

متافیزیک ینای هگل

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۶/۲۳

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۳/۰۲

محمد مهدی اردبیلی^۱

دکتری فلسفه دانشگاه تبریز

محمد اصغری^۲

دانشیار فلسفه دانشگاه تبریز

چکیده

عمدتاً پدیدارشناسی روح را اولین اثر هگل می‌دانند که در آن برای نخستین بار رویکرد دیالکتیکی خاص وی تبیین شده است. اما معمولاً فراموش می‌شود که پدیدارشناسی روح، نه اثری مستقل، بلکه نتیجه فلسفه‌ورزی‌های دوران ینا (۱۸۰۱-۱۸۰۶) است که نتیجه آن علاوه بر متون متعدد، مجموعه «دست‌نوشته‌های نظام ینا» است که در آن هگل برای نخستین بار از شکلی از حقیقت نظام‌مند در قالب یک فرآیند کلی سخن می‌گوید. یکی از مهم‌ترین بخش‌های این نظام «متافیزیک» نام دارد که هگل در آن، گذاری دیالکتیکی از نخستین مبانی فهم بشری (اصل امتناع تناقض) تا والاترین تجلی حقیقت (روح مطلق) را به نمایش می‌گذارد. از این متن، نه تنها در زبان فارسی هیچ شرحی در دسترس نیست، بلکه حتی در عالم انگلیسی‌زبان نیز به ندرت به آن اشاره شده است. به همین منظور، مقاله حاضر سه بخش اصلی بوسازنده متافیزیک ینا، یعنی گذار از «شناخت در مقام نظام اصول نخستین» به «متافیزیک ابژکتیویته» و در نهایت «متافیزیک سوبژکتیویته» را مورد واکاوی قرار خواهد داد.

واژگان کلیدی: هگل، متافیزیک، نظام ینا، روح مطلق، پدیدارشناسی

مقدمه

متافیزیک ینا چیست؟ حد فاصل سال‌های ۱۸۰۳ تا ۱۸۰۶، هگل آثار زیادی نوشت که نسخه‌های متعددی از یک «نظام فلسفه جدید را تشریح می‌کرد» (Magee, 2010: 16). می‌توان نشان داد که هر آنچه هگل بعد از این دوران، در قالب بزرگ‌ترین آثار فلسفی خود (به ویژه پدیدارشناسی روح، علم منطق و دایرةالمعارف علوم فلسفی) منتشر کرده است، در واقع کمال و تحقق امکان‌های همین نظام اولیه است. در این میان، متافیزیک ینا، به عنوان نمونه‌ای قابل توجه از این نوشته‌ها و به تبعیت از ساختار سه وجهی دیالکتیک هگلی مشتمل بر سه بخش اصلی است: اول، شناخت در مقام اصول نخستین که با بحث انتهایی منطق، یعنی

1. Email: m.m.ardebili@gmail.com

2. Email: asghari2007@gmail.com

«نویسنده مسئول»

شناخت بر نهاده شده^۱ مرتبط است و این شناخت را به سطح اصول بدیهی نخستین عقلی برمی‌کشد؛ دوم، متافیزیک ابژکتیویته که به رابطه سوژه، ابژه و خداوند در معنای عقلگرایانه پسادکارتی آن می‌پردازد؛ و سوم، متافیزیک سوپژکتیویته (که گذاری است از فلسفه نقادی کانت به روح هگلی)؛ و هر کدام از این سه بخش واجد سه زیرعنوان است. ما در اینجا با نوعی سیر دیالکتیکی از نخستین دقیقه متافیزیک، یعنی اصل اینهمانی تا آخرین دقیقه، یعنی روح مطلق مواجه هستیم. پیش از پرداختن دقیق‌تر به چگونگی فرآیند دیالکتیکی تکوین متافیزیک، می‌توان به طور کلی ادعا کرد که هگل در اینجا بحث خود را از ابتدایی‌ترین و بدیهی‌ترین اصول منطق آغاز می‌کند و پس از گذار از ساحت ابژکتیویته محض به ساحت فراگیر روح مطلق راه می‌برد، لذا می‌توان نشان داد که هگل دست کم می‌خواست از اصول اولیه انتزاعی منطقی یا همان ساحت هگلی امر «در - خود»^۲ به ساحت عینی و نفی این در - خودبودگی گام بگذارد تا در نهایت بتواند به میانجی رفع متافیزیک کانتی (گذار از عقل نظری و عقل عملی) به ساحت روح مطلق، یا امر «در - و - برای - خود»^۳ نائل شود.

هدف ما در این نوشتار به دست دادن شرحی از چگونگی طی شدن این راه توسط هگل است. همچنین با توجه به دشواری زایدالوصف متن دست نوشته‌ها، این شرح مقدماتی تلاشی است برای مبرا کردن متن متافیزیک از بی‌معنایی مطلق و غیرقابل فهم بودن؛ در نتیجه، هر چند متن این مقاله به دلیل دشواری خود موضوع و همچنین محدودیت‌های مقاله بسیار موجز و دشوار خواهد بود، اما هدفش در نهایت به دست دادن تفسیری از کلیت متافیزیک ینا و تاباندن بارقه‌ای بر متن هگل و امکان فهم آن است.

نظام ینا، از منطق آغاز می‌کند و سپس به متافیزیک می‌رسد و بعد از متافیزیک به فلسفه طبیعت و فلسفه روح گذر می‌کند، لذا متافیزیک باید بتواند شناختی بر نهاده شده (در مقام آخرین دقیقه و نقطه اوج منطق) را به مفهوم/تیر (در مقام اولین دقیقه فلسفه طبیعت) متصل سازد. از همین روست که متافیزیک باید از بدیهی‌ترین اصل فلسفی آغاز کند: اصل اینهمانی یا به تعبیر دیگر، اصل با - خود - برابری.

هگل در همان ابتدا تصویری دو بخشی یا دوپاره از چنین شناختی به دست می‌دهد که در یک سوی آن خود شناخت و در سوی دیگر، ابژه در مقام دیگری شناخت قرار دارد. اما این

1. posited cognition

2. in-itself

3. in-and-for-itself

دوپارگی در حقیقت برسازنده حقیقت شناخت است. چرا که «دیگربودگی آن، از آن خود شناخت است. به بیان دیگر، دیگربودگی دقیقه این شناخت است» (Hegel, 1986: 132). حال مسئله بر سر نوع پیوند میان این دقایق است. دو طرف معادله، یعنی شناخت و دیگری‌اش، که برای تقریب به ذهن، البته با اغماض می‌توان آن‌ها را سوژه و ابژه تلقی کرد (اصطلاحاتی که البته هگل از همان ابتدا در به کار بردنشان تردید دارد و هر چه فلسفه وی پخته‌تر می‌شود، کمتر از آن‌ها بهره می‌برد)، ابتدائاً در - خود، معطوف به خود و قائم به ذات هستند و به همین دلیل تلاش شناخت برای تفاوت‌گذاری این پیوند، سطحی از کار درمی‌آید. بنابراین در این مقطع، «تنها دو [موجود] منفعل، دو موجود قائم به ذات و در نتیجه دو حرکت معطوف به خود وجود دارد که بدین طریق هر کدام نسبت به یکدیگر بی‌تفاوتند» (Hegel, 1986: 132). اما این بی‌تفاوتی یا شکاف، وجه دیگری هم دارد؛ و آن این است که هر دوی این دقایق، هر چقدر هم که در - خود یا نسبت به یکدیگر بی‌تفاوت باشند، در یک مکان واحد جای گرفته‌اند و این خود نوعی وحدت را میانشان ایجاد می‌کند که البته وحدتی منفی است که همان نامتناهی است.

نتیجه این وحدت ما را به مفهومی کلیدی در سیر تکوین متافیزیک هگل سوق می‌دهد: «حلقه». به بیان دیگر، زمانی که از یک سو، هر دو حرکت به صورت توأمان یکدیگر را نفی می‌کنند و از سوی دیگر، هر دو در نوعی وحدت با خود به سر می‌برند، خود همین نفی و وحدت توأمان، نوعی حرکت رفت و بازگشتی، یا به تعبیر هگل، آمدن و ناپدید شدن، را ایجاد می‌کند که شناخت را بدل به حرکتی دورانی درون یک حلقه می‌کند. «بازتاب منفی، [یعنی] آمدن و ناپدید شدن، یا این حرکت منحصراً خطی، به با - خود - برابری منفعلانه‌اش، یا همچنین به حرکت شناخت به مثابه حرکتی پیوند خورده است که این حرکت خطی را به یک حلقه تبدیل می‌کند» (Hegel, 1986: 133). شناخت، در این مقام، با نفی تصور صوری منطبق از شناخت، اکنون باید از خود در مقام موجودی در - خود و با - خود - برابر آغاز کند. به نظر هگل، این شناخت برابر است با «دقیقه اصول مطلق».

۱- شناخت در مقام نظام اصول نخستین

این بخش مشتمل بر سه زیرعنوان است: اول، اصل اینهمانی یا اصل امتناع تناقض؛ دوم، نخستین اصل طرد شق ثالث؛ و سوم، اصل مینا. آغاز بحث هگل از اصل اینهمانی یا امتناع

تناقض، یادآور شیوه رایج ابتدای متافیزیک بر مبادی قطعی منطقی در طول کل تاریخ فلسفه، به ویژه نزد عقلگرایان مدرن است. شاید نخستین نمونه این ابتدا به نخستین تجربه ما از متافیزیک، یعنی متافیزیک ارسطو بازگردد. ارسطو در متافیزیک، پس از بیان مباحث مقدماتی درباره نظام‌های فلسفی پیش از خود و نقد آن‌ها و پس از بیان برخی مقدمات درباره خود فلسفه و روش پیشبرد آن، و طرح *آپوریاها*^۱ یا مسائل چهارده‌گانه فلسفی، در فصل سوم از کتاب *گاما* (چهارم) بحث را با «اولیات و اصل تناقض» آغاز می‌کند و این اصل را به عنوان «استوارترین و یقینی‌ترین مبادی»، چنین ترسیم می‌کند: «ممکن نیست که محمولی واحد در آن واحد به موضوعی واحد از جهت واحد متعلق باشد یا نباشد» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۳۳). این نخستین تقریر از اصل امتناع تناقض، هنوز هم تا حد زیادی در برداشت ما از این اصل حضور دارد.

۱-۱- اصل اینهمانی

بنابراین هگل در ابتدای متافیزیک، از بدیهی‌ترین اصل تاریخ، یعنی امتناع تناقض آغاز می‌کند. اما شیوه هگلی مواجهه با این اصل، از اساس با شیوه پیشین (ارسطویی) متفاوت است. هگل متافیزیکش را بر این اصل بنا می‌کند، اما با به نقد کشاندن آن. بنابراین هگل ابتدا از ایجابیت محض، بی‌واسطه و با - خود - برابر اصل اینهمانی یا الف=الف آغاز می‌کند که وجودش را نه از تعین بیرونی، نه از طریق نفی دیگری، بلکه از ذات خود اخذ می‌کند: امر با - خود - برابر چنین است، با بی‌تفاوتی نسبت به تمام تعین‌ها. [در معادله] الف=الف، الف را نشان‌دهنده هر چیزی که می‌خواهید تصور کنید. تعین در این با - خود - برابری برنهاده شده است (Hegel, 1986: 136).

این امر به هیچ‌وجه به این معنا نیست که هگل بی‌تعینی امر - با - خود برابر را پذیرفته است، بلکه شیوه نفی دیالکتیکی هگل، ایجاب می‌کند که وی در ابتدا نه از جانب خود، بلکه از جانب موضوع مورد نقد سخن بگوید. بنابراین هدف هگل در نهایت نشان دادن این حقیقت است که اصلاً چنین امر با - خود - برابری وجود ندارد و کسب وجود از ذات خود، بدون تن سپردن به تعین خارجی و با نادیده گرفتن رابطه و نسبت توهمی بیش نیست.

در حقیقت اصل اینهمانی یا امتناع تناقض نه تنها قابلیت آن را ندارد که شناخت بر آن استوار شود، بلکه حتی به کلی نفی‌کننده و حتی ممتنع‌کننده شناخت است. چرا که عبارت «الف=الف»، نه تنها هیچ چیزی از حقیقت الف به ما نمی‌گوید، بلکه حتی ما را دچار این توهم

می‌سازد که الف دارای رابطه‌ای بی‌واسطه و درونی با خویش است و درخت بودن درخت، یعنی تعینش، امری درونی است. ما با شنیدن الف=الف، امیدواریم چیزی درباره الف به ما گفته شود، اما به تعبیر هگل، این گزاره حتی در - خود - بودگی موضوع را هم بیان نمی‌کند، زیرا این حقیقت را نادیده می‌گیرد که حقیقت الف، برآمده از خود ذات الف نیست، بلکه باید به واسطه بازتابیدن به خود، به میانجی تضادش برنهادده شود:

الف=الف؛ اگر ما از الف را [از معادله] بیرون بکشیم، کل اصل رفع شده است؛ اگر آن را برنهمیم، آنگاه [هر چند] با - خود - برابری بر آن به عنوان یک تعین دلالت می‌کند؛ اما این دلالت به نحوی بی‌واسطه درون عدم محو و نابود می‌شود. [عبارت] «درخت درخت است»، بطلان شناخت درخت است. ... «درخت ... است» - ما [با شنیدن این عبارت] انتظار داریم چیزی درباره درخت گفته شود، چیزی که درخت را به عنوان موجودی بیان می‌کند که خود را در یک تعین تداوم می‌بخشد، به عنوان موضوعی که در تعین محمول [اش]، اینهمان باقی می‌ماند. اما [گزاره] «درخت درخت است» به هیچ‌وجه حتی در - خود [بودگی] درخت را هم بیان نمی‌کند (Hegel, 1986: 137-138).

۱-۲- اصل طرد شق ثالث

در این مقطع است که هگل با رفع «اصل اینهمانی» به سراغ وجه دیگر این اصل، یعنی «اصل طرد شق ثالث» می‌رود. هگل همچنان منطق و متافیزیک ارسطویی را هدف می‌گیرد و متافیزیک خود را در عبور دیالکتیکی از آن بازمی‌یابد. ارسطو نیز در همان کتاب *گاما* (چهارم) از متافیزیک پس از پاسخگویی به انتقادات سوفسطاییان نسبت به اصل اینهمانی، در فصل هفتم به تعریف و اثبات اصل طرد شق ثالث می‌پردازد: «ممکن نیست که میان دو حکم متناقض واسطه‌ای باشد، بلکه به حکم ضرورت تعلق محمولی را به یک موضوع یا باید ایجاب کرد یا سلب» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۵۵). یا به تعبیری هگلی، این اصل که نتیجه اصل اینهمانی است، ادعا می‌کند که هر امری، تنها با خود پیوند خورده است و صرفاً یکی را با دیگری در تضاد (و در عین حال در پیوند) قرار می‌دهد. یکی آن چیزی نیست که دیگری هست. این مسئله برای هگل بسیار کلیدی است و چه بسا با فراروی از آن است که هگل می‌تواند دیالکتیک خود را مستقر سازد. منطق ارسطویی، مبتنی بر نظام فکری باینری (دودویی) است و اگر هگل خواستار استقرار دیالکتیک سه‌وجهی خویش است، باید پیش از هر چیز، این نظام باینری را به چالش بکشد و آن را در معنای هگلی کلمه رفع، یعنی از آن خود، کند. در این میان

اصل طرد شق ثالث، نقطه عطفی است که هگل می‌تواند با به نقد کشیدنش، از وجود نوعی واسطه میان دو طرف حکم دفاع کرده و ثبات و رکود منطق قدیم را به پویایی و حرکت دیالکتیکی وادارد. با بهره‌گیری از تقابل وحدت و کثرت، هگل می‌کوشد تا این رابطه تقابلی را به رابطه دیالکتیکی درونی بدل سازد، تا به مدد آن در نهایت بتواند شق ثالث را نیز درونی سازد. «بنابراین طرد [شق] ثالث به این معنا نیست که ممکن است هنوز چیزی دیگر در خارج از آن باقی مانده باشد؛ بلکه برعکس، هیچ دیگری‌ای خارج از آن وجود ندارد. هر دیگری‌ای درون این [کثرت] جای دارد؛ [حتی] دیگری این کثرت [نیز] در درون خود آن قرار دارد؛ این کثرت، وحدت را بر ضد خویش [و در عین حال] به عنوان یکی از اعضای خویش دارد» (Hegel, 1986: 139). در آخر هگل نشان می‌دهد که شق ثالث، یا به تعبیر ارسطو «واسطه میان دو حکم متناقض»، نه تنها طرد نمی‌شود، بلکه اگر حقیقتی هم در بطن این تناقض (برای مثال وحدت و کثرت) وجود دارد، همان شق ثالث میانجی آن است که دربرگیرنده وحدت و کثرت به طور توأمان؛ و در یک کلام وحدت‌بخش کثرت است: «بنابراین، امر در - خود نه اولین و نه دومین اصل نخست به طریقی که این اصول خود را بیان می‌کنند، نیست؛ بلکه آن‌ها در خودشان [شق] ثالث هستند» (Hegel, 1986: 140).

۱-۳- اصل مینا

هگل پس از عبور از اصل اینهمانی و طرد شق ثالث که برسازنده متافیزیک ارسطویی بودند، به سومین اصل اساسی متافیزیک گذر می‌کند که دست کم در قرائت رایجش، محصول دوران مدرن و به ویژه عقلگرایی مدرن است: «اصل مینا»^۱. این اصل برای نخستین بار نزد لایبنیتس طرح شد که در زبان فارسی به اصل جهت کافی یا «دلیل کافی» مشهور است. لایبنیتس در *موناډولوژی* پس از آنکه اصل تناقض را به عنوان «مبنای تعقلات خویش» معرفی می‌کند، آن را به تنهایی ناقص می‌داند و در نتیجه اصل دیگری را به عنوان مکمل آن مطرح می‌کند: «و دیگری اصل دلیل [جهت یا مبنای] کافی، که به موجب آن هیچ امر واقع را حقیقی یا موجود؛ و هیچ گفته‌ای را راست نمی‌دانیم؛ مگر آنکه دلیلی کافی برای این گونه بودن و نه دیگرگونه بودن آن وجود داشته باشد. هر چند این دلایل اغلب نتوانند بر ما معلوم گردند» (لایبنیتس، ۱۳۷۲: ۱۷۲). اما هگل در این برداشت اولیه لایبنیتس و سایر پیروان او مانند ولف از اصل مینا باقی نمی‌ماند و «تفسیری جدید از آن به دست می‌دهد. ... یعنی اینکه هیچ چیز را

1. The Principle of Ground

نباید در بی‌واسطگی سطحی آن درک کرد، بلکه باید آن را چیزی نیز دانست که توسط چیز دیگری، دلیل [یا مبنای] آن، مفروض دانسته شده است» (اینوود، ۱۳۸۸: ۲۴۳). اکنون هگل تعینی را که به کمک ایده شق ثالث، یا میانجی، در بخش پیشین از بطن تضادِ دوگانه بیرون کشیده بود، با اصل مبنا پیوند می‌زند. تعیین نه همچون اصل اینهمانی، برآمده از وحدتِ با - خود - برابرِ مطلق، بلکه ناشی از وحدت در عین کثرت یا ایجاب در عین نفی است. در واقع، آنچه در این مقطع باعث می‌شود ما از عبارات اینهمان‌گویانه یا تکرار معلومات خود فراتر رفته و به نحوی انضمامی امکان معرفت به عالم واقع را متصور شویم، همین اصل جهت کافی است که نه برآمده از امکانات خود امر، بلکه ناشی از چستی بیرونی است. لذا کاربرد اصل مبنا (جهت کافی) در اینجا الزامی است. به تعبیر هریس: «وحدت تمام این (تناقضات) چیزی واقعی در مقام مبنای تمام چرخه‌های جامعاً کاملِ بدیل‌های طردکننده است. ما باید این چرخه را با هدفِ بکارگیری قوانین اینهمانی و [میانجی حد] وسطِ طردشده برای درخت به نحوی متعین (برای مثال، به نحوی که یک حکم منفی به نحوی انضمامی معرفت‌بخش باشد دریابیم. اما زمانی که این چرخه‌ها را دریابیم، خواهیم دانست که اینهمانی مفهومی درخت چیست: مبنایی که تمام تناقضاتِ وجودی پدیداری همچون یک درخت را تاب می‌آورد. اگر ما بخواهیم هر گونه اینهمانی مفهومی‌ای را داشته باشیم که قوانین اینهمانی و [میانجی حد] وسطِ طردشده بتوانند به نحوی متعین در خصوص آن به کار روند، باید اصل مبنا (یا قانون جهت کافی) کاربرد داشته باشد» (Harris, 1983: 376).

در ادامه هگل دو مفهوم کلیدی تمامیت و بازتاب را نیز به بحث می‌افزاید تا طرحش از نظام شناخت حقیقی را تکمیل کند. در واقع، مبنا (البته دیگر نه در معنای لایب‌نیستی‌اش، بلکه در معنای مشخصاً هگلی واژه)، رفته رفته به خود حقیقت بدل می‌شود. در طی پیشبرد فرآیند دیالکتیکی، مبنا با پذیرش و درونی‌سازی سلسلهٔ نفی و ایجاب‌ها، یا تضادهای رفع شده به واسطهٔ میانجی حد وسط، خود بدل به تمامیتی فراگیر می‌شود. این تمامیتِ فراگیر که هر دو سوی تضاد، هم وحدت و هم کثرت را درون خود دارد، از یک سو، به دلیل تن سپردن به نفی مداوم، کثرت است و از سوی دیگر، به دلیل تاب آوردن این کثرات، وحدت است و حقیقت در مقام تمامیت این دقایق، خود این مبناست. انضمامیتِ اصل مبنا که شناخت را از بی‌واسطگی و دور باطل اینهمان‌گویی خارج می‌سازد، بلافاصله میان انسان و جهان رابطه برقرار می‌سازد. این رابطه متافیزیک را به بخش بعدی، یعنی «متافیزیک ابژکتیویته» سوق می‌دهد.

۲- متافیزیک ابژکتیویته: از جان بشری تا ذات اعلاي خداوند

۲-۱- جان

متافیزیک ابژکتیویته نیز مانند سایر نظام‌های سه‌وجهی هگل، به سه بخش تقسیم می‌شود: جان، جهان و ذات اعلاي. هگل، باز هم از بی‌واسطه‌ترین و انتزاعی‌ترین دقیقه آغاز می‌کند و در ابتدای متافیزیک ابژکتیویته، بحث از همان مبنای تمامیت یافته فراگیر پی می‌گیرد و آن را جان^۱ می‌نامد. هر چند در ابتدا مراد هگل از این جان چندان روشن نیست، اما این جان، در مقام جانی مدرن، رفته رفته معنای حقیقی خود را آشکار می‌سازد: «در جان تنها همین سنتر وجود دارد. تنها همین پیوند منفی یا ترکیبی (سنتتیک) به عنوان محتوای شناخت وجود دارد (این محتوا به گونه‌ای برنهاد شده است که گویی از چیزهایی ناشی شده که از یکدیگر مستقل هستند) و در این پیوند ناکامل، جان درون دقیقه تفاوت‌گذاری وجود دارد. بنابراین، جان باید خود را به خود بازتاباند، این پیوند را رفع کند؛ و در این بازگشت - به - خویشتن، باید خود را همچون امری بسیط [و] بی‌تفاوت برنهد. در نتیجه، جان تنها با رفع پیوندش با محتوای خود که محتوایش را رفع می‌کند» (Hegel, 1986: 146).

این بازگشت یا بازتابیدن جان به خویش را نمی‌توان نوعی رفع دیالکتیکی یا بدل شدن جان به امری در - و - برای - خود دانست؛ در حقیقت، این جان نه با نفی دیالکتیکی دوگانه خود و جهان، بلکه با نفی محتوا و تمام نسبت‌های خویش به خویش بازگشته و جوهریت یافته است. این روند را، البته با کمی اغماض، می‌توان با شک روشی دکارت در کتاب *تأملات مقابسه* کرد که می‌کوشد تا به مدد نفی هر محتوایی نفی‌شدنی، به خودش، به چیزی نفی‌ناشدنی راه برد. نفی تمام محتواهای ممکن در دکارت چنین است:

بنابراین فرض می‌کنم که نه خدا که خیر اعلاي و سرچشمه حقیقت است - بلکه اهریمنی شریر [و بسیار مکار و فریبکار] که قدرتش از فریبکاریش کمتر نیست، تمام توان خود را در فریفتن من به کار بسته است. می‌انگارم که آسمان، [هوا]، زمین، رنگ‌ها، اشکال، صداها و تمام اشیاء خارجی دیگری که می‌بینم، فقط اوهام و رویاهایی باشد که این اهریمن برای صید خوش‌باوری من از آن‌ها استفاده می‌کند. خود را چنین تصور می‌کنم که دست، چشم، گوش، خود و هیچ‌یک از حواس را ندارم و به خطا خود را واجد همه آن‌ها می‌دانم (دکارت، ۱۳۸۵: ۳۴).

1. soul

سپس دکارت در تأمل دوم، پس از نفی تمام چیزهای نفی‌شدنی، یا به تعبیر هگل «نفی پیوندش با هر گونه محتوایی»، می‌کوشد تا خود را از نفی محض بیرون کشیده و به چیزی ایجابی چنگ زند تا از دام شک رهایی یابد. در هر چه که بتوانم شک کنم، در یک چیز نمی‌توانم شک کنم و آن این است که «من»ی وجود دارد که در حال شک کردن است. «بنابراین، بعد از امعان نظر کامل در تمام امور و بررسی دقیق آن‌ها سرانجام باید به این نتیجه معین رسید [و یقین کرد] که این قضیه «من هستم»، «من وجود دارم»، هر بار که آن را بر زبان آورم یا در ذهن تصور کنم، بالضروره صادق است» (دکارت، ۱۳۸۵: ۳۷-۳۸).

این «من» که در فلسفه نام‌آشنای «سوژه دکارتی» را بر آن نهاده‌اند، همان است که هگل «جان» می‌نامد. بنابراین هگل بلافاصله جوهریت را به جان اطلاق می‌کند. «جان، در مقام همین واحد نفی‌کننده که خود را طرد می‌کند و در همین طرد کردن خود، با - خود - برابر است، همانا جوهر است» (Hegel, 1986: 147). این پیوند جوهر و سوژه، هر چند یادآور این تعبیر مشهور در *پدیدارشناسی روح* است که «همه چیز منوط به شناخت و بیان امر حقیقی، نه تنها به منزله جوهر، بلکه همچنین به منزله سوژه است» (Hegel, 1977: 10)، اما نباید فراموش کرد که در اینجا، نه مراد از جوهر آن جوهر روحانی است و نه مراد از سوژه، سوژه هگلی. در این مقطع هگل به نخستین دقایق ورود سوژه مدرن به ساحت جوهریت اشاره دارد و به همین دلیل این جوهر هنوز جوهری فعلیت یافته نیست و این سوژه نیز هنوز یک سوژه جزئی بی‌واسطه دکارتی است. «... و جوهر البته سوژه است؛ آن هم سوژه‌ای که تعیین در آن نه تعیینی بالفعل، بلکه در تعیینی جزئی است» (Hegel, 1986: 147).

این جان، حتی در تضاد با مینایش، همچنان به خود سرگرم است؛ و «این تعیین را تنها معطوف به خود دارد» (Hegel, 1986: 148). در اینجا هگل، پس از تحلیل ذات این جان و نسبتش با تعیین، نشان می‌دهد که در - خود - بودگی جان به بی‌تفاوتی‌اش نسبت به فعلیت بیرونی منجر می‌شود. وی به ناگاه مقیاس بحث را از ساحت سوژه‌کتبویته سوژه دکارتی به ابژکتیویته سوژه می‌کشاند و افق بحث را فراتر می‌برد: «جان، در مقام امری بی‌تفاوت، که امر در - خود دیگر را به نحوی بی‌تفاوت در کنارش دارد (یا در مقام [امری حاضر] در حرکت بازتاب، که خودش در [فرآیند] تعیین‌بخشی‌اش، تعیین یافته است)، به نحوی بی‌واسطه تکثیری از اشیاء است که در خودشان، خود را به خودشان بازتابانده و در میان خودشان به نحوی سطحی پیوند خورده‌اند - یعنی زنجیره‌ای از سنتزها» (Hegel, 1986: 148).

۲-۲- جهان

اکنون که خودِ جان از فراروی از خود عاجز است، هگل از «جان‌ها» سخن می‌گوید و می‌توان آن را نخستین بارقهٔ حضور ساحت بیناسوژگانی در متافیزیک دانست که همان‌گونه که خواهیم دید، بعدها برسانندهٔ روح مطلق خواهد بود. اما این تکثر جان‌ها، به دلیل ذاتِ جان دکارتی و همچنین مبنای سوژکتیوش، هنوز فهمی از دیگربودگی دیگری ندارد. این جان در بالاترین سطح نیز چیزی جز تصویری درونی از جان‌های دیگر ندارد که شاید نقطهٔ اوجش را بتوان در مفهوم آگوی استعلایی هوسرل یافت. روشن است که متافیزیک در این سطح، دیگر نمی‌تواند در ساحت جان باقی بماند. اکنون به ساحت دیگری نیاز است که بتواند دربرگیرندهٔ این جان‌های بی‌تفاوت و منفعل باشد. هگل این ساحت را جهان (the world) می‌نامد و در همان ابتدا به نحوی معطوف به گذشته نشان می‌دهد که این جهان در واقع تاکنون مبنای حقیقی این جان (یا جان‌های متکثر) بوده است و در نتیجه، «جان، از پیش، جهان را و خود را به منزلهٔ [موجودی] در جهان پیش‌فرض می‌گیرد» (Hegel, 1986: 149).

در ادامه هگل با گذار از متافیزیک عقل‌گرای دکارتی - اسپینوزایی که از تبیین رابطهٔ میان جان‌ها عاجز است، به متافیزیک لایبنیتیسی گذر می‌کند و می‌کوشد تا به کمک موندولوژی لایبنیتیسی، جهان را مجموعهٔ روابط میان جان‌ها در مقام مونها تعریف کند. در واقع، ما دیگر نه با تکثری از جان‌های بی‌ربط و بی‌تفاوت دکارتی، بلکه با نوعی «همانگی پیشین - بنیاد» میان جان‌های جهان مواجه‌ایم که همان‌گونه که لایبنیتس می‌گوید رابطهٔ میان آن‌ها، نه امتداد^۱ دکارتی، بلکه نوعی اشتداد^۲ است. در واقع در ساحت امتداد دکارتی همواره موجودات، یعنی اشیاء واجد امتداد در نوعی رابطهٔ کمی و کثرت‌گرایانه به سر می‌برند، حال آنکه در فلسفهٔ لایبنیتس نوعی پیوستگی بر کل جهان، در مقام یک کل، حاکم است. «در نظام مونها سلسله‌ای کاملاً پیوسته و نامتناهی از شدت، یعنی سلسله‌ای از ادراک یا بازنمایی، توأم با شوق با تغییر خود به خود وجود دارد» (لتا، ۱۳۸۴: ۶۳). این رویکرد باعث می‌شود که یک موند، کل عالم را بازنمایی کند و رابطهٔ میان اجزاء نه از نوع کمی بلکه، از نوع شدت و ضعف باشد. به همین دلیل هگل می‌نویسد: «[این] موند تمامیتِ قائم به ذاتی است که دیگری برایش چیزی است که در آن نفی شده است؛ و تمایز [میان آن‌ها] تنها می‌تواند [تمایز در] درجه [شدت و ضعف] باشد، یعنی مسئله بر سر آزادی کمتر یا بیشتری است که موند به وسیلهٔ آن از

1. extension

2. intension

جهات بسیاری بی تفاوت باقی می ماند» (Hegel, 1986: 150). بنابراین هگل با گذار از مکانیک به دینامیک، جهان را دیگر نه مجموع جبری رابطه میان اشیاء متکثر و مستقل، بلکه دقیقاً خود همان هماهنگی رو به پیشرفت یک کل پیوسته می داند که دربردارنده اجزائی است که هر کدام هم برسازنده و هم بازنمایی کننده کل هستند.

از سوی دیگر، جان اکنون به دلیل بازتابانیدن خودش به درون خویش به واسطه دیگری، به جنس بدل شده است. در نتیجه صیانت از ذات جنس، در حقیقت رفع ذات تکین خود جان است. هگل این دو امر متضاد را دو نوع آزادی می خواند که هر دو در مقام دو طرف متقابل در رابطه دیالکتیکی ضروری اند. اما هر چه جنس به سمت وحدت پیش رود، هر چه فناپذیرتر شود، هر چه کلی تر شود، بیشتر و بیشتر به رفع دیالکتیکی خود تن می دهد و نفی و ایجاب را به حد اعلای خود می رساند. «آنچه وجود دارد، امر منفی رفع کننده - خود [است]؛ و این جنس، خود، همین وحدت منفی است. [از یک سو،] خود - را - به - خود - بازتابیدن با - خود - برابر [و] بسیط (که دقیقاً از همین رو، چیزی مطلقاً بازتاب یافته است) و [از سوی دیگر] وحدت منفی در حالت جنس تقسیم شده، همچون ضرورت، اکیداً یکی اند؛ آنچه غیر از این وحدت نمودار می شود، نه قائم به ذات، بلکه مطلقاً ایده آل است» (Hegel, 1986: 156). لذا جهان به جنس مطلق بدل می شود که دربردارنده تمام جان های جزئی و روابط میان آن هاست و حتی به بیان دقیق تر جهان از آنجا که ذاتاً فرآیند است، چیزی جز همین روابط و پیوندها در مقام وحدت مطلق نیست که کثرات را در بطن خویش رفع کرده و به بالاترین سطح وحدانیت رسیده است.

۲-۳- ذات اعلی

این وحدت مطلق که همانا جنس الاجناس است، وجه مشترک تمام جان ها، تمام جنس ها و تمام کلیات است که در تاریخ فلسفه نامی در خور دارد؛ وجود به ما هو وجود. این وجود حتی در معنای جوهر اسپینوزایی، فکر و امتداد را در مقام دو صفت از صفات نامتناهی اش در برمی گیرد. هگل این وجود مطلق را ذات اعلی می نامد که همان خدا در مقام وجود محض و بسیط است: «از آنجا که جنس، یا امر کلی، نه همچون این یا آن جنس معین، بلکه همچون [خود] جنس مطلق است که بازتاب به درون خویش است، [یعنی] دقایقی که خود [این جنس] جنس آن هاست، بنابراین [این جنس] ذات اعلای همه [چیز] است که خودش نه یک دقیقه و نه نوعی گذار به وجود معین چیزی دیگر، بلکه خود وجود مطلق است؛ نه چیزی ضروری، بلکه خود ضرورت است؛ نه کلیت تهی مشترک [میان دقایق]، بلکه ایده آل بودگی آنچه که این کلیت تنها به

واسطه آن مشترک خواهد بود، در نتیجه، ذات جنس یا جوهر آن است» (Hegel, 1986: 159). اما فراروی هگل از الهیات عقل‌گرایانه، یا این ادعا که «وجود و ذات خدا یک چیزند و عین یکدیگرند» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۴۱)، از آنجا آغاز می‌شود که وجود مطلق، آن چنان مطلق و فراگیر است که هیچ چیزی بیرون از خود ندارد و اسپینوزا با همین استدلال توحید را به اثبات می‌رساند و آن را در همه جهات نامتناهی معرفی می‌کند. اما اگر هیچ چیزی بیرون از آن وجود نداشته باشد، نمی‌تواند هیچ تعینی را بپذیرد و لذا در مقام وجود مطلق، چیزی جز عدم نیست. «تنها عدم است که بساطت هستی است و از آن تمایزناپذیر [است]. بنابراین تعینات کمیت کل محض چیزی جز همین امر منفی نیستند؛ و این امر منفی در خودش، بسیط و خود کل است. ... آنچه بدین طریق در خارج تعین می‌یابد، همانا عدم - [یعنی امری] کاملاً بسیط، و در نتیجه خود هستی - است» (Hegel, 1986: 159). در نتیجه اوج صیانت از ذاتش، اوج فناپذیری‌اش نفی و رفع آن درون ذات اعلی است.

اما این به معنای پایان الهیات نیست، بلکه هگل خواستار مطرح کردن نوع نوینی از الهیات است. این وجود و عدم به صورت توأمان همدیگر را ایجاد می‌کنند و یکی بدون دیگری ممکن نیست. لذا ذات اعلی چیزی نیست جز همین گذار میان وجود و عدم یا به تعبیر عرفانی‌تر، گذاری است دائمی میان نور و ظلمت. هر چند جهان برای ذات اعلی نور است، اما این جهان برای خودش هنوز ظلمانی است: «ظلمت برای نور عدم است، و وضوح برای نور اکیداً با - خود - برابر است. اما نور بدون ظلمت وجود ندارد، به همان میزان که ظلمت [نیز] [بدون نور] وجود ندارد. ذات اعلی جهانی را خلق کرده است که برای این ذات، جهان وضوح و شفافیت تابناک اثری است؛ اما جهان، معطوف به خویش، هنوز ظلمانی است» (Hegel, 1986: 160).

آنچه هگل نقد می‌کند، وجود پیشینی و ازلی این ذات به نحوی صلب است. اما رفع این ذات در بطن فلسفه عقلگرایی مدرن نمی‌گنجد و این عقلگرایی از مواجهه دیالکتیکی با وجود مطلق عاجز است. لذا پیش از دست یافتن به این مواجهه و برکشیده شدن وجود به روح مطلق هگلی، عقل باید از رئالیسم پرسابقه کهن دست کشیده و به میانجی فلسفه نقادی کانت به ساحت ایده‌الیسم وارد شود و این نفی را مطلقاً به درون خویش یا من، بازتابد؛ و این رسالت بر عهده معرفت‌شناسی کانتی است. هگل در انتهای این بخش با اشاره به گذار از ذات اعلی به دل سوژه عقل کانتی می‌نویسد: «این ذات تنها همین امر بسیط [است] به مثابه بازتابی مطلقاً بسیط به درون خویش - یعنی به مثابه «من» یا به مثابه خرد» (Hegel, 1986: 161). پیش بردن

این ایده دیگر از عهده «متافیزیک ابژکتیویته» رئالیستی خارج است و در نتیجه هگل وارد قلمرو متافیزیک سوپژکتیویته ایده‌آلیستی می‌شود.

۳- متافیزیک سوپژکتیویته: از من نظری کانتی تا روح مطلق

اگر بتوان به درستی ادعا کرد که بخش متافیزیک ابژکتیویته، بازتفسیر عقلگرایی مدرن و گذار از دکارت به اسپینوزا و از اسپینوزا به لایبنیتس بود، متافیزیک سوپژکتیویته با کانت و فیثته آغاز می‌شود و با گذار از فلسفه وحدت‌شلینگ به برداشت هگلی از روح مطلق می‌رسد. ذات‌اعلای الهی که هر چند اجتماعی از جان‌هاست، اما خود نیز جانی مطلق است که همان جهان است. تحلیل این جان، خود، یا سوژه مطلق بر عهده متافیزیک سوپژکتیو است. این خود مطلق، از خود ابژکتیوش فراتر می‌رود و همچون موند جهان را در خویش دارد. اما در این مرحله، این خود، مشابه آخرین بخش از منطق، جهان را به میانجی شناخت درون خود دارد و صیانت از ذاتش یا فناپذیری‌اش نه جنس طبیعی‌اش، بلکه همین علمی است که از خودی به خود دیگری منتقل می‌شود. هگل بحث را از رابطه دیالکتیک کلیت و تکینگی آغاز می‌کند و می‌کوشد این دیالکتیک را در حد غایی‌اش به نوعی وحدت برساند، این وحدت همان «من» است. گذار از سوژه در مقام «جان» یا سوژه در مقام «موند»، به سوژه در مقام «من» مدخلی برای ورود به ایده‌آلیسمی است که ابژه‌اش از جانب سوژه، از جانب این من، برتابیده می‌شود.

۳-۱- من نظری

در اینجا همچنین شاهد گذار به روشنگری، گذار از ذات‌اعلای الهیات پیشامدرن به اومانیزم و اصالت فرد مدرن هستیم. همچنین رابطه مطلقاً متمایز سوژه و ابژه در رئالیسم به رابطه درهم‌تنیده سوژه و جهان، یا من و امر بیگانه بدل شده است و امر بیگانه (غیر من) ذاتاً با من یکی است، چرا که «امر بیگانه، در مقام ابژه من، بازتابی است که به درون خویش بازگشته است، ... [و] چیزی درونی باقی می‌ماند که با ذات من یکی است» (Hegel, 1986: 168). در نتیجه رابطه این «من» و آنچه بیرون از آن جای گرفته است، رابطه‌ای درونی است و هر چه فرآیند رفع دیالکتیکی بیشتر پیش رود و بیشتر بتواند این دوگانگی را رفع کند، امر بیگانه بیشتر درون این «من» هضم، جذب و رفع می‌شود. «رفع امر بیگانه، نه نوعی برون‌انداختن، بلکه نوعی بازگرداندن به درون خویش است؛ و این آنتی‌تز و بازگرداندنش، کلاً درون من جای گرفته است» (Hegel, 1986: 168-169). پس طرفین این فرآیند دیالکتیکی، یکی «من»ی از

پیش داده است که ذاتی از آن خویش دارد و تعیینش را به نحوی ایجابی در بطن خود منتج می‌کند، و دیگری «من»ی منفی است که ذاتش را به واسطهٔ رفع امر بیگانه‌اش دارد و لذا همواره من از پیش داده شده را به چالش می‌کشد و رفع می‌کند. این «من»، من آزاد است، در برابر من از آغاز تعیین‌یافته.

بازتابیدن این من به درون خویش، بازتابی صوری است. این من، در معنای کانتی، خودش را و مقولاتش را از بطن احکام منطق صوری بیرون کشیده و در نتیجه، حقیقتاً از بیرون به خود بازتابیده، بلکه کوشیده است تا پیوندی میان از یک سو، جزئیت تجربهٔ تکین در زمان و مکان و از سوی دیگر، کلیت مفاهیم فاهمه برقرار سازد. لذا این من همواره در معرض درافتادن به هر یک از این دو سو و در نتیجه مستعد گرفتار شدن در توهمات و مغالطات و تعارضات استعلایی است. همان‌گونه که لایب‌نیتس متافیزیک ابژکتیویته را گامی به پیش برد، در اینجا نیز فیثسته متافیزیک سوپژکتیویته را از عقل نظری کانت فراتر می‌برد. وی با تأکید بر عقل عملی کانت و مبنا قرار دادن من استعلایی، حتی برای استنتاج مقولات فاهمهٔ من نظری، کوشید تا امری را به درون بکشد که عقل نظری کانت از به درون کشیدن و رفعش عاجز بود. در یک کلام فیثسته توانست با بردن من علمی به «مبنا»، شیء فی‌نفسهٔ رفع ناشدنی کانتی را رفع کند. به تعبیر هریس، «دیگربودگی‌ای را که مسئلهٔ دائمی «خود» است، باید همچون دقیقهٔ ضروری خودبودگی [یا نفسانیت] درک کرد، نه اینکه آن را درون نوعی شیء فی‌نفسهٔ (Ding-an-sich) ناشناختنی پرتاب کرد. ... در نتیجه، نظریهٔ فیثسته در باب اگو (و نبرد بی‌پایان اخلاقی کردن یک آگاهی غیراخلاقی)، آخرین آنتی‌تزی، یعنی آنتی‌تزی نظریه و عمل را در بطن خود آگاهی پیش می‌کشد» (Harris, 1983: 391).

۳-۲- من عملی

هگل در بخش دوم از متافیزیک سوپژکتیویته که «من عملی» نام دارد، به میانجی اخلاق کانتی، به من عملی مطلق فیثسته‌ای گذر می‌کند تا بتواند به کمک آن، بازتاب صوری من نظری را به بازتابی مطلق بدل سازد. «اگر من نظری خود را همچون بازتابی صوری دریافته است، که هر چند بازتابی مطلق است، اما به درون خویش بازتابیده است، پس من، در مقام [من] عملی، باید خود را همچون بازتابی مطلقاً تحقق‌یافته بیابد» (Hegel, 1986: 170). برای فهم تمایز میان این دو «من» می‌توان به توصیف تسلر از فلسفهٔ فیثسته رجوع کرد: «فیثسته با پیروی از تمایز کانتی میان عقل نظری (شناختی) و عقل عملی (رفتاری)، «من نظری» را در مقابل

«من عملی» قرار داد. این دو من موجوداتی مجزا تلقی نشده‌اند، بلکه جنبه‌ها یا لحظات متفاوت (و اگر چه مرتبط) از یک چیز، یعنی ساختار وحدت‌گرای ذهن عاقل هستند. برحسب فلسفه فیثته، «من مطلق» که از فعالیت‌های دو من نظری و عملی خبر می‌دهد، نقشی دوگانه در تاریخ ذهن دارد. من مطلق نقطهٔ مرموز و اغلب اسطوره‌ای خاستگاهی را نشان می‌دهد که بر خود - تفاوت‌گذاری من در مقام من نظری و من عملی مقدم است: خاستگاهی که در آن، من همه چیز و همه چیز من است» (Zöller, 2005: 203).

هگل گام به گام به ایده‌آلیسم خویش نزدیک می‌شود، اما پیش از آن باید از ایده‌آلیسم فیثته‌ای، در برگیرندگی مطلق «من» را وام بگیرد تا بتواند هر بیگانه‌ای را در مقام بیگانه رفع کرده و هیچ چیز بیرون از روح مطلق باقی نگذارد. به بیان دیگر اگر فرض کنیم که تعیین محدودهٔ عمل عقل نظری پدیداری^۱ را مرزهای ناپدیدار یا شیء فی‌نفسه^۲ مشخص کند، آنگاه با رفع این شیء فی‌نفسه و برکشیدن مرزهای شناخت به همه چیز و شکستن مرزها و تناهی «من»، دیگر به معنای مرسوم، تعیینی در کار نخواهد بود و در نتیجه این «من» رفع شده نیز به انتزاع دچار می‌شود.

اما در اینجا هگل وجه دیگری از تعیین را مطرح می‌کند که همچنان منفی است و نفی‌اش نه برآمده از دیگری‌اش یا از امر بیگانه‌اش، بلکه ناشی از رفع دیالکتیکی ذاتش است. در حقیقت این دیگری یا بیگانه چیزی جز خودش نیست که از درون خود را با خود در تضاد قرار داده است و خود را نامتناهی ساخته است. هگل در قطعه‌ای دشوار و البته بااهمیت می‌نویسد: «تکینگی مطلق همانا نامتناهیت است، آن هم نامتناهیتی که به همان اندازهٔ امر کلی بسیط است. یک من تکین، تماماً به فرضیهٔ جهان - [به مثابه] - فرآیند تعلق دارد، که تعداد کثیری از من‌هایی تکین (یا همچنین کثرتی از من‌هایی که در خودشان، به نحوی یکی در میان فعال و منفعل، به خودشان بازتابیده‌اند) وارد آن شده‌اند. ... من حلقهٔ حلقهٔ خویش و [همچنین حلقهٔ حلقه] دیگری - یعنی، حلقهٔ [امر] در - خود امر متضاد - است؛ و برای این در - خود هیچ چیزی باقی نمانده است. این تعیین که به [قلمرو] من عقب‌نشسته است، خود نامتناهیت است (Hegel, 1986: 171).

بنابراین هگل می‌کوشد تا از من عملی مطلق فیثته‌ای نیز گامی فراتر رود و به ساحت واقعیت (در معنای فلسفهٔ واقعی^۳ دوران ینا) بازگردد. هگل در ادامه ابتدا به گذار از من مطلق

1. phenomenal
2. Nomen
3. Real Philosophy

فیشته‌ای به روح مطلق شلینگ نظر دارد. من در قالب من نظری با روح به طور عام نسبت برقرار می‌کند، اما من در مقام من عملی، در غایتش (یعنی در تحققش، در تعیین مطلقش که همانا نامتناهیت است) به «روح مطلق» بدل می‌شود که عنوان سومین بخش از «متافیزیک سوپزکتیویته» و آخرین فصل از متافیزیک ینا است.

۳-۳- روح مطلق

از آنجا که در مراحل قبلی تمام تعینات رفع شده است، پس در اینجا «تمامیت، تمامیت مطلق است» (Hegel, 1986: 173). اما این رفع‌شدگی به معنای ایستایی یا رخوت روح نیست، بلکه بازی روح تازه آغاز شده است. این روح، اکنون تضادش را در بطن خویش ایجاد می‌کند و هگل آن را تقسیم‌کننده خویش، یا امر خود - تقسیم‌کننده می‌داند. اما برای فهم معنای واقعی این تقسیم باید به شلینگ رجوع کنیم که فرآیند فرآوری (یا زایایی) روح جهان را بر آن مبتنی می‌کند. شلینگ می‌نویسد: «این [زایش اشیاء] به واسطه مداخله ماده یا جسم نیست، بلکه به واسطه تقسیم - ابدی - خود [امر] مطلق در بستر [دوگانگی] سوژه و ابژه روی می‌دهد، که به این وسیله سوپزکتیویته آن، یعنی امر درونی، پنهان، نامتناهی و ناشناخته، بر اساس ابژکتیویته و تناهی آن شناخته می‌شود و چیزی می‌شود. چنانکه طی توضیحات بیشتر خواهیم فهمید، این عمل به خودی خود، جدا از نقطه مقابل خود نیست و اصلاً به منزله «این» عمل در چیزی جلوه می‌کند که خود در آن قرار دارد، و خود را از طریق وحدت [طرف] مقابل تکمیل نمی‌کند، [یعنی وحدتی] که به وسیله آن خود را در هستی مطلق یا در خودی‌اش بازسازی کرده است (Schelling, 1988: 150).

هگل نیز با اشاره به پیوند پنهانی اجزاء موجود در تمامیت مطلق با یکدیگر، می‌کوشد تا نشان دهد که این تقسیم شدن چگونه بر بی‌تفاوتی روابط درونی میان جزئیات غلبه کرده و آن‌ها را به «رابطه‌ای خالص» بدل می‌سازد و در نتیجه، اجزاء دیگر چیزی جز اجزائی از یک کل یکپارچه در حال تقسیم شدن نیستند و بی‌تفاوتی‌شان رفع شده است. در این دقیقه است که کل و جزء، به واسطه تقسیم مذکور، به وحدتی دست می‌یابند که با وحدت بی‌تفاوت قبلی تفاوت داشت. اما هگل به مرور راه خود را از شلینگ جدا می‌کند. راهی که شلینگ برگزید و هر چه به آخر عمر خویش نزدیک‌تر شد، در آن پیش‌تر رفت، راه فلسفه وحدت یا اینهمانی، از نوع اسپینوزایی آن بود که بر اساس آن در نهایت روح مطلق به با - خود - برابری مطلق نائل خواهد شد که در آن همه چیز با هم و در حقیقت، با خدا برابر است. به پشتوانه همین رویکرد

است که هگل در کمتر از سه سال بعد در پیش‌گفتار *پدیدارشناسی انتقاد مشهورش* را بر مطلق شلینگچی چنین وارد می‌سازد: «قرار دادن این بینش منفرد که در امر مطلق همه چیز با هم مشابهت دارد، در تعارض با شناختی کاملاً روشن و متمایز، [یا شناختی] که دست‌کم در جستجو و مطالبهٔ تحقق چنین کمالی است، [همچون] جا زدن امر مطلق در قالب شیئی [است] که در آن، به قول معروف، تمام گاوها سیاهند» (Hegel, 1977: 9). بنابراین هر چند، متافیزیک در اینجا به ساحت روح وارد شده است، «اما خود این روح، روح صوری - ذات اعلی، اما نه ذات مطلق یا روح مطلق - است» (Hegel, 1986: 179).

روح برای مطلق شدنش، باید به نوعی خودآگاهی کلی دست یابد که البته از رهگذر رفعش حاصل می‌شود. به نظر هگل ساحت روح ساحت خودآگاهی است. این خودآگاهی هم در من نظری (متعلق شناخت)، هم در من عملی (پیش‌شرط شناخت) وجود دارد، اما در روح مطلق این خودآگاهی نیز باید مطلق شود. بنابراین هر چند این روح فراگیر با رفع هر شکلی از بیگانگی نامتناهی شده است، اما هنوز روح مطلق نیست، زیرا باید خودش نیز بر این نامتناهی‌تتش واقف شود. «روح برای ما نامتناهی است، اما نه هنوز برای خودش. روح، برای خودش، صرفاً با - خود - برابر است. این روح خود را شهود می‌کند، اما نامتناهی را نه؛ این روح، خود را همچون دیگری شهود نمی‌کند» (Hegel, 1986: 180).

هگل اکنون در انتهای راه متافیزیک، برداشت خاص خود از هستی، در مقام روح مطلق را عرضه می‌کند. این روح مطلق (که اکنون می‌توانیم به خود حق دهیم که آن را روح مطلق هگلی بنامیم) واجد دو خصلت اساسی است: اول آنکه همان‌گونه که در بالا اشاره شد، خودآگاه است؛ یعنی به خود در مقام نامتناهی آگاه است: «روح در خودش چنین است که، خود را در مقام روح کشف می‌کند؛ و آنچه که در آن، این [روح] خود را کشف می‌کند، یا آنچه که خود را [چنین] می‌یابد، نامتناهی است. روح تنها به منزلهٔ همین کشف‌کردن - خود وجود دارد» (Hegel, 1986: 182). دوم آنکه، این خودآگاهی به نحوی است که به واسطهٔ آن، روح مطلق، مطلقاً رفع‌کنندهٔ خویش و همواره ناآرام است و اگر وحدتی هم دارد، به همین معناست.

این عدمیت است؛ به بیان دیگر، این ضدیت [مطلق با] خویش است؛ و در مقام این ضدیت [با] خویش، باز هم ضد است: [و در نتیجه] ناآرام مطلق است. ... روح دیگری را به ما هو همچون [چیزی که] مطلقاً دیگری [است]، همچون رفع‌کنندهٔ - خود، همچون خودش، کشف می‌کند. به بیان دیگر، این [روح] صرفاً خود را همچون خود، شهود نمی‌کند، بلکه همچون

دیگری - به ما هو را همچون خودش [شهود می‌کند]. این [روح] با خودش و با دیگری مساوی است؛ دیگری همان چیزی است که خود را رفع می‌کند و [در عین حال] با خود مساوی است. این وحدت [همانا] روح مطلق است (Hegel, 1986: 181).

بنابراین، روح مطلق هگلی در یک کلام جامع تمام دقایق گذشته است که همدیگر را به نحوی دیالکتیکی رفع کرده و در عین حال در برگرفته و برکشیده‌اند. یعنی روح مطلق هگلی، همان جهان - به مثابه - فرآیند است که فرآیندش برساختن تعارضات درونی (تقسیم)، تمامیت و نامتناهیت مطلق و رفع این تعارضات درونی در فرآیند بی‌پایان تفاوت‌گذاری، نفی و اثبات است. این روح مطلق، نه امری از پیش داده، بلکه خود همین فرآیند است. علاوه بر این، روح برای مطلق شدن، باید نسبت به تمامیت آنچه هست، آگاهی نیز کسب کند. این روح مطلق نقطه اوج متافیزیک است و این دقیقه از کل نظام ینا با این برداشت از روح پایان می‌یابد: «متافیزیک دقیقه آن روحی است که خود را یافته است، در خود است؛ و خود را در دیگری می‌یابد. ... و روح، که بدین طریق خود را همچون خود در دگر[[بودگی]]اش یافته است، در آن، نه با دیگری، بلکه تنها با خویش پیوند خورده است. ... این [[امر نامتناهی]] ایده ذات مطلق است؛ [و] تنها به منزله روح مطلق وجود دارد» (Hegel, 1986: 184).

نتیجه‌گیری

نیاید فراموش کرد که پایان متافیزیک، انتهای سفر روح نیست و روح اگر چه در این دقیقه خود را مطلق می‌پندارد، اما به زعم هگل این روح هنوز مطلق نیست و «در نقطه اوجش دگر بار به نخستین دقیقه‌اش، به آغاز[گاه]اش، عقب‌نشینی می‌کند [و در نتیجه] دگر بار تنها همین آغاز[گاه] است» (Hegel, 1986: 184). این روح هنوز در مقام ایده روح مطلق است، چرا که صرفاً یک چرخه بسیط ایده است که از انسداد منطق آغاز کرده و به خود بازگشته است و در این مقام هر چند در مقام ایده تحقق یافته و از روح صوری فراتر رفته است، اما در قلمرو متافیزیک، هنوز از فراروی از سطح این ایده عاجز است. مدخل فراروی این روح از این سطح، یعنی منزلگاهش پس از متافیزیک، ساحت طبیعت است که بخش بعدی نظام ینا محسوب می‌شود و روح در آنجا می‌تواند به واسطه تن سپردن به رابطه دیالکتیکی با ماده مطلق، یا همان اثیر (که البته هگل بعدها آن را ایده خداوند می‌نامد)، به سطح طبیعت زنده گذر کند و روند تکوین

دیالکتیکی خود را ادامه دهد تا در نهایت به اوج مطلق‌بودگی خویش، یعنی یکی شدن ذات اعلیٰ (خدا) و بیناسوژکتیویته (جامعه بشری) دست یابد. در نتیجه، هگل متافیزیک را این گونه به پایان می‌برد: این روح، روح مطلق در مقام نامتناهیت است و به دلیل خود - شناسندگی‌اش (یا به خود بدل شدنش از طریق دیگر [بودگی] اش)، دیگری خویش [است]. این همانا طبیعت است؛ روح مطلق بسیط [که] در پیوند با خویش [است]، همانا اثیر، [یا] ماده مطلق است. روح، که خود را در دیگری یافته است، در - خود - محصور و طبیعت زنده است. طبیعت، در مقام روحی که در عین حال با خویش پیوند می‌خورد، دیگر [بودگی] است، [این طبیعت، همانا] روح در مقام نامتناهی، و موجودیت یافتن روح مطلق است. طبیعت نخستین دقیقه روح خود - تحقق‌بخش است (Hegel, 1986: 185).

فلسفه طبیعت سرگذشت فرآیند تکامل اثیر است که از نبرد میان نور و ظلمت آغاز می‌شود و تا سطح شناخت جهان در مقام یک کل ارگانیک زنده (برگرفته از ایده جهان - به مثابه - بدن شلینگ) ادامه می‌یابد. پس از فلسفه طبیعت، حال روح که از سطح ایده خارج شده و به میانجی طبیعت حیات یافته است، در آخرین قلمروش، یعنی فلسفه روح به راستی مطلق می‌شود. هر چند ما کل این بخش را در اختیار نداریم، اما احتمالاً قالب‌های سه‌گانه روح مطلق همان سه ساحت هنر، دین و فلسفه هستند که واجد مشابهت‌هایی با بخش‌های انتهایی روح، دین و دانش مطلق در پدیدارشناسی روح و همچنین بخش روح از دایره‌المعارف علوم فلسفی هستند.

منابع

الف - فارسی

۱. ارسطو؛ *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
۲. اسپینوزا، بندیکت؛ *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶.
۳. اینوود، مایکل؛ *فرهنگ فلسفی هگل*، ترجمه حسن مرتضوی، مشهد، نیکا، ۱۳۸۸.
۴. دکارت، رنه؛ *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
۵. لایبنیتس، گوتفرید ویلهلم؛ *مونا‌دولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
۶. لتا، رابرت؛ *فلسفه لایبنیتس*، ترجمه فاطمه مینایی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.

ب- لاتین

7. Hariss, H.S; 1983, *Hegel's Development (Night Thoughts: 1801-1806)*, Oxford, Vlarendon Press.
8. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich; 1977, *phenomenology of spirit*, translated by: A. V. Miller, London & Oxford: Oxford University Press.
9. _____ ; 1986, *The Jena System, 1804-05: Logic and Metaphysics*, Edited by John W. Burbidge & George Di Giovanni, Introduction and Notes by H.S. Harris, Quebec: McGill-Queen's University Press.
10. Magee, Glenn Alexander; 2010, *The Hegel Dictionary*, London: Continuum.
11. Schelling; 1988, *Ideas for a Philosophy of Nature: an Introduction to the Study of this Science (1797)*, translated by: Errol E. Harris, Cambridge: Cambridge University Press.
12. Zöller, Günter; 2005, "German Realism: the Self-limitation of Idealist Thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer", in: *The Cambridge Companion to German Idealism*, edited by: Karl Ameriks, New York: Cambridge University Press.