

مطلق به مثابه اندیشه خوداندیش: تأملی انتقادی بر تفسیر هگل از فعلیت محض نزد ارسطو

مصطفی زالی*

چکیده

یکی از مهم ترین منازعات تفسیری حول فلسفه هگل، تأکید بر وجه مدرن یا کلاسیک اندیشه اوست؛ از یک سو برخی با تأکید بر وامداری هگل به کانت، پروژه او را تکمیل پروژه استعلایی کانت قلمداد می کنند و از سویی دیگر، او را متافیزیکی دانی می دانند که در بستر اندیشه های افلاطون و ارسطو، اندیشه های نوین خویش را بیان می کند؛ این مقاله با تمرکز بر تفسیر هگل از مفهوم ارسطویی خدا همچون اندیشه خوداندیش نشان می دهد که چگونه او از یک سو در تبیین یکی از کلیدی ترین مفاهیم فلسفه خویش یعنی ایده مطلق، وامدار ارسطو است، و از سوی دیگر چگونه با تصرف خود در این مفهوم، راه را برای تفسیری مدرن از آن می گشاید. به گونه ای که از یک سو با طرح وحدت میان شناسنده و متعلق شناخت، به عنوان ضابطه اندیشه خوداندیش، دوگانگی خودادراکی کانت با جهان مرتفع می شود و از سوی دیگر با نفی فعلیت طبیعت بی واسطه، همچنان ضابطه کانتی تعیین بخشی مفهومی به جهان را حفظ می شود.

واژگان کلیدی: هگل، ارسطو، اندیشه خوداندیش، عقل فعال، عقل منفعل، طبیعت، روح متناهی.

* استادیار فلسفه دانشگاه تهران، تهران، ایران؛

مقدمه

هگل موجودات متناهی را فاقد حقیقت می‌داند و تنها امر مطلق است که از حقیقت برخوردار است (Enz §24Z2)^۱ به گونه‌ای که «نه تنها خدا بالفعل است، بلکه او بالفعل‌ترین امور و تنها او آن چیزی است که حقیقتاً بالفعل است» (Enz §6). از این رو امر مطلق به مفهوم محوری فلسفه او تبدیل می‌شود. آخرین موقف علم منطق تحت عنوان ایده، استنتاج والاترین مفهوم ممکن برای امر مطلق است؛ هگل در تعریف ایده از آن به وحدت مفهوم و عینیت تعبیر می‌کند (Enz §213). تعریفی از مطلق که تعاریف دیگر نیز به آن باز می‌گردند و مقصود از آن، عینیت مطابق با مفهوم است. این ایده، ایده یک شیء خاص در کنار سایر ایده‌ها نیست؛ مطلق، ایده‌ای کلی و واحد است که خودش را به سیستمی از ایده‌ها جزئی‌ت می‌بخشد و سایر ایده‌ها نیز به همین ایده بازمی‌گردند. در عرصه واقعی نیز این ایده، جوهری کلی است که به عنوان فعلیت حقیقی توسعه یافته و از این رو سوژه بوده و مقام روح را داراست (Enz §213A). این تعابیر ایده مطلق را به عنوان ایده واحد و بنیاد تمامی کثرات مطرح می‌کند که در عرصه مفهومی تمام ایده‌ها به آن بازگشته و مفهوم سیستم را شکل می‌دهد و در عرصه عینی نیز حقیقتی بالفعل و انضمامی است که با تحقق بخشیدن به خویش، کثرات جهان را می‌سازد.

تعبیر صریح‌تر هگل در تعریف ایده، وحدت مفهوم و واقعیت است (Enz §236). مقصود از این وحدت نوعی مطابقت میان صورتی ذهنی و واقعیت خارجی نیست، چرا که هگل این امر را نه حقیقت، که بازنمایی می‌خواند (Enz §213Z). بلکه مقصود از این وحدت آن است که ایده خودش را بیندیشد و از این رو، وحدت عین و ذهن آن است که فاعل معرفت خود را به عنوان متعلق معرفت مورد توجه قرار دهد (Enz §236). با توجه به این دریافت، هگل ایده‌ای را که خود، متعلق خویش است و از این رو نسبت به خویش عینی است، در قالب مفهومی توصیف می‌کند که به تعبیر او، ارسطو به عنوان والاترین شکل ایده برگزیده است؛ $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma \nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ (Enz §236A): تعقل تعقل

(اندیشیدن اندیشیدن / اندیشه خوداندیش).

بنابراین، هگل ایده مطلق را خدای ارسطویی می‌داند که با ویژگی مهم اندیشه خوداندیش وصف می‌شود؛ این مفهومی کلاسیک در تاریخ فلسفه است که نخستین بار تحت عنوان خدا در کتاب *لامبدای متافیزیک* مطرح شده است؛ یعنی حقیقتی هستی‌شناختی، که عقل مطلق است و از آنجا که در وضعیت فعلیت مطلق به غیر نظر ندارد، خویشتن را تعقل می‌کند و در مقام تعقل، از خویش برون‌روی نمی‌کند. در مقابل، هرچند هگل بر آن است که مطلق نیز در وضعیت اتحاد مفهوم و عینیت، به خویش علم پیدا می‌کند، اما این علم، علم به جهان را هم دربردارد، چرا که جهان چیزی جز ظهور و تجلی آن نیست؛ یعنی بر خلاف تعقل تعقل مابعدالطبیعه ارسطو که مفهوم جهان را چون دیگری نفی می‌کند، در اینجا اندیشیدن ایده به خویش از اندیشیدن به جهان جدا نیست. او بار دیگر در انتهای بخش سوم *دائرةالمعارف* در بحث از روح مطلق، به این مفهوم کلاسیک تاریخ متافیزیک بازمی‌گردد. بند آخر بخش سوم این کتاب سخن از عقل خود-شناسی می‌گوید که به عنوان حد وسط، خودش را به ذهن و جهان به عنوان حدود جانبی تبدیل می‌کند و خویش را در آن دو ظاهر می‌سازد. این ایده سرمدی که فعالیت سرمدی است، خویش را به عنوان ذهن مطلق تولید می‌کند و از خود لذت می‌برد (Enz §577). در اینجا از صورت‌بندی مفهومی امر مطلق که در انتهای منطق صورت گرفته، به وضعیت انضمامی امر مطلق در جهان رسیده‌ایم. امر مطلق خویش را در جهان ظاهر می‌سازد و از طریق تعین، به آگاهی از خویش می‌رسد و جهان را به عنوان تعینات خویش می‌شناسد. هگل این بار به اشاره‌ای اختصاری به اندیشه خوداندیش ارسطویی بسنده کرده و عباراتی را از *متافیزیک* ارسطو نقل می‌کند. این عبارات در متن *دائرةالمعارف*، به زبان یونانی آمده و در پاورقی ترجمه‌ای آلمانی از آن درج شده است. نخستین پاره مورد نقل، عبارت مشهور ارسطو در توصیف مبدأ نخستین است:

بنابراین خود را می‌اندیشد، اگر واقعاً بهترین (والا‌ترین) است و [در مورد خدا]

اندیشیدن، اندیشیدن اندیشیدن است (Metaphysics, XII.9, 1074b 34-35).^۲

اما به رغم این اشارات ارسطویی، در تفسیر امر مطلق منازعه‌ای تفسیری شکل می‌گیرد: تفسیر سنتی و متافیزیکی، تفسیر جدید و غیرمتافیزیکی. بر مبنای نگاه نخست هگل در پی اصلاح و احیای صورتی از متافیزیک پیشاکانتی است. بنابراین، هر امر واقعی باید در یک جوهر واحد فراگیر باشد. از این رو، مطلق امری است که تمام امور واقعی را بنیان می‌نهد و سامان می‌بخشد. ولی در نگاه دوم بر نسبت میان هگل و کانت تأکید شده و پروژه هگل ادامه پروژه نقادی دانسته می‌شود. این نگاه گرچه می‌پذیرد که هگل در پی آن است که بر عدم امکان شناخت شیء فی‌نفسه توسط کانت غلبه کند، ولی بر خلاف تفسیر متافیزیکی، پروژه هگل را کوششی برای شناخت امری و رای امور محدود و مقید، تلقی نمی‌کند (Kreines, 2006, 466-80). بنابراین مسئله اصلی تبیین میزان وامداری هگل به کانت و ارسطو، یا میزان مدرن یا کلاسیک بودن اوست. مسئله تفسیر هگل از ارسطو در آثار مختلفی به زبان آلمانی (Hötschl, 1941; Dusing, 1983; Dangel, 2013) و انگلیسی (Ferrarin, 2001) مورد توجه قرار گرفته است. این نوشتار می‌کوشد تا با نظر به تفسیر هگل از مفهوم اندیشه خوداندیش ارسطویی و نسبت آن با خرد انسانی، نشان دهد که چگونه چهارچوب کانتی فلسفه هگل، منجر به مرزگذاری او با ارسطوی تاریخی و تفسیر خاص او از مفاهیم فلسفه ارسطویی می‌شود. برای تبیین دریافت هگل از این مفهوم، نخست به اجمال تبیین ارسطو از آن و جایگاه آن را در نظام فلسفی او مرور می‌نماییم. سپس به تفسیر خاص هگل از این مفهوم بازگشته به این منظور مفهوم اندیشه خوداندیش ارسطو در نسبت با مفهوم مطلق چون غایت‌مندی درونی روایت کرده، با نظر به تفسیر هگل از نسبت میان ذهن الهی و انسانی، نشان داده می‌دهیم چگونه تفسیر خاص هگل از دوگانه عقل فعال و منفعل با دریافت خاص هگل از مفهوم^۳ گره می‌خورد و راه را برای وجه پساکانتی فلسفه هگل و فاصله‌گیری او از ارسطو هموار می‌کند؛ به گونه‌ای که دریافت هگل از طبیعت به مثابه

عقل منفعل، با نظر به کانت و تعیین مفهومی ذیل خودآگاهی شکل می‌گیرد.

۱. اندیشه خوداندیش به نزد ارسطو

یکی از مسیرهای ممکن صورت‌بندی استدلال ارسطو برای استنتاج حقیقتی که از آن به اندیشه خوداندیش تعبیر می‌شود، کوشش جهت تبیین حرکات طبیعی است. او محرک حرکات طبیعی را حرکت افلاک دانسته و ضرورت سرمدی بودن حرکت فلک را ثابت می‌نماید. سپس با استناد به سرمدیت حرکت فلک، برهانی بر وجود محرک نخستین اقامه می‌کند:

بنابراین، آسمان^۴ نخستین باید سرمدی باشد. و بنابراین چیزی هست که آن را حرکت می‌دهد. و چون چیزی که محرک و متحرک است در وسط^۵ است، محرکی هست که متحرک نیست، [که] سرمدی و جوهر و فعلیت^۶ است (Metaphysics, XII.7, 1072a 24-27).

پس از استنتاج آنکه محرک نخستین، جوهری سرمدی و بالفعل است، ارسطو به سراغ آن می‌رود که محرک نخستین چگونه می‌تواند موجب حرکت شود؛ محرک نخستین از آنجا که فعلیت محض است متعلق میل و اندیشه بوده و به عنوان علت غایی، مبدأ حرکت واقع می‌شود:

به عنوان متعلق عشق^۷ موجب حرکت می‌شود و سایر اشیای متحرک را به حرکت درمی‌آورد. اگر چیزی متحرک باشد، می‌تواند به نحوی غیر از آنچه هست باشد ... اما از آنجا که چیزی که محرک است همزمان که خودش نامتحرک است، بالفعل موجود است، به هیچ طریق نمی‌تواند به نحوی غیر از آنچه هست باشد ... بنابراین بالضروره موجود است و بالضروره، خیر است و به این طریق اصل (مبدأ)^۸ است ... پس به چنین اصلی آسمان و طبیعت وابسته است (Metaphysics, XII.7, 1072b) (4-14).

بنابراین مبدأ واقع شدن محرک نخستین برای عالم از آن جهت است که کل آسمان و طبیعت از جهت غایتشان، به آن وابستگی دارند. حال پرسشی محوری به میان می‌آید: چگونه وابسته نبودن امر الهی به دیگری با عقل بودن آن جمع می‌شود؟ از آنجا که عقل همواره در تضایف با معقول بوده و از این رو مفهومی است که در دل خویش ضرورتاً از نوعی دوگانگی برخوردار است، پس عقل باید در مقام تعقل همواره تعقل چیزی بوده و به غیر نظر داشته باشد:

اگر چیزی را نیندیشد، بزرگی^۹ در اینجا چیست؟ چون کسی که خواب است. و اگر بیندیشد، اما وابسته به دیگری باشد، پس چنانکه جوهرش نه اندیشیدن^{۱۰} بلکه قوه است، نمی‌تواند بهترین جوهر^{۱۱} باشد. زیرا از طریق اندیشیدن، شریف است. اما اگر جوهر، عقل یا تعقل (اندیشیدن)^{۱۲} است، چه چیز را می‌اندیشد؟ یا خود را یا چیزی غیر را (Metaphysics, XII.9, 1074b 18-23).

عبارت فوق، صورت‌بندی ارسطو برای استنتاج قاعده‌ای مهم در تاریخ اندیشه فلسفی است. از یک سو، خداوند به عنوان کمال مطلق واجد عقل و اندیشه است و از سوی دیگر عقل مفهومی متضایف در دل خویش بوده و همواره با معقول قوام پیدا می‌کند. از این رو باید به این پرسش پاسخ داد که متعلق عقل الهی چیست؟ ادامه این فقره، به تبیین امتناع اندیشیدن به دیگری توسط عقل الهی اختصاص دارد. استدلال ارسطو به این صورت است که عقل الهی باید الهی‌ترین امر را تعقل کند و تغییر و حرکت نداشته باشد؛ در غیر این صورت محذوریتی توأمان پیش می‌آید: از یک سو، تغییر امری الهی به عنوان کمال مطلق و امر عالی، صرفاً می‌تواند تغییر به سوی امر مادون^{۱۳} باشد و از سوی دیگر، امر الهی نه اندیشیدن بالفعل که قوه اندیشیدن خواهد بود؛ برای اجتناب از این دو تالی فاسد (توجه یافتن به امر مادون و تبدیل شدن امر الهی از فعلیت محض به امر بالقوه)، خداوند به عنوان عقل، خویش را می‌اندیشد؛ و از آنجا که ذات الهی نیز عقل است، متعلق این اندیشیدن (تعقل)، اندیشیدن (تعقل) بوده و از این رو به آن «اندیشیدن

اندیشیدن (تعقل تعقل)» می‌گویند (Metaphysics, XII.9, 1074b 26-34).

۲. تفسیر هگل از مفهوم اندیشه خوداندیش

برای واکاوی نوع دریافت و تفسیر هگل از مفهوم اندیشه خوداندیش ارسطو، رجوع به مبسوط‌ترین بحث وی در این باره که ذیل درسگفتارهای تاریخ فلسفه صورت گرفته، ضروری است. هگل پس از مرور دو شق اول از تقسیم‌بندی سه‌گانه ارسطو از جوهر (جوهر محسوس فناپذیر و جوهر محسوس فناپذیر)، به بحث از جوهر مجرد (شق سوم) می‌رسد و آن را وحدت قوه، فعالیت و فعلیت^{۱۴} معرفی می‌کند. همین نخستین تعریف او از جوهر مجرد ارسطویی، فاصله‌گیری او را از دریافت کلاسیک از این مفهوم نشان می‌دهد. در حالیکه در دریافت کلاسیک، این مفهوم امری عاری از قوه دانسته می‌شود، هگل آن را به وحدت قوه و فعل تعریف می‌کند؛ تعریفی که بنیاد تفسیر او را از این مفهوم شکل خواهد داد. هگل برای توصیف این مفهوم از واژه‌ای بهره می‌گیرد که در مقابل نوعی دریافت ایستا از مفهوم فعلیت جوهر نخستین، نوعی پویایی را به ذهن متبادر کند؛ واژه‌ای که می‌توان معادل فارسی آن را «فعالیت محض»^{۱۵} دانست. هگل این مفهوم را یادآور دریافت عصر جدید می‌داند، که مطلق را به فعالیت محض تعریف کرده است. به تعبیر او، تعریف سنتی خدا به فعالیت محض، چنان ارزشمند است که ایدالیسمی بالاتر از این نمی‌توان داشت (VGP 2, 158/ 143).

در اندیشه هگل، مقصود از مفهوم فعلیت محض، وحدت قوه و فعل و به تصریح او به معنای آن است که در فعالیت محض، قوه و فعل از یکدیگر جدا نیستند: «او جوهری است که در آن قوه و نیز فعل دارد، ذاتش (قوه)، خود فعالیت است، جاییکه این دو از یکدیگر جدا نیستند و در آن قوه از صورت متمایز نیست، چیزی که محتوا و تعییناتش را خود می‌آفریند» (VGP 2, 158-9/ 143-4). وجهی از شباهت و تفاوت میان ایده مطلق هگل و این مفهوم ارسطویی روشن می‌شود؛ از یک سو مفهوم اصل (مبدأ)

ارسطویی همچون مطلق هگلی، امری است که بنیاد نهایی تبیین عالم محسوب شده و به جهت اطلاق وابسته به اصل دیگری نیست. اما در عین حال مطلق هگل غایت‌مندی درونی برای عالم بوده و تحقیقی جدای از کثرات عالم ندارد (Enz § 14)، در حالیکه اندیشه خوداندیش ارسطو، غایتی بیرونی برای کثرات عالم است. هگل در *دائرةالمعارف* در بحث از روح، آن را کلی خود-جزئی‌کننده توصیف می‌کند که در جزئیت‌بخشی اینهمان با خویش باقی می‌ماند؛ از این رو تعین روح، ظهور^{۱۶} است؛ روحی مطلق که «قوه‌اش، نامتناهی بی‌واسطه و فعلیت مطلق است» (Enz § 383). «روح مطلق، وحدت مطلق فعلیت و مفهوم یا قوه روح است» (Enz § 383Z). بنابراین، تعریف روح و امر مطلق به وحدت قوه و فعل، مفهومی کلیدی برای هگل به شمار می‌رود که آن را از دریافت کلاسیک امر مطلق همچون کمال محض فاقد هرگونه قوه متمایز می‌سازد. روح به نزد هگل، امری مطلق است که برای فعلیت بخشیدن به این قوه به دیگری وابسته نیست و به عنوان فعالیت مطلق، خود قوه خویش را به فعلیت درمی‌آورد^{۱۷}. پس فعلیت محض نزد هگل نه کمال محض، بلکه نوعی فعالیت درونزا است که اولاً خود خویش‌تن را از قوه به فعل می‌آورد و ثانیاً این فعلیت ناظر به غایتی بیرون از خودش نیست، بلکه خودش از جانب خویش به خود محتوا و تعین می‌بخشد.

هگل در ادامه درسگفتارهای *تاریخ فلسفه*، تعریف ارسطو را در فصل هفتم کتاب دوازدهم *متافیزیک* برای استنتاج جوهر محرک نامتحرک مرور کرده و آن را مشابه تعریف مدرن می‌داند که مطابق آن ایده اینهمان و در نسبت با خویش است (VGP 2, 161/ 146). او بار دیگر در توجه به خدای ارسطویی، توجه ویژه‌ای به این دارد که این موجودیت به غیر وابسته نیست و در این فعالیت محض، همواره در نسبت با خویش باقی می‌ماند. سپس هگل به شرح عباراتی می‌رسد که در انتهای بخش سوم *دائرةالمعارف* نیز بدون هیچ توضیح اضافه‌ای عیناً به زبان یونانی درج شده است؛ این عبارات گرچه در ادامه بحث از عقل الهی به عنوان مبدأ طبیعت و آسمان آمده، ولی توصیفی مشترک از عقل انسانی و الهی و بیان وجه مشترک این دو است؛ آنچه که محل بحث هگل نیز

واقع می‌شود، تأکید بر همین ویژگی الهی اندیشه است. چه چیزی اندیشه را به امری الهی بدل می‌سازد؟ این عبارت پس از طرح عنصر الهی اندیشه از توصیف تعقل انسانی گذر می‌کند و به وصف خدا به عنوان خیر محض و فعلیت و حیات می‌پردازد. ترجمه عبارات مورد نظر هگل به صورت زیر است:

اما اندیشه خویش را می‌اندیشد چرا که مشارکت^{۱۸} در متعلق اندیشه (معقول)^{۱۹} است. زیرا به متعلق اندیشه بدل می‌شود در لمس^{۲۰} و اندیشیدن به آن؛ بنابراین اندیشه و متعلق اندیشه (عقل و معقول^{۲۱}) یکی می‌شوند. چرا که چیزی که پذیرندگی^{۲۲} متعلق اندیشه یعنی جوهر است، اندیشه است. و واجد فعالیت است^{۲۳}، از آنجا که واجد این متعلق است. بنابراین این یکی بیش از آن یکی عنصری الهی است که به نظر می‌رسد اندیشه شامل باشد، و تأمل^{۲۴} چیزی است که لذت‌بخش‌ترین و بهترین است. پس اگر خدا همواره در وضعیت خیر است که ما گاهی در آن هستیم، شگفت‌انگیز است. اما اگر بهتر از این باشد، بیشتر شگفت‌انگیز است. و خدا در وضعیتی بهتر است. و حیات نیز به خدا تعلق دارد؛ چرا که فعلیت اندیشه حیات است^{۲۵} و خدا فعلیت است و فعلیت ذاتی خدا، حیاتی است بهترین و سرمدی. بنابراین می‌گوییم خدا موجودی زنده، سرمدی و بهترین است^{۲۶}، بنابراین حیات و دوام و سرمدیت به خدا تعلق دارد. به این جهات، او خداست (Metaphysics, XII.7, 1072b 18-30).

عبارت بسیار مهم و البته بحث‌برانگیز میان شارحان ارسطو که هگل بر روی آن دست گذاشته است و محور تفسیر خود از ارسطو قرار می‌دهد، جمله‌ای است که به وجه الهی اندیشه اشاره دارد: اصل عبارت به زبان یونانی بر اساس نسخه اراسموس که مورد استناد هگل است، به صورت $\acute{\omega}\sigma\tau' \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron \mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ آمده و معنای تحت‌اللفظی آن عبارتست از «چون این یکی [فعالیت اندیشیدن] را بیش از آن یکی [دارندگی]» داراست^{۲۷}. اندیشیدن امری الهی است که انسان نیز از آن بهره‌مند است؛

بنابراین متعلق اندیشه نیست که آن را به امری الهی بدل می‌سازد، بلکه نفس اندیشیدن امری الهی است.^{۲۸}

پس هگل وجه الهی اندیشه را نه متعلق اندیشه (وجود خدا به عنوان والاترین معقول)، بلکه نفس فعالیت اندیشیدن معرفی می‌کند. تأکید بر وجه فعال اندیشیدن مستلزم آن است که اندیشه، صرف قوه اندیشیدن نبوده و فی‌نفسه در حال اندیشه باشد و از جانب امری بیرون از خویش متعین نشده است و خود متعلق خویش واقع شود. در اینجا است که مسئله مشهور وحدت عقل و معقول با تفسیر هگل به مسئله مدرن وحدت سوژه و ابژه تبدیل می‌شود. برای هگل، الهی بودن نفس فعالیت مطلق است که در آن میان سوژه و ابژه وحدت وجود دارد؛ فعالیتی که از جنس اندیشیدن بوده و در اندیشیدن از خویش فراروی نمی‌کند و به غیر به عنوان امری متمایز از خویش نظر ندارد؛ هگل این وحدت میان سوژه و ابژه را به نزد ارسطو شکل نظرورزان‌های عمیق از طرح مفهوم مطلق توصیف می‌کند (VGP 2, 163/ 148). او این وحدت را نه وحدتی ایستا و صرف، بلکه وحدتی می‌داند که در دل خویش واجد تمایز است. وحدتی که بنیاد آن فعالیت خودتمایزگذار اندیشه است (VGP 2, 164/ 149).

آنچه که در نظریه ارسطو و مفهوم اندیشه خوداندیش، امکان صورت‌بندی متافیزیکی مفهومی مطلق از اندیشیدن را می‌دهد آن است که در آن، فعالیت اندیشیدن به عنوان مفهومی متضایف که همواره به غیر نظر دارد، نوعی مفهوم انعکاسی باشد؛ به عبارت دیگر، ضابطه اینهمانی در عین تمایز در آن برقرار باشد.^{۲۹} در عین حال هگل، می‌کوشد تا با بازتفسیر این مفهوم، این فعالیت اندیشیدن را به گونه‌ای تفسیر کند که صرفاً ذات الهی را به عنوان متعلق بسیط خویش نداشته باشد، بلکه با گذار از وحدت بسیط به وحدت تألیفی، این فعالیت، مقوم کثرات جهان عینی باشد. از این رو ایده مطلق به مفهومی توصیف می‌شود که محتوای خود را همچون خویش شهود می‌کند. ایده مطلق، محتوایی برای خویش است چرا که خود ایده مطلق، خود را به کثرات متمایز می‌سازد و

در عین حال، همین تمایزگذاری اینهمان با خویش است (Enz §383). می‌توان ایده مطلق را امری کلی تلقی کرد، البته نه کلی به معنای انتزاعی کلمه که در تضاد با تعینات جزئی قرار دارد، بلکه صورت مطلق که در آن تمام تعینات و وفوری تام از محتوا وضع شده است (Enz §383Z). بنابراین ایده مطلق، در عین اطلاق و عدم وابستگی به غیر، واجد صور معقول تمام کثرات عالم است و وحدت در عین کثرت و بنیاد تقویم تمام تعینات عالم خواهد بود؛ حقیقتی که در عین حال جدای از این کثرات نیست و خود را با تعین بخشیدن به آن‌ها محقق می‌سازد. در پیوند با همین دریافت، هگل تمایز فعلیت ارسطویی را از ایده‌های افلاطونی در آن می‌داند که فعلیت جوهر ارسطویی، بر خلاف ایده‌های افلاطون امری ایستا نیست، بلکه این جوهر در انضمامیت جهان به عنوان امری فعال، کثرات جهان محسوس را فعلیت می‌بخشد و بر خلاف ایده‌ها نه اموری بی‌حرکت، که فعال می‌باشد (VGP 2, 159/ 144). حال معنای نوس به مثابه وحدت قوه و فعل و تشابه آن با عقل انسانی وضوح بیشتری می‌یابد: «قوه و فعل اینهمان هستند. نوس دونامیس^{۳۰} هم هست. اما نه قوه کلی (بنابراین والاتر) بلکه وحدت و فعلیت. او میان دو گونه نوس تمایز می‌گذارد، فعال و منفعل، نوس به عنوان منفعل چیزی جز امر فی‌نفسه نیست؛ یعنی ایده مطلق که به عنوان پدر در نظر گرفته می‌شود. اما نخست به عنوان فعلیت وضع می‌شود. بنابراین، این امر نخستین نامتحرک که از فعالیت به عنوان امری منفعل متمایز شده، مطلق همچون خود فعلیت است. اما تنها از طریق فعالیت، اولاً حقیقت است» (VGP 2, 164/ 149)^{۳۱}. اشاره هگل به دوگانه عقل فعال و منفعل و تطبیق آن بر عقل الهی، دلالت بر آن دارد که اولاً هگل عقل الهی را نیز امری می‌داند که از قوه به فعل درمی‌آید و ثانیاً با پذیرش تفسیری از عقل فعال و منفعل که آن‌ها را نه دو امر جدای از یکدیگر بلکه دو حیثیت متفاوت امری واحد می‌داند^{۳۲}، آن را بر مقصود خویش منطبق می‌سازد. در این تفسیر «قوه عقل بر خلاف نظر ارسطو، با عقل منفعل و مرحله فی‌نفسه یکی گرفته می‌شود. و عقل فعال نیز به جنبه فعال (انرژی) عقل تفسیر می‌شود ... بنابراین بر خلاف بحث مبسوطی که در سنت

متافیزیک، ذیل این مسئله درمی‌گیرد که چگونه عقل الهی بر روح اندیشنده انسانی می‌تواند عمل کند در عین حال که تعالی خود را نیز حفظ کند، هگل اصل مسئله را منتفی می‌سازد» (Düsing, 1983: 130-1). عقل الهی با فعالیت خودانگیخته، بدون مشروط شدن به امر بیرونی، خود را از قوه به فعل خارج ساخته و در این فرآیند واجد تمام معقولات می‌شود؛ عقلی که برای فعلیت یافتن از بستر تاریخ و سوژکتیویته متناهی گذر می‌کند. از این رو ایده ضرورتاً در یک فرآیند تحقق می‌یابد:

ایده، ضرورتاً فرآیند است از آنجا که اینهمانی آن، اینهمانی مفهوم مطلق و آزاد است فقط از آن جا که سلبيت مطلق و در نتیجه دیالکتیکی است (Enz §215).

در اینجا دیگر مسئله دوگانگی هستی‌شناختی و تمایز عددی میان عقل فعال و منفعل از میان رفته و از این رو «پذیرندگی عقل، در اینجا فقط به معنای آن است که بالقوگی پیش از فعلیت قرار دارد و این اصل والای فلسفه ارسطو است» (VGP 2, 196/ 214). با این توصیف، پذیرندگی و فعالیت به دو حیثیت متمایز حقیقتی واحد تبدیل می‌شوند به گونه‌ای که «عقل از یک نظر، قوه صیوروت به همه چیز است و از نگاهی دیگر، قوه ایجاد همه چیز است» (VGP 2, 197/ 216). بنابراین وضعیت هستی‌شناختی عقل فعال به همان نفس فعالیت اندیشیدن تبدیل می‌شود و نباید آن را جوهری متمایز دانست که در این صورت به امری متناهی در عرض سایر عقول پذیرنده تبدیل خواهد شد. این عقل، نفس فعالیت اندیشیدن است که در عقول متناهی به خویش انضمامیت می‌بخشد. عقل منفعل شامل طبیعت همچون ایده خارجیت‌یافته و روح متناهی است، زیرا هر دو موجودی متناهی هستند که مطلق برای فعلیت بخشیدن به خویش، به خود می‌دهد (Ferrarin, 2001: 315).^{۳۳}

پس، هگل کمال عقل انسانی را نه در فنای در عقل الهی، بلکه در تقویم یکی توسط دیگری می‌جوید. پذیرندگی نوس نزد هگل نه یک نقصان به جهت دورافتادگی از اصل، که ضرورتی برای تحقق همان اصل است. چرا که مطلق باید از دل سوژکتیویته متفرد

و عالم انسانی تحقق یابد و مسئله آزادی به رسمیت شناخته شده و تبیین هستی‌شناختی یابد (Ferrarin, 2001: 324-5). به تعبیری دیگر، هگل در دریافت نوآورانه‌ی خویش از مفهوم روح، تمایز ارسطویی میان دوگانه روح فعال و منفعل ارسطویی را در قالبی نو به ساحت سوژکتیوی نامتناهی تعمیم می‌دهد. نتیجه این دریافت آن است که روح، وحدت اندیشیدنی سوژکتیوی و ابژکتیوی نخواهد بود، بلکه به نزد هگل، روح فعال، خویش را از درون متمایز می‌سازد و خود را به دوگانه روح منفعل چون طبیعت و روح فعال متناهی بدل می‌کند؛ از این رو روح، در وحدت با خویش در قالب وحدت قوه و فعل به عنوان دو اعتبار حقیقی واحد باقی می‌ماند؛ به گونه‌ای که روح در طبیعت، روح در وضعیت خارجیت یافته فی‌نفسه بوده و روح در وضعیت اندیشه به لنگسگی می‌رسد (Dangel, 2013: 241). و همین دریافت زمینه بحث از جنبه کانتی تفسیر هگل از ارسطو را فراهم می‌کند.

۳. جنبه کانتی تفسیر ارسطو از هگل

حال تفسیر هگل از مفهوم اندیشه خوداندیش ارسطویی را چهارچوبی برای فهم نسبت او با کانت قرار می‌دهیم. برای پاسخ به این پرسش در پرتو تفسیر هگل لازم است، روشن شود که نسبت میان عقل فعال (سوژه متناهی) و منفعل (طبیعت) به عنوان دو حیثیت متمایز از امر مطلق چیست؟ هگل در درسگفتارهای تاریخ فلسفه، به طور مجزا به تفسیر درباره‌ی نفس ارسطو می‌پردازد و در آنجا با تفصیل بیشتری نسبت میان عقل انسانی و الهی را مطرح می‌کند. به تعبیر او «اندیشیدن خود را به عقل منفعل یعنی چیزی که برای آن عینی است، تبدیل می‌سازد» (VGP 2, 213/ 195). عقل منفعل تبدیل به طبیعت متناهی و معقول فی‌نفسه یا واقعیت از آن جهت که امری اندیشیدنی است می‌شود. چرا که خود طبیعت نیز فی‌نفسه شامل ایده است و این معقولیت ضمنی، در اندیشیدن فعلیت می‌یابد؛ پس می‌توان چنین تعبیر کرد که عقل، خویش را به عقل

فعال و منفعل (معقول) درهم می‌شکند (Ferrarin: 2001, 311). ارسطو خود در کتاب سوم دربارهٔ نفس، نسبت میان عقل انسان و جهان طبیعت را نسبت میان عقل بالفعل و بالقوه قلمداد می‌کند (De Anima, III.5, 430a 1-2). که مقصود از معقولیت بالفعل، متعلق یک جوهر اندیشنده بودن است. پس چه تمایزی میان دریافت ارسطویی و دریافت پساکانتی هگل از عقل بالقوه و بالفعل وجود دارد؟ برای پاسخ به این پرسش پاره‌ای اشارات هگل را در بخش سوم علم منطق مورد بحث قرار می‌دهیم. هگل در این بخش، از ایدهٔ مطلق همچون وحدت مفهوم سوپراکتیو و عینیت^{۳۴}، با این تأکید یاد می‌کند که «ایده پس از فروغلتیدن به بی‌واسطگی ابژه، خودش را چون مفهومی عرضه کند که به سوی سوپراکتیویتی رهایی می‌یابد؛ یعنی مفهوم خود را از عینیتی متمایز می‌سازد که جوهریت خویش را نه در خود که در مفهوم دارد» (Logik 2, 466-7/ (4-673)؛ از نظر هگل، عینیت بی‌واسطه (طبیعت)، امری نامتعین است که از خود فعلیتی ندارد و فعلیت خود را از طریق مفهوم بدست می‌آورد. «چرا که عینیت بی‌واسطه از خود فعلیت ندارد. مفهوم، از آنجا که حقیقتاً واقعیت خویش را بدست آورده، حکمی مطلق است که موضوع/ش خود را همچون سلبيت خودارجاع از عینیت متمایز ساخته و هستی فی‌نفسه لئفسه آن عینیت است؛ اما این مفهوم ذاتاً به خود از طریق خود ارجاع می‌دهد و در نتیجه غایت معطوف به خود^{۳۵} یا تکانه است؛ چرا که در مقام غایت‌مندی درونی به غیر نظر ندارد. به همین دلیل این سوژه، بی‌واسطه در ابژه واجد عینیت نیست (یعنی نمی‌تواند فقط تمامیت ابژه باشد)، بلکه تحقق غایت است یعنی عینیتی وضع‌شده بواسطه فعالیت غایت، که در آن، عینیت همچون وضع‌شدگی از دوام برخوردار است و صورت خود را همچون امری نفوذیافته از سوژه داراست» (ebd.). پس مفهوم همچون غایت خود را در طبیعت به عنوان عقل منفعل تحقق می‌بخشد؛ غایتی که از نظر هگل «مفهومی است که لئفسه است و به وجود آزاد انضمامی از طریقی نفی بی‌واسطگی عینیت وارد شده است» (Enz §204). بنابراین طبیعتی که پیش از تحقق مفهوم برآمده

از سوژه در مقام عقل فعال، از جوهریت و تبیین‌پذیری برخوردار نیست، به وساطت سوژه مفهوم‌پذیر می‌شود؛ «تناهی اندیشیدن بر این فرض مبتنی است که جهان از پیش به ما داده می‌شود و در فرآیند اندیشیدن سوژه، لوحی سفید است. اینگونه تمثیل اشیاء به ارسطو نسبت داده شده است، گرچه هیچ کس به اندازه او از این نحوه تفسیر دانستن فاصله نگرفته است. این دانستن، خود را به عنوان فعالیت مفهوم نمی‌فهمد؛ یعنی خود را امری منفعل تلقی می‌کند، در حالیکه واقعاً فعال است» (Enz §226Z). روشن است که در اینجا هگل می‌کوشد به گونه‌ای سخن بگوید که میان فهم خویش از ارسطو و فهم مشهور از ارسطو تمایز گذارد. به عبارت دیگر طبیعت در بی‌واسطگی خویش امری بالقوه بوده و در نتیجه تبیین‌پذیر نیست و با نفی بی‌واسطگی، مفهوم‌پذیر و دارای صورت می‌شود. صورتی که در ابژه همچون علت غایی تحقق می‌یابد؛ وحدت سوژه و ابژه یا عقل فعال و منفعل با نفی بی‌واسطگی ابژه به مفهوم درنیامده، بواسطه مفهوم همچون غایت است؛ یعنی ابژه بی‌واسطه ماده تحقق مفهوم همچون غایت می‌شود و خود نیز از حالت بالقوه و مفهوم‌ناپذیر خارج و مفهوم‌پذیر می‌شود. از این رو عینیت، دیگر امری از پیش داده و بالفعل نخواهد بود، بلکه در این مواجهه فعالانه از جانب سوژه، خود به عنوان سوژه خوداندیش فهم می‌شود. به عبارت دیگر سوژه، ساختار خودآگاهی را بر ابژه وضع می‌کند.

بنابراین طبیعت به موقفی ضروری برای تحقق روح تبدیل می‌شود؛ چرا که روح از طریق فعلیت بخشیدن به طبیعتی که فی‌نفسه نامفهوم و فاقد فعلیت است، به خود خارجیت بخشیده و این به معنای آزادی روح به نزد هگل است. از این رو ایدال کانتی خودآیینی خرد در معنابخشی به جهان خارج از طریق مواجهه مفهومی میسر می‌شود. به تعبیری دیگر، «برای روح و آزادی‌اش ضروری است که از طریق فرآیند استحاله عقلانی از یک وضعیت اصیل خارجیت‌یافتگی و فقدان وضوح مفهومی، خود را آزاد سازد. ... بر این مبنا ذوات روحی تنها در صورتی خواهند بود که قلمروی واقعی، غیرواضح و فاقد

صورت از پیش موجود باشد. این برهان ایدالیستی است به این معنا که وابستگی امر طبیعی را به امر روحی فرض می‌گیرد» (Knappik, 2013: 305). روح مطلق خود را از طریق روح متناهی (سوژه متناهی) در طبیعت خارجیت بخشیده و طبیعت و سوژه متناهی به دو موقف ضروری برای تحقق روح تبدیل می‌شوند. بنابراین طبیعت و روح دو جنبه حقیقتی واحد یعنی ایده هستند که اولی در مقام عقل منفعل، امری بی‌واسطه غیرمفهومی است و دیگری در مقام عقل فعال، با نفی بی‌واسطگی آن را به مفهوم درآورده و در نتیجه مفهوم‌پذیر می‌سازد. به تعبیری «مفهوم دونامیس ارسطویی به نزد هگل معادل با فی‌نفسه و عینی است و مفهوم انزگیا، به معنای لنفسه، فعال، سلبيت خود ارجاع و سوژکتیویتی است» (Düsing, 1983: 125). بنابراین با این بازتفسیر هگل، «قوه دیگر معنای مستقل هستی‌شناختی ندارد، بلکه فقط یک مرحله مقدم و ضروری است که در فعالیت مفهوم انضمامی یا خودنسبتی محض اندیشنده رفع می‌شود» (Ebd.). از این رو طبیعت بی‌واسطه در مقام قوه محض، فاقد هرگونه دلالت هستی‌شناختی است و تنها به شرطی ضروری برای اندیشیدن انسانی و در نتیجه تحقق روح تبدیل می‌شود. بنابراین معقولیت اشیاء چیزی جز مفهومیت آن‌ها نیست «حقیقت ماده (که از پیش بیان و به هر شکل به طور کلی پذیرفته شده) این است که طبیعت، ذات خاص، که در کثرت و عارضیت پدیدار و خارجیت‌یافتگی گذرا، حقیقتاً پایدار و جوهری است، مفهوم شیء یعنی کلی حاضر در آن است» (Logik 1, 26/ 16).

حال بار دیگر به تعریف هگل از فعلیت محض می‌رسیم: فعلیت محض، نوعی فعالیت درونزا است که اولاً خویشتن را از قوه به فعل می‌آورد و ثانیاً این فعلیت ناظر به غایتی بیرون از خودش نیست. خرد انسانی نیز خودانگیخته جهان را به مفهوم در می‌آورد و از آنجا که این جهان از پیش تعین مفهومی ندارد، این خرد به چیزی بیرون از خویش برای تعین بخشیدن به جهان محدود نمی‌شود و این آزادی به معنای کانتی آن است. اندیشیدن به معنای نفی بی‌واسطگی، تمایزی مشهود با دریافت ارسطو از این مفهوم

دارد. چه آنکه «روش ارسطو آن است که اشیاء از جانب خود سخن بگویند. او در انتظار می‌نشیند تا آن‌ها سرشت درونی خویش را آشکار سازند ... مفاهیم و واژگان صرفاً به بهترین وجهی که بتوانند، از سرشت خود اشیاء متابعت کرده و آنها را منعکس می‌سازند. آشکارا این روش، سرشت تأمل بر اشیاء را داراست نه ساختن سیستمی از فلسفه؛ این [روش] فرآیند واضح‌سازی ایده‌های خودمان یا ایجاد نظم از طریق آوردن ایده‌ها به کثرت حسی مغشوش نیست و نه روش کوشش برای فهم عالم از طریق ایده‌های خودمان، بلکه کوششی برای نفوذ بیشتر به اشیاء در همان سرشت غیرانسانی‌شان است» (Owens, 1978: 131). از این رو مقصود از فعال بودن خرد انسانی و منفعل بودن طبیعت آن است که طبیعت در بی‌واسطگی خویش فاقد هرگونه تعیین مفهومی و در عین حال ذاتاً مفهوم‌پذیر است.

بر خلاف ارسطو که عقل، شیء (ابژه) را به عنوان امری داده می‌پذیرد و سپس می‌کوشد تا مفهوم را از آن استخراج کند، کوشش هگل آن است که نشان دهد چگونه تعیینات شیء همچون اندیشه-تعیینات به تدریج از مواجهه میان وحدت انعکاسی و کثرت بی‌واسطه حاصل می‌شوند. بنابراین «برای هگل فعلیت از جهت هستی‌شناختی، امری داده نیست، بلکه موقف نهایی انعکاس است» (Longuenesse, 2007: 113). از این رو گرچه ارسطو نسبت به افلاطون همان موضعی را دارد که هگل نسبت به کانت دارد، در عین حال تحول اشیاء به امر معقول به نزد هگل باید معنایی بسیار اکیدتر از معنای ارسطویی آن داشته باشد. «آنچه بالفعل است حقیقتاً محصول استحاله‌ای تام است ... هگل پساکانتی است که در این [پساکانتی بودن] برای او نسبت میان من می‌اندیشم و آنچه بالفعل وجود دارد، نسبتی توصیفی نیست، بلکه نسبتی تقویمی است. فعلیت، واقعیت همچون امری تقویم‌شده در تمام تعییناتش بواسطه اندیشه است» (ibid). از این رو موقف نهایی علم منطق، موضعی است که در آن سوژه، ابژه را همچون مفهومی درک می‌کند که به طریقی باواسطه با سوژه نسبت می‌یابد، از این رو وحدت سوژه و ابژه

در قالب وحدت عقل فعال و منفعل، یک مواجهه منفعلانه نیست، بلکه رخدادی در قالب خوداندیشی ایده است؛ یعنی ایده‌ای که به عنوان سلبیت خودنسبت‌یابنده، در نسبت با طبیعت همچون دیگری و نفی بی‌واسطگی غیرمفهومی آن، اینهمان با خویش باقی می‌ماند. بنابراین به اندیشه در آمدن طبیعت (امور مادی) نه به خاطر نسبت دادن عقل به خود آن‌ها، که به خاطر آن است که بر حسب امکان امری معقول در آن‌ها منطوقی است. در اندیشه هگل، امر بالفعل (سوژه متناهی) نسبت به امر بالقوه مقدم و این فعالیت اندیشیدن، فعالیت پدید آوردن امر معقول است (Düsing, 2016: 305-9). به عبارت دیگر طبیعت بی‌واسطه، ناتعین است. و همین عدم تعین، مرزگذاری صریح هگل با فلسفه ارسطو و کانت است. از نظر ارسطو طبیعت امری متعین و در عین حال بالقوه معقول به این معناست که فاقد آگاهی به خویش است. همین فعلیت پیش از مواجهه انسانی توأم با فرض مواجهه فعال سوژه با جهان است که در کانت به طرح مفهوم شیء فی‌نفسه ناشناختنی منجر می‌شود. از نظر کانت، طبیعت در تعین پیشین خود به مفهوم در نمی‌آید. در مقابل از نظر هگل طبیعت در بی‌واسطگی خود نامتعین است. هگل گرچه با کانت هم‌سخن است که مواجهه مفهومی سوژه متناهی، طبیعت را متعین می‌کند، ولی در عین حال آن را پیش از مواجهه مفهومی ناتعین و در نتیجه فاقد دلالت هستی‌شناختی می‌داند، به گونه‌ای که شیء فی‌نفسه ذاتاً پدیداری و در نتیجه مفهومی است (Bowman, 2013: 238)^{۳۶}؛ یعنی شیء فی‌نفسه همواره برای آگاهی است.

نتیجه‌گیری

هگل مفهوم اندیشه خوداندیش ارسطویی را به عنوان مفهومی متافیزیکی برای توصیف امر مطلق به عنوان عقلی که در تعقل خویش به غیر خویش وابسته نیست با تصویری نوافلاطونی از همین مفهوم درمی‌آمیزد؛ چرا که مطلق صرف امری ناظر به خویش و بی‌توجه به غیر نیست، بلکه در تعقل خویش، کثرات عالم را نیز تعقل می‌کند.

به طور خاص، در اندیشه نوافلاطونی مفهوم اندیشه خوداندیش ارسطویی به گونه‌ای تفسیر می‌شود که عالم حقیقی و جهان معقول، برآمده از همین تعقل باشد. این حقایق معقول به نزد فلوطین عقلی سازنده هستند که در عین این پدید آوردن، فعلیت دارند و خود را به عنوان متعلق اندیشه داشته و به خویش می‌اندیشند (VGP 2, 451/ 419).^{۳۷} این نوع تحلیل نوافلاطونی گرچه به نزد هگل پیشرفتی نسبت به دریافت ارسطویی محسوب می‌شود، ولی با دریافت نهایی هگل منطبق نیست. چرا که اندیشه نوافلاطونی همچنان جهان معقول و محسوس را از یکدیگر جدا می‌داند.^{۳۸} از این رو چنین تفکری همواره پیش از اندیشه مسیحی قرار می‌گیرد که در آن روح از یک امر کلی واجد معقولات متمایز شده و در یک نسبت انضمامی با جهان قرار می‌گیرد. این خدایی نیست که در اندیشه محض و بنابراین در عالم معقول^{۳۹} خود را بگشاید، بلکه خود نیز در تاریخ جهان ظهور می‌کند و در نتیجه خود را محقق می‌سازد (Loder, 2016: 199).

بنابراین، هگل مسئله کلاسیک نسبت یافتن امر مطلق با غیر را در نظر داشته است: این مسئله در اندیشه فیلسوفان همواره به واسطه علم حق به ذات خویش میسر شده است؛^{۴۰} چگونه خداوند از طریق علم خویش با غیر نسبت می‌یابد و چگونه کثرات جهان در نسبت با خدا و به عنوان اموری متناهی برآمده از اصلی واحد، تعیین می‌یابند؛ ولی هگل با یک فراروی از این دریافت، خود مطلق را نیز حقیقتی می‌داند که در اندیشیدن به غیر تقویم می‌شود.^{۴۱} این مسئله در کلیت متافیزیک هگل، قابل درک است؛ مطلق برای هگل دیگر نه حقیقتی ایجابی و محصل و در کمال تام، که سلبيت مطلق است؛ هگل بنیاد تعینات سلبی و متناهی را در فعلیتی تام و از پیش محقق نمی‌داند، بلکه بنیاد عالم را در فعالیت سلبی درک می‌کند.^{۴۲} تفسیر او از مفهوم اندیشه خوداندیش ارسطویی نیز مبتنی بر همین دریافت از مفهوم فعلیت است؛ فعلیت مطلق نه به معنای کمال محصل و مطلق، که همچون فعالیت مطلق، روشن است که چنین دریافتی از ارسطو دریافتی سنتی و منطبق بر ارسطوی تاریخی نخواهد بود و نوعی بازتفسیر خودکامانه

ارسطو در کلیت نظام فلسفی هگل محسوب می‌شود. چرا که در این دریافت، طبیعت در مقام خارجیت‌یافتگی حقیقتی نامتعیین و غیرمفهومی است که از طریق مواجهه روح متناهی تعین یافته و صورت مفهومی پیدا می‌کند؛ و این حکایت از جنبه خاص کانتی فلسفه هگل می‌نماید.

پی‌نوشت‌ها

۱. در ارجاع به آثار هگل از اختصارات زیر استفاده شده است:

Enz: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.

VGP: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.

Logik: Wissenschaft der Logik

۲. ارجاع به آثار ارسطو مطابق شیوه رایج، یعنی استناد به صفحات ویرایش بکر است.

3. Begriff/ Concept

4. ὁ πρῶτος οὐρανός

5. μέσον

6. ἀίδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια

7. ἐρώμενον

8. ἀρχή

9. σεμνόν

10. νόησις

11. ἡ ἀρίστη οὐσία

12. εἶτε νοῦς εἶτε νόησις

13. χειρὸν

14. δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια

15. die reine Tätigkeit

16. Manifestaion/ Manifestaion

۱۷. آریه کوزمن (Aryeh Kosman) دریافتی از مفهوم فعلیت را مطرح می‌کند که مشابه دریافت هگلی به معنای امری پویا بوده و می‌کوشد آن را در برابر دریافت سنتی قرار دهد که فعلیت را به معنای امر ایستا فهمیده‌اند. او میان دو گونه فعالیت (ἐνέργεια) تمایز می‌نهد؛ تمایزی که ریشه در بیان ارسطو دارد و مطابق آن نوع نخستین را حرکت (κίνησις) و نوع دوم را فعالیت (ἐνέργεια) نامیده است. کوزمن در نهایت تمایز میان این دو را در قالب دو گونه فرآیند بیان می‌کند: ۱- فرآیند یا عملی (به معنای وسیع) که غایتش خارج از آن است و در نتیجه کمالش خارج از آن قرار می‌گیرد؛ ۲- فرآیند یا عملی که غایتش (و در نتیجه کمالش) چیزی جز خودش نیست، فرآیندی که غایت و کمال خویش را می‌سازد و آن را شامل بوده و در نتیجه کامل است (Kosman, 2013: 44).

18. μετάληψις

19. νοητός

20. θιγγάνων

21 νοῦς καὶ νοητόν

22. δεκτικός

23. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων

24. θεωρία

25. ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή

26. φαμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἴδιον ἄριστον

۲۷. خوانش دیگر بر اساس تصحیح یگر (Jaeger) به این صورت است: ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο بیش از آن یکی [پذیرندگی] داراست. در این صورت اصل تأکید هگل بر مفهوم فعالیت به عنوان وجه الهی اندیشه، مخدوش خواهد شد. اما استناد هگل بر اساس یکی از دو ویرایش اراسموس (Erasmus) یا کازاوبنوس (Casaubonus) است. بنابراین، تأکید هگل بر فعالیت (ἐνέργεια) تعقل به جای خود معقول (νοητός) و تفسیر او از آن صحیح است در حالیکه همین دریافت، بر اساس ویرایش یگر نادرست است (Dangel, 2013: 123-4). فرارین نیز به این اختلاف در تصحیح متافیزیک و نیز دو مورد اختلاف دیگر اشاره می‌کند که بر درستی یا نادرستی تفسیر هگل اثرگذار است (Ferrarin, 2001: 123-4). ترجمه شرف‌الدین خراسانی نیز که با خوانش یگر مطابقت دارد.

۲۸. اگر وجه الهی را نه تقدم متعلق اندیشه (جوهر معقول) بر پذیرندگی که تقدم فعالیت بر متعلق اندیشه بدانیم، در اینجا بحث از نسبت دادن اندیشیدن به خدا در میان نیست بلکه برعکس، مسئله نسبت دادن وجهی الهی به اندیشیدن در میان است. «از این رو ادعای اینکه خدا می‌اندیشد به ادعایی شبیه این تبدیل می‌شود: اندیشیدن الهی است، و چون اندیشیدن الهی است، روشن است که انسان نیز از وجهی الهی برخوردار است؛ یعنی از اصلی برخوردار است که سرشت ذاتی آن فعالیت است که آسمان و زمین بدان وابسته است» (Kosman, 2013: 216). و به طور خاص در شرح این عبارت که «این یکی بیش از آن یکی عنصری الهی است» این نکته حائز اهمیت است که «این اندیشیدن فعال، باید به اندیشه از جانب خود آن و نه بواسطه امری خارج از آن تعلق داشته باشد. چرا که اگر در فعالانه اندیشیدن به چیزی، این فعالیت با چیزی که به آن می‌اندیشد متعین شود، سرشت آن فعالیت نخواهد بود. قوه اندیشیدن به اندیشه تعلق خواهد داشت، ولی به کار بستن آن؛ یعنی اندیشیدن بالفعل، به چیزی دیگر، یعنی متعلق اندیشه وابسته خواهد بود ... بنابراین اگر می‌گوییم اندیشه الهی است، باید چنین مراد

کنیم که فعالیت اندیشیدن الهی است» (ibid: 219). پس «اگر اندیشه به عنوان امری الهی در نظر گرفته شود، این باید بواسطه نفس سرشت اندیشیدن باشد، نه بواسطه هر چیزی که او به آن می‌اندیشد» (ibid: 222).

۲۹. آریه کوزمن در توصیف نگاهی سنتی به مفهوم اندیشه خوداندیش ارسطویی می‌گوید: «به نظر می‌رسد ارسطو انعکاسی بودن را به عنوان راهی برای حفظ التفاتی بودن اندیشه مطرح کرده است، بدون آنکه اجازه دهد ارزش آن به سوی شیئی غیر از خود آن متوجه شود. اگر اندیشه از آن خود است، در این صورت ارزشی که برای توصیف متعلق التفاتی آن در نظر گرفته شد، جای دیگری واقع نشده، بلکه درون خود اندیشه باقی می‌ماند» (Kosman, 2013: 224). اندیشه خوداندیش نه اشاره به سرشت متعلق تعقل الهی که اشاره به سرشت خود تعقل الهی دارد. از این رو بر خلاف رویکرد مشهور، آگاهی الهی به جهانی خارج از خویش از طریق وضع آن به عنوان امری حاضر در برابر آگاهی خویش می‌رسد (ibid: 229-230).

30. Δύναμις

۳۱. ترجمه انگلیسی این فقره دقیق نیست و اشاره به عقل فعال و منفعل در آن یافت نمی‌شود.

۳۲. ارسطو در فصل چهارم کتاب سوم درباره نفس، در توصیف عقل می‌گوید «بنابراین [این نتیجه برمی‌آید که عقل] سرشت (ماهیت) دیگری جز این ندارد که امکان (پذیرندگی / وجود بالقوه) است (ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἄλλ')» (ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός (De Anima, IV.4, 429a 20-21). در حالیکه آناکساگوراس تأکید دارد عقل اصلاً واجد چیزی در اشتراک با سایر اشیاء نیست، ارسطو مدعی است عقل نباید بالفعل و مقدم بر تعقل چیزی باشد تا بتواند همه امور را تعقل نماید. عقل باید در واقعیت به عنوان هیچ چیز آغاز کند تا قادر به اندیشیدن و شدن به

همه چیز باشد (Polansky, 2007: 438-9). بر خلاف هیکس (1907: 131) و داودی (۱۳۶۶: ۲۱۴) که واژه $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\varsigma$ را به ترتیب به *potentiality* و وجود بالقوه ترجمه کرده‌اند، پولانسکی آن را به *possibility* ترجمه کرده است و آن را امری اعم از بالقوه می‌داند؛ در اینجا از معادل «امکان» برای این اصطلاح استفاده شده است. از نظر پولانسکی امکان مفهومی وسیع‌تر و شامل دو مفهوم قوه (*potentiality*) و قدرت (*power*) است (ibid: 439). حال که عقل صرف امری ممکن و بالقوه است، این پرسش پیش می‌آید که چه چیزی بر عقل عمل می‌کند تا عقل بتواند اندیشیدن را بی‌آغازد. این مفهومی است که در سنت ارسطو پژوهی به تمایز میان دو گونه عقل منجر شده است: عقل فعال یا مولد ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ποιητικός) و عقل منفعل ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ παθητικός). گرچه این دو اصطلاح هیچ گاه در خود آثار ارسطو به صراحت مطرح نشده است (ibid: 458 In عبارت مشهور ارسطو که منشأ چنین تمایزی شده عبارتست از: «و یک چنین عقلی است که همه اشیا می‌شود، دیگری با ساختن همه اشیا همچون گونه‌ای هکسیس ($\xi\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$) شبیه نور است؛ زیرا به طریقی دیگر، نور رنگ‌های بالقوه را بالفعل می‌سازد» ($\kappa\alpha\iota \xi\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{o} \mu\epsilon\nu \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma \nu\omicron\upsilon\varsigma \tau\tilde{\omega} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota, \acute{o} \delta\grave{\epsilon} \tau\tilde{\omega}$) $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu, \acute{\omega}\varsigma \xi\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma \tau\iota\varsigma, \omicron\acute{\iota}\omicron\nu \tau\acute{o} \phi\acute{\omega}\varsigma$: $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\nu \gamma\acute{\alpha}\rho \tau\iota\nu\alpha \kappa\alpha\iota \tau\acute{o} \phi\acute{\omega}\varsigma$ در (De Anima, III.5, 430a 14-17) ($\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota} \tau\grave{\alpha} \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota \acute{\omicron}\nu\tau\alpha \chi\rho\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$) تفسیر همین فقره است که مفسران ارسطو در نزاعی دیرپا و مدام وارد می‌شوند، آیا عقل فعال امری مفارق از بدن و خارج از آن است و یا آنکه مقصود از هکسیس، نوعی توانایی و فعلیت نخستینی است که درونی خود عقل می‌باشد. در نتیجه عقل فعال و منفعل به دو جنبه متمایز عقل به عنوان یکی از قوای نفس انسان اشاره می‌کنند.

۳۳- هگل در تفسیر خود از نفس ارسطویی و نسبت آن با عقل فعال در چندین موضع بر اینکه عقل فی‌نفسه تمام معقولات است، تأکید می‌کند؛ به عنوان نمونه می‌گوید «عقل بالقوه، تمام معقولات است» ($\text{da}\beta \text{ das Denken der M\ddot{o}glichkeit nach alles}$) (Gedachte (noēta, Seiende) ist (VGP 2, 214/ 196)) و نیز در موضعی دیگر

«نفس ... فی نفسه همه چیز است اما فی نفسه این تمامیت نیست (Die Seele ist ...) (VGP 2, 215/ 197) (alles an sich, sie ist nicht selbst diese Totalität). به نظر می‌رسد این عبارت هگل، ترجمه و تفسیر او از این جمله ارسطو در درباره نفس باشد: نفس به نحوی تمام موجودات است (ή ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστίν) (De Anima, III.8, 431b 21). در این فقره بر سر تفسیر واژه πῶς ابهام وجود دارد که به معنای «به طریقی / به نحوی» است؛ نفس به چه نحوی تمام معقولات است؟ خودکامانه بودن تفسیر هگل از ارسطو در نوع دریافت او از همین عبارت نهفته است: «در حالیکه ارسطو می‌گوید «نوس بالقوه همه متعلقات خویش است» هگل آن را به عبارتی متفاوت ترجمه می‌کند و می‌گوید «تمامیت معقولات، عقل منفعل است»، «همه» به اینهمانی عقل در فعلیت خود با هر یک از معقولات اشاره می‌کند و یک عبارت عام توزیعی است، ولی «تمامیت» دال بر انتقالی کل‌گرا از یک اینهمانی گسسته به یک اینهمانی بنیادین است» (Ferrarin, 2001: 313).

34. Objektivität/ Objectivity

35. Selbstzweck/ self-directed purpose

۳۶. این تفسیر بر اساس تمایز دکارتی میان واقعیت صوری (formal reality)؛ یعنی امری عینی و واقعیت از آن حیث که متعلق آگاهی قرار می‌گیرد (objective reality)، تعبیری راهگشا دارد که منطبق بر تفسیر مورد دفاع این نوشتار است. بر این اساس در اندیشه کانت، با فرض تقویم ابژه توسط خودآگاهی می‌توان نتیجه گرفت که ذات واقعیت صوری سوژه همان واقعیت ذهنی است؛ یعنی ذات سوژه از خویش آگاه بودن است. سپس نتیجه می‌گیرد که از نظر هگل، حقیقت خارج از ذهن نیز در واقعیت صوری وابسته به متعلق آگاهی واقع شدن است. برای مشاهده تفسیری مشابه رجوع کنید به: Horstmann, 2017: 121-138.

۳۷. نزد فلوطین بنیاد نهایی عالم، امری نیست که بتوان آن را به وصف عقل توصیف کرد؛ چرا که تعقل فرع بر دوگانگی عقل و معقول و در نتیجه نافی بساطت مبدأ نخستین است. او مبدأ نخستین را به وصف واحد متصف می‌کند و عقل را صادر نخستین از آن می‌داند. او به این منظور عقل فعال رساله درباره نفس ارسطو را به اندیشه خوداندیش کتاب *لامبدای متافیزیک* نسبت می‌دهد و از این طریق آن را حقیقتی واجد همه صور معقول می‌داند (Gerson, 1994: 37-8).

۳۸. به تعبیر چارلز تیلور «جهان فلوطین بازگشتی به اندیشه خوداندیش ارسطو، اما توأم با یک تکامل ضرورانه بزرگ است که تمام صوری که جهان معقول را می‌سازند اکنون به عنوان امور صادره از واحد نگریسته می‌شوند ... حقیقت عمیق آشتی میان جهان معقول و واقعیت هنوز حاضر نیست، آشتی میان ایده، روح کیهانی و روح متناهی، انضمامی و واقعی» (Taylor, 1975: 517).

39. κόσμος νοητός/ die intelligible Welt

۴۰. این قاعده‌ای کلی در سنت فلسفه نوافلاطونی است که فاعلیت خداوند به جهان همواره بر علم او به ماسواء مبتنی است؛ صدرالمتألهین در کتاب «المبدأ و المعاد» در یک تقسیم‌بندی جامع قائلان به علم خداوند به غیر را در هشت دسته قرار می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲-۱۹۱). مسأله محوری این است که چگونه خداوند در عین بساطت و عدم نیاز به غیر، به غیر علم دارد؟ در اینجا علمی مد نظر است که صدور کثیر از آن میسر می‌شود، پس مقصود نه علم مع‌العمل، بلکه علم پیشین است (عبودیت، ۱۳۸۶: ۲۴۰-۳۰۱).

۴۱. از این رو می‌توان گفت که بازتفسیر هگل از مفهوم عقل، تمایز ارسطویی میان روح انسانی و الهی را نادیده می‌انگارد. برای ارسطو تعقل الهی خود تحقق‌بخشی محض (der reine Selbstvollzug) یعنی فعلیت خود-نسبت روح است که باید از خوداندیشی روح انسانی تمایزی اساسی یابد. اندیشیدن انسانی گرچه در نسبت با متعلق خویش، خود

را نیز می‌اندیشد، اما روشن است که به نزد ارسطو همانند روح الهی، در فعلیت محض نیست. اما هگل با نوع دریافت خود از خود-تحقق بخشی روح الهی، این تمایز مهم را نادیده می‌گیرد. پس معنای جوهر نخستین (πρώτη ἀρχή) ارسطو که فعلیت نامحدود روح الهی را شامل است و هستی آن در قالب اندیشه خوداندیش محقق می‌شود، نزد هگل در هیأت فعلیت خودتحقق بخش (die Gestalt einer sich selbst hervorbringenden Tätigkeit) تجلی می‌یابد (Dangel, 2013: 146-150).

۴۲. به تعبیری دیگر مقصود هگل از طرح مفهوم مطلق، اثبات وجود عقلی مطلق در جهان و انسان است (Siep, 2018: 771).

فهرست منابع

- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۶). *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*: جلد دوم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ملاصدرا. (۱۳۸۰). *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- Aristotle. (1924). *Metaphysics*, A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, 2 vols, Oxford: Oxford University Press.
- ارسطو (۱۳۸۹) *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: انتشارات حکمت
- Aristotle. (1907). *De Anima*, with Translation, Introduction and Notes by R. D. Hickes, Cambridge: Cambridge University Press.
- (ارسطو (۱۳۶۶) *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داودی، تهران: انتشارات حکمت)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1817/1827). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, erster Teil: Logik*. In *Werke*, volume 8. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline. Part 1: Logic*, translated and edited by

- Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1817/1827). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, dritter Teil: Die Philosophie des Geistes. In Werke, volume 10. Philosophy of Mind, W. translated by W. Wallace and A. V. Miller, introduction and commentary by Michael Inwood, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In Werke, volume 18, 19, 20. Hegel's Lectures on the History of Philosophy, trans. E. S. Haldane, 3 vols, New York: The Humanities Press, 1955.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1812–1816). Wissenschaft der Logik. In Werke, volumes 5 and 6. The Science of Logic, trans. George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Bowman, Brady. (2013). Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dangel, Tobias. (2013). *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristotels*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Düsing, Klaus. (1983). *Hegel und die Geschichte der Philosophie: Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Düsing, Klaus. (2016). *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH.
- Ferrarin, Alfredo. (2001). *Hegel and Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerson, Lloyd P. (1994). *Plotinus*, London: Routledge.
- Horstmann, Rolf-Peter. (2017). "Hegel on Objects as Subjects", in Hegel on Philosophy in History, ed. by Rachel Zuckert and James Kreines, Cambridge: Cambridge University Press, 121-138.
- Hötschl, Calixt. (1941). *Das Absolute in Hegels Dialektik: Sein*

- Wesen und seine Aufgabe im Hinblick auf Wesen und systematische Stellung Gottes als actus purus in der Aristotelischen Akt-Potenz-Metaphysik*, Paderborn: Schöningh.
- Kreines, James. (2006). "Hegel's Metaphysics: Changing the Debate", *Philosophy Compass* (1) 5: 466-480.
 - Knappink, Franz. (2013). *Im Reich der Freiheit. Hegels Theorie autonomer Vernunft*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
 - Kosman, Aryeh. (2013). *The Activity of Being: An Essay on Aristotle's Ontology*, Cambridge: MA: Harvard University Press.
 - Loder, Martin. (2016). *Die Existenz des Spekulativen: Untersuchungen zur neuplatonischen Seelenlehre und zu Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
 - Longuenesse, Béatrice. (2007). *Hegel's Critique of Metaphysics*, trans. Nicole J. Simek Cambridge: Cambridge University Press.
 - Owens, Joseph. (1978). *Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Background of Mediaeval Thought*, 3rd Edition, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
 - Polansky, Ronald. (2008). *Aristotle's De Anima*, Cambridge: Cambridge University Press.
 - Siep, Ludwig. (2018). "Die Lehre vom Begriff . Dritter Abschnitt. Die Idee", in *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Herausgegeben von Michael Quante und Nadine Mooren, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
 - Taylor, Charles. (1975). *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.