

Concept in Hegel's Phenomenology of Spirit

Afshin Alikhani Dehaqi * 

PhD student of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Mohammad Meshkat 

Associate Professor of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Mohammad Javad Safian 

Associate Professor of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Abstract

In his *Phenomenology of the Spirit*, Hegel tries to explicate his claim that what he calls the System of Science should be organized merely through the "Life of Concept". In this paper, first, we will try to survey the role(s) Hegel assigns to the Concept in *Phenomenology of Spirit*. Then, we will examine his use of this term in *Phenomenology of the Spirit* and we will discuss the meanings of this term in that book. Thereafter, we will discuss whether in *Phenomenology of the Spirit*, Concept is finite (as we have seen in Kant's philosophy) and whether it is limited to an external limit or not, and eventually, we will try to show that in *Phenomenology of Spirit*, the absolute knowledge should be understood not as attaining a pure and simple static truth, but it must be understood as the infinite unity of Concept and in fact as the infinite movement of it. In fact, drawing on the interpretations of Pippin, Houlgate, and Stern, we argue that in contrast to the prevailing interpretations in contemporary Hegel studies, at the end of the *Phenomenology of Spirit*, it is the concept that becomes absolute, not consciousness.

Keywords: concept, thing in itself, unity of apperception, absolute knowledge.

* **Corresponding Author:** a.alikhani@ltr.ui.ac.ir

How to Cite: Alikhani Dehaqi, Afshin; Meshkat, Mohammad & Safian, Mohammad Javad. (2024). Concept in Hegel's *Phenomenology of Spirit*, *Hekmat va Falsafeh*, 20 (78), 103-128.

DIO: 10.22054/wph.2024.76202.2198

In "Phenomenology of Spirit", Hegel endeavors to elucidate his assertion that what he terms the 'system of science' must only be apprehended through the 'life of the Concept'. For this reason, he strives to illuminate the scope of his intended Concept by tracing the necessary development of consciousness in confronting its objects. In this article, we will attempt to address the following questions:

1. What role does Hegel assign to the Concept in the Phenomenology of Spirit?
2. What is the meaning of the term 'Concept' in the Phenomenology of Spirit?
3. How does the Concept in Hegel's philosophy sublimate the limitations set by Kant?
4. What is Hegel's positive goal in the Phenomenology of Spirit?

• **Literature Review**

Even if the Concept may not be the most crucial thought element in Hegel's philosophy as a whole and in the Phenomenology of Spirit in particular, it is certainly one of the most frequent and an essential element of his philosophy. Indeed, in his System of Science, Hegel endeavors to bridge the gap between cognition and its object through the Concept. Therefore, given the crucial role of the concept in Hegel's philosophy, if not in all, at least in most of the investigations conducted on his philosophy, this key element of his thinking has been addressed. However, as we have attempted to demonstrate in this article, despite the considerable references made to the role of Concept in Hegel's philosophy, the vital task of this key element of his thought has not been sufficiently explored.

Furthermore, in the final section of this article, by referring to the interpretations of three prominent contemporary Hegel scholars—Stephen Houlgate, Robert Pippin and Robert Stern,—we aim to show that understanding the positive goal of the Phenomenology of Spirit is directly dependent on a proper understanding of what Hegel means by the term 'Concept', a crucial point that has thus far been overlooked.

• **Conclusion:**

Hegel contends that for our knowledge of an object to be the knowledge of it as it is in itself, this knowledge must not be limited to any boundaries ever. However, in Kant's analysis of the process of cognition, the concept is restricted on one hand to what he refers to as the representation of the thing-in-itself, and on the other hand to what he calls the 'transcendental unity of apperception'. Thus, according to Kant, both the thing as it is in itself or, in his own words, the thing-in-itself, and the uniting principle which, in his view, constitutes the condition of any form of knowledge remain beyond the scope of cognition. One way to approach Hegel's

philosophy is to strive to understand his effort to encompass these two Kantian boundaries within the framework of absolute idealism, where our knowledge is not limited by any bounds external to it itself. This is precisely what we aim to do in this article.


In this article, we first clarify two distinct meanings of the term “Concept” according to Hegel. At times, he refers to the “concept” as the immediate and undeveloped form of a subject matter. Other times, he employs the term in a more specific sense, which essentially encompasses nothing other than the initial unmediated concept which through an immanent dialectical process driven by intrinsic necessity, evolves towards truth, or as Hegel himself puts it, towards “actuality”. Subsequently, we would try to show how in his *Phenomenology of Spirit*, Hegel endeavors to demonstrate that the concept, due to its inner necessity, is not confined to either of the two limits that Kant attributed to it. Rather, the concept, as Hegel comprehends it, encompasses both the thing-in-itself and the transcendental unity of apperception.

Based on this, in the fourth section of the article, we discuss that what occurs in the final part of the development of consciousness in the *Phenomenology of Spirit*, namely in the section of Absolute Knowledge, is essentially nothing other than the Concepts becoming absolute. According to our understanding, the positive goal that Hegel pursues in his *Phenomenology of Spirit* is to demonstrate why and how the concept must be considered as an ontological absolute that is constitutive of consciousness and being. If we take Hegel’s assertion regarding the systematic nature of philosophical thought seriously and in fact, consider the *phenomenology of spirit* as the “introduction” to his philosophical system, then understanding that in the *Phenomenology of Spirit*, this is the Concept that becomes absolute, can best explain the relationship between other components of this philosophical system, especially the relation between *phenomenology of spirit* and logic. Nevertheless, in the final section of the article, by referring to the interpretations of three prominent contemporary Hegel scholars—Stephen Houlgate, Robert B. Pippin, and Robert Stern—we strive to show what guides these interpreters toward different interpretations, is that they specifically disregard this positive goal. As we try to show, Houlgate and Stern reduce the goal of the *Phenomenology of Spirit* to a negative one, which is to show the groundlessness of the determinations set by consciousness, and Pippin develops his so-called non-metaphysical interpretation on the premise that Hegel’s goal in *phenomenology* is to make consciousness absolute, therefore he cannot see that in the Absolute Knowledge, the “Concept”, becomes an ontological being which is constitutive of consciousness itself too.




مفهوم در پدیدارشناسی روح هگل


دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

افشین علیخانی دهقی * 

دانشیار فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

محمد مشکات 

دانشیار فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

محمدجواد صافیان 

چکیده

هگل در پدیدارشناسی روح می‌کوشد این دعوی خود را به روشنی تبیین کند که آنچه او آن را نظام علم می‌خواند، تنها می‌بایست از طریق «زندگی مفهوم» سامان پیدا کند. در این مقاله تلاش خواهیم کرد نشان دهیم که اولاً هگل در پدیدارشناسی روح چه نقشی برای مفهوم قائل است، ثانیاً کاربرد این واژه در این کتاب را بررسی کرده و از این خواهیم گفت که هگل در آنچه معانی‌ای از این واژه مراد می‌کند، ثالثاً این مسئله را بررسی خواهیم کرد که مفهوم موردنظر او چگونه از حدودی که کانت برای مفهوم قائل است برمی‌گذرد و در پایان با اشاره به تفاسیر پوپپین، هولگیت و استرن، تلاش خواهیم کرد نشان دهیم که برخلاف تصورات غالب در هگل پژوهی معاصر، آنچه در بخش دانش مطلق پدیدارشناسی روح روی می‌دهد، نه بی‌بنیان شدن یقین آگاهی به خود است و نه حتی به اطلاق رسیدن آگاهی، بلکه در این بخش، این مفهوم است که به اطلاق می‌رسد.

واژه‌های کلیدی: مفهوم، شیء فی نفسه، وحدت ادراک نفسانی، دانش مطلق.

۱- مقدمه

پدیدارشناسی روح هگل را که بدواً به اعتقاد خود او به منزله‌ی در آمدی بر نظام فلسفی وی تنظیم شده بود و می‌بایست بعدها در قالب دیگر اجزای این نظام (منطق، فلسفه‌ی طبیعت و فلسفه‌ی روح) پرورده شود، می‌توان شرح هگل از روند تکوین مفهوم دانست. البته هگل در جلد نخست دانشنامه و در افزوده‌هایی که جزو ملحقات آموزشی آن به حساب می‌آید، اعلام می‌کند که اگرچه این کتاب (پدیدارشناسی روح) در ابتدا قرار بود مدخلی برای ورود به نظام علم باشد، اما به‌ضرورت موضوع، در آن پای برخی از مضامینی که در واقع به دیگر اجزاء نظام تعلق دارند باز شده و آن را به چیزی فراتر از یک درآمد تبدیل کرده است:

در کتاب پدیدارشناسی روح که ... در زمان انتشارش به‌عنوان بخش نخست نظام علم معرفی شده بود، روند کار با نخستین و بسیط‌ترین نمود روح، یعنی یقین حسی شروع می‌شد تا حرکت دیالکتیکی آن تا جایگاه علم فلسفی دنبال شود. ... اما چسبیدن به وجه صوری آگاهی صرف ممکن نبود؛ زیرا جایگاه شناخت فلسفی در عین حال به نحوی درونی، غنی‌ترین و انضمامی‌ترین جایگاه است. ... به همین خاطر روند بالیدن^۱ محتوا یا موضوع بخش‌های خاص علم فلسفی مستقیماً در دل بسط و گسترش‌یابی آگاهی قرار می‌گیرد که در ابتدا به نظر می‌رسید منحصراً به امر صوری محدود است. این کار تا آنجا که محتوا با آگاهی، در مقام امر در خود، مرتبط است، می‌بایست به قولی پس‌پشت آگاهی رخ می‌داد. این مسئله، نحوه‌ی ارائه‌ی [موضوع کتاب] را پیچیده می‌ساخت و باعث می‌شد که آنچه به بخش‌های انضمامی [نظام علم] اختصاص داشت در آن کتاب که قرار بود مقدمه باشد طرح شوند». (Hegel, 2000: 64)

به این معنا پدیدارشناسی روح را می‌توان به‌عنوان اثر مستقلی در نظر گرفت که به دوران بلوغ فلسفی هگل تعلق دارد و در آن امهات این نظام فلسفی پرورده شده‌اند. نظامی که در واقع به دنبال تکمیل پروژه‌ی ایدئالیسم است و به همین خاطر بررسی نسبت آن با ایدئالیسم استعلایی کانت می‌تواند در فهم بهتر این نظام فلسفی نقش بسزایی ایفاء کند.

۱. develop

مفاهیم واحدهای فکری کلی‌ای هستند که شناخت ما با و از طریق آن‌ها شکل می‌گیرد. کانت در *نقد عقل محض* در توضیح آنچه از مفهوم مراد می‌کند می‌گوید «شناخت هر نوع فاهمه (حداقل فاهمه‌ی بشری)، شناختی از طریق مفاهیم است. ... شهود در مقام شهود حسی بر انفعالات مبتنی است، اما فاهمه بر کارکردها. من کارکرد را، وحدت عمل نظم‌بخشیدن به بازنمایی‌های مختلف تحت یک بازنمایی مشترک می‌دانم» (Kant, 2000: B93). مراد او از مفاهیم، سازه‌های فکری کلی‌ای است که بازنمایی‌های مختلف به واسطه‌ی آن‌ها وحدت پیدا می‌کنند و با ممکن ساختن شرایط صدور احکام کلی و ضروری، شناخت را میسر می‌سازند. کانت در *نقد اول* و در بخش تحلیلات استعلایی، پژوهش خود را به بررسی مفاهیم محض فاهمه محدود می‌سازد و به روشنی بیان می‌کند که «از آنجا که جز شهود، هیچ بازنمایی‌ای به نحو بی‌واسطه با ابژه مرتبط نمی‌گردد، یک مفهوم هیچ‌گاه به نحو بی‌واسطه با ابژه در ارتباط نیست بلکه همواره با یکی از بازنمایی‌های آن ارتباط برقرار می‌کند» (Kant, 2000: B93). به این ترتیب هدف کانت در *نقد اول* این است که نشان دهد چگونه سوژه می‌تواند به واسطه‌ی شهوداتش از شیء فی‌نفسه و مفاهیم محض فاهمه در باب آن‌ها احکام کلی و ضروری صادر کند و از این طریق به شناخت برسد؛ زیرا چنان‌که او می‌گوید «فاهمه را به‌طور کلی می‌توان به منزله‌ی یک قوه‌ی حکم بازنمایی کرد، چرا که بر اساس آنچه گفته شد، فاهمه قوه‌ای برای اندیشیدن است و اندیشیدن، [حصول] شناخت از طریق مفاهیم» (Kant, 2000: A69).

با این حال، تحلیلی که کانت از فرآیند شناخت ارائه می‌کند دو پیامد نامبارک در پی دارد. نخست این که مفهوم از یک طرف به چیزی که کانت از آن تحت عنوان بازنمایی شیء فی‌نفسه یاد می‌کند محدود می‌شود و به این ترتیب شیء بدان‌گونه که در خود هست یا به تعبیر خود او، شیء فی‌نفسه را از گستره‌ی شناخت بیرون می‌گذارد، زیرا شناخت سوژه محدود به آن داده‌هایی است که از طریق شهود حسی و به نحوی مشروط به صور محض آن، یعنی به واسطه‌ی زمان و مکان به دست‌گاه فاهمه وارد می‌شوند و با اعمال عملکردهای بازنمایی، بازسازی و بازشناسی نهایتاً به حکمی منتهی می‌شوند که در واقع همان شناخت ما از موضوع شناخت است. در این تقریر، سوژه یا عامل شناسنده هیچ دانشی از چیستی خود شیء فی‌نفسه بماهو، یعنی شناخت آن‌چنان‌که در خود هست ندارد.

از طرف دیگر، در تحلیل کانت از شناخت، موضوع دیگری نیز از شناخت بیرون می‌ماند و آن همانا اصل وحدت بخشی است که او تحت عنوان وحدت ادراک نفسانی از آن یاد می‌کند. به عبارت دیگر، در تحلیل او، شناخت موکول به شرطی استعلایی است که کارکرد آن وحدت بخشیدن به تجربه‌ی شناخت سوژه از موضوع شناخت یا ابژه است. یکی از راه‌های تقرب به فلسفه‌ی هگل، تلاش برای فهم کوشش او در حل این دو مسئله و گنجاندن این دو سرحد کانتی در چارچوب ایدئالیسم مطلق است که در آن شناخت محدود به هیچ حد و مشروط به هیچ شرطی خارج از خود نیست. به همین خاطر در ادامه‌ی این مقاله ابتدا تلاش خواهیم کرد که جایگاه مفهوم در پدیدارشناسی روح را از طریق بررسی موقعیت این جزء بر سازنده‌ی اندیشه‌ی هگل در طرح کلی ساختار «علم» مورد نظر او و همچنین از طریق تشریح معانی‌ای که او از این لفظ مراد می‌کند ترسیم کنیم تا از این طریق اهمیت کلیدی آن را در تقویم تفکر هگل دریابیم. پس از روشن شدن موقعیت تعیین‌کننده‌ی مفهوم در پدیدارشناسی روح خواهیم کوشید با بررسی نحوه‌ی مواجهه‌ی هگل با پیامدهای نامطلوب شرح کانت از نحوه‌ی عملکرد فاهمه در این کتاب، در خصوص دو مسئله‌ی «شیء فی نفسه» و «وحدت ادراک نفسانی»، چیستی مفهوم را در پدیدارشناسی روح روشن سازیم و نشان دهیم که هگل چگونه تلاش کرده است این دو حد نهایی شناخت کانتی را ذیل «مفهوم» خود بگنجانند و نهایتاً با اشاره به تفسیر سه تن از مفسران برجسته‌ی معاصر، به این خواهیم پرداخت که دانش مطلق است که بر اساس تحلیل هگل از قالب‌های آگاهی، در واپسین قالبی که آگاهی به خود می‌گیرد مطرح می‌شود چه نسبتی با مفهوم دارد و دانش مطلق مدنظر او را چگونه باید فهمید.

۲- مفهوم در پدیدارشناسی روح

۲،۱- جایگاه مفهوم در پدیدارشناسی روح

مفهوم اگر مهم‌ترین سازه‌ی فکری در تفکر هگل به‌طور کلی و در پدیدارشناسی روح به‌طور خاص نباشد دست کم یکی از پربرسامدترین اصطلاحات و جزو مقومات اندیشه‌ی اوست، به‌نحوی که هگل در بند ششم پیش‌گفتار پدیدارشناسی روح می‌نویسد: «عرصه‌ی وجود حقیقت تنها مفهوم است» (Hegel, 2018: 6). در حقیقت هگل در تفکر فلسفی‌اش در مقام یک کل ارگانیک می‌کوشد فاصله‌ی شناخت و موضوع شناخت را به‌واسطه‌ی

مفهوم از میان بردارد. رابرت پپین به درستی تلاش هگل در *پدیدارشناسی روح* را تلاشی در راستای «فعالیت بخشیدن به امر کلی و دمیدن حیات روحانی در آن» می‌داند که قرار است از طریق «رهانیدن اندیشه‌های متعین از صلیبتشان» انجام گیرد، به گونه‌ای که «اندیشه‌های محض»، «به مفاهیم، یعنی ذات‌های روحانی تبدیل شوند» (پپین، ۱۴۰۰: ۳۴۰). هر چند چنان که در بخش پایانی این مقاله تلاش خواهیم کرد نشان دهیم، مفهوم مورد نظر هگل، با تفسیری که پپین از این واژه به دست می‌دهد متفاوت است.

هگل فیلسوفی است که در فلسفه‌ی دوران پختگی خود تمام قد به تفکر مفهومی پای بند می‌ماند و در *پدیدارشناسی روح* (که اگر حتی مقدمه‌ی نظام او در نظر گرفته نشود، یکی از مهم‌ترین آثار اوست) این پای‌بندی خود را عملاً نشان می‌دهد و به همین خاطر است که در این کتاب هر اندیشه‌ای را که بکوشد از زیر بار این تفکر مفهومی شانه خالی کند و حقیقت را مثلاً در شهودات عقلی یا در «بهجت» رازورزانه‌ی ناشی از ارتباط بی‌واسطه با مطلق بجوید مورد نکوهش قرار می‌دهد (Hegel, 2018: 7). به اعتقاد هگل این فلسفه‌ها خواست روح از فلسفه را که نیاز به «برقرار شدن دیگرباره‌ی جوهریت و صلابتش» باشد، «نه با گشودن فروبستگی جوهر و برکشیدن آن به خودآگاهی» برآورده می‌سازند و «نه با به نظم اندیشه و بساطت مفهوم کشیدن آگاهی آشفته» آن. هگل این رویکردهای رازورزانه را که از راه تهذیب و با «سرکوب مفهوم تمایزگذار» به دنبال شناخت مطلق اند مورد طعن قرار می‌دهد زیرا به اعتقاد او تنها مفهوم است که می‌بایست بار «گسترش‌یابی غنای جوهر» را به دوش بکشد (Hegel, 2018: 7) و به همین خاطر خود او کوشیده است که در نظام فلسفی خود این اعتقاد را در قالب یک کل ارگانیک مدون سازد. در واقع مراد هگل از نظام علم نیز چیزی جز این نیست، زیرا چنان که خود می‌گوید «علم می‌بایست خودش را تنها از طریق حیات خود مفهوم سازمان‌دهی کند» (Hegel, 2018: 53). به باور او زمانی که مفهوم در مقام امر نامتناهی در جایگاه خود قرار بگیرد شناخت مطلق میسر می‌گردد زیرا «این حرکت مفهوم است که جهان کامل آگاهی را در ضرورتش در بر خواهد گرفت. اگر این حرکت در حکم پیوستگی مضامین در نظر گرفته شود بیان‌گر ضرورت و گسترش این مضمون و تبدیل شدن آن به یک کل زنده می‌شود» (Hegel, 2018: 34).

چنان که پیش‌تر اشاره شد، کانت نیز در *نقد اول* و در بخش تحلیل استعلایی از مفاهیم سخن گفته و کوشیده بود از طریق تحلیل استعلایی فاهمه، مفاهیم «آزاد از بند تجربه» و

در نتیجه پیشینی‌ای را مشخص کند که فاهمه به کمک آن‌ها می‌تواند در باب موضوعی که از مجرای شهود حسی عامل شناسنده گذشته است، احکامی کلی و ضروری صادر کند؛ اما کانت با تحلیل خود اگرچه نشان داده بود که این مفاهیم ضرورتاً از سوی سوژه بر موضوع شناخت بار می‌شوند و در واقع جزو شروط امکان شناخت آن‌اند، اما در عین حال مفاهیم را محدود نیز ساخته بود زیرا به اعتقاد او این مفاهیم هیچ نسبتی با خودِ موضوع شناخت چنان‌که در خود هست ندارند و صرفاً با بازنمایی‌های آن مرتبط می‌شوند. فیلسوفان پس از کانت در تلاش برای رفع این دو مسئله، مسیرهای گوناگونی را در پیش گرفتند و فلسفه‌ی هگل را می‌توان یکی از این تلاش‌ها دانست که با شروع از کانت و برگزشتن از فیخته به ایدئالیسم مطلق رسید. هگل در پدیدارشناسی روح می‌کوشد نشان دهد که مفهوم از طریق حرکتی درون‌ماندگار در طول تاریخ اندیشه، روند تطور خود را در قالب‌های گوناگون آگاهی طی کرده و یک کل ارگانیک را به وجود آورده است که در واپسین دقیقه‌اش در ساحت دانش مطلق به فرجام خود می‌رسد؛ اما برای فهم مراد هگل از مفهوم در پدیدارشناسی روح نخست می‌بایست نشان دهیم که او در این اثر، واژه‌ی مفهوم را به چه معنایی‌ای به کار می‌برد.

۲،۲- دو معنای مفهوم در پدیدارشناسی روح

هگل در پدیدارشناسی روح واژه‌ی Begriff یا مفهوم را به دو معنا به کار می‌برد. گاه مراد او از «مفهوم» شکل بی‌واسطه و انکشاف نیافته‌ی موضوع است که سپس تر می‌بایست با طی روند دیالکتیکی درون‌ماندگار که بر اساس ضرورت درونی آن پیش می‌رود به حقیقت، یا چنان‌که هگل خود می‌گوید به «فعلیت» منتهی شود. برای مثال او در پیش‌گفتار پدیدارشناسی روح می‌نویسد: «این جهان جدید نیز همان‌قدر از فعلیت کامل برخوردار است که کودک تازه متولدشده... نخستین تظاهر آن، بی‌واسطگی یا مفهوم آن است» (Hegel, 2018: 12). در این معنا، مفهوم، امر در خودی است که می‌بایست فعلیت بیابد و فعلیت پیدا کردن آن چنان‌که هگل در مسیر پدیدارشناسی روح نشان می‌دهد چیزی نیست جز در خود و برای خود شدن هم‌زمان آن. در این نخستین رویارویی با مفهوم یا مواجهه با آن در مقام امر در خود، مفهوم امر در خود فروبسته‌ای است که تنها دارایی آن برای ما بودن است. فرآیند دیالکتیکی‌ای که از تناقض‌های این درخودفروستگی آغاز می‌شود با پشت سر گذاشتن دقایقی به سرانجام می‌رسد که هر کدام از آن‌ها اگرچه بر

سازنده‌ی آفات حقیقت آن مفهوم‌اند اما تمام آن نیستند و به همین خاطر از تکافو، استقلال یا خودایستایی^۱ برخوردار نیستند. این مسیر، به قوت نیروی منفیت یا نفی، درنهایت باید به آنجا برسد که مفهوم با موضوع واقعی‌اش در توافق قرار گیرد: «هدف برای دانش دقیقاً به اندازه‌ی دنباله [ی دقایق حرکت] ضروری است. این هدف آن جایی است که دانش دیگر نیازی به برگزشتن از خود ندارد؛ جایی که دانش خود را آنجا می‌یابد و مفهوم با ابژه تناظر پیدا می‌کند و ابژه با مفهوم» (Hegel, 2018: 80).

هرچند البته چنان که هگل کو شیده است تا نشان دهد این مسیر، مسیری یک سویه و خطی نیست و همان‌طور که یوول خاطر نشان می‌کند: «اگر مفهوم در توافق با واقعیت قرار می‌گیرد به این خاطر است که واقعیت، خود، تکامل پیدا کرده تا با مفهومش موافق شود...، یا اگر از وجه دیگر ماجرا بدان بنگریم توافق آن‌ها به این خاطر است که مفهوم عجین شده با واقعیت در واقع ذات آن است و واقعیت را به جانب تکامل یافتن و توافق با آن متمایل می‌کند. این دو، یعنی واقعیت و مفهوم دقایق جدا از هم نیستند بلکه دو دقیقه‌ی مکمل درون یک فرآیند دیالکتیکی واحدند» (Hegel, 2005: 54). این «وجه دیگر ماجرا» که یوول بدان اشاره می‌کند در واقع معنای دیگر مفهوم در *پدیدارشناسی روح* و به‌طور کلی در فلسفه‌ی هگل است. همان‌طور که بلوندن نیز به‌درستی می‌گوید این تلقی هگل از مفهوم را می‌توان متأثر از نگاه متفکران جریان فلسفی موسوم به رمانتیک و تلاش آنان برای رسیدن به آن چیزی دانست که گوته آن را *Urphanomen* می‌نامید و آن را امر کلی‌ای می‌دانست که در مقام یک کل از همه‌ی صفات و ویژگی‌های امکانی مبراً شده است و جستجوی آن، تلاش برای یافتن آن اصلی است که همه چیز را ذیل مفهوم وحدت می‌بخشد. با این همه هگل به دنبال رسیدن به مفهومی بود که شرح تمامی تطورات و تبلوراتش را بتوان به نحوی منطقی از بطن خود آن بیرون کشید (Blunden, 2012, 98). مفهوم در این معنای دوم را می‌توان یادآور علت غایی ارسطویی دانست و آن را طرح و تدبیر غایی و ضرورت درونی‌ای تعبیر کرد که مفهوم در خود اولیه را به حرکت درمی‌آورد تا از طریق فرآیند رشد و گسترش‌یابی دیالکتیکی درنهایت به فعلیت نائل شود. بر همین مناسبت که فیندلی یادآور می‌شود که به اعتقاد هگل روش علم «روشی است که تنها به

۱. Selbständigkeit

نوع‌های کلی یا مفاهیم می‌پردازد و تمام شکل‌های اندیشه‌ورزی تصویری را کاملاً کنار می‌گذارد» (فیندلی، ۱۳۹۵: ۱۰۶).

آنچه به فهم این معنا از مفهوم کمک می‌کند یادآوری این نکته است که از نظر هگل مفهوم امری جدا از چیز یا شیء نیست و مفاهیم، حتی مفاهیمی که او آن‌ها را متعلق به منطق سوپراکتیو می‌داند نیز در خود چیز یا موضوع تعبیه شده‌اند. به این ترتیب، اطلاق یک مفهوم بر موضوع، بار کردن امری بیرونی بر آن نیست بلکه بیرون کشیدن در خودبودگی شیء یا موضوع و فعلیت بخشیدن به آن است. هگل خود در جای‌جای *پدیدارشناسی روح* به این معنای مفهوم بارها اشاره می‌کند از جمله می‌نویسد: «از آنجا که مفهوم، نفس خود ابرّه است که خود را به مثابه‌ی شدن آن عرضه می‌کند، سوژه‌ی نامحرکی نیست که بی‌هیچ حرکتی عوارض را در خود دارد، بلکه مفهومی خود-محرک است که تعییناتش را به خودش بازمی‌گرداند» (Hegel, 2018: 60).

۳- نقش مفهوم در پدیدارشناسی روح هگل

حال که معانی دوگانه‌ی مفهوم در *پدیدارشناسی روح* روشن شد، لازم است که نقش آن در این اثر نیز مشخص گردد. چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، شرحی که کانت از کارکرد مفهوم به دست می‌دهد به اعتقاد هگل از دو منظر پذیرفتنی نیست. نخست این که در شرح کانت مفاهیم هیچ نسبتی با شیء فی‌نفسه یا به عبارت بهتر با شیء چنان‌که در خود هست ندارند و دیگری این که مفهوم نزد کانت به «وحدت استعلایی ادراک نفسانی» یا «من» تبدیل می‌شود که خود علیرغم این که شرط شناخت است اما نمی‌تواند به موضوع شناخت تبدیل شود. اگرچه کانت در *نقد دوم* این «من» را از وجه عملی و از منظر پیامدها و استلزامات اخلاقی بیشتر واکاوی می‌کند، اما با توجه به تفکیک دو حوزه‌ی نظر و عمل در فلسفه‌ی او، این پژوهش از جنس «شناخت»، به معنای خاص موردنظر او نیست. بر اساس آنچه گفته شد و با توجه به نقش فراگیر مفهوم در *پدیدارشناسی روح* می‌توان نتیجه گرفت که یکی از تلاش‌های هگل به‌طور قطع می‌بایست رهانیدن مفهوم از بند این دو حدی باشد که کانت برای آن وضع کرده و آن را بدان‌ها محدود ساخته است. به همین خاطر در دو بخش بعدی می‌کوشیم نشان دهیم که هگل چگونه تلاش می‌کند این دو حد (شیء فی‌نفسه و من) را در گستره‌ی مفهوم جای دهد.

۳،۱- مسئله‌ی شیء فی نفسه

از نظر کانت شهود حسی، واسطی است که سوژه‌ی شناسنده از طریق آن با ایزه‌ای که بیرون از او و به نحوی در خود وجود دارد مرتبط می‌گردد. هرچند او در ویراست دوم نقد عقل محض متذکر شده بود که «مکان... چیزی بیشتر از صورت محض شهود را در خود جای می‌دهد؛ یعنی مکان شامل درک کثرتی است که مطابق با صورت حساسیت در یک بازنمایی شهودی داده شده است؛ چنان که صورت شهود، صرفاً کثرت را می‌دهد، اما شهود صوری، وحدت بازنمایی را.» (Kant, 2000: B161) و این‌گونه نشان داده بود که حتی در مرتبه‌ی شهود نیز رد پای مفهوم را یافته است، اما در نهایت، به اعتقاد او مفاهیم به ما و تجربه‌ی ما تعلق دارند و ارتباطی میان آن‌ها و اشیاء فی نفسه در کار نیست.

درواقع اگرچه خود کانت در یافته بود که به بیان هگلی، هیچ‌بی‌واسطگی مطلق وجود ندارد که بتوان آن را به تکیه‌گاهی برای اندیشه تبدیل کرد، با این حال، همچنان داده‌های دریافتی اندام‌های حسی را نقطه‌ی آغاز فرآیند شناخت می‌دانست که سوژه در آن صرفاً «پذیرنده» است. به همین خاطر است که سولومون می‌نویسد:

«نقد کانت جسست‌وجو برای واقعیت مطلق را رها می‌کند و صرفاً ابزاری را واریسی می‌کند که ما به مدد آن حقیقت را می‌شناسیم.» (سولومون، ۱۳۹۰: ۲۹۶).

به اعتقاد کانت قرار گرفتن داده‌های حسی در این شهود مستلزم هیچ فعلی از جانب دستگاه شناختی ما نیست و پس از دریافت این داده‌هاست که فرآیند شناخت آغاز می‌گردد و فاهمه، به میانجی‌گری تخیل، فعالانه ایزه‌ی شناخت را برمی‌سازد.

به این ترتیب، شناخت ما تنها به آنچه دستگاه فاهمه برمی‌سازد تعلق می‌گیرد و از خود شیء یا موضوع شناخت بماهو هیچ شناختی در هیچ صورتی حاصل نخواهد شد، اما هگل این نگرش به مسئله را قابل دفاع نمی‌داند. به اعتقاد او در تحلیل کانت، مفاهیم و معنای آن‌ها پیشاپیش مفروض انگاشته شده و دلخواهانه و امکانی‌اند و در مسیر رسیدن به حقیقت می‌بایست آن‌ها را کنار گذاشت: «می‌توان این امور و کاربرست کلماتی همچون امر مطلق، شناخت و همچنین امر ابژکتیو و امر سوژکتیو،... و کلمات متعدد دیگری را که معنایشان آشنا فرض گرفته می‌شود، به منزله‌ی تصورات امکانی و خود سرانه مردود دانست و حتی [کاربرد آن‌ها را] به منزله‌ی دغل‌کاری در نظر گرفت» (Hegel, 2018: 76). به همین

خاطر او از همان ابتدای پدیدارشناسی روح، یعنی از بخش یقین حسی تلاش می‌کند نشان دهد که مفهوم از همان ابتدا در فرآیند شناخت دخیل است.

البته یادآوری این نکته ضروری است که هگل نیز همانند کانت منتقد رویکردهایی است که می‌کوشند با کنار گذاشتن امر حسی و از طریق شهود عقلی، به نحوی واسطه به حقیقت نائل گردند. به همین خاطر است که او نه تنها به نحوی پیشین، امر محسوس را بی‌اعتبار نمی‌سازد، بلکه با دنبال کردن روند طبیعی حرکت آگاهی، پدیدارشناسی روح خود را با امر حسی آغاز می‌کند و می‌کوشد از طریق مواجه شدن با امر محسوس و کاویدن آن همان‌گونه که خود را می‌نمایاند قدم به قدم به حقیقت نهفته در پس آن برسد. به این ترتیب، او در نخستین فصل کتاب، در باب یقین حسی که بنا به باور رایج تجربه‌گرایانه، غنی‌ترین منبع شناخت انگاشته می‌شود و تصور معمول این است که در آن، بی‌آنکه پای مفاهیم به میان باز شده باشد ما مستقیماً با واقعیت ایزه رویارو می‌شویم می‌نویسد: «محتوای انضمامی یقین حسی باعث می‌شود که [یقین حسی] به نحوی بی‌واسطه همچون غنی‌ترین شناخت و درواقع همچون شناخت غنای نامتناهی ظاهر شود که برای آن هیچ حدی نمی‌توان یافت. ... اما در حقیقت این یقین، خود را همچون انتزاعی‌ترین و فقیرترین حقیقت نمایان می‌سازد» (Hegel, 2018: 91).

هگل در فصل آگاهی پدیدارشناسی روح نشان می‌دهد که وقتی تمام آن چیزی که آگاهی خالی از مفهوم در باب موضوع شناخت خود در مقام مواجهه‌ی حسی به دست می‌دهد اشاره‌ی محضی به «این»، «من» یا «اکنون» باشد که به‌رغم آن که از کمترین تعیین ممکن برخوردارند اما خالی از تعیین نیستند و کلیت در آن‌ها مندرج است، روشن خواهد شد که حتی یقین حسی نیز به‌رغم آنچه ادعا می‌شود امری وساطت یافته است. هگل نشان می‌دهد که تجربه‌ی بی‌واسطه انگاشته شده‌ی شیء در دقیقه‌ی یقین حسی، آن‌ا به دو قطب «من» و «این» یا ایزه تقسیم می‌شود که بر اساس فهم عرفی، قرار است در نسبتی خالی از وساطت با یکدیگر قرار داشته باشند، اما درواقع، هم «من» کلیتی است غیر از من جزئی فاعل در این شناخت جزئی، هم «این» کلیتی است اعم از هر آن چیزی که می‌تواند در برابر آگاهی قرار گیرد و هم حتی «اکنون» تجربه کلیتی است که می‌تواند دربردارنده‌ی تمام تجاربی باشد که در آن‌ها، یک من، یک این را تجربه، یا درواقع «ادراک» می‌کند. با این همه اما حتی ادراک نیز قادر نیست واحد و کثیر بودن همزمان من و این (ایزه‌ی آگاهی) را تبیین کند، زیرا به گفته‌ی او «رفع‌شدگی یا تقلیل تنوع به برای خودبودن

چیزی نیست جز خودِ واسطه و این همان استقلال تمایزهاست یا موادی که به منزله‌ی امور خود ایستا وضع شده‌اند بی‌درنگ به وحدت خود برمی‌گذرند و وحدت آن‌ها نیز بلافاصله به واگشایی ختم می‌شود و این واگشایی باز به تقلیل. این حرکت همان چیزی است که نیرو نامیده می‌شود» (Hegel, 2018: 136).

به این ترتیب، هگل نشان می‌دهد که در پس آنچه برای کانت بازنمایی محسوب می‌شد چیز دیگری نیست که بخواهد شیء فی‌نفسه باشد. برای او ساختار هم مدرک و هم مدرک، ساختار نیروست که در واقع وحدت بسیطی است که طیف متنوعی از نمودهای حسی را به وجود می‌آورد. ساختاری که مفهومش عین فعلیت آن است، زیرا هیچ نیرویی نمی‌تواند در غیاب تظاهراتش وجود داشته باشد: «مفهوم نیرو خود را به‌عنوان ذات، در خودِ فعلیت این مفهوم حفظ می‌کند. ... پس حقیقتِ نیرو، صرف اندیشه‌ی آن است. دقایق فعلیت نیرو، [یعنی] جواهر و حرکت آن، بی‌هیچ مقاومتی در یک وحدت تمایز نیافته فرومی‌پاشند، وحدتی که نیروی به‌خود بازپس‌رانده‌شده نیست (زیرا این نیرو خود، فقط یک چنان دقیقه‌ای است)، بلکه مفهوم آن در مقام مفهوم است» (Hegel, 2018: 141). نتیجتاً هگل با استفاده از مفهوم نیرو نشان می‌دهد که چگونه می‌توان بر آن دوگانه‌انگاری‌ای که شناخت و موضوع شناخت را به دو حد مطلقاً جدا از هم و مطلقاً متفاوت تبدیل می‌کند رهایی یافت و آن‌ها را همچون دو قطب یک آهن‌ربا (مثالی که خود او برای تبیین مرادش از آن استفاده می‌کند) در نظر گرفت که در عین وحدتی که با یکدیگر دارند از هم متمایزند و این متمایز بودن بنا به مفهوم نیروی مغناطیس، در واقع از وحدتشان نشئت می‌گیرد.

اگرچه هگل در روند تبدیل دیالکتیکی قالب‌های آگاهی به یکدیگر همواره هر قالب را در قالب بعدی رفع می‌کند اما باید توجه داشت که در واقع بخش نیرو و فاهمه در *پدیدارشناسی روح نقطه‌ی عطف تعیین‌کننده‌ای محسوب می‌شود*، زیرا در این بخش است که «آگاهی» به مفهوم می‌رسد و از این نقطه به بعد تلاش آن برای تعیین چیستی مفهوم، آن را به جستجوی قانون نیرو و به جهان‌های فراحسی رهنمون می‌شود تا سرانجام به این نقطه برسد که «نامتناهیت یا بی‌شکویی مطلق خود را به حرکت واداشتن محض که در آن هر آن چیزی که به نحوی از انحاء تعیین یافته است، یعنی برای مثال [چیزی که] به منزله‌ی هستی [تعیین یافته است] نقطه‌ی مقابل این متعین بودگی است، بی‌شک، هم‌ازپیش نفس هر آن چیزی بوده که تا این جا مطرح بوده است، اما نخستین بار در امر درونی است که آزادانه

پیش می‌آید. نمود یا بازی نیروها، هم‌ازپیش آن را به نمایش می‌گذارد اما [این نامتناهیت] نخستین بار تحت عنوان تبیین کردن است که قدم به میدان می‌گذارد؛ ... و چون نامتناهیت در نهایت ابژه‌ی آگاهی است، در مقام چیزی که این [آگاهی] آن است، در نتیجه آگاهی، خودآگاهی است» (Hegel, 2018: 163).

درواقع جمله‌ی آخر عبارت نقل شده، یعنی آنجا که هگل می‌گوید «آگاهی، خودآگاهی است»، همان خط ربطی است که کل جریان موسوم به ایدئالیسم آلمانی را به هم پیوند می‌زند؛ اما چنان که گفته شد کانت، به‌عنوان سرسلسله‌ی این جریان، «من» یا «خود» را از دایره‌ی شناخت بیرون می‌داند و آن را به «وحدت ادراک نفسانی» که به‌زعم او درواقع یک شرط استعلایی است فروکاسته و به «حدی» تبدیل کرده بود که مرز شناخت محسوب می‌شود؛ در بخش بعد تلاش خواهیم کرد نشان دهیم که هگل چگونه تلاش می‌کند که این حد را نیز از پیش پای مفهوم بردارد.

۳,۲ مسئله‌ی «من»

چنان که هگل در بخش فاهمه و نیرو نشان می‌دهد، آگاهی درواقع خودآگاهی است، به این معنا که عامل شنا سنده در جریان شناخت موضوع شناخت، درواقع به نحو ضمنی از خویشتن خود آگاه است؛ به بیان مایکل اینوود: «به نحو فزاینده‌ای مشخص می‌شود ... که امر درونی درواقع تصویر بازتاب‌یافته‌ی حرکت خود فاهمه است. ... بنابراین آگاهی فاهمه از امر درونی، درواقع آگاهی آن از خود او یا خودآگاهی است، حتی اگر فاهمه هنوز این نکته را متوجه نباشد» (Hegel, 2018: 595).

هگل پیش‌تر در بند ۱۶۱ گفته بود که قانون، وحدت مفهومی این‌همانی و تمایز است و تفاوت میان دقایق آن «تفاوتی است که تفاوت نیست، یا تنها تفاوت امور همانام است و ذات آن وحدت است» (Hegel, 2018: 161). این وحدت نامتناهی مفهوم که در مقام «قانون» برای تبیین موضوع به کار گرفته می‌شود، تبیین کردن را به امری همان‌گویانه^۱ تبدیل می‌کند و باعث می‌شود که آگاهی «در [فرآیند] تبیین کردن در گفت‌وگوی بی‌واسطه» با خویش باشد. برای مثال وقتی در پاسخ به این سؤال که چرا الکتریسته در یک مدار جریان پیدا می‌کند به قانون الکتریسته استناد می‌شود آنچه رخ می‌دهد درواقع توصیف مجدد همان پدیده با زبان دیگر است. منتها آن چیزی که در این فرآیند تبیین توجه هگل را به

۱. tautological

خود جلب می‌کند همین وضع کردن تفاوت‌هایی است که حقیقتاً تفاوت نیستند، چراکه به اعتقاد او این ساختار، در واقع ساختار شکل‌دهنده‌ی خودآگاهی است، زیرا خودآگاهی عبارت است از آگاهی من به من در مقام دیگری‌ای که در واقع کسی یا چیزی جز خود من نیست. پس در خودآگاهی من از خویشتن، من اولاً از خودم در مقام یک دیگری آگاهم و ثانیاً آگاهم که این دیگری کسی جز من نیست و ثالثاً در می‌یابم که این ساختار ضروری است، زیرا من به هیچ طریق دیگری نمی‌توانم خودآگاهی خود را تبیین کنم مگر آن که با نفی خودم از خویشتن، بین من و خودم تفاوتی قائل شوم که در عین حال برای تحصیل مقصود خود ناچار از نفی آن (نفی نفی من از خودم) هستم.

اگر مجدداً از مثالی که هگل برای ایضاح منظور خود مطرح می‌کند کمک بگیریم، این نامتناهی نسبتی است میان من و من دیگر، یا به زبان خود هگل میان من و دیگری که مثل دو قطب یک آهنربا در عین وحدت و شباهتشان از یکدیگر متمایز و با هم متفاوت‌اند. به بیان این‌گونه: «اما چرا هگل به این نتیجه می‌رسد که وقتی آگاهی از امر درونی آگاه می‌شود در واقع از خودش آگاه شده است؟ به این خاطر که نامتناهی خود-وارونه‌سازی که فاهمه آن را در امر درونی جای داده است، نه تنها در مورد امر درونی، بلکه همچنین در مورد رابطه‌ی امر درونی و فاهمه نیز صدق می‌کند. آن‌ها نیز مانند دو قطب آهنربا هستند که تمایزی با هم ندارند اما خود را از یکدیگر متمایز می‌سازند و هم‌نام خود را دفع می‌کنند و غیر هم‌نام را جذب» (Hegel, 2018: 596).

البته این نکته را باید در نظر داشت که مراد هگل ابداً انکار «امر درونی» یا ابژه و طرح این ادعا نیست که ابژه و آگاهی یکی هستند، بلکه مراد او این است که وقتی آگاهی از ابژه‌ای آگاه می‌شود، این آگاهی همواره متضمن آگاهی آن از خود نیز هست. آگاهی‌ای که به‌طور ضمنی «من» را نیز در مقام یک اندیشه در برمی‌گیرد. رابرت پپین مراد هگل از این نکته را به‌روشنی چنین بیان می‌کند: «چیزی که هگل مردود می‌شمارد این ادعای مکرر کانت است که «من می‌اندیشم» مضمرب یا وحدت استعلایی ادراک نفسانی، فقط «محمل مفاهیم» یا صورت صرف هرگونه اندیشه‌ورزی است و خود نوعی اندیشه نیست» (پپین، ۱۴۰۱: ۹۲). به همین خاطر است که چنان‌که پیش‌تر گفته شد، بحث مفهوم در انتهای بخش آگاهی و ابتدای بخش خودآگاهی را می‌توان نقطه‌ی عطفی در *پدیدارشناسی روح* دانست که در آن اندیشه بر حدود بیرونی‌ای که کانت برای آن قائل بود غلبه می‌کند و آن‌ها را در

خود فرو می‌بلعد: «در خود آگاهی، در مقام مفهوم روح است که آگاهی به نقطه‌ی عطف خود می‌رسد؛ [نقطه‌ی عطفی] که در آن صحنه‌ی رنگارنگ اینجا و اکنون حسی و شب‌تهی ماورای فراحسی را پشت سر می‌نهد و به روز روحانی حضور قدم می‌گذارد» (Hegel, 2018: 177). در نتیجه من یا «وحدت ادراک نفسانی» دیگر یک حد بیرونی نامشخص نیست که صرفاً به نحو منطقی فرانهی شده باشد.

به این ترتیب هگل پای «من» را که از دید کانت صرفاً شرط استعلایی شناخت محسوب می‌شد و شناخت خود آن ممکن نبود به مفهوم باز می‌کند و آن را به موضوع شناخت مبدل می‌سازد. موضوعی که هگل در مراحل بعدی پدیدارشناسی روح، گام به گام رد آن را در عقل، روح و دین دنبال می‌کند تا نهایتاً در واپسین منزلگاه آن به دانش مطلق می‌رسد.

۴- دانش مطلق

تا این جا بنا به تفسیری که در این مقاله از هدف ایجابی هگل در پدیدارشناسی روح به دست دادیم، دیدیم که مفهوم دیگر به هیچ یک از آن دو حدی که کانت برای آن قائل بود محدود نمی‌شود، زیرا چنان که گفته شد، بر اساس تحلیل هگل، ابتدا «شیء فی نفسه» در مفهوم رفع می‌گردد و سپس در گام بعد، «من» اولاً به موضوع شناخت تبدیل می‌شود و پس از آن، هگل تا پایان کتاب به واکاوی این ابژه‌ی شناخت می‌پردازد تا ساختار مقوم آن را مشخص سازد. به همین خاطر، بنا بر قرائت ما، دانش مطلق آن مرحله‌ای است که در آن مفهوم، نهایتاً با رفع کامل این حدود، به مفهوم مطلق مبدل می‌گردد. البته این سخن ابدأً به این معنا نیست که در دانش مطلق شناخت کاملی از تمام هستی حاصل می‌شود، بلکه تنها به این معناست که در این مرحله از حرکت آگاهی مشخص می‌گردد که ساختار بنیادین هم هستی و هم آگاهی چیزی جز مفهوم نیست. به این ترتیب هگل در دانش مطلق تلاش می‌کند نشان دهد که این خود مفهوم است که در مقام یک امر واحد، خود را بالضروره همچون دو قطب آهنربا دو پاره می‌کند و روح و دیگری آن را به منزله‌ی جوهری مستقل از بطن خویش بیرون می‌کشد؛ دیگری‌ای که در واقع چیزی جز خود آن نیست. برای درک بهتر این گفته باید به خاطر بیاوریم که هگل به تأسی از اسپینوزا معتقد بود که هر تعینی نفی است.^۱ زیرا هر امر متعینی،

۱. اشاره به جمله‌ی «et determinatio est negatio» (به معنی «تعین نفی است») اسپینوزا در نامه مورخ دوم ژوئن ۱۶۷۴ به دوستش یاریک پلس که هگل آن را به صورت «omnis determinatio est negatio» («هر تعینی نفی است») در بند ۱۱۳ علم منطق نقل کرده و در مواضع مختلف تلویحاً بدان اشاره دارد.

تعینش را از تفاوتی که با امور دیگر دارد کسب می‌کند. در نتیجه به بیان هگلی، تعین یک چیز، در خود آن نیست^۱ بلکه به «دیگری» آن بستگی دارد. روحی که تا پیش از دانش مطلق، در مقام قالبی از آگاهی، جهان را همچون ابژه‌ای جدا و متمایز از خود در برابر خویش داشت، با پشت سر گذاشتن فرآیند دیالکتیکی‌اش به مقام مفهوم برکشیده شده است که چنان که قبلاً گفته شد ساختار آن بماهو، وضع تفاوت‌هایی در وحدت مفهوم است که در حقیقت تفاوت نیستند: «کلیت مندرج در مفهوم صرفاً مجموع ویژگی‌های مشترک چیزهای گوناگونی نیست که در مقابل یک امر جزئی که از وجودی از آن خویش بهره‌مند است قرار داشته باشد؛ برعکس، این کلیت یک امر خود-جزئیت‌بخش یا خود-اختصاصی ساز است و به وضوح در این تقابل، همان است که هست» (Hegel, 2000: 163) و این همان تعریف هگل از علم است که در پیشگفتار *پدیدارشناسی روح* این گونه از آن سخن گفته بود: «خود-بازشناسی محض در دیگر بودگی مطلق، این اثر کذا، زیربنا و قلمرو علم یا به‌طور کلی شناخت است» (Hegel, 2018: 26) و اکنون در دانش مطلق مجدداً بدان بازمی‌گردد: «بنابراین روح، که به مفهوم رسیده است، بر جاهستی و حرکت را در این اثر زندگی خود می‌گسترده و علم است» (Hegel, 2018: 805).

به این ترتیب می‌بینیم که هگل در دانش مطلق نشان می‌دهد که ساختار مقوم هستی در مقام یک کل چیزی جز مفهوم نیست. در واقع، کاری که هگل در *پدیدارشناسی روح* انجام می‌دهد، بی‌آنکه آموزه‌ی روش خاصی را مبنای کار خود قرار داده باشد، دنبال کردن حرکت ضروری درون‌ماندگار آگاهی است که در نهایت به اطلاق مفهوم می‌انجامد. این عنصر مقوم، بنا به شرح هگل از نحوه‌ی تطور و انکشاف آن در *پدیدارشناسی روح*، در دانش مطلق، شکل نهایی خود را پیدا می‌کند و همانطور که پیش‌تر نیز گفته شد، این شکل نهایی چیزی نیست جز تبدیل شدن هستی در مقام یک کل به مفهوم. به همین خاطر است که می‌توان دانش مطلق را مرحله‌ای از آگاهی دانست که در آن مفهوم اطلاق پیدا کرده و به مفهوم مطلق مبدل می‌گردد؛ و مراد از این اطلاق یافتن، تنها و تنها این است که مشخص می‌گردد مفهوم به هیچ شرطی بیرون از خود مشروط نیست و هیچ حدی بیرون از آن، آن را محدود نمی‌سازد. بر این مبناست که می‌توان انگاره‌ی مشهور پایان تاریخ هگل را به نحوی معنا کرد که مستلزم هیچگونه جزم‌اندیشی و دعوی تحصیل یک حقیقت ایستا نباشد: مراد از

۱. self-contained

پایان تاریخ، پایان دوران بیگانگی مفهوم از خود و آغاز دوران این‌همانی مفهوم با خویش‌ستن است؛ هر چند از آنجا که هستی در واپسین تحلیل، چیزی جز «مفهوم مطلق» نیست و چنان که گفته شد ساختار مفهوم بماهو، «شدن» و به عبارت بهتر، فرانهمی کردن همواره‌ی تفاوت‌هاست، به این ترتیب، حرکت به امر مقوم هستی تبدیل می‌گردد، هر چند به این ترتیب، در پایان پدیدارشناسی روح که در آن مفهوم به اطلاق می‌رسد، این حرکت دیگر نه یک حرکت مارپیچ پیش‌رونده، بلکه یک حرکت دوری خواهد بود که موتور پیش‌ران آن مفهوم‌بودگی مفهوم یا سرشت ذاتاً آرام‌ناپذیر مفهوم و «غایت» آن این‌همانی سوژه و ابژه است.

۵- اطلاق مفهوم به منزله‌ی نتیجه‌ی ایجابی پدیدارشناسی روح

فهم هدف ایجابی پدیدارشناسی روح، در مقام مقدمه‌ی نظام فلسفی هگل، نقش تعیین‌کننده‌ای در مواجهه با این نظام به‌مثابه‌ی یک کل ارگانیک ایفاء می‌کند. چنان که در ابتدای این مقاله نیز یادآوری شد، برای هگل، علم تنها در قالب نظامی از اجزاء میسر می‌گردد که هر کدام از آن‌ها در تحقق غایت این نظام کارکرد ویژه‌ی خود را دارد. بنا بر قرائتی که ما در این مقاله تلاش کردیم به دست دهیم، اگر نه هدف اصلی، دست کم یکی از مهم‌ترین اهداف پدیدارشناسی روح این است که نشان دهد چرا مفهوم یگانه ساختار مقوم هم هستی و هم «من» است که کانت آن را به یک شرط استعلایی صرف تقلیل داده بود. در نتیجه در انتهای این کتاب، این مفهوم است که به اطلاق می‌رسد. اهمیت فهم این مسئله زمانی روشن می‌گردد که دریابیم مفسران برجسته‌ای چون رابرت پپین، استفن هولگیت و رابرت استرن، بر مبنای آراء متفاوتی که در خصوص هدف پدیدارشناسی روح و آنچه در این «مقدمه»ی نظام علم رخ می‌دهد دارند، ساختار این نظام و نسبت میان اجزای آن را به اشکال متفاوتی تفسیر می‌کنند.

برای مثال، رابرت پپین در کتاب بسیار مشهور خود، *ایدئالیسم هگل* که برای نخستین بار، تفسیر اصطلاحاً غیر متافیزیکی خود از فلسفه‌ی هگل را در آن مطرح ساخته است می‌نویسد:

«نتیجه‌ی پدیدارشناسی روح به‌هیچ‌وجه این نبود که ما را با بی‌واسطگی محض

آشنا کند، بلکه ... نتیجه‌ی آن، سرآغاز منطق یا اندیشه‌ی لئفسه [یا برای خود شدن

اندیشه] است» (پپین، ۱۴۰۱: ۳۸۹).

این بدین معناست که از نظر پپین در پایان پدیدارشناسی روح، مشخص می‌شود که «اندیشه» به هیچ‌حدی ورای خود محدود نمی‌گردد و به‌عبارت‌دیگر، آنچه در دانش مطلق

به اطلاق می‌رسد «اندیشه‌ی لِنفسه» است. همین مسئله باعث می‌شود که او منطق را چنان قرائت کند که گویی هگل در آن تنها به دنبال آن است که از طریق تحلیل آگاهی، نشان دهد که آگاهی برای آن که آگاهی در باب چیزی باشد می‌بایست چگونه تقوّم یافته باشد. به عبارت دیگر، از نظر پِپین، بر اساس قرائتی که او از هدف و نتیجه‌ی پدیدارشناسی روح دارد، هگل در نظام خود تنها به دنبال تعمیق و تکمیل کاری است که به اعتقاد وی، کانت آن را ناتمام رها کرده است. او در کتاب دوم خود، قلمرو سایه‌ها می‌نویسد: «در نگاه هگل، مسئله‌ی تفکر محض هیچ ربطی به اندیشنده، سوژه، آگاهی و ذهن ندارد. بلکه این مسئله، امکان معقول‌بودگی هر آنچه را که به‌عنوان منشأ یا خاستگاه پنهان [تفکر] اعلام شده است به مسئله تبدیل می‌کند» (Pippin, 2019: 6).

به این ترتیب بر اساس دیدگاه پِپین، هگل در پدیدارشناسی روح، با بررسی حرکت آگاهی، در دانش مطلق، آگاهی را به مرتبه‌ی تفکر محض می‌رساند و به‌همین خاطر در منطق به پژوهش در این مسئله می‌پردازد که تفکر محض چیست: «صورت‌بندی هگل [از نظام علم] [به منزله‌ی] «علم تفکر محض» پیش از هر چیز به این معناست که [این نظام] شرحی، یا نظریه‌ای در باب تفکر محض است (این که تفکر محض چیست) و مراد او تفکر محضی است که شناختی است رو به ابژه‌ها، چنان که هستند... تفکر محض، تفکری است فارغ از وابستگی به آنچه از حواس دریافت می‌شود، تفکری است فارغ از اتکاء به تجربه» (Pippin, 2019: 9).

در تفسیر پِپین، اگر چه هگل برخلاف کانت آگاهی را به امر غیرمفهومی محدود نمی‌سازد اما این امر صرفاً به صورت سلبی رخ می‌دهد، به این معنا که آگاهی هیچ شکافی میان خود و برابر ایستای خود نمی‌یابد که بخواهد آن را از میان بردارد، نه این که توانسته باشد بر فاصله‌ای که میان این دو وجود دارد به نحوی از انحاء فائق شود. به همین خاطر است که بر اساس تفسیر «غیر متافیزیکی» پِپین، منطق هگل، به دنبال تعیین هم‌زمان صورت‌های قوام‌بخش هستی و آگاهی نیست، بلکه هگل در آن صرفاً تلاش می‌کند از طریق تعیین صورت‌های آگاهی یا به تعبیر خود او اندیشه‌ی محض، شروط امکان هستی را مشخص کند: «تفکر راجع به تفکر می‌تواند آنچه برای شناختن هست و آنچه نیست را متعین سازد. هسته‌ی اصلی این مدعا، هم برای کانت و هم برای هگل، به ملزومات نسبتی مربوط می‌شود که هر دوی آن‌ها بر آن تأکید دارند، نسبتی میان تعیین‌بخشی تفکر به آنچه

قرار است اندیشیده شود (به معنای شناختن) و محتوای مفهومی لازم برای آن که تفکر، تفکر باشد (به معنای شناختن)» (Pippin, 2019: 9).

اما یکی از نتایج تفسیر پپین این است که به این ترتیب، شروط برابر ایستا بودن برابر ایستا مجدداً از شروط تقوم آن، چنان که در خود هست جدا می گردند و این، چنان که در بخش نخست این مقاله کوشیدیم نشان دهیم، دقیقاً همان تمایزی است که هگل به دنبال غلبه بر آن یا به تعبیر خود وی رفع آن بوده است. به عبارت دیگر به اطلاق رسیدن اندیشه‌ی محض در تفسیر پپین به این معناست که آگاهی بماهو ضرورتاً به این نحو بخصوص عمل می کند و یک برابر ایستا به این خاطر برابر ایستا محسوب می شود که تابع شروط اندیشه است، اما این نحوه‌ی عملکرد ضروری آگاهی هیچگونه نسبتی با نحوه‌ی تقوم برابر ایستا چنان که در خود هست ندارد. این در حالی است که همان طور که در بخش سوم این مقاله تلاش کردیم نشان دهیم، هگل خواستار آن است که نشان دهد، هم برابر ایستای آگاهی و هم آگاهی (که کانت پیش تر آن را به وحدت ادراک استعلایی صرف تقلیل داده بود) هر دو به این خاطر که تقوم خود را از مفهوم دارند و در واقع همچون دو قطب آهنربا، دو نیمه‌ی یک کل واحدند که هگل آن را مفهوم می نامد، آن اند که هستند. تفسیر پپین در واقع این نکته را نادیده می گیرد که اگر برابر ایستا، تنها به خاطر تبعیت از شروط اندیشه‌ی محض است که می تواند برابر ایستا محسوب شود، آنگاه ما هیچگاه به چستی آن چنان که در خود هست دسترسی نخواهیم داشت و به این ترتیب نقد هگل به کانت، در واقع به خود او نیز وارد خواهد بود و حتی اگر شئی فی نفسه صراحتاً در فلسفه‌ی وی مطرح نباشد، همواره سایه‌ی آن به نحو ضمنی بر سر این فلسفه پابرجاست.

از سوی دیگر، رابرت استرن نیز اگر چه به طور کلی از مدافعان رویکرد تفسیری متافیزیکی هگل است و تفسیری هستی شناسانه از پروژه‌ی هگل به مثابه‌ی یک کل به دست می دهد، با این همه در کتاب *هگل و پدیدارشناسی روح خود*، مانند پپین، در تفسیر هدفی که هگل در *پدیدارشناسی روح* دنبال می کند تنها از «آگاهی» سخن می گوید و هدف *پدیدارشناسی روح* را یک هدف صرفاً سلبی معرفی کرده و می نویسد:

اما *پدیدارشناسی بی درنگ* مشخص نمی کند که ... تکینگی، جزئیت و کلیت، چنان که بر اندیشیدن ما به ابژه‌ها اعمال می شود مستلزم چه چیزی خواهد بود: اما بنا بر قرائت من، چنین چیزی غافلگیر کننده نیست، چرا که شرح مفصل این توصیف ایجابی را باید در جایی

دیگر، یعنی در کتاب *منطق بجوییم*. ... بدین قرار، *پدیدارشناسی*، تو صیفی سلبی از آگاهی به دست می‌دهد، یعنی نشان می‌دهد که چگونه هر تصویری نازل‌تر و سطحی‌تر از این تصور پیچیده با شکست مواجه خواهد شد. ... بنابراین، *پدیدارشناسی* کارکرد ذاتاً آموزشی و برانگیزاننده‌ی خود، یعنی وظیفه‌ی راهنمایی کردن ما به سوی کتاب *منطق* را به انجام رسانده است که در آن آموزه‌ی ایجابی [*پدیدارشناسی*] به صورتی نظام‌مند بر مبنای مقولات محض و صورت‌های معقول شرح و بسط داده شده است. (استرن، ۱۴۰۰: ۳۱۷).

چنان که در این قطعه نیز مشخص است، از نظر استرن، هدف نهایی *پدیدارشناسی* روح صرفاً این است که به ما نشان دهد آگاهی قادر نیست نقش کلیت، جزئیت و تکنیکی را که در واقع مقومات اندیشه محسوب می‌شوند به طرز درخوری تبیین کند. به عبارت دیگر، در قرائت استرن، هدف ایجابی *پدیدارشناسی* روح به کلی مغفول می‌ماند. اگرچه او به درستی اشاره می‌کند که هدف *پدیدارشناسی* روح، توجیه‌گذار از *پدیدارشناسی* به *منطق* است، اما در تفسیر او، تمام تلاش هگل برای موجه ساختن این گذار از طریق به اطلاق رساندن مفهوم نادیده گرفته می‌شود. این در حالی است که هگل، در مقدمه‌ی *علم منطق* می‌گوید «خود مفهوم *منطق* به منزله‌ی نتیجه‌ی علمی مطرح شده است که از آن برمی‌گذرد و به همین خاطر به همان اندازه به عنوان یک پیش فرض مطرح شده است ... که در آن تقابلی که آگاهی میان هستی‌ای که به نحو سوپژکتیو برای خود موجود است و هستی دیگری که به نحو اژکتیو وجود دارد قائل است، از میان برداشته شده و هستی به عنوان چیزی که در خود، یک مفهوم محض است و مفهوم محض، به عنوان هستی حقیقی، شناخته می‌شود» (Hegel, 2010: 21.45) و به این طریق نشان می‌دهد که از نظر خود هگل، وحدت آگاهی و برابری آن، امری است که پیش از ورود به *علم منطق* اثبات شده و به همین خاطر در *منطق مفروض* گرفته می‌شود.

اما استرن معتقد است که *پدیدارشناسی* روح صرفاً با به نمایش گذاشتن ناتوانی آگاهی در روشن ساختن حقیقت، ما را به سطح «انتزاعی‌تر» *منطق منتقل* می‌کند: «با به انجام رسیدن نقش مقدماتی [*پدیدارشناسی*]، اکنون آماده‌ایم که به سطح انتزاعی‌تر، یعنی کتاب *منطق* گام بگذاریم، جایی که این مقولات را می‌توان برحسب خودشان بررسی کرد» (استرن، ۱۴۰۰: ۳۱۸). این قرائت استرن علاوه بر این که هدف ایجابی *پدیدارشناسی* روح را نادیده می‌گیرد، او را وادار می‌سازد که برای بنیان‌نهادن تفسیر متافیزیکی خود از نظام

فلسفی هگل، به ایده‌ی آغازگاه بدون پیش فرض منطق متوسل شود که البته پرداختن به آن و اشکالاتی که در آن وجود دارد در چهارچوب این مقاله نمی‌گنجد. در حالی که اگر چنان که ما تلاش کردیم نشان دهیم، نتیجه‌ی ایجابی پدیدارشناسی روح را مطلق شدن مفهوم در نظر بگیریم، آنچه در منطق رخ می‌دهد برخلاف چیزی که استرن می‌گوید نه تنها «انتزاعی تر» نیست، بلکه در واقع تبیین حرکت ضروری و مشخصاً انضمامی ساختار هم اندیشه و هم هستی خواهد بود.

همین تأکید بر «آگاهی» و نادیده گرفتن آن چیزی که ما آن را اطلاق مفهوم نامیدیم در تفسیر استفن هولگیت نیز دیده می‌شود. از نظر هولگیت (که او هم از مدافعان رویکرد تفسیری متافیزیکی است)، آنچه در پدیدارشناسی روح رخ می‌دهد تنها این است که در آن مشخص می‌شود «چگونه یقین‌های آگاهی، خودشان، خود را بی‌وجه می‌سازند» (Houlgate, 2018: 112). در نتیجه، بر اساس قرائت هولگیت نیز، ماحصل پدیدارشناسی روح را تنها می‌بایست در این خلاصه کرد که قالب‌های آگاهی، در طول حرکت آن از یقین حسی به دانش مطلق، یک‌به‌یک به نحوی درون‌ماندگار نابسندگی و بی‌بنیان بودن خویش را نشان می‌دهند و به همین خاطر هگل در منطق تلاش می‌کند که با کنار گذاشتن تمام «پیش فرض‌هایی که به موجب سنت فلسفی، گرد مفهوم هستی پیچیده شده‌اند، به هستی محضی برسد که در آن واحد می‌توان آن را هم هستی اندیشه دانست هم وجود. او اگر چه به درستی می‌نویسد:

«پدیدارشناسی، نظرگاه فلسفه‌ی نظروزر را توجیه و اثبات می‌کند»، اما در توضیح این گفته‌ی خود اضافه می‌کند که مراد از این نظرگاه، «تعلیق تمام پیش فرض‌ها در باب اندیشه (و هستی)، یا فاصله گرفتن از آن‌هاست» (Houlgate, 2006: 110).

به این ترتیب، تفسیر هولگیت نیز با همان اشکالی روبه‌روست که در توضیح تفسیر استرن به آن اشاره کردیم و در تفسیر هولگیت نیز مقصود پدیدارشناسی روح به هدفی سلبی تقلیل پیدا می‌کند که در آن تنها مشخص می‌شود که آگاهی قادر به تبیین حقیقت چنان که در خود هست نیست. به این ترتیب می‌بینیم که هر سه مفسر، در تفسیر خود از مقصود پدیدارشناسی روح، دقیقاً همان چیزی را نادیده می‌گیرند که ما آن را به اطلاق رسیدن مفهوم نامیدیم و در این مقاله کوشیدیم تا نشان دهیم چگونه حرکت آگاهی، بنا به ضرورتی درون‌ماندگار به آن منتهی می‌گردد.

۵- نتیجه‌گیری

ما در این مقاله، ابتدا تلاش کردیم که با برجسته ساختن نقد هگل به نحوی مواجهه‌ی کانت با مفهوم و نقشی که وی برای آن قائل است اولاً مشخص سازیم که یکی از مهم‌ترین اقداماتی که او می‌بایست در فلسفه‌ی خود انجام دهد رفع اشکالات دیدگاه کانت در این خصوص است و به این ترتیب نشان دادیم که اگر هگل خواهان آن باشد که فلسفه‌ی خود او با این اشکالات مواجه نباشد، به ناگزیر می‌بایست دو حدی را که کانت برای مفهوم تعیین کرده بود، یعنی شیئی فی‌نفسه و من را در گستره‌ی مفهوم موردنظر خود بگنجانند تا در نتیجه دانشی که از آن سخن می‌گوید، شناخت برابریستا، چنان که در خود هست باشد. در گام بعد تلاش کردیم که راهکار هگل برای رفع این دو حد را بررسی کرده و نشان دهیم که او چگونه شیئی فی‌نفسه و من را در قالب مفهوم موردنظر خود جای می‌دهد. به این ترتیب کوشیدیم تا نشان دهیم که نتیجه‌ی ایجابی پدیدارشناسی روح چیزی نیست جز به اطلاق رسیدن مفهوم. در گام نهایی نیز برای نشان دادن اهمیت فهم نتیجه‌ی ایجابی پدیدارشناسی روح تلاش کردیم با اشاره به تفاسیر سه تن از برجسته‌ترین مفسران معاصر، یعنی رابرت پپین، رابرت استرن و استفان هولگیت، نشان دهیم که آنچه این مفسران را به سوی تفاسیر متفاوت هدایت می‌کند، دقیقاً نادیده گرفتن همین نتیجه‌ی ایجابی پدیدارشناسی روح، یا به عبارت دیگر اختلاف فهم آنان از هدف پدیدارشناسی روح و در واقع نادیده گرفتن نقش بسیار مهم این «مقدمه» در کلیت نظام فلسفی هگل است. به این ترتیب ما تلاش کردیم که نشان دهیم هر سه مفسر با محوریت قائل شدن برای «آگاهی» و غفلت از نقش و جایگاه «مفهوم» است که تفاسیر خود را پیش می‌برند، به نحوی که از یک طرف، رابرت استرن و استفان هولگیت با نادیده گرفتن وجه ایجابی هدف پدیدارشناسی، مقصود هگل در پدیدارشناسی روح را صرفاً بی‌اعتبار ساختن تمایزهایی می‌دانند که به دست آگاهی وضع می‌شوند و از طرف دیگر رابرت پپین، تفسیر اصطلاحاً غیرمتافیزیکی خود را اساساً بر این مبنا استوار می‌سازد که هدف هگل در پدیدارشناسی روح، به اطلاق رساندن آگاهی است، نه «مفهوم»، در مقام یک امر هستی‌شناسانه که حتی آگاهی نیز به واسطه‌ی آن تقوّم می‌یابد.

تعارض منافع


تعارض منافع ندارد.


ORCID


Afshin Alikhani Dehaqi

Mohammad Meshkat

Mohammad javad Safian

 <https://orcid.org/0009-0001-4613-347X>

 <https://orcid.org/0009-0001-7982-9561>

 <https://orcid.org/0000-0001-7049-3953>

منابع

استرن، رابرت. (۱۴۰۰). *هگل و پدیدارشناسی روح*، محمدمهدی اردبیلی، سید محمدجواد سیدی، تهران: نشر ققنوس.

پیین، رابرت بی. (۱۴۰۰). *منطق تجربه به مثابه دانش مطلق در پدیدارشناسی روح هگل*، در کتاب راهنمای انتقادی پدیدارشناسی روح هگل، محمدمهدی اردبیلی، علی سهرابی، تهران: نشر نی.

پیین، رابرت بی. (۱۴۰۱). *ایدئالیسم هگل خوشنودی های خود آگاهی*، سید مسعود حسینی، تهران: نشر کرگدن.

سولومون، رابرت سی، کاتلین م. هیگینز. (۱۳۹۰). *تاریخ فلسفه ی راتلج*، حسن مرتضوی، تهران: نشر چشمه.

فیندلی، جان، جان و. بریج. (۱۳۹۵). *گفتارهایی درباره ی فلسفه ی هگل*، حسن مرتضوی، تهران: نشر چشمه.

Blunden, Andy. (2012). *Concepts: A Critical Approach*, Netherlands : Brill.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2018). *Hegel: The Phenomenology of Spirit*, Translated with Introduction and commentary by Michael Inwood, United Kingdom : Oxford University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2000). *The Encyclopaedia Logic*, United States : Hacker PUBLISHING COMPANY.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2005). *Hegel's preface to the Phenomenology of spirit*, United Kingdom : Princeton University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2010). *The Science of Logic*, United

Kingdom : Cambridge University Press.

- Houlgate, Stephen. (2006). *The opening of Hegel's Logic: from Being to Infinity*, United Kingdom: Purdue University Press.
- Houlgate, Stephen. (2018). "Thought and Being in Hegel's Logic", *In Wirklichkeit. Beitrage zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie* (pp. 101-118), Klostermann. DOI: 10.5840/ow1199122221
- Kant, Immanuel. (2000). *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, Robert B. (2019). *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in "The Science of Logic"*, United Kingdom: University of Chicago Press.

References

- Findlay, John, and John W. Burbidge. (2016). *Essays on Hegel's Philosophy*, Translated by Hassan Mortezaei. Tehran: Cheshmeh Publishing. [In Persian]
- Pippin, Robert B. (2021). *The Logic of Experience as Absolute Knowledge in Hegel's Phenomenology of Spirit*, in *The Critical Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Edited by Mohammad Mehdi Ardabili and Ali Sohrabi. Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
- Pippin, Robert B. (2022). *Heel' Illl i ttt iff ttt i ff Ill f-Consciousness*, Translated by Seyed Masoud Hosseini. Tehran: Kargadan Publishing. [In Persian]
- Solomon, Robert C., and Kathleen M. Higgins. (2011). *The Routledge History of Philosophy*, Translated by Hassan Mortezaei. Tehran: Cheshmeh Publishing. [In Persian]
- Stern, Robert. (2021). *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, Translated by Mohammad Mehdi Ardabili, Seyed Mohammad Javad Seyedi. Tehran: Qoqnoos Publishing. [In Persian]

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

استناد به این مقاله: علیخانی دهقی، افشین؛ مشکات، محمد و صافیان، محمدجواد، مفهوم در پدیدارشناسی روح هگل، حکمت و فلسفه، ۲۰ (۷۸)، ۱۰۳-۱۲۸.

DIO: 10.22054/wph.2024.76202.2198



Hekmat va Falsafeh is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.