

دکتر محمد منصور نژاد

# دیالکتیک و هگل

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
مركز مطالعات و تحقيقات فلسفي

برداشت صحیحی داشته باشد. به ویژه دانش‌پژوهان شرقی و بالاخص برای دانش‌جوی ایرانی شناخت غرب موضوعیت مضاعف دارد، زیرا چه سخن از تبادل با غرب باشد و چه بحث از تهاجم در مقابل غرب، باید ابتدا غرب را به عنوان یک رقیب خوب شناخت. یکی از راه‌های شناخت غرب، فهم دیدگاه‌های متفکران آن‌هاست، یکی از این متفکران و فیلسوفان قوی غرب هگل است و نکته قابل توجه‌تر این‌که او را از نظریه‌پردازان انقلاب فرانسه

در مقدمهٔ مکتوب حاضر از نکاتی چند سخن به میان می‌آید:

۱. انگیزهٔ نوشتار
۲. سازمان‌دهی مطالب
۳. گزارش‌گونه تا تحقیق

## ۱. انگیزهٔ نوشتار

هر صاحب اندیشه‌ای باید از پدیده‌ای به نام «غرب»

## اما در مورد معانی اصطلاحی دیالکتیک نه تنها وحدت نظر وجود ندارد، بلکه گاه در معانی بسیار متفاوت و دور از هم این واژه استعمال شده است. تفاوت در این معانی سبب شده است که از دیالکتیک تقسیم‌بندی‌های متعددی ارائه شود

### ۳. گزارش‌گونه تا تحقیق

به طور عمده، این نوشتار گزارشی است از دیالکتیک، خصوصاً در دستگاه فلسفی هگل، که بر اساس منابع فارسی در اختیار تهیه شده است و تنها در فصل اول، در بحث از مقایسه دیالکتیک هگل و منطق صوری و در ضمیمه فصل اول که در آن سخن از تناقض و تضاد از دیدگاه هگل و منطق صوری آمده، کار صبغه پژوهش و نقد و بررسی به خود گرفته و در بقیه موارد تمام تلاش بر این بود که در معرفی مفهوم دیالکتیک، سیر تاریخی آن، دستگاه فلسفی هگل و... دقت لازم به عمل آید تا این معارفه به واقیعت امر نزدیک‌تر بوده و چهره حقیقی موضوع تا حد امکان به تصویر کشیده شود.

### فصل اول: تأمل و چالشی در دیالکتیک

عناوین مورد بحث در این فصل عبارتند از: الف) معانی لغوی و اصطلاحی دیالکتیک. ب) سیر تحولی مفهوم دیالکتیک. ج) مقایسه دیالکتیک هگل و منطق صوری (د) معرفی اجمالی نظام فلسفی هگل و ضمیمه فصل اول تحت عنوان «معرفی مفاهیم تناقض و تضاد».

### الف) معانی لغوی و اصطلاحی دیالکتیک: کلمه

دیالکتیک در اصل از کلمه‌ای یونانی مشتق شده و پهل فولکیه در ریشه‌یابی معانی لغوی‌اش می‌نویسد که دو معنی اصلی آن، «کلمه یا گفتار» و «دلیل» می‌باشد. این دو کلمه در دیالکتیک موجود است. پیشوند «دیا» معنای مقابله و معارضه می‌دهد و به این ترتیب، مفهوم دیالکتیک رد و بدل ساختن کلمات و دلایل و گفت‌وگو و مباحثه را معنی می‌دهد. «وقتی کلمه دیالکتیک را به صورت مصدر استعمال نمایم، معنی آن مذاکره و مصاحبه و مجادله کردن است و وقتی آن را به صورت صفت به کار ببریم، معنی آن چیزی است که مربوط به مباحثه و مخصوصاً مجادله‌ای است که بین الاثنین باشد و به صورت اسم که به کار می‌رود، مفهوم آن فنّ مباحثه و مجادله می‌باشد.»

اما در مورد معانی اصطلاحی دیالکتیک نه تنها وحدت نظر وجود ندارد، بلکه گاه در معانی بسیار متفاوت

می‌دانند؛ که به یک معنا این واقعه نقطه آغاز غرب به معنای امروزی یعنی تجدد است.

برای فهم اندیشه هگل نیز اصطلاح دیالکتیک که نبض دستگاه فلسفی او و کلّ اندیشه‌اش را شکل می‌دهد، انتخاب شد و به صورت خیلی مختصر به آن پرداخته شد. با فرصت نسبتاً محدودی که برای این امر اختصاص داده شد، سعی جدی به عمل آمد که تا حدودی با سیستم فکری هگل آشنایی ایجاد شده و در نوشتار حاضر معرفی گردد.

عامل بعدی که انگیزه نوشتار حاضر می‌باشد این است که از آن رو که به منطق سنتی (صوری) در مقالات و کتب و محافل روشن‌فکری حمله می‌شود و از جمله نسخه‌های جای‌گزین آن روش تفکر دیالکتیکی است، تلاش شد که در یک کار محدود، اما مقایسه‌ای این دو نوع تفکر با هم (البته قسمت‌های خاصی از منطق صوری) مطابقت داده شده و تا حدودی به نقاط قوت و ضعف این دو نوع مبانی فکری آشنایی حاصل گردد. با این مشغله ذهنی بود که بحث دیالکتیک هگل برای تأملی بر آن برگزیده شد.

### ۲. سازمان‌دهی مطالب

در نوشتار حاضر مسائل مطروحه در دو فصل سازمان‌دهی شده‌اند:

فصل اول: که این عناوین در آن به بحث گذارده شده است؛ الف) معانی لغوی و اصطلاحی دیالکتیک. ب) سیر تحولی مفهوم دیالکتیک. ج) مقایسه دیالکتیک هگل و منطق صوری. د) معرفی اجمالی نظام فلسفی هگل و در نهایت، ضمیمه فصل اول که بحثی در مورد تناقض و تضاد در آن مطرح شده است.

فصل دوم: واضح است که فصل اول جنبه مقدماتی و معبری برای بحث اصلی دارد. موضوع اساسی مکتوب تحت عنوان «دیالکتیک در دستگاه فلسفی هگل» در فصل دوم مورد بررسی مختصر قرار گرفته است. در این فصل سه عنصر اساسی و بعضی مشتقات آن‌ها که سازنده دستگاه فلسفی هگلند (منطق، طبیعت و روح) با توجه به تثلیث تز، آنتی‌تز و سنتز مورد ملاحظه قرار گرفته‌اند.

و دور از هم این واژه استعمال شده است. تفاوت در این معانی سبب شده است که از دیالکتیک تقسیم‌بندی‌های متعددی ارائه شود. چنانچه بر اساس یک مبنا پل فولیکه دیالکتیک را به دیالکتیک قدیم و جدید تقسیم نموده که مبنای این تقسیم‌بندی قبول یا رد اصل امتناع اجماع ضدین (تقیضین) می‌باشد.

در تقسیم‌بندی دیگری دیالکتیک به طور کلی به دو قسم ذهنی و عینی تقسیم شده که دیالکتیک ذهنی شامل دیالکتیک روشی و مفهومی است. در توضیح بیش‌تر این تقسیم‌بندی آمده که دیالکتیک به عنوان روش، دارای اصطلاحات گوناگونی است که از جمله آن‌ها جدل، برهان، مغالطه و به طور کلی علم منطوق می‌باشد. و در دیالکتیک مفهومی هر مفهوم ذهنی بر اساس سه پایه (تز، آنتی‌تز و سنتز یا نهاد، برنهاد و هم‌نهاد) از مفاهیم دیگر استخراج می‌شود. دیالکتیک عینی عبارت است از قانون سیر تحولات عینی (که به نظر هگل تابع و متحد با سیر ذهنی بوده از ضرورت منطقی برخوردار است).

نکته قابل ذکر این است که در تقسیم‌بندی فوق، اندیشه هگل جایگاه خاص و حساسی دارد که در طی نوشتار حاضر تا حدودی بررسی خواهد شد.

تقسیم‌بندی دیگر بر اساس آن است که دیالکتیک در علوم طبیعی یا انسانی به کار گرفته شود. چنانچه این اصطلاح در علوم مربوط به طبیعت باشد، بیش‌تر به عنوان یک روش است و در علوم انسانی به‌ویژه جامعه‌شناسی و علم تاریخ، قبل از هر چیز در پایگاه یک حرکت واقعی و عینی است.

با این‌که مفهوم دیالکتیک در معانی متفاوت استعمال می‌شود، اما وجوه اشتراکی نیز برای تفاسیر متعدد این واژه می‌توان یافت که سبب کاربرد آن‌ها در لفظ واحدی می‌شود. این قرابت‌ها از نظر ژرژ گورویچ تحت عنوان وجه اشتراک کلیه مفاهیم اصیل دیالکتیک این چنین آمده است:

الف) هر دیالکتیکی در آن واحد مجموعه‌ها و عناصر سازنده آن‌ها، کلیت و اجزای آن‌ها را مد نظر قرار می‌دهد. هر دیالکتیک صدیق و صمیم از محو وحدت در کثرت یا کثرت در وحدت سر باز می‌زند و از نابود ساختن حرکت مقارن مجموعه‌ها و اجزای آن‌ها که فارض این وجهه وحدت و کثرت است، امتناع می‌ورزد.

ب) دیالکتیک به عنوان روش (در علوم طبیعی) همواره نفی است. به این معنا که قوانین منطوق صوری را انکار و نفی می‌کند، زیرا هیچ عنصری از نظرگاه دیالکتیکی، هرگز با خودش «هوهویه» و یکی نیست. روش دیالکتیکی از نظرگاه دیگری نیز نفی است. به این معنا که هر چه را مربوط به استدلال بحثی است، یعنی هر آنچه را متقاد

مراحل سیر نظری می‌ماند که فقط برای انتزاع و تعمیم قابل وصول است، به کنار می‌نهد.

ج) دیالکتیکی که تمامی وجوه خود در نظر گرفته می‌شود، هرگونه تثبیت ظاهری را در واقعیت اجتماعی و نیز در هر معرفتی متزلزل می‌سازد. دیالکتیک به عنوان روش (در طبیعت) در عین حال با شک و جزم به نبرد برمی‌خیزد و هر دو را باز پس می‌زند.

د) دیالکتیک از سویی جلوه و از سوی دیگر جلوه‌گر سازنده چالش‌ها، تقابلهای، تعارض‌ها و مبارزات امور متغایر و متناقض است. دیالکتیک هم جلوه و هم جلوه‌گر سازنده این امر واقع است که عناصر یک مجموعه متقابلاً مشروط می‌شوند و به‌استثنای قضایای جدلی‌الطرفین به معنی اخص (مثلاً وجود و عدم یا ضرورت مطلق و آزادی خدای نامحدود) امکان دارد که بیش‌تر جلوه‌های تعارضی، به درجات متفاوت در یک‌دیگر نفوذ کنند و یا با شدت وضعی با یک‌دیگر بستیزند.

حاصل این‌که اگر چه مفهوم دیالکتیک در معانی متفاوت و متنوعی به کار گرفته می‌شود، اما وجوه مشترکی نیز برای این مفهوم در معانی متعدد می‌توان یافت که به چهار مورد آن رأساً اشاره شد. برای آرایه و وضوح مفهومی بیش‌تر این واژه در قسمت بعدی مختصراً به سیر تحولی آن در طول تاریخ اندیشه تا هگل اشاره می‌شود. البته از آن رو که این بحث‌ها صرفاً جنبه مقدماتی دارند، بحث بعدی بسیار خلاصه و اشاره‌ای خواهد بود.

**۲) سیر تحولی مفهوم دیالکتیک: تحول مفهوم دیالکتیک در یک فرآیند تاریخی به صورت خیلی مختصر در ده مرحله جداگانه به تفکیک در این قسمت مورد بحث قرار گرفته است.**

**الف) زنون:** نخستین بحث‌های دیالکتیکی، به استدلال‌های زنون الیایی که برای محقق داشتن نظریات خود مخصوصاً در زمینه نفی حرکت و اثبات ثبات و سکون هستی می‌کرده و در تاریخ فلسفه به نام پارادوکس‌های زنون معرفی شده است. ویژگی استدلالات او این بود که پس از طرح مباحث طرف مقابل، فرض او را

**با این‌که مفهوم دیالکتیک در معانی متفاوت استعمال می‌شود، اما وجوه اشتراکی نیز برای تفاسیر متعدد این واژه می‌توان یافت که سبب کاربرد آن‌ها در لفظ واحدی می‌شود**

مستلزم تناقض دانسته و سرانجام نتیجه می‌گرفت که نظریه خودش صحیح است.

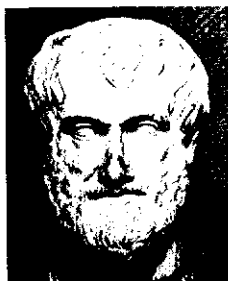
دیالکتیک به این معنا، نوعی استدلال و روش ویژه‌ای برای تفکر و بحث است و لازمه آن نه امکان تناقض و نه اثبات حرکت، بلکه درست برعکس بر پایه آن بطلان تناقض است و زنون با این روش، درصدد ابطال حرکت بوده است.

**ب) سوفیست‌ها:** دومین کاربرد واژه دیالکتیک در مورد روشی است که سوفیست‌ها برای مغالطه و مغلوب کردن طرف مقابل مباحثه‌ها تعلیم می‌دادند و آن را دیالکتیک می‌نامیدند. این روش بعداً به وسیله افلاطون و ارسطو «اریستیک» نام گرفت. در این معنا، این واژه به معنی فن بلاغت و مشاجره که با حقیقت سر و کار ندارد و هدف، موفقیت نهایی است به کار برده شده است.

**ج) سقراط:** سومین مسیر از این مفهوم برداشت سقراطی از دیالکتیک است که سرسختانه ضد سوفیست‌ها قیام کرد. سبک بحث از شکل تصفیه شده پارادوکس‌های زنون بود که در فلسفه به دیالکتیک سقراطی معروف می‌باشد. ارسطو، دیالکتیک سقراط را علاوه بر کشف تناقض در مدعای خصم، مشتمل بر دو عنصر یا دو روش دیگر، سیر کلی به جزئی (قیاس) و از جزئی به کلی (استقرا) می‌داند.

**د) افلاطون:** دیالکتیک برای افلاطون یک روش جبری ادراک ایده‌هاست که از طریق اسلوب مجادله سقراطی حاصل می‌گردد. به این وجه دیالکتیک یا جدل سقراطی توسط افلاطون به عنوان اسلوب تحلیل و ترکیب فضایی ریاضی به کار برده شد. از این منظر کسی که به منطق دیالکتیکی مجهز است، توانایی با همنگری اشیا را داراست و دیگران این توانایی را ندارند.

**ه) ارسطو:** واضع منطق صوری در مباحثش ضمن بحث از انواع مختلف قیاس، بین برهان که از مقدمات بدیهی و ضروری تشکیل می‌شود و جدل که از مسلمات و مشهورات تشکیل می‌یابد، فرق نهاد و اصطلاح دیالکتیک را به نوع دوم اختصاص داد. (در مقابل برهان)؛ در عین حال حساب آن را از اریستیک جدا کرد و برای دیالکتیک فواید معقولی از قبیل تمرین عقلانی و ورزش ذهنی و



ابطال آرای باطل دیگران به وسیله مقدماتی که مورد قبول خود ایشان است، قایل شد.

**و) رواقیان:** نماینده این مکتب یونانی در اواخر قرن سوم قبل از میلاد کریسپوس بود، که دیالکتیک او در میان پیشوایان این مکتب مشهور بود، تا آنجا که از ایشان نقل شده: اگر خدایان هم دیالکتیک می‌داشتند، دیالکتیکشان همان دیالکتیک کریسپوس بود.

منطق رواقیان شامل بحث الفاظ نیز بود و این توسعه بعداً به وسیله سیسرو و سنکا نیز پذیرفته شد و سنکا حکیم رومی نوشت، دیالکتیک به دو بخش الفاظ و معانی تقسیم می‌شود.

**ز) قرون وسطی:** در این عصر نیز دیالکتیک بر منطق، اطلاق می‌شد و تنها فرقی که با منطق قدما داشت این بود که قضایایی که با مضامین وحی سازگار نبود، مردود شناخته می‌شد. ولی این اصطلاح، به تدریج متروک شد، تا آنجا که سن‌توما آن را هنر مباحثه نازا و دانس اسکوت آن را هنر گفت‌وگو از همه و از هیچ معرفی کرد. و در این مقام دیالکتیک در واقع به همان معنای فن زبان‌بازی که نزد سوفیست‌ها داشت، بازگشت نمود.

این تفسیر کم و بیش تا قرن‌های اخیر دوام یافت و حتی برخی از دانشمندان فرانسوی جدید مانند دورکیم، موس و رویه ظاهراً بر اساس همین تفسیر از دیالکتیک بیزاری جستند.

**ح) کانت:** او برجسته‌ترین نماینده تاریخ فلسفه جدید در تکامل اصطلاح دیالکتیک می‌باشد. از نظر کانت، دیالکتیک، عبارت است از مطالعه اصول یا مفاهیم و رابطه منطقی آن‌ها با یک‌دیگر، مطالعه علمی تجربی روابط اصول و مفاهیم با حقایق عینی پژوهش یا محقق ساختن حقیقت با کاذبیت آن‌ها، در نهایت، دیالکتیک کانت برای کشف تناقضات در ترکیبات منطقی نموده‌ها به کار گرفته شد.

او که مسائل متافیزیکی از قبیل اثبات وجود خدا و بقای نفس پس از مرگ و... را از قلمرو عقل نظری خارج می‌داند و آن‌ها را قضایای جدلی‌الطرفینی می‌شمارد و کوشش برای حل آن‌ها را به وسیله عقل نظری، دیالکتیک می‌نامد، راه حل‌های متناقض آن‌ها را به نام تز و آنتی‌تز نام‌گذاری می‌کند، ولی برای آن‌ها سنتزی قایل نمی‌شود.

**ط) فیخته:** او که شاگرد کانت می‌باشد، در یک اختلاف نظر اساسی با استادش، سنتز را به دو پایه دیگر افزود و به این ترتیب، مثلث تز، آنتی‌تز و سنتز برای نخستین بار به وسیله وی وارد فلسفه آلمانی گردید ولی باید توجه داشت که به نظر وی آنتی‌تز، از تز به دست نمی‌آید و در سنتز هم عنصر جدیدی بیش از تز و آنتی‌تز وجود ندارد. فیخته را می‌توان نخستین فیلسوفی شمرد که سه پایه

## فیخته را می‌توان نخستین فیلسوفی شمرد که سه پایه تز و آنتی تز و سنتز را در مورد تحقق اشیاء عینی به کاربرد و قایل به دیالکتیک عینی شده است. زیرا وی جهان و پدیده های عینی آن را تعینات ذات مطلق و نخستین پدیده را سنتز (هم‌نهاد) «من» و «جزمن» می‌داند.

است یک نظر منطقی است، یعنی در عین این‌که ماهیت و واقعیت اشیا را توجیه و توصیف می‌کند، قانون فکر را نیز بیان می‌نماید. هگل معتقد است هر چه ذهن است واقعیت است و هر چه واقعیت است ذهن است، یعنی به نوعی تطابق میان ذهن و واقعیت معتقد است.»

و در بیان دیگر مطلب مطروحه این‌گونه توجیه شده که در نظر هگل «دیالکتیک باید قانون منطقی باشد. منطقی که هرگونه جدایی را میان اندیشه و اشیا بلکه میان اندیشه اشخاص نیز نفی می‌کند.» با این توضیح، تفاوتی میان قوانین اندیشه و قوانین طبیعت و تاریخ و اجتماع وجود ندارد.

ب) از جمله تفاوت‌های هگل با دیگران در تحلیل موضوعات این است که او مدعی است، دیگرانی که مثلاً منکر اجتماع نقیضین و... هستند متکی بر فهم (Verstand) هستند و من که مسائل را به شیوه دیگر می‌بینم نقطه اتکایم عقل (Vernunft) می‌باشد.

مراد او از فهم اساساً آن چیزی است که تجزیه نامیده می‌شود و چون در این فرآیند، واقعیات مجزا تشریح می‌شوند و به همین دلیل چون از کل مجزا هستند غیر حقیقی‌اند. اما عقل که می‌توان آن را ترکیب نامید، عملکردی که به وسیله آن بستگی‌های میان هستی‌های مجزا با هم پیوند می‌یابند و در حالت تجمع به صورت نمود کاملی از حقیقتند.

مطلب مطروحه در تفسیر مارکوزه این‌گونه آمده که نخستین مفهومی که هگل آن را تحت باز تفسیر دیالکتیکی خودش درآورد، مفهوم خرد بود. به نظر او تمایز اساسی میان فهم و خرد، همان تمایز میان شعور عام و تفکر نظری، بازانندیشی غیردیالکتیکی و دانش دیالکتیکی است. عملکرد فهم، نوع تفکر معمولی را که در زندگی روزانه و همچنین در علم رایج است، به دست می‌دهد... پس فهم، جهانی از ماهیتهای متناهی را متصور می‌شود که تابع اصل این‌همانی و ضدیت هستند. خرد متمایز از فهم، از سوی نیاز به تجدید جامعیت بر انگیزفته می‌شود.

ج) از جمله مبانی منطقی صورتی قانون «همانی» (اصل «هوهویه»، یعنی مثلاً الف، الف است.) می‌باشد. در حالی که در دیالکتیک هگل «اصل نخست یا عزیزمگاه اندیشه

تز و آنتی تز و سنتز را در مورد تحقق اشیاء عینی به کاربرد و قایل به دیالکتیک عینی شده است. زیرا وی جهان و پدیده های عینی آن را تعینات ذات مطلق و نخستین پدیده را سنتز (هم‌نهاد) «من» و «جزمن» می‌داند.

ی) **هگل:** او نیز که از مثلث تز، آنتی تز و سنتز بهره برد، دیالکتیکش را بر سه موضوع قراردادده است:

۱. همه چیز اعم از فکر و ماده در تغییر و تحول و حرکت است.

۲. تناقض و یا ناسازگاری، پایه و اساس حرکت و فعالیت موجودات است. به عبارت دیگر، ریشه حرکت‌ها و جنبش‌ها، تناقض و تضاد و ناسازگاری است که در اشیا مستقر است.

۳. حرکت تحولی و تکاملی اشیا بر اساس عبور از ضدی به ضد دیگر و سپس سازش و ترکیب و وحدت دو ضد در مرحله عالی‌تر است. به بیان دیگر، حرکت و تغییر بر طبق قانون مثلث اثبات، نفی و نفی در نفی، صورت می‌گیرد.

واژه دیالکتیک در همه احوال تا دوره هگل، مفهوم جمع ضدین یا نقیضین را در بر نداشته است و اصل امتناع اجتماع ضدین و نقیضین مسلم بوده است. هگل در اصطلاحات خود، تناقض را وارد مفهوم دیالکتیک کرد. از همین روست که تاریخچه دیالکتیک به قدیم و جدید تقسیم می‌شود.

**۳) مقایسه دیالکتیک هگل و منطق صوری:** مدعا بر این است که با طرح اندیشه به روش دیالکتیکی نقطه عطفی در تاریخ بشریت ایجاد شده و مفروض‌های با ریشه‌های چندقرنی به زیر سؤال رفته و پایه‌های اساسی برای فکر و اندیشه مطرح شده است. برای تبیین این مطلب به نکات عمده‌ای که حد فاصل و وجه ممیز دو الگوی دیالکتیکی (هگل) و منطق صوری است، ذیلاً اشاره می‌شود:

الف) در حالی که منطق صوری، چنانچه از تسمیه‌اش مشخص است، قانون و روش فکر کردن بوده و همتش به تصحیح شکل تفکر است و به محتوا اساساً نمی‌پردازد، اما روش دیالکتیکی هگل «در عین این‌که یک نظر فلسفی

## همچنین هگل "تضاد" به معنای منطق صوری را نیز نمی‌پذیرفت "زیرا او کل منطق صوری را روش فلسفه علمی نمی‌دانست و بنابراین ضرورتی نمی‌دید که تضاد به معنای مورد نظر خود را محدود به معنای آن در منطق صوری کند."

فلسفه‌ای که با تمسک به آن حیات یابد، متکی به "بودن" است و به اشیاء و موجودات به شکل بوده‌ها نگاه می‌کند. و توجه فقط به ذهن و اندیشه است و می‌خواهد قوانین خرد و اندیشه و بلکه قوانین کلام و سخن را بیان کند و به همین نسبت از واقعیات دور می‌شود. فلسفه بودن چون خردگراست و لازمه خردگرایی همان دو اصل معروف "هوهویت" (همانی) و امتناع اجتماع نقیضین است، پس به "ثبات" معتقد است.

اما فلسفه دیگر در مقابل آن، فلسفه "شدن" است و این دیدگاه این امتیاز را دارد که فلسفه تکامل است. از نظر هگل هر نهاد و هر دوره تاریخی فقط یک مرحله گذرا از توسعه بی‌پایان جامعه بشری است که از کهنتر به سوی بهتر می‌رود. هر نهاد و... که باطل و توجیه ناپذیر می‌شود، باید جای خود را به مرحله‌ای بالاتر بدهد که به نوبت خود وارد دوره انحطاط و مرگ می‌شود.

۴) معرفی اجمالی نظام فلسفی هگل: از نظر زمینه تاریخی و اجتماعی، ایده‌آلیسم آلمانی را عموماً و نظریه هگل را خصوصاً باید نظریه انقلاب فرانسه خواند. زیرا این تفکر در چالش با انقلاب فرانسه به تجدید سازمان دولت و جامعه برآمد تا نهادهای سیاسی اجتماعی با آزادی و مصلحت فرد سازگار آید. دستگاه فلسفی هگل، فرجامین بیان بزرگ این ایده‌آلیسم فرهنگی و آخرین کوشش بزرگی است که این فرهنگ در زمینه تبدیل اندیشه به گریزگاه خرد و آزادی، انجام داده‌است. فلسفه هگل ساختاری است که مفاهیم آن "آزادی"، "شناسا"، "ذهن"، و "صورت معقول" از خرد بر می‌خیزد. در اینجا ابتدا مختصراً از تباطات این مفاهیم شرح شده و سپس نظام فلسفی هگل معرفی می‌گردد.

نقطه عطفی که با انقلاب فرانسه آغاز شد این بود که انسان به ذهن متکی شد و بر این گستاخی ورزید که واقعیت موجود را به معیارهای خرد بسپارد و فهمید که انسان در اختیار امور واقع پیرامونش نیست، بلکه تواند این امور را تابع یک معیار عالی تر، یعنی تابع معیار خرد، سازد. هگل بر این باور است که خرد نمی‌تواند بر واقعیت حاکم شود مگر آنکه خود واقعیت، معقول شده

مشخص، به هیچ وجه اصل همانی نیست. بلکه این شناخت بنیادی است که اشیا همه گوناگون‌اند و حتی دو چیز نمی‌توان یافت که دقیقاً همانند هم باشند. «همانی» در چیز نیست، فقط در اندیشه ماست، که چیزها را با هم و با فکر «ناهمانی» و گوناگون مقابله می‌کند. همان لحظه وجودی مجردی از تفکر است که به کمک ضد آن یعنی فکر «ناهمانی» و تفاوت مایه وساطت‌پذیری عقلی آن می‌شود. هر یک از این دو حد (همانی و ناهمانی) فقط به اعتبار دیگری هستی دارد و نه جدا از دیگری. دومین اصلی که هگل در برابر متافیزیک همانی و سکون می‌نهد این است که همه اشیا به خودی خود تناقض‌دار هستند. (توضیح بند بعدی)

د) در منطق صوری و فلسفه مبتنی بر آن از میان همه بدبهیات اولیه اصل امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین... اول الاوائل و ام القضا یا خوانده می‌شود. اصل امتناع تناقض تکیه‌گاه تمام احکام بدبهی و نظری است. اما هگل در اصطلاحات خود تناقض را وارد مفهوم دیالکتیک کرد. از نظر هگل دیالکتیک جریانی است که تمام هستی را در بر می‌گیرد. هم جریان فکر دیالکتیکی و هم جریان طبیعت و تناقض شرط اساسی این جریان است.

گفتن این که منطق هگل مبتنی بر تناقض است، به این معناست که این منطق، منطق «نسبت» (هر بخش فقط به نسبت رابطه‌اش به کل تعریف می‌شود. هر چیز همان است که نیست، منطق «تعارض» (چیزها که متقابلاً یک‌دیگر را محدود می‌کنند و با هم روابطی از رویارویی و تخاصم دارند.) منطق «حرکت» (حرکت لازمه وابستگی متقابل عام حاکم بر پدیده‌هاست) و منطق «حیات» (دیالکتیک مجموعه متحرک روابط درونی یک کل اندامی در حال شدن است.) می‌باشد.

همچنین هگل "تضاد" به معنای منطق صوری را نیز نمی‌پذیرفت "زیرا او کل منطق صوری را روش فلسفه علمی نمی‌دانست و بنابراین ضرورتی نمی‌دید که تضاد به معنای مورد نظر خود را محدود به معنای آن در منطق صوری کند."

۵) "آندره پیر" بر این باور است که منطق صوری و



باشد. این معقولیت از طریق ورود شناسا (subject) به درون محتوای واقعی طبیعت و تاریخ، امکانپذیر است. به این معنا، واقعیت عینی به منزله تحقق نقش شناساست. به عبارت دیگر هستی در ذات خویش همان شناساست.

هگل معتقد است که تحقق فراگرد یک شناسای حقیقی تنها با وجود انسان، حاصل می‌شود. چون تنها اوست که فهمی از امکانات و دانشی از صورتهای معقول دارد. وجود حقیقی انسان همان فراگرد بالفعل کردن امکاناتش، قالب‌ریزی زندگی، طبق صورتهای معقول خرد است.

در اینجا ما با مهمترین مقوله های خرد هگل، یعنی "آزادی" روبرو می‌شویم. خرد مستلزم آزادی و قدرتی است که طبق دانش حقیقت عمل می‌کند و واقعیت را طبق امکانات آن قالب‌ریزی می‌نماید. آزادی به نوبه خود مستلزم خرد است. زیرا تنها آزادی همان دانش فراگیری است که شناسا را به دستیابی و کاربرد درست این نیرو توانا می‌سازد. انسان می‌داند که چه هست تنها بدین گونه است که او واقعی می‌شود. خرد و آزادی بدون این دانش چیزی نیستند.

از نظر هگل خرد به آزادی منتهی می‌شود و آزادی وجود حقیقی شناساست. از سوی دیگر خرد، تنها از راه تحقق خویش وجود دارد. میان شناسا و شناخته (object) ورطه‌ای گذرناپذیر وجود ندارد. چرا که شناخته خود نوعی شناساست و طبیعت به صورت میانجی تحول آزادی در می‌آید.

در فلسفه او "خرد" اساساً یک نیروی تاریخی است. کمال خرد در کل تاریخ بشر صورت می‌پذیرد. اصطلاحی که خرد را به عنوان یک عامل تاریخی مطرح می‌کند، ذهن (geist) است که بر یک جهان تاریخی در ارتباط با پیشرفت معقول بشریت دلالت می‌کند. تاریخ دوره‌های متفاوت دارد. و همه این مراحل تنها یک خرد است و یک واقعیت موجود است. واقعیت آزادی، تنها این هدف فرجامین است که خرد را متحقق و به انجام می‌رساند.

واقعیت اگر از سوی خرد شکل نگرفته باشد، به هیچ روی واقعیت به معنای دقیق کلمه نیست. از این روی از نظر هگل واقعی دیگر به معنای آنچه وجود دارد نیست. (این وجود عملی را باید "نمود" خواند). بلکه آن چیزی است که به صورتی سازگار با معیارهای خرد وجود دارد. واقعی تنها به چیزی معقول اطلاق می‌شود. بدین گونه مفهوم خرد هگل یک خصلت دقیقاً انتقادی و جدلی دارد.

صورت تاریخی این کشمکش (بین شناسا و شناخته، فهم و حس و اندیشه و وجود) را هگل از خود بیگانگی

ذهن نامید. خرد حقیقی‌ترین صورت واقعیت است که در آن همه تعارضهای شناسا و شناخته برای صورت بستن یک وحدت و کلیت اصیل، یکپارچه می‌شوند.

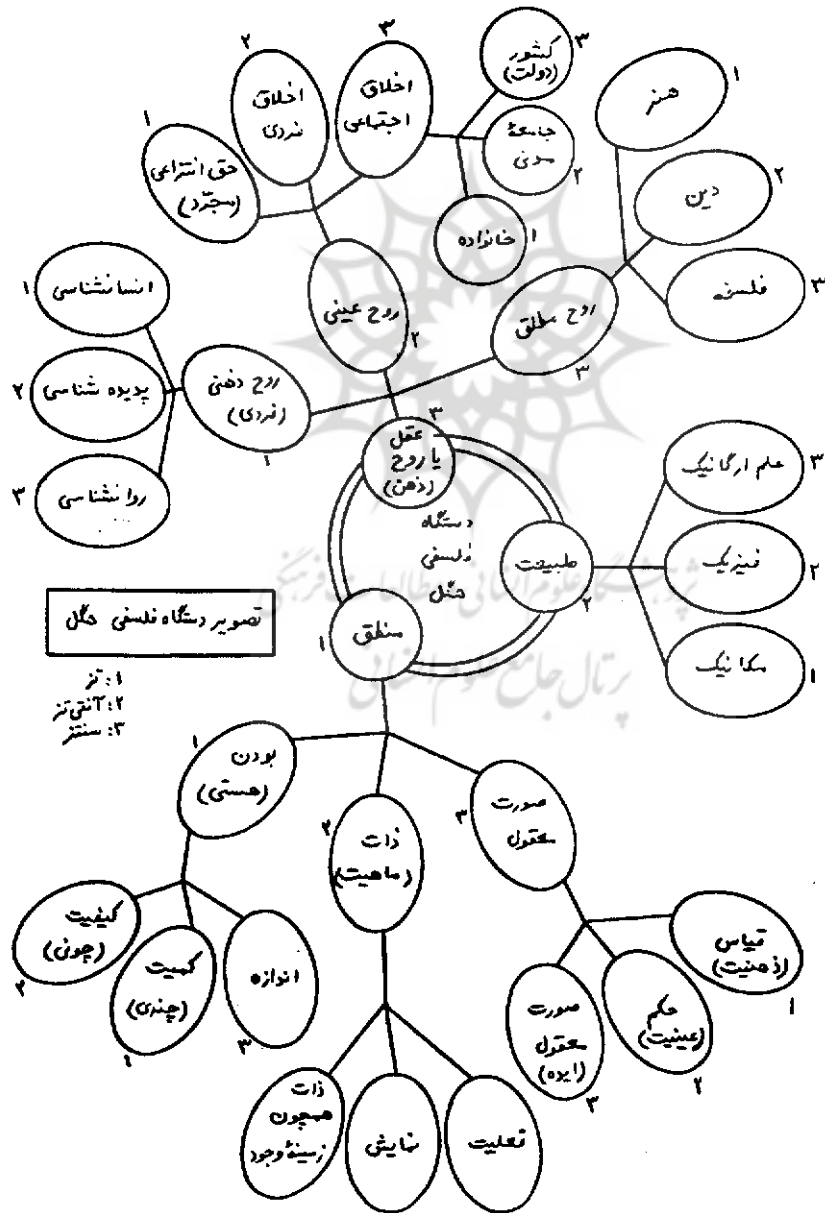
دستگاه فلسفی هگل پایه‌ای برای مفهوم خرد فراگیر او فراهم آورده بود. گذر از "منطق" به "فلسفه طبیعت" و گذار از این فلسفه، به "فلسفه ذهن" بر این پنداشت صورت می‌گیرد که قوانین طبیعت از ساختار معقول بر می‌خیزند و در یک پیوستار، به قوانین ذهن منجر می‌شوند. قلمرو ذهن در آزادی به آن چیزی رسد که قلمرو طبیعت در ضرورت کور به آن دست می‌یابد. شکوفا ساختن امکاناتی که ذاتی واقعیت است. همین حالت از واقعیت است که هگل حقیقتش می‌خواند.

پس از توضیح مختصر ارتباط مفاهیمی چون آزادی، شناسا، شناخته، ذهن، صورت معقول، از خود بیگانگی، حقیقت و... از آن رو که مجموعاً دستگاه فلسفی هگل در سه بخش "منطق"، طبیعت و ذهن "با یک بینش دیالکتیکی شرح شده است و در فصل دوم نیز محور نوشتار خواهد بود، لذا از این پس مبحث بر حول این مفهوم بندی کلیدی اندیشه هگل تعقیب می‌شود.

در دستگاه فلسفی هگل، منطق، طبیعت، تاریخ و نهادهای اجتماعی در گردونه‌ای دیالکتیکی قرار می‌گیرند که به طور مداوم از تزاها و آنتی‌تزاها به سنتزهای برتر و کلی‌تر می‌رسند. منطق و فلسفه‌های طبیعت، تاریخ و حقوق و فرهنگ در دایره حقیقت واحدی قرار دارند که مثال یا حقیقت فراگیر است. بنابراین نظام فلسفی هگل یک موضوع دارد که رشته پیوند همه چیز است و آن این‌که جهان به عنوان فرایندی دوری و ابدی قابل فهم است. در این فرایند روح منطلق یا مثال از سه طریق به شناخت خویش به عنوان روح یا ذهن دست‌یابد. نخست این‌که خودش را به صورت بی‌واسطه در معرض آگاهی درونی خویش قرار می‌دهد و خود را تعقل می‌کند. دوم، از طریق طبیعت و سوم از طریق اذهان متناهی که در تاریخ تجلی می‌یابند و در هنر، دین و فلسفه خود را به عنوان مظهر ذهن مطلق باز می‌شناسد. به این ترتیب "مطلق" سه مرحله را در می‌نوردد: بی‌واسطگی، بیگانگی و نفی نفی. بنابراین بر اساس این طرح دیالکتیکی بنیادی، دستگاه فلسفی هگل به سه بخش تقسیم می‌شود. منطق، طبیعت و ذهن به طور کلی هگل در بخش "منطق" به عنوان "تز" مقولات را به عنوان اشکال تکامل یافته‌اندیشه تبیین می‌کند که به مثال مطلق می‌انجامند. در "فلسفه طبیعت" به عنوان "آنتی‌تز"، مثال در خارجیت خود ملاحظه می‌شود و در "فلسفه ذهن" به عنوان "سنتز" جامعه و محصولات هنری و مذهبی و نهایتاً در خود آگاهی فلسفی وحدت می‌یابند.

هگل آیین تثلیث را نیز به همین شیوه فلسفی تعبیر کرد. در منطق، خداوند به صورتی که پیش از آفرینش جهان وجود دارد، آشکار می‌شود. در فلسفه طبیعت، در تجسم مادی ظاهر می‌گردد و در فلسفه ذهن به صورت سازش دهنده متناهی و نامتناهی (به ترتیب: اب، ابن و روح القدس) ولیکن در دین هم خداوند به واسطه حوادث تاریخی خاص تصور می‌شود و در کوشش برای فهم اندیشه‌های تاریخی و ظواهر دین روح آن فراموش می‌گردد. اما فلسفه از شکل و خاصیت تاریخی دین فراتر می‌رود. در فلسفه بینش دینی و بینش هنری وحدتی

بی‌تعارض می‌بایند. در فلسفه سرانجام انسان خود را کاملاً به عنوان روح باز می‌شناسد. روحی که برخوردار از حقیقت مطلق و با مثال یکسان است. نهایتاً از آنجا که کل نظریه هگل به صورت مثلث دیالکتیکی (تز، آنتی‌تز و سنتز) در فصل دوم با جزئیات بیش‌تر ارایه می‌گردد، در اینجا تنها تصویری از دستگاه فلسفی هگل و شاخه‌های سه‌گانه هر بخش از اجزاء اصلی فلسفه هگل (منطق، طبیعت و ذهن) در صفحه ۱۱ آمده است. لازم به ذکر است که حتی در اجزاء منشعب از ارکان اصلی نیز تثلیث رعایت شده است. مثلاً، خود منطق





به سه بخش (هستی، ذات و صورت معقول) و هر کدام از این بخشها به سه بخش جزئی تر منقسم می‌شوند.

**ضمیمه فصل اول: معرفی مفاهیم تناقض و تضاد**  
از آنجا که اصل امتناع اجتماع نقیضین در منطق صوری نقش محوری بلکه کلید بهترین پایه است (اول‌الاول و ام‌القضایا) در صورتی که این اصل زیر سؤال برود ارکان منطق صوری درهم می‌ریزد، در این قسمت تحت عنوان ضمیمه به معرفی اصل تناقض و سپس تضاد پرداخته و نتیجه نهایی بحث نیز این خواهد بود که تناقض و تضاد در منطق دیالکتیکی و منطق صوری تنها اشتراک لفظی دارند و فی الواقع از دو موضوع و مفهوم تحت عنوان واحد در دو منطق بحث شده است.

در ابتدا دیدگاه بعضی از دانشمندان غربی پیرامون تضاد و تناقض هگلی مطرح می‌شود. مثلاً دکتر حسین بشیریه به نقل از "فیشر" می‌نویسد که دو تعبیر متفاوت از اصل تضاد می‌توان داشت. یکی این که هگل وجود اصل منطقی تضاد را انکار می‌کرد و معتقد بود که دو امر متضاد می‌توانند با هم وجود داشته باشند. سخنان هگل درباره این که همه امور و اشیاء فی نفسه متضادند، مبنای چنین تعبیری بود. در تعبیر دوم گفته می‌شود که چون به نظر هگل تضاد نشانه نارسایی است، بنابراین تضادها در مقولات نازلتر یافت می‌شوند، ولی در مقولات کاملتر حل می‌گردند.

مشکل این بود که اگر هگل اصل تضاد را به نحوی که در منطق صوری تعریف می‌شود، مطابق تعبیر اول رد می‌کرد، در آن صورت دچار مشکل منطقی بسیاری می‌گردید. زیرا در نتیجه آن، دو قضیه متضاد هر دو توانستند وجود داشته باشند لذا کسانی که می‌خواستند به سنت هگلی وفادار بمانند، لاجرم به دنبال تفاسیر خاصی از این گونه مفاهیم برآمدند.

"پلامناتز" بر این باور است که "مفهوم هگلی تضاد به صورت خارق العاده‌ای نامشخص و غیر دقیق است... گرچه هگل سعی در ایجاد این توهم دارد که او آن لفظ را همواره و همه جا به یک معنای کار می‌برد و بی شک خودش رانیز در این باره فریب می‌دهد."

"فردریک کاپلستون" در مورد رد تناقض و تضاد در اندیشه هگل، معتقد است که "این که هگل منکر اصل عدم تناقض است، به هیچ وجه دید درستی از وضع وی به دست نمی‌دهد. کار هگل آن است که بجای تفسیر ایستا از این اصل... تفسیری پویا از آن کند... هگل این اصطلاح را به یک معنای دقیق و ثابت به کار نمی‌برد و این واقعیتی است که کوس رسوایی آن را زده‌اند... تضادهای هگل چه بسا بیش تر قابلها باشند تا تضادها و این اندیشه که

چیزهای متقابل یک‌دیگر را می‌طلبند، ایده‌ای است که چه صادق باشد، چه کاذب، به انکار اصل عدم تناقض نمی‌انجامد. و اما مفاهیم به اصطلاح متضاد، چه بسا بسادگی مفاهیم مکمل باشند. بعلاوه این گفته که هر چیزی ضدی دارد، گاهی به این معناست که هر چیزی در حالت تک افتادگی کامل، جدا از نسبتهای اساسیش با چیز دیگر ناممکن و تناقض‌آمیز خواهد بود... اینجا نیز مسأله انکار اصل عدم تناقض در میان نیست."

"ژرژ گورویچ" بازیگری ترها و آنتی‌ترهای هگل را به دلیل روحگرایی هگل، مصنوعی دانسته و نویسد، "هگل خود را به دام تورمی حقیقی از قضایای جدلی‌الطرفینی می‌سپارد... حقیقت آن است که تمام این نمودها (کیف و کم، ذهنی و عینی و...) ممکن است جدلی‌الطرفینی باشند یا نباشند. زیرا این نمودها فادرنند، بطور متقابل متضمن یک‌دیگر باشند و یا آنکه در تقابل مناظر قرار گیرند و هم می‌توانند قطبی شوند. حتی هنگامی که هگل از تضادهای اطمینان بخش تری یاد می‌کند، از فیبل جوهر و هستی، وجود و ظهور، منتهای و نامتهای، واحد و کثیر، می‌توان پرسید آیا این امور متضاد همواره به همین گونه به کرسی می‌نشینند؟"

اما در دیدگاه اندیشمندان اسلامی چنانچه اشاره شد از سویی اصل امتناع اجتماع نقیضین ام‌القضایاست، ولی از سوی دیگر در آثار فلسفی آن‌ها سخن از هم آغوشی و اتحاد عدم و وجود می‌رود. دلیل این که هم به اتحاد "عدم و وجود" می‌توان معتقد بود و هم "وجود و عدم" راتحت عنوان امتناع اجتماع نقیضین، جمعشان را محال دانست، موضوعی است که ذیلاً از آن سخن به میان می‌آید. مثلاً ملاصدرا در عین بدیهی دانستن اصل امتناع اجتماع نقیضین، حرکت و زمان را از امور ضعیف‌الوجود دانسته که وجودات آن‌ها با اعدامشان هم‌روش و هم آغوشند. و فعلیت آن‌ها با قوه و استعدادشان مقرون است و پدید آمدنشان عین نابود شدنشان است و وجود هر جزئی مستلزم عدم جزء دیگر است، بلکه عین عدم آن است.

چگونه این دو (قبول وجود و عدم و محال بودن جمع هر دو) را می‌توان همزمان پذیرفت؟ شهید "مطهری" در پاسخ به این سؤال، اشتباه را از تفکیک نکردن عبارات مختلف "عدم" و به عبارت دیگر نشناختن فعالیتها و تصرفات ذهن در مورد "عدم" می‌داند. ایشان برای پاسخ دو مقدمه زیر را مطرح می‌کنند:

الف) فرق است میان "زید نیست در خارج" و میان "زید معدوم است در خارج". در قضیه دوم برای عدم زید جایی در خارج اعتبار شده است. "عدم" به اعتبار اصلی (در قضیه سالبه) هیچ نفس الامریتی و هیچگونه خارجیتی ندارد، مصداقی برایش اعتبار نمی‌شود. نه موضوع واقع می‌شود و نه محمول و به آن

## تضاد منطقی رابطه‌ای است بین دو قضیه کلی

که یکی از آن‌ها "موجبه" و دیگری "سالبه" است و هر دو را

نتوان صادق و فرض کرد، ولی امکان کاذب بودن هر دو وجود داشته باشد.

مانند این دو قضیه، هر انسانی نویسنده است و هیچ انسانی نویسنده نیست

فکر هگل درباره وجود.

اختلاف نظر هگل و فلاسفه اسلامی در این مسئله ناشی از اختلافات اساسی‌تر در بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت است و سبب اختلاف فلاسفه اسلامی با هگل در آن است که این فلاسفه به لحاظ اعتقاد به اصالت وجود تشخیص موجودات را نه به سبب و اختلافات بلکه از وجوداشیا می‌دانند.

اصل "تضاد" نیز در فلسفه اسلامی اشتراک لفظی دارد و لذا در جای طرد و در جایی دیگر اخذ شده است. برای رعایت اختصار به صورت بسیار موجز به انواع تضاد در دیدگاه اسلامی اشاره می‌شود.

"تضاد" گاهی به معنای "منطقی" و گاه به معنای "فلسفی" به کار می‌رود. تضاد منطقی رابطه‌ای است بین دو قضیه کلی که یکی از آن‌ها "موجبه" و دیگری "سالبه" است و هر دو را نتوان صادق و فرض کرد، ولی امکان کاذب بودن هر دو وجود داشته باشد. مانند این دو قضیه، هر انسانی نویسنده است و هیچ انسانی نویسنده نیست. واضح است که اجتماع در تضاد به معنای منطقی اش محال است. اما تضاد به معنای "فلسفی"، دو اصطلاح دارد. یکی رابطه‌ای است بین دو صفت وجودی یک شیء که امکان اجتماع ندارند. مانند سفیدی و سیاهی یک موضوع کاملاً مشخص. در این معنا اجتماع دو صفت متضاد محال است. اما اصطلاح دیگرش عبارت است از رابطه بین دو شیء که با فعل و انفعال خودشان اثر یکدیگر را خنثی می‌کنند، مانند آب و آتش. تنها تضاد در این معنا بین فلاسفه اسلامی پذیرفته می‌شده بلکه ضروری دانسته شده است (بقول ملاصدرا: لولاالتضاد ما صح دوام فیض عن المبدأ الجواد) و این نوع حتی طفیلی نیز نبوده و در ساختمان عالم نقش اساسی دارند.

واضح است که اصل تضاد در منطق صوری جایگاهش روشن است و این درست خلاف طرح اصل تضاد و تناقض و تقابل در دیدگاه هگلی است که از بس عدم وضوح مفهومی دارد به تعبیر "کاپلستون" کوس رسوایی آن را زده‌اند.

گرچه بحث تفصیلی‌تر از تضاد و تناقض در منطق صوری و از دیدگاه فلاسفه اسلامی کاری مهم و ضروری

اعتبارنقیض "وجود" است؛ و "عدم" به اعتبار دیگر (قضیه موجبه معدومه المحمول) نفس الامریت دارد، ولی به این اعتبارنقیض وجود نیست.

ب) "شدن" عبارت است از تدرج و سیلان وجود. وجود سیال و متدرج دارای نوعی امتداد و کشش است به امتدادزمان. در حقیقت امتدادزمان جز امتداد وجودات تدریجی که رابطه مراتب آن‌ها قوه و فعلیت است نمی‌باشد. بدیهی است که آمیختگی هستی و نیستی، بنا بر این تقریر، از آمیختگی دو عنصر واقعی نیست. بلکه از نوع آمیختگی واقعی (وجود) بایک عنصر مجازی (عدم) است و قهراً ظرف این آمیختگی ذهن و اعتبار است نه خارج و واقع.

پس ادعای این‌که اتحاد وجود و عدم در صیوررت و شدن جمع نقیضین و سازش متناقضین است و ناقض اصل امتناع اجتماع نقیضین می‌باشد و دیالکتیک هگل توانسته است، اصل امتناع اجتماع نقیضین را رد کند، ناشی از عدم توجه به مفهوم واقعی مسأله و اعتبارات مختلف عدم است

اختلاف نظر فلاسفه اسلامی و امثال هگل درمسأله "شدن" تنها از لحاظ نتیجه‌ای که از اصل اجتماع نقیضین گرفته می‌شود، نیست. بلکه از نظر پایه و ریشه نیز این دو طرز تفکر با این‌که به ظاهر به یک جا ختم شده اند (درصیوررت وجود و عدم هم آغوش‌اند) مختلف است و از دو مبدأ کاملاً مغایر سرچشمه گیرند.

از نظر دیالکتیک هگل هر تصویری مجموعه‌ای از نسب و اضافات است. مافقط وقتی می‌توانیم چیزی را تصور کنیم که نسب او را با شیء دیگر درنظر آوریم و مشابهات و اختلافات آن را بدانیم. هر تصور بدون نسب بی معنی خواهد بود و این است معنی این‌که "وجود محض عین عدم است".

ولی از نظر صدرالمتألهین، آن چیزی که به حقیقت امر واقعی است، "وجود محض" است و وجودات متعین و متقدر در پرتو وجود محض واقعیت دارند. "وجود" در مراتب نزولی خود همین که به نهایت ضعف می‌رسد تشخیص سیلانی پیدا می‌کند و با "عدم" هماغوش می‌گردد و به صورت شدن درمی آید یعنی نقطه مقابل

است، ولی تناسبی با حجم نوشتار حاضر و ضمیمه فصل ندارد. لذا بحث را در همین جا خاتمه داده و تنها به مراجعی جهت مطالعه بیش تر ارجاع داده می‌شود.

### فصل دوم: دیالکتیک در دستگاه فلسفی هگل

چنانچه در فصل قبل اشاره شد، دستگاه فلسفی هگل مجموعاً در سه بخش "منطق" به عنوان تز و "طبیعت"، آنتی تز و "ذهن (روح)"، سنتز آن دو قالب بندی شده است. در این فصل پس از توضیحی مختصر هریک از سه این بخش تحت عناوین زیر معرفی می‌شوند: (۱) دیالکتیک در منطق؛ (۲) دیالکتیک در طبیعت؛ (۳) دیالکتیک در فلسفه ذهن.

در دستگاه فلسفی هگل چنانچه قبلاً اشاره شد، تنها سه پایه مثلث فوق (منطق، طبیعت و روح) مطرح نمی‌شوند، بلکه هر سلسله‌ای از سه پایه‌ها، به تمامی درون سلسله‌ای بزرگتر و این بار درون سلسله بزرگتر از هر دو قرار می‌گیرد. به نظر هگل، سه پایه‌ها خود دسته دسته می‌شوند و هر دسته‌ای حوزه‌ای جداگانه از مقولات یا تصورات را فراهم می‌آورد. هر حوزه کامل، در عین آنکه حاوی تزاها و آنتی تزاها و سنتزهای بسیار است، خود تزی واحد به شمار می‌آید و آنتی تزی یا سنتز آن نیز خود مجموعه‌هایی از مقولات یا تصوراتند که سه پایه‌های کوچکتر را در بر می‌گیرند.

۱) **دیالکتیک در منطق:** منطق هگل، نخست، منطقی به معنای جاری کلمه است، یعنی مجموعه‌ای از مقولات و شیوه‌های منظم اندیشیدن است. اما این منطق نوعی نظریه شناخت هم هست. به این معنا که روابط صورت اندیشه را با موضوع آن تعیین می‌کند.

بالاخره منطق هگل نوعی دیالکتیک به معنای به معنای کامل کلمه است. یعنی بررسی کلی‌ترین قوانین توسعه اندیشه، طبیعت و تاریخ. پس منطق هگل بهترین یاد زهری در برابر پیشداوری پوزیتیویستی است که علوم جزئی را پاسخگوی تمامی مسائل ممکن بشر می‌داند.

منطق هگل در سه بخش اساسی تشریح شده است که به ترتیب عبارتند از: الف) منطق وجود (هستی)؛ ب) منطق ذات (ماهیت)؛ و ج) منطق مفهوم (صورت معقول). علت این گونه انقسام این است که در منطق، نخست چیزها را به صورت "در خود" با تعینات ذاتی وجودشان، یعنی با خواصشان می‌بینیم. این همان ادراک حسی است که پایند وجود بی واسطه است. سپس به مطالعه مناسبات چیزها با چیزهای دیگر پردازیم و در می‌یابیم که وجود چیزها در همین مناسبات، در همین وساطتهاست. این مناسبات، "ذات" اشیاء را تشکیل

می‌دهند. این دیدگاه در واقع همان دیدگاه تفکر است. سرانجام از این حدود می‌گذریم و با ادغام کردن این دو دیدگاه، در پیشی کاملتر می‌بینیم که عنصر واقع هم "در خود" است و هم "برای خود". یعنی در مفهومی که ما از آن داریم، هم جوهر است و هم ذهن. اینهاست سه لحظه وجودی اساسی منطقی (وجود، ذات، مفهوم)

**الف) منطق وجود (هستی):** برترین تصور مجرد که همه چیزهای منصور در کاینات را در برگیرد، تصور هستی است. همه چیزها مادی نیستند، ولی همه هستی دارند. پس "هستی" مقوله نخستین است. هستی منطقیاً مقدم بر و مقدم در همه مقولات دیگر است. اما چگونه مقولات دیگر را از هستی استنتاج می‌کنیم؟ روش ما این خواهد بود که از جنس به نوع برسیم و سپس بر جنس بیافزاییم. پس مراحل پیشرفت ما از جنس و فصل و نوع می‌گذرد.

اگر ما کاوش خود را از تصور مجردی چون هستی آغاز کنیم، چگونه می‌توانیم فصل و نوع را از آن استنتاج کنیم؟ روش هگل در حل این مسأله، روش معروف دیالکتیک است. روش دیالکتیکی بر پایه این کشف استوار است که بر خلاف آنچه تا به حال فرض شده کلی نافی فصل نیست. هگل دریافت که هر تصویری ممکن است ضد خود را در خویشتن پنهان داشته باشد و این ضد را می‌توان از آن تصور بیرون آورد. یا استنتاج کرد و از آن به منزله فصل بهره جست و بدین گونه جنس را به نوع مبدل ساخت. مثلاً در مقوله نخستین منظور "محض هستی" است. نه نوع و ویژه‌ای از هستی، مانند این قلم. این گونه هستی دارای هیچگونه تعینی نیست. زیرا همه تعیناتش را از آن گرفته‌ایم. از این رو مطلقاً نا معین و بی شکل و یکسره تهی است و به یک سخن خلاصاً محض است و حاصل عدم همه چیزها و تعینات و کیفیات و خصال. خلاصاً با نیستی یکی است. پس هستی همان نیستی است و بدین گونه آشکار می‌شود که تصور محض هستی، شامل نیستی است. ولی اثبات این که یک مقوله

### برترین تصور مجرد که

همه چیزهای منصور در کاینات را

در برگیرد، تصور هستی است

شامل مقوله‌های دیگر است استنتاج این مقوله دوم از مقوله اولی است. پس ما مقوله نیستی را از مقوله هستی استنتاج کردیم.

چون هستی و نیستی یک چیزند، به درون یک‌دیگر گذر می‌کنند. هستی به درون نیستی گذر می‌کند و بر عکس نیستی به درون هستی. زیرا اندیشه نیستی عبارت است از اندیشه خلأ و این خلأ همان هستی محض است. در نتیجه این انحلال هر مقوله به درون مقوله دیگر، اندیشه سومی لازم می‌آید که "تصور گذار" هستی و نیستی به درون یک‌دیگر باشد. این همان مقوله "گردیدن" است. این سه مقوله با جنس و فصل و نوع برابرند. هستی جنس است. گردیدن گونه خاصی از هستی و از این رو نوعی از آن است. این نوع خاص هستی، هستی است که نافی خود را در خود دارد. یا به سخن دیگر به نیستی آمیخته است. چون اندیشه نیستی را با اندیشه هستی بیامیزیم، اندیشه گردیدن برای ما حاصل می‌شود. پس نیستی یا لاشیء، که مقوله دوم باشد، فصل است.

چگونه می‌توان از جنس به نوع رسید، در حالی که جنس آشکارا نافی فصل است؟ کشف هگل این است که فصل مطلوب ما همیشه منفی است و هنگامی که این نکته دریافت می‌شود، دانسته خواهد شد که عقیده کهن مبنی بر آنکه جنس نافی فصل است حقیقت کامل را نمی‌رساند. عقیده کهن مبتنی بر فهم است و حال آنکه عقیده درست مبتنی بر خرد و عقل است. خرد اقرار دارد که دو چیز ضد (مثلاً هستی و نیستی) تا حدودی که بر ضد یک‌دیگرند، رانفی می‌کنند. ولی این نفی مطلق نیست و با وحدت سازگار است نفی مفید تعیین است. ما با افزودن نافی و نقیض جنس بر جنس آن را محدود و از این رو معین می‌کنیم و تعیین جنس هم یعنی تبدیل آن به نوع.

پس از تحلیل نقش دیالکتیک در اولین مقوله منطق، حال به سه حوزه اصلی مقوله وجود (هستی) پرداخته می‌شود، که به ترتیب عبارتند از: الف ۱) حوزه کمیت (چندی)؛ الف ۲) حوزه کیفیت (چونی)؛ الف ۳) حوزه اندازه. طبق مفهوم بندی هگل در اینجا نیز اولی تز و دومی آنتی‌تز و سومی نقش سنتز را می‌پذیرد.

توجیه ارتباط این سه حوزه در یک مثال بدین نحو است که در هنگام اندیشیدن پیرامون سنگ، انتزاعی تر از مقوله "جوهر"، "کیفیت" سنگ، شکل آن و این واقعیت که می‌توان سنگ را اندازه گرفت، می‌باشد. در جدول مقولات هگل این کیفیات "بودن" نامیده می‌شوند و با مقولات ذات (ماهیت) تقابل دارند. زیرا انتزاعی تر و بیواسطه‌اند. مقوله اندازه واجد و مستلزم مقوله "کمیت" است، باید شامل کیفیاتی قابل تشخیص نیز باشد. بدین

ترتیب مقوله کمیت واجد و مستلزم مقوله "کیفیت" است "اندازه" سنتز چونی و چندی شمرده شده است. زیرا اندازه مفهوم مقدار خاصی است که طبیعت شیء، یعنی چونی آن تعیین کننده آن است

**ب) منطق ذات (ماهیت):** در قسمت قبلی از وجود در بی واسطه بحث می‌شد. اما چون نتیجه مطلوب نمی‌دهد مطلق را در "وراء بی واسطه" در مناسباتی که مایه وحدت و پایه ایجاد وجود بی واسطه‌اند، تعقیب می‌شود، که همان مرحله منطق ذات است. اما نحوه گذار از "وجود" به "ذات" بدین نحو است که اندیشه از بی واسطه جدا می‌شود و فاصله‌ای با آن پیدا می‌کند. این همان خم تفکر است که به ما اجازه می‌دهد، نه فقط چیزها بلکه مناسبات را درک کنیم. این حرکت به عقیده هگل، در حکم نوعی فعالیت شناختی خارج از وجود می‌نماید. اما در حقیقت همین حرکت هم حرکت خود وجود است که بدین سان به دلیل طبیعت خویش درونیت پیدا می‌کند و تبدیل به ذات می‌شود.

در این بخش هگل جفتهای مقولات همبسته را استنتاج می‌کند. یعنی مقولاتی چون ماهیت و وجود، نیرو و فرانسمود، جوهر و عرض، علت و معلول، کنش و واکنش. اما منطق ذات ما را به دو پاره‌گی هستی به ذات درونی و وجود پدیدار بیرونی وانمی‌نهد، زیرا واپسین بخشیندی اصلی به مقوله فعلیت اختصاص دارد که یگانگی "ماهیت و وجود" شمرده می‌شود. یعنی آنچه فعلیت دارد همانا ذات درونی است که وجود بیرونی می‌یابد. هستی فعلیت یافته یگانگی درون و بیرون است.

در منطق ذات ما با مقولات آشکار همبسته سروکار داریم، مانند جوهر و عرض و علت و معلول؛ و بدینسان در قلمرو میانجی‌گری قرار داریم. اما هر یکی از یک جفت مقوله همبسته، میانجی آن دیگری انگاشته می‌شود. یعنی چیزی جز خود میانجی اوست. برای مثال، علت با گذر به ضد خود، یعنی به معلول که چیزی جز علت انگاشته می‌شود، است که علت می‌شود. سنتز قلمروهای بی‌میانجی بودن و میانجی شدن دیگری است که قلمرو خود میانجی‌گری می‌شود. چیزی خود میانجی است که راه به ضد خود بگشاید و با این همه در این ضدیت با خود یکی بماند و خود میانجی همان چیزی است که هگل "مفهوم" یا "صورت معقول" می‌خواند.

**ج) منطق مفهوم (صورت معقول):** منظور هگل از مفهوم یک صورت ساده اندیشه یا فرآورده انتزاع فهم نیست، بلکه منظور او ذهن زنده در واقعیت است که هم

## از جمله پیچیدگی های قابل تأمل در دستگاه فلسفی هگل، عبور از منطق و ایده منطقی به طبیعت است. زیرا در استنتاج ایده جز از ایده های دیگر استنتاج نمی شود و جای این پرسش مهم پیش می آید که چگونه جهان موجود را می توان از یک ایده استنتاج کرد؟

در ذات خویش خود را به صورت در طبیعت نمایان می کند. البته این ضرورت به هیچوجه از بیرون به او تحمیل نمی شود بلکه در ذات آن است. تنها صورت آزادی که در خود نمایانگری "لوگوس" وجود دارد، آزادی خودبخودی بودن است. لوگوس خود را در چیزهای گرانمند فرا می نمایاند و از آنجا که این روح مطلق است که از راه فرایند خود پروری، اینچنین وجود می یابد، طبیعت مادی ناگزیر همچون ضد آن انگاشته می شود. آنچنان ضدی که پیش شرطی است برای دستیابی به غایت این فرایند.

از جمله پیچیدگی های قابل تأمل در دستگاه فلسفی هگل، عبور از منطق و ایده منطقی به طبیعت است. زیرا در استنتاج ایده جز از ایده های دیگر استنتاج نمی شود و جای این پرسش مهم پیش می آید که چگونه جهان موجود را می توان از یک ایده استنتاج کرد؟ به عبارت دیگر چگونه "مثال" که جنبه روحی محض دارد، به "طبیعت" که مظهر جسمانیت محض است، مبدل می شود؟ به عقیده هگل این فقط جنبه جزئی مثال است که به صورت طبیعت در می آید و به عبارت دیگر طبیعت تصویری از عنصر جزئی مثال است. ضمناً جزئی همیشه مشخص و کلی نامشخص است. به همین سبب طبیعت، در قیاس با مثال، مشخص است و علاوه بر آن بسی واسطه درک می شود و حال آنکه درک مثال به وساطت عقل نیاز دارد. همچنین منطق هگل با اندیشه ها سروکار دارد. فلسفه طبیعت نیز سروکارش با اندیشه هاست. در این صورت، پس فرق میان منطق و فلسفه طبیعت هگل چیست؟ آیا فلسفه طبیعت صرفاً دنباله ای از منطق او نیست؟ در پاسخ می توان گفت که چون سراسر دستگاه منطقی هگل با اندیشه ها سروکار دارد، همینجور فلسفه طبیعت، جواز عقلی داریم که یکی را دنباله دیگری بدانیم. ولی بنیاد آن ها با هم متفاوت است و تفاوت در این است که موضوع منطق مقولات است و مقولات نوع و ویژه ای از کلیات اند، که خصوصیاتشان صدق شمول بر هر چیز عمومیت است. کلیاتی که موضوع فلسفه طبیعت اند، از قبیل مقولات نیستند و فقط درباره برخی از چیزها صادقند، نه درباره همه چیزها. مقولات کلیات غیر حسی

عامل وحدت وجود ذات، وحدت داده بسی واسطه و بازتاب فکری آن است و هم عامل درگذرنده از آن. مفهوم از نظر هگل وحدت اندیشه و واقع است. این بخش منطق هگل دارای ابواب سه گانه به این شرحند: ج (۱) ذهنیت؛ ج (۲) عینیت؛ ج (۳) ایده.

در این بخش مطلق خود را در صورت معقول ذهنی به صورت کلیات منطق صوری نمایش می دهد ترکیب صورت معقول ذهنی و صورت معقول عینی به صورت مقوله "ایده" که متضمن تثلیث حیات و آگاهی و ایده مطلق است در می آید. مقولات ایده مطلق که تصریحاً در بطن خود همه مقولات قبلی را شامل است، خود را با انتزاعی ترین مقولات، یعنی مقوله هستی آغاز می کند. هگل در این مقولات ترکیب کاملی می بیند که از خود آگاه و آزاد است. از لحاظ هگل هیچ حقیقتی جز "فکر" وجود ندارد. از اندیشه که در مقولاتی عالیتر از خود آگاه است، وجود خویش رابه عنوان یک مطلق می شناسد. بیرون ذاتی است که درون ذاتی خود را می یابد. هگل منطق خود را در همین حد به پایان می رساند. این امکاناتی که ذهن اندیشنده از آن برخوردار است، یعنی امکان پدید آوردن غیر از خود در جریان گسترش دیالکتیکی خود، از دیدگاه ایده آلیستی هگل به وی اجازه می دهد که منطق را نه چون جوهر، بلکه چون ذهن تصور کند. در اینجاست که دستگاه فلسفی هگل جنبه عرفانی می یابد، یعنی ایده تبدیل به شناخت الهی طبیعت می گردد.

در پایان منطق، گذار به دومین هسته اصلی دستگاه فلسفی هگل نه تنها گذار روش شناختی یک علم (منطق) به علم دیگر (فلسفه طبیعت) است، بلکه همچنین، گذاری است عینی از یک صورت هستی (تصور) به صورتی دیگر (طبیعت). هگل می گوید که تصور آزادانه خود را در طبیعت تخلیه می کند، یا این که تصور خودش را به گونه طبیعت متعین می سازد. در قسمت بعدی به آنتی تزی این بخش، یعنی فلسفه طبیعت پرداخته می شود که از مجموع تزی (منطق) و آنتی تزی (طبیعت)، به سنتز (ذهن یا روح) خواهیم رسید.

۲) دیالکتیک در طبیعت: از دیدگاه فلسفی ناب، مطلق

## اخلاق مانند حق مجرد یک جنبه است. اخلاق هرگز به صورت تاسیسات عینی در جهان خارج فعلیت نمی یابد یا به هنگامی که می یابد، جنبه محض اخلاقی خود را از دست می دهد و به اخلاق اجتماعی بدل شود

بیندیشد. به این ترتیب انسان به نقطه آغاز حرکت جهان باز می گردد، و منتهی در این فرآیند آنچه مضمور بوده آشکار شده است. انسان در می یابد که هیچ چیز جز روح وجود ندارد و روح فعالیت محض است.

حوزه روح نیز دارای مراتبی است. مثال مطلق در انسان به اصل خویش باز می گردد، ولی فقط پس از پیمودن راه دراز و دشوار تکامل دیالکتیک. روح یکباره به منزله روح مطلق عرض وجود نمی کند، بلکه تجلیش از پست ترین پایه آغاز می شود و سپس به تدریج تمامیت خویش را باز می یابد. سه بخش اصلی فلسفه ذهن عبارتند از: الف) ذهن فردی؛ ب) ذهن عینی؛ ج) ذهن مطلق.

**الف) ذهن فردی:** محتوای این مرحله ذهن انسان است که به مثابه ذهن نفس فردی، زمینه بررسی قرارگیرد. بدین سبب بخشهای فرعی این مرحله مدارج بعدی شعور آدمی، مانند احساس، شهوات، هوش، خرد، حافظه و جز آن است. روح چون بدینسان نگریسته شود، روح در حال "در خود" یا روح نهفته است.

این دوره که دوره آگاهی فردی است، موضوع ذهن عبارت است از آگاهی یافتن به روابط ذهن با طبیعت. در پایان همین راه پیمایی است که آگاهی فردی به خصلت اجتماعی خود پی می برد. من، در واقع ما و ما، در واقع من است. بدینسان از آگاهی فردی به آگاهی کلی می رسیم. هگل روح یا ذهن فردی را تحت سه پایه فرعی بررسی می کند: نخست) "انسانشناسی": که تحت این عنوان از جان به عنوان هستی طبیعی در جهان فیزیکی، جان به عنوان وجود حس کننده و جان به عنوان موجود خودبیانگر و مؤثر بر جهان بحث می کند. انسان از طریق دستها، ذهن و دیگر قوای خود، احساسات و افکار خود را در طبیعت بیان می کند. و از سوی دیگر جهان طبیعی بر روی او تأثیر می گذارد. وقتی ارگانیسم انسان در پرتو تجربه خود نسبت به انگیزه های خارجی واکنش نشان می دهد، ذهن او از سطح زندگی حیوانی گذشته و به مرحله خود آگاهی رسیده است.

دوم) "پدیده شناسی": در مرحله قبلی، ذهن هنوز چیزی فردی و یک جوهر بود که جنبه درون ذاتی محض

محضند، ولی کلیات طبیعت، کلیات حسی اند. ثمره حس این است که هر چیز که به آن متصف باشد، نه تنها دارای جنبه کلی، بلکه دارای جنبه جزئی نیز هست. کلی حسی فقط، برخی از چیزها را در بر می گیرد، نه همه چیز را. بر این اساس می توان چگونگی انتقال از منطق به طبیعت را چنین بیان کرد. منطق، دلیل نخستین جهان را که مرکب از کلیات محض، است به دست ما داد. ما اکنون به مرحله ای رسیده ایم که در آن گزارش ما درباره دلیل نخستین جهان کامل شده است و از این رو به بررسی مدلول منطقی این دلیل، یعنی خود جهان می پردازیم. انتقال واقعی در اینجا از حوزه عمومی کلیات محض به حوزه عمومی کلیات حس است. بخششدهای فلسفه طبیعت هگل سه گانه است. این بخششدهای در دانشنامه علوم فلسفی عبارت است از "ریاضیات، فیزیک و فیزیک ارگانیسم"؛ حال آنکه در درسهای گفتارهای وی درباره فلسفه طبیعت، عبارتست از مکانیک، فیزیک و علم ارگانیسم. اما در هر دو مورد هگل از "فضا" آغاز می کند. از آنچه که نسبت به ذهن و روح از همه دورتر است و آنگاه دیالکتیکانه به پیش می رود، تا به اندامه (ارگانیسم) جانوری برسد که از همه ساحتها طبیعت به روح نزدیکتر است. فضا برونیود محض است اما در اندامه (ارگانیسم) است که به درون بود می رسیم. می توان گفت که ذهنیت در اندامه جانوری است که رخ می نماید، اگرچه هنوز صورت خود آگاهی به خود نگرفته است. طبیعت ما را به آستانه روح می آورد، اما تنها به آستانه آن.

تأمل بیش از این بر روی جزئیات فلسفه هگل ضرورتی ندارد زیرا حتی سختترین پیروان معترفند که این بخش از دستگاه فلسفی او از آن رو که بر دانسته های علوم طبیعی تکیه دارد اکنون به سبب پیشرفتهای علوم طبیعی اعتبار خویش را از دست داده است و نیز هیچکس انکار نتواند کرد که حتی در زمان هگل فلسفه طبیعت او در تفصیل استنتاجات خودناکام از کار درآمده.

**۳) دیالکتیک در فلسفه ذهن (روح):** در فلسفه ذهن که سنتز منطق و طبیعت است، هگل تکامل ذهن را در مراحل مختلف آن بررسی می کند. در این مرحله انسان می تواند درباره ذات خویش، یعنی مقولات منطق



داشت. ولی در پدیده‌شناسی (آگاهی) خاصیت عمومی ذهن این است که از وجود عینی خارج از خود، آگاه می‌شود و بر آن شعور می‌یابد، حالت درون ذاتی محض جان، از یکسانی در می‌آید و به جنبه ذهن وعین تجزیه می‌شود. هگل این مرحله از ذهن را آگاهی و پژوهش در آن را پدیده‌شناسی می‌نامد.

سوم) "روانشناسی": هگل تحت این عنوان از نیت، یادآوری، تخیل، خاطره، انگیزه، طلب خرسندی و جز آن بحث می‌نماید. سه پایه اصلی روانشناسی، ذهن نظری، ذهن عملی و ذهن آزاد هستند. ذهن آزاد وحدت ذهن نظری و ذهن عملی است. بنابراین آزادی انسان تنها بر دو پایه تفکر و خواست ممکن می‌گردد. آزادی انسان قدرت عقلانی ساختن و تنظیم خواستها و آرزوهاست، نه این که خود آرزویی جداگانه باشد.

ب) **ذهن عینی**: در ذهن فردی که از آگاهی فردی به صورت دیالکتیکی به آگاهی کلی می‌رسیدیم، ذهن عینی همین دوره آگاهی کلی است. آگاهی عمل‌کننده در این مرحله، آگاهی بشر نوعی است و موضوع این آگاهی درک آگاهانه مناسبات ذهن با جامعه در حال گسترش در طول تاریخ بشری. در پایان این راهپیمایی، این آگاهی نوع بشر (کلی) درمی‌یابد که چیزی خارج از او وجود ندارد و این بدان معناست که اراده من، آگاهی من دیگر جدا از آگاهی کلی نیست و با آن یکی است. ذهن عینی پس از رسیدن به پایان دومین دوره دیالکتیکی به همه از خود بیگانگی‌ها نایل شده است. همه چیز دیگر ذهن است.

در این مرحله، روح، از حال اصلی خود بیرون می‌آید و درج خود، آشکار می‌شود. ذهنیت روح، جهانی عینی بیرون از خویش می‌آفریند. ولی این جهان ماده خام نیست، بلکه جهان روحانی است. یا جهان تاسیسات روحی است. این تاسیسات قانون، اخلاق و کشورند و تجسم عینی روح کلی انسان. این تاسیسات از یکسو عینی و خارجی اند و از سوی دیگر آشکارا جنبه روحی دارند. زیرا فراورده ذهن و هوش و قصدند و به این علت در فلسفه روح از آن‌ها بحث می‌شود. این بهره از دستگاه فلسفی هگل اخلاقیات و فلسفه سیاسی او را به ما می‌آموزد.

سه پایه ذهن عینی عبارتند از: ۱. حق انتزاعی (مجرد)، تز؛ ۲) اخلاق فردی، آنتی تز و؛ ۳) اخلاق اجتماعی، سنتز. حوزه حق انتزاعی، حوزه آن حقوق و تکالیفی است که به آدمی زادگان به طور مجرد (از هر گونه شرط و صفت) تعلق می‌گیرد. یعنی به اشخاص به طور مطلق، پیش از آنکه مقامشان به عنوان اتباع کشور خاص در نظر گرفته شود. من صرفنظر از حقوق خود به عنوان یکی از اتباع میهنم، به نام یک انسان و یک شخص دارای حقوقی

هستم موضوع سخن در این مبحث همین حقوق است و تکامل این بخش در سه مرحله صورت می‌گیرد: دارایی، عقد و بر خطا.

انتقال از مقوله حق مجرد (انتزاعی) به مقوله اخلاق فردی، با تأمل در مقولات بزه و کیفی صورت پذیرد. خطا و به ویژه بزه برای نخستین بار بروز تمایز و تعارض را میان خواست شخص و خواست همگانی آشکار می‌سازد. فرد با ارتکاب بزه با خواست همگانی می‌ستیزد. ولی خواست مطابق مقتضای عموم خود باید کلی باشد. طبع ذاتی و خود حقیقی آن در کلیت آن است. از این رو در خواست فردی چون با خواست همگانی به ستیزه برخیزد با خود حقیقی خویشتن در می‌افتد. چنین خواستی با مفهوم خواست مطابقت ندارد. میان خواست بدانگونه که باید باشد ناسازگاری و جدایی می‌افتد. خواست جزئی چون با خواست کلی مخالفت درآید، خواست کلی را نفی می‌کند و با نفی آن، حق را نفی می‌کند. ولی کیفی عبارت است از نفی نفی. این نفی نفی است که مفهوم مثبت اخلاق را پدید می‌آورد. زیرا نفی حاصل این است که خواست فردی منکر خواست همگانی یا حق شود. از این رو نفی نفی عبارت است از نفی این جدایی میان خواست و مفهوم آن است. یعنی حاصل جدایی و به سخن دیگر سازگار گرداندن خواست فردی با مفهوم خواست. اخلاق یعنی شرح این که خواست فردی چگونه باید بدینسان با مفهوم خواست، مطابق گردد و همان شود که باید باشد.

اخلاق مانند حق مجرد یک جنبه است. اخلاق هرگز به صورت تاسیسات عینی در جهان خارج فعلیت نمی‌یابد. یا به هنگامی که می‌یابد، جنبه محض اخلاقی خود را از دست می‌دهد و به اخلاق اجتماعی بدل شود. اخلاق اجتماعی حاصل یگانگی کامل امور ذهنی و عینی در حوزه روح عینی است.

"اخلاق اجتماعی" از سه مرحله می‌گذرد: نخست) خانواده؛ دوم) جامعه مدنی؛ سوم) کشور. اگر سه پایه نهایی هگل در روح عینی (خانواده و...) در قالب دیالکتیک بیان شود، خانوادگی یگانگی (UNITY)، اجتماع

**آزادی انسان قدرت عقلانی ساختن  
و تنظیم خواستها و آرزوهاست، نه این  
که خود آرزویی جداگانه باشد**

## اختلاف اصلی میان جامعه مدنی و کشور آن است که در اولی، فرد تنها غایت خویش است و بدین جهت غایتش جزئی است و حال آنکه در دومی، فرد از برای کشور که غایتی برتر است، زیست می‌کند و بدین جهت غایتش کلی است

لحاظ نظم زمانی بر کشور مؤخر است و نیز اگر چه راست است که دادگاهها و شهرهای و جز آن در اصل اجزا کشورند، ولی به عقیده هگل اینها همه به آن وجه مجرد از کشور تعلق دارند که وی جامعه شهری می‌نامد. اختلاف اصلی میان جامعه مدنی و کشور آن است که در اولی، فرد تنها غایت خویش است و بدین جهت غایتش جزئی است و حال آنکه در دومی، فرد از برای کشور که غایتی برتر است، زیست می‌کند و بدین جهت غایتش کلی است.

**ج) ذهن مطلق:** از آنجاکه ذهن فردی درونی و ذهن عینی بیرونی بود، لذا آنچه ذاتی مفهوم روح است، یعنی آگاهی و ذهنیت در آن نبود. پس ذهن فردی و عینی، چون دو قطب متضاد در برابر هم قرار دارند و هر یک دیگری را محدود می‌کند. بدین جهت هر یک پایان پذیر است. ولی اقتضای ذات روح آن است که پایان پذیر باشد. از این رو لازم است که روح بر ذهنیت پایان پذیر و عینیت پایان پذیر خویش چیره شود، تا روح پایان ناپذیر و مطلق گردد. روح مطلق باید در آن واحد هم ذهن باشد و هم عین.

چون مطلق و خدا دو واژه مترادفند، حوزه کنونی به طور کلی حوزه دین است. درک مطلق به سه شیوه انجام می‌گیرد که سه مرحله ذهن مطلق بدین شرح از آن پدید می‌آید: ج (۱) هنر؛ ج (۲) دین؛ ج (۳) فلسفه.

هنر یکی از مظاهر ذهن مطلق است و بنابراین گر چه مستلزم وجود تمدن و دولت است، اما از آن فراتر می‌رود. به نظر هگل زیبایی، معقول محسوس شده و یا تجسم محسوس عقل است. نقص نمایش هنری ذهن مطلق در این است که نمادهای محسوس هنری به جهان ماورایی محدود اشاره می‌کنند، در حالی که به اعتقاد هگل، خداوند در جهان آشکار است، علوی و دست نیافتنی نیست و چیزی بزرگتر از جهان طبیعی را تشکیل نمی‌دهد.

اما دین، به‌ویژه دین مسیحیت، به عنوان دین مطلق این حقیقت را در می‌یابد. نظریه مسیحی حلول خداوند در عیسی مسیح، بیان دینی این حقیقت فلسفی است که هستی نامتناهی از جهان متناهی جدا نیست، بلکه

مدنی، جزئیت (PARTICULARITY) و دولت، کلیت (UNIVERSALITY) نامیده می‌شود که به ترتیب همان تز، آنتی‌تز و سنتزند. کشمکش میان یگانگی خانواده و جزئیت اجتماع مدنی در نمود دولت به مثابه واقعت نظم کلی حل می‌شود. خانواده و اجتماع مدنی هر دو تا اندازه‌ای عقلی‌اند. زیرا مسلماً هر دو واقعی‌اند. ولی تنها دولت که بر فراز هر دو قرار می‌گیرد، به طور کامل عقلی و اخلاقی است. انسان فقط در حالت یک شهروند فرمانبردار موجودی اخلاقی و آزاد است. او تنها وقتی به کل می‌پیوندد (یعنی با آن یگانه‌شود)، معنی و ارزش پیدا می‌کند.

زناشویی و زندگی خانوادگی نخستین گامی است که فرد برای حصول یگانگی با روح کلی برمی‌دارد. زیرا در زناشویی، فرد، ضمن آنکه از هویت خویش آگاه است، خود را به مثابه عضوی از یک گروه احساس‌کننده که غایاتش فوق غایات صرفاً شخصی است.

هگل از اجتماع مدنی، به دولت برونی، دولت مبتنی بر نیاز، دولت به گونه‌ای که فهم آن را مجسم می‌کند، توصیف می‌نماید. منظور هگل این است که هر چند اجتماع مدنی یک دولت است، لیکن از نوع اسفل آن است. چراکه بر اساس نیازهای مادی فردی تشکیل می‌یابد. نیازهایی که اگر یکسره شخصی نباشند به هر جهت اصولاً خود خواهانه‌اند. بنا بر این وصف به زعم هگل، تا حدودی کمتر از نیازهای خانواده خود خواهانه است.

اجتماع مدنی مجموعه‌ای از تاسیسات است که وظیفه آن‌ها تربیت و رشد افراد تا آن درجه ای است که بفهمد در صورتی می‌تواند به خواستهایش برسد که چیزی را بخواهد که همه می‌خواهند. آن یک واحد کاملاً انداموار نیست. بلکه مجموعه‌ای از اجزا خود بسنده است که به طور ناقص از وابستگی متقابل خود، آگاهی دارند. در درون آن فقط وعده زندگی سیاسی راستین وجود دارد. این وعده تنها هنگامی تحقق می‌یابد که تنش ناشی از تضاد میان خانواده و اجتماع مدنی در سنتز پایانی یعنی دولت از میان برود.

جامعه مدنی از لحاظ نظم منطقی و عقلی پیش از مفهوم مشخص‌تر یا انضمامی‌تر کشور می‌آید. ولی از

ضرورتاً در آن متجلی است.

- دین تظاهر مطلق به صورت مجاز و مستعار یا انگار است. ولی هر دینی دارای سه جزء است که به ترتیب با دقایق صورت معقول مطابق در می‌آیند. این سه عبارتند از: نخست، دقیقه کلیت که همان خداوند ذهن کلی است؛ دوم، دقیقه جزئیت، که در آن ذهن کلی خدا، خود را به اجزای منقسم می‌کند. اندیشه در این بخش مرکب از اذهان پایان‌پذیر افراد و انسان است. خداوند ذهن آدمی در برابر هم قرار دارند و ضد یکدیگرند. این جدایی از خدایه صورت گناه و شقاوت پدیدار می‌شود. سوم، دقیقه فردیت. این جزء مایه پیدایش عنصر پرستش می‌شود که بخش مهمی از هر دین است. ذهن آدمی می‌کوشد تا جدایی میان خود و خدا را از میان بردارد و با او یگانه و یکسان و سازگار شود. این کوشش پرستش نام دارد.
- در فلسفه، بینش دینی و بینش هنری، وحدتی بی تعارض می‌یابند. دین ذهن مطلق را تصویر می‌کند در حالی که فلسفه آن را تصور و تعقل می‌نماید. در فلسفه، سرانجام انسان خود را کاملاً به عنوان روح، باز می‌شناسد. روحی که برخوردار از حقیقت مطلق و با مثال یکسان است، انسان از طریق تعقل ذات خویش در فلسفه، یعنی تعقل مقولات منطبق به نقطه آغاز حرکت دوری مثال، باز می‌گردد. در حالی که در روند تکامل خود همه چیز مضمحل را آشکار ساخته است. پس فرایند تاریخ، فرایند تجلی ذهن مطلق است.
- موضوع منطق هگل مثال بود. در اینجا در پایان فلسفه روح نیز باز به مثال رسیده‌ایم. ولی مثال این بار در ذهن فلسفی، فعلیت وجود یافته است. در اینجا است که فراگرد جهان به سر می‌رسد. مثال ازلی در کمال تمنع از ذات خود تا ابد خویشتن را به کار و می‌دارد از خویشتن، هم روح مطلق پدید می‌آید و هم به منزله روح مطلق لذت می‌برد.

### فهرست منابع

۱. پلاماناز، جان، فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی: ۱۳۷۱.
۲. حمید، حمید، انسان و اندیشه.
۳. حمید، حمید، هگل و فلسفه جدید، چاپ خانه سپهر، چاپ دوم: اردیبهشت ۱۳۵۰.
۴. سروش، عبدالکریم، نهاد ناآرام جهان، انتشارات قلم: مهر ۱۳۵۹.
۵. شریعتی، علی، دیالکتیک (تضاد)، از متن آثار دکتر علی شریعتی، انتشارات ارشاد.
۶. ستیس. و. ت، فلسفه هگل، جلد اول و دوم، ترجمه دکتر حمید عنایت، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ ششم: ۱۳۷۰.

۷. طباطبایی محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، (سه جلدی)، انتشارات شرکت سهامی عام.
۸. طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد چهارم، انتشارات صدرا: ۱۳۶۴.
۹. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد هفتم، از فیشته تا نیچه، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران: ۱۳۶۷.
۱۰. گارودی، روزه، در شناخت اندیشه هگل، ترجمه باقر پرهام، انتشارات آگاه: ۱۳۶۲.
۱۱. گورویچ، ژرژ، دیالکتیک یا سیر جدالی جامعه‌شناسی، ترجمه حسن حبیبی، شرکت سهامی انتشار: ۱۳۵۱.
۱۲. مارکوزه، هریرت، خرد و انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، نشر نقره: ۱۳۶۷.
۱۳. مطهری، مرتضی، مجموعه مقالات، دفتر انتشارات اسلامی: بهمن ۱۳۶۲.
۱۴. مطهری، مرتضی، نقدی بر مارکسیسم، انتشارات صدرا: ۱۳۶۳.
۱۵. موسسه در راه حق و اصول دین، دیالکتیک (۶)، شرکت سهامی عام: ۱۳۵۸.
۱۶. لنکستر، لین و، خداوندان اندیشه سیاسی، جلد سوم، قسمت اول، ترجمه علی رامین، انتشارات امیرکبیر: ۱۳۷۰.

