

منطق نخستین هگل (منطق ینا)

محمد مهدی اردبیلی*
(نویسنده مسئول)
علیرضا آزادی**

چکیده

برای فهم مبانی و خاستگاه منطق هگل، علاوه بر منبع اصلی مورد استناد مفسران؛ یعنی کتاب علم منطق، لازم است نخستین رساله منطقی هگل طی سال های حضورش در ینا مورد بررسی قرار گیرد. رساله ای که نه تنها در زبان فارسی هیچ شرحی از آن در دسترس نیست، بلکه حتی در زبان انگلیسی نیز مهجور است. مقاله حاضر برای نخستین بار شرحی از سیر تکوین منطق ینای هگل به دست می دهد. به همین منظور ابتدا مختصری به کلیت نظام ینا پرداخته خواهد شد؛ سپس با تکیه بر ترجمه انگلیسی موجود از منطق ینا^۱، سه بخش اصلی منطق ینا؛ یعنی «پیوند بسیط»، «رابطه» و «نسبت» مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در انتها نیز طرحی کلی از مباحث مابقی بخش های نظام ینای هگل ارائه شده است.

واژگان کلیدی: هگل، منطق ینا، نظام، رابطه، نسبت، مقولات.

*. دانش آموخته دکتری دانشگاه تبریز، m.m.ardebili@gmail.com

** استادیار دانشگاه تبریز، ym21287@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۴؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۵/۰۴/۱۲]

مقدمه

۱. نخستین نظام فلسفی هگل

یکی از صفات اصلی و البته مشهوری که به فلسفه هگل نسبت داده می‌شود، «نظام‌مند» بودن آن است. در این معنا از نظر هگل، فلسفه باید حقیقت را نه همچون یک گزاره یا غایت یا نتیجه نهایی، بلکه همچون یک نظام (system) دریابد. به همین دلیل، هگل به صراحت ادعا می‌کند که «قالب راستینی که حقیقت در آن وجود می‌یابد، تنها می‌تواند نظام علمی چنین حقیقتی باشد» (Hegel, 1977: 3). این تصویر، پیوند بسیار عمیقی میان نظام و علم^۲ نزد هگل را برای ما آشکار می‌سازد. اما تا آنجا که به بحث حاضر مربوط می‌شود، می‌توان نخستین نشانه‌های این پیوند را در متن دست‌نوشته‌های اولیه^۱ ینا یافت؛ هرچند شاید پاره‌هایی از آن را بتوان در نوشته‌های دوران فرانکفورت نیز مشاهده کرد. البته این نظام بنا نیست تحمیل صوری تصورات سوژه بر جهان باشد. «هگل از سال‌های اقامتش در ینا اعتقاد داشت که فلسفه باید نظام‌مند و علمی باشد، اگرچه منتقد فرمالیسم، یعنی کاربرد طرح‌های انتزاعی نامربوط و تصنعی در مورد ماده تجربی بود» (اینوود، ۱۳۸۸: ۵۵۵).

مفهوم نظام از نظر هگل دربرگیرنده چند مفهوم کلیدی و مهم اندیشه وی است که فهم آن تنها با فهم دقیق هریک از این مفاهیم و کنارهم نهادن آن‌ها حاصل می‌شود این مفاهیم عبارت‌اند از: فرآیند، وساطت، کلیت و رفع (یا *Aufhebung*). به طور خلاصه، می‌توان ادعا کرد که به تعبیر هگل: «امر حقیقی، کل است. اما کل چیزی جز ذاتی نیست که خود را به واسطه تکوینش محقق می‌سازد» (Hegel, 1977: 11). در نتیجه، حقیقت تنها در قالب کلیتی محقق می‌شود که به وساطت رفع شدن دقیق برسانده‌اش تن داده است. بنابراین، حقیقت، کل همین فرآیند دیالکتیکی از ابتدا تا انتهای آن است. و این کل در مقام حقیقت، چیزی جز نظام نیست.

از حیث نگارشی نیز نظام ینا، نه یکباره، بلکه حاصل تلاش مستمر هگل در طول سال‌های حضورش در یناست. برخی این طرح را نوعی طرح اولیه برای *دایره‌المعارف* و برخی دیگر آن را مقدمه *پدیدارشناسی روح* دانسته‌اند. برای نمونه، هایدگر حتی از این هم فراتر می‌رود و به وجود سه نظام مستقل (و البته مرتبط) در هگل اشاره می‌کند: نظام *دایره‌المعارف* (هگل متأخر)؛ نظام *پدیدارشناسی*؛ نظام ینا. هایدگر ادعا می‌کند که فلسفه هگلی در معنای کلی برآمده از ایده‌های مطرح شده در همین نظام یناست. «اگر ما میان این دو نظام (نظام اول و نظام دوم)، تفاوت قائل نمی‌شویم، به این دلیل است که نظام دیگری، که نظام ینا خوانده می‌شود، پیش از نظام پدیدارشناسی قرار می‌گیرد و این البته تنها یک انتخاب کلی است. نشانه‌های متعددی وجود دارند که دقیقا در دوره ینا بود که ایده مشخصا هگلی نظام شکل گرفت» (Heidegger, 1988: 8).

علی‌رغم آنکه هر دو ادعا تا حدی درست به نظر می‌رسند، اما نخست باید کوشید تا نظام ینا را به صورت نظامی مستقل و یکپارچه مورد توجه قرار داد. همچنین اغراق نخواهد بود اگر دست‌نوشته‌های نظام ینا را جز دشوارترین نوشته‌های هگل بدانیم. زیرا اولاً، «هگل پس از پشت سر گذاشتن دوره‌ای از

روشن‌نویسی، وارد مرحله دیگری شده که فلسفه در آن غلبه دارد» (مصلح، ۱۳۹۲: ۱۳۱). ثانیاً خود ابهام اولیه نسبت به کلیت نظام (که طرح آن در همین چند سال دوره ینا بارها دستخوش تغییر شد)، و رفته رفته آشکار شدن نقشه راه، دلیل دیگری بر دشواری و ابهام متن است. ثالثاً در این میان می‌توان به ریشه‌های رومانتیک هگل نیز اشاره کرد که نوعی ادبیت مبهم را به نوشتارش می‌بخشد. رابعا دلیل دیگر را می‌توان مخالفت هگل با نوعی «راه شاهانه در فلسفه» دانست که در نهایت به نوعی دشوار نویسی منجر می‌شود. اما شاید یکی از اصلی‌ترین دلایل دشواری متون ینا به طور خاص و متون هگل به طور عام، را جایگاه همان ایده نظام دانست. در واقع هگل، به شدت از تکه تکه شدن اندیشه‌هایش و بدل ساختن آن به عبارات یا جملاتی منفرد اجتناب می‌کند. به همین دلیل نثرش را به گونه‌ای پیش می‌برد که همانگونه که حقیقت تنها در کل و در قالب نظام وجود می‌یابد، فهم هر جزء آن نیز تنها در پرتو کلیت یا فهم کل نظام ممکن است.

به طور کلی، شکل نهایی نظام ینا شامل چهار بخش منطق، متافیزیک، فلسفه طبیعت و فلسفه روح است که در سه مجلد *Jenaer Systementwürfe* گردآوری و منتشر شده است: مجلد اول مختص نظام فلسفه نظوروز؛ مجلد دوم شامل سه بخش منطق، متافیزیک و فلسفه طبیعت؛ مجلد سوم علاوه بر فلسفه طبیعت، شامل فلسفه روح.

۲. منطق ینا

منطق ینا نخستین منطق هگل است که هر چند به تعبیر لوکاچ، «حتی در مقایسه با دوره پسین ینا، هنوز انباشته از آشفتگی است.» (لوکاچ، ۱۳۸۶: ۳۲۶)، اما می‌توان از جهاتی آن را تشکیل دهنده عناصر اصلی کتاب علم منطق و همچنین مجلد منطق از *دایره‌المعارف علوم فلسفی* دانست و حتی به گفته هریس، «منطق ۱۸۰۴، دقیقاً به دلیل نقطه آغاز انتقادی‌اش، برای مخاطب معمولی نسبت به منطق نظوروز متاخرتر کمتر گمراه کننده است» (Harris, 1983: 344). در ابتدا ایده اصلی هگل، نفی تفکیک ماهوی میان هستی و اندیشه است. به تعبیر مارکوزه، «منطق نخستین [ینای] هگل، کوشش برای درهم شکستن ثبات کاذب مفاهیم ما را متجلی می‌سازد و نشان می‌دهد که تناقض‌های کارایی که در هر حالی از وجود کمین کرده‌اند و نیز دریافت آن‌ها، به اندیشه برتری نیاز دارد. این منطق، تنها صورت عام دیالکتیک را در شمول آن با صورت‌های عام هستی، بازمی‌نماید» (مارکوزه، ۱۳۶۷: ۹۰).

روشن است که تلاش هگل معطوف به ترسیم منطقی است که علاوه بر آگاهی صرف، مانند کانت صور آگاهی، و مانند فیخته استخراج شده از خود من استعلایی، بر جهان، بر خود جهان نیز حاکم باشد. اینجا تمایز ظریفی به چشم می‌خورد که هگل بعدها تفاوت ایده‌آلیسم خودش با ایده‌آلیسم سوپژکتیو پیشینیانش (از کوجیتوی دکارتی تا فنومن کانتی و تا اگوی استعلایی فیخته‌ای) می‌نامد. به نظر هگل برای شناخت جهان، نباید به شیوه کانتی مقولات خود را بر جهان تحمیل کرد یا به شیوه فیخته‌ای مقولات را از دل من محض استخراج کرد و همچنان در نوعی سوپژکتیویسم باقی ماند. بلکه جهان، خود جهان، از پیش، واجد پیوندی تنگاتنگ و ذاتی با سوژه است؛ که باید به کمک تن دادن به فرآیند

دیالکتیکی محقق شود و در نتیجه منطق سوژه و جهان یک چیز است روح وحدت بخش است. این وحدت در همان ابتدای منطق خود را نشان می‌دهد، به تعبیر هریس در حاشیه‌اش بر ابتدای منطق، «وحدتی که منطق استعلایی با آن می‌آغازد، [وحدت میان] هستی یک خود متناهی و جهان متناهی‌اش است» (Hegel, 1986: 4). برخی از بخش‌های ابتدایی منطق ینا مفقود شده‌اند^۳ که نخستین عبارات منطق از آن جمله‌اند. لذا منطق از میانه بحث کیفیت آغاز می‌شود و در همان نخستین عبارت در دسترس ما، هگل می‌نویسد:

یکی از این امور متضاد ضرورتاً خود وحدت است؛ اما تنها به این دلیل که این وحدت وحدتی مطلق نیست، و از آنجا که در عین حال این وحدت نه صرفاً به عنوان یک امر متضاد، بلکه همچنین به عنوان امری در-خود وجود دارد، پس نتیجه می‌شود که این وحدت در مقام وحدت خود و متضادش، تنها می‌تواند حد باشد؛ چراکه در مقام وحدت هردو، خودش دیگر از اینکه امری متضاد باشد دست می‌کشد (Hegel, 1986: 5).

بنابراین، کل نظام ینا سرگذشت چگونگی مطلق شدن این وحدت است. منطق به طور کلی، مانند ساختار تمام آثار بعدی هگل واجد سه بخش اصلی است. اما از آنجا که این دیالکتیک سه‌وجهی (که البته بعدها در *دایره/معارف* نیز ندرتاً نقض می‌شود)، هنوز جایگاه حقیقی خود را در اندیشه هگل نیافته است، تقسیم بندی سه‌گانه‌اش را تا انتها پیش نمی‌برد.

به هر ترتیب، احتمالاً نخستین بخش از منطق، که «پیوند بسیط» نام دارد، از چهار فصل: کیفیت، کمیت، مقدار و نامتناهی تشکیل شده است، که ابتدائاً یادآور تقسیم بندی کانتی کمیت، کیفیت، نسبت و جهت است. بنابراین هرچند منطق هگل واجد تفاوت‌های جدی با منطق کانتی است اما می‌توان همین شباهت را به عنوان کانونی برای آغاز فهم هگل در پرتو فاصله‌گذاری‌اش با کانت دانست. اولین نکته‌ای که در خصوص این فاصله‌گذاری به ذهن می‌آید، شروع منطق ینا از کیفیت است. کانت دسته‌بندی مقولاتش را از کمیت آغاز کرد. پس هگل در اینجا با آغاز از کیفیت، در واقع از فیشته تبعیت می‌کند.

۱-۲. نخستین دقیقه پیوند بسیط: کیفیت

سه فصل نخست این بخش همانگونه که اشاره شد کیفیت، کمیت و مقدار است. کیفیت را نیز می‌توان به نحو دیالکتیکی به سه زیربخش: واقعیت، نفی و حدگذاری تقسیم کرد. از آنجا که چند صفحه نخست دست‌نوشته‌ها مفقود شده است، ما به ناگاه در میانه فصل و احتمالاً در انتهای بحث از «نفی» متن هگل را آغاز می‌کنیم. از همان توضیحات اولیه هگل می‌توان حدس زد که هگل پیش‌تر بحث را از واقعیت در مقام کثرت موجودات آغاز کرده و سپس به بحث نفی در مقام وحدت راه پیدا کرده‌است. که البته وی آن را ایده‌آلیته (ideality) می‌نامد. هگل با تأکید بر یک جانبه بودن هرکدام از این مفاهیم متضاد به تنهایی، حقیقت آن‌ها را تنها در سنتز دیالکتیکی آنها در مفهوم «حد» می‌یابد:

فعالیت ایده‌آل صرفاً به همان معنای وحدت است؛ معنای مضاعف این وحدت خود را به عنوان وحدت آنتی‌تزا تعین می‌بخشد، زیرا این وحدت، در مقام وحدت خود و وحدت فعالیت واقعی (که همان کثرت است)، همچنان به عنوان یک وحدت [هنوز] وحدت-نیافته خارج از خویش باقی می‌ماند و کثرت [نیز] در مقابل آن باقی می‌ماند؛ در نتیجه چنین وحدت‌هایی از امور متضاد - به منزله‌ی یک دقیقه از کل و همچنین به منزله‌ی کل، و همچنین خود ایده‌آلی - هر کدام، تنها به صورت حد باقی می‌ماند (Hegel, 1986: 5).

این امر دقیقاً یادآور سه مقوله‌ی کیفیت در نقد عقل محض کانت است: واقعیت؛ نفی؛ حدگذاری.^۴ اما نباید فراموش کرد که اولاً معنای مورد نظر هگل از این مفاهیم با کانت متفاوت است و ثانیاً در حالی که کانت این مقولات را مستقیماً از انواع احکام منطقی (برای مثال در مورد سه مقوله‌ی فوق، به ترتیب از سه نوع حکم کلی، جزئی و شخصی) استنتاج می‌کند، هگل اما این مقولات را از دل یکدیگر و به نحو دیالکتیکی استنتاج می‌کند. مقوله‌ی اول یعنی واقعیت را هم نه از احکام منطقی، بلکه از خود مفهوم هستی اخذ می‌کند و به همین دلیل از همان ابتدا، ایده‌آلیسم سوپزکتیو کانت را (البته بدون اینکه به دام رئالیسم ابژکتیویستی درافتد) نقد می‌کند.

به هر ترتیب، هرچند حدگذاری می‌کوشد تا پیوندی میان وحدت و کثرت یا نفی و واقعیت ایجاد کند، اما این دو هنوز معطوف به خود هستند و در نتیجه، حد (که خود نوعی وحدت است، اما در سطحی بالاتر)، در مقام وحدت دیالکتیکی وحدت و کثرت، هنوز وحدت مطلق نیست؛ یا به تعبیر هگل، «این وحدت ... تنها همین فعالیت اخیر است، زیرا اتحاد مطلق تنها به منزله‌ی نوعی باید (ought) باقی می‌ماند، که در برابر وحدت حد قرار می‌گیرد؛ و این دو از هم دور می‌افتند» (Hegel, 1986: 5). هگل برای اینکه معطوف به خود بودن این دو دقیقه‌ی اولیه را به چالش بکشد و آن‌ها را به تز و آنتی‌تزی دیالکتیکی بدل سازد تا بتواند آن‌ها را رفع کند، از دو مفهوم «جاذبه» و «دافعه» بهره می‌برد و مفهوم کلیدی هگل در این جدال همانا مفهوم «نیرو» است. جاذبه نماینده‌ی وحدت و دافعه نماینده‌ی کثرت است. بنابراین هگل نشان می‌دهد که این دو دقیقه نه تنها معطوف به خود و قائم به ذات نیستند، بلکه حتی بدون همدیگر اصلاً وجود ندارند. در نتیجه، شاید بتوان ادعا کرد که این دو نیرو، نه متکی به خود، بلکه متکی به یکدیگرند و هر کدام به تنهایی به ورطه‌ی عدم درخواهند افتاد. به تعبیر هگل، «یک نیروی دافعه تا آنجا وجود دارد که یک نیروی جاذبه وجود داشته باشد».^۵ استیسی در دفاع از این موضع هگل، استدلال می‌کند که «دفع [یا دافعه] عبارت است از رابطه‌ی یگانه‌ای با یگانه‌ی دیگر. ولی چون یگانه‌ی نخست با یگانه‌ی دیگر یکی است، رابطه‌اش با آن رابطه‌ی با خودش است. ولی رابطه‌ی یگانه با خویش، کشش [یا جاذبه] است. از این رو کشش و دفع [یا جاذبه و دافعه] یکی هستند» (استیسی، ۱۳۷۰: ۲۱۰).

در نتیجه، هگل نخستین پاسخ به این وحدت مطلق را در نوعی تعادل ایستا می‌یابد که چیزی جز ماده نیست. این تضادها برای آنکه واقعیت یابند، باید بتوانند از حیث هستی‌شناختی جایگاهی پیدا کنند. ماده، همان عنصری است که این جایگاه را (دستکم به ظاهر) در اختیار آن‌ها قرار می‌دهد. به تعبیر هگل، «ماده چیزی جز این واحد [بودگی]، یا تعادل مطلق آن نیست که در آن، راستاها نه [تنها] متضاد نیستند، بلکه حتی نیرو هم نیستند، و صرف نظر از آن، این‌ها بهره‌اندکی از هستی دارند» (Hegel, 1986: 6). اما روشن است که ماده، تنها چند صباحی می‌تواند خود را به جای حقیقت بنشانند و تیغ تیز رفع هگلی دیر یا زود ثبات و قطعیت‌اش را به چالش خواهد کشید. «بنابراین، خود این تعادل وحدت حقیقی نیست، چراکه واحدبودگی آن اشیائی که ذاتا و به خودی خود، واجد هستی‌اند، دقیقا همان نیستی‌شان است؛ در نتیجه، آنچه برنهاد شده است، نه ماده، [و] نه یک واقعیت حقیقی، بلکه تنها یک حد، [یعنی] نیستی امور متضاد و هستی‌شان است» (Hegel, 1986: 6). بنابراین، حقیقت راستین کیفیت، نه ماده، بلکه خود حد است، چراکه در حدگذاری، نه تنها هستی واقعیت و نفی، قطع نظر از نیستی‌شان، بلکه خود این نیستی (یعنی نیستی واقعیت و نفی) نیز برنهاد شده است؛ بدین طریق خود کیفیت در حد تحقق یافته است.

بنابراین، هرچند حد کیفیت واقعی است، اما از سوی دیگر این حد نه واقعیتی ایجابی، بلکه اساسا منفی است و جایگاه خود را نیز از همین نفی کسب می‌کند. «نفی تنها [شکل] خارجی بودن واقعیت برای حد است» (Hegel, 1986: 7). اما در عین حال، نفی محض نیز نمی‌تواند هستی‌بخش باشد. این نکته بسیار مهمی در اندیشه هگل است که تا نوشته‌های متاخر وی نیز همراه اوست. یعنی گذار پیوسته از نفی به ایجاب و بالعکس؛ و حقیقت، همانگونه که هگل در *پدیدارشناسی روح* صراحتا ادعا می‌کند، نه این یا آن سو، بلکه دقیقا خود همین گذار، یا پیوسته در هر دو طرف بودن است. همچنین ایجاب، در اینجا نه نوعی ایجاب قائم به ذات یا داده‌شده^۶ بلکه نفی دیالکتیکی خود نفی است. تنها در این بستر است که می‌توان مفهوم هگلی رفع (آفهبونگ) را فهمید. بنابراین، نفی و ایجاب به نحوی باهم در حد حضور دارند. به تعبیر هگل:

حد تنها تا آنجا کیفیت حقیقی است که با خود در پیوند است، و تنها درمقام نفی چنین است، آن هم نفی‌ای که دیگری را تنها در پیوند با خود نفی می‌کند. بدین طریق، حد اکنون سنتز (یعنی وحدتی که هر دو [آنتی‌تز] در یک زمان در آن می‌زیند) یا کیفیت واقعی است (Hegel, 1986: 7-8).

حال کیفیت در مقام حد، در می‌یابد که خود را نیز نفی خواهد کرد و به ناچار باید به تمامیت بدل شود. «کیفیت، در مقام مفهومش، واقعیتی است که به وسیله‌ی آن، این [کیفیت] به ضد خود، [به] نفی، بدل می‌شود؛ و بدین وسیله، به ضد ضد خود تبدیل می‌شود و در نتیجه دگربار به خود در مقام تمامیت، بدل می‌شود. این تمامیت، خود، کیفیت و در عین حال مفهوم کیفیت است» (Hegel, 1986: 8). اما حد در مقام تمامیت، مفهومی است که دیگر در قلمرو کیفیت نمی‌گنجد و به ناچار نه تنها هر یک از طرفین

وحدت و کثرت، و نه تنها خود حد، بلکه حتی خود کیفیت را نیز رفع می‌کند. «اما مفهوم، هم از ضد کیفیت بیرون می‌آید، و هم آن را در خود بیان می‌کند، و در نتیجه، از این جهت که در عین حال در خود واجد دیگری‌ای است غیر از آنچه هست، به ضد کیفیت بدل می‌شود» (Hegel, 1986: 8). اگر مجدداً مقولات کانتی را به خاطر آوریم، تمامیت، متعلق به دستهٔ کمیت است و در نتیجه هگل بر این اساس به «کمیت» گذر خواهد کرد. هگل البته این گذار را به شیوهٔ دیالکتیکی خودش به انجام می‌رساند. یعنی اکنون حد در مقام تمامیت، یا به بیان دقیق‌تر، کیفیت در مقام تمامیت، به راستی دیگر متعلق به کمیت است و در نتیجه، هگل در عبارت پایانی کیفیت آشکارا اعلام می‌کند که «این یک تعین حقیقتاً بدون ارتباط نیست، بلکه در پیوند-با-خودش، خود را به نحو سلبی با یک دیگری پیوند می‌دهد؛ به عبارت دیگر، این حد کمیت خوانده می‌شود» (Hegel, 1986: 8). هرچند مفهوم کیفیت دربرگیرندهٔ همهٔ کیفیات بود، اما به دلیل نفی هنوز نا-کاملش و تمامیت هنوز محقق نشده‌اش، در واقع هیچ چیز نبود. در کمیت است که این نفی دیالکتیکی گامی به پیش می‌گذارد.

۲-۲. کمیت، مقدار، نامتناهیت

در شرح منطق بنا همواره این خطر وجود دارد که در تعیین نسبت این منطق با منطق بعدی و به ویژه علم منطق و مجلد **منطق** از *دایره‌المعارف علوم فلسفی* دچار خطا شویم. از یک سو، نمی‌توان رابطهٔ این دو منطق را نادیده گرفت چرا که بی‌تردید نطفهٔ منطق اعظم هگل در همین متن دوران بنا بسته شده است. اما از سوی دیگر، نمی‌توان اختلافات را نادیده گرفت و با ارجاعات مکرر به منطق متأخر، یگانگی، استقلال، اصالت و عناصر منحصر به فرد منطق بنا را از قلم انداخت. لذا، در شرح پیش رو تلاش خواهد شد تا این نسبت حتی‌المقدور به درستی تبیین شود. در ابتدای بحث از کیفیت می‌توان به عبارتی از بریج اشاره کرد که تمایز کیفیت و کمیت را در نظر هگل به اختصار بیان می‌دارد:

مقصود هگل از کیفیت، هر چیزی است که چیزی را از چیز دیگری متمایز می‌کند. -
حدی که هر تغییری فراتر از آن سبب تغییر در یک نوع هستی به نوع دیگر می‌شود. در
مقابل، کمیت، واحدهای بسیاری را مورد بررسی قرار می‌دهد که از یک نظم یا یک نوع
هستند. این واحدها هم ناپیوسته هستند (همانند کثرت) و هم پیوسته (همانند نشات
گرفتن از یک نوع چیز). این واحدها از لحاظ کیفی نسبت به هم بی‌اعتنا هستند:
«کمیت» به این بی‌اعتنایی توجه می‌کند (بریج، ۱۳۸۷: ۲۴۷).

بنابراین، هگل کمیت را به سه زیرمفهوم «واحد عددی»، «تعداد بسیاری واحد عددی» و «همگانیت» تقسیم می‌کند. همانگونه که اشاره شد، نفی تمایز میان کیفیات بر عهدهٔ کمیت است، حال نقطهٔ آغاز این نفی، در مقام نفی تمام کثرات دیگر، واحد اتمیزه شدهٔ فردی است:

کمیت بر حسب مفهومی، به نحو بی‌واسطه، امر با خودمتصل نفی‌کننده است. آنچه این نفی از خودش طرد می‌کند، موجودیت این کیفیات به عنوان امور متمایز [و] کثیر است. این وحدت بسیط، که مطلقاً در اتصال با خویش به سر می‌برد و تمام کثرت‌ها را از خود طرد کرده [یا] آن‌ها را در نسبت با خودش نفی می‌کند، واحد عددی است (Hegel, 1986: 9).

کمیت از واحد عددی به کثرتی از واحدهای عددی گذر می‌کند تا در نهایت با نفی هر دو سوی این وحدت و کثرت جدید، به نوعی تمامیت راه برسد. اما این تمامیت دیگر تمامیت کانتی نیست و هگل آن را همگانیت (Allheit یا Allness) می‌نامد. «این [کمیت]، در مقام واحدی که به ضد خویش، یعنی به واحد متکثر، گذر کرده است، و در نتیجه با آن اینهمان است، همانا همگانیت است» (Hegel, 1986: 13). هریس در فصل بسیار درخشان «منطق و متافیزیک ۱۸۰۴-۱۸۰۵»، که شاید تنها شرح جامع از منطق ینا در زبان انگلیسی باشد، دما را مثال می‌زند تا بتواند به میانجی درجه‌شدت و ضعف، کمیت را به مقدار پیوند بزند. «درجه حرارت را می‌توان مثال خوبی برای این همگانیت کمی دانست، چراکه باز و انعطاف‌پذیر است. زمانی می‌توان به لحاظ مفهومی بر گذار [مستمر] سرد و گرم از یکدیگر فائق آمد که هر دو آن‌ها را به منزله «درجه حرارت» دریافت. «وحدت منفی» دست در سطل [آب] سرد، زمانی که ما آن را به سطل [آب] گرم منتقل کنیم، «به دیگری بدل می‌شود»؛ اما در مقام بخشی از پیوستار درجه حرارت، «دگر بار به خودش بدل می‌شود». اما اکنون کمیت در مقام محدوده‌ای گسترش یافته، همچون نوعی «وحدت ایجابی محدود» درک شده است... بنابراین محدوده درجه حرارت مناسب آب (حداصل یخ و بخار)، «مقدار»ی مشخص است» (Harris, 1983: 353-354). البته در همین بخش از دست‌نوشته‌ها، بخش گذار از «کمیت» به «مقدار» نیز مفقود شده است، و ما دقیقاً نمی‌دانیم هگل چگونه این گذار را تبیین کرده است، اما از خود مفاهیم مطرح در دست‌نوشته‌ها منطقی‌های متأخرتر هگل می‌توان دریافت که «مقدار، صرفاً کمیتی محدود یا حدگذاری شده است. مقادیر زمانی حاصل می‌شوند که یک کمیت، به وسیله وضع نوعی حد، به درون واحدهای متمایز تقسیم شده است. پس یک مقدار از سایر مقادیر متمایز می‌شود و توسط آن‌ها محدود می‌گردد» (Magee, 2010: 192). در این مقطع است که می‌توان مقدار کیفیت را برحسب کمیت سنجید و «کمیت فشرده فقط می‌تواند با پیوند آن با کمیتی گسترده اندازه‌گیری شود، مثلاً دما با ارتفاع جیوه در یک لوله» (اینوود، ۱۳۸۸: ۵۰۰). به زعم هگل، مقدار سنتز دیالکتیکی، دو دقیقه به ظاهر بی‌تفاوت کیفیت و کمیت است که در عین آنکه منحصر به واسطه هیچ تمایز کمی یا کیفی از یکدیگر متمایز نشده‌اند، خود از رفع آن‌ها برآمده است. مقدار، (نه البته به صراحت توسط هگل) به سه زیرمفهوم «درجه»، «عدد» و «نامتناهی ریاضی» تقسیم می‌شود.

«درجه» یا «اندازه متصل» در حقیقت تعیین‌کننده نسبت میان کل و جزء است، اما «عدد» یا «درجه منفصل» دقیقاً برعکس است. به تعبیر خود هگل، «واحدهای کثیر تقسیم، که همچون امر ذاتی‌ای

برنهاده شده‌اند که پیوند برایشان خارجی است، اندازه مفصل [هستند]» (Hegel, 1986: 16). در نتیجه، آنگونه که هگل می‌نویسد، مقدار، تنها خود را تا آنجاکه با خودش پیوند خورده است یا وحدت کل و اجزاء است، رفع نمی‌کند بلکه همچنین در مقام کم مفصل یا عدد رفع می‌کند، تا بدین طریق به سطح «نامتناهی ریاضی» گذر کند. هگل پس از بحث‌های مفصل درباره جبر و هندسه، این نامتناهی را در مقام میانجی گذار از مفهوم «مقدار» به «نامتناهی» مطرح می‌کند و آن را به درستی «دیالکتیک مقدار» می‌نامد. این دیالکتیک میان عدد، در مقام امری از حیث تعداد نامحدود و درجه در مقام امری از حیث بخش‌پذیری نامحدود، هگل را وامی‌دارد تا در آخرین پاراگراف از فصل مقدار، بحث از نامتناهی ریاضی را به میانجی «تناقض مطلق» به خود «نامتناهی» پیوند بزند (Hegel, 1986: 29). «بنابراین، این پاراگراف نهایی کل بحث مقدار را جمع‌بندی کند. این حقیقت که هر مقدار متعینی در بردارنده ضرورت نامتناهی نامتعیینی است که توسط درجه ثابتی که این مقدار براساس آن «تناقض مطلق» تعریف شده است، طرد شده است» (Harris, 1983: 362).

هرچند نامتناهی، یکی از چهار بخش اصلی «پیوند بسیط» است، اما مانند کیفیت، کمیت و مقدار یک مقوله نیست، بلکه به تعبیر هریس، در حاشیه‌اش بر ترجمه انگلیسی منطق بنا، نوعی فرا-مقوله (*meta-category*) است. «پیوند بسیط» که تاکنون خود را نخستین دقیقه منطق می‌پنداشت، اکنون با رفع خود، در می‌یابد که اصلاً دقیقه اولیه نبوده است و در تمام این مدت در توهم به سر می‌برده، و در حقیقت آنچه از ابتدا در تمام دقایق حضور داشته، همین «تناقض نامتناهی» یا در ترمینولوژی یونانی همان آپیرون آناکسیماندی بوده است. به همین دلیل، هگل می‌نویسد: «نامتناهی، در مقام واقعیت پیوند بسیط، تمامیت آن است. پیوند بسیط، خود، در مقام نامتناهی، به دیگری خویش بدل شده است» (Hegel, 1986: 39). اما مسئله اصلی این است که کل «پیوند بسیط» در نهایت یک جانبه باقی خواهد ماند و درک این یکجانبگی و تحقق ایجابی نامتناهی، دیگر در ساحت پیوند بسیط و سطحی باقی نمی‌ماند و به سطح پیوند عمیق‌تری گذر می‌کند که هگل آن را «رابطه» می‌نامد.

۳-۲. رابطه هستی و تفکر

بخش دوم منطق، «رابطه» به دو بخش کلی تقسیم می‌شود: رابطه هستی و رابطه تفکر. به بیان دیگر، «زمانی که آگاهی با خود (به نحوی نظری) همچون نوعی واقعیت مواجه می‌شود، این آگاهی با نوعی «رابطه» مواجه می‌شود. پیش از هر چیز، هستی‌اش وجود دارد؛ و پس از آن، تأملش در باب این هستی، یا معنایی که برای خودش دارد» (Harris, 1983: 366). هگل بخش نخست، یعنی «رابطه هستی» را به سه قسمت تقسیم می‌کند: جوهریت، علیت و تأثر متقابل. این سه بخش نیز آشکارا متناظر با سه مقوله کانتی تحت دسته‌بندی «رابطه» هستند و در نتیجه، دست کم از حیث صوری، می‌توان ادعا کرد که هگل در «رابطه» نیز مانند «کیفیت» به تقسیم بندی کانتی پایبند مانده است.

نخستین دقیقه از رابطه هستی، «جوهریت» است. هگل در همان ابتدا اعلام می‌کند که «رابطه جوهریت، مفهوم رابطه را به نحوی بی‌واسطه بیان می‌کند» (Hegel, 1986: 41). اما خود

جوهریت نیز نزد هگل واجد سه مرتبه است که از قضا با سه مقولهٔ مربوط به جهت (modality) در فلسفهٔ نظری کانت متناظرند. جوهر در بسیط‌ترین حالتش در حقیقت زیرنهادی برای هر شکلی از «امکان» است. به تعبیر هگل، «این جوهر "امکان" خوانده می‌شود. هستی کیفیت، که نامتناهیت را تاب آورده است، به آن چیزی بدل شده که در خود است؛ تعیین تنها در مقام امری رفع‌شده یا در مقام امری ممکن وجود دارد. خود هستی به جوهر یا امکان بدل شده است» (Hegel, 1986: 42-43). هستی در مقام جوهر در وحله اول خود را به منزلهٔ تکثری متصل از امکان‌ها عرضه می‌کند که مانند رنگ‌های متنوع ممکن برای یک شیء، همه در وضعیت هم-امکانی به سر می‌برند. اما به محض اینکه جوهر در مقام ممکن فعلیت بیابد، تمام امکان‌ها از بین رفته و تنها یکی از آن‌ها وجود یا بالفعل می‌شود. به همین دلیل، هگل دومین دقیقهٔ جوهر را «فعلیت» می‌نامد که می‌توان آن را متناظر با مقولهٔ وجود کانتی دانست. رابطهٔ هستی در تعیین یافتنش به عرصهٔ فعلیت وارد می‌شود. «و جوهر، که واحد عددی محض نیست، بلکه واحدی متعین است ... همانا فعلیت است» (Hegel, 1986: 43). اما هگل، بلافاصله نشان می‌دهد که «دیالکتیک امکان، که هستی تعینات به مثابهٔ رفع‌شدگی آن‌هاست، جوهر را به وحدت منفی یا فعلیت بدل می‌سازد، اما فعلیت نیز، درون خود واجد دیالکتیک است و نمی‌تواند در بطن خویش تاب آورد» (Hegel, 1986: 44). بنابراین، جوهر به سومین مرحلهٔ خود گام می‌گذارد که همانا "ضرورت" است. هریس این گذار را چنین توضیح می‌دهد:

فعلیت جوهر در مقام وحدتی منفی از امکان‌های واقعی خود آگاه است. اما همانند ماده در مقام پیوستار تمام امکان‌های واقعی، تفکر در مقام نقطه [یا کانون] فعلیت، تنها دقیقه‌ای در ساختار ضروری رابطهٔ جوهری است. باید فعلیتی وجود داشته باشد؛ اما هیچ فعلیت خاصی ضروری نیست (Harris, 1983: 367).

بنابراین، خصلت راستین جوهر ضرورت است؛ چرا که از ساحت جوهر، ساحت حقیقی فراتر از امکان‌های مختلف است. هر امری تا زمانی که ممکن است، در مرحلهٔ امکان به سر می‌برد، اما به محض تحقق به ساحت جوهریت راه یافته و در نتیجه نه تنها خود را بلکه کل سلسله علت برسانندهٔ خویش را ضروری می‌سازد. این رویکرد را پیش‌تر در عقل‌گرایان مدرن به ویژه در لایبنیتس و اسپینوزا مشاهده کرده‌ایم که با به نقد کشیدن تمایز میان امکان، وجود و وجوب، ادعا کرده‌اند که این تمایز تنها برای ما است و برای خود جهان یا خدا نیست. بنابراین، بدون ضرورت امکان و وجودی در کار نخواهد بود. به همین دلیل هگل ضرورت را «وحدت امکان و فعلیت» (Hegel, 1986: 44) و حقیقت آن‌ها می‌داند. اما این ضرورت، ما را به رابطهٔ ضروری درون هستی یا همان "علیت" سوق می‌دهد. در اینجا جوهریت به علیت گذر می‌کند که یادآور تعریف اسپینوزایی جوهر در مقام علت خود است.^۷ به همین دلیل، به تعبیر هگل، «علت امکانش را نه خارج از خود، بلکه در درون خویش داراست؛ این علت، خود، چیزی بالفعل است و با امر بالفعل در پیوند است. از آنجا که هر دو بالفعل هستند، ضرورت دقیقاً همین فعلیت برابر هر دو است؛ به بیان دیگر، ضرورت خارج از آن‌هاست، و به همین دلیل، فعلیت (یا با-خود-برابر) است» (Hegel, 1986: 47).

اما علیت و ضرورت، از سطح فعلیت مادی در قلمرو «پیوند بسیط» خارج شده‌اند و در نتیجه به دنبال سطح جدیدی هستند که بتوانند این امکان درونی در عین ضرورت بیرونی را در آن بیابند و از سطح جوهریت ایزکتیو و اتمیستی «پیوند بسیط» خارج شده و به سطح جوهریتی رابطه‌محور راه یابند. هگل در اینجا به سراغ مفهومی می‌رود که به تازگی در فیزیک زمانش جایگاهی جدی یافته بود. «از سوی دیگر، علت، در مقام نامتناهیت، که خودش تنها به صورت امکان است و فعلیت را خارج از خود دارد، همانا نیرو خوانده می‌شود» (Hegel, 1986: 47).

بحث هگل دربارهٔ نیرو، کمتر از سه سال بعد در پدیدارشناسی روح جایگاهی بسیار مهم پیدا می‌کند و ایدهٔ اصلی بر سازندهٔ فصل سوم از بخش آگاهی، یعنی «فاهمه» را تشکیل می‌دهد:

«اموری که مستقل قلمداد شده‌اند، به سرعت در دل وحدتشان نادیده انگاشته می‌شوند، و وحدتشان [نیز] به سرعت تنوعشان را برملا می‌سازد و این تنوع بار دیگر خود را به وحدت تقلیل می‌دهد. اما این حرکت همان است که نیرو خوانده می‌شود» (Hegel, 1977: 81)

اما برای تحلیل شایستهٔ رابطه، هنوز شرایط مهیا نیست، چرا که ما همچنان در سطح مادی و جوهری هستی قرار داریم. در نتیجه، علیت در اینجا با خود به تضاد می‌رسد. از یک سو، علت همانا عامل بالفعل کننده و هستی‌بخش است، اما از سوی دیگر این علت، تنها «می‌تواند تا جایی علت باشد که معلولی داشته باشد. هنگامی که معلول به وجود آمد دیگر علت نیست – همچنین معلول نیز دیگر معلول نیست بلکه فقط چیز دیگری است. به بیان دیگر هنگامی که علت کار خود را انجام داد به عنوان علت از بین می‌رود، و معلول به عنوان معلول از بین می‌رود آن هم زمانی که به تمامی به وجود آمده است. هنگامی که ما به علت به عنوان یک رابطهٔ کاملاً صوری می‌اندیشیم به نتیجه‌ای متناقض می‌رسیم» (بربیج، ۱۳۸۷: ۲۹۴).

اما هگل پس از تحلیل نسبتاً مفصلی که از علیت، مراتب آن و رفع دیالکتیکی آن‌ها به دست می‌دهد، در نهایت به نوعی وحدت کلی میان این روابط علت و معلولی اشاره می‌کند. «در فعلیت رابطهٔ علی، فی‌نفسه بودن امر نامتناهی فرومی‌باشد. محصول [این فروپاشی] (و البته تنها محصول آن)، وحدت آن‌هاست؛ جدایی‌شان رفع شده است. رابطهٔ مطلقاً همین رفع‌شدگی یا محصول است، چراکه جواهر قائم به ذات، ذاتاً تعیینات هستند تعییناتی ضروری [و] نامتناهی، اما تنها به خودش بازتاییده‌اند» (Hegel, 1986: 66-67). و اینجا است که هگل با رفع دیالکتیکی عقل‌گرایی دکارتی (جوهریت) و عقل‌گرایی اسپینوزایی (علیت) به نوعی موندولوژی لایب‌نیستی می‌رسد. به بیان دیگر، هگل از یک سو جهان‌بینی دوجوهری دکارتی را و از سوی دیگر وحدت مطلق اسپینوزایی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی با الهام از کانت نام این دقیقهٔ آخر را «رابطهٔ متقابل» (reciprocity) می‌گذارد. به گفتهٔ هریس «دیالکتیک رابطهٔ متقابل، دیالکتیک مونداهای عقلانی است که هر کدام جهان تجربهٔ خود را به نحوی عقلانی برای خودش، به شیوهٔ خودش، و با میزان موفقیت خاص خودش تفسیر

می‌کنند. عقلانیت کل، اکنون همچون نوعی هماهنگی پیشین-بنیاد میان تفاسیرشان نمودار می‌شود» (Harris, 1983: 373-374).

بنابراین، دیگر سخن از زنجیره علت و معلولی چیزها نیست، بلکه سطح و مقیاس بحث فراتر رفته و جهان همچون مجموعه‌ای از روابط متقابل نمودار می‌شود و به همین دلیل هم سخن از هماهنگی پیشین بنیاد لایب‌نیستی است. در مونا‌دولوژی لایب‌نیستی روابط میان مونا‌دها چنان در هماهنگی یا تأثیر و تأثر متقابل قرار دارد که اگر جایگاه یک مونا‌د تغییر کند، کل مونا‌دها و در نتیجه کل جهان تغییر خواهد کرد. تعبیر دیگر از این رویکرد، همان اصل «اینهمانی نامتمایزها» (Identity of indiscernibles) و مشخصاً «اصل پیوستگی» است. به همین دلیل است که لتا (Robert Latta) در شرحش بر فلسفه لایب‌نیستس، صراحتاً از همین اصطلاح «رابطه متقابل» استفاده می‌کند: «هر تغییری درون یک مونا‌د، موجب - یا همواره همراه - تغییراتی متناظر آن در مونا‌دهای دیگر است، به نحوی که تعادل کل نظام محفوظ می‌ماند. به عبارت دیگر نوعی تأثیر متقابل، نوعی کنش و واکنش، میان اجزاء گوناگون این نظام باشد» (لتا، ۱۳۸۴: ۶۵). لایب‌نیستس در بند ۶۱ مونا‌دولوژی این تأثیر و تأثر متقابل همه‌جانبه را مورد اشاره قرار می‌دهد و آن را به نقل از بقراط «سمفونی سراسری (sumpnoia panta)» می‌نامد (لایب‌نیستس، ۱۳۷۲: ۱۷۹).

اما هگل پس از بررسی این رابطه متقابل، ادعا می‌کند که «خود جواهر در خود رابطه متقابل، همچون تعینات، بر اساس ذاتشان، تنها تحت صورت کمال نیافته، رابطه ایده‌آل، وجود دارند؛ و رابطه‌ای که به خود در مقام رابطه متقابل بازگشته است، در خودش دقیقاً این بازگشت به درون خود را به نمایش می‌گذارد؛ به بیان دیگر، این رابطه خود را همچون رابطه متقابل صوری به نمایش می‌گذارد» (Hegel, 1986: 73). بنابراین، این رابطه متقابل در قلمرو منطقی، رفته‌رفته صوری بودنش را آشکار می‌سازد و به همین دلیل به ضد خود بدل می‌شود و خود آن که سنتز جوهریت و علیت بود، اکنون درون خویش، دیالکتیک خود را برمی‌سازد. این رابطه نباید خود را با تکیه بر نسبت دو جوهر یا رابطه علت‌ومعلول تعریف کند، بلکه باید بتواند خود را حقیقت شمرد و جوهریت و علیت را درون خود جای دهد. به بیان دیگر، جوهر، نه امر اسپینوزایی از پیش داده، بلکه خود، از جنس رابطه است. در اینجا، هگل گویی از ابژکتیویسم رئالیستی اسپینوزا و دکارت به شکل خامی از سوژکتیویسم ایدئالیستی نزد بارکلی گذر می‌کند. رابطه متقابل، که حد‌اعلای رابطه هستی است، اکنون در مواجهه با انسدادش، باید نوع دیگری از رابطه را در نظر بگیرد و در نتیجه باید از پایداری نظم طبیعی (جوهر) به ناپایداری آگاهی طبیعی (اعراض) گذر کند و توجه خود را به وجه سوژکتیو رابطه معطوف کند. یعنی از رابطه جوهر و عرض به کل و جزء گذر کند که هگل آن را «رابطه تفکر» می‌نامد. رابطه تفکر، خود به سه بخش مفهوم متعین، حکم و قیاس تقسیم می‌شود.

هگل بحث را به واکاوی خود مفهوم از دل رابطه دیالکتیکی کل و جزء می‌کشاند. در حقیقت، دو طرف این رابطه دیالکتیکی از این قرار است: «تعین مفهوم - جزئیت آن - و کلیت جامع آن. هنگامی که این دو مولفه به این طریق از هم متمایز می‌شوند، این دو عنصر به عنوان اموری جزئی که در مقابل هم قرار

گرفته‌اند عمل می‌کنند، حتی اگر یکی از این امور جزئی، امر کلی نامیده شود» (بربیچ، ۱۳۸۷: ۳۰۲). همان‌گونه که هگل نخستین دقیقه پیوند بسیط را نوعی «واقعیت بد» می‌نامید، اکنون نخستین دقیقه ایده‌آلیته رابطه تفکر، یعنی مفهوم متعین را «ایده‌آلیته بد» می‌نامد. با رفع این مفهوم متعین، با رفع امکان درونی این رابطه کلیت و جزئیت، ما به نوعی اینهمانی جزء و کل در حکم می‌رسیم:

مفهوم متعین، که آنچه در خودش هست را بیان می‌کند – [یعنی] نه تعینی را که به خود بازتابیده، بلکه تعینی را [بیان می‌کند] که به همان اندازه [خود را] در آن رفع کرده است و اینکه مفهوم همان واحدی است که تعین را در عین حال که رفع شده برمی‌نهد، اما در عین حال کلیتی [است] که این رفع شده بودنش را همچون [چیزی] رفع شده برمی‌نهد – [همانا] حکم است (Hegel, 1986: 73).

منطق در اینجا، به بحث از انواع احکام (مشخصاً حملی) وارد می‌شود. حکم حملی در رابطه ایجاد شده میان موضوع و محمول نوعی سنتز را نسبت به تعارض کلی، جزئی و فردی به نمایش می‌گذارد. «سقراط انسان است» یا «این برگ سبز است»، نوعی رابطه میان امر فردی (سقراط یا این برگ و ...) و کلیت (انسانیت، سبز بودن و ...) برقرار می‌سازد. اما حکم صرف با تعارضات مختلفی مواجه می‌شود که هگل با ذکر مثال‌های متعدد به آن‌ها اشاره می‌کند. نهایتاً، «حکم از طریق دو تابع‌سازی متضاد تکمیل شده است: قرار دادن موضوع تحت محمول [و] قرار دادن محمول تحت موضوع. در اولی، محمول از خود در مقام امری کلی صیانت می‌کند، ... [و در دومی] موضوع امری جزئی [و] بسط‌نیافته باقی می‌ماند، و محمول خود را همچون چیزی بسط می‌دهد که توسط وحدت منفی موضوع تعین یافته است» (Hegel, 1986: 95). پس برای دست یافتن به وحدت، یا به ضرورت، به نوعی حد وسط نیاز است و همین امر، منطق را به وادی قیاس و انواع احکام مختلف حاکم بر آن می‌کشاند. به زعم هگل، شکل درست قیاس همانا سنتز وحدت‌بخش مفهوم متعین و حکم است. به گفته اینوود، «در انطباق با بازتفسیر او از حکم به عنوان تقسیم اصلی مفهوم به کلی، جزئی و فردی، هگل شکل‌های قیاس را به عنوان شیوه‌های مناسب و پیاپی احیای وحدت مفهوم بازتفسیر می‌کند. به این ترتیب، هگل این موضوع را تعیین‌کننده می‌داند که قیاس باید شامل یک امر کلی، یک امر جزئی، و یک امر فردی باشد» (اینوود، ۱۳۸۸: ۲۸۸). قیاس در فرآیند رفع دیالکتیکی منطق، ابتدا موضوع را به منزله امر تکین و سپس خود امر کلی را عینیت و تحقق می‌بخشد. بنابراین، قیاس در حقیقت پیوند و در عین حال رفع دیالکتیکی امر تکین و امر کلی به واسطه امر جزئی است. و در نتیجه، امر کلی دگربار به بی‌واسطگی‌اش باز می‌گردد. هگل در انتهای این بخش، کل روند منطق در رابطه هستی و رابطه تفکر را چنین تفسیر می‌کند: «در رابطه هستی، نامتناهی بسط پیوند به درون وساطت نامتناهی، یا درون سنتز، درمی‌گذرد. در رابطه تفکر اما این نامتناهی به همان بساطت آرام پیوند بازمی‌گردد و خودش بدین طریق کامل است» (Hegel, 1986: 109).

در بخش بعد که بخش نهایی منطق ینااست و هگل آن را «نسبت» (Proportion) می‌نامد، بازتاب نامتناهی فاهمه، خود را رفع کرده و در نتیجه به سوی مطلق شدن و خودآگاهی پیش می‌رود. حال این تأمل مطلق در آستانه ورود به فلسفه نظرورزانة هگل قرار دارد: که پیش از آن باید از سه دقیقه «نسبت» گذر کند: یعنی؛ تعریف، تقسیم و شناخت.

۴-۲. نسبت: تعریف، تقسیم و شناخت

منطق در مرحله «نسبت» باید بتواند از شناخت در مقام افلاطونی آن (تعریف مبتنی بر جنس و فصل) گذر کرده و به شناخت در معنای هگلی آن (شناخت در مقام رفع توأمان هستی و تفکر، ایزکتیویته و سوژکتیویته) راه یابد. به همین دلیل، هگل از نظریه استعلایی تعریف آغاز می‌کند اما «به نظر هگل، تعریف تنها از آن جهت می‌تواند این کار را انجام دهد که فرآیند بالفعلی را بازایجاد (منعکس) کند که طی آن، یک ایزه خود را از ایزه‌های مرتبط دیگر متمایز سازد. پس تعریف باید پوششی را بیان کند که یک هستی طی آن، اینهمانی‌اش را از طریق نفی شرایط خویش حفظ می‌کند» (مارکوزه، ۱۳۶۷: ۸۹). در نتیجه، هگل تعریف را از طریق «تقسیم»، با تلاش موجودات و انواع طبیعی برای حفظ بقایشان پیوند می‌زند. «در تعریف اشیاء جاندار، تعیین یافتن سلاح‌های حمله یا دفاع، ضرورتاً همچون تعیین یافتن چیزی تلقی شده است که از طریق آن، این اشیاء از خود در برابر دیگر موجودات جزئی صیانت می‌کنند» (Hegel, 1986: 111). بنابراین، بحث در اینجا صرفاً به نسبت میان تعریف و نوع محدود می‌شود و هیچ ارتباطی به عدم یا وجود فرد در جهان خارج ندارد. ادامه منطقی این راه ما را به سمت «تقسیم» موجودات سوق می‌دهد که برای هر طبقه‌بندی و نهایتاً هر گونه تعریفی ضروری است. اما تعریف و تقسیم، یا به طور کلی طبقه‌بندی، بنا به ترمینولوژی یونانی "راه فرود" محسوب می‌شود. اما این «راه فرود» که با تقسیم شدن به حد‌اعلای تکثر رسیده است، باید با طی مرحله بعد که همان راه فراز است، مجدداً به نوعی وحدت راه یابد و این مهم بر عهده «شناخت» است که در آن با سه گانه تعریف، ساخت (construction) و برهان (proof) روبرو هستیم. هریس این سه مرحله «راه فراز» درون شناخت را چنین شرح می‌دهد:

در جایگاه تعریف و تقسیم (حالت استدلالی که به تعریف سوق داده می‌شود)، ما اکنون واجد سه گانه تعریف، ساخت و برهان هستیم. تعریف اکنون مشخصاً در خود-تعریفی فعالیت شناختی (معرفتی)‌ای جهت‌دهی شده است که به نحوی بازتابی تا اینجا رسیده است. ما باید تا اینجا برسیم، تا پیوند بسیط را به درون رابطه موازی هستی و تفکر، یا طبیعت و عقل، بسط دهیم، با این هدف که کل ساختار آگاهی را در برابر خویش داشته باشیم ... بنابراین منطق استعلایی را می‌توان همچون آشکار ساختن این [حقیقت] توصیف کرد که ما [موجوداتی] عقلانی هستیم، چراکه می‌توانیم مفاهیم جهانمان را بر مفاهیم خودمان منطبق سازیم. تجربه بالفعل در این فرآیند، همان حد وسط است، اما

باید آن را همچون تفسیری متفکرانه از ادراکی دانست که مانند «ساخت‌ها»ی هندسه توسط برهان ضروری نشان داده می‌شوند، حتی اگر خطوط ترسیم‌شده، اصلاً وجود واقعی نداشته باشند (Harris, 1983: 383).

پس در سطح «تعریف» و «ساخت»، ما با کثرتی از مفاهیم و معانی مواجه می‌شویم و در سطح برهان، مجدداً این کثرت به نوعی وحدت مفهومی سوق پیدا می‌کند. نهایتاً منطق مقدمهٔ کل نظام بناست، چراکه هنوز به سطح طبیعت و روح برکشیده نشده است و بنابراین **منطق** در حقیقت، شناخت مطلق ساختار خود آگاهی است و از هرگونه محتوای جزئی و تجربی مستقل است. البته در اواخر مبحث شناخت برنهاد شده در **منطق**، نیمی از برگهٔ ۳۹ و در نتیجه بخشی از بحث مفقود شده است. اما به هر ترتیب، هگل بحث منطق را چنین جمع‌بندی می‌کند:

شناخت، نامتناهی‌ت تحقق یافته‌ای است که در رابطهٔ مضاعف [هستی و تفکر] پراکنده شده و [اکنون در شناخت] به خود بازگشته است. دقایقش انتزاع بودند؛ دقایق شناخت، خودشان نامتناهی‌اند، رابطه‌اند. ... شناخت، در مقام این امر در-خود که از هرگونه پیوندی با دیگران عقب‌نشسته است و دقایقش تمامیت‌هایی هستند که خودشان به خودشان بازتابیده‌اند، دیگر نه موضوع **منطق** ...، بلکه موضوع **متافیزیک** است (Hegel, 1986: 130).

در اینجا است که نظام بنا، **منطق** را ترک می‌گوید و وارد قلمرو **متافیزیک** می‌شود که از اصل «با-خود-برابری» می‌آغازد. دقیقهٔ اول **متافیزیک**، همان شناختی است که برای شناخت نفی شده است.

۳. نظام بنا پس از منطق

متافیزیک بنا، به تبعیت از ساختار سه‌وجهی دیالکتیک هگلی مشتمل بر سه بخش اصلی است: اول، شناخت در مقام اصول نخستین (که با بحث انتهایی منطق، یعنی شناخت برنهاد شده مرتبط است و این شناخت را به سطح اصول بدیهی نخستین عقلی برمی‌کشد)؛ دوم، متافیزیک ابژکتیویته (که به رابطهٔ سوژه، ابژه و خداوند در معنای عقلگرایانهٔ پسادکارتی آن می‌پردازد) و سوم، متافیزیک سوژکتیویته (که گذاری است از فلسفهٔ نقادی کانت به روح هگلی)؛ و هر کدام از این سه بخش واجد سه زیرعنوان است. ما در اینجا با نوعی سیر دیالکتیکی از نخستین دقیقهٔ متافیزیک، یعنی اصل اینهمانی تا آخرین دقیقه، یعنی روح مطلق مواجه هستیم. پیش از پرداختن دقیق‌تر به چگونگی فرآیند دیالکتیکی تکوین متافیزیک، می‌توان به طور کلی ادعا کرد که هگل در اینجا از ابتدایی‌ترین و بدیهی‌ترین اصول منطق می‌آغازد و پس از گذار از ساخت ابژکتیویتهٔ محض، به ساحت فراگیر روح مطلق راه می‌برد، لذا می‌توان نشان داد که هگل دست کم می‌خواست از اصول اولیهٔ انتزاعی منطقی (یا همان ساحت هگلی امر «در-خود») به ساحت عینی و نفی این در-خودبودگی گام بگذارد تا نهایتاً بتواند به میانجی رفع

متافیزیک کانتی (گذار از عقل نظری و عقل عملی) به ساحت روح مطلق، یا امر «در-و-برای-خود» نائل شود.

اگر **منطق** را نوعی تحلیل صوری شناخت بدانیم، **متافیزیک** بنااست تا صورت راستین شناخت را ممکن سازد. اینکه **متافیزیک** چه می‌کند، نه در ابتدا، بلکه در انتها به همراه کل فرآیند آن روشن خواهد شد. اما این نکته روشن است که **متافیزیک**، همان داستان سیر دیالکتیکی تجربه آگاهی (پدیدارشناسی روح) است، از آن حیث که از جانب خود جوهر تصور می‌شود، و بنااست تا شناختی برنهادده شده (در مقام آخرین دقیقه منطق) را به مفهوم/تیر (در مقام اولین دقیقه فلسفه طبیعت) متصل سازد. از همین رو است که متافیزیک باید از نقد و بازتفسیر بدیهی‌ترین اصل فلسفی (اصل اینهمانی یا هوهویت یا به تعبیر هگل، اصل با-خود-برابری)، آغاز کند و تا والاترین مفهوم (روح مطلق، البته در مقام ایده) پیش رود.

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

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر کوشید تا شرحی اجمالی از سیر پیشروی منطق **ینای** هگل به دست دهد. از آنجا که شیوه پیشروی منطق (و البته هر حوزه دیگری) نزد هگل، دیالکتیکی است، لذا مقاله فوق به ناچار به شرح فرآیند تکوین منطق **ینا** از نخستین تا آخرین دقیقه آن پرداخت. لذا این شرح از چند جهت حائز توجه است. نخست اینکه جای خالی متنی مدون در شرح و تبیین منطق **ینای** هگل در زبان فارسی را پر می‌کند. دوم، به واسطه بازخوانی سیر تکوین منطق **ینای** هگل، طرحی از روش دیالکتیکی هگل دوران **ینا** را بازنمایی کند که تنها حدود ۳ سال بعد در کتاب بزرگ **پدیدارشناسی روح** به اوج خود رسید. سوم، تناظرها و شباهتها، هم در عناوین فصول و منزلگاه‌های منطق **ینا** و هم در شیوه استدلال نسبت به کتاب سترگ **علم منطق** که هگل سال‌ها بعد نگاشت و منطق هگل به طور عام را تشکیل می‌دهد، نشان‌دهنده رابطه تنگاتنگ این دو منطق است، هر چند می‌توان تفاوت‌های موجود میان آنها را هم به پخته‌تر شدن و انسجام بیشتر هگل در کتاب **علم منطق** و هم به تغییر رویکرد هگل متأخر نسبت به متون میانی دوران **ینا** نسبت داد. نهایتاً اینکه، منطق نزد هگل مقدمه نظام اوست و این خصلت مقدماتی چه بسا بیش از همه در همین نسبت میان منطق **ینا** از یک سو، و **متافیزیک**، **فلسفه طبیعت** و **فلسفه روح** **ینا** از سوی دیگر آشکار شده باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. که خوشبختانه ترجمه‌ای بسیار معتبر است که توسط سیزده تن از اعضای انجمن هگل پژوهان کانادا صورت گرفته و نهایتاً توسط دو شارح مطرح هگل یعنی جرج دی جیوانی و جان بریج ویرایش شده و هنری هریس نیز یادداشت‌هایی تفسیری به آن افزوده است.
۲. Science؛ البته لازم به ذکر است که علم نزد هگل با برداشت رایج علم در نظر ما متفاوت است، چراکه در زبان آلمانی تمایزی جدی میان *wissenschaft* و *naturwissenschaft* وجود دارد که بی‌تردید مراد هگل از علم، یا بدل ساختن فلسفه به علم، صرفاً در معنای فراگیرتر *wissenschaft* است که شکل توسعه‌یافته‌ای از دانش (*wissen*) است.
۳. هگل از برگه‌های بزرگ استفاده می‌کرد، آنها را چهارتا کرده و هر مجموعه ۴ تایی را شماره‌گذاری می‌کرد. برگه‌های ۱ تا ۳، نیمی از برگه ۶، تمام برگه ۷، و نیمی از برگه ۳۹ مفقود شده‌اند.
۴. کانت در بخش دوم از نقد عقل محض، احکام را از حیث ساختار منطقی‌شان به چهار بخش تقسیم می‌کند: کمیت، کیفیت، نسبت و جهت. هر یک از این چهار بخش نیز ۳ نوع حکم را در خود جای می‌دهد. در نهایت این چهار دسته‌ی سه‌تایی، ۱۲ قسم حکم منطقی را نشان می‌دهند که کانت در تناظر با آنها ۱۲ مقوله‌ی اصلی‌اش را طرح می‌کند. احکام مربوط به کیفیت را کانت به ترتیب ایجابی، سلبی و حدی و مقولات متناظر آنها را نیز به ترتیب واقعیت، نفی و حدگذاری (*limitation*) می‌نامد. صرف نظر از توضیح بسیار مختصر فوق، لازم به ذکر است که در زبان فارسی معادل‌های مختلفی در ازای *limitation* پیشنهاد شده است. دداد عادل در ترجمه‌اش از شرح هارتناک (هارتناک، ۱۳۷۶)، معادل حصر و عدول را پیشنهاد می‌دهد. همچنین حمید عنایت (استیس، ۱۳۷۰) معادل تحدید را نیز قابل استفاده می‌داند. ادیب سلطانی در ترجمه‌ی دشوارش از نقد عقل محض، از معادل مرزگذاری، و بهروز نظری در ترجمه‌ی متاخرتر از همان کتاب (کانت، ۱۳۹۰)، از معادل حصر (تحدید) استفاد کرده‌اند. در ترجمه‌ی فوق نیز ترجیح داده شد تا در ازای *limitation* معادل حدگذاری و در ازای *limit* معادل حد به کار رود.
۵. دو نیروی متخاصم تنها در نسبت با یکدیگر می‌توانند وجود داشته باشند و علی‌رغم رابطه‌ی به ظاهر خصمانه‌شان هستی آنها وابسته به یکدیگر است. هگل در *پدیدارشناسی* می‌نویسد: «این دو نیرو همچون ذات‌های مستقل وجود دارند، اما وجودشان، حرکت هر یک به سوی دیگری است، به گونه‌ای که هستی‌شان بیشتر نوعی برنهادشدگی محض یا هستی‌ای است که توسط دیگری برنهاد شده است؛ به بیان دیگر، هستی‌شان در واقع به معنای نابودشدگی صرف است ... در نتیجه این دقایق به دو حد مستقل صرفاً متضاد با یکدیگر تقسیم نمی‌شوند، بلکه ذات آنها صرفاً و منحصرأ عبارت از این است که هر کدام منحصرأ به واسطه‌ی دیگری است» (Hegel, 1977: 85).

۷. اسپینوزا در تعریف «علت خود» در کتاب *اخلاق* می‌نویسد: «مقصود من از «علت خود» شیء‌ای است که ذاتش مستلزم وجودش است و ممکن نیست طبیعتش «لاموجود» تصور شود» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۲-۱). وی در تعریف جوهر اما آن را از هر دو حیث علت خود می‌داند، یعنی هم از حیث وجودی به عنوان موجودی قائم به ذات، و هم از حیث معرفتی به عنوان موجودی متصور بالذات. البته اسپینوزا نهایتاً تمایز جوهری میان این دو حیث (وجودی/معرفتی یا امتداد/فکر) را رد می‌کند و به همین دلیل متصور بالذات بودن جوهر همان قائم به ذات بودنش است.

فهرست منابع

- بندیکت اسپینوزا، (۱۳۷۶). *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
و. ترنس استیس، (۱۳۷۰). *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت. تهران: امیرکبیر.
مایکل اینوود، (۱۳۸۸). *فرهنگ فلسفی هگل*. ترجمه حسن مرتضوی. مشهد: نیکا.
جان بریج، (۱۳۸۷). *گفتارهایی درباره فلسفه هگل*. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: چشمه.
امانوئل کانت، (۱۳۹۰). *نقد عقل محض*. ترجمه بهروز نظری. کرمانشاه: باغ نی.
گوتفرد ویلهلم لایبنیتس، (۱۳۷۲). *مونادلویژی و چند مقاله فلسفی دیگر*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
رابرت لئا، (۱۳۸۴). *فلسفه لایبنیتس*. ترجمه فاطمه مینایی. تهران: هرمس.
گئورگ لوکاخ، (۱۳۸۶). *هگل جوان (پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد)*. ترجمه محسن حکیمی. تهران: مرکز.
هربرت مارکوزه، (۱۳۶۷). *خرد و انقلاب*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نقره.
علی اصغر مصلح، (۱۳۹۲). *هگل*. تهران: علم.
یوستوس هارتناک، (۱۳۷۶). *نظریه معرفت در کانت*. ترجمه غلامعلی حدادعادل. تهران: فکر روز.

- H.S Hariss, (1983). *Hegel's Development (Night Thoughts: 1801-1806)*. Oxford: Varendon Press.
Hegel. (1977). *phenomenology of spirit*. translated by A. V. Miller. London & Oxford: Oxford University Press.
Hegel. (1986). Georg Wilhelm Friedrich. *The Jena System, 1804-05: Logic and Metaphysics*. Edited by John W. Burbidge & George Di Giovanni. Introduction and Notes by H.S. Harris. Quebec: McGill-Queen's University Press.
Martin Heidegger. (1988). *Hegel's Phenomenology of Spirit*. translated by Parviz Emad & Kenneth Maly. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
Glenn Alexander Magee. (2010). *The Hegel Dictionary*. London: Continuum.