

مقایسه کانت و هگل در خصوص مقوله

محمد مشکات^۱

مهدی دهباشی^۲

چکیده

در اینجا مقصود آن است که یک بحث تطبیقی بین دو فیلسوف در خصوص ماهیت مقوله - صرف نظر از تعداد مقولات و مباحث تفصیلی این دو فیلسوف در مورد تک تک آنها - انجام گیرد. لفظ مقوله به جای مقولات در عنوان به منظور تحدید دایره موضوع به ماهیت مقوله انتخاب شده است. به طور مشخص آنچه در اینجا بعد از اشاره‌ای به تفاوت دیدگاه کانت با ارسطو در مورد مقولات مورد نظر است، عبارت است از تأثر هگل از کانت در زمینه مقولات، انتقادهای هگل از کانت درباره مقولات، تفاوت‌های کانت و هگل در مورد مقوله و بررسی دلیل اینکه چرا هگل در زمینه مقولات در کانت متوقف نگشت و از وی فراتر رفت. به عبارتی می‌توان گفت در اینجا بیشتر اشتراک و افتراق دیدگاه این دو فیلسوف درباره رابطه مقوله با شی فی نفسه، ذهنیت و عینیت مقولات و نگاه‌های انتقادی هگل به کانت در این مسئله و دلیل فراروی هگل از کانت در این زمینه بررسی می‌شود.

کلید واژگان: مقوله، شی فی نفسه، صورت عقلی، شناسایی مطلق، تکامل دیالکتیکی، اندیشه و واقعیت.

۱. دانشجوی دکترای فلسفه دانشگاه اصفهان

۲. استاد فلسفه دانشگاه اصفهان

دیدگاه کانت در مورد مقوله

شاید بتوان گفت که ایده آلیسم بعد از ارسطو در انتظار کانت بود تا احیا گردد و با هگل به اوج برسد. کانت به منطق صوری ارسطو ارج می‌نهد و آن را معتبر می‌شمارد و حتی آن را کامل دانسته و در مورد آن چنین می‌گوید: «گواه اینکه منطق از دیرباز در این راه مطمئن قدم نهاده و پیش رفته این است که از زمان ارسطو تاکنون حتی یک قدم هم به عقب برنگشته است و آنچه ما آن را اصلاح منطق محسوب می‌کنیم کاری جز حذف بعضی ریزه‌کاری‌های غیرلازم و یا روشن‌تر ساختن بیان بعضی از تعالیم مشخص آن نبوده است که این نیز ربطی به درجه یقین آن علم ندارد و به ذوق و سلیقه مربوط می‌شود. این نکته نیز قابل توجه است که منطق نتوانسته است از همان زمان تا روزگار ما حتی یک گام پیشتر رود و بنابراین از این حیث یک مبحث به تمامیت رسیده و در بسته بوده است.» (Kant, 1933, P. BVIII) اما در عین حال منطق استعلایی با منطق صوری متفاوت است. منطق صوری با انتزاع از مواد و محتوای تجربی حاصل می‌شود و غرض از آن صرفاً آن استنتاجات سازگار منطقی است که ما حق داریم به اقتضای صورت منطقی انواع گوناگون قضایا به عمل آوریم، منطق صوری برخلاف منطق استعلایی اصولاً به این مسئله که آیا استفاده از این قضایا برای بیان اظهارات و اقوال صادقه ممکن است یا نه کاری ندارد (Kant, 1933, P. A55).

برای آگاهی از جایگاه مبحث مقولات در جغرافیای نقد عقل محض کانت سخن را از اینجا آغاز می‌کنیم: کانت منطق استعلایی را به دو بخش آنالیتیک و دیالکتیک تقسیم می‌کند، بخش آنالیتیک خود دارای دو بخش است، بخش اول درباره مفهوم‌هاست و بخش دوم درباره اصل‌ها. کانت درباره بخش نخست می‌نویسد: «مراد من از آنالیتیک مفهوم، تحلیل مفهوم‌ها نیست، و همچنین روش معمول در بررسی‌های فلسفی که برای روشن کردن مفهوم‌ها با نظر داشتن به محتوی، به تحلیل آنها می‌پردازند نیست، بلکه مراد من کاری است که تاکنون درباره آن چندان کوششی نشده است و آن تحلیل خود توانایی فهم است تا با نگرستن به فهم تنها، چون زادگاه مفهوم‌های آزاد از تجربه و نیز تحلیل کاربرد ناب این توانایی امکان اینگونه مفهوم‌های مستقل از تجربه را بررسی کنیم» (Kant, 1933, A55). کانت با این بررسی چگونگی امکان شناسایی‌های آزاد از تجربه، یعنی چگونگی امکان احکام لازم و کلی را توضیح می‌دهد.

کانت سپس به تعریف فهم می‌پردازد و آن را توانایی اندیشیدن می‌شمارد و اندیشیدن را توانایی شناختن به وسیله مفهوم‌ها می‌داند (Kant, 1933, A69). آنگاه نتیجه می‌گیرد که برای شناختن مفهوم‌های ناب فهم، کافی است به صورت اندیشیدن در قضاوت توجه کنیم، زیرا اگر همه محتوای قضاوت‌ها را به کنار بگذاریم و فقط به صورت آنها بنگریم، خواهیم دید که همه آنها را می‌توانیم زیر چهار عنوان که هر یک از آنها شامل سه مورد است گردآوریم. این چهار عنوان، چنانکه می‌دانیم عبارتند از کمیت، کیفیت، نسبت و جهت (Kant, 1933, A70). سپس کانت از این دوازده صورت قضاوت، به مفهوم‌های ناب فهم که بنیاد آنهاست دست می‌یابد. آنگاه کانت در توضیح این مفهوم‌ها نکته‌هایی را یادآوری می‌کند از جمله آنکه می‌گوید با آنکه او نیز همانند ارسطو این مفهوم‌ها را مقوله می‌نامد ولی تفاوت مقولات او با مقولات ارسطو این است که ارسطو مقولات خود را از اصل معینی استنتاج نکرد بلکه تنها با استنباط از عالم خارج و صفات مشترک موجودات به طبقه‌بندی آنها پرداخت و حال آنکه اگر اصلی راهنمای ما نباشد حتی شماره مفهوم‌ها نیز مشخص نخواهد شد و حال آنکه مقولات کانت «به طور نظام‌مند از یک اصل مشترک یعنی توانایی حکم که همان توانایی اندیشیدن است، به دست آمده است» (Kant, 1933, B106). البته به نظر می‌رسد تفاوت بسیار مهم دیگر مقولات ارسطو با مقولات کانت این است که مقولات ارسطو بنا بر قول صحیح^۱ جنبه وجود شناختی دارند، در حالی که مقولات کانت صرفاً قوالب ذهن بوده و فقط جنبه شناخت شناسی دارند. به عبارت دیگر مقولات کانت دارای چهار خاصیت‌اند:

۱- صور خالص نهی از محتوی یا ماده‌اند، ۲- قبلی و مقدم بر تجربه‌اند، ۳- از هیچ گونه منبع خارجی نشأت نمی‌یابند بلکه از راه خود ذهن به دانش افزوده می‌شوند، ۴- کلی و ضروری‌اند. ما می‌توانیم جهانی بی‌رنگ یا وزن تصور کنیم اما جهان بی‌وحدت و کثرت و ایجاب و سلب و علت و معلول و . . . ممکن نیست. این کلیت و ضرورت را باید به همان صورت توجه کرد که کلیت و ضرورت زمان و مکان توجه می‌گردد. مقولات آفریده ذهن ما هستند. بدین سبب است که این صور بر همه چیز انطباق پذیرند و برای ما کلی و ضروری هستند و همانگونه که شی فی نفسه در زمان یا مکان نیست مقولات هم بر شی فی نفسه انطباق پذیر نیستند. (استیس، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۵۶-۵۵) و به عبارت کوتاه می‌توان گفت از آنجا که صدور احکام فقط با استفاده از مفاهیم ممکن می‌شود بنابراین مقولات شرط لازم

۱- در این بخش
فصلنامه علمی-پژوهشی
دانشگاه قم

شناخت‌اند. از اینجا نتیجه می‌گیریم که هر چیز که دریافت می‌شود به وسیله مقولات دریافت و ادراک می‌شود. دلیل اینکه چرا طبیعت از قوانین پیشینی تبعیت می‌کند این است که طبیعت را صرفاً به توسط مقولات می‌توان دریافت البته باید گفت کاری که مقولات با طبیعت می‌کنند تنها تجویز قوانین پیشینی است یعنی قوانینی که در ذات طبیعت صادق است، قوانین تجربی و خاص طبیعت، را نمی‌توان با تجویز مقولات به دست آورد و نمی‌توان از مقولات استخراج کرد، بلکه می‌باید آنها را به طریق تجربی معین و معلوم ساخت با این وصف هر چند نمی‌توان این قوانین را از مقولات استخراج کرد، سازگاری و انطباق آنها با مقولات امری ضروری است (هارتناک، ۱۳۷۶، ص ۸۲).

چنان که اشاره شد یکی از نقاط بسیار مهم که راه بزرگی را برای فهم تمایز مقولات کانت و هگل باز می‌کند، آن است که مقولات کانت به هیچ وجه برشی فی نفسه اطلاق نمی‌گردد، شی فی نفسه علت یا جوهر و واحد یا کثیر نیست نه کمیتی دارد و نه کیفیت و نسبت، زیرا این مفاهیم یا مقولات فقط بر آنچه بر ما پدیدار است انطباق پذیرند. بنابراین به اعتقاد کانت حقیقت ناشناختنی است و معرفت ما فقط به حیطه پدیدارها محدود می‌گردد.^۲

به دنبال تأمل در ویژگی‌های مقولات کانت بخصوص ویژگی اخیر - یعنی عدم اطلاق مقولات وی برشی فی نفسه - در ادامه راه باید به تأمل کافی در ویژگی‌های مقولات هگل پرداخت. اهمیت مقولات هگل نسبت به نظام فلسفی وی آنچنان است که به گفته بیلی یکی از شارحان مهم هگل بدون شرح مقولات هگل نظام وی در بیشترین بخش خود یک راز پنهان خواهد ماند (Baillie, 1901, P. VIII). و نیز به گفته ویلم. دی. وریز^۳ منطق آلفا و امگای دستگاه هگل است. منطق همچنین رشته‌ای است که روش شناسی (متدلوزی) هگل را صریحاً در خود گنجانیده است و از آنجا که منطق به شرایط اساسی حقیقت و اندیشه مربوط می‌شود منطق و متافیزیک در هم ادغام شده است (Solomon, 1993, PP. 217-218). کلید بزرگ برای فهم مقولات هگل و درک تمایز مقوله در کانت و هگل و نیز بسیاری از مشکلات و معضلات فلسفی هگل آن است که همواره به خاطر داشته باشیم شناسایی و وجود و اندیشه و واقعیت در نزد هگل وحدت دارد، کسانی که هگل اعتراض نموده‌اند که منطق هگل چیزی جز مجموعه‌ایی از مفاهیم مجرد میان تهی نیست (Baillie, 1901, p:344-7). آنها بواقع از این کلید بزرگ غافل مانده‌اند. اما برآستی چگونه هگل توانسته است به وحدت اندیشه و واقعیت و یا

شناسایی و وجود قایل گردد؟ برخی از شارحان هگل مانند استیس برای پاسخ این پرسش نقد شی فی نفسه کانتی از نظر هگل را دارای اهمیت دانسته و صرفاً بر آن متمرکز شده‌اند، اما به اعتقاد ما در اینجا پیش از هر چیز و بیش از هر موضوع باید به نقش پدیدارشناسی توجه نمود. و از آنجا که در جامعه فلسفی ایران به جنبه دوم غالباً توجه کمتری شده است با تأمل بر این جنبه می‌توان شاهد عرصه‌های نو در معرفت‌شناسی بود (نگاه کنید به فصل دلیل فراروی هگل از کانت). با توجه به همین وحدت اندیشه و واقعیت است که حتی ماتریالیسم و ایده‌آلیسم که دو ضد آشتی‌ناپذیرند در نزد هگل وحدت یافته و ماتریالیسم نوع خاصی از ایده‌آلیسم محسوب گشته و نظریات ایده‌آلیستی از درون ماتریالیسم استخراج شده است: «هر فلسفه‌ای در ذات خود ایده‌آلیستی است یا دست کم اصلش بر ایده‌الیسم نهاده شده است و مسأله فقط این است که تا چه حد به آن اصل وفادار مانده. اصول و مبانی فلسفه‌های پیشین یا نو، یعنی آب یا ماده یا اتم همه از مقوله اندیشه‌هایند نه چیزها» (استیس، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۰۱).

بر اساس آنچه در توجیه فراروی هگل از کانت بر مبنای پدیدارشناسی و نیز بر مبنای تکامل دیالکتیکی و استنتاجی در مقولات منطق هگل خواهیم گفت می‌توان به دست آورد که مقولات هگل را که از یک لحاظ تعاریف مطلق‌اند می‌توان خود مطلق دانست. مقولات به همان اندازه درباره این شی یا آن شی صادقند که درباره مطلق، و بواقع مقولات مفاهیمی هستند که ما به یاری آنها می‌کوشیم تا کائنات را بشناسیم. این نکته بدیهی است که اعیان خارجی را می‌توان تحت مقولاتی مانند هستی و جوهر و علت و کم و کیف و جز آن درآورد، ولی نکته دیگری که چندان بدیهی نیست اما به همین اندازه اهمیت دارد این است که مقولات برین درباره عالم اعیان راست درمی‌آیند و بواقع غایت فلسفه هگل نیز اثبات همین معناست، زیرا حتی این جهان مادی نیز در اصل چیزی جز مثال مطلق نیست مثال همه حقیقت است و همان روح است بلکه می‌توان گفت که مثال اندیشه است. همچنانکه مقوله جوهر همان اندیشه است. گفتن اینکه مقوله مثال مطلق به همان اندازه مقولات کمیت و علت و غیره حتی درباره جهان مادی نیز صادق است برابر گفتن این است که جهان مادی در واقع چیزی جز اندیشه نیست. منطق هگل این نکته را به این شیوه ثابت می‌کند که اگر درباره چیزی بپذیریم که آن چیز هست ضرورت منطقی چنین اقتضا می‌کند که بگوییم آن چیز نیست و می‌گردد و علت و جوهر و سرانجام اندیشه و مثال مطلق است. این درست همان نکته‌ای است که از استنتاج

مقولات عاید ما می‌شود. هستی الزاماً متضمن گردیدن است، پس اگر چیزی هست الزاماً تعیین می‌گردد و گردیدن بالضروره متضمن مقوله بعدی است و از این رو اگر چیزی بگردد لازم می‌آید که مقوله بعدی نیز درباره آن صادق آید و همین گونه مقوله بعدی و بعدی تا پایان منطق هگل. از این رو هر عینی که مقوله هستی درباره آن راست بیاید مثال مطلق نیز درباره آن راست می‌آید به عبارت دیگر هر چیز که هست اندیشه است پس سراسر کائنات اندیشه است، یا اگر بخواهیم بهتر بگوییم روح است. برهان این معنی فقط در استنتاج تفصیلی مقولات نهفته است و اگر همه مراتب این استنتاج منطقاً درست باشند آن برهان قاطع است. (استیس، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۱۷۲-۱۷۰) بنابراین می‌توان گفت منطق هگل نه یک مجموعه راز و رازانه است و نه یک فرهنگ لغات که شرحی بر پاره‌ای از مفاهیم مهم و رایج از قبیل وجود و جوهر و علت و... نوشته باشد بلکه شرحی است اجتناب‌ناپذیر بر مفاهیم [مقولات]، که هر یک با واقعیت وحدت دارد.

چگونگی تأثیر هگل از کانت در زمینه مقولات

اکنون که به اندازه مجال از کلید اصلی سخن گفته شد، آمادگی کامل پیدا کرده‌ایم تا تفاوت‌های اساسی کانت و هگل را در مورد مقولات دریابیم اما پیش از آنکه به تفصیل بیشتر، از تمایزها و تفاوت‌ها سخن گفته شود باید به خاطر داشت که با وجود همه تمایزها در عین حال هگل از کانت تأثیر فراوان پذیرفته است هر چند این تأثیرها در دستگاه فلسفی هگلی تحول یافته و بواقع اندیشه کانتی صورت و ماهیت هگلی یافته است. هگل ضمن جستجوی خویش در پی اصلی برای توضیح کائنات مانند افلاطون این رأی را اختیار نمود که اصل نخستین از کلیات عینی فراهم می‌آید، ولی از کانت نیز این اندیشه را گرفت که باید میان کلیات حسی و غیرحسی فرق نهاد، کلیات غیرحسی مقولات یا تصوراتی ناب‌اند. ناب به این معنا که هیچ‌گونه جزء حسی در ترکیب آنها نیست. اصل یا دلیل نخستین جهان نزد هگل برخلاف افلاطون نه همه کلیات بلکه منظومه یا دستگاهی از کلیات محض غیرحسی است (استیس، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۸۳-۸۲). به علاوه تأثیر دیگر هگل از کانت آن بود که وی پیشتر شرط مهم دیگری را برای هگل اثبات و آماده ساخته بود، یعنی اینکه مقولات به لحاظ منطقی بر جهان مقدم‌اند، چرا که آنها شروط منطقی جهان‌اند. اما هگل بر این مطلب افزود که جهان از مقولات همچون

نتیجه منطقی آنها قابل استنتاج است. تأثیر مهم دیگر هگل از کانت در این مسئله و راه حل آن است که احکام پیشینی تألیفی چگونه ممکن است؟ البته این مسئله و راه حل آن نیز در هگل در سطح کانتی باقی نمی ماند زیرا به اعتقاد هگل این بیان درباره این مسئله بر ایده وحدت دلالت دارد، یعنی وحدت موضوع و محمول، جزیی و کلی و وجود و اندیشه. به اعتقاد هگل این وحدت حاصل این ضدها نیست بلکه این ضدها از وحدت یک اصل یگانه یعنی مطلق برآمده اند و خودشان را از آن منشق ساخته اند، امکان این وحدت در عقل نهفته است. اصل نخستین و غایی وحدت در نقد عقل محض کانت به صورت گوناگون ظاهر می گردد: «وحدت تألیفی ادراک» «تخیل خلاق» «مقوله» «شاکله» و همچنین در «صور شهود» یعنی مکان و زمان. به اعتقاد هگل در همه این صور فقط یک مفهوم است که واقعاً کارگر است و آن صور، کارکردهای متفاوتی را توصیف می کنند اما کارکردهای یک چیز و فقط همان وحدت خرد را. در پرتو این وحدت غایی است که ما باید اصرار کانت را بر سرشت عینی معرفت تبیین و توجیه نماییم هر چند خود کانت هرگز اهمیت این وحدت غایی را درک ننمود. به عبارت دیگر از آنجا که مفاهیم کانت در نزد هگل مفاهیم عقل هستند و عقل اینهمانی اساسی و واقعیت مطلق است آن وحدت یک اینهمانی نسبی صوری یا انتزاعی نیست بلکه یک وحدت غایی و واقعی است و در یک اینهمانی یا وحدت عقل ریشه دارد، زیرا مفاهیم یا مقولات کانتی چونان توصیفات یا صور اینهمانی مطلق لحاظ می گردند (Baillie, 1901, pp. 100-102). چنانکه می بینیم تأثرات هگل از کانت را به طور عمده می توان در قالب بسیاری از انتقادهای وی از کانت مشاهده نمود، زیرا انتقادهای وی از کانت غالباً یک بازنگری راجع به مواضع کانت است که در ضمن آن اصول کانت را متبدل ساخته و با موضع خود وفق می دهد. بنابراین انتقادهای هگل از کانت را می توان به منظور ادامه و تکمیل بحث تأثرهای هگل از کانت نیز مورد ملاحظه و تأمل قرار داد.

انتقادهای هگل از کانت در زمینه مقوله

از نظر هگل مقولات به عنوان صور محض فاهمه - یعنی مطابق با تلقی کانت از مقولات - جنبه متناهی و محدود دارند و به کمک آنها نمی توان حقیقت محض را که فی حد ذاته نامتناهی است دریافت کرد، ولی این دیدگاه نسبت به مقولات، جنبه منفی و سلبی آنها را

پدیدار می‌سازد و در عمل نوعی عنصر غیرحقیقی بدانها 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 بی محتوا ارتباطی ندارد، چرا که اگر خوب توجه شود، مقولات محض فاهمه (کانتی) 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. در باره این نوع مقولات، همین قدر می‌توان گفت که در اغلب موارد، آنها بیشتر صوری‌اند و فقط در ظاهر کسب محتوا کرده‌اند و صرفاً لفظی باقی می‌مانند (مجتهدی، ۱۳۷۷، صص ۲۸-۲۷ با تصرف). علت چنین انتقادی از کانت می‌تواند این باشد که به اعتقاد هگل کانت به اهمیت غایی و نخستین وحدت که آن را در موارد گوناگون همچون مقوله، شاکله، صور شهود، وحدت تألیفی ادراک و تخیل خلاق مورد اشاره قرار داده، پی نبرده است، زیرا آن را به طور ضعیف و نسبی و انتزاعی مطرح ساخته است و از واقعی بودن آن و اینکه ریشه در عقل دارد فرومانده است. به اعتقاد هگل کانت به جای آنکه معنای اساسی آن اینهمانی و هوویت را درخصوص مقولات و موارد یاد شده دیگر درک کند، یعنی به جای آنکه اینهمانی و هوویت را چونان یک اینهمانی عینی با جنبه‌های گوناگونش تلقی نماید، صرفاً حکم را چونان صورت ضروری آن وحدت لحاظ نموده است. بنابر این تلقی کانت بخشهای سازنده حکم فقط در تنوع و دوگانگی‌شان نشان داده شده‌اند، زیرا حکم عمدتاً و بواقع منحصرأ بر تنوع محتوا تأکید می‌کند و بدین ترتیب فاهمه در تنوع و چندگانگی تنزل یافته باقی می‌ماند، و وحدت مطلق هیچگاه حاصل نمی‌گردد، و مقوله برای همیشه در تقابل با جزئی قرار می‌گیرد که با آن فقط در حکم و به وسیله رابطه متحد است این اینهمانی و وحدت چنانکه پیش از این گفته شد صرفاً یک اینهمانی نسبی، صوری یا انتزاعی است. عنصر دیگر یعنی جزئی هیچگاه در مقوله موجود نیست بلکه جزئی چونان عنصری بیگانه از بیرون مقوله می‌آید. خلاصه آنکه بنابر نظر کانت هرگز اینهمانی فاهمه و حس، مقوله و جزئی و مفهوم و شهود به طور کامل و به قدر کفایت محقق نمی‌شود و بنابراین «شی فی نفسه» «محدودیت عقل» «تأکید بر خرد انسانی» «دیالکتیک خرد محض» «تضادهای ثابت ولاینحل آزادی و ضرورت» و مانند آن پدید می‌آید. برای کانت کاملاً طبیعی است که در این ثنویت‌ها بماند زیرا وی هرگز مانند هگل بر موج آگاهی طبیعی در پدیدارشناسی سوار نگشته

و از جاده شناسایی پدیداری آن عبور نموده بود تا در قرارگاه شناسایی مطلق - که در آن همه ثنویت‌ها به وحدت و اینهمانی تبدیل یافته‌اند - فرود آمده باشد. البته به اعتقاد هگل کانت گاه مجبور شده است تا از این محدودیتی که برای خود آفریده، که نخواست است به آن وحدت غایی اعتراف کند، فراتر رود، به طور مثال کانت از طرفی فاهمه شهودی را که همان ایده تخیل استعلایی است ضروری می‌شمارد. البته هر چند وی ضرورت واقعی آن را رد می‌کند ولی ضرورت مفهومی و واقعیت متنازع فیه آن را می‌پذیرد. به هرحال این پذیرش صریح، فراروی از محدودیت خاص وی را نشان می‌دهد در حالی که به اعتقاد هگل موضع ذهن گرایانه محدود وی ایجاب می‌نمود که اعتبار مطلق آن را رد نماید. مثال دیگر اینکه اصرار مؤکد کانت بر خودمختاری و خودانگیختگی عقل همچنین کانت را به فراسوی دیدگاههای محدودش سوق می‌دهد، زیرا این مفهوم در تناقض آشکار با ضرورت غیرعقلانی طبیعت است اگر عقل به وسیله همین ضرورتهای طبیعی برای همیشه محدود و محصور است چگونه می‌تواند آزاد و خودمختار باشد؟! بنابراین هگل نتیجه می‌گیرد که طرح کلی کانت هر چند در اصل یقیناً ایده‌آلیسم است اما چیزی جز ایده‌آلیسم صرفاً صوری نیست و چون هرگز جزیی و مقوله (فاهمه و حس و مفهوم و شهود) وحدت واقعی نمی‌یابند، به جای آنکه ایده‌آلیسم اصیل باشد بیشتر دوگانه انگاری (دوئالیسم) است. ایده‌آلیسم انتقادی کانت چیزی نیست جز معرفت خود^۴ و اشیاء که هر یک به موجب خودشان جدا و غیرقابل جمع می‌مانند. کل محتوای فلسفه کانت به هیچ وجه معرفت مطلق نیست، بلکه معرفت ذهنیت ناب است. نقد قوه معرفت و یک لاک‌گرایی^۵ تجدید نظر شده است. چنانکه گفته شد هگل با یک بازنگری در فلسفه کانت تلاش می‌کند ضمن انتقادهای خود به وی اصول کانت را متبدل ساخته با موضع خود وفق دهد، هگل می‌خواهد مفاهیم و مقولات کانت را چونان توصیفات یا صور اینهمانی مطلق و خرد لحاظ نماید. مقولات کانت در هگل دیگر مفاهیم ناب فاهمه نیستند بلکه مفاهیم خرد هستند و نه تنها مقولات بلکه تمامی منطق کانت در نزد هگل صرفاً چونان ابزارهای ذهن گرایانه انسانی برای به نظم آوردن هم‌آهنگ پیچیدگی جهان تلقی نمی‌شود، بلکه لزوماً سازنده واقعیت محسوب می‌گردد که همزمان تعیین عینی و ذاتی آن است و با این حساب منطق و مقولات آن معرفی مفاهیم ذهنیت و عینیت است. منطق استعلایی کانت دیگر نمی‌تواند صرفاً بیانگر شرایطی باشد که تحت آن فقط تجربه انسانی ممکن گردد، بلکه به منطق متافیزیکی بدل

می‌شود که مفاهیم بنیادی همه واقعیت را نشان می‌دهد. بطور کلی مفهوم استعلایی دیگر معنای محدودی را که در کانت یافته است ندارد و آن به تمام معنا مترادف با متافیزیکی است. چنانکه پیشینی نیز دیگر به معنای ذهن گرایانه‌ای که در کانت ملاحظه می‌کنیم نیست و معنای آن به اینهمانی مطلق و خرد قابل تبدیل است. پیشینی کلی و ضروری به معنای آن چیزی است که ریشه در واقعیت یک اینهمانی عقل دارد، آنچه ما تقدم است عقل است و فاهمه به تنهایی وجدامانده از عقل مورد نظر نیست. به اعتقاد هگل فقط با چنین اصلاحات و تبدلاتی در منطق و مقولات کانت است که معنای اصلی آنها محفوظ می‌گردد (Baillie, 1901, pp. 100-106). هگل می‌نویسد: «مفاهیم فلسفه واقعیت‌های عینی و معیارهای هستی‌اند ... بدینسان این مقولات هستی‌شناختی همچنین بنیاد خود - شناسی ذهن و روح هستند. صورت و محتوای مفاهیم از یکدیگر قابل انفکاک نیستند. مفاهیم چونان تجلیات و تعین‌یابی‌های کل زنده توأمان صورت و معیارهای محتوایی آن کل زنده هستند. البته منطق صوری [و منطق کانت] صورت را با انتزاع از محتواها به کار می‌برد. در منطق صوری [و کانت] صورت و محتوای خود - شناسی را [توأمان] بیان نمی‌کنند، از آنجا که آنها لافسه اصالت ندارند صورت حقیقت زنده نمی‌توانند بود در حالی که منطق نظری فلسفه [یعنی منطق هگل] برعکس آنچه را که فی نفسه و لافسه واقعی است مورد اندیشه قرار می‌دهد» (Hegel, 1959, §17).

به نظر می‌رسد راز دوگانه انگار بودن کانت و یا به تعبیر دیگر راز ثنویت‌هایی که هگل در کانت قایل است با توجه به تفاوت معنای فهم و خرد در هگل به آسانی قابل درک باشد. چنان که می‌دانیم منظور هگل از فهم [Verstand] مرحله‌ای از تکامل ذهن است که در آن ذهن هر دو ضدی را مانعاً الجمع و مطلقاً گسسته از یکدیگر می‌انگارد. فهم بر طبق قوانین ارسطویی مطابقت و تناقض کار می‌کند. خرد [Vernunft] پایه‌ای از تکامل ذهن است که در آن ذهن بر اصل وحدت ضدین آگاه می‌شود. از دیدگاه فهم، هر مقوله‌ای هستی قائم به ذات خویش و جدا افتاده‌ای است که هیچ پیوندی با مقولات دیگر ندارد. ولی خرد مقولات را منحل و جاری در یکدیگر می‌بیند، به طور مثال چنانکه می‌دانیم هستی به درون نیستی جریان می‌یابد. برای فهم محال است که مقوله‌ای را از مقوله دیگر استنتاج کند. زیرا میان مقولات هیچ پیوندی نمی‌بیند. فقط خرد است که می‌تواند مقولات را از یکدیگر بیرون بکشد (استیس، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۷). و راز دوگانه انگار بودن یا ثنویت‌های کانت از نظر هگل در همین

نکته نهفته است زیرا کانت برخلاف هگل هرگز قدم به فراسوی فهم ننهاد. اما هگل به مدد پدیدارشناسی بر آن شده است تا خود را از مرحله فهم به مرحله خرد برکشد و نیز به مدد تکامل دیالکتیکی منطق خود همه مقولات را در پیوند و وحدت قرار داده، هر مقوله را از مقوله پیش از خود بیرون آورد(نگاه کنید به فصل آخر).

تفاوت‌های کانت و هگل در مورد مقوله

آنچه گذشت بواقع خود بحثی در مورد تفاوت‌های دو فیلسوف در مورد مقوله بود، که از جمله مهمترین آن چنانکه دیدیم آن بود که مقولات کانت در نزد هگل بی‌بنیاد و بی‌ریشه‌اند زیرا از نظر هگل منشأ واقعی مقولات عقل است نه فاهمه. علاوه بر آنکه مقولات در نظر هگل دارای ذهنیت و عینیت‌اند. افزون بر آنچه تاکنون دانسته‌ایم تفاوت دیگر آن است که از نظر هگل مقولات کانت ناتمام نیز هستند و از همین رو چنانکه می‌دانیم هگل خود موارد دیگری را به فهرست مقولات کانت افزوده است که مهمترین آن مبحث صورت معقول است و به آن اشاره‌ای خواهیم کرد. تفاوت دیگر آنکه در حالی که کانت مأخذ اصلی هر مقوله را روشن نساخته و معلوم نکرده است که آیا بین آنها ارتباط وجود دارد یا نه، هگل هر مقوله‌ای را از مقوله دیگر به دست آورده و تمام مقولات وی مانند زنجیر به هم متصلند و هر مقوله از مقوله دیگر به دست آمده است. تفاوت دیگر آنکه مقولات هگل علاوه بر آنکه هر یک از دیگری مستقل نبوده و از دیگری برمی‌آید سرانجام همگی چونان کلی یگانه دارای وحدتی خود پیدا و خود سامان‌اند. به نحوی که می‌توانند به طور مطلق اصل نخستین جهان باشند. و تفاوت دیگر آنکه چنانکه در افلاطون مثل برتر حاوی مثل فروتر نیستند در کانت نیز هیچ مقوله‌ای به تنهایی حاوی مقوله دیگر نیست اما در هگل مقوله برتر حاوی مقوله فروتر است. اما راز اینکه کانت برخلاف هگل نمی‌تواند مقولات را از یکدیگر استنتاج کند همان رازی است که در دوگانه انگار بودن کانت در تلقی هگل بیان گردید. یعنی با توجه به تفاوت فاهمه و خرد - در تلقی هگل - برای فهم محال است که مقوله‌ای را از مقوله دیگر استنتاج کند، زیرا فاهمه میان مقولات هیچ پیوندی نمی‌بیند. این فقط خرد است که می‌تواند مقولات را از یکدیگر بیرون بکشد، فهم درباره هر مسأله‌ای فقط به این صورت خشک و انعطاف‌ناپذیر داور می‌کند که آن مسأله یا چنین است و یا چنان است حقیقت یا الف است و یا الف نیست یا هستی است و

یا نیستی. یک چیز یا هست یا نیست خرد این جدول جزمی و خشکی را که فهم از چیزها می‌سازد در هم می‌شکند و الف و جز الف را در عین اختلاف خویش با هم یکی می‌بیند و می‌گوید برخلاف آنچه فهم می‌پندارد حقیقت تماماً در الف یا جز الف نیست بلکه در آمیزش و به هم پیوستگی این دو است (استیس، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۷). به نظر می‌رسد بیان استیس در اینجا حلقه‌های مفقوده مهمی دارد و یکی از مهمترین آنها این است که چگونه هگل بر مبنای عقل می‌تواند مقولات را زنجیروار از یکدیگر بیرون آورد؛ فصل آخر به این جنبه‌ها پرداخته است.

صورت معقول

چنانکه اشاره شد از مهمترین مقولاتی که هگل در منطق خود کشف نمود مقوله صورت معقول است و همین بدعت بود که وی را از کانت پیش انداخت. ویژگی عمومی صورت معقول یگانگی اعداد است. صورت معقول چون بی هیچ واسطه‌ای با ضدش یگانه است مطلقاً یکسان است. از این حالت یگانگی یا یکسانی کلی حاصل می‌شود. صورت معقول از تبدیل منطقی کنش و واکنش، یعنی واپسین مقوله ذات پدید می‌آید. آنچه در این مقوله استنتاج می‌شود حوزه تازه‌ای از اندیشه است که با هستی و ذات هر دو تفاوت دارد. حوزه مقوله هستی عدم وساطت و حوزه مقوله ذات وساطت است اما حوزه صورت معقول جامع وساطت و عدم وساطت یا وضع مجامع هستی و ذات است (استیس، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۳۰۷-۳۰۹). در حوزه هستی همه مقولات مستقل و قائم به ذات بودند. دیالکتیک هگل نشان داده است که این استقلال صرفاً جنبه ظاهری دارد و بدینوسیله قوه تفکر ما وارد حوزه ذات یا حوزه وساطت شد. مقولات ذات آشکارا میانجی یکدیگرند. ضد هر مقوله‌ای میانجی آن مقوله است. یکسانی میانجی نایکسانی، مثبت میانجی منفی و علت میانجی معلول است. نکته مهم در این حوزه این است که میانجی هر مقوله‌ای نه خود آن مقوله بلکه چیزی متفاوت یعنی ضد آن است. اما در کنش و واکنش این حکم بی‌اعتبار می‌شود زیرا معلوم می‌شود که ضد هستی یا ذات که میانجی آن است چیزی نیست مگر خود آن هستی یا ذات، از این رو اکنون حقیقت میانجی خویش دانسته می‌شود، و این حکم صورت معقول است. صورت معقول تصور آن گونه از هستی است که در عین ضدیت با خویش یگانه می‌ماند و از آن راه میانجی خویش است. چون از یک سو

هر گونه وساطتی در اینجا در یگانگی و یکسانی منحل شده و چون تضاد که همان وساطت است از میان برخاسته، صورت معقول یکبار دیگر بی میانجی شده است. ولی از سوی دیگر چون صورت معقول میانجی خود شده است وساطت در آن راه یافته است، بدین سبب صورت معقول جامع وساطت و عدم وساطت یا همنهاد هستی (عدم وساطت) و ذات (وساطت) است و هم از این روست که در مقام جزء سوم سه پایه بزرگ منطق هگل، یعنی هستی و ذات و صورت معقول، ظاهر می شود. صورت معقول به حوزه خرد تعلق دارد و حوزه آزادی است (استیس، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۳۱۰-۳۰۵).

هگل در منطق دائرةالمعارف می نویسد: «از مقوله علت و معلول حرکت دوری کنش و واکنش پدید آمده است، [که] چونان آگاه از خودش فاعل شناسایی است و خود متعلق خود است و خود را چونان فاعل شناسایی - متعلق^۶ که همانا صورت عقلی است آشکار می سازد.» هگل ادامه می دهد: «جوهر^۷ فاعل شناسایی ست: فاعل شناسایی آنگاه جوهرین^۸ است که خودش را به کمال یافتگی^۹ و ضرورت عینی فعلیت بسپارد؛ و جوهر آنگاه ذهنی است که ضرورت خودش را چونان اراده و آزادی تصدیق نماید» (Hegel, 1959, §102-106). از این عبارات هگل استنباط می کنیم صورت عقلی از مقوله کنش و واکنش پدید می آید و در حوزه صورت عقلی فاعل شناسایی و متعلق وحدت یافته اند و در حوزه صورت عقلی ضرورت عینی فعلیت و نیز آزادی و اراده چونان ضرورت ذهنی در جوهر یا فاعل شناسایی وحدت یافته اند. هگل ادامه می دهد: «صورت عقلی، خودشناسی^{۱۰} و فعلیت زنده^{۱۱} است. صورت عقلی، اضداد ضروری^{۱۲} را تمییز می دهد و کنش و واکنش بالفعل آنها را می اندیشد. صورت معقول اینهمانی آگاهانه وجودشناختی - منطقی^{۱۳} آن اضداد است» (Hegel, 1959, §107). «... در صورت عقلی هستی به درونی ترین آزادی خود و غلبه بر ضرورت و غلبه بر نگرشهای یکجانبه به خود دست می یابد...» (Hegel, 1959, §108) «در صورت عقلی، هستی خودش را چونان معقول درک می کند. اندیشه و هستی، فاعل شناسایی و متعلق اضدادی هستند که در عین حال به اینهمانی دیالکتیکی رسیده اند. آنها در عین انفکاک غیرمنفک اند...» (Hegel, 1959, § 139).

البته صورت عقلی برای تبیین خود نیازمند شرح و بسطی است که در این مجال نمی گنجد (نگاه کنید به دائرةالمعارف فلسفه هگل از بند ۱۰۲ به بعد) و هدف از طرح آن در اینجا صرفاً بیان یک تفاوت مهم دیگر هگل با کانت در موضوع مقوله بود.

دلیل فرا روی هگل از کانت

چنانکه می‌دانیم کانت مقولات را برشی فی نفسه قابل اطلاق نمی‌دانست. از نظر وی شی فی نفسه نه علت و نه جوهر و نه واحد و نه بسیار است و هیچ کمیت، کیفیت و نسبتی بر آن راست نمی‌آید، این مقولات صرفاً بر پدیدارها صادقند و بدین ترتیب حقیقت ناشناختنی است و معرفت ما محصور به پدیدارهاست و مقولات صرفاً قوالب ذهن ما بوده و از هیچ گونه عینیتی برخوردار نیستند. اینک پرسش این است که چگونه فیلسوفی مانند هگل توانسته است با همین ادبیات فلسفی یعنی با استفاده از اصول فلسفی کانت بر فلسفه کانت غلبه نموده و یا به عبارتی از آن فراتر رود؟ و یا به بیان دیگر چرا هگل که خود از نظام کانتی برآمده است در محدوده همین نظام وفادار نمی‌ماند؟ چرا هگل توانسته است به عینیت مقولات قایل گردد؟

به اعتقاد برخی از شارحان دلیل آن فراروی شگفت این بود که هگل در عین آنکه مفاهیم کلیت و ضرورت را پذیرفت توانست اثبات کند که شی فی نفسه کانتی به دلیل آنکه عقیده‌ای تناقض‌آمیز است از اساس باطل است. ماجرای فراروی هگل از همین نقطه آغاز می‌شود. زیرا چنانکه خواهیم دید پیامد ابطال شی فی نفسه وحدت ذهن و عین و اندیشه و واقعیت است و هگل بر همین مبنا توانسته است برای مقولات علاوه بر جنبه ذهنیت به عینیت نیز قایل گردد. کانت وجود شی فی نفسه را از آنرو مطرح می‌ساخت که تصور می‌نمود دریافت‌های حسی ما باید دارای علتی بیرونی باشند و بدین سبب ادعا می‌نمود که شی فی نفسه علت پدیدارهاست. اما کانت از این نکته غافل مانده بود که خود بر این اعتقاد است که مقولات بهیچ وجه بر شی فی نفسه قابل اطلاق نیستند چرا که آنها صرفاً قوالب ذهن بشری هستند. این اشکال آنچنان قدرتمند است که حتی اگر کانت برای خلاصی از آن در گفتار خود اصلاحی بدین صورت انجام می‌داد که به جای لفظ علت تعبیر وجود را به کار می‌برد و می‌گفت شی فی نفسه علت نیست بلکه فقط وجود دارد، باز هم از گرداب تناقض خلاصی نمی‌یافت؛ زیرا وجود هم یکی از مقولات است و طبق گفته کانت نباید بر شی فی نفسه حمل گردد. افزون بر آنکه اگر علت نباشد فرض وجود آن بی‌خاصیت و بیهوده است. پس اکنون که شی فی نفسه را نمی‌توان علت دریافت‌های حسی ما قلمداد نمود فرض وجود آن کاملاً بی‌وجه و باطل است. اما بطلان شی فی نفسه یک رویداد ساده نیست بلکه رویدادی است بزرگ با پیامدهای شگفت. زیرا به گفته کانت صور شهود یعنی زمان و مکان و نیز مقولات فاهمه آفریده ذهن ما هستند و از هیچ چیز

خارجی سرچشمه نمی‌گیرند، و احساس و محتوا یا ماده صور شهود سرچشمه‌ای خارج از ذهن دارند. اما اکنون که تناقض آمیز بودن و بطلان این اعتقاد اثبات گردید نتیجه‌ای که به بار می‌نشیند این است که این محتوا یا ماده آگاهی نیز عاملی خارج از ذهن ندارد و همچون خود زمان و مکان و مقولات مولود ذهن‌اند. و در نتیجه جدایی بین ذهن و عین از بین رفته و اندیشه و واقعیت و ذهن و عین وحدت می‌یابند، و همه چیز شناختنی می‌گردد، و بنابراین هگل می‌تواند به عینیت مقولات قایل گشته و از کانت فراتر رود. نکته‌ای که در اینجا ذکر آن لازم است این است که ذهن و عین هر چند دارای وحدت‌اند اما در عین حال از یکدیگر قابل تمیزند. فهم این نکته که معرفت و وجود در عین حالی که دارای وحدت هستند از یکدیگر متمایزند مبتنی بر این اصل هگلی است که در مرتبه فهم آن دو دارای تمایز بوده اما در مرتبه عقل هر دو یکی هستند، همچنانکه کلیه اضداد در مرتبه فهم ضد و در مرتبه عقل دارای وحدتند. پیش از این نیز در این مورد با توجه به تفاوت فهم و خرد در هگل توضیحی آمده است. استیس در اینجا می‌گوید: معنی این که چیزی با اندیشه یکی است آن است که میان عین و ذهن جدایی مطلق وجود ندارد زیرا عین درون ذهن است، معنای این سخن که آن چیز از اندیشه متفاوت است این است که ذهن بخشی از خویشتن یعنی عین را از خود بیرون می‌راند و در برابر خود قرار می‌دهد؛ این پاره سنگ بی گمان نسبت به من خارجی است و جز من است. معنی جدایی شناسایی و هستی همین است ولی با این وصف سنگ که درون وحدت اندیشه من قرار دارد، چیزی نیست که نسبت به من خارجی باشد و این معنی وحدت شناسایی و هستی است. همین نکته را گاه هگل به این شکل بیان می‌کند که اندیشه، فاصله‌ای را که میان خود و چیز افتاده از میان برداشته و به چیز می‌رسد و یا فراقی که میان اندیشه و چیز وجود دارد فراقی درون خود ذهن است اگر چیز پیوند وحدت خود را با اندیشه بگسلد به چیز فی نفسه ناشناختنی مبدل می‌شود و این ناممکن است (استیس، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۰۰).

با اعتراف به اهمیت آنچه درباره دلیل فراروی هگل آمد، اما به اعتقاد ما دلیل اصلی این فراروی و نیز آنچه مبنای متقنی برای کل مطلب بالا در زمینه تفاوتها و انتقادات و فراروی هگل از کانت فراهم می‌آورد و کل مطالب بالا را با همه اجزاء آن انسجام و اتقان می‌بخشد دو موضوع بسیار مهم است: شناسایی مطلق در پدیدارشناسی و تکامل دیالکتیکی و استنتاجی در منطق. چنانکه می‌دانیم پدیدارشناسی مقدمه کل دستگاه هگل و پیشفرض منطق هگل با همه

مقولات آن است. البته پیش کشیدن هر گونه بحث از پدیدارشناسی و رابطه آن با منطق، هر چند باختصار در این فرصت امکان پذیر نیست. بویژه که در جامعه فلسفی ایران این مهمترین بخش دستگاه هگل و رابطه آن با منطق غالباً مغفول بوده است و از همین روی کوتاه سازی و فشرده‌گی غیرمفید خواهد بود^{۱۴} ولی در اینجا با توجه به گنجایش مقام و صرفاً به آن اندازه که انسجام و اتقان طرح هگل از نظرگاه خود وی درباره مقوله مشخص شود به این دو دلیل مهم فراروی هگل از کانت اشاره میکنیم.

از مطالب هگل در مقدمه پدیدارشناسی دو نکته مهم به دست می‌آید. این دو نکته در واقع آغاز چرخش و فراروی هگل را از کانت و کل معرفت‌شناسی غرب بعد از لاک به دست می‌دهد. نکته نخست که سلبی است این است که هر صورتی از شناخت‌شناسی بدانگونه که به طور سنتی متصور است مستلزم این سفسطه است که شخص می‌تواند پیش از شناخت، کسب شناخت نماید(نگاه کنید به Hegel, 1961, P: 132-133). مقصود از سنتی همان راهی است که از لاک تا کانت و حتی بعد از کانت و هگل توسط افرادی مانند آیر و یا جریانهای مانند پوزیتیویسم پیروی شده است و در برابر طرح جدید هگل قرار می‌گیرد. اما این حصول شناخت پیش از شناخت به تعبیر برخی از شارحان هگل دور یا تسلسل است^{۱۵}. ریچارد نورمن به همین مناسبت این دور و تسلسل یا این دوراهی^{۱۶} را دو راهی معرفت‌شناسی نامیده است (Norman, 1979, P: 9-13). دومین نکته‌ای که از مقدمه هگل می‌آموزیم و آن یک نکته ایجابی است این است که در طرح جدید هگل راه پدیدارشناسی وی تنها راه جایگزین برای معرفت‌شناسی سنتی است. زیرا هر نظریه رضایت بخشی درباره شناسایی و معرفت باید از اندرون مدعیات موجود معرفت یا شناخت آغاز گردد و نه از یک معیار مفروض خارجی. هگل بر این اساس سیر آگاهی را از یقین حسی در پدیدارشناسی خود بر مبنای حرکت تکاملی دیالکتیکی آگاهی پیگیری می‌کند تا به شناسایی مطلق برسد. مهمترین ویژگی شناسایی مطلق به عنوان غایت و هدف پدیدارشناسی این است که در آنجا هیچ تمایز و جدایی بین شناخت و متعلق در کار نیست. هگل می‌گوید: «پایانه^{۱۷} آن جاست که شناسایی، دیگر ناگزیر نیست فراسوی خویش رود. شناسایی در آنجا «خود» خاصش را می‌یابد و صورت عقلی^{۱۸} با متعلق و متعلق با صورت عقلی در مطابقت است.» (Hegel, 1961, P: 137-8) «آگاهی در راه پیشرفت به موجودیت راستین خویش به نقطه‌ای خواهد رسید که در آن نمایی را که از

وابستگی به آنچه بیگانه مانند است و تنها برای آن^{۱۹} بوده و رنگ غیریت دارد از خود دور می‌کند این نقطه‌ای است که در آن نمود با ذات [و وجود] برابر می‌شود، بدین وسیله بازنمایش در این نقطه با علم راستین ذهن [= روح] به هم می‌پیوندد، و سرانجام به اعتبار آنکه به درک ماهیت خویش نایل می‌گردد، خودشناسایی مطلق را نشان خواهد داد» (Hegel, 1961, P: 145). هگل بر آنست که اینک روح باید بعد از دو هزار سال یک نوسازی کامل در تفکر و در ماهیت ذاتی ناپس انجام دهد (Hegel, 1969, P: 51). اما روح چگونه می‌تواند چنین نوسازی را به انجام رساند. به عبارت دیگر هگل چگونه می‌تواند در منطق خود محتوا و صورت، حقیقت و یقین، اندیشه و واقعیت را وحدت بخشد و مقولات منطق را بر اشیاء فی نفسه نیز اطلاق دهد؟ پاسخ هگل آن است که هیچ چیز غیر از پدیدارشناسی نمی‌تواند چنین منطقی را توجیه نماید و در پدیدارشناسی نیز این نوسازیها در شناسایی مطلق انجام می‌گیرد، هگل می‌نویسد: «این تأمل به این بیان درباره نظرگاه منطق می‌انجامد که چگونه آن از صورتهای قبلی تلقی از این علم جدا می‌شود و [چگونه] در آینده [منطق] باید همواره بر این تنها منظر واقعی استوار باشد. من در پدیدارشناسی روح حرکت آگاهی به جلو را از تقابل بی‌میانجی نخستین خودش و متعلق تا شناسایی مطلق را نشان داده‌ام. مسیر این حرکت از هر صورت نسبت آگاهی بامتعلق می‌گذرد و نتیجه آن صورت عقلی علم [= شناسایی مطلق] است. بدینسان این صورت عقلی (جدای از این واقعیت که آن درون خود منطق شکل می‌گیرد)^{۲۰} در اینجا [یعنی در منطق] نیازمند هیچ توجیهی^{۲۱} نیست چونکه این توجیه را در آن اثر دریافت کرده است و [بلکه] آن هیچ راه دیگری برای توجیه خود غیر از ظهور در آگاهی ندارد، [یعنی] همه صور [آگاهی] اندرون این صورت عقلی چونان حقیقت‌شان حل شده‌اند.» (Hegel, 1969, P: 48).

چنانکه می‌دانیم منطق از مقوله هستی می‌آغازد که آغازی مطلق و بدون پیشفرض است. اما برآستی هگل چگونه می‌تواند از آن آغاز کند؟ برداشت ما از اشارات هگل (Hegel, 1969, P: 48-9) آن است که اگر برای تبیین یا اثبات صورت عقلی علم صرفاً به طور استدلالی^{۲۲} اقدام می‌کردیم حداکثر دست آورد ما یک شناخت تاریخی از آن بود و یا آنکه صورت عقلی صرفاً در نزد اندیشه ما معلوم و محقق می‌گشت. اما هیچ گاه نمی‌توانستیم چنین حاصلی را مبنا و یک پیشفرض برای یک آغاز مطلق^{۲۳} در منطق قرار دهیم در حالی که با

شناسایی مطلق که در انتهای پدیدارشناسی پدید می‌آید از آنجا که اندیشه و واقعیت در آن وحدت یافته‌اند منطق که همان شناسایی مطلق است توانسته است آغازی مطلق و بدون پیشفرض داشته باشد. از نظر هگل پدیدارشناسی چیزی جز استنتاج^{۲۴} صورت عقلی منطق یا علم نیست هگل در منطق خود نیز مانند پدیدارشناسی اعلام می‌کند که شناسایی مطلق حقیقت هر صورت آگاهی است و جدایی یقین و حقیقت در آن از بین رفته است. او همچنین بیان می‌کند که حقیقت مطلق هستی^{۲۵} همان صورت عقلی است و صورت عقلی نیز جز حقیقت مطلق هستی نیست. محتوای علم ناب از نظر وی تفکر عینی و نه تفکر صوری است (Hegel, 1969, P:49). چنانکه می‌دانیم پایان کار پدیدارشناسی اندیشه محض است و از طرفی هگل منطق را نیز چونان فکر و اندیشه محض می‌داند، اما اگر وی می‌تواند منطق را که همان صورت عقلی و حقیقت مطلق هستی است قلمرو اندیشه محض بدانند از آن جهت است که پدیدارشناسی در انتهای خود به قلمرو اندیشه محض که همان حقیقت مطلق هستی است می‌رسد، هگل در این زمینه می‌نویسد: «بر این اساس منطق باید بسان سیستم خرد محض و چونان قلمرو اندیشه محض درک گردد. این قلمرو حقیقت است آنگونه که آن بدون نقاب است. بدینسان می‌توان گفت که این محتوا^{۲۶} شرح خداست بدانگونه که او در ذات سرمدی^{۲۷} خود پیش از آفرینش خلقت بوده است.»^{۲۸} (Hegel, 1969, P:50). براساس این عبارات می‌توانیم نتیجه بگیریم که هگل منطق را در اینجا چونان قلمرو اندیشه ناب وضع می‌کند اما پدیدارشناسی نیز در فرجام خود به قلمرو اندیشه ناب رسیده است پس سفر آگاهی در پدیدارشناسی در آخرین مرحله خود به وضع منطق وی و به تکوین آن می‌انجامد.

سپس هگل در ادامه عبارات بالا آنکساگوراس^{۲۹} را قابل ستایش می‌شمارد، از آن جهت که اندیشه را اصل عالم شمرده است و نیز از آن جهت که اساس عالم عقلانی و صور محض منطق را نهاد. هگل می‌افزاید منطق خود وی که برآمده از پدیدارشناسی است [صرفاً] اساس تفکر نیست بلکه صور حقیقت غایی است (Hegel, 1969, P:50).

از گفتار هگل در دیباچه اول منطق نیز نکات مهمی قابل استخراج است که در راستای مواضع هگل در پدیدارشناسی قرار می‌گیرد: «آگاهی چونان روح در آشکارگی^{۳۰} خود که در تکامل یابی اش^{۳۱} خویشتن را از بی واسطگی و تحجر خارجی اش آزاد می‌سازد، به شناسایی محض نایل می‌گردد و متعلقش را همان ضرورت‌های محضی که فی نفسه و لِنفسه هستند تلقی

می‌کند. آنها اندیشه‌های نابند. روح ماهیت ذاتی خاصش را به اندیشه می‌آورد...» (Hegel, 1969, p:58) به نظر می‌رسد از عبارات فوق بتوان به نتایج ذیل دست یافت:

نخست آنکه آگاهی در تفسیر هگل آشکاری و تجلی روح [یا ذهن] است. دوم آنکه آگاهی به عنوان تجلی یا نمود روح از یک سیر تکاملی برخوردار است. سوم آنکه تکامل نهایی آگاهی آن است که به مرحله شناسایی مطلق نایل گردد. آگاهی در آنجا از متعلق خارجی رهایی و آزادی یافته است، یعنی با آن در اینهمانی کامل قرار گرفته است. چهارم اینکه آگاهی در شناسایی مطلق هیچ متعلقی غیر از ضرورت‌های ناب منطقی ندارد. پنجم آنکه در مرحله شناسایی مطلق که اندیشه و واقعیت وحدت می‌یابند این وحدت یک وحدت خنثی که در آن اثری از اندیشه و واقعیت نباشد نیست و نیز در این وحدت واقعیت بر اندیشه غلبه نمی‌یابد بلکه در این مرحله غلبه با اندیشه است. و ششم آنکه در این مرحله روح توانسته است بعد از دو هزار سال کار فلسفی و منطقی از زمان ارسطو ماهیت ذاتی خود را در کف اندیشه و تأمل آورد. نکته اساسی و مهم آنکه با توجه به نکته چهارم این عبارات یک بیان ویژه از تکوین نهایی منطق در شناسایی مطلق ارائه کرده است.

به این ترتیب است که هگل می‌تواند یکی از مهمترین ویژگی‌های منطق خود را وحدت ماده و صورت، اندیشه و واقعیت و یقین و حقیقت بشمارد و مقولات منطق خود را دربارهٔ عالم اعیان راست بداند و جهان مادی را چیزی غیر از مثال مطلق و چیزی جز اندیشه نشمارد. اما چنانکه هگل خود آشکارا تأکید می‌کند، چنین منطقی را [با این فراروی‌هایش] هیچگاه ابتدا به ساکن نمی‌توانسته است به دست آورد. هگل این مطلب را به بیانات گوناگون و در مواضع مختلف ابراز کرده است. وی در بند ۳۸ پدیدارشناسی (Hegel, 1981, P: 97-8) پرسش بسیار مهمی را مطرح کرده است. اهمیت این پرسش و نیز اهمیت پاسخ آن که از بندهای ۲، ۲۰، ۳۹، ۵۰ تا ۵۸ (Hegel, 1961, PP:68,81,98,107,116) قابل استنباط است، از آن جهت است که این پرسش با پاسخهای خود همان چرخش بزرگ هگلی و بدعت مهم وی را پس از دو هزار سال کار منطقی و فلسفی تبیین می‌کند. وی در آنجا می‌پرسد چرا دستگاه خود را یکراست از منطق و مقولات آن نمی‌آغازد، و چرا پدیدارشناسی باید چونان پیشفرض آن مطرح باشد؟ هگل در بند ۲۶ (Hegel, 1961, P: 86-87) پدیدارشناسی را برای منطق به نردبان تشبیه می‌کند و در بند دوم پدیدارشناسی از مثال غنچه، گل و میوه سخن می‌گوید و در بند ۳۹ آن اظهار می‌دارد که

حقیقت چونان سکه ضرب خورده‌ای نیست که به طور نقد پرداخت گردد و بتوان آن را در جیب نهاد و یا آن را در گزاره‌ها و ضابطه‌هایی چند تثبیت کرد. به نظر می‌رسد از مثالهای یاد شده می‌توان دریافت که پدیدارشناسی برای منطق نقش شکوفه برای غنچه و یا غنچه برای گل را بازی می‌کند و تمامی مراحل پدیدارشناسی وی برای منطق و مقولات آن از نظر هگل به مثابه پله‌های نردبان و مراحل تکوینی منطق است. از بندهای ۵۰ تا ۵۸ پدیدارشناسی می‌توان دریافت که صور پدیدارشناسی صرفاً جنبه شناخت شناسی ندارند بلکه در عین حال از جنبه عینی و مضمون عینی نیز برخوردارند از همین روی هگل در بند ۵۰ به کانت و نظام سه‌گانی یا مقوله‌ای وی به جرم صورتگرایی محض حمله برده و در بند ۵۱ آن را به اسکلت بی‌گوشت و خون تشبیه کرده است. حاصل آنکه هگل در شناسایی مطلق پدیدارشناسی به وحدت اندیشه و متعلق دست می‌یابد و این یک وحدت خنثی نیست بلکه وحدتی است که در آن اندیشه بر عین غلبه دارد یعنی متعلق از سنخ اندیشه است. هگل با ورود به قلمرو شناسایی مطلق پدیدارشناسی به قلمرو اندیشه محض که همان قلمرو منطق است وارد شده است و راز اصلی فراروی هگل از کانت همین است. به این ترتیب در توجیه فرارویها و تفاوت‌های مقولات منطق هگل با کانت هیچ درک منضبط و متقنی بدون توجه به شناسایی مطلق پدیدارشناسی ممکن نخواهد بود.

اینک پرسش مهم دیگر این است که هگل بقیه راه را که از اولین مقوله در منطق آغاز می‌گردد چگونه طی کرده است. هگل بعد از اتمام سفر استقرایی پدیدارشناسی بقیه راه را که همان کشف مقولات منطق است به کمک تکامل دیالکتیکی استتاجی می‌پیماید. بنابراین در هر گونه بحث از مقولات منطق هگل بدون تکامل دیالکتیکی نیز هرگز نمی‌توان به عامل اتقان و انسجام و پیوستگی بحث دست یافت. به عبارتی می‌توان گفت یکی از ویژگی‌های مهم منطق هگل که نه تنها ارتباط تنگاتنگ با دلیل فراروی هگل از کانت دارد بلکه ما را بر تبیین چگونگی پیوند پدیدارشناسی با مقولات منطق نیز یاری می‌رساند و ویژگی تکامل دیالکتیکی منطق هگل است.

اصطلاح تکامل^{۳۲} تا اندازه‌ای مبهم است و این ابهام آنگاه بر طرف می‌شود که توجه نماییم مقصود از تکامل، تکامل ارگانیکی نیست بلکه تکامل دیالکتیکی است. در تکامل باید یک اینهمانی^{۳۳} موجود که تنوع محتوا را حفظ کند در کار باشد تا تکامل بتواند خود را، از راه

آن تنوع و به وسیله فرایندی که در آن اصل مبنایی (اینهمانی) از مرحله‌ای تا مرحله دیگر محقق می‌شود، آشکار سازد. بنابراین تغییر صرف از مفهوم تکامل خارج است. همچنین این موارد نیز از مفهوم تکامل خارج‌اند: یکنواختی^{۳۴} (توالی)^{۳۵} و نیز وحدت در تفاوت اما بدون فرایند. همچنین حضور صرف هدف برای تکامل کافی نیست، بلکه ما باید در شی تغییر کیفی درونی نسبت به هدف نیز داشته باشیم، زیرا به طور مثال هر گاه تفنگی به سوی یک هدف تیراندازی کند این تیراندازی سبب تکامل تفنگ نیست تکامل اگر در کار باشد در تیراندازی خوب خواهد بود. اینک دو طریقه کلی وجود دارد که تکامل می‌تواند در آن رخ دهد، تفاوت این دو، عبارت است از طریقه‌ای که محتوا در آن آشکار می‌شود. این دو صورت در فرایند استنتاج^{۳۶} و در رشد^{۳۷} یک ارگانیسم زنده یافت می‌شوند. البته استنتاج در هگل به هیچ وجه معنای ارسطویی ندارد. این واژه اگر در مورد هگل به کار رود عبارت است از مشخص نمودن وحدت درونی یک عرصه خاص از حقیقت که تدریجاً به وسیله اثبات چگونگی ارتباط عناصر فردی آن از راه وابستگی به یک اصل واحد انجام می‌گیرد. این فرایند از مرحله ناقص‌تر آغاز و به مرحله کاملتر پیش می‌رود. اما رشد ارگانیسم نیز فعالیت متنوعش به وسیله وحدتی خاص که رو به سوی تحقق کاملتر و کاملتر دارد انسجام و یکپارچگی می‌یابد و تنوع محتوای خود را در دسته‌های زمانمند حوادث می‌گستراند. این دو شیوه تکامل به طور کامل متمایز و متفاوتند. شاید بتوان گفت نوع دوم تکامل (رشد یک ارگانیسم) در زمان و نوع اول (استنتاج) خارج از زمان است. بدون شک استنتاج در ذهن کسی رخ می‌دهد، اما نکته این است که در نوع دوم پیوند اجزاء فقط به علت زمان ممکن است و نوع اول پیوند اجزاء از نظم زمانمند مستقل است و پیوند صرفاً به علت آن اصل واحد که از راه اجزاء کارگر است پدید می‌آید. در هر دو نوع اصل واحد آشکار می‌گردد و آنچه از آن پای می‌گیرد تکامل است اما در نوع اول محتوا همیشه کامل است زیرا در غیر این صورت استنتاج ناممکن می‌گردد، اما در قسم دوم کمال در زمانی خاص اتفاق می‌افتد. تکاملی که متد دیالکتیک را توصیف می‌کند به قسم اول (یعنی استنتاج) تعلق دارد. بنابراین تکامل دیالکتیکی یا استنتاجی آن است که صور تجربه با پیوند خود با یکدیگر اصل واحد حاکم بر همه آن صور را تدریجاً تحقق بخشند. آن اصل واحد که چونان یک کل بر تجربه حاکم است عبارت است از خودآگاهی و به عبارت بهتر روح است. در منطق هگل که تجربه خرد محض است، این اصل واحد صورت عقلی خرد

چونان خود - آگاهی ناب است، این صورت عقلی، ایده مطلق^{۳۸} خوانده می شود همه مفاهیم یا مقولات در منطق شیوه‌هایی هستند که این ایده در آنها خودش را بر حسب هر یک از آنها آشکار می‌سازد و اصل تعیین کننده در سرتاسر منطق همین است. البته برخی از مفاهیم کاملتر از بقیه ویژگی آن اصل وحدت بخش را محقق می‌سازند. به عبارتی می‌توان گفت که بین مقولات منطق هگل دو صورت پیوند وجود دارد اول آنکه همه مقولات منطق وی متعلق به یک اصل فعال هستند، و دوم اینکه هر یک از آن مقولات فعالیت آن اصل واحد فعال را به درجه‌ای متفاوت با دیگر مقولات بیان می‌کند. بنابراین پیوند بین مفاهیم منطق هگل چونان پیوند تقریبی تدریجی به ایده مطلق مشخص می‌گردد. ویژگی این تکامل (استنتاج) در مقایسه با تکامل ارگانیکی یعنی تکامل در زمان این است که ما از حقیقت اصل واحدی که تکامل یافته است صرفاً در پایان فرایند و یکباره آگاه نمی‌شویم، کل محتوای خرد می‌تواند به طور کامل از آغاز تا بانجام شناخته شده باشد، و نیازی نیست که ما به طور کلی از تکامل ناآگاه باشیم. ممکن است که خواننده و حتی خود نویسنده منطق یعنی هگل کاملاً از همه مراحل فرایند آگاه نباشد و یا بر عکس اگر ما همه مفاهیم منطق را بشناسیم این مطلب هیچ تأثیری در ویژگی اصل پیوند مفاهیم با یکدیگر ندارد و ما باز هم باید آنها را به همین شیوه که با هم در ارتباطند مرتبط سازیم (Bailli, 1901, P: 301-310). به عبارت دیگر هگل اصل واحد منطق را از آغاز منطق یعنی در پایان پدیدارشناسی به دست آورده است همه مقولات منطق در آن به تفصیلی که خود هگل در بندهای پایانی پدیدارشناسی می‌گوید موجودند اما وی با استنتاج دیالکتیکی خود آنها را از یکدیگر استخراج می‌کند و چون ایده مطلق از همه کاملتر است از این لحاظ نیز می‌توان گفت این ایده چونان اصل واحد از آغاز تا پایان منطق خود را تدریجاً در همه مقولات بر حسب هر یک از آنها نشان می‌دهد. از لحاظی نیز چون شناسایی مطلق همان روح است که به خود شناسی می‌رسد می‌توان گفت آن اصل واحد روح است. در اینجا می‌توان بحث را درباره ویژگی‌های دیگر تکامل دیالکتیکی ادامه داد، اما این کار گذشته از آنکه تحقیق دراز دامنه‌تری را می‌جوید برای مقصود ما در اینجا نیز بیش از این مقدار ضروری نیست آنچه ما در صدد آن بودیم روشن ساختن این معنا بود که هگل از کانت در مقولات فراتر رفته است. نخست به دلیل آنکه پدیدارشناسی وی در فرجام خود یعنی در شناسایی مطلق اندیشه و وجود و یقین و حقیقت را وحدت بخشیده است و لذا او توانسته است در منطق خود که قلمرو

اندیشه محض است همه مقولات را بر اشیاء فی نفسه صادق بشمارد. و دومین دلیل فراروی هگل از کانت در مقولات این است که به موجب آنچه در تکامل دیالکتیکی گفتیم بدون در کار بودن اصل واحد حاکم بر همه مقولات، استنتاج آنها از یکدیگر ممکن نیست و هگل بر خلاف کانت از چنین اصلی برخوردار است زیرا آن را، که همان «خود» یا روح است، در فرجام پدیدارشناسی یعنی در شناسایی مطلق به دست آورده است؛ و از آنجا که این «خود» یا روح - به بیانی که باید تفصیل آن را در مجالی جداگانه و در شرح فصل آخر پدیدارشناسی جستجو نمود - همه مفاهیم و مقولات منطق را در خود جمع آورده و جذب کرده است می توان گفت اصل واحد منطق در حقیقت مثال مطلق است و به توضیحی که گذشت در سرتاسر منطق در کار است. این دو مطلب نه تنها دو دلیل فراروی هگل از کانت را نشان می دهد بلکه دو بیان برای تبیین مقدمه بودن پدیدارشناسی هگل برای منطق نیز هست.^{۳۹}

بدینسان روشن شد که هگل بدون پدیدارشناسی هرگز به شناسایی مطلق نمی رسد و بدون شناسایی مطلق هرگز نمی توانست از منطق کانت فراتر رود و بدون تکامل دیالکتیکی و استنتاجی نمی توانست مقولات خود را بر مبنای شناسایی مطلق استنتاج نماید. وانگهی هگل امکان تکامل دیالکتیکی در منطق خود را نیز بر مبنای اصل فعال وحدت بخش به دست آورده است و این اصل فعال وحدت بخش که همان روح یا ذهن است در فرجام پدیدارشناسی به کمال خود رسیده است. پس فقط بر اساس و با توجه به این نکات است که می توان انضباط و انسجام و اتقان دیدگاههای یاد شده هگل را در مورد مقوله، دست کم از دیدگاه خود وی، درک نمود.

نتیجه

مقولات کانت هر چند نسبت به مقولات ارسطو که صرفاً گردآوری شده بودند دارای این امتیاز است که بطور نظام مند از یک اصل مشترک به دست آمده اند، اما برخلاف مقولات ارسطو وجودی نبوده و صرفاً قوالب ذهن اند. در هگل این امتیاز بسی کاملتر حاصل گشته است زیرا برخلاف کانت هر مقوله از مقوله دیگر استنتاج می شود. امتیاز دیگر مقولات هگل آن است که مقولات به هیچ وجه صرفاً جنبه معرفت شناختی نداشته و کاملاً دارای عینیت هستند. بنابراین برخلاف کانت مقولات هگل بر شی فی نفسه اطلاق می شوند. مقولات عینی

هگل توصیفات و تعاریف مطلق‌اند، هگل چنین آموزه‌هایی را بر مبنای وحدت اندیشه و واقعیت ارائه می‌کند و وحدت اندیشه و واقعیت را بر مبنای شناسایی مطلق در پدیدارشناسی و ابطال‌شی فی نفسه کانتی استوار می‌نماید. در اینجا به نمونه‌هایی از تأثرات و اقتباس‌های هگل از کانت که به مقولات مربوط می‌شوند نیز اشاره شد، اما چنانکه دیدیم هرگز این تأثرات جنبه انفعالی نداشته است بلکه کاملاً به صورت انتقادی تصرفات و تبدلات هگلی یافته‌اند آنگاه بعد از طرح نمونه‌هایی از انتقادهای صریح هگل به کانت در زمینه مقوله و نیز بعد از بیان تفاوت‌های آن دو فیلسوف در این زمینه دلیل فراروی هگل از کانت شناسایی مطلق پدیدارشناسی و ابطال‌شی فی نفسه و نیز تکامل دیالکتیکی و استنتاجی منطقی وی دانسته شد.

یادداشت‌ها

۱- در مورد مقولات ارسطو دو نظر وجود دارد، برخی مقولات وی را صرفاً معرفت‌شناسانه می‌شمارند و برخی وجود شناسانه می‌دانند. به نظر می‌رسد بتوان شواهد و ادله‌ای از متافیزیک ارسطو برتأیید قول دوم ذکر نمود.

۲- البته این به معنای توهم بودن معرفت‌های ما نیست. فهم دقیق اینکه چگونه از نظر کانت معرفت پدیداری به معنای توهمی (schein) بودن آن نیست متوقف است بر فهم دقیق تمایز پدیدار از توهم. کانت در نقد عقل محض B69 و نیز در پی‌نوشتی که بر آن افزوده است به تبیین، این تمایز پرداخته است. مطالب وی در پی‌نوشت که نسبت به متن دچار آشفتگی است مجموعاً سه دیدگاه متمایز و متعارض در مورد توهم ارائه می‌کند که در هر یک از صور نسبت این کلمه با پدیدار تفاوت می‌یابد. و ما از ادامه بحث به علت خروج از محور اصلی خودداری نموده و علاقه‌مندان را به مطالعه کانت در آنجا ارجاع می‌دهیم. برای متمیم فایده، مطالعه بیانات کمپ اسمیت در اینجا بسیار ضروری است: (Kemp Smith, 1984, p. 154-158)

3- Willem De Vries	4- ego	5- Lockeanism
6- subject - object	7- substance	8- substantial
9- fullness	10- self-knowledge	11- living actuality
12- essential opposites	13- ontological-logical	

۱۴- پدیدارشناسی پیشفرض و مقدمه دستگاه هگل است و هر پژوهشی درباره هگل چه در ایران و چه در فراسوی مرزهای آن بدون توجه به پدیدارشناسی وی و رابطه دستگاه فلسفی‌اش با آن هیچ‌سختی با تفکر هگل نخواهد داشت. اما چنانکه در متن اشاره شد در

جامعه فلسفی ایران غالباً این بخش از دستگاه فلسفه وی و بویژه رابطه آن با منطق مورد غفلت بوده است. البته در سالهای اخیر اثری با اقتباس از ژان هیپولیت توسط استاد محترم آقای دکتر مجتهدی به چاپ رسیده است.

۱۵ - توضیح بیشتر در این باره را باید در مقامی جداگانه که بخصوص از معرفت شناسی و نقد آن بحث می شود پی گرفت. ریچارد نورمن از جمله کسانی است که این دور و تسلسل را تبیین کرده است. نگاه کنید به (Norman, 1979, P:9-13)، البته در عبارات خود هگل در چند سطر بالاتر این دور و تسلسل قابل فهم است.

16- dilemma	17- terminus	18- notion
19- for it	20- emerge	21- justification
22- ratiocinatively	23- an absolute beginning	
24- deduction	25- the absolute truth of being	
26- content	27- eternal	

۲۸- این فراز همچنین دلالت دارد که منطق هگل به اعتقاد وی چونان الهیات و شرح ذات سرمدی خداوند است و نیز به نظر می رسد از جمله شواهدی است که اندیشه خدای مافوق بشر و متمایز از آن را در اندیشه هگل نشان می دهد و نشان می دهد که هگل به هیچ وجه خدا را به بشر و تاریخ آگاهی وی فرو نمی کاهد. هر چند آن را از منظر انسانی کاملاً تاریخی و در پیوند با انسان می نگیرد.

29- Anaxagoras	30- its manifestation	31- its progress
32- development	33-identity	34- uniformity
35- continuity	36- inference	
37- growth	38- absolute idea	

۳۹- و این جنبه های هگل [یعنی جنبه های ارتباط منطق با پدیدار شناسی] است که به اعتقاد ما نه تنها به طور غالب در ایران بلکه چنانکه از مطالب والتر کافمن نیز می توان به دست آورد در بسیاری از محافل انگلیسی - آمریکایی مغفول مانده است (نگاه کنید به Kaufmann, 1977, P:73).

منابع

۱. ارسطو، (۱۳۵۱) متافیزیک، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، چاپ دوم.
۲. استیس، و.ت، (۱۳۸۱)، فلسفه هگل، ترجمه دکتر حمید عنایت، تهران، امیرکبیر، تهران.
۳. مجتهدی، کریم، (۱۳۷۷) منطق از نظرگاه هگل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
۴. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، (۱۳۶۷) فلسفه کانت بیداری از خواب دگماتیسم، تهران، انتشارات آگاه.
۵. هارتناک، یوستوس، (۱۳۷۶) نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، انتشارات فکر روز، چاپ اول.
6. B.Baillie, Sir James (1901), The Origin And Significance of Hegel's Logic New York: The Mamilan Company.
7. C. Solmon Robert and M. Higgins Kathleen (1993), the Age of German Idealism, London and New York, Routledge.
8. Hegel (1969) Hegel's Science of Logic, Translated by A. V. Miller, United States of America Alen & Unwin.
9. Hegel, (1959) Encyclopedia of Philosophy, Translated and Annotated by Gutav Emil Mueller, New York Philosophical Library.
10. Hegel, (1961) Phenomenology of Mind Translated, with an Introduction and Notes by J. B. Baille, Printed in Great Britain.
11. Hegel, (1977) Phenomenology of Spirit Translated by A.V. Miller with Analysis of the Text and Foreword by J. N. Findlay, Oxford University Press,.
12. Kant, Immanuel, (1933) Critique of Pure Reason London, Macmillan.
13. Kaufman, Walter, (1977) Hegel Texts and Commentary, University of Natre Dame Press Notre Dame, Indiana.
14. Kemp Smith, Norman, (1984), Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, Printed in the United States of America Third Edition.
15. Norman, Richard, (1979). Hegel's Phenomenology a Philosophical - Introduction, Great Britain, Sussex University Press.