[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

دوفصلنامهٔ علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی
سال دوم، شماره ٤، پاییز و زمستان ١٤٠٠

فلسفهٔ هگل از نگاهی دیگر (با عنوان جدید اُمْنای ژیکتیویسم)[1]

ستار طهماسبی؛[2] مسیّب جوزی؛[3] مهدی دهباشی؛[4] عیسی نجم‌آبادی[5]

چکیده

هگل، شقاق یا دوگانگی را سرچشمهٔ نیاز به فلسفه می‌دانست. او مکتب خود را با هدف غلبه بر این دوگانگی که چالش مهم نظام‌های فلسفی افلاطون، ارسطو، دکارت و کانت بود، بنیان گذاشت. غلبهٔ بر این دوئالیسم، مستلزم انکار شیء فی نفسه کانتی به‌عنوان مانع بزرگ این آرمان بود و بنابراین هگل با نفی آن، هم صورت و هم مادهٔ شناخت را به حوزهٔ ذهن منتقل کرد و با لحاظ اینکه هر دو آفریده ذهن‌اند، لازم می‌آید که سراسر کائنات به اندیشه تأویل گردد و این یعنی ایده آلیسم مطلق. در این نوشتار این مکتب را به‌جای ایده آلیسم مطلق، امنای ژیکتیویسم (ذهن- عین‌گرایی) نامگذاری کرده‌ایم؛ یعنی مکتبی که جهان و همهٔ اشیاء آن را حاصل درهم‌تنیدگی ذهن و عین یا روح و جسم می‌داند. امنای ژیکتیویسم بودن این مکتب را می‌توان در تحلیل‌های خاص هگل در کاربرد ویژه از اصطلاح سوژه - ابژه و از مبحث درهم-تنیدگی متناهی و نامتناهی و نگرش خاص او به روح مطلق به‌عنوان سوژه تن‌یافته جستجو کرد.

---

[1]. **مقاله پژوهشی؛** تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۳؛ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۰/۱۰/۱۸.

[2]. مدرس مدعو دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول: sattartahmasebie@yahoo.com).

[3]. مدرس مدعو بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران.

[4]. استاد دانشگاه خوراسگان، خوراسگان، ایران.

[5]. مدرس مدعو دانشگاه سبزوار، سبزوار، ایران.

کلیدواژه‌ها: دوئالیسم، ایده‌آلیسم مطلق، ذهن، امنای ژیکتیویسم.

۱. مقدمه

اغلب، فلسفهٔ هگل و مکتب او را به‌عنوان «ایده‌آلیسم مطلق» می‌شناسند وآن را از مکتب ایده-آلیسم افلاطون و ایده‌آلیسم استعلائی کانت متمایز می‌کنند. از آنجایی‌که هگل در تبیین کائنات، به ناکارآمدی اصل علّیت اشاره می‌کند و به‌جای تحلیل علّی و معلولی، دلیل را بر می‌گزیند و به برسی آن می‌پردازد، چنین عنوانی معقول به نظر می‌رسد. اما ژرف‌نگری بیشتری در عبارات خود هگل چه در *پدیدارشناسی روح* و چه در *دانش منطق*، و لحاظ نمودن کل نظام فلسفی هگل به‌عنوان یک منشور واحد و تأمل در بعضی از زوایای پنهان این مکتب عظیم، ما را بر آن می‌دارد که این مکتب را از نگاهی دیگر مورد ارزیابی قرار دهیم و آن را با عنوان جدید «امنای ژیکتیویسم» معرفی کنیم؛ «امنای ژیکتیویسم» واژه‌ای است ترکیبی، که از ترکیب واژه ابژکتیو، به معنای عینی و واژه ذهن به‌دست آمده است و به معنای چیزی یا امری است که هم ذهنی است و هم عینی. در این‌جا، ما در نگرش نوین خود به فلسفهٔ هگل و مکتب ایده‌آلیسم مطلق او، آن را به جای اینکه «ایده‌آلیسم مطلق» لحاظ کنیم، « امنای ژیکتیویسم» نامیده‌ایم؛ یعنی مکتبی که تاکید آن هم بر ذهن و اندیشه یا روح است، هم بر ماده و عین، و به عبارت دیگر از هر دو قلمرو اعاده حیثیت می‌کند.

۲. هگل و مسئله محوری فلسفه

هگل، شقاق یا دوگانگی را سرچشمه نیاز به فلسفه می‌دانست و همین مسئله را مسئله محوری فلسفه تلقی می‌کرد. او با تأسیس مکتبی که همگان آن را به‌عنوان «ایده‌آلیسم مطلق» می‌شناسند درصدد غلبه بر این دوگانگی برآمد. با سیری در تاریخ فلسفه، باید ببینیم که آیا برای اسلاف

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

بزرگ هگل نیز چنین امری محوریت داشته است؟ از این‌رو در این‌جا به نگرش فیلسوفان قبل از هگل به مسئله دوگانگی می‌پردازیم.

۳. رویکرد فیلسوفان قبل از هگل به مسئله دوگانگی

از آنجایی که نخستین فلسفه‌های نظام‌مند غربی، فلسفهٔ افلاطون و ارسطو است، کار خود را با این دو آغاز می‌کنیم. در دورهٔ جدید نیز به بررسی این بحث دربارهٔ پدر فلسفهٔ جدید، یعنی دکارت فرانسوی و سپس بزرگ‌ترین سلف هگل، یعنی امانوئل کانت می‌پردازیم. پرداختن به این چهار فیلسوف بزرگ از آن جهت است که سایر مکاتب فلسفی و فکری، به‌نحوی در زیر سایه آن‌ها و تحت الشعاع اندیشه‌های بلند آنها قرار می‌گیرند.

۳,۱. افلاطون

افلاطون، بنیان‌گذار نخستین نظام بزرگ فلسفی، پس از این‌که جهان محسوس را واجد شرایط معرفت حقیقی نیافت، سیلان مدنظر هراکلیتوس را ویژگی عالم محسوس، و ثبات مدنظر پارمنیدس را، ویژگی عالم معقول لحاظ، و متعلق معرفت حقیقی را کلیات معرفی کرد. بنابراین، عالم کلیات (مثل)را عالم حقیقی و جهان روزمرهٔ ما را عالم سایه‌ها قلمداد کرد، و برای عالم مثل ویژگی‌هایی همچون ثبات و ضرورت و صرافت، و برای عالم ماده و جهان روزمره ویژگی‌هایی همچون صیرورت و امکان و آمیختگی قائل شد؛ چنین تفسیری مستلزم نوعی دوگانگی بود؛ دوگانگی میان قلمرو معقول مثل و قلمرو محسوس جهان روزمرهٔ ما و در تفسیر آن به واژه‌ها و استعارات شاعرانه‌ای همچون «تقلید» و « بهره‌مندی» متوسل شد. پس انتقادات او بر استدلالات قبلی‌اش در مورد نحوهٔ زایش اشیاء از مثل، در رسالهٔ پارمنیدس، دلیل براین است که این استعارات قانع کننده نبوده و خود او نیز به این امر واقف بوده است. در این رساله، پارمنیدس پیر، سقراط جوان را به چالش می‌طلبد و مخصوصاً در مورد نحوهٔ بهره‌مندی

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

اشیاء از مثل، سقراط دچار تناقضات لاینحلی می‌گردد؛ مثلاً این‌که آیا اشیاء جزئی از تمام مثال یا فقط از قسمتی از آن بهره‌مندند؟ اگر شق اول اختیار شود، در آن‌صورت مثال، که واحد است، تماماً در هر یک از افراد کثیر موجود خواهد بود؛ اگر شقّ دوم اختیار شود، آن‌گاه صورت یا مثال در عین حال واحد و قابل تقسیم (یا کثیر) است. در هر دو صورت تناقض پیش می‌آید (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۲۱۳).

چنین پرسش‌ها و تناقضاتی، همه دلیل بر این است که افلاطون با اعتقاد به دو قلمرو محسوس و معقول، نوعی دوپاره‌گی و جدایی یا دوآلیسم را میان عوالم هستی، قائل شده که در پرتو نظام فلسفی خود او قابل حل نیست. لاینحل بودن این دوگانگی، هم به نحوهٔ مقدمه‌چینی خود افلاطون در بنیان گذاشتن نظام فلسفی‌اش بر می‌گردد و هم به ساختار پیچیدهٔ جهان ما، که ترکیبی از کلی و جزئی و یا روح و ماده است. افلاطون، از یک طرف، معتقد بود که هیچ چیز، جز کلی حقیقت ندارد؛ و از طرف دیگر، ماده را به‌عنوان زمینه اشیاء قبول می‌کرد. این تفسیر، مستلزم قائل شدن به دو مبنا برای عالم بود: یکی مثل (کلیات)؛ و دیگری ماده، و این یعنی دوگانگی، که با ساختار فلسفه افلاطون قابل حل نبود. در نتیجه، دوگانگی بین دو قلمرو معقول و محسوس، به‌عنوان یک چالش جدی در ساحت اندیشهٔ فلسفی، و به‌عنوان میراثی پرماجرا، برای آیندگان عرصه تفکر بجا ماند. اولین میراث‌دار بزرگ این چالش لاینحل، بزرگ‌ترین شاگرد مکتب خود افلاطون بود که ما اکنون به او می‌پردازیم.

۳,۲. ارسطو

ارسطو با اعتقاد به اینکه موسس آکادمی، مسئله جدایی (دوگانگی) را به‌نحو رضایت‌بخشی حل نکرده است؛ جهان مثل وضع شده توسط او را به چالش طلبید. چکیدهٔ دیدگاه و نقد او نسبت به مثل افلاطونی را می‌توان در این عبارات از کتاب متافیزیک او جستجو کرد: «اکنون

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

باید این پرسش مهمتر از همه را، در این باره مطرح کرد که مثل (صور) در محسوسات چه سهمی دارند؟ چه آنهایی که جاویدان‌اند و چه آنها که در معرض کون و فساداند؛ زیرا آنها در اینها نه علت حرکت‌اند و نه علت دگرگونی. از سوی دیگر، نه برای شناخت چیزهای دیگر سودمندند، نه برای وجود آنها» (ارسطو، ۱۳۸۴، ص ۳۶). ارسطو با نقد و نفی جهان مثل، همین عالم روزمره ما را جهان واقعی می‌دانست؛ اما همچون افلاطون معتقد بود که علم به کلیات تعلق می‌گیرد، ولی این کلیات نه در عالمی دیگر، بلکه در همین عالم و در ضمن جزئیات وجود دارند. از این‌رو ارسطو با اعتقاد به کلیات، به‌عنوان متعلق علم، و به‌صورت، به‌عنوان جنبه اساسی و فعلی اشیاء، در واقع مثل افلاطونی را در لباس دیگری می‌پذیرفت. زیرا با قدری مسامحه می‌توان گفت که همان ویژگی‌هایی را که افلاطون برای موجودات عالم مثل می‌شمرد، ارسطو به صورت نسبت می‌داد. افلاطون، مثل را کلی و محض لحاظ می‌کرد و کمال و فعلیت اشیاء را به مثل نسبت می‌داد، ارسطو نیز صورت را کلی می‌دانست و می‌گفت آنچه باعث فعلیت بخشیدن به اشیاء و کمال دادن به آنها می‌شود، همین صورت است؛ هر دو ماده را امری بالقوه و نزدیک به عدم می‌دانستند. ارسطو در حالی‌که صورت را جنبهٔ بالفعل اشیاء و ماده را جنبهٔ بالقوه آنها لحاظ می‌کرد؛ ولی قوه لحاظ کردن ماده، مانع از اذعان به هستی آن، به‌عنوان بخشی از عالم نمی‌شد؛ زیرا ماده بستری بود که صورت به آن تعلق می‌گرفت و صورت می بایست صورت ماده‌ای باشد. در نتیجه ارسطو، باز، عالم هستی را دارای دو مبنا می‌دانست، و همان دوگانگی موجود در نظام افلاطونی، دوباره در نظام فلسفهٔ ارسطوئی، همچنان به نوعی دیگر حضور می‌یابد.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]

[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]

[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

۳,۳. دکارت

دکارت فرانسوی،که در جستجوی معرفت یقینی بود، پس از شک کردن در عالم و آدم و همین‌طور شک کردن در خالق این دو، با اذعان به قضیه «شک می‌کنم، پس هستم» به‌عنوان نخستین سنگ بنای فلسفهٔ خود، وجود خود را اثبات کرد و پذیرفت. او با ذکر این نکته که شک کردن، نوعی اندیشه است؛ قضیه«شک می‌کنم، پس هستم»، را مساوی این قضیه قرار داد که «می‌اندیشم، پس هستم». پس از پذیرش این مبنا، «اندیشه» را به‌عنوان حقیقت روح معرفی کرد و اندیشه را در تقابل با «بعد»، به‌عنوان حقیقت جسم لحاظ نمود. او با اعتقاد به تقسیم-پذیری و بُعد داشتن جسم و تقسیم‌ناپذیری و فاقد بُعد بودن روح، به جدایی میان این دو جوهر اذعان کرد (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۹۷) و دوآلیسم خاصی را وارد عرصه فلسفه جدید نمود. راه حل دکارت برای این دوآلیسم، اعتقاد به غدهٔ صنوبری به‌عنوان حلقهٔ ارتباط میان این دو جوهر بود، که ناکارآمدی راه حل او با اطلاق همان اشکال نخستین بر این حلقه، محرز می‌گردد.

با توجه به مبانی خود دکارت، و با یک نگاه واقع‌گرایانه به هستی و همین‌طور به وجود خود ما، که دارای دو جنبهٔ روحانی و جسمانی هستیم و آنها نیز تمایز دارند، نمی‌توان گفت که دوآلیسم دکارتی به‌نحو قابل قبولی حل شده است. فیلسوفان عقل‌گرا هم که پس از دکارت درصدد حل این دوئالیسم برآمدند، یعنی اسپینوزا، لایب نیتس و مالبرانش، هیچ‌کدام آن‌طور که شاید و باید موفق نبودند. بنابراین دوئالیسم دکارتی به‌صورت یک چالش حل ناشده در عرصه تفکر جدید به جا ماند.

۳,٤. کانت

کانت که پس از دو نحله تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی پا به عرصه هستی گذاشت؛ با دو میراث ناهم‌خوان بجا مانده از این دو نحلهٔ فلسفی مواجه شد؛ او در اعتقاد به صورت شناخت، به عقل

گرایان و در اعتقاد به ماده شناخت، به تجربه‌گرایان گرایش داشت. از دیدگاه او، به‌واسطه حس، اعیان به ما داده می‌شوند و حس، صرفاً مدرکات ما را فراهم می‌کند، اما این فهم است که به‌واسطه آن، فکر به اعیان تعلق می‌گیرد و مفهوم‌ها از فهم برمی‌خیزند. از منظر کانت، تجربه‌گرایان در این مورد درست می‌گویند که شناخت ما با تجربه آغاز می‌گردد، اما همه شناخت ما حاصل تجربه نیست، زیرا حکم کردن و فهمیدن، مستلزم نوعی مقوله‌بندی و تقسیم و تجزیه و وحدت و کثرت است، که کار قوهٔ فاهمه است و این‌جاست که باید، به نظر عقل‌گرایان رجوع کرد و همهٔ شناخت را حاصل تجربه ندانست. بنابراین، کانت حدود و ثغور هر یک از این دو نحله را مشخص کرد. کانت با پذیرش زمان و مکان به‌عنوان عناصر کلی و ضروری احساس، و مقولات دوازده‌گانه به‌عنوان مفاهیم ضروری ذهن، اذعان داشت که اشیاء عالم در قالب همین صور ذهنی به ادراک ما در می‌آیند و به این صورت ما اشیاء را از آن جهت که بر ما پدیدار می‌شوند، می‌شناسیم و از اشیاء از آن جهت که فی نفسه هستند، بی‌خبریم. تمایز کانت میان دو قلمرو «فی‌نفسه» و «پدیدارها»، خود مستلزم نوعی دوگانگی جدی بود که اخلاف او نیز با آن مواجه بودند. از جمله این اخلاف، هگل بود که نه تنها دوگانگی موجود در فلسفه کانت را، مورد بررسی قرار داد، بلکه به بررسی این چالش، از دورهٔ باستان تا عصر خود پرداخت و همین بررسی را نردبان صعود به قله‌های بلند اندیشه‌های ایده‌آلیستی خود قرار داد. اکنون به شرح آراء او در قبال این چالش می‌پردازیم.

٤. هگل و چالش دوگانگی

هگل، شقاق یا دوگانگی را سرچشمهٔ نیاز به فلسفه می‌دانست و رسالت فلسفه را فائق آمدن بر این چالش تلقی می‌کرد و از همان آغاز «پدیدار شناسی روح»، سعی در از میان برداشتن این شکاف داشت، آنجا که می‌گوید: «جوهر زنده، در ضمن، بودی است که به حقیقت سوژه یا

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

ذهن شناساست؛ بدین معنا که تنها از آن رو به حقیقت برون ذات است که جوهر، حرکتی است خود برنهنده خویش، یا واسطه دگر شدن خویش و خودی خویش» (هگل، ۱۳۹۰، ص ۶۷). در این بیان، هگل، جوهر را ذهن شناسا معرفی می‌کند تا به اندیشه بودن آن و روح بودن آن اعتراف کند، اما بلافاصله این ذهن شناسا را خود برنهنده خویش معرفی می‌کند تا به ما این نکته مهم را گوشزد کند که آنچه در برون ذات این جوهر، متجلّی شده است، چندان از خود آن بیگانه نیست. این چنین هگل از آغاز در عین تأکید بر یگانگی، ما را به رسالت بزرگ فلسفه در رفع دوگانگی آگاه می‌سازد.

برای پی بردن به اهمیت این رسالت در تفکر هگل، باید به ایده‌آل‌های نخستین فلسفهٔ هگل که مقوم بن‌مایه‌های آغازین اندیشه اوست رجوع کرد. «تثبیت مجدد ایده‌آل کلاسیک وحدت، در تقابل با جهان‌بینی مدرن، دستاورد عظیم هگل و نسل رمانتیک بود. خیر اعلی از نظر هگل وحدت زندگانی بود. وحدت در تمام وجوه هستی که نمود آن در سه مرحله است: ۱. وحدت با خویشتن؛ ۲. وحدت با دیگران؛ و ۳. وحدت با طبیعت. دشمن اصلی چنین وحدتی شقاق یا بیگانگی است (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۸۰- ۷۹). از این‌رو، هگل، درصدد غلبه بر این شقاق برآمد و فلسفه‌ای جامع با نگاه بر فلسفه‌های پیشین برساخت، اما پی‌ریزی چنین فلسفهٔ جامعی، مستلزم غلبه برکاستی‌های آن فلسفه‌ها بود که نقطهٔ محوری چنین کاستی‌هایی، چیزی جز دوگانگی-های موجود در بطن آن تفکرات نبود؛ یعنی همان امری که هگل باید برآن غلبه می‌کرد. به این دلایل، چالش بنیادی که هگل در نخستین ایدئال‌های خویشتن و در بطن سراسر فلسفهٔ خود با آن مواجه بود، مشروعیت بخشیدن به ایدئال‌های خود درباب وحدت زندگانی، در مواجهه با بخش بندی‌های رو به رشد زندگانی مدرن و همین‌طور تجزیه و تحلیل تضادهای میان عالم محسوس و معقول، نفس و بدن، سوژه و ابژه و به‌طور کلی ذهن و عین و چگونگی امکان جمع

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

و یگانگی آنها بود. به همین دلایل بود که او می‌گفت: «نیاز به فلسفه ناشی از شقاق است». هگل که غلبه بر دوگانه‌انگاری نهفته در تفکر افلاطون و ارسطو را گذرگاهی به مکتب یک-بُنی تلقی می‌کرد، شیء فی‌نفسه کانتی را نیز مانعی در راه تحقق این آرمان می‌دانست؛ و از این رو درصدد نقد و نفی آن برآمد. «امر فی‌نفسه از نظر کانت برای ما ناشناختنی به حساب می‌آمد و مفهوم وجود ناشناختنی از دیدگاه هگل امری تناقض‌آمیز است؛ چرا که مفهوم وجود را بر آن اطلاق کرده‌ایم و دانش چیزی نیست مگر اطلاق مفاهیم و اطلاق مفهوم وجود بر شیء فی-نفسه به‌معنای شناختن آن و این خود تناقض است» (استیس، ۱۳۸۸، ص ۵۹).

کانت، صورت شناخت را متعلّق به ذهن ما و ماده شناخت را از خارج می‌دانست، اما هگل هر دو را به حوزهٔ ذهن منتقل کرد. «اگر ماده و صورت هر دو آفریدهٔ ذهن باشند، لازم می‌آید که همهٔ محمولات معرفت آدمی و هر عینی و سراسر کائنات آفریده ذهن باشند و این به ایده-آلیسم مطلق، منجر می‌شود.» (استیس، ۱۳۸۸، ص ۶۰). این ایده‌آلیسم مطلق، همان عنوانی است که همگان فلسفهٔ هگل را به آن می‌شناسند، اما ما در این مقاله برآن هستیم که اطلاق این عنوان بر فلسفه هگل، حق مطلب را ادا نمی‌کند و نمی‌تواند بن‌مایه‌های اصیل فلسفه او را در کلیت آن به ما معرفی کند. بنابراین برای فهم منظور اساسی هگل و برای فهم بهتر ژرفنای مقاصد موسس این مکتب، بهتر است که آن را با عنوان جدید «امنای‌ژیکتیویسم» معرفی کنیم. اکنون به دلایل خود می‌پردازیم.

۵. مکتب هگل به‌عنوان امنای‌ژیکتیویسم

واژهٔ «امنای‌ژیکتیویسم»، واژه‌ای است ترکیبی؛ که از ترکیب واژه ابژکتیو (objective)، به معنای عینی و واژه ذهن (Mind) به دست آمده است. اولین‌بار در اثری از مایکل تالبوت (Michael Talbot) به‌نام «عرفان و فیزیک جدید» (Mysticism and the new Physics)،

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

به این واژه برخورد کرده است. او در این کتاب می‌گوید: «وجود پدیده‌هایی مانند مواجهه با موجودات ماوراء طبیعی، مثل اشیاء پرنده ناشناس و تجلیات مریم مقدس، نشان می‌دهد که به‌طور کلی در عالم، مرز مشخصی بین ذهن و واقعیت وجود ندارد. جهان طبیعی نیز به رغم مادیت ظاهری‌اش «ذینی» است». او در توضیح این واژه می‌نویسد که منظورش از «ذینی» (Omnijective) یعنی چیزی که هم ذهنی است و هم عینی، و «امنای ژیکتیو» به‌معنای چیزی یا امری است که هم ذهنی است و هم عینی.

در این‌جا، ما در نگرش نوین خود به فلسفهٔ هگل و مکتب ایده‌آلیسم مطلق او، آن را به‌جای اینکه «ایده‌آلیسم مطلق» لحاظ کنیم، «امنای ژیکتیویسم» نامیده‌ایم؛ یعنی مکتبی که هم بر ذهن و اندیشه و یا روح تأکید دارد و هم بر ماده و عین. این مکتب هرگز، یکی را به نفع دیگری رها نمی‌کند و نمی‌توان گفت که واقعیت صرفاً ذهن است و دیگر هیچ، و یا نمی‌توان گفت که واقعیت، آن‌طور که ماتریالیست‌ها می‌گفتند، صرفاً ماده است و دیگر هیچ. البته باید این نکتهٔ بسیار مهم را متذکر شویم که هگل نخستین کسی است که توانسته است با حفظ وحدت، بین دو مکتب ایده‌آلیسم و ماتریالیسم آشتی ایجاد کند و شقاق و دوگانگی موجود در نظام‌های پیشین را رفع کند.

برگزیدن این عنوان برای فلسفهٔ هگل، نخست به این خاطر است که هگل در تمام تفکر خود، بر دو طرف ذهن و عین تأکید می‌کند و واقعیت را ترکیبی از این دو، از طریق درهم‌تنیدگی خاص آن دو، می‌داند. دوم به این خاطر است که عنوان ایده‌آلیسم مطلق، می‌تواند قدری گمراه کننده باشد، از این جهت که هرکس که این عنوان را می‌شنود، گمان می‌کند که این مکتب، فقط و فقط به ذهن معتقد است و با این تفسیر، جهان عینی به ذهن یا سوژه تأویل می‌گردد و حال آن‌که در هگل، هرگز عین، از این جهت که آن را کنار بگذارد و نادیده بگیرد،

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

به ذهن تأویل نمی‌گردد. سوم به این خاطر است که اگر هم ایده‌آلیسم مطلق را به‌معنای مکتبی که از ایده‌آلیسم سوبژکتیو، متمایز می‌گردد، لحاظ کنیم و به این امر اذعان کنیم که هگل هرگز منکر عین یا جهان خارج نبوده است، بلکه معتقد است که ما و همهٔ اشیاء و موجودات، محتویات یک ذهن مطلق و از این جهت، اندیشه هستیم و لذا همهٔ اشیاء و موجودات، چیزی جز، اندیشه‌ای در دل اندیشه‌ای مطلق نیستند، چنین تفسیری هم راه‌گشا نیست؛ زیرا چنین تفسیری نمی‌تواند به هیچ چیز الاّ نوعی «یک بن‌گرایی» (Monism) راه ببرد و از این جهت ما آن را نمی‌پذیریم که خود هگل دائماً منکر آن است و حال آن‌که تفسیر اندیشهٔ او براساس عنوان «ایده‌آلیسم مطلق»، گرایش به سمت وحدت وجود را می‌طلبد. بنابراین، ما اکنون این مکتب را به نام جدید «امنای ژیکتیویسم» (Omnijectivism)، نامگذاری می‌کنیم و از جهات مختلف و از زاویه دید بزرگترین مفسران هگل نیز، شواهدی در تفسیر این فلسفه می‌آوریم که پذیرش آن‌ها، نامگذاری این مکتب را به «امنای ژیکتیویسم»، کاملا تأیید می‌کنند و منطقی جلوه می‌دهند؛ از جمله این شواهد، که از تأمل در متون خود هگل نیز به دست می‌آید می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۵,۱. سوژه- ابژه

اولین مورد را سوژه- ابژه (subject – object) انتخاب کردیم و به این طریق خاص (یعنی با گذاشتن خط تیره میان این دو واژه) آن را نوشتیم، تا نشان دهیم که در مکتب هگل، این دو در قبال هم و با هم وا قعیت را می‌سازند؛ و هر دو به گونه‌ای با هم هستند که جدایی خاصی را نمی‌توان میان آنها را لحاظ کرد. از این جهت، نمی‌توانیم بگوییم سوژه و ابژه، بلکه باید بگوییم سوژه- ابژه.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

فلسفه هگل، صرفاً بر یک طرف، یعنی بر سوژه تأکید ندارد، که همه چیز یعنی عین و ماده را به سوژه تأویل کند، زیرا این کاری بود که مکتب‌های ایده‌آلیستی سوبژکتیو انجام داده بودند، که هگل آنها را مورد انتقاد قرار می‌داد. غالباً، ایده‌آلیسم هگل، رویکردی بوده با مجموعه‌ای از مقولات که برای فهم ایده‌آلیسم فلسفه اروپایی جدید، یعنی ایده‌آلیسم هردوی برکلی و کانت توسعه یافته بود. در چنین نظریه‌هایی، ادعا بر این است که ماده مشخصی که ایده‌آل است، وابسته به وجود اذهان موجودات خودآگاه است. متافیزیک برکلی بیان می‌دارد که وجود چیزها، همان وجود درک شده‌شان هست، یعنی چیزی که برای یک سوژه خودآگاه ارائه نشود، یک امر واقعی نیست. متافیزیک کارکشته‌تر و باریک‌بین‌تر ایده‌آلیسم استعلائی کانت، این ادعا که اشیاء حسی ادراک نشده نمی‌توانند وجود داشته باشند، را رد می‌کند، اما ادعا می‌کند که طبیعت چنین ابژه‌هایی، در یک معنای استعلائی، وابسته به ویژگی‌های اذهان ادراک کننده است. به‌منظور فهم ایده‌آلیسم هگل، ما نیاز داریم که آن را از دو ادعای بیان شده به وسیلهٔ اشکال جدید ایده‌آلیسم (برکلی و کانت) متمایز کنیم (Beiser, 1993, p 104).

هر دوی برکلی و کانت بر این نکته تأکید می‌کنند که ابژه‌های مادی در یک معنای بخصوصی نتیجه عملکرد و کنش ذهن انسان‌اند، به‌جای اینکه وجودات مستقل فرض شده به‌وسیله شعور متعارف باشند، که وجودهای انسانی در هنگام درک و مشاهده، با آنها روبرو می‌شود. اما هگل، این ادعا که ابژه‌های مادی نتیجه کنش ذهن انسانی باشد و ذهن انسانی سازنده حوزه ابژکتیو باشد، را رد می‌کند. او در بحث از ایده‌آلیسم افلاطونی، ضمن تجلیل از آن و پذیرش آن، از اینکه آن را به‌عنوان ایده‌آلیسم سوبژکتیو لحاظ کند، پرهیز می‌کند و در نقد ایده‌آلیسم سوبژکتیو، این نوع ایده‌آلیسم را به‌عنوان یک ایده‌آلیسم ساختگی و دروغین قلمداد می‌کند (Beiser, 1993, p 104-105). این مطلب نشان می‌دهد که هگل، هیچ‌گاه در پی این اندیشه

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

که عین یا ابژه را به سوژه یا ذهن تقلیل دهد، نبوده است، بلکه او می‌خواهد حیثیت و شأن عین را حفظ کند و لذا ایده‌آلیسم او یک ایده‌آلیسم سوبژکتیو نیست. از طرف دیگر، او فیلسوفی نیست که عین یا جهان مادی را همه چیز لحاظ کند و نقش ذهن را به‌طور کلی نادیده بگیرد، یعنی همان‌کاری که ماتریالیست‌هایی چون مارکس و انگلس کردند.

هگل در نوشته‌های گوناگونش، ادعای اساسی خود را از ایده‌آلیسم خود به شیوه‌های گوناگون مطرح می‌کند؛ برای مثال هگل در *پدیدارشناسی روح* ، فهم خود را از ایده‌آلیسم، در ضمن بحث از «حقیقت» ارائه می‌دهد، آن‌جا که می‌گوید: «ذات حقیقی، کل است. کل، اما فقط ذاتی است که با توسعه‌پذیری خود به سرانجام می‌رسد. در مورد مطلق، باید گفت که مطلق اساساً نتیجه است، یعنی تنها در پایان است که مطلق همانی هست که در حقیقت هست، و برون ذاتی بودن سرست مطلق، که سوژه یا شدن خویش است، درست در همین است» (هگل، ۱۳۹۰،ص ۷۰ - ۶۹). از این عبارت می‌توان یک نکته بسیار مهم را استنباط کرد و آن این است که هگل، به محض اینکه برکل بودن حقیقت تأکید می‌کند و با این تأکید ما را از اینکه اشیاء جزئی را به‌عنوان حقیقت قلمداد کنیم، باز می‌دارد، در عین تأکید بر محوریت ذهن به‌عنوان کل، بلافاصله از عین نیز اعاده حیثیت می‌کند و ما را از اینکه عین را نادیده بگیریم و آن را به‌طور کلی در ذهن (گرچه حقیقی و کلی) مستهلک کنیم، باز می‌دارد؛ منظور ما این است که هگل، پس از اینکه اعلام کرد که «ذات حقیقی، کل است»، بلافاصله در ادامه همین عبارت و بدون اینکه حد فاصل آن، عبارت دیگری بیاورد، اعلام می‌کند که «کل، اما فقط ذاتی است که با توسعه‌پذیری خود به سرانجام می‌رسد»، منظور اینکه کل، یا حقیقی، یا سوژه (ذهن)، بدون اینکه در یک جهان عینی و در قالب اشیاء و موجودات تجلی پیدا کند، چیز خاصی نیست، بلکه هویت خود، حاصل همان عینیت است و لذا با این تفسیر می‌توانیم فلسفه

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

هگل را نه فلسفه‌ای سوبژکتیو و نه فلسفه‌ای مدافع صرف عین و عینیت، بلکه فلسفه‌ای سوبژه-ابژه‌ای یا سوبژکتیو- ابژکتیو (Subjective-objective)، قلمداد کنیم. اگر از لحاظ تاریخی، نگاهی به سیر تفکر هگل، و هم‌فکران او و پیشروان او بیندازیم، باید بگوئیم که جوانی هگل مصادف با پایان فلسفه کانت و اوج فعالیت فیخته است، که اولی در سال ۱۸۰۴ و دومی ده سال پس از آن در گذشت. هگل که در این دوره در آغاز راه بود، متوجه شد که اروپا دو دورهٔ تاریخی مهم را از سرگذرانده است: ۱. دوره اصالت معقول یا عین؛ ۲. دوره اصالت عقل یا ذهن، و یا به تعبیر دیگر دو دورهٔ رئالیسم و ایده‌آلیسم، که البته او این کلمات را دقیقاً مطابق با تعبیرات مدنظر ما به‌کار نمی‌برد. هگل، به خوبی دریافت که در این دو جریان فکری نوعی افراط و تفریط وجود دارد، یکی در زمینه تأکید بر نقش ذهن افراط ورزیده است، و دیگری در زمینه تأکید بر نقش عین و جهان خارج. بنابراین، هگل با ژرف‌نگری خاص خود دریافت که اکنون نوبت آن فرا رسیده است که فلسفهٔ جدیدی را تأسیس کنیم که بتواند هم نسبت به درون و ذهن اعاده حیثیت کند و استقلال آن را لحاظ کند و هم در عین‌حال، جهان خارج را با حفظ حیثیت خاص آن، بفهمد. به عبارت دیگر، از نظر هگل به یک معنی نه سوژه وجود دارد و نه ابژه، بلکه آنچه هستی را تشکیل می‌دهد، سوژه- ابژه است. وقتی میان این دو اصطلاح خط تیره می‌گذاریم، به این معناست که هگل، آن دو را مستقل از هم لحاظ نمی‌کرده است. به یک بیان دیگر، می‌توانیم ادعا کنیم که هگل نه رئالیست است و نه ایده‌آلیست، بلکه او اتفاقاً می‌خواهد به این موضوع بسیار مهم اشاره کند که وضع پیچیده‌تر از آن است که بتوان فقط یک شق این مسئله را گرفت و یک طرف قضیه را انتخاب کرد؛ اکنون با لحاظ چنین نسبتی میان سوژه و ابژه، و با فرض سوژه- ابژه، می‌توانیم به این نتیجه برسیم که عنوان «امنای

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

ژیکتیویسم»، عنوان مناسب‌تری برای فلسفه هگل است، تا عنوان ایده‌آلیسم؛ پس ما در انتخاب چنین عنوانی برای فلسفه هگل، به بیراهه نرفته‌ایم.

اکنون در همین زمینه به یک مورد دیگر که موضع اخیر ما را تقویت می‌کند می‌پردازیم و آن بررسی جستارمایهٔ متافیزیک هگل است. هرگونه تفسیر فلسفه هگل باید از متافیزیک او آغاز شود. اگرچه او نظام فلسفی خود را با «منطق» آغاز می‌کند، اما منطق در نظر او رشته‌ای اساساً متافیزیکی است که وظیفهٔ آن نه تعیین قوانین صرفاً صوری قیاس،آن‌گونه که ارسطو از منطق منظور کرده بود، بلکه مشخص کردن ماهیت هستی فی نفسه است؛ اما سوال اساسی در این‌جا این است که معنای دقیق متافیزیک در هگل چیست و آیا منظور او از متافیزیک، همان است که کانت مدنظر داشت؟ کانت در کتاب «نقد عقل محض» متافیزیک را این‌گونه تعریف کرده بود: ما بعد الطبیعه، کوششی است برای شناخت امر نامشروط به‌وسیله عقل محض. او شرح می‌دهد که مطابق با سه مفهوم اساسی امر نامشروط، یعنی خدا و اختیار و نامیرایی نفس، سه ایدهٔ بنیادی متافیزیکی وجود دارد. او استدلال می‌کرد که اگر عقل بکوشد تا فراتر از جهان پدیدارها، نسبت به این امور نامشروط شناخت حاصل کند، حاصلش چیزی جز «مغالطات» (Fallacies) یا «خلاف آمدها» نیست، که کانت در بخش دیالکتیک استعلائی کتاب «نقد عقل محض» به آن پرداخته بود. نتیجهٔ پژوهش او هم این بود که متافیزیک به این معنا ناممکن است و عقل را دچار تعارض می‌کند. هگل وظیفهٔ فلسفه را شناخت مطلق می‌دانست و جستارمایه فلسفه را خداوند و فقط خداوند لحاظ می‌کرد، که به نوعی به متافیزیک می‌پرداخت.گرچه متافیزیک در این‌جا، همان معنای مدنظر کانت را افاده می‌کند، زیرا هگل برآن است که با عقل محض از امر نامشروط شناخت حاصل کند، اما با این وجود خطاست اگر از این عبارات نتیجه بگیریم که فلسفهٔ هگل دقیقاً نمونه‌ای از آن ما بعدالطبیعه‌ای است که کانت پرداختن به

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

آن را قدغن کرده بود. در نظر کانت، متافیزیک تأملی نظری است در باب ذوات متعال؛ استدلالی است پیشینی دربارهٔ موضوعاتی که ورای قلمرو تجربه‌اند. هگل به هیچ رو تحت این معنا متعاطی ما بعدالطبیعه نیست، و دلیل آن نیز بسیار ساده، قانع کننده و در عین‌حال کوبنده است. او منکر امر متعال، یعنی امر صرفاً نومنال (Noumenal) و فوق طبیعی است. اگر ما-بعدالطبیعه، تأملی نظری دربارهٔ چنین قلمرو موهومی باشد، هگل نخستین کسی خواهد بود که آن را به این عنوان، که علمی دروغین است محکوم می‌کند. برداشت خود هگل از امر بی-کران (Infinite) یا نامشروط، برداشتی یکسره درون ماندگار است؛ بی‌کران در آن سوی جهان کران‌مند (Finite) نیست، بلکه فقط در داخل آن است (بیزر،۱۳۹۱، ص ۱۰۶-۱۰۳).

بنابراین، اگر هگل در متافیزیک خود منکر امر متعال، یعنی امر صرفاً نومنال و فوق طبیعی است، باید گفت که او به سوژه جدا از ابژه معتقد نیست، بلکه او به سوژه- ابژه، معتقد است و برداشت درون ماندگار از امر نامشروط، نوعی اعتراف به درهم تنیدگی سوژه و ابژه است. از این‌رو می‌توان نتیجه گرفت که هگل، با انکار فراتر از جهان بودن امر بی‌کران یا نامشروط، سعی در اثبات ضرورت قلمرو عین برای ذهن و سعی بر تأکید بر عدم جدایی این دو قلمرو دارد و بر این امر مهم تأکید می‌کند که واقعیت نه ذهنی صرف است و نه عینی صرف، بلکه واقعیت عینی- ذهنی یا ذینی است؛

۵,۲. روح مطلق به‌عنوان سوژهٔ تن یافته

یکی از دیدگاه‌های محوری هگل، که صرفاً پس از تأمل عمیق در سطور پیچیدهٔ کتاب «پدیدارشناسی روح» و پس از مطالعهٔ منطق او و پس از تأمل در دیگر آثار فلسفی‌اش و با رویکرد وحدت‌نگرانه و نگرستن به تمام تفکر هگل به‌عنوان یک کل در هم تنیده، به‌دست می‌آید، بحث «سوژه تن یافته» است. هگل در این اندیشهٔ محوری و نه چندان آشکار خود، از

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

یک سو تحت تأثیر نظریهٔ بیانگر باوری (Expressivism) هردر است که این جریان بیانگر باور را می‌توان به یک معنا اعتراضی علیه برداشتی، که جریان اصلی روشنگری از انسان داشت، یعنی انسان به‌مثابه سوژه و ابژه همزمان تحلیل عینی کننده علمی، دانست، و از سوی دیگر تحت تأثیر نگرش ارسطوئی ماده و صورت، که از دیگر آموزه‌های هگل از ارسطو محسوب می‌شود. منظور او درهم تنیدگی ماده و صورت و نگرشی به انسان به‌عنوان واحد یکپارچه‌ای از این دو می‌باشد که جدایی آنها امکان‌ناپذیر است. «یکی از اصول بنیادی اندیشه هگل این است که سوژه و تمام کارکردهای آن، هر اندازه که «معنوی» باشند، به‌گونه‌ای گریز ناپذیر تن یافته‌اند. تن یافتگی سوژه در دو بعد مرتبط با یکدیگر مطرح می‌شود؛ از یک سو همچون «حیوان عقلانی» یعنی موجود زنده‌ای که می‌اندیشد؛ و از سوی دیگر همچون هستی بیانگر، یعنی موجودی که اندیشیدن او همواره و ضرورتاً خود را در رسانه‌ای بیان می‌کند. این اصل «تن یافتگی ضروری» در برداشت هگل از گایست (Geist) یا روح کیهانی، جایگاهی مرکزی به خود اختصاص می‌دهد» (تیلور، ۱۳۸۷، ص ۴۱). زیرا ما می‌بینیم که هگل در بحث از ایده، آن را به نوعی تحقق دهندهٔ خود می‌داند و لذا در همین تحقق و عینیت یافتن و به اصطلاح تن یافته شدن است که به کمال خود و آنچه هست می‌رسد و از این جهت تن یافتگی برای مطلق، ضروری محسوب می‌شود. چنین امری، ما را در اطلاق عنوان امنای ژیکتیویسم برفلسفهٔ هگل، بیشتر مجاز می‌کند. در مورد ایده‌آلیسم هگل می‌توان گفت: « اگرچه ایده‌آلیسم هگل متضمن نسبت دادن تقدم به ایده است، این صرفاً تقلیل دادن همهٔ موجودات به آن مفهوم نیست و لذا این تقدم، انکار نمی‌کند که ایده باید در مجموعهٔ بالفعلی از عناصر مادی که تحقق خود ایده است، تجسم یابد. به همین نحو وقتی که هگل ادعا می‌کند که ایده، آن چیزی است که واقعی است، او انکار نمی‌کند که در واقعیت چیزی بیشتر از خود ایده وجود

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

دارد» (Beiser, 1993, p109). هگل، وقتی به انسان به‌عنوان سوژه نگاه می‌کند، دوگانه‌باوری دکارتی را کنار می‌گذارد و نظریهٔ بیانگرانه هگل، شکافی میان زندگی و آگاهی، آن‌گونه که دکارت می‌دید، نمی‌بیند و لذا وحدت میان ذهن و بدن را به وحدتی فراگیر میان زندگی و آگاهی، میان ما و جهان و سپس میان ما و خدا تسری می‌دهد، ولی نقطهٔ آغاز چنین وحدتی در خود انسان آغاز می‌گردد، انسانی که به‌عنوان سوژه مطرح است.

حال، مطلق، برای هگل، همانا « سوژه» است. روح در نظر هگل، همان چیزی است که خود را در سرتاسر واقعیت به تجلی درمی‌آورد و شالوده آن است؛ این روح مد نظر هگل، همان چیزی است که اسپینوزا آن را «جوهر» نامیده بود و بعضی مکاتب دیگر آن را حیات ملکوتی جاری در همه چیز نامیده بودند. روح یا ذهنیت، اما به‌گونه‌ای ضروری، تن یافته است. بنابراین گایست یا خدا نمی‌تواند هستی جداگانه‌ای از این جهان، که خود آن را زنده نگاه می‌دارد و در آن متجلی می‌شود داشته باشد. این جهان، بلکه، تن یافتگی اوست و او بدون آن تحقق خاصی که باید داشته باشد، را ندارد. جهان و اشیاء آن تن یافتگی تمامیت «کارکردهای حیاتی» خدا، یعنی شرایط هستی اوست. جهان در عین‌حال، سراسر بیانی از خداست، یعنی چیزی که او بر نهاده تا خود را در آن متجلی کند. خدا را می‌توان همچون برنهندهٔ شرایط هستی خویش در نظر گرفت. جهان را می‌توان در این‌معنا همچون چیزی طراحی شده دید، البته مادام که ما انگارهٔ طراحی را که بتواند هستی جداگانه‌ای از آفریده خود داشته باشد کنار بگذاریم (تیلور، ۱۳۸۷، ص ۵۳- ۵۰).

بنابراین، می‌بینیم که اگر مکتب هگل را به‌جای ایده‌آلیسم مطلق به‌وجهی «امنای ژیکتیویسم» بنامیم، نه تنها به بیراهه نرفته‌ایم، بلکه با اطلاق چنین عنوانی بهتر می‌توانیم منظور هگل را از مسائل مهمی همچون سوژه تن یافته و همین‌طور منظور او را از رابطه دقیق مطلق با جهان هستی

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

درک کنیم. زیرا وقتی ما می‌گوئیم «امنای ژیکتیویسم» یعنی عینی- ذهنی یا ذهنی- عینی، به‌گونه‌ای که این دو همیشه با هم و همراه هم‌اند و مرزی بین آنها نمی‌توان گذاشت. در مورد سوژه تن‌یافته هم، اگر با این دیدگاه به فلسفه هگل بنگریم، می‌بینیم که سوژه در عین اینکه روح (ذهن) است، در همان حال جسم (ابژه) است، زیرا جهان به مثابه تن یافتگی سوژه، نه یک امر بعدی و عرضی، بلکه یک امر قبلی و ذاتی و ضروری است، مخصوصاً از این جهت که هگل در مورد بیان تقدم سوژه، تحت تأثیر نظریه غایت‌انگارانه و درهم تنیدگی ماده و صورت ارسطوست. در این نظریه صورت و ماده جدایی‌ناپذیر هستند و غایت‌مندی مستلزم تحقق ضروری در جهان فعلیت و واقع است. سوژه هگلی هم غایت‌مند است و لذا تن‌یافتگی او، چیزی جز تحقق ضروری و صرفاً ضروری او در جهان عین و فعلیت و واقع نیست. از این رو سوژه- ابژه و ذهن - عین، یک کلیت واحد به دور از دوگانه‌انگاری دکارتی است که واقعیت را تشکیل می‌دهند و یا به عبارت دیگر امنای ژیکتیویسم است.

علاوه بر آنچه در مورد ضرورت عین برای ذهن و ضرورت تن‌یافتگی برای سوژهٔ مطلق بیان کردیم، باید بگوئیم که هگل از جهت دیگری نیز، ضرورت چنین تن‌یافتگی‌ای را مورد بحث قرار می‌دهد و آن جهت این است که از دیدگاه هگل، پدیدار شناسی روح، چیزی مگر سیر به خودآگاهی رسیدن سوژه مطلق یا روح مطلق، نیست. یعنی روح می‌خواهد به خود، آگاهی پیدا کند و تمام این سیر دیالکتیکی،که سیر ضروری روح است، به همین خاطر صورت می‌گیرد. اما وقتی هگل می‌خواهد خودآگاهی را تفسیر کند، تحلیل خود ذات خودآگاهی، به‌نوعی ما را به ضرورت عین برای ذهن و یا ضرورت تن یافتگی برای سوژه می‌رساند و هگل در عبارتی در پیش گفتار کتاب *پدیدار شناسی روح*، اگر با نگاه ژرف نظر بیفکنیم، به همین موضوع اشاره دارد، آنجا که در بحث از جوهر یا مطلق می‌گوید: حقیقت جوهر زنده فقط در

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

همین است، در همین [با خود] برابری دوبارهٔ خودساز، در بازتابندگی خودی در دگر بود، نه در وحدتی از آغاز چنین بوده، با چنین داده شده، اگر صورت را برابر با ذات بگیریم و بپنداریم که شناخت می‌تواند به درخود یا ذات بسنده کند و از صورت بگذارد و [تصور کنیم که] اصل بنیادی مطلق یا شهود مطلق، نیازی به [درک] به فعلیت در آمدن ذات، یا به توسعه پذیری صورت ندارد، اشتباه خواهد بود» (هگل، ۱۳۹۰، ص ۶۹ – ۶۸). هگل، این ایده را که آگاهی ضرورتاً دو قطبی، یعنی نیازمند به تمایزی میان سوژه و ابژه (عین) است، از کانت و فیخته به ارث برد. این ایده، نقش مهمی در استنتاج استعلائی کانت بازی می‌کند. استنتاج کانت به نوعی به ملزومات عینیت وابسته است، یعنی به لزوم وجود تمایز میان، از یک سو، پدیده‌هایی که تنها در تجربه من به یکدیگر وابسته‌اند و، از سوی دیگر، آنهایی که به‌طور جهان‌روا و ضروری به یکدیگر وابسته هستند. دستاورد خارق العاده «نقد عقل محض» کانت، همانا بازسازی این تمایز میان ذهنی و عینی در درون تجربه به‌عنوان امری متمایز از اشیاء در خود است. این ضرورت وجود یک قطب عینی در برابر تجربه، همچنین شالوده اثبات نادرستی ایده‌آلیسم توسط کانت را تشکیل می‌دهد. فیخته این اصل را به این صورت تفسیر کرد که «من»، « جز- من» را می‌سازد، و یا « جز- من» را ایجاب می‌کند، چرا که این شرط آگاهی است. هگل با پرورش خاص این اصل، آن را به صورت بخشی از این ایده اساسی که آگاهی عقلانی نیازمند تمایز است، درآورد. او به این امر اذعان کرد که آگاهی تنها زمانی امکان‌پذیر است که سوژه در مقابل ابژه‌ای گذاشته شود. بنابراین در مورد سوژه مطلق باید گفت که آگاهی کامل او تنها از راه چنین تقابلی و از راه محمل روح‌های متناهی امکان‌پذیر است، پس باید نتیجه گرفت که گایست، ضرورتاً در ارواح متناهی تن یافته است (تیلور، ۱۳۸۷، ص ۵۵-۵۴)؛ بنابراین، می توان نتیجه گرفت که تقابل میان سوژه و ابژه شرط آگاهی است و روح

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

مطلق که هدفش رسیدن به آگاهی است، در عین روح بودن و ذهن بودن، عین بودن و تن یافتگی بودن را نیز اقتضا می‌کند و بنابراین از طریق محمل روح‌های متناهی به آگاهی می‌رسد. این یعنی تقویت این موضع مورد نظر ما که مکتب هگل را می‌توان « امنای ژیکتیویسم» نامید و جوهره اساسی آن، چنین رویکردی را تأیید می کند.

٦. درهم تنیدگی متناهی و نامتناهی

یکی از اندیشه‌های محوری هگل، یگانگی متناهی و نامتناهی یا درهم تنیدگی متناهی و نامتناهی است. درک چنین اندیشه محوری، مستلزم تأملی ژرف در معانی خود مطلق مورد نظر هگل است. هگل، مطلق را برای اشاره به آن چیزی که جستارمایه اصلی فلسفه است، به‌کار می‌برد. او در کتاب *فرق میان نظام‌های فلسفی فیخته و شلینگ* وظیفه فلسفه را شناخت مطلق معرفی می‌کند و تا حدودی می‌توان گفت که با توضیحاتی هم که از مطلق در سراسر فلسفه خود می‌کند، مطلق مورد نیاز او همان خدا است، گرچه در تطبیق دقیق این دو مفهوم باید جانب احتیاط راهم نگاه داشت، زیرا خدای دینی تفاوت‌های بارزی با مطلق هگل دارد. اما او در درس‌گفتارهای فلسفهٔ دین آن‌جا که عبارت «مطلق یا خداوند» را بر زبان می‌آورد، شرح می‌دهد که فلسفه و دین متعلق واحد و یکسانی دارند. علیرغم اینکه فهم معنای تعبیر مطلق برای فهم آموزه‌های هگل بسیار ضروری است، او به هیچ عنوان به خواننده‌اش کمک نمی‌کند تا بتوانند به فهم مراد او از این تعبیر راه برد. اگر چه منطق خود را مجموعه‌ای از تعاریف مطلق می‌داند، اما حتی یک تعریف ساده و کارآمد را هم از آن ارائه نمی‌دهد. اما بعضی از اسلاف و معاصران هگل، تعاریفی در مورد مطلق ارائه داده‌اند، که می‌توان با رجوع به آنها، به فهم منظور هگل از مطلق نزدیک شد و سپس با این فهم به درهم تنیدگی متناهی و نامتناهی برسیم. طبق نظر کانت، تعبیر «مطلق» مطلقاً دو پهلو و گنگ است. مطلق به یک معنا آنچه را در باب

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]

[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]

[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

شیء، «وقتی آن را فی‌نفسه و با نظر به ذاتش» و بنابراین، جدا از تمامی نسبت‌هایش با دیگر اشیاء لحاظ می‌کنیم، معتبر و صحیح است، مشخص می‌کند. مطلق در معنایی دیگر، دلالت بر آن چیزی دارد که از تمامی جهات و تمامی نسبت‌ها در شیء صادق است. نحوهٔ استعمال تعبیر مطلق به نزد هگل به این خاطر جالب است که او این دو معنا را با یکدیگر تلفیق می‌کند. مطلق به نزد هگل آن‌گاه که فی‌نفسه و با نظر به ذاتش لحاظ شود، در خود متضمن تمامی نسبت-هاست (بیزر، ۱۳۹۱، ۱۱۲- ۱۱۱). با توجه به تلفیق این دو معنای مطلق در هگل، باید گفت اگر مطلق فی‌نفسه و با نظر به ذاتش، یعنی به‌عنوان نامتناهی لحاظ شود، از آن جهت که لحاظ مطلق به نحو فی‌نفسه و با نظر به ذاتش، در خود متضمن تمامی نسبت‌هاست، باید بگوئیم که از جهت دیگر باید به‌عنوان متناهی، و دربرگیرندهٔ متناهی، ملحوظ گردد. این به معنای یگانگی متناهی و نامتناهی است که از اندیشه‌های محوری هگل است که پس از تأملات ژرف در کلیت فلسفه او و با نگریستن به آن فلسفه به‌عنوان یک کل واحد به دست می‌آید. درک چنین مفهومی آنگاه بیشتر محقق می‌گردد که دریابیم که مطلق هگلی، نه یک امر صرفاً ذهنی، بلکه یک امر عینی است که با حرکت درون ذات خود در یک سیر پویشی دائماً در جریان وسریان است؛ و این حرکت در بستر تاریخ تا به فعلیت رسیدن همه جنبه های بالقوه و یا رسیدن به خودآگاهی کامل، که نهایت سیر مطلق است، ادامه دارد؛ البته با توجه به این امر که چنین سیری فقط با لحاظ وحدت و درهم تنیدگی دو ساحت متناهی و نامتناهی محقق می گردد.

اما نکته‌ای که باید به آن اشاره کنیم این است که درهم تنیدگی متناهی و نامتناهی در هگل، با اشاره به امر نامتناهی حقیقی است و نه مجازی. زیرا نامتناهی حقیقی چیزی است که تعیین کنندهٔ خویش است، در حالی‌که متناهی چیزی است که به توسط چیز دیگری معین می‌شود، پایان‌ناپذیر حقیقی یعنی نامتناهی حقیقی (True Infinite)، چیزی است، خودسامان، یعنی

چیزی است که خود، خویشتن را حصر می‌کند. فهم، متناهی و نامتناهی (پایان‌پذیر و پایان-ناپذیر) را با هم ضد و آشتی‌ناپذیر می‌داند و چنین می‌پندارد که متناهی، نامتناهی نیست و نامتناهی، متناهی نیست و هر دو در برابر یکدیگر ایستاده‌اند؛ یکی این‌جا و دیگری آن‌جا و در نفی و خلاف کامل با هم. ولی هگل می‌گوید که این نظر، که نظر متداول است، «این حالت ساده را به حساب نمی‌آورد که در آن پایان‌ناپذیر، فردی از یک جفت [باشد و در این جفت] به جزئی بدل شده باشد که پایان‌پذیر، جزء دیگر آن را تشکیل دهد». بر طبق این نظر(متداول) پایان ناپذیر (نامتناهی)، توسط پایان‌پذیر (متناهی) محدود می‌شود و از این‌رو خود پایان‌پذیر یا متناهی است. این نامتناهی، مجازی است که فقط باید نامتناهی (پایان‌ناپذیر) باشد ولی نیست و نمی‌تواند از زنجیر شروط مقید کننده رهایی یابد.

۷. نتیجه‌گیری

با اطلاق عنوان جدید «امنای ژیکتیویسم» بر فلسفه هگل می‌توان گفت این تفسیر از فلسفه هگل که اندیشهٔ صرف را به‌عنوان مبنای کائنات قرار می‌دهد و سپس در پی استنتاج همهٔ اشیاء از آن برمی‌آید، چندان تفسیر درستی نیست؛ چنین برداشتی از فلسفهٔ هگل، ناشی از نوعی سطحی‌نگری و عدم درک دقیق از مفهوم روح مطلق در هگل است؛ زیرا با ژرف اندیشی در آثار هگل و با تحلیل دقیق روح مطلق، به‌عنوان سوژهٔ تن یافته، می‌توان به این نکته اذعان کرد که روح در هگل، هم معنایی متفاوت از معنای مورد نظر الهیون دارد و هم با روح مورد نظر فیلسوفانی چون دکارت، که کاملا به تمایز روح و جسم و نوعی دوآلیسم میان این دو قائل بودند، دارای تفاوت اساسی است. هگل، روح مطلق را سوژه تن یافته می‌داند و با تأثیرپذیری از نظریه بیانگر باوری هردر و با بازگشت به نظریه وحدت ارسطوئی صورت، از افلاطون و دکارت فاصله می‌گیرد و به‌نوعی در هم تنیدگی روح و جسم (ذهن و عین) قائل

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

می‌شود. او در راستای توجه خاص به هر دو قلمرو ذهن و عین(روح و جسم)، از هر دو اعاده حیثیت می‌کند و با تأکید بر درهم تنیدگی متناهی و نامتناهی و کاربرد خاص اصطلاح سوژه-ابژه، سعی در غلبه بر تقابل‌های ذیل دارد: تقابل درونی میان آزادی و طبیعت، تقابل میان فرد و جامعه، شکاف ظاهرا پرنشدنی میان سوژه شناسا و جهان وی، و یا شکافی به مراتب عمیق‌تر میان روح متناهی و روح نامتناهی، یا انسان و خدا؛ او با غلبه بر این تقابل‌ها، مکتب خود را به گونه‌ای پرورش می‌دهد که اطلاق عنوان جدید «امنای ژیکتیویسم» بر آن مقبول‌تر به نظر می‌رسد و با ساختار درونی فلسفه او سازگاری بیشتری دارد.

منابع

- استیس، و. ت (۱۳۸۸)، *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، ج ۱و ۲، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.
- بیزر، فردریک (۱۳۹۱)، *هگل*، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران، انتشارات ققنوس، چاپ اول.
- تالبوت، مایکل (۱۳۹۰)، *عرفان و فیزیک جدید*، ترجمه مجتبی عبدالله نژاد، تهران، انتشارات هرمس، چاپ دوم.
- تیلور، چارلز (۱۳۷۹)، *هگل و جامعه مدرن*، ترجمه منوچهر حقیقی راد، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ دوم.
- هگل، گئورک ویلهلم فریدریش، (۱۳۹۰)، *پدیدار شناسی جان*، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات کندوکاو، چاپ دوم.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

- هگـل، گئـورک ویلهلـم فریـدریش، (۱۳۹۰)، *علـم منطـق*، ترجمـه زیبـا جبلـی، تهـران، انتشارات شفیعی، چاپ اول .
- Beiser. Fredric c, (1993), *The Cambridge Companion to Hegel*. printed in the united stated of America.
- Hegel, G.W.F, (1929), *Science of Logic*. trans by W.J.Johneston & L.G. struthers, London.
- Miller, A.V, (1969), Hegel's science of logic, Humanity books publication, New York, first published.
- Miller, A.V. Translator & faindlay, J.N, (2004), Hegel's philosophy of Nature: Encyclopaedia of the philosophical, (1830), part II, Hegel's Encyclopedia of the philosophical scieceses . Oxford university press, USA.
- Wallace, William, (1873), *Hegel's Logic*, New York, oxford university press, first published.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-19]

[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.9.1]

[DOI: 10.52547/mi.2.4.211]