرف دیگر، درباره مسائل حقوقی و اخلاقی و غیره که در مکان تقارن ندارند و احتمالاً در زمان توالی پیدا می‌کنند، بی‌آنکه محتوا به نحو تام در سیطره زمان باشد، باید گفت که اینها در عالم ذهنی از یکدیگر مجزا و متمایزند. در هر دو مورد، کار فلسفه این است که ادراکات را از هر نوعی که باشند، به تصورات و مفاهیم تبدیل کند و سپس اینها را نیز به صور معقول بدل سازد.

تفکر به طور کلی بر اساس حرکت و فراروی از خود قابل شناخت است و گویی در عین حال در خود و در غیر خود است و چون همیشه جویای تمامیت خود است، به نحوی باید آن را «ادامه مستمر» تلقی کرد نه انتها. گفتار نیز چون اثر تفکر است، بر اساس کلیت خود مشخص می‌شود. «من» به عنوان فاعل فکور، در تمامی احساسات و ادراکات و در همه حالات «من» حاضر است و از طریق آن، فکر در همه چیز نفوذ می‌کند و در همه چیز حضور پیدا می‌کند. فکر در فعالیت خود در خصوص اشیا، به کلیتی توجه

دارد که ذات و حقیقت شیء را در بر می‌گیرد و ارزش آن را بر ملا می‌سازد. گویی فاعل شناسا باید بیندیشد تا از تقویم اصلی شیء آگاه شود، تأمل، تغییراتی را در احساس و ادراک ایجاد می‌کند که فقط از این رهگذر، طبیعت حقیقی شیء که به عنوان متعلق شناخت مطرح می‌گردد، در شعور ظاهر می‌شود.

به نظر می‌رسد که هگل نفس فکر کردن را همان آزاد سازی تدریجی فکر از تمامی تمایلات و انگیزه‌های نفسانی می‌داند و گویی هر چقدر فکر به سوی کلیت صرف در حرکت باشد، بیش از پیش جنبه غیر شخصی پیدا می‌کند، به نحوی که از این رهگذر در نزد همه افراد انسانی صورت واحدی می‌یابد و برون‌ذات تلقی می‌شود و در نهایت، منطق و مابعدالطبیعه بر هم منطبق می‌شوند. اصطلاح فکر برون ذات، نمایانگر این حقیقت است که چنین فکری در واقع غایت فلسفه نیست، بلکه متعلق مطلق آن است. البته چنین فکری خواه ناخواه با امر متقابل و متضاد خود روبرو می‌شود، یعنی با طبیعت که بر عدم فکر دلالت دارد و صرفاً متناهی است. در اینجا اشاره به این نکته ضروری است که به طور کلی نظر هگل درباره طبیعت کاملاً با نظر شلینگ که اعتقاد داشت «طبیعت، نفس جلوه نامتناهی است»، فرق فاحشی دارد. به اعتقاد هگل - احتمالاً با توجه به فلسفه نظری کانت - فکری که به صورت تعینات متناهی متجلی می‌شود، فقط در حد فاهمه مورد بحث قرار می‌گیرد. البته فکر در هر صورت ممکن است موضع‌های متفاوتی در برابر عینیت داشته باشد و باید در این باره به طور مستقل بحث شود.

الف) اولین موضع فکر در مقابل برون ذات (عینیت)

به عقیده هگل، نخستین موضع فکر، در حد باور^۱ است و فلسفه‌ها در ابتدا چنین بوده‌اند. در این مرتبه، فکر هنوز از تقابل درونی که در نهاد خود دارد، آگاه نیست. به نظر هگل، مابعدالطبیعه متداول قبل از کانت، تا حدودی همین طور بوده است. این نوع مابعدالطبیعه که از جهت تاریخی قدمت دارد، امروز نیز صرفاً از لحاظ فاهمه و در حد باورهای ابتدایی مطرح و ارزش می‌یابد.

در این نوع نحله‌های مابعدالطبیعی، رابطه میان محمولات با موضوع مد نظر است، بی‌آنکه درباره نفس این محمولات به تفکر پرداخته شود. مثلاً در پرسش‌هایی از قبیل

«آیا خداوند وجود دارد؟»، «آیا جهان متناهی است یا نامتناهی؟»، «آیا نفس مجرد است؟»، کسی به نفس امر متناهی یا امر نامتناهی یا مجرد و عدم مجرد توجهی ندارد؛ بلکه تنها امکان حمل آنها بر موضوع مورد بحث مطرح است. هیچ‌گاه از این مطلب که این محمولات خود واجد حقیقتی باشند، سؤال نمی‌شود؛ بلکه فقط سعی بر این است که تعریف مناسبی برای موضوعی ارائه شود. به عنوان مثال، خداوند سرمدی دانسته می‌شود، بدون اینکه واقعاً در ماهیت سرمدیت تأملی شود؛ بر این نوع موضع، این تصور حاکم است که با اسناد دادن آن به خداوند، موضوع روشن خواهد شد. البته به نظر هگل، این‌گونه احکام اعتباری ندارند؛ اما به صورت گروهی از مسائل، در چهار قسمت متفاوت ما بعدالطبیعه، درباره آنها بحث می‌شود:

اول - در زمینه هستی‌شناسی و بحث وجود: اگر حقیقت را عاری از هر نوع تضاد و یا تناقض بدانیم، آیا در آغاز باید بررسی کنیم که این نوع مفاهیم که به عنوان محمول به کار می‌بریم، خود واجد تضاد و تناقض هستند یا نه؟

دوم - در زمینه روانشناسی عقلی: یعنی در این باره که آیا واقعاً می‌توان نفس را به صورت یک شیء مطرح ساخت و آنگاه در خصوص بقای آن در زمان و یا تغییرات کیفی آن و نیز در موارد بسیار دیگری که بدان مربوط است، به جستجو پرداخت؟

سوم - در زمینه جهان‌شناسی: در این قسمت سؤال می‌شود که آیا ضرورت بر جهان حاکم است و یا همه چیز صرفاً به نحو تام ممکن و یا حتی بی‌وجه است؟ آیا جهان در زمان و مکان محدود است یا نامحدود و به عبارت دیگر، حادث است یا قدیم؟ و بالاخره مسأله اختیار و آزادی انسان و منشأ شر مطرح می‌شود.

به طور خلاصه، این قسمت از مسائل را می‌توان تحت عناوینی چون «واجب و ممکن»، «وجوب برونی و درونی»، «علت فاعلی و علت غایی (علت و غایت)»، «ذات و جوهر و پدیدار»، «ماده و صورت»، «جبر و اختیار»، «خیر و شر»، «سعادت و شقاوت» و ... در آورد.

چهارم - در زمینه کلام و خداشناسی عقلانی: یعنی درباره براهین وجود خداوند و مسائل مربوط به صفات او.

البته در این قسمت هم، بحث، بیشتر درباره ماهیت محمولات است؛ یعنی اینکه چه محمولاتی را می‌توان به خداوند اسناد داد و آیا این محمولات واجد محتوای واقعی‌اند و

یا فقط در حد انتزاعیات و بدون اینکه نتیجه‌ای از آنها حاصل آید، به کار برده می‌شوند.

ب) دومین موضع فکر در برابر برون‌ذات (عینیت)

۱. فلسفه اصالت تجربه

در این قسمت، هگل با توجه به فلسفه‌های اصالت تجربه، نظر می‌دهد که از یک سو نیاز به محتوای انضمامی شناسایی در قبال جنبه انتزاعی فاهمه که به خودی خود و به تنهایی قادر نیست از کلیات رهایی یابد و امر جزئی را در بر گیرد و از آن تعریف درستی به دست آورد و از سوی دیگر نیاز به نقطه اتکایی محکم که شاید امکان تبیین امور را فراهم می‌آورد، موجب شده است که جهان‌بینی خاصی تحت عنوان «اصالت تجربه» به وجود آید که مبتنی بر روش‌های متناهی است. در این نحله، به جای اینکه حقیقت من حیث هو در نظر گرفته شود، به طور خارجی و یا مستقیماً از لحاظ درونی با توسل به تجربه پیگیری می‌شود.

فلسفه اصالت تجربه، این منشأ مشترک را با ما بعدالطبیعه متداول دارد که برای تأیید و تثبیت تعاریف خود، به ادراکات متکی می‌شود، یعنی سعی دارد با اینکه محتوای شناخت را از تجربه کسب کند، باز هم به نحوی به تصورات مستقل و مجزا از تجربه توسل جوید. منظور اینکه در فلسفه اصالت تجربه، داده‌های حسی و شهودی، خواه ناخواه به شناخت مبتنی بر تصورات و احکام و قوانین کلی مبدل می‌شود. در عین حال نباید فراموش کرد که شناخت بر اساس فلسفه اصالت تجربه از لحاظ فاعل شناسا و جنبه درون ذات، نقطه اتکای محکمی می‌یابد، آن هم بیشتر از این جهت که به هر طریق، ادراک امری است که در زمان حال حاصل می‌آید و با نوعی یقین خاص آنی و گویی بی‌واسطه همراه است.

اصالت تجربه، اصل اجتناب‌ناپذیری را در نظر می‌گیرد و بر اساس آن، فقط چیزی حقیقی دانسته می‌شود که از لحاظ ادراکی با یک واقعیت خارجی مطابقت کند. مطابق این اصل، نمی‌توان آنچه را که از طریق حسی مستقیم داده نمی‌شود، مطرح ساخت و ادعای این فلسفه بر این است که تنها به آنچه هست، توجه دارد و آنچه را که باید باشد، مد نظر قرار نمی‌دهد؛ به دیگر سخن، در فلسفه اصالت تجربه آنچه باید باشد و یا حتی می‌شود، موردی ندارد، به نحوی که گویی در این امکان هیچ امر بالفعلی را نمی‌توان در

۲. فلسفه نقادی

در این قسمت، هگل بلافاصله بعد از بحث درباره هیوم، به بررسی فلسفه نقادی در سنت کانت می‌پردازد و به نظر او، در این فلسفه نیز همانند نحله اصالت تجربه، فقط تجربه، اساس شناسایی تلقی شده است؛ به نحوی که شناخت، تنها در حد پدیدارها معتبر و واجد عینیت دانسته می‌شود. البته در فلسفه نقادی، ابتدا با تحلیل تجربه، شرایط کلی و ضروری آن تعیین می‌شود و کوشش بر این است که علاوه بر ماده تجربه که از حس حاصل می‌آید، صورت آن نیز مشخص شود. این صورت، بر اساس مفاهیم محض فاهمه به دست می‌آید و از طریق آنها، عینیت شناخت تضمین و امکان احکام تألیفی ماتقدم نیز تأیید می‌شود. البته در شکاکیت هیوم هم از لحاظی، جنبه کلی و ضروری شناسایی به طور کامل انکار شده است؛ اما در فلسفه نقادی کانت، درباره این جنبه از شناسایی، نظر بسیار خاصی وجود دارد که موضع او را از موضع هیوم کاملاً متمایز می‌گرداند.

کانت به بررسی و نقادی مفاهیم محضی پرداخته که در شناخت متداول و یا در علم و خاصه در مابعدالطبیعه کاربرد داشته و با روش خاص استعلایی خود خواسته است شرایط ماتقدم عینیت را با توجه به فاعل شناسا و امکانات او تعیین کند. البته بحث او در هر صورت، بیشتر جنبه ذهنی و درون‌ذات دارد و با اینکه به صورت منسجم و نظام‌مند در می‌آید، به هر حال شیء فی نفسه به عنوان ذات ناشناختنی، خارج از دسترس انسان قرار می‌گیرد.

به عقیده هگل، در فلسفه نقادی کانت، به مشکل دستیابی به مقولات توجه نشده و مسأله «من» و وحدت آن بسیار مبهم و غیر متعین است و اصلاً معلوم نیست چگونه «من» شناسا با مقولات متحد و یا حتی همراه می‌شود. فلسفه فیخته حداقل این امتیاز را دارد که در آن به طور صریح اشاره شده است که تعینات فکر باید از لحاظ ضرورت فکر دریافته شود. منظور این است که به عقیده فیخته، عناصر مختلف منطق همچون تصورات و مفاهیم و احکام و استدلال‌ها، تنها نتیجه مشاهدات نیست و الزاماً نمی‌توان از مصادیق به صورت عقلی رسید؛ بلکه آنچه منطق را منطق می‌کند، از خود تفکر و ضرورت آن ناشی می‌شود. در واقع اگر منطق بتواند چیزی را به اثبات برساند، باید قبل از هر چیزی

امر بالقوه تصور کرد. در واقع، اصالت تجربه، به نفی ورای حس منجر می‌شود و یا حداقل هر نوع یقینی از آن سلب می‌گردد و تنها چیزی که احتمالاً برای فکر مجاز دانسته می‌شود، کلیات و انتزاعیات است، و به نظر هگل، فلسفه اصالت تجربه، گرفتار توهمی بنیادی است؛ چرا که مقولات مابعدالطبیعه متداول را به کار می‌برد، بی آنکه ابتدا آنها را نقد و بررسی کند.

فلسفه اصالت تجربه، از اصول کاربردی خود، ناآگاه است. آنها که از فلسفه اصالت تجربه انتقاد کرده‌اند، به حق یادآور شده‌اند که به هر حال باید تجربه را از ادراک جزئی جدا دانست؛ زیرا در تجربه، دو مقوله را باید در نظر گرفت: یکی شیء مادی واحد که در عین حال واجد جنبه‌های کثیر نامتناهی است و دیگر، جنبه کلیت و ضرورت.

البته با اینکه در نحله اصالت تجربه، به ادراکات متشابه، زیاد و حتی کثیر و بی‌شمار اشاره می‌شود، کلیت غیر از «بی‌شمار» و «تعداد کثیر» است؛ همچنین در این نحله، به تغییراتی اشاره می‌شود که یکی بعد از دیگری و به طور متوالی به وقوع می‌پیوندد، اما همین نیز غیر از ضرورت است.

با اطمینان می‌توان گفت که در نحله اصالت تجربه، از آنجا که کلیت و ضرورت غیر قابل توجیه و فهم تلقی می‌شوند، صرفاً یک امر ذهنی و درون‌ذات به حساب می‌آیند و در نهایت نوعی عادت فرض می‌شوند. با این مقدمات، البته معلوم است که در فلسفه اصالت تجربه، قوانین اخلاقی و حقوقی و نیز محتوای اعتقاد دینی، غیر ضروری و فقط ممکن خاص قلمداد می‌شوند و هیچ‌گونه ارزش واقعی که جنبه عینی و برون‌ذات داشته باشد، برای آنها در نظر گرفته نمی‌شود.

موضع فلسفی هیوم که نمونه شناخته شده‌ای از نحله اصالت تجربه است، به شکاکیت منجر می‌شود و این شکاکیت، به عقیده هگل، کاملاً با شکاکیت دوره باستان متفاوت است. توضیح اینکه شکاکیت هیوم، متکی به داده تجربی مبتنی بر حس و ادراک است که چون امور کلی و ضروری را بر این اساس نمی‌توان شناخت، مورد شک قرار می‌گیرند. در صورتی که شکاکیت دوره باستان در واقع مبتنی بر نوعی استقلال ذهن و فاهمه انسان است و شک در درجه اول متوجه همین داده‌های اولیه حسی و ادراکی است، نه چیز دیگر.^۱

۱. نگاه کنید به مقاله‌ای از نگارنده تحت عنوان «نظر هگل درباره مسأله شک» در کتاب هگل و فلسفه او (تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۰).

محتوای خود را ثابت کند و ضرورت آن را نشان دهد.

درست است که در فلسفه کانت، عینیت تجربه به مدد مقولات فراهم می آید، ولی از طرف دیگر، نفس این مقولات به خودی خود بی محتوا به نظر می رسند و در نتیجه با اینکه در تشکیل شناسایی دخیلند، در حد خود فقط اعتبار ذهنی و درون ذات دارند و فاقد هر نوع عینیت و جنبه برون ذات هستند. از این رو، به امر مطلق هیچگاه توجه نمی شود؛ چرا که امر مطلق به هر حال از تجربه حاصل نمی آید و فاهمه قادر نیست از امور نفس الامری آگاهی به دست آورد.

امور نفس الامری که شامل روح و خدا می شوند، به صورت متعلقاتی در می آیند که از محدوده حس خارج است و چنانچه به طور انتزاعی بدانها توجه شود، تنها می توان آنها را نوعی ماورا^۱ تلقی کرد که در تصور و فکر فقط جنبه سلبی و منفی دارد و گویی ذهن با خلاء مطلق روبرو است. البته به عقیده هگل، نباید فراموش کرد که همین خلاء مطلق را نیز فکر تولید کرده است. به طور کلی در نظام فلسفه نقادی کانت، «من» بدون محتوا، وحدت بدون محتوای خود را به عنوان متعلق خود دریافت کرده است و کانت نظر داده است که ما بی آنکه بدانیم نفس الامر چیست، به روشنی می دانیم که بدان دسترسی نداریم.

به اعتقاد هگل، در فلسفه کانت، عقل به عنوان یک امر غیر مشروط و نامتناهی، چیزی جز وحدت اصلی «من»، البته فقط در محدوده تفکر، نیست. این «من» یا فکر انتزاعی که وحدت محض خود را به عنوان متعلق و غایت خود قرار می دهد، عقل نامیده می شود. در سنت کانت، همان طور که قبلاً اشاره شد این وحدت کاملاً مبهم و غیر متعین است و در خور شناسایی مشخص و معین که از راه تجربی حاصل می شود، نیست. کانت این عامل غیر مشروط را به عنوان مطلق و حقیقت عقل در نظر گرفته و در نتیجه به ناگزیر ادعا کرده است که شناخت تجربی، فقط پدیدارها را در بر می گیرد و قادر نیست فراتر از آنها، ذوات را دریابد. در فلسفه نقادی، فاهمه برای مشخص کردن امور، از خود فراتر می رود و به همین دلیل، جنبه استعلایی پیدا می کند. در واقع، آنچه کانت عینی و برون ذات می نامد، چیزی جز همان امور ذهنی و درون ذات نیست و از این لحاظ، به عقیده هگل فلسفه کانت، چیزی جز یک نحله «اصالت معنی» متداول نیست.

اینک، با توجه به آنچه گفته شد، باید دید کانت چگونه این امر نامشروط و وحدت درونی «من» را در مسائل مابعدالطبیعه به کار می برد:

— امر نامشروط در درجه اول، همان نفس^۱ است و ما در شعور خود همیشه خود را می یابیم و چهار وجهه از آن را می توانیم در نظر بگیریم:

۱. «من» از حیث فاعلی که تعین می بخشد؛

۲. «من» از حیث تفرد و تشخیص (موجود فردی)؛

۳. «من» از حیث عاملی که به همه حالات درونی ما وجود می بخشد؛

۴. «من» از حیث آنکه فکور است و از غیر خود مجزا و متمایز است.

به نظر هگل، قدما نیز در بحث های خود تا حدودی به این چهار وجهه مسأله نفس توجه داشته اند و آن را از لحاظ «جوهریت» و «بساطت» و «شخصیت» و «ذاتیت» که گویی جایگاه خاص و معینی دارد، بررسی می کرده اند.

به اعتقاد او در این مسائل، موضع کانت ما را فراتر از آنچه هیوم گفته بود، نمی برد؛ به عبارت دیگر، در هر صورت نمی توان این مسائل را در حد ادراک و داده حسی، به طور واضح و متمایز روشن ساخت. با این حال، نظر کانت جنبه مثبتی هم دارد و آن، این است که فلسفه نقادی ما را برای همیشه از مفهوم «نفس به عنوان متعلق» ذهن رها ساخته است.

— در فلسفه نقادی کانت، وقتی عقل در مرتبه دوم، جنبه نامشروط جهان و مسائل مربوط به منشأ و ماهیت آن را در نظر می گیرید، دچار تعارضات^۲ می شود و به دیگر سخن، با احکام متقابل و متضاد روبرو می شود. البته، در حد جهان فی نفسه و از لحاظ ثبوتی نمی توان گفت تضادی در میان باشد؛ اما در هر صورت، در ذهن انسان که به این مسائل می پردازد، احکام متعارضند. به نظر هگل، این تضاد که به هر طریق ذاتی و ضروری است، یکی از کشفیات بزرگ فلسفه جدید است و از لحاظی، پیشرفت تعمق تفکر را در نزد انسان نشان می دهد. در فلسفه نقادی، به آسانی نشان داده می شود که عقل دچار تعارض شده؛ چرا که مقولات خود را در قلمرویی به کار برده که در واقع از حیطه اش خارج است. اگر عقل را به مثابه فلسفه نقادی، یک تفکر بی محتوا بدانیم، یعنی هر نوع تعین بخشی و تعین یابی را از آن سلب کنیم، در آن صورت، عقل فقط موقعی از هر نوع تعارض رهایی می یابد که دیگر به هیچ موضع خاصی جز داده های حسی

نبردازد؛ به عبارت دیگر، از قلمرو فاهمه فراتر نرود و معانی محض را مد نظر قرار ندهد. هگل همچنین بیان می‌کند که چون کانت مسئله تضاد را عمیقاً بررسی و تعمق نکرده، تنها از چهار تعارض صحبت به میان آورده است؛ در صورتی که این جنبه را فقط نمی‌توان به مسائل مابعدالطبیعی جهان محدود کرد، بلکه آن را در تمامی امور، اعم از تصورات و مفاهیم و یا اجناس و معانی، می‌توان یافت و در نتیجه، شناخت فلسفی امور از نظر هگل، توجه عمیق به نفس همین تعارضات است و خود او نیز همین نحوه تأمل را در علم منطقی، دیالکتیک نامیده است.

— در فلسفه نقادی کانت، خداوند سومین موضوع و متعلق بحث از لحاظ عقلانی است. از نظرگاه فاهمه، هر نوع وحدت محض، صرفاً یک محدودیت است و جنبه سلبی و منفی دارد و بدین ترتیب، هر واقعیت شناخته شده در فلسفه کانت، به شرایط شناخت محدود و مقید می‌گردد و چون خداوند همه واقعیت و واقعی‌ترین وجود است، ورای امکانات هر نوع شناخت عقلی قرار می‌گیرد.

از این جهت، دو راه بیشتر باقی نمی‌ماند: یا باید به موجود توجه کرد و از آن به تصور وجود متعالی پی برد و یا بر عکس، از تصور آغاز کرد و از طریق آن، به وجود پرداخت. به اعتقاد کانت، اگر از موجود آغاز کنیم و بی‌واسطه آن را دریابیم، با مجموعه‌ای از امور کثیر و بی‌شمار که صرفاً در حیطه ممکنات قرار دارند، روبرو خواهیم شد؛ در نتیجه؛ باید به برهان «جهان‌شناختی» رجوع کنیم و یا مجموعه‌ای از غایات را در نظر بگیریم و به برهان «طبیعی و کلامی» متوسل شویم.

البته تصور خداوند، چنان است که کل ممکنات از آن دور می‌شوند و خداوند فقط واجب‌الوجود دانسته می‌شود؛ ولی در بطن جهان ممکنات، چنین وجودی را نمی‌یابیم. به عقیده هگل، خطای کانت در این است که سعی کرده عقل را در حد فاهمه و با امکانات فاهمه درباره اثبات وجود خداوند به کار ببرد و طبیعی است که از این رهگذر نمی‌توان از ممکن به واجب رسید. فکر کردن درباره جهان تجربی، درحقیقت یعنی مبدل ساختن صورت تجربی آن به صورت کلی ذهنی؛ اما در فکر، یک فعل و عمل منفی و سلبی هم وجود دارد که باید اساس کار قرار گیرد. به نظر هگل، ماده ادراک شده که به صورت کلی در آمده است، دیگر از صورت تجربی اولیه‌اش فراتر می‌رود و از ممکنات فقط این نتیجه حاصل می‌آید که پدیدار فی‌نفسه، صرفاً جنبه عدمی دارد و در

واقع فرض عدم جهان است که امکانی به روح متعالی می‌دهد و این را البته نمی‌توان پذیرفت.

موجودات ذی‌حیات هم الزاماً به‌طور مستقیم نشانگر وجود خداوند نیستند؛ چرا که خداوند بیش از یک امر حی است. خداوند، صرف روح است و با دقت در طبیعت روح است که می‌توان احتمالاً درباره امر نامتناهی مطلق به تفکر و تأمل پرداخت.

کانت در بررسی برهان وجودی، از تقابل میان فکر و وجود صحبت کرده و تفاوت میان امر جزئی و امر کلی را متذکر شده است. مثال معروف کانت که در کتاب‌های زیاد دیگری نیز از قول او تکرار شده، این است که «اگر من مثلاً تصویری از صد واحد پول داشته باشم، آیا آن مقدار پول واقعاً در نزد من وجود دارد؟». به نظر هگل، این نوع مثال و بحث در فلسفه کانت، بسیار مبتذل و عامیانه است؛ زیرا در هر صورت، این گفته درباره هر تصور و مفهوم و صورت معقول صدق می‌کند. گفته کانت را می‌توان در مورد امور متناهی هم — همان‌طور که مثال او نشان می‌دهد — صادق دانست؛ البته نه فقط درباره معانی مابعدالطبیعی. بیشتر باید گفت که خداوند، غیر قابل تصور است، مگر به صورت وجود؛ به عبارت روشن‌تر، ماهیت خداوند، مستلزم وجود او است، البته پر واضح است که از این طریق می‌توان تصور خداوند را توجیه کرد؛ اما در هر صورت، به نظر هگل، هر مفهوم آنگاه که مرحله مستقیم و بی‌واسطه از آن حذف می‌شود، نسبت به خود حالت غیر مستقیم و باواسطه پیدا می‌کند. اینکه در فلسفه نقادی کانت، فکر موفق نمی‌شود از تصور به وجود برسد، از این لحاظ است که فکر فی‌نفسه، چیزی جز وحدت مبهم و نامتعیّن و صرف فعالیت این وحدت مبهم نیست.

در فلسفه کانت، عقل نظری از آنجا که جواز ورود به حقایق مابعدالطبیعی را کسب نمی‌کند، عقل عملی به عنوان اراده محض به میدان می‌آید و با توسل به احکام غیر مشروط تنجیزی، می‌خواهد به اختیار و حریت انسان عینیت بخشد. عقل عملی، خواهان تعین کلی خیر است، آن هم به معنای عینی و برون‌ذات کلمه؛ اما به نظر هگل، این عقل نیز آن‌طور که کانت آن را بیان می‌کند، در نهایت، جنبه صوری می‌یابد و از حد عقل نظری فراتر نمی‌رود.

بعضی از فلاسفه بعد از کانت، درباره مفهوم تکلیف و وظیفه^۱ راه حل‌هایی پیشنهاد

کرده‌اند که به عقیده هگل، این گفته‌ها نیز جنبه ساده اندیشی دارند و نمی‌توان آنها را پذیرفت. از جمله این نوع گفته‌ها، هگل به نوعی فلسفه هنر اشاره می‌کند که در آن می‌خواهند با برقرار ساختن رابطه‌ای میان یک امر کلی از ناحیه فاهمه و یک امر جزئی از ناحیه ادراک حسی، راهی به سوی خداوند باز کنند؛ اما به نظر هگل، این نوع افکار نیز واجد حقیقتی نیستند.

به طور کلی، اشکال عمده‌ای که هگل بر فلسفه نقادی کانت وارد می‌داند، همان انتقادی است که به اعتقاد او بر همه فلسفه‌های مبتنی بر ثنویت وارد است؛ یعنی از یک سو باید دو امر را کاملاً مستقل و متمایز از یکدیگر دانست و از سوی دیگر به نحوی میان آن دو به اتحاد قائل شد. به عقیده هگل، با این رفت و بازگشت، ممکن نیست ذهن ارضا شود و به همین سبب فلسفه کانت در عمل تأثیر زیادی در تحول علوم نداشته و او فقط مقولات و روش شناخت متداول را نقد و بررسی کرده است و اگر گاه در آغاز بعضی از رساله‌های علمی، به فلسفه کانت استناد شده، این مطلب، بیشتر جنبه تشریفاتی داشته است. در پایان این قسمت، هگل فلسفه‌های اصالت ماده و اصالت طبیعت را نیز از نتایج فلسفه‌های اصالت تجربه می‌داند و درباره کانت متذکر می‌شود که تأثیر اصلی فلسفه کانت این است که ما را متوجه شعور درونی مطلق انسان ساخته است که متأسفانه آن هم به سبب جنبه صرف انتزاعی که دارد، ممکن نیست بسط و گسترش کافی یابد و چیزی را واقعاً متعین و عینی سازد و یا قانون اخلاقی را به طور واقعی بنیان نهد؛ با این حال، جنبه مثبت این شعور از این لحاظ است که استقلال درونی در آن حفظ شده است و هیچ عامل خارجی را در آن راهی نیست.

همین مطلب به ما می‌فهماند که اصل استقلال عقل^۱ را باید به عنوان اصل کلی فلسفه تلقی کرد و بدون این شرط اجتناب‌ناپذیر، نمی‌توان شأن و حیثیت واقعی برای عقل قائل شد.

ج) موضع سوم در قبال عینیت (شناخت و شهود بی‌واسطه)

در فلسفه نقادی کانت، فکر صرفاً به عنوان درون‌ذات تلقی شده است که از طریق آن فقط می‌توان به نوعی کلیت انتزاعی و وحدت صوری رسید؛ به دیگر سخن، در واقع فکر و حقیقت، نه فقط متحد بلکه از لحاظی متقابل در نظر گرفته می‌شوند. در موضع فلسفه

نقادی، فکر به عنوان فکری خاص، تنها احتمال دارد به مقولات پردازد و به نحوی که فاهمه آنها را در می‌یابد، محدود می‌شوند و فقط ممکن است به عنوان صورت‌های امور مشروط تلقی شوند. برای فکری که به همین اکتفا می‌کند، دیگر هیچ نوع امر نامتناهی و حقیقت نفس‌الامری نمی‌تواند وجود داشته باشد. این نوع شناخت، صرفاً مبتنی بر مفاهیم است؛ در نتیجه، هر آنچه حقیقت محض و یا نامشروط و نامتناهی باشد، به ناچار در چارچوب این شناخت، سبیل به مشروط و بی‌واسطه خواهد شد و بدین ترتیب، به جای اینکه از مسیر فکر و به مدد آن به حقیقتی برسیم، در واقع با توجه به روش کار خود، آن حقیقت را به خطا تبدیل می‌کنیم؛ گویی کار فکر، انحصاراً متناهی ساختن امور است و به ورای آن نمی‌توان راه‌گذاری یافت.

ژاکوبی با توجه به فلسفه نقادی و نیز فلسفه اسپینوزا و اینکه در این دو سنت، هر امری مشروط است و شرط آن هم به نوبه خود مشروط به امر مشروط دیگری است و شناخت خواه ناخواه و ضرورتاً در ترتیب امور مشروط واقع می‌شود، در نهایت نظر می‌دهد که خداوند را باید حقیقتی دانست که وراى نحوه شناخت به معنای عادی کلمه قرار دارد. از طرف دیگر، به عقیده او، حقیقت ناشی از روح است و انسان بدین معنا فقط می‌تواند از خداوند نوعی شهود درونی بی‌واسطه و حتی قلبی به دست آورد که خود نوعی یقین است که در سلسله امور ستناهی قرار ندارد.

در این نوع فلسفه، داده بی‌واسطه من حیث هو انکار نمی‌شود و بدین سبب، نکته قابل توجه در این قسم موضع‌ها این است که تصور و معنای خداوند به طور بی‌واسطه از تصور وجود انفکاک‌ناپذیر است و در واقع از این لحاظ، امر عینی و برون‌ذات، همان امر ذهنی و درون‌ذات است. دیگر اینکه چون مطلب به نحو شهود درونی دریافت می‌شود، با نفس تجربه مطابقت دارد.

البته، از طرف دیگر، نباید فراموش کرد که هر نوع شناخت بی‌واسطه، جنبه انحصاری دارد و همین با تأمل اصیل و عمیق فلسفی تقابل پیدا می‌کند. هگل در توضیح این مطلب، به بخش دوم کتاب منطق خود درباره مسأله ذات و ماهیت اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که در این بخش از کتاب، وحدت اصلی امر بی‌واسطه را با امر باواسطه نشان داده است و می‌گوید: مثلاً والدین، فرزندان به وجود می‌آورند و این یک امر بی‌واسطه است؛ ولی وجود فرزندان، خود بر این مطلب دلالت دارد که به هر طریق، فرزندان نسبت به والدین باواسطه است.

1. Autonomie

درباره شناخت بی واسطه خداوند و حقوق و اخلاق و این نوع مسائل، در هر صورت نباید فراموش کرد که این نوع شناخت، در هر زمینه‌ای که باشد، باید بر تعلیم و تربیت و به طور کلی بر فرهنگ مبتنی باشد و هر شناخت بی واسطه‌ای، خواه ناخواه واجد شرط ضروری است و از این جهت، جنبه باواسطه دارد. هگل درخصوص مثالی که زده است، عقیده دارد که تعلیم و تربیت و فرهنگ و غیره، همین امور باواسطه‌ای‌اند که شرط اجتناب‌ناپذیر هر نوع شناخت حتی مستقیم و بی واسطه خداوند و حقوق و اخلاق است. به نظر هگل، انتقادی که فلاسفه تجربی مسلک از تصورات فطری کرده‌اند، از لحاظی کاملاً درست است؛ زیرا تصورات فطری بی واسطه، در شعور حاصل می‌آیند و حضور آنها در شعور، نیازمند امور باواسطه است و در نهایت، هر طور که بیندیشیم، همین امر باواسطه، جنبه اصلی پیدا می‌کند.

منظور این است که نه معنی به عنوان یک فکر صرفاً درون ذات، به خودی خود حقیقت است و نه وجود؛ بلکه آن دو به مدد یکدیگر و همراه با هم نمایانگر حقیقت‌اند. در غیر این صورت، اگر جنبه بی واسطه، باید ملاک حقیقت تلقی شود، آنگاه هر نوع خرافه و حتی بت پرستی که گویی در ذهن بت پرست، به طور مطلق به صورت ملموس درآمده است، باید معتبر دانسته شود و یا هر نوع گرایش و خواست فردی یا جمعی، خود به خود با ارزش جلوه کند و یا این مطلب که مثلاً یک دیندار به ما بگوید همین قدر می‌داند که خداوند هست و به نظر او همین کافی باشد و دیگر ضروری نداند که درباره این مطلب، به تأمل و تعمق پرداخته شود. به عقیده هگل، چنین تلقی از دین ممکن نیست صحیح باشد؛ چه، مثل این است که ما برای خدای ناشناخته‌ای، معبدی بر پا کرده باشیم، بی آنکه واقعاً بخواهیم او را بشناسیم.

در این موضع که ژاکوبی و اسثال او مدافع آنند، چون صورت جنبه انحصاری دارد، محتوای خود را نیز به ناگزیر مقید و ستاهی می‌سازد و از این طریق نمی‌توان تصور درستی از خداوند داشت. اما برای آنکه بتوانیم خداوند را مستقیماً از طریق خود روح باواسطه گردانیم نه از طریق آن، کافی است خداوند را روح بدانیم؛ به عبارت دیگر، آنچه در وهله اول متناهی به نظر می‌رسد، در واقع عین مطلق است و حتی در صورت انضمامی و حی آن می‌توان با آن آشنا شد. به نظر این گروه از متفکران، روح، واجد امر بی واسطه و باواسطه است و هیچ غیری نمی‌تواند آن را محدود و مقید سازد. در نتیجه،

فاهمه از این رهگذر موفق می‌شود از مابعدالطبیعه متداول عصر روشنایی رهایی یابد و از نو ضوابط و ملاک‌های صحیحی برای دریافت حقیقت و شناخت خداوند به دست آورد.

هگل به بررسی و انتقاد از این موضع می‌پردازد و می‌گوید: متوسل شدن به دانشی بی واسطه، الزاماً دستیابی به دانش اصلی نیست و در واقع هیچ دانشی قادر نیست بدون دخالت امری دیگر، باواسطه شود یا حداقل این دخالت و باواسطه سازی باید در بطن آن دانش انجام گیرد. به اعتقاد هگل، از این لحاظ و درباره این مطلب، هیچ مثالی به خوبی علم منطق نیست؛ زیرا در این رشته، بخوبی نشان داده می‌شود که در حقیقت جویی به معنای اصیل کلمه، برای رهایی از رکود و نابودی، نه می‌توان به جنبه بی واسطه اکتفا کرد و نه به جنبه باواسطه، بلکه معنای هر یک را فقط با ارجاع به دیگری می‌توان دریافت.

در عصر جدید، سرمنشأ این نوع فلسفه‌ها که بر حسب آنها ادعا می‌شود تحقیق بر اساس یک شهود بی واسطه آغاز می‌شود، فلسفه دکارت است. به نظر هگل، دکارت با مطرح ساختن اصول زیر، تأثیر زیادی در این زمینه داشته است:

۱. یکی اصل «فکر می‌کنم، پس هستم»؛ که مطابق آن، فکر از وجود تفکیک‌ناپذیر تلقی می‌شود، آنچنان‌که گویی در هر نوع شعور، رابطه آن با موجودیت و واقعیت «من» محرز می‌شود.

۲. دیگر، از این لحاظ که مفهوم وجود در تصور خداوند مندرج است. دکارت برهان وجود خداوند را به همین ترتیب بیان می‌کند؛ یعنی خداوند را کامل و واجب‌الوجود و سرمدی می‌داند.^۱

برای اسپینوزا هم وضع همین طور است؛ زیرا از نظرگاه او نیز تصور خداوند، مستلزم وجود او است. اولین تعریف اسپینوزا در واقع مربوط به وجودی است که علت خود^۲ است. اگر مفهوم وجود از تحقق واقعیت آن لاینفک است، نفس این مفهوم به چه چیزی ارجاع داده می‌شود؟ البته نمی‌توان گفت که این مفهوم، از امور ستاهی انتزاع شده است؛ چرا که اینها صرفاً ممکن الوجود و مخلوق‌اند. از طرف دیگر، شعور بی واسطه را هم

۱. هگل در این قسمت، به طور کلی، به کتاب اصول فلسفه از دکارت (بخش‌های ۱/ ۹ و ۱/ ۱۵) اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که دکارت می‌خواهد استدلال کند؛ اما نمی‌خواهد به شهود بدیهی اولیه خود لطمه وارد سازد.

2. Causa sui

نمی‌توان خالی از خطا دانست؛ زیرا شاید بتوان نمونه ملموس‌تر شهود بی‌واسطه را همان شهود حسی دانست که خود منشأ توهم و خطا است و امور حسی در هر صورت در مظان صیورت قرار می‌گیرند و اعتبار آنها محرز نیست.

هگل با تأمل در دو مطلب اصلی که بعد از دکارت در فلسفه‌های عصر جدید رواج پیدا کرده است، سعی دارد انحراف این مباحث را در نزد متأخران که قائل به شهود بی‌واسطه شده‌اند، نشان دهد.

اولاً فلسفه دکارت از یک امر بدیهی غیر برهانی آغاز می‌شود تا از این رهگذر، شناخت وسیع عقلی را ممکن سازد؛ در صورتی که در نظرهای جدیدتر (منظور، بیشتر ژاکوبی و پیروان او است)، از این شهود اولیه فقط این نتیجه به دست می‌آید که شناخت مبتنی بر امر متناهی، جز همان شناخت متناهی، چیز دیگری نمی‌تواند باشد و هیچ حقیقت نوع دیگری از آن حاصل نمی‌آید و از این رو فقط باید به ایمان اکتفا شود.^۱ به‌طور کلی تحلیل هگل در این قسمت، ناظر بر این نکته اصلی است که شهود «فکر می‌کنم» در سنت دکارت، مبانی اصالت عقل و کاربرد آن را تضمین می‌کند، در حالی که شهود اولیه در نزد متأخران، به انکار عقل و اعتبار آن در بسیاری از مسائل زیر بنایی منجر می‌شود.

ثانیاً، از طرف دیگر، روش و شناخت علمی به شیوه جدید که دکارت آن را بیان و پیشنهاد کرده است، در موضع متأخران تغییر نمی‌یابد و اینان چون خود روش دیگری را نمی‌شناسند، در عمل گرفتار هوا و هوسهای تخیلی خود می‌شوند و به عواطف و اخلاقیات اکتفا می‌کنند و هر نوع نظریه فلسفی را خوار و ناچیز می‌شمارند.

به نظر هگل، در مجموع، هر موضعی که صرفاً مبتنی بر امر بی‌واسطه است و یا امر باواسطه را مستقل تصور می‌کند، باید از فلسفه کنار گذاشته شود. حتی به عقیده او باید از مسائل سرآغاز و مبانی مستقل و مقدم بر شناخت نیز صرف نظر کرد؛ زیرا به هر ترتیب، نفس علم است که اصول و تعاریف خود را مشخص و روشن می‌سازد و آنچه مقدم بر آن تصور شود، از حیطه آن علم خارج می‌شود و به استقلال آن صدمه می‌زند. به همین جهت، به اعتقاد هگل، دیالکتیک، همانطور که خود در ادامه بحث توضیح

۱. هگل در حاشیه کتاب، به این نکته اشاره می‌کند که نظر آنسلم به مراتب عمیق‌تر از گفته‌های متأخران است.

می‌دهد، لحظه اصلی و ذاتی علومی است که می‌توان آنها را اثباتی^۱ نامید. در اینجا، شک در صورت کلی خود از این لحاظ کاربرد پیدا می‌کند که از طریق آن، هر نوع فرض و نظریه ابتدایی که احتمالاً بخواهد مقدم بر علم مطرح شود، به‌طور محض و تام کنار گذاشته می‌شود، به‌ویژه موقعی که در این علم، فکر محض و تحقق آن مطمح نظر باشد. در واقع، نوعی اراده مطرح است که مانع از هر نوع آلودگی و انحراف فکر محض می‌شود و منطق آن را در اصیل‌ترین صورتش نمایان می‌سازد.

منطق در صورت محض خود، سه جنبه دارد:

۱. جنبه انتزاعی که بر اساس فاهمه انجام می‌گیرد؛
۲. جنبه دیالکتیکی که مبتنی بر نفی عقلانی است؛
۳. جنبه نظری^۲ که بر مبنای عقل اثباتی برون ذات^۳ است.

توضیح: به نظر هگل، این سه جنبه به هیچ وجه مشتمل بر سه قسمت عمده در منطق نیست؛ بلکه اینها مراحل و لحظات تحقق منطق است، یعنی به‌طور کلی، مراحل و لحظات واقعیت هر مفهوم و صورت معقولند. می‌توان این سه جنبه را صرفاً از لحاظ فاهمه مطرح ساخت و یا آنها را مجزا و متمایز از هم دانست؛ اما در این صورت، حقیقتی به دست نمی‌آید. تقسیمات اصلی که هگل برای منطق تصور می‌کند، به‌نحو فراروی و پیشی جویی^۴ و به‌شیوه تاریخی است.

هگل درباره این سه جنبه که در منطق تشخیص داده است، چنین توضیح می‌دهد:
اول: فکر به‌عنوان فاهمه، به‌یقین انضمامی و به اختلاف آن با امور دیگر متکی است؛ همچنین ناظر بر این تصور است که گویی انتزاع محدود، به‌خودی خود بر موجود دلالت دارد.

دوم: مرحله دیالکتیکی، لحظه رفع این تعینات محدود و مقید و فراروی از آنها و توجه به جنبه متضاد آنها است. هگل یکبار دیگر در این قسمت توضیح می‌دهد که دیالکتیک را می‌توان مفارق از فاهمه و نوعی شکاکیت به حساب آورد. شکاکیت، مقوله نفی را نتیجه دیالکتیک تلقی می‌کند. البته گروهی دیالکتیک را نوعی روش و فن خارجی می‌دانند که به‌عمد در مفاهیم متعین و واضح، نوعی ابهام ایجاد می‌کند؛ در صورتی که

1. Affirmatif

2. Speculatif

3. Positif

4. Anticipation

دیالکتیک بدین معنا، فراروی از امور متعینی است که در صورت جزئی و متناهی خود، ممکن نیست هیچ اتکایی به خود داشته باشند و تأمل در آنها و فهم دقیق آنها، به فراروی از آنها می‌انجامد. به عقیده هگل، دیالکتیک، عامل پیشرفت علم است و به کمک آن می‌توان دریافت که نوعی رابطه ضروری مندرج در امور وجود دارد که شناخت آن، نه فقط ما را به امور متناهی محدود نمی‌کند، بلکه به تدریج مدخلی به سوی نامتناهی فراهم می‌آورد.

سوم: مرحله نظری، توجه عمیق به وحدت تعینات در تضادهای درونی آنها است. هگل در توضیح این مطلب، در درجه اول نشان می‌دهد که دیالکتیک، نتیجه مثبتی دارد، چرا که دارای محتوای متعین است و یا در هر صورت، نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود، انتزاعی صرف و بی‌محتوایی تام نیست، بلکه نفی جنبه‌ای از تعینات آن است، ولی از این لحاظ عقیم باقی نمی‌ماند، بلکه کاملاً به نتیجه منتج می‌شود.

در درجه دوم باید متذکر شد با اینکه تفکر خواه ناخواه جنبه انتزاعی نیز دارد، در عین حال فاقد جنبه انضمامی نیست؛ چرا که تفکر، نه یک مطابقت ساده و صوری، بلکه وحدت متعین مشخصی است، آنچنان که می‌توان گفت موضوع فلسفه در واقع امور انتزاعی و صوری نیست، بلکه نفس فکر انضمامی است.

در درجه سوم باید توجه کرد که منطق نظری، شامل منطق مبتنی بر فاهمه نیست؛ زیرا از لحاظ فاهمه صرف، باید عامل دیالکتیکی و عقلی را کنار گذاشت و آن را در حد پایین‌تر و متداول‌تری لحاظ کرد.

به اعتقاد هگل، منطقی که واقعاً امور انضمامی را دربر می‌گیرد و به روش دیالکتیکی عمل می‌کند، یعنی منطقی که خود او بدان توجه دارد، از سه قسمت عمده تشکیل شده است:

۱. نظریه وجود^۱؛

۲. نظریه ذات و ماهیت^۲؛

۳. نظریه صورت معقول^۳.

در قسمت اول، امر بی‌واسطه و وجود فی‌نفسه مطرح است. در قسمت دوم، با توجه به اینکه در تأمل، هر امری به‌طور باواسطه انعکاس پیدا می‌کند، وجود لنفسه مد نظر است و در قسمت سوم، امر باواسطه ضمن گسترش خود، به خود بازمی‌گردد و به معنای صورت معقول فی‌نفسه و لنفسه مطرح می‌شود.

قسمت اول: نظریه وجود

وجود، مفهومی فی‌نفسه است و تعینات و مصادیق آن موجودات^۱ اند که هر یک به لحاظ اوصاف و فصل خود، از دیگری متمایز است، اما تعین دیالکتیکی آن به‌طریق گذر و فراروی از خود است. این بسط و گسترش، علاوه بر اینکه فی‌نفسه است، جنبه کاملاً برونی هم دارد، یعنی در واقع خروج از خود و بازگشت به خود است.

وجود محض و مطلق را از لحاظ ذهنی می‌توان نوعی تعریف مابعد الطبیعی برای خداوند دانست؛ ولی منطق، شامل همه افکار است و امور نامتناهی را نیز باید بر اساس تعینات آنها تحت تعاریف معین درآورد. از آنجا که بحث خواه ناخواه از جهت اثبات و نفی مطرح است، ابتدا باید بر اساس مقوله کیفیت مطرح نظر قرار گیرد.

الف) کیفیت

۱. وجود

بحث وجود، از جهتی با بحث درباره وجود بحث و بسیط، یعنی وجود محض، آغاز می‌شود؛ اما عامل بسیط و محض، در عین حال که مفهوم وجود را بی‌واسطه می‌سازد، آن را نامتعین و غیر قابل شناخت نیز می‌کند. پس برای آنکه آغاز وجودشناسی و منطق حاکم بر آن عقیم نماند، بناچار باید علاوه بر جنبه بی‌واسطه، جنبه باواسطه هم داشته باشد و آن را در موضوع بحث خود مراعات کند.

بنابر توضیح هگل، به‌ترتیبی که او بحث وجودشناسی را بیان می‌کند، چون کلیت تام موضوع و جنبه‌های متضاد آن به‌یکباره مد نظر قرار می‌گیرند، دیگر نمی‌توان شک و انتقادی را درباره وجودشناسی روا و جایز دانست.

به نظر هگل، شاید بتوان این بحث را با عنوان «سن = من» مطرح ساخت و این تساوی را دال بر نوعی تماسیت و وحدت مطلق دانست. به هر حال، در ابتدای کار، نیاز مبرمی به یک اصل مطمئنی است و در وهله اول به نظر می‌رسد که شاید بتوان این نیاز را با یک شهود و یا با اصل قرار دادن یک امر بدیهی برطرف ساخت و به‌نحوی اصول اولیه را بنیان نهاد. ولی با اندکی تأمل، پی خواهیم برد که در بطن هر یک از اموری که ما آنها را اولیات به حساب آورده‌ایم، به هر ترتیب نوعی عامل باواسطه قرار دارد، آنچنان که

هیچ یک از آنها را نمی توان واقعاً بدیهی محسوب کرد.

اگر «من = من» و یا صرف شهود عقلانی، به عنوان سر آغاز تفکر تلقی شود، این جنبه به ظاهر بی واسطه آن، مستلزم جنبه باواسطه ای خواهد بود؛ چرا که به هر ترتیب، نیاز به شهود محض و تفکر، برای دریافت آن مطرح خواهد شد. البته وجود را می توان به عنوان محمول مطلق در نظر گرفت و مطلق را نیز عین وجود دانست؛ اما در آن صورت، جواز هر نوع شناختی از ما سلب خواهد شد و ما خواه ناخواه تا حدودی مثل متفکران ایلایی، فقط خواهیم توانست بگوئیم که «وجود، وجود است» و یا اینکه «وجود، شامل همه واقعیت ها است»، ولی آنگاه باید از موجودات و واقعیت ها و از تمامی امور متناهی مقید به اوصاف و ممیزات خاص خود صرف نظر کنیم و در واقع هر نوع شناخت و علم را کنار بگذاریم. چه، وجود بحث و بسیط، به صورت انتزاعی محض در می آید و به معنایی خود، عین عدم^۱ می شود و فایده ای برای هیچ نوع شناختی در بر ندارد.

هگل توضیح می دهد که نظر بودا و پیروان او نیز در واقع ناظر بر همین مطلب بوده است؛ یعنی اینکه در این نظام اعتقادی، عدم، به ناگزیر اصل و غایت و نهایت هر چیز دانسته شده است؛ اما، از طرف دیگر، نباید فراموش کرد که مفهوم عدم نیز انتزاعی است و فقط با توجه به وجود است که می توان تصویری از آن داشت، و گرنه قائل شدن بدان به تنهایی، ممکن نیست به تشکّل علم و دانشی منجر شود. از لحاظ تفکر، تمایل این است که تعین قابل قبولی برای وجود در نظر گرفته شود، آنچنان که تفاوت آن با لاوجود معلوم شود. به همین دلیل، گروهی به مفهوم «ماده» متوسل شده و گفته اند که «ماده» در مسیر صیورورت^۲ امور، به عنوان لایتغیر باقی می ماند و تعینات آن ممکن است تا بی نهایت باشد و گروه دیگر، نفس موجودات را اصل قرار داده اند و یا منشأ امور را غیر مادی دانسته اند. به نظر هگل، وجود را به هر ترتیبی بخواهیم بیان کنیم، باید یک معنای ذهنی بر آن اطلاق کنیم و آنگاه در هر صورت، مسأله اصلی سرآغاز بحث را کنار گذاشته ایم و به یک باور انتزاعی که به نفس هیچ تعین واقعی ندارد، اکتفا کرده ایم.

با تأمل و دقت بیشتر در این موضوع، به مطالب عمیق تری می توان رسید و از لحاظ تفکر منطقی، تعینات وجود را نه به عنوان ممکنات صرف، بلکه بر اساس ضرورت عقلی حاکم بر آنها در نظر گرفت؛ به عبارت دیگر، لازم نیست که وجود و یا عدم را انتزاعی و

1. Nicht - Néant

2. Devenir

فاقد هر نوع محتوا لحاظ کنیم، بلکه می توانیم فقط به امور انضمامی تعین یافته توجه کنیم و وجود و عدم را لحظاتی از صیورورت آنها بدانیم. از لحاظ لئفسه می توان هر آنچه وجود را مقید و مشروط می سازد، از آن نفی کرد و در نتیجه صورت نهایی و عالی عدم را نوعی حریت و آزادی دانست که آنگاه در واقع نفی ما به اثبات منجر می شود، اثباتی که مبتنی بر همین حریت و آزادی و به عبارت دیگر، اثبات مطلق است.

در هر صورت، محرز است که مفهوم عدم به عنوان بی واسطه و محض، چیزی غیر از آنچه در مقابل وجود قرار دارد، نیست. حقیقت وجود و حقیقت عدم، در اتحاد آن دو در صیورورت حاصل می آید.

هگل درباره این مسأله باز هم توضیح می دهد و می گوید وجود و عدم از لحاظی مساوقند و استنتاج^۱ وحدت آن دو، کاملاً جنبه تحلیلی دارد. در این مرحله آن دو، بی واسطه تلقی می شوند و چون تعین نیافته اند، هنوز اختلاف میان آن دو قابل تصور نیست. کسانی که وحدت وجود و عدم را به سخره می گیرند، در واقع متوجه نکته اصلی فلسفی نیستند و می پندارند آنچه گفته شده، مغایر با اصل امتناع تناقض است. مثلاً اگر من بگویم که «این خانه، مال من است» و «مال من نیست»، البته گفته من متناقض است؛ ولی در این تناقض، هم «خانه»، امری متناهی است و هم «من» که از آن استفاده می کنم، در صورتی که کوشش فلسفه، رهاسازی ذهن از ثبات و غایات متناهی است و در واقع هر نوع تناقض، با توجه به محتوای مشخص بروز می کند و این با فرض بی محتوایی وجود و عدم فرق دارد. منظور اصلی، طرح حقانیت محض عقلانی است که با کلمات وجود و عدم بیان می شود، نوعی تقابل و تضاد محض.

هر کس به سهولت می تواند بگوید که وحدت وجود و عدم غیر قابل فهم است؛ چرا که این فهم، مستلزم فراروی از اعتیادات ذهن است. اما فهمیدن، تصور کردن وحدت وجود و عدم نیست؛ زیرا در حقیقت، آن وحدت را نمی توان تصور کرد، بلکه مطلب موقعی قابل فهم است که به صیورورت توجه شود. در واقع، مقصود همین است که در صیورورت، هم با جنبه ای از وجود روبرو هستیم و هم با جنبه ای از عدم. البته وحدت وجود و عدم را فقط در بطن صیورورت می توان در نظر داشت و حتی سرآغاز را نیز می توان همین صیورورت تلقی کرد، با اینکه نفس صیورورت، خواه ناخواه بر نوعی سیر

1. Dédution

متعارض دارد، به هیچ وجه نمی‌توان وجودی واقعی برای آن قائل شد. همچنین بعضی از قدما گفته‌اند که «زاده شدن» و «نابود شدن»، تعیین واقعی ندارند و چیزی نه زاده می‌شود و نه نابود می‌گردد و عالم همیشه همان است که هست.

در این دیالکتیک، فقط به جنبه منفی بحث توجه شده و نتیجه اصلی مدنظر قرار نگرفته است و این نتیجه اصلی، عبارت از آن است که به هر نحو که در این باره به تأمل بپردازیم، باز هم باید بگوییم که از لحاظی وجود متضمن عدم و عدم متضمن وجود است. به عبارت دیگر، اولاً موجود، نشانگر وحدت موجود و عدم است و این وحدت در مراحل تحولی آن تشکّل می‌یابد و در ثانی چون پیدایش آن نوعی کنار گذاشتن و رفع تضاد است، آن موجود به صورت وحدت ساده با خود درمی‌آید و تعیین و تشخیص می‌یابد. به دیگر سخن، می‌توان گفت که موجود، خود صیوررتی است که تحت یکی از صور و مراحل تکوینی و مراتب وجودی خود لحاظ می‌شود.

موجود که وجودی است مقید به تعیین انضمامی خاص و به طور بی‌واسطه دریافته می‌شود، در وهله اول، کیفیت^۱ است. موجود به هر حال در تعیین انضمامی خود، یک «چیز» است و باید به اجمال به مقولاتی اشاره کرد که موجود بر حسب آنها در حال بسط و گسترش است.

کیفیت به عنوان تعیین انضمامی، در تقابل با نفی فهمیده می‌شود. با این حال باید دانست که از لحاظ دیگر، «نفی» جنبه‌ای از محتوای آن را تشکیل می‌دهد و اختلاف را به درون آن می‌برد و از این رهگذر، کیفیت همان واقعیت است. به اعتقاد هگل، نفی فقط نوعی عدم انتزاعی برای آن است. این «وجود دیگر» که بر بسط و گسترش یک «چیزی»، دلالت دارد، همان کیفیت است. مقصود اینکه در هر چیزی، چیز دیگری هم جای باز می‌کند که در واقع حد و مرز آن است و به همین سبب «غیریت» را نمی‌توان یک عنصر مؤثر در خارج از یک چیز دانست؛ بلکه باید گفت که این «غیریت»، مرحله و وهله‌ای خاص از خود آن چیز است. به دیگر سخن، هر «چیزی» از لحاظ کیفیت خود، اولاً متناهی و در ثانی متغیر^۲ است؛ آنچنانکه این تناهی و این تغیر، جزوی از موجودیت واقعی آن را تشکیل می‌دهد. هر چیزی گویی به طور ذاتی عامل غیر را در خود جذب می‌کند تا بی‌نهایت تغییر یابد و تصور هر نوع عدم نهایت، جنبه متناهی را از آن چیز رفع

قبلی دلالت دارد و خود همیشه و الزاماً ادامه به نظر می‌رسد نه سرآغاز.

به نظر هگل، وحدت وجود و عدم را می‌توان حتی در بحث شناسایی با توجه به اتحاد فاعل شناسا و متعلق آن فهمید و در نظر داشت که وحدت ممکن است نتیجه نوعی تقابل و اختلاف باشد. البته بیان حقیقی وحدت وجود و عدم، از طریق صیوررت مشخص می‌شود؛ ولی نباید فراموش کرد که منظور در درجه اول، حرکت من حیث هو و فی نفسه است و فقط امر متحرک مطرح نیست، بلکه تحرک محض هم که همان تقابل و تضاد است، مدنظر است. وقتی به موجود توجه می‌کنیم، چنین می‌نماید که با صورت واحد و مشخص موجود روبرو هستیم و به طور کلی لزومی نمی‌بینیم در امور متناهی، به تضاد و تقابل که به طور ذاتی حاکم بر آنها است، توجه کنیم.

– بعضی از افراد که مسأله گذر متناوب وجود و عدم را به یکدیگر می‌شنوند، با قاطعیت در مقام انتقاد بر می‌آیند و ابراز می‌دارند که «از عدم، چیزی به وجود نمی‌آید» و در هر صورت، «هر چیزی، از چیز دیگر حاصل می‌آید». در این گفته‌ها، اتکای اصلی ذهن به «ازلیت ماده» و یا به نوعی «وحدت وجود» است. قدما هنگامی که می‌خواستند صیوررت را نامعقول بدانند، به حذف آن می‌پرداختند و در استدلال‌های خود، به اصل ساده «هو هویه» که کاملاً انتزاعی است، متوسل می‌شدند.

۲. موجود

با توجه به صیوررت بنیادی، می‌توان گفت که وجود و عدم با اینکه با هم لحاظ می‌شوند، در عین حال گویی در تضاد درونی خود، یکدیگر را حذف می‌کنند و صیوررت نیز به سبب تضاد درونی خود، به نوعی وحدت درونی می‌رسد که بر اساس آن، وحدت میان وجود و عدم رفع می‌شود. نتیجه صیوررت و به معنایی مصداق آن، همان موجود است. هگل در این باره توضیح می‌دهد که معمولاً سعی بر این است که از طریق شناخت موجودات، پیشرفت و بسطی در دانش ایجاد شود و به معنایی نتایج حاصل از شناخت به عنوان حقیقت حفظ شود. آنگاه که در موضوع یا مفهومی، تضادی را تشخیص می‌دهیم و یا با تعیینات متضاد سروکار پیدا می‌کنیم، فاهمه برای آنکه دچار تناقض نشود، کوشش دارد آن جنبه را انتزاع کند و کنار بگذارد. در این حالت، اگر به آن تضاد و تعارض توجهی شود، معمولاً می‌گویند که در خور ملاحظه نیست و یا اصلاً هیچ است. در عهد باستان، زنون ایلیایی برای اولین بار نشان داد که چون حرکت جنبه متضاد و

نمی‌کند، بلکه بر تضاد درونی آن دلالت دارد و بسط و گسترش آن را تضمین می‌کند و در نتیجه نشانی از استمرار لاینقطع عامل «غیریت» در تعینات آن است.

البته نکته مهم این است که آنچه صیورورت می‌پذیرد، همان چیز است و اگر چیزی به غیر خود سوق پیدا می‌کند، مثل این است که می‌خواهد به سوی خود برگردد و خود را باز یابد؛ به عبارت روشن‌تر، چنانچه هر تغییری در چیزی، دلالت بر غیر شدن دارد، این غیر نیز خود همان چیز است و این هر دو، تعیین واحدی دارند و خود در غیر خود و غیر خود در خود مشخص می‌شود و حقیقت این است که گذر و صیورورت، نهایت ندارد و موجود، تنها به عنوان نفی نفی مستقر می‌شود که آن، همان وجود لnfسه است.

هگل باز هم توضیح می‌دهد که از لحاظی، فراوری و ارتفاع از تقابل میان متناهی و نامتناهی غیر مقدور است؛ زیرا نامتناهی فقط به صورت حد جزئی از چیزی است که جزء دیگر آن متناهی است، بلکه در نهایت، نامتناهی چیزی جز همان متناهی نیست. می‌توان گفت که متناهی از جهتی جنبه تحتانی^۱ و نامتناهی جنبه فوقانی^۲ و از لحاظ دیگر جنبه این طرفی^۳ و آن طرفی یک چیز است و برای نامتناهی و متناهی باید به یک اندازه دوام و قوام قائل شد و در عین حال جدایی آن دو را فراموش نکرد. بعضی‌ها با توصل به مابعدالطبیعه‌ای که به حد فاهمه نزول کرده است، واقعیت مستقلی برای نامتناهی قائلند و در نظر آنها، متناهی نیز خود امر مطلق است که زودگذر و پایان‌پذیر است. البته، اینان متناهی را در مقابل نامتناهی قرار می‌دهند؛ اما اوصاف نامتناهی را درباره همین متناهی به کار می‌برند، آنچنان‌که گویی امر متناهی از انهدام و صیورورت رهایی می‌یابد و فکر با مطالعه این امر متناهی، به مقام نامتناهی ارتقا پیدا می‌کند. ولی اینان در اشتباه هستند و توجه ندارند که بر خلاف تصورشان، از متناهی به نامتناهی نرسیده‌اند، بلکه نامتناهی را به حد بسیار پایین و مبتذل تنزل داده‌اند.

البته، رابطه متناهی و نامتناهی را می‌توان به شکل دیگری نیز در نظر گرفت؛ همانند آنچه در رساله فیلبوس^۴ افلاطون عنوان شده است. در این نظرگاه همچنین متناهی و نامتناهی از آن جهت که نامتناهی در هر حال حقیقتی است واجد همه جنبه‌های نامتناهی و متناهی، آن دو واحد دانسته می‌شوند. گرچه این تصور خالی از حقیقت نیست، باز

به طور کامل هم رضایتبخش نیست. انتقاد عمده از این لحاظ وارد است که قائل شدن به اینکه نامتناهی، متناهی را موجب می‌شود، در واقع قائل شدن به نوعی نامتناهی متناهی است و این اعتقاد صرفاً مبتنی بر فاهمه است. در هر صورت، اگر امر نامتناهی در حد فاهمه لحاظ شود، خود، امر متناهی دیگری خواهد شد و حقیقت اصلی آن از آن سلب خواهد گردید.

به عقیده هگل، نامتناهی در اصل، جنبه معنایی امر متناهی است و نظر فلسفی اصیل درباره وحدت نامتناهی و متناهی، تنها از این لحاظ ممکن است مطرح باشد و البته این مطلب را نیز فقط با فلسفه «اصالت معنا» می‌توان روشن ساخت. در این فلسفه که یگانه فلسفه مورد نظر هگل است، کافی است فرض نکنیم که نامتناهی به یکباره به یک امر جزئی متناهی تبدیل می‌شود؛ بلکه باید بدانیم که نامتناهی همیشه به عنوان جنبه مثالی و معنایی، در بطن امر متناهی، تحقق تدریجی پیدا می‌کند.

۳. وجود لnfسه^۱

وجود لnfسه به عنوان رابطه با خود، صرفاً جنبه بی واسطه دارد و به عنوان رابطه منفی با خود، همان چیزی است که لnfسه نامیده می‌شود. هر شیء‌ای که واحد و یکی تلقی می‌شود، بر این اساس، جنبه «غیر» را از خود رفع می‌کند. رابطه منفی با خود، منفی و در نتیجه تمایزی در خود است؛ همچنین متمایز ساختن یکی و واحد از دیگر واحدها یعنی از «کثیر» است. در اینجا، به واحدهای منفردی توجه می‌شود که به طور متقابل با هم رابطه دافعه^۲ دارند. منظور، تعدد واحدها است که هر یک با اینکه واحد است، در مقایسه با دیگری، غیر از واحد تلقی می‌شود. رابطه دافعه اگر من حیث هو لحاظ شود، نوعی عمل منفی متقابل واحدها است و همین، نه فقط رابطه میان آنها را بیان می‌کند، بلکه اصالتاً به رابطه هر یک از آنها با خودش نیز دلالت دارد؛ چرا که به هر طریق، هر کدام، همان واحد است. در نتیجه، بدین معنا، دافعه در واقع عین جاذبه^۳ است. از این رهگذر، تعیین وجود که جنبه فی نفسه و لnfسه پیدا کرده است، به درجه‌ای از تعیین انضمامی می‌رسد و به عنوان موجودی واجد کیفیت مطرح می‌شود.

هگل در این قسمت و درباره آنچه گفته است، در مقام توضیح، به افکار قائلین به جزء

1. Etre pour soi

2. Répulsion

3. Attraction

1. En deçà

2. Au delà

3. Ce côté - ci

4. Philèbe

لایتجزا^۱ اشاره می‌کند که طبق نظر آنها، وجود مطلق به عنوان وجودی لئفسه یعنی به عنوان یک واحد مستقل لایتجزا، در کنار واحدهای کثیر و بی شمار قرار گرفته است. در این نحله، اصل «دافعه»، در خصوص اجزای لایتجزا پذیرفته است؛ ولی اصل «جاذبه» کنار گذاشته شده و به جای آن، اعتقاد به صُدفه و تصادف کور و بی جهت قرار گرفته است. به هر ترتیب، چون در این نظرگاه، جزء لایتجزا به عنوان واحد فرد ثابت و لایزال تلقی می‌شود، تجمع و گردهمایی آنها صرفاً خارجی و بدون امکان تداخل درونی میان آنها دانسته می‌شود. در این نحله، با قائل شدن به جزء لایتجزا، به ناچار اعتقاد به خلأ هم هست که به نحوی مَتمَم جزء لایتجزا است. این خلأ همان دافعه است که به عنوان امر عدمی، میان اجزای لایتجزا مفروض تصور می‌شود.

به نظر هگل، قائلین به جزء لایتجزا در عصر جدید، هنوز به اصول کلی این نحله وفادار مانده‌اند و اگر گاهی توجه کمتری به «اتم» کرده‌اند، در عوض بیش از پیش به «مولکول»ها پرداخته، از این رهگذر مسائل را به ادراک حسی نزدیک ساخته و از امکان هر نوع تعیین بر اساس اندیشه و تفکر روی برگردانده‌اند. این گروه با قراردادن نیروی جاذبه در کنار نیروی دافعه، به گمان خود، پیشرفت عظیمی در علوم طبیعت ایجاد کرده‌اند. اما از این لحاظ هم، بحث‌ها تمام نیست و اگر به آنچه در فلسفه نقادی کانت رابطه متقابل گفته می‌شود – در وجهه نظر نسبت (اضافه) و تبادل و مشارکت – اگر از نظرگاه واقعی و انضمامی توجه شود، هنوز ابهامات زیادی بچشم می‌خورد که به اندازه کافی درباره آنها بررسی و تحلیل نشده است.

به عقیده هگل، در دوره اخیر، نظریه «اصالت جزء لایتجزا» از لحاظ سیاسی هم احتمالاً بیش از فیزیک اهمیت پیدا کرده است. مطابق این نظر، اراده‌های فردی، اصل دولت را تشکیل می‌دهند و جاذبه به حکومت، بر اساس خصوصیات و نیازها و گرایش‌های فردی حاصل می‌آید و امر کلی، یعنی همان حکومت، متکی به همین شرایط خارجی است و قدرت مستقلی برای آن نمی‌توان متصور شد.

ب) کمیت

۱. کمیت محض

کمیت، امر محضی است که در آن، تعیین انضمامی در نظر گرفته نشده است و هیچ اتحاد

ذاتی میان آن دو مفروض نیست. هگل در این مورد، درباره سه نکته توضیح می‌دهد: اول اینکه اصطلاح مقدار (عَظَم)، مناسب کمیت نیست (منظور، کمیت محض است)؛ چرا که از مفهوم مقدار، کمیت متعین حاصل نمی‌آید.

دوم اینکه در ریاضی، به طور متداول مقدار و عظم را به چیزی که قابل افزایش یا کاهش باشد، تعریف می‌کنند. این تعریف با اینکه درست نیست زیرا خود مبتنی بر چیزی است که باید تعریف شود، با این حال از این تعریف چنین بر می‌آید که تعیین مقدار به عنوان یک امر متغیر و بی تفاوت و غیر مقید^۱، مقبول است و تغییر از هر نوعی که باشد، اعم از امتدادی و یا اشتدادی، شیءای همچون یک خانه و یا یک رنگ، در هر صورت همان خانه و یا همان رنگ باقی می‌ماند.

سوم اینکه مطلق را می‌توان کمیتی محض تلقی کرد. این گفته، به طور کلی با نظری که مطلق را به عنوان ماده می‌پذیرد و آن را صورت نوعی تعیین بی تفاوت و غیر مقید می‌داند، مطابقت دارد. بدین ترتیب است که اگر به فرض بپذیریم که هر نوع بی تفاوتی و بی قیدی و یا بر عکس، هر نوع تفاوت و قید، صرفاً کمی است، آنگاه می‌توانیم کمیت را از لحاظی مقوم تعیین بنیادی مطلق به حساب آوریم. در این خصوص به عنوان مثال می‌توان به کمیت مکان محض یا زمان محض و غیره اشاره کرد؛ زیرا امور واقعی، خواه ناخواه بر اساس مکان و زمان در نظر آورده می‌شوند.

هگل در ادامه بحث، درباره کمیت بازهم بیان می‌کند که کمیت از لحاظ رابطه بی واسطه با خود و یا هر تعینی که بر اثر جاذبه، با خود مساوی و یکسان شده و اتصال پیدا کرده است، همان «امتداد» است و با توجه به این کمّ ممتد متصل، تعیین یک جزء از آن به عنوان منفرد، یک کمّ ممتد منفصل است. اما به عقیده هگل، نکته‌ای که از این لحاظ جالب توجه است و نباید آن را از نظر دور داشت، این است که کمّ متصل در عین حال منفصل نیز است؛ چرا که به معنایی از امور کثیری متشکل شده است که نسبت به هم منفصل تلقی می‌شود و از سوی دیگر، کمّ منفصل نیز متصل است؛ زیرا تفرد به عنوان همان چیز و یک چیز^۲ در امور کثیر تلقی می‌شود و در این خصوص، خواه ناخواه نوعی واحد عددی مطرح است.

هگل درباره رابطه کمّ متصل و منفصل توضیح می‌دهد که اولاً این دو را نباید دو نوع

1. Indifférent

2. Le même

1. Atomistes

دانست آنچنانکه الزاماً تعیین یکی، تعیین دیگری را انکار کند، بلکه وجه امتیاز آن دو از این لحاظ است که همان کل هر بار تحت یکی از دو تعیین مد نظر قرار می‌گیرد. ثانیاً هگل با اشاره به تعارضات کانت درباره مکان و زمان و اینکه آیا ماده تا بی نهایت قابل تقسیم است و در پایان، چیزی حاصل نمی‌آید که بتوان آن را به عنوان کمیت متصل لایتجزا اثبات کرد و یا بر عکس مکان و زمان به عنوان تعیین کمیت متصل، تشکیل واحد مستقلى را می‌دهند که در اصل چیز قابل تقسیمی وجود ندارد، نظر می‌دهد که هریک از این دو شق، به هر ترتیب انحصاری است و در واقع نفس تعارض را باید اصل قرار داد.

۲. کوانتوم^۱

وقتی کمیت از نظرگاه تعیین انضمامی، به طور انحصاری مطرح می‌شود، «کوانتوم» یعنی کمیت محدود^۲ نام می‌گیرد. این کوانتوم، بسط و تعیین کامل انضمامی خود را به عنوان واحد عددی بدست می‌آورد و آن را همچون لحظه اتصال و وحدت مراتب کمی خود به عنوان عنصر اصلی اش دربر می‌گیرد.

در این مورد هگل توضیح می‌دهد که در علم حساب، روش‌های مختلف محاسبه اموری که ممکن تلقی می‌شوند، مورد بررسی است و اگر قرار باشد درباره آنها به ضرورتی قائل شویم، باید آن را در اصلی جستجو کنیم که حاکم بر تعییناتی شامل مفهوم نفس عدد است. منظور از تعیینات مفهوم عدد، عدد متعین و واحد است. عدد، خود واحد خود است؛ پس واحدی که از لحاظ تعداد داده‌های تجربی در نظر گرفته می‌شود، فقط تساوی است، در نتیجه باید اصل این نوع محاسبات را با توجه به نسبت میان اعداد متعین و وحدت آنها سنجید تا تساوی این تعیینات به دست آید.

اگر در درجه اول، شمارش را در نظر بگیریم، به اراده خود، یک واحد را در مسیر امور کثیر قرار داده‌ایم و گویی واحد و کثیر را با هم ترکیب کرده‌ایم. با این حال، حساب، محاسبه جمعی از اعداد است که هر یک جایگاه خود را دارد. ولی اعداد، امر واحدی نیستند؛ به عبارت دیگر، اعداد به طور کلی و به طور بی واسطه، در وهله اول اعداد معین و مشخصی اند یعنی نابرابرند، در نتیجه، در کنار گذاشتن آنها، «جمع» کردن آنها است.

از طرف دیگر، اعداد بر اساس واحد تعیین یافته‌اند و به طور کلی نوعی تساوی میان

آنها است و مقایسه کردن نسبت تعدادی از آنها با نسبت تعدادی دیگر، نوعی محاسبه معروف به «ضرب» را موجب می‌شود.

بالاخره، سومین نوع تعیین، تساوی عدد خاص با خودش است و آن عبارت است از به قوه رساندن عدد که در مرحله اول به صورت مربع است و ادامه این عمل، به یک عدد نامتعیّن منجر می‌شود که ضرب عدد در خود است.

ترکیب اعداد را طبق تعیینات انضمامی در سه نوعی که بیان شد، می‌توان اثباتی^۱ نامید. انواع دیگری از ترکیب هم وجود دارد؛ خاصه سه نوع دیگر که جنبه سلبی و منفی^۲ دارند.

۳. درجه^۳

حد با کل و تمامیت کوانتوم برابر است که البته به خودی خود کثیر است و مقدار امتدادی دارد؛ اما تعیین بسیط انضمامی آن، واجد درجه اشتدادی است.

هگل در این باره توضیح می‌دهد که اختلافی که مقادیر ممتد را از مقادیر منقطع^۴ و نیز مقادیر امتدادی را از مقادیر اشتدادی متمایز می‌سازد، از این لحاظ است که مقادیر اول به طور کلی به کمیت مربوطند و مقادیر دوم، مربوط به حد و حدود آنها و یا بهتر بگوییم مربوط به تعیین انضمامی آنها، من حیث هو، است؛ در نتیجه، به نظر هگل، نمی‌توان گفت که آن دو به دو نوع کاملاً متفاوت تعلق داشته باشند و هریک، تعیین خاص خود را دارا باشد، بلکه باید دانست که آنچه مقدار امتدادی است، در عین حال واجد درجه‌ای از اشتداد هم است و بر عکس.

مفهوم کوانتوم، خود مستلزم قائل شدن به درجه‌ای از آن است و این نوع کمیت لافسه و بسیط است که تعیین انضمامی کوانتوم را تشکیل می‌دهد و خارج از آن نیز در مقادیر دیگر هم یافت می‌شود. از این لحاظ، نوعی تضاد بر اثر حد بی تفاوت وجود لافسه و بسط کمی تا بی نهایت برقرار می‌شود. گویی یک امر بی واسطه بر ضد و علیه خود، مبدل به امر با واسطه‌ای می‌شود تا فراروی از کوانتوم را ممکن سازد.

هگل توضیح می‌دهد که عدد، یک فکر است؛ اما نمی‌توان از آن، یک شهود خارجی داشت و در عین حال تفکر درباره تعیین خارجی آن، گویی عین شهود است، از این جهت، کوانتوم نه فقط ممکن است تا بی نهایت افزایش و کاهش یابد، بلکه در عمل، خود

متضمن مفهوم فراروی از خود است. بسط و پیشرفت کمی تا بی نهایت، همچنین تکرار کورکورانه همان تضاد است که به طور کلی به عنوان کوانتوم شناخته می شود و در تعیین انضمامی خود به هر حال در درجه ای قرار می گیرد. از قول زنون در کتاب ارسطو عنوان شده است که: «یک» که یکبار گفته شود، فرقی با «یک» ای که دائماً تکرار شود، ندارد؛ و منظور از این گفته آن است که یک همیشه یک است.

به عقیده مگل، این نوع وصف خاص که جنبه خارجی کوانتوم است و در وجود لافسه متعین شده، مقوم کیفیت آن است؛ به عبارت دیگر، این نوع وصف خاص، هم خودش است و هم رابطه ای با خود، یعنی در اینجا کیفیت نیز مطرح است. کوانتوم آنگاه که در خود لحاظ می شود، رابطه ای است کمی و به دیگر سخن، یک تعیین انضمامی است که در عین حال یک کوانتوم بی واسطه است و فقط یک جنبه با واسطه دارد و آن، رابطه و نسبت با یک کوانتوم دیگر است. از این لحاظ، دیگر هر یک از طرفین به تنهایی مطرح نیست؛ بلکه همین رابطه و نسبت در نظر است.

طرفین این رابطه و نسبت هر دو کوانتوم، بی واسطه تلقی می شوند و تعیین کیفی و تعیین کمی هر دو نسبت به هم جنبه خارجی دارند؛ ولی حقیقت آنها، یعنی اینکه امر کمی در خارجیت خود دلالت به خود دارد و دیگر اینکه وجود لافسه و جنبه بی تفاوت تعیین، باید با هم متحد باشند، موجب می شود که کمی به عنوان اندازه و مقیاس^۱ تلقی شود.

۴. مقیاس

مقیاس، یک کوانتوم کیفی و در ابتدا بی واسطه است. مقیاس، کوانتومی است که یک موجود حاضر^۲ و یا یک کیفیت بدان وابسته است.

از سوی دیگر، از آنجا که در مقدار، کیفیت و کمی تنها از لحاظ وحدت بی واسطه خود مطرح اند، اختلاف آن دو نیز در مقیاس بی واسطه تلقی می شوند. بدین ترتیب، کوانتوم خاص، از یک طرف، کوانتومی بسیط است و افزایش و کاهش می یابد، بی آنکه مقیاس که در این حالت به صورت یک قاعده^۳ در می آید، کنار گذاشته شود و از طرف دیگر باید دانست که تغییر کوانتوم، تغییری از جهت کیفیت نیز است.

در عین حال، از سویی می توان گفت که عینیت مقیاس، به سبب ماهیت کمی آن است

که فوق تعیین کیفی انضمامی خود ارتقا می یابد و از سوی دیگر باید دانست که شرط دیگر مقیاس، به ناچار همان کمی آن است و در ضمن، عینیت آن، به همان جنبه کمی آن وابسته است. این انتقال دو سویه کیفیت به کوانتوم و کوانتوم به کیفیت را می توان نوعی پیشرفت تا بی نهایت دانست.

بیان ساده تر این مطلب به این صورت است که جنبه بی واسطه که باز هم به مقیاس من حیث هو مربوط می شود، رفع می گردد؛ اما کیفیت و کمی، هر دو در آن امر بی واسطه قرار دارند و مقیاس فقط وحدت نسبی آنها را نشان می دهد. با این حال، این وحدت با اینکه به هر طریق وحدت کمی و کیفیت است، در غیاب مقیاس، انحلال یافته به نظر می رسد.

مگل توضیح می دهد که نامتناهی را می توان اثبات به عنوان نفی نفی دانست؛ به علاوه، نامتناهی، بی آنکه بیش از وجود و عدم جنبه انتزاعی پیدا کند، چیزی از آن دو دارد و در این بحث در کنار آن دو جنبه کیفیت و کمی قرار می گیرد:

— در مرحله اول باید گفت که کیفیت به کمی تبدیل می شود و سپس کمی است که به کیفیت مبدل می گردد و هر دو به عنوان نفی در نظر گرفته می شوند.

— در مرحله دوم باید گفت با اینکه وحدت میان کیفیت و کمی، همان مقیاس است، باز هم این دو به نحو دیگری از هم متمایزند.

— در مرتبه سوم، بعد از آنکه جنبه بی واسطه این وحدت کنار گذاشته شد، این وحدت در حد فی نفسه^۱ مد نظر قرار می گیرد؛ یعنی به عنوان رابطه ای با خود که شامل وجود در کل نیز می شود و گویی صورتهای متفاوت این وجود، دیگر کنار گذاشته شده است. وجود در حالت بی واسطه نسبت به خود، نوعی نفی است و جنبه خاص با واسطه با خود دارد؛ سپس این جنبه با واسطه را خود کنار می نهد تا دوباره بی واسطه شود که در این صورت همان ماهیت و ذات است.

قسمت دوم: نظریه ماهیت (ذات)

ماهیت را می توان نوعی مفهوم^۲ وضع شده دانست. در ماهیت تعینات فقط نسبی تلقی می شوند و از این نظر هنوز در خود انعکاس نیافته و به اندیشه در نیامده اند. به همین

1. La mesure

2. Être là

3. Règle

1. En soi

2. Notion

سبب، در این مرحله، مفهوم ماهیت، هنوز جنبهٔ لنفسه ندارد. ماهیت به عنوان امری که جنبهٔ باواسطهٔ خود را خود برعهده دارد - البته از طریق نفی خود - رابطه‌ای است با خود از آن حیث که رابطه‌ای با غیر خود است؛ به عبارت دیگر، ماهیت هنوز یک موجود و باشنده^۱ نشده، بلکه به نحو باواسطه وضع شده است. از این لحاظ، ماهیت به جنبهٔ ظاهری خود تقلیل یافته ولی در این مرحله نیز به نحوی وجودی است که نسبت به خود ظاهر شده است. هگل توضیح می‌دهد که مطلق را از لحاظی می‌توان ماهیت دانست؛ یعنی گفت که مطلق، وجود است به این عنوان که از جهتی فقط رابطه‌ای است با خود و به عبارت دیگر، نفی خود است اما در عین حال گویی نفی نفی است، یعنی نسبت به خود بی‌واسطه است. در خصوص مطلق به عنوان ماهیت، جنبهٔ سلبی انحصاراً به معنای انتزاع همهٔ محمول‌های متعین و مقید در نظر گرفته می‌شود. این جنبهٔ منفی به عنوان انتزاعی، در خارج از ماهیت تلقی شده و بدین معنا ماهیت در اینجا صرفاً نتیجه‌ای است که از مقدمات سر مرده^۲ حاصل شده است. ولی این جنبهٔ منفی چون خارج از وجود نیست بلکه در رابطهٔ خاص دیالکتیکی با آن است، آنچه حقیقت دانسته می‌شود، ماهیت وجودی است که در خود داخل شده است و این آن چیزی است که ماهیت را از وجود بی‌واسطه متفاوت می‌سازد و همین، تعیین خاص ماهیت است.

رابطه با خود، صورت وحدت ماهیت و صورت انعکاس آن در خود آن است. این دو عمل، جنبهٔ انتزاعی دارد و جایگزین چیزی می‌شود که در وجود بی‌واسطه دانسته می‌شود. هگل در این زمینه توضیح می‌دهد که چون به هر حال، حس محض، فاقد اندیشه است، در حد آن به ناگزیر هر موجودی محدود و متناهی تلقی می‌شود و فاهمه نیز در حد خود با آن موجود سروکار پیدا می‌کند، یعنی دربارهٔ آن قائل به اصل هو هویه و امتناع تناقض می‌شود و حمل شیء را بر نفس آن ضروری و غیر آن را متناقض می‌داند. در آغاز به نظر می‌رسد که وحدت موجود باید عین تعیین آن باشد و هر موجودی به ناچار باید به خود حمل شود. به اعتقاد گروهی، اگر موجود را متفاوت از ماهیت آن تصور کنیم، ماهیت را از آن سلب کرده‌ایم؛ اما به نظر هگل، مطلب اصلی همین است و باید توجه داشت که ماهیت، همان وجود فی نفسه است و از این حیث آن را ذاتی می‌دانیم که در جهت نفی خود است، یعنی جنبهٔ باواسطه دارد. مقصود اینکه ذات در خود، متضمن امر

غیر ذاتی به عنوان ظاهر خاص خود است و تقابل میان ذاتی و غیر ذاتی، در طرفین تقابل منعکس می‌شود و هر یک بر همین اساس مشخص می‌گردد. به هر طریق، ذات به طور با واسطه به خود حمل می‌شود تا معنای اصلی آن شناخته شود. از این لحاظ، به نظر هگل شاید بتوان گفت فضای حاکم بر ذات، مبدل به یک وابستگی ناقص میان جنبهٔ با واسطه است. به عبارت دیگر، گویی هر موجودی طوری تنظیم شده است که به محض اینکه به خود حمل می‌شود، به فراسوی خود نیز ارجاع داده می‌شود و این، شباهتی با نفس معنا و اندیشه دارد؛ چه، معنا نیز از لحاظی موجودی است که از طریق آن، موجود دیگری پدیدار می‌گردد و هر چیزی با توجه به چیزهای دیگر ظاهر می‌شود، یعنی مثل این است که عالم وجود و هستی، به خودی خود مبتنی بر تضاد و تناقض است.

هگل در ادامهٔ توضیح خود متذکر می‌شود که مفهوم یک موجود، فقط بر مبنای جنبهٔ جوهری آن تشکیل می‌یابد و از این جهت، بسط و گسترش ذات، به مثابه بسط و گسترش نفس وجود است؛ با این تفاوت که این بار به جای اینکه وجود و عدم را لحاظ کنیم، جنبه‌های ایجابی و سلبی را در نظر می‌گیریم. اولی با وجود بدون تضاد به عنوان وحدت مطابقت دارد و دومی آنگاه که بسط می‌یابد بر نوعی اختلاف دلالت می‌کند. البته بعد از این دو صیورت به عنوان جهت وجودی، موجود مطرح می‌شود که وقتی در خود انعکاس پیدا کند، نوعی قیام به ظهور و وجود حاضر را مطرح می‌سازد. به نظر هگل، فهم این قسمت که مشکل ترین قسمت علم منطق است، مقولات ما بعدالطبیعه و علم را به طور کلی در بر می‌گیرد. از لحاظ فاهمه، تعیینات به عنوان مجزا و متفاوت از هم، به طور مستقل تصور می‌شوند و نسبت آنها با یکدیگر، جنبهٔ خارجی دارد و فاهمه هر شیء‌ای را در کنار شیء دیگر و یا یکی را بعد از دیگری لحاظ می‌کند، بدون اینکه به ارتباط اصلی و معنایی آنها که در ضمن مبین هر یک از آنها است، واقعاً توجه کرده باشد. هگل بحث دربارهٔ ماهیت و ذات را با توجه به مسائل مختلف که در این زمینه وجود دارد، مطابق روش متداول خود، در سه قسمت عنوان می‌کند.

الف) ماهیت به عنوان جهت وجودی موجود

۱. تعیینات محض انعکاسی

اول - وحدت^۱: ماهیت یا در خود ظاهر می‌شود و یا در حدود دیگر. ماهیت در هر حال،

انعکاس محض است و از این نظر، چیزی نیست جز یک رابطه بی واسطه با خود، ولی به طور انعکاسی و این همان وحدت است.

هگل توضیح می دهد که البته از لحاظ فاهمه، این وحدت صوری است و هر چیز متفاوت با آن، از آن کنار گذاشته شده و این وحدت، فقط قسمتی از یک امر کثیر انضمامی و موجود است که انتزاع شده و به تنهایی مورد توجه قرار گرفته است.

به عقیده هگل، قضیه ای که وحدت را به طور مطلق مطرح می سازد، اگر از لحاظی حقیقی جلوه کند، از لحاظ دیگر مشکوک و ناقص است و معنای اصلی آن روشن نیست؛ به عبارت دیگر، معلوم نیست که منظور، وحدت انتزاعی است که از ناحیه فاهمه اعمال می شود یا مقصود، وحدتی است که در امر انضمامی بتمامه وجود دارد و معمولاً این جنبه تصریح نمی شود. البته اصطلاح مطلق در اغلب موارد، به معنای انتزاعی کلمه به کار می رود؛ مثلاً مکان مطلق و یا زمان مطلق، که تصور دیگری جز مکان و زمان انتزاعی از آنها مفهوم نمی شود.

در هر صورت، آن جنبه اصلی که فاهمه درباره آن صراحت ندارد و یا تعمداً آن را کنار می نهد، در مرتبه اول امری است که جهت وجودی را نشان می دهد و در مرتبه بعدی حقیقت عالی تری است که بدان صورت معقول می توان گفت.

به طور معمول و متداول، تعینات ذاتی بر اساس معمولاتی در نظر گرفته می شود که در کل مفروض انگاشته شده اند و بدین ترتیب، تصور می رود که بتوان قضیه ای را که بیانگر قانون کلی حاکم بر تفکر است، بیان کرد؛ از جمله، قضیه ای که بر اصل هویت دلالت دارد، در عبارت «هر چیزی برابر با خود است؛ الف، الف است»، به نحو سلبی در عبارت دیگری نیز بیان می شود: «ممکن نیست الف در یک زمان هم الف باشد و هم الف نباشد». به اعتقاد هگل، این قضیه چه در صورت «هو هویت» و چه در صورت «امتناع تناقض»، به جای اینکه بیانگر قانون حقیقی حاکم بر تفکر باشد، چیزی جز قانون حاکم بر فاهمه که به انتزاع اکتفا می کند، نیست. صورت این قضیه، نقض آن را به طور کامل بر ملا می کند؛ زیرا در هر قضیه ای، حداقل از لحاظ صورت آن، محمول باید از موضوع متمایز و قابل تفکیک باشد و در این قضیه، آنچه به هر نحو لازمه صورت آن است، دیده نمی شود. از سوی دیگر کاملاً مبرهن است که این قضیه با قوانین دیگری که می توان آنها را قوانین عقلی (در مقابل فاهمه) نامید، منافات کامل دارد.

به نظر هگل، وقتی افرادی با قاطعیت بیان می کنند که مثلاً «امتناع تناقض» قابل اثبات نیست و هر ذهن سالمی بر آن مبتنا دارد و به تجربه شخصی نیز پذیرفتنی است، این مطالب بدون اینکه در حد فاهمه که بیش از پیش به خود اکتفا می کند، مردود به نظر برسد، بر اساس آنها، ذهن از هر لحاظ در خصوص قدرت واقعی عقل، گرفتار غفلت می شود؛ چه، اگر مطابق امتناع تناقض در حقیقت جویی فقط بتوانیم بگوییم که مثلاً «یک کره، کره است» و «مغناطیسم، همان مغناطیسم و روح، فقط روح است» در این صورت باید اعتراف کنیم که جز این، شناسایی دیگری نمی توانیم به دست آوریم. به عقیده هگل، هر نحله فکری که فقط در این محدوده به تأمل می پردازد، از مدت ها پیش اعتبارش را از دست داده و منطق مورد نظر آن نیز از لحاظ ذوق سلیم و قوه عاقله بی اعتبار و غیر قابل کاربرد شناخته شده است.

دوم - اختلاف (تمایز)^۱: بر اساس آنچه گفته شد، در مرحله دوم باید در نظر داشت که ماهیت به عنوان ذات، فقط موقعی ممکن است وحدت محض خود را کسب کند که در واقع با محمولی که بدان حمل می شود، خود را نفی کند. هگل از این رهگذر قصد دارد بیان کند که ذات، تعیین اختلاف و تمایز خود را به طور درونی در خود دارد.

هگل توضیح می دهد که در این مرحله، آنچه «غیر» تلقی می شود، دیگر یک امر کیفی و تعیین انضمامی حد نیست، مگر به عنوان نفی. در واقع باید گفت که عامل نفی، همان نحوه ارتباط با خود است که، به صورت با واسطه وضع شده است. البته اختلاف و تمایز را هم از چند جهت می توان دریافت: در وهله اول، اختلاف و تمایز، همان جدایی اجزا از یکدیگر است؛ گویی هر یک از آنها، فقط از لحاظ خود مطرح است و نسبت به غیر خود بی تفاوت و یا در هر صورت رابطه آنها با یکدیگر، کاملاً خارجی است. در وهله دوم، اختلاف خارجی میان اجزا، در جزء خاص سومی قرار می گیرد که در واقع به مقایسه آن اجزا می پردازد و در نتیجه از نظرگاه این اختلاف خارجی، نوعی وحدت اجزای قابل تصور می شود، یعنی نوعی تساوی از لحاظ عدم تساوی.

هگل باز هم این مسأله را از لحاظ فاهمه توضیح می دهد و یادآور می شود که فاهمه، این اجزا را متمایز از هم در نظر می گیرد؛ در صورتی که هر طور فکر کنیم، در نهایت، مبنای عدم تساوی و تساوی یک چیز است و تنها از دو نظرگاه به موضوع واحدی توجه

شده است. البته به طور کلی و انتزاعی می توان گفت که تساوی با خود، از حیث خود همان وحدت است و عدم تساوی نیز از لحاظ خود همان اختلاف و تمایز است.

از طرف دیگر، صرف تمایز نیز معمولاً در یک قضیه واحد بیان می شود و اعتقاد بر این است که همه چیزها با هم مختلف و از هم متمایزند و دو چیز هیچگاه به طور کامل با هم مساوی نیستند. به اعتقاد هگل، در این باره هم به مفهوم کل چیزها، محمولی اسناد داده شده که با وحدتی که در قضیه اول به چشم می خورد، متضاد است. در اینجا هم با قانونی روبرو هستیم که کاملاً در جهت مخالف قانون اول است.

اما از سوی دیگر، باید دانست که به هر حال، تشخیص تمایز و اختلاف، فقط از مقایسه خارجی ناشی می شود؛ به عبارت دیگر، چیزی که لافسه است، باید با خود وحدت داشته باشد و بدین ترتیب، قضیه دومی که بدان رسیده بودیم، مخالف قضیه اول نیست و آنگاه دیگر تشخیص تمایز به چیزی و یا به آنچه کل می دانیم، تعلق ندارد و در نتیجه ممکن نیست مقوم تعیین ذاتی و اصلی آن موضوع واقع شود. پس، صحیح تر است گفته شود که به هیچ وجه نمی توان قضیه دوم را همانند قضیه اول بیان کرد. اما اگر بر حسب این قضیه چیزی تشخیص داده می شود، از لحاظ تعیین خاص خود است که معلوم می شود و فقط نوعی اختلاف متعین است و همین، معنای گفته معروف لایب نیتس است؛ یعنی امور از لحاظ تعیین انضمامی خود، کثیرند و هیچ چیزی در عالم نیست که بعینه مثل دیگری باشد، آنچنان که حتی دو برگ و دو قطره آب هم کاملاً مشابه یکدیگر نیستند، گر چه در ظاهر چنین به نظر می آید.

منظور از تساوی، فقط تشابه حدودی است که در واقع واحد نیستند و مقصود از عدم تساوی، صرفاً رابطه حدود نابرابر است، یعنی تشخیص اختلاف از لحاظ تمایز انعکاسی فی نفسه که تعیین دارد.

تمایز فی نفسه، جنبه ذاتی دارد و در رابطه مثبت و منفی با خود است. هر یک از این دو جنبه نشان می دهد که یک موجود دیگری نیست؛ ولی چون هر یک در مقایسه با دیگری لحاظ می شود، از آن متمایز می شود.

هگل این نظر دوم را نیز که بر اساس آن معمولاً قائل به تمایز می شوند و به کثرت در جهان حکم می کنند، بررسی می کند. او در این خصوص عقیده دارد که اگر بگوییم هر چیزی متمایز از دیگری است، مثل این است که گفته باشیم از دو محمول متقابل، فقط

یکی از آن دو را می توان به چیزی حمل کرد و شق ثالث مطرود است. به نظر هگل، این اصل را هم فاهمه به سبب ناتوانی خود بنا نهاده است. قضیه شق ثالث مطرود^۱، با اصل هو هویت منافات دارد، چرا که در این اصل، هر چیزی در رابطه با خود شناخته می شود؛ اما برای آنکه این شناخت مفید فایده برای شناخت باشد، با غیر خود معرفی می شود. فاهمه اصل هو هویت واصل استناع تناقض را از جهت مخالف یکدیگر به کار می برد و آنگاه در اصل شق ثالث مطرود سعی دارد تضاد و تناقضی را که مرتکب شده است، طرد کند؛ گویی فاهمه برای حفظ اعتبار خود، باید خطایی را که خود مرتکب شده است، انکار کند.

هگل در این باره مثالی می زند و می گوید: فرض کنیم صحبت از شش فرسنگ راه به طرف شرق و یا به طرف غرب باشد. این شش فرسنگ، در یکی از این دو جهت واقع شده و شق ثالث مطرود است. این دو جنبه طرف شرق یا غرب، یکدیگر را خنثی می کنند و خود شش فرسنگ، اعم از اینکه در جهت شرق باشد یا غرب، شق ثالث است که البته دیگر مطرود نیست، چرا که به خودی خود ممکن است هم در این جهت باشد و هم در جهت مخالف آن. مثال دیگر اینکه می توان گفت عدد یا زوج است یا فرد و شق ثالثی نیست؛ ولی در واقع، شق ثالث، خود عدد است که یا زوج است و یا فرد و این دو امکان را با هم در خود دارد.

جمع اصولی که فاهمه در ظاهر بدان اتکا دارد، این است که به هر چیزی فقط یک چیز قابل حمل است؛ به عبارت دیگر، محمول به خودی خود نمی تواند متضاد یا متناقض باشد و در عین حال، ممکن نیست که یک شیء هم سفید باشد و هم غیر سفید، الی غیرالنهایه ... در این اعتقاد، یک اصل عقلی مهم فراموش شده است و آن اینکه اصل هو هویت و اصل استناع تناقض با هم متقابلند، در صورتیکه از لحاظ فاهمه و منطق صوری، فقط یکی از کیفیات متضاد و یا متناقض را می توان به یک مفهوم حمل کرد. به اعتقاد هگل، چنین اصولی، در واقعیت کاربردی ندارند؛ زیرا مثلاً تصور قطب مغناطیسی، با آن همه اهمیت در علم فیزیک، خود متضمن تقابل است و اگر علم فیزیک، به منطق متداول مبتنی بر فاهمه اکتفا می کرد، باید کشفیات و نظریات خود را متناقض و غیر قابل قبول قلمداد می کرد.

1. Tiers exclu

از طرف دیگر، شایان ذکر است که امر اثباتی، آن چیزی است که متمایز شده است و باید در عین حال که برای خود باشد، به رابطه خود با دیگری نیز بی اعتنا نباشد. امر منفی هم باید مستقل باشد؛ یعنی در رابطه با خود منفی باشد، اما در مقایسه با دیگری مثبت تلقی شود. بدین ترتیب، این اوصاف، هر دو حالت متضادی دارند و هر یک در چیز دیگری برقرار شده است؛ به دیگر سخن، هر دو، هم برای خود و هم برای غیر خود، از جهتی مثبت و از لحاظ دیگر منفی تلقی می شوند و مرحله بالاتر که نسبت به این تقابل ارتفاع می یابد و موجب انحلال آن دو جنبه مثبت و منفی می شود، جهت وجودی^۱ نام می گیرد. جهت وجودی در هر موجود، با توجه به تمایز ذاتی میان دو جنبه فی نفسه و لئفسه مطرح است که به نوعی نفی و در عین حال اثبات هویت خود است. وجود فی نفسه در هر موجودی، همان جهت وجودی آن است که اساس و بنیان^۲ هر موجودی را تشکیل می دهد.

سوم - جهت وجودی: جهت وجودی هر موجودی، وحدت و اختلاف ذاتی آن است که حقیقت آن را به عنوان تقابلی در نفس هویت آن آشکار می سازد. انعکاس در خود، در عین حال انعکاس در غیر خود است و در واقع این ذات است که در تمامیت^۳ خود برقرار می شود. هگل در این قسمت، به جهت عقلی امور توجه دارد و آن را چنین تشریح می کند که تعیین هر چیزی، جهت کافی دارد. منظور اینکه این تعیین، چیزی نیست که بر تساوی با خود و اختلاف با دیگری دلالت کند؛ بلکه بیانگر این مطلب است که تعیین در کل انعکاس جهت وجودی یک چیز است.

بنابراین، ذات در وهله اول همان ظاهر^۴ آن و جنبه باواسطه با خود آن است و البته تمامیت همین جنبه باواسطه باید باز هم واجد تمامیت جنبه بی واسطه آن در نظر گرفته شود. به دیگر سخن، وجودی که از مرحله واسطگی می گذرد، بعد از بر کنار نهادن آن، به عنوان موجود و وجود حاضر تلقی می شود.

هگل در این باره باز هم توضیح می دهد که جهت وجودی، در این مرحله هنوز در خود و برای خود محتوای معینی ندارد و هنوز هم غایت است و به همین دلیل نه فعال^۵

1. Raison d' être

۲. در این مورد، اصطلاح آلمانی grund به کار رفته است.

3. Totalité

4. Apparence

5. Actif

است و نه تولیدکننده^۱؛ ولی در هر صورت، هر امری که موجود می شود و وجودی است حاضر، جهت وجودی دارد. از این رو، جهت وجودی وقتی مطرح است که صورتی، تعیین انضمامی یابد و به همین عنوان به خود ارجاع داده شود و در این صورت می توان آن را نوعی اثبات دانست که به موجود و امر حاضر بی واسطه مربوط شده است.

۲. وجود حاضر^۲

موجود شدن و وجود حاضر را می توان وحدت بی واسطه انعکاس در خود و در غیر خود دانست که بر اساس یک سلسله نامتناهی از جهات وجودی تشکیل می یابد. انعکاس در خود، از انعکاس در غیر خود واقعاً متمایز نیست و جهت وجودی هر موجودی، مقوم وحدت آن است و از همین لحاظ است که آن موجود نسبت به موجودات دیگر و با توجه به وجوه متفاوت ارتباط آنها، منظور و از این رهگذر یک موجود به عنوان یک شیء تلقی می شود.

۳. شیء^۳

یک شیء، نوعی تمامیت است که بر اساس جهت وجودی خود و با وحدت و تعیین خاص خود، در حال بسط و گسترش است. این شیء در مراحل تعیین خاص خود، متضمن انعکاس در شیء ای دیگر می شود که اختلاف میان آن دو، موجب تشخیص انضمامی آن شیء است. این مرحله «داشتن» (ملک و جده)^۴ نامیده می شود.

هگل در توضیح بحث خود، یادآور می شود که در اینجا، داشتن و واجد بودن، به عنوان رابطه با غیر خود، جایگزین هستی می شود؛ به عبارت دیگر، درست است که هر «چیز» به خودی خود کیفیاتی دارد، اما کاربرد «داشتن» را به آنچه هست باید نادرست دانست، زیرا تعیین انضمامی، به عنوان کیفیت بی واسطه، با یک «چیز» - «چیزی»^۵ - وحدت پیدا می کند و این «چیز» آنگاه که کیفیت خود را از دست می دهد، در واقع هستی خود را از دست می دهد. پس یک شیء بر اثر انعکاس در خود و از مسیر اختلافات در تعینات خود، به عنوان امری واحد و مشخص درمی آید؛ ولی، در عین حال، آنچه را که شیء واجد می شود، گویی به گذشته تعلق دارد و از این لحاظ باید دانست که

1. Productif

2. Existence

3. La chose

4. Avoir

5. Etwas

تعیّناتِ تمامیتِ صورتِ خود مطرح می‌شود. در نتیجه، صورت از این جهت که تمامیتِ تعیّنات است، در خود انعکاس می‌یابد و از این رهگذر، واجد چیزی می‌شود که مقومِ تعیّن خود ماده است؛ به عبارت دیگر، این مسأله را از هر لحاظ که در نظر بگیریم، به طور کلی وحدت آن دو، رابطه اصلی ماده و صورت است که با این حال متفاوت و متمایز از هم تلقی می‌شوند.

بعد از این تحلیل، اگر به خود شیء به عنوان تمامیت توجه کنیم، باید بگوییم که در آن، نوعی تقابل صورت دیده می‌شود؛ یعنی از لحاظی، وحدت آن با خود، جنبه سلبی دارد که همین، نمایانگر تعیّن ماده است و صورت به اوصاف ماده تقلیل یافته است. از سوی دیگر، مسلم است که از انعکاس شیء در خود، پی می‌بریم که شیء، هم متضمن ماده خود است و هم گویی مستقل از آن و در جهت نفی آن قرار دارد. به طور کلی می‌توان گفت که شیء موجود، متضمن اصلی است که هم آن را نفی می‌کند و هم حافظ آن است و همین چیزی است که ما پدیدار^۱ می‌نامیم.

ب) پدیدار

ذات^۲ باید ظاهر شود؛ ولی همین ظهور، نوعی حذف و رفع خود نیز است و همین، جنبه بی واسطه انعکاس در خود است. ماده و صورت یک شیء، وقتی که در حد پدیداری آن مطرح می‌شوند، در عین اثبات و حفظ همدیگر، به طور متقابل یکدیگر را حذف و رفع می‌کنند. ظهور ذات از طریق تعیّن و تحقق خود، نشانگر همین نکته اصلی است که ذات عین وجود نیست، بلکه نوعی بسط و گسترش است که در چارچوب پدیداری خود ظاهر می‌شود و شاید بهتر باشد بگوییم که وجود در مرحله‌ای از تجلی خود، به صورت ذات پدیدار می‌گردد و یا فقط ذات است که وجود دارد.

۱. جهان پدیداری

در آغاز باید گفت که پدیدار به نحوی وجود دارد که دوام و ثبات^۳ آن بی واسطه رفع و کنار گذاشته شود و همین، مقوم لحظه‌ای از صورت آن شود. با این حال نباید فراموش کرد که صورت، متضمن دوام ماده فی نفسه و در واقع یکی از تعیّنات آن است. آنچه در کل تحت

«روح» کاملاً با نوع اشیا فرق دارد، زیرا با اینکه روح نیز انعکاسی بر روی خود است، حالت در گذشته بودن و یا از گذشته بودن را ندارد و با چنین موجوداتی متفاوت است. از طرف دیگر، باید خاطر نشان شود که انعکاس در غیر خود در جهت وجودی، باز هم به نحوی انعکاسی بی واسطه در خود است. به همین دلیل، اوصاف هر چیز با خود آن چیز، به همان اندازه واحد و مساوی‌اند که در واقع نسبت به آن مستقل و آزادند. در عین حال، مشخص است که آنها ضمن آنکه در خودشان انعکاس پیدا می‌کنند، موجودات انضمامی واحدی نیستند و یا به هر ترتیب جنبه انتزاعی دارند و مواد به حساب می‌آیند. مگل در این باره نیز توضیح می‌دهد که مثلاً مواد^۱ مغناطیسی و الکتریکی، اشیا نامیده می‌شوند؛ در حالی که اینها صرفاً کیفیاتی هستند که با وجود خود واحدند، اما آن وجود که در خود انعکاس یافته و به خودی خود یک وجود حاضر است و تعیّن انضمامی دارد، به مرحله بی واسطه ارتقا یافته است.

بنابراین می‌توان گفت که ماده، یا انعکاسی بر امری انتزاعی و نامشخص است و یا انعکاسی نسبت به خود به عنوان امری مشخص و متعین که در این صورت دوم، نفس شیییت موجود، مقوم شیء است. از این لحاظ، شیء در مواد، انعکاسی بر خود و نیز شامل خود نیست؛ بلکه در مراتب سطحی و شاید بتوان گفت به نحو خارجی با آنها است.

ماده در موجود، جنبه وحدت بی واسطه با خود دارد و نسبت به تعیّن انضمامی بی تفاوت است. مواد کثیر با هم جمع می‌شوند و در یک ماده واحد، یعنی در تعیّن یک موجود، انعکاس می‌یابند و در نزد آن موجود، تعیّنات مجزا رابطه متقابل خارجی پیدا می‌کنند و بدین ترتیب صورت^۲ در شیء قوام می‌یابد. مگل در این باره توضیح می‌دهد که ماده واحد بدون تعیّن، همان جنبه فی نفسه است و این فی نفسه به طور کاملاً انتزاعی در خود وجود دارد و در عین حال برای غیر خود و به عبارتی در وهله اول برای «صورت» وجود دارد.

بدین ترتیب، شیء به ماده و صورت تقسیم می‌شود و هر یک از این دو، از لحاظی تمامیت شیییت آن است. اما، از طرف دیگر، ماده باید از لحاظ موجود بودن شیء، مثبت باشد و موجود هم در آن انعکاس پیدا کند و آنگاه موجود، به عنوان وحدت کلیه

عنوان پدیدار ظاهر می‌شود، واجد جهت وجودی و نشانگر ذات آن است و به همین دلیل، انعکاس در خود، با جنبه بی‌واسطه تقابل دارد و در عین حال نوعی انعکاس در غیر خود است. نکته مهم در اینجا این است که جهت وجودی پدیدار، خود نیز از لحاظی جنبه پدیداری دارد و در نتیجه هر پدیداری در عین حال که تغییر می‌کند و عوض می‌شود، گویی جنبه باواسطه نامتناهی خود را در جنبه متناهی خود منعکس می‌کند و با خود وحدت می‌یابد. به همین ترتیب می‌توان گفت که وجود ضمن آنکه با تمامیت نامتناهی خود بسط و گسترش می‌یابد، در جهان پدیداری، توأم با انعکاسی در امور متناهی است.

۲. محتوا و صورت

جنبه خارجی عالم پدیداری، یک تمامیت است و پدیدار بر اثر رابطه با خود که همچنین رابطه آن را با «غیر» آن محرز می‌دارد، تعین دارد. رابطه پدیدار با خود که از لحاظی نمایانگر وحدت آن به عنوان ثبات ذاتی است، صورت آن را موجب می‌شود و صورت بدین ترتیب، تشکیل محتوا را می‌دهد و طبق بسط تعین انضمامی آن، قانون حاکم بر آن نمایان می‌شود. صورت، عامل منفی و سلبی را در پدیدار وارد می‌کند و آنچه صرفاً بر تغییر صورت دلالت دارد، جنبه خارجی پدیدار تلقی می‌شود. هگل در خصوص تقابل محتوا و صورت، توضیح می‌دهد که در واقع محتوا هیچ‌گاه بدون صورت نیست؛ بلکه خود متضمن صورتی است که از لحاظی نسبت بدان جنبه خارجی دارد. به عقیده هگل، می‌توان نوعی ثنویت در صورت لحاظ کرد؛ بدین معنا که وقتی صورت در خود انعکاس می‌یابد، همان محتوا می‌شود و در وضع دیگر خود جنبه خارجی پیدا می‌کند و نسبت به نفس محتوا بی‌تفاوت است. در اینجا نوعی رابطه مطلق میان محتوا و صورت مشاهده می‌شود؛ به عبارت دیگر، همیشه میان آن دو به‌طور متقابل تغییر جهت وجود دارد: از لحاظی محتوا تغییر جهت صورت و از لحاظ دیگر، صورت، تغییر جهت محتوا است. با توجه به آنچه گفته شد، جنبه بی‌واسطه تعین انضمامی، همان ثبات صورت است که با تعین محتوایی نسبت خارجی پیدا می‌کند؛ اما از سوی دیگر، همین جنبه خارجی برای آن بسیار مهم و در واقع اصلی است. یعنی پدیدار از این لحاظ که مطرح می‌شود، خود همان رابطه صورت و محتوا است و از این رهگذر، اوصاف عناصر تشکیل دهنده آن مشخص می‌شود و به نظر می‌رسد که هر عنصری، همان است که هست و جز آن نیست.

۳. رابطه^۱

رابطه بی‌واسطه، رابطه میان همه اجزا است؛ بدین معنا که محتوا از لحاظی همه چیز است و در ضمن از اجزای صورت تشکیل شده که متقابل با آن است. از طرف دیگر، اجزا از این جهت که هر یک عنصر مستقلی است، با هم متفاوتند. با وجود تفاوتی که میان اجزا است، نوعی رابطه واحد ولی متقابل میان آنها برقرار می‌شود؛ زیرا اجزا در هر حال، تشکیل مجموعه‌ای را می‌دهند و کل به حساب می‌آیند، با اینکه نفس این کل نیز با اجزای تشکیل دهنده خود در تقابل است و آنها در جهت نفی یکدیگرند.

هر نوع رابطه بی‌واسطه با خود، جنبه منفی دارد و همین رابطه منفی با خود، همان انعکاس در خود است که خود را به عنوان موجود وضع می‌کند و البته این انعکاس در خود، بلافاصله در غیر خود هم منعکس می‌شود و نوعی قدرت ظهور و تجلی می‌یابد. هگل همین مسأله را نیز توضیح می‌دهد و می‌گوید که رابطه کل و اجزا بی‌واسطه است و در نتیجه در هر یک از آن دو، وحدت از لحاظی به اختلاف با خود تبدیل می‌شود. معمول چنین است که از کل به اجزا و از اجزا به کل توجه می‌شود و هر یک از طرفین، فی‌نفسه و مستقل تلقی می‌شود. معمولاً تقابل میان این دو در نظر گرفته نمی‌شود و در نتیجه، گاهی صرفاً به کل و گاه فقط به اجزا پرداخته می‌شود؛ آنچنان‌که گویی هر بار باید یکی اصلی و دیگری فرعی و تبعی به حساب آید. در این نظرگاه، اجزا مستقل از یکدیگر و مستقل از کل و کل نیز مستقل و جدا از آنها فرض می‌شود و بنابر این، در واقع فقط به‌طور بسیار سطحی و صرفاً از لحاظ مکانیکی به مسأله پرداخته می‌شود.

به نظر هگل، میان کل و اجزا، نوعی رابطه وجود دارد که تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند؛ مثلاً ماده را می‌توان کل تلقی کرد که البته اگر تعین یابد، باید اجزا داشته باشد ولی اجزا نیز هر یک به تنهایی کل تلقی می‌شوند و نوعی عدم تاهمی در آنها هست؛ یعنی به هر طریق، هر یک در رابطه منفی و سلبی با خود است و همین را می‌توان نیرو^۲ نامید. به دیگر سخن، کل به عنوان وجود فی‌نفسه، با خود یکی است؛ اما این وجود فی‌نفسه، فقط موقعی خود را حذف می‌کند که در صدد حفظ خود باشد و از این طریق به منصه ظهور می‌رسد، همچنین حذف این ظهور، چیزی را موجب می‌شود که نیرو نام دارد.

1. Le Rapport

2. Force

با اینکه در نیرو یک جنبه غیر متناهی وجود دارد، با این حال، نیرو، متناهی است؛ زیرا محتوای نیرو و قدرت بروز آن، مساوی هم است. این دو در وهله اول، از لحاظ فی نفسه، با هم وحدت دارند؛ اما نمی توان این دو جنبه را در یک وحدت انضمامی و در تمامیت آنها قرار داد، چراکه گویی نیرو به طور بالقوه، نیازمند کمکی از خارج است و چون هنوز صورت آن مشخص نیست، محتوای آن نیز محدود می شود و فقط به عنوان یک امر ممکن خاص و غیر ضرور تلقی می شود. از آنجا که این نوع محتوا در این مرحله، هنوز با هیچ صورتی اتحاد ندارد، در واقع وجود ندارد و به عنوان یک مفهوم و نیز نوعی غایت به نظر می رسد. البته، اختلاف میان محتوا و صورت اصلی است که اگر بدان توجه نشود، تصور بسیار مبهم و غیر قابل شناختی از موضوعی به دست می آید که در پایان، به نتیجه رضایت بخشی منجر نمی شود. به نظر هگل، به همین سبب است که هردو درباره خداوند به تصور بسیار مبهمی رسیده بود.

هگل یاد آور می شود که تصور متداول این است که ذات، نیروی ناشناخته ای است که فقط از تجلیات آن است که می توان راجع به آن معرفتی حاصل کرد. از سوی دیگر گفته می شود که تعین نیرو، همان محتوای تجلیات است؛ در نتیجه، تبیین یک پدیدار با توسل به نیرو و قدرت آن، جز تکرار مکرر، مطلب دیگری را روشن نمی سازد. آنچه ناشناخته باقی می ماند، چیزی جز یک صورت انعکاس یافته بر روی خود نیست و به هیچ وجه نمی توان نیرو را از تجلی و ظهور آن تشخیص داد و آن صورت به خودی خود قادر نیست چیزی بر محتوا و قانون حاکم بر آن بیفزاید و در نهایت، در این مورد، هر شناختی در حد همان پدیدار باقی می ماند. به نظر کسانی که چنین تصوراتی دارند، شناخت مبتنی بر نیرو، مطمئن نیست و حتی وارد شدن صورت نیرو در علوم درست به نظر نمی رسد. از طرف دیگر، ماهیت نیرو، ناشناخته است؛ چرا که تعین خود را از غیر خود و از خارج از خود در یافت می کند.

نیرو به عنوان کل که به طور فی نفسه با خود در رابطه سلبی است، با کنار زدن خود به منصفه ظهور می رسد؛ به عبارت دیگر، انعکاس در خود که در عین حال به ناچار انعکاس در غیر خود است، موجب ظهور نیرو می شود.

هگل در دنباله بحث، با توجه به درون و برون، به تحلیل بیشتر مطلب می پردازد: به نظر او، درون، یک صورت ساده است و از لحاظ پدیدار، محتوایی ندارد و صرفاً یک

انعکاس فی نفسه است و از لحاظی با برون و خارج تقابل دارد و با این حال، باز هم با آن اتحاد دارد. به طور کلی محتوا همان وحدت انعکاس در خود و انعکاس در غیر است و همین است که نیرو را وضع می کند. درون و برون، با وجود تقابل، نوعی تمامیت واحد به وجود می آورند که این تمامیت به معنایی محتوای هر یک از آنها را نیز مستقل از دیگری تشکیل می دهد. برون همان قدر محتوا است که درون؛ چه، آنچه درونی است، به طور برونی هم مطرح است و بر عکس. پدیدار، چیزی را که در «ذات» نباشد، نشان نمی دهد و در ذات هم چیزی نیست که در پدیدار ظاهر نشود.

از سوی دیگر، درون و برون در تعین صوری خود، کاملاً با هم متقابلند؛ زیرا از لحاظ انتزاعی، صورت هر یک با خود وحدت دارد و هر نوع کثرت به واقعیت احاله داده می شود. با این حال حتی به طور انتزاعی نیز چون صورت در هر حال فقط در یک لحظه با خود واحد است، اگر عامل صیورت را در نظر بگیریم، آن صورت به ورای خود و به غیر خود کشیده می شود و در نتیجه، باز هم آنچه درونی است، بیرونی می نماید و بر عکس.

هگل توضیح می دهد که ذات معمولاً درونی دانسته می شود؛ در حالی که در واقع حتی از این لحاظ هم ذات یک انتزاع خارجی است. به اعتقاد هگل، هستی در هر شناخت کلی یا حتی فقط در مرتبه ادراک حسی و یا در مرتبه مفهوم و صورت معقول که بظاهر به عنوان جنبه درونی هستی تلقی می شود، نسبت بدان بیرونی است. طبیعت و روح هم به عنوان مفاهیم محض همین طورند و غایت و قانون که استعداد های درونی و امکانات محض به نظر می رسند، در حقیقت فقط بیرونی اند و سرانجام، هر نوع علم و شناخت، نیرو و قدرتی است خارجی که درون طبیعت و روح را بر ملا می سازد. درون انسان، همان است که در اعمال بیرونی او مشاهده می شود. نمی توان انسانی را فقط از لحاظ درونی، با فضیلت و اخلاقی دانست و یا در حد نیت و قصد و یا صرفاً به عنوان یک امر بالقوه استعدادی در نزد او، از این صفات صحبت کرد و گفت که رفتار خارجی او با این استعدادها مطابقت ندارد؛ که البته هر نوع تصویری از این قبیل، بی پایه و اساس است و استعداد و امر بالقوه، فقط بر اساس ظهور بالفعل آن قابل شناخت است.

امر انتزاعی بدون محتوا، به طور تام نمایانگر وحدت نیست و می توان آن را به معنایی ظاهر دانست که صرفاً به عنوان ظاهر وضع شده است. اما امر درونی، با بروز نیروی آن،

به مرحله تعیین انضمامی می‌رسد و بر این اساس، درون و بیرون، یکدیگر را نمایان می‌سازند و با هم اتحاد دارند. اختلاف درون و بیرون، تنها با وضع شدن آنها مشخص می‌شود و وحدت آنها، همان واقعیت بالفعل آنها را نشان می‌دهد.

ج) واقعیت^۱

هگل واقعیت را وحدتی می‌داند که به‌طور بی‌واسطه میان ذات و تقرر وجودی آن که همان اتحاد درون و برون است، حاصل آمده است. ظهور و بروز واقعیت، همان واقعیت است که از لحاظ ذاتی نیست، جز به‌عنوان امری که بی‌واسطه تعیین و تحقق یافته است و درونی نیست، مگر اینکه بی‌واسطه به برون تراوش کرده باشد.

هگل توضیح می‌دهد که مطابق آنچه قبلاً هم گفته، وجود، صورتی از امر بی‌واسطه است؛ امری که تفکر را بدان راهی نیست. وجود تعیین یافته که قیام به‌ظهور دارد، وحدت بی‌واسطه وجود و انعکاس آن در خود و غیر آن است و از این لحاظ می‌توان آن را پدیدار دانست. وجود، نتیجه جهت وجودی است و به دنبال جهت وجودی دیگری قرار می‌گیرد. امر واقعی، وضع همین وحدت و اتحاد و تجلیگاه نیرو است. وجود حاضر^۲، همان بروز و نفیس تجلی است.

از آنجا که واقعیت، انضمامی است، تعیینات و اختلافات آنها را نیز شامل می‌شود و به همین دلیل، نمایانگر بسط و گسترش آنها است. البته واقعیت به‌عنوان وحدت، به‌طور کلی و در درجه اول، یک امکان است. انعکاس در خود که در مقابل وحدت انضمامی واقعیت، به‌عنوان ماهیت انتزاعی غیر ذاتی وضع می‌شود، صرفاً یک امکان ماهوی برای واقعیت است و امکان ندارد به‌خودی خود منشأ اثری باشد.

هگل در این قسمت، با اشاره به‌وجه نظر جهت در فلسفه کانت که شامل سه مقوله «امکان»، «واقعیت» و «ضرورت» است، یادآور می‌شود که کانت در بحث خود، بیشتر به مسائل شناختی نظر داشته است و توضیح می‌دهد که امکان در وهله اول از جهت تقابل با امر واقعی انضمامی، صرفاً یک وحدت ساده با خود و مبتنی بر این اصل است که هیچ چیز در خود و با خود تضاد ندارد؛ چراکه امر متضاد، ممکن نیست. البته باید دانست که می‌توان از این لحاظ هر امری را از طریق انتزاع، صرفاً واحد و ممکن دانست و یا اگر

چنین نباشد، آن را ممتنع خواند. به‌نظر هگل، چنین بحثی، مفید فایده نیست و حتی در تاریخ و در نزد مورخ نیز کاربردی ندارد؛ زیرا مقوله «ممکن» در اصل و به‌خودی خود نادرست است. این مقوله از ظرافت فاهمه انسان منشأ گرفته است و به انتزاعیات خود توجه دارد.

به‌عقیده هگل، «امکان» و حتی «امکان خاص»، تنها ممکن است مراحل و لحظاتی از واقعیت باشند؛ به عبارت دیگر، امکان، صرفاً یک فرض است و تعیین آن، حذف آن و کنار زدن آن است. امکان برای خود امکان، هیچ‌گاه مطرح نیست؛ بلکه احتمال دارد شرطی برای چیز دیگر باشد. تعیین بیرونی واقعیت، رابطه بی‌واسطه‌ای با امر ممکن دارد و این دو در تمامیت، وحدت می‌یابند. شیء به‌عنوان جهت واقعیت وجودی خود تعیین پیدا می‌کند و آن موقعی است که به نحوی خود را حذف و در ضمن حفظ کند؛ به دیگر سخن، وقتی شیء تحقق می‌یابد که همه شرایط جمع باشد؛ اما خود شیء نیز یکی از همین شرایط است و آنگاه که درون و برون شیء که متقابلند، اتحاد پیدا کردند، این مرحله، ضرورت^۱ نامیده می‌شود و در نتیجه، هر تعیینی، مبتنی بر نوعی ضرورت می‌شود.

هگل در توضیح این قسمت بیان می‌کند که ظاهراً ضرورت فقط بر مبنای وحدت امکان و واقعیت قابل تعریف است؛ ولی با کمی تأمل می‌توان پی‌برد که این تعریف، سطحی است و عقل را راضی نمی‌سازد. به‌نظر هگل، اولویت را باید به‌مفهوم ضرورت داد و امکان و تحقق خارجی را مرحله‌ای از آن به حساب آورد. هگل ضرورت را واجد سه لحظه اصلی می‌داند: اول: «شرط»، دوم: «شیء»، سوم: «فعالیت».

اول: شرط، مفهومی است که فرض و وضع می‌شود و از این لحاظ، جنبه «فی‌نفسه» شیء را تشکیل می‌دهد. شرط، نوعی امکان خاص است که از یک طرف مستقل از شیء فرض شده و از طرف دیگر فقط با توجه به‌رابطه آن با شیء قابل فهم است. در هر صورت، از این لحاظ، نوعی دور تسلسل وجود دارد.

دوم: شرط برای شیء به‌عنوان ماده به‌کار می‌رود و محتوای آن را تشکیل می‌دهد. این محتوا، متضمن امکان تعیین شیء هم می‌شود. البته شیء نیز در واقع صرفاً فرضی است و از این لحاظ جنبه وضعی دارد. شیء در درجه اول فقط یک امر ممکن است؛ ولی

1. Wirklichkeit

2. Être-Là. (Dasein)

امر ممکن است که به عنوان محتوایی مستقل فرض شده است.

شیء، آنگاه به عنوان شیء مطرح می شود که واجد شرایط وجود خارجی خود باشد، محتوای آن تحقق یابد و هر یک از تعینات آن با شرایط خارجی تطبیق پیدا کند.

سوم: فعالیت به عنوان فی نفسه، به طور مستقل برای خود موجود است؛ اما مثلاً یک انسان در عین حال وابسته به شرایط و اشیا است. فعالیت را همچنین می توان حرکتی دانست که شرایط لازم را به شیء منتقل می کند و همچنین اشیا را نیز به شرایط برمی گرداند و به عبارتی، مطابق جهت وجودی عمل می کند. به دیگر سخن، می توان گفت که انسان، شیء را از بطن شرایط بیرون می آورد یا برای آنکه تعین خارجی به شیء بدهد، موفق به برطرف کردن شرایط می شود. این سه مرحله با وجود تقابلی که میان آنها به چشم می خورد، به یک موجود واحد و مستقل تشکل می دهند و همین را می توان ضرورت خارجی نامید.

به طور کلی باید دانست که در هر مورد، امر فی نفسه که خرد نوعی ضرورت است، با فعالیت خود به مرحله باز واسطه ای می رسد و سپس همین واسطه را نیز کنار می زند تا بی واسطه شود. آنچه ضرورت پیدا می کند، خود، نتیجه امری غیر از خود است که پایه و اساسی را شامل می شود، آنچنان که با اینکه از ضرورتی ناشی شده است، گویی آن نیز در نهایت باید حذف شود. مقصود اینکه جنبه با واسطه هم باید همانند جنبه بی واسطه کنار گذاشته شود و شیء به خود باز گردد که البته در این بازگشت شیء به خود، امر ضروری فقط واقعیت غیر مشروط تلقی می شود.

۱. رابطه جوهری

ضرورت به خودی خود یک رابطه مطلق است؛ فعل و عملی است که بسط یافته و در جهت نوعی وحدت مطلق، رابطه خود را حذف و خود را حفظ می کند. این مسأله در واقع مسأله جوهر و عرض است. جوهر در مسیر اعراض می خواهد خود را حفظ کند و حرکت و گذر از این مسیر، بر وحدت جوهر دلالت دارد.

جوهر از لحاظی تماسیت و کل اعراض است که با آنها و از مسیر آنها به عنوان یک نفی مطلق متجلی می شود؛ یعنی به عنوان یک امر بالقوه مطلق که در عین حال نمایانگر غنای کل محتوا است. در واقع این محتوا چیزی جز تجلی و بروز خود نیست؛ به عبارت دیگر، تعینی است که در خود انعکاس می یابد و خود لحظه ای از صورتی است که به طور بالقوه از

مسیر جوهر در حال عبور و حرکت است. هر محتوا، فقط لحظه ای از فعلی است که به سبب تقابل میان محتوا و صورت، به طور دائم در جریان است. در اینجا نوعی رابطه وجود دارد که صورت اول آن، همان جوهر است و به همین دلیل می توان این رابطه را علیت^۱ دانست.

۲. رابطه علیت

جوهر را می توان از لحاظی علت دانست؛ چرا که با انعکاس در خود، در واقع در عرض تأثیر می کند و در عین حال خود را به عنوان یک امکان محض بر کنار می نهد، یعنی خود را نهی و به همین سبب وضع می کند و از این رهگذر، معلولی را موجب می شود. بدین ترتیب، واقعیتی که به نظر می رسد فقط وضع شده است، با توجه به عمل و فعلی که در این مورد انجام گرفته است، ضرورت پیدا می کند.

هگل توضیح می دهد که علت از آن لحاظ یک امر اولیه محسوب می شود که دارای استقلال مطلق و نوعی ساختار مخصوص به خود است که آن را در مقابل معلول نگه می دارد؛ ولی در هر ضرورتی، نوعی وحدت مشاهده می شود که در اینجا مقوم اولویت علت و انتقال آن به معلول است. هیچ محتوای متعینی در معلول نیست که قبلاً در علت نبوده باشد. این وحدت را می توان همان محتوای تام مطلق دانست. البته اولویت علت بر معلول کنار گذاشته می شود و این امر صرفاً وضعی تلقی می گردد. با این حال، منظور این نیست که علت به کلی نابود شده باشد و فقط معلول به عنوان واقعیت مد نظر باشد؛ زیرا با اینکه علت، جنبه وضعی پیدا می کند، همین جنبه وضعی نیز بلافاصله کنار گذاشته می شود و تنها در معلول است که علت را می توان واقعاً علت دانست. همین وضع در همه علت ها، حتی در علت متناهی نیز وجود دارد؛ مثلاً باران که علت رطوبت (معلول) است، یک امر موجود و واقعی است. اگر صرفاً به طور صوری به بحث در این باره بپردازیم، به ناچار باید بگوییم که باران که علت است، در معلول که رطوبت است، حذف می گردد و کنار گذاشته می شود و از تعین معلول است که پی می بریم هیچ چیزی بی علت بوجود نمی آید و رطوبتی که باقی مانده است، بر علت دلالت دارد.

علت به معنای متداول کلمه، فقط یک رابطه متناهی است از آن حیث که محتوای آن متناهی تلقی می شود. ظاهراً علت و معلول به عنوان دو امر موجود مستقل و متمایز در

1. Causalité

نظر گرفته می‌شوند؛ اما در واقعیت این‌طور نیست، چرا که در امور متناهی، تنها به همین اکتفا می‌شود که از لحاظ تعیین‌شده‌ی صوری، امور متمایز از هم تلقی شوند و در نتیجه، از این جهت، علت و معلول در واقعیت انضمامی آنها لحاظ نمی‌شوند و صرفاً جنبه‌ی وضعی پیدا می‌کنند. در هر حال، هر علتی، خود علتی دارد و این امر تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و در جهت معکوس هم می‌توان گفت که هر علتی، معلولی دارد و هر معلول نیز علتی برای معلول دیگر می‌شود.

در این خصوص باید یادآور شد که معلول را می‌توان متمایز از علت در نظر گرفت؛ ولی در آن صورت، معلول من حیث معلول، فقط جنبه‌ی وضعی پیدا می‌کند و این وضع، خود انعکاس در خود یعنی عمل و فعل علت است. البته این وضع را می‌توان یک فرض هم تلقی کرد، خاصه در جهت تمایز معلول از علت. با این تحلیل، متوجه می‌شویم که یک جوهر دیگر را نیز باید در نظر داشت که عهده‌دار معلول است. این جوهر، دیگر بی‌واسطه نیست، بلکه نوعی علت است که به خود باز می‌گردد و در نتیجه از لحاظی فعال و از لحاظ دیگر منفعل می‌شود. مقصود اینکه جنبه‌ی جوهری آن فعال است و جنبه‌ی بی‌واسطه فرضی را کنار می‌زند؛ اما معلولی که باید از آن ناشی شود نیز در برابر این عمل، عکس‌العمل نشان می‌دهد و فعالیت جوهر اول را کنار می‌زند و بدین ترتیب این جنبه هم که خود به سبب معلول بروز کرده است، نفی می‌شود، یعنی در واقع علت به تبادل و مشارکت اعمال و افعال خود می‌پردازد.

هگل در این مورد توضیح می‌دهد که در تبادل، با اینکه علیت در تعیین حقیقی خود وضع نشده است، بسط و گسترش سلسله علل و معلولات، به عنوان بسط و گسترش حقیقی، کنار گذاشته می‌شود. آنچه در این مرحله، بیشتر مورد توجه است، از یک طرف اختلاف است و از طرف دیگر وحدت‌یابی؛ به عبارت دیگر، در هر لحظه، علت غیر از معلول است و هر لحظه، آن دو به وحدت با هم سوق پیدا می‌کنند و بدین ترتیب، علت فقط با توجه به معلول و معلول صرفاً با توجه به علت معنا دارد.

۳. تبادل و مشارکت عمل^۱

تعیینی که باقی می‌ماند، بر اثر اختلاف در عمل متبادل است. از لحاظی، علت اولیه در

عین حال فعال و منفعل است. علت اگر به عنوان قبلی تلقی شود، به‌طور بی‌واسطه منفعل و وضعی، یعنی معلول، است. در نتیجه، میان دو علت، هیچ اختلافی وجود ندارد و به‌طور فی‌نفسه فقط یک علت هست که آن نیز خود را حذف می‌کند و هم در عین حال، خود را در معلول حفظ می‌کند و بدین طریق خود را به عنوان جوهر، مستقل می‌سازد.

با این حال، باید دانست که این وحدت نیز به خودی خود وجود دارد؛ چرا که هر تغییری، وضع خاص علت است و معنای عمل متبادل و مشارکت در این است که باید هر یک از تعیینات وضع شده، دوباره کنار گذاشته شود و رفع این تعیینات با برگرداندن آنها به تعیینات متقابل انجام می‌گیرد. قرار دادن یک معلول در ابتدا و اولویت دادن بدان، این معنا را دارد که معلول باید کنار گذاشته شود؛ در نتیجه، عمل یک علت، مبدل به عکس‌العمل می‌شود و بر عکس.

این عمل و فعل مضاعف که با خود تفاوت پیدا می‌کند، خود ضرورتی کشف شده و یا وضع شده است. رابطه ضرورت، همان وحدت است که هنوز درونی و پنهان است؛ زیرا آن وحدت، اجزایی دارد که احتمالاً واقعی‌اند، ولی به هر طریق، استقلال آنها باید دقیقاً همان ضرورت باشد. انتقال جوهر به علت و سپس به عمل متقابل مشارکت، بیان این مطلب است که استقلال و عدم تابعیت چیزی، نوعی رابطه منفی با خود آن چیز است. بعداً به این نتیجه خواهیم رسید که ضرورت همان اختیار و حریت^۱ است و حقیقت جوهر، همان صورت معقول است؛ به دیگر سخن، در این حد، نوعی استقلال وجود دارد که خود به اجزا و مراحل مستقل قابل تقسیم است، چه، منظور از این تقسیم که نوعی انحلال و غیر سازی خود است، بیشتر حفظ و نگهداری خود است.

صورت معقول در اصل، حقیقت وجود و حقیقت ذات آن است که نسبت به خود ظهور و تقرر پیدا می‌کند. هگل در توضیح این قسمت، بیان می‌کند که صورت معقول به عنوان حقیقت وجود و ذات و ماهیت آن نمایان می‌شود و در عین حال به‌طور معکوس، خارج از آنها، جهت وجودی آنها را بسط و گسترش می‌دهد. در این مورد، دو نکته اصلی را می‌توان در نظر داشت: اول اینکه با این بسط و گسترش درون، وجود به نحوی متجلی و ظاهر می‌شود و دوم اینکه نفس عمل، نوعی استکمال تدریجی و بروز در جهت رفع نقایص خود است.

وجود در صورت معقول خود، در واقع به روی خود انعکاس می‌یابد و جنبه بی‌واسطه خود را از دست می‌دهد. البته تصور نقص بدین معنا نیست که وجود قبل از وضع خود ناقص باشد؛ که چنین چیزی پذیرفتنی نیست، بلکه عدم کمال از لحاظی به سبب وضع کردن خود و متأخر کردن خود معنا پیدا می‌کند. از این لحاظ، کاملاً معلوم است که صورت معقول، وجود را به رابطه با خود سبذل می‌کند؛ یعنی وحدت بی‌واسطه آن را با یک امر باواسطه مواجه می‌سازد. البته، از طرف دیگر، مسلم است که صورت معقول، همان وحدت است که در مسیر حرکتی خود، مد نظر قرار گرفته است.

صورت معقول، آن قسم مفهوم کلی نیست که به معنایی از صورت‌های متفاوت، انتزاع و تعمیم داده شده باشد؛ بلکه در اصل، همان وجود است که بر خود تملک پیدا کرده و بر این اساس، حریت خود را تضمین و از حالت فی‌نفسه به صورت لئفسه و «من»^۱ که در تماسیت خود بسط و گسترش می‌یابد، در آمده است و منظور از روح مختار و رها و آزاد شده هم همین است. به نظر هگل، کسانی که در این زمینه از عشق و سعادت و یا شهود عقلی به معنای اسپینوزایی کلمه صحبت کرده‌اند، در واقع فقط حریت و اختیار را در حد فی‌نفسه و غیر واقعی در نظر گرفته‌اند؛ در حالی که در آنچه او صورت معقول می‌نامد، جنبه لئفسه، یعنی قدرت ضرورت مطرح است و در نتیجه، در حد صورت معقول، حریت و اختیار، واجد معانی واقعی‌اند.

قسمت سوم: نظریه صورت معقول

صورت معقول را می‌توان عاملی دانست که قدرت جوهر را که در کل و در تمامیت آن مطرح است، در مرحله و مرتبه‌ای به طور فی‌نفسه و لئفسه، یعنی به نحو آزاد و مختار، نمایان می‌سازد. حرکت دائمی صورت معقول، عبور و انتقال از چیزی به چیز دیگر و حتی ظهور چیزی به دنبال چیز دیگر نیست، بلکه نفس تحرک و تحول است، چرا که امور متعدد بی‌واسطه در کل واحد وضع شده‌اند و تعیین انضمامی هر مرحله از آنها در چار چوب صورت معقول، جنبه مختار و آزاد این صورت معقول را تضمین می‌کند.

نظریه صورت معقول، شامل سه قسمت است: نظریه صورت معقول درون‌ذات^۲ یا

صوری؛ نظریه صورت معقول تعیین‌یافته یا برون‌ذات^۱؛ و نظریه صورت معقول درحد^۲ «معنا» که هم شامل موضع فاعل شناسا است و هم موضع متعلق شناسایی یعنی همان جنبه درون‌ذات و جنبه برون‌ذات که در نهایت در حد حقیقت مطلق مطرح شده‌اند.

به عقیده هگل، در منطق ستداول، فقط به بخشی از مباحث قسمت سوم که مربوط به صورت معقول است، توجه می‌شود و علاوه بر اصول و قوانین حاکم بر فکر، جنبه‌هایی از روانشناسی و مابعدالطبیعه و حتی بعضی از داده‌های تجربی مد نظر قرار می‌گیرند و همین در عمل، منطق را از خط مشی واقعی آن بیرون می‌آورد و صورت‌های تفکر را در حد فاهمه مطرح می‌سازد، نه در حد عقل.

به نظر هگل، در منطق‌های مرسوم، به تعاریف ساده مفاهیمی چون وجود و ماهیت اکتفاء می‌شود و هیچ‌گاه تعیین بالفعل آنها مطرح نمی‌گردد و به جنبه محض انضمامی امور توجهی نمی‌شود و در نتیجه، فکر به طور مستقیم یا غیرمستقیم در دریافت واقعیت عاجز می‌ماند، حتی موقعی که از این عجز آگاهی کافی نداشته و ذهن گرفتار توهمات ناشی از کوتاه‌بینی‌های خود باقی مانده باشد. اگر کلیت یک امر و جنبه متضاد تعیین آن مطرح نشود و امر متناهی در مقایسه با امر نامتناهی و بالعکس در نظر گرفته نشود، هر نوع تفکر و تعمق آزاد درباره آن غیر ممکن و عقیم خواهد بود و چون مسأله اصلی مطرح نشده است، جواب اصلی نیز حاصل نخواهد آمد.

به طور متداول، تصور عادی بر این است که منطق در حد صورت معقول، خواه ناخواه یک علم صوری است؛ چرا که فقط صورت مفاهیم و حکم و استدلال مطرح است و تفکر از این لحاظ ممکن نیست جنبه محتوایی داشته باشد. به اعتقاد هگل، اگر در واقعیت هم همین طور بود و ما در منطق فقط با مفاهیم فاقد حیات سروکار داشتیم، کوشش دائمی برای شناخت دقیق صورت ذهنی که در علم منطق مطرح است، چنین تاریخ طولانی را شامل نمی‌شد و نباید فراموش کرد که صورت معقول، همان روح زنده واقعیت است و واقعیت در کل نمی‌تواند هیچ حقیقتی کسب کند، مگر از رهگذر همین صور معقول. به عقیده هگل، هیچ‌گاه درباره حقیقت این صور معقول، من حیث هو، دقت و تعمق صورت نگرفته و راجع به رابطه ضروری آنها و نحوه‌ای که یکی از بطن دیگری ضرورتاً حاصل می‌آید، بررسی نشده است.

الف) صورت معقول درون ذات

۱. صورت معقول من حیث هو

صورت معقول من حیث هو، سه مرحله و مرتبه دارد:

اول: جنبه کلی به عنوان تساوی آزاد با خود در تعیین انضمامی؛

دوم: جنبه جزئی به عنوان تعیین انضمامی، یعنی آنجا که کلیت بدون تبدیل به چیز دیگر، با خود مساوی باقی می ماند؛

سوم: جنبه فردی به عنوان انعکاس در خود، یا تعیینات انضمامی کلی و جزئی در حد وحدت منفی با خود.

در این مرتبه، جنبه های فی نفسه و لِنفسه، یکجا و با هم لحاظ می شوند.

هگل در توضیح این مطالب، یادآور می شود که امر فردی، همان امر واقعی است، با این تفاوت که امر فردی بر اساس صورت معقول، به عنوان کلی و به عبارتی به عنوان وحدت منفی با خود وضع شده است. البته امر فردی واقعی، به طور فی نفسه و مستقیم وجود دارد و می توان آن را وحدت ذاتی و ماهوی دانست و به همین دلیل، در رابطه وحدت منفی با خود است. در عین حال، آنچه مؤثر و فعال است، همان جنبه فردی صورت معقول است. منظور این نیست که جنبه فردی صورت معقول، همانند علت است که ظاهراً به پیدایش چیز دیگری منجر می شود؛ بلکه مقصود این است که گویی جنبه فردی صورت معقول، در واقع فقط خود را ایجاد می کند. این جنبه فردی، از این لحاظ نباید صرفاً بی واسطه تلقی شود؛ زیرا تعیین انضمامی هر امر فردی، تنها موقعی بروز می کند که «من» به صدور حکم می پردازد. هر لحظه و مرتبه صورت معقول، وابسته به کل و تمامیت آن است؛ حتی تفرد فاعل شناسا نیز یک صورت معقول از کل و تمامیت آن فاعل شناسا است.

صورت معقول را فقط می توان انضمامی دانست، چرا که در حال وحدت منفی با خود است از آن حیث که امر متعین فی نفسه و لِنفسه است و از این رو، «فرد» تلقی می شود، اما از آنجا که مقوم رابطه خاص با خود است، جنبه کلی دارد. بنابراین، لحظات و مراحل صورت معقول ممکن نیست مجزا از هم باشند؛ با این حال، معمولاً تعیینات متفاوت و انعکاس در خود، هر کدام جداگانه مد نظر قرار می گیرند و برای هر یک از آنها، ارزش جداگانه ای تصور می شود، ولی در صورت معقول، وحدت کل آنها مطرح است و هر

یک از لحظات را فقط موقعی می توان بی واسطه تلقی کرد که کل لحظات در نظر گرفته شده باشد و جنبه ای از نسبت و اضافه با آنها سنجیده شود.

هگل در ادامه توضیح می دهد که جنبه های کلی و جزئی فردی، وقتی به طور انتزاعی در نظر گرفته می شوند، باز هم همان جنبه وحدت را دارند؛ زیرا کلیت، صرفاً وحدت با خود است از این لحاظ که به معنایی در عین حال امر جزئی و فردی را نیز دربر می گیرد. از سوی دیگر، امر جزئی به ناچار تناسبی با امر فردی و شخصی دارد و در «تفرد» و «تشخص»، به طور انضمامی مشاهده می شود. البته امر فردی از لحاظی همان فاعل است که بر اساس جنس و نوع، به نحو جوهری تحقق دارد.

به نظر هگل، به هیچ وجه نمی توان صورت معقول را امری انتزاعی دانست؛ هر چند که هنوز به حد «معنای» کامل نرسیده است، باز هم، در عناصر تشکیل دهنده آن هیچ گونه داده تجربی دیده نمی شود و نمی توان تصور کرد که صورت معقول فقط نتیجه انتزاع و تعمیم از محسوسات است. البته صورت معقول درون ذات، تاحدودی صوری است، اما نه بدان لحاظ که هیچ گاه نمی تواند محتوایی جز خود داشته باشد. درباره صورت معقول، آنچه به طور مطلق امر انضمامی به حساب می آید، روح حاکم بر آن است. منظور اینکه صورت معقول اگر من حیث هو هنوز از جنبه برون ذات متمایز است، با این حال تعلق تام بدان دارد و به سوی آن گرایش پیدا می کند و همین، ضامن جنبه انضمامی آن است.

به طور کلی در نظام فلسفی هگل، صورت معقول با وجود داشتن تشابه ظاهری با مفاهیم ذهنی، کاملاً با آنها متفاوت است. مفاهیم ذهنی که از محسوسات انتزاع می شوند، همچون «خانه»، «حیوان» و ...، بعینه هیچ تعیین خارجی ندارند و به طور کلی غیر واقعی لحاظ می شوند. از این مفاهیم، جنبه جزئی و فردی کاملاً طرد شده است و این مفاهیم به هیچ وجه قادر نیستند به خودی خود بسط و گسترش یابند.

هگل در دنباله بحث، مرحله تفرد را یکی از مراحل و لحظات صورت معقول تلقی می کند و در وهله اول آن را نوعی نفی و انفکاک و در درجه دوم عین وحدت می داند؛ به عبارت دیگر، به نظر او، با سلب و اثبات است که صورت معقول به حرکت در می آید و از این رهگذر، حکم تشکیل پیدا می کند.

هگل در توضیح این مطلب یادآور می شود که صفات واضح و متمایز یا منسجم، الزاماً صورت معقول را آشکار نمی کنند؛ بلکه این صفات، از لحاظ روانشناسی کاربرد

دارند و در خصوص ادراکات به کار می‌روند. صفت واضح ممکن است جنبه انتزاعی یک ادراک را نشان دهد و صفت متمایز، نشانگر ادراکی باشد که در آن بیش از یک جنبه منظور شده است. صفت منسجم^۱، بیشتر جنبه صوری یک ادراک و رابطه آن را با شیء خارجی نمایان می‌سازد.

از طرف دیگر، شمارش مستقل و مجزای انواع مفاهیم از قبیل متضاد، متناقض، ایجابی، سلبی و غیره، نتیجه چندان برای رسیدن به امور انضمامی در بر ندارد. در این زمینه، همچنین با قائل شدن به اختلاف ذاتی میان مفاهیم کلی و جزئی و فردی، نتیجه‌ای به دست نمی‌آید. تشخیص اختلافات درونی در تعیین یک شیء، بیشتر از لحاظ حکم کاربرد پیدا می‌کند؛ چرا که حکم کردن دقیقاً به معنای مشخص کردن یک مفهوم است و ما در اینجا به همین مطلب می‌پردازیم.

۲. حکم^۲

حکم به عنوان اسناد و رابطه‌ای به کار می‌رود که از رهگذر آن، مراحل و لحظات یک مفهوم و صورت معقول مشخص می‌شوند و گویی در میان این مراحل و لحظات، هر نوع تساوی و برابری در آغاز کنار نهاده شده است.

هگل توضیح می‌دهد که به طور متداول درباره حکم، به استقلال هر یک از دو حد، یعنی به استقلال موضوع و محمول، قائل می‌شوند؛ مثل اینکه موضوع و محمول فی نفسه جدا از هم هستند و در خارج بعینه تحقق دارند و فقط «من» و ذهن «من» است که آن دو را با هم متحد می‌کند و به عبارتی، محمول را به موضوع اسناد می‌دهد. رابطه اسنادی^۳، یک عامل ذهنی است؛ اما سهم این عامل ذهنی در برقراری رابطه میان موضوع و محمول، معمولاً به دست فراموشی سپرده می‌شود و چنین می‌نماید که خود حکم، نفس شیء را مشخص و معین می‌سازد. لفظی که در زبان آلمانی برای حکم به کار می‌رود - یعنی «Ur-teil» - مطلب را بهتر بیان می‌کند و نشان می‌دهد که وحدت در مفهوم، بر هر نوع اختلاف که میان موضوع و محمول در نظر گرفته می‌شود، مقدم است. حکم، نتیجه نوعی عمل انتزاع ذهنی است که در آن به قضیه‌ای توجه می‌شود که یا امر فردی و شخصی و یا امر کلی را در بر می‌گیرد. این قضایا خواه ناخواه مشخص‌کننده

موضوع و محمول در رابطه آن دو نسبت به یکدیگر هستند. در اینجا، مراحل و لحظات صورت معقولی که حکم درباره آن صادر می‌شود، به طور بی واسطه لحاظ شده‌اند (چرا که «امر جزئی، کلی است» و یا «امر فردی، جزئی است»، از مطالبی است که در حکم مندرج است). تمایز میان تعینات فردی و کلی و موضوع و محمول محرز است؛ با این حال، نباید فراموش کرد که امر کلی باقی می‌ماند و به عبارت دیگر، هر حکمی، در هر حال، آنها را به طور مساوی بیان می‌کند.

رابطه اسنادی «است»، از طبیعت صورت معقول ناشی می‌شود و این رابطه، در خارج و در مصداق، با خود یکی است و جنبه فردی و جنبه کلی به عنوان مراحل حکم، نشانگر تعیناتی‌اند که نمی‌توان آنها را مجزا از هم دانست. تعینات انضمامی نیز بر اساس شرایط هر کدام، به هم مربوطند؛ ولی ارتباط آنها در واقع از مقوله داشتن^۱ (ذو هو) است، نه از مقوله بودن^۲ (هو هو). به همین دلیل، جنبه جزئی، مشخصه واقعی صورت معقول است، چرا که عین تعین انضمامی است؛ با این حال، جنبه کلی نیز در آن باقی می‌ماند.

در هر صورت، در مقابل این جنبه حکم که صرفاً درون ذات است - گویی فقط «من» هستم که محمولی را به موضوعی اسناد می‌دهم - جنبه برون ذات حکم را نیز باید در نظر داشت؛ مثلاً موقعی که می‌گوییم «گل، سرخ است»، «طلا، فلز است» و...، سرخ بودن گل و فلز بودن طلا در مصداق، در نظر است. از این لحاظ، به طور کلی، به عقیده هگل، باید میان احکام و قضایا فرق گذاشت^۳. در قضایا، از تعیناتی صحبت می‌شود که موضوع با آنها رابطه کلی ندارد و در موقعیتی خاص بدان‌ها اشاره می‌شود؛ مثل اینکه بگوییم «سزار در فلان سال در رُم زاده شده است»، «او ده سال به جنگ پرداخته است» و یا اینکه «او از رودخانه رومی کان گذشته است» و غیره. این گفته‌ها را که بر وقوع حادثه‌ای در گذشته دلالت دارند، هگل قضیه می‌نامد، نه حکم. به نظر هگل، احکامانه است تصور کنیم گفته‌ها و قضایایی چون «امشب خوب خوابیده‌ام» یا «اسلحه‌ها را نشان دهید» را بتوان به صورت احکام در آورد. در صورتی که قضیه‌ای چون «یک درشکه عبور

1. Avoir

2. Être

۳. در اینجا، «حکم» را مترادف تصدیق در ترجمه واژه «Jugement»، قرار داده‌ایم و «قضیه» را در ترجمه «Proposition»، چرا که منظورمان بیشتر مفهوم کلمات بوده است، نه منطوق آنها. در بعضی از کتاب‌های فارسی، این دو اصطلاح به جای یکدیگر به کار رفته‌اند و البته در الفاظ مشاخره نیست.

1. Adéquointe

2. Jugement

3. Copule

می‌کند»، ممکن است حکم باشد؛ خاصه موقعی که شک داشته باشیم آیا در شبکه واقعاً عبور می‌کند و یا فقط از نظرگاه یک بیننده چنین است. منظور اینکه آنچه را که «من» می‌خواهم مشخص کنم اما هنوز کاملاً مشخص نیست، می‌توان حکم تلقی کرد و همیشه در حکم، احتمال صدق و کذب مطرح است.

در نظام منطقی هگل، نظرگاه حکم، جنبه متناهی دارد و اگر اشیا متناهی تلقی می‌شوند، به این دلیل است که آنها یک حکم هستند، یعنی طبیعت کلی آنها با وجود آنها یکی شده است. با این حال، از طرف دیگر، نباید فراموش کرد که این مراحل از هم قابل تفکیکند.

از سوی دیگر، با بررسی حکم انتزاعی، بی‌خواهیم برد که امر فردی، کلیت یافته است؛ به عبارت دیگر، در این نوع حکم، موضوع، یک امر انتزاعی بی‌واسطه است از آن حیث که به طور سلبی به خود مربوط می‌شود، ولی محمول بر عکس، جنبه انتزاعی و کلی و نامشخص دارد. در عین حال، از آنجا که این دو جزء از حکم، به مدد رابطه به هم ارتباط داده شده‌اند، ضروری است که محمول، جنبه متعین انضمامی موضوع را نیز در کلیت خود نمایان سازد و نفس این عمل، به نحوی بر تعین جنبه جزئی در آن دلالت دارد و همین وحدت موضوع و محمول را می‌رساند.

هگل در این باره توضیح می‌دهد که فقط در محمول است که موضوع، تعین انضمامی و محتوای خود را کسب می‌کند و اگر موضوع بدون محمول لحاظ شود، صرفاً یک تصور خواهد بود، بدون هیچ نوع مشخصه. در این نوع احکام، خداوند، موضوعی است که بیشترین واقعیت را واجد است و امر مطلق را باید خواه ناخواه با خود آن یکی دانست؛ اما در این حد، شناسایی از آن حاصل نمی‌آید. منظور این است که موضوع فقط از طریق محمول شناخته می‌شود و هر جنبه انضمامی، یعنی مقید و متعین، به نوبه خود از همین محمول ناشی می‌شود.

هگل در خصوص تعین انضمامی موضوع و محمول نظر می‌دهد که موضوع به خودی خود، رابطه‌ای منفی و سلبی با خود دارد؛ ولی همین، اساس محکمی است که محمول بدان متکی است. موضوع که به طور بی‌واسطه انضمامی است، یکی از تعینات مشخص بی‌شمار خود را از محمول دریافت می‌کند؛ به عبارت دیگر، موضوع به خودی خود غنی‌تر و گسترده‌تر از محمول است و با مقید و محدود شدن از طریق محمول، جنبه‌ای از مشخصات آن قابل شناخت می‌شود.

محمول، بر خلاف موضوع، جنبه کلی دارد و به نفسه باقی می‌ماند؛ آن نسبت به موضوع بی تفاوت است و اعم از اینکه موضوع موجود باشد یا نه، مستقل از آن است. محمول از موضوع تجاوز می‌کند و در مقایسه با موضوع، از هر لحاظ اعم است و فقط محتوای معین محمول است که مقوم وحدت آن با موضوع است.

موضوع و محمول و وحدت آن دو که محتوای معینی پیدا می‌کند، در ابتدا متفاوت و مجزا از هم در حکم وضع می‌شوند؛ با این حال آن دو با هم یکی هستند، یعنی به عنوان تمامیت انضمامی که در آن، جزئی و کلی به عنوان واحد مطرح شده‌اند و همین وحدت، دقیقاً مشخصه اصلی محمول است. به علاوه، باید دانست که در هر حال، وحدت موضوع و محمول را رابطه حکمی^۱ وضع می‌کند؛ البته در آغاز فقط به طور انتزاعی. بر اساس این وحدت، موضوع نیز باید در تعین محمول وضع شده باشد تا بدین وسیله تعین موضوع حاصل آید و رابطه آن با محمول تحقق یابد. در واقع، از این رهگذر، یعنی تکامل رابطه، است که حکم بعداً به صورت استدلال در می‌آید. در حکم انتزاعی که در اینجا موضوع بحث است، داده حسی در تمامیت خود، یعنی در نوع و جنس و کلیت و در نهایت در صورت معقول خود بسط و گسترش یافته است.

به نظر هگل، می‌توان به طور متداول با بررسی تعین تدریجی حکم، انواع و اقسام مختلف آن را شناسایی کرد، آن هم چه از طریق نحوه اسنادی که در آن به کار رفته و چه از لحاظ معنایی که از آن برمی‌آید. به عقیده هگل، اگر از راه دیگری جز این، به شمارش احکام و تقسیم بندی آنها پرداخته شود، کار سطحی و بدون وجه عقلی خواهد بود. از بیان این مطلب که «یک حکم، ایجابی یا قطعی و یا یقینی است و باید آنها را متمایز و جدا از هم دانست»، نتیجه زیادی حاصل نمی‌آید. احکام مختلف را باید طوری مطرح ساخت که بتوان نشان داد چگونه از بطن یکدیگر ناشی می‌شوند و بتدریج تعین می‌یابند.

در دو قلمرو قبلی که از نظام فلسفه هگل، یعنی درباره «وجود» و «ماهیت و ذات» بحث کردیم، نشان دادیم که اولی در قالب دومی و دومی در بطن اولی صورت می‌یابد. در اینجا هم باید بگوییم که تعین احکام نیز به همان صورت انجام می‌گیرد و متقابلاً نه فقط هر یک را با توجه به دیگری باید در نظر داشت، بلکه به معنایی می‌توان گفت که

«روح، فیل نیست» یا «شیر، میز نیست» و ... به نظر هگل، اینها قضایای درستی‌اند، ولی مفید هیچ فایده‌ای نیستند و تفاوتی با قضایایی که صرفاً بر اساس اصل هو هویه حاصل شده‌اند، همچون «شیر، شیر است» یا «روح، روح است»، ندارند. در سنت فکری هگل، این قضایا به نحوی حقیقت حکم بی‌واسطه کیفی را بیان می‌کنند؛ اما در کل نمی‌توان اینها را حکم دانست و فقط باید آنها را از آن ذهن درون‌ذات تلقی کرد؛ چه، چنین حکمی قادر است یک انتزاع ناصحیح را حفظ کند. البته، از طرف دیگر، اگر این قضایا را به نحو برون‌ذات لحاظ کنیم، به ناچار باید بگوییم که آنها بیانگر طبیعت یک شیء وجود و محسوس‌اند؛ چرا که بر این اساس به یک وحدت بدون محتوا و انتساب امور متفاوت به یکدیگر متقسم می‌شوند که نتیجه آن، عدم انسجام کاملی است که در نزد آنها مشاهده می‌شود، مثل همان عباراتی که عنوان شد، از جمله: «روح، فیل نیست».

دوم - حکم انعکاسی^۱: همان‌طور که ملاحظه شد، امر فردی به عنوان امر فردی، در خود منعکس می‌شود و در چارچوب یک حکم قرار می‌گیرد؛ که در این حکم، محمول غیر از موضوع است. در واقع، موضوع، دیگر جنبه بی‌واسطه‌ای مبتنی بر کیفیت ندارد؛ بلکه در ارتباط خود با غیر خود و با دنیای خارج از خود مطرح است. کلیت، بدین ترتیب، به معنای نسبت در می‌آید؛ مثلاً وقتی که چیزی را مفید یا خطرناک یا سنگین و یا ... قلمداد می‌کنیم، آن چیز، به تناسب صفتی که بدان متصف شده است، نوعی کلیت دریافت می‌دارد.

موضوع امر فردی به عنوان امر فردی، در حکم جزئی، به نحوی وجه کلی پیدا می‌کند و از این لحاظ، از جنبه جزئی خود فراتر می‌رود. این گسترش البته خارجی است و می‌توان گفت که در انعکاس ذهنی، امر فردی به نحوی تقسیم می‌شود که قسمتی از آن به خود و قسمت دیگر به غیر خود باز می‌گردد. بعضی از این قسمت‌ها، ارزش کلی می‌یابند؛ یعنی جنبه جزئی در جهت جنبه کلی بسط می‌یابد و یا همان جزئی با جنبه فردی موضوع، تعیین و تشخیص پیدا می‌کند و به صورت تمامیت در می‌آید.

از طرف دیگر، از آنجا که موضوع نیز به عنوان کلی تعیین پیدا می‌کند، وحدت آن و وحدت محمول، به گونه‌ای بی‌تفاوت وضع می‌شود. این وحدت محتوا به عنوان کلیت واحد نسبت به سلب انعکاس درباره فاعل، منجر به رابطه خاصی در حکم می‌شود که جنبه ضروری دارد.

یکی از دیگری و بر اساس آن تعیین می‌یابد و قابل شناخت و شمارش می‌شود.

اول - حکم کیفی: منظور از این حکم، بیان بی‌واسطه امر موجود است. در اینجا، موضوع در کلیت خود در محمول وضع شده و محمول که در اینجا یک کیفیت بی‌واسطه است، نتیجه یک امر حسی است. این حکم، خواه ناخواه، دو صورت ممکن است داشته باشد: ۱. حکم ایجابی^۱؛ که در آن، امر فردی را باید یک امر جزئی دانست؛ ولی اگر موضوع را به صورتی که عنوان شد، تلقی کنیم، باید بگوییم امر فردی، یک امر جزئی نیست و مسأله دقیقاً همین است و به ناچار باید گفت که این کیفیت ایجابی، با طبیعت انضمامی موضوع مطابقت ندارد و در نتیجه از بطن حکم ایجابی ما حکم دومی حاصل می‌آید که دیگر، سلبی^۲ است.

هگل در این باره توضیح می‌دهد که همیشه درباره احکام کیفی اشتباهی وجود دارد و اثبات و نفی در عین حال نمی‌توانند واجد حقیقتی باشند. البته درست است که در حد قلمرو محدود ادراک حسی و تصور مبتنی بر فاهمه، یعنی فکر متناهی، نمی‌توان آن دو جنبه را یکجا به کار برد و در این حد، حقیقت صرفاً مبتنی بر صورت و مفهومی است که در همین چارچوب وضع شده و واقعیت مورد نظر هم فقط با آن مطابقت داده شده است و ذهن برای اینکه دچار تناقض نشود، خود را فقط به آن محدود کرده و هر نوع بسط و گسترش اضافی را برای خود ممنوع اعلام کرده است.

در عین حال، از طرف دیگر، باید دانست که در حکم سلبی که از حکم ایجابی به دست آمده، با اینکه محمول از موضوع سلب شده است، در هر حال، رابطه موضوع و محمول باقی می‌ماند؛ مثلاً حکم اینکه «گل، سرخ نیست»، متضمن این معنا است که این گل، رنگی دارد، هر چند که این رنگ، سرخ نیست، یعنی نفی «سرخ» از گل، به طور ضمنی، اثبات رنگ دیگری برای آن است. بنابراین، حکم، اعم از ایجابی یا سلبی، به طور کلی دو حالت دارد: اول، یک رابطه واحد بی‌محتوا؛ مثل موقعی که می‌گوییم «امر فردی، فردی است» یا «الف، الف است» که صرفاً بر اساس اصل هو هویه به معنای متداول کلمه بیان می‌شود. دوم، رابطه‌ای که فقط متفاوت بودن موضوع و محمول را در نظر دارد و جنبه نامتناهی پیدا می‌کند.

هگل در توضیح این مطلب، چند مثال برای مورد دوم ذکر می‌کند؛ از جمله اینکه

1. Jugement de reflexion

1. Positif

2. Négatif

حکم قطعی در بی واسطه‌ترین جنبه خود شامل رابطه جزئی با کلی ای است که در محمول بیان نشده است و در عمل، در این حکم، به نحوی به جنبه جزئی ذهن اکتفا می‌شود که به حق یا به ناحق در مقابل حکم مخالف خود قرار می‌گیرد. حتی می‌توان گفت که حکم قطعی در آغاز فقط یک حکم ظنی^۱ است؛ اما، از سوی دیگر، جنبه جزئی عینی که در موضوع قرار دارد و به عنوان نحوه وجودی موجود تلقی می‌شود، بیانگر رابطه تعیین آن نسبت به جنس آن است. خصوصیت جزئی - مثلاً اینکه چیزی خوب است یا بد - به حکم یقینی^۲ مربوط می‌شود و گفته‌اند که هر چیزی دارای جنسی است که در همان واقعیت فردی آن نیز مطرح شده است.

موضوع و محمول، هر یک، به نحوی که گفته شد، تشکیل حکم واحدی را می‌دهند و شرط بی واسطه موضوع، در ابتدا به صورت علت وجودی که خود نوعی جنبه باواسطه است، رابطه‌ای میان جنبه جزئی امر واقعی و جنبه کلی آن به عنوان علت حکم بر قرار می‌سازد. آنچه در عمل وضع شده، وحدت و محمول به عنوان صورت معقول است. توجه به «هست» یا «است» وقتی که هیچ محتوایی برای آن متصور نشده، صرفاً همان رابطه استادی است، آن هم بدین عنوان که لحظات متفاوت آن به عنوان موضوع و محمول از هم متمایزند. وحدتی که در موضوع و محمول مشاهده می‌شود و عاملی که آنها را به هم مرتبط می‌سازد، در نهایت، همان استدلال قیاسی^۳ است.

۳. استدلال

منظور از استدلال، وحدت صورت معقول و حکم است. در واقع، فقط صورت معقول مطرح است از آن حیث که هویت بسیط آن به اختلافات صوری حکم مؤول شده است. از طرف دیگر هم می‌توان گفت که این استدلال، همان حکم است؛ البته از آن جهت که در عین حال به عنوان واقعیت، یعنی بر اساس اختلافات تعیینات خود، وضع شده است. منظور اینکه هر استدلالی، صرفاً یک امر معقول است و هر امر معقولی، به هر ترتیب، در قالب یک استدلال قابل بیان است.

هگل توضیح می‌دهد که استدلال معمولاً صورت امر معقول تلقی می‌شود، البته به طور ذهنی و در آغاز نمی‌توان میان آن و یک امر مشخص، یا یک عمل و یا حتی یک

سوم - حکم ضروری: حکم ضروری به عنوان وحدت محتوا در عین اختلاف مطرح است. در مرتبه اول باید دانست که محمول این حکم، از یک طرف شامل جوهر یا همان طبیعت موضوع و واجد جنبه کلی انضمامی است و از طرف دیگر، جنس است که آن نیز دارای تعیین انضمامی ولی به عنوان سلب خود است، یعنی تعیین را در انحصار نوع مطرح می‌سازد. از این لحاظ، این نوع حکم، حملی^۱ است.

در مرتبه دوم باید دانست که مطابق با جنبه جوهری در این حکم، دو جنبه واقعیت مستقل از هم در وحدت درونی آنها پذیرفتنی است؛ به دیگر سخن، هم واقعیت خود جوهر و هم واقعیت غیر آن مطرح است و از این رهگذر، این حکم، جنبه شرطی و فرضی^۲ پیدا می‌کند.

وحدت درونی با وضع شدن این جنبه خارجی صورت معقول کلی، همان جنس است که با جنبه جزئی انحصاری خود، با خود یکی شده است. حکمی که این کلیت را بیان می‌کند، اولاً من حیث هو و ثانیاً به عنوان جنبه انحصاری خود - که این یا آن را به عنوان جنس خود در نظر می‌گیرد - به صورت حکم انفصالی^۳ درمی‌آید. کلیت، بدین ترتیب، در مرتبه اول به عنوان جنس و بعد به عنوان سلسله انواع، متعین و متحقق می‌شود و به عنوان تمامیت وضع می‌گردد.

چهارم - حکم مبتنی بر صورت معقول: محتوای این حکم، همان صورت معقول، یعنی تمامیت به نحو بسیط، است. موضوعی که وجود دارد، در وهله اول یک امر فردی است که به عنوان محمول، انعکاس وجود جزئی را در عامل کلی خود دارد. تطابق و یا عدم تطابق این دو تعیین، حکم قطعی^۴ را تشکیل می‌دهد.

هگل در توضیح این مطلب بیان می‌کند که منظور از این حکم همان است که در زندگی روزمره عادی، موضوع یا عملی درست یا نادرست، خوب یا بد، زیبا یا زشت دانسته می‌شود. از آنجا که در این حکم، نوعی اعتقاد بی واسطه وجود دارد، ظاهراً به نظر می‌رسد که ارزش زیادی نداشته باشد. نحله‌هایی که مبتنی بر این نوع حکم هستند، چون جنبه خارجی مطلب را در نظر نمی‌گیرند و آن را ارزیابی نمی‌کنند، گویی تا بی نهایت به تکرار مکرر می‌پردازند.

1. Catégorique

2. Hypothétique

3. Disjonctif

4. Assertorique

معنا و اندیشه معقول، رابطه برقرار کرد؛ به عبارت دیگر، استدلال صوری به خودی خود، امری عقلی است، ولی خود، هیچ رابطه‌ای با محتوای عقلی ندارد. به طور کلی، محتوا ممکن نیست معقول شود، مگر به مدد تعین انضمامی که به وسیله آن، فکر به صورت یک استدلال در می‌آید و همین، جنبه معقول آن را تضمین می‌کند. استدلال جز همان صورت معقول که البته در ابتدا صوری است، چیز دیگری نمی‌تواند باشد و هر چیزی در حقیقت و واقعیت خود، نوعی استدلال است. می‌توان تصور کرد که صورت معقول هر چیز و موجودیت آن، از تشخیص لحظات و مراحل تعینی آن حاصل می‌آید، به عبارت دیگر، ماده آن، از جنبه جزئی که عین تفرّد است، به دست آمده و صورت آن، بر اثر انعکاس سلبی که نسبت به خود دارد، پیدا شده است. همین مطلب را به نحو دیگر نیز می‌توان بیان کرد و آن اینکه امر واقعی، امری فردی است که با توجه به جزئیات آن، به مرتبه کلی ارتقا می‌یابد و با آن یکی می‌شود. درست است که امر واقعی، واحد است؛ اما در هر حال، از لحاظ عقلی، فقط بر اثر تمایز میان لحظات و مراحل آن و نیز با توجه به نوعی استدلال ضمنی است که آن امر واحد وضع شده است. به نظر هگل، امر واحد، از مسیر استدلالی است که فرد را در جزئی و جزئی را در کلی قرار می‌دهد تا واحد وضع شود.

استدلال موقعی بی‌واسطه است که تعینات صورت معقول، صرفاً به عنوان امور انتزاعی در نظر گرفته شوند، رابطه میان آنها خارجی لحاظ شود و جنبه جزئی و جنبه کلی جدا از هم و به عنوان دو قطب مخالف تلقی گردند و صورت معقول نیز که باید آن دو را در برگیرد، به عنوان یک امر فردی محض انتزاعی فرض شود. این نوع استدلال، به نحوی به امر عقلی سبدل می‌شود که فاقد هر نوع صورت معقول به معنای اصیل کلمه است؛ یعنی صرفاً یک قیاس صوری مبتنی بر فاهمه باقی می‌ماند.

به طور کلی اگر در استدلال فقط به اصل فاهمه توجه شود، استدلال از مرتبه درون‌ذات و ذهنی تجاوز نمی‌کند و معنای عینی آن، تنها بر اساس جنبه متناهی امور به دست می‌آید؛ به دیگر سخن، در استدلال، فقط کیفیات شیء و ارتباط خارجی آنها با یکدیگر و نیز ارتباط آنها با جنس و مفهوم کلی آن مدنظر است و از این رهگذر، به استدلال کیفی می‌رسیم.

اول - استدلال کیفی: در اولین نوع استدلال، به موجود توجه می‌شود و یک موضوع

به عنوان یک امر فردی، به مدد کیفیت، با تعین انضمامی کلی یک چیز ارتباط حاصل می‌کند. در این استدلال، مهم نیست که موضوع الزاماً علاوه بر جنبه جزئی خود، واجد تعینات دیگری هم باشد؛ بلکه فقط به صورتی توجه می‌شود که به کمک آنها، استدلال تشکّل می‌یابد.

در مرتبه اول می‌توان گفت که این استدلال، تنها یک امکان خاص است؛ چرا که موضوع فقط به طور بی‌واسطه مطرح است. یک جزئیات خاص ممکن است تعینات انضمامی متفاوتی را در خود شامل شود و سپس به مدد رابطه، موضوع به کلیت متمایز مؤول گردد.

معمولاً به نظر می‌رسد که بر اساس استدلال بتوان امور بسیار مختلفی را به اثبات رساند و در این مهم، سهم اصلی از آن حد وسط است؛ اما مطلب این است که ما فقط با یک حد وسط سروکار نداریم و یک امر هر چقدر انضمامی‌تر باشد، امکان استفاده و کاربرد از حد وسط‌های متفاوت، بیشتر می‌شود و برای اینکه بدانیم در میان این حد وسط‌ها کدامیک مهم‌تر است، باید به استدلال دیگری نیز متوسل شویم که بر اساس یک امر متعین انضمامی جزئی شکل گرفته است.

از سوی دیگر، عناصر تشکیل‌دهنده استدلال، خود واجد حقایق متعددی هستند؛ با این حال، میان آنها یک رابطه واحد برقرار می‌شود. رابطه میان صفری و کبری، بی‌واسطه نیست و حتی نوعی توجه به امر ناستاهی مشاهده می‌شود که همین امر جزئی را از حد خود فراتر می‌برد و در نتیجه نوعی تضاد در آن به وجود می‌آید.

استدلال را نباید مطلق تصور کرد؛ چرا که امر فی‌نفسه، چه در قلمرو مفهوم و چه در قلمرو حکم در هر حال، فقط برای گسترش و تعمیم این استدلال به صورت قیاسی و در شکل اول آن وضع شده است.

در این استدلال، امر فردی، خواه ناخواه به مدد حد وسط، به امر کلی تحویل می‌شود و هر قضیه انحصاری به عنوان کلی وضع می‌گردد. امر فردی به عنوان موضوع که بدین نحو، کلی می‌شود، با دو حد و حد وسط وحدت می‌یابد که از این، شکل دوم قیاس حاصل می‌آید.

شکل دوم قیاس، کلی را با جزئی مرتبط می‌سازد. کلی در اینجا از قضیه منتج قبلی که امر فردی آن را متحقق می‌سازد و بدین طریق جای موضوع بی‌واسطه را می‌گیرد،

به دست می آید. آنگاه امر کلی با این قضیه به عنوان جزئی وضع می شود و سپس به عنوان حد وسط دو حد نهایی به کار می روند و این، شکل سوم قیاس است.

هگل در این باره، از طرفی بیان می دارد که ارسطو حق داشته است شکل چهارم قیاس را بی معنا بداند و از طرف دیگر یادآور می شود که در رساله های متداول منطق، اشکال قیاس (صرف نظر از سه شکل و بنا چهار شکل) در کنار یکدیگر قرار داده می شوند، بی آنکه به رابطه ضروری میان آنها توجه شود و یا حداقل اهمیت این موضوع یادآور گردد و به همین سبب، اشکال قیاس در کتاب های متداول منطق، صرفاً جنبه صوری پیدا می کنند و رابطه منطقی میان آنها مشخص نمی شود. به عقیده هگل، این اشکالات، معنای بسیار عمیقی دارند و آن اینکه در آنها نوعی ضرورت وجود دارد که به خوبی مشخص می سازد چگونه در هر لحظه و مرتبه از تحقق و تعیین صورت معقول، تمامیت عقل به عنوان واسطه حضور دارد؛ از سوی دیگر، نشان داده می شود که تحقق قضایا چگونه است و این قضایا باید واجد چه اوصافی باشند تا عقیم نمانند و به نتیجه منجر شوند.

هگل باز هم درباره ارسطو یادآور می شود: اینکه ارسطو در کار اصلی خود، چه در طبیعیات و مابعدالطبیعه و چه در اخلاق، صورت قیاس منطقی را به عنوان ملاک تشخیص اعتبار شناخت و یا ارزش عمل دانسته، منظور اصلی او فقط تعیین اعتبار نظری امور بوده است.

در سنت ارسطو، به حد وسط در استدلال اهمیت فراوانی داده شده است؛ آنچنانکه از طریق حد وسط، وحدت و رابطه میان قضایا و احکام مسلم می شود و صرف محل و جایگاه حد وسط است که نوع استدلال و ارزش آن را تعیین می کند.

دوم - استدلال انعکاسی

الف) قیاس: در اینجا، حد وسط نه فقط به عنوان تعیین جزئی و خاص موضوع، بلکه در عین حال به عنوان همه موضوع های انضمامی فردی که این تعیین با آنها مطابقت دارد، مطرح می شود و قیاس در تمامیت خود شکل می گیرد. کبری که موضوع آن تعیین انضمامی است، به عنوان کلی و در تمامیت خود، نتیجه را نیز مفروض می دارد؛ نتیجه ای که در اصل فرضیه ای بیش نیست.

ب) استقرا: در استقرا، حد وسط از امور فردی حاصل می آید؛ اما از آنجا که فردیت

تجربی بی واسطه، از فردیت به عنوان کلی متمایز است و به دلیل اینکه از این طریق به هیچ امر تام و تمامی نمی توان رسید، به استقرا متکی می شویم.

ج) تمثیل: در تمثیل، حد وسط صرفاً امری فردی است. اگر این سه استدلال یعنی قیاس و استقرا و تمثیل را در نظر داشته باشیم، خواه ناخواه قیاس به استقرا و استقرا به تمثیل ارجاع می دهد؛ ولی، از طرف دیگر نیز حتی در تمثیل، کلیت فی نفسه و یا اینکه فردی در جزئی و جزئی در کلی قرار می گیرد، مطرح است.

هگل در اینجا توضیح می دهد که در قیاس، کبری به خودی خود آنچه را که باید از نتیجه حاصل آید، مفروض می دارد و آن را به عنوان یک قضیه بی واسطه و مستقیم لحاظ می کند؛ مثل اینکه بگوییم «همه انسان ها، فانی هستند؛ پس کایوس فانی است» و یا «همه فلزات، هادی الکتریسته اند؛ پس مس، هادی الکتریسته است». اما در هر حال، برای اینکه بتوان بر اساس این «کبری» استدلال کرد، باید همه موارد آن را حقیقی تلقی کرد. این نوع استدلال، نه فقط صوری نیست، بلکه محتوای آن نیز مشخص نیست.

سوم - استدلال ضروری: این استدلال، صرفاً بر اساس تعیینات انتزاعی خود، حد وسطی دارد که امر کلی است؛ همان طور که حد وسط استدلال انعکاسی، امر فردی است. این یکی، بر طبق شکل دوم قیاس است و آن یکی، مطابق شکل سوم قیاس. اما در این استدلال مبنی بر ضرورت، امر کلی به عنوان اینکه فی نفسه متعین است، وضع شده است:

۱. در درجه اول، جزئی که به معنایی جنس و یا نوع متعین است، خود در استدلال حملی^۱، وسیله تعیین واسطه است.

۲. در اینجا، امر فردی به معنای وجود بی واسطه است، به نحوی که واسطه خود قرار می گیرد و در نتیجه با استدلال شرطی^۲ سر و کار پیدا می کنیم.

۳. در این مورد، امر کلی واسطه به عنوان تمامیت جنبه جزئی خود یعنی به عنوان جزئی شخصی و فردی انحصاری، وضع می شود. در اینجا، استدلال انفصالی^۳ است و حد کلی در تعیینات خود فقط موقعی ظاهر می شود که در اشکال اختلاف باشد.

استدلال بر اساس اختلاف هایی که در یک صورت معقول است، تشکّل می یابد و نتیجه کلی تحول آن بررسی می شود و وقتی این اختلاف ها به طور کامل رفع و بر کنار

1. Catégorique

2. Hypothétique

3. Disjonctif

می‌شوند، یعنی به‌طور متحد و در کنار یکدیگر لحاظ می‌شوند، آنگاه می‌توان گفت که صورت معقول، تحقق خارجی یافته است.

در حقیقت باید دانست که: در مرحله اول، هر یک از این لحظه‌ها به‌عنوان تمامیت همه لحظه‌ها مطرح است و استدلال در تمامیت خود به‌طور فی‌نفسه تمامی آن لحظه‌ها را مساوی باهم در نظر می‌گیرد؛ در مرحله دوم، نفی و سلب اختلافات میان آنها، وجود لِنفسه را تشکیل می‌دهد، به‌نحوی که یک امر کلی حاصل می‌آید که به‌عنوان هویت وضع می‌شود؛ بالأخره در حد «معنا» و جنبه «معنایی»، سلب تعینات انضمامی به‌دست می‌آید که با بر کنار نهادن واسطه، خود مبدل به‌واسطه می‌شود؛ یعنی موضوع فقط با خود اتحاد می‌یابد و خود می‌شود.

این واقعیت بخشی صورت معقول، آنجا که امر کلی همین تمامیت واحد است، به خود بازگشته و در نتیجه، اختلاف‌های آنها، همین تمامیت است و وقتی که این واسطه کنار گذاشته می‌شود، با خود وحدت می‌یابد و به‌طور بی‌واسطه متعین و شیء متعلق^۱ محسوب می‌شود.

هگل توضیح می‌دهد که در وهله اول هر چقدر هم تحقق موضوع و صورت معقول به‌عنوان حرکت استدلال به‌سوی تحقق شیء متعلق عجیب به‌نظر برسد (خاصه وقتی که فقط با افعال وجدانی سر و کار داشته باشیم)، باز هم در هر حال، با نوعی تعین و تحقق شیء مواجهیم. البته منظور فقط یک موجود به‌عنوان یک امر انتزاعی نیست؛ بلکه مقصود، یک شیء مستقل فی‌نفسه انضمامی است که تمامیت صورت معقول را تشکیل می‌دهد. البته این شیء واقعی و برون‌ذات، با امر دیگری که درون‌ذات است، در تقابل و تضاد خواهد بود.^۲

روشن است که در همه این قسمت‌ها، تنها کافی نیست که میان موجود و صورت معقول آن، نوعی عدم انحلال نشان دهیم؛ چه، یک موجود، یک رابطه ساده با خود نیست. صورت معقول برای تحقق بخشیدن به‌تمامیت خود، در صیورورت است و از این لحاظ نوعی حرکت دائمی میان جنبه فی‌نفسه و لِنفسه و تبادل مستمر میان درون‌ذات و برون‌ذات وجود دارد.

1. Objet

۲. این مطلب، در صفحات بعد شرح داده خواهد شد.

با این حال، در بعضی از نظرگاه‌های معروف کلامی و فلسفی، به‌وحدت تام و کامل میان این دو جنبه قائل شده‌اند و یکی از نمونه‌های بارز آن البته برهان وجودی است که آنسلم آن را درباره وجود مطلق کامل، یعنی وجود خداوند به‌کار برده است.

از لحاظ تاریخ فلسفه غربی، شاید بتوان گفت که آنسلم اولین کسی است که به اهمیت این مسأله که آیا تصور تام و کامل در نزد ما محتوای خارجی دارد یا نه، پی برده است. درباره امور متناهی با توجه به تعینات خارجی، مسأله عینیت به‌صورت دیگری درمی‌آید و لازم نیست که یک شیء خارجی با «معنی» آن مطابقت داشته باشد؛ زیرا معنای آن بر اساس نوع و جنس که نسبت به تعین خارجی آن کلیت دارند، دریافت می‌شود.

بعد از آنسلم، دکارت و اسپینوزا، مطابقت این «معنی» کامل و تام را با وجود آن، با تحلیل بیشتری بیان داشته‌اند. برای این متفکران، تصور خداوند در نزد ما، متضمن وجود او است و در این مورد، نوعی شهود محض عقلی، در نزد ما تحقق پیدا می‌کند.

به اعتقاد هگل، قائل شدن به‌وحدت تام تصور و وجود در خصوص امور متناهی نمی‌تواند کاربردی داشته باشد؛ زیرا نباید فراموش کرد که امور متناهی، متغیر و صیورورت پذیرند و به‌عبارتی، موجودیت آنها خواه ناخواه موقتی است. در مورد خداوند هم قائل شدن به‌سبب آنسلم - به‌مطابقت تام تصور با موجود متناهی، کاربرد زیادی ندارد و فقط ممکن است بیانی از ایمان بی‌واسطه به خداوند باشد.

نقص برهان آنسلم که به‌نحوی در فلسفه دکارت و اسپینوزا هم منعکس شده، این است که این مطالب، فی‌نفسه تلقی شده است؛ در صورتی که هر طور فکر کنیم، به هر طریق مطابقت از هر نوعی که باشد، از خود تجاوز می‌کند و فی‌نفسه تنها از مسیر لِنفسه ممکن است مطرح شود.

ب) شیء^۱

شیء از لحاظی، یک موجود بی‌واسطه است و به‌عنوان فی‌نفسه، واجد نوعی تمامیت است. شیء از اجزایی تشکیل شده است؛ ولی گویی این اجزا نسبت به هم، در یک وحدت بی‌واسطه قرار دارند. از این جهت، هر طور فکر کنیم، خواه ناخواه نوعی تضاد کامل در هر شیء مشاهده می‌شود؛ چرا که شیء از اجزای متفاوت و متنوعی تشکیل

1. L'objet

شده که از طرفی هر یک مجزا و مستقل است و از طرف دیگر به طور تام وابسته و تابع یکدیگرند.

هگل در ادامه بحث خود، به عنوان توضیح فلسفی در این مسأله، متذکر می شود که از لحاظی مطلق یک شیء در مُناد لایب نیتس مطرح شده است؛ زیرا مُناد طبق نظر لایب نیتس، شیء ای فی نفسه است که تمامیت تصورات عالم را منعکس می کند و در وحدت تام بسیط آن، هر نوع اختلاف نسبت بدان خارجی است و هیچ چیز از خارج، به مناد داخل نمی شود. مناد در سنت لایب نیتس، کل صورت معقول خود را به طور انحصاری شامل است و هر نوع تغییر و تحول و نیز عامل فعلیت را بالقوه در خود دارد. به همین ترتیب، این تمامیت بسیط مُناد، موجب تفاوت آن با منادهای کثیر دیگر می شود؛ به نحوی که هر مُناد، مستقل و بی نیاز از مُناد دیگر است. اما در هر حال، چون از طرف دیگر، در اصل مناد، منادها حاکم است و همه چیز از این رهگذر در یک هماهنگی پیشینه بنیاد قرار دارد، در فلسفه لایب نیتس نوعی تضاد کلی و بنیادی به چشم می خورد که گویی در همه زمینه ها گسترش یافته است.

۱. مکانیسم

شیء از جنبه بی واسطه خود، صرفاً فی نفسه است؛ ولی هر تعینی به طور خارجی وضع می شود و وحدت امور خارجی که در هر صورت از هم متمایزند، از اجزایی ترکیب یافته است که هر یک با دیگری در آن مجموعه، تنها یک رابطه خارجی، یعنی یک نوع رابطه مکانیکی صوری، دارد. از این حیث، هر شیء ای به خودی خود مستقل ولی در رابطه خارجی با اشیای دیگر است.

هگل توضیح می دهد: همان طور که فشار و ضربه در شرایط مکانیکی به وجود می آیند و نسبت آنها با امری که بر آن فشار وارد آمده است، خارجی باقی می ماند، مفاهیم و کلمات هم اگر در یک مجموعه قرار گیرند اما هیچ معنا و فکری را القا نکنند، نسبت آنها به یکدیگر، صرفاً خارجی باقی می ماند. حتی از لحاظ روانی و اخلاقی نیز اگر عمل و فضیلت از ناحیه وجدان و روح و اراده اصیل شخص ناشی نشده باشند، صرفاً جنبه مکانیکی پیدا می کنند.

اما، از طرف دیگر، در یک شیء، اجزا با هم اتحاد دارند و در عین حال هر یک به نحوی دیگری را نفی می کند و نوعی فرا روی از خود و نیاز به غیر خود در شیء

مشاهده می شود. این، غیر از مکانیسم صوری است و گویی شیء خواه نا خواه در جهتی قرار دارد، مثل گرایش به سقوط در اشیا و میل در جانداران و یا غریزه اجتماعی در انسان و... و ما در نهایت، از این طریق به یک «مکانیسم» مطلق می رسیم.

فردی که با غیر خود در یک رابطه صرفاً خارجی است، در حد «مکانیسم» صوری است و این خود، حد وسط میان مرکز مطلق و مرکز نسبی است؛ زیرا در نتیجه تابعیت خارجی است که دو حد به همان نحو که متقابلاً به هم ارجاع می دهند، از یکدیگر جدا و متمایز می شوند. مرکزیت مطلق همچنین به عنوان کلیت جوهری (مثلاً ثقل در اشیا) باقی می ماند که خود به عنوان نفی و سلب محض، جزئیت خود را در بر می گیرد.

البته، از طرف دیگر، به نظر هگل نباید فراموش کرد که در «مکانیسم» مطلق، جنبه بی واسطه اشیا نفی شده است؛ بدین معنا که عدم تابعیت آنها، خود واسطه پیدا کرده و نوعی حد وسط در رابطه متقابل آنها به وجود آمده است. شیء باید در موجودیت خود وضع شود تا از غیر خود متفاوت و متمایز باشد.

۲. امر شیمیایی

شیء متمایز شده، به نحو انضمامی، متعین است؛ اما به عنوان تمامیت صورت معقول خود، گویی با تعین انضمامی اش تقابل دارد و در نهایت باید این نحوه وجودی، با آن صورت معقول تعادل یابد. از لحاظ جریان شیمیایی هم میان جنبه کلی و جنبه جزئی، در عین اختلاف، باید اتحادی پیدا شود. در این جریان نیز می توان نوعی استدلال قیاسی را مشاهده کرد که در آن، جنبه فردی به منزله حد وسط است. جریان شیمیایی، به عنوان انعکاس طبیعت متفاوت اشیا، نوعی حرکت رفت و برگشت از صورتی به صورت دیگر است و این صورت، در عین حال، پیوسته نسبت به هم خارجی باقی می ماند. ولی از آنجا که این رفت و برگشت در انتقال آنها به تولیدات، حالت غیرمتناهی پیدا می کند، معلوم می شود که آن دو، رفع و کنار گذاشته می شوند؛ اما باز هم در این حرکت، غایتی قابل تصور است.

۳. غایت شناسی^۱

از لحاظ تفکر می توان گفت که مفهوم غایت در وجود فی نفسه ای قابل تصور است که از طریق نفی عینیت بی واسطه آن، از قید فی نفسه بودن آزاد شده است. در خصوص این امر

فی نفسه، یک واقعیت آرمانی مدنظر است که از لحاظ خود آن امر فی نفسه، ارزش و اعتباری ندارد. این آرمان با هویت آن امر در تضاد است. در اینجا، نوعی کوشش برای واقعیت بخشی غایت مشاهده می شود که در نزد آن، شیء با اینکه از لحاظی جنبه درون ذات دارد، ولی غیر از آن شیء است.

هگل در این باره توضیح می دهد که از طرفی غایت را می توان برای شیء زائد دانست و آن را فقط از جنبه صورت معقول کلی در نظر گرفت؛ اما، از طرف دیگر، در هر صورت، غایت به عنوان علت غایی مطرح است، که این علت، متفاوت از علت فاعلی است و به طور متداول، صرف علّیت تلقی می شود. با توجه به معلول، علت فاعلی، بیشتر علت تلقی می شود؛ در حالی که غایت در معلول مشاهده نمی شود، بلکه به معنایی در آن وضع می گردد، یعنی به عنوان مفهومی غیر علّی محسوب می شود. غایت، خواه ناخواه مستلزم یک مفهوم نظری صرف است و جنبه منفی و سلبی دارد و به نحوی، به تقابل درون ذات و برون ذات اشاره دارد.

به نظر هگل، غایت را نباید به همان صورتی لحاظ کرد که در درون خود ادراک می شود. البته کانت به غایت درونی توجه داشته و آن را نوعی توحید مساعی درونی در نزد موجود می دانسته و از رهگذر آن، مسأله حیات را تبیین می کرده است. در نزد ارسطو هم تعریف حیات، مستلزم غایت درونی است و در نتیجه، فوق العاده عالی تر از مفهوم غایت شناسی است که در عصر جدید، صرفاً به طور خارجی تلقی می شود.

به عقیده هگل، آسان ترین مثال هایی که می توان در مورد غایت به دست داد، «نیاز» و «میل» است. اینها بر تضاد ملموس واقعی در نزد موجود ذی حیات دلالت دارند؛ آنچنان که گویی از طریق نیاز و میل است که وجود ذی حیات عدم کفایت خود را درمی یابد و وحدت درونی خود را از دست می دهد. به اعتقاد هگل، کسی که امر متناهی را فی نفسه تلقی می کند و به جنبه متضاد درونی آن توجه ندارد، جز اثبات تناقض گویی خود، کار دیگری انجام نمی دهد.

از طرف دیگر، از آنجا که غایت به عنوان عینیت بی واسطه نفی و سلب است و در ضمن، امر درون ذات و امر برون ذات، هر یک بدون دیگری حقیقتی ندارند، خواه ناخواه در هر امر متناهی، به سبب غایت، نوعی سلب و نفی تناهیت مصداق می یابد. منظور اینکه با توجه به غایت، جنبه درون ذات بی واسطه از شیء ای که متناهی

تلقی می شود، سلب و کنار گذاشته می شود.

از سوی دیگر، رابطه امر غایی به عنوان بی واسطه، در وهله اول صرفاً خارجی است و جنبه مفهومی را پیدا می کند که در مقابل شیء قرار دارد؛ به همین دلیل، در این مرحله، هدف، صرفاً متناهی است، ولی بعد، غایت به صورت استدلالی درمی آید که در آن، غایت با جنبه برون ذات متحد می شود و جنبه برون ذات که نسبت به شیء خارجی است، به وسیله حد وسط درون ذات؛ بی واسطه را تابع غایت می کند.

غایت به عنوان درون ذات، تشکیل استدلالی را می دهد که در آن، کلی از طریق جزئی، با امر فردی متحد می شود، به نحوی که امر فردی به عنوان تعیین فی البداهه مورد قضاوت قرار می گیرد. در اینجا، کلی به عنوان نامتعیّن به صورت جزئی درمی آید و به یک محتوای متعیّن مبدل می شود، و همین، تقابل میان درون ذات و برون ذات را وضع می کند. البته این فعالیت که به سمت خارج هدایت می شود، جنبه فردی به خود می گیرد.

هگل در توضیح این مطلب یادآور می شود که حد وسط به دو وهله که نسبت به هم جنبه خارجی دارند، تقسیم می شود. رابطه غایت با شیء، بالقوه تلقی می شود و تابعیت شیء به غایت، بی واسطه تصور می گردد و همین، اولین مقدمه استدلال را تشکیل می دهد؛ اما در مرحله بعد، اولین مقدمه، خود به حد وسط تبدیل می شود که در عین حال استدلال فی نفسه است، چرا که غایت با جنبه برون ذات متحد شده و از میسر این رابطه، فعالیت آن حافظ آن و مسلط بر آن است.

فعالیت نهایی با حد وسط آن، به سمت خارج هدایت می شود؛ زیرا در هر صورت، غایت نیز با شیء یکی نیست و به همین سبب باید به مدد واسطه ای، با خود متحد شود. این واسطه که در استدلال، برون ذات فرض شده است، در دومین مقدمه، به عنوان شیء است و همین، رابطه دو قلمرو، یکی امر مکانیکی و دیگری امر شیمیایی که اینک به خدمت غایت در آمده است، را مشخص می کند.

منظور از غایت تحقق یافته، وضع وحدت امر درون ذات با امر برون ذات است. این وحدت، اساساً به نحوی متعیّن شده است که امر درون ذات و امر برون ذات، فقط به دلیل جنبه انحصاری خود کنار گذاشته شده اند؛ اما امر برون ذات به عنوان مفهوم آزاد، تحت غایت در آمده است و از طریق قدرت این مفهوم که بر امر برون ذات تسلط دارد، با آن تطبیق می یابد و غایت خود را حفظ می کند.

می‌توان گفت که امر متناهی، به‌غایت واقعیت می‌یابد، یعنی تنها یک صورت پیدا می‌کند و به‌نحو خارجی در ماده‌ی شیء وضع می‌شود؛ ولی این غایت تحقق‌یافته و به‌دست آمده، فقط یک شیء است که به‌نوبه‌ی خود وسیله و ماده‌ای برای غایات دیگر و نیز برای امر نامتناهی می‌شود.

آنچه در واقعیت‌یابی غایت فی‌نفسه رخ می‌دهد، این است که درون‌ذات انحصاری تلقی می‌شود و استقلال برون‌ذات که در مقابل آن قرار دارد، کنار گذاشته می‌شود و صورت معقول شیء به‌عنوان ماهیت فی‌نفسه شیء وضع می‌گردد.

در فرایند مکانیکی و شیمیایی، عدم تابعیت شیء از میان می‌رود و شیء خواه ناخواه در سیری قرار می‌گیرد که تحت سلطه‌ی غایت است. در اینجا، دیگر، تقابل صورت محتوا^۱ از میان می‌رود و در نهایت، امر درون‌ذات و امر برون‌ذات اتحاد می‌یابند و امر فی‌نفسه در جهت لنفسه سوق پیدا می‌کند و ما دیگر، نه با شیء، بلکه با «معنا» سروکار داریم.

ج) معنا

معنا، حقیقتی است فی‌نفسه و لنفسه و به‌عبارتی، وحدت تام صورت معقول در اتحاد دو جنبه‌ی درون‌ذات و برون‌ذات آن است. محتوای معنایی و آرمانی یک چیز، جز صورت معقول آن چیز در تعینات خود نیست و محتوای واقعی آن، بیشتر تصویری است که در موجودی جنبه‌ی خارجی پیدا می‌کند و در بطن یک صورت معقول قرار می‌گیرد.

هگل در این باره توضیح می‌دهد که «مطلق»، «معنا» است و «مطلق»؛ چه، همه‌ی تعاریفی که می‌توان برای مطلق پیدا کرد، به همین اصل برمی‌گردد. «معنا» حقیقت دانسته می‌شود؛ چرا که حقیقت به‌نظر هگل، کاملاً عینیت دارد و نوعی مطابقت امر ذهنی را با امر واقع نشان می‌دهد. مقصود این نیست که اشیا خارجی، با تصورات ذهنی ما مطابقت داشته باشند؛ بلکه منظور این است که در حد «معنا» می‌توان تصور درستی از اشیا حاصل کرد. در حد «معنا»، آنچنان‌که عقیده‌ی هگل است، دیگر، منظور فلان شیء خارجی معین مدرک نیست؛ بلکه مقصود این است که هر چیز واقعی از آن لحاظ که حقیقت دارد، یک «معنا» است و در واقع حقیقتی حاصل نمی‌آید، مگر با توسل

به «معنا». به‌دیگر سخن، می‌توان گفت که صورت معقول تحقق پیدا نمی‌کند، مگر من حیث المجموع و هر مرحله‌ای از آن با توجه به رابطه‌ی آن با مراحل دیگر آن دریافت می‌شود، و گرنه امر جزئی فی‌نفسه و جدا شده از حرکت و تحول درونی آن، ممکن نیست با صورت معقول مطابقت داشته باشد و با هر گونه محدود سازی و حصر صورت معقول آن، نه فقط به‌حد متناهی تنزل می‌یابد و کاربرد درست از آن سلب می‌شود، بلکه در اصل به نابودی کشانده می‌شود. البته، از طرف دیگر، نفس «معنا» نیز نباید معنای چیزی تلقی شود؛ همان‌طور که صورت معقول هم نباید مفهوم یک امر معین تصور شود. مطلق «معنا»، کلی و واحد است و تنها موقعی که بر اساس آن، حکم معینی صادر می‌شود، منقسم می‌گردد. حتی باید دانست که هر نوع تفکر نظام‌مند از معانی معین و مشخص که البته جزئی و خاص هستند، فقط وقتی به‌وجود می‌آید که همه‌ی آنها به «معنی» واحد اولیه که مقوم حقیقت آنها است، بازگردانده شوند. از این جهت «معنا» که در آغاز به‌عنوان جوهر کلی و واحد در نظر گرفته می‌شود، بسط و گسترش می‌یابد و در حد فاعل شناسا مطرح و در نهایت روح دانسته می‌شود.

هگل در اینجا به‌نکته‌ی بسیار مهمی اشاره می‌کند و می‌گوید: ممکن است گروهی تصور کنند که «معنا»، مبنا و نقطه‌ی اتکای معینی ندارد و فاقد هر نوع اصالت است و در نتیجه باید آن را به‌عنوان یک عامل منطقی صرفاً صوری تلقی کرد و از آن سلب اعتبار نمود. هگل البته این نظرگاه را قبول ندارد و آن را از آن کسانی می‌داند که فقط به جهان موجود توجه دارند و در نتیجه معنا را فقط ذهنی و در حد منطق صوری تلقی می‌کنند. به‌نظر هگل، «معنا» را نباید انتزاعی دانست و حتی اگر آن را از جهتی انتزاعی بدانیم، باز هم نباید فراموش کرد که معنا ذاتاً انضمامی و به خودی خود متضمن صورت معقول حریت و آزادی است، یعنی چیزی که خود را به‌طور کاملاً آزاد متعین و متحقق می‌سازد و واقعیت مؤثر می‌یابد. معنا را تنها آنگاه می‌توان انتزاعی و صوری دانست که آن را به‌طور سلبی و منفی به خود بازگشت دهیم و بخواهیم فقط از لحاظ درون‌ذات آن را در نظر بگیریم.

به‌عقیده‌ی هگل، البته می‌توان «معنا» را به‌عنوان عقل (که به عقیده‌ی او، معنای اصلی عقل در فلسفه نیز همین است)، یا به‌منزله‌ی اتحاد فاعل شناسا و متعلق آن، یا به مثابه وحدت امر آرمانی با امر واقعی، یا همانند وحدت امر متناهی و نامتناهی و یا حتی

به عنوان وحدت نفس و جسم تصور کرد. می توان چنین اندیشید که معنا، امکانی است که بالقوه واجد واقعیت خود است و نمی توان آن را تصور کرد، مگر به عنوان موجود. هگل باز هم در این باره متذکر می شود که فاهمه ممکن است اظهار دارد که هر آنچه در اینجا در خصوص معنا گفته می شود، متضاد و متناقض است، چرا که، به هر طریق هر چیز یا باید ذهنی باشد یا عینی و به عبارت دیگر، یا باید متناهی باشد یا نامتناهی ... ولی مسلم است که نقص از خود فاهمه است و آنچه از مسیر آن گفته می شود، فاقد حقیقت است. به اعتقاد هگل، فاهمه در هر مورد که با «معنا» سر و کار پیدا کند، دچار سوء تفاهم خواهد شد، چه، فاهمه، امری را فردی تلقی می کند، بی آنکه از کلیت آن خبر داشته باشد؛ یا امری را متناهی فرض می کند، بدون اینکه بتواند به جنبه نامتناهی آن پی ببرد. فاهمه توجه ندارد که «معنا»، متضمن نفی خود است و خود را وضع می کند تا از خود فراتر رود. «معنا»، نوعی عقل سرمدی و جاودان خرد است. در معنا، یک حرکت مضاعف دیالکتیکی وجود دارد که به عنوان صورت معقول مطرح می شود.

روش هایی که مطابق آنها می توان «معنا» را به عنوان وحدت امر آرمانی^۱ و امر واقعی^۲ و وحدت امر متناهی و امر نامتناهی و وحدت واحد و کثیر و غیره فهمید، متفاوت است، زیرا هر یک، به درجه ای از صورت معقول متعین اشاره خواهد داشت؛ به همین سبب، فقط همین صورت معقول است که آزاد است و به واقع بر کلی دلالت دارد. صورت معقول در حد «معنا»، تعین انضمامی پیدا می کند و معنا به عنوان یک حکم نامتناهی مطرح است که تمامیت^۳ خود را بالاستقلال دارد.

البته، از سوی دیگر، نباید فراموش کرد که معنا ماهیتاً فرایند است؛ چرا که وحدت آن، وحدت مطلق نیست و فقط موقعی از صورت معقول آزاد می شود که نفی مطلق کند، یعنی جنبه دیالکتیکی بیابد. بسط و گسترش معنا از آنجا نشأت می گیرد که صورت معقول به عنوان کلیت، جنبه فردی پیدا کند و تعین برون ذات یابد و دوباره به دلیل تقابل اجتناب ناپذیری که در آن است، از طریق دیالکتیک، به جنبه برون ذات خود باز گردد.

هگل در این باره توضیح می دهد که اولاً معنا، فرایند است و در عین حال معرف مطلق است، یعنی به خودی خود وحدت امر متناهی و نامتناهی و وحدت فکر و وجود است و ... به نظر هگل، معمولاً در اذهان اشخاص، مفهوم درستی از وحدت نیست و

چنین پنداشته می شود که وحدت، الزاماً جنبه انتزاعی دارد و همیشه در حال سکون است. البته این تصور درست نیست و این وحدت، صرفاً بیان کننده امر فی نفسه است و هر نوع تحرکی را از آن سلب می کند. در این نوع پنداشت نادرست از وحدت، گویی در واقع نامتناهی با متناهی خنثی می شود؛ همان طور که امر درون ذات و فکر با وجود چنین می شود. اما اگر وحدت را به معنای درستی در نظر داشته باشیم، پی خواهیم برد که وحدت، جنبه سلبی و منفی معنا است و امر نامتناهی خواه نا خواه به متناهی محدود و مقید نمی شود، بلکه فراتر از آن می رود، همچنان که فکر از لحاظی فراتر از وجود و درون ذات فراتر از برون ذات می رود. فکر، عین جنبه نامتناهی است و باید کاملاً از «معنی» - البته اگر صرفاً آن را جوهر بدانیم - متمایز شود؛ همان طور که این فکر نامتناهی باید از فکری که انحصاری است و در سطح باقی می ماند، متفاوت شود.

۱. حیات

به عقیده هگل، «معنا» بی واسطه، همان حیات است. نفسی^۱ که در جسم تحقق پیدا کرده، نوعی کلیت بی واسطه است و تا وقتی که از جسم که نسبت بدان جنبه خارجی دارد، جدا نشده و به ذات خود بازنگشته، واجد جنبه فردی و خصوصی هم است، به نحوی که می توان گفت جسم فقط نمایانگر اختلاف خود با نفس نیست، بلکه در عین حال، عاملی است که جنبه نامتناهی را از نفس نفی و سلب می کند. حیات به عنوان امری که تشخص و جزئیت می یابد، به وحدت سلبی که همان لافسه است، منتهی می شود و تنها خود را به عنوان دیالکتیک در جسم در بر می گیرد. حیات به عنوان بی واسطه، فقط در نزدیک موجود ذی حیات فردی قابل تصور است و از این لحاظ، جنبه متناهی چنان تعین یافته است که نفس و جسم جدا و متمایز از هم تلقی می شوند و همین، در نهایت، موجب مرگ موجود ذی حیات می شود.

هگل از لحاظ منطقی، موجود ذی حیات را با یک استدلال قیاسی که مراحل آن به نوبه خود، هر یک به صورت قیاسی در می آیند، بیان می کند. اما این قیاس ها فعالند و خود فرایندهایی را در وحدت درون ذات موجود ذی حیات تشکیل می دهند. از این فرایندهای درونی می توان سه مرحله را شناسایی کرد:

1. Âme

1. Idéal

2. Réel

3. Totalité

به عنوان یک موجود آزاد نمایان می شود. از این لحاظ، مرگ حیات فردی که صرفاً بی واسطه است، ممکن است تولد روح به حساب آید.

۲. شناخت

معنا به طور آزاد برای خود موجود است و اگر به عنوان عنصری از وجود خود کلیت داشته باشد، آنگاه یا خود جنبه برون ذات صورت معقول است و یا «معنا»ی خاص خود است. رابطه این دو جنبه از «معنا» که فی نفسه در حد حیات واحد باقی می ماند، نسبی است و این، آن چیزی است که تعیین جنبه متناهی را در این قلمرو موجب می شود؛ همچنین، نوعی شرط انعکاس است، به این مفهوم که تمایز معنا، اولین حکم را در خود تشکیل می دهد و در این مرحله، با «فرضی» روبرو هستیم که هنوز به حد «وضع» نرسیده است. معنا در حد حیات، ظاهر شدن افراد به عنوان موجودات ذی حیات است و یقیناً، از وحدت موجود فی نفسه تجاوز نمی کند.

بعد از این مرحله، اگر مسائل را در حد عقل مطرح سازیم، به نظر می رسد که عقل ادعا دارد وحدت را وضع کند و یقین را تا حد حقیقت ارتقا دهد و از این رهگذر، آنچه را که با یقین مد نظر آن تقابل پیدا می کند، به عنوان عدم وضع کند.

نکته ای که در این مورد باید در نظر داشت، فرایند شناختی است که در آن، تقابل درون ذات انحصاری و برون ذات انحصاری کنار گذاشته می شود. با این حال، در وهله اول، فقط می توان گفت که جنبه فی نفسه تحقق یافته است.

اما، از طرف دیگر، نباید فراموش کرد که آنچه در اینجا به عنوان انحصاری کنار گذاشته می شود، چیزی جز امور ظاهری نیست؛ یعنی مجموعه ای از امور ممکن خاص و صوری که نمی توان به معنای عمیق کلمه برای آنها قائل به واقعیت شد.

شناخت به معنای خاص کلمه، با اینکه جنبه نظری دارد، در عین حال فعالیتی است که به سوی نوعی خیر و تحقق آن در حرکت است و به عبارتی، مجهز به اراده و عمل است.

اول - شناخت کلی: جنبه متناهی شناخت که بر اساس فاهمه در حکم ملاحظه می شود، به صورت فرض تقابل عمل مخالف آن درمی آید. در این حد، عقل فعال، تحت صورت فاهمه است و حقیقتی که ذهن به شناخت آن نایل می شود، چیزی جز حقیقت

اول: فرایند موجود ذی حیات، در درون خود است. این فرایند تقسیم می شود؛ جنبه جسمانی را متعلق خود می سازد؛ خود را به عنوان یک امر خارجی در آن وضع می کند و در تقابل مراحل حیاتی، خود را به نحوی بروز می دهد. با این حال، این فعالیت اجزاء، جمعاً از آن فاعل است؛ فاعلی که این تولیدات به آن بازمی گردد، آنچنان که فقط فاعل خود را تولید می کند.

دوم: تقسیم صورت معقول، با این ترتیب، به طور آزاد گسترش می یابد و در خارج، عامل برون ذات به عنوان تمامیت مستقل وضع می شود. در این گذرگاه، رابطه سلبی موجود ذی حیات، مستلزم قبول فردیت بی واسطه است و طبیعت غیرآلی در مقابل آن قرار دارد. این نفی، خود از آنجا که به همان اندازه یک مرتبه از صورت معقول موجود زنده است، به عنوان نقص تلقی می شود. این، نوعی دیالکتیک است که به وسیله آن، امر برون ذات به عنوان عدم فی نفسه کنار زده می شود. فعالیت یک موجود ذی حیات، بر اساس نفی و حفظ خود تشکیل می یابد که همین سبب بسط و گسترش آن به عنوان رشد می شود و جنبه برون ذات آن را تضمین می کند.

سوم: فرد ذی حیات که در فرایند اول به عنوان فاعل و صورت معقول، حامل خود است و عینیت خارجی خود را جذب می کند، بدین ترتیب به طور فی نفسه تعیین واقعی و انضمامی خود را وضع می نماید و بر اساس همین جنبه فی نفسه به عنوان نوع - اعم از مذکر یا مؤنث - تلقی می شود و کلیت جوهری خود را می یابد که جنبه مشخصه جزئی آن، در حد رابطه یک فاعل با فاعل دیگری از همان نوع است؛ یعنی رابطه ای که میان مذکر و مؤنث یک نوع برقرار است.

این فرایند، اختلاف را در بطن یک نوع به صورت لِنفسه در می آورد. البته حیات به طور کلی هنوز یک «معنی» بی واسطه است و میان دو طرف تقسیم می شود. فرد ذی حیات که در ابتدا به عنوان بی واسطه تلقی شده است، بعداً جنبه باواسطه پیدا می کند؛ ولی، از طرف دیگر، فردیت که در نخستین مرحله واسطه یابی خود، به طور سلبی در مقابل کلیت قرار گرفته است، به عنوان یک نیرو و قدرت، حذف و بر کنار نهاده می شود.

بر این اساس، معنای حیات نه فقط از یک امر جزئی بی واسطه رها می شود، بلکه به طور کلی از این جنبه بی واسطه اول هم فراتر می رود و به حقیقت خود می رسد و

یک حدس و فرضیه خاص مبتنی است که نسبت بدان جنبه خارجی دارد و بدون آن ممکن نیست جنبه برهانی را کسب کند. البته طبق ماهیت یک مفهوم، آنچه در ابتدا قرار می‌گیرد، تحلیل است و بر این اساس، جنبه‌های کلی انتزاعی آن مشخص می‌شود؛ پس می‌توان آن را بر اساس روش تألیفی به نحو واقعیت دریافت. به نظر هگل، کاربرد اصلی این روش‌ها، در علوم ریاضی خاصه در هندسه است و در فلسفه، بر اساس آنها، شناسایی معتبر و محکمی حاصل نمی‌آید؛ چرا که این روش‌ها مبتنی بر فرضیات هستند و نتیجه‌ای که از آنها حاصل می‌شود، صرفاً صوری باقی می‌ماند:

در کار اسپینوزا که در بیان فلسفه خود، بیشتر روش هندسی را به کار برده است، جنبه صوری بلافاصله قابل تشخیص است، خاصه درباره مفاهیم نظری و صور معقول فلسفی؛ در فلسفه ولف هم که کاربرد این روش‌ها حتی جنبه افراطی و فضل‌فروشی پیدا کرده، نظریه مابعدالطبیعه او از حد فاهمه فراتر نرفته و نتیجه کار او، نوعی تصنع و اصالت صورت بوده است.

در فلسفه کانت نیز با اینکه روش تألیفی کاربرد مهمی پیدا کرده، به هر طریق او هم با این روش، جز دسترسی به تعاریف انتزاعی درباره شهودهای حسی، نتیجه دیگری به دست نیاورده و نتوانسته است صور معقول را واقعاً مشخص کند. با روش کانت، الزاماً فقط حس است که محتوای عین شناخت و مطابقت آن را با عالم خارج تضمین می‌کند و بدین ترتیب، عقل و معنا از هر نوع عنصر انضمامی محروم می‌مانند.

در هندسه، به طور کلی به شهود حسی پرداخته می‌شود؛ اما این داده‌های حسی، در یک مکان کاملاً انتزاعی و قراردادی لحاظ می‌شوند و به عنوان صور و اشکال کامل مورد بررسی قرار می‌گیرند و در نتیجه بظاهر چنین می‌نماید که شناخت معتبری از امور حاصل آمده است، که در واقع این طور نیست. هرگاه این نوع شناخت را دورتر از قلمرو آن ببریم، در آن صورت باید به ناچار به عدم اعتبار آن حکم کنیم. از طرف دیگر، نمی‌توان منکر شد که خواه ناخواه ضرورتی در شناسایی متناهی به وجود می‌آید؛ اما این ضرورت در وهله اول خارجی است و ذهن به طور درون‌ذات بدان توجه می‌کند و در نتیجه، گویی «معنا» فی نفسه و لِنفسه را یکجا در نظر می‌گیرد و در این مرحله، شناخت با خواست و اراده توأم می‌شود.

دوم - اراده و خواست: معنای درون ذات، از آن حیث که امر متعین فی نفسه و لِنفسه

متناهی نیست. حقیقت نامتناهی، فقط غایتی تلقی می‌شود که جنبه فی نفسه پیدا می‌کند و کاملاً در مقایسه با این شناخت، «وراثی» باقی می‌ماند. با این حال، این شناخت را در فعالیت خارجی خود، صورت معقول هدایت می‌کند و تعینات آن، ارتباط درونی این فرایند را نگه می‌دارد.

شناخت متناهی با فرض اینکه بر یک موجود داده شده دلالت دارد، چه از لحاظ خارجی و چه از لحاظ درونی، به دو صورت مشاهده می‌شود: یکی به عنوان فعالیت وحدت بخشی صوری و دیگری انتزاع کلیت که آن هم جنبه صوری دارد. آنچه در مجموع این فعالیت غیر اساسی به نظر می‌رسد، این است که این وحدت که بیان دیگری از کلیت است، صرفاً در محدوده روش تحلیلی باقی می‌ماند، در حالی که فهم یک امر یا یک شیء، از هر نوعی که باشد، در هر حال مبتنی بر روش تألیفی است.

شیء آنگاه که در آغاز از طریق شناخت، تحت صورت معقول معین قرار می‌گیرد، جنبه کلی پیدا می‌کند، به نحوی که از این جهت، جنس^۱ آن وضع می‌شود و چون محتوای آن بر اساس روش تحلیلی بدست می‌آید، می‌توان آن را در چارچوب تعریفی قرار داد. با این حال، باید دانست که این شناخت، صرفاً جنبه ذهنی دارد و ممکن نیست با جنبه انضمامی شیء رابطه اصلی داشته باشد.

در مرحله دوم، در صورت معقول، کلی به عنوان جزئی تلقی می‌شود و یک رابطه - البته هنوز غیر مشخص - با شیء خارجی برقرار می‌گردد. ولی، بیشتر، در مرحله سوم است که به تفرد و تشخیص انضمامی شیء توجه می‌شود و تعریف آن شیء بر اساس نسبت^۲ و رابطه آن با تعینات مختلف و متنوع آن حاصل می‌آید و شناخت، جنبه تألیفی پیدا می‌کند. از این لحاظ، وحدت شیء، با توجه به امور واسط قابل تصور است و نوعی برهان استدلال در خصوص شیء ممکن می‌شود.

هگل در این باره توضیح می‌دهد که به طور کلی به نظر می‌رسد با وجود اختلاف میان دو روش تحلیلی و تألیفی، می‌توان به اختیار یکی از آن دو را اتخاذ کرد؛ مثلاً در خصوص امر انضمامی، اگر آن را بر اساس روش تألیفی لحاظ کنیم، می‌توانیم به کمک روش تحلیلی، جنبه‌های انتزاعی تعینات آن را مشخص سازیم. امکان اختیار هر یک از این دو روش، از این لحاظ است که به هر طریق، هر یک از آن دو روش خواه ناخواه بر

بی واسطه بدانیم. این مرتبه، تعین خود است از آن جهت که گویی جنبه‌ای از آن نفی می‌شود تا صورت معقول آن به حرکت درآید. اگر این سرآغاز از لحاظی جنبهٔ ایجابی دارد، از لحاظ دیگر کاملاً سلبی است و آنچه به عنوان اولیه در نظر گرفته شده است، نفی می‌شود. اما چون نفی صورت معقول به طور مطلق، با خود یکی و از جهتی صرف تعین خاص خود است، می‌توان گفت که نوعی صورت معقول است که هنوز به عنوان صورت معقول وضع نشده است و در نتیجه، جنبهٔ محض فی نفسه دارد. به همین جهت، در این مرتبه، امر فی نفسه، جنبهٔ کلی تام نیز پیدا می‌کند.

هگل در مقام توضیح بیان می‌کند که سرآغاز، به معنای وجود بی واسطه، نوعی شهود و ادراک است و در نتیجه، سرآغاز به روش تحلیلی‌ای مربوط می‌شود که در حد شناسایی متناهی مطرح است. از سوی دیگر، با اینکه کلیت با روش تألیفی حاصل می‌آید، از آنجا که امر منطقی بی واسطه در عین حال امر کلی و امر موجود است، پرداختن به سرآغاز، خواه ناخواه به همان اندازهٔ جنبهٔ تألیفی، جنبهٔ تحلیلی دارد.

دوم: آنچه بعد از این مرتبهٔ اول مطرح است، درحکمی وضع می‌شود که خود از معنا ناشی شده است. امر کلی‌ای که بدین طریق حاصل می‌آید، نوعی دیالکتیک است که جنبهٔ بی واسطهٔ خود را در خود انعکاس می‌دهد و کلیت خود را به یک لحظه و مرتبه برمی‌گرداند. همین عامل سلبی و منفی است که تعین خود را در سرآغاز وضع می‌کند و در بطن هر نوع وحدت قرار می‌گیرد. هگل توضیح می‌دهد که این مطلب، جنبهٔ تحلیلی هم دارد؛ زیرا دیالکتیک فقط آنچه را که مفهوم بی واسطه شامل است، وضع می‌کند، ولی در عین حال، جنبه‌ای تألیفی نیز در آن وجود دارد، چرا که هنوز در صورت معقول تمایزی لحاظ نشده است.

از طرف دیگر، نباید فراموش کرد که تصور انتزاعی گسترش صورت معقول، غیر از انتقال و عبور آن از مراتب مشخصهٔ انضمامی آن است. صورت معقول از لحاظ ماهیت، متقابل خود است؛ ولی از آنجا که امر فردی به دنبال امر کلی می‌آید و در عین حال میان آنها وحدت است، صورت معقول در عین حال که بسط و گسترش می‌یابد، نوعی وحدت در بطن آن باقی می‌ماند که گویی خود را نفی و حذف می‌کند تا بیشتر و بهتر نه فقط به خود آید، بلکه اصلاً خود شود. با رفع و کنار گذاشتن جنبهٔ انحصاری متقابلین است که آن دو وحدت پیدا می‌کنند، بی آنکه این وحدت جنبهٔ انحصاری داشته باشد.

است و به عنوان بسیط با خود برابر است، خیر^۱ خوانده می‌شود. تردید در این خصوص از این لحاظ است که «معنا» چگونه ممکن است به خود تحقق حقیقی بخشد. این اراده و خواست، از یک طرف، بر عدم شیء مفروض دلالت می‌کند و از طرف دیگر، در عین حال، به عنوان امر متناهی، غایت امر خیر را فقط از حیث معنای درون‌ذات و مستقل از شیء فرض می‌کند.

از ناحیهٔ امور متناهی، این فعالیت متناقض از این لحاظ است که تعینات متضاد جهان عینی طوری به نظر می‌رسند که گویی غایت مبتنی بر خیر ممکن است تحقق یابد و یا نیابد و به عبارتی، به صورت صرفاً ممکن قابل وضع است. این تضاد به منزلهٔ پیشرفت نامتناهی، امکان تحقق امر خیر را فقط به عنوان وظیفه^۲ در نظر می‌گیرد. از لحاظی، چنین می‌نماید که غایت مورد بحث، فعلیت درون‌ذات ندارد و در عین حال با برون‌ذات در تقابل است و این هر دو جنبه، در حد امر متناهی قابل تصور هستند.

حقیقت خیر به عنوان وحدت معنای نظری و معنای عملی وضع می‌شود؛ به عبارت روشن‌تر، خیر در حد فی نفسه و لئفسه به دست می‌آید و از آنجا که جهان برون‌ذات فی نفسه و لئفسه، فقط همان «معنا» است و به طور سرمدی خود را به عنوان غایت وضع می‌کند و به عنوان فعالیت به خود تحقق می‌بخشد، در نهایت، معنای مطلق است.

۳. معنی مطلق^۳

معنایی که وحدت دو جنبهٔ درون‌ذات و برون‌ذات را نمایان می‌سازد، صورت معقول معنا است. این صورت معقول، واجد همهٔ تعینات معنا است که با هم وحدت دارند و همین وحدت، حقیقت تام یعنی حقیقت مطلق است. از سوی دیگر، معنایی که به خود تفکر می‌کند، در هر مرتبه‌ای، جلوه‌ای از منطقی است که از آن نشأت می‌گیرد.

جنبهٔ فی نفسه معنای مطلق: با اینکه در این مرتبه، نه فرض قبلی در مورد معنای مطلق وجود دارد و نه می‌توان توصیف کافی از آن ارائه داد، به هر طریق می‌توان آن را صورت محض معقولی دانست که نسبت به خود شهود تام دارد.

البته بعد از این مرتبه می‌توان به طور نظری به مراتبی قائل شد:

اول: اگر بخواهیم از سرآغاز وجود صحبت کنیم، می‌توانیم آن را لئفسه یک امر

1. Le bien

2. Le devoir

3. Idée absolue

سوم: در مرحله سوم به این نتیجه می‌رسیم که بسط و گسترش صورت معقول، در حرکت آن به سوی نامتناهی، بر اساس جنبه‌های متقابل و متضاد آن ممکن می‌شود و صورت معقول در غایت خود است که همه آنچه را که در نزد آن متمایز بود، وضع و حل می‌کند. می‌توان گفت که صورت معقول بر اثر اختلاف در جنبه‌های متضاد خود، با وجود فی‌نفسه متحد می‌شود تا با رفع این جنبه، تعینات خود را دربرگیرد و وجود لِنفسه یابد؛ آنچنان‌که گویی نتیجه از آغاز با آن بوده و در این شناسایی «معنا» است که در تمامیت خود مطرح شده است.

بدین ترتیب، به نظر هگل، «روش» به خودی خود یک صورت خارجی نیست که ما بخواهیم آن را در شناخت اتخاذ کنیم؛ بلکه بعینه محتوای اصلی صورت معقول است که در فرایند مراحل و مراتب خود بروز می‌کند. علم از این لحاظ، با دربرگرفتن صورت معقول خود، به عنوان معنای محض تحقق پیدا می‌کند.

معنا آنگاه که در وحدت با خود لِنفسه تلقی شود، شهود نامیده می‌شود و این شهود از لحاظی مربوط به طبیعت است؛ چرا که حریت مطلق معنا نه فقط بسط و گسترش آن به سوی حیات و به‌ظهور رساندن خود به عنوان شناخت متناهی است، بلکه در بروز دادن کل حقیقت خود در صور کثیر خود است، خاصه از آن حیث که مطلق است و به همین دلیل می‌توان حتی آن را در تعین غیریت خود نیز در نظر گرفت. کوتاه سخن اینکه معنای بی‌واسطه به عنوان انعکاس در خود، خود را به عنوان غیر خود و خارج از خود، یعنی طبیعت، نمایان می‌سازد.

ضمایم

واژه‌نامه توصیفی برخی از اصطلاحات فنی فلسفه هگل

در مقدمه این کتاب به اجمال اشاره شد که هگل برای بیان افکار خود سعی می‌کند از امکانات خاص زبان آلمانی و از اصطلاحاتی که نه فقط متضمن معانی متفاوتی اند، بلکه گاه بر معانی کاملاً متضاد و احتمالاً متناقض دلالت دارند، بیشترین استفاده را بکند. هدف او، زدودن جنبه‌های انتزاعی فکر و نزدیک کردن آن به امور واقعی و انضمامی است؛ گویی تفکر فقط وقتی معتبر است که تحقق بیرون‌ذات و عینی خود را همراه داشته باشد، وگرنه احتمال دارد از حد لفظ تجاوز نکند و به‌طور کامل از واقعیت دور بماند. صیورت را به نحوی می‌توان وجه اشتراک میان امر معقول و امر واقع دانست و گفت این دو امر، در حرکت ذاتی خود است که به‌طور متقابل به‌سوی یکدیگر سوق پیدا می‌کنند و هیچ‌یک نمی‌تواند به تنهایی ملاک اعتبار آن دیگری باشد، بلکه درستی هر یک، تنها در مقایسه با دیگری قابل طرح است. ازاین نظرگاه طبیعی است که ترجمه آثار هگل به زبان‌های غیر آلمانی، با مشکلات فراوان همراه می‌شود؛ آنچنان‌که هیچ ترجمه‌ای از آثار او را نمی‌توان یافت که نه فقط مترجم گاه مجبور به ارائه توضیحات اضافی بوده و برای ترجمه یک کلمه چند اصطلاح متفاوت را یکجا به کار برده، بلکه در مواردی نیز به‌عجز خود اعتراف کرده و همان لفظ آلمانی را منعکس ساخته است. نگارنده بی آنکه قصد داشته باشد کل مشکلات خود را در پیدا کردن معادل‌های فارسی برای اصطلاحات فنی فلسفه هگل در این مختصر بیان کند، ضروری می‌داند حداقل درباره بعضی از آنها توضیحات اجمالی ارائه دهد.

همین اصطلاح استفاده کرده‌ایم و درباره علت این انتخاب، توضیحاتی را لازم می‌دانیم: مسأله اصلی در شناخت حقیقی، دریافت عقلی از صورت اشیا است. در سنت منطق ارسطو در خصوص شناخت حقیقت اشیا، مسأله مطابقت ذهن با خود ذهن مطرح می‌شود و در عمل پاسخ نهایی حاصل نمی‌آید. شاید اشکال اصلی در منطق ارسطو - علاوه بر دخول ناموجه مقولات عشر (که ماهیات وجودند) در بطن منطق صوری - معانی بسیار مختلفی باشد که در لفظ «صورت» مندرج است و نمی‌توان همه آن معانی را به تساوی و با قصد و نیت واحدی به کار برد. در فرهنگ فلسفی یونان نیز این اصطلاح پیچیده‌تر از آن است که در وهله اول به نظر می‌رسد؛ افزون بر این در دوره بسیار طولانی قرون وسطی، اصطلاحات یونانی را از نظرگاه‌های بسیار متفاوت به کار برده‌اند که در مورد آنها نمی‌توان به یک بحث واحد کلی اکتفا کرد. اصطلاحات یونانی Morphe، Eidos، Ousia و Paradigma، با همان لفظ لاتینی Forma (صورت) و یا Species (نوع) (بیشتر در ترجمه کلمه Eidos) بیان شده؛ که اصطلاح اول به معنای «صفت مشترک» است و اصطلاح دوم به معنای نوع یا طبقه‌ای از موجودات که با اخذ آن صفت مشترک در ردیف هم قرار گرفته‌اند. حتی می‌توان تصور کرد که مسأله نزاع بر سر کلیات در قرون وسطی و موضعگیری‌های افراطی اواخر قرن یازدهم و اوایل دوازدهم میلادی درباره معنای حقیقی، مفهوم «صورت» بوده است و این امر، در نزد متفکران آن دوره جنبه تفننی نداشته، بلکه جنبه‌های خاص کل فرهنگ آن عصر، اعم از دینی و کلامی یا علمی و فلسفی، را نمایان می‌کرده است.

هگل با به کار بردن واژه Begriff، مدعی نیست که صورت نهایی، یک امر و حقیقت تام آن را عیان می‌سازد؛ بلکه بیشتر می‌خواهد بگوید که عقل آن صورت را به عنوان مرحله‌ای از مراحل تکوینی حقیقت درمی‌یابد. صفت «معقول» در اینجا به این دلیل بر اصطلاح صورت افزوده شده است که عقل، برخلاف فاهمه که به نظر هگل، اسیر کلیات بی‌محتوا و انتزاعیات می‌شود، ممکن است حرکت تقابلی و متضاد امری را به نحو انضمامی و در حرکت بالفعل ایجابی و سلبی آن دریابد. «صورت معقول»، مرحله‌ای از صیوروت «معنی» و «مثال» Eidos است؛ و از این رهگذر، فلسفه «اصالت معنی» (Idéalisme) هگل که در تاریخ فلسفه عصر جدید غرب به عنوان نهایت «اصالت عقل» (Rationalisme) محسوب می‌شود، در واقع چیزی جز «اصالت صورت معقول» نیست.

Aufheben

این واژه آلمانی که از فعل Heben به معنای متداول «بلند کردن» و «افزودن» و پیشوند Auf تشکیل شده است، در عین حال بر دو معنای متضاد دلالت دارد: «نگه داشتن، حفظ کردن» و «برداشتن، حذف کردن».

هگل، این کلمه را گاه به صورت فعل، گاه به صورت اسم مصدر (Aufhebung) به کار برده است. در زبان انگلیسی، فعل To sublate را تا حدودی معادل آن دانسته‌اند. بعضی از مترجمان فرانسوی، از جمله هیپولیت، ضمن اعتراف به اینکه معادلی که انتخاب کرده‌اند، دقیقاً مفهوم این واژه آلمانی را نمی‌رساند، لغت Dépassement یعنی «فراتر رفتن، جلوزدن» را به کار برده‌اند. این اصطلاح فرانسوی، فقط بر حرکت افقی دلالت دارد؛ در حالیکه واژه آلمانی، تا حدودی حرکت عمودی و ارتقایی را نیز نشان می‌دهد. شاید بتوان در زبان فارسی، از کلمات رَفَع و تَرَفُّع استفاده کرد و اصطلاح «ارتفاع» را به کار برد که در سنتهای منطقی ما نیز - البته نه به معنای هگلی کلمه - سابقه‌ای طولانی دارد.

Begriff

مسلماً یکی از اصطلاحات کلیدی فلسفه هگل، همین کلمه است؛ اما در مفهوم آن باید دقت کافی صورت گیرد. این واژه با فعل Begreifen به معنای «دریافتن، فهمیدن» و صفت Begreiflich به معنای «قابل درک و فهم» هم‌ریشه است؛ و در زبان‌های انگلیسی و فرانسه، بعینه (البته با دو تلفظ متفاوت) به Concept و Notion ترجمه می‌شود. این کلمه را در زبان فارسی و در فلسفه هگل، می‌توان به «مفهوم» یا «تصور کلی» و یا حتی «رأی» ترجمه کرد؛ چرا که این واژه واجد یک معنای کاملاً ملموس و انضمامی هم است و ممکن است بر «گرفتن»، «به چنگ آوردن» و یا «در فراچنگ داشتن» نیز دلالت داشته باشد.

«مفهوم» یا «تصور کلی» در زبان فارسی، حتماً انتزاعی است و فقط با توجه به امور متفاوت موجود خارجی و به عنوان صفت مشترک گروهی از مصادیق، انتزاع و به مدد لفظ تعمیم داده می‌شود و این، با منظور اصلی هگل کاملاً مغایر است. اصطلاح «صورت معقول» که مرحوم عنایت در ترجمه کتاب فلسفه مگل ستیس به کار برده، مناسب‌تر است؛ هر چند معنای اصلی مد نظر هگل را به طور کامل نمی‌رساند مابین در این نوشته، از

اول از لحاظ نظری تعمیم می‌دهد و در منطق هگل که نه فقط همان فلسفه نظری و علم کلی، بلکه عین هستی‌شناسی است، دیالکتیک به معنای انتزاعی یعنی صرفاً یک روش ذهنی به کار نمی‌رود، بلکه نفس حرکت عقل دانسته می‌شود که بعینه حرکت واقعیت را همراه دارد. در فلسفه هگل، دیالکتیک فرایندی می‌شود که گویی هر بار باید از خود خارج شود تا دوباره به خود بازگردد. در واقع، جنبهٔ ایجابی به ناچار بر پایهٔ جنبهٔ سلبی قوام می‌یابد، و بر عکس؛ آن هم نه فقط از لحاظ ذهنی، بلکه به نحو واقعی. دیالکتیک محل تلاقی ذهن و عین و اثبات و ثبوت است. نگارنده با توجه به ابعاد بسیار متفاوت این لفظ، ترجیح داده است در بیان فلسفه هگل این کلمه را به همان صورت اصلی خود به کار ببرد.

Nichts

این واژهٔ آلمانی که معنای متداول آن عدم و لاوجود و معادل Néant یا non-être در زبان فرانسه و Nothing یا Non-being در زبان انگلیسی است. در فلسفه هگل، بار معنایی خاصی دارد که بدون توجه بدان، جنبه‌های اصلی فلسفه او نامفهوم باقی می‌ماند.

منطق متداول سنت باستان که نمونه کاملی از آن را در ارغنون ارسطو می‌توان یافت، به اصول فکری پارمنیدس وفادار است و بر اساس اصل هو هویه و امتناع تناقض بنیان گرفته است. هگل اصل تضاد و تحول را به جای این اصل باستانی قرار می‌دهد و تصور می‌کند از این رهگذر، تفکر فایدهٔ بیشتری به بار خواهد داد. در همان عصر باستان نیز افلاطون در برابر «وجود تام و مطلق» پارمنیدس، از مفهوم «عدم» استفاده کرده و البته بیشتر، نه به عدم مطلق بلکه کاملاً نسبی نظر داشته است؛ چه در مورد هر امر و شیء تصور غیر آن نیز مطرح است (جنبه‌های مختلف این بحث، در رسالهٔ سونستانی مطرح شده است). در سنت افلاطون تصور عدم، جایگاه موجهی دارد و از این طریق، نحوه مشارکت تفکر با وجود روشن می‌شود. هگل از این لحاظ به طور کامل در سنت افلاطونی قرار می‌گیرد و به نظر او، وجود بحث و بسیط، غیر قابل شناخت است و در هر نوع شناسایی باید مفهوم «عدم» به نحوی و تا حدودی به مفهوم وجود تزریق شود تا امکان هر نوع شناخت فراهم آید. در فلسفه هگل، حقیقت وجود در واقع در عدم است و حقیقت عدم در صیورورت و حقیقت صیورورت در وجود حاضر. حقیقت همان امری است که در مرحله قبلی بوده و در مرحله بعدی تعالی و ارتقا یافته است و در نتیجه اگر

Dasein

این لفظ آلمانی، از دو جزء Da و Sein تشکیل شده است که به طور تحت‌اللفظی می‌توان آن را به «وجود - آنجا» ترجمه کرد. معادل این واژه در زبان فرانسه، L'être là است؛ و در سنت فلسفی هیدگر، آن را معادل Existence (قیام ظهور) و بیشتر خاص واقعیت وجودی انسان و نحوهٔ حضور او در این جهان می‌دانند. این کلمه در فلسفه هگل زیاد به کار می‌رود که گاه صرفاً معادل حضور وجود (وجود حاضر) و گاه به معنای تعیین بی‌واسطه است، ولی در هر صورت، جنبه انضمامی دارد، بر موجود متعین دلالت می‌کند و با امر انتزاعی در تقابل است. هگل در پاره‌ای موارد نیز آن را به معنای صورت معقولی که تعین یافته است و مرحله‌ای از سیر معنی را پدیدار می‌سازد، به کار برده است.

Dialektik

این واژه که ریشه یونانی دارد از همان آغاز پیدایش بحث‌های نظری در یونان، با فلسفه عجین بوده و البته همیشه نه کاربرد واحدی داشته و نه به یک معنی از آن استفاده شده است. اگر سقراط و افلاطون به عنوان روش و به منظور ارتقای ذهن مخاطب خود آن را به کار برده‌اند، ارسطو بیشتر آن را به معنای «جدل» در نظر داشته و میان تحلیل برهانی و خطابه قرار داده است. به تصور ارسطو، علم یقینی از دیالکتیک حاصل نمی‌آید و فقط می‌توان به منظور اسکات خصم آن را به کار برد. در قرون وسطی بیشتر آن را به معنای «جدل» و مترادف «منطق صوری» گرفته‌اند. در عصر جدید، بیشتر با فلسفه نقادی کانت است که دیالکتیک به معنای استدلال جدلی‌الطرفین دوباره وارد فلسفه شده است. کانت آن را منطق ظواهر و استدلالی توهم‌انگیز می‌داند و در واقع با توجه به جنبه منفی آن، جایگاهی در علم یقینی برای آن قائل نمی‌شود.

بعد از کانت، فلاسفه‌ای چون فیخته و شلینگ و در نهایت هگل، به جای اینکه دیالکتیک را در حد ذهنیات نگه‌دارند و کاربرد آن را به امور اثباتی احتمالی محدود سازند، کوشیده‌اند به نحوی برای شکافتن محدودیتی که کانت برای ذهن انسان قائل شده است، دیالکتیک را به حیطه هستی وارد کنند و وجودشناسی را برحسب آن بنیان نهند. اگر فیخته در این مهم اولویت را به عمل و اخلاق می‌دهد و شلینگ به هنر توجه بیشتری دارد و هنر را ارغنون فلسفه می‌داند، هگل آن را به طور مطلق و البته در درجه

تضادی هم میان مرحله قبلی و بعدی باشد، این تضاد غیر از معنای متداول کلمه است و بیشتر بر حرکت ذاتی دلالت دارد. البته لفظ *Nichts* آلمانی در فلسفه هگل، بر همان عامل سلبی و نفی دلالت دارد که به عنوان تحرک محض در درون وجود قرار گرفته است. از طرف دیگر، در فلسفه هگل، دلایل و نشانه‌های بسیاری وجود دارد که بر اساس آنها می‌توان گفت که او در واقع عدم را به معنای محض کلمه به کار نمی‌برد. از لحاظ منطقی، هگل عدم را غیر از خلأ می‌داند و فقط برای ممکن ساختن صیرورت که تحرک ذاتی وجود و در جهت نفی و اثبات خود است، از آن استفاده می‌کند. البته صیرورت، بر زمان ابتناء دارد و در منطق صوری به این موضوع توجه نشده است. در واقع هگل با قائل شدن به عدم نسبی به عنوان عامل نفی، استمرار را بر اساس زمان واقعی در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه قائل به مقاطع و مراحل پی‌درپی معنی مدور می‌شود، بی‌آنکه بخواهد به تحرک محض آن صدمه وارد بیاورد.

چنان‌که در مقدمه کلی این کتاب عنوان شد، به نظر نگارنده عالی‌ترین نوع این تحرک، عملی است که در جهت حریت و آزادی به معنای اصلی کلمه به کار رود که حیات واقعی و اصالت صورت معقول را تأمین می‌کند و با اینکه آن را با ضرورت همراه می‌سازد، این ضرورت را عین فراروی و آزادی و آزادسازی در می‌آورد. حتی می‌توان گفت که اگر این جنبه در «صورت معقول» مدنظر نباشد، هر نوع اصالت و واقعیت از آن سلب خواهد شد و منطق هگل، محتوای اصلی خود را از دست خواهد داد.

Reflexion

این واژه چه در زبان آلمانی، چه در زبان فرانسه و چه در زبان انگلیسی، به دو معنای متفاوت به کار می‌رود. یکی «اندیشیدن، تأمل کردن» و دیگر «انعکاس پیدا کردن» (در زبان آلمانی، چند کلمه دیگر مانند *Überlegung* به معنای «فکر کردن» و *Widerschein* به معنای «انعکاس داشتن» هم به کار می‌رود). در فلسفه هگل، گاه این دو معنای به ظاهر متفاوت به طور کامل بر امر واحدی حکم می‌کنند؛ زیرا تفکر همیشه با واسطه است و گویی بر نوعی انعکاس نور و روشنایی در ضمیر انسانی دلالت دارد و به حضور «من» و «فاعل شناسا» اشاره می‌کند؛ همچنان‌که همین نیز مستلزم انعکاسی در «غیر خود» و «متعلق شناسایی» است.

Schluss

هگل این واژه آلمانی را به جای لفظ یونانی الاصل که در زبان فرانسه و انگلیسی به *Syllogisme*^۱ و در منطق صوری به قیاس ترجمه می‌شود، به کار برده است. کلمه *Schluss* در زبان آلمانی معانی مختلفی دارد؛ از جمله: اختتام، اتمام، به پایان رساندن، نتیجه گرفتن، انتاج، استنتاج و ...

کسانی که چون نگارنده از ستون فرانسوی و یا انگلیسی نوشته‌های هگل استفاده می‌کنند، با توجه به کلمه *Syllogisme*، در فهم منظور اصلی هگل دچار اشکال می‌شوند. قیاس از اقسام استدلال است؛ اما منظور هگل اعم از آن است و در ترکیبات بسیار زیاد و متنوعی که هگل این کلمه را در آنها به کار می‌برد، نمی‌توان قیاس را مقسم قرار داد. از سوی دیگر، او نه فقط رابطه بسیار نزدیکی میان قیاس و استقرا و تمثیل برقرار می‌کند، بلکه هر بار بر اساس حرکتی که از طریق جزئی میان کلی و شخصی و بر عکس برقرار می‌شود، به استدلال می‌پردازد و هیچ فرقی میان آنچه قیاس جدلی (مبتنی بر مقدمات احتمالی) و قیاس یقینی که همان برهان است، قائل نمی‌شود و در واقع همه اینها در استدلال دیالکتیکی او قرار می‌گیرند. نگارنده با توجه به آنچه گفته شد و بعضی پیچیدگی‌های زیادی که در معانی فلسفه هگل و نحوه بیان آن وجود دارد، با احتیاط اغلب لفظ استدلال را همراه با «قیاس» به کار برده است، مگر در مواردی که کاملاً معلوم است نظر اصلی هگل استدلالی است که در مقابل استقرا و تمثیل و یا در کنار آنها قرار می‌گیرد.

Unendlich

این واژه آلمانی که در حالت صفتی خود به معنای نامتناهی است، به صورت اسم مصدری *Das Unendliche* گفته می‌شود. کلمه *Endloss* نیز در زبان آلمانی به معنای «بی‌نهایت»، «لاحد» و «پایان‌ناپذیر» به کار می‌رود.

این کلمه در زبان فرانسه معادل *l'infini* است و در زبان انگلیسی معادل *The infinite* قرار می‌گیرد؛ ولی به طور کلی باید دانست که در عصر جدید - خاصه بعد از دکارت -

۱. این لفظ یونانی، در معدودی از متون قدیمی عربی و شاید فارسی به صورت «سولوجسموس» مترادف با «قیاس» - به کار رفته است (در این مورد، رجوع شود به: النجاة شیخ‌الرئیس‌الحسین بن علی بن سینا، منشورالمکتبه المشرقیة، مطبعة السعادة بجوار محافظه مصر، الطبعة الثانية فی ۱۲۵۷ هـ - ۱۹۳۸ م، صفحه ۳۳، سطر اول).

متفکران آن را به همان مفهوم دوره باستان به کار نبرده‌اند و در واقع بار معنایی آن تحول یافته و تغییر کرده است. از لحاظ تاریخی، تصور نامتناهی در نزد متفکران دوره باستان بیشتر بر عدم کمال و نقص و نقصان دلالت داشته و مساوق با تصور امر مبهم و نامشخص بوده است. دکارت آنگاه که بیان می‌کند «خداوند نامتناهی و کامل است»^۱ و به همین دلیل وجود دارد» و نیز وقتی متذکر می‌شود که «تصور نامتناهی در نزد من، مقدم بر تصور متناهی است»^۲، در واقع نامتناهی را به منظور ابهام‌زدایی و تضمین علم یقینی به کار می‌برد و سنت باستانی را کنار می‌نهد.

در فلسفه کانت «نامتناهی» در دیالکتیک استعلایی همراه با «وضع مقابل» (antithèse) به کار می‌رود و حکم قطعی را هر بار به تعویق می‌اندازد ولی به مرتبه یقین نمی‌رسد. هگل این امر را نامتناهی کاذب و نادرست اعلام می‌کند. در فلسفه هگل، نامتناهی به معنای اصیل کلمه جنبه ایجابی دارد و این ایجاب، بر وجود دلالت می‌کند، چرا که نفی نفی و متضمن نوعی حریت و آزادی است. نامتناهی، وجودی است که خود را از محدودیت رها می‌سازد و جنبه حقیقی دارد؛ آنچنان که امکان ارتقا را مافوق حد و حدود می‌داند. از این لحاظ، حتی در دیالکتیک صرفاً ذهنی نیز می‌توان سؤال کرد که آیا وضع همان وضع مجامع نیست؟ زیرا در سنت هگل، در واقع از طریق حذف متناهی نیست که نامتناهی حاصل می‌آید، بلکه نفس امر ستناهی، در اصل چیزی جز سیر به سوی نامتناهی نیست. در فلسفه هگل، نامتناهی واقعی، تعیین ایجابی متناهی است.

البته هگل در پدیدارشناسی روح، از امر نامتناهی نادرست نیز صحبت به میان آورده است؛ همان که ما را با شعور محروم و اندوهبار روبرو می‌سازد. این نامتناهی، فقط از لحاظ فاهمه مطرح می‌شود، چرا که ارتباط خود را با متناهی از دست داده است، در صورتی که نامتناهی به معنای صحیح کلمه موقعی مطرح است که متضمن متناهی نیز باشد. در سنت هگل باید در عین حال به اتحاد و جدایی نامتناهی و متناهی توجه شود؛ و این مقدور نیست، مگر بر اساس صیورورت و از این لحاظ، نامتناهی در نهایت همان واقعیت است.

۱. البته در اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم میلادی، دونس اسکوتوس هم خداوند را نامتناهی دانسته بود.

۲. در این مورد، رجوع شود به لغت‌نامه فلسفی لالاند، حاشیه صفحه ۵۱۲.

Vernunft

این لفظ آلمانی، به معنای «عقل» است و هگل اصرار دارد آن را بر فاهمه (Verstand) مسلط و مکمل آن سازد (رجوع شود به حاشیه صفحه ۱۰ دیباچه کتاب حاضر). در زبان آلمانی، این کلمه همانند کلمه Raison در زبان فرانسه و Reason در زبان انگلیسی، علاوه بر معنای «عقل و خرد» به مفهوم «سبب، دلیل، و جهت» نیز به کار می‌رود. شاید بهتر باشد تعقل را در فلسفه هگل همان دریافت جهت عقلی امور دانست. در نظام فکری هگل، گویی عقل سعی دارد معنای واقعی هر امری را بر حسب جهت عقلی آن بفهمد؛ و اگر نه درخصوص آن نمی‌تواند به علت تامه دست یابد.

Werden - Veränderung

این دو واژه آلمانی را می‌توان به ترتیب به «صیورورت» و «تغییر» ترجمه کرد (معادل Devenir و Changement در زبان فرانسه). این اصطلاحات در فلسفه هگل، جنبه محوری دارند، و هیچ چیز را نمی‌توان موجود دانست و یا از آن شناسایی به دست آورد، مگر اینکه ابتدا به جنبه حرکتی و تحولی آن توجه کرده باشیم. البته هگل، این دو لفظ را در زبان آلمانی، اغلب مترادف یکدیگر به کار نمی‌برد. «صیورورت» اعم است و دایره شمول آن در واقع کل عالم هستی را دربر می‌گیرد؛ در حالی که «تغییر» و «تغییر» در مورد موجودات و اشیا به کار می‌رود. هگل با اصطلاح دوم می‌خواهد نشان دهد که میان موجودات، جدایی واقعی وجود ندارد، بلکه هرگاه که موجودی را در نظر بگیریم، باید نسبت‌های آن را با موجودات دیگر نیز در نظر داشته باشیم و آن را نه تنها بالاجبار غیر از موجودات دیگر بدانیم، بلکه این «غیریت» را در درجه اول در نهاد خود آن لحاظ کنیم. در عالم متناهی، هر چیزی فقط با غیر شدن و تغییر دائمی درونی خود است که چیزی به حساب می‌آید. از سوی دیگر، فقط از تصور غیریت است که وحدت یک چیز را می‌توان در نظر داشت؛ آنچنان که وقتی می‌گوییم «چیزی» (به آلمانی Etwas)، آن چیز وحدت وجود و لاوجود خود است و هستی و نیستی خود را انعکاس می‌دهد.

Wesen

این واژه که در زبان آلمانی بر ذات و ماهیت دلالت دارد، اهمیت خاصی در فلسفه

فقط در حرکت جوهری خود که متضمن اثبات و نفی است، ذات خود را به مرور بروز می‌دهد.

Wirklichkeit

هگل این واژه را که در زبان آلمانی به معنای «واقعیت بالفعل» و «فعلیت» است و ریشه ژرمنی دارد، بر لفظ دیگر آلمانی، یعنی «Realität» که از ریشه «Res» لاتینی است، ترجیح می‌دهد. او معمولاً کلمات آلمانی ریشه ژرمنی را برای بیان قدرت و شدت یک معنی، و کلمات ریشه لاتینی را در مواقعی که به موارد ضعیف و غیر مؤثر نظر دارد، به کار می‌برد.

البته صفت Wirklich (واقعی) نیز از صفت Real (واقعی)، قدرت بیشتر و مثبت‌تری دارد و به‌طور کلی بر اساس این کلمات است که می‌توان در زبان آلمانی، از درجات متفاوت واقعیت صحبت به میان آورد. هگل گاه به «واقعیت» بر اساس «حد وسط» اشاره کرده که جنبه عمیق‌تری از معنای «واقعیت» به معنای ستداول کلمه است؛ آنچنان‌که حتی گاه از «جسم» به معنای «واقعیت نفس» و از «حق جزئی» به معنای «واقعیت آزادی» و از «جهان» به معنای «واقعیت تجلی روح خدا» صحبت کرده است که البته از این لحاظ، «واقعیت» دیگر از «معنائیت» (در زبان آلمانی: Idealität)، چندان متفاوت نیست.

هگل می‌یابد و عنوان کلی کتاب دوم «علم منطق» و بحث دوم فلسفه وجود را در «دایرة‌المعارف علوم فلسفی» تشکیل می‌دهد. در زبان آلمانی، کلمه Wesen با کلمه Sein به معنای «وجود» و «هستی» رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. توضیح اینکه اسم مفعول فعل Sein در زبان آلمانی، Gewesen است که در زمان‌های مرکب همچون ماضی نقلی و غیره به دنبال تصریف فعل Sein قرار می‌گیرد (معادل «بوده» در زبان فارسی، «été» در زبان فرانسه، و «Been» انگلیسی)^۱. در زبان آلمانی اگر Ge اول لفظ را که علامت اسم مفعول است، برداریم، با همان کلمه Wesen سروکار پیدا خواهیم کرد. منظور اینکه این واژه در فلسفه هگل در عین حال که جلوه و نحوه‌ای از حرکت نفس وجود را نشان می‌دهد، قرابت خاصی با مفهوم «حرکت» دارد؛ به عبارت دیگر ذات فقط در حرکت درونی خود است که ذات دانسته می‌شود. هگل گفته است: «Wesen ist gewesen» [ذات (بود) همان «بوده» است]. در زبان لاتین نیز مصدر فعل «بودن» (Esse) با لفظ Essence به معنای «ذات» رابطه دارد؛ همان‌طور که در زبان فارسی هم می‌توان از لحاظ معنا، رابطه بسیار نزدیکی میان «بودن» و «بود» که هم به عنوان فعل سوم شخص مفرد و هم به عنوان اسم به کار می‌رود، تشخیص داد.

در فلسفه هگل با اینکه «ذات» و «ماهیت» به ظاهر با کلمه واحد Wesen بیان می‌شود، مسأله بسیار پیچیده‌تر از آن است که در وهله اول تصور می‌رود. از فحوای کلام هگل -خاصه در نظریه ماهیت در کتاب «دایرة‌المعارف»- باید ضمن پذیرش رابطه اجتناب‌ناپذیر میان «ذات» و «ماهیت» به نوعی تفارق میان آن دو نیز قائل شد: ذات، داده اولیه نیست؛ بلکه به مرور قوام می‌یابد و در این مهم، گویی باید عامل نفی‌کننده‌ای در بطن خود داشته باشد که در عین نفی آن، حرکت مستمر آن را هم تضمین کند و همین را می‌توان «ماهیت» دانست. مقصود اینکه «ذات» در خود متضمن امر غیرذاتی به عنوان ظاهر خود است.

در مقایسه با سنت‌های فلسفی اسلامی می‌توان گفت که اگر «ذات» همان «به ما هو شیء هو هو» است و همین «انثیت» و واقعیت آن شیء تلقی می‌شود، باز هم این «انثیت»

۱. البته در زبان فارسی، همانند زبان آلمانی، فعل «بودن» در زمان‌های مرکب خود، با همان فعل «بودن» صرف می‌شود، مثل «بوده‌ام» و در زبان فرانسه و انگلیسی، با فعل «داشتن» مثل «J'ai été»، «I have been».

واژه‌نامه

Abduction	برهان از طریق تحویل به محال
Absolu	مطلق
Accidentalité	جنبه تصادفی و غیر ضروری
Actif	فعال
Adéquat	منسجم
Affirmatif	اثباتی
Altération	دگرگون شدن، دگرگونی
Altérité	غیر خود، غیریت
Aluid (لاتینی)	یک چیز، چیزی دیگر
Âme	نفس
Analogie	تمثیل
Anticipation	پیشی جویی
Antinomies	تعارضات
Antithèse	وضع مقابل
Apodictique	یقینی (حکم)
Apparence	ظاهر
Assertorique	قطعی (حکم)
Atomistes	قائلین به لایتجزا
Attraction	جاذبه
Attribut	صفت
Au-delà	ورائی، جنبه فوقانی
Aufgehoben (آلمانی)	رفع شده، کنار گذاشته شده
Aufheben (آلمانی)	ارتفاع
Autre	غیر
Avoir	داشتن، ملک و جده
Axiomes	علوم متعارفه
Begreifen (آلمانی)	دریافتن، فهمیدن
Begreiflich (آلمانی)	قابل درک و فهم
Begriff (آلمانی)	صورت معقول
Bestimmtheit (آلمانی)	تعیین

Disjonctif	انفصالی (حکم)
Diversité	کثرت، تنوع، تفاوت
Effectif	قطعی
Effet	معلول
Egalité	تساوی
Eidos (یونانی)	معنی، مثال، دیدار
Endloss (آلمانی)	بی‌نهایت، پایان‌ناپذیر
Entellechie	کمال
Entendement	فاهمه
Entendre	شنیدن، فهمیدن
Esprit	روح
Essence	ذات، ماهیت
Essentiel	اساسی، امر ماهوی
État	دولت
Être là	موجود
Être posé	وجود وضع شده
Etwas (آلمانی)	چیزی
Etymologie	فقه اللغة
Existence	قیام به‌ظهور
Ex nihilo nihil fit (لاتینی)	از هیچ، هیچ به‌وجود نمی‌آید
Exponent	متغیر
Extensif	امتدادی
Fin	امر متناهی
Finitude	متناهیّت
Fondement	پایه، اساس
Fond précis	اساس مشخص
Force	نیرو
Forma (لاتینی)	صورت
Forme	صورت
Formel	صوری
Geist (آلمانی)	روح
Genre	جنس
Gesetz (آلمانی)	قانون
Gesetzsein (آلمانی)	وجود وضع شده
Gewesen (آلمانی)	بوده

Bestimmung (آلمانی)	تعیّن
Caput mortem (لاتینی)	سرمرده
Catégorique	حملی (حکم)
Causalité	علیّت
Causa sui (لاتینی)	علت خود
Cause	علت
Ce côté-ci	جنبه این طرفی
Certitude	یقین
Changement	تغییر، تغییر
Chose	شیء
Classification	طبقه‌بندی
Concept	مفهوم
Condition	شرط
Conscience	شعور، وجدان
Consistance	دوام، ثبات
Contenu	محتوا
Contingent	ممکن خاص
Continuité	اتصال
Contradiction	تضاد
Copule	رابطه حکمیّه
Correspondances	مکاتبات
Croyance	باور
Da-sein	وجود-آنجا، وجود حاضر، واقعیت وجودی انسان (در فلسفه هیدگر)
Déduction	قیاس، استنتاج
Défini	معین، مشخص
Degré	درجه
Delimitation	حد و حصر
Démesure	فقدان اندازه
Dépassement	فراتر رفتن، جلوزدن
Déterminant	تعیّن‌دهنده
Détermination	تعیّن
Devenir	صیوروت
Devoir	تکلیف، وظیفه
Différence	اختلاف، تمایز
Discontinuité	انفصال
Discrètes	منقطع (مقادیر منقطع)

Nature	طبیعت
Néant	عدم، لا وجود، نیستی
Nécessité	ضرورت
Négativité	نفی
Nichts (آلمانی)	عدم، لا وجود، نیستی
Non being (انگلیسی)	عدم، لا وجود، نیستی
Non - être	عدم، لا وجود، نیستی
Nothing (انگلیسی)	عدم، لا وجود، نیستی
Notion	مفهوم، رای
Objectivité	برون ذات، عینیت
Objet	شیء متعلق شناسایی
Omnis determinatio est negatio (لاتینی)	هر تعینی، سلبی است.
Ousia (یونانی)	جوهر، ذات
Paradigma (یونانی)	نمونه مثالی، اسوه
Participe	اسم مفعول
Personnalité	شخصیت منفرد
Phénomène	پدیده
Pluralité	کثرت، تضارب
Positif	اثباتی، تحصیلی
Postulant	وضع کننده
Pour soi	لنفسه
Prédictat	محمول
Présupposition	پیشفرض
Problematique	ظنی (حکم)
Productif	تولید کننده، مولد
Proposition	قضیه
Qualité	کیفیت
Quantité	کمیت
Quantum	کوانتوم
Raison	عقل
Raison exhaustive	دلیل مجاب کننده
Rapport	رابطه
Rapport quantitatif	رابطه کمی
Realität (آلمانی)	واقعیت
Réalité	واقعیت

Grund (آلمانی)	پایه، اساس، اصل
Hypothétique	شرطی (حکم)
Idéalisme	اصالت معنا
Idealität (آلمانی)	معنائیت
Idéalité	معنائیت، جنبه معنایی
Idée	معنی، مثال
Idéel	امر معنایی
Identité	وحدت
Ihr gesetzte sein ist gesetz (آلمانی)	وجود وضع شده، قانون است
Impulsion	تحریک، تحرک
Indifférent	بی تفاوت، غیر مقید
Individualité	تفرد، فردیت، تشخیص
Inessentiel	غیر اساسی، غیر ذاتی
Infinitude	نامتناهی
Inhérence	اندراج
Intensif	اشتدادی
Jugement	حکم
Limite	حد و حصر
Mass (آلمانی)	اندازه، تناسب
Matière	ماده
Mein (آلمانی)	مال من
Meinung (آلمانی)	رای، نظر
Même	همان، یک چیز
Mesure	مقیاس، اندازه
Méthode	روش
Modalité	جهت
Mode	حالت
Moi	من
Monde	جهان
Morphe (یونانی)	شکل
Multiple	کثیر
Multiplieité	کثرت

عقل	Reason (انگلیسی)
تبادل و مشارکت عمل	Réciprocité d'action
انعکاس	Reflexion
انعکاس خارجی	Reflexion extérieure
قاعده	Règle
نسبت، اضافه	Relation
دافعه	Répulsion
شیء	Res (لاتینی)
اختتام، اتمام، نتیجه گرفتن، استدلال، قیاس	Schluss (آلمانی)
موجود، کائن، باشند	Sciende (آلمانی)
وجود، هستی	Scin (آلمانی)
تکلیف، وظیفه	Sollen (آلمانی)
نوع، ارباب نوع	Species (لاتینی)
نوعی، خاص	Spécifique
نظری	Spéculatif
برپا بودن	Stehen (آلمانی)
درون ذات، ذهنی	Subjectivité
ارتفاع، حفظ کردن و حذف کردن	Sublate (انگلیسی)
ادغام	Subsorption
حامل، پایه	Substrat
قائم به ذات	Sui generis (لاتینی)
موضوع، فاعل شناسا	Sujet
حذف کردن	Supprimer
استدلال، قیاس	Syllogisme
وضع مجامع	Synthèse
نظام	Système
غایت شناسی	Téléologie
گرایش	Tendance
حدود	Termes
قضیه	Théorème
ثالث مطرود	Tiers exclu
تمامیت	Totalité
فکر کردن، تأمل کردن	Überlegung (آلمانی)
واحد، احد	Un
فهمیدن	Understand (انگلیسی)

فاهمه	Understanding (انگلیسی)
نامتناهی، لاحد، پایان ناپذیر	Unendlich (آلمانی)
امر بی نهایت، لاحد، پایان ناپذیر	Unendliche (Das) (آلمانی)
اتحاد، وحدت	Unité
کلیت	Universalité
فاقد تناسب و سنجش	Unmeasured (انگلیسی)
حکم، فتوا	Urteil (آلمانی)
متغیر	Variable
تغییر، تغیر	Veränderung (آلمانی)
کلمه	Verbe
عقل، خرد	Vernunft (آلمانی)
فاهمه	Verstand (آلمانی)
صیوروت، شدن	Werden (آلمانی)
ذات، ماهیت	Wesen (آلمانی)
انعکاس داشتن، بازتاب	Widerschein (آلمانی)
مؤثر بودن، تأثیر گذاشتن	Wirken (آلمانی)
تحقق بخشیدن، واقعی	Wirklich (آلمانی)
واقعیت	Wirklichkeit (آلمانی)
روح زمانه	Zeitgeist (آلمانی)
جنبه تصادفی و غیر ضروری	Zufälligkeit (آلمانی)

۳۲۸ ضمایم

گاليله ۹۰، ۸۷	ورنو، روزه ۳۲۹
گوته ۱۴	ولف ۲۰۴
لاند ۳۱۴	هراکلیتوس ۶، ۵۰، ۲۱۸
لایبنیتس ۷، ۱۳، ۷۱، ۹۹، ۱۱۴، ۱۴۰	هردر ۲۶۴
۱۸۳، ۲۰۰، ۲۵۶، ۲۹۰	هگل همه صفحات
مهدوی، یحیی ۳۲۹	هوسرل ۴
نیوتن ۱۲، ۸۷، ۹۰	هیپولیت ۳۰۸
وال، ژان ۴، ۳۲۹	هیدگر ۳۱۰، ۳۲۰
	هیوم ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹

فهرست منابع*

الف) منابع به زبان فارسی

ستیس، و.ت.، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران، چاپ اول، ۱۳۴۷.

مجتهدی، ک.، پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱.

مجتهدی، ک.، درباره هگل و فلسفه او، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ اول: ۱۳۷۰، چاپ دوم: ۱۳۷۶.

وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۰.

ورنو، روزه؛ وال، ژان؛ و دیگران، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، برگرفته و ترجمه دکتر یحیی مهدوی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۲.

ب) منابع خارجی

Hegel, G.W.F., *Science de la Logique*, Traduction intégrale par S. Jankélévitch, Aubier, Paris, 1969.

* در این فهرست - اعم از فارسی یا خارجی - تنها به ذکر منابع اصلی اکتفا شده و از آوردن نام‌های منابع بسیاری که در موارد جزئی مورد استفاده قرار گرفته، خودداری شده است.

Hegel, G.W.F., *Précis de l'encyclopédie des Sciences Philosophiques*, Traduction par J. Gibelin, Vrin, Paris, 1970.

Hegel, G.W.F., *Correspondance*, Traduit de l'allemand par Jean Carrère, Texte établi par Johannes Hoffmeister, Gallimard, 3 vol., Paris, 1962, 1963, 1967.

Doz, André, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Vrin, Paris, 1987.

Dubarbe le R.P. Dominique et Doz, A, *Logique et Dialectique*, Librairie Larousse, Paris, 1972.

Guindey, Guillaume, *Le drame de la pensée Dialectique Hegel, Marx, Sartre*, Vrin, Paris, 1974.

Koyré, Alexandre, *Etudes d'histoire de la Pensée philosophique*, Gallimard, Paris, 1971.

Lalande, A. *Vocabulaire de la Philosophie*, 9^{ème} édition, P.U.F., Paris, 1962.

Litt, Theodor, *Hegel - Essai d'un renouvellement critique*, Traduction française par le centre d'études hegelienues et dialectiques de l'Université de Neuchatel sous la direction de Philippe Maller, Dinoël, Paris, 1973.

Longuenesse Béatrice, *Hegel et la Critique de la métaphysique*, Vrin, Paris, 1981.

Wahl, J., *La logique de Hegel comme Phénoménologie*, Cours dactylographiés de la Sorbonne, Paris, 1969.

از آثار دیگر مؤلف کتاب حاضر

- چند بحث کوتاه فلسفی، تهران، ابوریحان، ۱۳۴۸.
- فلسفه نقادی کانت، تهران، هما، ۱۳۶۳.
- سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳.
- دربارهٔ هگل و فلسفه او، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
- نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳.
- فلسفه در قرون وسطی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- دونس اسکوتوس و کانت به روایت هیدگر، تهران، سروش، ۱۳۷۶.

Logic In Hegel's View

by

Karīm Mojtahedī



Institute for Humanities
and
Cultural Studies

Tehrān 1998

فلسفه