

## مراتب تجلی روح در تاریخ

### (در آمدی بر دایرة المعارف علوم فلسفی هگل)

حسن مهرنیا\*

دانشجوی دوره دکتری، دانشگاه علامه طباطبائی (د)

(تاریخ دریافت: ۸۷/۷/۱۸؛ تاریخ تصویب: ۸۷/۱۲/۳)

#### چکیده

اثر حاضر بر آن است که مراتب تجلی روح در تاریخ، بسط آگاهی و تحقق آزادی را در نظام فلسفی هگل، به منزله جامع‌ترین نظام فلسفی، تبیین و تصویر نماید. اما ارائه این تبیین و ترسیم آن تصویر، چنانچه خواهد مقرون به صحت و بازنمای دقت نظام هگلی باشد، ناگزیر است که دایرة المعارف علوم فلسفی هگل را مواقف این تجلی و مدارج آن ترقی در نظر گیرد و بدان طریق، سیر تکاملی روح را در گام‌های بلند این کتاب به نظاره بنشیند.

در این اثر، «آگاهی» یا «روح» در آغاز، چونان امری ذهنی و درون‌ذات در طلب مطلق و در قالب منطق به سیر در مقولات اندیشه می‌پردازد. اما به دلیل محدودیت‌های عالم اثبات و میل به عالم ثبوت، در کتاب «طبیعت»، این آگاهی به سمت امر برون‌ذات و «اشیا» موجود در جهان خارج سوق می‌یابد و سرانجام در «فلسفه روح» است که روح به حظ نفس و وحدت محض میان ذهن و عین، یا اندیشه و هستی که اوج آگاهی و کمال آزادی است، دست می‌یابد.

#### واژگان کلیدی

دبالکتیک، روح، تاریخ، تجلی و نمود، مطلق.

Email: mehrnia16@yahoo.com

۰۲۵۱۶۱۶۶۲۸۹

\* تلفن نویسنده:

به نزد آن که جاننش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است  
عرض اعراب، و جوهر چون حروف است مراتب همچو آیات و قوف است  
از او هر عالمی چون سوره‌ای خاص یکی زان فاتحه و آن دیگر اخلاص  
گلشن راز

## مقدمه

در این نوشتار برآنیم تا فرآیند تجلی روح<sup>۱</sup> در تاریخ و مراتب آن را در نظام فلسفی هگل و بر اساس کتاب *دایرةالمعارف علوم فلسفی*<sup>۲</sup> تصویر نماییم. اما از آنجا که مجلدات سه‌گانه<sup>۳</sup> این اثر مهم فلسفی در میان سال‌های ۱۸۲۷-۱۸۱۷ و پس از نگارش کتاب‌های *پدیدارشناسی روح*<sup>۴</sup> و *علم منطق*<sup>۵</sup> به رشته تحریر درآمد و انجام این مهم جز با مطالعه قبلی این دو اثر و آشنایی با برخی مفاهیم، مضامین و دغدغه‌های خاص هگل، معنای پدیدارشناسی هگلی و بویژه روش او امکان‌پذیر نخواهد بود، بنابراین، پیش از پرداختن به این بحث، در زمینه مسائل مهم مطرح شده

۱. هگل در نظام فلسفی خود به صورت علی‌البدل، مفاهیمی چون آگاهی (consciousness)، بشریت (humanity)، ذهن (mind)، عقل (reason) و روح (Geist) را که به‌ظاهر متفاوت‌اند اما در مجموع معنای واحدی را افاده می‌کنند، بر اساس روش دیالکتیکی و در بستر تاریخ مورد بررسی قرار می‌دهد. به نظر او «روح»، ذاتی حاصل از انتزاع یا مفهومی انتزاعی نیست که ساخته ذهن انسان باشد؛ بلکه ذاتی است کاملاً متعین و کوشنده و زنده. «روح»، «آگاهی» است و در عین حال، موضوع خویش نیز هست. پس روح، «اندیشنده» و دانایی است، اما آگاهی از امر عقلی. روح، خود و موضوع اندیشه‌اش را می‌شناسد. روح، خود را پدید می‌آورد و با شناختی که از خود دارد، خویشتن را تحقق می‌بخشد. بنابراین، میان حالت روح در حال خودآگاهی و آزادی و عدم شناخت آن از خود تفاوت هست. روح در حال غفلت از آزادی و مادام که نداند آزاد است، در بند است و به بندگی خویش خرسند. (عقل در تاریخ: ص ۶۱ و ۶۲).

۲. Encyclopedia of the Philosophical Science, III vols (1817,1827,1830) گفتنی است که مراحل بسط روح در کتاب *عقل در تاریخ*، از منظری دیگر و به شکل یک رشته احکام ساده بیان شده است؛ اما در *دایرةالمعارف علوم فلسفی* این سیر به صورت نظری و فلسفی تبیین می‌گردد.  
۳. شامل کتاب‌های *منطق*، *طبیعت و روح*.

4. The Phenomenology of Spirit (1807).

5. The Science of Logic (1812-16).

۶. بخش‌هایی از این اثر قبلاً در مجله «نقادی فلسفه» که خود هگل و شلینگ راه‌اندازی کرده بودند، چاپ

شده بود.

در این دو اثر، که در کتاب *دایره المعارف* در قالب یک نظام جامع و به هم پیوسته ارائه می‌گردد، کلیاتی را تبیین می‌سازیم.<sup>۱</sup>

## بخش اول

### مسئله هگل

اگر در تاریخ تفکر فلسفی به نظریات و آثار هر یک از حکما و اندیشمندان بنگریم و در آن مذاقه نماییم، خواهیم دید که تمامی فیلسوفان، چه در مغرب زمین و چه در عالم اسلامی، به رغم ورود به مباحث و حوزه‌های فکری و فلسفی متفاوت- که به دلیل ارتباط درونی موضوعات به ظاهر متفاوت اما حقیقتاً پیوسته به یکدیگر، ضروری و گریزناپذیر است- دارای دغدغه‌ای واحد و مسئله‌ای اصلی بوده‌اند؛ برای نمونه، اگرچه کانت مبارزه با *مابعدالطبیعه* جزئی و شکاکیت هیومی، و جمع و آشتی میان مذهب اصالت عقل و اصالت تجربه را در قانون توجه خود قرار می‌دهد و همین مسئله دستمایه نگارش کتاب *نقد عقل محض*<sup>۲</sup> می‌گردد، چنانچه خوب بنگریم - و البته همان‌گونه که خود او اذعان نموده است - مسئله اصلی او نجات *مابعدالطبیعه* و ارائه آن به صورت یک علم بوده است. به همین نحو، هدف هگل از نگارش کتاب‌های *پدیدارشناسی روح* و *علم منطق*، و تلاش جهت مطالعه روح در حال صیورورت و شناخت روند پدیدار شدن روح در تاریخ، در واقع چیزی جز برقراری «ارتباط میان متنهای و نامتنهای» یا «رابطه مسیح و خدا» نبوده است. اگرچه گاهی این امر را در قالب رابطه فرد و دولت، گاه در ارتباط خدایگان و بنده، و زمانی نیز در رابطه هنر، دین و فلسفه بیان می‌کند.

او در ایام جوانی، هنگامی که در دانشگاه توینگن به مطالعه الهیات پرداخته بود، پیوسته از خود می‌پرسید که چگونه ممکن است الوهیت یا نامتنهای در مسیح که امری متنهای است، متجسد شود و در عین حال نامتنهای باشد؟ به نظر او برای آنکه این امر امکان‌پذیر باشد، باید راهی غیر از منطق دوارزشی ارسطویی در کار باشد؛ راهی که دیگر متنهای و نامتنهای در آن متناقضان، و شق ثالث مطرود نباشد، بلکه ضرورتاً صادق باشد. بنابراین، برای پاسخ گفتن به آن- که مهم‌ترین مسئله برای او بوده است- وارد حوزه منطق می‌شود. اما منطق هگل، برخلاف

۱. کتاب *دایره المعارف*، تنها بیان کامل و معتبر در باب سیستم فلسفی هگل است و لذا نمی‌توان با دیوید اشتراوس (David Strauss, 1808-1874)، نویسنده و متکلم آلمانی همداستان بود که کتاب *پدیدارشناسی روح*، آلفا اوبگای هگل بوده است.

2. Critique of Pure Reason (1781).

منطق ارسطویی، یک منطق دیالکتیکی و کیفی است، نه منطق صوری و کمی. هگل ملاحظه نمود که واژه «logic» یا «logistique»، برگرفته از واژه یونانی «لوژیستیخه» به معنای «محاسبه و حساب» و از این رو، منطقی کمی یا ریاضی است. او می‌دید که مکاتب و نحله‌های مختلف منطقی، صرف‌نظر از سلیقه‌ها و مواضع شخصی و ابتکارات فنی، جملگی در این مسئله اتفاق نظر دارند که منطق همچون ریاضیات، یک امر «کمی» و صوری است. به نظر هگل، منطقدانان گذشته در مجموع، یکی از این سه راه را در پیش گرفته‌اند:

الف) نفی محض هستی‌شناسی (بحث وجود)؛

ب) قرار دادن هستی‌شناسی در بین الهالین؛

ج) متعلق دانستن هستی‌شناسی به خارج از قلمرو منطق.

اما منطق هگل، چه در کتاب *پدیدارشناسی روح*، چه در کتاب *علم منطق* و چه در *دایرةالمعارف علوم فلسفی*<sup>۱</sup> - به‌رغم اختلاف در تعبیر، به دلیل دگرگونی‌های فکری هگل - منطق «هستی‌شناسی»<sup>۲</sup> و بحث از وجود، و در عین حال، منطق «معرفت‌شناسی»<sup>۳</sup> بوده است.<sup>۴</sup>

### علم منطق

#### تأثیرپذیری هگل از گذشتگان در منطق

به‌رغم انتقاد هگل به منطق صوری ارسطویی و به طور کلی منطق گذشتگان، می‌توان ریشه منطق هگل را نزد افلاطون، ارسطو و الثاییان، به‌ویژه پارمنیدس و زنون یافت. هگل پویایی منطق خود را مدیون ارسطوست که قبلاً تلاش کرده بود با بحث قوه و فعل به گونه‌ای پویا

۱. واژه «دایرةالمعارف» در نیمه دوم قرن شانزدهم از واژه یونانی *enkyklios paideia* به معنای «تربیت دایره‌ای»، دورانی یا عرفی اخذ شده است که در آن، همه علوم و هنرها یا علوم خاصی به صورت نظام‌مند و بر اساس ترتیب الفبایی گرد آمده‌اند. هگل به دلیل تأثیرپذیری از مؤسسه آموزشی باواریان و نیز الگوبرداری از عنوان *دایرةالمعارف علوم فلسفی* جی.ای. شولتز، این نام را برای کتاب خود برگزید تا مجموعه سخنرانی‌های خود را در آن گرد آورد. این اثر دارای پاراگراف‌های شماره‌بندی شده‌ای است که نخست به صورت مختصر و بدون ضمایم و در چاپ‌های بعدی به شکل مطول و با ضمایم فراوان چاپ شد. بخش نخست این کتاب با عنوان «منطق» نسبت به کتاب *علم منطق*، از جزئیات کمتر و در عین حال وضوح بیشتری برخوردار است (ر.ک: اینوود، ۲۰۰۲: ص ۲۶۱). البته این اثر، آینه تمام‌نمای نظام هگلی نیست؛ اما مهم‌ترین منبع و مأخذ در باب مطالعه نظام فلسفی هگل، به‌ویژه فلسفه طبیعت است.

2. Ontology.

3. Epistemology.

۴. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: مهرنیا، حسن؛ محمدرضایی، محمد، «هگل، وضع مجامع افلاطون و کانت (مطالعه تطبیقی در باب دیالکتیک و فرآیند خودآگاهی)»، *مجله اندیشه‌های فلسفی*، شماره سوم، ۱۳۸۴: ص ۵-۲۷.

صورت‌بندی فلسفی دقیقی را به دست دهد، و هگل صرفاً مقوله‌های اساسی مابعدالطبیعه وی را بار دیگر تفسیر کرد (مارکوزه،<sup>۱</sup> ۲۵۳۷: ص ۱۳۸). افزون بر این، فضای فکری آلمان در دوره، خود هگل نیز در تکوین اندیشه منطقی او بی‌تأثیر نبوده است؛ زیرا پیش از وی در آلمان یک فلسفه پویا اعلام شده بود و کانت صورت‌های ایستای واقعیت موجود را بررسی کرده و به جای آن، مجموعه ترکیب‌های آگاهی استعلایی (مقولات فاهمه) را معرفی کرده بود (لوکاچ، ۱۳۷۴: صص ۱۹۵-۱۷۹). همچنین فیثته فاعل شناسا را همان «من شناسنده» می‌دانست که به دلیل تضاد درونی با خود به «برابر ایستا» یا همان «هستی» می‌رسد. بنابراین، هگل نه پویایی واقعیت را کشف کرد و نه نخستین کسی بود که مقوله‌های فلسفی را با این فرآیند تطبیق داد.

### ابداع هگل در علم منطق

در واقع، مهم‌ترین دستاورد منطق هگل، صورت خاصی از پویایی و تلاش در زمینه انعکاس فرآیند بالفعل واقعیت بود. ابداع هگل در منطق که وجه تمایز او از سایر حکما و منطقیون است، این بود که او در رویکردی جدید، منطق را به دو جنبه «عینی» یا برون‌ذات، و «ذهنی» یا درون‌ذات تقسیم کرد. سپس منطق عینی را به منطق هستی<sup>۲</sup> یا وجود من حیث هو و منطق ذات<sup>۳</sup> تقسیم نمود که در مقابل منطق ذهنی یا «صورت عقلی»<sup>۴</sup> قرار داشت. با این تقسیم‌بندی، منطق دوازده‌گانه ارسطویی یا منطق دوگانه ذهنی و عینی، منطقی دیالکتیکی و سه‌گانه گردید و هر یک از بخش‌های سه‌گانه این منطق، یکی از مجلدات کتاب *دایره‌المعارف* را به خود اختصاص داد. کتاب نخست به هستی و وجود من حیث هو به عنوان «وضع»، و به عبارت دیگر به «منطق» اختصاص یافت؛ کتاب دوم، منطق ذات و «وضع مقابل» یا همان «طبیعت» نام گرفت، و کتاب سوم - که مهم‌ترین بخش آن است - به مثابه وضع مجامع هستی و ذات (منطق و طبیعت)، «روح» نامیده شد. بنابراین، منطق هگلی یک ابزار و روش - چون منطق صوری ارسطویی - نیست؛ بلکه افزون بر اینکه منطق هستی‌شناسی است، مابعدالطبیعه، ماقبل‌الطبیعه، نفس، خدا و جهان را نیز دربر می‌گیرد. منطق هگل، سیر تدریجی تکامل روح در تاریخ را به تصویر می‌کشد.

۱. هربرت مارکوزه (۱۸۷۹-۱۹۹۸)، دوست و شاگرد هوسرل و هایدگر و زمینه‌ساز و حامی مکتب فرانکفورت بوده است. کتاب *پدیدارشناسی ماتریالیسم تاریخی*، از جمله آثار مهم دوره نخست تفکر مارکوزه و قرائتی مارکسیستی از کتاب هستی و نیستی است. او در دوره دوم حیات فکری خود نیز کتاب *انقلاب و خرد* را نوشت و از هگل در برابر اتهام حمایت وی از فاشیسم آلمان دفاع کرد.

2. Sein.  
3. Wesen.  
4. Begriff.

هگل علاوه بر نقد منطق دوازدهمی ارسطویی، «دیالکتیکی بودن عقل» نزد کانت (دیالکتیک به معنای منفی) را نیز مورد نقادی قرار می‌دهد و ضمن تقدّم بخشیدن به «کیفیت» در مقابل «کمّیت»، باهم‌نهاد «نامتناهی» را به جای «فضایای معدوله» کانتی می‌آورد تا بدین طریق، متناهی را نامتناهی و فی‌نفسه را لئفسه سازد. گذشته از این، برخلاف ادعای کانت که فراروی عقل از محدوده شناخت و داده‌های حسی را مرادف با دریافتان به وادی تناقضات بی‌شمار و دیالکتیک می‌دانست، اولاً کاربرد مثبتی به دیالکتیک می‌بخشد؛ ثانیاً دیالکتیک را حتی در مرحله عقل نیز ساری و جاری می‌داند، و ثالثاً تفکر را به صورت ایستا بررسی نمی‌کند و فکر را محدود نمی‌سازد؛ زیرا او میان فاهمه و عقل، تضاد و تعارضی نمی‌بیند و بر این باور است که فاهمه همان عقل در مرحله نقص و کاستی و عدم رشد و کمال خود است. فاهمه فقط به وحدت توجه دارد؛ اما عقل به وحدت و عدم وحدت، و هوویت و عدم تناقض؛ به همین دلیل تلاش می‌کند که تمامیت را دریابد (مجتهدی، ۱۳۷۰: ص ۱۱).

### روش هگل

واژه «دیالکتیک»<sup>۱</sup> در سرتاسر نظام فلسفی هگل، نقشی بسیار کلیدی و عام دارد و در هر سه بخش سیستم او، یعنی منطق، فلسفه طبیعت و فلسفه روح به منزله روش به کار رفته است.

۱. این اصطلاح برگرفته از واژه یونانی *dialektike* یا *techne* است که خود از واژه *dialegesthai* به معنای «گفت‌و‌شنود کردن» اخذ شده است. این اصطلاح را نخستین بار زنون الثایی به کار برد و افلاطون و سقراط به معنای «هنر مکالمه» و به عنوان یک روش فلسفی از آن استفاده کردند؛ اما نزد هگل، دیالکتیک به معنای گفت‌و‌گوی میان فرد و مسئله خودش، یا فرد و دیگری نیست؛ بلکه خودانتقادی مستقل و آزاد، و پیشبرد یک مفهوم یا آگاهی لحاظ شده است. به طور کلی دیالکتیک هگل دارای سه مرحله است:

الف) در مرحله نخست، یک یا چند مفهوم و یا مقوله به منزله امور ثابت و متمایز از هم فرض می‌شوند؛

ب) در مرحله بعد وقتی ما به این مفاهیم یا مقولات می‌اندیشیم، تناقضاتی را در آنها مشاهده می‌کنیم. این همان مرحله عقل سلبی یا دیالکتیکی است؛

ج) در مرحله سوم نیز نتیجه این دیالکتیک، مقوله جدید و بالاتر است که هم مقوله قبلی را دربر می‌گیرد و هم تناقض موجود میان این دو را برطرف می‌سازد. این مرحله در واقع، مرحله عقل ایجابی یا نظری است (د/بره‌المعارف، کتاب نخست، ص ۷۹-۸۲).

البته طرفداران مکتب فرانکفورت از قبیل هورکهایمر و آدورنو، دیالکتیک را فقط شامل دو مرحله می‌دانستند و معتقد بودند که در فرآیند دیالکتیک، «تز» صرفاً توسط «آنتی‌تز» نفی می‌شود و سپس آنتی‌تز استقرار می‌یابد، نه «سنتز»ی جدید (خاتمی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۲-۲۹۴).

بنابراین، روش هگل به طور کلی عبارت است از «دیالکتیک» به معنای جدید و هگلی<sup>۱</sup> (بایزر، ۱۹۹۹، ص ۱۳۰). به نظر او، دیالکتیک از مرحله «حس» و «یقین حسی» آغاز می‌شود و ما در این مرحله وجود را یکپارچه می‌بینیم. حس با امور جزئی و متکثر سروکار دارد و کارش وحدت بخشیدن به این امور متکثر است؛ اما این وحدت بخشی از طریق برقراری نسبت میان امور متکثر امکان پذیر بوده و کار ذهن یا سوژه است.<sup>۲</sup> به عقیده هگل، برقراری نسبت به معنای جعل یک ذات، معنا یا اسم است؛ از این رو، وی در واقع طرفدار اصالت نسبت است و نسبت را اصیل می‌داند.<sup>۳</sup> برای مدرک بودن کثرات و وحدت بخشی به آنها، «نسبت» داشتن با سوژه، اصل و اساس است. باید توجه داشت که هگل به صورت پدیدارشناسانه به مسئله می‌نگرد نه وجودشناسانه. پدیدارشناسی عبارت است از بررسی ظهور ایزه‌ها در ساحت آگاهی انسان؛ لذا اگر ذهنیتی نباشد تا این نسبت را در عالم برقرار سازد، به طور پدیدارشناسانه چیزی در عالم وجود نخواهد داشت.<sup>۴</sup> به طور کلی از دیدگاه هگل، ادعای کانت مبنی بر عدم امکان دسترسی به نومن بی‌معناست؛ زیرا به محض برقراری نسبت با کثرات، ما آنها را «می‌نامیم» و ماهیتی پدیدارشناسانه به آنها می‌بخشیم. فنومنولوژی با تحلیل پدیدارها و برقراری این نسبت موجب می‌گردد که ذات یا نومن در قالب فنومن‌ها ظهور کند. پس این گونه نیست که نومن قبلاً در جایی مستقل از فنومن‌ها وجود داشته باشد (خاتمی، ۱۳۸۶: صص ۳۷-۴۲).

تاویل ذات‌انگاران<sup>۵</sup> هوسرل نیز به همین معناست و ذات در واقع همان جعل سوژه است. ذوات خارجی و طبیعت، ساخته سوژه است و آگاهی آن را طرح‌اندازی<sup>۶</sup>

۱. نه به معنای جدل ارسطویی یا دیالکتیک کانتی که معنای منفی داشت. اگرچه عده‌ای چون ژان وال و دیگران روش او را صرفاً توصیفی دانسته‌اند نه دیالکتیکی.

۲. هگل، حس، اراده، عاطفه و فاهمه را جملگی تنزل یافته «عقل» می‌داند و بر این باور است که آنها در عرض هم نیستند، بلکه رابطه طولی دارند؛ زیرا امور جزئی را نمی‌توان با «حس» درک کرد و حس بما هو حس و مجرد از عقل، توان درک هیچ چیزی را ندارد. پس تنها عقلانیت است که به وقت ادراک حسی، شیء را درک می‌کند (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: کریم مجتهدی، ۱۳۷۱: ص ۵۶).

۳. البته باید توجه داشت که هگل در واقع نسبت‌گراست نه نسبی‌گرا. در نسبت، خود طرفین به نسبت قوام می‌بخشند. پس اصالت نسبتی بودن در سوپژکتیویسم هگل، بدین معنا است که نسبت به طرفین خود قوام می‌بخشد، نه چونان تفکر ارسطویی که در آن، نسبت امری عارضی و قائم به طرفین نسبت است.

۴. مقایسه شود با نظرگاه هستی‌شناسانه بارکلی مبنی بر اینکه «وجود، عبارت است از مدرک شدن یا ادراک

کردن».

5. Eidetic Reduction.

6. project.

می‌کند.<sup>۱</sup>

سوژه، زیرنهاد<sup>۲</sup> است و همه چیز قائم به اوست. بنابراین، وجود صرف یا وجود «فی‌نفسه» پوچ است و مادام که «لنفسه» نباشد، فاقد ارزش است. وجود فی‌نفسه، زمانی ارزش دارد که در عین فی‌نفسه بودن، لنفسه گردد.

نکته مهم دیگر در اینجا آن است که نامیدن کثرات یا اسم بخشیدن به آنها به معنای نومینالیسم رایج در مکتب آمپریسم نیست؛ چراکه نومینالیسم موجود در تفکر هوسرل، هگل و هایدگر، نوعی نومینالیسم پدیدارشناسانه است؛ چنان‌که در عرفان اسلامی همین‌گونه می‌باشد.<sup>۳</sup> حاصل آنکه از نظر هگل، نحوه برقراری نسبت در فاهمه به یکی از دو صورت ذیل است:

(الف) میان اجزای یک چیز نسبت برقرار است (مرحله حس)؛

(ب) این نسبت میان دو یا چند چیز است (مرحله فاهمه). مرحله فاهمه نیز به سه صورت است:

۱. برقراری نسبت با طبیعت (شیء)؛ ۲. برقراری نسبت با خود (نیرو)؛ ۳. برقراری نسبت با انسان‌های دیگر (حیات).

به نظر هگل، در جدال آگاهی با طبیعت، پیروزی با فاهمه یا آگاهی است؛ اما در جدال آگاهی با آگاهی دیگر، پیروزی به سادگی حاصل نخواهد شد. آگاهی مادام که به طبیعت می‌نگرد، با شیء مواجه است و لذا تصرف آن برای آگاهی مشکل نیست؛ اما وقتی می‌خواهد آگاهی دیگری را تصاحب و به نفع خود مصادره کند، با مشکل مواجه می‌شود؛ به همین جهت به «نیرو» نیاز دارد. برای از «آن من نمودن» آگاهی دیگری باید نیرومند بود (مجتهدی، ۱۳۷۱: ص ۶۱). به باور هگل، نه‌تنها تصاحب نمودن آگاهی دیگری، کاری است دشوار و نیازمند «نیرو»

۱. توضیح این مطلب در تبیین بخش «روح عینی» از کتاب *فلسفه روح* خواهد آمد.

## 2. Sub stance.

۳. یعنی ما مسماایی را با اسمی می‌نامیم و آن‌گاه هویتی بدان می‌بخشیم؛ چنان‌که انسان کامل یا صادره اول، هرچه را نامید، همان شد؛ برای نمونه، در داستان حضرت آدم علیه‌السلام می‌بینیم که آدم هرچه را نامید، همان شد (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا\* ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ). (بقره ۲)، ۳۱-۳۲). در داستان حضرت سلیمان نیز در مصاف میان عفربیتی از جن و فردی که دارای علم لدنی بود، می‌بینیم آن فرد قبل از برخاستن حضرت سلیمان، قادر به آوردن تخت بلقیس، ملکه سبا بود (قَالَ الْإِنْسِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ) (نمل ۲۷).



و توان فوق‌العاده، بلکه امر مهم‌تر، حفظ و بقای چیزی است که پیش‌تر، از آن خود ساخته‌ایم و اکنون بیم آن می‌رود که هر آینه از ما ربوده و از ملکیت ما خارج شود. بنابراین، برای اینکه دیگری برای همیشه متعلق به ما باشد، باید ما با شیء یکی شویم و آنچه را که ملک ماست، عین خود نماییم؛ یعنی تنها در این صورت می‌توانیم به آن «حیات» بخشیم و فی‌نفسه را لنفسه سازیم. از این‌رو، سه اصطلاح «شیء»، «نیرو» و «حیات»، متناظر با سه مرحله طولی حس، فاهمه و عقل‌اند. ذات‌آگاهی نیرو است و رسیدن به خودآگاهی مایه حیات می‌باشد. به باور هگل، در این جدال اگر آگاهی ایستادگی کند و به ملکیت آگاهی دیگری درنیاید، «خواجه» خواهد بود، و آنکه مصادره می‌شود، «برده» است. به نظر وی، برده کسی است که به ماورای بشریت پایبند است؛ کسی که اعتقاد دارد چیزی واری فنومن‌ها ظاهر خواهد شد؛ در حالی که هرچه هست اوست (سوژه)، و غیر او هیچ نیست. به عقیده هگل، برای اینکه بتوان آگاهی دیگری را برای همیشه مصادره کرد، باید از فاهمه به مرحله عقل یا عقلانیت گذر کرد؛ زیرا در فاهمه، آگاهی به تصرف ما درمی‌آید، اما عین ما نمی‌شود. حال برای آنکه این آگاهی به «حیات» تبدیل شود، باید به مقام عقلانیت رسید.

### جایگاه پدیدارشناسی در نظام فکری هگل

هوسرل، پدیدارشناسی را به عنوان یک روش به کار می‌برد؛ اما شماری از فیلسوفان آن را یک نگاه<sup>۱</sup> تلقی می‌کنند.<sup>۲</sup> چنانچه پدیدارشناسی به منزله یک جریان فلسفی در نظر گرفته شود، می‌توان آن را به سه بخش تقسیم کرد: الف) جریان برساننده؛<sup>۳</sup> که دغدغه‌اش «مسئله آگاهی» است و هوسرل و هگل طرفدار آن هستند؛ ب) جریان ذات‌گرایانه<sup>۴</sup> که داعیه «کشف ذوات» را دارد (آلفرد شولتز)؛ ج) جریان وجودی<sup>۵</sup> که ادعای «توصیف وجود» را در سر می‌پروراند (هایدگر و سارتر).

هگل با اینکه در تقسیم‌بندی نخست پدیدارشناسی، آن را به عنوان یک نگاه می‌پذیرد و با هایدگر و سارتر همداستان است، همچون اگزیستانسیالیست‌ها پدیدارشناسی را «توصیف وجود» نمی‌داند؛ بلکه در این زمینه همچون هوسرل آن را جریانی می‌انگارد که دغدغه

1. Attitude.

۲. هایدگر، مرلوپونتی، سارتر و هگل جزء این دسته‌اند.

3. Constitutive.

4. Essential.

5. Existentialism.

اصلی‌اش آگاهی است (خاتمی، ۱۳۸۶: ص ۴۷). بنابراین، اگرچه روش هگل - چنان‌که بیان شد - روشی «دیالکتیکی» است، «پدیدارشناسی» را به عنوان یک نگاه کلی می‌پذیرد. پدیدارشناسی در واقع با هگل آغاز می‌شود و او بدان وسیله از هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه گذر می‌کند. در پدیدارشناسی فقط آنچه بر ساحت انسان بما هو انسان ظهور کند، می‌تواند مورد بحث فلسفی قرار گیرد؛ لذا بحث از نفس الامر، وجود بما هو وجود و نومن برای انسان بی-معناست و نومن فقط با فنومن‌ها نومن می‌شود، نه اینکه فنومن از ترشحات نومن باشد. اما هوسرل از فنومنالیزم هیوم آغاز می‌کند نه هگل. فنومنالیزم در واقع مکتبی آمپریستی است و بر این باور است که هیچ چیزی جز فنومن وجود ندارد. فنومنالیزم‌ها برخلاف معتقدان به فنومنولوژی اساساً «غیر ذات‌انگار»<sup>۱</sup> هستند؛ اما در فنومنولوژی با شناسایی فنومن‌ها ذات نهفته در فنومن‌ها مشخص می‌شوند. با توصیف پدیدارها، ذات برای آگاهی ما ظهور می‌کند. لذا هوسرل از هیوم و فنومنالیزم شروع می‌کند؛ ولی در پایان راه از هیوم و همچنین کانت فاصله می‌گیرد و به هگل نزدیک می‌شود.

## بخش دوم

### تبیین فلسفی نحوه تطوّر و تحقق روح در تاریخ<sup>۲</sup>

هگل در پیش‌درآمد کتاب *دایرة‌المعارف علوم فلسفی*، نخست به تبیین وجوه اشتراک و افتراق فلسفه و دین می‌پردازد و وجه اشتراک این دو را جست‌وجوی آنها برای یافتن حقیقت متعالی یا خداوند می‌داند. به باور وی متعلق فلسفه، همچون دین «مطلق»، و مسئله اصلی هر دو «حقیقت» است؛ از این رو فلسفه و دین سعی می‌کنند به یک شیوه از عالم متناهی، طبیعت و روح انسانی و ارتباط آنها با یکدیگر و خدا بحث کنند (هگل، ۱۹۷۵: ص ۳). با وجود این، او وجه افتراق آنها را در این می‌داند که: فلسفه بدون دین احتمالاً محتوای

#### 1. Non essentialist.

۲. به نظر هگل، تاریخ پیوسته در تکامل بوده و از مرگ هر قوم و کشوری، قوم دیگر و زندگی تازه‌ای سر برآورده است. او این اندیشه بزرگ را وامدار تفکر شرق می‌داند و در این زمینه می‌گوید: «نمونه پراوازه آن، تصویر ققنوس است از زندگی طبیعی که پیوسته هیوم مخصوص سوزاندن تنش را خود گرد می‌آورد و در آن می‌سوزد؛ ولی دوباره از خاکستر آن تازه و جوان برمی‌خیزد» (رک: عقل در تاریخ، ۱۳۳۶: ص ۳۸).

خود را از دست خواهد داد؛ حال آنکه دین می‌تواند بدون فلسفه به حیات خود ادامه دهد (همان: ص ۳). وی در همین حال دو ویژگی اصلی و مهم را برای فلسفه برمی‌شمارد و در واقع، وجه ممیز فلسفه از سایر علوم را چنین معرفی می‌کند:

فلسفه برخلاف سایر علوم نمی‌تواند موضوع خود را از جای دیگر به‌سادگی اخذ و بدان تکیه کند. همچنین فلسفه نمی‌تواند بپذیرد که روش او در فرآیند آگاهی، چه در آغاز و چه در ادامه، روشی باشد که قبلاً مورد قبول بوده است (همان: ص ۴).

هگل همچنین در این بخش میان احساس و تعقل تمییز می‌نهد و بر این باور است که فلسفه نوع خاصی از اندیشه و حالتی است که در آن، اندیشه و تفکر به معرفت تبدیل می‌شود. بنابراین، بیان گذشتگان مبنی بر اینکه «وجه ممیز انسان از حیوان اندیشه است»، احساس و اندیشه را در مقابل هم نهاده و متضاد هستند؛ چنان‌که گویا احساس، به‌ویژه احساسات دینی به وسیله اندیشه، تباه و فاسد می‌شود یا از رشد آنها ممانعت به عمل می‌آید. او می‌افزاید صاحبان این ایده و تمایز فراموش کرده‌اند که تنها آدمی توان فهم و درک دین را دارد نه حیوانات، و انسان تنها موجودی است که دارای قانون، دین و اخلاق است. او در این بخش میان اندیشه «به‌طور عام و کلی» و اندیشه «ژرف فلسفی»، تمییز می‌نهد و اندیشه نوع اخیر را تنها طریق نیل به آگاهی و حقیقت ازلی می‌داند. به نظر او مشکل اندیشمندان گذشته، عدم درک اندیشه محض فلسفی است؛ زیرا اندیشه در کاربرد عمومی آن وابسته به احساسات یا داده‌های معنوی زمان است و در هر تأمل و اندیشه‌ای می‌توان وابستگی بی‌قید و شرط اندیشه به احساس، ادراک و توهمات ذهنی را نشان داد؛ اما درک اندیشه محض و بسیط بسیار مشکل است.

وقتی از کسی خواسته می‌شود که مفهومی را درک کند، او اغلب گله می‌کند که نمی‌داند باید به چه چیز بیندیشد. اما مسئله این است که در یک مفهوم، چیزی بیش از خود مفهوم نیست که باید به آن اندیشید (همان: ص ۷).

او علاوه بر تمییز میان احساس و تعقل، بر این عقیده است که تمام اموری که از راه احساس، ادراک، عقاید و باورها درک می‌شوند، بدون تعقل و اندیشه مُدرک نخواهند بود. از این‌رو، اسناد این قول معروف به ارسطو را که «من فَقَدَ حساً، فقد فَقَدَ علماً» ناروا می‌داند و تأکید می‌کند که هرآنچه از راه حواس درک می‌شود، قبلاً در اندیشه و تعقل بوده است. بنابراین، علمی را که نام فلسفه بر خود نهاده‌اند ولی بر حس و تجربه استوارند، علوم تجربی می‌نامد نه فلسفه و بر این اساس، فیزیک نیوتن را نیز «فلسفه طبیعی» می‌نامد. این بیان هگل را می‌توان به

دو معنا در نظر گرفت: الف) عقل یا روح، علت جهان است و گرایش به حقوق، اخلاق و دین از اندیشه ناشی شده است؛ ب) دلیل عقلی در قیاس با شناخت تجربی مقرون به خردمندی و توجیه بیشتر است. افزون بر این، به نظر هگل، شاید شناخت تجربی در حوزه مربوط به خودش قابل توجیه باشد، اما اموری چون خدا، آزادی و روح، متعلق به حوزه دیگری از آگاهی‌اند؛ زیرا اموری نامتناهی به نظر می‌رسند (همان: ص ۱۲).

به نظر هگل، نکته مهمی که کانت بدان توجه داشت، این بود که می‌گفت پیش از اقدام به تحلیل فرآیند شناخت، در آغاز باید ابزار و وسایل لازم برای این کار را فراهم ساخت؛ لذا او کوشید در کتاب *نقد عقل محض*، ابزار لازم را برای این کار فراهم آورد. در عین حال او در تکمیل نظریه کانت می‌افزاید: تحلیل و بررسی شناخت تنها زمانی امکان‌پذیر است که نسبت به خود عمل شناخت، ادراکی حاصل شده باشد. بنابراین، جست‌وجوی ابزار قبل از تعیین معنای خود شناخت محال و بی‌معناست؛ همان‌گونه که هیچگاه نباید پیش از آموختن فن شنا وارد آب شد.

«تاریخ» و «نظام»، مسائلی دیگری هستند که هگل در مقدمه *دایره‌المعارف علوم فلسفی* بدان می‌پردازد. او نحله‌های مختلف فلسفی را تکه‌های مجزای یک پازل و مراحل بسط و گسترش روح، تفکر و عقل در تاریخ می‌داند. هر بخش فلسفه، جزئی از یک کل و نظام است، و هر محتوا تنها زمانی قابل توجیه است که در مرحله و لحظه‌ای از تمامیت نظام تلقی شود. به نظر هگل، تاریخ فلسفه با یک نگاه تاریخی و بیرونی، مراحل تدریجی تکامل روح را نشان می‌دهد و گویای این مطلب است که نظام‌های فلسفی متعدد در طول تاریخ، به طرق مختلف ادامه‌دهنده این سیر تکاملی بوده‌اند و در طی هزاران سال تفکر فلسفی، معمار واحدی به ساخت بنای عظیم و سترگ معرفت بشری همّت گمارده است. معمار این بنا همان «روح» واحدی است که طبیعت آن، اندیشیدن و رسیدن به خودآگاهی و عروج به مراتب بالاتر هستی است (همان: ص ۱۸). در فلسفه، آخرین تولد زمان، نتیجه تمام نظام‌هایی بوده که آن را دنبال کرده و دربردارنده همه مبانی و اصول حقه نظام‌های پیشین است. لذا کامل‌ترین این نظام‌ها که در طول تاریخ شکل گرفته است جامع‌ترین آنهاست، و سازگارترین این نظام‌ها (نظام خود هگل) شایسته عنوان فلسفه می‌باشد.

بدین شیوه هر یک از بخش‌های فلسفه، یک کل فلسفی و دایره‌ای است که خود را دربرگرفته و «تمام فلسفه» به مثابه دایره دایره‌هاست. در هر دایره کوچک و منفرد در زمانی

خاص، ایده‌ای به ظهور رسیده است و تجلی خاصی از روح را مشاهده می‌کنیم؛ در حالی که تمام ایده یا «ایده مطلق»<sup>۱</sup> به وسیلهٔ مجموع این دایره‌ها شکل می‌گیرد و دایره‌المعارف علوم فلسفی هگل، نقش دایره دایره‌ها و کل این نظام را دارد. بخش‌های جزئی فراوانی لازم است تا شاخه خاصی از معرفت به وجود آید، و شاخه‌های معرفتی بسیاری مورد نیاز است تا یک نظام شکل گیرد.

به نظر هگل، نباید دایره‌المعارف علوم فلسفی او را با دیگر دایره‌المعارف‌های عادی یکسان دانست و میان آن‌ها تفاوت‌های عمده و اساسی وجود دارد؛ زیرا دایره‌المعارف‌های معمولی، چیزی نیستند جز گردآوری و انباشت علمی که بر مبنای هیچ اصلی تنظیم و سامان نیافته‌اند و صرفاً گزارشی تجربی هستند. در این‌گونه آثار، گاهی حتی مجموعه‌ای از اطلاعات غیر مرتبط و ضروری را گردآوری کرده و نام علم بر آن نهاده‌اند؛ بنابراین، گزینش، دسته‌بندی و شکل‌گیری آنها تصنعی و غیرنظام‌مند است. همچنین مواد و داده‌های آنها مبتنی بر هیچ قاعده یا اصلی نیست و ترکیبشان در بهترین حالت فقط یک تجربه است؛ حال آنکه دایره‌المعارف علوم فلسفی، نه به گردآوری و تجمیع صرف تکه‌های اطلاعات غیر مرتبط می‌پردازد- چنان‌که در زبان‌شناسی شاهد آن هستیم- و نه به امور شبه‌علمی مثل علم انساب و رجال توجه دارد که متگی بر عمل مبتنی بر ارادهٔ گزافی و تحکمی هستند؛ بلکه به مثابه فلسفه و عنصر مقوم دیگر حلقه‌ها و طبقات علوم است

۱. واژه آلمانی *absolut*، قید یا صفتی است که از *absolutus* (۱۱-۱۲) گرفته شده است. این اصطلاح را نخستین بار، نیکولا کوزانوس به منزله اسم و برای اشاره به خداوند، به عنوان موجودی که محدود و مشروط به هیچ چیز یا قابل مقایسه با چیزی نیست، به کار برد. فیلسوفان آلمانی بعد از کانت آن را در اشاره به واقعیت غایی و نامشروط به کار می‌بردند. اما هگل این اصطلاح را دارای هویتی ختنی می‌دانست که هم بر ذهن (سوژه) قابل اطلاق است و هم بر طبیعت (ابژه)؛ دیدگاهی که بیشتر متأثر از اسپینوزاست تا کانت و فیخته. او در پدیدارشناسی روح، مطلق شلینگ را چونان شیئی توصیف می‌کند که در آن، همهٔ گاوها سیاه‌اند؛ در حالی که به عقیده وی، نظریهٔ مطلق سه نوع موجود را معرفی می‌کند: ۱. مطلق؛ ۲. عالم مادی همچون سنگ‌ها، درختان، حیوانات و غیره؛ ۳. معرفت انسانی نسبت به دو قسم اخیر و ارتباط میان آنها. به نظر هگل، اگر مطلق ۱ نتواند خودش را در شکل ۲ و ۳ آشکار کند، مطلق نیست؛ زیرا فقط ظهور و آشکار بودن مطلق در این دو قسم اخیر آن را مطلق ساخته است. بنابراین، مطلق ۱ وابسته به ۲ و ۳ است؛ همان‌گونه که آنها مبتنی بر ۱ هستند. به باور او، مطلق هر سه این موارد است و نمی‌تواند بسیط، ثابت و لایتغیر باشد؛ بلکه باید توسعه و تکامل شناخت ما از آن را منعکس سازد. البته هگل گاهی نیز مطلق را به عنوان صفت به کار می‌برد؛ مثلاً در پدیدارشناسی روح از «شناخت مطلق» و «علم مطلق»، در پایهٔ سوم دیالکتیک کتاب علم منطق از «ایدهٔ مطلق»، «تفاوت مطلق» و مانند آن، و در دایره‌المعارف، از «روح مطلق» سخن به میان می‌آورد (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: اینوود، دیکشنری هگل، ص ۱۱۳).

(همان: ص ۲۱).

بنابراین، همان‌گونه که تمام، کلّ و فقط «کلّ» می‌تواند چپستی ایده یا نظام را نشان دهد، ارائهٔ مقدماتی بیان عام و کلی از فلسفه نیز غیر ممکن خواهد بود. همچنین تقسیم فلسفه به بخش‌های فرعی‌تر، مادام که در ارتباط با نظام در نظر گرفته نشود، نامعقول است. به نظر هگل، فلسفه در صورتی می‌تواند واقعاً فلسفه نامیده شود که بتواند از خودش فاصله بگیرد و خود را در مقابل نهد، یا خود را در غیر منعکس کند و از طریق غیر دوباره به خود بازگردد. از این‌رو، هگل علم فلسفه را به سه بخش تقسیم می‌کند:

الف) «منطق»: علم ایده‌ها در خود و برای خود؛

ب) «طبیعت»: علم ایده‌ها در حالت غیریت از خود؛

ج) «روح»: علم ایده‌ها در حالت بازگشت از غیریت به خود و رسیدن به وحدت.



نمودار نظام فلسفی هگل بر اساس کتاب دایره المعارف علوم فلسفی

## روح در منطق

پس از نگارش کتاب *پدیدارشناسی روح*، ایده منطق جدیدی برای هگل شکل گرفت و مدتی بعد، دوست و شاگرد او، *سوابین*<sup>۱</sup> که در مؤسسه آموزشی باواریان<sup>۲</sup> مشغول فعالیت بود، درصدد جلب همکاری تعدادی از فیلسوفان برآمد و از هگل درخواست کرد که به منظور ارتقای سطح آموزش پروتستان‌ها، منطقی را برای این مؤسسه تدوین کند و در صورت تمایل، ریاست آن را برعهده گیرد. اما هگل بر این باور بود که در باب منطق سنتی، مطالب فراوانی نوشته شده است و به همین دلیل نگارش آن برای وی ممکن نیست. از سوی دیگر، معتقد بود که «نوشتن منطق و آموزگار الهیات بودن، همان‌قدر سخیف و بی‌ارتباط است که بخواهیم توأمان هم ماشین سفیدشویی باشیم و هم بخاری پاک‌کن».

از این‌رو، هگل پس از مدتی در نورمبرگ<sup>۳</sup>، ریاست یک باشگاه ورزشی را که شغلی بدون تشریفات بود پذیرفت. یکی از کارهای او در آنجا این بود که با تمرین‌های آموزشی و طبقه‌بندی شده، اندیشه و تأمل نظری را به متعلمان بیاموزد. وی به شاگردان تازه‌وارد، مسائل علمی از قبیل مبانی حقوق، دین و اخلاق را تعلیم می‌داد و فلسفه و منطق را به شاگردان سطح بالا می‌آموخت. او در همان زمان کتاب *منطق خود را نوشت*، که بخش نخست آن در میان سال‌های ۱۸۱۳-۱۸۱۵ و بخش دوم آن در سال ۱۸۱۶ به رشته تحریر درآمد.

هگل در این کتاب، فرآیند و نظام بازسازی ثروت عظیم اندیشه را بیان می‌کند. او نه همچون کانت به نقادی می‌پردازد، نه مانند فیثته اصول ارائه می‌کند و نه چون شلینگ<sup>۴</sup> نگاه کلی و گذرا به حوزه طبیعت و تاریخ دارد؛ بلکه می‌کوشد گام به گام به بازسازی فرآیند آگاهی کمک کند. وی در نقد بر کتاب *منطق فریزر*<sup>۵</sup> که در سال ۱۸۱۱ چاپ شده بود می‌نویسد: «عبارات این اثر، بدون معنا و احمقانه، کاملاً سطحی، بی‌ثمر و بی‌ارزش هستند». اما در مورد

- 
1. Niethammer Swabian.
  2. Bavarian.

۳. Nuremberg. یکی از ایالت‌های باواریا در جنوب شرقی آلمان بود.

۴. او در مقدمه کتاب *پدیدارشناسی روح*، جدایی خود را از شلینگ اعلام می‌کند (برای آگاهی بیشتر، ر.ک:

لوکاج، *هگل جوان*: ص ۵۳۲).

5. Jacob Friedrich Fries (1773-1843).

خود می‌گوید: من یک مدرس دانشگاهی هستم که باید فلسفه تعلیم دهد و احتمالاً به همین دلیل معتقد است که فلسفه همچون هندسه قابل تعلیم است و لذا باید همانند آن یک ساختار منظمی داشته باشد. شناخت حقایق در هندسه و فلسفه یک چیز است و ذوق ریاضیاتی یا فلسفی که توالد داشته و کشف می‌شود، چیز دیگری است. تلاش من این است که آن شکل علمی را کشف کنم یا اینکه به شکل‌گیری آن مدد رسانم (هگل، ۱۹۷۵: ص ۳۴).

منطق هگل را، چنان‌که پروفیسور وایز<sup>۱</sup> توجه داده است، به لحاظ ارزش و درجه اهمیت باید با *مابعدالطبیعه* ارسطو، *نقد اول کانت* و رساله *پارمنیدس افلاطون* مقایسه کرد (وایز، ۱۹۷۴: ص ۸۶ و ۸۷). اما تفاوت آن با *مابعدالطبیعه* ارسطو در این است که مقولات هگلی به صورت دیالکتیکی با همدیگر ارتباط دارند و به سمت یک کل منسجم و در حال صیورورت و تکامل پیش می‌روند؛ ولی تفاوت آن با *نقد اول کانت* در این است که مقولات هگلی به صورت استعلایی، نه تنها به عنوان شرایط ماتقدم شناخت ما از جهان، بلکه حتی به عنوان شناخت خود آن جهان استنتاج می‌شوند. به نظر هگل، فلسفه نقادی، پیشاپیش مابعدالطبیعه را به منطق تحویل می‌کند.

هگل پس از رسیدن به مقام استادی دانشگاه هایدلبرگ، در سال ۱۸۱۶، اولین بخش کتاب *دایره‌المعارف* را به چاپ رساند و از سال ۱۸۲۷ - که استاد دانشگاه برلین شد - تا ۱۸۳۰، دو بخش دیگر آن، یعنی طبیعت و روح را تکمیل ساخت. کتاب *دایره‌المعارف علوم فلسفی*، چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، درصدد بیان این مطلب است که روح چگونه خویشتن را در تاریخ بسط می‌دهد. در جریان رشد و تکامل و بسط روح، آگاهی یا روح از مراحل مختلفی می‌گذرد:

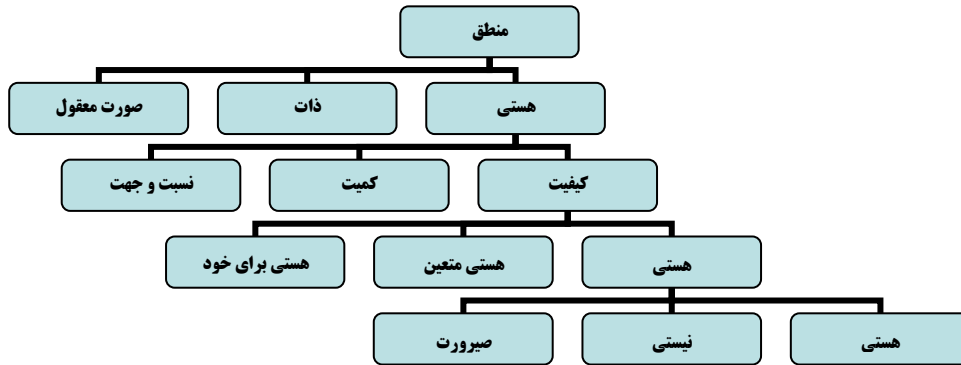
اولین مرحله پیشرفت و تکامل روح در «منطق» شرح و تبیین شده است؛ یعنی مرحله‌ای که در آن، روح امری خودآگاه، در خود و دارای وحدت کامل است. از این‌رو، «منطق» مقولات اندیشه را چنان معرفی می‌کند که گویا آنها اموری در خود و شرایط اندیشیدن در باب همه امورند.<sup>۲</sup> در این بخش، «اندیشه و هستی» یا «منطق و مابعدالطبیعه» با هم یکی هستند و به همین

#### 1. Frederick Weiss.

۲. به نظر هگل، محتوای روح را تنها باید برحسب مفاهیم معین تعریف کرد. مجردترین صورتی که مثال خود را از طریق آن نمودار می‌سازد، «اندیشه» است و منطق آن را از همین دیدگاه بررسی می‌کند؛ صورت دیگر آن، «طبیعت جسمانی» است و صورت سوم، «روح به معنای مطلق» است (ر.ک: *عقل در تاریخ*: ص ۵۹ و ۶۰).



دلیل هگل می‌گوید: «منطق، اندیشیدن روح است در مورد خدا قبل از خلقت». هگل در بخش منطق کتاب *دایره‌المعارف*، ضمن تقسیم موضوع این علم به «هستی، ذات، و صورت معقول»، خود «هستی» را به سه بخش فرعی‌تر، یعنی «کیفیت، کمیت و نسبت یا جهت» تقسیم می‌کند. تقسیم بعدی او، در واقع از کیفیت آغاز می‌شود و آن را به سه بخش «هستی»، «هستی متعین» و «هستی برای خود»، و سپس بخش نخست، یعنی «هستی» را به «هستی»، «نیستی» و «صیورورت» تقسیم می‌کند.



در واقع، مقولات منطق هگل عبارت است از تعریف یا تعاریف تدریجی «مطلق»، «هستی» یا مقوله نخست، اولین تعریف مطلق در تاریخ است که از گزاره معروف «هست هست» و «نیست نیست» پارمنیدس اخذ شده است. مقوله بعد، یعنی «صیورورت» از فلسفه هراکلیتوس است و به همین ترتیب، هر یک از مقولات این منطق که تعاریف تدریجی و تکاملی روح به سمت خودآگاهی هستند، از نظام‌های فلسفی که در طول تاریخ وجود داشته‌اند، اخذ و اقتباس گردیده و مثلث عظیم دیالکتیک یا نظام فلسفی هگل را شکل داده‌اند (استیس، ۱۳۸۰: ص ۱۸۵). هگل برای آنکه در هر یک از این تقسیم‌بندی‌ها به وضع مجامع بعدی دست یابد، دو مقوله قبلی را از جهتی عین یکدیگر و از سویی در تقابل با هم می‌بیند؛ برای نمونه، مقوله «هست» و «نه هست» را یکی می‌داند و نیز هر دو را فاقد هیچ نوعی تعینی می‌انگارد؛ لذا «صیورورت»، وضع مجامع هستی و نیستی خواهد بود. البته باید دانست که مراد او از هست و نه هست، مصادیق آنها نیست، بلکه صرف مفهوم «هستی» و «نیستی» محض را مد نظر قرار می‌دهد؛ در غیر این صورت، یعنی چنانچه این دو مقوله را همراه با ماده و به صورت زمان‌مند در نظر بگیریم، «هست» (هستومند) و «نه هست» قابل تبدیل به هم نیستند و صیورورت‌پذیر نخواهند بود (بایزر، ۱۹۹۹: ص ۹۵).

همچنین باید توجه داشت که هستی یا «هست» با «وجود دارد» یکی نیست؛ زیرا «هست» قضیه‌ای ناقص و فاقد محمول است؛ حال آنکه «وجود دارد» قضیه‌ای کامل است. لذا «وجود»، تصویری پرمایه‌تر و پیچیده‌تر از «هستی مطلق» و میان‌تهی دارد. بنابراین، صیروت در مرحله نخست عبارت است از «تبدل هستی به نیستی»؛ ولی نیستی همان هستی است. پس صیروت همان تبدیل هستی به هستی خواهد بود. همچنین صیروت در مرحله بعد عبارت است از «تبدل نیستی به هستی»؛ اما هستی همان نیستی است. پس صیروت، تبدیل نیستی به نیستی است.<sup>۱</sup>

در جریان تغییر و تبدل و صیروت آنچه آشکارا برای ما بازمانده است، یگانگی هستی و نیستی است، و آنچه از میان ناپدید می‌شود، عنصر «تغییر» است. بنابراین، مقوله سوم منطق هگل یا سومین تعریف مطلق عبارت است از «هستی متعین»، که از «ناپدید شدن عنصر تغییر» استنتاج شده است و شرط اساسی استنتاج آن، همین ناپدید شدن عنصر تغییر در جریان صیروت می‌باشد. مقوله اخیر، «هستی قطعی و متعین» است و نوعی است در مقابل نوع دیگر؛ بر خلاف هستی مجرد و محض که هیچ‌گونه تعیینی ندارد. گردیدن همچون آتشی است که چون ماده خود را از میان برمی‌دارد، خود نیز خاموش می‌شود. این تعین خود به سه بخش فرعی‌تر تقسیم می‌شود. در واقع «هستی متعین» همان چونی و کیفیت است. تعین یافتن این هستی آن را از نیست شدن بازمی‌دارد و چنانچه تعین را از آن بگیریم، هستی از میان خواهد رفت. این تعین که در اصل قوام‌بخش هستی است، «کیفیت» می‌باشد؛ حال آنکه «کمیت» تعیینی است که از شیء جدایی‌پذیر است.

از این‌رو کیفیت دارای دو پایه است: یکی پایه مثبت کیفیت؛ از آن جهت که هستی را قوام می‌بخشد و به حال فعلی درمی‌آورد. از این جنبه، «کیفیت» نفس هستی و حقیقت یک چیز یا «هستی در خود» است، و دیگری پایه منفی آن است؛ زیرا «تعین» از سوی دیگر «نفی» است و لذا کیفیت معنای منفی دارد. برای نمونه، کیفیتی که چیزی را سنگ نموده است، موجب می‌گردد که آن «هستی» دیگر خاک نباشد و «هستی برای دیگری» باشد. بدین روی از تقابل هستی و هستی متعین، «هستی برای خود» حاصل می‌گردد که وضع مجامع این سیر دیالکتیکی است.

۱. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: استیس، ۱۳۸۰: صص ۰۰۰-۰۰۰

به نظر هگل، تعیین یک چیز به معنای «نفی» است و نفی یک چیز به معنای «حصر»<sup>۱</sup> آن است. بنابراین هر کیفیتی موجب حصر<sup>۲</sup> است و بدین ترتیب، محدودیت و حصر از مقوله کیفیت استنتاج می‌شود. اما «حصر» خود به سه بخش تقسیم می‌شود: منتهای (پایان‌ناپذیر)، دگرگونی، و نامتناهی (پایان‌ناپذیر مجازی). چنان‌که در آغاز بیان شد، مسئله اصلی هگل، نحوه ارتباط میان منتهای و نامتناهی است.<sup>۳</sup> به نظر وی، «متناهی» به وسیله «چیز» دیگر معین می‌شود؛ زیرا «چیزی» در گردیدن، «دیگر» می‌شود و این دو ضد هم‌اند؛ لذا «چیز» منتهای است و «دیگر»، نامتناهی است و ما به نامتناهی نمی‌رسیم. اما این «دیگر» در ذات خودش منتهای و «چیز» است. اینها در واقع مثل «زمان و مکان» نامتناهی، پایان‌ناپذیر (مجازی) هستند (استیس، ۱۳۸۰: ص ۱۹۵).

او در بیان تمایز میان «نامتناهی مجازی» و «نامتناهی حقیقی» می‌گوید: «دیگر»، اگرچه در قیاس با «چیز» نامتناهی است، اما در قیاس با «دیگر برتر» از خود، «چیز» و لذا منتهای است و نامتناهی بودنش مجازی و دروغین است. «نامتناهی حقیقی»، امری است خودسامان که خود بر خویشتن حصر می‌نهد. نامتناهی مطلق در واقع، حاصل یگانگی منتهای و نامتناهی است؛ با این توجه که در این وحدت و یگانگی، تفاوت آن دو نیز حفظ می‌شود. در «نامتناهی حقیقی»، «دیگر» به درون «چیز» جذب شده است و هستی آن تماماً در خود و برای خود است. از این رو به مقوله «هستی برای خود» می‌رسیم.

### کیفیت ارتباط منتهای و نامتناهی

اینکه چگونه امر نامتناهی و منتهای با هم ارتباط برقرار می‌کنند، مسئله‌ای است که نزد افلوطین و اسپینوزا و سایر فیلسوفان هم وجود داشته است و در دیدگاه آنان، نامتناهی نمی‌توانست با منتهای ارتباط داشته باشد؛ زیرا این کار مستلزم از دست دادن مقام نامتناهی بود. اما به اعتقاد هگل، این تناقض‌ها به دلیل آن است که ما میان «نامتناهی مجازی» که مخلوق فهم است و «نامتناهی حقیقی» که یافته عقل می‌باشد، تمایز قائل نمی‌شویم. نامتناهی حقیقی دربردارنده

#### 1. Limit.

۲. معنای کیفی حصر مراد است، نه معنای کمی آن.

۳. به نظر هگل میان صیوررت و دگرگونی تفاوت وجود دارد. صیوررت یا گردیدن عبارت است از تبدیل هستی به نیستی؛ اما دگرگونی به معنای تبدیل چیزی به چیز دیگر (نه هستی) است؛ به همین دلیل، دگرگونی مشخص‌تر از صیوررت است.

متناهی است و اصلاً همان متناهی است. بنابراین، اساساً چیزی به نام نامتناهی وجود ندارد که ابتدا مطلقاً نامتناهی بوده باشد و سپس به حکم ضرورت متناهی گردد؛ بلکه نامتناهی از همان آغاز «به خودی خود» همان اندازه متناهی بوده که نامتناهی است. پس، فرض تعارض مطلق میان این دو نارواست. امر نامتناهی تا ابد هم از خود صادر می‌شود و هم نمی‌شود. نامتناهی از آن رو که متناهی را خلق می‌کند، از ذات خود خارج می‌گردد؛ اما از آنجا که این متناهی با نامتناهی یکی است (چون مخلوق اوست)، از ذات خود خارج نمی‌شود. هگل نمونه آشکار نامتناهی حقیقی را «اندیشه محض» یا مثال می‌داند که در عین حال «هستی برای خود»<sup>۱</sup> است. این همان خودآگاهی است.

بنابراین در میان زیرمجموعه‌های مقوله «کیفیت»، مقوله «هستی»، امری میان‌تهی و نامعین، نامحدود و خلأ محض است که به درون آن نفی راه می‌یابد. وقتی نفی به درون هستی میان‌تهی راه پیدا کند، آن را به «هستی متعین» تبدیل می‌کند. این هستی توسط چیزی که بیرون از آن قرار دارد، یعنی «دیگر» آن، متعین شده است. اما مقوله «هستی برای خود» نیز در این «دیگر»، جذب و حل شده است. «دیگر» هستی با «خود» هستی یکی می‌شود. در اینجا به مقولات «یگانه» یا وحدت - زیرا تنها به خودش استوار است - «بسیار» و پس از تقابل میان «وحدت» و «بسیارگانی» به مقوله سوم، یعنی «جذب و دفع» می‌رسیم که به منزله پلی برای گذار به مقوله «کمیت» (دومین مقوله ذیل هستی) است. سپس مراحل دیالکتیکی را که قبلاً در مقوله «کیفیت» دنبال کرده بودیم، دوباره و با مقولاتی دیگر از سر می‌گیریم تا سرانجام از طریق آخرین مقوله ذیل مقوله «نسبت و جهت»، به «صورت معقول» که مهم‌ترین بخش منطق هگل است نائل شویم (همان: صص ۲۱۰-۲۲۸).

### صورت معقول

صورت معقول از تبدل منطقی کنش و واکنش (واپسین مقوله ذات) برمی‌خیزد. در تبیین نحوه این انتقال، فهم نوع ارتباط جوهر و عرض ضروری است. در کنش و واکنش، جوهر و عرض یگانه می‌شوند و فرق میان علت و معلول از میان برمی‌خیزد؛ زیرا علت، معلول شده است و معلول علت.<sup>۲</sup> برای مثال، در کنش و واکنش، الف ب را معین می‌کند و ب الف را، و این امر به

1. Being-for-self.

۲. مراد هگل، علت و معلول محض است نه علت و معلول تجربی.

معنای بازگشت الف به خودش است؛ هستی نیز به همین نحو است و در تبدل به ضد خود، به خودش بدل می‌شود و این همان «صورت معقول» است.

اکنون باید خاطر نشان ساخت که در دیدگاه هگل، «مقولات هستی» که بدون میانجی و واسطه‌اند، متناظر با مقولات کمیت و کیفیت کانتی هستند، و «مقولات ذات» در واقع همان مقولات نسبت و اضافه و جهت کانتی می‌باشند. در مقام مقایسه، «مقولات هستی» مرادف با مرحله «حس» در نظام فلسفی کانت، و «مقولات ذات» با مرحله «فهم» مرادف‌اند. اما آنچه فصل‌میز هگل از کانت است، «مقوله صورت معقول» است به عنوان سومین مقوله منطقی هگل، که مرادف با مرحله «عقل» و حوزه «آزادی» است. مقوله صورت معقول در آرای کانت وجود ندارد و همین کشف و بدعت، هگل را از کانت جدا می‌سازد. در حوزه صورت معقول هر آنچه به اندیشه درمی‌آید، حوزه تازه‌ای از اندیشه است که با هستی و ذات تفاوت دارد.

به نظر هگل، در صورت معقول، اندیشه «نامتناهی» می‌گردد؛ زیرا صورت معقول خودش خودش را تعیین می‌بخشد. نکته مهم دیگر این است که صورت معقول در سراسر منطق هگل (حتی در بخش‌ها و تقسیمات مختلف مقولات هستی و ذات) نیز به صورت مبهم و ناپیدا وجود داشت. در مرحله نخست، این صورت معقول به گونه هستی و در مرحله دوم به صورت ذات پدیدار می‌شد و شکل اصلی خود را نداشت. همچنین باید توجه داشت که در هر یک از سه پایه منطق هگل، مقوله نخست «کلی»، مقوله دوم «جزئی» و مقوله سوم «فرد» است. لذا «هستی» کلی است، «ذات» جزئی، و «صورت معقول» فرد می‌باشد (همان: ص ۳۱۲).

عوامل «صورت معقول همچون صورت معقول»، یعنی بخش نخست روح ذهنی، ابتدا با هم یگانه و همبسته هستند؛ در پایه دوم آن (حکم) از هم جدا می‌افتد و سرانجام در پایه سوم (قیاس)، همبستگی و میانجی‌گری آنها نسبت به هم آشکار می‌شود و دوباره به یگانگی بازمی‌گردند. این بازگشت به یگانگی در «قیاس منفصل» (وضع مجامع قیاس و آخرین بخش روح ذهنی) به حد کمال می‌رسد. لذا شرایط لازم برای گذار به مرحله بعد یا عین (صورت معقول عینی) فراهم می‌شود؛ زیرا در روح ذهنی هر آنچه هست، با میانجی و واسطه است، اما در قیاس منفصل همه چیز بی‌واسطه می‌باشد. به بیان دیگر، در حوزه ذهنیت، عوامل صورت معقول، وابسته و میانجی‌همدیگر بودند؛ اما در اینجا وساطت از میان برخاسته و وابستگی نیز زائل شده است. این مقوله را «عین»<sup>۱</sup> یا موضوع می‌نامند.

۱. «عین» مانند مقولات دیگر، هم معرف جهان است و هم معرف مطلق.

اما مرحله سوم صورت معقول، یعنی «مثال»، جامع ذهن و عین است و تحوّل عین در درون خود، بازگشتی تدریجی به ذهنیت است؛ چون بر طبق اصول کلی هگلی، روح یا ذهن از خود به درمی آید؛ به ضدش مبدل می‌شود (عین) و سپس در وضع مجامع به اصل خود بازمی‌گردد. این بازگشت در سه مرحله است: «افزارواری»، «مرحله آمیزشی»<sup>۱</sup> و فرجام‌گرایی.<sup>۲</sup> به عبارت دیگر، «حقیقت» نه مطلقاً ذهنی است و نه مطلقاً عینی، بلکه جامع ذهن و عین است و «مطلق» شامل هر دوی آنهاست (استیس، ۱۳۸۰: ص ۴۰۳). «مثال مطلق» از نظر هگل ویژگی‌های زیر را دارد:

۱. مثال مطلق، مقوله خودآگاهی یا شخصیت است؛ آگاهی و اندیشه‌ای که موضوع آن خودش می‌باشد؛
۲. مثال مطلق، حقیقت مطلق است و معرف نهایی و کامل مطلق و خرد و کائنات است؛
۳. جهان در حقیقت خویش چیزی جز مثال مطلق نیست؛
۴. مثال مطلق، نامتناهی مطلق است؛ ذهنیتی است که ضد خود، یعنی عینیت را در درون خود حل کرده و معاندی در برابر خود ندارد. بنابراین مثال مطلق، حقیقت را سراسر در دامن خود گرفته است؛
۵. محتوای مثال مطلق همان دستگاه منطق است که در آن، هر مقوله‌ای آشکارا مقولات پیشین را در وحدت خویش جمع دارد و از این‌رو، مثال مطلق جامع همه مقولات پیشین است. به نظر هگل، «مثال مطلق» روح است و به همین دلیل، صورت منطق هگلی و همان دیالکتیک است. همچنین «مثال مطلق» عین است و با مقولات منطق یکی است. با مثال مطلق، اندیشه به تمامیت خود می‌رسد و مقوله برتری در حوزه اندیشه باقی نمی‌ماند تا مثال مطلق درصدد نیل به آن باشد.

---

1. Chemism.  
2. Teleology.

## روح در طبیعت

بخش فلسفه طبیعت در نظام هگلی همواره یکی از مشکل‌ترین و به تبع آن، مغفول‌ترین بخش‌ها بوده است.<sup>۱</sup> اما امروزه سمینارها و کنفرانس‌هایی در این زمینه برگزار می‌شود و مورد اقبال قرار می‌گیرد؛ زیرا شارحان هگل امروزه دریافته‌اند همان‌گونه که فهم سنت ارسطویی بدون مطالعه کتاب‌های طبیعیات<sup>۲</sup> و تاریخ حیوانات<sup>۳</sup> ارسطو امکان ندارد و فهم مکتب دکارتی بدون درک تأثیر فیزیک در مبانی فلسفه ممکن نیست، نظام هگلی را نیز نمی‌توان بدون کتاب فلسفه طبیعت فهم نمود (وایز، ۱۹۷۴: ص ۱۹۲).

یکی از دلایل غفلت از نظام طبیعی فلسفه هگل، برداشت نادرست فیلسوفان انگلیسی از ایدئالیسم هگل به عنوان تفکر محض سوپژکتیو بوده است. غیر از کانت و ارسطو و تا حدودی دکارت، شاید در تاریخ فلسفه، هیچ فیلسوفی ثروت عظیم شناخت علوم طبیعی و ریاضیات را در مطالعه طبیعت به خدمت نگرفته است؛ این در حالی است که فلسفه طبیعت و فلسفه روح، غنی‌ترین بخش‌های نظام هگل‌اند. در اندیشه هگل، طبیعت جهان بیرونی است، و ذهن (منطق) جهان درونی، و این دو منشأ واحدی دارند.

جلد دوم کتاب *دایره‌المعارف علوم فلسفی*، یعنی طبیعت با نتیجه‌ای که در کتاب اول (منطق) گرفته شده است، آغاز می‌شود؛ یعنی با پیشرفت منطقی روح یا ایده عملی؛ با این تفاوت که ارتباطات اندیشه محض فلسفی، حقیقت و ذات خودش را از دست می‌دهد و جای خود را به ارتباطات «زمان و مکان» می‌دهد. بسط انتزاعی اندیشه در کتاب دوم (طبیعت) به عنوان «ماده و حرکت» تبلور می‌یابد. در این اثر به جای اندیشه با «ادراک» سروکار داریم؛ به جای دیالکتیک از «جاذبه و گرانش» بحث می‌شود؛ به جای علیت، «توالی در زمان» مطرح می‌گردد، و سرانجام مراحل سه‌گانه دیالکتیکی منطق به «مکانیک»، «فیزیک» و «ارگانیک» تبدیل می‌شوند. اهمیت توجه به طبیعت و امور تجربی به حدی است که هگل در مقدمه کتاب

۱. گواه این مطلب آن است که تاکنون ترجمه‌های مختلفی از بخش منطق و فلسفه روح کتاب *دایره‌المعارف* به زبان انگلیسی و زبان‌های دیگر انجام شده است؛ اما نه تنها برگردان دقیقی از بخش دوم این اثر (طبیعت) پدید نیامده است، بلکه توجه اندکی به آن شده است؛ برای نمونه، *ویلیام والاس* از بخش‌های منطق و فلسفه روح، ترجمه ارزشمندی ارائه نموده که در این نوشتار به منزله مأخذ اصلی از آنها استفاده شده است.

2. Physics.  
3. History of Animals.

دائرة المعارف، تمایز میان فلسفه یا «علوم تجربی» را متذکر می‌شود و خاطر نشان می‌سازد که: نه تنها باید فلسفه با شناخت تجربی ما از طبیعت هماهنگ باشد، بلکه منشأ و اساس شکل‌گیری فلسفه طبیعت مشروط و مقید به فیزیک تجربی است. فلسفه طبیعت، موادی را که فیزیک به طور تجربی برای آن فراهم می‌آورد، بازسازی و بازآفرینی می‌کند. فیزیک باید در دستان فلسفه و در اختیار آن باشد (هولگیت، ۱۹۹۹: ص ۲۵۸).

به نظر هگل، آنچه «فلسفه طبیعت» را از «فیزیک» متمایز می‌کند، نوع مابعدالطبیعه‌ای است که هم فیزیک و هم فلسفه طبیعت آن را به کار می‌برند؛ زیرا مابعدالطبیعه چیزی نیست جز معیار کلی تعیینات عام اندیشه؛ از این رو، طبیعت را باید به منزله یک «نظام طبقاتی»<sup>۱</sup> در نظر گرفت؛ نظامی که ضرورتاً از طبقه‌های دیگر ناشی می‌شود (همان: ص ۲۵۹).

چنان‌که ملاحظه نمودیم، هگل در بخش «منطق»، اندیشه محض یا مقولات را دنبال می‌کند؛ اما هنگام انتقال به بخش دوم، یعنی «فلسفه طبیعت»، و سپس «روح» به سمت امور مشخص‌تر و محسوس‌تر می‌رود و از انتزاعیات فاصله می‌گیرد. فلسفه طبیعت به جای بحث از مجردات و امور بسیطی همچون هستی، علت یا جوهر، از «چیزها»، «مواد» و «جانوران» بحث می‌کند. به بیان دیگر، در اینجا دستگاه هگل از «اندیشه‌ها» به «چیزها» منتقل می‌شود. اگرچه برخی مفسران انتقال از اندیشه به چیزها را محال دانسته و بیان کرده‌اند که اندیشه نمی‌تواند پا را از محدوده خود فراتر نهد و به یاری حجت منطقی، چیز واقعی و موجود را استنتاج کند (اینوود، ۲۰۰۲: ص ۳۴۸). اما برخی از شارحان هگل به دفاع از او پرداخته و این انتقال را بلا مانع دانسته‌اند؛ زیرا به نظر آنها «این انتقال، انتقال از اندیشه‌ای به اندیشه دیگر است نه چیزها» (استیس، ۱۳۸۰: ص ۴۱۲). به باور ایشان، فلسفه هگل در طبیعت و روح با اشیا و امور جزئی و خام سروکار ندارد، بلکه با اندیشه‌ها سروکار دارد و او «اندیشه طبیعت» (و نه طبیعت مادی) را از طبیعت استنتاج می‌کند؛ چنان‌که استنتاج جانوران از گیاهان در درون فلسفه طبیعت در واقع استنتاج اندیشه آنهاست. همچنین استنتاج «جامعه مدنی» از «خانواده» در کتاب *فلسفه روح*، استنتاج تصورات این امور است؛ به همین دلیل، آنچه را که در این دو بخش استنتاج می‌کنند، «تصورات» می‌نامند.

---

### 1. System of stages.



حال ممکن است این ابهام مطرح شود که اگر دو بخش پایانی سیستم هگلی (فلسفه طبیعت و روح)، کلیات را استنتاج می‌کنند نه امور جزئی و محسوس را، و همچنین به تصورات می‌پردازند و نه «چیزها»،<sup>۱</sup> پس نظام هگلی هیچگاه از حوزه مجردات پا فراتر نمی‌نهد و بر «چیزها» صدق نمی‌کند، و بنابراین دستگاه او باید مرکب از اندیشه‌های میان‌تهی باشد. این ناسازگاری اگرچه تا حدودی در آرای هگل به چشم می‌خورد، برخی از مفسران و شارحان، تبیین معقولی از این تعارض و تناقض ظاهری به دست داده‌اند. آنان یادآور شده‌اند که استنتاج هگلی را نباید فرآیندی صرفاً ذهنی در نظر گرفت، بلکه او در پی کشف حقیقتی عینی بوده است. معنای انتقال از «منطق یا مثال» به «طبیعت» این است که وجود طبیعت به دلیل وجود مثال و عینی و واقعی بودن آن است. همچنین باید توجه داشت که میان این دو یک شکاف عظیم وجود ندارد، چنان‌که نیازمند یک جهش محال باشد؛ بلکه فلسفه طبیعت، بخش پیوسته‌ای از منطق اوست. همان‌طور که در درون خود بخش منطق، میان بخش «هستی» و «ذات» فاصله بود، میان طبیعت و منطق هم چنین فاصله‌ای وجود دارد و این دو با «اندیشه‌ها» سروکار دارند. بنابراین می‌توان مجوز عقلی برای پیوند میان این دو را یافت. تفاوت منطق با طبیعت در این است که موضوع منطق، مقولات کلی و عمومی است، اما کلیاتی که موضوع فلسفه طبیعت هستند، قابل اطلاق بر همه چیز نیستند و در مورد برخی از چیزها صادق‌اند. به بیان دیگر، تفاوت مقولات منطق و کلیات طبیعت در این است که مقولات منطق، «کلیات غیر حسی» هستند، در حالی که کلیات طبیعت «کلیات حسی» اند. تفاوت کلی حسی با کلی غیر حسی (محض) در این است که کلی حسی فقط برخی از چیزها را دربر می‌گیرد و به همین دلیل جزئی نیز هست. بنابراین، انتقال از مثال به طبیعت، اولاً دارای جواز عقلی است، چون انتقال از اندیشه‌ای به اندیشه دیگر است نه چیزها؛ ثانیاً ضروری است، زیرا تنها راه ممکن توضیح کائنات است. از این رو باید جهان را از مثال استنتاج کرد؛ چنان‌که نتیجه را از مقدمات قیاس.

هگل همان‌گونه که در منطق، بحث خود را از «هستی» - که مجردترین و میان‌تهی‌ترین اندیشه‌هاست - آغاز کرد و بتدریج به مثال مطلق رسید، در طبیعت نیز بحث خود را با «مکان» که مجردترین مفهوم و دور از هرگونه تعیین و شکل است، آغاز می‌کند. «فضا» یا «مکان»، فروپایه‌ترین حد طبیعت و بیش از مقولات دیگر، طبیعی و همچنین فاقد اندیشه و عقل است؛

۱. بر اساس شماره‌های ۹۵ و ۱۰۰-۱۰۱ کتاب دایره‌المعارف.

مرحله‌ای که عقل در آن کاملاً ناپدید و ناپیداست و بعد از این رو به تجلی می‌گذارد و سرانجام در مرحله «اندام جاندار» که آخرین بخش از مراحل دیالکتیکی طبیعت است، «طبیعت» آگاهی و شعور خود را بازمی‌یابد و آماده‌گذار به «فلسفه روح» می‌شود؛ یعنی مکان که در مرحله «برون‌بودگی مطلق» قرار داشت، سرانجام به «مثال» که «درون‌بودگی مطلق» است می‌انجامد (همان: ص ۴۳۲). در این مرحله نیز همچون مرحله منطق، تمام صور به شکل دیالکتیکی و منطقی از صور مادون که در مرحله پیش قرار داشتند، به دست می‌آیند و صورت بعدی شامل تمام چیزی است که در صورت قبل وجود داشت.

بنابراین، سیستم هگلی دارای سه بخش اصلی است و هر بخش آن از قانون تراژیک خود پیروی می‌کند. همچنین در این نظام، هر حقیقت یا واقعیت سه مرحله دارد که دو مرحله نخست آن همانند مشابهت و مغایرت با یکدیگر در تضادند و مرحله سوم جمع میان دو مرحله پیشین است:

مرحله نخست: مرحله وحدت و تأیید؛

مرحله دوم: مرحله سلب و مغایرت؛

مرحله سوم: تألیف نهایی.

این سه مرحله به طور کلی قانون دائمی اندیشه هستند.<sup>۱</sup> افزون بر این، یک رویکرد روان‌شناختی نیز به سه مرحله فوق وجود دارد:

۱. مرحله انتزاعی یا فهم<sup>۲</sup> که به «جزمی‌گرایی» منجر می‌شود؛

۲. مرحله دیالکتیکی یا عقل منفی که به «شکاکیت» منجر می‌شود؛

۳. مرحله نظری<sup>۳</sup> یا عقل مثبت<sup>۴</sup> که به «تصوف و عرفان»<sup>۵</sup> منجر می‌شود.<sup>۶</sup>

به نظر هگل، فیلسوف جزمی تصور می‌کند که موضوع و متعلق او فقط یک چیز است؛ ساده و دور از هر آنچه بخواهد آن را محدود کند. اما دیالکتیسین به واقعیت متوسل می‌شود تا

۱. هگل مراحل سه‌گانه دیالکتیکی (وضع، وضع مجامع و وضع مقابل) را که قانون دائمی اندیشه می‌نامد، از فیثته اخذ نموده و در بندهای ۷۹-۸۲ کتاب *دایرةالمعارف* به تبیین آن پرداخته است.

2. Verstand.
3. Speculative.
4. Vernunft.
5. Mysticism.

۶. برگرفته از سایت هگل، بخش پدیدارشناسی روح، ص ۳.

<http://-Www.Hegel-system.de>

نشان دهد که این‌همانی و استمرار صور با تاریخ در تناقض است؛ چراکه تاریخ مخالف صریح وحدت و استمرار است. تاریخ به جای وحدت، کثرت را نشان می‌دهد؛ به جای هوهویت و این‌همانی، غیریت، و به جای کلیت، اجزا را. بنابراین، دیالکتیک یک عقل منفی و نیروی مختل‌کننده است و ساختار استوار داده‌های اندیشه را می‌لرزاند. دیالکتیک، روح پیشرفت و تغییر، و دشمن محافظه‌کاری و آداب و سنن است. اما سرانجام «عقل مثبت» یا عقل نظری، وحدت ناخودآگاه را از هم می‌گسلاند و وحدت جدیدی را با سازوکاری برتر پدید می‌آورد.

### روح در خود

واژه «روح»، مفهوم کلیدی فلسفه هگل و دارای معانی متعددی است. در بخش منطق کتاب *دایره‌المعارف* به عنوان روح مطلق، پیش از جهان یا خدا در حقیقت خویش توصیف شده

۱. این واژه برگرفته از واژه *spiritus* لاتین و واژه *pneuma* یونانی (به معنای نَفَس، هوا و جان) و همچنین *nous* (به معنای عقل و ذهن) است و به لحاظ ریشه‌شناسی واژگان با واژه *ghost* ارتباط دارد. این اصطلاح همچنین به معنای عاطفه و هیجان نیز به کار می‌رفته است؛ اما بتدریج به معنای «امر فوق طبیعی»، «نفس»، «جان» و «روح» به کار برده شده است. از میان معانی ده‌گانه‌ای که برای این لفظ در نظر گرفته شده است، هگل در کتاب *دایره‌المعارف* و دیگر آثار خود آن را به چند معنا به کار برده است:

۱. *Geist* در مقایسه با طبیعت و ایده‌های منطق، واژه‌ای عام و کلی است که بر ذهن انسانی و تولیدات آن دلالت دارد. در بخش سوم کتاب *دایره‌المعارف*، واژه *Geist* به طور کامل بدین معنا به کار رفته است.

۲. در بخش نخست کتاب سوم *دایره‌المعارف*، یعنی «روح ذهنی»، *Geist* به معنای محدودتر به کار رفته است و تمام حیات روانی فردی را در بر می‌گیرد و از روح طبیعی آغاز شده و تا اندیشه و اراده امتداد می‌یابد (فقرات ۳۸۷-۴۸۲).

۳. همچنین در صفحات ۴۴۰-۴۸۲ و نیز ۴۱۳-۴۳۹ از بخش نخست کتاب سوم، *Geist* در معنای محدودتری به کار رفته است و بیشتر دربرگیرنده جنبه‌های عقلانی نفس است و از شهود آغاز شده و تا اندیشه و اراده بسط می‌یابد، و در عین حال متضمن روح و احساس نیست.

۴. همچنین در بخش دوم کتاب سوم *دایره‌المعارف*، یعنی «روح عینی» ملاحظه می‌کنیم که *Geist* به معنای روح عمومی یک گروه اجتماعی به کار رفته است که در عرف، قوانین و تأسیسات ریشه دارد و به آگاهی فردی اجازه می‌دهد که به گروه‌ها تعلق داشته باشند (ص ۴۸۳-۵۵۲).

۵. در بخش سوم از کتاب سوم *دایره‌المعارف*، یعنی «روح مطلق» نیز مشاهده می‌کنیم که واژه *Geist* دربرگیرنده هنر، دین و فلسفه است (ص ۵۵۳-۵۷۷). روح در این بخش‌ها برخلاف معانی بندهای ۲ و ۴ که محدود و متناهی بودند، نامتناهی است. هگل بندهای ۲، ۴ و ۵ را به ترتیب به عنوان «مفهوم روح»، «واقعیت روح» و «وحدت میان مفهوم و واقعیت روح» در نظر می‌گیرد. روح مطلق بیشتر از مورد دوم و حتی سوم، حال و هوای کلامی-دینی دارد. روحی که برای روح است، «خدا» است و بنابراین، روح مطلق عبارت است از «خودآگاهی خدا».

۶. همچنین در قرن هفدهم، واژه *Weltgeist* به معنای «روح جهانی» در مقابل «روح الهی» به کار می‌رفته است. سپس به روح کیهانی بدل شده است که بر تمام طبیعت سایه می‌افکند، و سرانجام نزد هردر و هگل، روحی است که خودش را در تاریخ آشکار می‌سازد. روح جهانی مسئول توسعه و پیشرفت هنر، دین و فلسفه و بنابراین «روح مطلق» است. هگل همچنین واژه *Geist* یا روح را به سه معنای دیگر به کار برده است که بررسی آن در این بحث نمی‌گنجد. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: دیکشنری هگل، ص ۲۷۴ و ۲۷۵.

است؛ یعنی به عنوان امری که فاقد وجود عینی است. اما همین روح مطلق در مرحله طبیعت به ضد خود، یعنی امری خارجی و عینی بدل می‌شود و سپس در مرحله روح مطلق - کتاب سوم - پس از پیمودن مسیر طولانی دیالکتیک، سرانجام به اصل و تمامیت خود بازمی‌گردد. اساساً همان‌گونه که فرآیند تطور مقولات در کتاب منطق و نیز فلسفه طبیعت فرآیندی منطقی بود، در مرحله «فلسفه روح» نیز استنتاج «روح عینی» از «روح ذهنی» و سپس «روح مطلق»، یا استنتاج دین از هنر و فلسفه از دین، امری منطقی است. هگل در بخش روح مطلق همچون بخش‌های دیگر کتاب‌های منطق و طبیعت، روح را به سه حوزه کلی تقسیم می‌کند تا دوباره وحدت ذهن و عین را در ساحت دیگری از روح به نظاره بنشینند و واپسین تجلیات روح در تاریخ را به تصویر بکشد.

### روح ذهنی

محتوای روح ذهنی، ذهن انسان است به مثابه امری فردی که جنبه درون‌ذاتی محض دارد.<sup>۱</sup> هوش، عقل، حافظه، احساس، شهوت و نظایر آن در این مرحله مورد بحث قرار می‌گیرند. تقسیمات فرعی‌تر این بخش عبارت‌اند از «انسان‌شناسی»، «پدیدارشناسی» و «روان‌شناسی» که هر یک به بخش‌های سه‌جزئی دیگر تقسیم می‌شوند (دایره‌المعارف: ۳۸۷-۴۸۲). هگل بر اساس روش دیالکتیکی خود سرانجام از «عقل آزاد» که آخرین بخش از مفاهیم اشتقاقی ذیل

۱. باید توجه داشت که روح ذهنی در قیاس با روح عینی، یک امر درون‌ذات و ذهنی محض است. در عین حال خود این مرحله نیز به سه بخش فرعی‌تر «انسان‌شناسی»، «پدیدارشناسی» و «روان‌شناسی» تقسیم می‌شود که در این مراحل، پدیدارشناسی نسبت به مرحله انسان‌شناسی که درون‌ذات محض است، از عینیت بیشتری برخوردار است. همچنین همان‌گونه که در کل کتاب *دایره‌المعارف*، کتاب سوم (فلسفه روح) وضع مجامع ذهن (منطق) و عین (فلسفه طبیعت) است، و نیز بدان‌سان که بخش سوم کتاب فلسفه روح، یعنی «روح مطلق»، وضع مجامع دو بخش آغازین (روح ذهنی و عینی) و پیونددهنده ذهن و عین یا اثبات و ثبوت است، در هر یک از بخش‌های جزئی‌تر روح ذهنی، روح عینی و روح مطلق نیز بخش سوم، هم‌نهاد دو بخش پیشین و پیونددهنده ذهن و عین است. برای نمونه، بخش روان‌شناسی که از متفرعات روح ذهنی و وضع مجامع انسان‌شناسی و پدیدارشناسی است، نسبت به «انسان‌شناسی» که درون‌ذات محض است و نیز «پدیدارشناسی» که برون‌ذات محض می‌باشد، هم‌دربگیرنده «جان» است (انسان‌شناسی) و هم مشتمل بر «آگاهی و شعور» (پدیدارشناسی)؛ بنابراین با آنکه درون‌ذات است، برون‌ذات نیز هست و در آن، روح ذهنی پس از غفلتی طولانی از خود و ناآگاهی مجدداً به اصل خود و خودآگاهی باز می‌گردد؛ با این تفاوت که اکنون به دلیل اتصاف آن به آگاهی، در خود و برای خود یا فی‌نفسه و لذاته است. این وضعیت نه‌تنها در تقسیمات فرعی هر یک از بخش‌های روح عینی و روح مطلق، بلکه در تمام نظام فلسفی هگل ساری و جاری است و همیشه قسم سوم در هر یک از تقسیمات وضع مجامع دو بخش پیشین و مشتمل بر ذهن و عین و وحدت‌دهنده آن دو است.

روان‌شناسی است، به روح عینی منتقل می‌شود؛ زیرا در پایان این بخش می‌گوید: «اراده اکنون دریافت‌شده است که باید هدف و موضوع آن امری کلی باشد» (هگل، ۱۹۷۳: ص ۲۳۷).

### روح عینی

به نظر هگل، «اراده» صورت نهایی آگاهی در مرحله روح ذهنی است؛ اما اگر قرار است این اراده در خارج تحقق پیدا کند، باید ماهیت تاریخی داشته باشد؛ یعنی برای تحقق خارجی داشتن باید به دنبال احقاق حقوق خود و تصاحب دیگری باشد. اراده برای دستیابی به حق و حقوق خود و تحقق آزادی بشر، بحث «دولت» و همچنین «قوای اجرائیه و مقننه» را در پی می‌آورد. بنابراین «حق انتزاعی»<sup>۱</sup>، «اخلاق فردی»<sup>۲</sup> و «اخلاق اجتماعی»<sup>۳</sup> تقسیمات اصلی روح عینی هستند که هر یک به بخش‌های سه‌گانه فرعی تری تقسیم می‌شوند تا راه را برای ورود به ساحت روح مطلق هموار سازند.

به نظر هگل، «حقوق انتزاعی» (همچون مالکیت، عقد و قرارداد و مجازات و کیفر) سراسر جنبه عینی دارد و در مقابل آن، «اخلاق فردی» قرار دارد که مطلقاً ذهنی است (قصد، نیت، نیکی و بدی). در دیالکتیک میان این دو، «اخلاق اجتماعی» پا به میان می‌گذارد که حاصل یگانگی کامل امور ذهنی و عینی در ساحت روح عینی است (استیس، ۱۳۸۱: ص ۵۵۲). به نظر هگل، معنای راستین اخلاق و تحقق واقعی آن، زمانی است که اخلاق از قالب فردی خود بیرون آید و به حیطة اجتماع قدم بگذارد. او در نظام اخلاقی خود مسائلی چون زناشویی، درآمد خانوادگی، طلاق، نظام نیازها، دادگستری، شهربانی و اصناف و سرانجام قانون اساسی و سازمان‌های دولتی، حقوق بین‌الملل و تاریخ جهانی را مورد بحث قرار می‌دهد. اما همان‌گونه که جدال میان حق انتزاعی و اخلاق فردی به ظهور اخلاق اجتماعی منجر گردید، جدایی میان روح ذهنی و روح عینی نیز در مرحله بالاتر به تحقق «روح مطلق» می‌انجامد؛ زیرا روح در مرحله جان، احساس، هوش، میل و فهم، امری شخصی، آگاه و در عین حال ذهنی بود؛ ولی در مقام خانواده، قانون، اخلاق فردی و جامعه مدنی، امری کاملاً غیر شخصی، ناآگاه و مطلقاً عینی است.

1. Abstract right, paragraphs 488-502.
2. Particular morality, paragraphs 505-512.
3. Social morality, paragraphs 518-552.

بنابراین، روح در مرحله روح عینی از حالت درون‌ذات خود بیرون می‌آید و در غیر خود آشکار می‌گردد؛ یعنی درون‌بودگی آن به برون‌بودگی تبدیل می‌شود و از بیرون به نظاره‌گری خود می‌پردازد. اما در این مرحله، ذهن هنوز بدان پایه از شعور و آگاهی نرسیده است که دریابد هر دگرگونی که در عین روی می‌دهد، نتیجه تلاش ذهن است و عین در واقع چیزی نیست جز امتداد ذهن من<sup>۱</sup> (دایرةالمعارف، ج ۳: صص ۴۸۳-۵۵۲). روح در این مرحله خود را در هیئت عالم خارج مجسم می‌سازد<sup>۲</sup> و بحث از اخلاقیات، قانون، سیاست، تاریخ و دولت را پیگیری می‌کند.

### روح مطلق

همان‌گونه که نزد ارسطو دنیای روح مطلق در هنر و دین تجلی می‌یابد، به باور هگل نیز دین و هنر ورای حوزه سیاست و اخلاق قرار دارند. در این مرحله اساساً موضوع روح تنها خود روح و امری پایان‌ناپذیر است. بنابراین، هنر، دین و فلسفه، مراحل تجلی روح مطلق و مراتب آزادی تدریجی روح از هرگونه حالت پایان‌پذیری است. هگل در این بخش به مباحثی چون زیبایی‌شناسی، فلسفه دین و فلسفه فلسفه<sup>۳</sup> می‌پردازد. نقاشی، موسیقی، معماری، مجسمه‌سازی،

۱. بر این اساس می‌توان معنای سوژکتیویسم هگلی را که در اعزاز این بحث از ان یاد نمودیم، بخوبی دریافت؛ زیرا پس از اینکه ذهن از حالت درون‌ذات به حالت برون‌ذات و عینی بودن نائل آمد، می‌پندارد که دگرگونی‌ها و تغییرات موجود در عالم عین متعلق به عالم بیرون است؛ اما وقتی به مرحله ذهن مطلق یا روح مطلق که جامع ذهن و عین است تعالی یافت، درمی‌یابد که تاکنون آنچه را که خود داشته، از بیگانه (عین) تمنا می‌کرده است. بنابراین، او پس از آنکه به خودآگاهی و شعور کامل رسید، درمی‌یابد که حتی عین نیز تابع جعل ذهن (سوژه) است و تمنای نیل به عالم عین، تمنایی بیهوده بوده است. لذا هر آنچه را که سوژه اراده کند، همان خواهد شد.

۲. میان این عالم خارج و عالم خارجی که در مرحله طبیعت از آن بحث شد، تفاوتی اساسی وجود دارد؛ زیرا «روح»، جهان طبیعت را از قیل موجود می‌یابد، در حالی که جهان خارج موجود در مرحله روح عینی را خود روح می‌آفریند تا در آن، وجود خود را تحقق بخشد و اثربخشی‌اش را به منصه ظهور رساند؛ به بیان دیگر، این عالم خارج عبارت است از جهان تأسیسات، ارگان‌ها و سازمان‌های دولتی که عادات و سنن، حقوق، اخلاق فردی و اجتماعی و حکومت را دربر می‌گیرد. به نظر هگل، تمام تأسیسات اجتماعی از قبیل مالکیت، عقد و قرارداد، قانون و حتی خانواده، صور اساسی و ضروری روح هستند و روح خود را در قالب آنها مجسم می‌کند. پس، این امور چونان ابزار و وسیله‌ای برای تحقق بخشیدن به غایات اتفاقی نیستند؛ به عبارت دیگر، این تأسیسات اختراع نمی‌شوند، بلکه به حکم ضرورت به وجود می‌آیند؛ برای نمونه، کشورها نه برای پاسداری و صیانت از جان و مال مردم و مجازات و کیفر، نه برای پیشگیری از جرم و جنایت، بلکه از آن رو به وجود آمده‌اند که مظهر تکامل عقل در فراگرد سیر دیالکتیکی آن هستند.

۳. البته خود هگل هیچگاه از عنوان «فلسفه فلسفه» استفاده نکرده است.

شعر و تقسیمات ذیل هر یک از اینها، مباحثی هستند که در مرحله «هنر» به تفصیل بررسی می‌گردند. «دین طبیعی»، «دین فردی» یا روحی و «دین مطلق» (مسیحیت) و نیز اقسام مختلف ادیان در بخش دوم، یعنی مرحله «دین» مطرح می‌شوند. سرانجام در بخش سوم یا «فلسفه»، نظام فلسفی هگل در حوزه روح مطلق به پایان می‌رسد. در این مرحله، ذهن و عین با هم یکی می‌شوند و انسان فلسفی، عالی‌ترین مظهر عقل در جهان است. او نظام فلسفی خود را «حقیقت مطلق در صورت مطلق» و حقیقت تمام فلسفه‌های پیشین می‌داند؛ چنان‌که حقیقت تمام ادیان فروتر را در مسیحیت ترسیم می‌کند. فلسفه در این مقام به شناخت مطلق بار می‌یابد؛ اما همچون هنر آن را به صورت «عین محسوس» یا مانند دین، آن را در قالب «تمثیل» نمی‌بیند؛ بلکه مطلق را چنان‌که هست و به عنوان مثال می‌شناسد. «روح» اکنون پس از طی مسیر طولانی از خود بیگانگی و تجلی و ظهور آن در ساحت‌های مختلف منطق و طبیعت، در پایان راه به آرزوی دیرینه خود، یعنی وحدت ذهن و عین نائل آمده و در عین تناهی، نامتناهی است.<sup>۱</sup> بنابراین، انجام فلسفه به آغاز آن بازگشته است و معنای عبارت «فلسفه چونان دایره دایره‌ها» روشن می‌گردد. به نظر هگل، نظام فلسفی او اکنون چنان متقن و استوار است که پس از او دیگر جایی برای پیشرفت آن باقی نمی‌ماند؛<sup>۲</sup> زیرا نظام وی به دایره بسته‌ای تشبیه شده است که تمام نظام‌های مابعدالطبیعه پیشین را دربرمی‌گیرد. دایره برخلاف خط ممتد نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد و اساساً کامل است (اینوود، ۲۰۰۲: ص ۵۱۵). به نظر او، فلسفه‌های گذشته صرفاً جنبه ناقصی از این نظام دوری را تشکیل داده‌اند و نمی‌توان هیچ یک از آنها را به منزله یک دایره کامل در نظر گرفت: «تنها یک فلسفه وجود دارد و کار یک معمار هر اندازه که به طول انجامد، در زمان مشخصی به اتمام خواهد رسید» (دایره‌المعارف، ج ۱: ص ۱۳).

۱. ما در پایان بخش منطق نیز به مثال مطلق دست یافته‌ایم، اما به صورت بالقوه. مثال مطلق در آنجا فقط مقوله‌ای از مقولات بود؛ ولی مثال مطلق در حوزه فلسفه روح، اندیشه ناب یا مقولات است؛ در حالی که پا به عرصه وجود نهاده و فعلیت یافته است.

۲. چنان‌که در چکیده و مقدمه مقاله حاضر بیان شد، و نیز از عنوان فرعی مقاله برمی‌آید، هدف نگارنده از نگارش این مقاله صرفاً ارائه گزارشی مختصر و کلی از مضمون و محتوای کتاب *دایره‌المعارف علوم فلسفی هگل* بوده است. بنابراین، به رغم مخالفت با بسیاری از آرای هگل، به‌ویژه نظرگاه وی مبنی بر پایان سیر تکاملی تاریخ و آزادی در عصر و زمانه هگل و در نزد قوم ژرمن، یا نگاه وی به مسیحیت، به منزله دین مطلق، که با حس وطن‌پرستی و غرور و خودپسندی همراه است، از نقد و بررسی آن احتراز نموده است.

نظام اجتماعی هگل چون جامعه کمونیست مارکس و انگلس از پایان تاریخ بشریت خبر می‌دهد.<sup>۱</sup> در هر دو مورد، تاریخ از ضرورت آغاز شده و به آزادی می‌انجامد.<sup>۲</sup> پایان نهایی عالم از نظر هگل، آگاهی روح از آزادی خود و تحقق بالفعل آن است؛ چنان‌که انقلاب پرولتاریا از نظر انگلس، رهایی بشریت از حوزه ضرورت و ورود به ساحت آزادی است.

دگرکردی سؤال از من که «من» چیست	مرا از من خبر کن، تا که «من» کیست
چو هست مطلق آید در اشارت	به لفظ «من» کنند از وی عبارت
حقیقت کز تعین شد معین	تو او را در عبارت گفته‌ای «من»
من و تو عارض ذات وجودیم	مشبک‌های مشکلات وجودیم
همه یک نور دان اشباح و ارواح	گه از آینه پیدا گه ز مصباح

گلشن راز

۱. با این تفاوت که مارکس پایان تاریخ را در آینده‌ای نزدیک می‌داند، نه در زمان حال.  
 ۲. در تفکر هگل و مارکس، «فرد» خود را فدای تاریخ می‌کند و تا زمانی که فرد نباشد، تاریخ بشریت به ظهور نخواهد رسید؛ در حالی که در مدرنیته بیشتر بر فرد انسانی تأکید می‌شود تا تاریخ بشریت.



## منابع و مأخذ:

۱. استیس، و.ت (۱۳۸۰)، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، جلد دوم، چاپ هفتم، تهران، انتشارات سپهر.
۲. خاتمی، محمود (۱۳۸۶)، مدخل فلسفه معاصر غرب (تقریرات دانشگاه تهران)، به اهتمام مریم سادات، تهران، نشر علم.
۳. زنوی، میلان (۱۳۸۲)، هگل جوان (در تکاپوی کشف دیالکتیک نظری)، ترجمه محمود عبادیان، تهران.
۴. لوکاچ، گئورگ (۱۳۷۴)، هگل جوان (پژوهش در رابطه دیالکتیک و اقتصاد)، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز.
۵. مارکوزه، هربرت (۲۵۳۷)، خرد و انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات جاویدان.
۶. مجتهدی، کریم (۱۳۷۰)، درباره هگل و فلسفه او (مجموعه مقالات)، تهران، چاپ سپهر.
۷. هگل، گ.و (۱۳۳۶)، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی دانشگاه صنعتی.
۸. هیولیت، ژان (۱۳۷۱)، پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل، اقتباس و تألیف دکتر کریم مجتهدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
9. Beiser F. C. (1999). *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
10. Hegel R. (1999). *Logic*. Trans. William Wallace. Oxford: oxford University Press.
11. Houlgate, S. (1999). *The Hegel Reader*. Blackwell Publisher.
12. Inwood, M. (1992). *A Hegel dictionary*. Blackwell publishers.
13. Inwood, M. J. (2002). *Hegel*. London & New York.
14. Lewis J.K. (1989). *Science of logic*. Trans. Miller. Humanities Press International.
15. Wallace, W. (1973). *Hegel's philosophy of mind*, in: Encyclopedia of the philosophical science. Oxford: clarendon Press.
16. Weiss F. G. (1974). *Hegel: Essential Writings*. New York and London.
17. Www. Hegel-system.de. *A short overview of Hegel's system*. phenomenology of spirit.