



## An Analytical Study of the Stage of Perception in Hegel's *Phenomenology of Spirit* and the Requirements of its Failure for the History of Philosophy

Saboura Hajiali Orakpour\*

Assistant Professor, Department of Philosophy, Shiraz University, Shiraz, Iran.

### Article Info

### ABSTRACT

**Article type:**  
**Research  
Article**

**Received:**  
**2023/07/04**  
**Accepted:**  
**2024/04/24**

Perception is the second stage of the developmental process of consciousness in Hegel's *Phenomenology of Spirit*, which consists of logical necessity and universality. It clears the ground for the possibility of the emergence of things as "essence" for the first time in this process. The conflict between the unity of the thing and plurality of its properties is, however, a fundamental problem that thinkers in the first phase of the history of philosophy (namely, the Aristotelian's intellectual tradition) tried to solve by making the distinction between essential and non-essential aspects of the thing and ascribing the latter to it multitudinous properties. Nevertheless, when the subject's role in achieving knowledge came to the front in Modern Philosophy, this solution of Naïve Realism was being challenged, and rethinking it was quite required. As a consequence, this rethinking at first resulted in turning this conflict into an insoluble controversy between Rationalism and Empiricism in ascribing the essential aspect (unity) to the thing (or the object) and the non-essential one (plurality) to the subject by the former and its vice-versa by the latter; the controversy which Kant's Copernican Revolution proceeded to be its final terminator through invalidating the traditional distinction between essential and non-essential and re-defining the notion of "essence" under the subject's transcendental conditions for knowledge; However once again his solution was put into the challenge by Hegel's phenomenology.

**Keywords:** Sensory Certainty, Perception, Thing, Essence, Hegel.

**Cite this article:** Hajiali Orakpour, Saboura (2023). An Analytical Study of the Stage of Perception in Hegel's *Phenomenology of Spirit* and the Requirements of its Failure for the History of Philosophy. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 2, pp. 19-41.  
DOI: 10.30479/WP.2024.18937.1046

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\* **E-mail:** saboura.orakpour@saadi.shirazu.ac.ir



## بررسی تحلیلی مرحله ادراک حسی در پدیدارشناسی روح هگل و لوازم شکست آن برای تاریخ فلسفه صبورا حاجی علی اورکپور\*

استادیار بخش فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

### اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۴/۱۳  
پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۵

ادراک حسی دومین مرحله از مراحل سیر آگاهی در پدیدارشناسی روح هگل است که بر محور کلیت و ضرورت منطقی قوام یافته و بنابراین، در بستر آن برای نخستین بار در این سیر، امکان ظهور شیء به مثابه «ذات» فراهم می‌گردد. اما تعارض وحدت شیء و کثرت ویژگی‌های آن، معضلی بنیادین است که اندیشمندان در دوره اول تاریخ فلسفه (یا همان سنت فکری ارسطویی)، با وضع تمایز میان امر ذاتی و غیرذاتی و انتساب امر دوم به ویژگی‌های متکثر شیء، درصدد حل آن برآمده‌اند. در عین حال، با به‌چالش کشیده شدن این راه‌حل واقع‌گرایی خام در پی برجسته شدن نقش فاعل‌شناسا در فرآیند شناخت در فلسفه متجدد، بازاندیشی این معضل، برای معرفت‌شناسان متجدد ضرورت یافت. اما حاصل این بازاندیشی، تبدیل تعارض مورد بحث به جدالی لاینحل میان دو نحله عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در مورد انتساب وجه ذاتی (وحدت) به شیء و وجه غیرذاتی (کثرت) به فاعل‌شناسا در نحله اول و برعکس آن در نحله دوم، بود؛ جدالی که انقلاب کوپرنیکی کانت با بی‌اعتبار ساختن تمایز سنتی ذاتی و غیرذاتی، و باز تعریف مفهوم ذات ذیل شرایط استعلایی فاعل‌شناسا (سوژه) برای شناخت، بنا داشت مهر ختامی همیشگی بر آن باشد، هرچند راه‌حل وی نیز بار دگر، با پدیدارشناسی هگل به‌چالش کشیده شد.

**کلمات کلیدی:** یقین حسی، ادراک حسی، شیء، ذات، هگل.

استناد: حاجی علی اورکپور، صبورا (۱۴۰۲). «بررسی تحلیلی مرحله ادراک حسی در پدیدارشناسی روح هگل و لوازم شکست آن برای تاریخ فلسفه». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، ص ۱۹-۴۱.  
DOI: 10.30479/WP.2024.18937.1046



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان

\* نشانی پست الکترونیک: saboura.orakpour@saadi.shirazu.ac.ir

## درآمد

یقین حسی عهده‌دار درک امر حقیقی نیست، زیرا حقیقت این امر، کلی است، حال آنکه چنین یقینی در پی ادراک «این» -یعنی امر جزئی- است؛ از سوی دیگر، ادراک حسی آنچه را که برایش حاضر است، به‌مثابه چیزی کلی درک می‌کند. (Hegel, 2018: 67 & 48)<sup>۱</sup>

به نظر اکثر مفسران فلسفه هگل، فهم درست فصل ادراک [حسی] در کتاب *پدیدارشناسی*، که دو اصطلاح «شیء»<sup>۲</sup> و «توهم»<sup>۳</sup> را همراه دارد و گویی میان آنها نوعی تداخل برقرار می‌کند، کلیدی است برای فهم کل فلسفه هگل. با تأمل در این فصل است که موضع فلسفی هگل، روش تحقیق او و آنچه را که دیالکتیک هگلی نامیده می‌شود، بهتر می‌توان فهمید، زیرا در این فصل است که به‌نحو عمیق، نشان داده می‌شود که شیء فقط با گذشتن از خود و تبدیل شدن به پدیدار، قابل شناخت می‌شود. پدیدار در اصل، نه شیء است و نه توهم؛ واقعیت آن در حرکت و... داشتن صورت عقلانی است و بدین طریق است که کل بحث پدیدارشناسی هگل شکل گرفته است (هیپولیت، ۱۳۷۱: ۵۶).

ادراک حسی در *پدیدارشناسی* روح هگل، دومین مرحله از مراحل سیر پدیدارشناسانه روح در ساحت آگاهی به‌شمار می‌رود و جایگاه بحث از آن، در میان دو مرحله یقین حسی و فاهمه است. نقل قول فوق نشان می‌دهد که مبحث ادراک حسی در روند دیالکتیکی آگاهی در *پدیدارشناسی* روح، از چه اهمیت و جایگاهی برخوردار بوده و چه نقشی در شکل‌گیری ارکان نظام پدیدارشناسانه فلسفه هگل ایفا می‌کند. اما اینکه جملات فوق، درواقع چه معنایی دارد و مرحله ادراک حسی چگونه در بنیان پدیدارشناسی هگل ایفای نقش می‌کند، مستلزم تمرکز بر مباحث عنوان شده در این مرحله و پیگیری موضوعاتی است که با برخورداری از روندی منسجم، به تکوّن چنین مرحله تعیین‌کننده‌ای در سیر دیالکتیکی آگاهی در *پدیدارشناسی* انجامیده‌اند.

ازاینرو در مقاله حاضر برآنیم به بررسی تحلیلی مطالب عنوان شده در مرحله ادراک حسی در *پدیدارشناسی* روح، از بدو ورود آگاهی بدین مرحله، سیری که در این مرحله دنبال می‌کند و سرانجام، مواجهه‌اش با معضلی که موجب فراروی آن از مرتبه ادراک حسی به سطح فهم می‌گردد، بپردازیم. روشن است که با توجه به انسجام و ارتباط درونی مراحل در کل فرایند آگاهی در *پدیدارشناسی* روح هگل از یک‌سو، و نقش مقدماتی مرتبه یقین حسی در انتقال به مرحله مورد بحث در این مقاله، از سوی دیگر، ناگزیر ضروری است در وهله نخست از باب مقدمه، گزارشی مجمل از فصل نخست کتاب -یعنی مرحله یقین حسی- به دست دهیم تا از این رهگذر، اساساً امکان پرداختن به مطالب فصل بعدی -یعنی مرحله ادراک حسی- و زمینه فهم بهتر این مطالب برای خوانندگان فراهم گردد.

همچنین، شایان ذکر است که گرچه در بررسی تحلیلی خود، از شروع شارحین برجسته‌ای همچون تیلور، هیپولیت<sup>۴</sup> و به‌ویژه، فیندلی بر پدیدارشناسی روح هگل بهره جسته‌ایم، اما شیوه خاصی که در نهایت در بیان مطالب اتخاذ شده و مقایسه‌ها و تطبیق‌هایی که بین مباحث هگل در این فصل و دو جریان عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در تاریخ فلسفه متجدد غربی، صورت گرفته است، ابتکار عمل نگارنده این سطور است. بنابراین، به‌رغم اینکه شیوه گزارش ما در مرحله مقدماتی یقین حسی، بیشتر متن محور بوده و با استنادات مکرر به متن همراه است - که مسلماً نوع بیان نسبتاً قابل فهم هگل در این مرحله نیز چنین اقتضائی دارد- در بحث از مرحله ادراک حسی، در عین استندهای گه‌گاه به متن و شروع آن، اساس کار را بر روایت‌گری مبتکرانه و بیان تحلیلی مطالب استوار ساخته‌ایم؛ که این البته، زمینه فهم بهتر گفته‌های هگل در این مرحله را که به‌شیوه‌ای دشوارفهم بیان شده‌اند، نیز فراهم می‌کند.

#### مقدمه؛ مرحله یقین حسی

فرایند دیالکتیکی آگاهی در پدیدارشناسی روح با مرحله یقین حسی آغاز می‌شود. یقین حسی در واقع محصول اولین و ابتدایی‌ترین مواجهه آگاهی با جهان خارج از طریق حواس ظاهری، یا نخستین مرتبه حضور وجود در آگاهی است که در آن، در وهله نخست، حتی تمایز میان متعلق شناخت<sup>۵</sup> و فاعل شناسایی<sup>۶</sup> نیز از صورتی متعین برخوردار نبوده و جز وحدت بحث و بسیط وجود و آگاهی، و به‌تعبیری، غوطه‌ور بودن بی‌واسطه آگاهی در وجود یا صرف وجود محضی که عین آگاهی است، امر دیگری در میان نیست. از اینرو، مرحله یقین حسی به‌عنوان «دانش شیء<sup>۷</sup> بی‌واسطه یا چیزی که صرفاً هست» به‌عنوان بی‌واسطه‌ترین مرتبه شناخت تلقی شده و «از باب محتوای [به‌ظاهر] انضمامی، بی‌درنگ به‌مثابه غنی‌ترین نوع دانش، جلوه می‌کند» (Hegel, 1977: 58). آگاهی در این مرحله از شناخت، بی‌آنکه در بدو امر، به تمایز میان خود و متعلقش نظر کند، بر این باور است که به‌نحو مطلقاً بی‌واسطه، به شناخت آنچه پیش روی اوست، در عینیت انضمامی نائل شده و بی‌آنکه کمترین دخل و تصرف و اعمال تغییری در متعلق شناخت صورت دهد، از آن تأثیر پذیرفته است؛ بنابراین، این مرحله آغازین را همچنین صادق‌ترین مرتبه شناخت خویش می‌داند.

اما دیری نمی‌پاید که ضعف و بی‌پایگی این مرحله خود را بر وی آشکار می‌سازد؛ چراکه به‌محض کم‌ترین تأمل از جانب آگاهی در باب محتوای متعلقش، بساطت و بی‌واسطگی یقین حسی در هم شکسته و با وساطت و ترکیب جایگزین می‌شود. این خود از آن‌روست که با این تأمل، اولاً، وحدت آغازین وجود و آگاهی، یا همان وجود محض و بسیط اولیه که با آگاهی عینیت داشت،

بی‌درنگ دوپاره می‌شود به آنچه ما دو «این» می‌خوانیم: یکی «این» به‌مثابه

«من» و دیگری «این» به‌مثابه «شیء». هنگامی که «ما» در باب این تمایز

می‌اندیشیم، درمی‌یابیم که هیچ‌یک از دو طرف تمایز، صرفاً به‌نحو بی-  
واسطه در یقین حسی ظاهر نیست، بلکه هر یک به‌طور هم‌زمان (با  
دیگری) با واسطه است: من به‌واسطه چیزی دیگر، یعنی شیء، واجد این  
یقین هستم، و آن (شیء) به‌همین ترتیب، به‌واسطه چیزی دیگر، یعنی  
به‌واسطه «من» در یقین حسی است. (Ibid, 59)

بدین ترتیب است که تمایز میان من (فاعل شناسایی) و شیء (متعلق شناخت)، نخستین بار در خود  
مرتبه یقین حسی تعین می‌یابد و از این رهگذر، بی‌واسطگی مرتبه مذکور، به وساطت بدل می‌شود؛  
به‌علاوه، تنها چیزی که آگاهی با تأمل در محتوای یقین حسی پس از ادراک تمایز فوق‌الذکر درمی‌یابد،  
عبارت است از اینکه «همه آنچه آن [یعنی یقین حسی] درباره امر مورد شناسائیش می‌گوید، فقط این است  
که آن هست؛ و حقیقت آن مشتمل بر چیزی به‌جز وجود محض شیء نیست» (Ibid, 58)؛ به عبارت دیگر،  
آگاهی درمی‌یابد که محتوای آنچه به آن به‌مثابه متعلق شناخت خود نظر کرده و با واژه «این» بدان اشاره  
داشته، چیزی جز وجود محض نیست. از طرفی، آگاهی در این مرحله، خود را نیز جز به‌مثابه وجود  
محض درک نمی‌کند: «من هستم در این یقین، تنها به‌مثابه یک «این» محض است، و شیء نیز به‌همین  
ترتیب، صرفاً به‌مثابه یک «این» محض است. من، این من جزئی، به این شیء جزئی، یقین دارم» (Ibid) و  
«این» به هیچ محتوایی جز وجود محض اشاره ندارد، بی‌آنکه کیفیات یا خصوصاتی را در امر مشارالیه از  
یکدیگر متمایز کرده و بر برخورداری من یا شیء از وجوه گوناگون وجودی دلالت نماید.

اما در پی متمایز شدن من و شیء از یکدیگر به‌مثابه دو مؤلفه یقین حسی، هگل به مرحله جدیدی از  
بحث منتقل می‌شود؛ یعنی بحث از اصالت یا به‌اصطلاح، بالذات بودن هر یک از طرفین یقین حسی و  
تابعیت طرف دیگر. گویی این روال متعارف ذهن آدمی است که در مراتب اولیه ادراک، در مواجهه با  
دوپارگی امر یگانه-در اینجا، وجود محض- از قبول اصالت و ذاتیت هر دو طرف تمایز ابا داشته و خود  
را ناگزیر از آن می‌بیند که تنها یکی از طرفین را به‌مثابه امر ذاتی و اصیل برگزیند، حال آنکه طرف دیگر  
را غیرذاتی و تابعی از آن می‌داند؛ چنانکه در عین حال که از یک‌سو، وساطت هر یک از طرفین را برای  
دیگری مشاهده می‌کند، از سوی دیگر، مایل است بی‌واسطگی اولیه قبل از تمایز را همچنان حفظ، و به‌نفع  
یکی از دو طرف مصادره کرده و عنصر وساطت را به‌نحو یک‌طرفه، به دیگری نسبت دهد.

اما این شیوه بیان ما نباید موهم این معنا باشد که تمایز میان ذاتی و غیرذاتی چیزی را غیر از تمایز  
میان فاعل شناسا و متعلق شناخت، و صرفاً محصول وضع و اراده جزمی ذهن فاعل شناسا تلقی کنیم، زیرا  
چنانکه گفته شد، یقین حسی به‌مثابه نخستین مرتبه حضور وجود در آگاهی، در وهله نخست، مرتبه  
وحدت وجود و آگاهی است که در عین حال، از باب خاصیت بازتابی<sup>۸</sup> آگاهی، ضرورتاً مستعد حصول  
تمایز میان من (فاعل شناسا) و شیء (متعلق شناخت) بوده و اقتضای پدیدار شدن چنین تمایزی را در

خود دارد. اما این تمایز، خود از باب خاصیت پی‌جویی آگاهی از یک اصل واحد در تبیین واقعیت، عیناً همان تمایز میان ذاتی و غیرذاتی است و اساساً چنانکه هگل در مبحث نظریه ذات در علم منطق بحث کرده- ذات و به تبع آن، غیرذاتی، محصول در هم شکستن بی‌واسطگی وجود، دوپارگی آن و در نتیجه، آشکار شدن عنصر وساطت در آن است: «هستی درونی، ذات است و پوسته بیرونی آن در بادی امر، مجاز و غیر ذات» (استیس، ۱۳۵۷: ۱/ ۲۳۴). این مطلب به‌خوبی در این بیان هگل که در آن شیوه پدیدارشناسانه سیر آگاهی را مورد تأکید قرار داده است، بازگو می‌شود:

این صرفاً ما نیستیم که این تمایز را میان ذات و مظهر آن، (یا) میان بی‌واسطگی و وساطت وضع می‌کنیم، (بلکه) برعکس، ما آن را در خود یقین حسی می‌یابیم، و آن باید به صورتی اخذ شود که در آنجا (یعنی در یقین حسی) حاضر باشد، نه صرفاً آن‌طور که ما آن را تعریف کرده‌ایم. (Hegel, 1977: 59)

روشن است که هگل با این تأکید، در صدد متمایز ساختن شیوه فلسفه‌ورزی خود نه تنها با هر گونه فلسفه سنتی جزم‌انگار که درکی از وحدت مبنایی تمایز ذاتی و غیرذاتی و تمایز من و شیء ندارند، بلکه همچنین و به‌طور خاص، با شیوه تفکر کانتی است که به‌رغم نقد اندیشه سنتی، بر مبنای جزمی همان اندیشه، بر جستجوی اصالت در یکی از طرفین تمایز تکیه می‌کند؛ با این تفاوت که بر پایه انقلاب کوپرنیکی، نسبت من و شیء را معکوس کرده و واقعیت وجود را نه بدان نحو که بر ما پدیدار شده یا در آگاهی حضور می‌یابد، بلکه آن‌سان که فاعل شناسا در باب آن می‌اندیشد، مورد توجه قرار می‌دهد. با این حساب، گویی هگل معتقد است از همین ابتدای حرکت آگاهی در پدیدارشناسی، موضع خود را در قبال دیگر انحاء تفکر مشخص کرده و خط سیر خویش را از ایشان جدا سازد تا سبب‌باور خویش- در پایان بتواند به استنتاج نتایج غیرجزمی مباحثات ورسد.

در عین حال، این تفکیک میان ذاتی و غیرذاتی، که بر پایه ضرورتی برآمده از خود یقین حسی استوار است، خصیصه کلی آگاهی در تمامی مراتب ادراک نیست. هگل در مبحث نظریه ذات علم منطق و نیز به‌نحوی مشابه در منطق دایره‌المعارف<sup>۹</sup>- ذیل سه مقوله کلی «ذات به‌مثابه بازتاب درونی»،<sup>۱۰</sup> «ظهور»<sup>۱۱</sup> و «فعلیت یا واقعیت»<sup>۱۲</sup> (Idem, 2010: 5)، ضمن بحثی مفصل، کوشیده است لوازم این تفکیک، تناقض نهفته در بطن ذات‌انگاری سنتی و در نتیجه، نابسندگی گریزناپذیر آن در تبیین حقیقت را نشان داده و در نهایت، این اصل را به‌اثبات برساند که ظهور به‌مثابه امر غیرذاتی، با ذاتی که ظهور می‌کند، در واقع یکی و دو روی یک سکه‌اند، چراکه در اصل، این خود ذات است که ظهور می‌کند، و به این دلیل ظهور می‌کند که باید ظهور کند، وگرنه ذات نخواهد بود:

ذات باید ظهور کند... ظهور کردن خصیصه‌ای است که از رهگذر آن، ذات

از وجود متمایز می‌شود [و اساساً] ذاتیت ذات به آن است؛... بنابراین، ذات چیزی در وراء یا پساپشت ظهور نیست، بلکه صرفاً از آن جهت که آن، ذاتی است که وجود دارد، وجود، [عین] ظهور است. (Idem, 2001: 98)

بر این اساس، نه تنها غیرذاتی بر ذات استوار است، بلکه ذات نیز به همان میزان، بر غیرذاتی متکی بوده و بنابراین، غیرذاتی نیز به اندازه ذات، از وجه ذاتیت برخوردار است. نهایت اینکه از نظر هگل، «واقعیت تجلی به تمام و کمال ذات است که هیچ چیز پنهانی و رای خود ندارد، زیرا آن، ظهور کامل آن چیزی است که ذاتی است» (Taylor, 1975: 279).

ما در ادامه بحث خود در مقاله حاضر، آنجا که به تبیین معضل مرتبه ادراک حسی می‌پردازیم، از این نکته سود خواهیم برد. مقصود ما از طرح این مطالب در میانه بحث، صرفاً جلوگیری از سوء فهم احتمالی مخاطبین به شرحی که گذشت، بود. در عین حال، با توجه به اینکه در دنباله بحث هگل، هر یک از متعلق شناخت و فاعل شناسا، به ترتیب در جایگاه ذاتی و غیرذاتی قرار می‌گیرند، می‌توان گفت وی خود به نحو ضمنی و در سطحی دیگر از بحث، به نوعی تمییز میان دو تمایز سابق‌الذکر قائل شده که برای تسهیل در گزارش مطالب مرتبه یقین حسی، باید از آن بهره برد. البته لازم به ذکر است که این تمییز در بیان هگل، چنانکه پس از این خواهیم دید، به شیوه‌ای کاملاً طبیعی و متناسب با ساختار پدیدارشناسانه بحث وی صورت گرفته و در نتیجه، خود بر ضرورتی پدیدارشناختی در سیر دیالکتیکی آگاهی مبتنی است.

روند بحث بدین قرار است که: در وهله اول، اصالت و ذاتیت به‌جانب شیء می‌رود، بدین معنی که آگاهی در مرتبه یقین حسی، پس از آنکه خود را از شیء یا متعلق شناختش، متمایز یافت، آن را مستقل از خود و شناخت خویش می‌بیند و بنابراین، حقیقت را قابل انتساب به آن، و خود را به مثابه جستجوگر و تابع حقیقت بیرونی، تلقی می‌کند. به عبارت دیگر، حکم آگاهی به اینکه «شیء آن چیزی است که حقیقی است، یا [اینکه] شیء ذات است» (Hegel, 1977: 59)، از آن روست که «شیء باقی می‌ماند، حتی اگر مورد شناخت واقع نشود، حال آنکه اگر شیء موجود نباشد، هیچ شناختی (یا دانشی) در کار نیست» (Ibid).

شیء در این مرحله، دقیقاً همان شیء خاص یا امر محسوس جزئی است که آگاهی در مرتبه یقین حسی، آن را حقیقت و خود را واجد دسترسی بی‌واسطه به آن می‌پندارد. از اینرو، بحث هگل نیز دقیقاً بر همین معنی - یعنی «بر طریقی که شیء بدان طریق در یقین حسی حاضر است» (Ibid) - متمرکز می‌شود. وی نخست، مفهوم «این»<sup>۱۳</sup> را مورد پرسش قرار می‌دهد؛ «این» همان واژه‌ای است که شیء جزئی با آن مورد اشاره آگاهی واقع می‌گردد و از آنجا که شیء جزئی ناگزیر، امری زمانمند و مکانمند است، این مفهوم به‌نوبه خود به دو مفهوم متعین‌تر «اینجا»<sup>۱۴</sup> و «اکنون»<sup>۱۵</sup>، تحویل می‌شود؛ برای مثال، «اکنون روز است» و «اینجا درخت است» (Ibid, 60). پس از این، هگل از رهگذر یک بحث تحلیلی بسیار خواندنی،

نشان می دهد که به رغم آنچه در وهله نخست به نظر می رسد، مفهوم «این» و دو مفهوم برآمده از آن، یعنی «اینجا» و «اکنون»، خود به اقتضای طبیعت مفهومی شان، اموری کلی اند و بنابراین، شیء جزئی که تاکنون تصور می رفت به طور بلاواسطه قابل دسترسی است، در واقع، از رهگذر و به واسطه مفاهیم کلی، متعلق یقین واقع می شود. بدین ترتیب، ادعای یقین حسی در دسترسی بی واسطه به شیء جزئی، در جانب شیء یا متعلق شناخت، با شکست مواجه می شود.

اما این شکست انتهای مرحله یقین حسی نیست، چراکه هنوز طرف دیگر تمایز، یعنی «من» یا فاعل شناسا به مثابه «یک آگاهی محض منفرد»،<sup>۱۶</sup> «یک من جزئی»<sup>۱۷</sup> یا «یک «این» محض»،<sup>۱۸</sup> به قوت خویش باقی است (Ibid, 58) و یقین حسی که «از شیء بیرون انداخته شده»، این بار به منظور تدارک جزئیت و بی واسطگی شناخت، به آن متوسل و به تعبیر هگل، «به درون «من» عقب رانده می شود» (Ibid, 61). بر این اساس، در این مرحله از سیر آگاهی، ثقل بحث به جانب فاعل شناسا رفته و اصالت و ذاتیت بدان انتساب می یابد. این امر موجب می شود رابطه اولیه طرفین تمایز، در روند پدیدارشناسانه بحث، به عکس خود بدل شود؛ بدین نحو که: شیئی که ما آن را (به مثابه) عنصر ذاتی یقین حسی می انگاشتیم، اکنون عنصر غیرذاتی است، زیرا امر کلی ای که وجود شیء به آن می انجامد، دیگر آن چیزی نیست که قرار بود شیء به طور ذاتی در ازای یقین حسی باشد. بر عکس، یقین اکنون باید در عنصر مقابل یافت شود، یعنی در دانستن (یا شناخت)،<sup>۱۹</sup> که قبلاً عنصر غیرذاتی بود. (این بار) حقیقت یقین در شیء، به مثابه متعلق شناخت «من»، یا در «از آن من بودن آن»<sup>۲۰</sup> است؛ آن هست، به دلیل آنکه «من» آن را می شناسم. بنابراین، نیروی حقیقت آن، اکنون در «من» مستقر است (Ibid).

آگاهی در این مرحله از سیر خود، گمان می کند بی واسطگی حواس من جزئی در ادراک اشیاء، جزئیت اینجایی و اکنونی متعلق شناخت را تأمین می کند؛ بدین ترتیب که برای مثال، «اکنون» روز [یعنی یک متعلق شناخت جزئی] است، زیرا من [جزئی] آن را می بینم؛ [و] «اینجا» یک درخت است، [باز] به همان دلیل» (Ibid). اما در اینجا نیز همان تحلیلی که به استنتاج کلیت «این» و «اینجا» و «اکنون» انجامید، و به عبارتی، همان دیالکتیک ابطال کننده یقین حسی که کلیت را از دل جزئیت مورد ادعای این یقین استخراج کرد، قابل اعمال است؛ چراکه «من» نیز مفهومی کلی است که بر مصادیق یا من های جزئی گوناگون اطلاق می شود و در عین حال، با نفی همه این جزئیات از خود، در فراسوی آنها به نحو باواسطه باقی می ماند.

هنگامی که من می گویم «من»، این «من» جزئی، من به طور کلی از همه  
 «من» ها سخن می گویم؛ هر کس همانی است که من از آن سخن می گویم،  
 هر کس «من» است، این «من جزئی» و آنچه در این همه ناپدید نمی شود،  
 «من» به مثابه امر کلی است. (Ibid, 62)



بدین ترتیب، ادعای یقین حسی بر دست‌یابی بی‌واسطه به جزئیت در جانب من یا فاعل شناسا، نیز با شکست مواجه می‌گردد و با منتفی شدن جزئیت و بلاواسطگی در هر دو طرف تمایز، آگاهی به تجربه درمی‌یابد که «درواقع این امر کلی است که محتوای حقیقی یقین حسی را تشکیل می‌دهد» (Ibid, 60). هگل دریافت این واقعیت را از رهگذر تحلیل مفاهیم و واژگان زبانی که بر امور جزئی دلالت دارند، ناشی از «طبیعت الهی زبان»<sup>۲۱</sup> دانسته که به موجب آن، زبان آدمی «صادق‌تر از آن است»<sup>۲۲</sup> که بتواند دقیقاً همان چیزی را که آگاهی در یقین حسی قصد بیان آن را دارد یعنی شیء یا من جزئی را- اظهار کند (Ibid, 60 & 66). مقصود هگل از طبیعت الهی زبان، «تعلق آن به آگاهی، یعنی به آن چیزی است که ذاتاً کلی است» (Ibid, 66)؛ از اینرو زبان «نمی‌تواند به این حسی که مقصود واقع شده، دست یابد و در تلاش حقیقی برای بیان آن (این حسی) سقوط می‌کند» (Ibid). «برای ما هرگز ممکن نیست که یک وجود حسی را که مورد نظر ماست، بیان یا در قالب کلمات اظهار کنیم» (Ibid, 60)، بلکه «در زبان، خود ما بی‌درنگ آنچه را که قصد بیان آن را داریم، ابطال می‌کنیم، و دقیقاً از آنجا که کلی محتوای حقیقی یقین حسی است، زبان تنها این محتوای حقیقی را اظهار می‌کند» (Ibid). از رهگذر چنین اظهاری است که من، متعلق یقین حسی را «به‌مثابه آنچه حقیقتاً هست، می‌پذیرم، و به‌جای شناخت یک شیء بی‌واسطه، به حقیقت آن پی می‌برم،<sup>۲۳</sup> یا آن را ادراک می‌کنم<sup>۲۴</sup>» (Ibid, 66).<sup>۲۵</sup> درست در همین جاست که به اقتضای شیوه پدیدارشناسانه سیر دیالکتیکی آگاهی، مرتبه ادراک حسی از دل مرتبه یقین حسی سر برآورده و با نشان دادن تناقض درونی این مرتبه، خود را به‌مثابه حقیقت آن معرفی می‌کند؛ چنانکه لفظ «ادراک» در زبان آلمانی نیز بر همین امر دلالت دارد.

## مرحله ادراک حسی

### ۱. ویژگی‌های مرحله ادراک حسی

مرحله ادراک حسی مرحله‌ای است «که در آن، متعلق شناختی که در مقابل ما قرار می‌گیرد، از اینکه صرفاً یک «این» محض<sup>۲۶</sup> باشد، باز ایستاده و به یک «شیء»<sup>۲۷</sup> تبدیل می‌شود؛ شیء‌ای که با اوصاف و خصوصیات کلی چندی متعین شده است» (Findlay, 2002: 91).

با این حساب، در این مرحله از سیر آگاهی، ما به‌معنای دقیق کلمه با «شیء» به‌مثابه متعلق شناسایی مواجهیم. شیء، دیگر یک امر جزئی بی‌واسطه نیست که محتوایی جز وجود محض نداشته و بر هیچ کیفیت متمایزی در متعلق شناسایی دلالت نکند، بلکه بنا بر قاعده کلی مرتبه ادراک حسی که عبارت است از «کلیت باواسطه»<sup>۲۸</sup> یا همان شناخت متعلق جزئی به واسطه مفاهیم کلی، اکنون این کلیت باواسطه است که طبیعت متعلق شناخت در مرتبه ادراک حسی را تشکیل می‌دهد و «متعلق شناسایی این طبیعت خود را از رهگذر نشان دادن خویش به‌مثابه «شیء با خصوصیات بسیار» اظهار می‌کند» (Hegel, 1977: 67). به بیان واضح‌تر، آگاهی که با عبور از مرتبه یقین حسی، دریافته که حقیقت ناشی از هر داده حسی به هر طریق، خود امری

کلی است و یقین حسی بی‌واسطه در واقع حقیقتی را در خود منعکس نمی‌کند، اکنون دیگر در پی شناخت متعلق خود به‌مثابه یک امر جزئی صرف و بی‌واسطه نیست، بلکه درصدد است حقیقت کلی آن امر جزئی را به‌واسطه مفاهیم کلی «ادراک» کند؛ از اینرو، برای نخستین بار، متوجه خصوصیات و کیفیات متکثری در این متعلق می‌شود که آن را از دیگر جزئیات - که همگی در اطلاق مفهوم «این» با یکدیگر مشترک‌اند - متمایز کرده و به‌مثابه یک «شیء» متعین می‌کنند. «این مفهوم از متعلق شناخت که هگل آن را «ادراک» می‌خواند، فهم ما را از آن به‌مثابه یک متعلق جزئی، با بصیرتی که اکنون حاصل کرده‌ایم، پیوند می‌دهد؛ یعنی اینکه آن تنها از رهگذر توصیفات کلی می‌تواند مورد فهم واقع شود» (Taylor, 1975: 146) و همین امر موجب غنای هرچه بیشتر مرتبه ادراک حسی در قیاس با مرتبه پیشین می‌گردد.

به بیان فنی هگلی، در این مرحله از سیر آگاهی، متعلق شناختی که جایگزین متعلق قبلی گشته است، بنا بر شیوه کلی دیالکتیک، «در آن واحد، هم نفی است و هم حفظ» (Hegel, 1977: 68)؛ بدین معنی که از یک سو، به نفی «این» با محتوای وجود محض و میان‌تهی می‌پردازد، و از سوی دیگر، از آنجا که این نفی، نفی‌ای متعین به‌مثابه نفی «این» است، «بی‌واسطگی آن را حفظ کرده و خودش امری حسی<sup>۲۹</sup> - یا وابسته به حواس - است، اما یک بی‌واسطگی کلی<sup>۳۰</sup> است» (Ibid). هگل ضمن بحثی تحلیلی، تأکید می‌کند که با نفی این محض در پایان مرتبه یقین حسی که منجر به انتقال آگاهی به مرتبه ادراک حسی شد، متعلقی که در این مرتبه از سیر آگاهی، در پی شناخت آن هستیم، در عین حفظ «عنصری حسی»<sup>۳۱</sup> در خود، از باب تعین نفی مذکور به‌مثابه نفی این، نه نفی مطلق، «دیگر بدان نحو که در موضع یقین بی‌واسطه گمان آن‌گونه بودنش می‌رفت، نیست؛ یعنی دیگر نه به‌مثابه موجود منفرد که «مورد قصد واقع می‌گردد»، بلکه به‌عنوان یک امر کلی یا آن‌چیزی است که به یک «خصوصیت» یا «کیفیت»<sup>۳۲</sup> تعریف خواهد شد» (Ibid). همین کلیت متعلق شناخت در این مرحله، که ناشی از نفی وجود محض به‌مثابه محتوای این جزئی است، منجر به تحقق هم‌زمان خصوصیات متعین و متمایزی در آن می‌گردد که جملگی «از باب مشارکت در این کلیت» به نفی یکدیگر می‌پردازند؛<sup>۳۳</sup> بنابراین، متعلق شناخت در این مرحله، از یک سو «واسطه»<sup>۳۴</sup> تحقق کیفیات و خصوصیات کلی است، و از سوی دیگر، به‌واسطه آنها شناخته می‌شود: «این واسطه کلی انتزاعی<sup>۳۵</sup> را به‌سادگی می‌توان «شیئت»<sup>۳۶</sup> یا «ذات محض»<sup>۳۷</sup> نامید» (Ibid).

به این اعتبار، می‌توان ارتقاء آگاهی به مرتبه ادراک حسی را نقطه شروع تفکر فلسفی، و به‌طور خاص، موقف ارسطو به‌عنوان بنیانگذار فلسفه به‌مثابه «علم کلی»<sup>۳۸</sup> و نخستین فیلسوف جوهراندیش تاریخ فلسفه به‌شمار آورد؛ چه اینکه، این مفهوم از متعلق شناخت در این مرحله در بیان هگل نیز در واقع همان مفهوم متعارف شیء در عرف فلسفی به‌مثابه ذات جوهری ثابت است که حامل کیفیات متغیر عرضی بوده و حواس آدمی را بدان راهی نیست، بلکه با منتفی شدن امکان دسترسی بی‌واسطه به متعلق شناخت، اکنون در مرتبه ادراک حسی - تنها این کیفیات‌اند که به حس درآمده و از وجود ذاتی مستقل و واحد در بنیان خویش خبر می‌دهند.

هگل در تبیین مقصود خود از «شیء»، یک تکه نمک را مثال می‌زند. ما در اولین مواجهه با یک تکه نمک در مرتبه یقین حسی، آن را به‌مثابه یک این محض یا یک امر جزئی واحد و بسیط می‌یابیم، اما با تحلیل مفهوم «این»، به کلیت حقیقت آن پی برده و از این رهگذر، متوجه خصوصیتی می‌شویم که به متعلق شناخت مورد بحث (تکه نمک) تعیین می‌بخشند؛ خصوصیتی از قبیل سفیدی، نرمی، شکل مکعبی، شوری، وزن خاص و... که نمک به‌واسطه آنها از دیگر اشیاء متمایز می‌گردد. نکته آن‌که، هیچ‌یک از این خصوصیات، خود دیگر به‌مثابه یک این مجزا و واحد به ادراک در نمی‌آیند، بلکه همه آنها در یک این واحد یافت شده و به‌مثابه یک امر واحد و بسیط مورد اشاره حسی یا ذهنی واقع می‌شوند:

همه این خصوصیات در یک «اینجای» بسیط و منفرد موجودند؛ بنابراین، در آن با یکدیگر درآمیخته و یکی شده‌اند، بی‌آنکه هر خصوصیت، اینجای متمایزی از دیگر خصوصیات داشته باشد، بلکه هر یک در همه‌جا و در همان اینجایی است که دیگران در آن هستند. (Ibid)

پس برای مثال، در یک تکه نمک، نمی‌توان جایی خاص برای هر یک از ویژگی‌های آن مشخص کرد و مثلاً گفت، شوری نمک در این قسمت خاص و مجزا از آن وجود دارد و نرمی نمک در آن قسمت خاص و مجزای دیگر، که هیچ‌یک از دیگر خصوصیات را به محدوده‌اش راه نیست. از طرفی، این خصوصیات، در عین حضور هم‌زمان و تلفیق‌شده با یکدیگر در وحدتی بسیط، هیچ‌گونه رابطه متقابل یا تأثیر و تأثری بر یکدیگر نداشته و تنها همگی با هم و در کنار هم و در عین حال، مستقل و به‌نحو علی‌السویه نسبت به هم، در آن وحدت حضور دارند، بی‌آنکه «در این آمیختگی بر یکدیگر تأثیر گذاشته» و به نفی یا اثبات هم بپردازند، و نیز بی‌آنکه در آن وحدت، «با یکدیگر ارتباط یابند» (Ibid). از اینرو، در مثال مورد بحث، «سفیدی نمک بر شکل مکعبی و نیز مزه شور آن تأثیرگذار نیست و هكذا» (Ibid, 69). این ویژگی خصوصیات چنانکه در سطور آغازین بحث اشاره شد. ناشی از مشارکت آنها در کلیت شیء است؛ «چه، دقیقاً از رهگذر مشارکت<sup>۳۹</sup> آنها در این کلیت است که آنها به‌نحو علی‌السویه نسبت به دیگران، بر پای خود ایستاده‌اند» (Ibid, 68).

## ۲. معضل و تناقض درونی مرتبه ادراک حسی

از همین‌جا معضل و تناقض درونی مرتبه ادراک حسی آشکار، و زمینه فراروی از آن به مرتبه فاهمه یا نیرو فراهم می‌شود، که البته به‌دلیل غلبه این تلقی از شیء، به‌مثابه ذات جوهری واجد اعراض غیرذاتی، در سنت فلسفی غرب و اشتغال بخش عمده‌ای از تاریخ این سنت بدان، فراروی مذکور تنها در پی تلاش‌های فراوان فلاسفه غربی به‌ویژه فیلسوفان عصر تجدد، به اقتضای اهمیت یافتن مباحث معرفت‌شناختی نزد ایشان- و اتخاذ مواضع گوناگون به‌منظور حل این معضل، و سرانجام، ناتوانی و عدم موفقیت آنها در این امر،

صورت گرفته است. بنابراین، معضل مورد بحث باید معضلی دشوار و برای اذهان متوقف در مراحل اولیه آگاهی - که هگل مجموع فلاسفه متجدد پیشاکانتی را نیز جزو ایشان تلقی می‌کند - امری محیرالعقول باشد و واقعیت نیز آن است که این معضل ریشه در مسئله بنیادین فلسفه دارد که دغدغه اصلی خود هگل نیز بوده و عبارت است از نحوه جمع وحدت و کثرت (به مثابه دو امر متعارض) در تبیین واقعیت. بر این اساس، معضل مرتبه ادراک حسی عبارت خواهد بود از نحوه جمع وحدت شیء با کثرت خصوصیات آن؛ عبارات اولیه هگل در مثال نمک بر این مطلب دلالت دارد: «این نمک، یک اینجای بسیط است و در عین حال، کثرت است» (Ibid, 68). وی خود در ادامه بحث، به صراحت به طرح معضل ادراک حسی پرداخته است:

اکنون بیائید آنچه را که آگاهی در ادراک حسی بالفعل خود تجربه می‌کند، مورد بررسی قرار دهیم. برای ما این تجربه تاکنون مشتمل بر تکون و ظهور شیء و طرز تلقی‌ای بوده است که در حال حاضر برای آگاهی از آن حاصل شده است؛ [اما] این تجربه صرفاً ظرف ظهور تناقضاتی است که در آن موجود است: شیئی که من ادراک می‌کنم، خود را صرفاً به مثابه یک امر واحد<sup>۴۰</sup> نشان می‌دهد، ولی من در آن خصوصیتی نیز ادراک می‌کنم که کلی است، و از این رهگذر از فردیت شیء فرامی‌رود. (Ibid, 70)

به عبارت دیگر، مواجهه آگاهی در این مرتبه از سیر خود، با شیء به مثابه ذاتی واحد و بسیط، و مستقل از خصوصیات متکثر خویش از یک سو، و با این خصوصیات متکثر به مثابه اموری علی‌السویه و مستقل از یکدیگر و در عین حال در آمیخته با هم در وحدت شیء، از سوی دیگر، وی را متوجه نوعی تقابل میان این دو جنبه وحدت و کثرت در شیء ساخته و در تبیین چیستی شیء، بدین معضل دچار می‌کند که شیء به‌ازای کدام یک از این دو جنبه، به‌راستی واقعی است؟

اگر بر جانب خصوصیات متکثر و متقابلاً بی‌ارتباط با یکدیگر در شیء که صرفاً به یکدیگر اضافه می‌شوند، تأکید شود، عملاً وحدت شیء و استقلال آن از خصوصیات، از دست رفته و به امری موهوم تنزل می‌یابد. در این صورت، شیء به یک «همچنین بزرگ»<sup>۴۱</sup> به مثابه مجمع خصوصیات بدل می‌گردد که هر یک از آنها «تنها با همچنینی علی‌السویه به دیگر خصوصیات مرتبط است» (Ibid, 69)؛ برای مثال، «نمک سفید است و همچنین شور است، همچنین مکعبی شکل است، همچنین دارای این وزن خاص است، و هکذا» (Ibid, 68). «این همچنین... همان «شیئیت» است که این خصوصیات را بدین نحو در کنار یکدیگر نگه می‌دارد» (Ibid, 69). هر یک از خصوصیات شیء در این تلقی «به مثابه یک «ماده آزاد»<sup>۴۲</sup> ظاهر می‌گردد» و شیء نیز در این حالت «به توده‌ای از «مواد» و به جای آنکه حقیقتی واحد باشد، صرفاً به یک سطح ظاهری دربرگیرنده [آنها]<sup>۴۳</sup> تبدیل می‌شود» (Ibid, 74).

از سوی دیگر، اگر جانب وحدت در شیء برجسته شود، کثرت خصوصیات و تمایز متقابل آنها از یکدیگر، و نیز کلیت این خصوصیات، دیگر قابل توجه نخواهد بود، چراکه در این صورت به منظور حفظ وحدت شیء، تنها به نحو سلبی و با حرف ربط «تا آنجا که»،<sup>۴۴</sup> می توان در مورد خصوصیات آن سخن گفت؛ بدین ترتیب که مثلاً نمک «تا آنجا که سفید است، مکعبی شکل نیست، و تا آنجا که مکعبی شکل و نیز سفید است، شور نیست و هکذا» (Ibid, 73). روشن است که این نحوه سخن گفتن در مورد خصوصیات - که در واقع، نوعی تعریف و معنا کردن سلبی آنها به یکدیگر است - موجب از دست رفتن استقلال معنایی خصوصیات و در نتیجه، کلیتی که هر یک به دلیل برخورداری از این استقلال واجد آن هستند، می گردد. بر این اساس، در این تلقی اخیر، ادراک خصوصیات مستقل و متمایز از یکدیگر برای شیء است که جنبه توهمی می یابد.

هگل به اقتضای شیوه پدیدارشناسانه خود، ضمن بحثی مفصل، می کوشد توضیح دهد که چگونه تلقی نخست از شیء به مثابه یک «همچنین بزرگ» یا «صرف باهم بودن عده ای کثرات»<sup>۴۵</sup> (Ibid, 68)، در واقع، نخستین تلقی آگاهی از شیء در مواجهه با آن در مرتبه ادراک حسی است؛ زیرا - چنانکه پیش تر گفته شد - در این مرتبه، در پی نفی وجود محض به مثابه محتوای این جزئی، در وهله نخست، توجه آگاهی به جانب خصوصیات متمایزی در شیء جلب می شود که موجب تعیین یافتن آن می گردند. همین امر سبب می شود که شیء در بادی امر، به مثابه مجموعه ای از این خصوصیات به ظاهر بی ربط به یکدیگر و صرفاً اضافه شونده به هم، تلقی گردد.

اما در پی این تلقی، «مرحله متضاد با این همچنین بزرگ - یعنی شیء پدیدار شده در وهله نخست - در ادراک حسی پدیدار می شود»، چراکه آگاهی اکنون متوجه فقدان عنصر وحدت در شیء می شود؛ «وحدتی که تمایز را از خود سلب می کند» و به موجب آن، می توان از یک شیء به مثابه «بنیاد خصوصیات مستقل و بسیار» سخن گفت. به منظور رفع این نقیصه، و در عین حال، «جلوگیری از فرو ریختن خصوصیات در وحدت شیء»، است که آگاهی «تا آنجا که» را پیشنهاد می کند، تا بدین طریق، خصوصیات را به مثابه اموری متقابلاً بیرونی و شیء را به مثابه یک همچنین بزرگ، حفظ نماید» (Ibid, 73).

اما واقع آن است که این راه حل آگاهی، نه تنها مشکل فقدان وحدت شیء را حل نمی کند - چراکه شیء هنوز همان همچنین سابق است که این بار اثبات برخی ویژگی ها برای آن، مستلزم سلب دیگر ویژگی ها از ساحت آن است - بلکه دقیقاً نقض آن چیزی را به دنبال دارد که آگاهی مجدانه در پی حفظ آن است؛ یعنی استقلال متقابل خصوصیات از یکدیگر که اکنون از رهگذر ورود عنصر «تا آنجا که» در تعریف شیء، صرفاً به نحو سلبی و با نفی دیگر خصوصیات، معنا شده و بنابراین، در این معنای سلبی خود به یکدیگر وابسته اند.

آگاهی بدین ترتیب درمی یابد که... شیء خود را در این طبیعت دوگانه

یعنی واحد محض و فاقد کثرت از یکسو، و همچنین بزرگی که خود را در «مواد» مستقل تجزیه می‌کند، از سوی دیگر- آشکار می‌سازد. بنابراین، تجربه ما این است که شیء خود را به آگاهی‌ای که آن را ادراک می‌کند، به شیوه‌ای خاص نشان می‌دهد، اما در آن واحد، از همان طریقی که خود را برای آگاهی نمایان ساخته است، بازتاب یافته و به درون خود بازمی‌گردد؛ به عبارت دیگر، آن [یعنی شیء] در خودش مشتمل بر حقیقتی متضاد است. (Ibid, 74)

نکته قابل توجه - که هم در نقل قول فوق و هم در نقل قول پیش گفته از هگل، در بیان معضل مورد بحث مشهود است- آنکه، تقابل میان من (فاعل شناسا) و شیء (متعلق شناخت) که در همان نخستین مرتبه آگاهی و با کمترین تأمل در یقین حسی پدیدار می‌شود، در مراحل بعدی آگاهی نیز حفظ شده و البته با ویژگی‌های خاص هر مرحله تلائم می‌یابد. هگل در بدو ورود به بحث از مرتبه ادراک حسی بر این مطلب تصریح می‌کند:

درست همان‌طور که کلیت، قاعده کلی این مرتبه به‌طور عام است، لحظات بی‌واسطه خود-تمایزگر درون ادراک نیز کلی‌اند: «من» یک کلی است و شیء [نیز] یک کلی است... با ظهور قاعده کلی مذکور، این دو لحظه نیز که در [بدو] پدیدارشدنشان [در مرتبه یقین حسی] صرفاً «روی می‌دهند»،<sup>۴۶</sup> [این بار به‌حسب کلیت قاعده، به‌ضرورت منطقی] به‌وجود می‌آیند: یکی، عمل نشان دادن<sup>۴۷</sup> یا «فعل ادراک کردن»،<sup>۴۸</sup> دیگری، همان عمل به‌مثابه رویدادی بسیط یا «شیئی که ادراک می‌شود».<sup>۴۹</sup> (Ibid, 67)

به‌علاوه، بنا بر همان منوال مذکور در مرتبه سابق، «از آنجا که این دو لحظه به‌مثابه دو امر متقابل با یکدیگر مرتبط‌اند، در این رابطه، تنها یکی از آن دو می‌تواند ذاتی باشد و تمایز میان لحظه ذاتی و غیرذاتی باید بین آنها قسمت شود»؛ اما در این مرحله نیز در وهله نخست، این شیء است که به‌مثابه عنصر ذاتی تلقی می‌شود: «یکی از آنها، [یعنی] شیء که به‌مثابه موجودی بسیط تعریف شده است، ذات است، صرف نظر از اینکه ادراک شود یا نشود؛ ولی عمل ادراک کردن به‌مثابه یک فعالیت، لحظه‌ای غیرذاتی است، عاملی متغیر که ممکن است باشد یا نباشد» (Ibid).

به نظر می‌رسد این ذاتیت شیء - به‌رغم توضیحات پیچیده هگل در باب نوسان و تناوب آن میان من و شیء- بر فضای کلی مرحله ادراک حسی حاکم بوده و حتی آنجا که هگل در راستای تبیین‌های پدیدارشناسانه خود، به برجسته ساختن نقش فاعل شناسا پرداخته و «بر طریقه‌ای که شیء بر ما پدیدار

می‌شود»، تأکید می‌کند، حاصل بحث وی، در نهایت، انتقال ذاتیت از شیء به متعلق شناسایی نیست، بلکه -چنانکه توضیح بیشتر آن در بیان راه‌حل‌های پیشنهاد شده برای معضل مذکور خواهد آمد- در عین حال که ذاتیت همچنان در جانب شیء محفوظ است، به‌منظور رفع معضل «پدیدارشدن آن بر ما در طبیعتی دوگانه، یکی از این دو صورت پدیداری به‌مثابه وجه غیرذاتی شیء» به فاعل شناسا انتساب می‌یابد. بنابراین، در واقع تنها با عبور از این مرحله به مرحله فاهمه است که نسبت میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی به‌کلی دگرگون شده و سرانجام، در سطحی بالاتر و پیچیده‌تر به فاعل شناسا انتقال می‌یابد؛ البته این‌بار به‌مثابه شرط حصول ذاتیت شیء، نه صرف ذات در مقابل غیرذاتی که نوع خاص نسبت میان من و شیء در سطح یقین و ادراک حسی است.

### ۳. مواضع تاریخ-فلسفی اتخاذ شده در حل معضل

با در نظر داشتن این نکته، اکنون به معضل و تعارض مورد بحث و تلاش‌هایی باز می‌گردیم که در طول تاریخ فلسفه، به‌ویژه در فلسفه متجدد، و مشخصاً در دو نحله عقل‌گرایی<sup>۵۰</sup> و تجربه‌گرایی<sup>۵۱</sup>، با بهره‌گیری از بحث تمایز ذاتی و غیرذاتی، برجسته کردن نقش فاعل شناسا در فرایند ادراک و در نتیجه، تمرکز بر مباحث معرفت‌شناسانه، در راستای رفع این معضل صورت پذیرفته و هگل به اقتضای شیوه خاص خود در فلسفه‌ورزی، بی‌آنکه نامی از شخص یا نحله‌ای خاص ببرد، صرفاً از حاصل فکر ایشان به‌مثابه مؤلفه‌های فرایند آگاهی در مرحله ادراک حسی بهره برده است. شایان ذکر است که هر یک از دو نحله تجربه‌گرا و عقل‌گرا، به‌منظور حل این معضل، موضعی کاملاً متفاوت و بلکه متضاد با موضع نحله دیگر اتخاذ کرده است؛ بدین قرار:

**راه‌حل اول**، که در واقع همان موضع عقل‌گرایان در تبیین نحوه ادراک ما از شیء در سنت فلسفه متجدد غربی است، آن است که جنبه کثرت در شیء را به خویشتن به‌مثابه فاعل شناسا نسبت داده و جنبه وحدت را به خود شیء بازگردانیم؛ یعنی معتقد شویم که این فاعل شناساست که از باب برخورداری از حواس متعدد، در مواجهه با شیء واحد، در هر یک از حواس خود، تأثیری خاص از شیء، متناسب با آن حاسه، دریافت نموده و در نتیجه، شیء را واجد کیفیات گوناگون ادراک می‌کند؛ کیفیاتی که در واقع مابه‌ازایی در شیء نداشته و به تعدد حواس در فاعل شناسا راجع‌اند. بنابراین، شیء در ذات خود واحد است و کیفیات متعدّدش، به‌مثابه ویژگی‌های غیرذاتی و ثانویه شیء، جنبه سوپژکتیو یا ادراکی داشته و در ارتباط با تخیل، نه وجه عقلانی، فاعل شناسا معنی پیدا می‌کنند.

در این میان، زمانی خطا در ادراک رخ می‌دهد که ما بی‌توجه به این تمایز، کیفیات غیرذاتی شیء را به خود آن نسبت داده و در پی مابه‌ازایی برای آنها در ذات شیء باشیم. مطالبی به‌همین مضمون را دکارت، در مقام سردمدار نحله عقل‌گرایی، در مواضع گوناگون از آثار متعدد خود، از جمله *تأملات*، اصول فلسفه

و نیز رساله/انفعالات نفس، به طور مفصل و با ذکر مثال‌هایی متنوع آورده و مورد تأکید قرار داده است (دکارت، ۱۳۶۹: تأمل پنجم و ششم؛ همو، ۱۳۷۶: اصول فلسفه، بخش اول، اصل ۶۸ تا ۷۰ و بخش دوم، اصل ۳ تا ۵: انفعالات نفس، بند ۲۲ تا ۲۵).

**راه‌حل دوم** عبارت‌است از موضع خاص تجربه‌گرایان در بیان چیستی و چگونگی تحقق ادراک، که صریح‌ترین تقریر آن را در آثار هیوم، در مقام فیلسوفی که نقطه اوج تجربه‌گرایی قلمداد شده و همه امکانات آن را به فعلیت رسانده است، می‌توان یافت. به‌موجب این موضع و بر مبنای قول به اصالت پدیدار یا فنومنالیسم هیومی،<sup>۵۲</sup> شیء به‌خودی خود، صرفاً توده‌ای انباشته از خصوصیات متکثری است که از رهگذر تأثر و انفعال حواس فاعل شناسا از عالم خارج، برای وی حاصل می‌شوند و او با بهره‌گیری از قوه خیال و حافظه خویش، به آنها وحدت بخشیده و بدین ترتیب، به ادراک یک شیء به‌عنوان امری واحد و این‌همان‌با-خود نائل می‌شود. بر این اساس، این‌بار این وحدت شیء است که جنبه ادراکی و به‌تبع، غیرذاتی پیدا کرده و در مقابل، اصالت و ذاتیت به ویژگی‌های متکثر آن به‌مثابه اموری که در مواجهه با عالم خارج دریافت می‌شوند، منسب می‌گردد.<sup>۵۳</sup> به‌علاوه، چنانکه ملاحظه می‌شود، در این موضع نیز همچون موضع سابق، وجه غیرذاتی شیء به قوه متخیله فاعل شناسا مرتبط بوده و از آن ناشی می‌گردد؛ از این‌روست که جنبه سوپژکتیو وجه مذکور، در هر دو موضع، معنایی روان‌شناسانه یعنی مربوط به حالات روانی فاعل شناسا که معلول انفعالات درونی یا بیرونی اوست و به یقینی روان‌شناختی می‌انجامد<sup>۵۴</sup> - داشته و از تدارک معرفتی کلی و ضروری او به اصطلاح، عقلانی- در باب حقیقت شیء معذور است.

واقعیت آن‌است که هیچ‌یک از این دو موضع و راه‌حل، در نهایت معضل تعارض وحدت و کثرت در ادراک حسی را رفع نمی‌کند، زیرا درحالی‌که قائلان به هر دو موضع، چاره کار را در آن دیده‌اند که یکی از دو سر تعارض را به‌مثابه عنصر غیرذاتی از مقابل طرف دیگر برداشته و به تخیل فاعل شناسا نسبت دهند، از این نکته غفلت ورزیده‌اند که با این‌کار، درواقع به پاک کردن صورت مسئله به‌جای حل آن، مبادرت کرده‌اند. این نیز خود از آن‌روست که هر دو نحله، سعی بر حل تعارض مورد بحث در خود مرتبه ادراک حسی، با همه محدودیت‌های آن، داشته و ناگزیر شده‌اند شیء یا متعلق شناخت را به‌دلیل طبیعت دوگانه‌ای که در این سطح از خود نشان می‌دهد، به دو مؤلفه ذاتی و غیرذاتی تجزیه نموده، و مؤلفه ذاتی را به خود شیء و مؤلفه غیرذاتی را به فاعل شناسا - که در همین سطح، در تقابل با متعلق شناسایی قرار دارد- نسبت دهند، حال آنکه -چنانکه پیش از این، در مرتبه یقین حسی اشاره شد- از نظر هگل و بنا بر شیوه پدیدارشناسانه وی، هر امر غیرذاتی به‌مثابه آنچه ذات به‌تمامه در آن ظهور می‌کند، درواقع ریشه در خود ذات داشته و به‌اندازه آن، از وجه ذاتیت برخوردار است و بنابراین، «جنبه‌های متغیر شیء باید «به‌نحوی» ریشه در ذات نامتغیر آن داشته باشند، و این ذات نامتغیر نیز خود باید... با اشیاء بیرونی «مرتبط شود»» (Findlay, 2002: 92).



بر این اساس، ایجاد انقطاع و دوپارگی میان وجه ذاتی و غیرذاتی شیء، و لحاظ وجه اخیر به مثابه آنچه هیچ‌گونه مابه‌ازایی در خود شیء نداشته و صرفاً از قوه متخیله فاعل شناسا ناشی می‌شود، در حقیقت، باز خود نوعی تنزل دادن وجه غیرذاتی شیء به امری موهوم است، و این دقیقاً همان چیزی است که این دو راه‌حل به منظور اجتناب از آن، مطرح شده‌اند، جز آنکه این بار مسیر طولانی‌تر و پیچیده‌تری تا رسیدن به همان نتیجه که صورت ساده و اولیه تعارض بدان می‌انجامید یعنی اصالت دادن به یک طرف و موهوم دانستن طرف دیگر- طی شده است.

نهایت آنکه، عدم توفیق هر دو نحله در حل معضل مورد بحث در سطح ادراک حسی، نشان‌دهنده عدم کفایت ادراک حسی در به دست دادن تبیینی منسجم و عاری از تعارض از واقعیت است. بدین ترتیب، مرتبه ادراک حسی به مثابه دومین موقف حضور وجود در آگاهی نیز از باب محدودیت‌هایی که بدان‌ها دچار است، سرانجام محکوم به شکست می‌شود و آگاهی در سیر خود به جانب مطلقیتی انضمامی-که امکان تبیین همه جنبه‌های واقعیت به نحوی سازگار در آن فراهم باشد- از آن عبور کرده و به جانب مرتبه فاهمه یا نیرو رهسپار می‌گردد.

### نتیجه؛ حل معضل

مضمون راه‌حلی که هگل با بهره‌گیری از فلسفه نقادی کانت، برای رفع این معضل پیشنهاد کرده و با طرح آن، عملاً از سطح ادراک حسی به مرتبه فاهمه (نیرو) عدول می‌کند، به‌طور خلاصه بدین قرار است: به عقیده هگل، محدودیت‌های مرتبه ادراک حسی مانع از آن است که بتوان معضل مورد بحث را صرفاً در آن سطح مورد حل و فصل قرار داد، بلکه بدین منظور، در عین حال که همچنان می‌توانیم از تمایز میان فاعل شناسا (سوژه) و متعلق شناخت (ابژه) و برجسته‌سازی نقش فاعل شناسا در فرایند ادراک بهره بجویم، برای جلوگیری از ابتلاء به دور تمایز ذاتی و غیرذاتی، باید از سطح ادراک حسی صرف فراتر رفته و با برآمدن به سطحی بالاتر-که همان سطح فاهمه یا نیروست- این بار تمایز میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی را در دو سطح در نظر بگیریم؛ بدین نحو که اولاً، فاعل شناسا را در این سطح جدید (سطح فاهمه) مستقر ساخته و به امکاناتی (مقولات محض) مجهز کنیم که از رهگذر آنها، ادراک شیء به مثابه یک امر واحد برای وی میسر می‌شود و ثانیاً، کثرت را به سطح ادراک حسی و آنچه در این سطح از دو مدخل زمان و مکان دریافت می‌کنیم (کثرات شهود حسی) منتسب سازیم. بدین ترتیب، تعارض میان وحدت و کثرت در شیء، با طرح آن در دو سطح قابل رفع خواهد بود، بی‌آنکه در این سطح‌بندی، یکی از دو سطح به مثابه ذات و سطح دیگر در مقابل آن، به مثابه غیرذاتی تلقی شود؛ چراکه اکنون، وحدت از جمله امکانات یا شروط ادراکی فاعل شناسا به عنوان مقولات یا مفاهیم محض فاهمه، محسوب می‌گردد که فاعل شناسا با اطلاق آنها بر کثرات شهود حسی، به این کثرات شیئیت و ذاتیت می‌بخشد، و در نتیجه، کثرتی که به مرتبه ادراک حسی

انتساب می‌یابد نیز پیش از اطلاق مقولات فاهمه، از هیچ‌گونه ذاتیتی برخوردار نبوده و تنها از رهگذر اطلاق این مقولات است که از این کثرت، ذات یا شیء واحد حاصل می‌شود.

بنابراین، پیش از دخالت دستگاه ادراکی فاعل شناسا، اساساً شیء یا ذاتی در کار نیست که به‌مثابه متعلق شناخت، در تقابل با فاعل شناسا قرار گرفته و از باب برخورداری از طبیعتی دوگانه، به دو مؤلفه ذاتی و غیرذاتی تقسیم گردد. از طرفی، این کثرت قبل از مرحله اطلاق مقوله، غیرذاتی در مقابل یک ذات- نیز محسوب نمی‌شوند، چراکه فاعل شناسا، یا به‌اصطلاح، وحدت و قوف نفسانی استعلایی، خود یک ذات نیست، بلکه پیش‌شرط یا افق امکان تحقق ذاتیت و شینت در جهان پدیداری است که مقولات ذات یا جوهر، وحدت، واقعیت و... به‌مثابه ابزار، نه عین یا متعلقات شناخت آن به‌حساب می‌آیند.

بر این اساس، با انتساب خصوصیات متکثر شیء به جهان ظهورات حسی، در یک سطح، و وحدت آن به افق سوژه، در سطح دیگر، متعلق شناخت در مرتبه فاهمه نیز معنایی متفاوت با معانی مطرح در دو مرتبه سابق پیدا خواهد کرد که به‌موجب این معنای جدید، دیگر نه در تقابل با فاعل شناسا به‌عنوان طرف دیگر شناخت، بلکه به‌مثابه امری برساخته شده در افق آن محسوب می‌شود.

لازم به ذکر است که به‌رغم آنکه مطالب اخیر در سبک و سیاقی کانتی و با بهره‌گیری از اصطلاحات خاص فلسفه وی بیان شده و از شیوه بیان و نوع طرح بحث هگل در مرتبه فاهمه- که از نظر وی، مقوله بنیادین آن، نیرو است-<sup>۵۵</sup> تا حدودی فاصله دارد، اما از آنجا که از یک‌سو، اساس بحث در اندیشه هر دو فیلسوف نزد هگل، دست‌کم در این سطح از آگاهی- یکی بوده و از سوی دیگر، اصل طرح بحث از قلمرو فاهمه به‌مثابه ساحتی که در آن می‌توان بر شکاف میان عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در تبیین واقعیت عالم در رابطه با فرایند ادراک، فائق آمد، متعلق به کانت است و هگل نیز در بهره‌گیری از مرحله فاهمه به‌مثابه یکی از مراحل سیر آگاهی به‌جانب تمامیت، در واقع وامدار اوست، و نیز به‌سبب آنکه معضل مورد بحث در مقاله حاضر در انطباق با دو نحله عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی بحث شده است، در بیان شیوه حل این معضل، با عبور از مرتبه ادراک حسی صرف نیز به‌طور مستقیم، به مبتکر اصلی ساحت فاهمه مراجعه کرده و از نوع بیان خاص او، که البته به‌مراتب ساده‌تر و قابل‌فهم‌تر از شیوه بیان هگلی است، تمسک جسته‌ایم، تا بدین‌وسیله در عین انتقال اصل مطلب به خوانندگان محترم، از ابتلاء به اطناش‌اشیء از پیچیده‌گویی‌های خاص هگلی در این مرحله نهایی از بحث، پرهیز کرده باشیم.

مرحله فاهمه، به‌مثابه مرحله نهایی ساحت آگاهی- نقشی عمده در برجسته کردن جنبه فعال فاعل شناسا (سوژه) در فرایند شناخت داشته که از رهگذر آن، زمینه‌ساز تحقق عرصه خودآگاهی و درنتیجه، یکی از مراحل بسیار کلیدی و از نقاط عطف سیر آگاهی در پدیدارشناسی روح محسوب می‌شود؛ در عین حال روشن است که از نظر هگل، این مرحله نیز به‌نوبه خود، دچار محدودیت‌ها و تعارضاتی است که به‌موجب آنها، صرفاً مرحله و موقفی گذرا برای استقرار وجود در آگاهی خواهد بود. تعارضاتی که در

روند سیر آگاهی در این مرحله پایانی پدیدار و منجر به عبور آگاهی از آن به ساحت خودآگاهی می‌شوند، در واقع همان معضلاتی هستند که به عقیده هگل، فلسفه کانت از باب محدود کردن آگاهی به شیء فی نفسه به مثابه امری همچنان مستقل در تأمین ماده شناخت- بدان‌ها دچار بوده و از اینرو، به رغم همه اهمیتی که این فلسفه در دگرگون کردن جریان فلسفه و عبور دادن آن از سطح واقع‌گرایی خام<sup>۵۶</sup> دارد، در نهایت، قادر به ارائه تبیینی درست از واقعیت نیست.

نکته دیگر آنکه، آنچه در این بخش اخیر در باب طرح طرفین تعارض در ادراک حسی در دو سطح، به منظور رفع آن گفته شد، در واقع اختصاصی به این مرحله از آگاهی نداشته و حل تعارض در این مرحله بدین نحو، تنها یک نمونه از رویدادی است که به اقتضای روش دیالکتیک به مثابه روش محوری کل نظام فلسفی هگل، و نیرو محرکه پویایی واقعیت در کلیت انضمامیش از نظر وی، در پایان هر مرحله اصلی از مراحل سیر آگاهی در پدیدارشناسی، تکرار و منجر به عبور آگاهی از آن مرحله و انتقالش به مرحله بعد می‌شود.

سرانجام آنکه، این نحوه تقریر هگل از شکست مرحله ادراک حسی و انتقال آن به مرحله فاهمه، به مثابه موقف اندیشه کانت، در حقیقت مهر تأیید بر این است که وی نقطه عطفی در سیر تاریخی فلسفه در غرب، اندیشه او در دست‌بندی کلی فلسفه غربی به فلسفه پیشاکانتی و پساکانتی، واجد آن است؛ گو اینکه از نظر وی، شکست ادراک حسی شکست هر اندیشه‌ای است که ذات مستقل از ادراک را به رسمیت شناخته و از ماهیت پدیداری شناخت غافل مانده است. در عین حال، عدم اهتمام کانت به اصل ذاتی بودن پدیدار و ظهور تمام و کمال ذات در آن - که مبنای انتقاد اساسی هگل از اندیشه کانت است<sup>۵۷</sup> - به عقیده هگل، همان نقطه ضعف کلیدی‌ای است که باعث چندپارگی آگاهی در فلسفه کانت گشته و اصالت اثربخشی در عرصه واقعیت را از آن سلب کرده است. همین ضعف است که زمینه عدول هگل از اندیشه کانت را فراهم کرده و او را مهبای تدارک‌طریقی در اندیشه متجدد نموده است که در آن، حقیقت به قیمت حصول یقین علمی، از دست نرود<sup>۵۸</sup> و «معقول» در کل ساحات عالم انسانی، عیناً همان «امر واقعی» باشد؛<sup>۵۹</sup> طریقی که به جای تقسیم اراضی صلح‌آمیز کانتی میان ساحات وجود آدمی، نبرد خونین عقل وی در حرکت پیوسته‌اش به سوی خودآگاهی را طلب کرده و تاریخ پرفراز و نشیب حیات او - که روی دیگر سکه واقعیت و بلکه روح زندگی‌بخش به آن است - را رقم می‌زند.

## یادداشت‌ها

۱ در ترجمه این عبارت از پدیدارشناسی روح هگل، از دو ترجمه انگلیسی میلر و اینوود به طور هم‌زمان و ترکیبی استفاده شده است.

2 The Thing

3 Illusion

۴ بهره‌گیری از شرح ژان هیپولیت، به طور غیر مستقیم و به واسطه اثر اقتباسی دکتر مجتهدی بوده است.

5 object

6 I

۷ ترجمه واژه «object» به «شیء» در مرحله یقین حسی، خالی از نوعی تسامح و اغماض نیست که در مقاله حاضر، بیشتر به منظور سهولت در امر گزارش به کار رفته و کاربرد «متعلق شناسایی» به جای آن، ارجح است، چراکه شیء در عرف فلسفه دلالت بر ذات جوهری بهره مند از خصوصیات گوناگون عرضی دارد، حال آنکه متعلق شناسایی در این مرحله، صرف وجودی محض و میان تهی است که با واژه «این» (This) بدان اشاره می شود. البته شیء در معنای دقیق کلمه، معادل واژه انگلیسی «thing» به مثابه متعلق ادراک حسی است.

8 reflective

۹ در بخش اول از *دایره المعارف علوم فلسفی هگل* که مشتمل بر خلاصه منطق اوست، این سه مقوله با اندکی تغییر و به همراه عناوین دیگر مقولات فاهمه، در جایگاه دومین زیربخش منطق عین دو زیربخش وجود (Being) و مفهوم (Notion) - آمده اند. برای اطلاعات بیشتر، بنگرید به:

[http://www.naturalthinker.net/trl/texts/Hegel,G.W.F/Hegel,\\_G.W.F.Encyclopaedia\\_of\\_the\\_Philosophical\\_Sciences\\_Part\\_One.pdf](http://www.naturalthinker.net/trl/texts/Hegel,G.W.F/Hegel,_G.W.F.Encyclopaedia_of_the_Philosophical_Sciences_Part_One.pdf)

10 Essence as Reflection within

11 Appearance

12 Actuality

13 This

14 Here

15 Now

16 Consciousness as a pure I

17 this particular I

18 I as a pure "This"

۱۹ هگل در مرحله یقین حسی، در عین حال که از «من» به عنوان طرف دیگر تمایز بحث کرده است، در مورد آن، تعبیر «فاعل شناسا» (subject) را به کار نبرده و به جای آن، در اشاره به «من» از تعبیر «آگاهی» (consciousness) استفاده کرده است. این نحوه احتیاط در کاربرد اصطلاح «سوژه»، از قرار معلوم، از باب معنای خاصی است که وی برای این تعبیر در ترادف با «خودآگاهی» (self-consciousness) در نظر دارد؛ از اینرو، عامدانه از کاربرد آن در مراحل نخست آگاهی اجتناب می ورزد. اما ما در عین تذکر و جلب التفات خوانندگان محترم بدین نکته، به منظور تسهیل در امر گزارش، چه در مرحله یقین حسی و چه در مرحله ادراک حسی، از طرفین تمایز با عناوین «فاعل شناسا» و «متعلق شناخت» سخن می گوئیم.

20 in its being mine (Meinen)

21 divine nature

22 the more truthful

23 to take the truth of it

24 perceive it

۲۵ راز تعاقب این دو عبارت در پایان مرتبه یقین حسی در پدیدارشناسی روح هگل، چنانکه میلر نیز در پانوشته انتهایی این مرتبه بدان متذکر شده، در نکته جالب توجهی در باب واژه «ادراک» در زبان آلمانی نهفته است؛ و آن اینکه: معادل آلمانی «ادراک کردن» (to perceive) واژه «wahrnehmen» است که معنی تحت الفظی آن عبارت است از «حقیقت چیزی را به چنگ آوردن».

26 This

27 Thing

28 mediated universal

۲۹ sensuous: روشن است که هگل از حسی بودن شیء یا متعلق ادراک حسی، که معادل با همان جوهر محسوس سنت فلسفی است، همان چیزی را مراد کرده که فلاسفه سنتی از انتساب وصف محسوس به جوهر، مراد کرده‌اند، یعنی واجد کیفیات محسوس بودن، نه محسوس واقع شدن خود جوهر؛ چنانکه انتخاب دقیق واژه «sensuous» (به معنای وابسته به حس)، نه «sensible» (به معنای خاص محسوس) توسط مترجم انگلیسی، نیز بر همین امر دلالت دارد.

30 universal immediacy

31 sense-element

32 property

۳۳ به این ویژگی خصوصیات در ادامه بحث باز خواهیم گشت.

34 the medium

۳۵ با توجه به ملازمت «بی‌واسطگی» و «انتزاعی بودن» در قاموس هگل، ظاهراً کاربرد وصف انتزاعی (abstract) برای جوهر در این عبارت، از باب بی‌واسطگی و حضور عنصر حسی در آن، در عین کلیتش، است؛ چنانکه در سطور پیشین نیز ذکر این مطالب رفت.

36 thinghood

37 pure essence

۳۸ universal science اصطلاح «علم کلی» را ارسطو دقیقاً در فصل اول از کتاب ششم (اپسیلن) *مابعدالطبیعه* که یکی از مواضع کلیدی این کتاب در معرفی «فلسفه اولی» است، در توصیف آن به کار برده است (ارسطو، ۱۳۹۲: ۱۹۵).

39 participating

40 as a One

41 the Also

42 free matter

43 an enclosing surface

44 in so far as

45 a simple togetherness of a plurality

46 merely occur

47 the movement of pointing-out

48 act of perceiving

49 object perceived

50 Rationalism

51 Empiricism

۵۲ Phenomenalism: شایان ذکر است که هرچند موضع اصالت پدیداری هیوم بدین معنی که جهان ما در واقع جهانی پدیداری است و آگاهی ما از اشیاء، محدود به حوزه ادراکات ماست. نطفه فلسفه کانت با محوریت سوژه فعال در فرایند آگاهی را در خود دارد، اما پایبندی وی به اصول واقع‌گرایی خام، مانع از آن می‌شود که وی بتواند به کلی، از قائل شدن به نوعی اصالت و ذاتیت برای جهان خارجی که قوای ادراکی ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد، منصرف گردد؛ در عین حال، نفی جوهر مادی به مثابه بنیاد وحدت‌بخش به کیفیات عرضی، سبب شده تا وی بکوشد وحدت شیء را با توسل به قوه خیال و حافظه فاعل شناسا تأمین کند. ذکر این نکات از آن‌روست که با در نظر گرفتن آنها هنگام مطالعه متن مقاله، از وقوع هرگونه سوءفهم در باب مطالب مذکور در این باب، پیشگیری شود؛ چه، با توجه به این نکات، روشن است که اولاً، اصالت و ذاتیتی که در متن فوق، از انتساب آن به ویژگی‌های متکثر شیء سخن رفته، معنایی اعم از «جوهریت»ی دارد که هیوم به کلی منکر آن است و اساساً بدین معنی، انتسابش به اوصاف عرضی شیء، بی‌معنی است. ثانیاً، این معنی از ذاتیت، در واقع باید ذیل دو آموزه در عین حال متعارض فلسفه هیوم، یعنی پدیداری بودن جهان از نظر وی از یک‌سو، و برخورداری آن از واقعیتی مستقل از فاعل شناسا، از سوی دیگر، فهم شود.

۵۳ برای کسب اطلاعات بیشتر، بنگرید به دو اثر مهم هیوم،

*An Enquiry Concerning the Human Understanding*, Sect. III, IV, V; *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part I, Sect. I-V & Part II, Sect. VI & Part III, Sect. V.

همچنین در مورد نحو [حصول «اصل هو هویت و وحدت اشیاء» برای آدمی، به طور مشخص بنگرید به: Ibid, Book I, Part IV, Sect. II: "Scepticism with regard to the senses"; به ویژه ص ۲۵۵-۲۵۰؛ همچنین در Sect. VI از همان بخش

با عنوان "Personal Identity"، ضمن بحث از نحوه ادراک «من شخصی»، به نکاتی در این باره اشاره شده است.

۵۴ هیوم در مورد این یقین روان‌شناسانه، تحت عنوان «باور» (Belief)، بیشتر در فصول ۷-۱۰ بخش سوم از کتاب اول رساله در طبیعت بشر (*Enquiry*)، و نیز ذیل عنوان «The idea of necessary connection» که عیناً عنوان فصل ۱۴ از بخش

سوم همان کتاب و فصل هفتم از کتاب تحقیق در باب فاهمه بشر (*Treatise*) را تشکیل می‌دهد، سخن گفته است.

55 force

56 Naïve Realism

۵۷ بند چهل تا شصت منطقی دایره‌المعارف یا همان منطقی صغیر- از جمله مواضعی است که هگل در آن، به طور مفصل به اظهار نظر در باب فلسفه کانت پرداخته است؛ چه اینکه مقدمه علم منطقی یا همان منطقی کبیر- نیز از دیگر مواضع کلیدی برای پیگیری انتقادات هگل از اندیشه کانتی است که سرزنش وی به دلیل نادیده‌انگاری نسبت حقیقت و پدیدار و لوازم این عدم اهتمام، فحواً اصلی آن را تشکیل می‌دهد.

۵۸ این مطلب مضمون انتقادی است که هگل در مقدمه علم منطقی به نحو ضمنی، متوجه دوگانه‌انگاری بنیادین کانت میان متعلق شناخت و شیء فی‌نفسه، و بیرون گذاشتن امر اخیر از محدوده شناخت، توسط وی دانسته و از آن به عقب‌نشینی شناخت به ساحت عقیده تعبیر کرده است (Hegel, 1929: 56-57).

۵۹ با الهام از این جمله مشهور هگل در مقدمه فلسفه حق که «هرآنچه معقول است، واقعی است و هرآنچه واقعی است معقول» (Idem, 1967, p. 10).

## منابع

- ارسطو، (۱۳۹۲) *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۵۷) *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- دکارت، رنه (۱۳۶۹) *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ، (۱۳۷۶) *فلسفه دکارت*؛ شامل یک مقدمه تحلیلی و ترجمه سه رساله قواعد هدایت ذهن، اصول فلسفه، انفعالات نفس، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: الهدی.
- هیپولیت، ژان (۱۳۷۱) *پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل*، ترجمه کریم مجتهدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- Findlay, John Niemeyer (2002) *Hegel: A Re-Examination*, New York: Humanities Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1929) *Science of Logic*, trans. by: W. H. Johnston & L. G. Struthers, London: G. Allen & Unwin LTD.
- , (1967) *Philosophy of Right*, trans. by T. M. Knox, Oxford: Oxford University Press.
- , (1977) *The Phenomenology of Spirit*, trans. by A.V. Miller, New York: Oxford University press.
- , (1991) *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, Part One, Blackmask Online, <http://www.blackmask.com>.

- , (2001) *The Philosophy of History*, with prefaces by Charles Hegel and trans. by J. Sibree, Kitchener: Batoche Books.
- , (2010) *The Science of Logic*, trans. by George di Giovanni, New York: Cambridge University Press.
- , (2018) *The Phenomenology of Spirit*, trans. by Michael Inwood, New York: Oxford University Press.
- Hume, David (1951) *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, London: Oxford University Press.
- , (1969) *A Treatise of Human Nature*, London: Penguin Books.
- Taylor, Charles (1975) *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.