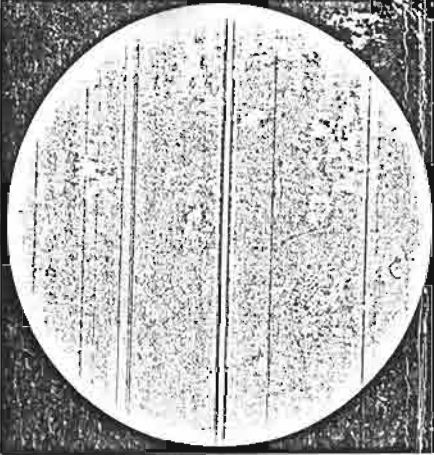


فلسفہ

ہگل



و. ت. ستیس

ترجمہ

دکتر حمید عنایت



This is a translation of  
THE PHILOSOPHY OF HEGEL  
By W. T. Stace. Published in the United States of America by  
Dover Publications Inc., 1923.

Tehran, 1978

چاپ اول : ۱۳۴۷  
چاپ دوم : ۱۳۵۱  
چاپ سوم : ۱۳۵۲  
چاپ چهارم : ۱۳۵۵  
چاپ پنجم : ۱۳۵۷

ترجمه این کتاب را به همسرم  
آنا عنایت تقدیم می‌کنم.  
حمید عنایت



شرکت سهامی کتابهای جیبی  
با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین

و.ت.ستیس

هگل

ترجمه: دکتر حمید عنایت  
چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران  
حق چاپ محفوظ است.

## پیشگفتار مترجم

۱ - سالشمار زمانه و زندگی هگل

\* = نشانه تولد  
 † = نشانه مرگ

۱۷۲۹ \* د لینگ ، Lessing  
 ۱۷۳۲ \* د هایدن ، Heiden  
 \* د گئورگ لودویگ هگل ، ۱۷۳۳  
 ( پدر هگل )  
 \* د ماریا ماگدالنا فروم ، ۱۷۴۱  
 Maria Magdalena ( مادر هگل )  
 Fromm

۱۷۴۴ \* د هررد ، Herder  
 ۱۷۴۶ کتاب د اندیشه هائی در بارهٔ برآورد  
 درست نیروهای زنده ، از د کانت ،  
 ۱۷۴۹ \* د گوته ،  
 ۱۷۵۶ \* د موتزارت ،  
 ۱۷۵۹ \* د شیلر ، † د هاندل ،  
 ۱۷۶۲ \* د فیخته ، Fichte  
 ۱۷۶۵ \* انتشار کتاب د مقالات نو ، از  
 د لایبنیتس ، Leibnitz ، پس از مرگ او .



۱۷۶۷ \* A. W. Schlegel، اشکلک، «او. اشکلک»  
 ۱۷۶۸ \* Schleiermacher، «اشلایر-ماخر»  
 زناشویی پدر و مادر هگل ۱۷۶۹ \* ناپلئون  
 \* هگل ۲۷، اوت ۱۷۷۰ \* «بتهرون»، \* هولدرلین Hölderlin  
 ۱۷۷۲ \* ف. اشکلک \* کولریج Coleridge  
 ۱۷۷۴ \* ورتتر، Werther از «گوته»  
 ۱۷۷۶ اعلامیه استقلال آمریکا  
 ۱۷۷۸ † «ولتر»، † «روسو»  
 ۱۷۸۰ کتاب «تربیت انسانیت»، از «لسینگ»  
 ۱۷۸۱ † «لسینگ»  
 کتاب «نقد عقل محض» از «کانت»  
 † مادر هگل ۱۷۸۳ کتاب «مدخل»، Prolegomena  
 از «کانت»  
 ۱۷۸۶ † فردریک کبیر  
 ۱۷۸۷ چاپ دوم «نقد عقل محض» با تجدید نظر، از کانت  
 پایان تحمیلات دبیرستانی هگل: ۱۷۸۸ \* «شونهاور» \* «بایرون»  
 ورود به دانشگاه «توبینگن»  
 Tübingen  
 ۱۷۸۹ انقلاب فرانسه  
 ۱۷۹۰ کتاب «نقد داوری» از کانت  
 ۱۷۹۲ آغاز هجومهای پایایی فرانسویان به  
 آلمان. کتاب «نقد هرگونه وحی» از  
 «فیخته»  
 ۱۷۹۳ اعدام «لوئی شانزدهم»! انتشار کتاب  
 «دین در حدود عقل محض» از کانت:  
 النای مسیحیت به عنوان مذهب رسمی  
 در فرانسه و استقرار «مذهب عقل»  
 به جای آن.  
 ۱۷۹۴ اعدام «روسبیر»  
 کتاب «آئین علم»  
 Wissenschaftslehre از «فیخته»

دو کتاب «زندگی مسیح» و ۱۷۹۵ کتاب «صلح ابدی» از «کانت»  
 «خصوصیت مثبت دین مسیح» از  
 هگل  
 هگل از «برن» می رود ۱۷۹۶ حمله سپاهیان فرانسه به جنوب آلمان؛  
 پیروزی ناپلئون در نبرد ایتالیا.  
 هگل به فرانکفورت می آید ۱۷۹۷ انتشار کتاب «ما بعد الطبیعه اخلاق»  
 (دو جلد) از «کانت» و «اندیشه»  
 هائی درباره فلسفه طبیعت، از «شلینگ»  
 ۱۷۹۸ فرانسویان روم را فتح و پاپ را در  
 فرانسه زندانی می کنند! حمله ناپلئون  
 به مصر! کتاب «مردم شناسی» از «کانت»!  
 انتشار کتاب «نظام اخلاق» از «شلینگ»  
 و متهم شدن او به الحاد.  
 کتاب «روح مسیحیت و سر نوشت» ۱۷۹۹ «نخستین پیش نویس فلسفه ای در باره»  
 آن، از هگل  
 طبیعت، از «شلینگ»، «درباره دین»  
 † پدر هگل  
 از «اشلایر ماخر»  
 \* هاینه \* بالزاک  
 ۱۸۰۰ کتاب «منطق» از کانت و «دستگاه»  
 ایده آلیسم برترین» از «شلینگ»  
 ورود هگل به «ینا» Jena و ۱۸۰۱  
 اتمصاب او به مقام دانشبازی ۱۸۰۲  
 دانشگاه آن شهر. همکاری هگل  
 با «شلینگ» در انتشار «مجله»  
 انتقادی فلسفه؛ انتشار مقالات  
 «درباره ماهیت انتقاد فلسفی»  
 «شعور عبادی فلسفه را چگونه  
 تعبیر می کند؟» و «رابطه شکایت  
 با فلسفه» در مجله مذکور  
 انتشار مقالات «ایمان و معرفت» ۱۸۰۳ انتشار «خطابه هائی در باره روش مطالعات»  
 دانشگاهی و اندیشه هائی درباره فلسفه  
 طبیعت، از «شلینگ»  
 طبیعی  
 † هر دو  
 اتمصاب هگل به سمت ممنحن ۱۸۰۴ تاجگذاری ناپلئون

- انتشار بخش دوم از جلد اول ۱۸۱۳ شکست ناپلئون در « لاپیزیکه »  
 کتاب « منطق » \* کیرکگارد \* واگنر  
 \* « ایمانوئل » (فرزند هگل) ۱۸۱۴ تمبید ناپلئون به جزیره « الب »  
 † فیخته  
 ۱۸۱۵ بازگشت ناپلئون؛ نبره « واترلو »؛  
 زندانی شدن ناپلئون در « سنت الن »؛  
 کتاب « در باره خدایان ساموتراس »  
 از « شلینگ »
- جلد دوم « منطق ». دیدار هگل از ۱۸۱۶  
 « هایدلبرگه » برلن و « ارلانگن »؛  
 استادی در دانشگاه « هایدلبرگه »  
 کتاب « دائرة المعارف علوم ۱۸۱۷  
 فلسفی » \* لودویگ (فرزند هگل) .  
 استادی در دانشگاه برلن ۱۸۱۸ \* مارکس  
 ۱۸۱۹ کتاب « همان به منزله خواست و نمایش »  
 از « شوپنهاور »
- کتاب « فلسفه حق » از هگل ۱۸۲۱ † ناپلئون \* « داستایوسکی »  
 ( آخرین اثر او ) \* « بودلر » \* « فلوبر »  
 چاپ دوم « دائرة المعارف علوم ۱۸۲۷ † بهوون  
 فلسفی » با تجدید نظر ( تقریباً  
 دو برابر چاپ اول )
- ۱۸۲۹ † « ف . اشکل »  
 چاپ سوم « دائرة المعارف علوم ۱۸۳۰ انقلاب ماه ژوئیه در پاریس  
 فلسفی »؛ ریاست دانشگاه برلن  
 ۲۸ اوت : † لودویگ ؛ ۱۸۳۱  
 ۱۴ نوامبر : مرگ هگل براتر و با  
 خودکشی خواهر هگل ؛ ۱۸۳۲ † گوته  
 شاگردان هگل به نشر آثار  
 او در هوده مجلد آغاز می کنند .

نقل و خلاصه از کتاب :

W. Kaufmann, Hegel, Weidenfeld  
 and Nicolson, London, 1966 .

- « انجمن مبدن شناسی » شهر  
 و جنا ،  
 † کانت ؛ « کسروگه » در دانشگاه  
 « کونیگزبرگه » جانشین کانت می شود .  
 کتاب « فلسفه ودین » از « شلینگ »  
 ناپلئون پادشاه ایتالیا می شود ؛ انتشار  
 ترجمه کوته از « برادرزاده رامو »  
 † نیلار
- برگزیده شدن هگل به مقام استادی ؛ ۱۸۰۵  
 آغاز درسهای هگل در باره تاریخ  
 فلسفه و تدوین « دستگاه » فلسفی  
 او .  
 \* « روزن کرانتز » Rosenkranz  
 ( نخستین زندگینامه نویس هگل )  
 پایان کتاب « پدیده شناسی ذهن ۱۸۰۶  
 [ باروخ ] در « پنا » پیش از نبرد  
 ناپلئون در آن شهر
- پروزی ناپلئون در نبرد « پنا » و  
 برچیده شدن « امپراتوری مقدس روم »  
 ( که شارلمان در سال ۸۰۰ میلادی آن  
 را بنا کرده بود ) ؛ انتشار کتاب  
 « خصوصیات اساسی عصر حاضر » و « راه  
 زندگی خجسته » از « فیخته » ؛ چاپ  
 دوم کتاب « درباره دین » از « اشلاپر  
 ماخر »
- عضویت افتخاری هگل در « انجمن ۱۸۰۷  
 علوم طبیعی » هایدلبرگه ؛ انتشار  
 « پدیده شناسی ذهن » ( کتاب  
 اول )
- کتاب « پیامهائی به ملت آلمان » از  
 فیخته ؛ کتاب « درباره زبان و حکمت  
 هند » از « ف . اشکل » ؛ نخستین بخش  
 « ناولست » از گوته .
- کتاب « نوشته های فلسفی » از شلینگ  
 ( جلد اول - مجلدات دیگر هرگز  
 منتشر نشد )  
 † هایدن ۱۸۰۸  
 ۱۸۰۹
- زناشویی هگل ۱۸۱۱ † هایدن  
 انتشار بخش اول از جلد اول ۱۸۱۲  
 نبرد ناپلئون در روسیه .  
 کتاب « منطق » ؛ کشته شدن تنها  
 برادر هگل در نبرد ناپلئون در  
 روسیه .

این جهان یک فکر است از عقل گل  
عقل چون شاه است و صورتها ریش

مولوی

در ترمذی نوی بیست ۱۷۸

پیشگفتار مترجم:

۲- بیوند زندگی و خرد هگل با روزگار او

فهم درست فلسفه هگل، بی فهم زمانه او ممکن نیست. با آنکه زندگی خود هگل سوانح بسیار نداشت، زمانه او پر از رویدادهای شگرف اجتماعی بود. هگل خود به ما آموخته است که فلسفه همان زمانه آن است بدانگونه که با اندیشه آدمی در یافته شود. اندیشه های هگل با تحولات روزگار او پیوندی استوار دارد. این سخن نه فقط درباره فلسفه تاریخ با فلسفه سیاسی هگل بلکه درباره بینش او از فلسفه به طور کلی و نیز از رسالت خویش در تاریخ فکر صادق است. زندگی او در دامن عصر زرین ادبیات آلمان گذشت.

در آغاز، پیشوایان کلاسیک الهام بخش او شدند. لسینگ Lessing در سال ۱۷۲۹ و گوته در ۱۷۴۹ و شیلر در ۱۷۵۹ زاده شد؛ هگل خود در سال ۱۷۷۰ دیده به کیتی گشود که سال تولد پتهوون نیز بود. نشر آثار دوره پختگی ذوق و خرد این مردان با روزگار جوانی و خوپذیری هگل همزمان افتاد. هفده ساله بود که «دون کارلوس» Don Carlos از «شیلر» و «ایفی ژنی» Iphigenia از «گوته» منتشر شد؛ با آنکه «دون کارلوس» با طبع جوانی به آن سن و سال سازگارتر می نماید، لکن «ایفی ژنی» بر سر کمال فکری او اثری قاطع داشت. در نخستین نوشته مابین درباره دین نیز از «لسینگ» پیش از هر کس دیگر نقل قول می کرد.

در سالهای دهه نهم قرن هزدهم دوره نهضت رومانیک در هنر و ادب آلمان آغاز شد و هگل آثار دوره رونق این مکتب را نیز درک کرد. آفریدگاران بزرگ رومانسیک، همچون اشگل Schlegel و شلاپرماخر Schleiermacher و نووالیس Novalis گذشته از مامسر، همسال او بودند. نایفه دیگر ادب این عصر، هولدرلین Hölderlin که به سبب جنون از هر گروهی و انجمنی کناره می گرفت و اینک بسیاری از ناقدان او را بزرگترین شاعر آلمانی پس از گوته می دانند دوست نزدیک هگل بود. هگل موسیقی را بسیار کمتر از ادبیات دوست داشت. در مجموعه آثار و نوشته های او حتی یک اشاره هم به پتهوون نتوان یافت. از «هایدن» نیز نامی در آنها نیست. ولی هگل چندبار «موتزارت» را ستوده و اپرای «آرایشگر سویل» Le Barbier de Séville از «روسینی» Rossini را دوست می داشته است.<sup>۱</sup>

بیشتر این مردان هنر و ادب از طبقه متوسط مردم آلمان برخاسته بودند و خصوصیات فکری و ذوقی ایشان از احوال سیاسی و اجتماعی آن طبقه اثر می پذیرفت. در عصر هگل، جنبش معروف به روشنگری Enlightenment که از نخستین سالهای قرن هفدهم در اروپا آغاز شده بود ثمرات خود را در همه وجوه زندگی منوی اروپاییان آشکار می کرد. مهم ترین نمره آن جنبش، رها کردن اندیشه اروپایی از بند سنتهای کهن و فرمانروا کردن عقل بر زندگی آدمی و رخنه انداختن در بنیاد ناروائیها و نابرابریهای سیاسی بود. ولی در حالی که طبقه متوسط در فرانسه و انگلستان از این جنبش شادمانی سیاسی فراوان بر گرفت، طبقه متوسط مردم آلمان از آن به هنگام بهره نبرد زیرا در دوره اوج «روشنگری»، آمادگی روانی برای شرکت در چنان جنبشی را نداشت و بعدها نیز فرصت جبران این واپس ماندگی را نیافت. علت این ناتوانی را در زوال قدرت اقتصادی و سیاسی طبقات متوسط در آلمان در قرن شانزدهم باید جست. در آن قرن محور بازرگانی جهانی از مدیترانه به اقیانوس اطلس منتقل شد و مراکز بازرگانی هلند و انگلستان جای شهرهای شمال آلمان را گرفتند؛ با قطع خطوط ارتباطی مراکز بازرگانی ایتالیا به دست ترکان عثمانی، شهرهای جنوب آلمان نیز دچار رکود و کساد شد. انحطاط شهرها مایه انحطاط طبقات متوسط گشت و از اعتبار آنان نزد طبقات دیگر، خاصه شهریاران (Princes) که در کار سیاست، رقیبانشان بودند کاست. به علاوه، این شهریاران که پس از فرو نشاندن شورشهای دهقانی هر یک در قلمرو خویش فرمانروای

۱ - Walter Kaufmann, Hegel, Weidenfeld and Nicolson,

مطلق شده بودند، برخلاف شاهان انگلیسی و فرانسوی، به رونق کارسوداگران شهری و طبقات متوسط دیگر چندان علاقه‌ای نداشتند. جنگ سی‌ساله (۱۶۴۸-۱۶۱۸) اساس بازرگانی آلمان را یکسره برهم ریخت و نیرودی سیاسی و اقتصادی شهرهای آلمان را از میان برد. پیمان صلح وستفالی (۱۶۴۸) حاکمیت شهریاران پراکنده آلمانی را بر ممالک جداگانه خویش سورت قانونی داد.

آلمان بر اثر چنین اوضاعی از کشورهای دیگر غرب عقب ماند زیرا در آن کشورها شاه مظهر یگانگی ملت به شمار می‌آمد و در برخی موارد می‌توانست از مصالح خویش در برابر اشراف دفاع کند. پس از سازش و آشتی میان شاه و اشراف در کشورهای دیگر غسری بازمیان ایشان بر خورددهائی روی می‌داد طبقات متوسط از این کشاکشها سودهای فراوان بردند و با اعتنای فرست از صنایع رقیبان، پایه‌های قدرت سیاسی خویش را نیرو بخشیدند. ولی در آلمان، شهریاران و اشراف همواره بر سر مبارزه با طبقات دیگر و غصب حقوقشان با هم یگانه بودند. در کشورهای دیگر غریبی، مقامات مهم دستگاه‌های حکومت به دست طبقات متوسط افتاده بود به نحوی که محروم کردن کامل ایشان از قدرت سیاسی محال به نظر می‌آمد. ولی در آلمان که فنودالیزم آن بر قدرت نظامی و اداری تکیه داشت، مشاغل دولتی در انحصار اشراف بود. روستائیان از قرن‌ها پیش جز بندگی راه و رسمی در زندگی نمی‌شناختند و اینک طبقات متوسط نیز هر چه را که در فزون چهاردهم و پانزدهم به چنگ آورده بودند از کف دادند. نخست تهیدست و از امتیازات خود محروم شدند و سپس حس اعتماد به نفس را باختند. این ناتوانی اقتصادی و سیاسی و نیز نومیدی و افسردگی پدید آمده از آن، نتایج عمیق و پر دامنه‌ای در زندگی فرهنگی آلمان داشت.

روشنفکران که بیشتر وابسته به طبقات متوسط بودند چون خود را از دخالت مؤثر در تحولات سیاسی ناتوان می‌دیدند از زندگی اجتماعی رو بر تافتند. این گریزان منشی، زمینه مساعدی برای پرورش اندیشه‌های توکل‌آمیز و گرایش به اطاعت بی‌چون و چرا از فرمانروایان فراهم کرد. روشنفکران بر اثر دوری و گسستگی از واقعیات اجتماعی، بی‌تأثیر گشته‌اند و بی‌تأثیر اندیش و درون‌گرا شدند. زبان روشنفکران چه در نظم و چه در نثر، خاصه در نوشته‌های فلسفی پیچیده و خودسرانه و لوتره‌وار شد. این خصائص نمودار

۱. لوتره (به ضم اول و ثانی مجهول و فتح نالت) یا لوتر، زبانی باشد غیر معمول که دو کس با هم قرارداد داشته‌اند تا چون با هم سخنی کنند دیگران نفهمند (برهان قاطع) «زبان زرگری».

کوششی برای جبران ناتوانیها و ناکامیهای سیاسی و اجتماعی بود، زیرا روشنفکران می‌خواستند دست کم به این عذر که روش تفکر و شیوه بیان و بنیاد داوریشان درباره کارهای جهان با مردم دیگر فرق دارد پایگاهی ممتاز در میان طبقات اجتماعی برای خود تأمین کنند. با آنکه پس از چندی پیشرفت بازرگانی و صنایع دوباره مایه توانگری شهرها و اعتبار و نیرومندی طبقات متوسط شهر نشین شد، خصائص دوره محرومیت، به ویژه دشواری نویسی، مهر خود را بر آثار شاعران و فیلسوفان باز نهاد.<sup>۱</sup>

«گئورگ ویلهلم فریدریش هگل» Georg Wilhelm Friedrich Hegel در سال ۱۷۷۰ در «اشتوتگارت» زاده شد. پدرش کارمندی گننام و از طبقات متوسط بود. تحصیلات ابتدائی و متوسطه خود را در یکی از مدارس محلی گذراند و تاریخ و الهیات و علوم یونانی و لاتینی خواند. در سال ۱۷۸۸ به قصد پیوستن به زمره رایعیان مذهب پروتستان وارد دانشگاه علوم الهی شهر «توبینگن» Tübingen شد که از توابع ایالت «ورتمبرگ» Württemberg در غرب آلمان است. همگنانش او را در شیوه لباس پوشی، کج ذوق و در رفتار و گفتار، پرتکلف می‌دانستند و لقب «پیر مرد» به او داده بودند. در «توبینگن» «هولدلرین» شاعر و یونان‌شناس که پیش‌تر از جنون سخن گفتیم و «شلینگ» که بعدها از فیلسوفان بزرگ آلمان شد، در حلقه دوستان نزدیک او بودند. فرمانروای «ورتمبرگ» در آن زمان از پیروان فردریک دوم، «مستبد روشن فکر» آلمان بود و در واپسین سالهای شهریاری اش خودکامکی در حکومت را با روشنفکری در مسائل نظری و فلسفی در آمیخت. در روزگار این فرمانروایان، روح روشنگری به دانشگاهها و مدارس راه می‌یافت. مدرسان و شاگردان، مورد پند و سیاسی را بر محک موازین عقلی مذهبیان (Rationalists) قرن هزدهم می‌سنجیدند و از شخصیت و حرمت انسان و حق او در تعیین شیوه زندگی خود بر درغم قدرتها و سنتهای کهن دفاع می‌کردند و تساهل و دادگری را می‌ستودند. ولی آنچه جوانانی چون هگل و شلینگ و هولدرلین را در دانشگاه «توبینگن» بیش از هر امر دیگر برمی‌آشت تفاوت فاحش میان این آرمانها و سیه‌روزی مردم آلمان بود. جوانان بر درغم همه جوش و خروش انقلابی خود می‌دانستند که بهره‌یابی از حقوق بشر در مملکتشان به هیچ‌رو ممکن نیست و کوششهایشان فقط در حکم فریادی عاجزانه بر شد خودکامکی است و تنها امیدی که برآستی می‌توان داشت اصلاح سازمان حکومت برای ایجاد تعادل میان قدرت شهریار

۱- Arnold Hauser, *The Social History of Art*, Vol III, Vintage Books, New York, PP. 227-163

و طبقات مردم است. در این اوضاع و احوال، جوانان نگاههای خود را آرزومندانه بسوی گذشته و خاصه آن ادواری از تاریخ بشر برمی گردانند که زندگی عقلی انسان با محیط اجتماعی و سیاسی او سازگار و بلکه یگانه بود. سنایش « هولدرلین » و هگل از سازمانهای سیاسی روزگار باستان و آمیختگی مباحث دینی با مسائل سیاسی در نوشتههایشان از همینجا بر می خاست. هگل در این مباحث، راز آن نیروئی را بازمی جست که آفریننده و پاس دارنده جوامع سیاسی باستان در یونان و روم بود و وجوه گوناگون فرهنگ آنها را یگانه می کرد و راه تکامل آزادانه نیروهای ملی را در آنها هموار می ساخت. هگل یگانگی زندگی مادی و روانی مردم یونان و روم را به این عبارت بیان کرده است که « میهن دوستی و زیبایی پرستی در زندگی شهروندان [ یونانی و رومی ] شادمانه بهم آمیخته بود. او نیروی حاکم بر این یگانگی را روح ملی Volksgeist می نامید و عقیده داشت که: « روح هر ملت از تاریخ و دین و اندازه آزادی سیاسی اش چه از لحاظ تأثیر وجه از لحاظ کیفیت، جدائی پذیر نیست بلکه اینها همه سخت بهم پیوسته اند. »

ولی در حالی که هگل در نوشته های زمان جوانی اش تاریخ باستان را می ستود و برگزشتن آن دریغ می خورد، در آثار بعدی خود اندک اندک از آن گسست و برعکس ضرورت تاریخی تکیه زد. به نظر او، از هم گسیختگی عناصر روح ملی و جدائی میان فرد و دولت به حکم همین « ضرورت تاریخی » روی داده است. در ادوار نخستین تاریخ بشر، فرد و دولت سازگاری و وحدتی طبیعی با هم داشتند. ولی این سازگاری و وحدت به زیان انسان حاصل می شد زیرا آزادی انسان در آن ادوار، نا آگاهانه و سلطه او بر جریانات اجتماعی، ناقص بود. پیروزی آتن و روم در جنگها و آشنائی روزافزون آنها با تجمل و آسودگی به تدریج مایه پیدائی اشرافیت نظامی و مالی شد و اینهمه، بنیاد جمهوری و آزادی سیاسی را در آن شهرها برهم زد و قدرت را به دست افراد و گروههای ممتاز انداخت. اکثریت مردم، بی آنکه پروای مصلحت عمومی جوامع خود را داشته باشند، در غم منافع خصوصی خود فرو ماندند و مال اندوزی تنها پروای زندگیشان گشت. هگل اذهین رو در نخستین پیش نویس رساله خود درباره قانون اساسی آلمان (۱۷۹۸-۹)، « مالکیت سوداگرانه را مسبب تجزیه وحدت دیرین اجتماعی و مسخ روابط خصوصی و شخصی افراد دانسته است. اما وحدت و سازگاری دیرین اجتماع انسانی را چگونه می توان بازگرداند؟

پاسخ هگل به این پرسش در آغاز پاسخی در خود دین آموزان نواندیش بود. او وظیفه اساسی مسیحیت را در تاریخ جهان آن می دانست که انسان را

به آرمان تازه ای دلیند کند و محوری « مطلق » به زندگی او ببخشد. ولی او می دید که آموزشهای انجیل با دگرگونی اوضاع سیاسی و اجتماعی جهان نوسازگار نیست زیرا خطاب آنها با انسانی تنهاست که از شبکه پیوندهای اجتماعی و سیاسی خود جدا شده است. مقوم بازپسین مسیحیت، رستگاری فرد انسان است، نه بهروزی اجتماع و نه توانمندی دولت. بدین سبب از مسیحیت نمی توان برای بازگرداندن یگانگی مطلوب در زندگی انسان یاری جست. اطمینان هگل بر این منور، به تدریج او را از دین به فلسفه رهنمون شد. شاید تحول زمانه نیز در این دگرگونی فکری او مؤثر بود. هگل هنگام انقلاب فرانسه نوزده سال داشت. چهار سال پس از انقلاب، یعنی در همان سالی که « کانت » کتاب « دین در حدود عقل محض » را منتشر کرد مسیحیت به عنوان مذهب رسمی در فرانسه لغو شد و « مذهب عقل » جای آن را گرفت. از سال ۱۷۹۲ فرانسویان هجومهای پایایی خود را بر ضد آلمان آغاز کردند. چون در سال ۱۸۰۱ هگل برای تدریس در دانشگاه « پناه » Jena وارد آن شهر شد عزم جزم کرده بود که فلسفه را موضوع اصلی تخصص خویش کند. در سال ۱۸۰۶ درست يك شب پیش از آنکه نخستین کتاب خود را به نام « پدیده شناسی » Phenomenologie در آن شهر به پایان برساند سپاهیان ناپلئون در نبرد معروف « پناه » امپراتوری مقدس روم را برانداختند. بدینگونه از نخستین سالهای شکوفائی فکر هگل آشکار شده بود که مسیحیت رسمی نمی تواند آرامی بخش وجدانهای حیرت زده و پناهجویی زمان باشد. و هگل، آرام و پناه خود را در فلسفه یافت.

در آن هنگام، رشته های گوناگون فلسفه از برکت کوششهای « کانت » و « لسینگ » و « هردر » و « شیللر » ارج و آبرویی استوار داشت. اینان درباره ما بدالطبیعه و دین و فلسفه اخلاق و سیاست و طبیعت و زیبایی شناسی و انسان شناسی مقالات و کتابهای ممتب نوشته بودند. انگیزه هگل در توجه به فلسفه، همان شوق او به فهم ناسازبها و تضادهای جهان هستی و خاصه نیاز به بازجستن آزادی و یگانگی در زندگی آدمی بود. به گفته خود او:

« درگانگی [Entzweiung] سرچشمه نیاز به فلسفه است. »<sup>۱</sup>  
و در جای دیگر می گوید: « نیاز به فلسفه هنگامی پیش می آید که زندگی آدمیان از توانائی یگانه سازی die Macht der Vereinigung محروم بماند و تضادها روابط زنده درونی و متقابل خود را از دست بدهند. »<sup>۲</sup> ولی در این

۱. Kaufmann, op. cit. p. 74.

۲. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Routledge and Kegan Paul, London, 1954. P., 36.



مرحله، مراد او از «یکانه‌سازی» یا بازگرداندن وحدت، دیگر برخلاف «حفاظت سیاسی پیشین او فقط سازگار کردن مسلحت فردی با مصلحت جمعی نبود زیرا بصیرت فلسفی اکنون او را به شناخت تضادهای بیشمار دیگر در هستی انسان، مانند تضاد میان ماده و روح، طبیعت و انسان، اندیشه و واقعیت، آگاهی و وجود، عقیده و فهم، آزادی و ضرورت و عقل و احساس توانا می‌کرد. هگل همه این تضادها را به «جدائی میان عین و ذهن» تعبیر می‌کند و رسالت تاریخی فلسفه را تجزیه و تحلیل دقیق این تضادها و نشان دادن امکان جمع و یگانگی آنها می‌داند.<sup>۱</sup>

وی برای آنکه در این رسالت رستگار شود دو اصل را به کار بست. اصل نخست را او خود در نخستین درس خویش در دانشگاه «هایدلبرگ» (۲۸ اکتبر ۱۸۱۶) چنین بیان کرد:

«دلیری در راه حقیقت و ایمان به قدرت روح، نخستین شرط فلسفه است: انسان، از آن‌رو که روح است، می‌تواند و باید سزاوار کرامتی‌ترین چیزها باشد؛ او هر اندازه در اندیشه خود اوج گیرد هیچ‌گاه نمی‌تواند عظمت و قدرت روح خود را دریابد. و در برابر ایمان او، هیچ چیز چندان کم‌رو یا سنجیده رو نیست که برایش رو نکشاید. ذات هستیها که در آغاز نهفته و سر بسته است نیروی پایداری در برابر دلیری به دانستن را ندارد و باید درهای گنجینه و نهانیهای خود را به روی این دلیری باز کند.»<sup>۲</sup>

ولی در حالی که فیلسوفان بر سر معنای حقیقت همدستان نیستند و درباره هر امر، رایی جداگانه می‌زنند چگونه به چنین امیدی دلخوش می‌توان بود؟ هگل بیش از فیلسوفان دیگر مسأله اختلاف آراء فیلسوفان را به جد

۱. برای بحث بیشتر در باره بیگانه شدن انسان از حقیقت نهاد خود نگاه کنید به دو کتاب زیر.

Sidney Hook, *From Hegel to...*, Ann Arbor Paper Backs, 1962.  
Mary Warnock, *Philosophy of Sartre*, Hutchinson University Library, London, 1965, pp. 158-161

و نیز مقاله نگارنده در دو شماره «همین و اسفند ماهنامه «نکین»، تهران.

۲- Kaufmann, op. cit., p. 281

نیز نگاه کنید به صفحات ۵۷ تا ۶۰ کتاب حاضر.

می‌گرفت و چاره اندیشی او در این باره او را به اصل دوم تفکر فلسفی خویش رساند. به عقیده او فلسفه، امری زنده‌تر و پیچیده‌تر از آن است که بتوان حقیقت را از نظر گاهش در حکمی جزئی و ساده خلاصه کرد و از این رو احتمال آن هست که هر یک از مکاتب گوناگون فلسفی حاوی بخشی از حقیقت و مکمل مکتب دیگر باشد. پس هر کسی که بخواهد مکتبی تازه در فلسفه بنیاد کند و راهی تازه سوی حقیقت بگشاید نخست باید همه مکاتب فلسفی پیشین را درست بشناسد و در حاصل قریحها کار و اندیشه آنان به ژرفی بنگرد. بدین سبب اندرز هگل به بدعت گذاران و نوآوران همه روزگاران آن است که:

«نوآوری راستین، تربیت راستین می‌خواهد.»<sup>۱</sup>

خطای فیلسوفان بزرگ در آن بوده یکدیگر را به چشم رقیب و دشمن می‌نگریستند و نسبت خویش را با هم به نحوی نمر بخش در نمی‌یافتند و حال آنکه فیلسوف سزاوار باید دریا دل باشد و همواره درهای ذهن خود را برای آگاهی از آموخته‌های دیگران گشوده دارد زیرا آفت بصیرت او، خودبینی و تعصب است. هگل در پیروی از همین اصل، کمتر درباره بدعت آراه خود با می‌فشارد و بیشتر در یادآوری و جمع بندی عقاید فیلسوفان بزرگ گذشته می‌کوشد. زمانی او روش خود را در این عبارت خلاصه کرد: «وقتی انسان به جایی برسد که دیگر چیزی را بهتر از دیگران نداند - یعنی عیب دیگران به حالش هیچ تفاوتی نکند بلکه فقط مشتاق هنرشان باشد - آنگاه آرامش و جمعیت خاطر می‌یابد.»<sup>۲</sup>

ولی با اینکه شوق به آگاهی از مکاتب فلسفی و تعالیم معنوی دیگران، غریب است که هگل درباره اندیشه‌ها و دینهای شرقی چیزی نمی‌دانست، یا آنچه می‌دانست از ماخذ فرعی و دست دوم بود. در سراسر گفتار خود درباره دین، از اسلام چیزی نمی‌گوید و در «تاریخ فلسفه» خود در حالی که بیش از هر از صفحه را به فلسفه یونان و غرب اختصاص می‌دهد از فلسفه هندی و چینی و اسلامی و یهود فقط در جهل منحنه بحث می‌کند.<sup>۳</sup>

پس تاریکی کار هگل آنتدر ایجاد مکتبی نو در تاریخ فلسفه نیست که مرتب کردن مکاتب گذشته غربیان در نظام یا دستگامی نو. در آن دوره از زندگی هگل که اینجا زمینه سخن ماست - یعنی دوره اقامت او در «پنا» -

۱. Muis, *The Philosophy of Hegel*, Oxford University Press, London, 1965, vii.

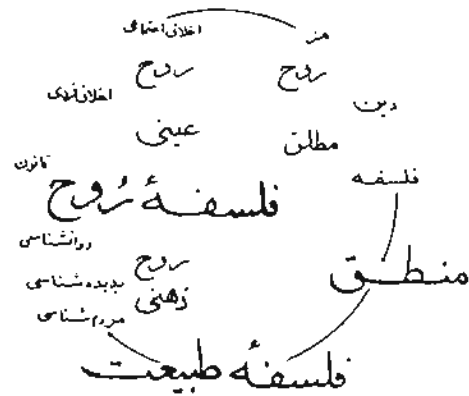
۲. Kaufmann, op. cit., p. 281.

۳. Ibid, p. 278.

همچنین نگاه کنید به صفحه ۶۸۴ کتاب حاضر.

اصطلاح نظام یا دستگاه System میان فیلسوفان سخت رایج و مقبول بود. «فیخته» نام کتاب خود را درباره اخلاق «نظام آئین اخلاقی» System der Sittenlehre (۱۷۹۸) نهاده و دو سال بعد «شلینگ» کتاب «نظام ایده آلیسم برترین» System den Transcendentalen Idealismus را منتشر کرده بود. ولی عیبی که هگل بعدها بر مکتب «کانت» گرفت بر «فیخته» و «شلینگ» می توانست بگیرد و آن اینکه نظامهایشان چندان جامع و استوار و درچیده نبود که همه آموزشهایشان را درباره هر نکته‌ای شامل شود و جای هر یک را به روشنی معین کند.

هگل به قصد ساختن چنین نظامی وارد «ینا» شد و «بیدیده شناسی» او در واقع کام نخست در راه بر آوردن این قصد بود. تفصیل اجزاء این نظام در کتاب حاضر آمده است ولی مفسران و شارحان آراء هگل درباره نمای کلی آن، یا بهتر بگوئیم درباره نقطه آغاز و پایان آن اتفاق نظر ندارند. نموداری که «دانیس» در پایان کتاب حاضر آورده است بیشتر شکل نردبانی را به یاد می آورد، ولی «کاویمان» Kaufmann آن را به شکل دایره زیر تصویر می کند:<sup>۱</sup>



«کاویمان» نظر خود را در این باره به گفته‌های بسیاری از خود هگل مستند می‌دارد. مثلاً این جمله از کتاب منطق «آنچه برای علم ضرور است چندان این نیست که مبداء امری صرفاً بیواسطه باشد بلکه آن است که علم سراسر دایره‌ای باشد که آغازش پایان و پایانش آغاز است ... پس مسیر پیشرفت علم

به شکل دایره‌ای درمی‌آید.<sup>۱</sup> یا در صفحه پیش از پایان همان کتاب دوباره می‌خوانیم که «علم دایره‌ای است و در واقع دایره دایره‌هاست.<sup>۲</sup> مهم نیست که کاوش خود را در این نظام از چه نقطه‌ای آغاز می‌کنیم؛ مهم آن است که در کاوش خود آفتدر پیش رویم تا دایره را ببندیم. بدینسان مثلاً می‌توانیم کاوش خود را از فلسفه طبیعت آغاز کنیم و از آن به فلسفه روح برسیم که فرجامش تاریخ فلسفه است و سرانجام به منطق بپردازیم. و اگر پس از یکبار پیسودن کامل دایره، آن را دوباره ببیمائیم، از جستار خود بهره بیشتر خواهیم برد. چنانکه می‌دانیم فلسفه هگل به سبب اعتقاد کلی آن به امالت روح و معنی، ایده آلیستی است. این ایده آلیسم محصول انتقال ذهن هگل از دین به فلسفه بود و آنچه در همه ادیان خدایانام دارد در آن روح مطلق نامیده می‌شود.<sup>۳</sup> بسیاری از مشخصات ایده آلیسم هگل را با توجه به ایده آلیسم آلمانی باید شناخت.

به گفته «هربرت مارکوزه»، ایده آلیسم آلمانی دو خصوصیت متضاد را در خود با هم می‌آمیخت: ازدیدگاه فلسفی ستایشگر تمقل انتقادی بود و از دیدگاه اجتماعی، گرایش به سازش و آشتی با اوضاع موجود داشت. برخی از متفکران، ایده آلیسم آلمانی را نظریه انقلاب فرانسه نامیده‌اند، نه بدین معنی که تبیین نظری کانت و فیخته و شلینگ و هگل از انقلاب باشد بلکه از این حیث که نتیجه واکنش آن فیلسوفان در برابر جنبش مردم فرانسه برای سازمان دادن دولت و جامعه بر بنیاد عقل و سازگار کردن تأسیسات اجتماعی و سیاسی با آزادی و مصلحت فردی بود. متفکران ایده آلیست آلمانی، با آنکه برخی از عواقب انقلاب فرانسه، خاصه مرحله معروف به حکومت هراس Terreur را که پس از انقلاب پیش آمد نکوهش می‌کردند لیکن، همگی خود انقلاب را به نام سر آغاز دورانی تازه در تاریخ بشر می‌ستودند و اصول اساسی فلسفه خود را به آرمانهای آن مرتبط می‌ساختند. اندیشه‌های انقلاب فرانسه همچون شریابی زود گیر این فیلسوفان را سرمست کرده بود تا جائی که در مباحث عقلی تمایلشان نیز نفوذ می‌کرد. به بیدیده فیلسوفان ایده آلیست آلمانی، رویدادهای سال ۱۷۸۹ در فرانسه، نه فقط بساط خود کامکی فئودالی را برچید و نظام اقتصادی و سیاسی طبقه متوسط را بجای آن نشاند، بلکه کاری را که با جنبش اصلاح مذهبی Reformation برای رها کردن انسان از بندهای قرون و فرمانروا کردن او بر سر نوشت خود آغاز شده بود، چند منزل پیش انداخت. دیگر پایگاه و منزلت انسان در جهان به کوشش آزادانه و خردمندانه خود او بستگی داشت. انسان، دوران خام عقلی و

۱- Ibid.

۳- Muir, op. cit., p. 4.

۱- Kaufmann, p. 243.

اسارت در چنگ نیروهای طبیعت و اجتماع را گذرانده و کارساز حال و آینده خود شده بود. از آن پس پیکار او با طبیعت و سازمان اجتماعی می‌بایست به دستبازی دانش و آگاهی خود او انجام گیرد.

به نظر هگل، انقلاب فرانسه در تاریخ جهان نمودار آغاز مرحله‌ای است که در آن، انسان به ذهن خود اعتماد می‌یابد و واقعیات و امور را بر محك عقل می‌سنجد. در این مرحله، انسان به جای آنکه اندیشه‌هایش را با نظم موجود و ارزشهای متداول اجتماعی سازگار کند، برعکس، می‌کوشد تا واقعیات و امور را به مقتضای خرد و اندیشه آزاد خود سازمان دهد. به گفته هگل، انقلاب فرانسه، تسلط ذهن را بر عین، یا حکومت عقل را بر جهان خارج اعلام کرد. اگرچه همچنانکه خواهیم دید این تسلط را به حد کمال نرساند، اصل اساسی انقلاب فرانسه آن بود که اندیشه انسان باید بر زندگی او فرمانروا شود بدین معنی که آنچه در نظر او حقیقی و حقانی و خوب است باید در سازمان زندگی فردی و اجتماعی او تحقق پذیرد. ولی شیوه اندیشیدن هر فرد با فرد دیگر فرق دارد و از این رو یافتن اصل استواری در تدبیر زندگی که پذیرفته همه آدمیزادگان باشد محال است. و تا زمانی که انسان به شناخت مفاهیم و اصولی متمرد رهمه احوال نرسد نمی‌تواند به چیرگی خود بر واقعیت امیدوار باشد. هگل، بروفق سنت دیرین فلسفه غرب، گمان داشت که ببقین چنین مفاهیم و اصولی وجود دارد و مجموعه آنها را عقل می‌نامید. ناسازگاری عقل با امور و احوال جهان خارج منشأ همان عاملی است که هگل خود و روح تضاد، می‌نامد و جوهر و خلاصه «دیالکتیک» اوست. داستان زندگی، داستان چگونگی زوال این ناسازگاری و یگانگی عقل و جهان خارج است. این یگانگی از بست‌ترین پایه طبیعت آغاز می‌گردد و به برترین شکل وجود در ذهن انسان آزاد و عاقل می‌رسد، انسانی که با آگاهی بر قوای نهفته در هستی و شخصیت خویش زندگی و کوشش می‌کند. پس می‌بینیم که عقل در نظر هگل سرشتی انتقادی و ستیزه‌جویانه دارد و با هر گونه پذیرش بی‌چون و چرای اوضاع موجود مخالف است.

ولی نحوه خاص سازش اندیشه با جهان خارج در دستگاه فلسفی هگل تحت تأثیر اوضاع اجتماعی و سیاسی آلمان زمان او مین شد و بر اثر آن، ایده آلیسم او همچون فیلسوفان دیگر آلمان خاصیت دومی به خود گرفت که با خاصیت تمثلی مذکور در سطور پیشین ناسازگار در آمد. هگل نخستین اندیشه‌های فلسفی خود را هنگامی منظم کرد که آلمان به انحطاط سیاسی عمیقی دچار

شده بود. همچنانکه پیش‌تر گفتیم به سبب ناتوانی طبقات متوسط، بقایای خودکامگی فئودالی هنوز زندگی سیاسی آن کشور را نابسامان می‌داشت خاصه که فرمانروایان فئودال پیوسته بایکدیگر در جنگ و ستیز بودند. سرزمین آلمان به ۳۰۰ مملکت جداگانه بخش می‌شد و حکومت مرکزی «یک سر باز هم برای مقابله با خودسری حکام آنها در اختیار نداشت؛ در آمد مالی اش هم در سال از چند هزار «فلورن» در نمی‌گذشت. « از صلاحیت قضایی متمرکز و واحد نیز در کشور نشانی نبود؛ دادگاه عالی آلمان مظهر و نادرستی و هوسبازی و زشاه» دانسته می‌شد. یکی از معاصران اوضاع آلمان آن زمان را در این عبارتها خلاصه می‌کند:

«از قانون و داد بی‌بهره‌ایم، در برابر مالیات خودسرانه امان نداریم، بر زندگی فرزندان و آزادی و حقوق خود بیمناکم، قربانیانی ناتوان در چنگ خودکامگانیم و زندگیمان از وحدت و روح ملی تهی است... چنین است حسب حال مردم ما»<sup>۱</sup>

مردمی که توانائی بر انداختن این تیاهی و ستم را نمی‌داشتند بهانه درماندگی خود را در فلسفه‌های زمانه می‌جستند. آنان از زمان جنبش «اصلاح مذهبی» به این عقیده خو گرفته بودند که آزادی «ارزشی دزونی» است که با هر گونه اسارت در جهان واقع سازگار درمی‌آید و اطاعت از حاکم، شرط رستگاری همیشگی است و رنج و تهی‌دستی به چشم خداوند نشانه تبرک است. سالها آموزش انضباطی، شوق به آزادی و عقل را از صورت مبارزه عملی و اجتماعی به حال کوششی درونی و وجدانی در آورده بود. یکی از وظائف مذهب پروتستان آن بود که مسیر خواسته‌های پیروان خود را از جهان خارج به زندگی باطنی برگرداند و آنان را به پذیرش نظام اجتماعی وادارد. لوئر، آزادی مسیحی را ارزشی باطنی (یا غیر اجتماعی) می‌شمرد که باید به نحوی مستقل از همه اوضاع و احوال خارجی تحقق پذیرد. به عقیده او، تاجائی که انسان در ذات حقیقی خود آزاد باشد از چگونگی محیط اجتماعی و منزلت فردی او باک نباید داشت. کمال انسان در پیراستن وجدان اوست نه در دگرگون کردن نظام اجتماع. روح را باید فریادرس بود. تن را به هر حال که هست گویا باش! بدینسان بود که در فرهنگ آلمانی مفهوم آزادی و بیابانی و اخلاقی از پیوندش با اوضاع مصیبت‌بار جامعه آلمان جدا شد و در میان جان‌آدمیزادگان پناه گرفت و این جدائی، ریشه همان میل به سازش با واقعیت اجتماعی است که دومین خاصیت ایده آلیسم آلمانی به شمار می‌آید. فرهنگ آلمانی بیشتر به

مفاهیم و معانی امور دل‌بند است تا به خود امور. آزادی‌اندیشه را برتر از آزادی عمل، اخلاق را برتر از عدالت عمل و زندگی باطنی افراد را برتر از زندگی اجتماعی ایشان می‌داند. به عقیده «مارکوزه»، فرهنگ آلمانی درست به همین دلیل که از واقعیت‌های ناگوار و تحمل‌ناپذیر اجتماعی کناره گرفته و پاکیزگی و اسالت خویش را نگهداشته همچون گنجینه‌های از حقایق نایافته، در تاریخ انسانیت به جای مانده است.

نومیدی هگل از نتایج انقلاب فرانسه، خامه از استبداد ناپلئون و دست‌اندازیهای او به سرزمین آلمان علت دیگر روش سازشکارانه او در برابر اوضاع اجتماعی موجود و گریز او به قلمرو عقل محض و اندیشه انتزاعی و دلبستگی‌اش به حقیقت کلیات بود. گنتم که هگل «پدیده شناسی» خود را هنگامی به پایان رساند که سپاهیان فرانسه در نبرد «ینا» امپراتوری پروس را برانداختند و وارثان انقلاب فرانسه را بر بازمانده پیکر بی‌رمق آن مسلط کردند. هگل می‌دید که انقلاب فرانسه به جای آنکه آرزوهای آزادیخواهانه قرن را بر آورد به بروز شکل تازه‌ای از خودکامگی و ستمگری انجامید و تضادها و ناسازبهای اجتماعی، همچنان در جامعه بعد از انقلاب باقی است. ولی این نومیدی چنانکه دیدیم سبب نشد که او ارج و فضیلت آن انقلاب را یکسره انکار کند یا مسخ آرمانهای انقلابی و بهره‌گیری سوجدویان و جساء دوستان را از آنها، حادثه‌ای اتفاقی در تاریخ بشمرد. هگل انقلاب فرانسه را مرحله‌ای ضرور در تاریخ جهان و سرگذشت «تکامل روح» می‌دانست و معتقد بود که انقلاب مایه‌رهایی فرد انسان شده است ولی چون کار رهاندن به دست خود افراد صورت پذیرفته تا گزیر آنها همه آشوب و زیان و هراس در پی خود آورده است و حال آنکه فقط دولت باید کار گزار رهایی افراد باشد اگر چه فراهم آوردن آزادی کامل و حقیقت کامل از توانایی دولت بیرون است و اینگونه امور را فقط در حیطه روح یعنی در اخلاق و دین و فلسفه باید جست. واقع امر آن بود که هگل از جماعات مردمی که در راه آزادی به پیکار برخاسته بودند سخت ترسیده بود.

از اینجا می‌توان دانست که چرا هگل آزادی محصول انقلاب فرانسه را «خود براندازه» یعنی نابودکننده خود می‌خواند و می‌گوید که انقلاب فقط صورت ظاهری جهان یعنی را دگرگون کرد ولی روح انسان را به آزادی راستین نرساند. به راستی نیز اگر آزادی آنچنانکه هگل می‌خواهد به معنای «خودسامانی» یا قائم به ذات خویش بودن و بی‌نیازی از دیگران باشد تنها صدق آن را در دنیای ذهنی باید جست. و به همین دلیل، هگل مذهب رواقیان رومی را نخستین شکل آزادی خود آگاهانه می‌دانست و در شیوه زندگی

ایشان، نفی همه موانع طبیعی و اجتماعی و تکامل روح را می‌دید. به عبارت خود او: «ذات این آگاهی، آزاد بودن است، چه بر سریر وجه در زنجیر»<sup>۱</sup> انسان در این مذهب آزاد می‌شود زیرا پیوسته از حرکت وجود و کوشائی و بردباری می‌رهیزد و در ذاتیت Wesentlichkeit اندیشه پناه می‌گیرد. این آزادی خود آگاهانه فقط با گذار از عصر انقلاب فرانسه به عصر فرهنگ معنوی مذهب یا ایده‌آلیست آلمان تحقق کامل می‌یابد.<sup>۲</sup>

در اینجا به همان بخش از عقاید هگل می‌رسیم که به مخالفان او بهانه‌ای برای خوارانگاشتن او و طعنه‌زدن بر فلسفه‌اش داده و به خصوص در دو کتاب او فلسفه حق و فلسفه تاریخ بیان شده است. زیرا همینجاست که هگل دولت پروس را مظهر حد نهایی آزادی و غایت کمال روح انسان می‌داند. ولی توجه به اوضاع سیاسی آلمان در نخستین و دومین دهه قرن نوزدهم موجب می‌شود که آراء هگل را در این باره کمتر از آن سخیف بدانیم که مخالفانش مدعی‌اند. اینکه هگل فلسفه حق را در سال ۱۸۲۰ یعنی دو سال بعد از انتصاب به استادی دانشگاه برلن به جانشینی «فیخته» منتشر کرد و مقام استادی آن دانشگاه در آن زمان خاص نزدیکان و منتقدان دولت آلمان بود، در نظر مخالفان هگل دلیل کافی بر آنست که او را در این زمان «فیلسوف رسمی حکومت پروس و دیکتاتور فلسفی آلمان» بنامند و عقاید سیاسی‌اش را به همین نام رسوا کنند. در درستی یا نادرستی این تهمت همواره گفت و گو می‌توان داشت. ولی به سه نکته دیگر نیز اعتناء باید کرد: نخست آنکه کتاب «فلسفه حق» انکاسی از مخالفت هگل با نظام فئودالی یا نیم فئودالی در آلمان است؛ دوم آنکه اثر نومیدی و «سر خوردگی» هگل از نتایج انقلاب فرانسه را در نگارش این کتاب نباید کم گرفت و سوم آنکه آراء سیاسی هگل در آن حاصل تفکراتی بود که از مدتها پیش در زمینه فلسفه دولت و کشور در ذهن او می‌گذشت. در فاصله میان سالهای ۱۸۱۲ تا ۱۸۱۶ و قایع مهمی در تاریخ آلمان و اروپا روی داد: پیکار پروس برای آزادی ازیوغ فرانسه و اتحاد مقدس بر ضد ناپلئون و جنگهای «لابزیک» و «واترلو» و ورود سپاهیان ممالک متفق به پاریس، شمارهای انقلاب فرانسه را که دستاویز سوادهای کشورگشائی ناپلئون شده بود سخت بی‌آبرو کرد.

ولی پس از آزادی آلمان فرمانروایان آن کشور که توده‌های مردم را به وعده آزادی و برابری در نبرد با فرانسه بسیج کرده بودند شیوه دیرین

1. Marcuse, op. cit. p. 119.

2. Ibid, p. 96.

خودکامکی و ستمگری را از سر گرفتند. جنبشی که در میان مردم آلمان به مخالفت با این خودکامکی و ستمگری در گرفت با همه نفوذ و دامنه اش خصوصاً با ناسازگار داشت: چون صنایع بزرگ هنوز در آلمان پیدا نشده و طبقه کارگر نیرومندی به وجود نیامده بود بیشتر رهبران و پیروان آن از میان طبقات متوسط شهر نشین برمی خاستند. اینان از یک سو خواستار آزادی و برابری بودند و از سوی دیگر چنین حقوقی را مخصوص به نژاد آلمانی می دانستند؛ بایهودیان و کاتولیکان به همان اندازه دشمنی می ورزیدند که با فرانسویان؛ فرهنگ یمنی مجموع آفرینشهای ذوقی و فکری انسان را تفننی در خور بیگانگان و توانگران و نیز نکی برای تباه کردن روح ملت آلمان می دانستند، تشنه جنگی (به راستی آلمانی) بودند که در گرما گرم آن، غنای بیکران ملیت آلمان آشکار شود و سرانجام دست پیشوائی نجات بخش از غیب بیرون آید تا آلمان را متحد کند و بنای زندگی ملی را بر پایه شور و غیرت توده ملت دوباره برپا سازد. به آسانی می توان در این خواسته های مبهم پرستانه، اصول مسلکی را که بعدها به فاشیسم معروف شد باز شناخت. هگل فلسفه حق را به قصد دفاع از حکومت آلمان در برابر این جنبش نوشت زیرا چنین آرمانهای نژاد پرستانه و مردم فریبانه ای را بیش از قدرت و اختیار قانونی فرمانروایان به حال دمکراسی زبان آور می دانست. و شک نیست که اندیشه های او در نیرومندی حکومت آلمان و پیروزی بر مخالفان بسیار مؤثر بود. ولی دیری بر نیامد که این اندیشه ها خود به سلاحی تازه بر ضد فرمانروایان آلمان مبدل شد. زیرا حکومت مطلوب هگل، بدانگونه که در «فلسفه حق» و مضف آمده است، باید بر قوانین عام و عقلانی یا منطقی تکیه زند و حقوق یکایک افراد تابع خود را قطع نظر از صفات عرضی و اتفاقی شان تأمین کند و حال آنکه سرشت حکومت آلمان اینگونه آزادمنشی و یکسان بینی را بر نمی تافت. و انگهی همچنانکه گفتمین هگل اساساً آزادی را نه در واقعیات زندگی سیاسی بلکه در حریم معنویت می جست و منظورش از این که آزادی خود آگاهانه انسان « فقط با گذار از عصر انقلاب فرانسه به عصر فرهنگ معنوی مذهب یا ایده آلیست آلمان تحقق می یابد» این بود که پس از انقلاب فرانسه، امر تحقق کامل آزادی انسان از عرصه تاریخ به حیطه ذهن حواله شده است. باز به گفته او: « آزادی مطلق [یا کامل] حوزه واقعبیت [یعنی عصر تاریخی انقلاب فرانسه] را که نابودکننده خویش است ترك می گوید و به حوزه دیگر، یعنی حوزه روح [یا ذهن] خود آگاه درمی آید. در اینجا آزادی تا آن حد اسبیل دانسته می شود که غیر واقعی باشد».

این حوزه تازه، با ایده آلیسم اخلاقی کانت آغاز می شود که به موجب آن، انسان آزادکام و مستقل، به نحو مطلق و نامشروط، بر خود فرض می داند که از قوانین عامی که خود از روی عمد و اراده آزادانه به آنها پابند شده است پیروی کند. هگل چنانکه در کتاب حاضر خواهیم دید این رای کانت را اصلاح کرد، ولی بر رغم دگرگونی های فکری بسیارش تا پایان عمر، به خاصیت معنوی و درون ذاتی، [Innerlich] آزادی منتقد ماند.

و کاوفمان، ستایش هگل از پروس و اعتقاد او را به تحقق آزادی در سایه قدرت آن فقط به این معنی می گیرد که تمدن اروپا با همه نشیب و فرازش پیشرفتی دیر آهنگ و دشوار داشته است، و این پیشرفت در زمان هگل بدان پایه رسیده که در همه کشورهای پروتستان اروپای شمالی، دامنه آگاهی بر ضرورت آزادی انسان بیش از هر زمان دیگر فزونی گرفته است و تاریخ در نظر هگل، داستان فزونی این آگاهی است.

به هر تقدیر، اعتقاد هگل به دوره ای که پس از برافتادن ناپلئون و «اعاده اوضاع پیش از انقلاب در تاریخ اروپا پیش آمده بود چندان نپایید. در سال ۱۸۳۰، یکسال پیش از مرگ هگل، نشانه های بحران نظام نو از هر گوشه پیدا شد. انقلاب ژوئیه فرانسه در همان سال، دستگه «بوربن» را در فرانسه برچید. هم در آن سال، جنبش ملی در انگلستان برای اصلاح قانون انتخابات و تأمین حق رای برای شماره بیشتری از مردم اوج گرفت. این رویدادها هگل را برآینده اروپا بیمناک و بردرستی آراء خویش دو دل کرد. یکی از آخرین نوشته های هگل که اندکی پیش از مرگ او انتشار یافت و رساله ای در انتقاد از لایحه اصلاح قانون انتخابات در انگلستان است رازگوی این بیم و دودلی است. بدینسان عجب نیست که هنوز قرن به نیمه نرسیده بود که فلسفه هگل از شمار جریانات فکری مهم عصر بیرون شد. ولی آموزشهای او بر مکتب منتقل پرواوش نفوذ بسیار ژرف و پایدار داشت و سرانجام از همین راه غیر مستقیم بود که در سیر اندیشه فلسفی مفاصل اروپا مقامی ارجمند یافت.

مکتب هگل پس از مرگ او به دو فرقه «راست» و «چپ» تجزیه شد: در جناح راست، منتکرانی مانند «میشله» Michelet و «گوشل» Göschel و «اردمان» Erdmann و «گابلر» Gabler بودند که در پی جنبه های محافظه کارانه عقاید هگل بخصوص در منطق و مابعدالطبیعه و فلسفه حق و فلسفه رفتند و آنها را بسط و تفصیل دادند. در جناح چپ، کسانی چون «اشتراوس» Strauss و «فولر باخ» Feuerbach از نگرش انتقادی هگل درمسأله دین برای پرورش

عقاید خود مایه گرفتند. چندی بعد، دیالکتیک هگل به صورت یکی از ارکان نظریه مارکس درآمد. به طور کلی، راستیاب، محتوای فلسفه هگل را گرفتند و چپیان، روش و قالبش را.

از این گذشته، برخی از مفاهیم فلسفه او در جامعه شناسی (مثلاً در آثار «لورنتزفون شاین» Lorenz von Stein) و در رویه قضایی (در مکتب تاریخی «لازال» Lasalle) و در تاریخ‌نویسی (در آثار «درویس» Droysen و «رنکه» Ranke) به کار گرفته شد.

و اما احیای فلسفه هگل به نحو اخص در مکتب هگلیان انگلیسی یعنی «گرین» Green و «برادلی» Bradley و «بوزنکه» Bosanquet انجام گرفت و پس از چندی نیز در اینالبا رونق سیاسی تازه‌ای یافت و تأویلی از آن زمینه ظهور فاشیسم را آماده کرد.<sup>۱</sup>

با این توضیح، سخن «کوفمان» گرافه نیست که از سال ۱۸۰۰ میلادی تاکنون هیچ فیلسوفی به اندازه هگل در غرب نفوذ و اثر نداشته است و تاریخ فکری ماسر اروپا چه در زمینه فلسفه و حکمت الهی و چه در زمینه نظریه سیاسی و انتقاد ادبی، بی‌فهم فلسفه هگل ممکن نیست.<sup>۲</sup>

### ۴- زبان هگل

در باره عیب دشوار نویسی فیلسوفان آلمانی و زمینه اجتماعی آن پیش‌تر سخن گفتیم و هگل از نظر این عیب در میان فیلسوفان هم‌زمان خود انکست‌ناست. به روایت «هاچنه» (Heine) شاعر آلمانی (۱۸۵۶-۱۷۹۷) هگل در پست‌مرگ گفته است: «تنها یک تن فلسفه مرا فهمید و او هم آن را نفهمید.» برخی از مدافعان هگل این گفته را به «فیخته» نسبت می‌دهند ولی اگر مقصود مخالفان هگل از این اسناد، عیب‌گیری از زبان نامفهوم هگل باشد، کارشان چندان دور از انصاف نیست. شگفتی‌های خلق و خو و ویژگی‌های منش هگل شاید به همان اندازه علل اجتماعی، موجد سبک بیچیده و سنگین او در نگارش بوده است.

هگل مانند افلاطون، بحث‌های لئوی را در فلسفه دوست می‌داشت و از آن بیشتر، سنت شکنی را در زبان فلسفی می‌پسندید. به همین سبب بسیاری از واژه‌ها و اصطلاحاتی را که جزء زبان عادی و ما نوس فلسفی است به معنایی

۱- Marcuse, op. cit., pp. 251-252.

۲- Kaufmann, op. cit., p. 9.

مقاوت و خودسرانه به کار می‌برد. احتیاج‌های خود را، بی‌دریغ، با تمثیلهای و استعاره‌های رنگارنگ می‌آمیخت، و بخصوص واژه‌هایی را که معانیشان به امور محسوس و مادی نزدیک بود بر واژه‌هایی که معانی انتزاعی و ذهنی داشت رجحان می‌داد. مثلاً از واژه‌های مطلوب او Anschauung است که در زبان انگلیسی آن را به لفظ Intuition به معنای حدس یا شهود برمی‌گردانند. این واژه از مصدر anschauen به معنای نگاه کردن می‌آید و از اینرو شاید گاه بتوان آن را در پارسی به نگرش ترجمه کرد. واژه دیگر Begriff به معنای مفهوم از مصدر begreifen به معنای درک کردن مشتق است ولی این مصدر معنایی حسی نیز دارد، زیرا greifen به معنای گرفتن یا به چنگ آوردن است. واژه Vorstellung که ما آن را در این کتاب به انگار و تمثیل هر دو ترجمه کرده‌ایم از مصدر vorstellen به معنای نشان دادن یا نمایش دادن است. - eine Vorstellung در زبان منداول به معنای بازی تأثر می‌آید. و سرانجام هگل برای ذهن یا روح واژه Geist را به کار می‌برد که مانند همان روح عربی و spiritus لاتین و pneuma یونانی و برخلاف mind انگلیسی و nous و logos یونانی به معنای باد و دم و نیروی جنباننده و مایه زندگی است (در زبان عربی نیز از این گونه واژه‌های فلسفی که اصل معانی‌شان به امور حسی و مادی مربوط است فراوان می‌توان یافت، مثلاً عقل در اصل یعنی بستن پای ستوران، یا استنباط از مصدر نبط به معنای آب از چاه در آوردن، یا استقراء به معنای راه خود را از قره‌ای به قره‌ای دیگر جستن است و همانند اینها.)

هگل به «لغات اضداد» یعنی واژه‌هایی که هر یک دارای دو معنای متفاوت و متضادند علاقه‌ای خاص داشت و آنها را دلیل بر استعداد فلسفی یا به قول خودش «روح نظری» هر زبان می‌گرفت. معروفترین نمونه اینگونه واژه‌ها در نوشته‌های هگل، لفظ aufheben است که در انگلیسی آن را به Sublate برگردانده‌اند و در زبان آلمانی به معنای از میان برداشتن و نگهداشتن هر دو می‌آید. <sup>۳</sup> اگر با متنی جز شرح فلسفه هگل سروکار داشتیم شاید ترجمه این واژه به رفع، مشکل‌را آسان می‌کرد ولی در مورد کتاب حاضر لازم بود که

۱- نگاه کنید به مثلاً صفحه ۴۵۱ کتاب حاضر

۲ - Kaufmann, pp. 159-160.

۳ - Ibid, p. 190

چنانکه می‌دانیم نظائر اضداد نیز در زبان عربی فراوان است، مانند جبر که هم به معنای ستر کردن و هم خرسند کردن است یا جدجگه هم به معنای نادری یا شیفتگی و هم اندوه است.

۴- نگاه کنید به صفحه ۱۴۴ و ۱۴۵ کتاب حاضر.

لفظ معادل آن به همین گونه دارای دو معنی متضاد باشد و مترجم، به این اعتبار، واژه انحلال را در برخی موارد دافی به این مقصود یافت، زیرا ممد آن حل شدن هم به معنای ناپدید شدن ماده و هم انشام و حفظ آن در ماده دیگری است (مانند حل شدن حبه قندی در آب).

این مختصر شاید تا اندازه‌ای دشواری کار مترجم هر کتابی را از هکل یا در باره هکل روشن کند و البته دشواری نکات و مباحث فلسفه او نیز خود داستانی دیگر است. با این وصف در ترجمه کتاب حاضر، نگارنده تا حد ممکن از شیوه بیان و ذوق نویسنده آن پیروی کرد و به ساخت و ترکیب عبارات اصل وفادار ماند. ولی جای جای، از کاستن یا افزودن واژه‌ای یا خلاصه کردن جمله‌ای یاد و روشن شدن از سباق و سلیقه نویسنده ناگزیر شد و اشارات این بخش می‌تواند عذر تقصیرش در اینگونه انحرافات باشد!

حمید عنایت

تهران - دی ماه ۱۳۴۷

\*\*\*

### سپاسگزاری

بر خود فرض می‌دانم که از همه استادان و دوستانی که در ترجمه و چاپ این کتاب در مراحل گوناگون یاور و راهنمایم بوده‌اند سپاسگزاری کنم، مخصوصاً:

از استاد منوچهر بروجمهر که سی و دو صفحه اول کتاب را با متن انگلیسی مقابله کردند و خطاها را یاد آور شدند و به علاوه واژه‌نامه‌ای را که در پایان کتاب آورده‌ام به دقت خواندند و واژه‌هایی بر آن افزودند که همه را در چاپ به نشانه خاصی مشخص کرده‌ام!

از علامه مجتهد محمود شهبازی که معانی برخی از اصطلاحات منطق قدیم را برایم شرح فرمودند!

از دوستم پرویز سلطانی که پیشگفتار و برخی از فرمهای چاپی کتاب را با شکیبایی خواند و نظرهائی سودمند داد!

از علی اکبر شبیری نژاد که اصطلاحات فلسفی ۲۰ صفحه اول کتاب را استخراج کرد و از علی صلحجو که در تهیه واژه‌های فارسی و اعلام و موضوعات کتاب با من همکاری نزدیک داشت و برخی از اشتباهات چاپی آنها را برایم متذکر شد و از محمد تقی مرندی، محمد فرهنگیان، فرج الله محبت و دوشیزه

ترجمه نامدار که در تصحیح نمونه‌های چاپی زحمت فراوان کشیدند. اگر از این باری و همکاری بی‌بهره بودم، عیبهای ترجمه حاضر بسیار بیشتر از آن می‌بود که اکنون هست و با اینهمه شك نیست که مسئولیت هر گونه خفائی را در ترجمه متوجه خود من باید دانست.

ع. ح

## فصل اول

### ایده آلیسم یونانی و هگل

۱ - هگل مدعی است که دستگاه فلسفی او خلاصه و زبده همه فلسفه‌های پیشین را در بر گرفته و پاس داشته و در خود هضم کرده است. ولی تأثیر دو عامل بر او بسیار بیشتر از عوامل دیگر اهمیت داشته است. این دو عامل عبارتند از ایده آلیسم یونانی و فلسفه انتقادی کانت. اندیشه‌های هگل بر بنیاد همان اصولی استوار است که اندیشه‌های فیلسوفان یونانی، و کانت، و هدف ما در این بخش و بخشهای آینده جدا کردن این اصول از عقاید متفکران پیش از هگل است. قصد ما شرح اندیشه‌های افلاطون یا ارسطو یا کانت نیست. زیرا ما فرض را بر این گرفته‌ایم که خواننده از پیش با مبانی آموخته‌های این فیلسوفان آشناست. غرض ما نه بیان چیزهایی است که این فیلسوفان آشکارا گفته‌اند، بلکه باز نمودن مطالبی است که در عقاید ایشان پنهان است و هگل آنها را همچون هسته‌ای از زیر پوستهای ظاهری بیرون آورده



و نمایان کرده است. ما تا جایی که مقدور باشد نمی‌خواهیم که چیزهایی را در این کتاب باز گوئیم که در هر تاریخ معتبری در باره فلسفه می‌توان سراغ کرد. در کار تحقیق میل نداریم که به هر چیز از دیدگاه تاریخ بنگریم، ولی خواهیم دید که بنیاد فلسفی افکار هگل همان بنیاد تاریخی است. خواهیم کوشید که ذهن خواننده را با نقل معلومات تاریخی یا گفت و شنودهایی که خاص درسگاههای استادان است کمتر بیازاریم.

«والاس» [Wallace] می‌گوید آنچه هگل در پی آوردنش است آیینی نو یا ویژه نیست بلکه همان فلسفه کلی است که از یک عصر به عصر دیگر رسیده، گاه دامنه‌اش تنگ و گاه فراخ شده، ولی در همه حال اصلش ثابت مانده است. این فلسفه بر پیوستگی و تداوم خویش آگاه است و به همگویی‌اش با آموخته‌های افلاطون و ارسطو می‌بالد.<sup>۱</sup> ببینیم که این «فلسفه کلی» چیست؟ پیداست که مقصود از فلسفه کلی تنها فلسفه افلاطون و حتی ارسطو نیست. زیرا دستگاههای این دو فیلسوف همانا مظاهر خاصی از این فلسفه‌اند؛ به عبارت دیگر صور خاصی از این فلسفه‌اند که به دست افلاطون و ارسطو و در زمانه و کیفیات ویژه محیط زندگی آنان پرورده شده‌اند. فلسفه کلی را می‌توان گوهر نهفته اندیشه‌های افلاطون و ارسطو دانست. هم این فلسفه است که وجه مشترك عقاید این دو فیلسوف است و هر يك از ایشان شیوه خاص بینش خود را بر آن افزوده است. این گوهر نهفته بعدها گوهر عقاید هگل نیز گشت.

۲. ولی ما گفتار خود را نه از افلاطون و ارسطو بلکه از

ایلیاتیان [Eleatics] آغاز می‌کنیم، زیرا در مکتب اینان نیز می‌توان تعینات مهمی از فلسفه کلی را در پشت کاوشهای ابهام آمیز کسانی چون پارمنید [Parmenides] و زنون [Zenon] آشکار کرد.

### الف - مکتب ایلیاتیان و هگل

چنانکه همگان دانند، ایلیاتیان منکر حقیقت گردیدن [یا تغیر یا شدن] و چندگانگی [یا کثرت] بودند و می‌گفتند که هستی تنها حقیقت است. فقط هستی است که به راستی هست. گردیدن هرگز وجود ندارد و وهم است. وهستی، یگانه است. فقط یگانه است که هست. چندگانگی وجود ندارد و وهم است. جهان موهوم تغیر و چندگانگی، جهان حسّی است. فقط این عالم عادی است که از راه چشم و گوش و دست، و به طور کلی از راه حواس، به دانش ما درمی‌آید. هستی حقیقی را فقط با چشم عقل می‌توان دیدنه با چشم ظاهر. این هستی را نمی‌توان [آشکارا] دید یا دست‌زد و بسا وید. نه اینجاست و نه آنجا، نه گذشته است و نه حال، فقط با اندیشه و خرد می‌توان بر آن آگاه شد. راست است که «پارمنید» [این سخن را نقض می‌کرد و] از جمله می‌گفت که هستی به شکل گوی و میکانگیر است و پیداست که این گفته با رأی پیشین اوسازگار در نمی‌آید. زیرا لازمه‌اش آن است که هستی، مادی باشد تا بتوان آن را با حواس درک کرد. ولی سخن «پارمنید» در این باره حاصل یکی از آن خام‌اندیشیهایی است که طبیعی ذهن ابتدایی است. وی ناگزیر هستی را دارای صورتی دیدنی می‌پنداشت و اندیشه آدمی نیز هر صورت دیدنی را به شکلی تصور می‌کند. بدین سبب «پارمنید» در چنبر تناقضگویی می‌افتاد. ولی عقیده مخالف به این که هستی در زمان و

مکان نیست و به‌حسّ در نمی‌آید، اُسّ اساس تعالیم ایللیائیان است.<sup>۱</sup> آشکار کردن فرق میان احساس و خرد و باورداشتن به این که تنها خردمی تواند حقیقت را دریابد و نه احساس، خصوصیت اساسی همه مکاتب ایده‌آلیست یونانیمآب و جزئی از همان فلسفه کلی است. این فلسفه را می‌توان به‌همان اندازه به‌هگل منسوب داشت که به ایللیائیان راست است که هگل به این جدایی مطلق راست از ناراست و خرد از احساس باور ندارد. به عقیده او حتی عالم محسوسات دارای حقیقتی خاص خودش است ولی این عقیده نیز حاصل تصرف هگل در فلسفه کلی است که هنوز برای بحث درباره آن آماده نیستیم.

۳ - آیا گفته ایللیائیان را که عالم محسوسات، راستین نیست چگونه تعبیر باید کرد؟ مسأله این نیست که ایللیائیان خود از این گفته چه معنایی می‌خواستند، بلکه این است که ما از آن چه معنایی را در می‌یابیم؟ چه بسا که ایللیائیان خود در کاوشهای نخستین خویش از آنچه مفهوم ضمنی عقاید تاریکشان بود چندان آگاهی نداشتند. ولی همین مفاهیم ضمنی و اندیشه‌های نهفته و پنهان، که شاید ایللیائیان خود از آنها بیخبر بودند، برای ما ارزش بسیار دارد.

پس چندگانگی و جنبش و عالم محسوسات که دارای این مختصات اصلی است حقیقت ندارد. ببینیم که معنای این سخن چیست؟ آیا معنایش این است که عالم محسوسات و چندگانگی و جنبش اصلاً وجود ندارد؟ اگر حرکت امری موهوم است، آیا معنایش این است که قطار تند

۱. من در کتاب خود به‌عنوان «تاریخ انتقادی فلسفه یونان» (Critical History of Greek Philosophy) (صفحات ۵۲ - ۴۶) دلایل مخالفت خود را با عقیده پروتسور [برنت، Burnet] به این که «پارمنید» به اسالت ماده منتقد بوده است بیان کرده‌ام و در اینجا نیازی به تکرار آن دلایل نمی‌بینم.

رویی که از لندن به بریستول می‌رود در واقع امر حرکت نمی‌کند و در پایان سفر هنوز در لندن است؟ اگر چندگانگی حقیقت ندارد، و اگر هستی، وحدتی مطلق است آیا معنایش این است که وقتی فرض می‌کنیم که بیست‌لیره در جیب داریم، در حقیقت امر بیش از یک لیره در جیب نداریم؟ این سخن آشکارا لغو است. به این وجه گفتن اینکه عالم محسوسات وجود ندارد بیمعناست. هیچ خردمندی هرگز وجود چیزهای محسوس را انکار نمی‌کند. همگان «بارکلی» را شارح این رأی باطل می‌پندارند که ماده وجود ندارد. دکتر جانسون چون این ادعا را شنید درصدد برآمد تا بالگد زدن به‌سنگی نادرستی آن را ثابت کند. به‌دکتر جانسون عموماً این نسبت‌دهی دهند که فضیلت ناشناس ابله‌ی بوده و از فلسفه چیزی سر در نمی‌آورده است. ولی حقیقت آن است که اگر «بارکلی» به‌راستی شارح رأی نا‌بخردانه‌ای بوده که به‌او نسبت می‌دهند، روش دکتر جانسون در ابطال رأی او قاطع است و به‌دعوا فیصله می‌دهد. و اما آرای که «بارکلی» به‌راستی بیان کرده و آن‌ها را بالگد زدن نتوان رد کرد - این بوده است که ماده فقط در اندیشه ما و اندیشه خداوند وجود دارد و به همین سبب وجودش زاده اعتبار این دو نوع اندیشه است، و ذاتش نیز تنها همان چیزی است که به ادراک در آید، و در زیر صورت ظاهر و محسوس آن هیچ اسطغسی ناشناختنی وجود ندارد. تا آنجا که من می‌دانم، هیچ خردمندی تا کنون جسارت آن را نیافته است که بگوید که جهان مادی هرگز وجود ندارد، به این معنی که هرگز - یافت نمی‌شود.<sup>۱</sup> شك نیست که جهان مادی وجود دارد - چنان که دکتر

۱. مکرابن که «گورگیاس» Gorgias (فیلسوف سوفسطایی یونانی - سده چهارم پیش از میلاد) چنین گفته باشد. ولی گورگیاس شاید اهل مزاح بوده است.

جانسون آن را اثبات کرد. می‌توانیم این جهان مادی را به دلخواه خود خواب یا پندار یا صورت ظاهر بنامیم. ولی همین خواب یا پندار یا صورت ظاهر به هر تقدیر وجود دارد و در وجودش هم تردید نمی‌توان داشت.

اما اگر معنای فلسفه ایلئیاتیان این نیست که جهان خارج وجود ندارد، به یقین معنیش این است که جهان خارج، هستی راستین نیست و حقیقت ندارد. از این رو فلسفه ایشان آشکارا مستلزم تمیز حقیقت از هستی است. هر چیز موجود، خواه فیل یا ستاره دنباله‌دار و خواه حرکت یا چندگانگی، نمایش یا صورت ظاهری بیش نیست. هستی فقط حقیقت دارد ولی وجود ندارد. زیرا هیچ‌جا و در هیچ زمانی نیست و حال آنکه چیزی که وجود دارد باید اگر هم در جایی معین نیست دست کم در زمانی معین وجود داشته باشد. این نتایج را می‌توانیم در دو قضیه منطقی خلاصه کنیم. نخست آنکه وجود، حقیقی [یا واقعی] نیست. دوم آنکه آنچه حقیقی است وجود ندارد. به عقیده ما فلسفه ایلئیاتیان متضمن این دو قضیه است. البته نباید گمان برد که ایلئیاتیان خود می‌خواستند یا می‌توانستند که عقاید خویش را در این عبارات بیان کنند.

دو نتیجه بالا با هم سازگار نمی‌نمایند. این رأی که وجود حقیقی نیست تا اندازه‌ای تحمل‌پذیر است. هر کس که از این عقیده هندوان آگاهی داشته باشد که جهان موجود، مایا [Maya] یعنی وهم است، با این رأی نیز آشناست. ولی عقیده به اینکه آنچه حقیقی است وجود ندارد پذیرفتنی نیست.

اینجا دیگر بدگمان می‌شویم که می‌خواهند ما را با کلمات افسون کنند و این یکی از همان سفسطه‌های ابدی است که معتقدان ماوراء-

الطبیعه عنوان کرده‌اند. با این وصف باید فعلاً این موضوع را کنار بگذاریم. به‌زودی همه این اشکالات را رفع خواهیم کرد. آنچه اینک درخور تأمل ماست این است که دو نتیجه‌ای که بیان کردیم، به‌هر گونه که تعبیر شود، برای فهم عقاید افلاطون و ارسطو و هگل سخت ضرورت دارد و جزئی است از آن فلسفه کلی که یادش گذشت. بیشتر عجزی که در فهم عقاید هگل روی می‌دهد، بر اثر غفلت از این دو نتیجه است.

### ب - افلاطون و هگل

۴ - این روزها در این باره که تفسیر درست فلسفه افلاطون چیست و حتی در این باره که آیا آنچه همیشه به نام فلسفه افلاطون شناخته شده در واقع کار سقراط بوده است یا نه گفتگو بسیار است. ولی ما به این گفتگوها کاری نداریم. آنچه به نام اندیشه‌های افلاطون پایه بحث ما خواهد بود همان اندیشه‌هایی است که از دیرباز به نام او شناخته شده است. انتساب این اندیشه‌ها به افلاطون می‌تواند از دیدگاه تاریخ درست باشد یا نباشد. ولی این مسأله ربطی به بحث ما ندارد، زیرا آنچه در فهمش کوشاییم اندیشه‌های هگل است نه افلاطون. و همان شیوه دیرین در تفسیر عقاید افلاطون بود که در هگل اثر کرد. حتی اگر آنچه ما اینجا به نام فلسفه افلاطون عرضه می‌داریم چیزی یکسره زائیده پندار دیگران باشد، باز هر چه هست یکی از مبانی اندیشه هگل است.

۱. ولی این نتایج در اندیشه‌های هگل دگرگون می‌شود. نزد هگل مفهوم بائیس آمیخته‌ای است از آنچه در اینجا حقیقی و موجود نامیده‌ایم. در این باره به‌جای خود توضیح خواهیم داد.

۵ - ایلایاتیان میان صورت ظاهر و حقیقت و میان احساس و خرد، فرق می‌نهادند. این فرق تا زمان «پروتاگوراس» [Protagoras] معتبر بود. پروتاگوراس، که آموزشهایش بر انکار این فرق استوار بود، می‌گفت که آنچه به‌دیده من حقیقت دارد، برای من حقیقی است و آنچه به‌دیده تو حقیقت دارد برای تو حقیقی است. مفهوم این سخن آن است که آنچه نمودار یا پیدا است همان حقیقت است و یا دست کم جز نمود و پیدایی حقیقی وجود ندارد. بدین گونه حقیقت و نمودیک چیزند. وانگهی آنچه حواس ما به ما افاده می‌کند همان چیزی است که پیدا است. پس آنچه یافته حواس باشد عین حقیقت است. چون هر چه پیدا است حقیقی است، پس همه پدیده‌ها ارزش یکسان دارند. آنچه نزد حواس من حقیقی نماید به همان اندازه حقیقت دارد که چیزی که پس از سنجش یافته‌های حسی با معیار خرد برایم حقیقی جلوه کند. از این رو خرد، فراینده دانش ما در باره حقیقت نیست. احساس، گذرگاه و وصول به حقیقت است. دانش عبارت است از ادراک حسی. با ناپدید شدن فرق میان صورت ظاهر و حقیقت، فرق میان احساس و خرد، یا به هر تقدیر ارزش این فرق، از میان می‌رود.

۶ - افلاطون برای ابطال این آیین، که در واقع به منزله انکار همه ارزشهاست، در پی تحلیل احساس برآمد. وی نشان داد که احساس خالص و مجرد، گذشته از آن که اصلاً دانشی را به ما نمی‌رساند، سرچشمه هیچ گونه آگاهی و وجدانی هم نیست. حتی دانش من از احساسات خود، مثلاً هنگامی که از گرمی تن خود خبر دهم، حاصل جهاز خاصی برای احراز دانش است که هیچ گونه وجه مشترکی با حواس جسمانی ندارد.

فرض کنید که من بدانم که تنم گرم است. پس می‌توانم این احساس را فقط به یاری عبارت «تنم گرم است»، یعنی به یاری يك قضیه، بیان کنم. حتی اگر من این جمله را به زبان نرانم، و فقط از ذهن خود بگذرانم، باز احساس من جز این جمله وسیله‌ای برای بیان ندارد. ولی من چگونه می‌دانم که چیزی که احساس گرمی می‌کند تن من است؟ چگونه می‌دانم که آنچه تن احساس می‌کند گرماست؟ من تنها بدین سبب می‌دانم که تن من تن است که از پیش تنهای دیگری را دیده‌ام و می‌توانم تن خود را با آنها قیاس کنم و همانند آنها بیابم؛ و نیز به این سبب که می‌بینم که تن من با چیزهای دیگر مانند خانه و درخت و سه گوش فرق دارد؛ و نیز می‌دانم که آنچه احساس می‌کنم گرماست فقط به این سبب که آن را با احساسات همانند پیشین خود قیاس می‌کنم و با یافته‌های دیگر حواس خود چون سرخی و سختی و شیرینی و یاسردی متفاوت می‌یابم. لازمه این شیوه استدلال، تقسیم‌بندی مقوله‌هاست. واژه «تن» نماینده نوعی از چیزها و واژه «گرما» نماینده نوعی از احساسات است. بدین گونه حتی حس‌ترین دانش آدمی، متضمن انواع - یا به اصطلاح دیگر - مفاهیم است. هر واژه‌ای در هر زبان مفهومی دارد. مگر شاید نامهای خاص که از آنها معنایی نمی‌خواهیم؛ زیرا مفاهیم نه همان بر ذوات بلکه بر صفات و کارها و نسبتها نیز صدق می‌کند. «گرفتن» از مفاهیم است زیرا همه کارهایی را که از نوعی ویژه‌اند شامل می‌شود. «این» از مفاهیم است زیرا نقطه‌به‌یک فرد یا چیز اشاره ندارد، بلکه دلالتش می‌تواند بر همه چیزها باشد. هر چیزی «این» است. «هست» از مفاهیم است، زیرا همه چیزها «هستند». «درون» از مفاهیم است زیرا مفید همه نسبتهایی است که از يك

نوع اند. در هیچ زبانی هیچ واژه‌ای را نتوان یافت که مفهومی از آن مستفاد نشود. بدینسان نه همان بخشی از دانش آدمی، بلکه سراسر آن حاصل ادراک است. پس هیچ دانشی از احساس محض بر نمی‌خیزد. مفاهیم محصول حواس نیستند بلکه آفریده ذهنند که یافته‌های حسی را باهم قیاس می‌کند و تفاوتشان را در می‌یابد و آنها را تحت اصناف و انواع خاص خود در می‌آورد.

دانش ما در باره هر چیز فقط عبارت است از مفاهیمی که بر آن اطلاق می‌شود. در باره یک چیز هر چه بگوییم، گفته ما فقط دلیل بر این است که مفهوم خاصی را بر آن چیز حمل کرده‌ایم. زیرا هر چه بگوییم ناگزیر مفلوظ است و هر لفظی مفهومی دارد. مثلاً اگر بگوییم که این چیزی که در برابر من است چیز جامد و سفیدومادی و نرم و سودمندی به نام کاغذ است همه این واژه‌هایی که در خبر جمله آمده مفاهیمند. ولی اگر این همه، فقط دانش من در باره کاغذ است، پس خود کاغذ چیست؟ هر مفهومی، چیزی خاص و جزئی نیست، بلکه نوعی عام و کلی است. آنچه من در باره کاغذ می‌توانم بدانم این است که چنین و چنان مفاهیم کلی و عامی بر آن صدق می‌کنند، و به عبارت دیگر، کاغذ متعلق به چنین و چنان انواعی عام است. کاغذ دراز و نرم و سفید است، یعنی به انواع درازی و نرمی و سفیدی تعلق دارد، پس خود «آن» یعنی خود کاغذ چیست؟ کاغذ به انواع گوناگون تعلق دارد، ولی قاعدتاً باید «آنی» موجود باشد تا به این انواع تعلق یابد. هم چنانکه برای آنکه جنبشی روی دهد باید جنبنده‌ای در کار باشد. آیا این «آن»، سواى انواعی که شامل آند، چیست؟ پیدا است که که اگر «آنی» در کار باشد نتوانیمش شناخت و این

«آن» تا ابد برای ما ناشناختنی خواهد ماند. زیرا هر گونه دانشی از مفاهیم یعنی انواع فراهم می‌آید از این رو هر چیزی که بیرون از انواع و از گونه این «آن» باشد شناختنی نیست. ولی فرض وجود چیزی که در آن باره هیچ آگاهی نداریم یا نتوانیم داشت کاری بیهوده است. زیرا حتی اگر وجود هم داشته باشد باز از آن آگاه نتوانیم شد. و بدین سبب تصدیق وجود آن [تصدیق بلا تصور است] یعنی تصدیق چیزی است که از آن آگاهی نداریم، یعنی چیزی که برای تصدیق آن دارای هیچ گونه جواز منطقی نیستیم. پس چنین می‌نماید که «آنی» وجود ندارد و حتی این «آن» اندیشه‌ای مستلزم تناقض است. چون هر اندیشه‌ای مفهومی است که بر صفت یا نوعی دلالت دارد و چون «آن» نمی‌تواند در اندیشه آید، به اطلاق، اندیشه ناپذیر است. پس «آنی» وجود ندارد. ماهیت این تکه کاغذ همه در وابستگی آن به انواع گوناگون است. فقط انواع حقیقت دارند. کاغذ خود صرفاً مجموعه‌ای از مفاهیم و کلیات است و چیز دیگری در آن نیست. پس اگر ما اعتراف کنیم که این تکه کاغذ آفریده پندار ما نیست بلکه بیرون از ذهن ما وجود دارد، لازم می‌آید که مفاهیم و کلیات نیز به خودی خود، به نحو عینی و مستقل از ذهن ما و دیگران وجود داشته باشند. این کلیات عینی را افلاطون مثل می‌نامد.

چنین می‌نماید که به نظر افلاطون هیچ چیز جز کلی حقیقت ندارد. راست است که افلاطون با اعتراف به وجود آنچه «ماده» - یعنی گوهر بیشکل و نامعین و زمینه چیزها - می‌نامد، نظریه خویش را در این باره نقض می‌کرد، زیرا این «ماده» چیزی نیست مگر هم «آنی» که ناشناختنی است. و افلاطون نمی‌توانست در یابد که «ماده» خود یکی از

کلیات است. به همین دلیل وی به وجود «آن» اعتراف می‌کرد ولی ما به این جنبه نظریهٔ او کاری نداریم.

۷- در زمان ما گروهی از فیلسوفان که به واقع‌بینان نو (New Realists) نامبردار شده‌اند حقیقت یا تقرّر کلیات را می‌پذیرند ولی بر این قول اصرار دارند که کلیات، «روانی» یعنی ذهنی یا نفسانی نیستند. به عقیدهٔ این فیلسوفان نهادن نام مفاهیم عینی بر کلیات نادرست است. حتی مُثُل معروف افلاطون نزد ایشان «صور» نامیده می‌شود. تردید باید داشت که در اینجا جز دعوی لفظی مسألهٔ دیگری در کار باشد. ظاهراً منظور این فیلسوفان از گفتن اینکه کلیات «روانی» نیستند این است که کلیات از اندیشه‌های ذهن فرد معینی، خواه من یا شما یا خداوند، پدید نیامده بلکه وجودشان مستقل از اذهان است. البته افلاطون، ارسطو، هگل و همهٔ ایده‌آلیستها نیز جز این مقصودی نداشته‌اند. این که ما به زبان ایده‌آلیستها بگوییم که کلیات، عینی هستند نه ذهنی و زایندهٔ اندیشه، یا به عبارت مکتب واقع‌بینان نو بگوییم که کلیات، «روانی» یعنی ذهنی نیستند به ظاهر اهمیتی ندارد.

۸- به هر حال در نظر افلاطون کلیات، حقیقی و عینی هستند. این من نیستم که نوع اعیان را معین می‌کنم. انواع خود وجودی مستقل از ذهن من دارند. آنچه در عین محسوس حقیقت دارد کلی است. ولی سرچشمهٔ دانش ما دربارهٔ کلیات نه احساس بلکه خرد است. زیرا احساس نمی‌تواند ما را به مفاهیم رهنمون شود. مفاهیم پدید آورده اعتبار و استدلالند، از این رو خرد سرچشمهٔ صواب، و احساس زایندهٔ خطاست. احساس از جهان محسوسات، از جهان اعیان خاصه خبر می‌دهد و این همان جهان دروغین است. فقط کلیاتند که واقعا حقیقت دارند.

و این نیز فقط از راه خرد است که می‌توان آنها را شناخت. احساس ما را با مجاز، و خرد ما را با حقیقت آشنا می‌کند.

۹- بدین گونه [فلسفهٔ افلاطون] نه همان فرق میان احساس و خرد، و مجاز و حقیقت را که یکی از اصول فلسفهٔ کلی است دوباره تصدیق می‌کند بلکه گامی نیز پیشتر می‌گذارد و به این حکم اصلی فلسفهٔ کلی می‌رسد که حقیقی، [یا واقع]، کلی است و این است آیین اصلی و نمایان همهٔ ایده‌آلیستها خواه افلاطون و خواه ارسطو و خواه هگل.

۱۰- این نتیجه، معنای آن عقیدهٔ شگفت و باطلنمای ایلئیاییان را که حقیقی را فاقد وجود می‌شمرد بسیار روشن می‌کند. زیرا اکنون دریافته‌ایم که حقیقی، کلی است ولی کلی را نمی‌توان دارای وجود دانست. چیزهای سفید وجود دارند، ولی سفیدی خود موجود نیست. در دنیا اسب سفید یا سیاه یا اسب مسابقه یا بارکش وجود دارد. ولی آن «اسب» کلی یعنی اسب به طور عموم کجاست؟ وجود داشتن یعنی وجود داشتن در مکان یا زمان معین. ولی ما هر جا بگردیم «سفیدی» را هیچ‌گاه نتوانیم یافت. و هر اندازه زمان را بکاویم آن اسب کلی را که نه سفید باشد و نه سیاه و نه اسب مسابقه و نه اسب بارکش بلکه اسب محض باشد به دست نخواهیم آورد. پس کلی نه در مکان است و نه در زمان. هیچ‌گاه و هیچ‌جا نیست. و گفتن این که چیزی هیچ‌گاه و هیچ‌جا نیست، برابر گفتن این است که آن چیز وجود ندارد. می‌توانیم این نکته را به شکل دیگری بیان کنیم و بگوییم که وجود داشتن یعنی هستی انفرادی یا تشخیص و تقرّر داشتن. هر چه وجود دارد جزئی است. ولی کلی درست آن چیزی است که فرد نیست. پس کلی وجود ندارد. البته گفتن اینکه کلی در زمان به صورت مفهومی در نهر شعور

آدمی موجود است، پاسخی بر این اصل نتواند بود. ما نه از مفاهیم و نه از کلیات ذهنی، بلکه از کلیات عینی که آنها را ذات حقیقت دانسته‌ایم و وجودی مستقل از اندیشه‌های آدمیان دارند سخن می‌گوییم.

۱۱ - اکنون می‌توانیم در عقاید «ایلیاتیان» اندکی ژرفتر بنگریم. هستی حقیقی است، ولی هیچ‌جا و هیچ‌گاه نیست یعنی وجود ندارد. این از آن رو ممکن است که هستی یکی از کلیات است. چیزی است که وجه مشترك همه چیزهاست. زیرا همه چیزها «هستند». هستی عبارت است از «هست بودن» که میان همه چیزها مشترك است. «سفیدی» اینجا یا آنجا و در گذشته یا حال و خلاصه چیزی فردی نیست و از این رو وجود ندارد. همین سخن در باره هستی راست است. هستی متعلق به ذات خاصی مانند این اسب یا آن درخت نیست، بلکه عام است، کلی است. نباید پنداشت که ایلیاتیان خود این نکته را در می‌یافتند. ولی به هر حال در طلب دانستن آن بودند. حتی افلاطون نیز خود هیچ‌گاه کار را به آنجا نرسانید که به طور قطعی وجود کلیات یعنی وجود 'مسل' را انکار کند. ولی گفت که در زمان امکان نیستند و این به همان معنی است.

۱۲ - پس فلسفه کلی چنین می‌آموزد که کلی حقیقی است و حقیقی وجود ندارد. این سخن تا اندازه‌ای فهم‌پذیر است، ولی نه بسیار. زیرا هنوز باید تعاریف روشنی از واژه‌های حقیقت و وجود به دست داشت. سخن را در این باره با آشکار کردن فرق میان حقیقت و مجاز آغاز می‌کنیم. شاید کسی بگوید که این فرق به ظاهر امر بیمعناست. زیرا مجاز نیز حقیقی است [یعنی وجود دارد] حتی خواب نیز حقیقت دارد و قطعیت وجود آن در ذهن آدمی به همان اندازه است

که وجود فیل در جهان، به عبارت دیگر خواب يك چیز حقیقی است. این سخن البته درست است ولی از همین مثال می‌توان دریافت که ما حتی در زبان رایج - گذشته از مباحث ماوراءالطبیعه - میان حقیقت و مجاز فرق می‌گذاریم و این کار ما بیگمان باید مجوزی و مبنایی داشته باشد. مثلاً می‌گوییم که خواب یا توهم، غیر حقیقی است. می‌توان به آسانی معنای این گفته را دریافت. کوه حقیقی کوهی است که مستقل از ما وجود داشته باشد. و کوهی که در خواب دیده شود غیر حقیقی است چون مستقل از بیننده خواب وجود ندارد، کوهی است که به نحوی آفریده او، آفریده مغز اوست. به همین گونه می‌گوییم که سایه غیر حقیقی است. در واقع امر سایه وجود دارد، ولی ذهن عامی چنین تصور می‌کند که چیزی که از خود سایه‌ای بیندازد به خودی خود و به طور مستقل وجود دارد، و حال آنکه وجود سایه وابسته به چیزی است که آن را از خود انداخته است. و از این رو می‌گوییم که شیء، حقیقی و سایه، غیر حقیقی است.

این فرقها در اندیشه‌های عوام صورتی مبهم دارند، ولی از همین فرقه‌است که تمیز حقیقت از مجاز آغاز می‌شود. اندیشه فلسفی چیزی نیست مگر کمال اندیشه عامی به صورتی روشن و هماهنگ. حقیقت به معنای فلسفی عبارت از چیزی است که هستیش یکسره مستقل و از آن خویش و از برای خویش است و این هستی را به چیز دیگر وامدار نیست. مجاز یا نمود، چیزی است که هستیش وابسته به چیز دیگر است. هستیش مشتق از چیز دیگری است که آن چیز به گوهر خویش

۱. این نظریات میان بیشتر فیلسوفان پیر و مکتب ایده‌آلیسم مشترك است. آموزش خاص هگل، درباره نمایش مجاز متضمن این نظریات هست ولی از آنها پیشتر ←

هستی مستقل دارد و حقیقتی به شمار است. چنانکه دیده می‌شود، ما در اینجا از وجود (Existence) وابسته و مستقل سخن نمی‌گوییم. ما نه واژه وجود بلکه واژه هستی [Being] را به کار می‌بریم. و دلیل این امر صرفاً آن است که قبلاً معنای دیگری را برای واژه «وجود» قائل شده‌ایم. دیده‌ایم که حقیقتی وجود ندارد. از این رو نمی‌توانیم حقیقتی را چیزی بشناسیم که وجودی مستقل دارد. این نکته، مسأله تازه‌ای را پیش می‌آورد و آن فرق میان وجود و هستی است. مسأله این است که کلیات اگر وجود نداشته باشند، هستیشان چگونه است؟ این مسأله را به زودی حل خواهیم کرد.

۱۳ - در عین حال به نکته دیگری می‌رسیم. مجاز یا نمود چیزی است که وابسته حقیقت است. هستی آن از حقیقت بر می‌خیزد و به نحوی آفریننده حقیقت است. از این رو اگر بگوییم که کلی، حقیقتی است و جهان محسوسات نمودی بیش نیست، باید ثابت کنیم که کلی، آفریننده جهان محسوسات است. درست به همین علت بود که افلاطون می‌کوشید تا ثابت کند که مُثُل، هستی‌هایی هستند که در واقع امر جهان را پدید می‌آورند و مُثُل هستند که بنیاد و علت آغازین چیزهایند. مفهوم حقیقت بالضروره منضم این است. اگر در کائنات چیزی حقیقتی باشد، و همه چیزهای دیگر مجاز و نمود باشند، لازم می‌آید که آن حقیقت این نمود را پدید آورده باشد. فلسفه کلی می‌آموزد که حقیقتی، کلی است. اینجاست که به حکم دیگری از فلسفه کلی می‌رسیم و آن اینکه کلی آن هستی مطلق و فرجامینی است که بنیاد همه ← می‌رود و مفهوم مجاز را به نحوی کاملتر تحلیل می‌کند. تعاریف «هگل» را می‌توان پایینتر در بندهای ۲۷۱ و ۲۷۳ یافت.

چیزهاست و جهان را از دل خویش پرورانده و بر آورده است. زیرا باید به یاد داشت که از دیدگاه این فلسفه، نه همان حقیقتی وجود ندارد بلکه حتی آنچه وجود دارد حقیقتی نیست. بر این اساس آنچه وجود دارد، یعنی سراسر کائنات، فقط نمود است و از کلی پدید آمده است.

۱۴ - اینک از حقیقت و مجاز، تصورات روشنی به دست آورده‌ایم، و فقط باقی مانده است که به همین گونه از «وجود»، تصوّر روشنی به دست آوریم. این تصور در ضمن آنچه پیشتر گفته شد نهفته است. فقط آن چیز وجود دارد که منفرد و مشخص است. «سفیدی» وجود ندارد زیرا چیزی منفرد و مشخص نیست. ولی کلاه سفید من وجود دارد زیرا چیزی منفرد و مشخص است. مفهوم دیگر این سخن آن است که وجود صرفاً به زمان یا مکان یا به هر دو تعلق دارد. زیرا چیز فردی باید دست کم در زمانی معین وجود داشته باشد، و اگر آن چیز مادی است باید در مکانی معین نیز وجود داشته باشد. این معنی را می‌توان به شیوه دیگر بیان کرد و گفت که فقط آن چیز وجود دارد که بی‌میانجی عرضه آگاهی آدمی است، یا می‌تواند چنین باشد. زیرا چیزی که در جا یا زمانی معین وجود دارد یافتنی و حاضر است؛ این سخنان البته درباره هستی‌های روانی و مادی به یک اندازه صدق می‌کند. یک خواب، یا احساس یا اندیشه، یافتنی است و در زمانی معین، در سیلان حالات شعور، وجود دارد و چیزی فردی است، زیرا این خواب یا این احساس یا این اندیشه است.

۱۵ - بر طبق فلسفه کلی، هر گونه وجودی مجاز یا نمودی بیش نیست. تعاریف یا مفاهیم دو اصطلاح وجود و نمود با یکدیگر فرق دارند. نمود یا صورت ظاهر آن چیزی است که فقط هستی وابسته دارد. وجود، آن چیزی است که فردی است، یعنی کلی نیست و بی‌میانجی



عرضه آگاهی است یامی تواند باشد، و در زمانی یا مکانی معین یا هر دو حاضر است. ولی مصداقهای این دو اصطلاح یکسان اند. پس چنین بر می آید که هر چیزی که بیمیانجی و به طرزی مفرد حاضر و موجود باشد، فقط هستی وابسته‌ای است و این نتیجه آن اصل است که کلی، تنها حقیقت (هستی مستقل) است.

۱۶ - این سخن بیگمان مستلزم آن است که نه همان هستیهای مادی، بلکه هستیهای روانی نیز از نوع اندیشهها و خواستها و احساسات خاص، نمود باشند. زیرا همه اینها هستیهای فردی هستند. شاید پیشینیان همواره به این نکته توجه نداشته‌اند، و باید تردید داشت که افلاطون نیز خود صریحاً به آن اعتراف کرده باشد. اگر پرسند که آیا هستیهایی مانند روان بر طبق چنین احکامی عاری از حقیقتند، فقط می توان پاسخ داد که نزد بیشتر ایده آلیستها، «روان»، مجزاً از حالات و احساسات و تصورات ویژه آن، چیزی فردی نیست بلکه کلی، و از این رو حقیقی است. ولی بحث در این باره در مرحله کنونی ما را به مسائلی بیرون از حوصله بخش حاضر می کشاند.

۱۷ - این سخن که سراسر جهان موجود، مجاز و نمود است در بادی امر، برخلاف شعور مشترك آدمیزادگان می نماید. از این رو شاید سزاوار باشد که در اینجا نشان بدهیم که فلسفه از باورهای مشترك آدمیزادگان جدا نیست. زیرا اعتقاد به مجاز بودن کائنات، آیینی است که معمولاً به ادیان اختصاص دارد. از مسیحیت چنین در می یابیم که خدا جهان را آفرید، ولی خود ناآفریده و ازلی است. معنی این سخن آن است که خدا هستی خویش را به چیزی جز خود وامدار نیست، و از این رو حقیقی است، ولی جهان هستی خود را به خدا، یعنی به سرچشمه

هستی خویش، وامدار است و بدین سبب، صورت ظاهری بیش نیست. اما اندیشه مسیحیان عامی زیر تأثیر این پندار مبهم است که خدا همین که جهان را آفرید و گردان به دل فضا رها کرد، آن را به حال خود وا گذاشت تا از آن پس به ذات خویش وجود داشته باشد. جهان اکنون بی هیچ گونه پشتیبانی به گردش ادامه می دهد. این عقیده شاید برخلاف حکمت الهی مسیحی باشد، ولی ظاهراً به صورتی مبهم در بن وجدان مردم عامی نهفته است. و همین امر نشان می دهد که چرا شعور مشترك مردمان این آیین را که جهان فقط صورت ظاهر است مردود می شمارد. چون مردمان جهان را دارای نوعی هستی نیم مستقل می پندارند، آن را حقیقی می انگارند. ولی شریکان در این باره به نوعی دیگر می اندیشند. هندوان عقیده ندارند که خدا جهان را یکباره آفریده و به حال خود وا گذاشته است. نزد ایشان جهان نه آفریده، بلکه جلوه ای از خداست. مفهوم این عقیده آن است که جهان در هر لحظه از وجود خویش چندان به خدا وابسته است که بی او درهم فرو می ریزد. در نتیجه برای ذهن هندو کاملاً طبیعی می نماید که جهان را صورت ظاهر یا مایا فرض کند. و سرانجام می توان باز تأکید کرد که منظور فیلسوفان از این آیین، آن اصل بی معنایی نیست که عموماً به ایشان نسبت می دهند. منظور فیلسوفان این نیست که جهان وجود ندارد. هم چنانکه پیشتر گفتیم، وجود جهان حقیقت تردیدناپذیر و ملموسی است که هیچ خردمندی آن را انکار نمی کند. معنی این گفته که جهان، مجاز و نمود است فقط این است که وجود آن وابسته به هستی برتری است.

۱۸ - هنگامی که فلسفه می گوید که کلی، چون حقیقی است، بنیاد مطلق جهان است، این تکلیفداً بر خود می پذیرد که مدلل دارد

که جهان چگونه و چرا از این هستی مطلق پدید آمده است. افلاطون این تکلیف را به روشنی باز شناخت و در پی گزاردن آن برآمد. بهر حال فلسفه او در اینجا مبهم و ناسازمی گردد. وی نمی تواند در این باره توضیحی منطقی بدهد، و از این رو به افسانه‌ها و استعاره‌های شاعرانه پناه می‌برد. نیازی نداریم که از جزئیات کوشش او برای حل این مسأله سخن گوئیم، زیرا این جزئیات مخصوص به خود اویند، و ربطی به فلسفه کلی ندارند. ولی خلاصه آن به این شرح است: چیزها در جهان، مستسخت یا «رونوشتها»ی کلیات یا مثل اند. اسبهای متفرد «رونوشت» مثال اسبانند. این «رونوشتها» ساخته دست خداوندند که صورت مثل را به روی ماده نقش کرده است. حقیقت ماده با منطوق لفظ ماده فرق دارد. ماده، آهن یا هیدروژن یا برنج و جز آن نیست. این چیزها صوری معین دارند و از پیش «چیز» دانسته می‌شوند و بدین جهت رونوشتهای کامل و اصلیی از مثل هستند. به دیده افلاطون ماده، بی‌شکل و بی‌قواره و نامعین است؛ خلاء است؛ گوهر بیشکل چیزهاست؛ در واقع «آنی» است که مقولاتی گوناگون را در بر دارد ولی خود مقوله‌ای نیست، و همچنان که در بند ۶ شرح دادیم مفهومی تناقض آمیز و تصورناپذیر است. دیدیم که هر چیز مثلاً این کاغذ، مجموعه‌ای از کلیات است. این کلیات، عبارتند از مقولاتی که کاغذ به آنها تعلق دارد. ولی وقتی پیرسیم که سوای کلیات، «آن» یعنی خود کاغذ - چیست، می‌بینیم که «آنی» در کار نیست. افلاطون بهر تقدیر این «آن» یا گوهر کلیات را چیزی واقعاً موجود می‌دانست و آن را ماده می‌نامید، ولی با گفتن اینکه ماده «لاوجود» است دچار تناقض می‌شد زیرا وقتی بگوئیم که ماده «لاوجود» است برابر این است که بگوئیم که ماده «لاشیء» یعنی هیچ

است. ولی افلاطون از سوی دیگری گفت که ماده می‌بایست از ازل در جایی بوده باشد تا تصاویر مثل، به روی آن نگاشته شود. از این گفته او چنین برمی‌آید که ماده چیزی است که از مثل پدید نیامده و مانند آنها ازلی و غیرمشتق و مستقل است و بدین سبب نیستی مطلق که نیست سهل است بل هستی مطلق و حقیقی است. زیرا آنچه مستقل است و از چیز دیگر گرفته نشده حقیقی است. افلاطون به این نکته اخیر اذعان نمی‌کند ولی اگر اذعان کرده بود خود می‌دید که تصورش در باره ماده تا چه پایه محال و تناقض آمیز است.

۱۹ - نکته دیگری که درخور تأمل ماست آن است که افلاطون به ظاهر معتقد بود که مثل یا کلیات، وجودی جداگانه و خاص خود در جهانی دیگر، در آن سوی زمان و مکان دارند. روانهای نیکوکاران پس از مرگ به آرامجای مثل در جهان دیگری روند و مثل را آشکارا می‌بینند. بدینسان کلیاتی که این تکه کاغذ را فراهم آورده‌اند، نه همان در خود کاغذ و فراهم آورنده آنند، بلکه بیرون از کاغذ نیز در جهانی خاص خود وجودی مستقل دارند. انسان سخت در می‌ماند که این سخن را باید تا چه حد به معنای ظاهری و لفظی آن تعبیر کند و تا چه پایه آن را شعر محض انگارد. ولی ارسطو بهر تقدیر عقیده داشت که افلاطون از این سخن جز معنای لفظی و ظاهری آن چیز دیگری نمی‌خواسته. و دانستن این نکته برای ما مهم است که آیا گفته افلاطون در حالی که بمعنای ظاهری و لفظیش تعبیر شود نمودار انحرافی از فلسفه کلی و حتی تعارض با آن هست یا خیر؟ زیرا مفهوم گفته افلاطون این است که مثل وجود دارند، یعنی در جهانی خاص خود وجود دارند. ولی لازمه فلسفه کلی اعتقاد به این اصل است که کلیات، اگر چه حقیقتند،

وجود ندارد. کلی آن چیزی است که فردی نیست. اما افلاطون ظاهرآ در این بخش از فلسفه خود، مثل را موجوداتی فردی در جهان برین می‌داند، و این عقیده آشکارا در خود تناقضی دارد و نشان می‌دهد که افلاطون میان حقیقت و وجود همواره فرق نمی‌گذاشته است. وی سخن خود را با آشکار ساختن این فرق آغاز می‌کند. اگرچه عین اصطلاحات ما را به کار نمی‌برد، زیرا وی می‌گوید که جهان محسوسات، یعنی وجود، حقیقی نیست و حقیقت فقط مخصوص به کلیات است که در زمان یا مکان نیستند، یعنی وجود ندارد، ولی در ظاهر امر افلاطون چون قول به وجود حقیقت را در زمان و مکان سخیف می‌دانسته جهان برین را خود آفریده است تا مثل در آن وجود داشته باشد. شاید هم اندیشه افلاطون در این باره فقط جنبه استعاره شعری داشته؛ ولی اگر چنین باشد، حاصل آن جز گمراهی نیست.

### ج - ارسطو و هگل

۲۰ - به عقیده ارسطو «چیزها» از ماده و صورت فراهم آمده‌اند. ماده ارسطویی همان ماده افلاطونی، همان «آن»، یعنی گوهر نامعین چیزهاست. صورت در فلسفه او برابر با مثال در عقاید افلاطون است و همان کلی است. ولی ارسطو وجود صور یا مثل یا کلیات را در جهانی جدا گانه منکر بود و می‌گفت که اینها - اگر بخواهیم واژه وجود را به کار ببریم - فقط در چیزها [ی این جهان] وجود دارند. ارسطو می‌پرسید آیا چه چیز را می‌توان دارای وجودی جدا گانه و قائم به ذات خویش دانست؟ نه صورت نه کلیات، زیرا اینها جز صفات نیستند. مثال انسان همان صفت «انسان بودن» است. کلی صرفاً صفتی است

مشترك میان همه افراد يك نوع. مفهوم کلی سفیدی صفتی است که میان همه چیزهای سفید مشترك است. و صفات، وجودی جدا از موصوفات خویش ندارند. زر، به رنگ زرد است ولی زردی جدا از زر وجود ندارد. می‌توان گفت که چیزی درخشان است اما نمی‌توان تصور کرد که درخشانی بتواند به تنهایی وجود داشته باشد. باید چیزی باشد تا بدرخشد. از این رو برخلاف آنچه افلاطون گمان می‌برد، کلیات وجودی جدا گانه ندارند. ولی ماده نیز وجود جدا گانه ندارد. زر، زرد رنگ و سنگین و نرم و جز آن است. زردی و سنگینی و نرمی جدا از زر وجود ندارند. اما زر نیز نمی‌تواند وجودی جدا از صفات خود داشته باشد. اگر در عالم فرض زردی و نرمی و همه صفات دیگر را از زر بگیریم، آیا از آن چه می‌ماند؟ هیچ. پس زر جدا از صفات خود هیچ است و وجود ندارد. گوهر یا «آن»، جدا از کلیات یا صفاتی که بر آن منطبقند، هیچ گونه هستی ندارد. بدین گونه ماده و صورت هیچ يك دارای وجودی جدا گانه نیستند. تنها چیزی که موجود است زر با همه صفات خود، یا به عبارت دیگر، مجموعه ماده و صورت یا «چیز» آراسته به صورت است، یعنی این پاره زر یا آن تختخواب یا این درخت یا آن مرد. بدین گونه ارسطو به این آیین فلسفه کلی باز می‌گردد که وجود یعنی وجود متفرد. کلی نزد ارسطو نیز هنوز به همان اندازه افلاطون، حقیقی است. ولی کلی یا حقیقی وجود ندارد. فقط چیزهای متفرد وجود دارند، و این چیزها کلی نیستند.

۲۱ - این آیین ارسطویی که ماده و صورت جدایی ناپذیرند، یا هیچ يك جدا از دیگری وجود ندارد، مشکلی را که ضمن بحث درباره افلاطون پیش کشاندیم، ولی ناگزیر نگشوده رهاش کردیم، حل

می‌کند. اگر حقیقت آن چیز است که هستی مستقل دارد، ولی وجود ندارد، مراد ما از این گونه هستی چه تواند بود؟ اگر کلیات وجود ندارند آیا چه نوع هستی را می‌توان به آنها اسناد داد؟ تمامی این مسأله را فعلاً نمی‌توانیم حل کنیم، اگرچه حل بخشی از آن برای ما امکان دارد. آنچه اینک برای ما روشن است این است که کلیات وجود ندارند ولی هستی همه چیزها به آنها وابسته است. هر «چیز» پدید آورده آمیزش ماده و صورت است. اگر صورت، که کلی است، وجود نداشته باشد چیز عبارت خواهد بود از ماده تنها. ولی ماده تنها هیچ است و اصلاً در گیتی نیست. از این رو چیز بی صورت یا کلی وجود ندارد، و هم از این رو وجود چیز وابسته به کلی است. راست است که در نظر ارسطو، وجود هر چیز به ماده نیز وابسته است، ولی این نکته در استدلال حاضر ما توفیری ندارد. پس وجود چیزها به کلیات وابسته است. بی کلیات، چیزها وجود ندارند. اکنون دیگر نمی‌توان پنداشت که کلیات، که همه هستی چیزها به آنها وابسته است، خود دارای هیچ گونه هستی نیستند، بلکه باید اذعان کرد که کلیات از هستی برخوردارند. ولی هنگامی که ما وجود آنها را انکار می‌کنیم منظور ما آن است که آنها به تنهایی نمی‌توانند وجود داشته باشند یا وجود جداگانه ندارند. اگر بخواهیم که واژه وجود را درباره کلیات به کار ببریم، باید بگوییم که کلیات در چیزها وجود دارند. ولی به تنهایی وجود نتوانند داشت. این کلاه وجود دارد و چیزی کامل است یعنی وجود مستقلی از آن خود دارد. ولی مفهومی کلی، مثلاً سفیدی کلاه، وجودی مستقل از کلاه ندارد. سفیدی فقط مقوم یا عنصری از وجود کلاه است و اگر جدا از خود کلاه نگریسته شود، امری اعتباری است. رواست

که بگوییم که کلی هست، زیرا هیچ چیزی بی آن نیست. کلی، هستی دارد ولی وجود ندارد، زیرا نمی‌تواند مانند سنگ یا هر چیز موجود دیگری قائم به ذات خویش باشد.

۲۲ - ولی این گفته در ظاهر ما را دچار تناقض می‌کند. کلی هست ولی هستی مستقلی از آن خویش ندارد. از سوی دیگر «چیز»، متفرد وجود دارد و ظاهر آن منظور ما از وجود، درست همان هستی مستقل است که کلی از آن بی بهره است. ولی پیشتر به این نتیجه رسیدیم که کلی، چون حقیقی است، درست همان چیزی است که دارای هستی مستقل است و حال آنکه هر وجودی چون نمودی و صورت ظاهری بیش نیست، فقط هستی وابسته‌ای دارد. اکنون معلوم خواهیم کرد که این تناقض فقط ظاهری است. ولی برای توضیح موضوع، دوباره باید از ارسطو یاری بجوئیم. به عقیده ارسطو صورت هر چیز، یا عنصر کلی آن، غایت یا مقصود آن چیز نیز هست. علت غایی (غایت) همان علت صورتی (صورت) است. مقصود هر چیز را می‌توان به علت وجودی آن تعریف کرد. بدینسان منظور ارسطو از گفتن اینکه صورت همان غایت است آن بود که کلی، علت هر چیز است و وجود آن را توجیه می‌کند. ضمناً علت هر چیز آشکارا مقدم بر آن چیز است. هر چیز از برای علتی به وجود می‌آید و از این رو وجودش مؤخر بر علت است. بدین وجه غایت هر چیز مقدم بر آغاز آن است.

۲۳ - فلسفه کلی می‌آموزد که موجودات متفرد، هستی‌هایی وابسته‌اند، و فقط کلی، هستی مستقل دارد و چیزهای فردی وجود خود را به کلی وامدارند، یعنی هستی آنها وابسته به کلی است. ولی ما هنوز از خود نپرسیده‌ایم که در اینجا مراد ما چه نوع استقلال یا وابستگی

است؟ آیینی که از آموخته‌های ارسطو یاد کردیم نشانه حل این مسأله‌ها را به دست می‌دهد. غایت هر چیز مقدم بر آغاز آن است. این گفتن غریب و باطنی را فقط به یک طریق می‌توان معقول شمرد. تقدیمی که در اینجا مورد بحث است نه تقدم زمانی بلکه تقدم منطقی یا عقلی است. از حیث زمان هر واقعه‌ای به دنبال واقعه دیگری روی می‌دهد. آنچه نخست روی می‌دهد بر آنچه بعد رخ می‌نماید تقدم زمانی دارد. در منطق نخست مقدمات و سپس نتیجه می‌آید. صغری و کبری بر نتیجه تقدم منطقی دارند، ولی تقدم زمانی ندارند. در رابطه میان مقدمه و نتیجه، تقدم عقلاً با مقدمه است ولی هیچکس مدعی نتواند شد که این تقدم دلیل بر آن است که مقدمه، واقعه‌ای است که از حیث زمان پیش از نتیجه روی می‌دهد. در نظر ارسطو، درست به همین روش، غایت هر چیز مقدم بر آن چیز است، یا به طور کلی غایت گردش جهان مقدم بر خود جهان است. غایت همان مقصود است و هر مقصودی منطقاً مقدم بر تحقق آن است. در کارهای آدمی نیز بیگمان مقصود بر تحقق خویش تقدم زمانی دارد، چون نخست باید مقصودی در اندیشه ما نقش بیند تا بعد، ما در طلب آن به کوشش برخیزیم ولی غایت جهان را نباید بدین سان همانند غایت آدمیزادگان دانست. به عقیده ارسطو، هیچ ذهنی نیست که آگاهانه غایتی برای کار جهان معین کند و سپس آن را به مرحله عمل در آورد. غایت جهان در خود جهان مستتر است. این غایت امری روانی نیست که در اندیشه صورت پذیرد، بلکه علتی منطقی است. رویداد هر کاری به علتی خاص است و این علت، مقصود امری است که روی می‌دهد. رویدادها معلول علت یا مقصود خویشند. پس مقصود یا غایت مقدم بر جهان است، نه به عنوان علت زمانی جهان، بلکه به عنوان دلیل و علت [منطقی] آن. صورت

یا کلی، علت و جهان، معلول آن است. از این رو کلی، از حیث عقلی و نه زمانی، بر چیزها تقدم دارد.

۲۴ - کلی سرچشمه همه چیزهاست، اصل نخستینی است که جهان از آن برخاسته و پیش از همه کائنات است. ولی اکنون در می‌یابیم که معنای این سخن آن نیست که کلی در گذشته، پیش از آغاز جهان وجود داشته است. این امر از هر حیث ناممکن است. زیرا اولاً کلی هرگز وجود ندارد و ثانیاً کلی چون بیرون از زمان است در هیچ زمانی چه حال و چه گذشته، وجود ندارد.

در اینجا به حکم تازه و بسیار مهمی از فلسفه کلی می‌رسیم که هبده آن را می‌توان در همین تصور ارسطو از تقدم عقلی کلی یافت؛ ولی این حکم فقط در اندیشه هگل به وجه روشنی درمی‌آید که از آموزشهای ارسطو بسیار پخته‌تر است و شرح آن هم اکنون خواهد آمد. کلی، سرچشمه سراسر وجود است. ولی وابستگی جهان به کلی، وابستگی عقلی است نه علی. به عبارت دیگر، جهان از کلی بیرون می‌تراود، نه آن چنان که معلول از حیث زمانی از علت برمی‌خیزد. بلکه بدان گونه که نتیجه از صغری و کبری به دست می‌آید.

۲۵ - بر اساس این ملاحظات اینک می‌توان آن تناقض ظاهری را که یادش گذشت حل کنیم و شرح دهیم که کلیات از چه نوع هستی برخوردارند. گفتیم که کلی، چون حقیقی است، باید هستی مستقلی از آن خود داشته باشد. از سوی دیگر کلی، امری اعتباری پیش نیست، و بیرون از افرادی که در آنها تعین می‌یابد وجود ندارد، و بدین سبب هستی آن وابسته افراد است. وانگهی هم اکنون دریافتیم که کلی، بنیاد مطلق همه چیزهاست، ولی نه بدین معنی که پیش از آنها وجود

داشته باشد، بلکه فقط از این باره که منطقاً پیش از چیزها می آید. به این ترتیب، کلی عقلاً و منطقاً به هیچ چیز پیش از خود وابسته نیست. استقلال آن استقلال عقلی است، معلولی نیست که از علت پیشین بیرون آمده باشد، بلکه خود علت نخستین است. «چیزها» معلول عقلی آنند. کلی در واقع از چیزها جدایی پذیر نیست، ولی در عالم اعتبار وجود دارد و منطقاً مجزاً و مستقل دانسته می شود. پاسخ آن پرسش که آیا کلیات به جز در قالب چیزها، چگونه هستی تواند داشت این است که هستی آنها عقلی است. ولی هستی چیزها بالفعل و موجود است. بدین گونه آن تناقض موهوم نیز از میان برمی خیزد. زیرا هستی کلیات، مستقل است به این معنی که هستیشان مستقل از چیزهاست، یعنی در عالم اندیشه و اعتبار از چیزها جدایی پذیرند و عقلاً بر آنها تقدم دارند. هستی کلیات وابسته است به این معنی که اگر کلی بخواهد از عالم اعتبار بیرون آید و به حال یکی از مقومات وجود بالفعل در آید، فقط در حالی این امر برایش ممکن است که با افراد در آمیزد. هستی عقلی کلیات، مستقل، و هستی بالفعل آنها وابسته است.

۲۶ - اگر باز هم سخن ما غریب نماید شاید مطالب زیر بتواند خواننده را در فهم موضوع یاری کند. کلی سرچشمه جهان است، نه به این معنی که پیش از جهان وجود داشته، بلکه به این معنی که علت و دلیل جهان است. از سوی دیگر هر کس حتی در باره امور روز مره نیز اعتراف خواهد کرد که علت و دلیل هر چیز امری حقیقی است، ولی هیچ کس آن دلیل را دارای وجود نمی داند. دلیل آنکه نگارگر صورتی را نقش می کند، زیبایی آن صورت است. این زیبایی دلیل آفریده شدن آن صورت است. زیبایی بیگمان چیزی حقیقی

است. با این وصف هیچ کس نمی گوید که زیبایی، بیرون از آن صورت وجود دارد یا از حیث زمان پیش از صورت وجود داشته است، زیبایی، «چیزی» موجود نیست.

۲۷ - در فلسفه ارسطو آیینهای بسیار دیگری نیز هست که بر هگل اثری ژرف داشته است. یکی از این آیینها، فرق میان قوه و فعل است. این مفاهیم به نامهای مُضمر یا «در خود» و «صریح» یا چیزی که در خود و برای خود وجود دارد، دوباره از آثار هگل سر بر آورده است. به عقیده ارسطو، ماده، قوه، و صورت فعل است. ماده به خودی خود مطلقاً هیچ گونه صورتی ندارد و گوهر یکسره نامعین چیزهاست. زر، نرم و زرد و سنگین و کدر جز آن است. اگر ما این اوصاف را کنار بگذاریم تا به آن گوهری برسیم که حاوی این اوصاف است خواهیم دید که در دست ما جز خلأ کامل و هیچی و پوچی مطلق چیزی باز نمی ماند. زیرا همه کلیات را از میان برداشته ایم. و چون هر چه در باره يك چیز بگوئیم و ببیندیشیم ناگزیر کلی است (بالا بند ۶) در باره آنچه بازمانده است نمی توانیم چیزی بگوئیم و نه ببیندیشیم، چون اصلاً چیزی باز نمانده است. نتیجه طبیعی این مطالب آن است که گوهر مفروض ناموجود است. ولی افلاطون و ارسطو، هیچ يك نمی توانستند خود را از این اندیشه برهانند که چنین گوهری بهر حال هست و هر دو نیز آشکارا دریافتند که این گوهر، خلأی کامل و عن نیستی است. از این رو گفتند که ماده - و این نامی بود که آنان به گوهر دادند - عدمی است که بر رغم معنای خود هست.

ماده ارسطویی، که خود هیچ است، تواناست که به شکل هر چیز در آید و این بسته به آن است که کدام کلی به آن داده و چه صورتی

به روی آن نگاشته شود. در ذهن خود به ماده کلیاتی بدهید که آن را سفید و بیضی و سخت و خوردنی گرداند، و خواهید دید که تصور تخم مرغ برایتان حاصل می‌شود. بار دیگر کلیات را طوری برگزینید که ماده، زرد رنگ و چکش خور و سنگین و فلزی باشد و حاصل کار پاره‌ای زر خواهد بود. بدین گونه ماده، بالفعل هیچ است و بالقوه همه چیز. ماده، قوه همه چیزهاست، ولی فقط هنگامی فعلیت می‌یابد و «چیز» می‌شود که صورتی به خود پذیرد. پس صورت، فعلیت است.

۲۸ - ولی از سطو بر آن بود که هنگامی که صورت و ماده با هم درآمیزند و چیزی را پدید آورند، در این آمیزش، یا صورت بر ماده شرف می‌یابد و یا ماده بر صورت. در برخی چیزها ماده بر صورت شرف دارد، و در چیزهای دیگر برعکس. در نتیجه هستیا سلسله مراتبی دارند که از ماده بی‌صورت آغاز می‌شود و به صورت بی‌ماده پایان می‌گیرد. هیچ یک از این دو حد افراطی در واقع امر وجود ندارد، چون ماده و صورت نمی‌توانند جدا از یکدیگر وجود داشته باشند. ولی حالات میانگین موجودند و کائنات را پدید می‌آورند. چیزهای پست مانند مواد جامد و فاقد اندام در انتهای سلسله مراتب هستیا قرار دارند. در آنها برتری با ماده است. پس از این مواد، گیاهان می‌آیند. برتر از گیاهان جاندارانند، و برترین موجود فلك تحت القمر، آدمی است که در او صورت بر ماده برتری تام دارد. همه چیزها پیوسته می‌کوشند که به صور بالاتری برسند. کوشش آنها در راه این مقصود، علت گردیدن در جهان و به طور کلی فرامرد [Process] جهان است. نیروی جنباننده فراگرد جهان، غایت و صورت و کلی است. چیزها به سوی غایات خود در تکاپویند. بدین سبب است که صورت، نیروی جنباننده

است، کارمایه‌ای است که چیزها را به جنبش درمی‌آورد. صورت، ماده را به سوی حالات برتر هستی پیش می‌راند و به وصال آن حالات می‌رساند. بدین گونه غایت در سراسر فراگرد، از همان آغاز آن در فعالیت است. پس غایت در آغاز حاضر است، زیرا اگر چنین نباشد نمی‌تواند از خود نیرویی بنماید. ولی حضور آن در آغاز بالقوه است و فقط هنگامی بالفعل می‌شود که غایت به تحقق پیوندد. بدین سان اگر تخم بلوط، آغاز و بلوط غایت است، بلوط بالقوه از قبل در تخم خویش وجود دارد. آدمی، بالقوه از پیش در میمون وجود دارد، اگر چه وجود بالفعلش فقط در هیئت آدمی است. اگر چنین نباشد مظاهر رشد توجیه ناپذیرند. اگر بلوط از پیش در تخم خویش نباشد، چگونه از آن پدید تواند آمد؟ زیرا چنین فرضی متضمن آن است که چیزی از هیچ پدید آید و اگر این درست باشد هر گونه گردیدن یادگر گونی هم چنانکه «پارمنید» می‌گفت، تصور ناپذیر و محال خواهد بود. دگر گونی متضمن پیدایی چیزی تازه است. ولی اگر این عنصر تازه کاملاً تازه باشد این حالت ناممکن پیش می‌آید که یک چیز از هیچ آفریده شود. پس عنصر تازه کاملاً تازه نیست بلکه از پیش بالقوه در چیز کهنه وجود داشته است.

رشد را بدین گونه نمی‌توان پیدایش چیزی دانست که مضمرو نهان بوده است، بدین معنی که آنچه شیء در درون خویش بوده، در بیرون نیز همان می‌گردد. درخت بلوط در تخم خویش وجود دارد ولی در حالت بوشیدگی و درونی، تخم بلوط «در خود» یافی نقشه درخت بلوط است. ولی فقط دیده بسیر و کاوشگر فیلسوف است که آن را درخت می‌بیند. پس تخم بلوط فقط برای ما درخت بلوط است، مایی که به چشم دل

می‌توانیم آنچه را که در شیء نادیدنی است عیان ببینیم. پس تخم بلوط برای ما درخت بلوط است، ولی هنوز برای خود نیست و فقط هنگامی از برای خود نیز درخت بلوط می‌شود که عملاً رشد کند و به صورت درخت درآید. از این روست که هگل آنچه را که بالقوه یا نهان است «درخوده» و آنچه را که بالفعل است «برای خود» می‌نامد. مترجمان معمولاً این دو اصطلاح را به ترتیب به مضمّر و صریح برمی‌گردانند. تخم بلوط به طور مضمّر درخت بلوط است ولی به طور صریح چنین نیست. این اصطلاح «درخوده» که کم و بیش در هر برگ از نوشته‌های هگل می‌آید، شاید در نظر مبتدیان پیچیده بنماید. بدین جهت معنای آن را باید خوب دریافت. دستگاه‌های فلسفی ارسطو و هگل هر دو در واقع نظریاتی دربارهٔ تطوّرند و هر دو بر بینشی یکسان دربارهٔ چگونگی رشد چیزها استوارند. رشد، متضمن پیدایی چیزی کاملاً تازه نیست. رشد در نظر ارسطو انتقال از قوه به فعل است و در نظر هگل انتقال از مضمّر به صریح.

۲۹- از این سخنان نباید چنین دریافت که هگل عقاید ارسطو را دربارهٔ ماده و صورت با همهٔ جزئیات و حواشی آنها یکجا اقتباس کرده است. افلاطون و ارسطو هر دو ماده را چیزی حقیقی می‌دانستند، اگر چه آن را لاشیء یا نیستی می‌نامیدند. و دوبنی [Dualism] فلسفه‌های ایشان نیز از همین جا برمی‌خاست. ماده چیزی نیست که کلی آن را پدید آورده باشد، بلکه از آغاز گیتی وجود داشته است، نهایت آن که کلی به آن شکل می‌دهد و آن را به «چیز» مبدل می‌کند. از این رو ماده و کلی، هستی‌هایی بنیادین هستند که هیچ یک به دیگری تبدیل‌پذیر نیست. دوبنی در همین جاست. هگل می‌دید که گوهر چیزها امری

اعتباری و هیچ و پوچ است و بدین سبب آن را از دستگاه فلسفی خود طرد کرد. مضمّر هگل، «ماده» ارسطویی نیست. همین طور صریح هگل را نباید برابر «صورت» ارسطویی پنداشت. در اصطلاح ارسطو مادهٔ محض، قوه و صورت محض، فعلیت است و واژه‌های مضمّر و صریح در آثار هگل درست به همان معانی بالقوه و بالفعل در آثار ارسطوست. ولی هگل این واژه‌ها را در بارهٔ همان مصادیق و به همان شیوه به کار نمی‌برد. در این جا فقط با مفاهیم واژه‌ها کار داریم نه با مصادیق آنها.

۳۰- واپسین آیینی که از تعالیم ارسطو به دلیل تأثیر مستقیم آن بر هگل در خور یادآوری است آیین مطلق یا خدا است. دیدیم که در فلسفه وقتی می‌گوییم که چیزی حقیقی است منظورمان این است که آن چیز هستی بنیادینی است که سرچشمهٔ همهٔ چیزها در جهان و به عبارت دیگر مطلق است. فیلسوفان نیز کراوات واژهٔ خدا را به جای مطلق به کار می‌برند. زیرا در ادیان، خدا هستی بنیادینی است که همهٔ چیزها از آن پدید می‌آیند.

۳۱- در فلسفهٔ ارسطو صورت مطلقاً بی ماده در صدد سلسله مراتب هستی می‌آید. این صورت مطلق، همان چیزی است که ارسطو خدا می‌نامد زیرا صورت سرچشمهٔ تمام وجود است. صورت مطلق حاوی ماده نیست و جز خود محتوایی ندارد. بدین جهت، نه صورت ماده، بلکه صورت صورت است. این اصل برمی‌گردد به تعریف مشهور ارسطو از خدا به «اندیشهٔ اندیشه». خدا ماده را نمی‌اندیشد، بلکه فقط اندیشه را می‌اندیشد. وی اندیشه است و موضوع این اندیشه جز اندیشه چیز

۱. ولی هگل دوباره عملاً مفهوم گوهر را در استنباط خود از «محمّل» یعنی چیزی که قابل استنتاج نیست، وارد می‌کند. پایینتر نگاه کنید به بندهای ۵- ۴۲۳.



دیگر نیست. از این رو فقط خود را می‌اندیشد. خدا عبارت است از خود آگاهی. مطلق در آثار هگل نیز به معنی خود آگاهی، به معنی اندیشه اندیشه است.

۳۲ - در این تطور (یعنی تطور تعریف مطلق یا خدا) عبارت «اندیشه اندیشه‌ها» آشکارا معادل عبارت «صورت صورت» انگاشته می‌شود. این امر فقط در صورتی توجیه پذیر است که صورت، اندیشه باشد و بدین گونه به حکم تازه‌ای از فلسفه کلی می‌رسیم. صورت، کلی است. کلی، حقیقی و مطلق است. پس حقیقی یا مطلق اندیشه است و چون اندیشه، ذات ذهن است می‌توانیم این اصل را چنین بیان کنیم که مطلق همان ذهن است. اینک باید به توجیه این احکام پردازیم.

۳۳ - مسأله به این صورت ساده می‌شود که: آیا صورت یا کلی، اندیشه است؟ ارسطو و هگل هر دو آشکارا پاسخ می‌دادند که آری هست. سرچشمه تاریخی نظریه کلیات نیز متضمن همین رأی است. افلاطون با کشف این که دانش یکسره از مفاهیم و تصورات فراهم می‌آید راه به آئینی برد که بعداً بنیاد فلسفه او گشت. کلی، بدان گونه که نخستین بار به نظر افلاطون می‌نمود عبارت بود از مفهومی ذهنی، اندیشه‌ای که هنگام به کار بردن اسم جنس در ذهن داریم. هنگامی که به معنای فلسفه افلاطون می‌رسیم در می‌یابیم که کلی چیزی صرفاً ذهنی نیست بلکه برخی از کلیات عینی، هستی‌شان بیرون و مستقل از اذهان ماست. این کلیات را باید اندیشه‌هایی عینی شمرد زیرا کلیت، صفت اندیشه هاست نه چیزها. صفت چیزها، فردیت است. با این وصف چنانکه بالا در بند ۷ نشان دادیم یکی از مکاتب فلسفی که امروزه رواج بسیار دارد بر آن است که کلیات از مقوله اندیشه نیستند، اگر چه

اذعان می‌کند که کلیات هستی دارند. پیروان این مکتب می‌گویند که کلیات، «روانی» نیستند. هم‌چنانکه پیشتر گفتیم این بحث بیشتر دعوایی لفظی است. اگر معنای گفته پیروان این مکتب آن است که کلیات، اندیشه‌های ذهنی نیستند، یعنی اندیشه‌هایی نیستند که در ذهن فردی بخصوص مانند شما یا من یا خدا وجود داشته باشد، در آن حال ایده آلیسم نه همان به این اصل اذعان دارد بلکه بر سر آن سخت یا می‌فشارد. ولی اگر مفهوم قول آنان این نیز باشد که کلیات علاوه بر آن که در اذهان خاص وجود ندارند از سرشت اندیشه نیز نیستند، در آن صورت باید در درستی آن شك کرد.

۳۴ - پایه ادعای ایده آلیستها آن است که کلیات حاصل تجریدند. این فقط با جدا کردن وجوه ناهمانند افراد يك مقوله و تکیه کردن به روی وجوه همسانی آنهاست که ما به مفهومی کلی می‌رسیم. ولی تجرید آشکارا يك فراگرد فکری است و هر کلی خود اندیشه‌ای است، چون از تجرید پیدا شده است. بر این سخن بیگمان ایراد خواهند کرد که اگر چه راست است که فقط از راه تجرید به کلی می‌رسیم، ولی این کلی، مفهومی ذهنی بیش نیست. و بدین گونه استدلال مذکور کاری نمی‌کند مگر اثبات آنچه از پیش دانسته ایم، یعنی این که مفاهیم ذهنی از سرشت اندیشه‌اند. و گر نه چیزی را درباره ماهیت کلیات عینی ثابت نمی‌کند. اما چنین ایرادی از دریافت نادرست استدلال ایده آلیستها بر می‌خیزد. نکته این نیست که مفاهیم حاصل تجرید هستند، بلکه این است که کلیات عینی از تجرید پیدا می‌شوند.

۱. نگاه کنید مثلاً به کتاب مختصر ولی ستودنی «برتران راسل» به نام مسائل فلسفه Problems of Philosophy، صفحات ۱۵۵-۱۵۲.

زیرا اگر چنین نباشد هستی و عینیت ندارند. دیدیم که کلیات وجود ندارند، یعنی وجودی جدا از افراد خود ندارند. این فقط در اندیشه و در مقام اندیشه است که کلیات هستی جدا گانه و مستقل پیدا می کنند. از این رو تا جایی که هستی دارند، مجرد یعنی اندیشه هستند. همچنین دیدیم که یگانه هستی که می توان به کلیات نسبت داد هستی منطقی است و آنچه فقط عنصری منطقی باشد اندیشه است. باز دیدیم که کلیات علل یا «دلایل» اند. و هر دلیل یگمان از سرشت اندیشه است.

۳۵ - ولی البته دریافت این نکته اهمیت اساسی دارد که هنگامی که ایده آلیسم می گوید که حقیقت واپسین، اندیشه است منظورش از اندیشه معنی جاری این اصطلاح یعنی اندیشه ذهنی رفتارگردهایی روانی نیست که در ذهن فرد روی می دهد. ایده آلیسم نمی گوید که کائنات وابسته کارهای ذهن آدمی یا حتی ذهن الهی به معنای عامیانه و دینی این اصطلاح است. ایده آلیسم کاملا با این رأی سازگار است که روزگاری هیچ گونه ذهنی در جهان خواه انسانی و خواه الهی وجود نداشته و جز توده سفید و شفاف بخار که حاوی هیچ گونه نشانه‌ای از زندگی نبوده، چیزی در آن یافت نمی شده است. زیرا چنین جهانی باز وابسته اندیشه و فرآورده اندیشه و عین اندیشه بوده است - ولی نه اندیشه ذهنی یا درون - ذاتی بلکه از ریشه عینی برون ذاتی.

۳۶ - اما در برابر این عقیده استدلال می شود که لازمه اندیشه، اندیشه گر است و اندیشه بی اندیشه گر وجود نتواند داشت. این اشکال نمودار دیگری است از ناتوانی ذهن عامی در فهم این که چگونه چیزی می تواند حقیقی باشد و در عین حال وجود نداشته باشد. معنای نظر مورد بحث آن است که اندیشه نمی تواند وجود داشته باشد

مگر در ذهن اندیشه کننده. و این کاملا راست است. هر موجودی هستی متفردی است که در زمان یا مکان معینی پیدا می شود. اندیشه موجود نیز باید چنین هستی متفردی باشد یعنی به صورت اندیشه‌ای خاص در وجدانی خاص حاضر باشد. ولی کلیات وجود ندارند و از این رو در وجدان یا در ذهن حاضر نیستند؛ اندیشه‌ها بی اندیشه گر وجود ندارند. ولی کلیات وجود ندارند بلکه فقط حقیقی هستند. و چون وجود جز نمایش و مجاز نیست و هیچ وجودی حقیقت ندارد و نیز چون هر اندیشه‌ای در ذهن اندیشه گر چیزی موجود است چنین برمی آید که کلیات در ذهن اندیشه گر نیستند؛ اگر بودند نمی توانستند حقیقی باشند زیرا در آن حال وجود می داشتند.

۳۷ - باید توجه داشت که هنگامی که ایده آلیست‌ها مثلامی گویند که **مطلق**، اندیشه است و از اندیشه را به معنای اخص آن، یعنی اندیشه کلی، به کل می برند. در زبان رایج هنگامی که مثلا من بگویم که چهره مادرم در اندیشه‌ام است، اندیشه معنای دیگر دارد. در این گونه تعابیر عامیانه، اندیشه شامل صور روانی خاص و گاه حتی احساسات نیز هست. ولی در این مبحث واژه اندیشه فقط به معنی کلیات آمده است.

۳۸ - معنی این تعبیر که **مطلق**، ذهن است آن است که مطلق، اندیشه است. اندیشه، ذات ذهن است و اگر یکی از این دو تعبیر موجه باشد آن دیگری نیز هست. ولی در این جا نیز مقصود نه ذهن درون ذاتی و موجود بلکه ذهن برون ذاتی و حقیقی است. ذهنی که این جا منظور ماست آن دستگاه اندیشه کلی است که حقیقت از آن فراهم می آید. این ذهن یگانه نیست، یعنی این ذهن در برابر آن ذهن یا ذهن من و حتی ذهن

خدا نیست - اگر مراد از خدا عقل خاص و موجودی باشد. این ذهن بنیادین، که کائنات همه از آن سر بر می‌زند، هستی‌روانی نیست، چیزی حقیقی است ولی وجود ندارد! ذهن یا عقل کلی و مجرد است! ذهن فعال در جهان است، همان ذهن‌فعلی که حقیقت آیین دین‌شناسان در - بارهٔ مشیت الهی است. ولی این ذهن نه بیرون، بلکه درون جهان‌کار می‌کند. دلیلی است که در چیزهاست نه از آن چیزها، دلیلی که نسبت به چیزها خارجی نیست و برخلاف ذهن آدمی که از موضوع یا متابع خود جداست از چیزها جدا نیست. دلیلی نیست که دلیل آوری نخواهد. و البته وجود هم ندارد، نه پیش از آغاز جهان وجود داشته و نه جهان در زمان آفریده است. رابطهٔ آن با جهان رابطه‌ای منطقی و هستی‌آن هستی منطقی است.

#### د - نتایج

۳۹- ضمن پی‌جویی رشد ایده آلیسم یونان کوشیده‌ایم تا اهمیت اساسی آنرا از واقعات تاریخی دریابیم. بدین‌وجه بخشی از اصول فلسفه کلی را شرح دادیم و چون هگل را پسین آموزگار بزرگ این فلسفه است در عین حال برخی از اصول عقاید هگل را نیز باز نموده‌ایم. اکنون به جاست که نتایجی را که به دست آورده‌ایم خلاصه کنیم. نکات اصلی فلسفه کلی یا آن نکات اصلی که اکنون ظاهر شده به شرح زیر است:

- ۱ - حقیقی آن چیز است که هستی‌کاملاً مستقلی دارد، هستی‌ی که فقط بر خود استوار است.
- ۲ - نمایش (یا مجاز یا صورت ظاهر) آن چیز است که هستیش

- به هستی دیگر وابسته است و این هستی دوم است که حقیقی است.
- ۳ - وجود آن چیزی است که بتواند بی‌میانجی عرضهٔ آگاهی انسان شود. وجود می‌تواند هستی‌مادی یا روانی باشد.
  - ۴ - حقیقی، کلی است.
  - ۵ - حقیقی موجود نیست بلکه هستی آن منطقی است.
  - ۶ - وجود نمایش است.
  - ۷ - حقیقی، یعنی کلی، در عین حال اندیشه یا ذهن یا عقل نیز هست. ولی این اندیشه یا ذهن یا عقل، نه ذهنی درون ذاتی و موجود و فردی بلکه ذهنی مجرد و کلی و بیرون ذاتی است و هستی آن منطقی است نه واقعی.
  - ۸ - حقیقی، یعنی اندیشهٔ عینی، اصل نخستین یا هستی واپسین، یعنی مطلق است که سرچشمهٔ همه چیزهاست و کائنات را نیز بر پایهٔ آن باید توضیح و تبیین کرد.
  - ۹ - این اصل نخستین فقط به این معنی نخستین است که بر همهٔ چیزها تقدم منطقی دارد نه تقدم زمانی.
- این قضا یا فقط به شکلی که تا زمان ارسطو تکامل یافته اصول عقاید ایده آلیست‌ها را تشکیل می‌دهند. بعداً تغییرات و اضافاتی را که اندیشهٔ نو در این اصول پدید آورده بررسی خواهیم کرد.
- ۴۰ - نشان خواهیم داد که فلسفهٔ هگل چیزی نبوده است که به خودی خود از هیچ پدید آمده و از سر لغو و بازی به‌روی جهانی شگفتزده رها شده باشد. این فلسفه سودای دیوانه‌وار دماغی مجرد یا ابداعی چشم‌فریب ولی کم بها نیست؛ نه نظریه‌ای است دست پروردهٔ نابغه‌ای هوسباز و نه صرفاً آرای است‌درمیان آرای متعارض بسیار. آفرینندهٔ

آن چندان خود هگل نیست که روان رنجبر و اندیشناک آدمی، روان کلی بشریتی که می‌کوشد تا حال خود را از زبان يك تن - هگل - باز گوید. این فلسفه، آفریده قرون است - ریشه‌هایش در گذشته نهفته، اندوخته حکمت سالهاست، واپسین مرحله فلسفه کلی است. زیرا به گفته هگل، حقیقت نه نو است و نه کهنه، بلکه گوهری ابدی است. با این وصف هگل متفکری مبتکر است، اگرچه ابتکار او نوآوری محض نیست؛ نو و کهنه در آن آمیخته است. فلسفه او همه حقیقت گذشته را باز می‌شناسد و در خود هضم می‌کند و پیش می‌رود. از این رو روش آن در برابر فلسفه‌های دیگر نه رشک‌آمیز است نه دشمنانه و نه زیانکارانه، زیرا در هر يك از آنها مرحله‌ای یا وجهی از حقیقت را می‌بیند که باید خود بازشناسد و در پیکر خویش هضم کند. به این دلیل است که فلسفه‌ای به‌راستی کلی است.

## فصل دوم

### فلسفه نو و هگل

۴۱- پس از مرگ ارسطو ایده آلیسم طراز کهن تا زمانهای بالنسبه اخیر رونهان کرده بود. رواقیان و ایقوریان و شکاکان از آن غافل ماندند. مکتب نو افلاطونی، به بهترین حال، فقط صورت مسخ شده عرفانی آن بود. مکتب اهل مدرسه [Scholasticism] آن را به شکلی خنده آور در آورد. متفکران، از دکارت گرفته تا لاینیتس، هیچ گونه کوششی در احیای آن نکردند. البته در میان این فیلسوفان آغاز دوران معاصر، بستگی‌هایی با ایده آلیسم یونانی می‌توان یافت. ولی این بستگی‌ها سست است. رستاخیز ایده آلیسم باکانت و در آثار او روی می‌دهد. نه اینکه اندیشه‌های کانت، زاده بلا فصل ایده آلیسم یونانی باشد. در واقع تأثیر فیلسوفان یونان در افکار کانت ناچیز می‌نماید. و نیز درست نیست که بی قید احتیاط بسیار کانت را شارح فلسفه کلی بنامیم. کانت اگر زنده می‌بود خود برخی از مهمترین قضایایی را که

آن چندان خود هگل نیست که روان رنجبر و اندیشناك آدمی، روان کلی بشریتی که می کوشد تا حال خود را از زبان يك تن - هگل - باز گوید. این فلسفه، آفریده قرون است - ریشه هایش در گذشته نهفته، اندوخته حکمت سالهاست، واپسین مرحله فلسفه کلی است. زیرا به گفته هگل، حقیقت نه نو است و نه کهنه، بلکه گوهری ابدی است. با این وصف هگل منفکری مبتکر است، اگر چه ابتکار او نوآوری محض نیست؛ نو و کهنه در آن آمیخته است. فلسفه او همه حقیقت گذشته را باز می شناسد و در خود هضم می کند و پیش می رود. از این رو روش آن در برابر فلسفه های دیگر نه رشك آمیز است نه دشمنانه و نه زیانکارانه، زیرا در هر يك از آنها مرحله ای یا وجهی از حقیقت را می بیند که باید خود باز شناسد و در پیکر خویش هضم کند. به این دلیل است که فلسفه ای به راستی کلی است.

## فصل دوم

### فلسفه نو و هگل

۴۱- پس از مرگ ارسطو ایده آلیسم طراز کهن تا زمانهای بالنسبه اخیر رونهان کرده بود. رواقیان و ایقوریان و شکاکان از آن غافل ماندند. مکتب نو افلاطونی، به بهترین حال، فقط صورت مسخ شده عرفانی آن بود. مکتب اهل مدرسه [Scholasticism] آن را به شکلی خنده آور در آورد. متفکران، از دکارت گرفته تا لایبنیتس، هیچ گونه کوششی در احیای آن نکردند. البته در میان این فیلسوفان آغاز دوران معاصر، بستگیهایی با ایده آلیسم یونانی می توان یافت. ولی این بستگیها سست است. رستاخیز ایده آلیسم باکانت و در آثار او روی می دهد. نه اینکه اندیشه های کانت، زاده بلا فصل ایده آلیسم یونانی باشد. در واقع تأثیر فیلسوفان یونان در افکار کانت ناچیز می نماید. و نیز درست نیست که بی قید احتیاط بسیار کانت را شارح فلسفه کلی بنامیم. کانت اگر زنده می بود خود برخی از مهمترین قضایایی را که

در پایان بخش پیشین آوردیم رد می کرد. با این همه، حتی بررغم خود، پرورنده ایده آلیسمی شد که در اصول خویش بانوعی که در بخش پیشین شرح دادیم همانند است. ولی پیش از آن که به کانت برسیم باید به اختصار در باره یکی از اندیشمندان پیش از کانت که تأثیرش بر هگل از هر کس دیگر ژرفتر بود سخن گوئیم. او اسپینوزا بود.

### الف - اسپینوزا و هگل

۴۲- «اسپینوزا» واضع این اصل مهم بود که هر تعیینی در حکم نفی است. تعیین يك چیز عبارت است از جدا کردن آن از حیطه‌ای از هستی و بدین گونه محصور کردن آن. تعریف هر چیز عبارت است از حصر آن چیز. وقتی می گوئیم چیزی سبزرنگ است در واقع آن را محصور می کنیم، زیرا آن را از حیطه چیزهایی که به رنگ زرد و آبی و رنگهای دیگر است جدا می کنیم. وقتی می گوئیم که چیزی خوب است آن را از حیطه چیزهای بد جدا می کنیم. این محصور کردن نوعی نفی کردن است. تصدیق این که چیزی درون حدودی معین است انکار این است که آن چیز بیرون از آن حدود قرار دارد. گفتن این که چیزی سبز است برابر گفتن این است که آن چیز زرد نیست. هر تصدیقی متضمن نوعی انکار است. هر وصفی درباره يك چیز به طور ضمنی اوصاف دیگر را درباره آن چیز نفی می کند. هر تعیینی به منزله نفی است.

۴۳- این اصل در اندیشه‌های هگل نیز اهمیت اساسی دارد، ولی نزد او به این صورت معکوس درآمده است که هر نفی در حکم اثبات است. پیروان منطق صوری به ما گوشزد خواهند کرد که معکوس کردن حکم اسپینوزا ممکن نیست [چون موجب ابهام عکس می شود]. ولی

در پاسخ آنان کافی است گفته شود که نه همان تصدیق، متضمن انکار است بلکه انکار نیز متضمن تصدیق است. انکار این که چیزی وابسته به مقوله خاصی است تصدیق این است که آن چیز به مقوله دیگری وابسته است - اگر چه شاید ندانیم که آن چه مقوله‌ای است. اثبات و نفی [یا ایجاب و سلب] مفاهیم خویشاوندی هستند که یکدیگر را در بر می گیرند. اثبات در حکم نفی است: این اصل اسپینوزا است. نفی در حکم اثبات است: این اصل هگل است.

از این رو وقتی می بینیم که هگل از «نیروی شکر مفهوم منفی»، سخن می گوید باید توجه داشته باشیم که نزد او نفی عبارت است از نفس جریان آفرینش، زیرا ماهیت ایجابی هر چیز در اوصاف و تعینات آن نهفته است. ماهیت يك سنگ عبارت از این است که سفید و سنگین و سخت و جز آن باشد، چون هر تعیینی در حکم نفی است، چنین بر می آید که ماهیت مثبت و ایجابی يك چیز در جنبه‌های منفی و سلبی آن نهفته است. پس هر مفهوم منفی به عین ذات مثبت تعلق دارد. و برای آن که جهان به هستی در آید چیزی که بیش از همه ضرورت دارد نیروی نفی یا «نیروی شکر مفهوم منفی» است. جنس فقط به دستیاری فصل به نوع مبدل می گردد. و فصل درست همان چیزی است که مقوله خاصی را از مقوله‌ای عام، با کنار گذاشتن - یعنی نفی - مقولات خاص دیگر جدا می کند. و نوع نیز به نوبه خود مبدل به فرد می شود، و آن نیز به همین گونه از راه نفی افتراد دیگر است. این نکات را نباید اندیشه‌های فرعی هگل دانست بلکه همه آنها به بنیاد سراسر دستگاه فلسفی او تعلق دارند. باید درست دریافت که این سه مفهوم یعنی تعیین [Determination] و حصر [Limitation] و نفی [Negation] همه در بر گیرنده

یکدیگرند.

۴۴ - آئین هگل در باره مفهوم نامعین [Indefinite] نیز از اندیشه‌های اسپینوزا مایه بسیار گرفته است. نامعین بودن یعنی نامحدود بودن. از سوی دیگر معین بودن یعنی محدود بودن، زیرا تعیین همان تحدید است. پس نامعین نامحدود است. و چون آنچه هیچ گونه تعینی نمی‌پذیرد هیچ گونه خصلتی نیز ندارد زیرا هیچ صفتی برای آن توان آورد - چیز نامعین چیزی يك سره پوچ است، در واقع هیچ است و خلاصه محض. گوهر چیزها به دیده اسپینوزا همین خلاصه نامعین است. ولی اندیشه دیگری نیز هست که در بن فلسفه اسپینوزا نهفته و شاید به همین علت آن را تناقض‌آمیز و ناساز کرده است. اومی گوید که گوهر، چیزی است که علت خویش [Causa sui] است و از این رو، نامعین نیست بلکه چیزی است که خود خویش را معین می‌کند. تعیین آن از چیزی بر نمی‌خیزد مگر از خود آن. و عقیده به این که نامعین نه فقط آنگونه که عوام می‌پندارند بی‌پایان و بی‌کران و نامعین است، بلکه خود سامان یعنی تعیین‌کننده خویش نیز هست، تصور بنیادی هگل در باره مفهوم نامعین است. البته آئین هگل در باره مفهوم نامعین به همین مراتب پایان نمی‌یابد. برعکس برجسته‌ترین عنصر آن را باید در نکات دیگر جستجو کرد. ولی آموخته‌های هگل در باره این موضوع از همین عقاید اسپینوزا ریشه می‌گیرد.

#### ب - «هیوم» و «کانت»

۴۵ - ایده آلیستهای یونانی ساده‌دلانه می‌پنداشتند که ذهن آدمی به شناخت حقیقت تواناست. این گمان که ذهنی از سرشت ذهنهای

ما فقط می‌توانند نمایش یا صورت ظاهر چیزها را بشناسند هرگز به دل افلاطون یا ارسطو نگذشت. با این وصف گریزی از آن نبود که وجدانهای فلسفی روزی به این مسأله برخورد کنند. این کانت بود که مسأله را به جد پیش کشید. دانش یا شناسایی چیست؟ آیا شناسایی چگونه ممکن است؟ چه چیزها را می‌توان شناخت و چه چیزها را نمی‌توان؟ آیا شناسایی دارای حدودی گندناپذیر است؟ به گفته خود کانت، این پرسشها هنگام مطالعه اندیشه‌های فلسفی هیوم به ذهن او روی آورد و وی در پی یافتن پاسخ آنها برآمد.

۴۶ - هیوم کوشید تا نشان دهد که برخی از ابتدائترین تصورات، مانند علیت و اصل یکسانی [Identity] و گوهر، که شناسایی ما در باره چیزها به آنها وابسته است، اوهامی بیش نیستند.

نخست علیت را در نظر بگیریم. این تصور منضمّن دو عنصر ضرورت و کلیت است. اگر مثلاً «الف» علت «ب» باشد، لازمه‌اش این است که اولاً «ب» در پی «الف» بیاید و این توالی نیز نه از روی واقع، بلکه از روی ضرورت باشد. و ثانیاً «ب» همیشه در پی «الف» بیاید، به شرط آن که هیچ علت معارضی موجود نباشد یا به عبارت دیگر به شرط آن که پدیده سومی در کار «الف» دخالت نکند. مثلاً اگر زنگوله‌ای را که درست و بیعیب باشد (الف) تکان بدهیم صدای (ب) از آن در می‌آید، مگر آن که آن را در خلا (ج) تکان بدهیم. این کلیت است. و چنین است تصور علیت.

ولی آیا این تصور، موثقه و مطابق واقع است؟ آیا هیچ ما بازاری در جهان عینی دارد؟ و یا آن که سودایی باطل بیش نیست؟ هیوم مسلم می‌داشت که ما جز تجربه هیچ منبعی برای دانش خود نداریم. و

تجربه برای او مانند «لاک» [Locke] یعنی تجربه‌ای که یا از راه حواس و یا از راه تأمل در محمولات ذهنی حاصل شود. دانش در باره چیز-های بیرون از اذهان ما مثلاً این خانه یا این درخت یا این ستاره از راه حواس فراهم می‌آید. دانش در باره محمولات ذهنی، مانند احساس خشم، از راه تفکر یا درون‌نگری [introspection] دست می‌دهد. ولی تجربه، مطابق این تعریف، نه مفید ضرورت است و نه کلیت. من فقط می‌توانم بینم یا بشنوم یا به لمس دریابم که چیزی هست ولی هرگز نمی‌توانم دریابم که آن چیز باید باشد. چشم من به من می‌گوید که این کاغذ این جاست. ولی هر اندازه در آن خیره شوم نمی‌توانم به این آگاهی برسیم که این کاغذ باید اینجا باشد. همچنین علیت به هیچ‌رو بر ضرورت منطقی دلالت ندارد. مثلاً سرما آب را منجمد می‌کند. ولی میان سرما و انجماد هیچ گونه ارتباط منطقی نیست. با تجزیه و تحلیل تصویق مثلث می‌توانم دریابم که مجموع سه زاویه آن دو قائمه است. ولی تجزیه و تحلیل تصور سردی به هیچ گونه ما را به تصور انجماد نمی‌رساند. انجماد را نمی‌توان به حکم ضرورتی منطقی از سردی استنتاج کرد. اگر آدمی فقط ذهن خویش را معیار دانش خود قرار دهد می‌تواند سردی را نیز مایه تبخیر آب پندارد. این تنها به یاری تجربه است که می‌توانیم دریابیم که کدام یک از این دو احتمال درست است. ولی تجربه فقط می‌تواند از واقع امر به ما خبر دهد نه از ضرورت امر. و نیز حکم آن فقط در باره موارد خاصی که موضوع تجربه انسان بوده است می‌تواند صادق باشد، یعنی می‌تواند بگوید که براساس ملاحظات گذشته، مثلاً «ب» به دنبال «الف» می‌آید، اما به هیچ‌رو نمی‌تواند به ما اجازه این گمان را بدهد که «ب» همیشه به دنبال «الف»

می‌آید و یا خواهد آمد. بداهت این نکته خاصه در باره امور آینده محرز است. آینده از حوزه تجارب ما بیرون است. در این صورت چگونه تجربه می‌تواند به ما خبر بدهد که فردا هم از آتش گرما پدید خواهد آمد؟ ولی این اشکال اگرچه درباره آینده بدیهیتر می‌نماید، در واقع به همان اندازه و به همان قوت، در باره گذشته و حال نیز صدق می‌کند. آب در صفر درجه حرارت یخ می‌بندد. ولی در این باره برهانی نداریم جز آن که فقط تجربه نشان می‌دهد که در همه مواردی که اتفاقاً زمینه‌کاش ما بوده، این اصل درست در آمده است. اما در موارد بیشمار دیگری نیز آب یخ بسته، بی آن که کسی هرگز شاهد آنها بوده و بدین وسیله تجربه‌ای از آنها داشته باشد. پس چگونه تجربه می‌تواند به ما اجازه دهد که در باره چیزهایی که هیچ‌گونه تجربه‌ای در باره آنها نداشته‌ایم حکم بدهیم؟ به این سبب تجربه هیچ‌گاه نمی‌تواند ما را بر کلیت امور آگاه سازد. و چون به عقیده هیوم تجربه تنها سرچشمه دانش راستین است و چون عناصر اصلی علیت، یعنی کلیت و ضرورت، را در تجربه نتوان یافت، چنین برمی‌آید که علیت توهمی بیش نیست. سپس هیوم مدلل می‌دارد که این توهم به موجب قانون تداعی معانی دست می‌دهد، بدین معنی که اگر ماهواره دیده باشیم که «ب» به دنبال «الف» می‌آید ناگزیر این دو را با هم تداعی می‌کنیم و می‌پنداریم که این پیایی آمدن آنها الزاماً و همیشه راست است.

۴۷ - «هیوم» به پیروی از «بار کلی» تصور گوهر را به همین شیوه مورد انتقاد قرار می‌دهد. یک قطعه سنگ دارای کیفیات سفیدی و سختی و غیره است. و ما به حکم عادت می‌گوییم که گوهری هست که



این کیفیات در آن یافت می‌شود. اما تجربه فقط از کیفیات به ما خبر می‌دهد نه از گوهر. تصور ما از گوهر یا اسطقس تنها می‌تواند منحصر به کیفیات آن باشد. ولی عادت داریم که سختی و سفیدی و غیره را با هم تداعی کنیم و بدین گونه مخیله ما تصور گوهر مضمیری را پدید می‌آورد که نگهدارنده و مرتبط کننده این کیفیات است. پس ما از جانب تجربه هیچ گونه جواز برای تصور گوهر نداریم و این تصور همچون تصور علیت، توهمی بیش نیست.

۴۸ - این ملاحظات که اندیشه کانت را آسوده نمی‌گذاشت وی را واداشت تا برای آنها پاسخی بیابد. تصویری مانند تصور علیت برای دانش ضرورت مطلق دارد. سراسر دانش بر بنیاد فرض علیت استوار است. و اگر دانش بدین گونه از بنیاد خویش محروم بماند تارو پود آن یکسره از هم گسسته می‌شود. امکان هر گونه دانشی بسته به ابطال رأی هیوم است.

۴۹ - به عقیده کانت دانش دارای دو عنصر است: احساس و اندیشه. در احساس، آدمی منفعل یا کار پذیر است و مواد خام دانش خود را به گونه محسوسات از منبعی خارجی دریافت می‌کند. در اندیشه، بر-عکس، ذهن فعال یا کارگر است. اندیشه عبارت است از کار خود به خودی ذهن که بر اثر آن مواد خام محسوسات به گونه دانش درمی‌آید. کانت می‌گوید که همه فیلسوفان از زمان افلاطون به این سو، بر سر این نکات همدانسانند. و سپس خود، هر يك از این دو عنصر دانش را جدا گانه بررسی می‌کند.

۵۰ - نخست درباره احساس. موضوع هر احساس بیرونی در زمان و مکان جای دارد. موضوع هر احساس درونی، یادرون نگری. همچون

عواطف و تصورات. در زمان واقع است ولی در مکان نیست. بدین گونه زمان، صورت کلی احساس درونی است و زمان و مکان، صورت کلی احساس بیرونی. ولی بینیم که آیا هیچ گونه معرفتی درباره زمان و مکان هست که حاوی آن دو خصوصیت غریب علیت یعنی کلیت و ضرورت باشد؟ پاسخ آن است که آری هست. هر گونه دانش هندسی مرکب از قضایای کلی و ضرور در باره مکان است. در باره زمان نیز آگاهیهای کلی و ضرور داریم مثلاً آگاهی بر این که هیچ دو دقیقه‌ای همزمان نتوانند بود. قضایای ریاضی نیز کلی و ضرورند. ولی هیوم به نحوی ناطع ثابت کرد که تجربه نمی‌تواند ما را به اصول کلیت و ضرورت یهنمون شود. پس معرفتی [ که مورد نظر کانت است ] از تجربه بر نمی‌خیزد.

۵۱ - ولی شاید این کلیت و ضرورت قضایای ریاضی بدان سبب باشد که صرفاً تحلیلی هستند. جانور بودن يك اسب تا جایی بالکل و بالضرورة راست است که واژه‌های «اسب» و «جانور» را دارای يك معنی پنداریم. تصور اسب شامل تصور جانور بودن نیز هست و از این رو قضیه «اسب يك جانور است» فقط جزئی از معنای واژه اسب را تحلیل می‌کند. می‌توان ایراد کرد که به همین ترتیب قضیه  $۲+۲=۴$  هم کلی و ضرور است زیرا تعریفی است از عدد چهار. و این قضیه نیز که دو خط راست نمی‌توانند فضا را محصور کنند کلی و ضرور است زیرا منظور ما را از خط راست روشن می‌کند. این ایراد به ظاهر قبول می‌نماید ولی در حقیقت اساسی ندارد. این دو قضیه اخیر قضایایی نه تحلیلی بلکه ترکیبی هستند. گفتن این که دو به اضافه دو برابر چهار است تعریف عدد چهار نیست. هیچ کس با تحلیل تصور

عدد چهار نمی‌تواند به این قضیه برسد که  $۲+۲=۴$ ، مگر آن که تجربه به او نشان بدهد که وقتی مثلاً دو مهره را بر دومهره بیفزاید چهار مهره به دست می‌آید. به همین وجه، هر اندازه تصور يك خط راست را تحلیل کنیم نمی‌توانیم دریابیم که دو خط راست نمی‌توانند فضا را محصور کنند. این را نیز باید یا در فضای حقیقی و یا در فضای خیالی آشکار دید. بیگمان معمولاً برای احراز یقین در این باره می‌کوشیم تا دو خط راست را به تصور آوریم که فضایی را محصور کرده باشند و خود متوجه می‌شویم که چنین چیزی ممکن نیست. این آزمایش خیالی نیز از نوع همان آزمایش واقعی در فضا است و غرض از آن این است که امری را برای خود ثابت نماییم نه آنکه تصویری را تحلیل کنیم.

۵۲- با این وصف کلیت و ضرورت این قضایا نمی‌تواند از تجربه مستفاد شود. شك نیست که برای آن که به این قضایا برسیم به تجربه نیازمندیم زیرا همچنان که هم اکنون دیدیم همه آنها باید در تجربه به اثبات برسد. ولی چنین تجاربی فقط می‌توانند به ما نشان دهند که این دو چیز و این دو چیز به خصوص، این چهار چیز به خصوص را پدید می‌آورند و یا این دو خط راست به خصوص نمی‌توانند فضا را محصور کنند. با این وصف به محض آن که این امور خاص به تجربه بر ما ثابت شود پا را از دایره خصوصیت فراتر می‌گذاریم و آنها را کلی و ضرور می‌انگاریم و درمی‌یابیم که آنچه در این مورد خاص راست است در همه موارد راست است و باید باشد. بدینسان این قضایا از سویی ترکیبی هستند و از سوی دیگر مستقل از تجربه یا به اصطلاح کانت «قبلی» [a priori]. مسأله این است که قضایای ترکیبی و قبلی

چگونه ممکن هستند؟ زیرا نه از تجربه ناشی می‌شوند و نه از تحلیل تصورات ما.

۵۳- کلید این معما را باید در پاره‌ای ملاحظات مربوط به مکان و زمان یافت. وجود مکان شرط پدیدار شدن چیزهای بیرونی برای ماست. ما نمی‌توانیم این میز را موجود بدانیم مگر به شرط آن که این میز در مکان موجود باشد. از سوی دیگر به آسانی می‌توانیم مکان را بی میز یا بی چیزهای دیگر به تصور آوریم. می‌توانیم در عالم خیال همه چیزها را در مکان از میان ببریم و مکان را کاملاً تهی فرض کنیم. ولی عکس این کار را نمی‌توانیم انجام دهیم. نمی‌توانیم مکان را در مخیله خود از میان ببریم اما در حقیقت درون آن را نگه داریم. از این رو شناسایی مکان شرط قبلی شناسایی چیزهاست. لیکن شناسایی چیزها درست همان چیزی است که تجربه نام دارد. پس شناسایی مکان مقدم بر هر گونه تجربه است، زیرا شرط هر گونه تجربه است و شرط باید بر مشروط مقدم باشد. بدین سبب شناسایی مکان برای ما از راه تجربه، یعنی از بیرون، حاصل نمی‌شود و مکان نسبت به ما چیزی بیرونی نیست که بتوانیم آن را از راه حواس درک کنیم. مکان، قالب یا صورت چیزهایی نیست که بیرون از ما وجود داشته باشند؛ بلکه قالب یا صورتی از قوه مندرکه خود ماست، آفریده ذهن خود ماست. این ما هستیم که مکان را بر چیزها تحمیل می‌کنیم نه آن که چیزها مکان را بر ذهن ما تحمیل کنند. مکان جدا از ما وجود ندارد بلکه دستاویز ما برای درک چیزهاست. کانت همین استدلال را درباره زمان نیز به کار می‌برد.

۵۴- اگر این سخن راست باشد، کلیت و ضرورت قضایای

مربوط به زمان و مکان مسلم می‌گردد و اصولاً اگر این قضایا کلیت و ضرورت نداشته باشند قابل فهم نتوانند بود زیرا اگر زمان و مکان صور ذهنی قوهٔ مدرکهٔ ما باشد، قوانین زمان و مکان - از آن جمله قضایای هندسی و ریاضی - قوانین اذهان خود ماست و قانون مربوط به قوهٔ مدرکهٔ خود ما طبعاً، کلاً و ضرورتاً دربارهٔ هر چیزی که به ادراک ما درآید صادق است. اگر ما عینک رنگین به چشم بزنیم باید همه چیز را رنگین ببینیم. و چون زمان و مکان وسایل ما برای درک چیزها هستند قوانین ادراک ما خود را بر هر چیزی که موضوع ادراک ما واقع شوند تحمیل می‌کنند.

۵۵ - در این جا باید از يك خطا پرهیز کرد. هنگامی که کانت می‌گوید که شناسایی زمان و مکان مقدم بر هر گونه تجربه است منظور او البته این نیست که همهٔ ما با دانش از پیش ساخته و آماده شده‌ای در بارهٔ زمان و مکان چشم به گیتی می‌گشاییم. روانشناسان چگونگی فزونی دانش کودکان را دربارهٔ زمان و مکان به ژرفی کاویده‌اند. شك نیست که این دانش به تدریج و بر بنیاد تجربه به دست می‌آید. ولی این گونه نتایج روانشناسان به هیچ رو تعارضی با نظریهٔ کانت ندارد و در واقع ربطی به آن پیدا نمی‌کند. هیچ کس و بالاخص کانت گمان نمی‌برد که شناسایی زمان و مکان از حیث زمان مقدم بر تجربه است. زمان و مکان فقط از حیث عقلی بر تجربه تقدم دارند زیرا شرط عقلی آن هستند. و نظریهٔ کانت این است که اگر چه بیگمان همان گونه که روانشناسان می‌گویند ما دانش خود را دربارهٔ زمان و مکان به تدریج به دست می‌آوریم ولی آنچه بدینسان موضوع دانش ماست نسبت به ما چیزی بیرونی نیست بلکه ما خود آفرینندهٔ

آن هستیم. ما نه از چیزی بیگانه و بیرونی بلکه از محتوای ذهن خویش آگاه می‌شویم. تصور در فهم این تفاوت، مایهٔ خطاهایی فاحش در فهم عقاید کانت و هگل گشته است.

۵۶ - زمان و مکان تنها عناصر احساسند که متضمن کلیت و ضرورتند و صور ضرور احساسند ولی محتوای این صور، مثلاً کیفیات محسوس مانند رنگ و مزه و غیره، کلی یا ضرور نیستند.

نمونه‌ای بیاوریم: این لاله سرخ است. ولی ما نمی‌توانیم حس کنیم که لاله باید سرخ باشد زیرا لاله می‌تواند آبی هم باشد. به همین وجه نمی‌توانیم تصور خود را از سرخی به همهٔ چیزها یا حتی به همهٔ لاله‌ها تعمیم دهیم. از این رو فرض این که هر عنصری از احساس، زاییدهٔ ذهن ماست فرضی موجه نیست مگر در بارهٔ زمان و مکان. به استثنای زمان و مکان همهٔ عناصر دیگر احساس از بیرون یعنی از يك چیز خارجی ناشی می‌شوند. پس می‌توانیم بگوییم که احساس دو سرچشمه دارد: صور احساس، یعنی زمان و مکان، فرآورده‌های خود به خودی ذهن مدرک ماست. ولی موضوع احساس، از بیرون، به وسیلهٔ عین محسوس به ما می‌رسد. نتیجهٔ آن که خود آن چیز یا چیز فی نفسه [Ding an sich] چون از تأثیر ذهن ما بر کنار است هرگز در زمان یا مکان وجود ندارد. پس چیزهایی که در زمان و مکان به ادراک ما در می‌آیند چیزهایی نه حقیقی بلکه مجازی‌اند.

۵۷ - این بود بررسی نخستین سرچشمهٔ دانش، یعنی احساس: سؤال بعدی این است که آیا سرچشمهٔ دیگر دانش، یعنی اندیشه، حاوی عناصر کلی و ضرور هست؟ اندیشه وابسته به مفاهیم است. پس می‌توانیم سؤال را به این شکل مطرح کنیم که آیا هیچ مفهوم کلی و ضروری

وجود دارد؟ دیدیم که مفاهیم علت و گوهر، کلیت و ضرورت دارند. آیا مفاهیم دیگری از این گونه می‌توان یافت؟ اگر پاسخ مثبت باشد، چنین مفاهیمی نیز مانند زمان و مکان باید مقدم بر تجربه باشند (یا به عبارت کانت) باید قبلی [a priori] باشند و باید نه از راه چیز فی نفسه، بلکه از راه ذهن مدرك به دانش یاری رسانند. و همچنین باید صور محضی باشند و ارسته از هر گونه عین محسوس، زیرا محتوای هر احساسی ناشی از چیز فی نفسه است و حال آن که صورت هر احساسی، ساخته و پرداخته ذهن است. مفهوم «سرخ» به همان اندازه قبلی است که ادراك حسی «سرخ». هیچ کدام از این دو کلیت یا ضرورت ندارند. و هر دو به محتوای دانش مربوطند نه به صورت آن. از سوی دیگر قوه فهم، همان قوه حکم است. ذهن وقتی مفاهیم خود را بر چیزها منطبق می‌کند حکم هم می‌دهد. از این جاست که صور خالص و غیر حسی اندیشه، یعنی مفاهیم خالص و غیر حسی، به شکل احکام صوری منطقی برای ما حاصل می‌شوند. جمله «برخی از لاله‌ها سرخ‌اند» حکمی موضوعی است و مفاهیم حسی «لاله» و «سرخ» را برای ما افاده می‌کند. ولی «برخی از ب» ها... «س»... هستند، حکمی صرفاً صوری است و به هیچ رو حکایت از موضوع احساس ندارد. ولی آیا متضمن هیچ گونه مفهومی هست؟ آری هست. در وهله نخست قضیه‌ای کلی است و نه جزئی و با آن که مربوط به بیش از يك چیز است همه چیزها را در بر نمی‌گیرد. بدین لحاظ شامل مفهوم چندگانگی یا تکثر است. و بعد چون دلالت بر آن دارد که چیزی «هست»، مفهوم واقعیت را نیز در بر دارد. پس همه اینها مفاهیم محض غیر حسی هستند که از تجربه گرفته نشده‌اند ولی از

راه ساختمان ذهن ما به معرفت ما یاری می‌رسانند. برای آن که فهرست کامل این مفاهیم به دست آید فقط باید دید که انواع گوناگون حکم منطقی متضمن چه مفاهیمی هستند. فهرست کامل احکام منطقی، آنها را به این شرح تفهیم می‌کند:

چندی (کمیت)	چونی (کیفیت)	نسبت یا اضافه	جهت یا ماده
کلی	ایجابی	قطعی	احتمالی
جزئی	سلبی	فرضی	تحقیقی
شخصی	نامعین	متفصل	واجب

کانت از این فهرست، مفاهیم معادل آنها را چنین استخراج می‌کند:

چندی (کمیت)	چونی (کیفیت)	نسبت یا اضافه	جهت یا ماده
کلیت	ایجاب	گوهر و عرض	امکان و امتناع
کثرت	سلب	علت و معلول	وجود و عدم
وحدت	حصر یا تحدید	مقابله	وجوب و احتمال

۵۸- کانت این مفاهیم محض دوازده گانه را مقولات [Categories]

می‌نامد. این مقولات مانند زمان و مکان دارای سه خاصیت اند: (۱) صور خالص تہی از محتوی یا ماده‌اند و (۲) قبلی، یعنی مقدم بر تجربه‌اند و (۳) از هیچ گونه منبع خارجی نشأت نمی‌یابند، بلکه از راه خود ذهن به دانش افزوده می‌شوند. همچنین کلی و ضرورند. يك چیز ممکن است به رنگ سرخ باشد یا نباشد. ولی به هر حال باید معلول علتی باشد. باید گوهری باشد آراسته به عوارض. باید یکی (واحد) باشد یا بسیار (کثیر). می‌توانیم جهانی را تصور کنیم که سفیدی یا وزن نداشته باشد ولی تصور جهانی بی وحدت و کثرت و

ایجاب و سلب و جز آن ممکن نیست. این کلیت و ضرورت را باید به همان طریق توجیه کرد که کلیت و ضرورت زمان و مکان را. مقولات، آفریده ذهن ما هستند. ذهن ما به نحوی ساخته شده است که چیزها باید در قالب همین صور برایمان پدیدار شوند. بدین سبب است که این صور بر همه چیز انطباق پذیرند و برای ما کلی و ضرور هستند. و همان گونه که چیز فی نفسه در زمان یا مکان نیست مقولات هم بر چیز فی نفسه انطباق پذیر نیستند. چیز فی نفسه، علت یا گوهر نیست، نه یکی است و نه بسیار، نه کمیتی دارد و نه کیفیتی، و نه نسبتی. این مفاهیم فقط بر آنچه برای ما پدیدار است انطباق می پذیرند، نه بر خود چیز بدان گونه که در نفس خویش هست.

۵۹ - حاصل همه این گفته‌ها این است که حقیقت ناشناختنی است. چیز فی نفسه، حقیقت است، آن چیزی است که در واقع امر و جدا از تصورات اعتباری ذهن ما وجود دارد. هر چیز، بدان گونه که بر ما معلوم می شود، صورت ظاهری بیش نیست، ولی آنچه در واقع امر هست نه در زمان یا مکان موجود است و نه کمیتی یا کیفیتی و یا نسبتی دارد، و به يك سخن یکسره برای ما درك ناپذیر است. پس درباره آنچه اصطلاحاً معرفت خود می نامیم چه باید گفت؟ در این باره باید گفت که معرفت ما در حدود ظواهر امور و در حدود تجربتها درست و استوار است. بیگمان سراسر کائنات بدان گونه که ما می شناسیم جز ظواهر نیست، ولی توهم محض هم نیست، زیرا صور همین ظواهر، ضرور و کلی هستند و بر همه اذهانی که از سرشت ذهن ما باشند انطباق می پذیرند. این صور حاصل پندارهای بی پایه دماغ فردی نیستند و پندار بی پایه دماغ فردی همان توهم است. بنا بر این می توانیم بگوئیم که

این جهان ظاهر برای ما حقیقت دارد. ولی اگر چنین گمان بریم که می توانیم حقیقت را بدان گونه که در نفس خویش هست بشناسیم خود را می فریبیم. به این علت، معرفت آدمی باید به مجربات قناعت کند زیرا نمی تواند از آن فراتر رود و به حقیقت پنهان و درونی جهان پی ببرد. این حقیقت به سبب نهاد و ساختمان خاص ذهن ما تا ابد برای ما ناشناختنی است. و چون تجربه یعنی فقط آن اموری که با حواس بیرونی و درونی دریافتنی است، نتیجه سخنان کانت ناگزیر باید این باشد که فقط شناخت پدیده‌ها ممکن است. پدیده‌های جهان محسوسات از يك سو و پدیده‌های درونی و روانی دماغ از دیگر سو.

### ج - پیشرفت فلسفه از زمان کانت به بعد

۶۰ - پس به عقیده کانت فلسفه باید در دعاوی خود کوتاه بیاید. کانت فلسفه را از ورود به حیطه هر چیز بجز وجود بی میانجی در زمان و مکان بر حذر می دارد. به نظر او فلسفه باید از هر گونه کوششی برای شناخت حقیقت و گذار به آن سوی ظواهر دست بردارد. این تحذیر جدی کانت اثری به راستی شگفتاور بر عالم فلسفه داشته است. اندکی پس از آن که کانت بدین گونه به فلسفه فرمان داد، فلسفه گویی پیروان خود را همچون فوجی از سپاهیان ظفر جوی بسیج کرد و با اطمینان به نیروی خویش، برای آگاهی یافتن بر همه چیز و گشودن در حقیقت، به واپسین حمله خود دست زد. و عجیبتر آنکه مقدر بود که این حمله با همان ساز و برگ انجام گیرد که کانت ساخته بود. این زیردرفش کانت بود که فلسفه به پیش ناخت. پیروزی نهایی و قاطع فلسفه مدیون فلسفه خود کانت بود -

فلسفه‌ای که به نام بزرگترین اکتشاف همه زمانها شناخته شده است. فلسفه به جای آن که از تحذیر استاد دل‌سرد و افسرده شود يك باره به جنب و جوشی شگرف برخاست؛ پس دیگر مرزی و کرانی برای خود نشاخت و در پی آن شد که به ناممکن برسد و نشناختنی را بشناسد. چنین بود شور و شوق اطمینان آمیز فلسفه‌های آن زمان.

۶۱ - دلیل این دگرگونی شگفت انگیز آن بود که فلسفه در عین آن که مفاهیم کلیت و ضرورت و اندیشه محض را همچون مبانی ذهنی قبلی [a priori] با اشتیاق پذیرفت چیز فی نفسه کانت را رد کرد. همگان یکباره آشکارا دیدند که مفهوم چیز فی نفسه انتزاعی تناقض آمیز و ناممکن است. این تناقض را می‌توان بدین گونه ثابت کرد: کانت وجود چیز فی نفسه را بدین سبب مسلم می‌گرفت که می‌پنداشت که احساسات ما باید دارای علتی بیرونی باشند. از این رو ادعا می‌کرد که چیز فی نفسه، علت ظواهر امور است. ولی چیز فی نفسه نمی‌تواند علت باشد زیرا علت مقوله‌ای ذهنی است و مقولات بر چیز فی نفسه انطباق پذیر نیستند. همچنین نمی‌توان این تناقض را با تغییر نام چیز فی نفسه از علت ظواهر امور به زمینه ظواهر امور حل کرد، زیرا این هم طفره‌ای بیش نیست: کلمات را تغییر داده‌ایم بی آنکه در واقع در معنای آنها تصرفی کرده باشیم. وانگهی حتی اگر بگوییم که چیز فی نفسه علت نیست ولی با این وصف وجود دارد، چنین عقیده‌ای اولاً بازم تناقض آمیز است و ثانیاً عقیده‌ای یکسره بیهوده است. تناقض آمیز است چون اگر چه از مقوله علت صرف نظر می‌کنند چیز فی نفسه را متعلق به مقوله وجود می‌دانند و این با اصل عقیده کانت که هیچ‌یک از مقولات را بر چیز فی نفسه نمی‌توان حمل کرد تعارض دارد. بیهوده است چون اگر

چیز فی نفسه علت احساسات ما نباشد دیگر فرض وجود آن وجهی ندارد. [اگر چیز فی نفسه، علت نیست پس] چرا اصلاً وجود آن را فرض کنیم؟ چرا فرض نکنیم که چیزها بدان گونه که به نظر ما می‌آیند، یعنی ظواهر امور، تنها حقایق موجودند؟ کانت در پاسخ این پرسش می‌گوید که چیز فی نفسه را فقط به این دلیل فرض می‌کنیم که احساسات ما باید دارای علتی بیرونی باشند. این تنها دلیل او برای فرض وجود چیز فی نفسه است. پس چون اینک چنین به نظر می‌رسد که چیز فی نفسه علت بیرونی احساسات ما نیست فرض وجود آن هیچ گونه وجهی ندارد. و سرانجام اصلاً این مفهوم وجودی ناشناختنی، مفهومی یکسره تناقض-آمیز است. دانش چیزی نیست مگر تطبیق مفاهیم. اگر ما بدانیم که چیزی وجود دارد و علت چیزی دیگر است می‌دانیم که مفاهیم وجود و علت بر آن منطبقند. بدین سبب دانشی در باره آن چیز داریم و آن چیز دیگر برای ما ناشناختنی و حتی ناشناخته نیست.

۶۲ - بدین سان مفهوم چیز فی نفسه از پایه باطل می‌شود. باید اثر این بطلان را بر فلسفه کانت به دقت باز جوییم. صور دانش، یعنی زمان و مکان و مقولات، آفریده ذهن ما هستند و از هیچ چیز خارجی ریشه نمی‌گیرند. کانت فرض می‌کرد که عامل مکتسب معرفت، یعنی احساس و محتوی یا ماده صور زمان و مکان و مقولات، سرچشمه‌ای بیرون از ذهن دارند. و همین فرض به مفهوم تناقض آمیز مربوط به چیز فی نفسه می‌انجامید. پس تنها نتیجه‌ای که باید گرفت آن است که این عامل مکتسب سرچشمه‌ای بیرون از ذهن ندارد. در این صورت باید مانند صور قبلی [a priori] زاییده خود ذهن باشند. ولی اگر ماده و صورت هر دو آفریده ذهن باشند لازم می‌آید که همه محمولات معرفت آدمی

و هر عینی و بالنتیجه سراسر کائنات آفریده ذهن باشند و این به‌ایدن. آلیسم مطلق منجر می‌شود. و سرانجام، با بطلان چیز فی‌نفسه این عقیده نیز که در جهان هیچ چیز شناختنی نیست باطل می‌شود. چون این گفته که همه چیزها ناشناختنی است، با خود متناقض در آید باید [نتیجه گرفت که برعکس] همه چیز شناختنی است. در این زمان است که آرزوهای دانش آدمی دیگر کرانی نمی‌شناسد و حجاب از چهره مفاهیم نامعین و حتی خود مطلق برمی‌دارد. این اندیشه‌ها بود که به پیشرفت پروژمندانۀ فلسفه پس از کانت الهام بخشید. فیخته [Fichte] و شلینگ [Schelling] و شوپنهاور و هگل - اینانند پروردگان فلسفۀ کانت به صورتی که از بند چیز فی‌نفسه رهیده‌است.

#### د - نقد تصور چیز ناشناختنی

۶۳ - می‌توان گمان برد که اگر چه نظریۀ کانت درباره‌ی چیز-های ناشناختنی باطل از آب درآمد، لیکن ممکن است که نظریۀ دیگری باشد که همین ادعا را به نحوی استوارتر بیان کند. بطلان عقیدۀ کانت در بارۀ چیز فی‌نفسه شاید معلول اصول خاص فلسفۀ او بود. و اگر چه کانت شاید برسر این نکته مغلوب شده است، لیکن در وجود ناشناختنی، به نوعی، نمی‌توان تردید کرد. این تصور با آن که طبیعی است نادرست است. از این رو باید نتایجی را که بیان کردیم تعمیم بدهیم تا ثابت کنیم که این نتایج مخصوص به شیوۀ خاص کانت در طرح مسأله نیست و نه فقط نظریۀ او، بلکه هر گونه نظریه‌ای در بارۀ ناشناختنی به همان تناقضات می‌انجامد. باید ثابت کنیم که ناشناختنی به خودی خود و جدا از زمینه خود در این یا آن فلسفۀ به خصوص، به هر حال

مفهومی تناقض آمیز است.

۶۴ - میان ناشناخته و ناشناختنی باید آشکارا فرق بگذاریم. البته میلیونها چیز در جهان هست که برای ما ناشناخته است و احتمالاً همیشه ناشناخته خواهد ماند. و بسیاری از این چیزها نیز شاید ناشناختنی باشند، به این معنی که به علت فراهم نبودن یا نداشتن وسایل لازم همیشه از آنها بیخبر خواهیم ماند. مثلاً اگر در ژرفنای اقیانوسی در یکی از کرات پاره‌ای زر افتاده باشد و آن کره در پیرامون ستاره‌ای بگردد که حتی با بزرگترین تلسکوپها هم قابل رؤیت نباشد، چنین پاره‌ی زری البته برای ما به معنایی که گفته شد ناشناختنی است. ولی در فلسفه، منظور از ناشناختنی این نیست. آن پاره زر برای ما صرفاً به این دلیل ناشناخته است و ناشناخته خواهد ماند که به نحو اتفاقی و بالعرض از آن بسیار دوریم و وسیله دانستن بر آن را نداریم، نه آن که پاره زر به خودی خود چیزی ناشناختنی باشد. اگر این کیفیات اتفاقی وجود نداشتند، آن پاره زر را به همان آسانی می‌شناختیم که سکه‌ای زرین را در حین خود. ولی در فلسفه، منظور از ناشناختنی چیزی است که قطع نظر از هر گونه وضع اتفاقی و عرضی، خود دارای چنان گوهری باشد که نهاد ذهن ما اصلاً از شناخت آن ناتوان است، چیزی باشد بیرون از حیطه دانش ما، چیزی که ما از آن یکسره گسسته‌ایم، آن هم نه به سبب دوری و بی‌آلتی و این گونه عوامل، بلکه به علت سرشت فراگردهای ذهنی ما. این است آن تصویری که به گمان ما محال و تناقض آمیز است، خواه واضح آن کانت باشد یا اسپنسر [Spencer]، خواه شکاکان باشند یا پیروان اصالت تجربی [Empiricists] یا ایده‌آلیستها.

۶۵ - زیرا در این باره شکی نیست که هر گونه شناسایی بر مفاهیم تکیه دارد. و توانایی حمل و تطبیق مفاهیم مناسب بر یک چیز موجب شناخت آن چیز می‌شود. از سوی دیگر وجود، خود، مفهومی است. پس گفتن این که چیزی ناشناختنی وجود دارد به منزله حمل و تطبیق مفهوم وجود بر آن چیز ناشناختنی است. ولی حمل و تطبیق مفهوم به آن چیز شناختن آن چیز است. پس این نظریه که ناشناختنی وجود دارد متضمن این تناقض است که چیزی ناشناختنی را بشناسیم.

استدلال بالا را نمی‌توان با این گفته رد کرد که ممکن است ما از صرف وجود چیزی آگاه باشیم ولی ماهیت آن را نشناسیم. فرق نهادن میان وجود ماهیت یک چیز، کاری لغو است، زیرا وجود هر چیز جزئی از ماهیتش است. ماهیت هر چیز در مفاهیمی است که بر آن صدق می‌کند، و وجود یکی از این مفاهیم است. و این ایراد هم به جا نخواهد بود که مجرد معرفت بر وجود یک چیز، بی‌هیچ گونه شناسایی دیگر در باره آن، معرفتی چندان ناچیز است که حق داریم بگوییم که آن چیز عملاً ناشناختنی مانده است. زیرا سخن بر سر اندازه شناسایی ما نیست. اگر چیزی ناشناختنی باشد معنایش این است که آن چیز مطلقاً ناشناختنی است و اگر ما بر آن چیز معرفتی ولو اندک بیابیم لازم می‌آید که آن چیز ناشناختنی نباشد. توانایی به تطبیق مثلاً یک صد مفهوم جداگانه بر یک چیز حد بالایی از شناسایی است. توانایی به تطبیق فقط یک مفهوم بر یک چیز کمترین حد شناسایی است. ولی به هر حال باز همه شناسایی است. یا اگر سخن را ادامه بدهیم و مانند کانت بگوییم که ناشناختنی علت ظواهر امور است و بدین گونه مفهوم علت را بر ناشناختنی تطبیق دهیم، یا مانند اسپنسر بگوییم که ناشناختنی

نیروی است که علت کائنات است و بدین سان مفاهیم علت و نیرو را بر آن تطبیق دهیم، در این حالات مدعی داشتن معرفتی بسیار در باره ناشناختنی می‌شویم و نظریه ما به همان اندازه تناقض آمیز تر می‌گردد. ۶۶ - در این جا دلیل دیگری نیز [در زد وجود ناشناختنی] می‌توان آورد که به نحوی خاص شیوه هگلی دارد. آگاهی از حد هر چیز فقط با دانستن آنچه بیرون از این حد وجود دارد ممکن است. هیچ کس نمی‌تواند انتهای یک خط مستقیم را ببیند مگر آن که فضای خالی ماورای انتهای خط را تشخیص دهد. از این رو اگر شناسایی خود دارای حد قطعی باشد نمی‌توانیم از این امر آگاه شویم، زیرا ما حد را فقط در صورتی می‌شناسیم که ماورای حد را بشناسیم، و وقتی که ماورای حد را بشناسیم لازم می‌آید که شناسایی از حد فرضی خود در گذرد و به سخن دیگر حد از میان برخیزد. نادانی کامل ما بر یک چیز متضمن بیخبری کامل ما از آن است، و از این رو متضمن بیخبری ما از نادانی خویش است. آگاهی ما از نادانی خویش بر یک چیز فقط در حالی ممکن است که ما تا اندازه‌ای در باره آن چیز معرفت داشته باشیم و بی‌بیریم که معرفت ما اندک است. ولی نادانی کامل بر یک چیز، بیخبری کامل از آن است و مستلزم این است که ما حتی از نادانی خویش نیز آگاه نباشیم. کانت در وضع نظریه مربوط به وجود ناشناختنی، همه این ملاحظات را نادیده گرفته است. مفهوم این نظریه در وهله نخست آن است که شناسایی ما دارای حدی قطعی است و ما این حد را می‌شناسیم ولی از ماورای آن چیزی نمی‌دانیم - که این محال است، و در وهله دوم مفهومش این است که درباره یک چیز هیچ ندانیم و در عین حال بر نادانی خود آگاه باشیم - و این نیز محال است.



۶۷ - عامه چنین می‌پندارند که اعتقاد به اینکه امکان‌شناسایی برای بشر هیچ‌گونه حدی ندارد، خلاف شرط فروتنی است. ولی ما می‌توانیم به نادانی بی‌پایان و خطاپذیری رقت آور و بیضاعتی علمی خود اذعان کنیم بی آن که این اذعان ربطی به مسأله وجود ناشناختنی داشته باشد. چنین اذعانی فقط دلالت بر آن دارد که بسیاری چیزها ناشناخته است، نه آن که چیزی ناشناختنی است. مغز ارسطو یا هگل چه‌بسا در نظر آبرمردان فردا همچون مغز کودک کسی بنماید. ولی آنچه این آبرمردان خواهند شناخت شناختی است اگر چه شاید هگل آن‌را نشناخته باشد و آنچه هگل شناخته نیز شناختی است اگر چه بیگمان هیچ‌کودکی آن‌را نتواند شناخت. هیچ‌کودکی از حساب فاصله‌چیزی سرد نمی‌آورد. ولی حساب فاصله برای کودکان ندانستی و نشناختنی نیست به این دلیل که کودک چون بزرگ شود به دانستن آن توانا می‌گردد، و حال آن که اگر به معنای فلسفی ناشناختنی بود لازم می‌آمد که کودک هرگز آن‌را نتواند فرا گیرد، زیرا نهاد ذهن او چنین دانشی را برایش ناممکن می‌ساخت. کسی ممکن است نادان یا بی‌فرهنگ باشد و به این دلیل از حساب چیزی نداند ولی در این حال هیچ‌کس نخواهد گفت که حساب چیزی ندانستی است. زیرا معنای ندانستی آن نیست که مغز این یا آن شخص بخصوص از دانستن آن عاجز است، بلکه این است که هیچ مغزی، هر چند پخته و پرورده باشد، نتواند آن‌را بداند. پس نادانی فعلی ما از کائنات دلیل بر وجود ناشناختنی یا ندانستی نیست.

۶۸ - ولی هنوز يك سلاح در دست معتقدان به ناشناختنی باقی است که با آن می‌توانند ما را بکوبند. شاید گفته شود. که دلایل ما

تناقض‌آمیز بودن اعتقاد به ناشناختنی را نشان می‌دهد ولی ثابت نمی‌کند که می‌توان وجود ناشناختنی را انکار کرد. گفتن این که ناشناختنی وجود دارد تناقض‌آمیز است، ولی گفتن این که ناشناختنی می‌تواند وجود داشته باشد، هر چند ممکن است ما از این نکته بیخبر باشیم، حاوی هیچ‌گونه تناقضی نیست. زیرا در این‌جا دیگر مفهوم وجود را بر ناشناختنی حمل نمی‌کنیم بلکه فقط می‌گوییم که نمی‌دانیم که این مفهوم بر آن حمل پذیر هست یا نه. ما هیچ‌گونه دلیل موثقی برای تصدیق وجود ناشناختنی نداریم ولی به همین سان هیچ دلیل موثقی برای انکار وجود آن نداریم. پاسخ به این ایراد این است که ما برای انکار وجود ناشناختنی دلایل کاملاً موجه داریم و ایراد مخالفان در این‌جا به اندازه همان حکم پیشینشان تناقض‌آمیز است. زیرا چنین انگاریم که ناشناختنی وجود دارد. در این حال مقوله وجود بر آن حمل پذیر است. مهم نیست که آیا عملاً مقوله وجود بر آن حمل می‌کنیم یا نه، مهم مجرد حمل‌پذیر بودن مقوله وجود بر ناشناختنی است. و همین نکته که یکی از مقولات ذهنی ما بر ناشناختنی حمل می‌شود متضمن این است که آن ناشناختنی در حدود آن مقوله شناختنی باشد. و از این رو دوباره به همان تناقض پیشین دچار می‌شویم.

۶۹ - بدین سبب می‌توانیم وجود چیز ناشناختنی را به طور قطع منکر شویم و نتیجه این سخن آن است که در کائنات چیزی نیست که ذهن آدمی از شناختن و دانستن آن ناتوان باشد، خواه آن چیز، پایان‌ناپذیر یا لایتناهی باشد و خواه مطلق و خواه چیز فی‌نفسه. پس عبارات عامیانه‌ای از این گونه که ذهن متهای آدمی از درک نامتهای عاجز است، خرافه محض است. مبنای ملاحظات خود را در این باره می‌

توانیم چنین بیان کنیم: واژه وجود فقط دارای يك معناست و آن امکان شناخته شدن و امکان در آمدن چیزی به حیطه شعور انسان است. وقتی می‌گوییم که چیزی وجود دارد، معنایش این است که آن چیز امکان دارد که موضوع شعور ما واقع شود. پس وجود، پیوسته و وابسته به شعور است. و نظریه وجود ناشناختنی تناقضآمیز است زیرا فرض می‌می‌کند که وجود مستقل از ذهن و شعور امکان دارد. ممکن است پرسیده شود که آیا این نتیجه در باره حقیقت نیز به همان اندازه راست می‌آید که در باره وجود؟ هم چنانکه گفتیم حقیقت، هستی مستقل دارد ولی وجود ندارد. ممکن است که سراسر وجود به ذهن آدمی پیوسته باشد به نحوی که هیچ چیز ناشناختنی نتواند وجود داشته باشد. ولی آیا چیز ناشناختنی می‌تواند هستی و حقیقت مستقل داشته باشد؟ پاسخ این پرسش منفی است. زیرا دیدیم که این هستی مستقلی که ما به حقیقت نسبت دادیم فقط هستی منطقی است یعنی هستی ذهنی است. پس نمی‌تواند جدا از ذهن هستی داشته باشد و بالنتیجه نمی‌تواند ناشناختنی باشد.

## فصل سوم

### هگل

#### الف - توضیح یا تبیین - علت - دلیل

۷۰ - مشکل فلسفه، اگر بخواهیم آن را به کلیترین وجه ممکن بیان کنیم، عبارت است از توضیح یا تبیین کائنات. یکمان مشکلات فلسفه به يك معنی بسیارند؛ مثلاً مسائل مربوط به اخلاق و ماوراء الطبیعه و زیبایی شناسی و نظریه شناسایی [Epistemology]. ولی توضیح کائنات، همه این مسائل را حل خواهد کرد. ممکن است ادعا شود که تعهد به توضیح کائنات به یاری دانش و استعدادهای محدود ما، در حکم تعهد به آن است که تاریکی شبی قیرگون را به روشنایی شمعی بزداییم. ولی اگر معنای این ادعا آن باشد که توضیح نهایی چیزها برای ما امکانپذیر نیست، چنین ادعایی - همان گونه که قبلاً گفتیم - نامقبول است. از سوی دیگر اگر معنایش فقط این است که ما هرگز نمی‌توانیم توضیح کاملی را درباره کائنات چشم داشته باشیم، شاید بتوان آن

توانیم چنین بیان کنیم: واژه وجود فقط دارای يك معناست و آن امکان شناخته شدن و امکان در آمدن چیزی به حیطة شعور انسان است. وقتی می گوئیم که چیزی وجود دارد، معنایش این است که آن چیز امکان دارد که موضوع شعور ما واقع شود. پس وجود، پیوسته و وابسته به شعور است. و نظریه وجود ناشناختنی تناقضآمیز است زیرا فرض می می کند که وجود مستقل از ذهن و شعور امکان دارد. ممکن است پرسیده شود که آیا این نتیجه در باره حقیقت نیز به همان اندازه راست می آید که در باره وجود؟ هم چنانکه گفتیم حقیقت، هستی مستقل دارد ولی وجود ندارد. ممکن است که سراسر وجود به ذهن آدمی پیوسته باشد به نحوی که هیچ چیز ناشناختنی نتواند وجود داشته باشد. ولی آیا چیز ناشناختنی می تواند هستی و حقیقت مستقل داشته باشد؟ پاسخ این پرسش متنی است. زیرا دیدیم که این هستی مستقلی که ما به حقیقت نسبت دادیم فقط هستی منطقی است یعنی هستی ذهنی است. پس نمی تواند جدا از ذهن هستی داشته باشد و بالنتیجه نمی تواند ناشناختنی باشد:

#### الف - توضیح یا تبیین - علت - دلیل

۷۰ - مشکل فلسفه، اگر بخواهیم آن را به کلیترین وجه ممکن بیان کنیم، عبارت است از توضیح یا تبیین کائنات. بیگمان مشکلات فلسفه به يك معنی بسیارند؛ مثلا مسائل مربوط به اخلاق و ماوراء الطبیعه و زیبایی شناسی و نظریه شناسایی [Epistemology]. ولی توضیح کائنات، همه این مسائل را حل خواهد کرد. ممکن است ادعا شود که تعهد به توضیح کائنات به یاری دانش و استعداد های محدود ما، در حکم تعهد به آن است که تاریکی شبی قیر گون را به روشنایی شمعی بزدایم. ولی اگر معنای این ادعا آن باشد که توضیح نهایی چیزها برای ما امکانپذیر نیست، چنین ادعایی - همان گونه که قبلا گفتیم - نامقبول است. از سوی دیگر اگر معنایش فقط این است که ما هرگز نمی توانیم توضیح کاملی را در باره کائنات چشم داشته باشیم، شاید بتوان آن

را پذیرفت. اما این امر که دانش ما هرگز نمی‌تواند به درجه کمال برسد دلیل آن نیست که از هر گونه کوششی در حد امکان برای تکمیل دانش خویش دست برداریم. پس جستجوی ما در پی توضیح کائنات کاری موجه است.

۷۸ - فیلسوفان بر سر این نکته اختلاف داشته‌اند که آیا آنچه کائنات را توضیح می‌کند ماده است یا ذهن یا *علة العلی* نایافتنی و یا آفریدگاری فرزانه. ولی مسأله‌ای که پیش از همه اینها باید فیصله یابد این است که اصلاً توضیح خود چیست؟ وقتی ما خواستار توضیح کائنات می‌شویم آیا چه چیزی را در باره کائنات می‌خواهیم بدانیم؟

معمولاً هنگامی می‌گوییم که امر بخصوصی برای ما توضیح داده شده است که علت آن بر ما کشف شده باشد، و اگر نتوانیم این علت را معین کنیم می‌گوییم که آن امر بی‌توضیح مانده است. پاهای من سرد است چون در جریان هوا قرار گرفته است. ولی کائنات را به این شیوه نمی‌توان توضیح داد. اگر چنین فرض شود که کائنات علتی دارد، آن علت یا خود معلول علت پیشینی است و یا نیست. یا زنجیره علتها تا بینهایت واپس می‌رود و یا در جایی می‌توان *علة العلیل* یا *دعلت نخستینی* را یافت که معلول هیچ علت پیشینی نباشد. اگر این زنجیره، پایان ناپذیر باشد، یافتن توضیح غائی و نهایی ناممکن است. و اگر علت نخستینی در کار است این علت نخستین خود امری توضیح ناپذیر است. اگر منظور ما از توضیح، کشف علت یک چیز است، در آن حال، علت نخستین بنا بر فرض توضیح نشده و توضیح ناپذیر است. توضیح کائنات به یاری چیزی که خود رازی غائی است بیگمان هیچ مشکلی را حل نخواهد کرد.

۷۲ - پس چنین به نظر می‌رسد که علتی، اصلی است که فقط از عهده توضیح امور جزئی برمی‌آید ولی از توضیح کائنات به طور کلی ناتوان است. اما اگر در این معنی اندکی ژرف‌بین‌تر شویم در می‌یابیم که به راستی، علتی حتی امور جزئی را نیز نمی‌تواند توضیح کند. سرما آب را منجمد می‌کند. سرما علت است (یا جزئی از علت) و یخ معلول. ولی محال است که بتوان دریافت که چرا سرما باید مایه انجماد شود. این علت و معلول، هیچ گونه شباهتی به هم ندارند و هیچ گونه ارتباطی را نیز میان آنها نتوان یافت. این که سرما مایه انجماد آب می‌شود امری مرموز و بی‌توضیح است که هیچ کس در آغاز توانایی پیشینی آن را نداشته است. زیرا آدمی می‌توانسته خلاف آن را نیز پیشینی کند و چنین گمان برد که سرما می‌تواند آب را به بخار مبدل کند.

این مشکل ربطی به نادانی ما در باره علل میانجی ندارد. به دنبال علت (A) معلول (B) می‌آید. شك نیست که میان (A) سرما و (B) یخ ممکن است تغییرات بیشمار مولکولی نوع دیگر روی دهد و مدت زمان وقوع آنها به اندازه‌ای اندک باشد که به ادراک آدمی نیاید. ولی حتی اگر ما بر همه این علل و آثار میانجی آگاه باشیم سراسر جریان باز برای ما رازی خواهد بود. فرض کنیم که به سبب آگاهی ما این جریان به صورت زنجیره B ... A<sub>3</sub> ، A<sub>2</sub> ، A<sub>1</sub> در آید، ولی در این حال، توالی A<sub>1</sub> ، A<sub>2</sub> ، A<sub>3</sub> به همان اندازه توجیه ناپذیر خواهد بود که توالی AB. زیرا A<sub>1</sub> چیزی است متفاوت از A و نکته آنجاست که محال است بتوان دریافت که چگونه یک امر، امری کاملاً متفاوت از خود پدید می‌آورد. مشکل ما این است که نمی‌توانیم درک کنیم که چرا B به

دنبال A می آید. کشف علل میانجی این مشکل را برای ما آسان نمی کند زیرا درک علت این که چرا A<sub>1</sub> به دنبال A می آید به همان اندازه دشوار است. عیب از کمبود دانش ما نیست. عیب در خود اصل علت است. علت هیچ چیز را توضیح نمی دهد.<sup>۱</sup>

ذهن عامی همیشه چنین می پندارد که هر فلسفه ای که در تلاش توضیح کائنات است باید از راه اصل علت، و خاصه به یاری تصور علت العلل، در پی مقصود خویش برود. بدین علت است که عوام ایده آلیسم را فلسفه ای می دانند که ذهن را علت نهایی همه چیزها می شمارد و ماتریالیسم را فلسفه ای که علت همه چیزها را ماده می پندارد. حکمت الهی، در وجه عامیانه خود خداوند را علت کائنات می داند. ولی ما نشان دادیم که این شیوه توضیح کائنات یکسره لغو است. خواه بگوییم که علت نخستین ماده است یا خدای شخصی یا ذهن یا گرداب اتمی یا نیروی کهر بایی، هیچ یک از این چیزها را از کائنات را برای ما نمی گشاید. اگر ما همه دان بودیم و نه همان علت نخستین، بلکه زنجیره علل و آثاری را که در پی آن می آید از آغاز تا پایان می شناختیم باز به فهم کائنات نزدیکتر نمی شدیم. زیرا در وهله نخست، علت نخستین ما خود رازی غائی و امری توضیح ناپذیر می بود و در وهله دوم توالی هر علت و معلولی به دنبال آن خود رازی تازه پدید می آورد. از این رو در توضیح کائنات باید این شیوه تفکر را رها کنیم و در پی اصل دیگری

۱. ممکن است ایراد شود که در این جا از تنبیر، به عنوان سلسله ای از پدیدها، های جدا از هم سخن رفته است، و حال آن که تنبیر جریانی پیوسته است. ولی حتی اگر علت را با پیوستگی و تداوم بدانیم باز در استدلال این بخش تأثیری نخواهد داشت، زیرا هنوز نخواهیم دانست که چرا در پی دسته ای از چیزها دسته ای از چیزهای کاملاً متفاوت می آید.

جز علت بر آییم.

۷۲ - بر گردیم به پرسش خود در آغاز گفتار که معنای توضیح چیست؟ اکنون می توانیم این پرسش را به این شکل در میان گذاریم که آیا چه گونه دانشی درباره یک چیز، آن را برای ما از شمار اسرار بیرون می آورد؟ بیاییم از بزرگترین رازهای جهان، یعنی راز شر سخن گوئیم. وقتی ماجویای توضیح شر می شویم، آیا چه چیزی را در باره آن می خواهیم بدانیم؟ پیداست که نمی خواهیم از اصل و علت شر آگاه شویم - اگر چه راست است که غالباً از این مشکل به نام مشکل اصل شر یاد می کنند. انگاریم که کسی کشف کند که علت شر، وجود بخار مخصوصی در جو است (محال بودن این فرض تأثیری به استدلال ما ندارد). باز انگاریم که به یاری دانش بتوانیم این بخار را از جو جدا کنیم و خواص آن را بشناسیم و از قوانین عمل آن آگاهی بیابیم. آیا در این حال خاطرمان از باره مسأله شر خرسند خواهد شد؟ آیا در این حال به دانستن آنچه می خواسته ایم رسیده ایم؟ هرگز! زیرا شر، بر رغم کشف علت آن، باز به دیده ما چیزی فهم ناپذیر و غیر منطقی خواهد آمد. بیگمان همین غیر منطقی بودن ظاهری شر، آن را برای ما در زمره اسرار در می آورد. آنچه ما به راستی می خواهیم بدانیم این است که چگونه وجود شر در جهان، می تواند منطقی باشد. این نکته به ما نشان می دهد که توضیح راستین کائنات عبارت است از اثبات این که کائنات منطقی است، یعنی عبارت است از کشف دلیل<sup>۱</sup> یا

۱. لفظ Vernunft در زبان آلمانی و reason در زبان انگلیسی، به معنای خرد و دلیل هر دو می آید. هگل، و نویسنده کتاب حاضر، نیز از این لفظ هر دو معنی را خواسته اند. از این رو از این بند تا پایان بند ۸۲ هر جا که لفظ دلیل را آورده ایم آن را به معنای خرد نیز باید تعبیر کرد. - م.

جهت معقول کائنات و نه علت آن. چنین توضیحی همچنین بر ما معلوم می‌کند که اصل نخستین جهان نه‌علتی است که جهان معلولش باشد بلکه خرد یا دلیلی است که جهان نتیجه آن است. این سخن مطابق نتایجی است که از بررسی ایده آلیسم یونانی گرفتیم، چنانکه از برگشت به قضیه سومی که در آنجا بیان کردیم آشکار خواهد شد.

۷۴ - اگر ما توالی دلیل و نتیجه را با توالی علت و معلول مقایسه کنیم در خواهیم یافت که توالی نوع نخست دارای معایب توالی نوع دوم نیست. ما نمی‌توانیم دریابیم که چرا در پی هر علتی خاص باید معلولی خاص بیاید. نمی‌توانیم دریابیم که چرا در پی سرما باید یخزدگی بیاید. ولی این سخن در باره دلیل و نتیجه درست نیست. ما می‌توانیم دریابیم که چرا نتیجه باید در پی دلیل بیاید. دلیل، خود، چرایی این امر را آشکار می‌کند. در هر گونه استدلال درست، نتیجه باید در پی صغری و کبری بیاید و ما دلیل آن را می‌توانیم دریابیم. یخزدگی در پی سرما می‌آید. ما نمی‌توانیم دریابیم که چرا باید چنین باشد و به ظاهر هیچ‌گونه ضرورتی در آن نمی‌بینیم. در پی سرما هر چیز دیگری نیز می‌تواند بیاید. ولی در پی هر دلیل، باید نتیجه بیاید. این يك ضرورت منطقی است و ما این ضرورت را درك می‌کنیم. ما نمی‌توانیم یخزدگی را از سرما استنتاج کنیم. تصور سرما متضمن تصور یخزدگی نیست. ولی ما بر عکس، نتیجه را از دلیل استنتاج می‌کنیم. تصور دلیل متضمن تصور نتیجه است. و وقتی می‌گوییم که این نتیجه از آن دلیل برمی‌خیزد منظورمان این است که دلیل، نتیجه را در بردارد. اگر ما بتوانیم منطقی‌تاً جهان را از اصل نخستین یا *علةالعلل* استنتاج کنیم، جهان را توضیح داده‌ایم. می‌دانیم که جهان، واقعی است و می‌دانیم

که خصوصیات این جهان چیست. آنچه می‌خواهیم بدانیم این است که چرا جهان باید چنین باشد. اگر ما می‌توانستیم که اصل نخستینی را کشف کنیم و ثابت کنیم که ضرورت منطقی اقتضاء دارد که جهانی از این اصل پیدا شود و این جهان خصوصیات کنونی خود را داشته باشد به توضیح مطلوب خود می‌رسیدیم. ولی معنای چنین فرضی فقط این است که اصل نخستین ما دلیل است و جهان و هر چه در آن است نتیجه منطقی آن اصل، به سخن دیگر معنایش این است که ما باید بتوانیم جهان را به نحو منطقی از اصل نخستین استنتاج کنیم.<sup>۱</sup>

۷۵ - درك این نکته کمال اهمیت را دارد که توضیح، متضمن تصور ضرورت منطقی است. این فقط به سبب خلط ظاهری جهان از ضرورت است که ما از فهم ناپذیری جهان شکوه داریم. سرما یخ را پدید می‌آورد. این امری است که صرفاً روی می‌دهد. نمی‌توانیم دریابیم که چرا باید روی دهد. یخبندی بر اثر سرما امری واقع است که به نحو جزئی و قاطع در جهان عرض وجود می‌کند، بی آن که دلیلی برای هسنى خود به دست دهد. چنین هست و دیگر جای سخن نیست. به این علت است که ما از درك آن ناتوانیم و رازش می‌شمریم. اگر ما آن را به جای امر واقع صرف، ضرورتی منطقی می‌شناختیم و اگر می‌توانستیم بر دلیل آن آگاه شویم و بدانیم که توالی آن در پی دلیل خود به همان اندازه ضرور است که توالی نتیجه منطقی در پی مقدمه، خود آنگاه به

۱. در این بخش و بخشهای بعدی، فرض بر این است که انتقال اندیشه هگل از منطق به طبیعت حاصل کوشش او در استنتاج منطقی است و این فرضی است که همگان در باره آن همدستان نیستند. دلایل مندرج توجیه این نظر در جای خود شرح داده خواهد شد؛ پاینتر بخش (۴۱۹ - ۲۲) را نگاه کنید. برای آن که از نظر مخالفان آگاه شوید کتاب «مکران» Macran، ص ۸۴، را بخوانید.

فهمش توانا می‌شدیم و به توضیحش می‌رسیدیم. از این رو فلسفه‌ای که بخواهد براستی جهان را توضیح دهد اصل نخستین خویش را، نه در علت، بلکه در دلیل خواهد جست و جهان را نه معلول این اصل نخستین بلکه نتیجه منطقی آن خواهد دانست و در آن حال به ما امکان می‌دهد که نه همان چیزها را بدان‌گونه که هستند ببینیم بلکه بدانیم که چرا چیزها باید چنان باشند که هستند. این است تصور بنیادی هگل در باره توضیح و این است غایت مطلوب فلسفه او. و همین بود منظور یونانیان و خاصه ارسطو هنگامی که می‌گفتند که اصل نخستین از لحاظ زمانی بر جهان مقدم نیست، یعنی مانند علت نیست که مقدم بر معلول باشد، بلکه منطقیاً بر جهان مقدم است یعنی مانند مقدمه منطقی است که پیش از نتیجه‌اش می‌آید.

#### ب - دلیل، کلی است.

۷۶ - از بخش گذشته، دو مسأله فوری و حاد برای ما بازمانده است. مسأله نخست، کوشش بیشتر در تعیین معنای دلیل است زیرا تا این جا فقط توانسته‌ایم که تعریف مبهمی از آن به دست دهیم. مسأله دوم رفع اشکالی است که شرحش چنین است: به فرض آن که بتوانیم دلیل نخستین جهان را پیدا کنیم آیا این دلیل همان عیبی را ندارد که علت نخستین داشت؟ اصل نخستین، رازی سر بسته است زیرا معلول علتی پیشین نیست. آیا دلیل نخستین نیز از آن رو که نتیجه هیچ گونه دلیل پیشین نیست و اگر چه دلیل جهان است خود دلیلی از پیش ندارد به همان گونه رازی سر بسته نخواهد بود؟ در این بخش از مسأله نخست و در بخش بعدی از مسأله دوم سخن خواهیم گفت.

۷۷ - کائنات از چیزهای مفرد بشمار پدید می‌آید. این چیزها با مادی‌اند و یا روانی، مانند ذهن و تصور و احساس. ولی در هر حال چیزهایی متفردند. از سوی دیگر، اصل نخستینی که در جستجویش هستیم نمی‌تواند چیزی متفرد باشد زیرا خود دلیل چیزهای مفرد است. علت نخستین خود چیزی از چیزها است ولی دلیل، چیزی از چیزها نتواند بود. فرض کنید که به پیروی از افلاطون بگوییم که خدا دلیل همه چیز است و هر چیز چنان است که هست زیرا خوب است که چنین باشد. ولی در چنین اعتقادی، خوبی، چیز دانسته نمی‌شود. بیگمان چیزهای مفرد خوبند. ولی خوبی، خود، این یا آن چیز خوب نیست. به همین سان دلیل آن که در یک سهر، دوزاویه مجاور قاعده با هم برابرند ناید آن باشد که آن سهر بر متساوی الساقین است. ولی متساوی الساقین بودن چیزی نیست که به خودی خود مستقل از سهرها وجود داشته باشد. هر چیز مفردی در زمان یا مکان وجود دارد. ولی دلایل، چیزهایی نیستند که گویی در فضا شناور باشند. آنها را با تلسکوپ یا ذره بین نمی‌توان یافت. همچنین مانند هستیهای روانی در زمان وجود ندارند. اگر هیچ گونه ذهنی وجود نداشته باشد باز در سهر بر متساوی الساقین و دوزاویه مجاور قاعده با هم برابرند و دلیل آن نیز همان خواهد بود که همیشه بوده است. پس دلیل، وجودی جدا گانه از برای خود ندارد بلکه امری انتزاعی است. ما معمولاً از یک چیز و دلیل آن به نحوی سخن می‌گوییم که گویی دو امر جدا از یکدیگرند. ولی این جدایی فقط در ذهن ما وجود دارد. دلیل یک چیز، جدا از خود آن چیز، امری انتزاعی است. خوبی، انتزاعی است از چیزهای خوب و متساوی الساقین بودن انتزاعی است از سهرهای متساوی الساقین. و اصل

نخستین یا دلیل نخستین جهان چیزی نیست که جدا از جهان وجود داشته باشد، ولی اگر ما در ذهن خود آن را از جهان جدا کنیم در آن حال جنبه انتزاعی به خود می‌گیرد. ولی هر چیز انتزاعی، کلی نیز هست، پس دلایل، کلی هستند و دلیل جهان عموماً کلی است. این نتیجه‌ای است که ما از راه بررسی مضمون توضیح به آن رسیده‌ایم. و اینک می‌بینیم که این همان نتیجه‌ای است که در فلسفه یونان از راهی دیگر به آن رسیدیم. اصل نخستین جهان یا مطلق یا سرچشمه‌ای که همه چیزها از آن زاده می‌شوند، کلی است. و کلی را باید دلیل جهان دانست که جهان به مثابه نتیجه‌ای منطقی از آن صادر می‌شود و عملاً به نحوی استنتاج جهان از آن ممکن می‌گردد.

۷۸- شاید ایراد کنند که دلیل عبارت است از فراگرد یا جریانی استدلالی و نه مجموعه‌ای از مفاهیم یا کلیات. ولی اگر ما استدلالی معمولی از این گونه را در نظر بگیریم:

همه لاله‌ها زیبایند

برخی لاله‌ها سرخند

پس برخی از چیزهای سرخ زیبایند.

می‌بینیم که این استدلال چیزی جز رشته‌ای از کلیات نیست. «لاله»، نمودار يك تصور است، به همین گونه «سرخ» و به همین گونه «زیبا». «همه» و «برخی» نیز از مقولات کلیت و چندگانگی [تعدد] اند «هستند» نمودار تصور هستی و شاید تضمین است. و اگر به پیروی از قواعد منطقی صورتی بیابیم و استدلال را از موضوع آن جدا کنیم و استدلال بلا را به این صورت در آوریم:

همه «م» ها «پ» هستند

برخی از «م» ها «س» هستند

پس برخی از «س» ها «پ» هستند

در این حال علائم «م» و «س» باز نمودار تصوّر اند، ولی تصوراتی به مراتب انتزاعی‌تر از پیش. بدین گونه حتی از این دیدگاه نیز دلیل، فراگردی از کلیات است. این عقیده به آنچه در منطق اصالت تصور [Conceptualism] نامیده می‌شود ربطی ندارد. در این جا انکار نمی‌شود که موضوع سخن ما چیزها و لاله‌ها و چیزهای سرخ حقیقتند. ادعا نمی‌شود که استدلال مافقط درباره‌ی تصوّرات محض است. فراگرد استدلال مربوط به چیزهاست. ولی این فراگرد که بدین گونه در باره‌ی چیزهاست، خود از تصوّرات یا کلیات فراهم می‌آید. این سخن که دلیل چون بدینسان نگریسته شود مجموعه‌ای از کلیات جامد و ساکن نیست بلکه فراگردی از کلیات است که به یاری آن از يك کلی به کلی دیگر می‌رسیم اشاره‌ای به عقاید هگل دارد ولی فعلاً ناگزیریم که از تفصیل این اشاره بپرهیزیم. در حال حاضر تنها نکته مربوط به بحث ما آن است که دلیل جهان از کلیات فراهم می‌آید و یا خود همان کلی است. این البته هنوز سخنی بسیار مبهم است. ولی مفهوم این اصل مبهم به تدریج که در گفتار خود پیش می‌رویم روشن خواهد شد.

### ج - دلیل، خود پیداست

۷۹ - به فرض آن که بتوانیم دلیل نخستین جهان را بیابیم آیا این نیز مانند علت نخستین رازی غائی و امری توضیح ناپذیر نخواهد بود؟ این دومین مسأله‌ای است که باید در باره‌اش گفتگو کنیم. هر اصل نخستینی که به یاری آن بنخواهیم در پی توضیح کائنات برآیم باید



ناگزیر دارای دو شرط باشد: نخست آن که بتواند جهان را توضیح دهد. باید بتوان دریافت که جهان چگونه به حکم ضرورت از این اصل پدید می‌آید. این شرط را اصل دلیل نخستین می‌تواند بر آورد ولی اصل علت نخستین نمی‌تواند. اگر علت نخستین را بنیاد کائنات بینگاریم توضیح جهان به یاری آن ممکن نیست زیرا محال است که بتوان میان علت و معلول هیچ گونه رابطه‌ای ضرور درک کرد. و لسی اگر اصل نخستین، دلیل باشد و اگر بتوان اثبات کرد که جهان نتیجه ضرورت آن است توضیح جهان تا اندازه‌ای ممکن می‌شود. زیرا آشکارا می‌توان دریافت که منطقاً میان دلیل و نتیجه رابطه‌ای ضرور وجود دارد. شرط دوم هر گونه اصل نخستین آن است که باید خویشن را توضیح دهد. باید اصلی روشنگر خویش باشد. اگر چنین نباشد ناگزیر رازی غائی است. اگر توضیح آن با چیزی جز خود آن باشد در این حال دیگر اصل نخستین نیست، زیرا لازم می‌آید که آن چیز دیگر که توضیح دهنده این اصل است خود اصلی برتر و پیشین‌تر باشد. از این رو اصل نخستین باید چنان باشد که توضیح خود را در خویشن داشته باشد. علت نخستین حاوی این شرط نیست. زیرا علت نخستین چیزی است که ما همواره در پی دانستن علت بالاتر آن اصرار می‌ورزیم. ولی دلیل، اصلی خود پدید یعنی توضیح دهنده خویش است.

۸۰ - این که اصل نخستین باید توضیح دهنده خویش باشد نکته‌ای بود که اسپینوزا به حقیقت آن پی برد. اصل نخستین اسپینوزا، گوهر است و وی گوهر را چنین تعریف می‌کند: «آنچه به خودی خود وجود دارد و به توسط خود به ادراک می‌آید، آنچه در کش بدرک

چیز دیگری به عنوان هستی بخش آن وابسته نباشد. وی همچنین گوهر را Causa Sui یا علت خویش می‌خواند. وی واژه علت را بیگمان به معنایی وسیع‌تر از معنایی که در این جا منظور ما بوده است به کار می‌برد. زیرا دیدیم که اصل نخستین را نمی‌توان از طبع علت بدانیم. دلی این صرفاً نکته‌ای مربوط به فن اصطلاح‌شناسی [Terminology] است. منظور اسپینوزا این است که گوهر باید تعیین کننده و توضیح دهنده خود باشد. آنچه به توسط چیز دیگری معین شود دریافتنی و در نتیجه توضیح دانی نیست مگر با برگشت به این چیز دوم.

۸۱ - دلیل تنها اصلی است که توضیح دهنده خویش است. درک درست این نکته ممکن نیست مگر پس از ژرف‌یابی در منطق هگل یا دست کم پس از آشنایی با احکام عمده آن. ولی در عین حال ملاحظات زیرین - که ناگزیر در مرحله حاضر جنبه کلی دارد - ما را از مقدمات بحث آگاه می‌کند، اگر چیزی جز دلیل به عنوان اصل نخستین چیزها ارائه شود، ذهن آدمی همیشه می‌تواند که اصلی بالاتر را بیجوید. اگر بگوییم که ماده، دلیل جهان است پرسشی که یکباره پیش می‌آید این است که دلیل ماده چیست؟ ولی این صرفاً از آن جهت است که ماده دلیل نیست و نمی‌تواند باشد اگر چه می‌تواند علت باشد. چنین اشکالی در باره دلیل حقیقی پیش نمی‌آید. زیرا اگر چه پرسش درباره دلیل ماده یا بشر یا این کتاب یا آن خانه کاملاً منطقی است پرسش درباره دلیل دلیل، عبث است. هم چنانکه نشان دادیم، معنای جستجو در پی توضیح جهان آن است که می‌خواهیم بر ما ثابت شود که جهان صرفاً امری واقع نیست بلکه ضرورتی منطقی است. می‌خواهیم که به

۱. اسپینوزا کتاب «اخلاقیات» Ethics تعریف شماره: ۳.

ما نشان داده شود که جهان خود را به عنوان يك امر واقع و به نحوی جزمی بر وجدان ما تحمیل نمی کند، بلکه چیزی منطقی است که از دلیل سرچشمه می گیرد و تجسم دلیل است. ما در منطقی بودن جهان شك می کنیم ولی اگر شك ما را رفع کنند و نشان دهند که جهان منطقی است دیگر نمی توانیم در باره منطقی بودن دلیل شك کنیم. چشمداشت این که ثابت شود که دلیل، منطقی است چشمداشتی بیمعناست. اگر می توانستیم تصور کنیم که دلیل محض خود چیست، چنین دلیلی محض ناگزیر می بایست کلاً منطقی باشد. و دیگر جای پرسش باقی نمی ماند. دلیل، خویشتن را دلیل است. («آفتاب آمد دلیل آفتاب») دلیل از روی ذات خویش خود پیدا یعنی توضیح دهنده خود و خودسامان یعنی تعیین کننده خویش است.

۸۲ - شاید ایراد کنند که اگر چه ممکن است که این گفته‌ها به طور کلی در باره دلیل درست باشد در باره این یا آن دلیل خاص درست نیست. فرق میان دلیل عام و دلیل خاص همانند فرق میان علیت و علت است. سرما علت است. ولی سرما علیت نیست. متساوی الساقین بودن دلیل خاص است - یعنی دلیل خصوصیات گوناگون یک سه گوشه - ولی دلیل عام نیست. و هم چنانکه می توانیم علت هر علت را بجویم، می توانیم از دلیل هر دلیلی نیز پرسان شویم: هر رشته استدلالی می تواند از قضایایی فراهم آید که می توان آنها را «الف» و «ب» و «ج» و «د» و غیره نامید. «ج» دلیل «د» است و «د» نتیجه است. ولی همین «ج» خود نتیجه دلیل پیشین یعنی «ب» است. به همین ترتیب می توانیم حتی در پی دانستن دلیل دلیلی بر آییم که به عنوان نخستین دلیل جهان شناسانده شده است - همچنانکه باید در پی دانستن علت نخستین نیز بر آییم.

این ملاحظات نشان می دهد - و پاسخ به ایراد بالا نیز همین است - که دلیل نخستین جهان دلیل خاص، یعنی این یا آن دلیل نیست، بلکه عین دلیل و دلیل عام و بنیاد دلیل است. زیرا تنها چیزی که دیگر دلیلش را نتوان پرسید امر مدلل و معقول است و خواهیم دید که منطقی هگل، دلیل به طور عام یا کلی یعنی مبدأ عقل را سرچشمه و بنیاد جهان می داند. ولی شرح جزئیات این نکته را باید به زمان دیگر را گذاشت.

#### د - اندیشه محض

۸۳ - اگر اصل نخستین، دلیل است و دلیل از کلیات فراهم می آید، پرسش بعدی این است که آیا این دلیل همه کلیات را در بر می گیرد یا تنها برخی از آنها را؟ و اگر تنها برخی از کلیات را در بر می گیرد، به چه دلیل کلیات دیگر را شامل نیست؟ چگونه می توانیم بدانیم که کدام کلیات، دلیل جهان هستند و کدامها نیستند؟ هگل پاسخ این پرسشها را در فلسفه کانت جست و پاسخ کانت به همین پرسشها بود که پیشرفت فلسفه را از پایگاه عقاید افلاطون ممکن کرد. اصل نخستینی که افلاطون به یاری آن در پی توضیح کائنات بر آمد عالم مثل یا به اصطلاح ما منظومه یا دستگاه کلیات نام دارد. ولی اوسمان کلیات هیچ گونه فرقی نمی نهاد. اصل نخستین او، همه کلیات و هر گونه کلی را در بر می گرفت. هر چیزی مثالی داشت: مثال اسب، مثال میز، مثال صندلی، مثال نیکی، مثال ناپاکی و بر همین ترتیب تا بنهایت. پس در نظر او هر مقوله متصوری از چیزها یا روابط چیزها، مثالی خاص خویش دارد. و این مثال ظاهراً باید وجود هستیهای

بالفعل را توضیح و تبیین کنند. بدین سان در جهان صندلیهای بیشمار هست زیرا در عالم مُثُل، مثال صندلی وجود دارد. ولی افلاطون به هیچ رو نمی توانست توضیح دهد که چرا و چگونه مثال صندلی باید مایه وجود بالفعل صندلیهای بیشمار شود. حتی اگر چنین مثالی وجود داشته باشد، ضرورتی نمی بینیم که این مثال، صندلیهای واقعی را در جهان به وجود آورد. و همین سخن در باره روابط میان مثل دیگر و چیزهای منفرد تابع آنها راست است.

۸۴ - کانت نیز نظریه‌ای در باره کلیات داشت. مقولات او همان کلیات هستند. ولی البته این کلیات را مانند مثل افلاطونی، عینی نمی پنداشت بلکه بر عکس، اعتقاد استوار داشت که مقولات صرفاً تصوّرات انتزاعی ذهن آدمی هستند و به هیچ رو هستی بالفعل و عینی ندارند. در نتیجه، کانت نمی کوشید تا مقولات خویش را در توضیح کائنات اصل نخستین فرض کند. مقولات او اصولی برای تعیین سامان شناسایی هستند نه بیان ذات هستی. ولی آیین کانت حاوی این اشاره نیز بود که مقولات خود صنف خاصی از کلیات، مجزا از کلیات دیگرند، بدین معنی که غیر حسی و قبلی یعنی مقدم بر تجربه هستند، حال آن که همه کلیات دیگر مانند «سرخ» و «صندلی» و «اسب»، حسی و بعدی یا مؤخر بر تجربه [a posteriori] اند. کلیات حسی از تجربه به دست می آیند، ولی مقولات بر هر گونه تجربه‌ای مقدمند زیرا شروطی هستند که تجربه، منوط بر آنها است.

هگل ضمن جستجوی خویش در پی اصلی برای توضیح کائنات، مانند افلاطون این رأی را اختیار کرد که اصل نخستین از کلیات عینی فراهم می آید. ولی از کانت نیز این اندیشه را گرفت که باید میان

کلیات حسی و غیر حسی فرق نهاد. کلیات غیر حسی، مقولات یا تصوّراتی «محض» اند - محض به این معنی که هیچ گونه جزء حسی در ترکیب آنها نیست. نزد هگل، برخلاف افلاطون، اصل نخستین جهان یا دلیل نخستین چیزها نه همه کلیات بلکه منظومه یا دستگاهی از کلیات محض غیر حسی است.

۸۵ - در بادی امر روشن نیست که چنین فرقی چه سودی برای هگل داشته است. ولی می توان با ملاحظه تفاوتی که منطق صوری میان چیزها و اندیشه‌ها می گذارد گوشه‌ای از این سود را دریافت. استدلالی از این گونه را در نظر بگیرید:

همه لاله‌ها زیبايند.

برخی از لاله‌ها سرخند.

پس برخی از چیزهای سرخ زیبايند.

تمام مبانی منطقی این استدلال در شکل زیرین، دست نخورده مانده است:

همه «م» ها «پ» هستند

برخی از «م» ها «س» هستند

پس برخی از «س» ها «پ» هستند.

آنچه در این شکل دوم حذف شده چیزی از فراگرد استدلالی نیست (زیرا همه اجزاء آن محفوظ مانده است) بلکه فقط عنصر معناست. از سوی دیگر ما در پی اصلی هستیم که دلیل چیزها باشد. ولی این اصل که دلیل توضیح دهنده چیزهاست آشکارا متضمن جدایی چیزها از دلیل است. اگر قرار است که دلیل، چیزها را توضیح و تبیین کند دیگر خود نباید شامل یکی از چیزهایی باشد که در پی

توضیحشان هستیم. زیرا توضیح يك چیز به یاری خود آن چیز کاری بیهوده است. از این رو دلیل باید محض و قائم به ذات خویش باشد. باید دلیل را از هر گونه عنصر حسی خلاص کرد، زیرا عنصر حسی درست همان عنصری است که از «چیزها» نشان دارد، چیزهایی که ما جویای توضیح آنهایم.

منطق صوری تا اندازه‌ای مایه‌ای این جدایی میان چیزها و دلیل می‌شود، زیرا پیوند خود را از چیزهایی که موضوع استدلال ماست یکسره می‌گسلد و عناصر حسی را کنار می‌گذارد و فقط جریان محض خود استدلال را نگه می‌دارد. بدین سبب اگر در ضمن منطق صوری تصوراتی بیابیم خواهیم دید که این تصورات جنبه غیر حسی دارند و بیشتر محتملند که جزء دلیل محضی باشند که در جستجویش هستیم نه جزء تصوراتی که در ضمن قیاس مادی یا موضوعی [material syllogism] می‌آیند. ولی تصوراتی که در ضمن منطق صوری می‌آیند همان مقولات کانتی هستند یعنی «همه»، «برخی»، «هستند»، یا کلیت و کثرت (چندگانگی) و وجود و جز آن.

۸۶ - اما این سخنان فقط گوشه‌ای از حقیقتی را که هگل عیان دید به ما می‌نمایاند. آنچه جهان را توضیح می‌دهد باید پیش از جهان باشد، باید مقدم بر جهان باشد زیرا اصل نخستین است. ولی آیا منظور از این نخستین بودن، تقدم زمانی است یا منطقی؟ از بحث خود در باره ایده آلیسم یونانی دانستیم که منظور، تقدم زمانی نیست. قضیه نهم (شماره ۳۹) که در آن نتایج بحث را خلاصه کردیم حاکی از این بود که «اصل نخستین فقط به این معنی نخستین است که بر همه چیزها تقدم منطقی دارد نه تقدم زمانی». آنچه از نظر زمانی، نخست بیاید علت است. فقط

توالی علی است که توالی زمانی است. اصل نخستینی که از نظر زمانی پیش از جهان باشد باید علت جهان شناخته شود. ولی اصل ما علت نخستین نیست بلکه دلیل است. دلیلی است که جهان نتیجه آن است. و تقدم دلیل بر نتیجه زمانی نیست بلکه منطقی است.

مقولات کانت نیز درست به همین معنی مقدم بر جهانند. راست است که کانت هر گز خود نگفته است که مقولات او «مقدم بر جهانند». او می‌گفت که مقولات، مقدم بر تجربه‌اند. ولی تجربه همان جهان است. کانت واژه تجربه را از این رو به کار می‌برد که به هر چیز از دیدگاه ذهنی می‌نگریست و می‌خواست که سامان شناسایی انسان را معین کند ولی آنچه از نظر ذهنی تجربه است از نظر عینی، جهان شناخته می‌شود. زیرا اصطلاح کانتی «تجربه» همه انواع ممکن تجربه را می‌رساند، خواه تجربه چیزهای خارجی در مکان باشد یا تجربه چیزهای درونی مانند احساسات و اندیشه‌ها و بدین گونه همه چیزهای ممکن در مکان و نیز همه هستیهای ممکن روانی را در بر می‌گیرد. از این رو تجربه با کائنات همکران است.

۸۷ - پس مقولات کانت، مقدم بر جهان و فقط شامل کلیات محض.

اند. کلیات حسی مانند «صدلی» و «اسب» و «سفید»، مقدم بر جهان نیستند. زیرا کلیات غیر حسی، کلی و ضرور و از این رو شروط تجربه‌اند ولی کلیات حسی چنین نیستند. تجربه، یعنی جهان، بی این کلیات محض ممکن نیست. و وقتی می‌گوییم که کلیات ضرورند منظور همین است. ولی کاملاً ممکن است که جهان بی کلیات حسی موجود باشد. مثلاً تصور «سفید» را در نظر بگیرید. به آسانی می‌توان جهانی را تصور کرد که در آن هیچ چیز سفیدی موجود نباشد. همچنین می‌توان

به آسانی جهانی را در خیال آورد که در آن مفاهیمی چون «صدلی» یا «اسب» مصداق نداشته باشند. ولی چنین حالی در باره تصوراتی مانند «وحدت» و «کثرت» و «وجود» و «بستی» و «گوهر» ممکن نیست. جهانی بی وحدت، تصور ناپذیر است. هر جهان تصوّر پذیری نباید یک جهان باشد. و باید حاوی چیزهایی باشد که هر یک فقط یک چیز است. «بسیار» نیز برای هر جهان تصوّر پذیری به همان اندازه ضرور است که «یکی». همین سخن در باره کلیت و ایجاب و سلب و وجود نیز صادق است. محال است که بتوان جهانی را در اندیشه آورد که هیچ چیز در آن نه پذیرای ایجاب باشد و نه سلب و نه «هست» باشد و نه «نیست».

۸۸ - پس مقولات، درست همان اصل نخستین توضیح دهنده جهانند که ما در پیش هاستیم. مقولات باید دلیلی باشند که جهان نتیجه آن است و اگر ما بتوانیم این نکته را به تفصیل باز نماییم کائنات را توضیح داده ایم. ولی خواهیم دید که این چشمداشت ما تکلیفی را بر دوش مقولات می گذارد که هنوز ایفایش را به هیچ رو از آنها نمی توانیم امید داشت. ثابت کردیم که مقولات، شروط منطقی جهانند. ولی اگر چه می توان به یاری استدلال، واپس رفت و از مشروط به شرط رسید، لیکن همواره نمی توان این جریان را معکوس کرد و از شرط به مشروط رسید. در این مورد شروط منطقی همانند شروط علی اند. وقتی باران می بارد می توانیم استنتاج کنیم که باید آسمان ابری باشد زیرا ابر شرط ضرور و علمی باران است. ولی نمی توانیم حکم کنیم که چون آسمان ابری است باران باید بیبارد زیرا چه بسا که آسمان ابری است و باران نمی بارد. به همین گونه ظاهراً اگر چه ثابت کردیم مقولات

شروط ضرور جهانند نمی توان استنتاج کرد که جهان نتیجه ضرور مقولات است. ولی اگر بخواهیم به راستی جهان را توضیح دهیم اثبات این نکته بسیار لازم است. هر گونه توضیح راست و درست باید نشان دهد که اگر اصل نخستین، مسلم باشد جهان نتیجه آن است. و چون رابطه اصل نخستین با جهان نه مانند رابطه علت و معلول، بلکه مانند رابطه دلیل و نتیجه است لازم می آید که جهان مطلقاً از مقولات استنتاج شود، همچنانکه نتیجه قیاس از مقدمات آن برمی خیزد. ولی در حال حاضر نمی دانیم که این استنتاج را چگونه باید انجام داد. اگر مسلم بگیریم که مقولات، دارای هستی حقیقی و مقدم بر جهان باشند، می توان پرسید که چرا این مقولات باید جهان را پدید آورند؟ چگونه جهان از مقولات منتج می شود؟ چرا مقولات نباید همچنان تا ابد به حال خود باقی باشند، بی آن که جهانی از آنها پدید آید؟ ما بیشتر نتوانستیم دریابیم که چرا حتی اگر حقیقت مثال افلاطونی صدلی را بپذیریم این مثال باید مایه وجود بالفعل صندلیهای جزئی شود و اکنون نیز نمی توانیم دریابیم که چرا حتی اگر حقیقت و تقدم مقولات را بپذیریم این معنی باید وجود چیزها را برای ما توضیح دهد. برای یافتن پاسخ پرسشهای بالا باید ثابت کنیم که مقولات الزاماً جهان را پدید می آورند و در حکم دلیلی هستند که جهان نتیجه آن است و این کار را نیز فقط با استنتاج منطقی جهان از مقولات می توانیم انجام دهیم.

هگل ضمن کوشش خود در ایفای این مهم دریافت که به هیچ گونه نمی توان اندازه کانت یاری بگیرد. در این جا توضیح متضمن دو شرط است. کانت یک شرط را برای او فراهم کرد، و هگل ناگزیر بود که شرط دیگر را خود پیدا کند. شرط نخست آن است که مقولات باید شروط

منطقی جهان باشند. کانت ثابت کرد که مقولات چنین اند. شرط دوم آن است که جهان از مقولات، همچون نتیجه منطقی آنها، قابل استنتاج باشد. اثبات چگونگی این امر کشف خاص هگل و راز روش دیالکتیک او بود. در این مرحله نمی توان نشان داد که هگل چگونه این مسأله را حل کرد. این نکته را بعداً دنبال خواهیم کرد و فعلاً توجه خود را به ملاحظاتی دیگر معطوف می کنیم.

۸۹ - ذهن يك مبتدی از چند راه ممکن است درباره حقیقت اندیشه محض یا کلیات محض غیر حسی سخت آشفته و گمراه شود. مشکل عمده آن است که اذهان ناآزموده همیشه اصرار دارند که تصدیق حقیقت ذاتی این کلیات را معادل تصدیق وجود آنها انگارند. وقتی گفته شود که اصل نخستین جهان یا مطلق، دستگاهی از مقولات است این گفته يك رشته اندیشه های نادرست را در ذهن عامی بر می انگیزد. وقتی بگویم که دستگاه مقولات، اصل نخستین است، یا چیزی است که «پیش از همه کائنات» وجود داشته و جهان آفریده آن است عامه گمان می برند که مقولات می بایست بیلونها سال پیش از پیدایی کائنات موجود بوده باشند. ولی این امر چگونه امکان دارد؟ مقولات کجا بوده اند؟ و حال کجایند؟ آیا در فضا های دور دست، در آن سوی ستارگان نهفته اند؟ خیر، زیرا این امر متضمن آن خواهد بود که مقولات هستی پایی مادی باشند. پس آیا مقصود این است که کلیات، چیزهای غیر مادی و هستی های ذهنی از نوع جان و روانند؟ آیا مقولات به يك معنی روح جهانند؟ و اگر پیش از پیدایی جهان وجود داشته اند، وجود آنها را باید چگونه تصور کرد؟ مثلاً چگونه مقوله «علت» می توانسته منحصرأ و به تنهایی موجود باشد، بی آن که علتها و معلولهای حقیقی وجود داشته باشند؟

چگونه «یگانگی» می تواند وجود داشته باشد بی آن که متعلق به چیزی باشد؟ منظور ما در گفتن این که «يك» پیش از جهان، پیش از وجود يك اسب یا يك مرد یا يك سیاره یا يك چیز دیگر موجود بوده است، چیست؟

اگر فلسفه هگل را بدین گونه تعبیر کنیم عامه بالطبع آن را نوعی باوه گویی فاضلانه خواهند شمرد که فاضلانه بودنش چیزی از یوا گیش نمی کاهد. ولی هگل هر گز این اباطیل را نمی آموزد. هیچ کس نمی تواند بگوید که مقولات کجایند، به این دلیل ساده که مقولات هیچ جا نیستند. مقولات «چیزهایی» نیستند که پیش از آغاز جهان وجود داشته باشند. آنها نه مادی اند و نه روانی، نه وجود دارند و نه هرگز وجود داشته اند و نه هرگز وجود خواهند داشت، بلکه مجردات محض اند. با این وصف حقیقی هستند. معنای این سخن آن است که هستی آنها مستقل است و حال آن که هستی چیزها وابسته به آنهاست. چیزها وابسته به آنها نیستند زیرا هم چنانکه کانت نشان داد، شروط لازم جهانند. جهان بی آنها نمی تواند وجود داشته باشد. هستی جهان وابسته به هستی آنهاست. ولی هستی آنها فقط وابسته به خودشان است. این حکم را فقط به یاری استدلال منطق هگل می توان به تحصیل ثابت کرد. ولی ما به نحو کلی دیدیم که دستگاه مقولات، دلیل جهان را به دست می دهد و دلیل نیز توضیح دهنده و تعیین کننده و دلیل خویش است. و این بدان معناست که فقط به خود وابسته است و به خود وابسته بودن همان حقیقی بودن است.

۹۰ - و اما در باره این اشکال که محال است بتوان یگانگی یا

وحدت را بی متعلق آن، یعنی «يك» را بی وجود يك مرد یا يك اسب

یا یک چیز دیگر به تصور آورد - این اشکال نیز از همان سوء تفاهمی بر می خیزد که اشکال پیشین را سبب شد. منظور این است که ممکن نیست که بتوان تصور کرد که «یک» جدا از یک چیز موجود باشد. و این کاملاً درست است. ولی هگل هرگز بر آن نبود که وحدت می تواند جدا از متعلق خود وجود داشته باشد. جدایی میان آنها فقط جدایی منطقی و ذهنی است. مقوله چندی (کمیت) نمی تواند به خودی خود وجود داشته باشد؛ باید مقداری کمره یا کود یا آهن یا چیز دیگر وجود داشته باشد. مقدار کمره و نفس کمره را در عالم واقع نمی توان از هم جدا کرد: نمی توانیم مقدار را در یک جیب و کمره را در جیب دیگر بگذاریم؛ ولی آنها را در اندیشه خود می توانیم از هم جدا کنیم. می توانیم مقدار را در ذهن خود از کمره یا آهن یا کود انتزاع کنیم. تصور کمره مطلقاً از تصور مقدار جدایی پذیر است. به این دلیل ساده که خود، تصویری جداگانه است. تصور مقدار با تصور کمره یکی نیست. این است لب مقصود هگل.

۹۱ - وقتی از دیدگاه روانشناسی نیز به هگل ایراد می کنند که مفاهیم چون جریانات ذهنی هستند، مؤخر بر مبدأ کات هستند و پس از آگاهی بر چیزهای مفرد دست می دهند، دانسته می شود که خرده گیران به نوع دیگری از همین آشفتگی ذهنی دچارند، زیرا اگمان می کنند که عیب مفسد آیین هگل، عقیده به همین است که کلیات یا مقولات، مقدم بر جهان و بر تجربه اند. ولی هیچ کس، خاصه هگل، هرگز حتی فکر آن را هم در دل نگذرانده که این حقیقت روانشناسی را انکار کند که آگاهی بر جزئیات زودتر از آگاهی بر کلیات حاصل می شود. هگل بر این حقیقت کاملاً آگاه است، اگر چه به طور

کلی آن را چندان عیان می داند که نیازی به بیان آن نمی بیند. ولی این نکته هیچ ربطی به مطلب ما در این جا ندارد، و آن مطلب این است که مقولات بر ادراکات حسی متمدنند، اما نه در زمان بلکه در تسلسل منطقی اندیشه. بیگمان افراد انسان از راه پژوهش در جهان پیرامون خود به علیت پی می برند و به این معنی، تصور علیت یا هر تصور دیگری، مؤخر بر ادراک ایشان است و از تجربه ایشان مشتق می شود. ولی آنچه، انسان در فرجام کار در می یابد، منطقی در آغاز قرار دارد، همچنانکه بیشتر اوقات بر امری واقع علم پیدا می کنیم بی آن که دلایل آن را بدانیم. جانوران و کودکان چه بسا تصویری از وحدت ندارند. کودکان فقط از راه ارتباط با چیزها از راه تجربه بر آن آگاهی می یابند. تصور «یک» در ذهن ما نقش نمی بندد مگر هنگامی که یک اسب یا یک گاو و یا یک درخت را ببینیم. ولی اگر چه ما از این تصور در مراحل بعدی تجربه روحی خویش آگاه می شویم، احساسات و ادراکات خام ما آن را از آغاز در خود مضمر و نهفته دارد. آن ادراکات بی تصور وحدت محال است و از این رو تصور وحدت بر آنها تقدم منطقی دارد. مقولات هگل همان حال را دارند که زمان و مکان کانت. دیدیم که تجزیه و تحلیل روانشناسان در این بازه که ما چگونه از راه تجربه بر زمان و مکان آگاه می شویم عقیده کانت را که زمان و مکان قوالب آگاهی درونی ما هستند باطل نکرد و اصلاً ربطی به آن عقیده نداشت. زمان و مکان منطقیاً مقدم بر تجربه اند زیرا شروط آنند. معنای این سخن آن نیست که ما پیش از هر گونه تجربه ای بر زمان و مکان آگاه می شویم. همین است حال مقولات. این آشفتگی ذهنی، خویشاوند همان آشفتگی ذهنی عامیانه ای

است که قبلاً شرحش گذشت. پرسش پیشین که چگونه ما می‌توانیم مقولاتی را درک کنیم که پیش از جهان وجود داشته‌اند و از چیزهای واقعی جدایند از آنجا بر می‌خاست که می‌پنداشتند که هگل مقولات را هستی‌هایی عینی می‌انگارد. خطای کنونی از این گمان پیدا شده که گویا هگل مقولات را هستی‌هایی ذهنی یعنی تصوراتی می‌پندارد که فقط در ذهن وجود دارد. حصول تصورات در دماغ انسان در مراحل دیرین تکامل آن روی می‌دهد. ولی مقولات همچون حقایقی عینی بر همه اذهان و کائنات تقدم دارند.

۹۲ - سوء تفاهم دیگری که باز جنبه روانشناسی دارد در این گفته نمایان است که اندیشه محض غیر حسی چیزی ناممکن است و وجود ندارد. می‌گویند که ما نمی‌توانیم شکل غیر حسی را از محتوای حسی آن کاملاً جدا کنیم. هر اندیشه‌ای همراه با صورتی‌هایی [Images] است و ما نمی‌توانیم اندیشه کنیم مگر آن که صورتی‌هایی را در ذهن آوریم. ولی درستی این ایراد حتی از دیدگاه روانشناسی نیز محل تردید است. اکنون ظاهر آروانشناسان عقیده دارند که تصوّر خالی از صورت کاملاً ممکن است. ولی خواه حقیقت چنین باشد و خواه خلاف آن، در بحث کنونی ما توفیری ندارد. وقتی می‌گوییم که اندیشه محض، اصل نخستین و بنیاد جهان است، مسأله این نیست که ما چه چیزی را می‌توانیم در اندیشه آوریم بلکه فقط این است که آنچه به نحو عینی هست چیست؟ این ممکن است حقیقتی باشد که من هر گاه در باره باد خاور فکر می‌کنم، به دلیل تداعی، به یاد سرماخوردگی نیز

۱. مثلاً نگاه کنید به کتاب «اولیتنگ» Avcling به عنوان «وجدان کلی و فردی» Consciousness of the Universal and the Individual.

می‌افتم. یا چون درباره کمیّت و علت و وحدت و مقولات همانند آنهایی. اندیشم صورتی‌های مبهمی در ذهنم به جولان می‌آیند. بادخاور، مستقل از سرماخوردگی وجود دارد. مقوله هم مستقل از صورتی‌های ذهنی من وجود دارد. تصوّر کمیّت منطقاً از هر گونه موضوع حسی جدا و ممتاز است. مهم نیست که این دو تصوّر از دیدگاه روانی جدا هستند یا نه. ایرادی هم که از دیدگاه روانشناسی به هگل گرفته‌اند مانند ایرادات دیگر ناشی از اختلاطی است که در اذهان عامی میان وجود و حقیقت دست می‌دهد. زیرا مفهوم این ایراد صرفاً آن است که تصورات ذهنی بی هیچ گونه بستگی حسی نمی‌توانند در دماغ وجود داشته باشند. ولی ادعای ما این نیست که کلیات محض و بسیط می‌توانند خواه به نحو عینی در جهان بیرون و خواه به نحو ذهنی در دماغ ما جدا از محتوای حسی وجود داشته باشند، بلکه فقط این است که مقولات منطقاً از موضوع حسی خود جدایی پذیرند.

۹۳ - ولی باید اذعان کرد که ناتوانی آدمی به اندیشیدن محض، یعنی به اندیشیدن بی تداعی صور، مانعی جدی بر سر راه فهم فلسفه و خاصه فلسفه هگل است. علت بیشتر آن خطاهایی که سعی در رفعشان داریم همین شیوه تفکر آمیخته به صور است. وقتی هگل درباره يك مقوله حکمی می‌دهد خواننده آثار او چه بسا آن مقوله را به صورتی‌ها یا بادآور صورتی‌ها می‌انگارد. سپس این صورت با مقوله مشتبه می‌شود. چون هر صورتی دارای خصلت حسی است و صورت چیزی است که در زمان و مکان وجود دارد، در نتیجه مقوله هم با وجود مشتبه می‌شود. آنچه «بارمنید» را واداشت تا بگوید که هستی به شکل گوی است می‌بایست همین اختلاط ذهنی بوده باشد. وی ظاهراً صورتی را جانشین اندیشه



محض کرده بود و چون هر صورتی ناگزیر شکلی و قواره‌ای دارد، وی در پی یافتن این نکته بر آمد که هستی دارای چگونه شکلی است. باز عادت به همین تفکر صورت‌آمیز بود که این گمان را در سر افلاطون انداخت که مسئله چیزهایی هستند که در جهانی دیگر ماورای جهان‌ما وجود دارند. و باز همین شیوه تفکر است که مردمان را از فهم این گونه احکام هگل که «هستی» با نیستی یکی است باز می‌دارد. هگل در این جا از مقولات محض و بسیط هستی و نیستی سخن می‌گوید. و تا زمانی ما این نکته را در نظر داشته باشیم گفته او کاملاً معقول است. ولی بیدرنگ صورتها به ذهن هجوم می‌آورند و هستی با هستی چیزی خاص مثلا این خانه مشتبه می‌شود. آن گاه مردمان حیرت می‌کنند که چگونه بود و نبود این خانه یکی است؛ و بدین گونه گفته هگل گزافه می‌نماید. ولی اگر ما بخواهیم عقاید هگل را درک کنیم باید یا به شیوه تفکر انتزاعی خو بگیریم و آزادانه در اقلیم اندیشه‌های محض بگردیم و صور حسی را از اذهان خود دور نگه‌داریم یا دست کم صور حسی را با اندیشه‌های محض یکی ندانیم.

### ۵- شناسایی و هستی (عالم و معلوم)

۹۴- در فلسفه نو، این نخستین بار کانت بود که بحث در باره مقولات را آغاز کرد و در دستگاه فلسفی خود آنها را با فراگردهای درون ذاتی ذهنی، یعنی مفاهیم، مترادف شمرد. در آثار هگل مقولات به موجوداتی عینی و دارای هستی حقیقی مبدل شدند که هستیشان از هر گونه ذهن جزئی مستقل است. این تحول چگونه روی داد؟ چه دلایلی، انگاشت مقولات را به این شیوه نو توجیه می‌کند؟ دیدیم که ادعای خود کانت

در این باره که مقولات بر هر گونه تجربه ای مقدمند در واقع متضمن همین عقیده هگل است، زیرا آنچه بر تجربه مقدم باشد بر جهان و در نتیجه بر هر ذهن جزئی مقدم است. ولی باید در چگونگی این تحول تصورات ذهنی به امور دارای هستی حقیقی ژرفتر بنگریم زیرا راز تمامی فلسفه ایده آلیسم همین جا نهفته است:

۹۵- قبلا باید بگوییم که هگل در تصدیق عینیت مقولات همان دلایلی را داشته است که افلاطون در تأیید عینیت کلیات به طور عموم. هر چیز موجودی مثلا يك پاره سنگ را چون نيك بنگریم می‌بینیم که چیزی نیست مگر مجموعه‌ای از کلیات یعنی سفیدی و گردی و سختی و جز آن. همه این عناصر، کلی هستند. پس انکار عینیت کلیات، انکار عینیت سنگ است. شاید ایراد کنند که چنین نتیجه‌ای بسیار مبالغه آمیز است چون از آن لازم می‌آید که نه همان عینیت مقولات، یعنی کلیات غیر-حسی، بلکه عینیت همه کلیاتی که کاملاً حسی هستند (مانند مفاهیم «صدلی» و «خانه» و غیره) پذیرفته شود. چنین نتیجه‌ای ظاهراً رای مگل را باطل و عقیده افلاطون را ثابت می‌کند. وانگهی بساز می‌کنیم است ایراد شود که مقصود از این که سنگ، عینی است این است که سنگ موجود است و این استدلال که کلیات، عینی هستند زیرا سنگ بنی است، معنیش این است که چون سنگ وجود دارد، کلیات باید وجود داشته باشند و حال آنکه همه سخن ما بر سر این است که مقولات حقیقت دارند ولی وجود ندارند.

پاسخ به این ایراد دوم این است که این سنگ است که وجود دارد نه کلیاتی که فراهم آورنده آنند. مجموعه کلیات وجود دارد زیرا کلیات چون گرد هم آیند فرد را به وجود می‌آورند. ولی هر کلی چون

جداگانه نگریده شود امری انتزاعی و اعتباری است و نه فردی و از این رو وجود ندارد. و اما در باره ایراد نخست، یعنی این که استدلال ما عینی بودن نه تنها مقولات بلکه همه کلیات را ثابت می کند، به عقیده ما اشکال موضوع از این قرار است: پیشتر گفتیم که مقولات، حقیقی هستند ولی وجود ندارند. ولی اینک ظاهراً می خواهیم ثابت کنیم که حتی کلیات حسی، عینی هستند. ولی می دانیم که کلیات حسی وجود ندارند. از این رو تنها نوعی از عینیت که قابل انتساب به آنهاست حقیقت است. و در این صورت مقولات چه فرقی با کلیات حسی دارند؟ اگر کلیات حسی، حقیقی باشند بالضرورة جزئی از اصل نخستین جهانند و در این صورت لازم می آید که رای هگل در باره ماهیت حقیقت غائی نادرست و رای افلاطون درست باشد. باید اعتراف کنیم که هگل در آثار خود از تعرض آشکار به این مسأله پرهیز کرده است. در یکی از فصول آینه نشان خواهیم داد که این مسأله با یکی از بزرگترین دشواریهای فلسفه هگل یعنی انتقال از منطق به طبیعت مربوط است. ولی فعلاً می توانیم خود در این باره راه حلی بجویم. پس می گوئیم که همه کلیات، هستی عینی دارند ولی مقولات هستی عینی مستقل دارند در حالی که کلیات حسی، فقط دارای هستی عینی وابسته اند. دلیل ما این است که کلیات، شروط منطقی هر گونه تجربه و هر گونه آگاهی هستند و از این رو شروط آن بخش از آگاهی به شمار می آیند که از کلیات حسی تشکیل می شود. این بدان معناست که در ترتیب منطقی، مقولات در مقدمه می آیند و می توان کلیات حسی را همچون نتیجه از آنها استخراج کرد. ما در جای خود ثابت خواهیم کرد که این درست همان کاری بوده است که هگل واقعا می خواسته که در فلسفه طبیعت

خود انجام دهد اگر چه شاید بر این امر آگاهی کامل نداشته است. ضمناً می توانیم بگوئیم که این نظر اگر درست باشد متضمن شناسایی سه نوع مشخص از هستی است: [حقیقت و قوام و وجود]. مقولات، هستی مستقل و تقدم منطقی مطلق یعنی حقیقت دارند. کلیات حسی دارای هستی وابسته اند و با این وصف موجود نیستند زیرا کلی هستند و نه جزئی. این نوع هستی را می توانیم قوام یا تقرر بنامیم. و سرانجام چیزهای جزئی وجود دارند.

۹۶ - ولی بنیاد اصلی اعتقاد به عینیت کلیات در آن چیزی نهفته است که گاه وحدت شناسایی و هستی [یا عالم و معلوم] نامیده می شود. هستی در این جا معنای وسیعی دارد و بر هستی بیرونی اطلاق می شود. یعنی به طور کلی معلوم یا عین [object] در برابر عالم یا ذهن [subject] قرار می گیرد. معنای عبارت وحدت شناسایی و هستی این است که ذهن (یعنی دارنده آگاهی یا شناسایی) و عین (یعنی دارنده هستی) یکی هستند. ذهن و عین در حقیقت از هم مستقل و بیگانه نیستند یعنی مانند دو هستی کاملاً متفاوت نیستند که در برابر یکدیگر قرار گرفته باشند؛ بلکه هر دو یکی هستند زیرا دو رویه گوناگون یک حقیقتند. حکمت اعتقاد به این حکم هم این است که اگر آن را نپذیریم مسأله این که معرفت چگونه ممکن می گردد ظاهراً غیر قابل حل خواهد بود.

هر معرفتی مبتنی بر مفاهیم است. دانش ما در باره هر چیز مرکب از تصورات و مفاهیمی است که بر آن منطبق می کنیم. هر واژه ای در یک زبان نماینده مفهومی است و اندیشه بی مفاهیم امکان ندارد. ماقبل از این نکته نتیجه گرفتیم که موضوع آگاهی یا دانش، خود چیزی

نیست مگر مجموعه‌ای از کلیات و از این رو کلیات، عینی هستند. ولی در این نقطه از بحث، شعور ساده هر کس پی می‌برد که سفسطه‌ای در کار است، زیرا در نظر شعور ساده، اگر چه بیگمان اندیشه‌های ما در باره هر چیز فقط از راه حمل مفاهیم بر آن چیز صورت می‌بندد ولی این امر فقط معلول نهاد و ساختمان ذهن ماست و چیزی را در باره ماهیت آن چیز، بدان گونه که بیرون از ذهن ما وجود دارد، به ما افاده نمی‌کند. اندیشه ما در باره هر چیز در قالب مفاهیم نقش می‌بندد ولی خود چیز چه بسا یکسره با اندیشه ما تفاوت دارد.

۹۷ - در این جا بیدرنگ آشکار می‌شود که چنین نظری حاصل آن گمان است که چیزی فی نفسه بیرون از ذهن ما وجود دارد که یکسره از چیزی که به دیده ما می‌آید متفاوت است. این ایراد در واقع همان نظریه دیرین کانت درباره چیز فی نفسه ناشناختنی است که اکنون شعور ساده به دفاع از آن برخاسته است. اگر نفس هر چیز با آنچه به دیده ما می‌آید و آنچه دستگاه ذهنی ما از آن می‌سازد متفاوت است باید گفت که آن چیز ناشناختنی است. بیشتر دیدیم که این نظریه در خود تناقضی دارد. از این رو برمی‌گردیم به آن نتیجه‌ای که بیشتر گرفتیم و گفتیم که عین و ذهن با هم خویشاوندند و این امر متضمن عینیت کلیات است. اگر عین یا موضوع آگاهی با آنچه در اندیشه ما نقش می‌بندد یکسره متفاوت باشد لازم می‌آید که ذهن و عین یا شناسایی و هستی دو حقیقت مخالف در برابر یکدیگر باشند و حفره‌ای گذر ناپذیر آنها را از هم جدا کند. در این صورت چیز، ناشناختنی و شناخت ناممکن می‌گردد. از این رو ما بر آنیم که نفس هر شیء در بست همان چیزی است که ذهن ما از آن ساخته است. این است معنای وحدت شناسایی و هستی.

۹۸ - ابطال خرافه چیز فی نفسه ناشناختنی، در واقع اثبات اصل وحدت شناسایی و هستی است. هستی یعنی هستی از برای آگاهی، و هستی هیچ نوعی ندارد مگر آنچه از برای آگاهی است و هیچ موضوع یا عینی به وجود نمی‌آید مگر آن که با ذهنی مربوط باشد. کائنات چیزی نیست مگر محتوای آگاهی. اگر ما این حقایق را انکار کنیم در چنبر تناقضهای نظریه چیز ناشناختنی گرفتار می‌شویم. ولی اگر به آنها اذعان آوریم ناگزیریم که عینیت مفاهیم یا کلیات را نیز تصدیق کنیم زیرا در این حال هر چیز تماماً و منحصرأ همان چیزی است که ما می‌شناسیم. و ما نیز آن را فقط مجموعه‌ای از کلیات می‌شناسیم. و چون این نظریه را بپذیریم خود راه نوعی ایده آلیسم عینی متعهدمی‌کنیم. وحدت شناسایی و هستی در واقع اصل اساسی هر نوع ایده آلیسم است. فلسفه افلاطون و ارسطو هر دو مطلقاً وابسته به آن است. ولی در حالی که یونانیان این اصل را ساده دلانه و بی‌گفت و گو، مسلم می‌گرفتند هگل آن را آگاهانه به صورت جزء مدونی از فلسفه خود در آورد.

۹۹ - ولی ذهن و عین اگر چه یکی هستند در عین حال از یکدیگر قابل تمیزند. شکی نیست که عین یا چیز به نحوی در برابر من عرض وجود می‌کند و چیزی است سواى نفس من. عقیده به این که شناسایی و هستی یکی هستند در عین حال از یکدیگر قابل تمیزند و وجهی است از اصل معروف هگل در باره وحدت ضدین. به این علت، رابطه دقیق میان شناسایی و هستی را در حال حاضر نمی‌توانیم شرح بدهیم. ولی همین اندازه می‌توانیم بگوییم که وحدت شناسایی و هستی با اختلافشان

۱. شرح کامل این موضوع در بحث مربوط به منطق آمده است. پایینتر به شماره ۳۸۲ تا ۳۸۷ نگاه کنید.

سازگار است. معنی این که چیز با اندیشه یکی است آن است که میان عین و ذهن جدایی مطلق وجود ندارد زیرا عین درون ذهن است. معنای این سخن که چیز از اندیشه متفاوت است این است که ذهن، بخشی از خویشتن، یعنی عین را از خود بیرون می‌راند و در برابر خود قرار می‌دهد. این پاره سنگ بیگمان نسبت به من خارجی است و جز من است. معنی جدایی شناسایی و هستی همین است. ولی با این وصف سنگ درون وحدت اندیشه من قرار دارد، چیزی نیست که نسبت به من خارجی باشد، به این معنی که کاملاً بیرون از اندیشه من و شناخت ناپذیر باشد. و این معنی وحدت شناسایی و هستی است. همین نکته را گاه هگل به این شکل بیان می‌کند که اندیشه، فاصله‌ای را که میان خود و چیز افتاده از میان بر می‌دارد و به چیز می‌رسد یا فراقی که میان اندیشه و چیز وجود دارد فراقی درون خود ذهن است. اگر چیز پیوند وحدت خود را با اندیشه بگسلد به چیز فی نفسه ناشناختنی مبدل می‌شود. و این ناممکن است.

۱۰۰ - اگر ما همواره این وحدت شناسایی و هستی را درست به یاد داشته باشیم برخی از عبارات هگل که ظاهراً پیچیده و مبهم می‌نماید بر ایمنان قابل فهم می‌گردد. مثلاً اگر کسی آثار هگل را با این پندار جامد بخواند که ماتریالیسم و ایده‌آلیسم دو ضد آشتی ناپذیرند، از این که هگل ماتریالیسم را خود نوع خامی از ایده‌آلیسم می‌داند و می‌کوشد تا نظریات ایده‌آلیستی خویش را از درون آن استخراج کند و بپرورد، در شگفت می‌شود. این جمله را در نظر بگیرد: «هر فلسفه‌ای در ذات خود ایده‌آلیستی است، یا دست کم اصلش بر ایده‌آلیسم نهاده شده است و مسأله فقط این است که تا چه حد به آن اصل وفادار

مانده ... اصول و مبانی فلسفه‌های پیشین یا نو، یعنی آب یا ماده یا اتم، همه از مقوله اندیشه‌هایند ... نه چیزها.<sup>۱</sup> این حکم که اتم در واقع اندیشه است و از این رو ماتریالیسم دیمقراط [Democritus] نوعی از ایده‌آلیسم است، به ذهن عادی ما غریب می‌نماید. کلید حل این مشکل در وحدت‌شناسایی و هستی نهفته است. هگل فرق میان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم را خوب می‌داند ولی به زعم او اگر دیمقراط وحدت شناسایی و هستی را در نمی‌یافت هر آینه از ماتریالیسم به نوعی ایده‌آلیسم راه می‌برد، زیرا ماتریالیسم در واقع بر جدایی کامل شناسایی از هستی تکیه دارد و خطای اصلی آن نیز همین است. ماتریالیسم گمان می‌کند که موضوع یا ماده چیزی مطلق است که فی نفسه مستقل از ذهن وجود دارد و همچنین بر آن است که عین می‌تواند جدا از ذهن، هستی داشته باشد. اتومیسم [یا فلسفه اصالت جزء لایتجزی] مدعی است که جزء لایتجزی، حقیقت‌غائی است. گیریم که چنین باشد، ولی خود این جزء لایتجزی چیست؟ هیچ چیز مگر مجموعه‌ای از کلیات یعنی مفاهیمی از نوع «فنا ناپذیری»، «تجزیه ناپذیری»، «خردی»، «گردی» و جز آن. همه اینها کلیات یا اندیشه‌ها هستند. «اتم» خود مفهوم می‌است. بدین سبب حتی از دل این ماتریالیسم نیز ایده‌آلیسم بیرون می‌آید.

۱۰۱ - علت دیگر اشتباه در فهم آثار هگل این است که وی مدعی است که دستگاه فلسفیش جامع همه فلسفه‌های پیشین است و این جامعیت نیز صرفاً از آن رو است که فهرست مقولات او مهمترین مفاهیم

۱. البته اشاره به طالس است.

۲. نگاه کنید به کتاب «منطق اعظم» Greater Logic بخش نخست، فصل دوم، «ملاحظه» آخر.

و تصورات فیلسوفان گذشته را در بر دارد. بدین گونه هستی و گوهر جزء مقولات هگل می آیند. هستی مهمترین تصور در فلسفه «پارمنید» بود. هگل مدعی است که صرفاً با درج مقوله هستی در منطق خود، فلسفه ایلیاتیان را در دستگاه فلسفی خود منضم کرده و همچنین با افزودن تصور گوهر بر مقولات خود، بٔ حقیقت فلسفه «اسپینوزا» را گرفته است. هر کس که در آثار هگل مبتدی باشد به این روش او بیگمان ایراداتی از این گونه خواهد گرفت: مفهوم مطلق در آثار هگل دستگاهی است که از مقولات یا اندیشه‌ها فراهم می آید، ولی مفهوم مطلق در آثار «اسپینوزا» هرگز از سرشت اندیشه نیست. اسپینوزانی گفت که مطلق عبارت است از اندیشهٔ گوهر یا مقولهٔ گوهر، وی می گفت که مطلق خود گوهر است. وی نه ایده آلیست بلکه وحدت وجودی بود. وی عقیده نداشت که مطلق، دستگاهی مرکب از مقولات یا مقوله‌ای واحد از نوع مقولهٔ گوهر است. هگل مطلق را اندیشه‌می داند. اسپینوزا آن را چیزی کاملاً متفاوت از اندیشه یعنی گوهر می انگارد. و اسپینوزا آشکارا اعلام می کند که گوهر، اندیشه نیست زیرا می گوید که اندیشه فقط یکی از اوصاف گوهر است. از این رو چون حکم هگل به این که مقولهٔ گوهر یکی از مقولاتی است که مطلق را پدیدمی آورد کاملاً با عقیده اسپینوزا فرق دارد، هگل حق نداشت که هر دو عقیده را یکسان پندارد یا بگوید که فلسفه اسپینوزا را در دستگاه فلسفی خود منضم کرده است. همچنان که گفتیم پاسخ این ایراد را در اصل وحدت شناسایی و هستی باید جست. اسپینوزا بیگمان می پنداشت که گوهر خود چیزی کاملاً متفاوت از اندیشه یا مقولهٔ گوهر است. ولی پس از فهم اصل وحدت شناسایی و هستی در می یابیم که این چیز یا گوهر همان

کلی یا مقوله است. اسپینوزا از این معنی غافل بود، چون به پیروی از عقیده متأخران بر آن بود که چیزها از اندیشه‌ها مطلقاً جدایند. این عقیده از آثار دکارت ریشه گرفت و بر فلسفه نو حاکم شد تا آن که در فلسفه کانت به کمال رسید و هم در آن فلسفه محال بودنش آشکار گشت. حقیقت آن است که گوهر یکی از کلیات است و برهان این مدعا آن است که گوهر چیزی انتزاعی است. به گوهر هر چیز از این راه می رسیم که آن را از همهٔ اوصافش مجرد و برهنه کنیم. گوهر و اندیشهٔ گوهر هر دو چیزی واحد و یکسانند.

۱۰۲- نمونهٔ دیگری از همین مشکل را می توان در این عبارت هگل ملاحظه کرد: «هستی و مقولات فرعی [sub-categories] خاص آن و همچنین مقولات منطق را به طور کلی می توان تعاریف مطلق دانست». پس مقولات، تعاریف مطلقند. آیا معنی این حکم آن است که مقولات خود همان مطلقند و یا این است که توصیفات و تعریفات چیز دیگری هستند که آن چیز مطلق است؟ این نمونهٔ پرسشی است که ذهن خوانندهٔ بیخبر از کنه عقاید هگل را دچار حیرت می کند. ولی پاسخ آن است که هیچ توفیری ندارد که بگوییم مقولات خود مطلق هستند یا آن که مقولات، تعاریف مطلقند. معنای هر دو گفته یکی است. این مشکل همچون مشکل مربوط به تصور گوهر در آثار اسپینوزا از استنباط نادرست ماهیت شناسایی بر می خیزد. چنین پنداشته می شود که ما تصوراتی در ذهن خود داریم و بیرون از ذهن ما «چیزی» هست و تصور ما به نحوی با آن چیز برابر می افتد و شناسایی همین برابر افتادن تصور با چیز است؛ گمان می کنند که

۱. کتاب «منطق هگل» The Logic of Hegel مطلب شماره ۸۵.

مقوله گوهر، يك چیز است و خود گوهر چیزی دیگر. و مقوله بر این چیز بیرونی یا بر این گوهر «منطبق می گردد». یا مقولات در يك سویند و چیزی به نام مطلق در سوی دیگر و اگر این مقولات با آن چیز مطابق در آیند از مطلق تعاریف درستی به دست می آید. ولی این شیوه استنباط را باید یکسره کنار گذاشت. پایه این شیوه فکر بر آن نظریه نهاده شده که «چیزی» بیرون از ذهن وجود دارد که کاملاً با تصورات خود ذهن مغایر است! به سخن دیگر، نظریه فی نفسه، حتی پس از آن که به شکلی که کانت ارائه کرده بود باطل شد، باز دائماً سر بلند می کند. پایه دیگر این شیوه فکر، نظریه جدایی مطلق ذهن از عین و انکار اصل وحدت شناسایی و هستی است. مقولات عبارتند از تعاریف و تصورات یا اندیشه‌های مربوط به مطلق. ولی شناسنده و شناخته، یا مقوله و مطلق، هر دو يك چیزند. سنگ نسبت به تصورات کلی «سفیدی» و «گردی» و «سختی» که بر آن منطبق می گردند چیزی جداگانه و بیرونی نیست. سنگ عبارت است از مجموعه این کلیات. و مطلق هم چیزی اسرارآمیز نیست که مقولات هستی و گوهر و علت و غیره بر آن صادق باشند. مطلق چیزی نیست جز این مقولات. با این وصف عین و ذهن بر رغم وحدت خود از يك دیگر ممتازند، «سفیدی» و «گردی» و «سختی» از دیدگاه ذهنی، تصورات ما و جزئی از وجدان ما و بخشی از ذهن و نفس ما هستند. ولی از دیدگاه عینی، همه کلیاتی عینی هستند و جزئی از خود چیز. مقولات نیز از يك سو قوالب ذهنی ما و از سوی دیگر هستیهایی عینی و به این عنوان مطلق اند.

۱۰۳- قصور در فهم این اصول نه همان در میان دانشجویان و مبتدیان، بلکه حتی در میان نویسندگان بلند پایه آثار فلسفی نیز

عمومیت داشته است. به سبب همین قصور، بر مطلق هگل عیب گرفته اند که چیزی جز مجموعه‌ای از مفاهیم مجرد میان تپی نیست. اگر هگل مطلق را به جای آن که عین مقولات بشمرد چیزی جامد می دانست که مقولات بر آن انطباق پذیرند ظاهر آ صدایی از این منتقدان بر نمی خاست. هگل می گفت که مطلق عبارت است از مقولات علت و گوهر و هستی و کیفیت و جز آن. منتقدان هگل از این گفته او ناخرسندند. ولی اگر او می گفت که مطلق چیزی است که علت امری یا گوهر چیزی دیگر و دارای هستی و کیفیت است منتقدانش خاموش می شدند، زیرا می پنداشتند که وی مطلق را در آن حال نه همچون چیزی مجرد یا مجموعه‌ای از مفاهیم مجرد، بلکه چیزی جامد و حقیقی و ذاتی تصور کرده است. با این وصف عبارت پیشین هگل که منتقدان بر آن عیب می گیرند و عبارت دوم که با آن موافقت هر دو يك معنی دارد. اگر از کسی که پیرو عقاید هگل باشد پرسند که آیا به عقیده او مطلق همان مقوله گوهر یا گوهر است یا چیزی که دارای کیفیت است یا مقوله هستی است یا چیزی است که صرفاً هست، پاسخ او باید آن باشد که همه این تمیيزات ناموجه است. گوهر همان مقوله گوهر است همچنانکه سنگ همان کلیات «سفیدی» و «گردی» و «سختی» و غیره است. اگر حریف بخواهد که مطلق را همان گوهر یا کیفیت یا هستی بنامد، هگلی می تواند با او موافقت کند ولی باید این قید را بیفزاید که این تساوی در صورتی که به معنای درست تعبیر شود در خود ایراد نیست ولی اگر پوششی بر این پندار باشد که چیزی فی نفسه اسرارآمیزی بیرون از اندیشه ما وجود دارد که مقولات گوهر و علت و غیره به نحوی خارجی بر آن منطبق می شوند حکمی است در خود ایراد که باید بطلانش را آشکار کرد.

## و - يك بنی [Monism] و استنتاج مقولات

۱۰۴ - هر توضیح [فلسفی] بالضرورة مقتضی وجود يك اصل یا بن است. فلسفه همواره سوی يك بنی میل داشته است. ولی مبنای فلسفی يك بنی را نخستین بار «اسپینوزا» بیان کرد. اسپینوزا بر آن بود که اصل نخستین کائنات باید فقط یکی باشد و یگانه هم باشد، زیرا حقیقت غائی فقط به این ملاحظه حقیقی است که به هیچ چیز بیرون از خود استوار و قائم نیست. به خود استواری همان خود سامانی است، یعنی آنچه به ذات خویش قائم است تعیین کننده خویش نیز هست و آنچه تعیین کننده خویش است باید یگانه باشد. زیرا اگر حقیقت غائی دو گانه باشد ناگزیر یکی به توسط دیگری محدود و معین می شود. در آن حال هیچ يك تعیین کننده خویش یا خود سامان نیست.

۱۰۵ - این بنیاد فلسفی يك بنی است. ولی در کوششهای غیر-فلسفی نیز برای توضیح چیزها، يك بنی همیشه اندیشه‌ای راهنما بوده است. این اصل در دین به صورت اعتقاد به یکتاپرستی ظاهر شده است و در علوم تجربی نیز مظاهری از آن را می توان دید. در این علوم، امور واقع را به یاری علل توجیه می کنند. حاصل امر آن است که انبوهی از امور خاص و جزئی در قانونی واحد خلاصه می شود و این شیوه توضیح فقط هنگامی به مقصود خود می رسد که همه چیز را در کائنات به اصلی واحد مبدل و خلاصه کند.

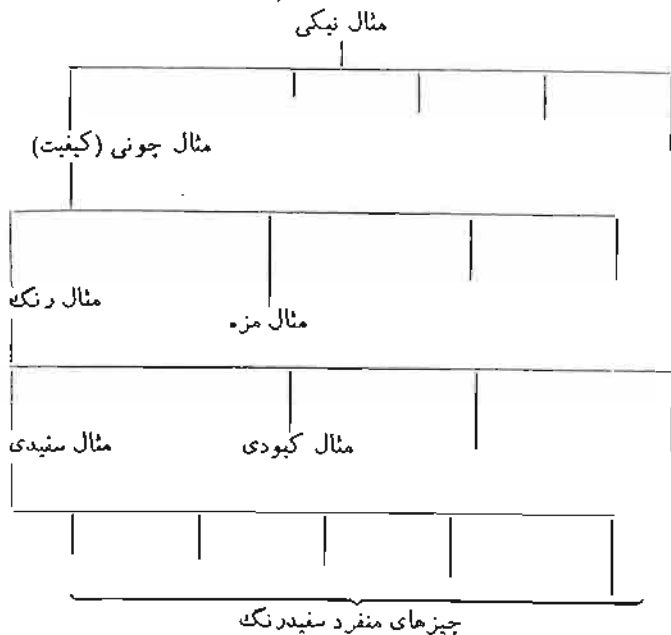
۱۰۶ - ولی اگر چه يك بنی ضرورتی فکری است لیکن به گواهی تاریخ فلسفه، در صورتی که يك بنی، مطلق یا مجرد باشد غرض خود را نقض می کند. مطلق باید هم یگانه و هم چند گانه باشد. بیرون

راندن اندیشه کثرت از ذهن یعنی محروم کردن ذهن از امکان استنباط چند گونگی جهان واقع. کثرت فقط در حالی از وحدت پدید می آید که به نحوی از پیش در آن موجود بوده باشد. از وحدت مطلق مورد اعتقاد ایلئیاتیان راهی به جهان واقع نیست. همچنین است حال وحدت منظور نو افلاطونیان. و فلسفه اسپینوزا خود نمونه‌ای است از شیوه تفکری که کارش به دویی مطلق کشیده، چون کوشیده است تا يك بتی مطلق و مجردی را اثبات کند. گوهر در فلسفه اسپینوزا وحدتی است که با هر گونه کثرت تباین دارد. به همین سبب محال است که از آن بتوان دریافت که گوهر چگونه می تواند مایه پیدایی اوصاف متعدد خود یعنی اندیشه و امتداد [Extension] و جز آن شود.

۱۰۷ - افلاطون بر این نکته که مطلق باید کثرتی در وحدت باشد آگاهی ناقص داشت. وی در رساله پارمنید [Parmenides] نشان داد که تصور وحدت و تصور کثرت، متضمن یکدیگرند بدان گونه که یکی بی دیگری وجود نتواند داشت. و مطلق خود او یعنی مثل کثرتی در وحدت است. کثرت است برای آن که مثالهای متعددی را در بر دارد، و وحدت است برای آن که این مثالها در پرتو وحدت نهایی مثال نیکی، دستگاه منظم و یگانه‌ای را تشکیل می دهند. همچنانکه همه چیزهای سفید در ضمن مثال سفیدی می آیند، مثالهای بسیار دیگری نیز مانند سفیدی و سرخی و کبودی تابعی از مثالی غالبتر یعنی مثال رنگ هستند. رنگ و مزه و چیزهای دیگر از این گونه ظاهراً باز تابعی از مثال جوئی [کیفیت] اند. بدین سان سرانجام به مثال برینی می رسیم که همه مثالهای دیگر خود توابع آنند. به عقیده افلاطون این مثال برین مثال، نیکی است.

۱۰۸ - حال فرض کنید که بتوانیم که بخشی از دستگاه فلسفی

افلاطون را به یاری این نمودار نشان دهیم:



اگر بتوان این نمودار را تکمیل کرد، همه چیزهای منفرد، یعنی کائنات، در بخش زیرین نمودار و مثالها در جایگاههای خود در بخش بالای آن می آیند. و سؤالی که در این جا پیش می آید آن است که چگونه چنین دستگاهی، حتی اگر به نحوی رضایتبخش تکمیل شود، می تواند کائنات را توضیح دهد؟ مثلاً چرا چیزهای سفید وجود دارند؟ افلاطون پاسخ می دهد که اینها وجود دارند چون در عالم مثل، مثالی از سفیدی هست که چیزهای سفید را به وجود می آورد. اگر لحظه ای فرض کنیم که میان سفیدی بدین گونه واقعاً وجود چیزهای سفید را به نحوی قانع کننده توضیح دهد باز مثال سفیدی خود بی توضیح باقی

می ماند. دلیل وجود مثال سفیدی چیست؟ ظاهراً مثال رنگ. دلیل وجود مثال رنگ چیست؟ مثال کیفیت. دلیل وجود مثال کیفیت چیست؟ مثال نیکی. دلیل وجود مثال نیکی چیست؟ در این جا دیگر می رسم به پایان خط. برای توضیح مثال نیکی دیگر مثال بالاتری وجود ندارد و به این علت مثال نیکی بی توضیح می ماند و امری مقطوع و رازی غائی شمرده می شود.

۱۰۹ - ولی گذشته از این که مثال برین صرفاً حقیقتی توضیح-

ناپذیر است، پیداست که مثال سفیدی به راستی وجود چیزهای سفید و مثال رنگ وجود مثال سفیدی را توضیح نمی دهد، و همچنین هیچ يك از مراتب دیگر توضیح، به راستی قانع کننده نیست. حتی به فرض این که مثالی از سفیدی موجود باشد آشکار نیست که چگونه این مثال وجود چیزهای سفید را توضیح می دهد، زیرا وجود آنها همچون نتیجه ای منطقی از مثال سفیدی لازم نمی آید. اگر می توانستیم دریابیم که به حکم وجود مثال سفیدی چیزهای سفید باید موجود باشند و اگر می توانستیم وجود چیزهای سفید را از مثال آنها استنتاج کنیم توضیح آنها برای ما ممکن می شد. درست به همان طریق باید بتوانیم مثال سفیدی را از مثال رنگ و مثال رنگ را از مثال کیفیت و مثال کیفیت را از مثال نیکی استنتاج کنیم و سرانجام باید برای ما ممکن باشد که همه مثالهای زیرین را از مثال برین نیکی استنتاج کنیم.

در چنین حال باز مثال نیکی رازی غائی خواهد بود. برای آن که توضیح ما کامل باشد باید نشان دهیم که مثال نیکی از آن رو که به توسط چیزی جز خود توضیح پذیر نیست خود پیدا یعنی توضیح - دهنده خویش و خودسامان یعنی تعیین کننده خویش است. یا به جای



اثبات این که مثال نیکی تعیین کننده خویش است نشان دهیم که عالم مثل در مجموع خویش، کلی خود سامان است به نحوی که می توان آن را به نحوی مقنع اصل نخستین یا دلیل نخستین کائنات دانست. آنچه باید در این باره ثابت کرد این است که هر مثال جدا گانه ای منطقیاً منضم در مثال جدا گانه دیگر است و عالم مثل به طور کلی مجموعه ای است انداموار و خودسامان و خود پیدا و سرانجام عالم واقع همچون نتیجه ای منطقی از این وحدت خود سامان جاری می شود. چنین مجموعه ای شرط يك بنی را آشکارا برمی آورد، زیرا مطلق آن، یعنی اصل نخستین آن، کثرتی در وحدت است؛ چون به خود استوار و خود سامان است واحد و چون مثالهای بسیاری را در بر می گیرد منکر است.

۱۱۰ - در منطق هگل چنین کوششی برای توضیح کائنات به کار بسته شده است. در اینجا به جای مثل افلاطونی که حتی کلیات حسی را شامل می شد مقولات نشسته اند ولی این مقولات هگلی بر خلاف مثل افلاطونی انبوهی ناهمگن و آشفته از کلیات نیستند بلکه هگل آنها را از یکدیگر استنتاج می کند. در حالی که افلاطون نتوانست نشان دهد که مثال رنگ را می توان به طور منطقی از مثال کیفیت استنتاج کرد، هگل ثابت می کند که مقوله علت را می توان از مقوله گوهر استنتاج کرد. وی ثابت می کند که هر مقوله، منطقیاً و الزاماً متضمن مقوله جدا گانه دیگر است. کانت از دوازده مقوله نام برده بود، ولی هیچ گونه کوشش حقیقی برای استنتاج آنها از یکدیگر نکرد و دلیلی هم نداشت که چنین کند، زیرا مقولات برای او نه اصولی برای بیان ذات کائنات، بلکه فقط قوالبی ذهنی در بحث معرفت انسان بودند.

ولی این نکته باقی است که وی آنها را از یکدیگر استنتاج نکرد و صرفاً دوازده مقوله را به مثابه حقایقی دوازده گانه، بی هیچ گونه توضیحی، بر ما عرضه نمود: آدمی همان گونه که ده انگشت پا دارد دوازده مقوله هم در ذهن دارد. در نظر کانت، واقع چنین است و دیگر جای سخن نیست.

این گونه اعتقاد جزمی برای کانت کافی بود، زیرا او مقصودی جز تجزیه و تحلیل ذهن آدمی نداشت. اگر کانت می توانست امور واقع را درست تبیین کند مقصود خویش را بر آورده می دید. ولی همین که مقولات از تصوراتی ذهنی به هستیهای عینی مبدل شوند اصل نخستین جهان گردند حالت تازه ای رخ می نماید. در این حال دیگر کافی نیست که از دوازده مقوله نام ببریم و بگوییم که اصل نخستین جهان همینهاست، چون در این جا نه با يك اصل بلکه با دوازده اصل رو به روییم و این بر خلاف شرط يك بنی است. اصل نخستین ما باید کثرتی در وحدت باشد، کثرتش در این باشد که مقولات بسیاری را در بر گیرد و نیز وحدتش چنین آشکار باشد که آن مقولات بسیار را به شکل واحدی در آورد و به نحوی منطقی به هم پیوند دهد چندانکه هر جزئی از آن همواره راه به جزئی دیگر برد و منطقیاً هم به آن منتج شود. اگر آن چنانکه کانت می گوید، مقولات فقط واحدهایی جدا از هم باشند در این حال صرفاً کثرتی بی وحدتند. ولی اگر هر مقوله ای منطقیاً متضمن مقوله دیگر باشد، دیگر نمی توان آنها را واحدهای جدا از هم دانست. چون همگی پیوسته به یکدیگر بند و دستگاهی واحد و همبسته و تجزیه ناپذیرند، یعنی وحدتی حقیقی تشکیل می دهند.

۱۱۱ - مفهوم این گفته که مقولات باید دلیل نخستین جهان

باشند این است که مقولات باید معقول باشند. نیکوکاری باید ازدرون خانه آدمی آغاز شود و دلیل نیز نخست باید خانه خود را به سامان آورد. اگر می‌گوییم که دلیل، اصل نخستین جهان است و اگر امید بسته‌ایم که جهان را از آن استنتاج کنیم باید نخست خود دلیل را به نحوی منطقی بشناسانیم. با گفتن این که دلیل از دوازده مقوله یعنی دوازده حقیقتی فراهم می‌آید که از یکدیگر استنتاج نشده‌اند توضیحشان نیز بر ما معلوم نیست از دلیل، تعریفی منطقی به دست نمی‌دهیم. می‌توانیم مانند کانت بگوییم که مقوله‌ای از علت هست و دیگر جای بحث نیست. ولی در چنین حالی مقوله مورد بحث صرفاً رازی غائی است و اثبات وجود آن به موجب حکمی جزئی انجام می‌گیرد و نه به یاری دلیل و از این رو با موازین عقلی و منطقی سازگار در نمی‌آید. اما قصد ما این است که مقوله علت را از مقوله گوهر و مقوله گوهر را از مقوله‌ای برتر استنتاج کنیم و بر همین ترتیب تا آخر. در این حال، مقولات ما دیگر حقایقی غیر منطقی نخواهند بود چون ما ضرورت منطقی آنها را اثبات می‌کنیم و نشان می‌دهیم که نه همان مقوله‌ای از علت هست بلکه چنین مقوله‌ای باید باشد و اثبات ضرورت منطقی هر مقوله، برابر توضیح آن و آشکار کردن مبانی منطقی آن است.

۱۱۲ - پس وظیفه‌ای که هگل در منطق خود بر عهده بر می‌گیرد این است که گزارشی از دلیل نخستین جهان بدهد و معلوم سازد که جهان از چه مقولاتی ترکیب یافته است و چون عقیده داشته‌است که علاوه بر مقولات دوازده گانه کانت، مقولات بسیار دیگری وجود دارند ناگزیر باید فهرست مقولات را کامل کند و آنها را نیز جدا و مستقل از یکدیگر بر ما عرضه نماید بلکه هر کدام را به‌طور منطقی از دیگری استنتاج

کند و سرانجام نشان دهد که همه مقولات همچون کلی یگانه، وحدتی خود پیدا و خودسامان دارند، به نحوی که می‌توانند به‌طور مطلق اصل نخستین جهان باشند، و چون خود پیدا یعنی توضیح دهنده خویشند ما را از جستجو در پی اصل پیشین‌تر یا برتری در توضیح جهان بی‌نیازی کنند. منطق هگل ناگزیر نخستین بخش دستگاه فلسفی او است زیرا اصل نخستین جهان را به ما می‌شناساند. هنگامی که این دلیل نخستین جهان را به‌طور کامل بشناسیم، گام بعدی، استنتاج وجود عالم واقع از آن، یعنی اثبات این است که کائنات منتج از آن است. هگل دومین و سومین بخش دستگاه فلسفی خود را به همین کوشش وقف می‌کند.

۱۱۳ - افلاطون البته به هیچ‌روبر آن سر نبود که مثل پست‌تر را از مثال نیکی استنتاج کند. وی ضرورت این امر را در نیافته بود. ولی یاد آوری این نکته برای ما بسیار پر ارزش است که حتی اگر افلاطون می‌خواست که مثل خود را از مثال نیکی استنتاج کند باز نمی‌توانست چنین کند و دلیل آن نیز پر واضح بود، زیرا مثل برتر افلاطون حاوی مثل فروتر نیستند و از این رو مثل فروتر را خواه به‌طور منطقی و خواه به‌نحوی دیگر نمی‌توان از مثل برتر استنتاج کرد. برعکس مثل برتر با مثل فروتر مابینت آشکار دارند و فقط شامل وجه مشترك مثل فروترند. مثلاً مثال رنگ و وجه مشترك میان مثالهای سفید و آبی و سبز و غیره را در بر می‌گیرد ولی اختلافات مشخص آنها را در حیطه خود طرد می‌کند. کیفیت خاص رنگ سبز، یعنی سبزی، از حیطه مثال رنگ بیرون است و مثال رنگ فقط بر آنچه میان رنگ سبز و آبی و رنگهای دیگر مشترك است شمول دارد. پیداست که رنگ آبی خاصیت سبز بودن رنگ سبز را فاقد است. از این رو

سبزی خاصیتی مشترک میان هر دو رنگ نیست و به همین علت نیز در مثال رنگ مندرج نیست. پس مثالهای آبی و سبز و غیره را نمی‌توان از مثال رنگ استنتاج کرد یعنی آنها را نمی‌توان از مثال رنگ بیرون کشید چون مثال رنگ از آنها تهی است.

مثل افلاطون در واقع امر کلیاتی مجردند و بدین علت است که از آنها چیزی استنتاج نتوان کرد. هر کلی مجرد، جنسی است که فاقد نوع خویش است. پس اگر بخواهیم که استنتاج مفاهیم دیگر از آنها ممکن شود هر کلی یا جنس باید نوع و فصل را نیز در بر گیرد تا بتوان این نوع و فصل را به یاری استنتاج منطقی از آن جنس بیرون کشید. هگل این گونه کلیات را کلیات اضمحالی یا مشخص [Concrete universals] می‌نامد و مدعی است که کشف آنها بزرگترین دلیل برتری فلسفه او بر فلسفه‌های پیشین است. در این جا مجال آن را نداریم که در باره این کشف به تفصیل سخن گوئیم و فقط به این یادآوری بس می‌کنیم که کلیات افلاطون مجردند و از این رو مثل فروتر را از مثل برتر نمی‌توان استنتاج کرد.

### ز - آیا مقوله نخستین کدام است؟

۱۱۴ - اگر بخواهیم مقولات را از یکدیگر استنتاج کنیم دو پرسش فوری برای ما پیش می‌آید. نخست این که کار خود را از کجا آغاز کنیم و مقوله نخستین ما باید کدام باشد؟ دوم آن که با چه روشی می‌توانیم مقولات دیگر را از آن استنتاج کنیم؟ در بخش کنونی از پرسش نخست سخن می‌گوییم و در بخش بعدی از پرسش دوم.

۱۱۵ - ببینیم که مقوله نخستین کدام است؟ نمی‌توانیم کاوش خود

را به دلخواه از هر مقوله‌ای آغاز کنیم. زیرا استنتاج مقولات حاصل شعبه‌بازیهای ذهن نیست بلکه فراگردی عینی از نفس حقیقت است. مقولات به سامان آورنده و منظم‌دلیلند و این دلیل نیز جز جهان عینی چیز دیگر نیست. مقتضای دلیل، به حکم ذات خود، آن است که فراگردش سراسر ضرور باشد. هیچ جزئی از دلیل نمی‌تواند خودسرانه با اتفاقی باشد. چنان نیست که دلیل از نقطه‌ای اتفاقی آغاز شود و به نقطه‌ای اتفاقی پایان یابد، بلکه پیشرفت آن تابع اصول منطقی خود آن است و با هوسبازی ما تغییرپذیر نیست. حتی در منطقی‌ترین صورت نمی‌توانیم کار خود را از نتیجه آغاز کنیم و به مقدمات برسیم. ضرورت دلیل، خود، ما را وامی‌دارد تا مقدمات را در آغاز نهم. دیگر جایی برای هوسبازیهای ذهنی ما نیست. خصلت اصلی دلیل، ضرورت است. کاوشی که به نحو اتفاقی آغاز شود به نحو نامعقول آغاز شده است. مقوله نخستین، باید بالضروره نخستین باشد.

۱۱۶ - این ملاحظات نه همان در باره مقولات آغازین بلکه در باره مقولات پسین نیز صادق است. ترتیب استنتاج مقولات باید از آغاز تا پایان ضرور باشد؛ چگونگی آن باید نه از جانب ما بلکه به اقتضای ماهیت خود دلیل معین شود. در واقع امر این مانعیم که مقولات را از یکدیگر استنتاج می‌کنیم بلکه این خود مقولات هستند که چنین می‌کنند. کاری که مایه کنیم نه آفرینش شبکه‌ای از مقولات در پندار خود، بلکه کشف ماهیت و نظم و پیوستگی اجزای دستگاه دلیلی است که به نحوی عینی وجود دارد و اندیشیدن یا نیندیشیدن ما بر آن بی‌اثر است. حتی در منطقی‌ترین صورت نیز این مغزما نیست که محرز می‌دارد که چون سقراط انسان است و انسان فانی است پس سقراط فانی است. فراگرد دلیل،

آفریده ذهن ما نیست. ما نه می‌توانیم آن را بیافرینیم و نه دگرگون سازیم، بلکه فقط می‌توانیم آن را کشف کنیم. و زنجیره مقولاتی که منطق هگل به ما می‌شناساند کار خود ما یا هگل نیست بلکه مطلق یا دلیل جهان است که از ابد در جهان وجود داشته است. کار ما در استنتاج مقولات، فقط کشف این است که مقولات چگونه از هم منتج می‌شوند.

۱۱۷ - پس مقوله نخستین را چگونه باید کشف کنیم؟ مقوله نخستین مقوله‌ای است که از حیث دلیل و تسلسل اندیشه و منطق، پیش از مقولات دیگر می‌آید و بر آنها مقدم است. می‌توانیم با رجوع به عقل خود و تشخیص این که کدام یک از تصورات کلی و ضرور ما منطقاً بر تصورات دیگر پیشی دارد این مقوله را باز شناسیم. زیرا اگر چه ما در پی کشف حقیقتی عینی هستیم این حقیقت با پندارهای آشفته و هوسبازانه ما مغایر است نه با دلیل عقل ما. کشف در این معنی با جریان عادی کشف فیزیکی فرق دارد. ما با رجوع به عقل خود نمی‌توانیم دریابیم که نخستین سیاره‌ای که در کهکشان پدید آمده کدام است. ولی مقوله نخستین را از این راه می‌توانیم کشف کنیم. زیرا اگر چه در پی دلیل عینی هستیم این دلیل عینی با دلیل ذهنی ما یکی است. در ذهن ما و در جهان بیش از یک دلیل نیست. این نتیجه اصل وحدت‌شناسی و هستی است. دلیل ما پندار صرف نیست. اگر چنین گمان بریم همان روش ذهنی کانت را اختیار کرده‌ایم که به موجب آن مقولات برای ما حقیقی هستند ولی بر خود چیزها صدق نمی‌کنند. اگر مقولات ذهنی ما بر چیزهای عینی صدق نکنند در آن حال لازم می‌آید که چیزها ناشناختنی باشند و ما پیشتر این نظریه را رد کرده‌ایم.

۱۱۸ - بدین گونه دلیل جهان، دلیل ما نیز هست و نخستین

مقوله مطلق مقوله‌ای است که برای ما منطقاً بر همه مقولات دیگر مقدم است و وجود این مقولات منطقاً وجود آن را از قبل مفروض می‌دارد. حال گوییم که در باره تصور، به‌طور کلی، اصل این است که تصور کلی بر تصور کمتر کلی و جنس بر نوع مقدم است. مثلاً تصور «جانور» بر تصور «اسب» مقدم و در آن مستتر است. نمی‌توانیم به اندیشه (یا تصور) اسب برسیم پیش از آن که قبلاً به اندیشه (یا تصور) جانور رسیده باشیم. اگر ندانیم که جانور چیست نمی‌توانیم بدانیم که اسب چیست. تصور کلیتر یا جنس یعنی «جانور» منطقاً مقدم بر، و مقدر در تصور کمتر کلی یا نوع یعنی «اسب» است. ولی عکس این حکم درست در نمی‌آید. فرض وجود «جانور» مستلزم فرض قبلی وجود «اسب» نیست. می‌توان دانست که یک جانور چیست بی آن که هیچ گونه تصویری از اسب داشت. این اصل بر همه تصورات و از این رو بر همه مقولات مقدم است. هر چه یک مقوله، مجردتر و کلیتر باشد جایگاهش در منطق هگل برتر است و هر چه خاصتر باشد جایگاهش فروتر. پس مقوله نخستین، کلیتر از همه مقولات دیگر و برترین جنس [summum genus] خواهد بود. فرق میان کلی عامتر و کلی خاصتر در آن است که کلی عامتر، مجردتر است. اگر ما نوع را بدانیم می‌توانیم با التزاع فصل از آن به جنس برسیم. انسان را می‌توانیم نوعی از جنس حیوان بدانیم و به حیوان ناطق تعریف کنیم. ناطق، فصل است. چون نطق را از تصور انسان جدا کنیم، تصور حیوان برای ما باقی می‌ماند که جنس است. اگر در این تجرید بیشتر رویم باز به تصوراتی کلیتر می‌رسیم. با جدا کردن فصل «زنده بودن» که بخشی از ذات حیوان است به تصور «چیز جامد» می‌رسیم و بر همین ترتیب تا آخر. پس مقوله نخستین، مجردترین مقولات خواهد بود و حاصل حد

اعلای تجرید است.

۱۱۹ - برترین تصور مجرد ممکن، که همه چیزهای متصور در کائنات را در بر می‌گیرد، تصور هستی است. همه چیزها مادی نیستند ولی همه هستی دارند. همه چیزها هستند. بسیاری چیزها را می‌توان یافت که سبز رنگ یا جامد یا سنگین نباشند ولی هر چه را که از کائنات برگزینیم صفت هستی باید درباره آن صدق کند. پس هستی مقوله نخستین است. هستی، یعنی خاصیت «هست بودن»، آشکارا برترین مفهوم مجرد ممکن است. به دلخواه خود چیزی را در جهان در نظر بگیرد و آن را به تدریج از اوصاف برهنه کنید. مثلاً میزی را در تصور آورید که چهار گوش و سخت و قهوه‌ای و براق باشد. اگر براق بودن را از میز بگیریم، حکم ما درباره آن به این صورت در می‌آید: «این میز چهار گوش و سخت و قهوه‌ای است.» اگر قهوه‌ای بودن را از میز بگیریم از قضیه‌ها این باقی می‌ماند: «این میز چهار گوش و سخت است.» و سرانجام چون چهار گوش بودن و سپس سخت بودن را از میز بگیریم می‌ماند: «این میز هست.» «هست» آخرین مفهوم مجرد ممکن است. پس هستی، مقوله نخستین است.

۱۲۰ - می‌بینیم که هستی منطقاً مقدم بر و مقدر در همه مقولات دیگر است. مثلاً هستی در چندی [کم] و چونی [کیف] و علت و گوهر مقدر است. علت نوع خاصی از هستی است. هیچ کس نمی‌تواند به تصور علت برسد مگر آن که نخست تصور هستی را دریافته باشد. ولی عکس این درست در نمی‌آید. هر کس می‌تواند تصور ساده هستی را دریابد بی آن که معنای تصور پیچیده علت را بداند هم چنانکه هر کس می‌تواند بداند که جانور چیست بی آن که اسب را بشناسد. به همین گونه،

هیچ کس نمی‌تواند به تصور چونی [کیف] برسد مگر آن که پیشتر تصور هستی را شناخته باشد. و چنین است حال همه مقولات دیگر.

### ح - روش دیالکتیک

۱۲۱ - پرسش بعدی این است که آیا چگونه مقولات دیگر را از هستی استنتاج می‌کنیم؟ آیا چه روشی برای این کار در پیش می‌گیریم؟ هم چنانکه ما نمی‌توانستیم مقوله نخستین را از روی اتفاق و هوس برگزینیم، روش استنتاج ما نیز نباید روشی باشد که اتفاقاً پسند خاطر ما افتاده است. در این جا نیز این ما نیستیم که مقولات را استنتاج می‌کنیم. این ما نیستیم که با شعبده بازی ذهنی روابطی میان آنها برقرار می‌داریم. روابط منطقی از پیش میان مقولات موجودند و ما باید آنها را کشف کنیم. کار استنتاج نمودار فراگرد عینی معقوله است که مستقل از ذهن ماجریان دارد، البته نه فراگردی زمانی بلکه فراگردی منطقی. وظیفه ما آن نیست که روشی برای استنتاج مقولات اختراع کنیم بلکه این است که روشی را که بر طبق آن مقولات خود از یکدیگر منتج می‌شوند باز شناسیم. پیشتر (شماره ۱۱۸) روشن شد که از دو تصور، آن یک که کلیتر و مجردتر باشد بر دیگری مقدم است. و این اصل نه همان هستی را به عنوان مقوله نخستین معین می‌کند بلکه سلسله مراتب مقولات بعدی را نیز معلوم می‌دارد. تصور مجردتر همیشه چه در اندیشه آدمی و چه از حیث دلیل ذهنی، مقدم بر تصور کمتر مجرد است. پس سلسله هگل از برترین کل، یعنی هستی، با تخصیص بیشتر و بیشتر به مقوله‌ای می‌رسد که هر چه هست کمتر از مقولات دیگر مجرد است. روش ما این خواهد بود که از جنس به نوع برسیم و سپس هر نوعی را جنسی تازه

اعلای تجرید است.

۱۱۹ - برترین تصور مجرد ممکن، که همه چیزهای متصور در کائنات را در بر می گیرد، تصور هستی است. همه چیزها مادی نیستند ولی همه هستی دارند. همه چیزها هستند. بسیاری چیزها را می توان یافت که سبز رنگ یا جامد یا سنگین نباشند ولی هر چه را که از کائنات بر گزینیم صفت هستی باید درباره آن صدق کند. پس هستی مقوله نخستین است. هستی، یعنی خاصیت «هست بودن»، آشکارا برترین مفهوم مجرد ممکن است. به دلخواه خود چیزی را در جهان در نظر بگیریم و آن را به تدریج از اوصافش برهنه کنید. مثلاً میزی را در تصور آورید که چهار گوش و سخت و قهوه‌ای و براق باشد. اگر براق بودن را از میز بگیریم، حکم ما درباره آن به این صورت در می آید: «این میز چهار گوش و سخت و قهوه‌ای است.» اگر قهوه‌ای بودن را از میز بگیریم از قضیه‌ها این باقی می ماند: «این میز چهار گوش و سخت است.» و سرانجام چون چهار گوش بودن و سپس سخت بودن را از میز بگیریم می ماند: «این میز هست.» «هست» آخرین مفهوم مجرد ممکن است. پس هستی، مقوله نخستین است.

۱۲۰ - می بینیم که هستی منطقاً مقدم بر و مقدر در همه مقولات دیگر است. مثلاً هستی در چندی [کم] و چونی [کیف] و علت و گوهر مقدر است. علت نوع خاصی از هستی است. هیچ کس نمی تواند به تصور علت برسد مگر آن که نخست تصور هستی را دریافته باشد. ولی عکس این درست در نمی آید. هر کس می تواند تصور ساده هستی را دریابد بی آن که معنای تصور پیچیده علت را بداند هم چنانکه هر کس می تواند بداند که جانور چیست بی آن که اسب را بشناسد. به همین گونه،

هیچ کس نمی تواند به تصور چونی [کیف] برسد مگر آن که پیشتر تصور هستی را شناخته باشد. و چنین است حال همه مقولات دیگر.

### ح - روش دیالکتیک

۱۲۱ - پرسش بعدی این است که آیا چگونه مقولات دیگر را از هستی استنتاج می کنیم؟ آیا چه روشی برای این کار در پیش می گیریم؟ هم چنانکه ما نمی توانستیم مقوله نخستین را از روی اتفاق و هوس بر گزینیم، روش استنتاج ما نیز نباید روشی باشد که اتفاقاً پسند خاطر ما افتاده است. در این جا نیز این ما نیستیم که مقولات را استنتاج می کنیم. این ما نیستیم که با شعبده بازی ذهنی روابطی میان آنها برقرار می داریم. روابط منطقی از پیش میان مقولات موجودند و ما باید آنها را کشف کنیم. کار استنتاج نمودار فرا گرد عینی معقولی است که مستقل از ذهن ماجریان دارد، البته نه فرا گردی زمانی بلکه فرا گردی منطقی. و تالیفه ما آن نیست که روشی برای استنتاج مقولات اختراع کنیم بلکه این است که روشی را که بر طبق آن مقولات خود از یکدیگر منتج می شوند باز شناسیم. پیشتر (شماره ۱۱۸) روشن شد که از دو تصور، آن یکی که کلیتر و مجردتر باشد بر دیگری مقدم است. و این اصل نه همان هستی را به عنوان مقوله نخستین معین می کند بلکه سلسله مراتب مقولات بعدی را نیز معلوم می دارد. تصور مجردتر همیشه چه در اندیشه آدمی و چه از حیث دلیل ذهنی، مقدم بر تصور کمتر مجرد است. پس تالیق هگل از برترین کل، یعنی هستی، با تخصیص بیشتر و بیشتر به مقوله‌ای می رسد که هر چه هست کمتر از مقولات دیگر مجرد است. روش ما این خواهد بود که از جنس به نوع برسیم و سپس هر نوعی را جنسی تازه

انگاریم و از آن به انواع پستری پی ببریم. ولی ما فقط هنگامی از جنس به نوع می‌رسیم که فصلی را بر جنس بیفزاییم. پس مراحل پیشرفت ما از جنس و فصل و نوع می‌گذرد. و وقتی هم که نوعی را جنس می‌انگاریم باید فصل تازه‌ای را بیابیم تا آن جنس را به نوع تازه‌ای مبدل کنیم. بدین گونه در سراسر جستجوی ما، روش ما بر اساس این سه پایه جنس و فصل و نوع پیش خواهد رفت.

۱۲۲ - ولی اگر ما کلاش خود را از تصور مجردی چون هستی آغاز کنیم چگونه می‌توانیم فصل و نوع را از آن استنتاج کنیم؟ لازمه هر گونه استنتاج منطقی این است که نتیجه باید در دلیل یا مقدمه مندرج باشد و گرنه آن استنتاج نازا یا عقیم خواهد بود. نتیجه نمی‌تواند حاوی چیزی باشد که در صغری و کبری نبوده است. این در واقع همان اصل کهنه‌ای است که می‌گوید «از هیچ هیچ پدید می‌آید.» (Ex nihilo nihil fit) شما از هیچ، چیزی به دست نتوانید آورد. نمی‌توان از درون یک چیز، چیزی را در آورد که درون آن نیست. پیداست که این اصل به همان اندازه در منطق هگل راست است که در منطق صوری متعارف. اگر ما بخواهیم که از مقوله «الف»، مقوله «ب» را استنتاج کنیم این استنتاج فقط در صورتی ممکن خواهد بود که «الف» به نحوی شامل «ب» باشد. ولی اگر بتوانیم نشان دهیم که مقوله «الف» مقوله «ب» را واقعاً در بر دارد با این کار «ب» را از «الف» استنتاج کرده‌ایم. معنای استنتاج، چه در منطق صوری و چه در این گفتار، همین است. ولی چگونه می‌توان نوع را از جنس استنتاج کرد؟ چگونه می‌

۱. ولی در منطق هگل هر جنسی فقط یک نوع دارد. این نتیجه آن حکم اوست (شماره: ۱۶۹) که هر چیزی در کائنات نمونه‌ای از یک مقوله جداگانه است.

توان نشان داد که جنس شامل نوع است؟ برای آن که از جنس به نوع برسیم باید فصل را بر جنس بیفزاییم. ولی جنس بنا بر تعریف نافی فصل است از این رو استنتاج فصل از آن ممکن نیست. پیشتر ضمن بحث درباره مثل افلاطونی بر این نکته آگاهی یافتیم. مثالهای سرخ و سبز و آبی را از مثل رنگ نمی‌توان استنتاج کرد، زیرا مثال رنگ شامل آنها نیست و فقط آنچه را میان رنگهای سرخ و سبز و آبی مشترك است در بر دارد. سرخی رنگ سرخ، خاصیت رنگهای سبز و آبی نیست و از این رو در مثال رنگ مندرج نیست. آنچه خاص مثل فروتر و ممیز و فصل آنهاست آشکارا از مثل برتر بیرون است. به همین گونه مقوله هستی آنچه را میان همه چیزها مشترك است در بر می‌گیرد ولی همه اختلافات و تعینات خاص آنها را طرد می‌کند و از این رو ناممکن می‌نماید که بتوان این اختلافات و تعینات را از هستی استنتاج کرد. مثلا علت و معلول و گوهر و چونی [کیف]، انواع خاصی از هستی هستند و تصورات آنها از تصور هستی بیرون است و به این سبب نمی‌توان آنها را از تصور هستی استنتاج کرد. پس در این حال استنتاج چگونه ممکن است؟

۱۲۳ - روش هگل در حل این مسأله، روش معروف دیالکتیک است که اصل اساسی فلسفه اوست. روش دیالکتیک بر پایه این کشف استوار است که بر خلاف آنچه تا به حال گمان برده‌ایم کلی نافی فصل نیست. هگل دریافت که هر تصویری ممکن است ضد خود را در خویش پنهان داشته باشد و این ضد را می‌توان از آن تصور بیرون آورد یا استنتاج کرد و از آن به منزله فصل بهره جست و بدین گونه جنس را به نوع مبدل ساخت. ساده‌ترین راه توضیح روش دیالکتیک این است

که از آن نمونه روشنی به دست دهیم و سپس اصول عمومی و منطقی لازمه آن را بیان کنیم. به عنوان نمونه، نخستین سه پایه مقولات منطقی هگل یعنی هستی و نیستی و گردیدن را در نظر می‌گیریم. سخن را با مقوله هستی آغاز می‌کنیم. منظور ما مقوله محض هستی است نه نوع ویژه‌ای از هستی مانند این قلم یا آن کتاب، این میز یا آن صندلی. تصور این گونه هستی کاملاً مجرد و بحت و بسیط و حاصل جدائی يك چیز از همه تعینات خاص خویش است. حتی با تأمل در چیزی جامد مثلاً این میز می‌توانیم به چنین تصور مجردی برسیم. در این حال باید همه اوصاف این میز یعنی چهار گوش بودن، قهوه‌ای بودن، سخت بودن و حتی مطلق میز بودن را از آن بگیریم و صرفاً هستی آن را که وجه مشترکش با چیزهای دیگر در کائنات است در نظر آوریم. این گونه هستی دارای هیچ گونه تعینی نیست زیرا همه تعیناتش را از آن گرفته‌ایم. از این رو مطلقاً نامعین و بی‌شکل و یکسره تهی است و به يك سخن خلأ محض است و هیچ گونه محتوایی ندارد چون هر نوع محتوایی برای آن تعینی خواهد بود. این خلأ مطلق، لاشیء است، یعنی حاصل عدم همه چیزها و تعینات و کیفیات و خصال خلأ با نیستی یکی است. پس هستی همان نیستی است و بدین گونه آشکار می‌شود که تصور محض هستی شامل تصور نیستی است. ولی اثبات این که يك مقوله شامل مقوله دیگر است استنتاج این مقوله دوم از مقوله اولی است. پس ما مقوله نیستی را از مقوله هستی استنتاج کردیم.

۱۲۴ - این گفته‌ها که هستی، نیستی است یا هستی و نیستی یکی است نباید به این معنای پوچ تعبیر کرد که نوع خاصی از هستی مثلاً این میز فرقی با نیستی آن ندارد یا بود و نبود خوراك [برای گرسنه]

یکی است. مقوله هستی، تصویری مجرد است و حال آن که میز یا خوراك، ذاتیایی هستند که همه تعینات خاصی علاوه بر هستی دارند. ولی تصور مجرد و محض هستی پس از تجرید همه تعینات خاص میز، یعنی چهار گوش بودن و قهوه‌ای رنگ بودن و سخت بودن میز برای ما حاصل می‌شود. فقط این اندیشه کاملاً تهی هستی است که با اندیشه نیستی یکی است.

مطلب را می‌توانیم به شیوه‌ای دیگر بیان کنیم. گفتن این که يك چیز «هست» ولی جز «هست بودن» هیچ گونه خاصیتی و خصلتی ندارد برابر گفتن این است که آن چیز اصلاً هیچ و پوچ است. این میز چهار گوش و قهوه‌ای رنگ و سخت و غیره است. اگر فرضاً بتوانیم شکل و رنگ و سختی و همه خصوصیات آن را از میان ببریم دیگر هیچ چیز از آن باقی نمی‌ماند. وقتی می‌گوییم که این میز «هست» ولی جز «هست بودن» هیچ گونه خاصیت یا خصلت دیگری ندارد مثل این است که بگوییم که آن میز «نیست». پس «هست» مطلق و محض، بسی هیچ گونه تعین دیگر، همان «نیست» است، یعنی هستی با نیستی یکی است.

۱۲۵ - چون هستی و نیستی يك چیزند، به درون یکدیگر گذر می‌کنند. هستی به درون نیستی گذر می‌کند و برعکس نیستی به درون هستی. زیرا اندیشه نیستی عبارت است از اندیشه خلأ و این خلأ همان هستی محض است. در نتیجه این انحلال هر مقوله به درون مقوله دیگر، اندیشه سومی لازم می‌آید که تصور گذار [Passage] هستی و نیستی به درون یکدیگر باشد. این همان مقوله گردیدن است. پارمنید مدت‌ها پیش از هگل اندیشه گردیدن را تحلیل کرد و نشان داد که این اندیشه



فقط حاوی دو شکل است که عبارتند از: گذار نیستی به درون هستی و گذار هستی به درون نیستی.<sup>۱</sup> شکل نخست عبارت است از آغاز گرفتن و پیدایی و به هستی در آمدن، و شکل دوم عبارت است از پایان یافتن و باز ایستادن و از میان رفتن. بدین گونه تا این جاسه مقوله داریم. آغاز سخن را بر هستی نهادیم و از آن، نیستی را بیرون آوردیم و از روابط میان این دو گردیدن را استنتاج کردیم. اینها نخستین سه مقوله منطق هگل اند.

۱۲۶ - اینک می توانیم اصول عمومی روشی را که در این جا به کار بستیم به شرح زیر بیان کنیم. اصل نخست آن است که این سه مقوله به ترتیب با جنس و فصل و نوع برابرند. هستی، جنس است. گردیدن، گونه خاصی از هستی و از این رو نوعی از آن است. این نوع خاص هستی، هستی است که نافی خود را در خود دارد یا به سخن دیگر به نیستی آمیخته است. چون اندیشه نیستی را با اندیشه هستی بیامیزیم، اندیشه گردیدن برای ما حاصل می شود. پس نیستی یا لاشیء که مقوله دوم باشد فصل است.

هستی و نیستی و گردیدن نخستین سه پایه هگل اند. این گونه سه پایه ها را در دستگاه فلسفی او می توان یافت. مقوله نخستین هر سه پایه مانند اینجا مقوله ای ایجابی است، یعنی معنایی مثبت دارد که هستی باشد. مقوله دوم همیشه سلبی یا مخالف مقوله نخست است و آنچه مقوله نخست اثبات کرده است نفی می کند. هگل این مقوله دوم را از هیچ منبع خارجی نمی گیرد بلکه از مقوله نخست استنتاج می کند و از این

۱. تفصیل و اثبات این نکته در کتاب من به نام «تاریخ انتقادی فلسفه یونانی»  
Critical History of Greek Philosophy

رو لازم می آید که مقوله نخست حاوی مقوله دوم باشد و هگل نیز ثابت می کند که مقوله نخست، مقوله دوم را در بطن خود می پرورد. به همین دلیل، پیشتر گفتیم که این ما نیستیم یا این هگل نیست که مقولات را استنتاج می کند بلکه مقولات خود از یکدیگر منتج می شوند. بدین سان مقوله نخست حاوی ضد خود است و با آن یکی است. در این نقطه، دو مقوله در برابر یکدیگر قرار دارند و ناقض یکدیگرند. ولی محال است که بتوان در این تناقض باقی ماند و گر نه معنای حکم هگل این می شود که مقولات متضاد در آن واحد بر چیز واحد صادق باشند، و بالتجربه در مورد سه پایه مورد بحث ما در این جا [یعنی مقولات هستی و نیستی و گردیدن] نیز بالضرورة اگر تصدیق کنیم که چیزی «هست» در عین حال باید اذعان آوریم که آن چیز «نیست». زیرا هستی الزاماً متضمن نیستی است ولی چگونه یک چیز می تواند در آن واحد هر دو حال را داشته باشد؟ پاسخ آن است که یک چیز هنگامی که می گردد، یعنی تغییر می پذیرد، هم هست و هم نیست. پس مقوله گردیدن تناقض را رفع می کند. به سخن دیگر تناقض میان مقولات اول و دوم همیشه در مقوله سوم که جامع آن دو مقوله است رفع می شود. مقوله سوم، نقیض دو مقوله دیگر را در خود دارد ولی شامل وجوه وحدت و هماهنگی آنها نیز هست. بدین گونه گردیدن، هستی است که نیستی است یا نیستی است که هستی است، اندیشه ای است واحد که تصورات متضاد هستی و نیستی را در وحدتی هماهنگ با یکدیگر در می آمیزد. سه عنصر این سه پایه را گاه به ترتیب بر نهاد [Thesis] و برابر نهاد [Antithesis] و «هم نهاد» [Synthesis] نیز می نامند. هم نهادی که از این راه پیدا می شود باز به عنوان حکمی تازه و مقوله ای مثبت یا ایجابی عرض

وجود می کند و خود بر نهاد سه پایه ای تازه می شود. زیرا به محض استقرار، نقیضش از درونش زاده می شود و آن را با خود دچار تناقض می کند. این تناقض تازه باز باید در وحدت بالاتری که متعلق به هم-نهاد تازه ای است حل شود. هم نهاد نو باز خود بر نهاد سه پایه دیگری می شود و این جریان در سر تا سر سلسله مقولات مکرر می شود. دیده خواهد شد که این تحول مقولات از آغاز تا پایان تحولی اجباری است که ضرورت مجبره دلیل، آن را ایجاد می کند. بر نهاد به حکم ضرورت منطقی نقیض خویش و از آنجا تناقضی را پدید می آورد. دلیل نمی تواند در چیزی باقی بماند که با خود تناقض دارد و از این رو ناگزیر به سوی هم نهاد رانده می شود. و بر همین ترتیب تا پایان این جریان هیچ گاه نمی تواند از حرکت باز ایستد بلکه باید آن قدر پیش رود تا به مقوله ای برسد که هیچ گونه تناقضی را متضمن نیست و آن مقوله، واپسین مقوله منطق هگل خواهد بود. در آن حال برای ما امکان خواهد داشت که از دلیل نخستین جهان به خود جهان یعنی به اقالیم طبیعت و روح برسیم. همچنین خواهیم دید که هگل در باز نمودن دقایق طبیعت و روح همان روش دیالکتیکی را به کار می برد که در منطق خود بر بنیاد مفاهیم سه پایه به کار برده است.

۱۲۷ - روش دیالکتیک ظاهراً صانع این معجزه است که از درون هر مقوله ای چیزی را بیرون می آورد که در آن نیست. مسأله این بود که چگونه می توان از جنس به نوع رسید در حالی که جنس آشکار نافی فصل است. کشف هگل این است که فصل مطلوب ما همیشه منقی است و هنگامی که این نکته دریافته شود دانسته خواهد شد که عقیده کهن مبنی بر آن که جنس نافی فصل است حقیقت کامل را نمی رساند. از

این نکته بعداً (شماره ۹ - ۱۳۵) به تفصیل بیشتر بحث خواهد شد و خواهیم دید که عقیده کهن به گفته هگل مبتنی بر «فهم» است و حال آنکه عقیده درست مبتنی بر خرد یا عقل است. فهم می گوید که دو چیز ضد، مانند هستی و نیستی، مطلقاً نافی یکدیگرند. خرد اقرار دارد که آنها تا حدودی که بر ضد یکدیگرند یکدیگر را نفی می کنند، ولی این نفی، مطلق نیست و با وحدت سازگار است. پس نظریه کهن که جنس را مطلقاً نافی فصل می انگارد حقیقت کامل را بیان نمی کند. و همین کشف است که به هگل امکان می دهد تا معجزه ای را که به دید نخست ناممکن می نماید تحقق بخشد. و اما اعتقاد به خاصیت سلبی یا منقی فصل بر پایه این اصل استوار است که نفی مفید تعیین است. برای آن که از جنس به نوع برسیم به تعیین و تخصیص نیاز داریم. جنس، نامعین ولی نوع معین است، اگر جنس تعیین پذیرد نوع حاصل می شود. اسپینوزا گفته بود که تعیین مفید نفی است و هگل اکنون این اصل را به صورت معکوس در می آورد و می گوید که نفی مفید تعیین است (بالاتر شماره ۴۲). ما با افزودن نافی و نقیض جنس بر جنس، آن را محدود و از این رو معین می کنیم و تعیین جنس هم یعنی تبدیل آن به نوع.

۱۲۸ - این اصل که هر مقوله ای حاوی ضد خود و در واقع عین

ضد خود است گاه به این شکل تعبیر شده است که هگل قانون تناقض را انکار می کند. یکی بودن هستی و نیستی، به ظاهر، قانون تناقض را می شکند. ولی گویا کسانی که هگل را به این انکار متهم می کنند توجه نداشته اند که هگل همین قانون را مبنای وصول از مقوله دوم سه پایه به مقوله سوم می داند و می گوید که چون دلیل نمی تواند در تناقض باقی بماند لازم می آید که تناقض میان بر نهاد و برابر نهاد در هم نهاد حل

شود. با این وصف، باید اذعان کرد که اصل هگلی وحدت ضدین یکی از شگفت انگیزترین نمودارهای جسارت تخیل در تاریخ اندیشه است. با موشکافی بیشتر دانسته خواهد شد که برخلاف آنچه پنداشته اند این اصل به هیچ‌رو تازگی ندارد. گذشته از آن که نویسندگان پیشین به نحو ضمنی در این باره بر هگل پیشی گرفته‌اند، محتوای اصل وحدت ضدین در واقع امر در متن همه فلسفه‌های گذشته مضمّن بوده است. آنچه در مورد هگل تازگی دارد این است که او نخستین کسی است که این اصل را آشکارا به صورت يك اصل منطقی بیان کرده است و حال آن که متفکران پیشین اگر چه به این اصل معتقد بوده‌اند از بازگویی آشکار عقیده خود بیم داشته‌اند. زیرا هر فلسفه‌ای که مانند آیین ایلیائی‌ان یا ودائی‌ان [هندوان باستان vedantas] یا فلسفه فلوطون و اسپینوزا تنوع جهان را به وحدت مبدل و خلاصه کند باید به وحدت ضدین باور داشته باشد.

هر يك از این فلسفه‌ها به ما می‌آموزد که حقیقت یکی است و کثرت پدید آورده همین وحدت یا به سخن دیگر کثرت همان وحدت است و این دو مفهوم نقیض، یعنی وحدت و کثرت، یکی هستند. مکتب ودائی استدلال خود را آشکارا بر این اصل پیش می‌برد که «همه یکی هستند.» پیداست که منظور از همه، کثرت و تعدد در جهان است. پس معنای این اصل چنین است که کثرت با نقیض خود یعنی وحدت یکی است. آن عقیده دیرین نیز که وجه مشخص همه مکاتب فلسفی معتقد به وحدت وجود است و می‌گوید که کثرت از وحدت پدید می‌آید، درست همانند آیین هگل است که می‌گوید نیستی از هستی پیدا می‌شود (گرچه این امر دلیل بر آن نیست که هگل وحدت وجودی بوده است). در

همه این فلسفه‌ها وحدت [یا خدای یگانه] همچنان نامتناهی یا پایان‌ناپذیر است و کثرت، متناهی یا پایان‌پذیر. پایان‌ناپذیر، پایان‌پذیر را از خود پدید می‌آورد و پایان‌پذیر می‌شود و از هم این‌رو خود پایان‌پذیر است. پس پایان‌ناپذیر با ضد خود یعنی پایان‌پذیر یکی است.

با این وصف هیچ يك از این مکاتب فلسفی نتوانسته است که این اصل را آشکارا بیان کند یا به حقیقت آن پی‌برد و به همین دلیل هیچ يك از آنها نتوانسته است که مسأله دیرین دویی [Dualism] را در فلسفه حل کند. همه آنها گفته‌اند که کثرت از وحدت پدید می‌آید و با وحدت یکی است. ولی در حالی که کثرت و وحدت ضد یکدیگرند و کثرت، وحدت نیست چنین چیزی چگونه ممکن است؟ پس کثرت از وحدت پدید نمی‌آید و نمی‌تواند بیاید. مکاتب فلسفی کهن همگی بر سر این دوراهی تناقض فرو ماندند. برخی از متفکران بر روی اصل کثرت تکیه کردند ولی از کثرت راه به وحدت نیافتند. اینان معتقدان به تعدد و ماده بوده‌اند. برخی دیگر به اصل وحدت دل بستند ولی از وحدت راه به کثرت نیافتند. اینان معتقدان به وحدت وجود و عرفان و ایده‌آلیسم مجرد بوده‌اند. تاریخ فلسفه عبارت بوده است از نوسان پیوسته‌ای میان این دو مکتب. و هر دو مکتب سرانجام ناچار به اصل دویی پناه بردند. جسارت و ابتکار هگل صرفاً در توضیح و اثبات این معنی است که چگونه از دیدگاه منطقی امکان دارد که دوضد در عین آن که مخالف یکدیگرند با هم یکی باشند. فیلسوفان پیشین از این نظریه که وحدت و کثرت با هم یکی هستند چنان می‌رمیدند که حتی در اندیشه بررسی امکان آن هم نمی‌افتادند. در بخش منطق خواهیم دید که هگل چگونه این معما را گشوده است. خواهیم دید که هگل با

چه روشنی و دقتی نشان می‌دهد که اندیشه (یا مقوله) وحدت چگونه و به چه معنایی با کثرت یکی است و به چه معنایی از آن جداست (شماره ۲۰۸). پیشتر دیده‌ایم که وی با چه دلایل منطقی و حجت‌های عقلی و در عین پرهیز از هر گونه تعمیم و راز پردازی ثابت می‌کند که هستی می‌تواند با ضد خود یعنی نیستی یکی باشد.

۱۲۹- پس آنچه در اندیشه‌های هگل تازگی دارد این است که وی اصلی منطقی را که در مکاتب فلسفی پیشین نهفته بوده آشکار کرده است. تا زمان او همیشه چنین پنداشته می‌شد که از دیدگاه منطوق، مثبت و منفی مخالف یکدیگرند و حفره گذرناپذیری آنها را از هم جدا می‌کند. همواره چنین گمان می‌رفت که ما فقط می‌توانیم بگوییم که الف، الف است و در هیچ وضع و کیفیتی نمی‌توانیم بگوییم که الف، الف نیست. مثلاً اسپینوزا، نامتناهی و متناهی را دو مفهوم نقیض و مانعة‌الجمع می‌پنداشت. از این رو نمی‌توانست این مسأله را حل کند که چگونه متناهی می‌تواند از نامتناهی پدید آید. اگر فقط بتوان گفت که الف، الف است و نامتناهی، نامتناهی است ناگزیر الف باید همیشه الف باشد و نامتناهی هم نامتناهی بماند و از این رو تا ابد چیزی از خود نزاید و جهان متناهی هرگز نتواند از آن پیدا شود. ما این مسأله را فقط در صورتی می‌توانیم حل کنیم که نامتناهی حاوی متناهی باشد، هم چنانکه هستی حاوی نیستی است و نیز نامتناهی عین متناهی و الف عین جز الف باشد.

۱۳۰- توجه به این نکته دارای کمال اهمیت است که وحدت ضدین با مخالفت ضدین منافاتی ندارد. الف و جز الف هر دو یکی هستند و در عین حال از هم جدا و پیدا. و این نه وحدت خالی و بسیط، بلکه

وحدت ضدین است. در این اصل، مخالفت به همان اندازه اهمیت دارد که وحدت. اگرما این نکته را زیاد ببریم و چنین پنداریم که وحدت، نافی مخالفت است اصل ما نقض می‌شود زیرا در آن حال آنچه برای ما باقی می‌ماند نه وحدت دوزد بلکه وحدت دو چیز همسان است. ولی در منطق هگل گفته می‌شود که از يك سو هستی و نیستی یکی هستند زیرا هر دو همان خلأ و عدم مطلقند و از سوی دیگر این دو از یکدیگر جدا و ممتازند زیرا هستی، هستی است و نیستی، نیستی. اما چنین گفته‌ای در خود تناقضی دارد. نخست می‌گوییم که دو چیز یکی هستند و بعد می‌گوییم که آن دو چیز از هم جدا و مشخصند. همین تناقض است که ما را وامی‌دارد تا به مقوله سوم یعنی گردیدن برسیم. زیرا می‌بینیم که در آن حقیقت کامل نه وحدت است و نه اختلاف بلکه وحدت در اختلاف است. زیرا گردیدن، وحدت و اختلاف را باهم درمی‌آمیزد.

۱۳۱- تا این جا روش دیالکتیک هگل و پاره‌ای از مهمترین اصول منطقی آن را شرح دادیم. در سراسر دستگاه فلسفی هگل ظاهراً می‌بایست از این روش و اصول آن به دقت تمام پیروی شده باشد. ولی يك یادآوری در این جا ضرورت دارد. نباید پنداشت که هگل واقعاً توانسته است که این اصول را در سراسر دستگاه فلسفی خود بی‌هیچ گونه تخلفی به کار بندد. تعریفی که در بندهای پیشین از دیالکتیک هگل به دست دادیم تعریفی کمال مطلوب است، یعنی تعریفی است از آنچه این روش می‌خواهد باشد یا باید باشد. در عمل، به دشواری می‌توان این تعریف را بر پاره‌ای از سه پایه‌های هگل صادق دانست. مثلاً هگل در فلسفه روح، مفاهیم هنر و دین و فلسفه را مجموعاً

سه پایه‌ای می‌داند. در این جا ظاهرأ هنر، بر نهاد است و دین، برابر نهاد و فلسفه، همنهاد. مشکل بتوان دانست که دین به چه معنایی مخالف هنر است و نیز مجال است که بتوان دریافت که چگونه هنر و فلسفه نسبت به یکدیگر حال جنس و نوع را دارند یا دین در حکم فصل است. از این نمونه‌ها بسیار می‌توان آورد<sup>۱</sup>. حتی برخی از سه پایه‌ها شامل چهار جزء اند؛ ولی این بی‌نظمی دلیل آن نیست که تعریف ما از روش دیالکتیک نادرست بوده بلکه فقط نشانه آن است که هگل خود نتوانسته روش دیالکتیک خویش را در همه موارد به طور هموار و یک دست به کار بندد. این البته نقصی در دستگاه فلسفی اوست. ولی خطای هگل در کاربرد اصول خویش الزاماً خود آن اصول را بی‌اعتبار نمی‌کند. هیچ کس گمان نخواهد برد که مثلاً خطای دانش زیست‌شناسی در رسم شجره‌النسب برخی از انواع جانداران دلیل بر بطلان اصل تصور تواند بود.

اصول هگل، بر رغم پاره‌ای از خطاها و ناهماهنگیهای خود، به همان اندازه اصول داروین درخور تأمل است.

### ۱ - روش دیالکتیک (دنباله)

۱۳۲ - روش دیالکتیک از یک سو با آنچه هگل استدلال [Raisonnement] نامیده و از سوی دیگر با روش ریاضی «اسپینوزا» در تعارض است. مراد هگل از استدلال، روش متعارف احتجاج در کتب و مباحث گوناگون است. مدعی در این روش بحث را با بیان امور واقع

۱. نگاه کنید به کتاب (کروچه) Croce [به نام و از فلسفه هگل چه چیز زنده و چه چیز مرده است؟] ص ۹۷.

یا افکاری آغاز می‌کند که خودسرانه آنها را به تناسب با مقصود خویش برگزیده است و سپس نتایجی از آنها می‌گیرد و در خلال گفتار، دلایل موافق و مخالف و احتمالات متعارض را با هم می‌سنجد. هگل می‌گوید که چشمداشت یقین و دانش از چنین روشهای اتقاقی و بولسوانه‌ای بیپوده است. فلسفه به دو چیز نیاز دارد: یکی دستگاه فکری منظم و دیگری ضرورت. و در این دستگاه، هیچ چیز نباید مفروض باشد بلکه همه چیز باید از مقدماتی منطقی منتج شود. ولی استدلال، برعکس کار خود را از هر جا که بخواهد آغاز می‌کند، هر گونه که دلخواهش باشد پیش می‌رود و هر جا که میل کند باز می‌آیستد. روش فلسفی، به جای این شیوه کار که محکوم تفکر بولسوانه و اتقاقی است پیرو ضرورت مطلق است. نقطه آغاز آن را ضرورت معین می‌کند و هر مرحله‌ای در مسیرش به حکم ضرورت منطقی پیموده می‌شود و بدین سان هیچ گاه تسلسلی از اندیشه‌های اتقاقی در آن رخ نمی‌نماید. در روش استدلال، چون همواره می‌توان در برابر هر حجتی نقیض آن را آورد چه بسا رشته بحث تا ابد دوام یابد ولی نتیجه‌ای یقینی به دست نیاید. ولی ما به جای این، به روش و دستگاه منظم و ضرورت و یقین نیاز داریم. و هگل مدعی است که روش دیالکتیک او این نیاز را برمی‌آورد.

۱۳۳ - ایرادات هگل به روش استدلال و کوششهای او برای بنیاد کردن روشی علمیتز از آن، از هر باره یاد آور کوششهای دکارت است. هنگامی که دکارت می‌گفت که عقاید آدمیان در باره هر موضوع به سبب شیوه‌های ناسامان احتجاجی آنان با یکدیگر تفاوت دارد و از این رو مجال است که بتوان از این میان عقیده درست را باز شناخت،

در واقع مانند هگل بر استدلال عیب می گرفت. همان گونه که هگل پیشنهاد می کرد که به جای استدلال، روش منطقی استواری پیش گرفته شود، دکارت و اسپینوزا نیز اندرز می دادند که فلسفه باید همان روشهای جزمی هندسه را اختیار کند. هندسه کار خود را با اصول متعارف آغاز می کند که نه عقاید شخصی بلکه حقایق ضرورند و آن گاه از راه استنتاجات دقیق به نتایجی می رسد که فقط حاصل ضرورت مطلق تواند بود. دکارت و اسپینوزا می پنداشتند که اگر فلسفه همین روش را به کار بندد از همان قطع و یقینی که مختص ریاضیات دانسته می شود برخوردار می گردد. در حال حاضر هر کس به دلخواه خود پیرو عقاید فلسفی خاصی است. ولی در ریاضیات، امکان انتخاب عقیده وجود ندارد. در این باره که مجموع زوایای مثلث مساوی دو قائمه است نمی تواند دو عقیده موجود باشد. این بدان سبب است که هندسه کار خود را با حقایق ضرور (اصول متعارف) آغاز می کند و چیزی را که بالضرورة از آنها منتج نشود نمی پذیرد. [بنابر رأی دکارت و اسپینوزا] فلسفه با پیروی از چنین روشی خواهد توانست که به «جنگ هفتاد و دو ملت» پایان دهد و احراز یقین کند. از این رو دکارت، به جستجوی اصل متعارفی بر می خیزد که بنیاد فلسفه باشد، هم چنانکه اصول متعارف هندسی بنیاد هندسه اند، و قضیه «من هستم» را به عنوان چنین اصلی پیش می نهند. اسپینوزا به صورتی آراسته تر رساله «اخلاق» خود را با یک رشته تعاریف و اصول متعارف آغاز می کند و سپس به تقلید از اقلیدس به وضع «قضایا [Propositions]»ی فلسفی می پردازد.

۱۳۴ - هگل با دکارت و اسپینوزا در این باره همداستان است که باید اختلاف عقاید فلسفی را از میان برد و به یاری یک روش منطقی

استوار به نتایج یقینی رسید. ولی وی روش هندسی را برای این منظور نامناسب می داند و می گوید: «پیدا است که این روشها هر چند در حوزه خاص خود (یعنی ریاضیات) ضرور بوده اند و توفیق نمایانی داشته اند به کار شناسایی فلسفی نمی آیند. این روشها اصولی را از قبل مفروض می دارند و شیوه آنها نیز در شناسایی شیوه فهم است که بر طبق قاعده یکسانی یا مطابقت صورتی [Formal identity] کار می کند.» این عبارت حاوی دو خرده گیری بر روش هندسی است: نخست آن که این روش، اصولی را از قبل مفروض می دارد و دوم آن که فهم را وسیله رسیدن به دانش قرار می دهد. ما از این دو ایراد به ترتیب بحث می کنیم:

اصول مفروض داشته از پیش یا مفروضاتی که هگل به آنها اشاره می کند همان اصول متعارف یا تعاریف یا دیگر قضایایی هستند که دانش با آنها آغاز می شود. مسأله این است که ما هر گاه مبدائی برای خود برمی گزینیم در واقع اصلی را از قبل مفروض می داریم. نخستین قضیه همیشه اصلی مفروض است زیرا از هیچ قضیه پیشینی استنتاج یا به یاری آن اثبات نشده است. اصول متعارف را بیگمان می توان از بدیهیات شمرد، ولی همین نکته که آنچه بدیهی است راست نیز هست خود اصلی مفروض است. به هر حال حتی اگر بپذیریم که اصول متعارف راستند باز توضیح آنها برایمان میسر نیست زیرا آنها را از چیزی استنتاج نکرده ایم. هیچ دلیلی در اثبات آنها اقامه نشده است و از این رو آنها را باید امور واقع و جزمی و رازهایی غائی شمرد. بیشتر نشان داده ایم که فلسفه نمی تواند بر روش خود را با چنین امور توضیح ناپذیری آغاز کند. شاید مطابق قول دکارت این که «من هستم» اصلی متعارف و تردید ناپذیر باشد. ولی

باز این سؤال باقی است که «چرا من هستم؟» اگر فلسفه کار خود را از این جا آغاز کند رازی را مبداء خویش نهاده است و اگر به فرض بتواند که از این مبداء سراسر کائنات را توجیه کند باز کائنات همچون رازی ناشناخته باقی خواهد ماند زیرا مبداء آن رازی بوده است.

چنین می نماید که هر مبدائی که اختیار کنیم ناگزیر باید اصلی مفروض باشد زیرا هیچ آغاز و مبدائی از چیزی پیشتر از خود استنتاج نمی شود و در این حال به نظر می رسد که مشکل فلسفه حل نشدنی است و برای هگل انتخاب مبداء هستی همان اندازه بیهوده است که انتخاب مبداء «من هستم» برای دکارت. ولی همچنانکه خواهیم دید هگل نشان می دهد که روش دیالکتیک بر خلاف روش هندسی از این عیب برکنار است.

۱۳۵ - ایراد دوم به روش هندسی آن است که حاصل فهم و بر قاعده مطابقت استوار است. معنای این ایراد آن است که روش هندسی به اصل وحدت ضدین نرسیده بلکه بر پایه اصل مفروض پیش از هگل مبتنی است که به موجب آن دو چیز متضاد مطلقاً مانعاً الجمعند و فقط می توان گفت که الف، الفاست (اصل مطابقت) و هرگز نتوان گفت که الف، الف نیست. پیداست که ریاضیات از آن رو بر طبق اصل مطابقت عمل می کند که این اصل نیز در خور طبع آن است، ولی اسپینوزا به خطا آن را مناسب حال فلسفه نیز پنداشت. درست به همین سبب است که اسپینوزا پس از فرض وجود گوهری نامتناهی، استنتاج پایان پذیر [متناهی] را از پایان ناپذیر [نامتناهی] محال یافت زیرا چنین استنتاجی بر خلاف اصل مطابقت است که به حکم آن چیزی که الف نیست هرگز از الف پیدا نتواند شد هم چنانکه پایان پذیر از

پایان ناپذیر بر نتواند خواست.

۱۳۶ - منظور هگل از فهم [Verstand] مرحله ای از تکامل ذهن است که در آن ذهن هر دو ضدی را مانعاً الجمع و مطلقاً گسسته از یکدیگر می انگارد. فهم بر طبق قوانین ارسطویی مطابقت و تناقض و قاعده تقابل کار می کند. ممتاز از فهم، خرد [Vernunft] یعنی پایه ای از تکامل ذهن است که در آن ذهن بر اصل وحدت ضدین آگاه می شود. از دیدگاه فهم، هر مقوله ای هستی قائم به ذات خویش و جدا افتاده ای است که هیچ پیوندی با مقولات دیگر ندارد. مقولات بدین گونه در نظر آن بی جنبش و آرمیده و بیجانند. ولی خرد، مقولات را زنده و جنبنده و سیال و منحل و جاری در یکدیگر می بیند، همچنانکه دیدیم که هستی به درون نیستی جریان می یابد. برای فهم، محال است که مقوله ای را از مقوله دیگر استنتاج کند زیرا میان مقولات هیچ پیوندی نمی بیند. فقط خرد است که می تواند مقولات را از یکدیگر بیرون بکشد. فهم درباره هر مسأله ای فقط به این صورت خشک و انعطاف ناپذیر داوری می کند که آن مسأله «یا چنین و یا چنان است.» حقیقت یا الف است و یا الف نیست یا هستی است و یا نیستی. یک چیز یا هست و یا نیست. خرد این جدول جزمی و خشکی را که فهم از چیزها می سازد درهم می شکند و الف و جز الف را در عین اختلاف خویش با هم یکی می بیند و می گوید که برخلاف آنچه فهم می پندارد حقیقت تماماً در الف یا جز الف نیست بلکه در آمیزش و به هم پیوستگی این دو است.

۱۳۷ - فهم، آن روش ذهنی است که بیش از هر چیز جویای دقت است و اصرار دارد که امتیازات چیزها را از یکدیگر به روشنی باز داند و از این رو عنصری لازم از هر روش فلسفی است، زیرا ذهن آدمی

اگر به دقت نیندیشد و تمایزات میان چیزها را درست نشناسد دروادی افکار تیره و مبهم و مرموز گم می‌شود. پس باید میان متناهی و نامتناهی و هستی و نیستی و وحدت و کثرت فرق گذاشت. به این سبب کار فهم در فلسفه درست و صواب است ولی به درك حقیقت کامل نمی‌انجامد، زیرا در پشت جداییها و نایکسانیهای چیزها یکسانی آنها نهفته است و وظیفه دریافت این یکسانی بر عهده خرد است. اگر هگل خطاهای فهم «محض» را می‌نکوهد مقصودش آن نیست که حقیقت نایکسانیا یا سودمندی فهم را در فلسفه منکر شود. ولی فهم همیشه می‌خواهد چنین پندارد که فقط خود همه حقیقت را در می‌یابد و جداییها و نایکسانیا [مطلقاً] حقیقی هستند و یکسانی در نایکسانی حقیقت ندارد. و هگل فهم را به سبب همین خودفریبی، ملامت می‌کند.

۱۳۸ - نباید گمان برد که فهم فقط جدایی و نایکسانی را تأکید می‌کند و خرد فقط یگانگی و یکسانی را، زیرا در این حال خرد، مانند فهم، يك سوتگر خواهد بود. حقیقت امر، برعکس آن است که فهم بر سر یکسانی و نایکسانی هر دو پا فشار است ولی هر يك از این دو را جدا گانه بررسی می‌کند. خرد نیز بر سر هر دو اصرار دارد ولی هر دو را با هم وامی‌بیند. در نظر فهم الف و ب یا یکسانند و یا نایکسان. در نظر خود، الف و ب هم یکسان و هم نایکسانند. اصل خرد، یکسانی در نایکسانی است. فهم پیرو اصلی دو گانه است: (۱) هر چیز فقط خودش است «الف، الف است»: این قانون مطابقت است؛ (۲) هر چیز «جز خود» نیست؛ الف، «جز الف» نیست؛ این قانون تناقض است. اصل راهنمای خرد این است که دو چیز نایکسان، یکسان نیز هستند، یعنی الف جز الف هم هست. فهم جزم می‌کند که

هر دو مقوله‌ای یا یکسانند که در آن حال فرقی میان آنها نیست و یا نایکسانند که در آن صورت یکسان نیستند. خرد حکم می‌کند که چنین دو مقوله‌ای در آن واحد هم یکسانند و هم نایکسان. هستی از نیستی تفاوت دارد زیرا مخالف آن است ولی هستی با نیستی همسان نیز هست چون هر دو عین خلأند. بدین گونه خطاست که خرد را، مخالف فهم بدانیم یا چنین پنداریم که فهم يك شیوه بینش است و خرد شیوه‌ای دیگر و از این رو ناگزیر یکی از این دو باید بر حق باشد و دیگری بر خطا. خرد در برگیرنده فهم و برتر از آن است زیرا همه نایکسانیا و یکسانیا را که فهم بر سر آنها اصرار دارد می‌پذیرد ولی علاوه بر اینها در می‌یابد که نایکسانی و یکسانی بر خلاف آنچه فهم می‌پندارد با یکدیگر ناسازگار نیستند.

۱۳۹ - متفکران باختری عموماً میل داشته‌اند که به روی اختلاف و نایکسانی چیزها تأکید کنند ولی یکسانی آنها را انکار کنند؛ از این رو اندیشه‌های آنان روشن و دقیق بوده است. ولی متفکران هندی، از جمله بنیادگذاران مذاهب ودائی، میل به تأکید یکسانیا داشته‌اند تا جایی که اختلافات اصلی میان چیزها را نادیده انگاشته‌اند، از این رو اندیشه‌هایشان تیره و مبهم و رازآمیز است. این هر دو ممکن، فقط يك سوی امور را می‌نگرند و جویای يك نیم از حقیقت اند و هر دو از فهم برمی‌خیزند. غرب به پذیرش این عقیده مستعد است که فقط نایکسانی حقیقی است و یکسانی موهوم است. حکم آن این است که الف، «جز الف» نیست. شرق به پذیرش این عقیده آماده است که فقط یکسانی، حقیقی است و نایکسانیا موهومند و این معنی در آن آیین [هندوان] آشکارا بیان شده است که می‌گوید



که فقط یگانه وجود دارد و جهان اختلاف و تعدد مایا [ Maya ] یعنی وهم است. حکم شرق اینست که الف، الف است. هردو حکم [ غربی و شرقی ] محصول فهمند. اصل هگلی این دو نیمه حقیقت را با هم درمی آمیزد و این حقیقت کامل را حاصل می کند که نایکسانی و یکسانی هردو به يك اندازه حقیقی هستند و دو چیز نایکسان، همسان نیز هستند. «الف، جز الف است»، این اصل خرد یا اصل وحدت ضدین است که تنها عیب فهم را يك سوتگری آن می داند.

۱۴۰ - دلیل [ Vernunft ]، چنانکه دیدیم، مطلق و عینی و مستقل از ماست. ولی مبتدیان چه بسا از این نکته شگفتزده شوند که هگل همین واژه Vernunft را برای توصیف فراگردهای اعتباری و ذهنی که هم اکنون از هم مشخص کردیم [ یعنی خرد ] نیز به کار می برد. آیا همین نکته که يك واژه برای بیان دو چیز کاملاً گوناگون به کار رفته نمونه ای از آشفتگی فکری نیست؟ ولی این «فهم» خواننده است که این مشکل را پیش آورده است و اصرار دارد که دو چیزی را که در این جا به يك واژه باز خواننده شده است «یکسره نایکسان» بداند و بدین گونه یکسانی آنها را فراموش کند! خرد، به معنای فراگردی اعتباری و ذهنی، بیگمان از دلیل به معنای مطلق عینی جداست. خرد مقوله ای ذهنی و مربوط به شناسایی است و دلیل، مقوله ای عینی و مربوط به هستی است. ولی هستی و شناسایی در عین اختلاف خود يك چیزند. خرد ذهنی با خرد عینی یا دلیل جهانی یکی است. خرد ما همان خرد

۱. همچنان که در پانویس بند شماره ۷۳ یاد کردیم هگل، واژه Vernunft آلمانی (Reason در انگلیسی) را هم به معنای دلیل وهم به معنای خرد به کار می برد ولی ما ناگزیر به اقتضای حال آن را در ضمن عبارات این بخش گاه به دلیل و گاه به خرد برگردانده ایم. - م.

مطلق است و بدین سان هیچ گونه آشفتگی، خواه در اصطلاح و خواه در معنی رخ نمی نماید.

۱۴۱ - می توان برخی از اصطلاحات دیگر هگل را در این جا توضیح دهیم. هگل می گوید که «آیین منطقی سه رویه دارد: (الف) رویه مجرد که متعلق به فهم است (ب) رویه دیالکتیک که متعلق به خرد منقی است (ج) رویه نظری [ Speculative ] که متعلق به خرد مثبت است.» هگل در این عبارت ماهیت سه جزء هر يك از سه پایه های خود را وصف کرده: جزء نخست هر سه پایه، محصول فهم است، زیرا خود را تنها مقوله موجود فرا می نماید. مثلاً در زمینه هستی (که نخستین سه پایه هگل است) چنین به نظر می آید که هستی چیزی جز هستی نیست (و از این رو درك آن نیازی به درك مقوله ای دیگر ندارد) و به این لحاظ متضمن اصل مطابقت است (الف، الف است). جزء دوم هر سه پایه محصول خرد منقی است. مثلاً نیستی یا لاشی، منقی است و درك آن کار خرد است زیرا برای آگاهی بر نیستی باید آن را از ضدش یعنی هستی بیرون بکشیم و یکسانی اش را با هستی بینیم. سومین جزء هر سه پایه، مثلاً گردیدن (در نخستین سه پایه) محصول خرد مثبت است زیرا بر خلاف جزء دوم جنبه منقی محض ندارد بلکه نمودار بازگشت به حالت مثبتی است که می تواند بر نهاد تازه ای گردد. اصطلاح دیالکتیک که عادتاً در بیان سراسر فراگرد استنتاجی هگل در منطق او به کار می رود در این بخش و بخشهای دیگر، به ویژه مفید معنای تحول چیزی به ضد خود و زوال فرقها و جداییهایی است که فهم میان چیزها بر قرار می کند. و اما اصطلاح «نظری» در آثار هگل دلالت بر حدس ندارد بلکه بر

عکس یقین را می‌رساند. به عقیده هگل، «نظری» صفت هر عقیده‌ای است که بر اصل خرد تکیه‌زندی یعنی بر سازگاری دو چیز متضاد آگاه شود. به همین سبب در عبارت بالا سومین جزء سه پایه را به «نظری» وصف کرده است. فلسفه «نظری» همچنین اصطلاحی است که هگل در تعریف دستگاه فلسفی خود به کار می‌برد زیرا اصل راهنمای آن همان یکسانی یا وحدت ضدین است. وی گاه فلسفه‌های پیشین، مثلاً عقاید افلاطون و ارسطو را نیز به «نظری» وصف می‌کند و منظورش آن است که اصل خرد یا وحدت ضدین در آموخته‌های آنان مضمر است، اگر چه افلاطون و ارسطو خود این اصل را آشکارا باز نشناخته‌اند. هگل هر گاه بخواهد که فلسفه‌ای را بسیار بستاید آن را به صفت نظری باز می‌خواند.

۱۴۲- دو واژه «مجرد» [Abstract] و انضمامی یا «مشخص» [Concrete] شاید معمولترین واژه‌ها در قاموس فلسفی هگل باشند. هگل این دو واژه را در نوشته‌های خود همیشه به یک معنی به کار برده است، ولی از روی معنایی که در بیشتر جاها از آنها خواسته می‌توان گفت که دو جزء اول هر سه پایه بالنسبه مجردند و حال آن که جزء سوم بالنسبه مشخص است. مثلاً هستی که نخستین مقوله منطق اوست مجردتر از همه است، زیرا از همه تعینات خود جدا شده است و شامل هیچ گونه فصل و ممیزی نیست. ولی گردیدن شامل فرق نیستی از هستی است. هستی و نیستی چون از هم جدا شوند هر دو مجردند. هر یک از آنها تجریدی کاذب و نیمی از حقیقت است که نمی‌تواند قائم به ذات خویش باشد و فقط وقتی آنها را بر یکدیگر می‌افزاییم به حقیقت مشخص گردیدن می‌رسیم. اینها معانی جاری اصطلاحات مجرد و مشخص‌اند، می‌گوییم که خصلت هر چیزی، مثلاً این میز، اگر به خودی خود در

نظر گرفته شود مجرد است. چیزی به نام قهوه‌ای رنگ بودن وجود ندارد؛ قهوه‌ای رنگ بودن جدا از چیز قهوه‌ای رنگ، امری تجربیدی است. فقط وقتی که قهوه‌ای رنگ بودن و چهار گوش بودن و سخت بودن و غیره با هم در یک جا جمع می‌آیند چیزی مشخص یعنی میز به وجود می‌آید. به همین گونه، هستی و نیستی اگر جدا از هم نگریده شوند مجردند ولی هنگامی که بر هم افزوده شوند مقوله بالنسبه مشخص گردیدن را پدید می‌آورند. اما اگر چه گردیدن در قیاس با هستی و نیستی، مشخص دانسته می‌شود خود در قیاس با مقولات بعدی، مجرد است. زیرا گردیدن به صورتی تازه، بر نهاد سه پایه‌ای تازه می‌شود و برابر نهادی به مخالفت با آن بر می‌خیزد. این بر نهاد و برابر نهاد جدا از هم در قیاس با همنهاد، مفاهیم یک جانبه مجردی هستند زیرا همنهاد چون جامع هر دو آنهاست مشخص است. بدین سان هر قدر منطق هگل در سیر خود پیشتر می‌رود، مقولات، مشخصتر می‌شوند به نحوی که مقوله واپسین مشخصترین مقولات است.

۱۴۳- هگل همیشه بر نهاد را بی‌واسطه یا بی‌میانجی [Immediate] یا ممتاز به عدم و ساطت [Immediacy] می‌شناسد. برابر نهاد همیشه میانجی‌دار [Mediate] یا ممتاز به واسطت [Mediation] است. و همنهاد نتیجه‌ای است از انحلال و ساطت در عدم و ساطتی تازه. چیز بی‌میانجی، ساده و از اختلاف فارغ است، مستقیم و بی‌واسطه در برابر ما قرار دارد، چنین می‌نماید که به خودی خود و بی‌برگشت به چیزی دیگر، حقیقت مطلق است. هستی، وقتی نخستین بار در برابر ما حاضر می‌شود، دارای چنین خصلتی است: ساده و از اختلاف فارغ است، زیرا هنوز به هستی و نیستی تجزیه نشده است. پس همچون حقیقت کامل عرض وجود می‌کند

و به هیچ چیز یا به هیچ مقوله دیگری برگشت ندارد. ولی هنگامی که به نیستی می‌رسیم، واسطه پیش می‌آید؛ در این مرحله هستی و نیستی به هم برگشت دارند، یعنی با هم رابطه‌ای دارند یا واسطه یکدیگرند. عدم و ساطت، حالت خودسانی است یعنی حالت چیزی است که هنوز درونش اختلافی اتفاقی پدید نیامده است. هستی، ساده و با ذات خویشتن مطابق است و هنوز درون خویش هیچ گونه تمایزی ندارد. و ساطت، همان اختلاف و تجزیه و تمایز است. وقتی به دومین جزء سه پایه، یعنی نیستی، می‌رسیم هستی تجزیه می‌شود و درونش تمایز هستی از نیستی پدید می‌آید و این تمایز همان و ساطت است. در سومین جزء سه پایه یعنی گردیدن، اختلافات و تمایزات دوباره در یکسانی و وحدت منحل می‌شوند و از این رو باز به مقوله تازه‌ای می‌رسیم که خودسان یعنی با ذات خویش مطابق است. هنگامی که این مقوله نیز ضد خود را پدید آورد و ساطت بار دیگر رخ می‌نماید و به نوبه خود در هم نهاد دیگری حل می‌شود و بر همین ترتیب تا پایان. مقوله واپسین منطق هگل، بی‌میانه‌گی است، به این معنی که همه واسطه‌های پیشین و تمایزات و اختلافات مقولات فروتر را در وحدت خود جذب و حل کرده است. با این وصف، تاحدی که همه آن تمایزات را درون وحدت خود نگاه می‌دارد و حفظ می‌کند، نمودار عالی‌ترین مرحله ساطت است.

۱۴۴ - هم نهاد هر سه پایه‌ای، اختلافات بر نهاد و برابر نهاد را هم از میان بر می‌دارد و هم حفظ می‌کند. هگل این فعالیت دو گانه هم-نهاد را به لفظ *Aufheben* تعبیر کرده است که گاه آن را به حل، و گاه به معنای ناپدید کردن برگردانده‌اند. این واژه در زبان آلمانی به‌بهر دو معنی از میان بردن و نگهداشتن به کار می‌رود. اصطلاح انگلیسی

معادل آن *To put aside* یعنی کنار گذاشتن، به همین گونه دارای دو معناست. چیزی را کنار گذاشتن می‌تواند هم به معنای چیزی را از سر راه برداشتن و دست از آن شستن و از میان بردن باشد و هم به معنای چیزی را برای مصرف آینده کنار نهادن و حفظ کردن. به همین ترتیب اختلافات میان اجزای اول و دوم هر سه پایه‌ای در عنصر سوم «منحل» می‌شود، بدین معنی که از یک سو اختلافات از میان بر می‌خیزند و ساطت و تمایز در وحدت منحل می‌گردند، چنان که هستی و نیستی و اختلاف میان نشان در وحدت گردیدن ناپدید می‌شود؛ ولی از سوی دیگر این اختلافات درون مقوله‌ای تازه محفوظ می‌مانند، به عبارت دیگر مطلقاً از میان نمی‌روند. مقوله تازه وحدتی ساده و خشک و خالی نیست، بلکه وحدتی جامع اختلافات است. چون وحدت است، اختلافات در آن حل شده و چون جامع اختلافات است، اختلافات در آن محفوظ مانده. این مقوله، وحدت مطلق نیست یعنی صرفاً از محو اختلافات پدید نیامده است. همچنین تضاد مطلق نیست یعنی اختلافات در آن صرفاً محفوظ مانده بلکه وحدتی جامع ضدین است. محو مطلق اختلافات، مایه وحدت می‌شود ولی ضدی باقی نمی‌گذارد. حفظ مطلق اختلافات، اضداد را نگاه می‌دارد ولی وحدتی فراهم نمی‌کند. گردیدن، وحدت هستی و نیستی و حلال اختلاف آنهاست. با این وصف، هستی و نیستی همچنان در آن باقی هستند و می‌توان آنها را به یاری تجزیه، از گردیدن بیرون آورد. از این لحاظ که هستی و نیستی، دیگر دو عنصر جدا گانه و دو مفهوم مجرد متضاد نیستند، در گردیدن محو شده‌اند. اما وجودشان به هم وابسته است زیرا عناصر وحدتی مشخص-اند. و در عین انحلال و فرو رفتگی درهم، باز وجود دارند. بدین -

سان هستی و نیستی در گردیدن کم نمی شوند بلکه محفوظ می مانند. و هنگامی که هم نهاد در سه پایه تازه ای مبدل به بر نهاد می گردد این بر نهاد همراه ضد خویش در هم نهاد تازه ای محو می شود و در عین حال محفوظ می ماند. پس هم نهاد سه پایه دوم بر نهاد و برابر نهاد سه پایه اول را در خود جمع دارد. و چون بر نهاد این سه پایه دوم، در مقام هم نهاد سه پایه اول، نهاد و برابر نهاد سه پایه اول را در خود نگه داشته، الزاماً هم نهاد سه پایه دوم پاسدار همه رویدادهای پیشین از جمله بر نهاد و برابر نهاد سه پایه اول است. بدین سان دیالکتیک پیش می رود و هیچ چیز هرگز ناپدید می شود. هر مرحله از این پیشرفت، مرحله پیشین را در دامن خود می گیرد و به همین گونه در متن مرحله بعدی واقع می شود. مقوله واپسین منطق هگل، همه مقولات پیشین را در خود نگاه می دارد و حفظ می کند. همه این مقولات در مقوله واپسین مندرج و در وحدت آن با هم آمیخته و اختلافات و تمایزاتشان در آن حل شده و بدین سان با هم یگانه گشته اند و بر رغم این همه، وجود خود را در این وحدت به عنوان عوامل هستی آن حفظ کرده اند. فقط به این علت است که مقوله واپسین، مشخص است. اگر مقوله واپسین، همه مقولات پیشین را در بر نمی گرفت صرفاً مفهومی انتزاعی می بود، همچنانکه مثل افلاطونی به همین سبب کلیاتی مجردند. مثال رنگ مثالهای خاص سفید و سبز و سرخ و اختلافات میان نشان را نفی می کند و از میان می برد. از این رو وحدتی بسیط است نه مرکب از اختلافات و چون حاوی مثالهای فروتر نیست، وحدتی مجرد است. مقولات برتر هگل، حاوی مقولات فروترند و از این رو مشخص اند.

۱۴۵ - مقولات برتر، حاوی مقولات فروترند. ولی می توان

گفت که به معنای دیگر مقولات فروتر، حاوی مقولات برترند. گردیدن، حاوی هستی است ولی هستی نیز حاوی گردیدن است. این معنی از آنجا آشکار می شود که گردیدن از هستی استنتاج می شود و پیشتر دیده ایم که از یک مقوله فقط چیزی را می توان استنتاج کرد که در آن مقوله نهفته باشد. می توانیم این حقیقت را چنین خلاصه کنیم که مقولات برتر به طور صریح مقولات فروتر را در بردارند ولی مقولات فروتر به طور ضمنی حاوی مقولات برترند. هگل نخستین جزء هر سه پایه را «در خویشتن» [An sich] مضمَر یا نهفته و سومین جزء را «در خویشتن و برای خویشتن» [Für sich] یعنی صریح یا آشکار می نامد. جزء نخست، جزء سوم را به حال پوشیدگی و امکان در دارد، هم چنان که میوه درخت بلوط همان خود درخت بلوط است ولی در حال پوشیدگی، زیرا جزء سوم در جریان دیالکتیک از جزء نخست پیدا می شود. هستی، گردیدن را در خود مضمَر دارد زیرا در گذار از مقوله هستی به مقوله گردیدن هیچ چیزی از بیرون بر مقوله نخست افزوده نمی شود. مقوله تازه از دل همان مقوله هستی بیرون می آید. هستی نخست نیستی را زاید. پس مقوله نیستی درون آن نهفته بود. گردیدن بدین سبب از هستی و نیستی پیدا می شود که هر دو در مقوله هستی جمع بودند. پس هستی به طور ضمنی یا بالقوه همان گردیدن است یا گردیدن را درون خود نهفته دارد و به همین دلیل، مقوله گردیدن را می توان از آن بیرون کشید. از سوی دیگر گردیدن، هستی و نیستی را آشکارا در بردارد. گردیدن در هستی نهفته بود. ولی هستی به نحو آشکار و روشن و صریح در گردیدن وجود دارد زیرا پیداست که گردیدن نوعی از هستی است.

آنچه درباره سه پایه نخست راست می آید در باره سراسرنجیره سه پایه‌ها صادق است. همچنانکه هستی به‌طور ضمنی گردیدن است گردیدن نیز به‌طور ضمنی، بر نهاد بعدی است و بر همین ترتیب تا آخر. و چون همه این بر نهادها از بر نهادهای پیشین پیدا می آید و در هیچ نقطه‌ای هیچ چیز از خارج بر مقولات پیشین افزوده نمی‌شود چنین بر می آید که نه همان گردیدن بلکه تمامی مقولات بعدی در هستی مضرند. منطق هگل شامل دهها مقوله است. همه این مقولات به حال کمون در مقوله هستی مندرجند. اگر چنین نبود، استنتاج آنها از مقوله هستی امکان نمی‌داشت. اگر در هر يك از این مقولات، چیزی وجود داشت که در مقوله پیشین یافت نمی‌شد آن گاه نظام منطقی فکر می‌بایست در حین وصول به این مقولات از مقوله هستی در نقطه‌ای خلل پذیرد یعنی چیزی وارد نتیجه شود که در مقدمه وجود نداشته است. هستی به‌طور ضمنی همه مقولاتی است که در پی آن می آید. واپسین مقوله به‌طور صریح یا بالفعل عین همه مقولاتی است که پیش از آن آمده‌اند. هگل پیشگفتار «منطق اصغر» خود را با این عبارت آغاز می‌کند: «هستی، صورت معقول است ولی در حال ضمنی.»<sup>۱</sup> صورت معقول، نام واپسین حوزه مقولات است.

۱۴۶ - چون هستی به‌طور ضمنی گردیدن است پس اگر آن را هستی صرف انگاریم به حقیقت کامل آن آگاه نمی‌شویم زیرا همه محتویات آن را نمی‌بینیم. حقیقت هستی، گردیدن است و به‌طور کلی این یکی از عبارات مختص هگل است که هم نهاد، «حقیقت» بر نهاد و برابرنهاد است. البته گردیدن نیز به‌تنهایی ما را بر حقیقت کامل آگاه

نمی‌کند. زیرا نه همان گردیدن، بلکه همه مقولات، از جمله مقوله واپسین، همگی در مقوله هستی پنهانند. فقط مقوله واپسین است که ما را به حقیقت کامل می‌رساند. ولی گردیدن يك گام به حقیقت نزدیکتر است یا به سخن دیگر، حقیقت تقریبی هستی است. یکی دیگر از اصطلاحات خاص هگل آن یا «دقیقه» است. اجزاء اول و دوم هر سه پایه، آفات یا «دقایق» جزء سومند، یعنی عناصر ترکیب کننده آنند.

۱۴۷ - اکنون می‌توانیم این مسأله را یکباره حل کنیم که شروع دیالکتیک چگونه ممکن است. دیدیم که اگر هستی را مبدأ کالوش خود قرار دهیم معنی این می‌شود که هستی خود از چیزی دیگر استنتاج نشده است. و چون هستی خود نخستین مقوله است پس امری است که توضیح آن ممکن نیست یعنی رازی غائی است. چنین می‌نماید که هر مبدأ دیگری به همین سبب که مبدأ است این عیب را دارد. دکارت نلسفه خود را با این اصل متعارف آغاز کرد که «من هستم.» هستی من شاید حقیقتی باشد که در آن شکی روا نتوان داشت ولی با این حال امری است که توضیح آن ممکن نیست زیرا از امر دیگری استنتاج نشده است و از این رو توضیح و تبیین کائنات بر اساس آن، تلخیص و تبدیل کائنات به رازی غائی است. دکتر «مک‌تگرت» عقیده دارد که کار هگل در شروع دیالکتیک با مقوله هستی به این دلیل موجه است که در هستی هیچ چیزی نمی‌توان شك کرد، زیرا وجود شك دست کم بر هستی خود شك افاده می‌کند.<sup>۱</sup> ولی پیداست ارائه موضوع بدین شیوه، همان عیبی را دارد که در نقداصل متعارف دکارتی یاد کرده‌اند. شاید هستی حقیقتی انکارناپذیر باشد ولی به هر حال امری است که

چون استنتاج نشده تا معقول و مبهم است و فلسفه نمی‌تواند کار خود را از آن آغاز کند. پس باید نقطه آغاز را در جای دیگر جست. هگل خود این نکته را در عبارات فراوان بیان کرده است.

۱۴۸ - دیدیم که گردیدن به طور ضمنی در هستی حاضر است. به یاری استنتاج ثابت شد که هستی، متضمن گردیدن است از این رو هستی بی گردیدن ممکن نیست. پس گردیدن شرطی است که هستی بدان وابسته است. هر شرط، بالضرورة، بر مشروط خود مقدم است. پس گردیدن مقدم بر هستی است. هستی در واقع، گردیدن را از پیش مفروض می‌دارد و گردیدن بنیاد هستی است. زیرا اگر گردیدن نباشد هستی هم نیست. و اگر چه گردیدن نتیجه و فرجام استدلال است در واقع امر مقدمه و بنیاد و آغاز آن نیز هست. قسمتهای بعدی استنتاج ثابت می‌کند که هستی الزاماً نه همان گردیدن بلکه تمامی مقولات بعدی از جمله واپسین مقوله را که هگل، مثال مطلق می‌نامد در بردارد. هستی مسبوق به گردیدن است و گردیدن مسبوق به بر نهاد بعدی است و بر همین ترتیب می‌توان پیش رفت تا به اصل سابق بر همه مقولات، یعنی مثال مطلق رسید. گردیدن، بنیاد هستی است و منطقاً مقدم بر آن است. بر نهاد بعدی منطقاً مقدم بر گردیدن یا بنیاد گردیدن است. پس مقوله واپسین، یعنی مثال مطلق سر آغاز و بنیاد و فرض سابق بر هستی و همه مقولات دیگر است.

۱۴۹ - این تصور که واپسین، نخستین نیز هست و فرجام، آغاز راستین است به شکلی بسیار پخته و پرورده در فلسفه ارسطو هم یافت می‌شود. در سلسله مراتبی که ارسطو از هستی فراهم آورده است ماده بی صورت در نخستین و پستترین مرتبه قرار دارد. ماده بی صورت چون

کلاً نامتعین و از هر گونه خاصیت یا کیفیت، تهی است، از هر باره با مقوله هستی محض هگل مطابقت دارد و چون بدین سان از هر گونه تعینی محروم است ارسطو آن را لاشیء یا نیستی مطلق می‌داند. این درست همانند آن گفته هگل است که هستی و نیستی یکی هستند و چون این عقیده ظاهراً بدعت آمیز هگل پیشینه‌ای ارسطویی دارد، هگل فلسفه ارسطو را دارای سرشت اصیل «نظری» می‌داند. پس در نظر ارسطو، ماده بی صورت، نخستین و پستترین پایه هستی است. از سوی دیگر واپسین و برترین پایه هستی به عقیده او صورت بی ماده است. صورت، نزد ارسطو، همان تعریف و تخصیص و تعیین است. صورت مطلق چیزی است کاملاً متعین که در برترین پایه از مراتب هستی قرار دارد و معادل همان روح مطلقی است که هگل مظهر تعیین کامل و نیز مقوله واپسین و فرجامین [دستگاه فلسفی] خود می‌شمارد. به عقیده ارسطو سلسله مراتب هستی با مجرد مطلق یعنی ماده بی صورت آغاز می‌شود و سپس از راه تخصص و تعین بیشتر سرانجام به صورت بی ماده می‌رسد که مظهر کمال تعین است. این تضاعد از هر حیث همانند سیر عقلی هگل از هستی مجرد به مثال مطلق مشخص است. در نظر ارسطو، صورت مطلق منطقاً مقدم بر ماده بی صورت و به سخن دیگر فرجام، مقدم بر آغاز است. و هگل نیز به این اصل باور دارد.

۱۵۰ - حال باید دید که این امر چگونه مسأله مبدا استنتاج

نشده را حل می‌کند؟ حل مسأله بدین ترتیب است که اکنون می‌بینیم که مقوله هستی صرفاً مبدائی نیست که خود هیچ گونه بنیادی نداشته و از هیچ چیز استنتاج نشده و پا در هوا باشد. زیرا بنیاد و تکیه گاه آن مثال مطلق است. می‌توان ایراد کرد که مقصود از واژه بنیاد در

این جا روشن نیست و اصلاً مشکل این است که هستی، خود از چیزی استنتاج نشده است و برای رفع مشکل باید ثابت کرد که مقصود از این که مثال مطلق، بنیاد است آن است که هستی منطقاً از آن استنتاج شده. ولی مراد ما نیز از بنیاد جز این نیست. هستی، چه بالقوه و چه بالفعل، از مثال مطلق استنتاج می شود و به همین دلیل آن را مبدائی استنتاج نشده نباید دانست. زیرا - استنتاج یعنی اثبات این که نتیجه به هیئت خود در مقدمه مندرج است. و اندراج هستی در مقوله واپسین، بدیهی است زیرا پیشتر نشان دادیم که مقوله واپسین شامل همه مقولات پیشین است. هستی به طور ضمنی حاوی مقوله واپسین است. پس مقوله واپسین را می توان از راه يك رشته مقولات میانگین از هستی استنتاج کرد. مقوله واپسین به طور صریح حاوی هستی است و از این رو هستی را می توان از آن بیرون کشید. دیدیم که چگونه نوع، یا گردیدن، از جنس، یعنی هستی، استنتاج می شود. پس روشن است که هستی را می توان از گردیدن استنتاج کرد زیرا گردیدن نوعی از هستی است و به طور صریح حاوی و متضمن تصور هستی است. از راه تحلیل محض می توان تصور هستی را به منزله جنس از تصور گردیدن به عنوان نوع بیرون آورد، چون بدیهی است که تصور نوع حاوی تصور جنس است. مثلاً بی هیچ گونه دشواری می توان تصور «جانور» را از تصور «اسب» بیرون آورد یعنی استنتاج کرد. به همین سان می توان تصور هستی را از گردیدن و تصور گردیدن را از هم نهاد بعدی و سرانجام همه مقولات را از مثال مطلق بیرون کشید. پس هستی را نیز می توان آشکارا از هر يك از مقولات بعدی مثلاً از تصور گوهر استنتاج کرد. زیرا گوهر نوعی از هستی است و باز در اینجا می توانیم از راه تحلیل، تصور هستی را از

تصور گوهر بیرون آوریم.

۱۵۱- پس چنین می نماید که استنتاج مقولات نظراً از هر دو سر ممکن است. هگل بحث خود را با هستی آغاز می کند و با مثال مطلق به پایان می برد. ولی چرا بحث را با مثال مطلق آغاز نکنیم و با هستی به پایان نبریم؟ آیا ترتیبی که هگل اختیار کرده است خودسرانه نیست؟ آیا این ترتیب، موجه است؟ دانستن پاسخ این پرسشها اهمیت بسیار دارد. اولاً پیدا است که برای پرهیز از معمای «مبدأ استنتاج نشده» به کار بردن هر دو روش لازم است. اگر بحث را با مثال مطلق آغاز کنیم و سپس به هستی برسیم ولی نتوانیم که این ترتیب را معکوس گردانیم آن گاه مثال مطلق مبدائی استنتاج نشده خواهد بود. هگل برای حل این مشکل نشان می دهد که هستی چون مبتنی بر مثال مطلق است و مثال مطلق نیز چون مبتنی بر هستی است هیچ يك مبدائی استنتاج نشده نیست. از این رو هر دو ترتیب استنتاج ضرورت دارد.

پس چرا هگل در منطق خود بحث را با هستی آغاز می کند و فقط بر این ترتیب عمل می کند ولی از معکوس آن چیزی نمی گوید؟ پاسخ این پرسش بسیار ساده است. هر استنتاج معتبر از مضمّر به صریح می رسد. در قیاس صوری، نتیجه در مقدمات مندرج است. غایت هر استنتاج آن است که آنچه را که مضمّر است آشکار گرداند. صریح یعنی آشکار و پیدا و بدیهی؛ چون نتیجه، صریح یعنی پیدا نیست لازم می آید که به یاری استنتاج، آن را به حال صراحت و پیدایی در آوریم. همه مقولات از نخستینشان گرفته تا واپسینشان که مثال مطلق باشد در هستی نهفته اند و برای آن که آنها را آشکار سازیم کوشش خود را با هستی آغاز می کنیم و همه مقولات را از آن بیرون می کشیم.

معکوس این روش لزومی ندارد چون پر پیداست که مقولات پسین حاوی مقولات پیشین اند. مثلاً روشن نیست که هستی چگونه متضمن گوهر یا علت است و از این رو استنتاج گوهر یا علت یا از هستی ضرورت دارد. ولی آشکار است که علت، متضمن هستی است و از این رو هگل استنتاج بر این ترتیب را مایه اتلاف وقت می‌داند.

۱۵۲- نتایجی را که اینک به دست آورده‌ایم می‌توان با آنچه پیشتر (شماره ۷۹ تا ۸۲) درباره چگونگی دلیل یا خرد<sup>۱</sup> در صورت فرض آن به عنوان مطلق گفتیم قیاس کرد. در آنجا پرسیدیم که اگر اصل مطلق که همه کائنات از آن صادر می‌شوند دلیل باشد آیا دلیل خود امری توضیح نشده نیست؟ و پاسخی که دادیم این بود که دلیل، اصلی است که خود حجت و سامان و دلیل خویش است («آفتاب آمد دلیل آفتاب»). اکنون می‌توانیم به درستی این برهان بهتر پی ببریم. دلیل عبارت است از دستگاه [و مجموعه] مقولات و حوزه‌ای است خودبسته و خود سامان. اگر دلیل مقوله واپسین، هستی است دلیل هستی را نیز باید در مقوله واپسین جست. بدین گونه تمامی دستگاه مقولات به خود باز می‌گردد و از خود استنتاج می‌شود. و معنی این سخن آن است که دلیل، دلیل و سامان خویش است. پس چون دلیلی مقدم بر آن یا بیرون از آن نمی‌توان جست سزا است که آن را اصل مطلق و بنیاد توضیح سراسر کائنات بشماریم.

۱۵۳- پیش از آن که از این نکته بگذریم بد نیست که درباره برخی از عواقب آن در زمینه استنتاج منطقی تأمل کنیم. استنتاج هگلی بر دو پایه استوار است: نخست آن که نتیجه یا غایت، یعنی مثال مطلق،

۱. به پانویس بند ۷۳ درباره این واژه رجوع کنید.

وجود مقدمه‌ای یا مبدائی، یعنی هستی، را از قبل مفروض می‌دارد و دوم آن که با وصف این امر، مبداء یعنی هستی، وجود نتیجه را از قبل مفروض می‌دارد. این نکته شاید شگفتاور بنماید. ولی منطقی است. نیز دارای همین خاصیت است. در قیاس صوری، نتیجه، وجود مقدمه را از قبل مفروض می‌دارد ولی مقدمه نیز مسبوق به فرض نتیجه می‌باشد و این معنی را معمولاً چنین بیان می‌کنند که قیاس صوری مصادره به مطلوب [Petitio Principii] است. در قیاس صوری:

انسان فانی است<sup>۱</sup>

سقراط انسان است،

پس سقراط فانی است.

کبری در صورتی درست در می‌آید که نتیجه درست باشد، به عبارت دیگر حقیقت مقدمه، حقیقت نتیجه را از قبل مفروض می‌دارد. اگر قیاس صوری را به این دلیل معیوب دانند که مقدمه‌اش نتیجه را مسلم می‌گیرد پاسخ آن است که مقدمه، نتیجه را فقط به این معنی مسلم می‌گیرد که نتیجه را به‌طور ضمنی در بر دارد و استنتاج نیز عبارت است از صریح گرداندن آنچه ضمنی است.

میل Mill برعکس، عقیده داشت که استنتاج واقعی باید از معلوم به مجهول برسد یعنی نتیجه نباید به‌طور ضمنی در مقدمه یافت شود بلکه چیزی کاملاً تازه باید باشد. ولی کوشش او برای اثبات امکان این امر به ناکامی کامل انجامید. وی چنین می‌اندیشید که در استقراء، ما پس از احراز این که «الف» و «ب» و «ج» و غیره فانی هستند به این نتیجه کاملاً تازه می‌رسیم که «د» فانی است. ولی برای این منظور نیز

۱. در منطق اروپایی کبری قیاس پیش از صوری می‌آید.



باید از قبل، حقیقت اصول علیت و همگونگی [uniformity] طبیعت را مسلم بگیریم. در این حال استقراء به صورت قیاسی جلوه خواهد کرد که در آن یکی از این دو اصل در حکم کبراست. و مطابق این اصل کلی که قیاس صوری مصادره به مطلوب است کبری، حقیقت نتیجه را که «د» فانی است از قبل مفروض می‌دارد. و از این جا معلوم می‌شود که حق باهگل است و استنتاج چیزی نیست جز حرکت از مضمَر به صریح.

عقیده مخالف به آن که نتیجه می‌تواند چیزی کاملاً تازه باشد ناقض این اصل است که «از هیچ، هیچ پدید می‌آید.» [Ex nihilo nihil fit]. «پارمنید» بر آن بود که گردیدن، مستلزم آن است که از هیچ، چیزی به وجود آید و بدین سبب می‌پرسید که گردیدن در این حال چگونه امکان دارد. پاسخ ارسطو به این پرسش آن بود که گردیدن مستلزم گذار از هستی بالقوه به هستی بالفعل است، نه از نیستی مطلق به هستی مطلق. اصطلاحات بالقوه و بالفعل، به ترتیب، مترادف همان اصطلاحات مضمَر و صریحند و همچنان که نزد ارسطو دگرگونی یا فراگرد زمانی [Time-Process] به معنای گذار از قوه به فعل بود، نزد هگل نیز فراگرد منطقی عبارت است از گذار از حالت مضمَر به حالت صریح. مشکل «پارمنید» درباره کیفیت دگرگونی و نیز معمای این که چگونه از راه استنتاج می‌توان به حقایق تازه رسید هر دو در واقع یک مسأله‌اند. و راه حل هر دوی آنها نیز یکی است.

#### تقسیمات دستگاه

۱۵۴ - دستگاه فلسفی هگل دارای سه بخش است:

۱ - منطق،

۲ - فلسفه طبیعت،

۳ - فلسفه روح.

هریک از این سه بخش، یعنی منطق و طبیعت و روح، يك سه پایه را تشکیل می‌دهد. منطق هگل، مثال را بدان گونه که در نفس خویش هست بررسی می‌کند. این، بر نهاد است. طبیعت عبارت است از مثال در حال غیریت یا جز خودی که ضد مثال بنقسه است. این برابر نهاد است. و سرانجام روح، جامع مثال و طبیعت و از این رو همنهاد است.

۱۵۵ - ما تا اینجا برای آن که مطلب را آسان کرده باشیم از سه پایه‌های دستگاه هگل چنان سخن گفته‌ایم که گویی به خط مستقیم و ساده در پی یکدیگر می‌آیند. ولی واقع امر جز این است. نه همان هر سه پایه‌ای به تسلسل ساده در پی سه پایه دیگر می‌آید بلکه هر سلسله‌ای از سه پایه‌ها به تمامی درون سلسله‌ای بزرگتر و این يك باز درون سلسله‌ای بزرگتر از هر دو قرار می‌گیرد. به نظر هگل، سه پایه‌ها خود دسته دسته می‌شوند و هر دسته‌ای، حوزه جداگانه‌ای از مقولات یا تصورات را فراهم می‌آورد. هر حوزه کامل در عین آن که حاوی بر نهادها و برابر نهادها و همنهادهای بسیار است خود بر نهادی واحد به شمار می‌آید و برابر نهاد یا همنهاد آن نیز خود مجموعه‌هایی از مقولات یا تصوراتند که سه پایه‌هایی کوچکتر را در بر می‌گیرند. تمامی دستگاه فلسفی هگل خود يك سه پایه است که از مثال و طبیعت و روح فراهم می‌آید. منطق که از مثال بحث می‌کند خود به سه بخش فرعی یعنی هستی و ذات و صورت معقول منقسم می‌شود و هر يك از اجزای سه گانه این سه پایه درونی نیز حاوی سه پایه‌های کوچکتر دیگرند. در بخشهای بعدی کتاب

هنگام بررسی جزئیات دستگاه فلسفی هگل چگونگی روش او در این تقسیمات روشنتر خواهد شد.

۱۵۶ - نخستین بخش دستگاه فلسفی هگل یعنی منطق، از خرد محض یا دستگاه مقولات یا آنچه دلیل نخستین جهان نامیدیم سخن می‌گوید. موضوع بخشهای دوم و سوم، یعنی طبیعت و روح، جهان واقع است. طبیعت، زمان و مکان و ماده غیر اندامی و گیاهان و جانوران را در بر می‌گیرد. مقصود از روح نیز روح آدمی است که باز جزئی از جهان واقع است.

۱۵۷ - دستگاه مقولات عبارت است از مثال [محض و بسیط، یعنی مثال] بدان گونه که در نفس خود هست. طبیعت همان مثال است که به حال جز خود در آمده است. و سرانجام روح، مثال است که از حال جز خودی به اصل خود باز گشته. برای توضیح این نکات باید معنای واژه مثال را شرح کرد. در بادی امر چنین می‌نماید که مثال دارای دو معنی است: (۱) نخست به معنای سراسر دستگاه مقولات. گفتیم که موضوع منطق، مثال محض یا مثال در حال اصلی خویش است. مثال در این معنی بر مجموعه مقولات دلالت دارد. (۲) معنای دیگر مثال، مقوله واپسین منطق هگل یا دست کم حوزه واپسین مقولات است. مقوله واپسین واقعی، مثال مطلق نام دارد ولی حوزه مقولاتی که مثال مطلق به آن وابسته است مجرد مثال نامیده می‌شود. باری، اگر چه می‌توانیم، به حق، میان این دو معنای مثال فرق گذاریم نکته مهمی که درخور اعتنای ماست آن است که این دو معنی بر رغم اختلاف خود در واقع یکی هستند. مقوله واپسین با مجموع همه مقولات پیش از خود یکی است زیرا بر طبق اصول روش دیالکتیک، مقوله واپسین به طور صریح

حاوی همه مقولات پیشین و خود حاصل جمع همه مقولات است. پس توفیری ندارد که ما از واژه مثال، حوزه واپسین مقولات را اراده کنیم و یا تمامی سلسله مقولات را از هستی به بعد.

۱۵۸ - طبیعت، به عنوان برابر نهاد مثال منطقی، ضد مثال است، یعنی چیزی است جز مثال. ولی پیشتر، طبیعت را به مثال در حال جز خودی تعریف کردیم و در هر دو جا سخن ما درست بود. رابطه مثال با طبیعت در حکم رابطه بر نهاد با برابر نهاد است و از این رو با رابطه هستی با نیستی، یعنی نخستین بر نهاد و برابر نهاد دستگاه فلسفی هگل، فرقی ندارد. نیستی در وهله اول چیزی است جز هستی یا ضد هستی. به همین گونه، طبیعت ضد مثال است یا چیزی است جز مثال. ولی از سوی دیگر هستی با نیستی یکی است. نیستی همان هستی است. پس طبیعت هم با ضد خود یعنی مثال یکی است و همان مثال است. بدین سان باز مانند همیشه به یکسانی در نایکسانی می‌رسیم. رابطه طبیعت و مثال را معمولاً چنین بیان می‌کنند که طبیعت عبارت است از مثال در عنصر جز خودی. این که طبیعت همان مثال است دلیل یکسانی آنها است و این که به حال جز خود در آمده، نشانه نایکسانی‌شان است. عباراتی از این گونه که طبیعت همان مثال است که از نفس خویش بیرون شده یا همان مثال است که از خود بیگانه گشته در آثار هگل فراوان دیده می‌شوند و همگی مبین همین اندیشه‌اند.

۱۵۹ - روح عبارت است از مثال که از حال جز خودی و بیگانگی به اصل خویش باز گشته است. این سخن را دربارهٔ همنهاد هر سه پایه‌ای می‌توان گفت. هستی از اصل خود بیرون می‌شود و نیستی را پدید می‌آورد. هستی، ایجاب است و نیستی، سلب. گردیدن نیز ایجاب

است و [گذشته از آن،] هستی است ولی هستی که ضدش رادرون خود جذب کرده است. پس چون حاوی نیستی است هستی و نیستی هر دو رادر خود جمع دارد و چون هستی است حاصل بازگشت هستی از حال جز خودی به اصل خویش است. مثال نیز به همین ترتیب از اصل خویش بیرون می آید و در طبیعت تجسم می یابد. روح عبارت است از یگانگی طبیعت و مثال و از این رو حاصل بازگشت مثال به اصل خویش است. زیرا مثال، خرد است. و روح یعنی روح انسانی نیز معقول یا خرد موجود است. پس چون خرد است، مثال است و چون موجود است جزئی از طبیعت است.

۱۶۰ - روح شامل سه بخش است:

(۱) روح ذهنی، (۲) روح عینی، و (۳) روح مطلق.

معانی این اصطلاحات را به جای خود باز خواهیم نمود. روح عینی از جمله شامل اخلاق و فلسفه سیاسی هگل است. روح مطلق، فلسفه هنر و فلسفه دین را در بر می گیرد. در عین حال دیده خواهد شد که روح در مقام جزء و افسین سه پایه مثال و طبیعت و روح غایت مطلق و از این رو سر آغاز راستین و بنیاد همه چیزهاست. همچنان که بنیاد قریب هستی، گردیدن و بنیاد غائی و منطقی آن، مثال مطلق است، بنیاد مثال - یا آن طور که آن را اغلب خواهیم نامید، مثال منطقی - روح است. و بنیاد روح نیز به طور کلی سومین جزء آن یعنی روح مطلق است. پس روح مطلق به عنوان غایت مطلق سراسر دستگاه سه پایه‌ها، بنیاد کل است، یعنی نه همان روح ذهنی و عینی بلکه طبیعت و مثال منطقی نیز بر پایه آن استوارند. روح مطلق، بنیاد غائی جهان است و به همین دلیل، مطلق نام دارد. پس مطلق، روح است. این گفته که هگل

بارها آن را باز می گوید به ظاهر با حکم پیشین او که مطلق مثال یا دستگاه مقولات است تناقض دارد. خواننده در اینجا طبعاً متحیر می شود که مقصود هگل چیست؟ آیا مقصود او این است که مطلق عبارت است از دستگاه مقولات یا آن که مطلق عبارت است از مرحله و افسین روح انسانی، یعنی روح مطلق؟ پاسخ آن است که هر دو تعبیر يك معنی را می رسانند. ما هنوز معنای مقوله مثال مطلق را روشن نکرده ایم و شرح دقیق آن نیز پیش از بررسی محتویات مبحث منطق امکان ندارد، ولی همین قدر می توان گفت که مثال مطلق چیزی جز مقوله روح نیست. همچنان که مقوله علت، اندیشه یا مفهومی مجرد است که بر اعیان واقعاً موجودی که علل چیزها یند حمل می شود، مقوله مثال مطلق نیز مفهومی است صادق بر عالیترین مرحله روح انسانی و به عبارت دیگر اندیشه یا تصور روح است. پس فرق میان مثال مطلق و روح مطلق، همان فرق میان مقوله گوهر و خود گوهر یا فرق میان مقوله علت و علتی موجود و واقعی است. ولی پیشتر دیدیم که فرق میان مقوله گوهر و خود گوهر اگرچه حقیقی است خود با وحدت و یکسانی آمیخته است [و شرح دادیم که چگونه] مقوله گوهر با خود گوهر یکی است (شماره ۱۰۱). و این جا نیز حال چنین است. مقوله مثال مطلق با روح مطلق یکی است و از این رو تفاوتی ندارد که مطلق را کدام يك از آنها بدانیم چنان که پیشتر توفیری نمی کرد که مطلق را مقوله گوهر می پنداشتیم یا خود گوهر.

۱۶۱ - ولی اگرچه راست است که مقصود هگل از روح، همانا

روح انسانی است نباید شتابزده از آن این نتیجه خلاف عقل را گرفت که بر طبق فلسفه هگل، مطلق، همان من یعنی روح شخصی و جزئی

انسان یا روح انسانیت به طور کلی است. روح مطلق، روح کامل است. چنین روحی مسلماً در کنه ذات و گوهر من که فردی از افراد انسانم وجود دارد زیرا من قالب هستی خود را از او گرفته‌ام. ولی از سوی دیگر من، همچو فردی معین با همه هوسها و ویژگیها و خودپرستیهای ناآخردانه‌ام، صورتی مسخ شده از روح مطلقم. به زبان مستعار - یعنی به زبان دینی - می‌توان گفت روح مطلق چیزی جز روح خدا نیست. خدایی که مظهر کمال عقل و دانایی و حکمت [و به يك سخن] روح کامل است. و معنی این حکم که روح مطلق، مرحله واپسین روح آدمی است فقط این است که روح آدم ز ذات خود با روح خدا یکی است و هر آدمیزاده‌ای بالقوه طبعی خدایی دارد. ولی در فهم زبان مستعار هگل در باره خدا نباید گمان خطا برد. هگل مسلماً به خدایی شخصی به معنای متداول و خام اندیشانه عوام [مسیحی] که خدا را شخصی معین در میان اشخاص دیگر می‌پندارند اعتقاد نداشته است. مطلق در نظر او عبارت است از شخصیت - که نام دیگری برای مقوله مثال مطلق است - و روح (به طور کلی) ولی نه شخصی خاص یا روحی خاص - که ناگزیر روحی پایان پذیر و محدود است اما این نکات را نمی‌توان درست دریافت مگر آن که پیشتر جزئیات دستگاه فلسفی هگل را بررسی کرده باشیم. و از همین رو اینک به شرح آن جزئیات می - پردازیم .

کتاب دوم

منطق