

پیشگفتار

۱۶۲ - خرد یا دلیل که موضوع منطق^۱ است از يك سو دستگاه مقولات عینی است و از سوی دیگر دستگاه آن دسته از مقولات ذهنی یا تصوراتی است که دست افزارهای تفکر انسانند. خرد ذهنی و عینی هر دو یکی است (شماره ۱۴۰) و از این رو منطق، دانش هر دوست - منطق، به عنوان دانش خرد عینی، یا مطلق یا حقیقت برین، یکی از شاخه‌های دانش هستی شناسی [Ontology] یا ماوراءالطبیعه است. ولی به عنوان دانش خرد ذهنی و مقولاتی که به یاری آنها می‌اندیشیم صرفاً یعنی در باره معرفت یا شناسایی [Epistemology] است. فهرست کانت از مقولات فقط از چگونگی زمینه شناسایی خبر می‌دهد زیرا وی مقولات را صرفاً ذهنی می‌انگاشت. هگل می‌دید که مقولات [علاوه بر ذهنی] عینی

۱. در این بخش هر جا منطق با حروف درشت چاپ شده است منظور از آن منطق هگل است. - م.

هم هستند و به این سبب گزارش او در باره آنها به ماوراء الطبیعه یا ذات - شناسی نیز تعلق دارد. و سرانجام چون منطق هگل، دانش خرد آدمی یعنی خرد ذهنی است معنایش با معنای متعارف واژه منطق نیز یکی است. ۱۶۳ - منطق، سه حوزه عمده از مقولات را در بر می گیرد که عبارتند از مقولات (۱) هستی و (۲) ذات و (۳) صورت معقول. این سه حوزه، يك سه پایه را تشکیل می دهند. اصطلاح هستی بدین گونه عنوان (۱) مقوله ای خاص یعنی هستی در برابر نیستی و (۲) نیز مجموعه ای از مقولات است که این مقوله فقط یکی از آنهاست. حوزه هستی به معنای وسیع خود شامل مقولات [اصلی] و مقولات فرعی چون [کیفیت] و چندی [کمیت] و اندازه است. وجه مشخص حوزه اول یعنی هستی، عدم وساطت است. مقولات مندرج در این حوزه، مثلاً هستی و نیستی و چونی [کیفیت] و چندی [کمیت] و غیره، مقولاتی ساده و بی میانجی هستند به این معنی که هر يك از آنها قاعداً تصوری است به خود استوار، یعنی قائم به ذات خویش، که نسبت آشکاری با مقوله دیگر ندارد یا ذهن را به مقوله دیگری منصرف نمی کند. تصوراتی مانند اثبات و نفی آشکارا نسبی و به یکدیگر پیوسته اند. ولی هستی ارتباط آشکاری با نیستی ندارد. اثبات و نفی متضمن یکدیگر هستند ولی هستی در ظاهر امری متضمن نیستی نیست، چیزی است مستقل و متکی به خود. همین سخن در باره چونی [کیفیت] و چندی [کمیت] صادق است. این دو نیز ظاهراً ربطی به هم ندارند. هر يك از آنها چیزی است جدا از دیگری و بر خلاف اثبات و نفی، هیچ يك میانجی دیگری نیست. به همین سبب می گوئیم که این مقولات بی میانجی هستند. راست است که چون مقولات حوزه کلی هستی را به دیده بصیرت بنگریم می بینیم

که همه آنها با یکدیگر رابطه ماهوی دارند. بدین گونه پیشتر دیده ایم که چگونه هستی الزاماً متضمن نیستی است و به همین سان خواهیم دید که چونی [کیفیت] و چندی [کمیت] نیز در واقع امر مستلزم یکدیگرند. معنای استنتاج مقولات از یکدیگر همین است. استنتاج، فرض به خود استواری مقولات را باطل می کند و نشان می دهد که هر مقوله اگر چه به ظاهر به خود استوار است، در واقع امر بی مقوله دیگر امکان وجود ندارد. ولی همین به خود استواری ظاهری است که مقولات این حوزه را بی میانجی و انمود می کند. پیوستگی مقولات به یکدیگر و تضمن منطقی شان نسبت به هم مانند ارتباط مثبت و منفی آشکار نیست بلکه ضمنی و نهفته است و غرض از استنتاج نیز پدیدار ساختن آن و تبدیل این نهفتگی به آشکاری است. هستی و نیستی و گردیدن و چونی و چندی و غیره به ظاهر هیچ گونه پیوندی با یکدیگر ندارند. به سبب این ناپیوستگی ظاهری است که آنها را بی میانجی می دانیم. فقط به یاری استنتاج است که به پیوستگی درونی آنها پی می بریم.

۱۶۴ - اگر هستی بدین گونه به حوزه بی میانجی تعلق دارد، ذات از سوی دیگر به حوزه میانجی دار وابسته است. در هستی، میانجی نهفته و نادسترس است و در ذات، آشکار و دست یافتنی است. مقولات ذات، جفت چفتند، مانند علت و معلول، کنش و واکنش، گوهر و عرض، یکسانی و نایکسانی، مثبت (ایجابی) و منفی (سلبی). هر فرد از يك جفت مقوله، آشکارا به زوج خود پیوسته است. هر يك میانجی دیگری است. مقولات هستی مانند ستارگان تنهایی هستند که هر يك از آنها به ظاهر مستقل می نماید ولی در واقع امر جزئی از دستگاه کششهای کیهانی است. ارتباط آنها با ستارگان دیگر ضمنی و نهفته است. مقولات ذات،

همانند آن ستارگان دو گانه‌ای هستند که به یکدیگر وابسته‌اند و در پیرامون هم می‌گردند. ارتباط این ستارگان بایکدیگر آشکار و صریح است. این دومین بخش منطق، حوزه ذات نام دارد، زیرا در هر جفت از مقولات، یک مقوله همچو ذات یا بنیاد دیگری یا همچو حقیقت باطنی و اصلی، و مقوله دیگر، پوشش بیرونی یا صورت ظاهر آن پنداشته می‌شود. مثلاً گوهر هر چیز، ماهیت پنهان عوارض آن چیز متصور می‌شود. علت بنیاد معلول است و در معلول تظاهر می‌کند، یا مثلاً گمان می‌رود که حقیقت در کنه خویش یگانه و خودسان است ولی در ظاهر، چند گانه و متنوع. و این رأی همه فلسفه‌هایی است که مطلق را گوهری یگانه و خودسان می‌شمارند که تظاهرش در جهان پدیدار به صورت کثرت است.

۱۶۵- چون هستی به حوزه بی‌میانجی و ذات به حوزه میانجی-دار وابسته است، صورت معقول به حوزه‌ای آمیخته از هر دو حوزه تعلق دارد، زیرا مقولات صورت معقول از یک سو میانجی یکدیگرند و آشکارا به هم بر می‌گردند، که این موجب وساطت است، ولی از سوی دیگر مقولاتی که بدین گونه ممتاز از یکدیگر ندیدند رنگ دروحدت، منحل می‌شوند. فرق وجدایی آنها به محض ظهور ناپدید می‌گردد. وحدتی که همه فرقها بدین گونه در آن زائل می‌شوند به همین سبب حالت تازم-ای است از عدم وساطت که بر اثر انحلال همه میانجیها رخ نموده. این خصوصیت نیز موجب عدم وساطت است. بدین سان به طور کلی هستی، بی‌میانجی است، ذات، میانجی‌دار است و صورت معقول، جامع وساطت و عدم وساطت است.

۱۶۶- در هر سه پایه‌ای، جزء نخست، یعنی بر نهاد، نمودار

مرحله درک ساده و مطابق با مبحث ابواب یا الفاظ در منطق صوری است. بر این نهاد نمودار اصل فهم و مطابق با مبحث احکام یا قضایا است. هم-نهاد نمودار اصل خرد و مطابق با مبحث قیاس است. جزء نخست، مثلاً هستی، تنها و منفرد به ادراک درمی‌آید؛ در این حوزه، ذهن هیچ حکمی صادر نمی‌کند. هنگامی که به جزء دوم، مثلاً نیستی، می‌رسیم ذهن حکم می‌دهد زیرا می‌گوید که هستی نیستی است. بدین گونه درون گوهر ساده و خودسان جزء نخست، اختلاف حادث می‌شود. هستی اینک حاوی دو پاره توأم است، چون علاوه بر هستی، ضد آن یعنی نیستی را نیز دربر دارد. پس در این جا سادگی و خودسانی جای خود را به اختلاف و تمایز و وساطت داده است. این اصل فهم است. جزء نخست اگر به تنهایی و پیش از ملاحظه جزء دوم در نظر گرفته شود چیزی است خودسان و مطابق با خود: هستی، هستی است، همین و بس. الف الف است. گذار به عنصر دوم مایه پیدایی اختلاف می‌شود. در آن حال دیگر الف صرفاً خودش نیست بلکه چیزی است متفاوت از الف، یعنی «ب» است و از این روست که می‌گوییم الف، «ب» است

۱. این گفته شاید به ظاهر با عبارتی که پیشتر (شماره ۱۴۱) از هگل نقل کردیم معارض بنماید. هگل در آن عبارت گفته بود که جزء اول هر سه پایه، محصول فهم و جزء دوم محصول خرد منفی و جزء سوم محصول خرد مثبت است. ولی این تعارض ظاهری است و در واقع امر هر دو گفته درست است. جزء نخست اگر به طور انفرادی نگریسته شود خودسان (= الف، الف است) و درک ساده است. ولی اگر آن را در ارتباط با جزء دوم لحاظ کنیم می‌بینیم که همان انفرادی متضمن این است که جدا و ممتاز از جزء دوم باشد. از این دیدگاه اصل آن تمایز و جدایی است که همان اصل فهم است. بدین گونه جزء دوم نیز دو وجه دارد: چون از جزء نخست متمایز است نماینده فهم است و چون با جزء نخست-که ضدش است- یکسان و مطابق است حاوی اصل خرد منفی است به همان معنایی که در عبارت مذکور (شماره ۱۴۱) شرح دادیم.

یعنی هستی، نیستی است. در اینجا ما حکم می‌دهیم. جزء نخست، خود-سانی محض است و جزء دوم اختلاف محض. جزء سوم جامع دو جزء دیگر یعنی یکسانی در نایکسانی است و بدین گونه با قیاس صوری مطابق است که در آن دو حد کرانی، یعنی صغری و کبری، در زمینه مشترک حد وسط با یکدیگر در آمیخته و یگانه می‌شوند. و این اصل خرد است. این ملاحظات در باره سه بخش اصلی منطق هگل نیز صادقند. مبحث هستی مطابق با مبحث ابواب یا الفاظ (در منطق صوری) است. در این مبحث هر مقوله‌ای چیزی خودسان و به خود استوار انگاشته می‌شود. مبحث ذات مطابق با مبحث احکام یا قضایای منطق صوری است زیرا اصل آن وساطت و تنوع یعنی همان اصل فهم است. و سرانجام، مبحث صورت معقول تا حدی که اصل آن اصل خرد یعنی یکسانی در نایکسانی است مطابق با مبحث قیاس است.

۱۶۷ - پیشتر دیدیم که مقولات از یک لحاظ، تعاریف مطلق اند (شماره ۱۰۲) ولی فهم این نکته بسیار مهم است که مقولات را از لحاظ دیگر باید تعاریف یا مفاهیم صادق بر کائنات یا عالم اعیان خارجی دانست. مقولات به همان اندازه درباره این کلاه یا آن کتاب، این درخت یا آن ستاره صادقند که در باره مطلق و در واقع امر مفاهیمی هستند که به یاری آنها می‌کوشیم تا کائنات را بشناسیم. این نکته بدیهی است که اعیان خارجی را می‌توان تحت مقولاتی مانند هستی و گوهر و علت و چونی و چندی و جز آن در آورد، ولی نکته دیگری که چندان بدیهی نیست اما به همین اندازه اهمیت دارد این است که مقولات برین در باره عالم اعیان راست در می‌آیند و درستترین آگاهی را از آنها به دست می‌دهند و در واقع، غایت فلسفه هگل نیز اثبات همین معنی است.

زیرا حتی این جهان خشن مادی نیز، اگر در آن نیک بنگریم، دراصل چیزی جز مثال مطلق نیست. چیزی جز مثال وجود ندارد. مثال، همه حقیقت است و پیشتر نیز دیده‌ایم که همان روح است. اکنون می‌توانیم بر گفته پیشین خود بیفزاییم که مثال، اندیشه است. همچنانکه مقوله گوهر، همان اندیشه گوهر یا تصور گوهر است، مثال نیز همان اندیشه اندیشه یا تصور اندیشه است. گفتن این که مقوله مثال مطلق به همان اندازه مقولات چندی و علت و غیره، حتی درباره جهان مادی نیز صادق است برابر گفتن این است که جهان مادی در واقع چیزی جز اندیشه نیست. منطق هگل این نکته را به شیوه زیر ثابت می‌کند: اگر در باره چیزی مثلاً این کلاه بپذیریم که «هست» ضرورت مطلق منطقی، چنین اقتضا می‌کند که بگوییم که آن چیز «نیست» و «می‌گردد» و «علت» و «گوهر» و سرانجام اندیشه و مثال مطلق است. این درست همان نکته‌ای است که از استنتاج مقولات عاید ما می‌شود. هستی الزاماً متضمن گردیدن است. پس اگر چیزی هست الزاماً نیز می‌گردد. گردیدن بالضرورة متضمن مقوله بعدی است و از این رو اگر چیزی بگردد لازم می‌آید که مقوله بعدی نیز درباره آن صادق بیاید. و همین گونه، مقوله بعدی و بعدی تا پایان منطق هگل. از این رو، هر عینی که مقوله هستی در باره آن راست بیاید، مثال مطلق نیز در باره آن راست می‌آید. به عبارت دیگر، هر چیز که هست، اندیشه است. پس سراسر کائنات، اندیشه است، یا اگر بخواهیم بهتر بگوییم روح است. برهان این معنی فقط در استنتاج تفصیلی

۱. شرح دقیق معانی این اصطلاحات را باید به هنگام توضیح مفصل منطق هگل و به طور کلی دستگاه فلسفی او وا گذاشت.

مقولات نهفته است. و اگر همه مراتب این استنتاج منطقاً درست باشند آن برهان، قاطع است.

۱۶۸ - در این جا به ظاهر دو نظر جدا گانه را بیان کرده ایم: نخست آن که مقولات، تعاریف مطلقند و دوم آنکه مقولات تعاریف جهان موجودند. ولی این دو نظر گوناگون در واقع يك معنى دارند. زیرا جهان [موجود و] پدیدار یا عالم واقع چیزی جدا یا بیرون از مطلق نیست. تا جایی که عالم، حقیقی است و تا جایی که اصلاً هست چیزی جز مطلق نیست. مطلق هر آن چیزی است که هست. بالاتر همین نکته را چنین بیان کردیم که «جز مثال چیزی وجود ندارد. مثال، همه حقیقت است.» (شماره ۱۶۷) زیرا مثال و مطلق دو اصطلاح مترادفند ولی اگر چه جهان و مطلق هر دو بدین گونه یکی هستند باری در عین این یگانگی با هم فرق دارند، یا همچنانکه پیشتر گفته ایم (شماره ۱۵۸) طبیعت، هم مثال است و هم نیست.

۱۶۹ - از آنچه گفتیم چنین بر می آید که هر مقوله ای بر هر عینی در کائنات صادق است. مفاهیمی مانند «صدلی» و «سبز» و جز آن فقط در باره برخی چیزها راست می آیند. ولی هر مقوله، مفهومی است که در باره همه چیز صادق است و منظور کانت نیز از گفتن این که مقولات از کلیت برخوردارند همین است. فقط باید بر این گفته بیفزاییم که انطباق برخی از مقولات بر همه چیزها به اندازه انطباق مقولات دیگر، بدیهی نیست. این شاید نکته ای بدیهی باشد که مقوله چونی یا کیفیت بر هر چیز صادق است بدین معنی که هر چیز خواه ناخواه دارای کیفیتی است. ولی انطباق مقولات مثال بر همه چیز به آن اندازه بدیهی نیست، یعنی آشکار نیست که هر چیز از مقوله اندیشه است.

فقط به یاری استنتاج است که می توانیم این معنی را ثابت کنیم، زیرا استنتاج بر ما معلوم می سازد که هر چه تحت مقوله هستی در آید، یعنی هر چیز که هستی داشته باشد، تحت همه مقولات بعدی می آید. ۱۷۰ نکته بعدی آن است که منطق سلسله مراتب مقولات را از حیث

ارزش آنها به دست مامی دهد. مقولات، همه اوصافی راستین هم از جهان و هم از مطلق اند. ولی مقولات آغازین اگر چه در حد خود درست و معتبرند، لکن کافی نیستند. مقولات بعدی به تدریج به کمال می گرایند. سرانجام فقط مقوله مثال مطلق یعنی مقوله واپسین است که از بالاترین حد کمال بهره دارد و وصف راستین جهان و چیزهای متفرد در جهان و مطلق است. حمل مقوله هستی بر هر عین یا گفتن این که آن عین «هست» بیان کمترین پایه معرفت در باره آن است. عین هر چه باشد صرف گفتن اینکه آن عین هست هیچ چیز را درباره آن نمی رساند. ولی دانستن این که آن عین «می گردد» نمودار اندازه بیشتری معرفت در باره آن است. زیرا گردیدن عبارت است از هستی به علاوه چیزی دیگر، چون آمیزه ای است از هستی و نیستی. هر پله ای در استنتاج مقولات از تعین و خصوصیت تازه ای در باره عین مورد بحث خبر می دهد و از این رو مفید آگاهی تازه ای است. و چون در این پیشروی به سوی آگاهی کامل هیچ چیز ناپدید نمی شود (شماره ۱۷۴) زیرا که هر مقوله بعدی همه مقولات پیشین را در بر دارد، هر مقوله تازه ای که ما بر عین حمل می کنیم نمودار معرفت ما بر این است که آن عین همه تعینات مقولات پیشین را به علاوه تعینی تازه دار است. پس این فقط مقوله واپسین منطق هگل است که دانش کامل و تام و نهایی را در باره آن عین به ما می دهد. گفتن این که چیزهای جهان، کیفی یا کمی هستند،

یا از مقوله و علت و گوهر و جز آنند کاملاً درست است ولی معرفت کامل در باره این چیزها هنگامی دست می‌دهد که دریا بیم که آنها مثال یا اندیشه‌اند. و این اندازه از معرفت به خودی خود کامل است زیرا همه دانشهای پیشین را دربر دارد. گفتن این که مطلق همان هستی است (همچنانکه پارمنید می‌گفت) یا گوهر است (چنانکه اسپینوزا می‌گفت) کاملاً راست است ولی همه این اوصاف ناقص از مطلق، در تعریف کامل و نهایی مطلق به مثال، جمع و حل شده‌اند.

۱۷۱- به‌طور کلی مقولات هستی، مفاهیمی هستند که شعور ساده و وجدان خام آدمی برای شناخت جهان به کار می‌برد. مقولات ذات، مفاهیمی هستند که موضوع علوم‌اند و مقولات صورت معقول، تصوراتی که موضوع فلسفه‌اند. پابینترین پایه آگاهی، یعنی مجرد احساس فقط می‌رساند که چیزها هستند و یافته‌ها حواسند؛ این مقوله هستی است. مقولات دیگر حوزه کلی هستی صورت‌های گوناگون چونی و چندی و اندازه‌اند. دانستن این که چیزی دارای چنین یا چنان ویژگی‌هایی است یا چنین و چنان اندازه‌ای دارد - و هر چیز در کائنات، ناگزیر کمیتی و کیفیتی دارد - حاصل کوشش شعور ساده آدمی برای شناخت جهان است. هستی همچنین حوزه عدم و ساطت است. و شعور ساده، عدم و ساطت را حقیقت جهان می‌انگارد. آنچه بی‌واسطه نزد ما حاضر و یافتنی است، مثل این صندلی یا آن میز و اعیان بی‌واسطه دیگر، به دیده شعور ساده ما حقیقی است. و چونی و چندی چیزها نیز بی‌واسطه درک می‌شود.

۱۷۲- از این دیدگاه پله‌ای بالاتر می‌رویم و به دیدگاه علم می‌رسیم. در این جا البته کیفیت و کمیت اهمیت دارند. ولی آنچه علم را از شعور ساده ممتاز می‌کند این است که علم، اعیان را طبقه‌بندی

می‌کند و از این راه ذهن را بر تمایزات و اختلافات بشمار در جهان واقع آگاه می‌گرداند. علم، شعور ساده است ولی به گونه‌ای دقیق‌تر و پرداخته‌تر. دقت و اختلاف و تمایز، همه محصول فهمند و مرحله دوم پیشرفت سه پایه‌ای هگل را مشخص می‌کنند. در نتیجه، توقع می‌رود که علم، بیشتر از مقولات ذات مدد گیرد. مهمترین مقولات ذات عبارتند از چیز و خصایص آن، نیرو و تظاهر نیرو، گوهر و عرض، علت و معلول، کنش و واکنش. و اینها درست همان مفاهیمی هستند که دست افزارهای اصلی علم برای شناخت جهانند. علم می‌کوشد تا مسلم دارد که هر چیز چه خصایصی دارد و علتش کدام است و محکوم چه نیروهایی است و به چه شیوه با چیزهای دیگر در کنش و واکنش است.

۱۷۳- این مقولات، برتر از مقولات هستی‌اند و آگاهی کافیتی از جهان به دست می‌دهند و از این رو علم نمودار مرحله‌ای بالاتر از شعور ساده انسان غیرمتفکر است. ولی این آگاهی را به درجه کمال کفایت فقط در فلسفه می‌توان یافت که کائنات را به یاری مقولات خرد می‌شناسد و مقولات خرد از مقولات فهم که به علم وابسته‌اند جدا کند. مقولات فلسفه یا خرد به سومین حوزه منطق هگل یعنی اندیشه تعلق دارند. مقولاتی که در این حوزه یافت می‌شوند عبارتند از اندیشه و انداموارگی (Organism) و زندگی و فرجام‌گرایی و سرانجام، مثال. حقیقت کامل و غایی در باره کائنات این است که همه چیزها اندیشه‌اند و کائنات، مجموعه‌ای انداموار و رواندار وزنده است و محکوم عقلی است که برای غایات معینی کار می‌کند و در وهله نهایی چیزی جز روح یا مثال نیست؛ آگاهی بر این حقیقت، فلسفه است.

فلسفه از علم برتر است همچنانکه علم بر شعور ساده فزونی

دارد. راست است که جهان از چندینها و چونینها فراهم آمده و راستتر است که جهان، دستگاهی از علتها و معلولها و کنشها و واکنشهاست و باز راست است که جهان، اندیشه معنوی و خود آگاه است ولی نباید پنداشت که حقیقت برتر، نافی و ناقض حقیقت فروتر است: مقولات برتر، مقولات فروتر را در خود جمع دارند: فلسفه شامل حقیقت علم است. این گفته که جهان، مطلق است عصاره همه مطالب علم را در باره علت و گوهر و نیرو و چیزهایی از این گونه در بردارد. علم و فلسفه نه ضد یکدیگرند و نه دو راه گوناگون برای شناخت جهانند. فلسفه همه آنچه را که علم در باره جهان برای ما می گوید می پذیرد و این آگاهی را با بینشی جامعتر تکمیل می کند.

۱۷۴ - چون سلسله مقولات عبارتند از سلسله مفاهیمی که بر طبق آنها جهان بیرون را می شناسیم و ارزش و کفایت این سلسله به تدریج که پیشتر می رویم بیشتر می شود، تعاریفی نیز که این مقولات از مطلق به دست ما می دهند به تدریج کفایت می گردند. مطلق، هستی است: این نخستین و ساده ترین همه تعاریف است و در عین حال تعریفی درست ولی غیر کافی است. مطلق، مثال مطلق (یعنی شخصیت، روح، خود آگاهی) است و این واپسین و کاملترین تعریف است. مقولات میانگین، تعاریف ارزشهای متوسط را به ما می دهند.

هگل همچنین مدعی بود که اگر ما تصورات اصلی و عمده مکاتب گوناگون تاریخ فلسفه را از این مکاتب بیرون بکشیم خواهیم دید که هر یک از این تصورات، مقوله ای از منطق اوست و مقام این مقوله در تاریخ فلسفه به طور تقریبی، با پایه آن در دستگاه منطق او برابر است. بدین گونه اگر تصورات صرفاً فیزیکی فلاسفه یونانی را کنار بگذاریم،

نخستین تعریفی که در باره مطلق در تاریخ فلسفه به دست داده شده، از ایلیائیان است که مطلق را به هستی تعریف کرده اند. این در عین حال نخستین مقوله منطق هگل نیز هست. پس از ایلیائیان بیدرنگ «هراکلیت» [Heraclitus] می آید که تصورات اساسی فلسفه او گردیدن است و این دومین مقوله مثبت منطق هگل است. به زودی پس از هراکلیت به پیروان اصالت ذره یا جزء لایتجزی [Atomists] می رسیم که به عقیده هگل، تصورات اساسی فلسفه شان و تعریفشان از حقیقت، مقوله هستی برای خویش است که در منطق هگل اندکی پس از گردیدن می آید. بعداً در تاریخ به «اسپینوزا» و فلسفه او در باره گوهر می رسیم و گوهر مقوله ای است که در منطق هگل در بحث ذات می آید. باید اعتراف کرد که این تطابق تاریخ و منطق، تطابق بسیار تقریبی است و بر سر آن مبالغه نباید کرد. ولی هگل بر بنیاد این تطابق نظریه تازه و جالبی را در باره تطور مکتبهای فلسفی وضع می کند. پیشتر چنین گمان می بردند که عقاید فلسفی همچون حدسهایی آشفته به نحوی اتفاقی پیدا شده اند و بیشترشان با یکدیگر تعارض دارند. ولی به نظر هگل تاریخ فلسفه دارای سیر تحولی معینی است که در خلال آن مثال، به طور تدریجی و فزاینده ای از پس حجاب مکتبهای پی در پی فلسفی در طول زمان چهره عیان می کند. بدین سبب تاریخ، بازیگه اتفاق و هوسبازی کور کوران نیست بلکه ۱. در واقع به گمان من نمی توان شك داشت که از دیدگاه تاریخی، «هراکلیت» برای ایلیائیان مقدم بود و پارمنید، با عقاید او آشنایی داشت و آگاهانه با آنها مخالفت می ورزید. ولی این نکته از نظر بحث ما چندان مهم نیست. ۲. هگل خود به این نکته اذعان دارد: وی می گوید: «بر تاریخ نویس فلسفه فرض است که با دقت بیشتر نشان دهد که تحول تدریجی نظریه او تا چه اندازه با تظاهر تدریجی و دیالکتیک مثال منطقی محض، مطابق و تا چه اندازه از آن منحرف است.» والاس، «منطق هگل»، شماره ۸۶. تکیه روی کلمات از من است.

حریان منطقی کمال یابنده‌ای است که مثال بر آن حکومت می‌کند. مثال در وهله نخست به ناپخته‌ترین وجه خود، یعنی هستی، تظاهر می‌کند، زیرا باید به یاد داشت که هستی و هر یک از مقولات آن جز مثال چیز دیگری نیست. هستی به نحو ضمنی همان مثال است. این نخستین مرحله خودنمایی مثال، فلسفه پارمنید را پدید آورد. مثال سپس با روشنی بیشتر به شکل گردیدن نمودار می‌شود. در این جا بود که دستگاه فلسفی «هراکلیت» پیدا شد. و بدین گونه فلسفه همچنان پیش می‌رود تا آنکه در دستگاه فلسفی خود هگل بر تصور مثال مطلق که تصور واپسین و کاملاً حقیقی مطلق است دست می‌یابد.

به عقیده هگل دستگاه‌های فلسفی پی‌درپی، نه ضد یکدیگر بلکه مکمل یکدیگرند. هم چنانکه مقولات پسین از مقولات پیشین پدیدار گشته‌اند دستگاه‌های فلسفی پسین نیز دستگاه‌های فلسفی پیشین را در خود گرفته و جذب و حل کرده‌اند. «پارمنید» و «هراکلیت» هر دو بر حق بوده‌اند. آموزش «هراکلیت» نقیض آموزش «پارمنید» نیست بلکه جامع و نیز مکمل آن است. زیرا تصور عمده آن یعنی مقوله گردیدن، جامع و مکمل مقوله هستی است. پس همه فلسفه‌ها درست می‌گویند. ولی برخی از کفایت بیشتر برخوردارند و برخی کمتر. سرانجام فلسفه هگل خود فرجام سلسله تاریخی فلسفه‌هاست و فلسفه او همه فلسفه‌های پیشین را در خود حل کرده است. زیرا مطلق را به مثال مطلق تعریف می‌کند. و مثال مطلق، مقوله واپسینی است که همه مقولات دیگر، یعنی هستی و گردیدن و علت و گوهر و جز آن را در خود جمع دارد. بنش هگل درباره تاریخ سراسر به این نظریه وابسته است. به عقیده او تاریخ عمومی جهان، بازیگه تصادف کور نیست بلکه پیشرفت

آن تابع مثال یعنی خرد است. تاریخ، همان تظاهر تدریجی مثال در زمان است. و این همان چیزی است که دین آگاهان [theologians] «مشیت الهی جهان» خوانده‌اند. هگل می‌کوشد تا این نظریه را ضمن شرح پیشرفت فلسفه و هنر و دین و تاریخ سیاسی به تفصیل اثبات کند. اینک به بیان جزئیات منطق او می‌پردازیم.

فصل اول

چونی یا کیفیت

۱۷۶ - مقوله ویژه چونی یا کیفیت نخستین مقوله این حوزه نیست ولی چون همان گونه که خواهیم دید، همه مقولات این حوزه، در طبع خویش کیفی هستند، اصطلاح کیفیت هم به سراسر این حوزه و هم به مقوله ویژه ای از آن اطلاق می شود. همین گونه، اصطلاح هستی به سه معنی به کار می رود: نام مقوله نخست، نام کلی سه مقوله نخستین سه پایه و نام سراسر حوزه ای که شامل چونی و چندی و اندازه است.

بخش نخست

هستی

الف - هستی

۱۷۷ - هستی به دلایلی که گفتیم نخستین مقوله است (۱۱۴ تا

بهره نخست

مبحث هستی

پیشگفتار

۱۷۵ - پیشتر، خصوصیات عمومی حوزه هستی را شرح داده ایم (شماره ۱۶۳ - ۱۷۱). همچنین دیده ایم که چرا دانش منطق به حکم ضرورت با هستی آغاز می شود (شماره ۱۱۴ تا ۱۲۰). از این رو نیازی نداریم که در این باره چیزی بگوییم. فقط مقدمه باید یاد آور شویم که مبحث هستی، سه حوزه از مقولات را در بر می گیرد که عبارتند از:

(۱) چونی (۲) چندی و (۳) اندازه.

در باره این سه به ترتیب سخن می گوئیم.

۱۲۰). هستی، برترین مفهوم مجرد ممکن است. هر گونه خصلت و هر گونه تعینی از آن سلب شده است. از این رو هیچ گونه خصلت ندارد و یکسره میان تهی است.

ب - نیستی

۱۷۸ - چون هستی بدین گونه خلأً کامل است برابر با نیستی است. اندیشه نیستی صرفاً عبارت است از اندیشه ناپدید شدن هر گونه تعین. هر گاه ما درباره چیزی بیندیشیم، اندیشه ما فقط می تواند مربوط به تعینات گوناگون آن، یعنی اندازه و شکل و وزن و غیره باشد. آنچه هیچ گونه تعینی ندارد خلأً و نیستی مطلق است. و چون هستی بنا بر تعریف ناپدید شدن هر گونه تعین است پس نیستی است.

این نکته هنگامی که هستی را محمول يك قضیه قرار دهیم نیز آشکار می شود. مثلاً می توانیم بگوییم که حقیقت، هستی است. این قضیه، نمونه ای از تکرار معلوم است زیرا به جای آن به سادگی می توان گفت که «حقیقت هست». در این قضیه دوم می بینیم که هستی نه محمول حقیقی بلکه صرفاً حرف ربط است. «هست» در این جا به هیچ رو حقیقت را تعریف نمی کند بلکه فقط دانشی میان تهی را در باره آن می رساند. اگر به ما بگویند که حقیقت هست، طبعاً این سؤال باقی می ماند که حقیقت اصلاً چگونه چیزی است؟ هستی اگر محمول قضیه باشد هیچ گونه پاسخی به این پرسش نمی دهد. به جای این قضیه که «س»، «پ» است اکنون این قضیه را داریم که «س» هست - یعنی محمول قضیه جایش خالی است و جای خالی برابر با صفر است. این صفر که تنها چیزی است که از هستی افاده می شود نیستی است. پس هستی، نیستی است.

اگر میان هستی و نیستی فرقی هست آن فرق فقط باید در این باشد که هستی تعینی داشته باشد که نیستی ندارد. ولی هستی دارای هیچ گونه تعینی نیست. پس میان هستی و نیستی هیچ گونه فرقی نمی تواند باشد. اندیشه هستی و اندیشه نیستی هر دو يك چیز و به یکدیگر تبدیل پذیرند.

ج - گردیدن

۱۷۹ - پس هستی به نیستی تبدیل پذیر است، ولی نیستی نیز به هستی تبدیل پذیر است، زیرا هستی و نیستی مانند دو طرف يك معادله با هم یکی هستند و هر معادله ای را می توان به صورت معکوس در آورد. اگر $A=B$ باشد، پس $B=A$. این حکم که نیستی به هستی برمی گردد ممکن است ذهن مبتدی را شگفتزده کند، ولو آنکه بر او ثابت شده باشد که هستی به نیستی بدل می شود. این بدان سبب است که تصور «تبدل»، مفهوم زمان را در ذهن متداعی می کند. می دانیم که در مورد تغییرات حقیقی چیزها در زمان، تغییر در يك جهت متضمن تغییر در جهت معکوس نیست. این که برگ درخت از سبزی به زردی گراید مستلزم آن نیست که از زردی نیز دوباره به سبزی برگردد. چنین تصویری در این جا برای ما غریب است. ولی منظور از «تبدل»، فقط انتقالی منطقی یا نوعی تساوی منطقی است که بر یگانگی هستی و نیستی و بالنتیجه تبدیل آنها به یکدیگر دلالت دارد. این تبدیل هستی به نیستی و تبدیل نیستی به هستی، گردیدن است. تبدیل نیستی به هستی، پیدایی [Origination] یا به هستی در آمدن است. تبدیل هستی به نیستی لباهی [Decease] یا نیست شدن است. پیدایی و تباهی را می توان

مقولات فرعی هستی دانست.

۱۸۰ - گردیدن، وحدت مشخص هستی و نیستی است. گردیدن، وحدت است چون متضمن یکی شدن هستی و نیستی است. در این یکی شدن، فرق میان هستی و نیستی از میان برخاسته است. هستی و نیستی در وحدت منحل شده اند. ولی این یگانگی، مشخص است زیرا هنوز فرق میان نیستی و هستی را درون خود نگه داشته؛ وحدت مجرد و بحت و بسیطی از نوع وحدت مفاهیم نیست، زیرا هر مفهومی وجوه مشترك میان افراد يك صنف را در بر می گیرد ولی اختلافات آنها را کنار می گذارد. گردیدن، یکسانی و نایکسانی، هر دو را شامل می شود. هستی و نیستی، یکی هستند و این یکی بودن، مقوله گردیدن را پدید می آورد. ولی ما به سبب این یگانگی نباید اختلاف آنها را انکار کنیم. هستی و نیستی در یکزمان هم مطلقاً یگانه اند و هم مطلقاً بیگانه. گردیدن متضمن هر دوست. «تبدل» صرفاً واژه دیگری برای یگانگی آنهاست. ولی اگر فرقی میان آنها نبود، تبدیل یا گردیدن هم امکان نداشت. اگر «الف» بخواهد بگردد، یعنی متغیر شود، باید به چیزی متفاوت از خود بدل شود. «الف» نمی تواند «الف» بشود، زیرا در این صورت هیچ گونه گردیدن یا تغییری صورت نگرفته است. پس باید «ب» بشود.

توضیحات بیشتر

۱۸۱ - مقولات منطقی هگل، تعاریف تدریجی مطلق اند. مقوله نخست در عین حال نخستین تعریفی است که از مطلق در تاریخ آمده است. مطلق، هستی است. این تعریفی بود که «پارمنید» به دست داد.

فلسفه «پارمنید» مقوله نیستی را نیز در بر می گرفت، اگرچه وی منکر بود که بتوان حقیقت را بر حسب این مقوله تعریف کرد. «هراکلیت» واضح این نظر بود که حقیقت، گردیدن است. و این دومین تعریف مطلق است.

۱۸۲ - ایراد شعور ساده آدمی به این که اگر هستی و نیستی یکی هستند مثلاً بودن و نبودن خوراک یا زندگی و مرگ نیز باید یکسان باشد نشانه ناتوانی در فهم مقصود هگل است. از گفته های هگل به هیچ رو، چنین معانی محالی مستفاد نمی شود، زیرا وی فقط به مفاهیم مجرد و میان تهی و نامتعین هستی و نیستی نظر دارد. چیزهایی مانند خوراک، نامتعین نیستند. خوراک چیزی است معین که جامد و گرم و رنگین و خوردنی و جز آن است. این فقط هستی محض یعنی هستی نامتعین است که با نیستی یکی است.

۱۸۳ - باید هوشیار باشیم که هیچ گونه عنصر زمانی را در مقوله گردیدن وارد نکنیم. هستی و نیستی از دیدگاه منطقی به یکدیگر تبدیل پذیرند نه از دیدگاه زمانی ولی شاید ایراد کنند که تصور گردیدن یا تغییر و جز آن، در ماهیت خود متضمن زمان است و بی زمان هیچ معنایی ندارد. پاسخ آن است که گردیدن فقط به این معنی متضمن زمان است که چونی یا کیفیت، متضمن ماده یا دست کم مکان است. ولی هنگامی که بخواهیم اندیشه محض چونی را در ذهن آوریم باید عنصر مکان یا ماده را از آن جدا کنیم. به همین گونه هنگامی که بخواهیم اندیشه محض گردیدن را در ذهن بیاوریم باید آن را از عنصر زمان پیراییم.

۱. من با نظر دکتر «مک تکرت» (تفسیر)، شماره های ۱۸ و ۱۹ مخالفم که -

۱۸۴- هستی با وجود یکی نیست. گفتن این که چیزی «هست» و گفتن این که آن چیز «وجود دارد» يك معنی را نمی‌رساند. «آن چیز هست» قضیه‌ای ناقص است، قضیه‌ای است که محمول ندارد. هنگامی که ما این جمله را می‌شنویم جویای محمول می‌شویم؛ می‌پرسیم که «آن چیز، چه هست؟» ولی قضیه «آن چیز وجود دارد» قضیه‌ای کامل است، زیرا شامل محمول مستتری است که «به نسبت با چیزهای دیگر» باشد. معنای قضیه «آن چیز وجود دارد» این است که «آن چیز، جزئی از کائنات است و با چیزهای دیگر روابط متقابل دارد و بخشی از آن دستگاه منطقی و درچیده موجودات و اضافات یا روابطی است که به دیده‌ما حقیقی می‌نمایند و با موجوداتی که در خواب و وهم و جز آن می‌آیند فرق دارد. بدین سبب، وجود، تصویری بسیار پیچیده‌تر و پرمایه‌تر و مشخص‌تر از هستی مطلق و میان‌تهی است و به همین دلیل، یکی از حلقه‌های پسین سلسله مراتب مقولات است.

بخش دوم

هستی متعین

۱۸۵- ما اکنون با مقوله «گردیدن رو برویم». چنانکه دیدیم (شماره

→ می‌گوید قصد هگل آن نبوده است که مقوله «گردیدن» شامل مفهوم تغییر باشد. خودواژه «گردیدن» و عناوین مقولات فرعی پدایی و تباهی، و نیز اشارات هگل به «هراکلیت» همگی برهانی قاطع بر آنند که هگل از مقوله «گردیدن»، تغییر را اراده می‌کرده است. به عقیده دکتر «مک‌تکرت»، استنتاج تغییر از «گردیدن» به این شیوه نادرست است. در این باره که چنین استنتاجی درست است یا نه جای بحث بسیار است. ولی به گمان من، در این باره هیچ گونه شکی نمی‌توان داشت که هگل خود می‌خواسته است که تغییر را از «گردیدن» استنتاج کند.

۱۸۰)، گردیدن به همان اندازه به ناپیکسانی هستی و نیستی وابسته است که به یکسانی آنها. «الف» نمی‌تواند «الف» بشود؛ جوان نمی‌تواند جوان بشود؛ «الف» باید «ب» گردد و جوان باید پیر شود. به این سبب اگر فرق میان هستی و نیستی از میان برخیزد، گردیدن خود از میان برمی‌خیزد. ولی این فرق در حقیقت امر وجود ندارد، زیرا هستی با نیستی یکی است. از این رو گردیدن خود را از میان می‌برد و ناپدید می‌شود. این معنی را می‌توان به شیوه دیگر چنین بیان کرد: گردیدن در وهله نخست عبارت است از تبدیل هستی به نیستی. ولی نیستی همان هستی است. پس گردیدن عبارت است از تبدیل هستی به هستی. اما این را دیگر گردیدن نمی‌توان نامید. پس گردیدن از میان رفته است. در وهله دوم، گردیدن عبارت است از تبدیل نیستی به هستی. ولی هستی همان نیستی است. پس گردیدن عبارت است از تبدیل نیستی به نیستی و این نیز گردیدن نیست و باز، گردیدن مصادق نمی‌یابد. ولی نتیجه این جریان، عدم محض نیست. آنچه برای ما باز مانده آشکارا هنوز یگانگی هستی و نیستی است. و آنچه از این میان ناپدید شده عنصر تغییر [Change] است. به این جهت ما اینک با یگانگی هستی و نیستی در حالت آرامش سروکار داریم. این حالت مسلماً نوعی از هستی است زیرا حاوی هستی است. ولی چنان نوعی از هستی است که نمی‌گردد، یعنی يك باره در نیستی ناپدید نمی‌شود. دیگر درست نیست که در باره این نوع هستی بگوییم که یا هست و یا نیست. هستی

۱. ناپدید شدن عنصر تغییر، شرط عمده استنتاج مقوله «هستی متعین» از مقوله «گردیدن» است. ولی دیده خواهد شد که این ناپدید شدن، آن اصل هگل را نفی می‌کند (شماره ۱۴۴) که می‌گوید در جریان پیشرفت دیالکتیک، هیچ چیز ناپدید نمی‌شود.

آن اکنون قطعی است. و این قطعیت هستی است که مقوله تازه‌ای را پدید می‌آورد. هستی در این مورد، قطعی یعنی متعین است، نوعی از هستی است در برابر نوع دیگر: این گونه هستی است و گونه دیگر نیست. به یک سخن هستی متعین است.

ماهیت مقوله اصلی و مجرد هستی، نبودن هر گونه تعین بود. اکنون ما به تصویری از هستی رسیده‌ایم که دارای تعین است. هنوز نمی‌توانیم بگوییم که این چگونه تعینی است، بلکه فقط بر اندیشه تعین به طور کلی و به عنوان تعین آگاهی یافته‌ایم. ما می‌توانیم بدانیم که یک چیز رنگین است بی آن که بدانیم که رنگ آن چیست. در این جا نیز به طور کلی دریافته‌ایم که هستی دارای نوعی تعین است. این تصور یکسره مجرد، تمامی محتوی مقوله هستی متعین را تشکیل می‌دهد.

این شیوه استنتاج به گمان من غیر منطقی است و ظاهراً بنیادش، ایهام واژه قطعی است. هنگامی که بگوییم که چیزی قطعاً هست معنایش این است که آن چیز از نوسان و دگرگونی میان «هست» و «نیست» باز ایستاده است. ولی هنگامی که واژه قطعی را با واژه متعین به طور مترادف به کار ببریم، معنای دیگری از آن استنباط می‌شود. و شاید به همین دلیل است که در این نقطه، هگل از زبان استعاره - که «حلال هر مشکل استدلالی» است - یاری می‌جوید تا به استنتاج سست خود نیرویی بخشد. وی می‌گوید: «گردیدن در برابر ما یکسره آرام می‌نشیند. گردیدن گویی آتشی است که چون ماده خود را از میان ببرد خود نیز خاموش می‌شود. نتیجه این جریان، نیستی و خلأ نیست، بلکه هستی متعینی است که مهم‌ترین صفت آن آشکارا این است که هم‌ردیده است».

استعاره‌هایی از این گونه که از دنیای محسوسات گرفته شده باشد منظون به این است که شکست و نقصی را در اندیشه می‌پوشانند.

بند یک

چونی [کیفیت]

۱۸۶- پس رسیده‌ایم به تصور تعین به عنوان تعین. و تعینی که بدین گونه استنتاج شده همان چونی یا کیفیت است. این نکته در نظر اول آشکار نیست. آشکار است که کیفیت نوعی از تعین است، ولی تنها نوع آن نیست کمیت یک چیز نیز تعینی از آن است. پس چگونه هگل می‌تواند ادعا کند که صرفاً با استنتاج تعین به طور کلی، نوع خاصی از تعین را که کیفیت می‌نامیم استنتاج کرده است؟ پاسخ این پرسش چنین است: هستی متعین آن گونه هستی است که قطعاً هست، یعنی یکباره در نیستی ناپدید نمی‌شود (شماره ۱۸۵). آنچه این گونه هستی را از دچار شدن به نیستی باز می‌دارد تعین آن است و حال آن که اگر این هستی هیچ گونه تعینی نمی‌داشت هستی محض بود و هستی محض به طور قطع در نیستی ناپدید می‌شود. بدین علت تعینی که در اینجا با آن سروکار داریم چنان تعینی است که نفس هستی به آن وابسته است. اگر این تعین را از میان ببرید، هستی خود از میان می‌رود (یعنی در نیستی ناپدید می‌شود). در واقع تعین همان هستی است. زیرا هستی فقط به پاس تعین خویش است که هست. تعین، جزء جدایی ناپذیر هستی است. تعین و هستی هر دو یکی هستند، نه از یکدیگر جدایی‌پذیرند و نه آنها را می‌توان نسبت به هم خارجی دانست.

این گونه تعین که با هستی یکی است و از آن جدا نتواند شد کیفیت است. از سوی دیگر کمیت يك چیز، تعینی است که از هستی يك چیز جدایی پذیر است و نسبت به آن خارجی است. گیریم که چیز مورد بحث ما اکسیژن باشد. اکسیژن دارای این کیفیت است که کمایه احتراق می شود. اگر این کیفیت از میان برود اکسیژن دیگر اکسیژن نخواهد بود. هستی اکسیژن چیزی نیست مگر مجموعه کیفیات آن. اگر این کیفیات را تغییر دهیم اکسیژن خود به چیزی دیگر بدل خواهد شد. بدین سان کیفیت يك چیز تعینی است که با هستی آن چیز یکی است. و اما کمیت، حال دیگر دارد. می توان اندازه اکسیژن را کاهش یا افزایش داد بی آن که در اکسیژن بودن آن کوچکترین تغییری رخ دهد. پس کمیت، تعینی است که نسبت به هستی يك چیز، خارجی و بر هستی آن بی اثر است. آنچه ما استنتاج کرده ایم، همچنانکه در بالا نشان داده ایم، آن نوع تعینی است که با هستی یکی است و بر اثر ناپدید شدن آن، هستی خود ناپدید می شود. پس ما کیفیت را استنتاج کرده ایم.

۱۸۷ - کیفیت دو پاره دارد، زیرا می توان آن را یا مثبت و یا منفی دانست. از يك سو، کیفیت يك چیز، آن را به حالی که هست در می آورد و مقوم هستی آن است. این که مثلاً چیزی دارای وزن معینی باشد و مایه احتراق گردد و بی رنگ و بو باشد موجب اکسیژن بودن آن می شود. از این دیدگاه، کیفیت، نفس هستی و حقیقت يك چیز است. از سوی دیگر به سبب آن که تعین، نفی است، کیفیت دارای وجهی منفی است. کیفیتی که يك چیز را به صورت اکسیژن درمی آورد در عین حال باعث می شود که آن چیز جزا اکسیژن نباشد. بدین گونه

کیفیت، نفی نیز هست. حقیقت و نفی، دو مقوله فرعی کیفیت هستند. ۱۸۸ - حقیقت، به معنایی که در بند اخیر به کار رفت، غیر از حقیقت مطلق و هستی مستقل است. در آغاز این کتاب واژه حقیقت را به معنای حقیقت مطلق و هستی مستقل به کار بردیم (از شماره ۱۲ به بعد). ولی مقصود هگل از حقیقت در این مورد خاص فقط آن است که چیزی حاضر و قطعاً موجود باشد. به این معنی هر چه هستی متعین داشته باشد یا هر چه قطعاً موجود باشد، حقیقی است. و معنای حقیقی در این حال بیشتر همان معنای متعارف این اصطلاح است.

البته حقیقت با هستی محض فرق دارد. حقیقت عبارت است از هستی متعین. فقط تعینات و کیفیات يك چیز، آن را حقیقی می گردانند. به همین وجه، نفی با نیستی فرق دارد. نفی، نه نیستی مطلق، بلکه نیستی متعین است. نفی یعنی نفی چیزی معین. نیستی، نافی همه چیز است. ولی نفی فقط چیز معینی را نفی می کند. مثلاً دریا نفی خشکی است. ولی دریا نیستی نیست.

۱۸۹ - کیفیت يك چیز اگر در وجه مثبت آن (حقیقت) ملحوظ شود، خاصیت یا هستی آن چیز جدا از دیگر چیزهاست. کیفیت به این معنی مقوله ای فرعی است و هستی در خود [فی نفسه] نام دارد. ولی کیفیت در وجه منفی خود (نفی)، خاصیت يك چیز به عنوان نافی چیز دیگر است. در این حال آن چیز دارای نوعی از هستی است که در ارتباط با چیزهای دیگر و در نفی آنها تعین می یابد. و به این معنی، مقوله ای فرعی است که هستی برای دیگری نام دارد.

بند دو

حصر

۱۹۰ - مرحله‌ای که اینک در برابر آن هستیم مرحله مقوله [اصلی] چونی است. زیرا نیازی به آن نداریم که مقولات فرعی ناشی از چونی را بررسی کنیم. پس از آن که تصور کیفیت بر ما محرز شد، باید مقوله بعدی یعنی حصر را از آن استنتاج کنیم، یعنی باید نشان دهیم که چونی، متضمن حصر است. این انتقال (از مقوله چونی به مقوله حصر) بسیار آسان و آشکار است. زیرا پیشتر دیده‌ایم که دو اندیشه تعیین و حصر، متضمن یکدیگرند (شماره ۴۳). در واقع انتقال مذکور فقط از این اصل بر می‌خیزد که تعیین یا تعیین همان نفی است. هر کیفیتی، تعینی است از یک چیز و تعیین نیز خود نفی است. ولی نفی کردن یک چیز محصور کردن آن است. پس هر کیفیتی موجب حصر است. بدین سان مقوله حصر از مقوله کیفیت یا چونی استنتاج می‌شود.

۱۹۱ - چمن چمن است و تالاب نیست زیرا خصایص چمن را دارد نه خصایص تالاب را. این خصایص، چمن را به صورتی که هست در می‌آورد و در عین حال معین می‌کند که چمن جز آنچه هست چیز دیگری نباشد. چمن بودن چمن و وجود کیفیات چمن در آن درست همان چیزی است که چمن را محصور می‌کند و مانع از آن می‌شود که چمن تالاب باشد. بدین گونه خصوصیت مثبت آن در عین حال خصوصیت منفی و موجب حصر آن نیز هست. البته واژه حصر را در اینجا به معنای کیفی آن به کار برده‌ایم نه به معنای کمی. حدود مادی

یک قطعه زمین، آن را در مکان محدود می‌کند بدین معنی که کمیت یا اندازه آن را محدود می‌سازد. ولی کیفیات یک قطعه زمین، نوع آن را در برابر نوع قطعات دیگر مشخص می‌گرداند. حدود کیفی، حدودی مادی نیستند که در مکان وجود داشته باشند. خطوط فاصل انواع جانوران حدودی کیفی هستند. بدین گونه خرد مرزی است که آدمی را از جانوران دیگر جدا می‌کند و مرز میان انواع جانداران آشکارا همان کیفیات ویژه آنهاست. پس کیفیت آشکارا متضمن حصر است.

حوزه عمومی مقولاتی که تحت عنوان حصر می‌آیند سه مقوله ویژه را در بر می‌گیرد. [که عبارتند از پایان‌پذیر یا منتهای، دگرگونی و پایان‌ناپذیر مجازی.]

الف - پایان‌پذیر [منتهای] [Finite]

۱۹۲ - پیداست که حصر متضمن پایان‌پذیری [Finitude] است، زیرا محصور بودن یعنی پایان‌پذیر بودن. و مقوله چیزهای پایان‌پذیر حاوی مقوله دیگری است که هگل دگرگونی [Alteration] می‌نامد.

ب - دگرگونی

۱۹۳ - زیرا پایان‌پذیر چیزی است که حدی دارد، و وقتی چیزی محدود است لازم می‌آید که آن سوی حدش چیز دیگری باشد. زیرا هر حد یا مرزی نمی‌تواند فقط مرز یک چیز باشد و الزاماً حد فاصل میان دو چیز است. پایان‌پذیر بودن یعنی محدود بودن به توسط چیزی دیگر. پس در اینجا در یک سو «چیزی» داریم و در سویی «چیز دیگر». از راه دیگر نیز می‌توان به همین نتیجه رسید: کیفیت در وجه

منفی خود موجب حصر است. پس چیزی که کیفیت دارد به سبب داشتن این کیفیت نافی است، ولی نه نافی خودش بلکه نافی «چیزی دیگر». کیفیت روشنایی، نافی تاریکی است. و سرانجام به عبارت دیگر، تصور حصر خود مستلزم آن است که آن سوی چیز محصور چیز دیگری باشد. دانستن این که چیزی دارای حد است دانستن این است که آن سوی حد چیزی دیگر است (شماره ۶۶). پس ما به تصور «چیز» و «چیزی دیگر» رسیده ایم. «چیز»، تصویری پُر داختم تر و کمال یافته تر از هستی محض است و در ماهیت خود به حوزه هستی متعین تعلق دارد. زیرا معنایش این چیز معین در برابر آن چیز است. این، «چیز» است و آن، «چیز دیگر».

ولی «چیز دیگر» در عین حال خود «چیزی» است. پس دو «چیز» وجود دارند که هر يك در آن واحد «چیزی دیگر» است. و همچنین دو «چیز دیگر» وجود دارند. اگر «الف» چیزی باشد و «ب» چیزی دیگر، «ب» نیز می تواند چیزی باشد و «الف»، دیگر آن. فرق نمی کند که ما کدام را «چیزی» و کدام را «چیز دیگر» می نامیم. از این رو «چیز» و «چیز دیگر» هر دو یکی هستند. هر يك (منطقاً) به دیگری تبدل پذیر است. بدین سان يك چیز، چیزی دیگر می شود. و این تغییر يك چیز به چیزی دیگر یا این دیگر شدن، دگرگونی [Alteration] نام دارد (از واژه Alter به معنای دیگر).

۱۹۴ - اگر خواننده به هنگام خواندن این سطور به جای مقولات محض و مجرد، صور محسوس را در ذهن آورد این استنتاج اخیر به دیده او به همان اندازه شگفتاور خواهد نمود که حکم به یکی بودن هستی و نیستی. دیدیم که یگانه‌ی هستی و نیستی به این معنی

نیست که مثلاً بودن خوراك با نبودن آن فرقی ندارد. در این جا هم گفتن این که يك چیز و چیز دیگر یکی هستند این معنی را نمی دهد که چیزی مانند روشنایی با «دیگر» آن یعنی تاریکی همسان است، یا تالاب همان چمن است. ما به جای چیزهای محسوس و مشخصی مانند تالاب و چمن و روشنی و تاریکی، باید مقولات محض و مجرد «چیز» و «چیز دیگر» را در ذهن آوریم؛ و نکته اصلی فقط این است که هر چیز دیگری در عین حال خود چیزی است. و از این رو اندیشه محض «چیز» و اندیشه محض «دیگر» هر دو یکی هستند. هستی و نیستی در اصل خویش هر دو یکی هستند. ولی نوع ویژه ای از هستی مثلاً خوراك با نیستی یکی نیست. «چیز» و «دیگر» در اصل خویش یکی هستند. ولی نوع ویژه ای از «چیز» یعنی روشنایی با نوع ویژه ای از «دیگر» یعنی تاریکی یکی نیست. این نکته که در منطق، موضوع سخن ماهمه جا تصورات محض و مجرد است نه اعیان محسوس، باید نه فقط در مبحث انتقال هستی به نیستی یا چیزی به چیز دیگر، بلکه در مورد همه انواع انتقال منطقی در یاد ما باشد. توجه به این نکته، فهم استنتاجات منطقی را آسان می کند و ما در ضمن بیان انتقالهای منطقی بعدی، آن را دیگر مکرر نخواهیم کرد بلکه فرض را بر این می گیریم که خواننده بر آن آگاه است.

۱۹۵ - پس پایان پذیری الزاماً متضمن دگرگونی است. به این دلیل است که همه چیزهای پایان پذیر، دگرگون و تباه و نابود می شوند. تصادفی نیست که هر چیز پایان پذیر، ناپایدار است. تغییر - پذیری جزء ذاتی مفهوم پایان پذیری است. زیرا حصر هر چیز پایان - پذیر در شناخت خاصیت مثبت ذاتی و کیفیت خود آن چیز است و نه

در شناخت چیزی که نسبت به آن خارجی باشد. حصر چمن، شناخت هستی خود آن یعنی حقیقت چمن بودنش است. ولی حصر یعنی نفی. از این رو نفی و نیستی در گوهر چیزهای پایان پذیر است. هستی آنها، یعنی خاصیت یا کیفیت مثبت آنها، خود عین نیستی است. چیزهای پایان پذیر، نطفه مرگ و پراکندگی را در نهاد خویش دارند.

۱۹۶ - دگرگونی باگردیدن فرق دارد و مقوله‌ای مشخصتر و کاملتر از گردیدن است. گردیدن عبارت است از تبدل هستی و نیستی به یکدیگر، مانند موردی که چیزی به هستی در آید یا نیست شود. دگرگونی عبارت است از تبدیل چیزی به چیزی دیگر (نه به نیستی)، همچون هنگامی که برگی رنگ بگرداند یا جوانی پیر شود. گردیدن، بودگی یا نابودگنی است. دگرگونی از یک حال به حال دیگر در آمدن است.

ج - پایان ناپذیر مجازی

۱۹۷ - چیزی، چیز دیگر می‌شود. ولی این چیز دیگر نیز خود چیزی است و از این رو به نوبه خود دیگر می‌شود. و این چیز دیگر، خود چیز سومی است و دوباره دیگر می‌شود و بر همین ترتیب تا بینهایت. از اینجاست که مفهوم سلسله پایان ناپذیر چیزها پدید می‌آید. اما این مفهومی است که عوام از پایان ناپذیر دارند و معنی آن را بی پایانی و تکرار بی وقفه یک چیز تا ابد می‌دانند و نمونه آن را نیز مکان‌لایتناهی و سلسله اعداد بینهایت می‌انگارند. ولی این،

۱. و. ت. هریس W. T. Harris (در کتاب «منطق هگل»، صفحات ۲۰۱ و ۴ - ۲۰۳) زمان و مکان را نمونه‌های پایان ناپذیری راستین می‌شمارد و البته بر خطاست.

تصور حقیقی پایان ناپذیری نیست. پایان ناپذیر حقیقی این نیست. این پایان ناپذیر مجازی است. زیرا هر حلقه‌ای از این سلسله «چیزها» و «چیزهای دیگر» خود پایان پذیر است. بدین سان هر قدر هم دور برویم هرگز به پایان این سلسله نمی‌رسیم. چیزی که هست تناوبی بی-وقفه از «چیزها» و «چیزهای دیگر» و تکراری بی‌پایان از حلقه‌هایی است که هر یک پایان پذیر است و بدین علت هیچ‌گاه از قید پایان پذیری رهایی نخواهیم یافت و بدین سان از کوشش برای درک پایان ناپذیر یکسره غافل می‌مانیم. چنین تناوب و تکراری باید پایان-ناپذیر باشد ولی هرگز نیست. به این دلیل، هگل آن را پایان ناپذیر مجازی یا منفی می‌نامد.

۱۹۸ - هگل می‌گوید: «این نتیجه از دیدگاه تفکر سطحی چیزی بسیار بزرگ و بلکه بزرگترین چیز ممکن می‌نماید. ولی این گونه پیشرفت به سوی پایان ناپذیری ما را به پایان ناپذیر راستین نمی‌رساند... هنگامی که مثلاً زمان و مکان، پایان ناپذیر نامیده می‌شود در بادی امر فکر ما متوجه پیشرفت بی‌پایان زمان و مکان می‌گردد... همچنین است حال مکان که پایان ناپذیری آن مضمون خطا به‌های بی‌حاصل ستاره شناسانی است که در فن سرمشق‌سازی استادند. به ما معمولاً می‌گویند که ذهن آدمی در هر گونه کوشش برای تصور این گونه پایان ناپذیری، در نیمه راه خسته فرو می‌ماند. در واقع هم راست است که باید دست‌از تفکر بی‌پایان بکشیم، ولی نه به آن دلیل

۱. «سرمشق‌سازی» (Edification) از اصطلاحاتی است که نزد هگل سخت ناپسند بوده و همیشه در آثار او به شیوه تحقیرآمیز، خاصه در اشاره به دستورهای مبتدل تربیتی به کار رفته است.

که چنین تفکری بسیار بلندپروازانه باشد بلکه به این سبب که بسیار ملال آوراست ... چیزی واحد پیوسته تکرار می‌شود. نخست حدی می‌گذاریم و سپس از آن در می‌گذریم، بعد باز حدی اختیار می‌کنیم و همین‌طور تا ابد».

بند سه

پایان ناپذیر حقیقی

۱۹۹ - پس معین شدن دو چیز به وسیله هم، موجب پایان ناپذیر دروغین یا مجازی است. ولی هر چیز دیگری خود باز چیزی است (شماره ۱۹۳). از این رو چیزی که در هستی خویش به وسیله چیز دیگر معین می‌شود، در واقع فقط به وسیله خود معین می‌شود. این پایان ناپذیری حقیقی است. زیرا پایان ناپذیر حقیقی چیزی است که تعیین کننده خویش است، در حالی که پایان پذیر چیزی است که به توسط چیز دیگری معین می‌شود. پایان ناپذیر مجازی فقط نامحصور است. ولی پایان ناپذیر حقیقی چیزی است خود سامان، یعنی چیزی است که خود خویشتن را حصر می‌کند.

۲۰۰ - معنای این نتیجه را می‌توان با ارائه استنتاج بالا به شکلی دیگر بهتر ملاحظه کرد. «چیزی»، «دیگر» می‌شود. «چیز» و «دیگر» ضد یکدیگرند. «چیز» پایان پذیر است. پس «دیگر» پایان ناپذیر است. بدین سبب، پایان پذیر در عبور از حد خود، بر ذات خویش پیشی می‌گیرد و پایان ناپذیر می‌گردد. ولی این «دیگر» که پایان ناپذیر

شده است در ذات خود «چیزی» است و باز به «دیگر» خویش یعنی پایان پذیر بدل می‌شود. بدین گونه، هیچ گاه نمی‌توانیم به پایان ناپذیری برسیم. زیرا هر گاه که به چیزی پایان ناپذیر می‌رسیم چون نیک بیندیشیم می‌بینیم که این چیز در وهله نهایی، خود پایان پذیر است. گواه این دعوی، مکان است. هر نقطه‌ای از مکان را می‌توانیم حدی بر مکان انگاریم مکان، در این سوی نقطه، پایان پذیر است و در آن سو، پایان ناپذیر. ولی همین که از این حد فراتر رویم در می‌یابیم که می‌توان نقطه دیگری را حد فرض کرد و بدین سان پایان ناپذیر آن سوی حد، پایان پذیر از کار در می‌آید. با این ترتیب، می‌توان تا بینهایت برای مکان حد معین کرد و سپس از آن بالاتر رفت. و این پایان ناپذیری مجازی است.

ولی همه چنانکه دیدیم هنگامی که چیزی، چیز دیگری می‌شود در واقع خودش می‌شود، یعنی خود را تعیین می‌کند. بدین سان پایان ناپذیر، از یگانگی «چیز» و «دیگر» پدید می‌آید. ولی چون «چیز» پایان پذیر و «دیگر» آن پایان ناپذیر است به این نتیجه می‌رسیم که پایان ناپذیر حاصل یگانگی پایان پذیر و پایان ناپذیر است.

فهم، پایان پذیر و پایان ناپذیر را با هم ضد و آشتی ناپذیر می‌داند، و چنین می‌پندارد که پایان پذیر، پایان ناپذیر نیست و پایان ناپذیر، پایان پذیر نیست و هر دو در برابر یکدیگر ایستاده‌اند، یکی این جا و دیگری آن جا، در نفی و خلاف کامل با هم. ولی هگل می‌گوید که این نظر، که نظر متداول است، «این حالت ساده را به حساب نمی‌آورد که در آن پایان ناپذیر، فردی از یک جفت [باشد و در این جفت،] به جزئی بدل شده باشد که پایان پذیر، جزء دیگر آن را تشکیل

دهد.^۱ برطبق این نظر [متداول] پایان ناپذیر به توسط پایان پذیر محدود می شود و از این رو خود پایان پذیر است. این پایان ناپذیر، مجازی است که فقط باید پایان ناپذیر باشد ولی نیست و نمی تواند از زنجیر شروط مقید کننده رهایی یابد.

خرد، این مخالفت مطلق را درهم می شکند و می گوید که پایان ناپذیر چیزی بیرون از پایان پذیر نیست بلکه پایان پذیر را در خود حل می کند. پایان پذیر و پایان ناپذیر باهم یکی هستند و گواه این دعوی همانا تناقض درونی آن نظریه مبتنی بر فهم است که باقراردادن پایان پذیر و پایان ناپذیر در مخالفت مطلق با یکدیگر، پایان ناپذیر را دو باره به پایان پذیر بدل می کند. حتی برطبق همان نظریه نیز پایان ناپذیر و پایان پذیر باهم یکی هستند. زیرا هر دو پایان پذیرند؛ بدین سبب حصول پایان ناپذیر حقیقی، در زوال فرق میان آنها و شناسایی یکسانی آنها بر رغم نایکسانیشان است.

هنگامی که می گوئیم که پایان ناپذیر حقیقی حاصل یگانگی پایان پذیر و پایان ناپذیر است باید متوجه باشیم که این یگانگی، مشخص است و نه مجرد. در این یگانگی فرق میان پایان پذیر و پایان ناپذیر از میان نمی رود بلکه محفوظ می ماند.

۲۰۱ - نظریه هگل در باره پایان ناپذیر، کهنه ترین و سببگیرترین مشکل فلسفه و دین را آسان می کند. پرسیده اند که چگونه پایان ناپذیر هر گز می تواند پایان پذیر شود، چگونه خداوند می تواند جهان را بیافریند؟ چگونه پایان ناپذیر می تواند از درون خویش چیزی پایان پذیر پدید آورد؟ گفتن این که چنین چیزی باید رخ دهد در

خود تناقضی دارد. فلوطن و اسپینوزا و فیلسوفان بشمار دیگری با این معما دست و پنجه نرم کرده اند. یگانگی پایان ناپذیر فلوطن نمی تواند با جهان پایان پذیر سر و کار داشته باشد و گرنه پایان ناپذیریش خلل بر می دارد. و به هیچ رو نمی توان دریافت که چگونه گوهر پایان ناپذیر اسپینوزا با کثرت جهان پایان پذیر دمساز شده است؟ فلسفه اسپینوزا به این جا که می رسد کمیتش لنگ می شود و به دو بنی (Dualism) [نومیدانه ای محکوم می گردد].

ولی این تناقضها در همه فلسفه های پیشین از آنجا پیدا شده است که پایان ناپذیر مجازی یعنی پایان ناپذیر مخلوق فهم را با پایان ناپذیر حقیقی یعنی پایان ناپذیر یافته خرد مشتبه کرده اند. اسپینوزا با چشم یک سوین فهم به این نتیجه می رسد که پایان ناپذیر؛ یکسره مابین پایان پذیر است؛ از این رو پایان پذیر هر گز نمی تواند از آن پدید آید. پایان ناپذیر حقیقی حاوی پایان پذیر است و اصلاً همان پایان پذیر است. پس، «پاسخ به این پرسش که پایان ناپذیر چگونه پایان پذیر می گردد این است که چیزی به نام پایان ناپذیر وجود ندارد که نخست مطلقاً پایان ناپذیر باشد و بعداً به حکم ضرورت، پایان پذیر گردد. بلکه این چیز، بنفسه، از همان آغاز به همان اندازه پایان پذیر است که پایان ناپذیر.» «این پرسش چون بر پایه فرض تعارض مطلق میان پایان پذیر و پایان ناپذیر استوار شده است می تواند این پاسخ را داشته باشد که چنین تعارضی حقیقت ندارد و در واقع امر پایان ناپذیر، تا ابد، هم از خویشتن صادر می شود و هم نمی شود.» پایان ناپذیر به لحاظ آنکه پایان پذیر را پدید می آورد از ذات خود خارج می شود و به لحاظ آن که این

پایان پذیر با پایان ناپذیر یکی است از ذات خود خارج نمی‌شود، و تا ابد بر آن ذات باقی می‌ماند.

۲۰۲ - همچنانکه زمان و مکان نمونه‌هایی از پایان ناپذیر مجازیند، اندیشه نیز، به عالیترین معنای آن، می‌تواند نمونه (و در واقع تنها نمونه) پایان ناپذیر حقیقی به‌شمار آید. زیرا اندیشه محض، همان گونه که مثلاً در منطق یا دستگاه خرد آشکار می‌شود، خود سامان یعنی تعیین کننده خویش و از این رو پایان ناپذیر است. مثال، پایان ناپذیر است زیرا پایان پذیر، یعنی طبیعت، را از خود پدید می‌آورد بی آن که خاصیت پایان ناپذیری خویش را از دست دهد یا از ذات خویش خارج شود. زیرا طبیعت، مظهری از مثال است. و مثال، خود را در طبیعت محفوظ می‌دارد و اگر چه با طبیعت در می‌آمیزد باز همان مثال می‌ماند و بر ذات خویش باقی است. طبیعت، پایان پذیر است زیرا مثال نیست، زیرا «دیگر» مثال است. ولی طبیعت [در عین حال] پایان ناپذیر است، زیرا مثال نیز هست (شماره ۱۵۸) و «دیگر» مثال، فقط خودش است، هم چنانکه مطابق مرحله کنونی گفتار ما «دیگر» هر چیزی نیز خود آن چیز است. بدین سبب مثال، هم پایان پذیر و هم پایان ناپذیر است و از این رو پایان ناپذیر حقیقی است، زیرا از

۱. در واقع هر چیزی در کائنات نمونه‌ای از هر مقوله (شماره ۱۶۹) و از این رو نمونه‌ای از این مقوله [پایان ناپذیر حقیقی] است. ولی برخی از مقولات، آشکارا برجیز خصوصی تطبیق پذیرند و حال آن که برخی دیگر نیستند (شماره ۱۶۹) بدین سان جهان مادی در واقع، مثال است (شماره ۱۵۸) ولی دخول آن در تحت مقولاتی چون افزارواری [مکانیسم] و علیت و غیره آشکارتر است. اینجا نیز هر چیزی را می‌توان به عنوان پایان ناپذیر حقیقی نام برد، ولی نمونه آشکار و بدیهی پایان ناپذیر حقیقی، اندیشه است. هگل کرا را از مقولات، نمونه‌هایی تجربی می‌دهد و مقصود او را همیشه بدین شیوه استنباط باید کرد.

یگانگی پایان پذیر و پایان ناپذیر در عین اختلافشان پدید آمده است.

بخش ششم

هستی برای خود

۲۰۳ - پایان ناپذیر حقیقی، که اینک به آن رسیده ایم، خود سامان یعنی تعیین کننده خویش است و به هیچ رو به توسط چیزی دیگر تعیین نمی‌شود زیرا «دیگر» آن به درونش جذب شده است. بدین گونه هستی آن تماماً در خود و برای خود است [و به عبارت دیگر] هستی برای خود است. و هستی برای خود، هستی پایان ناپذیر است.

۲۰۴ - اگر سه حوزه چونی، یعنی هستی و هستی متعین و هستی برای خود را بررسی کنیم بهتر خواهیم دید که چگونه هستی برای خود، هستی پایان ناپذیر است. حوزه نخست، هستی میان تهی و نامتعین و نامحدود و خلا محض است. به درون این هستی نامتعین و میان تهی است که نفی راه می‌یابد. نفی، تعیین است. از این رو ورود نفی به این جا هستی را به هستی متعین بدل می‌کند. این نخستین حالت نفی است. هستی در اینجا صرفاً نفی می‌شود و بدین سان تعیین می‌یابد. بدین گونه به مقولاتی می‌رسیم که همگی مظاهر گوناگون اندیشه تعیین اند، یعنی چونی و حصر و پایان پذیری. به طور کلی، این حوزه، حوزه آنچنان هستی است که به توسط «دیگر» آن، یعنی به توسط چیزی که بیرون از آن واقع است، تعیین شده است و به عبارت دیگر حوزه پایان پذیری است. آن «دیگر»ی که هستی را محدود می‌کند فقط نفی است که به درون آن راه یافته است هستی متعین، نافی خود را به شکل «دیگر» خود در

برابر خویش و جدا از خویش دارد. ولی در هستی برای خود، این «دیگر» جذب و حل شده است. در این گونه هستی می بینیم که «دیگر» هستی که ضد آن است با خود هستی یکی است. بدین گونه، «دیگر»، همچو چیزی جدا از هستی و ضد هستی، در این جا نفی می شود و بر اثر آن حالت جز خودی یا دیگر بودگی آن نفی می شود، زیرا اینک «دیگر» هستی [یعنی ضد هستی] نیست بلکه با هستی یکی است و هستی شامل آن است. «دیگر»، که نفی است، خود نفی شده است. این نفی نفی، یا به گفته هگل، نفی مطلق است. چنین نفی مطلق همان پایان ناپذیری است. زیرا در این جا با هستی سر و کار داریم که از «دیگر» یا «چیز»ی خارجی که آن را محدود کند فارغ است. «دیگر» آن که تعیین کننده آن است فقط خودش است. بدین سان سامان دهنده و تعیین کننده خویش است و چیزی که خودسامان باشد پایان ناپذیر است.

۲۰۵- اندیشه محض یا مثال، نمونه ما از پایان ناپذیری حقیقی بود. از این رو نمونه ای از هستی برای خود نیز هست. ولی این نمونه، خاصه هنگامی که مثال منطقی مجرد به روح مشخص بدل شود صادقتر خواهد بود. عالیترین شکل روح، خود آگاهی است. خود آگاهی فقط در فلسفه حاصل می شود که در آن، اندیشه جز خود موضوعی ندارد. اندیشه در این شکل، برای خود است چون موضوع خود است. پس هستی برای خود است. «دیگر» مثال، یعنی طبیعت، در این جا نفی می شود و به حیطة مثال باز می گردد و از حالت جز خودی و دیگر-بودگی درمی آید. این نفی نفی، یا پایان ناپذیری یا هستی برای خود است.

هگل هنگامی که می گوید که خود [Ego] حاضرترین نمونه هستی برای خود است همین اندیشه را به گونه دیگر بیان می کند. من نه همان از اعیان خارجی بلکه از خودم نیز آگاهم. پس هم داننده خویش و هم دانسته خویشم. و بدین سان برای خود هستم. خود، هستی برای خود است. ولی چوب یا سنگ برای خود وجود ندارد بلکه فقط برای من وجود دارد یعنی فقط برای اندیشه وجود دارد. و بدین سان هستی برای دیگری است. و بدین سبب پایان پذیر است. ولی خود، چون هستی برای خود است، پایان ناپذیر است.

این نمونه در واقع با نمونه پیشین یکی است. خود، اگر در سطح عادی وجدان یا آگاهی نگریسته شود، تنها و به طور کامل هستی برای خود نیست، بلکه بیرون از خود، «دیگر» و «جز خود»ی - Non ego دارد. ولی در سطح عالی آگاهی یعنی فلسفه، خود در می یابد که «جز خود» همان خودش است، یعنی طبیعت یا جهان خارج چیزی جز مثال یا اندیشه نیست. اندیشه با آگاهی بر «جز خود»، همانا بر خویشتن آگاه می شود. اندیشه در این حال خود آگاهی محض است و «دیگر»ش در آن جذب و حل شده است و به طور محض و مطلق از برای خود وجود دارد و «دیگر»ی خارجی در میان نیست که محدودش کند. بدین سبب هستیش مطلقاً پایان ناپذیر و از برای خویشتن است. نخستین مقوله این حوزه، یگانه است.

الف - یگانه

۲۰۶- زیرا هستی برای خود، چون تنها به خود استوار است، واحد یا یگانه است. مراد ما از یگانه، چیزی است که به طور محض

از برای خود وجود دارد و فقط به خود مربوط است و هر گونه رابطه‌ای را با چیز دیگر طرد می‌کند و خلاصه وجودی قائم به ذات خویش و منفرد دارد. هستی برای خود، درست همان هستی است که مابین هر گونه رابطه‌ای با چیز دیگر است، زیرا «دیگر» خویش را در خود جذب و حل کرده است. به عبارت دیگر، در هستی برای خود، فرق میان «خود» و «دیگر» مستحیل می‌شود. چون بدین گونه فرق و تمایز، و همراه آن، چندگانگی از میان می‌رود، چیزی که برای ما باز می‌ماند یگانگی یا یگانه است.

۲۰۷ - در حوزه پیشین هستی متعین، هستی با چیزی دیگر در ارتباط بود. این ارتباط را می‌توان به زبان استعاره به پرتوی مانند کرد که از هستی به «دیگر» آن می‌تابد. ولی در حوزه‌ای که موضوع سخن ماست، «دیگر» در هستی جذب و حل شده است. به جای آن که چیزی با چیزی دیگر مرتبط باشد با خود ارتباط دارد. پرتوی که بیرون می‌تابد به سوی «خود» بازتاب یافته و به کانونش برگشته است. هگل از روی این استعاره، هستی برای خود را «بازتاب به سوی خود» می‌نامد. به این دلیل، یگانه را با آن که نوعی از وحدت است نباید وحدتی میان تهی پنداشت. وحدتی یکسره میان تهی، مانند هستی محض، یگانه نیست. زیرا یگانه راستین بودن، مستلزم به خود استوار بودن است. لازمه چنین یگانه‌ای آن است که مطلق و از هر چیزی جز خود مستقل باشد. این وابستگی به خود را مثلاً در اتمها یا واحدهای هستی می‌یابیم که به عقیده دیمقراط بنیاد جهانند. و به این دلیل، هگل می‌گوید که «اتمیس» فلسفه‌ای بود که مطلق [یا حقیقی] را تحت مقوله هستی برای خود می‌انگاشت. اتمها، غائی و نهایی و تجزیه ناپذیرند.

هر واحدی مطلق است، از چیزی دیگر بر نمی‌خیزد و به چیزی دیگر وابسته نیست؛ قائم به ذات خویش و به همین سبب یگانه راستین است. هر یگانه‌ای چون تجزیه ناپذیر است وجودش وابسته آمیزش اجزاء نیست، مجموعه‌ای از بسیار نیست. یگانه‌ای محض است. هگل، مقوله یگانه را بر تصور چنین یگانه مطلق که از بسیاری بر کنار است استوار می‌کند. اتم، [به دیده دیمقراط] واحدی حقیقی و یگانه‌ای مطلق است، زیرا به چندگانگی وابسته نیست. در آن هیچ گونه چندگانگی نیست، با بسیاری - یا کثرت - که ضدش است رابطه ندارد. فقط با خویش متن مرتبط است. این ارتباط با خویش و «بازتاب به سوی خود» که در هستی برای خود یافت می‌شود، مقوله یگانه را پدید می‌آورد. باید توجه داشت که این تصور «بازتاب به سوی خود» لازمه مقوله یگانه است و گر نه می‌توان پرسید که چرا این مقوله، پیشتر در مباحث آغازین منطق هگل استنتاج نشده است. مثلاً می‌توان گفت که مقوله یگانه را می‌توانستیم بیدرتنگ از مقوله گردیدن استخراج کنیم زیرا مقوله گردیدن جامع هستی و نیستی بود. ینا می‌توان گفت که این مقوله را می‌بایست از هستی محض استخراج کرد زیرا حتی هستی محض نیز وحدتی میان تهی است. ولی یگانه، وحدت صرف نیست بلکه واحد است. هستی مطلق است. مطلق بودن آن متضمن این است که تعیین کننده خویش باشد و این خصوصیت فقط در اینجادر هستی برای خود آشکار می‌شود.

۲۰۸ - از یگانه، بسیار بر می‌خیزد.

ب - بسیار

زیرا رابطه یگانه با خود، رابطه‌ای منفی است. منظور هگل از

«رابطه منقی» رابطه‌ای است که در آن هستی، هر چیزی را جز خود نفی کند. ارتباط یگانه با خود فقط به این دلیل امکان دارد که یگانه، حاوی «دیگر» خویش یا ضد خویش است. هستی فقط با جذب و حل دیگر خود، هستی برای خود شده است. از این رو رابطه آن با خود، در عین حال رابطه با دیگرش است. آن «دیگر»، به درون این گونه از هستی در آمده و با این وصف چون «دیگر» است بیرون از آن نیز هست. زیرا «دیگر» چیزی بودن یعنی بیرون از آن بودن. می‌توانیم همین نکته را به شکل دیگر بیان کنیم: وقتی می‌گوییم که یگانه با خود مرتبط است معنایش این است که یگانه با یگانه مرتبط است. این متضمن دویگانه است که یکی با دیگری ارتباط داشته باشد. یگانه بدین گونه خود را از خویشتن ممتاز می‌کند، یا به گفته هگل «خود را از خویشتن می‌راند». بدین گونه، یگانه، عرضه چندگانگی می‌شود و بسیار می‌گردد. یکی از آن دو یگانه دیگری را از خود دفع می‌کند، یعنی از خود بیرون می‌راند. پس یگانه‌ای که دافع است از یگانه‌ای که دفع شده ممتاز می‌شود و دو یگانه پدید می‌آید. و چون هر يك از این دو یگانه باز دو بخش می‌شود و این بخش شدن تا بینهایت دوام می‌یابد، دامنه تکرر و چندگانگی نیز تا بینهایت کشیده می‌شود.

۲۰۹ - از اینجا می‌رسیم به :

ج - دفع و کشش

مقصود از دفع [Repulsion] این است که یگانه، خود را از خویشتن می‌راند. دفع، آن عنصر از فرق میان یگانه‌هاست که آنها را

از هم جدا می‌دارد. هر یگانه‌ای یگانه‌های دیگر را از حوزه خود بیرون می‌راند. اگر هر یگانه‌ای در حال یگانگی می‌پاید فقط به سبب آن است که یگانه‌های دیگر را از خود دور نگه می‌دارد. هر یگانه‌ای فقط از این راه خود را حفظ می‌کند که پیوند خویش را از یگانه‌های دیگر می‌گسلد و مرزی میان خود و آنها می‌کشد.

ولی بسیار به همان اندازه یگانه است که چند گانه، زیرا هر يك [از اجزای آن] ناگزیر بیش از یکی نیست. از این لحاظ همه آنها یکسانند. این پیوند یکسانی، ضد آن عنصر فرق و تباین است که دفع نام دارد. و از این جاست که این رابطه یکسانی را کشش می‌نامند. نباید به خطا گمان بریم که هگل در این جامی کوشد تا نیروهای فیزیکی دفع و کشش (یا دفع و جذب) را استنتاج کند. واژه‌های دفع و کشش معانی فیزیکی دارند ولی در این جا فقط به معنای مستعار خود به کار برده شده‌اند. منظور از دفع فقط این است که یگانه‌های بسیار، یکدیگر را از خود طرد می‌کنند و منظور از کشش فقط این است که همه آنها در عین حال یکی هستند. دفع عبارت است از مابینت و جدایی یگانه‌ها که حاصل اختلاف آنهاست. کشش عبارت است از مطابقت و یکسانی یگانه‌ها.

اختلاف وجود دارد، یکدیگر را دفع می کنند. ولی چون در عین حال یکسانند، رابطه یگانه نخست با یگانه دوم فقط رابطه ای با خویشتن است و بدین گونه رابطه خود با خود یعنی رابطه یکسانی است و نسبت به هم کشش دارند. از این رو، رابطه میان هر دو یگانه ای در یک زمان هم دفع و هم کشش است؛ پس کشش و دفع هر دو يك چیزند. رابطه یکی با دیگر (دفع) رابطه آن با خودش است (کشش). بدین سان فرق میان کشش و دفع به یگانگی می انجامد. و هر دو [عامل] به گونه واحد درمی آیند. این یگانگی کشش و دفع، چندی یا کمیت را پدیدمی آورد. جمله آخر را بهتر در خواهیم یافت اگر به یاد آوریم که

مقولات دفع و کشش به ترتیب، همان مقولات بسیار و یگانه اند. دفع، دقیقه جدایی و اختلاف است و از این رو مایه بسیاری می شود. کشش، عبارت است از به خود پیوستگی و با خود یکسانی، و از این رو اصل یگانگی است. پس به جای آن که بگوییم که چندی یا کمیت جامع دفع و کشش است، می توانیم بگوییم که جامع بسیار و یگانه است. این نکته را به آسانی می توان دریافت. هر کمیتی نه بسیار مطلق

فصل دوم

چندی یا کمیت

۲۱۰ - در پایان بخش پیشین به مقوله های کشش و دفع رسیدیم. ما اکنون در این نقطه ایستاده ایم و باید از این مقوله ها تصور حوزه بعدی یعنی کمیت را استنتاج کنیم. این استنتاج به شیوه زیر صورت می گیرد.

یگانه های بسیار با یکدیگر یکی هستند (۲۰۹). دفع عبارت است از رابطه یگانه ای با یگانه دیگر. ولی چون یگانه نخست با یگانه دیگر یکی است رابطه اش با آن رابطه ای با خودش است. ولی رابطه یگانه با خویشتن، کشش است. از این رو کشش و دفع یکی هستند. چون این گفته ممکن است محال بنماید آن را به شیوه دیگر می آوریم. یگانه ها از دوراه با یکدیگر ارتباط دارند: نخست آن که با یکدیگر اختلاف دارند: این دفع است. و دوم آن که با یکدیگر یکسانند: این کشش است. حال اگر ما دو یگانه داشته باشیم، چون میان آنها

واحدهاست یعنی چندین واحد است ولی در یک مجموعه.

۲۱۱ - بی‌نایکسانی (یا دفع) هیچ‌گونه بسیاری و هیچ‌گونه کمیتی امکان پذیر نیست. ولی بی‌یکسانی (یا کشش) نیز کمیت امکان ندارد. هر مجموعه‌ای و هر کمیتی فقط می‌تواند از اجزائی فراهم آید که میان آنها وجه مشترک بی‌توان یافت. ما نمی‌توانیم که یک متر از مکان را بر یک سال از زمان بیفزاییم. البته می‌توانیم یک مرد و یک گاو و یک ستاره را بر هم بیفزاییم و بگوییم که اینها کمیتی از چیزهایند. ولی در این حال بازهم آنها چیزند. و این یکسانی است. بیگمان، به این معنی نیز می‌توانیم یک متر از مکان را بر یک سال از زمان بیفزاییم و بگوییم که حاصل آنها کمیتی از [دو] چیز است. ولی این کار را فقط به سبب اشتراك آنها در چیز بودن، یا به گفته هگل، به سبب «کشش» آنها [نسبت به هم] می‌توانیم انجام دهیم.

۲۱۲ - پس مقوله چندی از جمع یگانه بسیار یا وحدت و کشش استنتاج می‌شود. ولی در این‌جا از یک نکته مهم دیگر غافل نباید بود. کشش و دفع، همچون مقولات نهایی چونی یا کیفیت، باید همه مقولات پیشین چونی را در خود جمع داشته باشند، یعنی باید تمامی محتوای چونی را درون خود گرد آورند. از این‌رو محو کشش و دفع، موجب محو چونی به طور کلی خواهد بود. از سوی دیگر در استنتاج چندی دیدیم که کشش و دفع خود را از میان می‌برند. زیرا کشش به ضد خود، یعنی دفع، بدل شد. پس کشش، عدم کشش نیز هست یعنی ناقض و نافی خویش است. دفع نیز به همین‌گونه خود را از میان می‌برد چون با کشش یکی است و بدین‌سان خویشتن را نفی می‌کند. و چون کشش و دفع که مقوله چونی را در خویشتن جمع دارند از میان می‌روند

لازم می‌آید که چونی خود از میان برود. از این‌رو آنچه باز می‌ماند، هستی غیر کیفی است. و این همان چندی است. چندی کاری به چونی ندارد. همچنانکه گفته‌ایم (شماره ۱۸۶) چونی نوعی از تعین است که با هستی موضوع خود یکی است. ولی چندی نسبت به هستی چیز خارجی است. چونی چیزها از چندی آنها اثر نمی‌پذیرد. پنج اسب، پنج اسبند، خواه قهوه‌ای باشند یا سفید یا سیاه؛ یک کیلومتر یک کیلو-متر است خواه یک کیلومتر جاده آسفالته باشد یا یک کیلومتر سیم تلگراف. اگر ما چونی چیزی را تغییر دهیم آن چیز دیگر به حال پیشین خود باقی نمی‌ماند. ولی اگر چندی چیزی را تغییر دهیم، خود آن چیز به هیچ‌رو دگرگون نمی‌شود. بدین ترتیب چندی یک چیز نسبت به چونی آن و خود آن، خارجی و بر آن بی‌اثر است. چندی، مقوله‌ای است جز چونی.

۲۱۳ - برخی از منتقدان، هگل را به سبب آن که چندی را فقط به عنوان «جز چونی» Non - Quality استنتاج کرده است تمسخر کرده‌اند.^۱ چنین می‌پندارند که استنتاج هگل این بوده است که چونی خود را از میان برده و از این‌رو برای ما چیزی «جز چونی» بازمانده و این «جز چونی» همان چندی است. چنین استنتاجی البته سخیف و بی‌معناست. اسب جانوری است غیر از خوک. ولی هر چیزی «جز خوک»، اسب نتواند بود. با وصف این خرده‌ای که بر هگل گرفته‌اند هوشیارانه نیست. هگل، چندی را نه به عنوان چیزی «جز چونی»، بلکه به عنوان یگانگی دفع و کشش استنتاج می‌کند و ضمناً نشان می‌دهد که این امر

۱. مثلاً نگاه کنید به کتاب «مکینناش» Mackintosh به عنوان «هگل و هگلیسم» [Hegel and Hegelianism] ص ۱۵۴.

متضمن آن است که چندی از چونی اثر ناپذیر باشد.

۲۱۴ - چندی مانند مقولات دیگر، مُعَرَّف مطلق است. هگل می گوید که اعتقاد به این که مطلق، چندی است به طور کلی متعلق به فلسفه اصالت ماده [یا ماتریالیسم] است. البته چندی به عنوان يك مقوله، اندیشه محض است. ولی ماده در ماهیت خود تظاهر یا صورت خارجی این مقوله است. چندی، متضمن بیرون بودگی یا خارجیت [Externality] است، زیرا لازمه ذاتی این که چیزی دارای چندی باشد آن است که اجزایش بیرون از یکدیگر باشند. و این خارجیت یا بیرون بودگی هر جزء از جزء دیگر خصوصیت اساسی ماده نیز هست. ماده عبارت است از مقوله چندی که به عینی محسوس مبدل شده است. از این رو مطابق نظر مادیون که مطلق را مادی می دانند خصوصیت اساسی مطلق را در چندی باید جست.

۲۱۵ - مقولات چندی به سه حوزه چندی محض، چندی محدود [Quantum] و درجه [Degree] بخش می شوند.

بخش نخست

چندی محض

این حوزه شامل سه پایه ای واحد مرکب از سه مقوله است.

الف - چندی محض

۲۱۶ - شاید اگر بخواهیم نظم بحث را رعایت کنیم یاد آوری از چندی محدود در اینجا، نابه هنگام و ناموجه باشد. ولی برای آنکه

سخن ما روشن باشد باید بیدرنگ میان چندی محض و چندی محدود [Quantum] فرق گذاریم. چندی محدود یعنی کمیت معین، مثلاً ده کیلومتر، پنج دقیقه، بیست گوسفند، صد درجه حرارت. چندی محض، چندی نامعینی است که هنوز به اندازه های محدود پاره پاره نشده است. بدین گونه، مکان به طور کلی چندی محض است. هنگامی که از مکان، پاره معینی، مثلاً پنجاه متر را جدا کنیم، چندی محدود به دست می آید. چندی محض مانند زمان و مکان الزاماً بی پایان نیست بلکه فقط نامعین است. مثلاً شماره مردان دنیا در واقع امر بی پایان نیست. ولی مردان، یعنی عده نامعینی از ایشان، نمونه ای از چندی محض اند. اگر از این شماره نامعین، شماره ای معین مثلاً پنجاه یا هزار مرد را جدا کنیم، چندی محدود حاصل می شود.

در حال حاضر موضوع سخن ما چندی نامعین، یعنی چندی به طور کلی است. در جریان دیالکتیک، ما فقط به این نوع چندی رسیده ایم و هنوز بر اندیشه چندبهای معین دست نیافته ایم. چندی محض، پدید آورده یگانگی دفع و کشش است.

ب - اندازه پیوسته و اندازه گسسته

۲۱۷ - چندی از دو اصل بر می خیزد: نخست یکسانی یگانه ها یا کشش، و دیگر جدایی یگانه ها یا دفع. چندی از دید گاه کشش، اندازه پیوسته (Continuous Magnitude) است و از دید گاه دفع، اندازه گسسته (Discrete Magnitude). هر کمیتی الزاماً سلسله ای از یگانه ها یا واحدها است، یعنی از جمع يك به اضافه يك به اضافه يك تا آخر پدید می آید. این خاصیت که همه این یگانه ها، یکسانند (کشش)،

آنها را به هم پیوند می‌دهد و ما را قادر می‌سازد که از یکی به دیگری برسیم و بدین‌سان بر پیوستگی آنها آگاه شویم چنین کمیتی، اندازه پیوسته است. و این خاصیت که همه آنها از یکدیگر متفاوتند (دفع) می‌انسان جدایی می‌اندازد و پیوندشان را از هم می‌گسلد. چندی را اگر از این دیدگاه بنگریم اندازه گسسته است.

۲۱۸ - نباید گمان برد که در این‌جا ما با دو نوع مختلف از اندازه سروکار داریم چنانکه گویی یکیشان پیوسته باشد و دیگری گسسته. هر کمیتی شامل دو نوع است. و این دو نوع، دو دقیقه یا خاصیت جدایی ناپذیر آن کمیت‌اند. مثلاً بی‌په‌وده است که پرسیم که آیا مکان پیوسته است یا گسسته. زیرا مکان هر دو صفت را دارد. مکان آشکارا پیوسته است چون هر جزئی از آن با جزء دیگر پیوند دارد. ولی آشکارا گسسته نیز هست زیرا هر کب از اجزاء، یعنی سانتیمترها و مترها و کیلومترهاست.

اندازه پیوسته و گسسته الزاماً متضمن یکدیگرند. اندازه پیوسته به حکم ذات خود گسسته است و برعکس. پیوستگی آن به گسستگی وابسته است. زیرا پیداست که پیوستگی فقط به سبب تعدد یگانه‌های جدا از هم (یعنی گسستگی) امکان‌پذیر است. پیوستگی فقط هنگامی تصورپذیر است که یگانه‌هایی گسسته از هم وجود داشته باشند تا می‌انسان پیوستگی دست دهد. بدین‌گونه آشکار است که نخست باید سلسله واحد و پیوسته‌ای داشته باشیم تا بعد بتوانیم آن را به واحدهای جداگانه بخش کنیم. همچنانکه گفتیم، برای پدید آوردن چندی، یگانگی یا پیوستگی و اختلاف یا گسستگی هر دو لازمند. بدین‌سان اگر یک‌مرد و یک‌گاو و یک‌ساز دهنی و یک‌ستاره را بر هم بیفزاییم، کمیتی از چیزها

برای ما حاصل خواهد شد. این که همه آنها چیزند مایه یکسانی آنهاست. و چندین چیز، اندازه‌ای پیوسته به شمار می‌روند. ولی چون چندین چیز مختلفند، در عین حال اندازه‌ای گسسته نیز هستند. ده متر از مکان، اندازه‌ای پیوسته است، زیرا هر ده متر با هم یکسانند، یعنی همه مکانند. ولی ضمناً اندازه‌ای گسسته است زیرا به ده متر جدا از هم بخش شده است.

۲۱۹ - هگل با استفاده از این نکته که هر کمیتی، هم پیوسته و هم گسسته است معمای دیرین زنون [Zeno] را که در گذشته حل نشدنی می‌نمود یک باره حل می‌کند و آن معما درباره بخش پذیری بی‌پایان زمان و مکان و جز آن بود. «زنون» می‌گفت که اگر ما بگوییم که مثلاً مکان تا بی‌نهایت، بخش‌پذیر است در آن صورت هر کمیت پایانی پذیرد، مثلاً ده متر، باید شامل اجزائی بشمار باشد و این مایه تناقض است. از سوی دیگر اگر بگوییم که مکان تا بی‌نهایت بخش‌پذیر نیست در آن صورت مکان باید از واحدهای بخش‌ناپذیر و اندازه‌دار پدید آید و باز گفتن این که چیزی که اندازه دارد باید بخش‌ناپذیر باشد سخنی تناقض آمیز است.

ولی پرسیدن این که آیا مکان از واحدهای بخش‌ناپذیر فراهم می‌آید یا تا بی‌نهایت بخش‌پذیر است به همان اندازه ابلهانه است که پرسیدن این که آیا مکان پیوسته است یا گسسته. در چنین پرسشی فرض می‌شود که مکان یا پیوسته است و یا گسسته و حال آن که مکان در حقیقت هم پیوسته است و هم گسسته اگر مکان فقط گسسته بود، یعنی به واحدهای جدا از هم بخش می‌شد، در آن حال از واحدهای بخش‌ناپذیر فراهم می‌آمد. و اگر فقط پیوسته بود در آن حال تا بی‌نهایت

بخش پذیر بود. هر يك از این دو فرض درست است ولی هیچ يك حقیقت تام را نمی‌رساند. حقیقت تام آن است که مکان، جامع پیوستگی و گسستگی است.

۲۲۰ - چندی محدود با چندی محض این فرق را دارد که معین است. برای آن که به چندی محدود برسیم باید چندی را معین یعنی محدود کنیم. مکان به طور کلی کمیت است. اندازه محدودی از مکان، مثلاً متر، چندی محدود است. بدین سبب گذار به چندی محدود باید از راه مقولهٔ حصر چندی [Limitation of Quantity] صورت گیرد.

ج - حصر چندی

ولی حد چندی را نباید از خارج دیالکتیک وارد کنیم بلکه آن را باید از مقوله‌ای که در بند پیش به آن رسیده‌ایم بیرون بکشیم. بینیم که چگونه می‌توان این کار را کرد؟ روشن است که آنچه اینک در برابر خویش داریم به طور ضمنی حاوی تصور حد است. اندازهٔ پیوسته و اندازهٔ گسسته اگر چه متضمن یکدیگرند لکن از هم ممتازند. ولی هر گونه امتیازی متضمن حد است. به علاوه، آنچه مطلوب ماست همین حد است. چندی محدود، مثلاً متر از مکان، اندازه‌ای است که از بقیهٔ مکان جدا شده است. مکانی که هر دو سوی آن را فرا گرفته تا بی نهایت پیوسته است. حدود این‌ده متر هنگامی معلوم می‌شود که آن را از چندی پیوسته‌ای که مأخذش بوده است جدا و مشخص کنیم. به این ترتیب می‌بینیم که تصور حد در این جا لازم می‌آید. تصور حد در فرق میان پیوستگی و گسستگی، نهفته است. کاری که فقط باید کرد این است که آن را از حال نهفتگی در آورد. تفصیل چگونگی این استنتاج چنین است.

چندی به شیوهٔ دیالکتیک از یگانه منتج می‌شود. یگانه چون امتداد یابد یگانه‌های دیگری تا بی نهایت پدید می‌آورد (شمارهٔ ۲۰۸). این یگانه‌های متعدد هم پیوسته‌اند و هم گسسته. چون یگانه‌ها پیوسته‌اند، می‌توان آنها را به هر شماره‌ای مثلاً ده تا بر هم افزود، و چون گسسته‌اند می‌توان همین ده تا را از یگانه‌های دیگر جدا کرد و بدین گونه به چندی محدود رسید. این عمل جدا کردن، همان حصر چندی است.

بخش دوم

چندی محدود

الف - چندی محدود

۲۲۱ - کمیت چون بدین گونه محدود شود، چندی محدود [Quantum] را پدید می‌آورد. چندی محدود، متعین است، در حالی که چندی محض، نامتعین. بدین سبب پیشرفت ما در این مرحله همانند پیشرفت از هستی محض به هستی متعین است. هستی محض نامعین بود. ولی وقتی عنصر نفی یا تعین یا حصر در آن پیدا شد به هستی متعین مبدل گشت. چندی محض به همین گونه نامعین بود. ولی اینک عنصر نفی یا حصر در روش راه یافته و از این رو به کمیت معین یا چندی محدود مبدل شده است. در حوزهٔ چندی محدود، عوامل گسستگی و پیوستگی به صورت مجموع و یگانگی [Sum and unity] در می‌آیند.

ب - مجموع و یگانگی

۲۲۲ - هر چندی محدود، يك انبوه یا تکرر یا تعددی از يك

چیز است. به این عنوان باید آن را مجموع خواند. یعنی مجموعی از یکهای بسیار. این حالت گسستگی است. ولی این یکها چون پیوسته اند یگانگی نیز دارند، زیرا يك چندی محدودند. این دو حالت جمع و یگانگی بالضروره متضمن یکدیگرند و مانند اندازه پیوسته و اندازه گسسته از یکدیگر جدایی ناپذیر. مجموع و یگانگی در این اتحاد جدایی ناپذیر، عدد را به وجود می آورند.

ج - عدد

۲۲۲ - زیرا مجموع و یگانگی درست همان عواملی هستند که عدد را می سازند. مثلاً برای آن که عدد هفت را در تصور آوریم باید نخست مجموعی از هفت واحد را در نظر بگیریم و سپس آنها را به عنوان يك واحد، یعنی يك چندی محدود و منفرد حساب کنیم. بدین ترتیب عدد برای ما حاصل می شود. از این رو مقوله عدد، مظهر کامل چندی محدود است. این نکته را می توان از آنجا آشکار دید که فقط با عدد اندازه می گیریم و اندازه گیری هم همان سنجیدن و تعیین کردن و حد نهادن بر کمیت است. مثلاً اگر عده نامعینی از افراد را در نظر بگیریم این عده نامعلوم، چندی محض است. ولی وقتی عده افراد را معین کنیم چندی معین یا محدود به دست می آید. پس عدد، مظهر کامل چندی محدود است.

بخش سوم

درجه

۲۲۴ - چندی محدود، اندازه گسترده [Extensive] است، به این معنی که واحدهایی که آن را پدید می آورند بیرون از یکدیگرند. در ده متر از مکان، هر متر نسبت به همه مترهای دیگر، خارجی است. در يك جماعتی مرکب از صد مرد، هر مرد از مردان دیگر جداست. در يك سلسله عددی، هر عدد نسبت به اعداد دیگر خارجی است. ولی اکنون ما به نوعی از چندی می رسم که در آن این رابطه «خارجیت» یا بیرون بودگی وجود ندارد. چندی محدود، حاصل افزودن حد بر چندی محض است. حد يك چندی محدود آن چیزی است که خاصیت آن را معین می کند. بدین گونه حد عدد ده، دهمین واحد آن است. حد عدد صد، صدمین واحد است الی آخر. حال گوئیم که چون همه یکها همسانند، همه یکهایی که در يك چندی وجود دارند با يك نهایی، یعنی یکی که حد آن را معین می کند، فرقی ندارند. از این رو همه آنها در يك نهایی محو می شوند یا با آن در می آمیزند. پس همه آنها درون يك نهایی جای دارند یا در آن منحل شده اند و بدین سان حد یا يك نهایی، همسان سراسر اجزای آن چندی است. از این جا معلوم می شود که نوعی از چندی محدود نیز می تواند وجود داشته باشد که یکهای جدا از همش، نه بیرون از یکدیگر و بیرون از حد چندی، بلکه درون آن حد قرار دارند و در وحدت بسیط خود چندی، جذب و حل شده اند. این گونه چندی، اندازه فشرده [Intensive] یا درجه نام دارد.

۲۲۵- همچنانکه ده متر از مکان یا بیست مرد و جز آن نمونه‌هایی از اندازه گسترده اند صد درجه حرارت یا فلان درجه شدت روشنائی یا بیستار درجه پرمایگی رنگ، نمونه‌هایی از اندازه فشرده یا درجه‌اند. اگر در نمونه صد درجه حرارت دقیق شویم می‌بینیم که خصوصیات آن درست مطابق با تعریف اندازه فشرده در بند پیشین است. در صد متر از مکان، هر متر از متر دیگر جداست. ولی در صد درجه حرارت، درجه نود و نهم یا درجه نود و هشتم و جز آن، خارج از درجه صدم وجود ندارد. درجه صدم، حد است. و فقط درجه صدم است که وجود دارد: زیرا درجات دیگر در آن حل شده‌اند. بدین سبب حد، یعنی درجه صدم، در این مورد با سراسر چندی محدود یکی است.

اندازه گسترده، وجوه گوناگون دارد، یا به تعبیر دیگر «در نفس خود متکثر است». اندازه فشرده، در نفس خود چنین متکثر نیست، بلکه وحدتی بسیط و فارغ از هر گونه اختلاف است و «تعین محض» است.

۲۲۶- دیدیم که اندازه پیوسته و اندازه گسسته، دو نوع از اندازه نیستند که بتوانند جدا از هم وجود داشته باشند، بلکه در بر گیرنده یکدیگرند و هر گونه اندازه‌ای دارای این هر دو وجه است. در باره اندازه گسترده و اندازه فشرده نیز سخن همین است. این دو اندازه بررغم اختلاف خویش در واقع یکی هستند. هر اندازه‌ای هم گسترده است و هم فشرده. این نکته را می‌توان با دلایل زیر ثابت کرد. اندازه فشرده و یک نهایی هر دو یک چیزند، زیرا یک نهایی همه یکپسای پیشین را در اندازه فشرده خود جمع دارد. درجه بیستم حاوی نوزده درجه دیگر است. با این وصف، این یکپسای دیگر، در عین حال نسبت به یک نهایی

خارجی هستند. زیرا اگر چه در یک نهایی مستحیل شده‌اند لیکن یکسره از میان نرفته‌اند، بلکه هنوز وجود دارند. و این می‌رساند که وجودی ویژه خود و جدا از یک نهایی دارند. از آن متفاوت و مشخصند یا «دیگر» آند. و چون از آن متفاوت و مشخصند، الزاماً نسبت به آن خارجی‌اند (البته خارجی نه از حیث مکان بلکه از حیث اعتبار). بدین گونه یکما نسبت به حد و نسبت به یکدیگر خارجی‌اند و هر اندازه‌ای که دارای چنین ساختمان و ترکیبی باشد اندازه گسترده است. پس اندازه گسترده و اندازه فشرده با هم یکسانند. به عقیده هگل، وزن و گرما و نور و صوت و غیره، همه نمونه‌هایی از این یکسانی‌اند. نوده‌ای از هر چیز را چون به عنوان تعدادی از تن و کیلو گرم و گرم و جز آن بدانیم، گسترده، و چون به عنوان عامل فشار در نظر بگیریم فشرده است. زیرا کمیت فشار، نوعی از درجه است. گرما نیز درجه دارد (و از این رو اندازه فشرده است) ولی هنگامی که به شکل انبساط ماده حرارت یافته تظاهر کند، اندازه گسترده به شمار می‌آید. بدین گونه افزایش درجه حرارت (اندازه فشرده) به شکل بالا رفتن ستون جیوه در گرما سنج (اندازه گسترده) نمودار می‌گردد. به عبارت دیگر، افزایش درجه حرارت باعث می‌شود که اندازه گسترده به همان اندازه فزونی یابد. به همین گونه، بلندتر شدن صدا، که نمونه دیگری از اندازه فشرده و مدرج است، به شکل اندازه گسترده در افزایش شماره ارتعاشها منعکس می‌شود.

۲۲۷- حوزه درجه، شامل سه مقوله است:

(۱) درجه (۲) تصاعد بی‌پایان کمی و (۳) تناسب کمی.

الف - درجه

۲۲۸ - چگونگی استنتاج و همچنین محتوی و معنای مقوله درجه را هم اکنون شرح دادیم. از این رو بیدرنگ به شرح مقوله بعدی یعنی تصاعد بیپایان کمی [The Quantitative Infinite Progress] می پردازیم.

ب - تصاعد بیپایان کمی

۲۲۹ - دیدیم که چندی محدود، از راه تعیین حد در داخل کمیت بیپایان پیوسته پیدا می شود. حال گوئیم که درجه نیز چندی محدودی است. مثلاً درجه بیستم [گرماسنج] کمیتی معین و از این رو چندی محدود است. ولی تصور درجه، منوط به خاصیت پیوستگی است، و پیوستگی باعث می شود تا یک نهای بی یکهای دیگر همسان شود و به حکم همین پیوستگی است که یکهای درون آن حد، یعنی یک و دو و سه و غیره تا بیست، با یکهای آن سوی حد، یعنی بیست و یک و بیست و دوم و غیره همسانند. بدین ترتیب، حد شکسته می شود و چندی محدود به آن سوی حد یعنی به چندی نامعین می رسد. ولی این چندی نامعین آن سوی حد نیز باز الزاماً به چندی محدود بدل می شود. پیشتر (شماره ۲۲۰) دیالکتیک یا نحوه تبدیل منطقی و ضرور چندی نامعین را به چندی محدود ملاحظه کرده ایم. این چندی محدود تازه نیز از حد خود می گذرد و به میدان چندی نامعین و رای آن در می آید و آن چندی نامعین هم به چندی سومی مبدل می شود، همین طور تا بی نهایت. بدین ترتیب سلسله بیپایانی پیدا می شود و این همان تصاعد بیپایان

کمی است.

۲۳۰ - دیالکتیک این بخش همانند دیالکتیکی است که در حوزه کیفیت از راه آن به مقوله [چیز] پایان ناپذیر مجازی رسیدیم. در آنجا چیزی به چیزی دیگر بدل می شد و این تبدیل تا بینهایت دوام می یافت. در این جا کمیتی محدود تا بینهایت به کمیتهای دیگر بدل می شود. در آنجا «چیزی» پایان پذیر بود و از این رو «دیگر»ش پایان ناپذیر می شد باری این پایان ناپذیر نیز به نوبه خود به چیزی پایان پذیر بدل می شد. در این جا هم چندی محدود به چندی پایان ناپذیر و نامحدود بدل می شود. ولی این چندی به راستی پایان ناپذیر نیست بلکه بیدرنگ به چندی پایان پذیر تبدیل می یابد زیرا: (۱) چندی محدود اول، آن را محدود می کند و چون بدین گونه [فقط] در قیاس با چندی پایان پذیر است، که پایان ناپذیر به شمار می آید خود به توسط چندی پایان پذیر محدود می شود و (۲) درون این چندی نامحدود، دائماً حدود تازه ای پدیدار می گردند. بدین ترتیب تصاعد بیپایان کمی، در حقیقت بیپایان نیست و صرفاً جریانی متناوب و پیوسته است که در خلال آن کمیت از یک حد می گذرد و به حد دیگر می رسد و این تناوب حد و بیحد تا بینهایت ادامه دارد ولی هیچ گاه به چندی پایان ناپذیر نمی رسد. چندی پایان ناپذیر هرگز دست یافتنی نیست، بلکه فقط باید باشد، یعنی همواره امیدی است بر نیامده و هگل در اینجا نیز همچون در مورد پایان ناپذیر کیفی مجازی، یادآور می شود که علو و عظمت حقیقی در جهان وجود ندارد؛ آنچه هست فقط ملال بیپایان مکررات بیپوده است. در اینجا می بینیم که کمیت به حکم ضرورت باید پیوسته از همه حدود بگذرد. از روی تجربه می دانیم که برای چندی

هیچ حدی نمی‌توان معین کرد و همیشه فراتر از حدی که معین می‌شود، چندی بیشتر وجود دارد. ولی اکنون معلوم می‌شود که این نه همان حقیقتی تجربی بلکه ضرورتی منطقی است. در ذات چندی است که همیشه از حد خود فراتر رود. ذات چندی متضمن آن است که نوع محدود آن از حد خود بگذرد و به چندی محدود دیگری برسد و همین طور تا بینهایت پیش برود. اقتضای طبیعت چندی آن است که پیوسته بر خویشتن پیشی گیرد. چندی نه همان در واقع امر چندی می‌کند بلکه باید چنین کند. چندی جز این معنایی ندارد.

۲۳۱ - این چندی پایان ناپذیر اگر چه مجازی است با پایان ناپذیر مجازی که در حوزه چونی دیدیم فرق دارد. منطبق هگل در سیر خود همیشه در حال پیشرفت است و هیچ گاه به مقوله پیشین بر نمی‌گردد. آن پایان ناپذیر پیشین، کیفی بود و این يك کمی است. معنای آن پایان ناپذیر این بود که کیفیت چیزی به توسط چیز دیگر معین می‌شد و کیفیت آن چیز دیگر هم به توسط چیز دیگر، به نحوی که تعیین کیفی آن چیز نخست، هیچ گاه به پایه کمال نمی‌رسید. معنای این پایان ناپذیر این است که چندی، به عنوان مقوله‌ای مستقل از کیفیت، خود را تا بینهایت گسترش می‌دهد.

ج - تناسب کمی

۲۳۲ - پس در اینجا به چندی محدودی رسیده‌ایم که کارش پیوسته به چندیهای محدود دیگر می‌کشد و بدین گونه سلسله‌ای بی‌پایان پدید می‌آورد. ولی این بی‌پایانی مجازی است، یا مقوله‌ای منتهی است، بدین معنی که فقط این خاصیت را دارد که چیزی جز پایان پذیر است.

به همین سبب، به توسط پایان پذیر محدود می‌شود و از این رو خود پایان پذیر است. انتقال به پایان پذیر حقیقی درست به همان شیوه‌ای صورت می‌گیرد که در حوزه چونی صورت گرفت. در آنجا چیزی به چیزی دیگر بدل می‌شد و این تبدیل تا بینهایت دوام می‌یافت. ولی آن چیز دوم یا بعدی با چیز نخست فرقی نداشت. از این رو تعیین چیز نخست به توسط چیزهای دیگر، در واقع تعیین آن چیز به توسط خود بود. بدین سان حالت معین شدن به وسیله خود یا خود سامانی حاصل می‌شد که خاصیت پایان ناپذیری حقیقی است. در اینجا يك چندی محدود به چندی محدود دیگر بدل می‌شود. ولی این چندی دوم به موجب اصل پیوستگی با چندی نخست همسان است. پس چندی در خلال این تبدیل فقط با خودش پیوسته است. و بدین ترتیب است که به مقوله تناسب کمی می‌رسیم. زیرا تصویری که بدان رسیده‌ایم دارای دو وجه است: از یکسو (۱) مرکب از دو چندی محدود است که به یکدیگر مربوطند و از سوی دیگر (۲) چندی محدود واحدی است که از ترکیب دو چندی محدود پیدا شده است. ولی این دو وجه، با هم یکسانند. زیرا وجه دوم، یعنی چندی محدود واحد، همان وجه نخست یعنی دو چندی محدود است، الا اینکه آن دو چندی در این چندی واحد با یکدیگر در آمیخته و يك چندی را پدید آورده‌اند. از این رو به يك تساوی رسیده‌ایم. در يك سوی تساوی، دو چندی محدود وجود دارند که به هم مربوطند. در سوی دیگر، يك چندی محدود واحد دارد و بدین ترتیب يك تناسب حسابی به وجود آمده است. مثلاً نسبت ۳: ۶ را در نظر بگیرید. در این جا يك چندی محدود - یعنی ۶ - داریم که به چندی محدود دیگر - یعنی ۳ - مربوط است و این ارتباط برابر با يك چندی محدود واحد

یعنی حاصل تناسب - که در این مورد ۲ باشد - برابر است. و بدین گونه تساوی $۲ = ۳ : ۶$ حاصل شده است.

فصل سوم

اندازه

۲۳۳ - گفته شد که چندی، خاصیتی بیرون از چونی است و بر آن اثری ندارد (شماره ۱۸۶ و ۲۱۲). می توان بر وسعت يك كشتزار افزود بی آن که کیفیت آن كشتزار دگرگون شود. از این رو کمیت چیزی است کاملاً غیر کیفی. ولی در آخرین مقوله چندی، یعنی تناسب، چونی دوباره ظاهر شد و این نشانه آن است که ما حوزه چندی را پشت سر گذاشته ایم. و اما چونی چگونه در تناسب دوباره ظاهر می شود؟ تناسب را به چه معنایی می توان کیفی خواند؟

چندی، تعینی است که از ذات متعلق خود بیرون است. از سوی دیگر، چونی، تعینی درونی است که با متعلق خود یکی است. از این رو خود سامانی یا «معین شدن به وسیله خود» دارای خصلت کیفی است نه کمی، زیرا آنچه خود را تعیین می کند تعین خود را در خویشتن دارد، یعنی از درون خود تعیین می شود نه از چیزی بیرون از آن و این

گونه تعیین درونی، چونی است. ازسوی دیگر دیدیم که همین تصور خود سامانی بود که با ظهور در تضاد کمی بیپایان، آن مقوله را به تناسب مبدل کرد. يك چندی محدود به چندی محدود دیگر بدل شد، ولی این چندی محدود دوم با چندی محدود نخست یکی بود به نحوی که رابطه اش با دیگری در واقع امر، رابطه ای با خودش بود و چون بنا چیزی جز خود رابطه نداشت خود سامان بود. ظهور حالت خودسامانی در اینجا همان ظهور دوباره چونی است. به عبارت دقیقتر، با ظهور خود سامانی، مقوله چونی در حاصل تناسب ظاهر می شود.

در تساوی $۲ = ۳:۶$ ، طرف $۳:۶$ رابطه خارجی دو چندی محدود است و از این رو رابطه ای کمی است. ولی طرف ۲ ، چندی محدودی است که خود را معین می کند و فقط با خود رابطه دارد، زیرا از آمیزش و یگانگی دو چندی محدود پدید آمده است. آن دو چندی محدود فقط از بیرون با یکدیگر مربوط بودند. ولی هنگامی که با یکدیگر ترکیب می یابند رابطه شان نسبت به چندی محدود و واحدی که نتیجه آنهاست خاصیت درونی پیدا می کند. این رابطه درونی، رابطه چندی محدود و واحد با خویش است و چیزی که با خویشتن رابطه داشته باشد خاصیت کیفی دارد.

این نکته را به شکلی کلیتر می توان چنین بیان کرد. در این جا ما با نوعی از هستی سروکار داریم که با خود پیوسته است. با خود پیوسته بودن یعنی هستی برای خود. هستی برای خود مقوله ای از حوزه چونی است. بدین سبب است که در این جا تعیین کیفی برای ما پیدا شده است.

همین نکته در مورد تناسب نیز آشکار می شود. طرفی را که دارای

رابطه خارجی است، یعنی $۳:۶$ ، می توان تا بینهایت به نحوی تغییر داد که حاصل تناسب تغییری نکند. مثلاً می توان آن را به صورت $۶:۱۲$ یا $۶۰:۱۲۰$ در آورد بی آن که حاصل تناسب که ۲ باشد متغیر شود. این تعینات $۳:۶$ و $۶:۱۲$ و غیره، نسبت به هستی که به وسیله آنها معین می شود، یعنی حاصل تناسب، خارجی هستند و تغییراتشان تأثیری بر آن هستی ندارند. و تعیناتی که بدین گونه نسبت به هستی متعلق خود خارجی هستند همچنانکه دیدیم جنبه کمی دارند. ولی در مورد حاصل تناسب وضع به صورت دیگر است. عدد ۲ را نمی توان تغییر داد به نحوی که طرف دیگر تساوی تغییری نکند. نمی توانیم آن را به ۳ مبدل کنیم مگر آن که تناسب را تغییر دهیم، یعنی آن را مثلاً به صورت $۳:۹$ در آوریم. بدین گونه حاصل تناسب، تعینی است که اگر دگرگون شود هستی متعلق خود یعنی طرف دیگر تساوی را دگرگون می کند. و تعیناتی که بدین سان با هستی خود یکسانند و با آن دگرگون می شوند جنبه کیفی دارند. پس تناسب، جامع کمیت و کیفیت است. در آغاز بخش پیشین دیدیم (شماره ۲۱۰) که کیفیت هنگامی که به صورت دفع و کشش کمال می یابد به کمیت بدل می شود. اکنون می بینیم که کمیت چون به صورت تناسب کمال یابد، دوباره به کیفیت بدل می شود. ولی حاصل کار، کیفیت محض نیست بلکه کمیتی است که در عین حال جنبه کیفی دارد و به عبارت دیگر جامع کمیت و کیفیت است. این مقوله ای تازه و حوزه ای تازه است که اندازه نام دارد. اندازه، هم نهاد سه پایه چونی و چندی و اندازه است. چونی، بر نهاد این سه پایه بود که سپس به ضد خود، یعنی چندی مبدل شد. چندی، چیزی است جز چونی یا نقی چونی است. و به همین ملاحظه آن را به نحو خاص به چیزی تعریف

کرده اند که نسبت به کیفیت خارجی است و بر آن اثری ندارد.

۲۳۴ - واژه انگلیسی اندازه [Measure] واژه ای ابهام آمیز است. با این وصف، برای رفع اشکال فقط کافی است که معنای اخص این واژه را توضیح کنیم. در آثار هگل واژه آلمانی Maass مفید معنای تناسب و تعادل است. هنگامی می گوئیم که مثلا کلامی نسنجیده [Unmeasured] است که آن کلام با حقیقت مدلول خود تناسب نداشته باشد.

تناسب آشکارا حاوی تصور چندی است. هر تناسبی را می توان به یاری نسبت عددی بیان کرد. ما تعابیری چون متعادل و متناسب را درباره چیزهای مادی و معنوی هر دو به کار می بریم. در هر يك از این دو وجه، مقصود آن است که عناصر چیز مورد نظر با يك دیگر دارای روابط کمی مطلوبند. از سوی دیگر چیز بی تناسب آن است که از حیث کمی، يك عنصر را بیش از اندازه و عنصر دیگر را کمتر از اندازه داشته باشد و در نتیجه نسبت آنها نادرست آید. ولی تصور تناسب علاوه بر چندی، چونی را نیز در بر می گیرد. اگر تناسب میان عناصر يك چیز بیش از حد معینی تغییر کند، طبع آن چیز یکسره دگرگون می شود یعنی کیفیت آن متغیر می گردد. اگر تناسب میان اضلاع يك مربع تغییر کند، شکلی که از این تغییر پیدا شود دیگر مربع نخواهد بود. در شیمی نیز تناسب دارای اهمیت بسیار است و کیفیت چیزها به آن بستگی دارد. آب عبارت است از آمیزش هیدروژن و اکسیژن، به نسبت ۱ : ۲. اگر ما این نسبت را به ۱ : ۱ تغییر دهیم، کیفیت ماده یکسره دگرگون می شود و به جای آب، پروکسید هیدروژن به دست ما خواهد آمد. پس می توان اندازه را به وابستگی کیفیت به کمیت، یا

به آن گونه کمیت که کیفیت وابسته به آن است تعریف کرد.

نمونه های دیگری از اندازه بیاوریم. خصلت کیفی سازمان حکومت هر کشور به وسعت سرزمین و جمعیت آن بستگی دارد. سازمان شهر خدائی [City - state] های یونان را نمی توان بی هیچ گونه فزونی یا کاستی در سرزمینهای پهناور ملل امروزی برپا کرد. کیفیت هر دانگ موسیقی بستگی به شماره ارتعاشهای صوت در هر ثانیه دارد. صرفه جوئی چون از اندازه معینی در گذرد به خست مبدل می شود. آب اگر بیشتر از درجه معینی گرم شود تغییر ماهیت می دهد و بخار می گردد یا اگر سرد شود یخ می بندد. چونی آب، یعنی بخار یا مایع یا جامد بودن آن، به چندی گرما بستگی دارد.

۲۳۵ - آنچه وجه مشترك همه این موارد است نوعی وابستگی چونی به چندی است. و این همان تصور اندازه است. چندی هنگامی که نخستین بار در مسیر دیالکتیک یا تبدل منطقی مقولات در برابر ما پدیدار شد دارای هیچگونه اثری بر چونی نبود. و تعریف آن عبارت بود از تعینی که یکسره نسبت به هستی (یا چونی) چیز، خارجی است و دیدیم که افزایش یا کاهش آن، کیفیت چیز را دگرگون نمی کرد. چندی در آن حال، «دیگر» چونی یا جز چونی Non - Quality بود. ولی اینک دیالکتیک به ما نشان می دهد که چونی و چندی همچون هستی و نیستی، به راستی از یکدیگر مستقل و اثر ناپذیر نیستند بلکه هر يك متضمن دیگری است، هر يك اگر به نحو جدا گانه نگریسته شود مفهومی مجرد است. وحدت مشخصی که در آن هر دو با هم در می آمیزند اندازه است که به معنای همبستگی چونی و چندی است. چنین است مبنای تعریف هگل از اندازه: «اندازه عبارت است از چندی محدود

کیفی» (Qualitative Quantum) ^۱.

۲۲۶- اندازه، مانند مقولات دیگر معرف مطلق است. هگل یاد آور می‌شود که «گفته‌اند که خدا اندازه [یا مقیاس] همه چیزهاست. همین اندیشه‌است که بنیاد بسیاری از سرودهای کهن عبری در ستایش خداست، سرودهایی که مضمونشان اثبات این معنی است که خداوند، حد و کران هر چیز از دریا و خشکی و رود و کوه و انواع گوناگون گیاهان و جانداران را معین کرده است. در احساس دینی یونانیان، خصلت خدائی اندازه به ویژه درباره اخلاق اجتماعی به شکل Nemesis [یا انتقام الهی] جلوه کرد. تصور Nemesis (که اصلا در زبان یونانی به معنای تقسیم است) بر این نظریه کلی مبتنی است که همه چیزهای وابسته آدمی، از خواسته و آرزوم و نیرو و نیز شادی و درد، اندازه‌ای دارند که چون از آن در گذرند فرجام کار آدمی تباهی و نابودی خواهد بود.^۲» مقصود این است که آنچه به طور کلی کامیابی نام دارد اگر در کمیت خود از حدی معین فراتر رود تغییر کیفیت می‌دهد و به ناکامی مبدل می‌شود. این نمونه آشکاری از تصور اندازه است.

۲۳۷- حوزه اندازه سه مقوله را در برمی‌گیرد که عبارت باشند از (۱) چندی محدود ویژه [Specific Quantum] (۲) بسی اندازه [Measureless] (۳) پایان ناپذیری اندازه ^۳.

۱- والاس، «منطق»، شماره ۱۰۷.

۲- والاس، «منطق»، شماره Z ۱۰۷.

۳- در کتاب Encyclopedia (دائرة المعارف) هگل، مقولات جداگانه حوزه اندازه بیان نشده است در منطق، اندازه دارای سیزده مقوله است ولی این مشکل ما را رفع نمی‌کند زیرا در این جا مبنای گفتار ما کتاب «دائرة المعارف» است. و چون با وجود شمول آشکار حوزه اندازه بر مقولات متعدد، این مقولات به طور واضح تقسیم

الف - چندی محدود ویژه

۲۳۸- اندازه، از یگانگی چونی و چندی پدید می‌آید. ولی در آغاز کار، این یگانگی، بی‌میانجی است. مقصود هگل از «بی‌میانجی» آن است که چونی و چندی میان خود هیچگونه واسطه حقیقی ندارند و اگر چه در ظاهر امر به هم پیوسته و میانجی یکدیگرند، در واقع امر این میانجیگری، نسبی و نیمه‌تمام است. وابستگی آنها به یکدیگر مطلق نیست، بر خلاف حوزه ذات که در آن - هم‌چنانکه خواهیم دید - مقولات مثبت و منفی و علت و معلول و غیره هیچک بدون مقوله همبسته خود مصداقی نتوانند داشت. همانگونه که از نمونه‌های یاد شده دیدیم چونی و چندی وابستگی سستی به یکدیگر دارند و در عین حال کم و بیش از هم مستقلند. بدین سبب هگل می‌گوید که آنها فقط «وحدتی بی‌میانجی باهم دارند»^۱. یگانگی کامل آنها مستلزم این است که هر گونه تغییری در چندی یک چیز، چونی آن را دگرگون کند و بدینسان چونی و چندی کاملا وابسته و گرفتار یکدیگر باشند. ولی برعکس، «یگانگی بی‌میانجی» مورد بحث ما فقط به این معناست که اگر چه چونی به چندی بستگی دارد لیکن چندی می‌تواند به دلخواه خود در حدود معینی متغیر شود بی آن که این تغییر اثری به روی چونی داشته

- بندی نشده‌اند استخراج آنها از عبارات فشرده هگل تا اندازه‌ای دشوار است. دکتر «مک‌تگرت» (در کتاب تفسیر شماره ۹۴) حوزه اندازه را شامل این مقولات می‌داند: (۱) چندی محدود ویژه (۲) بی‌اندازه (۳) گردیدن ذات. ولی به گمان من از مقوله سوم در مطلب شماره ۱۱۰ «دائرة المعارف» تعریف شده است. هگل در آنجا نامی بر این مقوله نمی‌نهد. از این رو من ناگزیر نامی برای آن جعل کرده‌ام.

۱- «والاس»، منطق، شماره ۱۰۸.

باشد. پیوند میان این دو، نه استوار بلکه سست است. البته نوعی وابستگی میان آنها هست زیرا چندی نمی‌تواند بیش از حد معینی تغییر پذیرد بی آن که چونی را متغیر کند. ولی این وابستگی جز «وحدت بی میانجی» و ارتباط سست چیز دیگر نیست، زیرا تا پیش از آن حد معین، چندی می‌تواند بولھوسانه افزایش و کاهش یابد، بالا و پائین برود، ولی چونی ثابت بماند و از این رو از چندی تفاوت نپذیرد. بدین گونه به تصور چندی محدود معینی می‌رسیم که فراتر از حد آن چونی متغیر می‌شود. مقصود از چندی محدود ویژه همین است. در طبیعت، رایج‌ترین نمونه چندی محدود ویژه را می‌توان در دگرگونی آب به یخ یا بخار ملاحظه کرد. صد درجه سانتی‌گراد، چندی محدود ویژه‌ای از درجه حرارت است که فراتر از آن، خاصیت آبگونگی [میعان] از میان می‌رود. چندی محدود ویژه حرارت می‌تواند به دلخواه خود تا حد ۱۰۰ درجه سانتی‌گراد بالا رود بی آن که چونی آب دگرگون شود. ولی بالاتر از این حد، خاصیت آبگونگی یکباره از میان می‌رود و آب بخار می‌شود. به همین گونه، چندی محدود ویژه برای دگرگونی آب به یخ، درجه صفر سانتی‌گراد است.

۲۳۹ - شیوه استنتاج مقوله چندی محدود ویژه از این لحاظ در خور تأمل است که متداول‌ترین نوع استنتاج در منطق هگل است و چنانکه خواهیم دید نمونه‌های فراوانی در نوشته‌های او دارد ولی ارزش و اعتبار آن سخت مورد تردید است. این نوع استنتاج همواره در مورد عنصر بر نهاد هر سه پایه به کار می‌رود و غرض از آن یادآوری این معناست که تصور یا مقوله خاصی چون در پایه بر نهاد باشد، «بی میانجی» است. زیرا بر نهاد هر سه پایه‌ای نمودار مرحله

عدم وساطت است. (شماره ۱۴۳) هگل پس از یادآوری این که تصور یا مقوله مورد بحث بی میانجی است، به استنتاج خصوصیات بر نهاد خود از این حالت عدم وساطت می‌پردازد. در مورد حاضر، استنتاج اوصافاً به شکل یادآوری این نکته است که اندازه باید در وهله نخست بی میانجی باشد. این نکته متکی بر دلیل خاصی نیست و فقط نتیجه از آن اصل کلی‌هگلی است که بر نهاد باید بی میانجی باشد (شماره ۱۴۳). بی میانجی بودن مستلزم نبودن میانجی یا وابستگی است و به این سبب مستلزم جدائی و گسستگی میان دو عنصر مورد بحث یعنی چونی و چندی است. مشکل بتوان این استنتاج را منطقی و معتبر دانست، زیرا صرف تصور کلی گسستگی نمی‌تواند حقیقتاً نوع خاصی از گسستگی را که فقط مربوط به چندی محدود ویژه است افاده کند. این استنتاج فقط به یاری نمونه‌های تجربی مانند دگرگونی آب به بخار مقبول می‌نماید ولی بی این توسل ناروا به تجربه، بنیادش در هم می‌ریزد. با این وصف، هگل کراراً از این شیوه استنتاج مدد می‌جوید. نمونه‌های دیگر این روش هگل را پائین‌تر، در شماره‌های ۲۵۶ و ۲۸۰ و ۳۲۳ و ۳۲۸ و ۳۵۱ و ۳۶۱ و ۳۶۹ و ۳۹۲ و ۴۱۹ و ۴۲۰ و ۴۵۰ و ۴۶۰ و ۴۷۲ و ۴۹۷ و ۴۹۸ و ۵۱۱ و ۵۷۸ و ۶۳۹ و ۷۶۲ این کتاب می‌توان ملاحظه کرد.

ب - بی اندازه

۲۴۰ - به هر تقدیر، هگل از مقوله چندی محدود ویژه به مقوله بی اندازه می‌رسد. استنتاج مقوله بی اندازه از مقوله محدود ویژه به این شیوه انجام می‌گیرد: معنای مقوله چندی محدود ویژه

این است که هر کیفیت خاصی فقط در حالی ممکن است که کمیت یا چندی از حدی معین در ننگردد. ولی کمیت نمی تواند بدین گونه محدود بماند. گذشته از ملاحظات تجربی، پیش تر دیدیم که کمیت به اقتضای ذات خویش نه همان در واقع امر خود را پیوسته افزایش می دهد و از همه حدود می گذرد؛ بلکه باید چنین کند. بدین سبب است که در حوزه اندازه، چندی محدود ویژه باید افزایش یابد. از این رو کیفیتی که وابسته به آن است باید ناپدید شود. در نمونه های تجربی از نوع نمونه آب می بینیم که کیفیت تازه ای جانشین کیفیت پیشین می شود، یعنی بخار جای آب را می گیرد. ولی ما هنوز از راه منطق، این نکته را استنتاج نکرده ایم. استنتاج چندی محدود ویژه فقط بر ما آشکار کرد که در این نوع چندی، وجود نوعی از کیفیت منوط به این است که کمیت از حدی معین بالاتر نرود. ولی این کمیت مانند هر کمیت دیگری باید از حد خود بگذرد و ناگزیر آن کیفیت نیز باید از میان برود. بدین ترتیب، دو باره به نوعی از چندی آزاد و مستقل می رسیم که هیچ گونه کیفیتی وابسته به آن نیست. چون اندازه، حاصل یگانگی چونی و چندی است، این تصور تازه کمیتی که یکسره خود را از بند کیفیت می رهاند به اصطلاح هگل بی اندازه نام دارد.

ج - پایان ناپذیری اندازه

۲۴۱ - اکنون به کمیت آزاد رسیده ایم. ولی دیدیم که کمیت نمی تواند بدین گونه آزاد باشد و اثر ناپذیری کیفیت از آن صرفاً امری اعتباری است. بدین علت کمیت ناگزیر دوباره به سوی چونی می لغزد. دیالکتیک به ما ثابت کرد که کمیت محض به کیفیت باز می-

گردد (شماره ۲۳۳). پس این کمیت آزاد، یا بی اندازه، باید به نوبه خود خاصیت کیفی یابد، زیرا نمی تواند قائم به ذات خویش باشد. از این رو به کیفیت پناهی برد و دوباره وابسته آن می شود و این وابستگی باز مایه پیدائی اندازه می گردد. بدینسان بی اندازه دوباره اندازه می شود. در طبیعت این معنی را می توان در ظهور کیفیت تازه ای پس از تجاوز از کمیت محدود ویژه آشکار دید. هنگامی که میزان حرارت آب به صد درجه سانتی گراد می رسد، آبگونگی آن از میان می رود. این امر موجب پیدائی بی اندازه می شود، زیرا درجه حرارت اکنون می تواند تا بی نهایت بالا رود بی آنکه وابسته به کیفیت آبگونگی باشد. ولی این حقیقت که بی اندازه خود دوباره به اندازه بدل می شود از آنجا معلوم می گردد که کیفیتی تازه، یعنی حالت بخار بودن حاصل می آید. بی اندازه بدین گونه با اندازه یکی است؛ و چون اندازه است دوباره بی اندازه می شود و این بی اندازه تازه، باز اندازه می گردد و بر همین ترتیب تا بی نهایت. بدینسان، سلسله بی پایانی حادث می شود که مانند سلسله های بی پایان حوزه چونی و چندی مجازی است. در حوزه چونی دیدیم که چگونه پایان ناپذیر، پایان پذیر شد و بعد معکوس آن روی داد و این جریان بر همین ترتیب تا بی نهایت مکرر گشت. در حوزه کمیت نیز کمیت محدود از حد خود در گذشت و به چندی پایان ناپذیر پیوست، ولی کمیت پایان ناپذیر نیز دوباره پایان پذیر شد. در اندازه هم، اندازه بی اندازه شد و بی اندازه سوی اندازه باز گشت الخ.

در حوزه چونی و چندی، از این راه به پایان ناپذیر حقیقی رسیدیم که در یافتیم که تبدل هر چیز به چیز دیگر یا تبدل يك کمیت محدود

به چیز محدود بعدی در واقع امر تبدیل به چیزی همسان خویش است و به همین سبب، کمیت، خاصیت خود سامانی پیدا می کند، یعنی خود خویشتن را معین می کند و با خود پیوسته می ماند و پایان ناپذیری حقیقی نیز همین خود سامانی است. در اینجا نیز اندازه در تبدیل به بی اندازه، همانا به خویشتن بدل می شود زیرا معلوم می شود که بی اندازه خود نوعی از اندازه است. این پایان ناپذیری را که از برکت آن هر چیز فقط از برای خود هستی دارد می توان پایان ناپذیری حقیقی اندازه دانست.

بهره دوم

مبحث ذات

بیشگفتار

۲۴۲ - استنتاج ذات از مرحله واپسین هستی به شیوه زیر انجام می گیرد: پایان ناپذیری اندازه که در پایان بخش پیشین به آن رسیدیم حاصل یگانگی مطلق چونی و چندی است. در آغاز مبحث اندازه دیدیم که چونی و چندی فقط پیوندی سست بایکدیگر داشتند و یگانگی آنها نسبی یا به گفته هگل «بی میانجی» بود. در بی اندازه نیز چونی و چندی باز از هم جدا شدند. زیرا چندی بی اندازه خود را از چونی وابسته به خویش رها کرد. ولی اینک چون بی اندازه، خود، اندازه شده است (شماره ۲۴۱) می بینیم که این رهایی چندی، وهمی بیش نبوده است. چونی و چندی نمی توانند از هم بگریزند. زیرا بی اندازه که چندی رهیده از چونی است دوباره به اندازه باز می گردد و اندازه هم حاصل وابستگی چونی به چندی است. از این رو دو عامل چونی و چندی

در اینجا سرانجام بهم پیوسته اند و هم اینجاست که به تصور یگانگی مطلق چونی و چندی می‌رسیم. به علاوه، این یگانگی مستلزم یکسانی چونی و چندی است. زیرا چونی به چندی بازمی‌گردد (شماره ۲۱۰) و چندی دوباره به چونی می‌رسد (شماره ۲۳۳). پس هر یک به دیگری دگرگونی پذیر و از این رو با آن یکسان است. ولی چونی و چندی برای آنکه به یکدیگر دگرگونی پذیر باشند، ناگزیر باید از یک دیگر متفاوت نیز باشند. زیرا تغییر یک چیز به چیز دیگر، مستلزم این است که چیز دوم از چیز نخست متفاوت باشد و گر نه هیچ گونه تغییری روی نمی‌دهد (شماره‌های ۱۸۰ و ۱۸۵).

بدین ترتیب ما با دو عامل روبروئیم:

(۱) یکسانی چونی و چندی.

(۲) نایکسانی چونی و چندی.

و از اینجا در می‌یابیم که هستی دارای دو رویه است: رویه زیرین وحدتی است خودسان یعنی مطابق با خود و پیوسته به خود و دگرگونی ناپذیر، هستی متفرد و پایدار و فارغ از اختلاف. این رویه از یکسانی چونی و چندی پدید می‌آید. رویه زبرین، هستی متنوع است که از نایکسانی چونی و چندی پدید می‌آید و خاصیت آن، نه وحدتی دگرگونی ناپذیر، بلکه تنوعی است که در آن چونی و چندی پیوسته به سوی یک دیگر می‌لغزند. این صورت دو گانه هستی، ذات است.

۲۴۳ - به آسانی می‌توان دریافت که در این جا به تصور کلی حوزه ذات رسیده‌ایم زیرا لازمه این تصور آن است که هستی دارای دورویه باشد، رویه‌ای بیرونی و رویه‌ای درونی. هستی بیرونی، عرضه اختلاف

است و هستی درونی، یکسانی و وحدتی است که اختلافها همه بر آن استوارند. تازمانی که چیزها را فقط زیر عناوین چونی و چندی و اندازه بررسی می‌کردیم چنین می‌نمود که هستی فقط دارای یک رویه است. ولی اینک معلوم می‌شود که چنین نیست. هستی ذاتی و درونی را از پیوسته یا ظاهر آن باید باز شناخت. هستی درونی، ذات است و پیوسته بیرونی آن در بادی امر، مجاز و غیر ذات.

پس خاصیت اصلی حوزه ذات به‌طور کلی این است که در آن هر چیز را از دو دیدگاه بررسی می‌کنیم و دیگر ظاهر کائنات را قدر نمی‌گذاریم، بلکه [حقیقت چیزها را در باطن آنها می‌جوئیم و] میان آنچه ذاتاً هست، یا آنچه در ذات هست، و آنچه به‌ظاهر هست فرق می‌نیم و بر سر آن می‌شویم که به کنه هستی پی ببریم و در پشت عرصه‌ها، گوهر را بجوئیم و علت هر معلولی را بدانیم. همه آن مقولاتی که متضمن طبیعتی دو گانه‌اند و از دو هستی فراهم آیند که یکی بر پای دارنده دیگری باشد، مشمول عنوان کلی ذات‌اند. تصور چنین مقولاتی مستلزم آن است که در کنه هستی بیمانجی که مستقیماً بر [حواس] ما عرضه می‌شود گوهری نهفته باشد.

۲۴۴ - ذات، عنصر دوم سه پایه بزرگی هستی و ذات و صورت

مقول است که سراسر منطق هگل به آن اختصاص دارد. ما هر مرحله‌نصوری از هستی را بررسی کرده‌ایم و اینک به حوزه ذات در آمده‌ایم که بر ایمان کاملاً تازه است. هستی همچون جزء نخست این سه پایه، حوزه عدم وساطت بود. ذات که جزء دوم این سه پایه است، حوزه وساطت است. هنگامی که می‌گوئیم که هستی، حوزه عدم وساطت است، مقصود این است که همه مقولات آن، به‌ظاهر قائم به ذات خویش و از

یکدیگر مستقلند. مقوله هستی، به ظاهر، متکی به خویش است و از هیچ چیز یاری نمی جوید. مثلاً مقوله حصر هیچ مقوله خویشاوندی ندارد که به آن وابسته باشد. چونی ظاهر از چندی هیچ گونه اثری نمی پذیرد الخ.

هدف بحث هستی اثبات این نکته بود که این عدم وساطت مفروض مقولات هستی، توهمی بیش نیست. محتوای استدلال دیالکتیکی هگل در آن مبحث این بود که همه این مقولات، در حقیقت امر، متضمن يك ديگر و وابسته به یکدیگرند و نه همان از یکدیگر جدا نیستند بلکه پیوندهای ناگسستنی باهم دارند، بدان گونه که اندیشه می تواند در سلسله مقولات از حلقه ای به حلقه دیگر راه برد. ولی این همبستگی مقولات هستی فقط به حال مضمحل بود و لازم بود که به حال صریح در آید. پیوندهای میان آنها نهفته بود و می بایست به حال آشکار در آید. از این رو هستی به طور کلی حوزه عدم وساطت بود.

ولی در زمینه ذات، مقولات آشکارا میانجی یکدیگرند و بدین سبب حوزه ذات، حوزه وساطت است. مقولات در اینجا، به عوض آنکه جدا جدا باشند، حفت جفتند و در هر جفت باهم در اتحادی گسست ناپذیرند و هیچ گاه جدا از هم پدیدار نمی شوند. همه آشکارا به هم پیوسته اند. علت بی معلول، خاصیت بی چیز، سموهر بی عرض، درون بی بیرون، یکسانی بی نایکسانی و مثبت بی منفی وجود ندارد. هر يك از این مقولات به مقوله مقابل خود پیوسته است. ذات، حوزه نسبی عمومی است.

همین نکته را می توان به عبارت دیگر چنین بیان کرد که ذهن آدمی در حالی که تابع مقولات هستی است وجود بی میانجی را حقیقت

و واقع جهان می پندارد و حال آن که چون به مرحله ذات می رسد به ماورای ظاهر بلافصل چیزها نظر می افکند و در زمینه ای ژرف تر در پی حقیقت می کاود. این زمینه ژرف تر، نه وجود بیمیانجی، بلکه سرچشمه وجود بیمیانجی است و این سرچشمه به همین دلیل، خود، میانجی دار است. چونها و چندپا فقط آن جلوه هائی از جهانند که مستقیماً در برابر ما ظاهر می گردند و بیمیانجی شناخته می شوند. اینها مقولاتی هستند که به حواس ما درمی آیند. سرخی یا بزرگی هر چیزی را ما بی درنگ در می یابیم، ولی هیچکس نمی تواند حس کند که يك چیز علت است یا مثبت است یا منفی است. درك این معنی به اندیشیدن و قیاس کردن نیاز دارد و هر اندیشه ای و قیاسی، مستلزم وساطت است.

۲۶۵ - به همین دلیل، ذات به معنای ویژه خود دیدگاه فهم است و حال آن که هستی، دیدگاه ادراک ساده بود. در مرحله هستی، ذهن به چیزی که در برابرش است بی واسطه می چسبد و آن را وحدتی ساده و هستی غائی و مستقل و مطلق می پندارد و در همین حال می ماند. ولی در مرحله ذات، ذهن از هستی بی واسطه فراتر می رود و به عنصر دومی می رسد و می کوشد تا رابطه میان این دو را در یابد. منطق صوری با مبحث الفاظ آغاز می شود. در این مرحله، ذهن فقط به روی یک مفهوم، مثلاً صدلی یا انسان یا میز و جز آن تکیه می کند و از آن پیش تر نمی رود. این ادراک ساده است و مطابق با مبحث هستی است که در آن هر مقوله ای وجودی غائی و مستقل و جدا گانه پنداشته می شود. مرحله بعدی در منطق صوری، مبحث قضا یا احکام است. در این جا هر جزء ساده به دو جزء تجزیه می شود و حرف ربطی آنها را به هم وصل می کند. مثلاً در آن، به جای مفهوم ساده انسان، به

این حکم می‌رسیم که انسان فانی است. پس حکم، محصول تجزیه و وحدت پیشین به مفاهیم گوناگون ولی به هم پیوسته است. این کار ویژه فهم است و فهم، قوه داورى یا حکم است و حکم با مبحث ذات مطابق در می‌آید که در آن وحدت ساده هستی، دو گانه شده است. در اینجا مقولات دیگر نه جدا جدا بلکه جفت جفت اند و همچون اجزاء قضیه منطقی از هم ممتاز و در عین حال به هم پیوسته اند. گفتیم که فهم، حوزه فرقاها و اختلافهاست. از این رو مقولات ذات، دست‌افزارهای خاص علم در شناخت جهانند. هدف علم، تعیین فرقاها و وقت و اصرار بر سر تعاریف و حدود مرتب کردن همه چیزها در تحت اصناف خاص خود و باز نمودن روابط میان چیزهاست. چون ذات، حوزه نسبیت است و مقولات آن همه مقولات نسبیت یا اضافه [Relation] اند، از این حیث نیز دست‌افزار خاص علم است.

۲۴۶- از این روست که علم از دیرباز درباره امور دینی شکال بوده است. چون ذهن در مرحله علم، بر ذات دست‌می‌یابد و چون بنیاد ذات، نسبیت عمومی است، علم ناگزیر میل دارد که درباره نسبیت هر گونه آگاهی و در نتیجه درباره عدم امکان شناخت مطلق یا خدا اصرار کند. اعتقاد به این عدم امکان فقط حاصل آن است که علم منحصر آبا مقولات ذات سروکار دارد. هر گونه آگاهی که از راه این مقولات به دست‌آید نسبی است. شناخت راستین مطلق فقط هنگامی ممکن است که ذهن از مقوله ذات بالاتر رود و به مقولات صورت معقول برسد که صورت معقول، حوزه دین و فلسفه است.

۲۴۷- چون ذات، جزء دوم سه پایه بزرگ منطق هگل است، طبعاً از آن چشم داریم که ضد جزء نخست یعنی هستی باشد. در واقع

نیز چنین است. خاصیت اساسی هستی، عدم وساطت و خاصیت اساسی ذات، وساطت است. در حالی که هستی یگانه است ذات دو گانه است. حصول ذات بدینگونه است که هستی از قالب خویش بیرون می‌آید و بدرون «دیگر» خود می‌رود، یعنی به حالت «دیگر بودگی» درمی‌آید، گوئی که از خود بدیلی می‌سازد. و سرانجام، ذات، در بادی امر، در حالت نفی عدم وساطت، یعنی نفی هستی در برابر ما ظاهر می‌گردد. هستی چیزی است که در برابر ماست و مستقیماً بر ما عرضه می‌شود. ولی ذات چیزی است که در برابر ما آشکار و حاضر نیست، بلکه فقط به عنوان مخالف آنچه آشکار و حاضر است دریافت می‌شود.

۲۴۸- ذات، یکی از معرفهای مطلق است. مطلق، ذات جهان است، هستی نهفته‌ای است که در آنسوی صورت ظاهر جهان قرار دارد و منبع نادیدنی آن است. ذات، نادیدنی است زیرا آنچه دیدنی است بی‌میانجی است. مطلق اگر به منزله ذات شناخته شود، اس‌اساس چیزها و وحدت نهفته و خودسانی است که در تنوع و کثرت پدیده‌ها جلوه‌گر می‌شود. دین هندو و به طور کلی اندیشه شرقی مطلق را به ذات تعریف می‌کنند نه به مثال. زیرا تعریف مطلق به مثال که تنها تعریف کافی از مطلق است از راه مقولات صورت معقول حاصل می‌شود و دین هندو چنین مقولاتی را نمی‌شناسد.

مطلق را اغلب به ازاء برخی از مقولات خاص حوزه ذات نیز تعریف می‌کنند. مثلاً آن را علت نخستین جهان [مقوله علیت] یا نیروی باطنی پدیده‌ها (مقوله نیرو و تظاهر نیرو) یا در فلسفه «اسپینوزا» گوهر (مقوله گوهر) یا نزد شرقیان یگانه (مقوله یکسانی) انگاشته‌اند. همه این تعاریف تا آنجا که برخی از مراحل یا «دقائق» گوناگون حقیقت را

برسانند درستند. ولی از این حیث که همه مراحل آن را افاده نمی کنند نادرستند. زیرا برتر از مقولات ذات، مقولات صورت معقولند و تنها این مقولاتند که به بیان حقیقت در باره خدا توانايند. در قیاس با صورت معقول که مشخص است، ذات چیزی مجرد و اعتباری است که نمی تواند تمامی محمول هستی خدائی را فرا گیرد.

۲۴۹- دیدیم که در ذات، هستی دو رویه دارد. ذات، رویه باطنی و حقیقت درونی است. رویه دیگر، هستی بی واسطه و صورت ظاهر و جهان ظاهر است که نمایش این ذات به شمار می رود. پس در وهله نخست، دو مفهوم همبسته به عنوان ذاتی و غیر ذاتی در برابر ما پدیدار می شوند. غیر ذاتی، مجرد نمایش و صورت ظاهر و پوسته بی مغز و عدم است. با این وصف، بعداً آشکار می شود که این تصور خطاست زیرا حقیقت آنست که نه همان غیر ذاتی، وابسته ذات است بلکه ذات نیز وابسته غیر ذاتی است. و از این رو غیر ذاتی به همان اندازه ذات، ذاتی است. ذات، بی گمان سرچشمه هستی چیزهای غیر ذاتی است. ولی اگر غیر ذاتی وجود نمی داشت، ذات نمی توانست سرچشمه آن و از این رو ذات باشد. اگر ذات بخواهد ذات باشد، باید چیزی در میان باشد که آن ذات این به شمار رود. اگر این چیز از میان رود ذات هم نابود می شود. پس ذات به همان اندازه به غیر ذاتی وابسته است که غیر ذاتی به ذات. بی گمان معلول وابسته علت است. ولی اگر معلول وجود نداشته باشد علت هم وجود نتواند داشت. منقی به مثبت ربط دارد ولی مثبت هم به منقی مر تبط است. وابستگی میان مفاهیم نه يك جانبه بلکه متقابل است.

هگل این وابستگی متقابل مفاهیم [یا اجزاء هر سه پایه] را بازتاب

[Reflexion] خوانده است. در حوزه هستی، با رابطه وابستگی آشنا شدیم ولی نه وابستگی متقابل. هستی هر چیزی در چیز دیگر بود و هستی این چیز دوم در چیزی دیگر الی آخر. «الف» به «ب» وابسته بود و «ب» به «ج» و غیره. ولی در اینجا «الف» به «ب» وابسته است و «ب» وابسته به «الف». و این وابستگی مطلق مفاهیم ذهنی به يك دیگر، این نسبت عمومی، بنیاد بازتاب اندیشه یا تفکر است.^۲

۲۵۰- مبحث ذات شامل سه حوزه است:

(۱) ذات همچون زمینه وجود

(۲) نمایش

(۳) فعلیت.

۱. تشبیهی به بازتاب (انعکاس) نور.

۲. واژه انگلیسی Reflection هم به معنای انعکاس و هم به معنای تفکر است و نویسنده از این ابهام لفظی برای تشبیه تفکر به بازتاب روشنائی استفاده می کند ولی در زبان پارسی لفظی که هر دو معنی را برساند موجود نیست از این رو ناگزیریم به مقتضای حال هر دو واژه را به کار ببریم.

در عین حال نایکسانند، و دو چیز نایکسان، یکسان. جای زمینۀ هم اینجاست زیرا هم چنان که خواهیم دید، زمینۀ، حاصل توأم شدن یکسانی و نایکسانی است. اکنون به استنتاج این مقولات می پردازیم.

بند يك

یکسانی

۲۵۳ - در بادی امر، ذات را دارای دو جنبه می پنداریم که یکی ذاتی و دیگری غیر ذاتی است. ولی هم چنان که گفتیم این پندار نادرست است. غیر ذاتی به همان اندازه ذاتی است که خود ذات (شماره ۲۴۹). بدین سبب غیر ذاتی چون ذاتی است خود ذات است. نه فقط «ب» وابسته به «الف» است بلکه «الف» نیز به همان اندازه وابسته به «ب» است. رابطه «الف» با «ب» همانند رابطه «ب» با «الف» است. بدین علت آنچه در يك سوی این رابطه قرار دارد با آنچه در سوی دیگرست یکی است. هر يك از این دو سو را می توان، یکسان، ذات انگاشت. این دو سو، دو چیز نیستند بلکه هر دو يك چیزند که گاه ذات و گاه نمایش پنداشته می شود. این ذات است که نمود می کند نه چیز دیگر و از این رو نمایش، همان ذات است. این برابری کامل میان دو سوی يك رابطه، مقولۀ یکسانی را به دست ما می دهد. زیرا ذات فقط به حکم رابطه خود با نمایش، ذات است. ولی نمایش همان ذات است. از این رو رابطه ذات با نمایش همانا رابطه ذات با خویشتن است. بدین سبب ذات فقط به دلیل این پیوستگی با خود ذات است. پس ذات، چیزی است که با خود پیوسته است. پیوستگی با خود، یکسانی است. و چیزی

فصل اول

ذات همچون زمینۀ وجود

۲۵۱ - ذات همچون زمینۀ وجود دارای سه مرحله است:
(۱) اصول محض یا مقولات تفکر یا بازتاب^۱ [Reflexion] (۲) وجود و (۳) چیز [Ding]

بخش نخست

اصول محض یا مقولات بازتاب

۲۵۲ - مقولات محض تفکر یا بازتاب عبارتند از (الف) یکسانی (ب) نایکسانی (ج) زمینۀ. اینها را اصول تفکر می نامند، زیرا یکسانی و نایکسانی، دو اصل اساسی و عمده ای هستند که کار فهم یا تفکر بر بنیاد آنها استوار است. کار فهم، تصدیق به این است که دو چیز یکسان،

که فقط با خود پیوسته باشد، نه با چیز دیگر، خودسان است، یعنی با خویشتن یکی است.

۲۵۴ - اگر ذات را «الف» و نمایش را «ب» بنامیم رابطه میانشان رابطه «الف» با «ب» است. ولی چون «ب»، یعنی نمایش، خود ذات، یعنی «الف» است این رابطه در واقع رابطه «الف» با «الف» است و این همان رابطه یکسانی است. چون بخواهند این رابطه را به صورت قضیه منطقی بیان کنند می گویند «الف»، «الف» است، و این در اصطلاح، همان قانون منطقی «این همانی» یا هوهویه است. به عقیده هگل، قانون تضاد، همان قانون «این همانی» است نهایت آن که بشکل منتهی بیان شده است. این قانون در حالت مثبت به شکل «الف»، «الف» است درمی آید و «قانون این همانی» نامیده می شود. اگر بخواهیم که همین قانون را به صورت منتهی بیان کنیم باید بگوئیم که «الف» «جز الف» نیست، یا «الف» نمی تواند در یک زمان هم «الف» و هم «جز الف» باشد، و این قانون تضاد است.

چون معمولاً چنین می پندارند که هگل قوانین اندیشه را «انکار» کرده است جای آن دارد که عین گفته های او را در این باره نقل کنیم: «ادعا می کنند که اصل این همانی اگر چه اثبات پذیر نیست باری امور وجدانی را منظم می کند و تجربه خود گواه است که عقل این اصل را به محض درک می پذیرد. در رد این تجربه مورد ادعای کتابهای منطق، می توان این تجربه همگانی را گواه گرفت که هیچ ذهنی نه مطابق این قانون می اندیشد و نه تصور می کند و نه سخن می گوید و هیچ گونه وجودی نیز با آن هماهنگ نیست. احکامی از نوع این قانون موهوم (که یک سیاره، سیاره است، مغناطیس، مغناطیس است و ذهن،

ذهن است) به حق ابلهانه خوانده شده اند.»

مقصود هگل آن نیست که این قانون کذائی دروغ است، بلکه این است که چنین قانونی، تجریدی یک طرفه است. مقوله ای که به آن سیده ایم مقوله یکسانی مجرد، یعنی آن نوع یکسانی است که اختلاف را نفی می کند. چنانکه خواهیم دید مقوله بعدی، نایکسانی مجرد است یعنی اختلافی که یکسانی را نفی می کند. هر یک از این دو مقوله، در مقام اجزاء نخستین و دومین یک سه پایه، مفهومی مجرد است که چنان که نشان خواهیم داد بی مفهوم مجرد دیگر معنائی ندارد. حقیقت مشخص را فقط در ترکیب و هم نهاد این دو، یعنی در وحدت یکسانی و نایکسانی می توان یافت و این وحدت نیز در مقوله زمینه رخ می نماید. ولی قوانین اندیشه فقط یکسانی مجرد و نایکسانی مجرد را بیان می کند و از این رو آنها را باید نه دروغ یا ناراست بلکه «ابلهانه» خواند زیرا شناخت یک رویه از حقیقت بی رویه دیگر هیچ ارزشی ندارد. و هگل در عبارتی که از او نقل کردیم می گوید که حتی قضایای عادی منطقی بیش از قضایای مجرد «الف، الف است» یا انسان، انسان است» نکته ای و معنائی را به ما می آموزند. در واقع، قضایای عادی منطقی حقیقت مشخص را بیان می کنند و نه به شکل «الف الف است» بلکه به صورت «الف»، «ب» است، (مثلاً انسان فانی است) در می آیند. این نوع قضیه، متضمن ترکیب یکسانی و نایکسانی است و بر خلاف قوانین کذائی اندیشه، مدعی جدائی محض آنها نیست زیرا معنای این قضیه که «الف»، «ب» است اولاً این است که «الف» و «ب» دو چیز مختلفند (انسان یک چیز است و فانی چیز دیگر) و ثانیاً یک

چیزند، چون در حقیقت، مراد از این قضیه آن است که برابری و یکسانی دو مفهوم انسان و فانی را بیان کنیم.

بند دو

نایکسانی

۲۵۵ - استنتاج نایکسانی از یکسانی به روش زیر انجام می‌گیرد. یکسانی، پیوستگی ذات با خویشتن است. ولی این گونه پیوستگی با خود، [در طبع واحد ذات، امتیاز و اختلافی پدید می‌آورد و به همین سبب] نوعی به خود پیوستگی متفی است (۲۰۸)، و بر اثر آن، ذات، خویشتن را نفی می‌کند و خود را از خویشتن می‌راند. هر رابطه‌ای مستلزم وجود دست کم دو چیز یا دو جزء است. در مورد حاضر، جزئی با خودش مربوط است. «خود» اول - که يك طرف رابطه است از «خود» دوم - که طرف دیگر آن است - تفاوت دارد. اگر این تفاوت درونی، موجود نبود هیچ گونه ارتباطی امکان نداشت. اگر ما یکسانی را به شکل «الف، الف است» بیان کنیم لازم می‌آید که «الف، موضوع از «الف» محمول، متفاوت باشد. بدین علت، یکسانی مستلزم نایکسانی است. این استنتاج بر همان دلائلی استوار است که استنتاج بسیار از یگانه (شماره ۲۰۸).

۲۵۶ - به هر تقدیر، نایکسانی یا اختلاف، خودسه مقوله یا سه مرحله را در بر می‌گیرد. مرحله نخست آن تخالف است.

الف - تخالف [Variety]

تخالف را چند گونگی [Diversity] نیز می‌نامند. زیرا به موجب بن اصلی کلی که [خاصیت] نخستین پایه هر سه پایه، عدم وساطت است، نایکسانی نیز در نخستین مرحله خود بی‌واسطه است. از این نکته بر می‌آید که چیزهایی که از هم متفاوتند در این مرحله کاملاً بانجی یکدیگر و وابسته به یکدیگر نیستند بلکه با یکدیگر رابطه‌ای مست دارند و از یکدیگر اثر ناپذیرند. هر جا که چند چیز از یکدیگر متفاوت باشند بی‌آن که اجتماعشان ناممکن گردد تخالف پیدامی‌شود. ملامداد با شتر فرق دارد. ولی میان آنها هیچ گونه تضادی وجود ندارد. مداد ضد شتر نیست، بلکه صرفاً از آن متفاوت است و این حالت تخالف می‌نامیم. ولی تازیکی و روشنائی ضد یکدیگرند. زیرا یکی متفی و دیگری مثبت است. و این تقابل [Contrariety] است که با تخالف فرق دارد. تقابل مقوله‌ای است که هنوز به آن نرسیده‌ایم و به زودی استنتاجش خواهیم کرد. ولی در این جا، پیش از هنگام، فرق آن را با تخالف باز می‌نمائیم تا مفهوم تخالف را روشن‌تر کنیم. ضدهای حقیقی میانجی يك دیگرند. مثبت و متفی به یکدیگر وابسته‌اند. هر يك را آشکارا به ضد دیگری تعریف می‌کنیم. ولی چیزهایی که فقط از يك دیگر متفاوت باشند بی‌آن که اجتماعشان ناممکن گردد چنین رابطه معینی باهم ندارند. هر يك هم آن چیزی است که هست بی‌آنکه با دیگری پیوندی داشته باشد. مداد با شتر فرق دارد ولی با خانه یا سیگار یا بطری یا ستاره یا شیپور یا هر چیز دیگر نیز فرق دارد. اما در رابطه تقابل، هر چیز نه ضدهای بی‌شمار، بلکه فقط

يك ضد دارد که از آن اوست. بدینسان تنها ضد روشنائی، تاریکی است و چون چیزهائی که فقط مخالف يك دیگرند هیچ گونه رابطه اساسی باهم ندارند از يك دیگر اثری و تفاوتی نمی پذیرند و وابسته به يكدیگر نیستند و ناگزیر يك دیگر را وساطت نمی کنند و «بی واسطه» اند به این دلیل نایکسانی در نخستین مرحله خود که از وساطت فارغ است به صورت تخالف ظاهر می شود.

ب - همانندی و ناهمانندی

۲۵۷ - پس چیزهای متخالف، از يك دیگر اثر ناپذیرند. هر يك همان چیزی است که در نفس خویش است و طبع آن به هیچ رو از رابطه اش با چیز دیگر اثر نمی پذیرد. از این رو رابطه میان آنها نه در خود آنها بلکه بیرون از آنهاست. ولی مثبت و منفی، یعنی ضدهای حقیقی، حال دیگر دارند. در مورد آنها رابطه هر چیز با ضد خود در ذات تصور و تعریف آن مندرج است. مثبت فقط به این دلیل مثبت است که منفی نیست. رابطه آن با منفی، جزئی از طبع و ماهیت خود آن و درون آن است. ولی در تخالف، رابطه دو چیز متخالف جزء طبع و ماهیت هیچ يك از آنها نیست. هر يك هم آن چیزی است که هست بی آن که به دیگری برگشت داشته باشد و از این رو رابطه تخالف نسبت به [ماهیت] آنها خارجی است. معنای این سخن آن است که اگر دو عنصر متخالف را «الف» و «ب» بنامیم، رابطه تخالف را نه در [ماهیت] «الف» و نه در «ب»، بلکه در مقایسه و جوه خارجی آنها با هم می توان یافت. این گونه روابط خارجی را همانندی و ناهمانندی می نامند. وقتی می گوئیم که «الف» و «ب» همانندند، توقع نداریم که این همانندی را

تنها در ماهیت «الف» یا «ب» بیایم بلکه می دانیم که فقط با مقایسه «الف» و «ب» می توانیم بر این همانندی آگاه شویم. گورخر و خر با هم تفاوت [ناهمانندی] دارند و در عین حال همانندند. ولی گورخر هم آن چیزی است که هست بی آن که وجودش به وجود خر نیازمند باشد و حتی اگر اصلا خری در جهان نبود باز گورخر، همان گورخر می بود. بدین سبب خاصیت «خر مانند» بودن نه جزء هستی آن بلکه بیرون از آن است.

رابطه میان ضدهای حقیقی، جزء خود این ضدهاست. ولی چون چیزهائی که فقط با يك دیگر متخالفند از يك دیگر اثر ناپذیرند، یعنی چگونگی هر يك مستقل از دیگری است، تخالف فقط رابطه ای خارجی میان چیزها برقرار می دارد و این رابطه خارجی، همانندی و ناهمانندی است. همانندی، یکسانی چیزهائی است که متفاوتند. و ناهمانندی نیز نایکسانی آنهاست.

۲۵۸ - از همانندی، و ناهمانندی آخرین مرحله نایکسانی یعنی مقوله مثبت و منفی یا رابطه تقابل استنتاج می شود.

ج - مثبت و منفی

در حالی که در تخالف، هر چیزی می تواند با هر چیز یا چیزهای دیگر، به هر شماره، رابطه داشته باشد، به نحوی که قلم و شتر و دایره و شانه سر و تخم قورباغه همه متخالف يك دیگرند، در تقابل، هر چیز، «دیگر» خاص خود را دارد که همان ضدش است. نایکسانی در نخستین مرحله خود، یعنی تخالف، به حال مجرد بود. ولی اینک در آخرین مرحله خود، یعنی در تقابل، به صورت مشخصی در آمده است. نایکسانی

در این حال به صورت مثبت و منفی، تاریکی و روشنائی، شمال و جنوب و گرم و سرد و نمونه‌های دیگری از این گونه است. ولی این مقوله تازه را چگونه باید از مقوله پیشین استنتاج کرد؟ مقوله پیشین، همانندی و ناهمانندی بود. همانندی، یکسانی و ناهمانندی، نایکسانی است. ولی دیدیم که یکسانی، متضمن نایکسانی و نایکسانی متضمن یکسانی است (شماره ۲۵۵) و هیچ يك، بی دیگری نمی تواند وجود داشته باشد. از این رو همانندی متضمن ناهمانندی و ناهمانندی متضمن همانندی است. هر دو به تمامی بهم پیوسته و وابسته اند. رابطه آنها با هم، رابطه «بازتاب» یا وابستگی متقابل است (شماره ۲۴۹). ولی در عین حال، همانندی و ناهمانندی از یکدیگر متفاوتند. بدین سبب در اینجا به نوعی نایکسانی رسیده ایم، یعنی نایکسانی میان همانندی و ناهمانندی که در آن دو عنصر گوناگون از راه وابستگی متقابل و کامل سخت به یکدیگر پیوسته اند. در تخالف، دو عنصر متخالف رابطه ای سست با هم داشتند و یا از یکدیگر اثر ناپذیر بودند. تخالف، نایکسانی در حالت بی واسطه بود. ولی در این جا با نوعی از نایکسانی سرو کار داریم که در آن دو عنصر، کاملاً واسطه يك دیگرند و هر يك نسبت به دیگری وابستگی نسبت تمام دارد. هم چنان که گفتیم، این گونه نایکسانی، تقابل نام دارد.

۲۵۹ - شاید ایراد کنند که این استدلال از پایه نادرست است. زیرا از این مقدمه آغاز می شود که: «همانندی، یکسانی است و ناهمانندی، نایکسانی». عیبی که بر این مقدمه می توان گرفت آن است که همانندی، مجرد یکسانی نیست، چون چیزهایی که همانندند همیشه با یکدیگر ناهمانندی‌هایی دارند و به همین سان، ناهمانندی نیز مجرد نایکسانی نیست چون چیزهایی که ناهمانندند باید از پاره ای لحاظ همانند

یکدیگر باشند و گر نه نمی توان آنها را با هم مقایسه کنیم. مثلاً گودر-خر از لحاظی همانند خرا-ولی از لحاظ دیگر با آن اختلاف دارد. سازه شباهتی با شتر ندارد ولی هر دو دست کم از این دیدگاه همانندند که چیزهای مادی اند و اگر چنین نمی بود نمی توانستیم آنها را با هم مقایسه کنیم و بیگوئیم که ناهمانندند.

ولی چنین ایرادی اتفاقاً به سود هگل درمی آید. زیرا این درست همان نظر اوست. پایه استنتاج او این است که همانندی، یکسانی است. ولی به محض تأمل در این نکته در می یابیم که چون یکسانی متضمن نایکسانی است، متضمن ناهمانندی نیز هست، و استنتاج هگل سراسر بر همین پایه می گردد که همانندی و ناهمانندی بی یکدیگر تصور ناپذیرند. معنای استدلال بالا این است که همانندی محض، اگر جدا از ناهمانندی نگریسته شود، با یکسانی محض یعنی آن نوع یکسانی که از هر گونه نایکسانی تجرید شده است یکی است. و چون نشان دادیم که این گونه تجریدها در مورد یکسانی و نایکسانی بر خلاف حقیقت است و چون یکسانی و نایکسانی نه همان از يك دیگر جدائی ناپذیرند بلکه متضمن يك دیگرند، به همین گونه، همانندی اگر از ناهمانندی جدا شود مفهومی مجرد [و از این رو برخلاف حقیقت] خواهد بود. و چون یکسانی و نایکسانی از يك دیگر جدائی ناپذیرند و چون وجود هر يك وابسته به ضدیت دیگری است، اختلافشان با يك دیگر به نحو مشخص، یعنی به صورت تعارض یا تقابل در آمده است. بحث خود را از تخالف آغاز کردیم و به تقابل به پایان بردیم که در آن وساطت و وابستگی متقابل به پایه کمال رسیده است. پس تقابل، صورت نهائی و کامل نایکسانی است و اینك از حوزه نایکسانی به حوزه زمینه می رسم.

بند سه

زمینه

۲۶۰ - زمینه، هم‌نهاد سه پایه‌ی یکسانی و نایکسانی و زمینه است. اکنون باید شرح داد که این مقوله چگونه استخراج می‌شود و معنای آن چیست.

مفاهیم مثبت و منفی که در بخش پیش به آنها رسیدیم يك سر به یکدیگر وابسته‌اند. مثبت فقط در قیاس با منفی، مثبت است. منفی نیز فقط در برابر مثبت، منفی است. و چون رابطه‌ی هر يك از این دو، دیگری درست شبیه رابطه‌ی دیگری با خود است می‌توان یکی از آنها را به جای دیگری به کار برد. مثبت به همان اندازه مثبت است که منفی است و منفی به همان اندازه که منفی است مثبت است. اگر شمال را مثبت بینگاریم جنوب، منفی خواهد بود. ولی به همین گونه می‌توانیم جنوب را مثبت بینگاریم که در آن حال شمال منفی خواهد بود. معمولاً روشنائی را مثبت و تاریکی را منفی می‌شمارند. این بدان سبب است که احساس [یا آگاهی بر] روشنائی و تاریکی معمولاً با ارتعاش و عدم ارتعاش که به ترتیب علل آنها پنداشته شده است مشتبه می‌گردد. ولی آگاهی بر تاریکی به همان اندازه مثبت است که آگاهی بر روشنائی و از این رو می‌توان به حق، تاریکی را مثبت و روشنائی را منفی دانست. یا اگر حتی روشنائی را به ارتعاش مبدل کنیم باز آرامش (یعنی عدم ارتعاش) را می‌توان مثبت و جنبش (یعنی ارتعاش) را منفی شمرد.

بدین ترتیب مثبت، منفی است و منفی مثبت است. هر يك همان

دیگری است، بدین معنی که به دیگری وابستگی مطلق دارد. زمینه، همین گونه وابستگی مطلق يك چیز به دیگری است. چون منفی تماماً وابسته به مثبت است، پس مثبت زمینه منفی است. به همین وجه، منفی زمینه مثبت است، پس هر کدام یکسان زمینه دیگری است. و میان آنها هیچ فرقی نیست. این یکسانی آنها، زمینه آنهاست.

۲۶۱ - دیدیم که در ضمن دیالکتیک، یکسانی به همانندی و نایکسانی به ناهمانندی مبدل شد. همانندی نیز به نوبه خود مثبت و ناهمانندی، منفی گشت. پس مثبت، یکسانی و منفی، نایکسانی است. یکسانی، همان «به خود پیوستگی» (شماره ۲۵۳) یا حالت چیزی است که به سبب پیوستگی با خود، ذات خویش را مسجل می‌کند و مثبت است. اختلاف، همان حالت فرق یا گسستگی خود از خود است که درون این رابطه «خود با خود» پایدار می‌ماند (شماره ۲۵۵) و بدینسان موجب نفی ذات آن می‌شود و از این رو منفی است. پس زمینه که وحدتی است که در آن مثبت و منفی منحل می‌شوند در عین حال، جمع و وحدت یکسانی و نایکسانی نیز هست و به همین دلیل، هم‌نهاد آنهاست [یکسانی = بر نهاد، نایکسانی = برابر نهاد، زمینه = هم‌نهاد]

بخش دوم

وجود

۲۶۲ - ولی زمینه، وحدتی است که درون آن فرقی نپخته است؛ زیرا اگر زمینه‌ای هست باید چیزی هم باشد که بر این زمینه استوار باشد. بدین وجه مثبت را می‌توان زمینه انگاشت که در آن حال منفی

چیزی است که بر این زمینه استوار است. ولی چون مثبت و منفی، همسان و به یکدیگر تبدیل پذیرند، زمینه نیز با زمینه‌دار همسانست و میان آنها فرقی نیست. زمینه‌دار، خود، زمینه خویش نیز هست. فرض کنیم که «الف» زمینه و «ب» زمینه‌دار باشد. دیدیم که مقوله زمینه فقط بر اثر وحدت مثبت و منفی پدید آمد، وحدتی که در آن هر يك از این دو جزء آشکارا وابسته به جزء دیگر بود. پس اگر «الف» زمینه «ب» است، «ب» نیز زمینه «الف» است. ولی اگر «الف» بر «ب» استوار است و «ب» به نوبه خود بر «الف» استوار است. و به همین ترتیب «ب» بر «ب» تحلیل نهائی بر «الف» استوار است. به عبارت دیگر، هم چنانکه گفتیم، هر زمینه داری زمینه خویش نیز هست. بدینسان آشکار می شود که مقوله زمینه، مقوله ای میان تپی و بیهوده است، زیرا علت یا زمینه هر چیز را خود آن چیز می شمارد. در توضیح يك چیز می گوید «چنین است زیرا که چنین است» و از این نمونه‌ها بسیار می توان یافت. در توضیح آذرخش گاه می گویند که چیزی است که از برق پدید می آید. ولی وقتی برق را زمینه (یا علت) آذرخش بنامیم فرقی با آن ندارد که خود آذرخش را علت آذرخش بشناسانیم. یا مثلاً در توضیح شیوه کارهای هر فرد می گویند که علت آن را با دید در منش فرد جست. ولی منش چیزی نیست مگر همان شیوه کارهای فرد در تظاهر درونی خویش به جای مظاهر بیرونی. یا مثلاً گاه توانائی تفکر فرد را چنین توجیه می کنند که می گویند این توانائی معلول نیروی تفکر اوست و حال آن که «نیروی تفکر» صرفاً نام دیگری برای توانائی تفکر است.

پس زمینه‌دار، زمینه خویش است و با آن یکی است. بدین علت

هیچ گونه واسطه ای میان نشان نیست و نسبت آنها عدم وساطت است. زمینه دار اگر مظهری از عدم وساطت به شمار آید، یعنی چیزی دانسته شود که بی واسطه، حاضر و موجود باشد همان وجود است. هر زمینه داری چیزی موجود است. ولی زمینه با زمینه دار یکی است. پس زمینه نیز موجود دیگری است. بدین گونه نمی توان موجودهای متعددی را به تصور آورد که متقابلاً در مقام زمینه و زمینه دار، يك دیگر را تعیین کنند. «وجود حاصل کثرت بی پایان «موجود» هائی است که به روی هم باز تاب یافته اند» - یعنی زمینه دار هائی هستند که زمینه خویشند - و در عین حال به همان گونه بر یکدیگر بر توافکنده اند - یعنی زمینه يك دیگر نیز هستند - «و به يك سخن، به هم پیوسته اند و جهانی از وابستگی متقابل و ارتباط متقابل میان زمینه‌ها (یا علتها) و نتایج (یا معلولها) را پدید آورده اند. زمینه‌ها، خود، موجودها هستند و موجودها به همین گونه در بسیاری جهات هم زمینه [یا علت] و هم نتیجه [یا معلول] اند.»

۲۶۳ - خواننده مبتدی، گاه فرق میان مقوله هستی و مقوله وجود را در نمی یابد. این فرق را پیش تر تا اندازه ای باز نمودیم (شماره ۱۸۲) ولی اکنون چگونگی آن بر ما روشن تر می گردد. وقتی هگل واژه وجود را در باره چیزی به کار می برد منظورش این است که آن چیز جزئی از کائنات است یعنی به همه چیزهای دیگر همبسته است و بخشی از دستگاه یا شبکه روابطی است که کائنات نام دارد. وجود، هستی صرف نیست بلکه، هستی زمینه دار است. زیرا هر چیز موجودی قائم بر چیز موجود دیگری است و این چیز دوم نیز خود بر چیز سومی تکیه دارد، و بر همین ترتیب تا آخر. چنین تصویری بسیار پیچیده تر و

پیشرفته‌تر از مفهوم مجرد و میان تهی هستی است که منطبق هگل با آن آغاز شد. هستی، يك سره نامتعین بود. ولی وجود به توسط زمینه‌ها تعین می‌یابد. از این رو در سیر دیالکتیک چون تصویری مشخص و پیچیده است، به حق، پس از هستی مجرد و ساده می‌آید.

گام بعدی در سیر دیالکتیک، گذار از وجود به چیز است.

بخش سوم

چیز

۲۶۴ - از آغاز مبحث ذات تا کنون غرض ما صرفاً بررسی عواقب دو تصور وابسته به هم بود، یعنی (۱) «به خود پیوستگی» و (۲) «به دیگر پیوستگی». هر جفت از مقولاتی که تا به حال در برابر ما پدیدار شده‌اند دارای این دو رویه بوده‌اند. به خود پیوستگی، مقوله یکسانی را به دست ما داد. ولی چون چیزی که به خود پیوسته است ناگزیر فرقی و امتیازی درون خود دارد، همین حالت تباین - که در واقع موجب پیوستگی آن چیز با چیز دیگر می‌شود - مقوله نایکسانی را به دست داد. از مقوله یکسانی، مقوله همانندی یا «به خود پیوستگی» پیداشد و این مقوله نیز به نوبه خود به شناخت مقوله مثبت انجامید. از مقوله نایکسانی مقوله ناهمانندی یا «به دیگر پیوستگی» پیداشد. و این مقوله نیز مقوله منفی را پدید آورد. بعداً «به خود پیوستگی» به زمینه «به دیگر پیوستگی» به زمینه‌دار بدل شد. زمینه و زمینه‌دار نیز هر دو در وحدت بی واسطه وجود منحل شدند.

از این رو وجود، هر دو رابطه بالا (یعنی به خود پیوستگی و به

دیگر پیوستگی) را در بر می‌گیرد. هگل، به خود پیوستگی را «بازتاب به خود» و به دیگر پیوستگی را «بازتاب به دیگری» می‌نامد و از اینجاست که وجود را به وحدت بی واسطه بازتاب به خود و بازتاب به دیگری» تعریف می‌کند. پس هر موجودی شامل این دو عامل است. مفهوم عامل نخست، یعنی بازتاب به خود، این است که موجود، هستی است خود استوار و خود سان، یعنی چیزی است مستقل از موجودهای دیگر و قائم به ذات خویش که از هستیهای دیگر جداست و در نفس خویش همان چیزی است که هست. مفهوم عامل دوم، یعنی بازتاب به دیگری این است که موجود به موجودهای دیگر وابسته است. حال گوئیم که چون موجودی را از این دو دیدگاه بنگریم نام چیز بر آن می‌نیم. در بند بعدی معنای این جمله را روشن خواهیم کرد. در حوزه چیز، نخستین مقوله، چیز و خواص آن است.

بند يك

چیز و خواص آن

۲۶۵ - زیرا اسم چیز مفید این معناست که مسمای آن از نوعی اتکاء به ذات و حتی جوهریت [Substantiality] برخوردار است. اگر تصور عوام را از وجود بشکافیم می‌بینیم که بر طبق آن، کائنات مرکب است از (۱) چیزها و (۲) شبکه‌اضافات [یعنی نسبتها یا روابط چیزها با هم]. عوام، هر چیز را که وجودی ذاتی، جدا از اضافات داشته باشد، چیز می‌دانند و می‌گویند که برای آن که اضافات، ممکن باشند باید «چیز» هائی وجود داشته باشند تا میان آنها ارتباطی و نسبتی برقرار شود. اضافات یا

روابط محض و مطلق، به خودی خود، نمی‌توانند وجود داشته باشند کائنات نمی‌تواند فقط از روابط فراهم آید. «چیز» را اگر جدا از اضافاتش در نظر گیریم از چیزهای دیگر مستقل است. چیز در چنین حالی، یعنی در حال جدائی از همه چیزهای دیگر و از روابطش با آنها، فقط همان گوهری است که در نفس خویش هست. و هگل نیز از اصطلاح «بازتاب به خود»، همین خاصیت استقلال و خودسانی را می‌خواهد. عنصر دوم، یعنی بازتاب به دیگری، بر رابطه چیز با چیزهای دیگر دلالت دارد و این چیزها خواص آن، یا خاصیت آن را تشکیل می‌دهند

۲۶۶ - این تصور خاصیت به توضیح بیشتر نیاز دارد. در مبحث هستی، از مقولات چونی سخن گفتیم. طبعاً می‌توان پرسید که آیا خاصیت همان کیفیت یا چونی نیست. اگر چنین باشد مقوله‌ای که در این جا به آن رسیده‌ایم همان مقوله پیشین است با این تفاوت که نام تازه‌ای بر آن نهاده‌ایم و در این حال جستجوی دیالکتیک ماتا جائی که مربوط به این مقوله است نتیجه رضایت بخش نداده است. زیرا چون بنا بر فرض، مقولات پسین باید از مقولات پیشین مشخص‌تر و دارای حقیقت بیشتر باشند، ناگزیر مقوله‌ای که یکبار از آن گذشته‌ایم نمی‌تواند در یکی از مراحل بعدی دیالکتیک دوباره ظاهر شود هر چند که زیر نام تازه‌ای پنهان باشد. ولی کیفیت با خاصیت یکی نیست. هر چیزی کیفیتی دارد یا درست‌تر بگوئیم، خود، عین کیفیت است. زیرا در مبحث هستی دیدیم که شرط عمده کیفیت آن است که تعینی مطابق با نفس هستی باشد (شماره ۱۸۶). اما در این جا خاصیت با نفس چیز مطابق نیست. هر چیز دارای خاصیتی است و به این دلیل در دیالکتیک،

خاصیت «بازتاب به دیگری» نام دارد. این بدان معناست که خاصیت، نهی از خودچیز نیست بلکه اثر آن چیز بر چیزهای دیگر و توانائیش رای اثرپذیری از آنهاست. مثلاً آهن بر اثر آب زنگ می‌خورد. این خاصیت آب است که چنین اثری به روی آهن داشته باشد و خاصیت آهن است که از آب چنان اثری پذیرد. این رابطه متقابل آب و آهن، بازتاب آنها به روی یک دیگر یا وابستگی متقابل آنهاست (شماره ۲۴۴). و منظور از خاصیت نیز همین است. چنین تصویری بسیار بچیده‌تر از تصور کیفیت مطلق است که با خود چیز مطابقت کامل دارد، چندانکه اگر کیفیت ناپدید شود هستی هم با آن از میان می‌رود. نباید ایراد کنند که هرگز نمی‌توان از این راه میان کیفیت و خاصیت ترقی نهاد. زیرا بدینسان مثلاً هستی نور سرخ صرفاً و مطلقاً در سرخی آن است. سرخی کیفیتی است ولی می‌توان آن را خاصیتی نیز دانست زیرا متضمن اثر نور بر چشم است. پاسخ به این ایراد آن است که بی‌گمان هر گونه کیفیتی را می‌توان خاصیتی نیز دانست ولی لازمه چنین پینشی آن است که دیدگاهی تازه اختیار کنیم و از مقوله تازه‌تر و مشخص‌تری مدد جوئیم. اقتضای ذات دیالکتیک آن است که هر مقوله‌ای به مقوله دیگر بدل شود و آنچه نخست تحت مقوله‌ای مجرد می‌آید بعداً، نه از روی احتمال، بلکه از روی ضرورت، تحت مقوله‌ای مشخص ظاهر شود. مثلاً آنچه در آغاز، هستی دانسته می‌شود بعداً باید ذات شناخته شود و سرانجام معلوم گردد که فقط صورت معقول می‌تواند ماهیت آن چیز را به درستی وصف کند. به همین سان کیفیتی مانند سرخی باید در جریان دیالکتیک به حکم ضرورت، و نه از سر احتمال، به منزله خاصیت شناخته شود. پس صرف این نکته که هیچ یک از کیفیات یک

چیز نیست که نتواند خاصیت آن نیز به شمار رود دلیل بر آن نتواند بود که کیفیت و خاصیت مقوله‌ای واحدند.

بند دو

چیز و مواد

۲۶۷- ما اینک در مرحله چیز و خواص آن هستیم. چیز را اگر از لحاظ تجربیدی بنگریم، [فقط] به خود بازتابنده است. خواص را اگر از لحاظ تجربیدی بنگریم فقط به چیزها بازتابنده‌اند. ولی بازتاب به خود و بازتاب به دیگری را نمی‌توان بدینسان جدا از هم انگاشت. زیرا هر يك متضمن دیگری است، هر يك هم خودش است و هم دیگری. زیرا چیزی که به خود بازتاب دارد خودسان (یعنی با نفس خویش مطابق) و به خود پیوسته است ولی در عین حال برای آن که به خود پیوسته باشد باید با خود فرق داشته و نایکسان باشد و نایکسانی نیز همان بازتاب به دیگری است (شماره ۲۰۸). پس اینک خاصیت، به خود بازتابنده است و چیز به دیگر بازتابنده، به نحوی که هر يك به دیگری تبدیل پذیر است. اکنون این خاصیت است و نه چیز که مستقل و خودسان است. پیش تر لفظ چیز را بر هستی درونی و ذاتی و «فی نفسه» و خودسان اطلاق می‌کردیم و خواص را هستی‌هایی بیرونی و غیر ذاتی می‌پنداشتیم. ولی خاصیت اکنون آن چیزی است که خودسان و مستقل از هستی‌های دیگر و هستی درونی و ذاتی است. پیش تر دیدیم که خاصیت جدا از متعلق خود وجود نداشت. فقط چیز بود که از استقلال وجود برخوردار بود. ولی اکنون خاصیت، خود چیز، یعنی وجودی مستقل

نده است. از این رو خواص دیگر جزء چیز به شمار نمی‌آیند بلکه خود سنی‌هایی مستقل و قائم به ذات خویشند که چیز از ترکیب آنها حاصل می‌شود، یا به عبارت دیگر مصالحی هستند که چیز از آنها ساخته می‌شود؛ این گونه، دیگر خواص نیستند و به مواد [Matters] مبدل شده‌اند.

۲۶۸- مشکل بتوان دریافت که منظور هگل از مواد در این جا

بست. وی می‌گوید که موادی که خواص به آنها مبدل شده‌اند مستقلند از قید وابستگی به چیز رهیده‌اند. ولی هنوز از آنها به نام «صفات چیز» سخن می‌گوید و یاد آور می‌شود که «اینها خود چیز نیستند»^۱ که هستی‌هایی^۲ (Entities) هستند. تصور مجرد مواد و استنتاج آن از اسیست، روشن و فهم پذیر است. ولی وقتی نمونه‌هایی از این مواد را جهان خارج بجوئیم می‌بینیم که هگل از مواد مغناطیسی و برقی و مواد گرمازا و بودار و چیزهایی از این گونه سخن می‌گوید. می‌توان پذیرفت که مغناطیس و گرما و غیره نخست خواص چیزها و سپس «موجود»‌هایی به مستقل انگاشته شوند که هنوز خود «چیز» نیستند. اما این تصور مایه بخش نمی‌نماید. در کتاب «پدیده‌شناسی» [Phenomenology] هگلی هستی است که در آن از این تصور «مواد» آزاد، یاد شده و ج. بیلی [J. B. Baillie] ضمن پانویسی در باره «مواد» می‌نویسد که بن‌واژه از علم فیزیکی زمان هگل اقتباس شده است.^۳ ظاهراً هگل به طایقی از تصورات زود گذر دانش زمان خود را که اکنون فراموش شده، مقوله‌ای ابدی و لازم‌پنداشته است. به هر تقدیر، این مقوله تصور

۱. والاس «منطق» مطلب ۱۲۶.

۲. همان کتاب

۳. همان کتاب

۴. کتاب «پدیده‌شناسی» ۱ شماره ۱۱۵.

محض ماده فیزیکی نیست. به گمان من اگر ذهن را مجموع شناسائی ها و خواستها و عواطف فرض کنیم در آن حال خود ذهن در حکم چیز و این محمولات در حکم مواد آنند. مثلاً خواست [Volition] نخستین خاصیت ذهن است. ذهن، می خواهد. ولی خواست اگر هستی نیمه مستغنی انگاشته شود یکی از عناصر یا نیروها یا «مواد»ی است که ذهن را پدید می آورند. البته اگر ذهن را فقط خواست بدانیم، تصور ما از ذهن ناقص است، ولی در این حال، به حق یا ناحق، مقوله «چیز و مواد» را در برابر ذهن صادق دانسته ایم. پس این مقوله ربطی به ماده فیزیکی ندارد. استثناء چنین ماده ای یکسره در منطق هگل نابجاست، زیرا این منطق فقط کلیات محض سروکار دارد و حال آنکه ماده فیزیکی از کلیات محض است که جایش در فلسفه طبیعت هگل است. در واقع نیز هگل این مقوله را هم آنجا استنتاج می کند.

بند سه

ماده و صورت

۲۶۹. موادی که در بند پیش از آنها سخن رفت همه بایکدیگر فرق داشتند. در توده انبوه این مواد، هر ماده ای از مواد دیگر ممتاز بود. زیرا تعدد مواد ممتاز از یکدیگر حاصل تعدد خواص گوناگونی بود که به یک چیز تعلق داشتند. ولی اگر ما در این تصور باریک بین شویم می بینیم که مواد گوناگون در واقع امر با هم فرق ندارند و همه در فرجام کار به راستی یک ماده بیش نیستند، چون دیدیم که خاصیت هر چیز در آغاز بازتاب دیگری (یعنی رابطه آن چیز با چیز دیگر) بود

ولی بعداً این بازتاب به خود چیز برگشت و بر اثر آن خاصیت به ماده بدل شد. پس هر ماده ای بازتابی محض و مجرد به سوی خود است و چنین حالتی همان حالت خودسانی است، یعنی حالت یکسانی محض و مجردی که از هر گونه اختلاف و نایکسانی فارغ است. پس در حقیقت امر، مواد از هر گونه اختلاف و فرقی برکنارند و به همین دلیل با هم یگانه اند، منی یک ماده بیش نیستند. چون ماده یگانه هیچ گونه فرقی درون خویش ندارد ناگزیر مطلقاً نامتعیین و بی چهره و بی صفت است. زیرا بین و صفت، فقط بر اثر حصر و فرقی و اختلاف امکان وجود می یابد.

و هم چنانکه مواد، مظهر یکسانی مجردند و از این رو [در تحلیل هائی] به ماده ای بی چهره و بی صفت بدل می شوند، چیز نیز بدان گونه که از مواد پدید می آید اکنون مظهر «بازتاب به دیگر»ی، یعنی فرقی و اختلاف است. بدین سبب هر گونه فرقی، و بر اثر آن، هر گونه بین و صفت از ماده کناره می جوید و در جانب چیز قرار می گیرد.

در اینجاست که چیز به صورت بدل می شود. زیرا صورت، به معنایی که اینجا دریافته می شود، همان فرقه ها و تمایزها و صفتها و تعریفها، تعیینائی است که ماده بی چهره و نامتعیین را، معین و مشخص می کند. پس بدینسان به مقولات ماده و صورت می رسیم.

۲۷۰ - این تصور هگل از ماده و صورت عیناً با مفهومی که بلسوفان یونانی از این دو اصطلاح داشته اند مطابق است. ماده مورد نظر او ماده مورد نظر فیزیکدانان نیست زیرا این نوع ماده مثلاً آهن و آب یا سرب دارای صورت است. ماده در اینجا بیشتر به معنای همان Apeiron یونانی است یعنی گوهر بی کران و نامعین و بی چهره

و بی صورت چیزها که «آناکزیماندر» [Anaximander] و فیثاغورث و افلاطون و ارسطو همه آن را به يك مفهوم دریافته‌اند. از سوی دیگر صورت همان شکل به معنای رایج این واژه نیست بلکه مجموعه همه صفات و بنیاد همه فرقهائی است که بر اثر آنها Apeiron محدود و معین می‌شود و به صورت این یا آن گونه چیز درمی‌آید. صورت به این معنی همان Morfi یا Eidos ارسطوست.

فصل دوم

نمایش

۲۷۱ - انتقال از ذات همچون زمینه وجود [به نمایش] به شیوه زیر انجام می‌گیرد: چیز تا اینجا گوئی دو نیم شده بود، یکی ماده و دیگری صورت. ولی اکنون چنین می‌نماید که هر نیم خود در حکم تمام چیز است و نیم دیگر را نیز در بر می‌گیرد. صورت شامل تمام ماده است و ماده شامل تمام صورت. زیرا ماده گوهری است میان تهی و خودسان، بازتاب چیز است به خویش. صورت بازتاب چیز است به دیگری. ولی بازتاب به دیگری همان بازتاب به سوی خود است (شماره ۲۶۷) از این رو، صورت که بازتاب به دیگری است در عین حال بازتاب به خود یعنی ماده نیز هست. و ماده که بازتاب به خود است در عین حال بازتاب به دیگری یعنی صورت نیز هست، پس صورت تمام چیز است زیرا ماده را در بر می‌گیرد و ماده تمام چیز است زیرا صورت را در بر می‌گیرد. و بدینسان چیز حاوی تضادی است زیرا از يك سو تماماً ماده یعنی

بازتاب به خوداست و به این عنوان کاملاً از همه هستی‌هایی دیگر مستقل است و وجودی است قائم به ذات خویش و از سوی دیگر تماماً صورت یعنی بازتاب به دیگری است و به این عنوان يك سره به هستی‌های دیگر وابسته است. پس چیز، وجودی است که استقلالش ناسخ خویش است و به وابستگی می‌انجامد. وجود چون بدین گونه تصور شود، نماند است.

۲۷۲ - درستی این تعریف از نمایش، هنگامی آشکار می‌شود که آن را به نحوی روشن‌تر بیان کنیم. با این اندیشه آشنائیم که جهان محسوسات نمایش و صورت ظاهری بیش نیست. ولی این اندیشه‌ای است که در مرحله تکامل نسبی فلسفی ذهن حاصل می‌شود. ما جهان محسوسات را در بادی امر نمایش و صورت ظاهر نمی‌دانیم بلکه بر عکس، قائم به ذات خویش و حقیقی می‌پنداریم. مثلاً صخره‌ای سخت، به دیده ما چیزی غائی و مطلق می‌آید که به خودی خود وجود دارد. این وجدان خام و ناآزموده ماست که صخره را چیزی مطلق فرض می‌کند. ولی همین که ذهن از رشد فلسفی برخوردار شود درمی‌یابد که این استقلال، اتکاء به ذات در عین حال خود به تمامی وابسته چیز دیگر، یعنی حقیقت مطلق و فقط نمایشی از آن است.

باید دانست که چیز اگر نمایش نداشته شود حاوی تضاد است. زیرا در این حال، به گفته هگل [در عین آنکه وجودی مستقل دارد] «خود را زائل می‌کند [یا «یکسو می‌نهد»]. وقتی بگوئیم که چیز از خود هستی ندارد بلکه يك سره وابسته به دیگری است در گفته ما تضادی وجود ندارد ولی مفهومش این می‌شود که چیز را از هر گونه حقیقتی محروم کرده‌ایم و آن را کاملاً میان پوچ و میان تهی و بی‌بهره

از هر گونه هستی و فریب محض و نفی مطلق دانسته‌ایم. ولی تصور مگل از نمایش این نیست. چیز تنها وابسته دیگری یا بازتاب به دیگری نیست، بلکه در عین حال، مستقل و پابرجاست و «بازتابی به خویش» است. و از این روست که حاوی تضاد است. گوهری مستقل است که استقلال خود را يك سومی نهد و خویشتن را وابسته عنصری دیگر نمی‌کند. هنگامی که جهان را نمایش می‌پنداریم آن را به داشتن تضادی رونی منسوب می‌کنیم و در واقع نیز همه فیلسوفانی که جهان را نمایش مجاز دانسته‌اند بر این نظر رفته‌اند، اگر چه هگل در این باره چیزی نمی‌گوید. «زنون» و «الثات‌ها» کوشیدند تا نشان دهند که جهان محسوسات به طور ضمنی در خویشتن تضادی دارد و بالنتیجه نمایشی بیش نیست. استدلال کانت نیز به همین شیوه بود.

۲۷۳ - پس تضاد نمایش در این است که در يك زمان، هم «بازتابی به خود» و هم «بازتابی به دیگر» است. یکسانی بازتاب به خود با بازتاب به دیگری این نتیجه مهم را به دست می‌دهد که نمایش با هستی درونی با ذاتی که نمود می‌کند یکی است. بازتاب به خود، ذات یا هستی درونی است. بازتاب به دیگری، نمایش یا هستی بیرونی است. ولی این دو یکی هستند. پس نمایش، مجرد خلاء و مجاز و نفی نیست چون همان ذات است. ذات و نمایش دو چیز نیستند بلکه يك چیزند، و يك چیز است که دو رویه دارد، يك رویه اش ذات و رویه دیگرش نمایش است. این خود ذات است که نمود می‌کند.

این تصویری ژرف تر از عقیده به تعارض نمایش یا مجاز با حقیقت است که به حکم آن، هستی بیرونی همه هیچ و پوچ و پندار است و تنها هستی درونی است که حقیقی است. دین هندو، جهان را به مایا یعنی

عدم محض و نیستی وصف می کند. نزد هگل نیز جهان نمایش است ولی نمایش ذات، یعنی اهمیتش از خود ذات کمتر نیست، به این معنی که شرط اصلی ذات آنست که نمود کند، یا اقتضای طبیعتش این است که نمود کند. ولی از روی اندیشه هندی محال است که بتوان دریافت که برهمن چرا باید خود را پدیدار سازد. در این گونه اندیشه، ذات و نمایش از هم جدا می افتند، همچون دو چیز گوناگون که میانشان هیچ گونه بیوندی نباشد. نزد هگل، ذات و نمایش، باهمه نایکسانی خویش، یکسانند. هستی ذات همه در نمایش است، و باید به نمایش درآید. تصویری که اکنون بدان رسیده ایم همین است و باید آن را محکم نگهداریم.

بخش نخست

جهان و نمایش

۲۷۴- آنچه پیش تر چیز بود اکنون نمایش یا پدیده (Pheno-menon) یعنی چیزی شده است که وابستگی کاملش، استقلال وجودی آن را نقص می کند و «یک سو می نهد». چیز از ماده و صورت فراهم می آمد. ماده بعنوان «بازتاب بخود»، هستی درونی یا ذات چیز بود. صورت «بازتاب به دیگری» یا هستی بیرونی بود. اکنون این جنبه بازتاب به دیگری یا وابستگی به دیگری است که پدیدگی [Phenomenality] چیز را سبب میشود. بدین سبب اکنون صورت است که در حکم نمایش و ماده در حکم ذات دانسته می شود. ولی دیدیم که صورت، ماده را در بر می گیرد و ماده، خود پاره ای از صورت است (شماره ۲۷۱). پس ذات یا زمینه

پدیده، یعنی ماده نیز صورت یا پاره ای از صورت به شمار می آید. ولی صورت، پدیده است. از این رو زمینه پدیده در چیزی است که خود بر ممت پدیده باشد و به سخن دیگر در پدیده دیگر است. این يك نیز مینه اش در دیگری است و بر همین ترتیب تا آخر. بدین ترتیب به پدیده های بسیاری می رسیم که همه به یکدیگر پیوسته و وابسته اند. مجموع این پدیده ها جهان نمایش را به وجود می آورند.

۲۷۵- در ضمن بحث از مقوله ماده و صورت یاد آور شدیم که نباید گمان برد که چیزی که در آن مبحث استنتاج می شود ماده فیزیکی است. یادآوری مشابهی در اینجا نیز ضرورت دارد. هگل در اینجا واژه «جهان» را در گفتار خود می آورد. ولی نباید پنداشت که منظور او جهان خارج است. استنتاج جهان خارج جایش در فلسفه طبیعت است. منطق هگل فقط با اندیشه های محض و بسیط سروکار دارد. مقوله ای که در اینجا استنتاج می شود نه خود جهان، بلکه پدیدگی جهان است. این مقوله، دو عنصر را در بر دارد: (۱) پدیدگی و (۲) پیوستگی متقابل و منظم [پدیده ها]. عنصر دوم، تصور اضافه (نسبت) یا مجموعه، رابطه های يك چیز با چیزهای دیگر است. این تصور جنبه حسی ندارد اگر چه مانند همه مقولات محض می تواند بر امور حسی تطبیق شود. پدیدگی نیز اندیشه ای محض است و نه چیزی محسوس. هم چنانکه هنگام استنتاج چندی در مباحث نخستین منطق هگل منظور او نه اعیان حسی مشمول این مقوله، یعنی سنگ و کره و فضا و آدمیان، بلکه فقط تصور محض بود، در اینجا نیز نه خود جهان محسوسات یا هر گونه جهانی دیگر، بلکه فقط مقوله محضی را استنتاج می کنیم که ذهن هنگامی که کائنات را مجاز و نمایش بینگارد آن را به کار می بندد.

بخش دوم

صورت و معنی

۲۷۶ - پدیده از ماده و صورت فراهم می آید. ولی بر ما آشکار شد که ماده، پاره‌ای از صورت و صورت، پاره‌ای از ماده است (شماره ۲۷۱). صورت و ماده چون بدینسان انگاشته شوند صورت و معنی می‌شوند به عبارت دیگر اگر چه میان صورت و معنی فرق می‌گذاریم هر يك در اصل با دیگری یکی است. روشن‌ترین نمونه‌های این یگانگی را می‌توان در زمینه هنر یافت، اگر چه حکم‌هگل تنها به آن زمینه منحصر نیست. در هر قطعه شعر میان معنی، یعنی اندیشه یا احساسی که در آن بیان شده است و صورت (یا شکل) که مرکب از واژه‌هایی است که مبین آن اندیشه یا احساسند و نیز نظم و واژه‌ها و وزن و جز آن قائل به تفاوت می‌شویم. ولی به زودی آشکار می‌شود که به هیچ رو نمی‌توان صورت و معنی را بدین گونه از هم جدا کرد. محال است که بتوان گفت که کدام معنی است و کدام صورت. زیرا این صورت است که به معنی شکل می‌دهد و به همین گونه این معنی است که چگونگی صورت را معین می‌کند. اگر صورت يك قطعه شعر را دگرگون کنیم معنای آن نیز دگرگون می‌شود. شکل یا صورت يك قطعه شعر چیزی نیست که از بیرون بر آن تحمیل شده باشد، به نحوی که صورت و معنی يك سره از هم اثر ناپذیر باشند. برعکس، هر معنای خاصی را صورت خاصی است و صورت چون لازمه معنی است ناگزیر جزئی از آن است. صورت و معنی سخت بهم پیوسته‌اند و راه به یکدیگر می‌برند.

۲۷۷ - از اینجا فرق میان مقوله صورت و ماده - از یکسو، و مقوله صورت و معنی دانسته می‌شود. می‌توان به آسانی پنداشت که این مقولات يك چیزند و هگل در اینجا چیز تازه‌ای نمی‌گوید و فقط گفته‌های پیشین خود را مکرر می‌کند. در بحث صورت و ماده، این دو تأثیری بر هم ندارند. ماده بی‌صورت است و صورت بی‌ماده. هیچ يك کاری به دیگری ندارد. هر دو از هم جدایند و اگر هم پیوندی دارند بیرونی است. ولی در بحث صورت و معنی، این دو جزء نه‌همان از یکدیگر اثر پذیرند، بلکه به درون یکدیگر رخنه دارند و یکدیگر را تعیین می‌کنند. اکنون معلوم می‌شود که چیزی به عنوان ماده بی‌صورت وجود ندارد. حتی ماده بعضی نیز دارای صورتی یا شکلی است و چون آن را چنین بدانیم بگرماده نیست بلکه معنی است.

بخش سوم

پیوستگی یا بهم پیوستگی

۲۷۸ - در مقوله صورت و معنی به نوعی از رابطه رسیده‌ایم که در آن دو جنبه یا دو جزء رابطه با هم یکی هستند. صورت و ماده از هم جدا و اثر ناپذیر بودند. ولی صورت و معنی بر رغم فرقی که با هم دارند همسان يك دیگرند. این نکته ما را به حوزه تازه‌ای از مقولات رهنمون می‌شود. خاصیت همه مقولات در این حوزه آنست که هر يك از آنها مرکب از دو جنبه است که بر رغم دوگانگی خود کاملاً برابر و همسان يكدیگرند. يك جنبه، همان جنبه دیگر است ولی از دیدگاهی دیگر. مقولاتی که این خاصیت را دارند، (۱) کل و جزء (۲) نیرو و ظاهر آن

و (۳) درونی و بیرونی هستند.

این حوزه را هگل پیوستگی یا بهم پیوستگی می نامد. می توان به حق ایراد کرد که ما در سرتاسر مبحث ذات با مقولات « پیوستگی، سر و کار داشته ایم و به علاوه وابستگی متقابل که لازمه بازتاب است همان «بهم پیوستگی» است. این ایراد بی گمان درست است ولی اساس آن دعوائی لفظی است. هگل اکنون به حوزه ای رسیده است که در آن دو جنبه هر مقوله ای با هم یکی هستند. وی در پی اصطلاحی می گردد که به مدد آن تصور کلی حاکم بر این حوزه را بیان کند. پس خودسرانه، اصطلاح پیوستگی و بهم پیوستگی را برمیگزیند. بر این اصطلاح می توان عیب بسیار گرفت ولی تا جایی که ما معنائی را که وی از این واژه می خواهد در یابیم این عیب چندان مهم نیست. آنچه مهم است معناست نه لفظ، و اگر او خودسرانه لفظ پیوستگی را به معنائی که خود از آن می خواهد حصر می کند خرده گیری بر او نابه جاست و فقط کافی است که بر این معنای مورد نظر او آگاه باشیم.

بند یك

كل و جزء

۲۷۹- نخستین مرحله پیوستگی، مقوله كل و جزء است. چگونگی سیر اندیشه در حوزه پیوستگی، همانند سیر اندیشه در حوزه نایکسانی است (شماره ۲۵۵ تا ۲۵۹) و اگر پژوهنده در اینجا بنمربوط به نایکسانی را دریاد داشته باشد، مطلب را آسان تر در خواهد یافت. استنتاج كل و جزء، درست مانند استنتاج تخالف است. نخستین مرحله، نایکسانی، بی واسطه بود، به

بن معنی که چیزهای مختلف میانجی و واسطه یکدیگر و وابسته به یکدیگر نبودند و هر يك نیز از دیگری اثر ناپذیر بود. همین درجه از یکسانی بود که به تخالف انجامید. در اینجا نخستین مرحله پیوستگی بر طبق اصول عمومی منطق هگل، پیوستگی بی واسطه است، یعنی رابطه ای که در آن دو جزء مرتبط، متضمن یکدیگر نیستند و از یکدیگر اثری نمی پذیرند.

استنتاج منطقی بدینسان ما را به نوعی از پیوستگی می رساند که دو خاصیت دارد: (۱) دو جزء مرتبط برابر [و همسان] یکدیگرند؛ (۲) با این وصف از یکدیگر اثر ناپذیرند. این تعریف، تعریف رابطه كل و جزء است. فقط این رابطه است که آن دو خاصیت را دارد. [و اما تفصیل خود آن دو خاصیت بدین قرار است: نخست آن که آشکار است که در این رابطه، دو جزء مرتبط، برابر یکدیگر و یکسانند و این یکسانی را معمولاً چنین بیان می کنند که كل برابر با مجموع اجزاء خویش است. مشتق قند را که مرکب از دوازده حبه باشد می توان یا (۱) صرفاً يك مشتق قند، یعنی کلی قطع نظر از اجزایش دانست و یا (۲) برعکس دوازده حبه یعنی اجزائی جدا گانه قطع نظر از کلیتشان شمرد. ماهیت آن در هر يك از این دو حالت یکسان است. پس كل و اجزایش برابر يكدیگرند.

دوم آنکه كل و جزء متضمن یکدیگر نیستند، بلکه از یکدیگر اثر ناپذیرند. به این دلیل است که رابطه آنها بی واسطه است. این نکته را نمی توان به آسانی نکته نخست دریافت. بی گمان اجزاء فقط در قیاس با كل اجزائند، ولی برای جزء فرقی ندارد که جزء باشد یا نباشد یعنی رابطه اش با كل، اثری بر ماهیت آن ندارد. برای يك

جبه قند فرقی ندارد که جزئی از يك مشت باشد یا نباشد، در هر حال همان جبه قند است. به همین سان کل نیز فقط به دلیل داشتن جز، کلا است. ولی برای کل فرقی ندارد که کل باشد یا نباشد. قند، قند است. خواه آن را به صورت مشتى انبوه کنیم و آن را کل بنامیم و خواه آن را در چهار گوشه جهان بپراکنیم.

۲۸۰- همین اندیشه را می توان به صورت ساده تر چنین بیان کرد. که رابطه کل و جزء را بطه ای صرفاً افزاروار [Mechanic] است. کذا و جزء به هیچ رو بایکدیگر رابطه انداموار [Organic] ندارند، یعنی بالضرورة به هم نییوسته اند. و چون با هم ارتباط ندارند، میانجی یکدیگر نیز نیستند بلکه بی میانجی و بی واسطه هستند. اما درباره روابط انداموار، مثلاً رابطه جسم با اندامهای خود، حال چنین نیست ریاست است که ما جسم را کل و اندامها را جزء می نامیم ولی مقوله کل و جزء در اینجا به هیچ رو صادق نیست، زیرا جسم و اندامهای از یکدیگر تفاوت پذیرند. جزء راستین، مثلاً يك جبه قند، اگر از مجموعه اجزاء همونوع خود جدا شود ماهیتش دگر گونی می پذیرد، ولی دست و پای آدمی اگر از تن جدا شود دیگر نه دست و پا، بلکه قطعاتی از ماده بی روح خواهد بود. یافقط هنگامی به راستی پاست که با اندامهای دیگر تن در ارتباطی معین باشد و جای سزاوار خود را در تحت احاطت دستگاه تن فرو گیرد. تن، مجموعه ای افزاروار از اجزاء نیست ولی مشتى قند چنین است. و مقوله هگلی کل و جزء فقط بر این رابطه افزاروار اخیر دلالت دارد. و بدین طریق است که کل و جزء از يك دیگر اثر ناپذیر و از این رو بی واسطه اند.

بند دو

نیرو و تظاهر نیرو

۲۸۱- کل و جزء برابر و همسان يك دیگرند. از این رو هر کل در رابطه خود با اجزایش، در واقع با خویشتن رابطه دارد. و اجزاء نیز در رابطه خود با کل با خویشتن رابطه دارند. پس در این جا با حالت «به خود پیوستگی» یا بازتاب به خود سروکار داریم. ولی هر گونه ای از «به خود پیوستگی» جنبه متفی دارد، یعنی رابطه ای است که نه همان خود را ایجاب می کند، بلکه با تمیز خود از خویشتن، نافی خویش نیز هست (شماره ۲۰۸). به عبارت دیگر هر «بازتابی به خود»، «بازتابی به دیگری» نیز هست (شماره ۲۶۷). ولی «بازتاب خود» جنبه یکسانی یا یگانگی است. و «بازتاب به دیگری» جنبه نایکسانی یا چندگانگی است. به این دلیل بود که چیز و ماده و معنی را چون مظاهری از «بازتاب به خود» بودند، نمونه هایی از یگانگی شناختیم و خواص و صورت را چون «بازتاب به دیگری» بودند نمونه هایی از چندگانگی دانستیم. پس این جا در برابر ما «بازتابی به خود» هست که بی درنگ خویشتن را به «بازتابی به دیگری» مبدل می کند. و این درست برابر آن است که بگوئیم که در برابر ما نوعی از یگانگی جلوه گر است که بی درنگ خویشتن را به چندگانگی مبدل می کند. و چون «به خود پیوستگی» یا یگانگی جنبه ذات است در حالی که «بازتاب به دیگری» یا چندگانگی جنبه هستی بیرونی یا تظاهر است، می توانیم بگوئیم که در اینجا در برابر ما نوعی از یگانگی جلوه گر است که تظاهراتش

متعدد است. ولی «بازتاب به خود» نه تنها یکباره «بازتاب به دیگری» می شود بلکه چون همسان آن حالت است دوباره به حالت نخست یعنی «بازتاب به خود» برمی گردد. بدین سبب، نه فقط یگانگی در این جا الزاماً به صورت های گوناگون ظاهر می شود، بلکه این صورت های گوناگون دوباره به آن یگانگی برمی گردند. رابطه این گونه یگانگی با آن چندگانگی، رابطه نیرو و تظاهر نیرو است.

۲۸۲- بسیار دشوار است که این شیوه استنتاج نیرو و تظاهر آن را درست بدانیم. هم چنانکه خواهیم دید. راست است که نیرو از مقوله یگانگی و تظاهرش از مقوله چندگانگی است و هگل تا این اندازه را درست استنتاج کرده است. ولی مسلماً درست نیست که همه محتوای تصور نیرو و تظاهر نیرو را به همین منحصر بدانیم. تصورات دیگری نیز به این مقوله مربوط می شوند که جنبه تجربی محض دارند. «مک تگرت» می گوید که هگل در این باره دچار هیچ گونه توهمی نیست. به عقیده او نام این مقوله - یعنی نیرو و تظاهر نیرو - صرفاً جنبه استعاری دارد. یا بهتر بگوئیم به کاربرد نام یک امر تجربی [یعنی نیرو] در این جا دلیل آن نبوده است که هگل به غلط پنداشته باشد که تمام محتوای تجربی آن امر را استنتاج کرده بلکه به این دلیل است که برای مقوله محضی که او واقعاً استنتاج کرده - یعنی رابطه یگانگی محضی که به چندگانگی می انجامد و چندگانگی که دوباره در یگانگی ناپدید می شوند - نمونه روشن تری از آن امر تجربی (یعنی نیرو) نمی توان یافت. به سخن دیگر، دلیل این استعاره آن است که نیرو بهترین نمونه این نوع یگانگی است، هم چنانکه مکان شاید نمونه خوبی برای چندی باشد.

این توضیح «مک تگرت» احتمالاً درست است. اگر چنین باشد مقوله حاضر همانند مقوله دفع و کشش است که اصطلاحات آنها نیز بی گمان جنبه مستعار دارد (شماره ۲۰۹).

۲۸۳- به هر حال باید آگاه بود که نیرو و تظاهر آن به ترتیب نمونه هایی از این یگانگی و چندگانگی اند که وصفشان گذشت. و این کم و بیش بدیهی است. ما انواع بسیاری از پدیده ها را مظاهر گوناگون یک نیروی پنهان می دانیم. بدینسان برق گاه به شکل آذرخش و گاه به شکل برق مثبت و منفی و گاه به صورت تکان حادث از سیم برق و یا شکلهای دیگر پدیدار می شود. گرما نیز به همین گونه مظاهر گوناگون دارد. استعدادهای نهفته در سرشت هر کس را نیز می توان نیروهائی دانست که در کارهای او نمایان می شوند.

۲۸۴- نیرو نه همان خود را واقعاً پدیدار می کند بلکه باید پدیدار کند، زیرا چیزی جز پدیداری خود نیست و بی پدیداری نیز هیچی و نیستی مطلق است. چنان نیست که نیرو یک چیز باشد و پدیداریش چیز دیگر. بلکه هر دو یک چیزند، چندان که اگر یکی از آنها را از میان برداریم دیگری از میان می رود. آذرخش چیزی متفاوت از برق نیست بلکه خود برق است. به این دلیل کوشش برای توضیح چیزها بر حسب نیرو موجب دور باطل است، زیرا تعریف چیزی است به خود آن چیز. توضیح آذرخش به یاری برق توضیح آن به یاری خودش است. نیرویی تظاهر خود، تصور ناپذیر است.

۲۸۵- و نیز به این دلیل بیهوده است که بگوئیم - آن چنانکه اغلب می گویند - که فقط تظاهر نیرو را می توان شناخت ولی آنچه نیرو در [نفس] خویشتن است ناشناختنی می ماند. نیرو اگر ناشناختنی است

فقط به این دلیل است که چیزی در میان نیست تا آن را بشناسیم. نیرو جدا از تظاهر خویش ناموجود است، چیزی نیست جز تجربیدی میان تهنی - چنان که یکسانی بی نایکسانی و «بازتاب به خود» بی «بازتاب به دیگری»، مفاهیمی مجرد و میان تهنی اند. عبارت «آنچه نیرو در [نفس] خویشتن است» خود باید این نکته را بر ما معلوم دارد. اصطلاح «در خویشتن» [یا فی نفسه] دلالت بر آن دارد که نیرو را جدا از هر گونه پیوندی با چیزهای دیگر در نظر می گیریم، یعنی آن را «به خود پیوستگی» یا فقط «بازتابی به خود» می دانیم. ولی «به خود پیوستگی» نمی تواند بدین گونه تنها و مجرد بماند و ناگزیر متضمن پیوستگی با دیگری و فرق و اختلاف است. در کائنات چیزی فی نفسه و فارغ از هر پیوندی با چیزهای دیگر وجود ندارد. همین که پیوند یک چیز را با چیزهای دیگر بگسلید، خود آن چیز را از میان می برید، زیرا هستی هر چیز، سراسر، از پیوندهایش با چیزهای دیگر برمی خیزد. و ضرورت تظاهر نیرو صرفاً همان ضرورت تبدل «بازتاب به خود» به «بازتاب به دیگری» است. وانگهی ضرورتی که به حکم آن از راه تظاهرات گوناگون نیرو به یگانگی خود نیرویی می بریم همان ضرورت بازگشت «بازتاب به دیگری» به «بازتاب به خود» و وابستگی آن یک به این یک است و هم چنان که دیدیم، این بازگشت، گردشی است از جانب اندیشه که منطبق ضرورت آن را ایجاب می کند.

بند سه

درونی و بیرونی

۲۸۶ - نیرو و تظاهر نیرو هر دو یک چیزند. از لحاظ تفکر

محض، وصول به این نتیجه از راه این آگاهی دست می دهد که نیرو جدا از تظاهر خود، یعنی نیرو در نفس خود صرفاً بازتابی به خود و مفهومی تجربیدی است و تظاهر نیرو نیز (جدا از خود نیرو) صرفاً بازتابی به دیگری و همچنان مفهومی اعتباری است. اما «بازتاب به خود» و «بازتاب به دیگری» هر دو یک چیزند. پس نیرو و تظاهر نیرو هر دو یک چیزند. از دیدگاه تجربه نیز چون تأمل کنیم که آذرخش یعنی تظاهر نیرو چیزی متفاوت از برق یعنی نیرو نیست بلکه آذرخش همان برق است به همین نتیجه می رسیم، یعنی می بینیم که تظاهر نیرو خود همان نیرو است.

در این رابطه، نیرو البته به منزله ذات و هستی درونی شناخته می شود، زیرا در جنبه «به خود پیوستگی» و یکسانی است. تظاهر نیرو، هستی بیرونی است، زیرا در جنبه نایکسانی و تخالف و بازتاب به دیگری است. ولی در محتوای این رابطه، فرق میان این دو جنبه از میان می رود زیرا محتوای هر دو عنصر رابطه، یکی است. پس آنچه برای ما می ماند پوسته ای بی مغز است که فرق صوری میان هستی درونی و هستی بیرونی باشد. از این رو درونی و بیرونی، واپسین مقوله نمایش است.

۲۸۷ - ولی حتی این فرق نیز به مجرد ذکر، در وحدت منحل می شود. آنچه درونی است صورت میان تهنی بازتاب به خود است، و آنچه بیرونی است صورت میان تهنی بازتاب به دیگری است. و این دو یکی هستند. پس بیرونی، همان درونی است و درونی همان بیرونی.

۲۸۸ - مقوله درونی و بیرونی را نباید به مفهوم مکانی یعنی به مفهومی که از تظاهر این الفاظ به ذهن متبادر می شود تعبیر کرد. منظور از این مقوله، مثلاً درون و بیرون جعبه ای نیست که در برابر ما گذاشته

شده باشد، بلکه منظور، به ترتیب، ذات و تظاهر چیزهاست. در دین هندو، برهمن، درونی و جهان، بیرونی است. یا در زندگی عادی، خصلت يك مرد و احساسات و مقاصد و انگیزه‌های او جنبهٔ درونی دارند و حال آن که کارهای او جنبهٔ بیرونی.

۲۸۹- ولی اینک می‌بینیم که فرق میان درونی و بیرونی، فرقی موهوم است زیرا هر دو در یگانگی محو می‌شوند. اصرار بر سر تعارض آشتی‌ناپذیر این دو و غفلت از یکسانیشان یکی از آن خواص فهم خیره‌سر است که مایهٔ خطاهای بی‌شمار می‌شود. هگل این موضوع را بسیار مهم می‌داند و چون نمونه‌هایی که او خود می‌آورد، خوب نشان می‌دهد که اصول فلسفهٔ او هنگام تطبیق بر شئون عملی تا چه اندازه قوت و صلابت دارند، بهتر است که عین سخنان او را نقل کنیم. چون هستی درونی آدمی با هستی بیرونی او یکی است «پس حق داریم که بگوئیم که ماهیت هر انسانی در کردار اوست. و در سرزنش غرور کاذب نفسی که خود را با احساس کمال درونی تسلی می‌دهد، باید این گفته را از انجیل نقل کرد که «ایشان را از روی ثمرهٔ کارهایشان باز خواهی شناخت.» در هنر نیز اگر نقاشی بی‌مایه یا شاعر کی سست نظم، دل به این فریب خوش کند که مغزش انباشته از آرمانهای بلند پایه است، دلخوشی او کم بهاست و اگر چنین کسی اصرار ورزد که دربارهٔ او باید نه از روی ساخته‌هایش بلکه از روی آرزوهایش داوری کنیم، می‌توانیم با دل آسوده ادعای او را به دلیل بی‌پایگی و بی‌معنائی مردود بشمریم. ولی عکس این نیز روی می‌دهد. هنگام داوری دربارهٔ کسانی که کاری بزرگ و نیک انجام داده‌اند غالباً از فرق دروغین میان درونی

و بیرونی یاری می‌گیریم و می‌گوئیم که هر چه اینان کرده‌اند ظاهری است زیرا در باطن انگیزه‌هایی متفاوت از اعمال خویش، چون میل به ارضاء حس خودپرستی و عواطف نکوهیده‌ای از این گونه داشته‌اند... ولی اگر چه ممکن است آدمیان گاه گاه دورویی و ریا کنند باز نمی‌توانند سرشت درونی خویش را که در «جریان زندگی» [Decursus Vitae] ایشان رسوا می‌شود به تمامی پنهان دارند. حتی در این جا درست است که بگوئیم که انسان چیزی نیست مگر سلسله کارهایش.

«آنچه [به‌مکتب] «تجربی» تاریخ نویسی نامبردار گشته، بارها در ارزشیابی شخصیت‌های بزرگ تاریخی به راه خطا رفته است... [و پایهٔ این خطا نیز] همین فرق نادرست درونی بیرونی است... مسورخ «تجربی» می‌پندارد که این حق و بلکه وظیفهٔ اوست که انگیزه‌های رازآمیز موهومی را که در پس حقائق آشکار اسناد تاریخی نهفته پی جوید. چنین می‌پندارند که در این حال، مورخ هر قدر که مهالهٔ قدس را از گرد آنچه تا کنون سرگ و پرافتخار شمرده شده بیشتر پیرا کند، نوشته‌اش به همان اندازه ژرف بینانه تراست... [و حال آن که] اگر به یگانگی میان درونی و بیرونی آن چنانکه باید اعتناء کنیم باید پذیریم که مردان بزرگ هر چه خواسته‌اند کرده‌اند و هر چه کرده‌اند خواسته‌اند.» هگل در این موضوع مانند همهٔ موضوعات دیگری که از آنها سخن گفته در حقیقت امور ژرف بین شده و ظاهر بینان را رسوا کرده است.

۲۹۰- درونی و بیرونی، مرحلهٔ واپسین همبستگی است. وساطتی

که در رابطهٔ بی واسطهٔ کل و جزء پنهان بود یا حضور ضمنی داشت

اینک آشکار می‌شود. درونی و بیرونی بر خلاف کل و جزء از یک دیگر اثر پذیر و متضمن یک دیگر و وابسته به یک دیگرند و از این لحاظ، همانند مثبت و منفی هستند که خاصیت به هم پیوستگی میان آنها به پایه کمال پرورش یافته بود و به همین سبب آنها را آنچنان عناصری متخالف ندانستیم که از هم اثر ناپذیر باشند و با هم پیوندی نداشته باشند. آنچه درونی است ناگزیر بیرونی می‌شود و برعکس.

فصل سوم

فعلیت یا واقعیت [Actuality]

۲۹۱ = انتقال از مقوله نمایش به مقوله فعلیت بسیار ساده است [در مبحث ذات] ما از یک رشته مقولات دو گانه سخن گفتیم که در هر جفت آنها، یک مقوله در جانب ذات و مقوله دیگر در جانب نمایش قرار داشت. بعداً معلوم شد که ذات، درونی و نمایش، بیرونی است. ولی فرق میان درونی و بیرونی در یگانگی یا وحدت منحل شده دانستیم که این دو چیز در حقیقت یک چیزند. پس نتیجه می‌گیریم که فرق میان ذات و نمایش در یگانگی محو شده است و ذات و نمایش نیز هر دو یک چیزند. از این نتیجه، یعنی یگانگی ذات و نمایش، مقوله فعلیت پیدا می‌شود.

۲۹۲ = در مبحث ذات، کائنات را دارای دو جنبه می‌شناسیم. یک جنبه درونی است که ذات باشد و یک جنبه بیرونی که نمایش باشد. [در منطق هگل] هر مقوله‌ای به طور اخص دارای هستی درونی و بیرونی است.

ولی به طور اعم، در فصل اول مبحث ذات که موضوعش ذات همچون زمین و وجود بود [فقط] از هستی درونی یعنی ذات سخن رفت. در فصل دوم که به نمایش اختصاص داشت از هستی بیرونی یا نمایش وجود خارجی بحث شد. از این رو فعلیت در مقام همنهاد سه پایه، جامع درونی و بیرونی یا ذات و نمایش می آید.

۲۹۳- بالفعل یا واقعی [یعنی چیزی که از فعلیت برخوردار است] فقط درونی صرف یا بیرونی صرف نیست بلکه هر دوست زیرا در آن درونی و بیرونی از هم جدا نیستند بلکه یگانه اند.

با این وصف فرق دیرین درونی از بیرونی اگر چه [به ظاهر] از میان برخاسته [در حقیقت] بر جای مانده و فقط پنهان گشته است. بالفعل یا واقعی نیز دارای دو جنبه درونی و بیرونی است، ولی این فرق [میان درونی و بیرونی] در وحدت آن نهفته است. درونی، بیرونی است و بیرونی، درونی. ذات خود را به تمام و کمال پدیدار می کند: چیزی در ذات نیست که خود را ظاهر نکند و این ظهور با نفس ذات یکی است و به همان اندازه، ذاتی و حقیقی است.

۲۹۴- هگل واژه فعلیت را به همان معنائی به کار می برد که متفکران دیگر واژه حقیقت را به کار برده اند. بدین سبب، حاصل بحث هگل در این بخش از منطق خود به شرح زیر است: اعتقاد به این که جهان بیواسطه خارج حقیقی است نشانه توجه به فقط یک وجه از امور است و ضمناً همان نظری است که شعور ساده انسان - و مکتب اصالت ماده - بر آن می رود. از سوی دیگر اعتقاد به این که جهان خارج، نمایش صرف و نفی و مجاز است و حقیقت فقط در ذاتی پنهان (یا باطن) همچون برهنه هندوان یا هستی محض ایلیاتیان نهفته، تجریدی مخالف نظر پیشین ولی

به همان سان، یکسو بینانه است. جهان خارج، بی گمان نمایش و پدیده است ولی هیچی نیست و به همان اندازه ذاتی و حقیقی است که خود ذات. گر چنین نبود محال بود که دریا بیم که چرا ذات (خواه برهنه و خواه هستی محض و غیره) باید هرگز خود را ظاهر کند. ذات، خویشتن را لاهر می کند زیرا باید چنین کند، زیرا اقتضای حقیقتش اینست که خود را ظاهر کند، زیرا بی تظاهر، حقیقی نخواهد بود. پس فعلیت تنها ذات یا تنها تظاهر ذات نیست بلکه ذاتی است که خود را ظاهر می کند. جهان خارج یا جهان ظاهر را نباید همچون پرده ای پنداشت که هستی درونی (خواه وهم و خواه مایا و خواه فریب) را بپوشاند و در تیرگی فرو برد، بلکه برعکس باید آن را آشکار کننده هستی درونی، و فراز آورنده آن به حیطة آگاهی و روشنی تمام دانست. بدینسان دانستن عالم بیرون، دانستن عالم درون است، زیرا عالم بیرون عبارت از آشکار شدن عالم درون و بلکه خود همان عالم درون است.

۲۹۵- اگر اکنون پرسیم که چه چیز به این معنی واقعی است، پاسخ آن است که فقط عقلی، واقعی است. نه هر وجودی فعلی است زیرا برخی از چیزها هستند که مانند بدی موجودند ولی عقلی نیستند. از این رو، این گونه چیزها نمایش مطلق و اموری پوچ و ظاهری هستند که دلیل درونی جهان را باز نمی نمایند. هگل می کوشد تا این نکته را با این حجت اثبات کند که تعریف فعلیت به یگانگی درونی و بیرونی، متضمن تصور ضرورت است و هر امر ضرور، مدلل و عقلی است زیرا ضرورت خود همان دلیل عقلی است (شماره ۷۴ و ۷۵). البته منظور نه ضرورت خارجی محض و قسری بلکه ضرورتی منطقی است از نوع ضرورتی که به احکام عقلی منسوب است. سیاه بودن مر کب امری واقع است، مر کب چنین

است. ولی دلیلی در دست نیست که برخلاف این روی ندهد، یعنی مثلاً مر کب سرخ نباشد. سیاهی مر کب امری محتمل است. ولی این که دو بعلاوه دو چهار می شود امری ضرور است. اگر بتوان ثابت کرد که تعریف واقعی به یگانگی درونی و بیرونی، منطقاً متضمن تعریف آن به چیزی است که بدینسان منطقاً ضرور باشد آن گاه ثابت شده است که واقعی، عقلی است. این معنای همان قضایای معروف هگلی است که خلاصه آن این است که:

آنچه عقلی است واقعی است و آنچه واقعی است عقلی است. چون واقعیت با فعلیت به معنای یگانگی درونی و بیرونی است این قضایا را می توان چنین نیز بیان کرد که فقط آنچه در جهان خارج، عقلی است کاشف حقیقی هستی درونی کائنات است.

۲۹۶- چنین نظری در واقع ملازم هر گونه بنش ایده آلیستی است. زیرا اگر مطلق همان عقل باشد، چنین بر می آید که در جهان فقط آنچه عقلی است ماهیت راستین جهان را بر ما کشف می کند. بحث در این باره که ایده آلیسم همچنین مستلزم اعتقاد به آن است که هر چه در جهان موجود است، از جمله شر و آنچه معمولاً غیر عقلی نامیده می شود، در تحلیل نهائی، عقلی است به فرصتی دیگر وا گذاشته شده است (شماره ۴۲۵ تا ۴۲۷). فعلاً تنها نکته مهم این است که مترادف فعلیت با دلیل عقلی و ضرورت یکی از بخشهای اصلی آموزشهای ایده آلیسم است. و از این رو دلیل حقیقی اثبات آن را باید در استدلالات عمومی ایده آلیسم و در همه ملاحظاتی جست که در قسمت اول این کتاب آورده ایم. ولی هگل در اینجا می کوشد تا با اثبات این که تعریف

او از فعلیت، متضمن ضرورت آن و بالنتیجه دلیل عقلی آن است، مستقل از دیگران به همین نتیجه برسد. بدبختانه دلیل او بسیار تاریک و دشوار است و چندان پذیرفتنی نمی نماید. ولی ظاهراً نکات اصلی استدلال او از این قرارند:

۲۹۷- باید ثابت کنیم که فعلیت، ضرورت است. عوامل فعلیت عبارتند از درونی و بیرونی. درونی اگر به خودی خود در نظر گرفته شود امکان است؛ زیرا درونی یعنی «بازتاب به خود»، یعنی «به خود پیوستگی» مجرد، یعنی یکسانی. و از همین رو تابع قانون یکسانی یا مطابقت [Identity] است، بدین معنی که همواره باید با خویشتن مطابق و از هر گونه تضاد برکنار باشد و هر چیزی که با خود در تضاد نباشد، ممکن است. البته کیفیات خارجی می توانند امری را که دارای هیچ گونه تضاد درونی نیست محال گردانند. مثلاً می توان گفت که «سلطان [عثمانی] ممکن است پاپ شود، زیرا چسبون آدمیزاده است می تواند به دین مسیح بگردد و کشیش کاتولیک بشود و غیره». وقتی می گوئیم که این امر ممکن است مقصودمان آن است که چنین فرضی حاوی هیچ گونه تضاد درونی نیست. ولی از دیدگاهی دیگر کیفیات خارجی می توانند چنین رویدادی را ناممکن گردانند. ولی در آن حال، ما کیفیات خارجی یا (به اصطلاح خود هگل) «بازتاب به دیگری» یا هستی بیرونی امر را مورد توجه قرار داده ایم. اگر فقط جنبه درونی امر یا (به اصطلاح هگل) خودسانی محض آن را در نظر بگیریم، آن گاه کشیش شدن سلطان ممکن است. ممکن در این جا به همان معناست که در جمله ای مانند «فلان چیز فی نفسه ممکن است»؛ یعنی

فلان چیز تا جائی ممکن است که روابطش را با چیزهای دیگر نادیده بگیریم. امر درونی اگر به خودی خود وحدا از امور دیگر نگریسته شود، ممکن است. ولی امر بیرونی چون بدینسان نگریسته شود محتمل است، زیرا از یکسو چون جنبه بیرونی دارد هستی واقعا موجود است. نه صرفاً ممکن و از سوی دیگر چون بیرونی و درونی در حقیقت یک چیزند این بیرونی مجرد و محض در عین حال درونی مجرد، محض است و هر چیز که خاصیت درونی مجرد و محض داشته باشد فقط به حال امکان است. بدین سبب بیرونی، هستی موجودی است که خاصیت عمده اش نه ضرورت بلکه صرفاً امکان است، چیزی است که در باره اش می گوئیم «می تواند باشد» و از این رو به همان اندازه ممکن است که بگوئیم که «نمی تواند باشد»؛ و بدینسان وجودی است که در باره اش نمی توان دلیل آورد که چرا باید باشد و ضدش به همان اندازه ممکن است. این اسب قهوه ای است ولی به همان اندازه ممکن است خاکستری باشد. این بیان احتمال یا امکان خاص است.

ضرورت عقلی، زمینه اش در خودش است و این زمینه، همان دلیلش است. بدین علت مثلاً می گوئیم که قضایای متعارفه «خود پداه» [Self-evident] یا بدیهی هستند و منظور آن است که دلیل یا زمینه آنها در خود آنهاست و از این رو [منطقاً] ضرورند. ولی محتمل چیزی است که این خاصیت را ندارد یعنی همیشه زمینه اش در چیز دیگری است.

۱. وارد کردن مبحث امکان در حوزه فعلیت بی گمان تا اندازه ای معلول نفوذ منطق ارسطویی در افکار هگل است. ارسطو قوه را در برابر فعل می نهاد. قوه یعنی حالت درونی یک چیز، یا آنچه یک چیز «در نفس خویش» هست یا استمداد محضی که هنوز فعلیت نیافته است. هگل درست به همین معنی، امکان را در برابر فعلیت می نهاد.

دلیل سبزی رنگ این اسب در خود اسب نیست بلکه نتیجه کیفیات خارجی از قبیل وراثت و غیره است. زمینه چیز محتمل، چیز محتمل دیگر است و زمینه آن یک نیز چیز محتمل سوم و بر همین ترتیب تا آخر. ولی این ترتیب، که به حکم آن چیزی تا ابد به توسط چیزی خارجی معین می شود، همان ضرورت است: اما ضرورتی نه عقلی یا منطقی بلکه بی روح و قسری. بدین سبب محتمل به این معنی ضرور است و این گونه ضرورت لازمه تصور فعلیت است.

۲۹۸ - تا این جا استدلال هگل روشن است ولی در اینجا است که تاریک می شود. زیرا هگل اینک می کوشد تا از ضرورت بی روح و قسری به ضرورت عقلی برسد. و درست معلوم نیست که چگونه می خواهد چنین کند. در این جا چاره نداریم جز آن که از «مک تگرت» که خود عقیده نوئل [Noel] را مکرر می کند نقل قول کنیم: «انتقال [از ضرورت بی روح به ضرورت عقلی] ظاهراً از این راه است که ما اگر همگی، وجود را به طور کلی در نظر آوریم، وجود ضرورتی است که محتمل نیست ولی احتمال یکی از عناصر درونی آن است. وجود (در این حالت کلی) محتمل نیست زیرا زمینه و دلیلش بیرون از خودش نیست. ولی احتمال، عنصری درون آن است، زیرا هر جزئی از آن به توسط اجزاء دیگر معین می شود. پس زمینه هر جزئی بیرون از آن است و بدین سبب هر جزء چون جدا از اجزاء دیگر نگریسته شود محتمل است.»

۲۹۹ - معنای این سخنان بی گمان مبهم است. ولی نظر کلی هگل در باره فعلیت کاملاً روشن است. فقط آنچه عقلی است فعلی است.

نکنه اصلی همین جاست. این نظر از اصول ایده آلیسم منتج می شود (شماره ۲۹۶). ولی هگل می خواهد آن را از راه دیگری اثبات کند، یعنی نشان دهد که تعریف فعلیت به یگانگی درونی و بیرونی متضمن این است که فعلیت همان ضرورت عقلی و ضرورت عقلی همان دلیل عقلی باشد. به هر تقدیر مسلم می گیریم که بالفعل یا واقعی، ضرورت عقلی است تا سیردگرگونی این حوزه از مقولات را دنبال کنیم. دگرگونی فعلیت در سه مرحله صورت می پذیرد.

(۱) گوهر و عرض (۲) علت و معلول (۳) کنش و واکنش.

بخش يك

خاصیت گوهر بودگی یا جوهریت

۳۰۰ - درونی زمینه بیرونی است. ولی در فعلیت، بیرونی همان درونی است. از این رو فعلی چیزی است که زمینه اش در خودش است. ولی بدینسان زمینه در خود داشتن و معین شدن به توسط خود و نه چیزی دیگر، درست همان مفهوم واژه جوهر است. ما هنگامی چیزی را گوهر می نامیم که دریا بیم که هستی مستقلی از آن خویش دارد. برعکس هر چه هستی اش وابسته گوهر باشد و وجود مستقلی از آن خویش نداشته باشد عرض است. پس نخستین مرحله فعلیت، گوهر است.

چون گوهر، زمینه خویش است از این لحاظ حالتی از «به خود پیوستگی» است. ولی به خود پیوستگی، خودسانی است (شماره ۲۵۳) و هر چیز که خودسان است یگانه است. هر به خود پیوستگی از

این گونه، به خود پیوستگی متفی است و با تمیز خود از خویشتن، عرضه اختلاف و چندگانگی می شود (شماره ۱۰۸). گوهر نیز به همین گونه اختلاف می پذیرد و در ظاهر چند گونه می شود. ولی آنچه گوهر از خویشتن پدید می آورد جز خود گوهر نیست و بدین سبب دو باره در به خود پیوستگی گوهر ناپدید می شود. هر يك از تظاهرات گوهر دقیقه [یا جلوه ای] از خود گوهر است که موقتاً جدا از آن انگاشته می شود. این دقائق گوناگون و گذرانی که گوهر از خود می زاید و دوباره در خود فرو می برد همان چیزی است که اعراض می نامیم. بدین ترتیب به رابطه جوهر و عرض می رسیم.

۳۰۱ - دیدیم که در زمینه درونی و بیرونی، دوگانگی ذات سرانجام زائل شد (شماره ۲۹۱) از این رو شاید به هگل ایراد کنند که گوهر و عرض نوعی دوگانگی است که ما بنا بر فرض می بایست [پیش تر] از آن گذشته باشیم. همین نکته در باره مقولات دیگر فعلیت یعنی علیت و کنش و واکنش صادق است. ولی به گفته دکتر «مک تگرت»، دوگانگی مورد بحث «آن دوگانگی پیشین نیست که در مقوله درونی و بیرونی از آن گذشتیم به عقیده هگل می توانیم حقیقتی را که کل می انگاریم در برابر حقیقتی بنهیم که [مجموعه ای از] اجزاء می پنداریم، زیرا اگر چه محتوای حقیقت در هر دو مورد یکی است کل و جزء دو صورتند که حقیقت را در تحت هر يك از آنها می توان نگرست و همین سخن در باره نیرو و تظاهر نیرو صدق می کند؛ ولی مورد حاضر با همه این موارد فرق دارد. چون چیزی را گوهر بدانیم آن را مجموعه ای از اعراض دانسته ایم و چون مجموعه ای

از اعراض بدانیم گوهر دانسته‌ایم.^۱

۳۰۲ - مقوله گوهر مقوله‌ای بود که اسپینوزا کائنات را در قالب آن می‌نگریست. وی مطلق را به گوهر تعریف می‌کرد. درستی فلسفه اسپینوزا از اینجا آشکار می‌شود که دیالکتیک هگل نیز اکنون به گوهر می‌رسد. گوهر نمودار مرحله‌ای ضرور در تغییر مثال و دیدگاهی لازم در شرح تدریجی کائنات است. ولی دیالکتیک هگل ضمن حرکت خود از این پس ثابت می‌کند که فلسفه اسپینوزا و تعریف او [از مطلق] باز برای بیان تمامی حقیقت کافی نیست. راست است که مطلق، گوهر است، ولی بعداً خواهیم دانست که مطلق، مجرد گوهر نیست بلکه اگر درست شناخته شود ذهن یا روح است.

بخشی دو

خاصیت علیت

۳۰۳ - پس گوهر چون نوعی منفی از «به خود پیوستگی» است در جامه اعراض جلوه گر می‌شود. عرض چون چیزی جز گوهر است گوهر را نفی می‌کند. ولی گوهر دوباره عرض را در خود فرو می‌برد و بدینسان نفی خویش را نفی می‌کند و به همین دلیل، نفی مطلق به‌شمار می‌رود (شماره ۲۰۴). وانگهی عنصر نفی همان خاصیت کارگری یا فعالیت [Activity] یا آفرینندگی یا نیرو است. در قسمت اول کتاب (شماره ۴۳) به تفصیل گفتیم که چرا عنصر نفی را همچون نیرو می‌دانیم و در اینجا نیازی به تکرار آن گفته‌ها نداریم. پس گوهر چون نفی

مطلق است نیروئی مطلق یا کارگر است، گوهری کارگراست که پدید آورنده نیروست.

گوهر خود را به صورت عرض ظاهر می‌کند. ولی هر چه از گوهر ظاهر شود با خود گوهر یکی است. پس عرض، خود، گوهری دیگر است. بدین ترتیب به تصور گوهری کارگر می‌رسیم که به روی گوهری دیگر نیرو صرف می‌کند؛ و این گوهر دوم چون آن نیرو را می‌پذیرد کارپذیر [Passive] است. در اینجا علت و معلول را می‌شناسیم. گوهر کارگر، علت است و گوهر کارپذیر، معلول.

بخشی سه

کنش و واکنش

۳۰۴ - علیت به فرق میان گوهر کارگر و گوهر کارپذیر وابسته است. ولی این فرق نمی‌تواند پایدار بماند. کارپذیری مفهومی مجرد بیش نیست. آنچه کارپذیر است کارگر نیز هست. این معنی را می‌توان نخست در دنیای تصور محض و سپس در حیطه نمونه‌های تجربی، آشکار دید. چون [بحث علیت را] از عالم تصور محض آغاز کنیم می‌بینیم که معلول نیز مانند علت، گوهر است، و چون هر گوهری نفی مطلق است و از این رو نیرو صرف می‌کند، کارگراست (شماره ۳۰۳). پس معلول، کارگر نیز هست. بدینسان فرق علت و معلول از میان برمی‌خیزد. هر چیز در عین حال هم علت است و هم معلول. گوهر «الف» که کارگر است بر گوهر «ب» که کارپذیر است اثر می‌کند ولی «ب» نیز کارگر است و به همان اندازه بر «الف» اثر می‌کند. این

حالت کنش و واکنش است.

۳۰۵ - به تجربه می‌دانیم که اگر گرما موم را آب می‌کند باید گرما را گوهر کارگر و موم را گوهر کارپذیر بدانیم. در این حال رابطه آنها را بطه‌علت و معلول یا مؤثر و اثر است. ولی اگر اقتضای طبیعت موم خود آن نبود که آب شود این اثر هرگز در آن صورت نمی‌بست. پس طبیعت موم به همان اندازه بخشی از علت است که خود گرما. این طبع گرماست که چنین حالی در موم پدید می‌آورد، ولی به همان اندازه سرشت موم اقتضاء می‌کند که در برابر گرما چنین واکنشی از خود بنماید. این درست نمونه‌ای از کنش و واکنش است.

همین حقیقت را به شکلی تکامل یافته‌تر در زندگی روحی انسان می‌بینیم. ما از وسوسه‌های خود چنان سخن می‌گوئیم که گوئی در برابر آنها یکسره منفعل و بی‌اراده‌ئیم. ولی آدمیان به این دلیل وسوسه می‌شوند که انگیزه‌ای بیرونی، احساسات و عواطف ایشان را به جنبش درمی‌آورد. در حقیقت، کوشش از هر دوست، اگر انسان یک سره منفعل بود وسوسه ناممکن می‌گشت. چون «کنش و واکنش»، مقوله‌ای چندان پیش رفته است که در مرز مقولات روحی صورت معقول قرار دارد طبعاً چشم داریم که کاملترین مصداقهای آن را در زندگی روحی و اجتماعی انسان بیابیم. و به این دلیل هنگامی که عرصه تاریخ و اجتماع را می‌کاویم اغلب تعیین این دشوار است که از هر دو پدیده، کدام یک علت و کدام یک معلول است و مثلاً نمی‌دانیم که قوانین و تأسیسات یک ملت را باید معلول خصال روانی آن ملت بدانیم یا برعکس، خصال روانی یک ملت را معلول قوانین و تأسیسات آن بشمریم. این دشواری، دلیل بر آن است که مقوله علیت برای درک حوزه‌ای که

زمینه کاوش ماست کافی نیست. کنش و واکنش اگر چه بدین گونه مصداقهایش در مدارج عالی وجود یافت می‌شوند خود مانند همه مقولات دیگر در باره سراسر کائنات صدق می‌کند. ما اکنون به پایه‌ای از اندیشه رسیده‌ایم که در آن سراسر کائنات حوزه خودبسته‌ای از کنش و واکنش است. هر بخش از کائنات خواه به طور مستقیم و خواه غیر-مستقیم، بر بخشهای دیگر اثر می‌کند.

۳۰۶ - به عقیده «هاچسون استرلینگ» [Hutchison Sterling] که تفسیرش در این باره دست کم جالب است، کنش و واکنش واپسین منزل تکامل فلسفه تا پیش از هگل است. مراحل گوناگون تکامل دیالکتیک مثال در منطق هگل، از دیدگاه زمانی در مکاتب پیاپسی فلسفی نیز نمودار می‌شوند. در آثار «پارمنید» و «هراکلیت» رشته مقولات هستی و نیستی و گردیدن پدیدار می‌شوند. در جهان پیش از هگل، مقولات فهم بر اندیشه‌های نو حکومت می‌کنند و از این رو مفاهیم اصلی آن اندیشه‌ها را مفاهیم ذات تشکیل می‌دهند. در تکامل دیالکتیک اندیشه در منطق هگلی، نیز به سلسله مقولات گوهر و علیت کنش و واکنش می‌رسیم. نظم تاریخی [پیدائی این مقولات] هم بر این وجه است: «اسپینوزا» نماینده گوهر، «هیوم» نماینده علیت و کانت نماینده کنش و واکنش است. وقتی «استرلینگ» می‌گوید که مایه اصلی اندیشه هیوم، علیت است مقصود او روشن است اگر چه در درستی گفته او شک باید کرد. و نیز به عقیده «استرلینگ» کانت، شارح کنش و واکنش است زیرا اندیشه فرمانروای فلسفه او این است

۱. کتاب «راز هگل»، The Secret of Hegel، صفحات ۲۱۷، ۲۱۸

۲۱۹، ۲۴۵ و جاهای دیگر.

که جهان تجربی به بدانگونه که نزد ما شناخته است فر آورده هم نفس الامر و هم صور ذهنی ادراک (زمان و مکان) و اندیشه (مقولات) است یا به عبارت دیگر، کنه حقیقت چیزها در تأثیر متقابل عین و ذهن بر یکدیگر است. مقوله اصلی فلسفه هگل که وی را بر همه فیلسوفان گذشته فضیلت می بخشد همانا صورت معقول است.

بهره سوم

صورت معقول

پیشگفتار

۳۰۷ - صورت معقول از تبدیل منطقی کنش و واکنش، یعنی واپسین مقوله ذات بر می خیزد. ولی برای آن که بینیم که صورت معقول چیست و چگونه از کنش و واکنش منتج می شود بهتر است که به بحث گوهر باز گردیم و به اختصار مراحل تبدیل منطقی مقولات را از آن نقطه پی جوئیم.

گوهر خود را در عرض نمایان می کند. و چون آنچه نمایان می شود خود گوهر است عرض نیز خود گوهری است. پس گوهر نخست به روی گوهر دوم اثر می کند و این همان رابطه علت و معلول است که در آن علت، گوهر کارگر است و معلول، گوهر کارپذیر. ولی چون معلول نیز گوهر است کارگر هم هست و از این رو علتی است که به روی علت پیشین اثر می کند. و اینجاست که به کنش و واکنش می رسیم. در

هر يك از این مقولات ما با گوهری «به خود پیوسته» سروکار داریم که خویشتن را نخست به صورت عرض و سپس معلول و سرانجام گوهر واکنشگر در می‌آورد.

حال گوئیم که در کنش و واکنش، گوهر و عرض یگانه می‌شوند و فرقی میان علت و معلول از میان می‌رود. زیرا علت، معلول شده است و معلول، علت، پس دو گوهر یکی شده‌اند. اگر در اینجا فقط نمونه‌های تجربی را در تصور آوریم، از فهم موضوع عاجز خواهیم ماند. بی‌گمان راست است که خورشید و زمین اگرچه به روی هم واکنش دارند بدین سبب یکی نیستند؛ ولی خورشید و زمین گذشته از مؤثر و متأثر چیزهای دیگر نیز هستند. تصور آنها [نه فقط مؤثر و متأثر یا علت و معلول] بلکه امور تجربی متعددی را بر می‌گیرد. اگر بخواهیم سخن هگل را دریابیم باید علت و معلول محض را در اندیشه آوریم. هم چنانکه یگانگی هستی و نیستی به این معنی نیست که هستی ویژه‌ای مثلا خوراك با نیستی ویژه‌ای یعنی نبود خوراك یکی است، در اینجا هم مفهوم [سخن هگل] آن نیست که مؤثر خاصی مثلا خورشید با متأثر خاصی یعنی زمین یکی است. پس باید ذهن خود را از مفاهیم تجربی تهی کنیم و فقط درباره علت محض بیندیشیم. در این علت محض، هیچ چیز موجود نیست مگر علیت یعنی علت بودن آن. و چون معلول همان علت است و علت همان معلول و در هیچ يك از آنها چیز دیگری وجود ندارد هر دو با هم به تمامی یگانه‌اند. بدینسان به تصور آنگونه از هستی می‌رسیم که در تبدیل به جز خود یا ضد خود همانا به خویشتن بدل می‌شود و این ضد، چیزی متفاوت از هستی نمی‌گردد بلکه حتی در حال ضدیت نیز با هستی یکسان می‌ماند. این تعریف صورت معلول است. این

حالت هستی هم چنین نمودار بازگشت مطلق هستی به خویشتن است. زیرا در کنش و واکنش «الف» «ب» را معین می‌کند ولی «ب» نیز «الف» را معین می‌کند. پس «الف» با تعیین «ب» همانا خویشتن را معین می‌کند و اگر به ضدش بدل می‌شود ضدش نیز به آن تبدیل می‌پذیرد، ولی چون ضد هستی همان هستی است، این حرکت اخیر بازگشت هستی به خویشتن است: ولی این هستی که در عین دورشدن از خود همواره بی‌دگرگونی درون خویش ماند دیگر گوهر نیست بلکه صورت معلول است.

۳۰۸ - چنین است اشتقاق دیالکتیکی صورت معلول. ولی کسی که در آثار هگل مبتدی باشد از این بحث نرسند نخواهد شد. وی خواهد گفت: «علت و گوهر و کیفیت و کمیت - اینها همه تصوراتی مانوسند. هر کس معنای آنها را می‌داند. ولی کیست که هرگز ذکری از صورت معلول شنیده باشد؟ صورت معلول چیست؟ من چگونه استنتاج (بالا) را در می‌یابم ولی در نمی‌یابم که آنچه استنتاج شده است چیست؟» چنین تحیری تا اندازه‌ای معلول آن است که در هیچ بخش از مقولات کانت، معادلی برای صورت معلول هگل نتوان یافت. مقولات هستی در فلسفه هگل کم و بیش با مقولات کانت در باره کیفیت و کمیت برابر است. مقولات او از ذات برابر با مقولات کانت از نسبت یا اضافه Relation] و جهت [Modality] است. ولی در فهرست کانت چیزی برابر صورت معلول نیست. این فقط هگل بود که مقوله صورت معلول را کشف کرد و همین بدعت بود که او را از کانت پیش انداخت. نخستین چیزی که باید دریافت این است که آنچه در اینجا استنتاج می‌شود حوزه تازه‌ای از اندیشه است که با هستی و ذات هر دو تفاوت دارد.

خاصیت اصلی هستی، عدم وساطت بود. [در حوزه هستی] فرض بر این بود که هر مقوله‌ای چون چیزی مستقل و در حد خود معتبر است قائم به ذات خویش است. دیالکتیک هگل یا نحوه تبدیل منطقی مقولات نشان داد که این استقلال فقط جنبه ظاهری دارد و کیفیت نه همان از کمیت جدا نیست بلکه متضمن آن است. ولی در اینجا لازم شد که قوه تفکر مادخال کند و مقولات هستی را از حالت انزوای خویش بیرون آورد و با مقولات همسایه خود مرتبط کند.

اما این گونه هستی، کاذب از کار در آمد و راه به ذات برد. انتقال به ذات ثابت کرد که دیگر ممکن نیست که حقیقت را بی میانجی پنداشت. مقولات ذات آشکارا میانجی یکدیگر نند. ضد هر مقوله‌ای میانجی آن است. یکسانی، میانجی نایکسانی، مثبت میانجی منفی و علت میانجی معلول است. ولی نکته‌ای که در اینجا نیاز به تأکید دارد این است که [در زمینه ذات] میانجی هر مقوله‌ای نه خود آن مقوله بلکه چیزی متفاوت یعنی ضد آن بود. در کنش و واکنش، این حکم بی اعتبار می شود زیرا معلوم می شود که ضد هستی یا ذات که میانجی آن است چیزی نیست مگر خود آن هستی یا ذات. از این رو اکنون حقیقت، میانجی خویش دانسته می شود. این حکم صورت معقول است. هستی، بی میانجی است. ذات میانجی دارد ولی در چیزی جز خود. صورت معقول تصور آن گونه از هستی است که در عین ضدیت با خویش شدن، یگانه می ماند و از آن راه میانجی خویش است.

چون از يك سو هر گونه واسطی در اینجا در یگانگی و یکسانی منحل شده و چون تضاد که همان وساطت است از میان برخاسته، صورت معقول يك بار دیگر بی میانجی شده است. ولی از سوی دیگر

چون صورت معقول میانجی خود شده وساطت در آن راه یافته است. بدین سبب صورت معقول جامع وساطت و عدم وساطت یا همنهاد هستی (عدم وساطت) و ذات (وساطت) است و هم از این روست که در مقام جزء سوم سه پایه بزرگ منطق هگل، یعنی هستی و ذات و صورت معقول، ظاهر می شود.

۳۰۹- ولی هنوز ظاهرا پاسخ نداده‌ایم که صورت معقول چیست. باید به یاد داشت که ما تا کنون فقط حوزه کلی صورت معقول را تعریف کرده‌ایم. تا زمانی که مقولات این حوزه را به تفصیل شرح نداده‌ایم بحال است که بتوانیم سخن خود را روشن تر بیان کنیم. هنگامی که بین مقولات را شرح دهیم خواهیم دید که همگی به شیوه‌ای که گفته شد میانجی خویشند. فعلا همین قدر می گوئیم که آنچه صورت معقول است به وجود می آورد خاصیت عمومی عدم وساطت است. در حوزه ذات هر مقوله‌ای را ضدش میانجی بود. در صورت معقول نیز هر مقوله‌ای به يك معنی دارای واسطه‌ای است که همان ضدش است ولی بی درنگ بی توان دید که این ضد جز خود صورت معقول چیز دیگر نیست زیرا حاصل فرقی است که فرق نیست، چون این فرق درون چیزی حادث می شود که در عین حال خودسان و يك رنگ است. مفهوم میانجی خود بودن [Self-Mediation] همین است و اگر ایسن مفهوم درست در یابیم آن گاه صورت معقول را می شناسیم.

۳۱۰- پیش از آن که صورت معقول را به تفصیل شرح دهیم به نکته کلی را باید در اینجا یادآور شویم. نخست آن که صورت معقول به حوزه خرد تعلق دارد. هستی به دیدگاه شعور ساده تعلق داشت گوهر به دیدگاه فهم (شماره ۲۴۵). خاصیت شناساننده ذات، اختلاف

و فرق و وساطت بود. خاصیت شناساننده صورت معقول، انحلال و وساطت و فرو رفتن همه فرقها در یگانگی و یکسانی مطلق است که این فرقها را هم از میان برمی دارد و هم نگاه می دارد. پس بنیاد آن، یگانگی اضداد است. اضداد اکنون مطلقاً از هم بیگانه و در عین حال مطلقاً با هم یگانه می نمایند. و این بنیاد خرد است.

۳۱۱ - نکته دوم آن که هم چنان که ذات، حوزه ضرورت بود، صورت معقول حوزه آزادی است، زیرا میانجی خویش نبودن یعنی خودسامان [یا تعیین کننده خویش] بودن، و خود سامان بودن یعنی آزاد بودن. ضرورت، این است که یک چیز به توسط چیزی دیگر معین شود. در حوزه ذات این چیز دیگر از ذات متفاوت بود و در برابر ذات قرار می گرفت و آن را تعیین می کرد. ولی صورت معقول بر تضاد چیره شده و ضد خویش را درون خویش حل کرده است. پس ضدی که صورت معقول را تعیین می کند در واقع خود آن است و صورت معقول چون به توسط چیزی جز خود تعیین نمی شود آزاد است. تعیین به توسط دیگری که بنیاد ضرورت است به تعیین توسط خود بدل شده است. معنای جمله هگل که «حقیقت ضرورت، آزادی است» همین است^۱.

۳۱۲ - سرانجام در صورت معقول، اندیشه، پایان ناپذیر یا نامتناهی می گردد. این نیز نتیجه تعیین صورت معقول به توسط خویشتن است. اندیشه پایان پذیر، اندیشه ای است که به ضد خویش گرفتار شده است. هنگامی که صورت معقول این ضد را درون خویشتن حل می کند دیگر چیزی بیرون از خود ندارد و از این رو پایان ناپذیر

می گردد. وقتی که در مثال مطلق به مرحله واپسین صورت معقول برسیم این نکته آشکار تر خواهد شد.

صورت معقول سه مرحله دارد: (۱) صورت معقول ذهنی (۲) صورت معقول عینی و (۳) مثال.

منون] هیچ دلیلی در توجیه آموزشهای خود نمی آورند. این که - قیاس صوری چهار شکل دارد به همان اندازه امری غیر عقلی و بی دلیل و مطلقاً احتمالی است که وجود پنج قاره به روی کره زمین. تنها دلیل ما در ادعای این که حکم یا قیاس صوری دارای انواعی معین است صرفاً این است که تجربه بر ما چنین معلوم می دارد. به گفته هگل: «بدین گونه به منطقی تجربی می رسم - که بی گمان دانشی شگفت و شناختی غیر عقلی از چیزهای عقلی است. منطق بدینسان نشان می دهد که پیروی از درسهای آن چه فرجام بدی دارد.»

ولی گفتار هگل در باره این موضوع مطابق روش دیالکتیک انجام می گیرد. در منطق او انواع گوناگون حکم و منطق صوری نه فقط بیان بلکه استنتاج می شوند. و بدینسان منطق از حال انبوهی از [احکام مشتق از] امور تجربی به پایه دانشی عقلی می رسد، و منطق چون علم تعقل است بی گمان بیش از دانشهای دیگر باید چنین صفتی داشته باشد.

بخش يك

صورت معقول همچون صورت معقول

بند يك

کلی

۳۱۴ - خاصیت عمومی صورت معقول که دیالکتیک ما را بر آن

آگاه کرد عوامل صورت معقول را نیز به ما می شناساند. صورت معقول،

فصل يك

صورت معقول ذهنی

۳۱۳ - صورت معقول ذهنی به [سه بخش] تقسیم می شود:

(۱) صورت معقول همچون صورت معقول، یعنی صورت معقول «در خود» [فی ذاته] یا ضمنی [An Sich] (۲) حکم که صورت معقولی است که تجزیه می شود و ضدش از آن پدید می آید و صورت معقول «بیرون از خود» [Ausser Sich] نام دارد (۳) قیاس صوری که عبارت است از بازگشت صورت معقول از حال تضاد به [حال یگانگی با] خویش و هگل آن را صورت معقول ذهنی «برای خود» [لذاته] [Für Sich] می نامد. بدینسان می بینیم که موضوع منطق هگل همان موضوع منطق صوری است. ولی در حالی که منطق ارسطویی یکسره تجربی است منطق هگلی می کوشد تا در پایه نظری و عقلی باقی بماند. متون متداول فن منطق، انواع گوناگون قضا یا و اشکال منطق صوری را همچون امور واقعی به ما می آموزند. ولی نویسندگان [این-

یگانگی اضداد است. صورت معقول چون بی هیچ واسطه‌ای با ضدش یگانه است خودمطلقاً یکسان است. از این حالت یگانگی یا یکسانی، کلی حاصل می‌شود. حتی کلیات عادی و محسوسی چون آدمی و میز و خانه دارای این خاصیت‌اند و وجه شباهت و یکسانی جزئیات گوناگون را در بر می‌گیرند. ولی هم چنان که خواهیم دید، کلیت صورت معقول از اصل، با این کلیات مجرد فرق دارد.

۳۱۵ - در اینجا نکته اساسی آن است که آنچه خود میانجی خویش است مطلقاً یکسان است و فهم این نکته دشوار نیست. ولی اگر کلی فقط از یکسانی پیدا شود می‌توان پرسید که پس با مقوله یکسانی که در آغاز بحث ذات آمد چه فرق دارد؟ پاسخ آن است که هستی در مقوله ذات، مجرد و ضدش نیز نایکسانی مجرد می‌بود که جدا از آن و در برابر آن قرار داشت. در اینجا کلی نوعی از یکسانی است که ضد خویش را درون خویش دارد و نه همان در خویشتن با خود یگانه است بلکه در ضد خویش نیز با خود یگانه است. و بدین سبب یکسانی آن به حال مشخص است. راست است که در حوزه ذات هم نشان دادیم که مقوله یکسانی متضمن نایکسانی است. ولی نکته این است که در آنجا ناگزیر بودیم که این متضمن را خود کشف کنیم زیرا به خودی خود آشکار نبود که یکسانی متضمن نایکسانی است. ولی در اینجا هم چنان که خواهیم دید کلی، بی‌میانجی و آشکارا همان ضد خویش است.

بند دو

جزئی

۳۱۶ - چون صورت معقول، معارض خود می‌شود بدین وسیله

خویشتن را نفی و یا به عبارت دیگر تعیین می‌کند. این گونه تعیین متنی موجب می‌شود که در صورت معقول، نایکسانی یا اختلاف روی دهد و جزئی به وجود آید. چنین تعیینی پس در حکم فصلی است که جنس یا کلی را به نوع یا جزئی بدل می‌کند. گفتیم که صورت معقول جامع اضداد است. حال گوئیم که کلی، جنبه یکسانی و جزئی، جنبه تعارض و نایکسانی است.

بند سه

مفرد یا فرد

۳۱۷ - پس صورت معقول، ضد خود می‌شود و این ضدیت یا تضاد، جزئی را به وجود می‌آورد. ولی ضد صورت معقول همان صورت معقول است. یگانگی صورت معقول با ضد خود موجب نفی در نفی و از این رو مایه بازگشت صورت معقول به خویشتن است. زیرا اگر صورت معقول نخست خود را نفی می‌کند و ضد خویشتن می‌شود، این ضدیت دو باره نفی می‌شود و یگانگی مطلق را حاصل می‌کند. پس بازگشت صورت معقول به خود، یگانگی کلی و جزئی، یا یگانگی یکسانی و نایکسانی است که مفرد یا فرد از آن پیدا می‌شود. این استدلال را به شکل دیگر می‌توان چنین بیان کرد: صورت معقول چون با خویشتن در افتد در خویشتن دوگانگی می‌آورد. ولی این دوگانگی دو باره بی درنگ از میان می‌رود و صورت معقول به اصل خویش بازمی‌گردد؛ پس دو باره یگانه می‌شود. ولی اینک یگانه‌ای متعین است، زیرا به مبدی جزئی خود را تعیین کرده است. این یگانه‌ای که خود را مطلقاً معین می‌کند فرد است.

توضیح بیشتر

۳۱۸ - کلی و جزئی و فرد سه مقوله گوناگون نیستند، بلکه سه جلوه یا سه عامل مقوله‌ای واحد و تجزیه ناپذیرند که همان صورت معقول باشد. هر يك از این سه جلوه، خود با تمامی صورت معقول و در نتیجه با دو جلوه دیگر کاملاً و مطلقاً یکی است. زیرا خاصیت شناساننده صورت معقول آن است که از يك سو به عوامل خود متجزی می‌شود، ولی از سوی دیگر در همه جلوه‌های گوناگون خود یگانگی خویش را محفوظ می‌دارد، به نحوی که آن جلوه‌های گوناگون هر گز به یگانگی و خودسانی بسیطش گزندی نمی‌رسانند. صورت معقول، در حالت اصلی خود، بسیط و خودسان است و همین حالت بسیط و خودسان است که کلی نام دارد. بروز جزئی مایه نایکسانی و اختلاف در داخل کلی می‌شود. ولی جزئی اگرچه به این دلیل ضد کلی است با کلی یکی است. زیرا کلی از آن رو که اکنون ضدی در برابر خود پیدا کرده [وحدت خویش را از دست داده و اگر پیشتر فقط يك چیز بود] اینک یکی از دو چیز است و از این لحاظ [دیگر کلیت تام و تمام ندارد و خود] در حکم جزئی تازه است. به این دلیل می‌توان گفت که کلی و جزئی هر دو يك چیزند. مفرد یا فرد نیز جامع کلی و جزئی است و چون کلی و جزئی با هم یکی هستند هر يك از آنها را می‌توان با فرد، برابر دانست. بدین ترتیب کلی و جزئی و فرد هر سه با هم یکی هستند. پس هر کدام از آنها در يك زمان هم خودش است و هم جامع دو تایی دیگر. از این رو گفتیم که هر يك از سه جلوه:

صورت معقول با خود آن تماماً یکی است. پس پیدا، که اکنون به حالتی رسیده‌ایم که در آن هر گونه وساطتی از میان رفته و وحدت در اختلاف و اختلاف در وحدت یکسره حل شده است و [البته فقط خرد آدمی و نه ادراک ساده یا فهم او به دریافت این حالت تواناست].

۳۱۹ - اصل اصطلاح آلمانی صورت معقول Der Begriff معمولاً به معنای مفهوم به کار می‌رود. بیشتر مترجمان و مفسران هگل این واژه را در مبحث حاضر به صورت معقول [Notion] برگردانده‌اند که معادلی بهتر از مفهوم به نظر می‌آید زیرا تمیز صورت معقول از آنچه عادتاً مفهوم خوانده می‌شود دارای اهمیت اساسی است. معمولاً مدلول هر اسم جنسی، چون انسان و خانه و سفیدی و خوبی و جز آن را مفهوم می‌نامند. چنین مفاهیمی کلیات نام دارند که آنها را به وجه عموم به کلی تعبیر می‌کنند. ولی کلی به این معنی با کلی به معنایی که در مبحث صورت معقول به کار رفته کاملاً فرق دارد. و اگر ما این فرق را درست در نیابیم محال است که خصوصیات اصلی صورت معقول را بشناسیم. «مفهوم» به معنای عادی خود بر کلی محض و مجرد اطلاق می‌شود و حال آن که کلی هگلی، انضمامی یا مشخص است.

مفهوم، به معنای عادی، به این دلیل مجرد است که خود را از جزئی و فرد مجرد می‌کند یعنی بر کنار می‌دارد. ولی کلی هگل انضمامی یا مشخص است زیرا همچنان که دیدیم جامع جزئی و فرد است. در قضیه «مردی که این کتاب را نوشت» مرد، کلی است و عبارت «که این کتاب را نوشت» مخصص یا ممیز آن است. کلی، یعنی مرد، با هر

۱ - ولی «مکران»، در کتاب «آئین هگل در منطق سوری»
Hegel's Doctrine of Formal Logic آن را همه جا به «مفهوم» برگردانده‌است.

گونه تعین و خصوصیت مابین است و از این رو مفهومی مجرد و نامعین است. ولی صورت معقول هگلی (بر خلاف کلی به معنای متداول منطقی) به روش دیالکتیک از مقوله کنش و واکنش ناشی می شود و مقوله ای میانجی خود و تعین کننده خود است و از این رو وحدتی است کاملاً متعین. پس چون وحدت است کلی است ولی چون متعین است جزئی نیز هست، زیرا متعین بودن یعنی جزئی بودن. و آن کلی که جزئی نیز باشد فرد است. پس صورت معقول مفهومی مجرد از نوع مفاهیم کتابهای منطقی نیست بلکه کاملاً مشخص است.

بدینسان چون پرسند که اگر مفاهیم مجرد عادی، چون آدمی و خانه و کتاب جز آن، سزاوار عنوان کلی حقیقی نباشند پس مصادیق کلی حقیقی را کجا باید یافت پاسخ آن است که مقولات منطق هگل و نیز «صورت معقول» فلسفه او درباره طبیعت و روح چنین مصادیقی هستند. بدینسان «هستی» کلی، نمونه ای از کلی حقیقی است، زیرا جزئی خویش یعنی «نیستی» را از بطن خویش می پروراند و در مقوله «گردیدن» مشخص می گردد.

۳۲۰ - اکنون می توانیم دریابیم که چرا صورت معقول، راز درون سراسر دستگاه منطق هگل و همچون شاه پی و روح و جان آن است. اکنون فهم این جمله هگل در آغاز مبحث هستی برای مامیتر است: «هستی صورت معقول است در حال مضمحل» ما در سراسر منطق هگل، حتی در نخستین بخشهای مبحث هستی با صورت معقول سرو کار داشته ایم؛ ولی در آنجا صورت معقول پنهان بود و فقط اکنون بر ما معلوم شده است که این مقوله، کنه حقیقت و لب معنای سراسر فراگرد منطق

اوست. فقط در این فصل است که صورت معقول همچون صورت معقول تجلی می کند. در فصول پیشین، صورت معقول به گونه هستی یا بعداً به گونه ذات پدیدار شد، یعنی شکلهائی جز شکل اصلی خویش گرفت، صورت معقول در آنجاها پوشیده بود و در این جا آشکار.

در هر یک از سه پایه های منطق هگل، مقوله نخست کلی و مقوله دوم جزئی و مقوله سوم فرد است. هستی، کلی است. این مقوله کلی دارای عنصری منقی یعنی تعین یا اختلاف است که همان نیستی باشد و به این دلیل جزئی است. کلی، یعنی هستی، چون بدینسان بر اثر تجزی یا اختلاف تعین می یابد به فرد مبدل می شود که همان گردیدن باشد، و در سراسر مراحل منطق هگل و نیز در باقی دستگاه فلسفی او حال بر همین گونه است. مثال منطقی به طور عموم کلی است. طبیعت، جزئی و حوزه اختلاف است. و روح مشخص، فرد است.

۳۲۱ - سرانجام باید اکنون روشن باشد که چرا این حوزه از منطق هگل، صورت معقول ذهنی یا ذهنیت نام دارد. زمینه اصلی بحث در این حوزه، اندیشه است که مفاهیم و احکام و قضایای منطق صوری را در بر می گیرد. کائنات در اینجا همچون مقوله ای ذهنی یا اندیشه تصور می شود. هگل می گوید که خود، صورت معقول است یا برعکس صورت معقول، [خود یا] ذهن است. ساده ترین روش برای فهم این نکته، برگشت به کانت است. کانت آگاهی یا شعور را به دو نیمه بخش کرد: ماده مکتسب و صورت. همان مقولات و زمان و مکان است که همه آفریده خود و بل همان خود هستند. ماده [آگاهی] آن چیزی است که از بیرون [از خود] حاصل می شود و

جز خود است. پس اگر بپرسیم که خود در نفس خویش، جدا از این یا آن محمول اتفاقی آن در هر لحظه از زمان چیست، آن است که خود، اندیشه محض است یعنی در نظر کانت همان مقولات دوازده گانه است و در نظر هگل، صورت معقول است که مجموعه کل مقولات و راز درون همه آنهاست. خود، در نظر کانت کلی مجرد و خود سانی محض است. بدین سبب نزد او مسأله این که چرا خود دارای دوازده مقوله است ناگشوده ماند. ولی این مسأله در نظر هگل حل شده است. خود به عنوان صورت معقول، کلی مجردی است که بی درنگ متجزی می-ولی کلی می ماند. خود، چون مشخص است همه مقولات را در بر می گیرد و اصلاً عین مقولات است.

بخش دو

حکم

۳۲۲ - منطق صوری با مبحث الفاظ آغاز می شود که معادل آن در منطق هگل، مبحث «صورت معقول همچون صورت معقول» است. کار بعدی منطق صوری آن است که بی هیچ گونه محملی و دلیلی حکمی کند که علاوه بر الفاظ یا مفاهیم، احکام [یا قضا یا] وجود دارند و آن گاه به همین شیوه خودسرانه و بی دلیل، احکام را طبقه بندی و مرتب و منقسم می کند و صورت گوناگون احکام را مبین امور واقع صرف می انگارد. البته احکام مبین امور واقع هستند ولی در منطق صوری هیچ دلیلی بر اثبات آنها نمی توان یافت. پس از فراغت از مبحث احکام، منطق صوری باز به همین شیوه تجربی به بیان قیاس و انواع آن

می پردازد.

راه و رسم هگل یکسره از این شیوه متفاوت است. هگل در حوزه های هستی و ذات بر خلاف کانت صرفاً فهرستی غیر منطقی از مقولات به دست نمی دهد، مقولاتی که به مدد تجربه دست چین و به هم پیوسته شده باشند. وی مقولات را با نظمی خاص از یک دیگر استنتاج می کند. به همین شیوه، حکم را از صورت معقول و قیاس را از حکم بیرون می -کشد. در دستگاه منطق او انواع گوناگون حکم و قیاس هر کدام همچون یکی از مراحل تصاعدی تطور صورت معقول در جای سزاوار خویش استنتاج شده است.

۳۲۳ - پس صورت معقول بالضرورة به حکم می انجامد. اکنون باید چگونگی انتقال منطقی ذهن را از صورت معقول به حکم را نشان بدهیم. حکم از فرد منتج می شود. فرد که صورت معقول در هیئت آن به اصل خود بازمی گردد، عبارت از نفی یا نفی مطلق است. از اینجاست که فرقی کلی و جزئی در فرد محومی شود و باز بدین سبب است که فرد، بی میانجی است چون بی میانجی است وجودی مستقل است، زیرا میانجی نداشتن همان مستقل بودن است (شماره های ۲۳۸ و ۲۳۹). فرد در عین حال تام است زیرا جامع کلی و جزئی و بالنتیجه حاوی تمامی صورت معقول است و بدینسان مجموعه ای مستقل و خودبند است. ولی کلی و جزئی نیز حاوی تمامی صورت معقولند، زیرا هر دو با فرد یکی هستند. بس کلی جزئی و فرد، هر سه واحدهائی تام و بی میانجی و مستقلند. وحدت اصلی صورت معقول اکنون به این سه واحد تام متجزی شده و هر واحد، از دو واحد دیگر مستقل است. آنچه باعث این تجزی است است عنصر استقلال است، زیرا «دقائق» یا جلوه های صورت معقول که

پیش تر مطلقاً با هم یکی بودند اینک از یکدیگر مستقل شده اند این تنوع و پراکندگی وحدت صورت معقول به واحدهای تام مستقل، حکم را به وجود می آورد. باید یاد آور شد که این تنوع و پراکندگی را ما در صورت معقول وارد نمی کنیم: بلکه صورت معقول با کوشش خویش به آنها می رسد و باحرکت خویش به حکم بدل می شود و هم چنان که دیدیم خاصیت سزاوار هر استنتاج منطقی همین است. واژه آلمانی حکم یعنی Urtheil خود نمودار این حقیقت است. واژه Urtheil در اصل به معنای افتراق و تجزی و پراکندگی چیزی است که در بنیاد خویش یگانه بوده است.

۳۲۴ - آنچه در صورت معقول به حال پوشیدگی است در حکم، آشکار می شود. هم چنان که پیش تر دیدیم، صورت معقول از جمع سه عامل جدا از هم و در عین حال یکسان پدید می آید. در حکم، به روی جدائی این سه عامل تأکید می شود، ولی وحدت و یکسانی آنها از میان نمی رود. هر حکمی در آن واحد، یکسانی و نایکسانی عوامل صورت معقول را تصدیق می کند. مثلاً در قضیه «این گل، سرخ است» «این گل» مفرد یا فرد است و حال آن که «سرخ» کلی است. پس محتوای منطقی این قضیه، صرف نظر از مظهر و تجربی آن، چنین است:

فرد، کلی است.

آنچه در بادی امر از این قضیه بر می آید جدائی و اختلاف فرد از کلی است، زیرا فرد و کلی در اینجا همچون دو قطب متضاد فرض شده اند و دلیلش نیز این است که مبتدا از خبر جدا و متفاوت است. اگر چنین نبود، یعنی اگر هیچ گونه اختلافی فرض نمی شد،

در آن حال قضیه بالا دارای مبتدا و خبر واحد می بود و به این شکل در می آمد: «گل گل است». ولی قضیه ما در عین آن که نایکسانی و اختلاف را تصدیق می کند به مدد رابطه [یعنی «است»] بر یکسانی موضوع و محمول نیز گواهی می دهد. حکم ما می گوید که مبتدا، خبر است. انواع دیگر حکم که به زودی از آنها سخن خواهیم گفت مبین این حقایقند که «جزئی، کلی است» و «فرد، جزئی است». به این روش، یکسانی و نایکسانی عناصر صورت معقول که در خود آن به حال پوشیده و مضمحل قرار دارند در مدارج متضاد حکم به حال آشکار و صریح در می آیند.

۳۲۵ - اکنون بجاست که یکی از مشکلاتی را که مبتدیان فلسفه هگل در حل آن عاجز می مانند رفع کنیم. دیدیم که هگل مدعی است که:

مقولات منطقی او نه همان در باره این یا آن امر بخصوص، بلکه در باره همه امور راست در می آیند (شماره ۱۶۹). ولی شاید چنین پنداشته شود که مقولات صورت معقول ذهنی نه در باره همه چیز بلکه فقط در باره آگاهی و شعور یا تفکر ذهنی صادق هستند. صورت معقول و حکم و قیاس، بنا بر مفهوم عادی این واژه ها، جز صورت تفکر ذهنی چیز دیگر نیستند. ولی چنین استنباطی از عقاید هگل نادرست است. مقولات صورت معقول، مانند همه مقولات دیگر، دامنه و شمول کلی دارند. هگل آشکارا می گوید که «همه چیزها نوعی حکمند^۱ و بعداً می افزاید که «هر چیز نوعی قیاس است.^۲ و به همین اندازه

۱. والاس، «منطق»، شماره ۱۶۷.

۲. ولان، «منطق»، شماره ۱۸۱.

درست است که بگوئیم که هر چیز نوعی صورت معقول است. زیرا هر چیز که وجود دارد چیزی فرد یا مفرد است و طبیعت آن از ترکیب کلی و جزئی بر می خیزد. این کتابی که اکنون در برابر من است کتابی مفرد یا فرد است، ولی چون عضوی از صنف و مقوله «کتاب» است کلی است. و چون اینجا در برابر من قرار دارد جزئی نیز هست. وقتی که این دو جنبه از هستی کتاب (یعنی کلی و جزئی بودن آن) را مثلاً در قضیه «آنچه در برابر من است کتاب است» آشکارا جدا از هم و در عین حال منطبق بر هم بنمایانیم حکم حاصل می شود. هم چنان که خواهیم دید همین سخنان در باره قیاس نیز رواست.

این نکته که هر چیز نوعی از صورت معقول است در ضمن فلسفه ارسطو نیز آمده، زیرا به دیده او هر چیز فرد، آمیزه ای از ماده و صورت است. ماده، جزئی است و صورت، کلی.

یا شاید ادعا شود که مقولات صورت معقول فقط در باره اندیشه‌ها صادقند نه چیزها، ولی باید به یاد داشت که نکته عمده ای که صورت معقول به ما می آموزد آن است که دیگر کائنات را نباید مجموعه ای از چیزها انگاشت. ما اینک منزل علم و مقولات وابسته آن، یعنی چیز و نیرو و ماده و غیره را پشت سر نهاده ایم. هر نوع وجودی اکنون در اصل و ذات خویش چیزی جز اندیشه نیست: این است دیدگاه اصلی صورت معقول که منزلی است نه از علم بلکه از فلسفه. هر مقوله ای معرفی است هم از جهان و هم از مطلق. تعاریفی که از صورت معقول صادر می شوند حکایت از آن دارند که جهان همه اندیشه است و مطلق، ذهن است. بدین سبب صور اندیشه، یعنی صورت معقول و حکم و قیاس، همه در اصل صور حقیقت تام و خود مطلق اند.

۳۲۴ - حکم در تصاعد خویش چهار منزل را می پیماید: (۱) حکم کیفی (۲) حکم نسبی یا بازتابی، (۳) حکم ضروری و (۴) حکم مفهومی (می بینیم که در اینجا هگل شیوه معمول تقسیمات سه پایه ای خویش را رها می کند).

بند یک

حکم کیفی

۳۲۷ - در حکم، عوامل صورت معقول از هم جدا افتاده اند و از هم مستقل و اثر ناپذیرند. حکم بدین گونه عبارت است از بیرون شدن صورت معقول از اصل خود و در آمدن آن به حال جز خودی یا دیگر بودگی. در قیاس، صورت معقول به اصل خویش بازمی گردد و عوامل آن دوباره به هم می پیوندند و وحدتی مطلق بوجود می آورند. پس انواع گوناگون حکم نمودار تطور و بازگشت صورت معقولند از استقلال مطلق عوامل خویش - که سخن را با آنها آغاز کردیم - به یکسانی و یگانگی این عوامل که سرانجام در قیاس دست می دهد. از این رو نخستین شکل حکم، شکلی است که در آن عوامل فردیت و کلیت یا موضوع و محمول از هم مستقل و گسسته و تفاوت ناپذیرند. به سخن دیگر حکم در نخستین شکل خود بی میانجی است. این، حکم کیفی است (که خود سه گونه دارد) نخست:

الف - حکم ایجابی

۳۲۸ - شکل عمومی این حکم چنین است:

فرد، کلی است

هر دو جزء این قضیه بی میانجی هستند. فرد بی میانجی چیزی فردی است مانند «گل»؛ کلی بی میانجی، آن گونه کلی است که وساطت در آن راه نیابد و جزئی و فرد را در بر نگیرد به همین دلیل است که آن را مجرد می دانیم. و چون این گونه کلی از موضوع خود جداست و پیوند حقیقی با آن ندارد، صفتی یا کیفیتی از موضوع خویش است. از این رو در این مرحله، حکم مثلاً به این شکل در می آید:

گل، سرخ است.

سرخ هیچ گونه رابطه ماهوی یا ضروری با گل ندارد، بلکه خاصیتی عرضی است که از روی اتفاق گوئی به گل چسبیده و جزئی از آن شده است. هیچ گونه ضرورتی ایجاب نمی کند که گل، سرخ باشد. مفاهیم «گل» و «سرخ» هیچ ارتباط منطقی با هم ندارند و در اینجا است که عدم وساطت این نوع حکم آشکار می شود، چون میان موضوع و محمول هیچ گونه رابطه حقیقی وجود ندارد. این حکم ایجابی است.

ب - حکم سلبی

۳۲۹ - در حکم ایجابی تصدیق می کنیم که فرد، کلی است. ولی چون ثابت شد که فرد و کلی هیچ گونه رابطه ای با هم ندارند و فقط پیوندی ظاهری آنها را به هم ربط می دهد و چون فرد و کلی بدینسان از هم دور و جدایند، تصدیق یکسان نشان که لب معنای حکم ایجابی

است، مجازی و بر خلاف واقع است. پس حقیقت امر آن است که:

فرد، کلی نیست.

یعنی «گل، سرخ نیست». و این حکم سلبی است. در اینجا وقتی می گوئیم که چیزی، کلی یا سرخ نیست نباید پنداشت که مقصود این است که آن چیز ضد منطقی هر چیز کلی - یا سرخ - است زیرا این گونه اضداد منطقی عقیم و میان تهی و مجردند. مقصود از گفتن این که چیزی سرخ نیست آن است که اگر چه سرخ نیست لیکن به رنگی دیگر است. در نتیجه حکم مامی تواند به این صورت در آید که:

«گل، رنگی دارد»

که خود معادل حکم زیرین است

«فرد، جزئی است»

ضرورت این تعبیر از آنجاست که ما اکنون دیگر در حوزه اسامی بی مسمی نیستیم، بلکه با صورت معقول مشخص سرو کار داریم. اگر فرد، کلی نیست جز کلی پوچ و تناقض آمیز نیز نمی تواند باشد، زیرا در آن حال یکسره از حوزه صورت معقول بیرون خواهد افتاد. پس اگر کلی نیست باید جلوه دیگری از صورت معقول، یعنی جزئی باشد. بدینسان، حکم سلبی در عین حال حکم ایجابی نیز هست یا می تواند به شکل ایجابی بیان شود، یعنی می توان گفت که فرد، جزئی است.

ج - حکم نامعین

۳۳۰ - چون حکم سلبی حکم ایجابی نیز هست پس به همان

اندازه حکم ایجابی و به همان دلیلی که گذشت مجازی و از حقیقت به دور است. اکنون [در حکم] تصدیق می‌شود که فرد، جزئی است. ولی این دو جزء اگر چه بر یکسانیشان حکم می‌کنیم از هم جدایند. اینک نمی‌گوئیم که گل، سرخ است بلکه ادعا می‌کنیم که گل، رنگین است ولی رنگ گل باز این بار به همان اندازه سرخی خاصیتی عرضی از گل است. اکنون فقط خصوصیت کلی رنگ را برای گل ذکر می‌کنیم بی آن که از رنگ ویژه‌ای نام ببریم. ولی این امر، گسستگی موضوع و محمول و اثر ناپذیری آنها را از یک دیگر چاره نمی‌کند.

حکم ایجابی، کیفیتی فردی (یعنی سرخی) را در باره موضوع تصدیق کرد. حکم سلبی این کیفیت فردی را نفی کرد، ولی با این وصف امکان داد که خاصیت رنگ به طور کلی - که سرخی فقط یکی از انواع آن است - به موضوع منسوب شود. ولی چون حکم سلبی مانند حکم ایجابی کذب از کار در آمد، آنچه شکل تازه حکم به عنوان حقیقتی تقریبی برای ما بیان می‌کند این است که امری یا صفتی کلی را یکسره در باره موضوع نفی می‌کند. موضوع قضیه مانند گذشته چیزی فردی است. محمول، نوعی کلی است که مطلقاً ارتباطی با محمول ندارد و با آن پاک ناسازگار است. هگل چنین حکمی را حکم نامعین می‌نامد. قضایائی از این گونه که «ذهن، فیل نیست» یا «شیر، میز نیست» «ذهن، سرخ نیست» از قبیل حکم نامعین اند.

۳۳۱ - حکم نامعین، واپسین شکل حکم کیفی است. ولی پیش از آن که به حوزه بعدی حکم برسیم بی فایده نیست که به یاری مثالهایی از خود هگل این نکته را که پیش تر بیان کردیم توضیح دهیم که حکم

نه همان بر تفکر ذهنی بلکه بر همه حقایق صادق است چندان که هر چیزی نوعی حکم است. «فرق حکم سلبی از حکم نامعین در این است که حکم سلبی فقط کیفیت خاصی [مثلاً رنگ سرخ] را در باره موضوع نفی می‌کند ولی کیفیت عام [یعنی رنگ] را در باره موضوع می‌پذیرد، ولی حکم نامعین حتی آن کیفیت عام را نیز نفی می‌کند. به عقیده هگل جنایت نوعی از حکم نامعین است و حال آن که مبنای دعاوی مدنی، از مقوله حکم سلبی است. مثلاً در هر یک از دعاوی مدنی مربوط به مالکیت اراضی، مدعی، قانون مالکیت را یکسره انکار نمی‌کند بلکه بر عکس قانون را محترم می‌دارد چون دعوی خود را بر پایه آن استوار می‌سازد ولی حق خاص مدعی علیه را در موضوع دعوی انکار می‌کند. از سوی دیگر دزد، قانون مالکیت را به کلی انکار می‌کند و از این رو کار او «حکم نامعین» است. به همین گونه بیماری فقط حکمی سلبی است و حال آن که مرگ حکمی نامعین است. در بیماری فقط این یا آن وظیفه حیاتی بدن مختل یا نفی می‌شود: در مرگ، هم چنان که به زبان عادی می‌گوئیم، تن و روان از هم جدا می‌شوند، یعنی موضوع یکسره از محمول دور افتد.^۲

بند دو

حکم نسبی یا «بازتابی»

۳۳۲ - اکنون، به ظاهر، حکم نامعین مبین حقیقت است. ولی

۱. هم چنین نگاه کنید پائین تر به شماره ۵۴۸.

۲. والاس، «منطق»، مطلب ۱۸۳.

واقع امر آن است که این حکم نه همان حقیقی نیست بلکه اصلا حکم نیست و فقط مجموعه‌ای بی معنی از کلمات است. از دیدگاه تجربه، درستی این گفته از بیهودگی و بی معنائی حکمی مانند «ذهن، فیل نیست» کاملا پیداست. ولی اگر چنین گفته‌ای را از دیدگاه تفکر محض نیز داوری کنیم بر ما خوب روشن می‌شود که حکم نامعین اصلا حکم نیست. زیرا این حکم فقط مبین تعارض کامل میان موضوع و محمول و میان فرد و کلی است و در آن مبتدا هیچ گونه ارتباطی با خبر ندارد. و چون محمول پیوند خود را از موضوع گسسته، موضوع تنها قائم بر ذات خویش مانده و اینک فردی «به خود پیوسته» است که «دیگر» خود را از خویش تن طرد می‌کند. ولی هر حکمی باید نوعی ارتباط میان موضوع و محمول را تصدیق کند. و چون در اینجا هیچ گونه ارتباطی وجود ندارد، هیچ گونه حکمی نیز در کار نیست.

این تضاد درونی حکم نامعین، ما را به سوی مرحله تازه‌ای پیش می‌راند. چون موضوع اکنون تنها و جدا افتاده است چیزی که با آن مابینت دارد، یعنی محمول، چیزی است کاملا «دیگر» آن [یا جز آن]. ولی حتی مابینت نیز خود به هر حال رابطه‌ای است. پس می‌رسیم به تصور حکمی که محمول آن، رابطه موضوع را با چیزی جز موضوع بیان می‌کند [ولی این چیزی که جز موضوع است چیز خاصی نیست بلکه عمومیت و کلیت دارد] یعنی خود مجموعه‌ای از چیزهای دیگر است. چنین حکمی، حکم بازتابی خوانده می‌شود. محمول این حکم به جای آن که کیفیتی مفرد مانند سرخی و گرمی و بوداری و جز آن باشد، صفاتی از گونه «سودمند» یا «پرخطر» یا «سالم» و جز آن است. چنین محمولهائی رابطه موضوع را با چیزهای دیگر یا با کائنات به طور

کلی بیان می‌کند. وقتی می‌گوئیم که «این افزار سودمند است» یا «هوا سالم است» رابطه افزار و هوا را با نیازهای آدمی بیان می‌کنیم. و همین سخن درباره قضایائی از این گونه رواست که «این تن سنگین است» - که معنایش این است که تن رابطه‌ای با نیروی جاذبه زمین دارد. چون این گونه احکام به جای آن که مانند احکام کیفی عدم وساطت چیزها را بیان کنند برعکس مبین نسیت و همبستگی چیزها باشند، با حوزه ذات برابرند و احکام نسبی یا بازتابی نام دارند.

الف - حکم فردی

۳۳۳ - موضوع حکم کیفی، فرد بود. در انتقال حکم کیفی به حکم بازتابی این فقط محمول است که دگرگونی می‌پذیرد. از این رو موضوع بر حال و شکل پیشین خود باقی می‌ماند ولی محمول اینک نسیت را بیان می‌کند. بدین گونه به حکم فردی می‌رسیم که صفاتی چون «سودمند» را بر موضوعی واحد و فردی حمل می‌کند. قضیه «این افزار سودمند است» از حیث شکل برابر است با قضیه «فرد»، کلی است.

ب - حکم جزئی

۳۳۴ - حکم فردی درست به همان دلیل مجازی است که حکم ایجابی. هر دو می‌گویند که فرد، کلی است. ولی «سودمندی» و «سنگینی» و صفاتی از این گونه به همان اندازه کیفیات عرضی موضوعند که سرخی یا شیرینی. در این حال نیز میان موضوع و محمول هیچ گونه ارتباط ضرور وجود ندارد. و حال آن که قضیه‌ای می‌تواند ما را

بر حقیقت آگاه سازد که در آن محمول، طبیعت ماهوی و درونی موضوع را بیان کند به نحوی که میان موضوع و محمول رابطه‌ای ذاتی و ضرور برقرار باشد. در آن حال، موضوع فرد است و محمول نیز همان موضوع است بدین معنی که مبین کنه موضوع اگرچه به صورت کلی است و موضوع و محمول به راستی هم چنان که از خود قضیه مستفاد می‌شود با هم یکی هستند. ولی در مورد حاضر منطوق قضیه ما برخلاف حقیقت است. «سودمندی» و «سنگینی» به همان اندازه بیرون از طبیعت ماهوی موضوعند که سرخی. پس در این مرحله راست نیست که بگوئیم: «فرد، کلی است». حقیقت باز در گفتن این است که فرد، کلی نیست. ولی کلی اگر فرد نباشد ناگزیر جزئی است و بدین ترتیب می‌رسیم به حکم:

جزئی، کلی است

مثلاً: «برخی از خانه‌ها سودمندند.» این حکم جزئی است.

۳۳۵ - در حکم کیفی وقتی که کشف شد که شکل نخستین آن مجازی است نفی به محمول تعلق گرفت ولی در اینجا نفی به موضوع تعلق می‌گیرد. در احکام کیفی وقتی که دانسته شد که فرد، کلی نیست نتیجه گرفتیم که فرد، جزئی است (شماره ۳۲۹). اکنون به همان دلیل نتیجه می‌گیریم که جزئی، کلی است. پیش‌تر، از قضیه «گل سرخ نیست» نتیجه گرفتیم «گل دارای رنگ دیگری است». ولی در قضیه «این خانه سودمند نیست» نتیجه می‌گیریم که «نه این خانه بلکه خانه‌های دیگری سودمندند». عامل نفی در حکم سلبی محمول را از کلی به غیر کلی یعنی جزئی مبدل کرد. در اینجا عامل نفی موضوع را از فرد

به غیر فرد یعنی جزئی مبدل می‌کند.

۳۳۶ - چون من خود نمی‌دانم که این روش ظاهراً خودسرانه هگل را چگونه توجیه باید کرد توجیه آن را از زبان خود او بازمی‌گویم. هگل در کتاب منطق اعظم خود می‌نویسد: «چون حکم بازتابی صرفاً حکمی ایجابی نیست، نفی مستقیماً بر محمول که طاری نیست بلکه ذاتی است اثری ندارد. در عوض این موضوع است که دگرگونی و تعیین می‌پذیرد.» وی در «دائرة المعارف» [Encyclopedia] می‌نویسد: «مفهوم این گفته که «این گیاه سالم است» آن است که نه فقط این گیاه بلکه برخی از افراد این گیاه یا چند فرد از این گیاه سالمند. بدین گونه به حکم جزئی می‌رسیم (برخی از گیاهان سالمند... و غیره)»^۱.

۳۳۷ - به عقیده «مک‌تگرت»^۲ دلیل این که چرا هگل اکنون

موضوع را به جای محمول پذیرای تغییر می‌داند چنین است: در حکم کیفی دیدیم که آن حکم اگرچه می‌گفت که فرد، کلی است خلاف حقیقت از کار درآمد. از این رو محمول را تغییر دادیم تا مناسب موضوع گردد. اکنون می‌بینیم که این کار ما بیهوده بوده زیرا آن تناسبی را که جوایش هستیم میان موضوع و محمول قضیه برقرار نکرده است. همین شیوه را اکنون در زمینه حکم بازتابی می‌آزمائیم و می‌کوشیم تا به تدریج موضوع را تغییر دهیم تا با محمول سازگار درآید. ولی عیبی که بر این توضیح می‌توان گرفت آن است [که دیالکتیک نباید

۱. «مکران»، ص ۲۰۷.

۲. «والاس، منطق»، مطلب ۱۷۵.

۳. «تفسیر»، مطلب ۱۹۸.

به مدد تجارب انسانی پیش رود]. بی گمان تضاد درونی هر مقوله‌ای ما را سوی مقوله دیگری می‌راند که از این تضاد رهیده باشد. ولی این مقوله تازه نباید فرآورده کاوش ذهنی ما باشد و از روی اتفاق، تضاد درونی مقوله پیشین را حل کند و به سخن دیگر مقوله‌ای نباشد که ما از خارج از آن مقوله، برای چاره جوئی مشکل خود آورده باشیم. مقوله کهنه، خود باید مقوله تازه را به وجود آورد. و مشکل همین جاست. تعبیر «مک تگرت» از نظر هگل شاید درست باشد ولی اگر سخن «مک تگرت» درست باشد، هگل استنتاجی راستین به عمل نیاورده است.

ج- حکم کلی

۳۳۸- حکم جزئی به همان اندازه حکم ایجابی، سلبی و منفی است. مفهوم قضیه «برخی از آدمیان شادند» این است که برخی از آدمیان شاد نیستند. پس این قضیه هیچ گونه آگاهی در باره افراد به ما نمی‌دهد زیرا هر فرد به همان اندازه ممکن است در شمار مردم شاد باشد که در شمار مردم ناشاد. مسأله در اینجا آن است که کاری کنیم تا فرد متناسب با کلی باشد. چون فرد بدان گونه که در حکم فردی آمد با کلی تناسب نداشت آن را به حال جزئی در آوریم. و چون اینک آشکاری شود که تبدیل فرد به جزئی مشکل ما را آسان نمی‌کند باید جزئی را به نوبه خود تعمیم دهیم و به صورت کلی در آوریم.

۱. در کتابهای رایج مربوط به فن منطق، در این باره گفتگوست که آیا هم چنان که هگل می‌گوید «برخی» را باید به معنای «فقط برخی» تعبیر کرد یا نه. بیشتر نویسندگان با نظر هگل در این باره مخالفت می‌کنند.

بدینسان حکم کلی به دست می‌آید، به این شکل که:
«همه آدمیان فانی و ناشاد و خطاپذیر و جز آنند...»

بند سه

حکم ضرور

۳۳۹- اکنون خاصیت شناسا ننده حکم، کلیت یا همگی [Allness] است. در آغاز چنین می‌نماید که: (۱) این کلیت صرفاً نظری است بدین معنی که این ما هستیم که همه افراد یک صنف را گرد هم می‌آوریم و بر آنها لفظ «همه» را اطلاق می‌کنیم. ولی (۲) این کلیت در واقع امر، عینی است، زیرا در حکم جنس منطقی است و به این عنوان طبیعت اصلی و بنیادین افراد است و وجود افراد بی‌وجود آن ممکن نیست. مثلاً یکی از خصوصیت‌های آدمیزادگان، که جانوران پست‌تر فاقد آنند، داشتن لاله گوش است. ولی داشتن لاله گوش برای عمرو و زید آشکارا صفتی طاری و عرضی است که ارتباطی با ویژگی‌های اصلی آنان ندارد. عمرو و زید اگر لاله گوش هم نداشته باشند باز بر ماهیت پیشین خود باقی می‌مانند، یعنی همچنان آدمیزاده‌اند. ولی کلیتی که از عبارتی چون «همه آدمیان» مفهوم می‌شود با این گونه کلیت فرق دارد. عمرو و زید نمی‌توانند پارسا یا خنیاگر یا خردمند یا دلیر و جز آن باشند مگر آن که نخست آدمیزاده باشند.

۱. به من آگاهی داده‌اند که این مثال نادرست است. انواع عالی بوزینه‌های آدم‌نمان نیز لاله گوش دارند ولی در آدمیان، لاله گوش به حد اعلی رشد می‌کند. ظاهراً مقصود هگل نیز همین است. بهر حال نادرستی مثال هگل از استواری استدلال او چیزی نمی‌کاهد.

طبیعت اصلی و درونی آنان آدمیزادگی است و این کلیت چیزی، خارجی نیست که ما در ذهن خود به آنان نسبت دهیم. برعکس، این خاصیت عینی و ذاتی ایشان است و چیزی است که به حکم آن عمر و زید وجود دارند. این دگرگونی از ذهنیت به عینیت هنگامی در کلام نیز آشکار می شود که به جای «همه آدمیان» فقط «آدمی» بگوئیم. در آن حال حکم ما به این صورت درمی آید که آدمی، فانی و خطا پذیر و جز آن است.

بدین ترتیب به نوع تازه ای از حکم می رسیم که در آن موضوع، نوع است مانند آدمی و گل سرخ و غیره، و محمول، جنس. دو نمونه این گونه حکم چنین اند: «گل سرخ، رستنی است؛ شیر، جانور است.» این حکم ضرور است. دیدیم که در حکم کیفی و حتی در حکم نسبی یا بازتابی، رابطه محمول با موضوع نه ضرور بلکه محتمل و عرضی بود. این که گلی سرخ است شاید امری واقع باشد ولی هیچ دلیل ذاتی برای آن نتوان یافت. ولی گل باید رستنی باشد و گر نه اصلانمی تواند گل باشد. گل می تواند گل باشد بی آن که سرخ باشد، ولی بی رستنی بودن، گل بودن آن به هیچ رو ممکن نیست. سرخ بودن، خاصیت اتفاقی گل است. ولی رستنی بودن، خاصیت ذاتی آن است. در اینجا حکم ما در سیر تطوری خود بسیار پیش رفته است. همه احکام، یکی بودن موضوع و محمول را تصدیق می کنند، ولی در شکل نخستین حکم، این تصدیق بر خلاف حقیقت بود. در حکم کیفی عوامل صورت معقول از هم جدا و اثر ناپذیر بودند. گل و سرخی آن هیچ رابطه حقیقی با هم ندارند چه رسد به آن که با هم یکی باشند. بدین سبب حکم کیفی، حکم مجازی بود چون میان موضوع و محمولی که در واقع امر با هم رابطه

نداشتند رابطه ای را تصدیق می کرد. ولی در مورد حاضر، یعنی در حکم ضرور، موضوع و محمول از راه رابطه ای ضرور به هم سخت گره خورده اند. گل و سرخی آن از هم اثر ناپذیرند. ولی گل و رستنی بودن آن با هم رابطه ای ذاتی دارند و به هیچ رو از هم اثر ناپذیر نیستند.

۳۴۰ - نخستین شکل حکم ضرور، حکم قطعی است.

الف - حکم قطعی

این حکم، فقط رابطه ای ضرور را میان نوع و جنس تصدیق می کند، مانند گل، رستنی است.

ب - حکم شرطی یا (فرضی)

۳۴۱ - چون موضوع و محمول اکنون به پیوند ضرورت با هم مرتبط اند پس محمول وابسته موضوع است. از این رو می توان حکم کرد که «اگر گل باشد رستنی هست» - یا به نحو عموم، اگر «الف» باشد، «ب» هست: این حکم شرطی است.

ج - حکم منفصل

۳۴۲ - آنچه در حکم شرطی به راستی بیان می شود این است که وجود جنس وابسته وجود نوع است. اگر گل باشد، رستنی هست. به سخن دیگر، جنس وجودی جدا از نوع خویش ندارد. کلی فقط در جزئی وجود دارد. رستنیها چیزهایی متفاوت از گل سرخ و سوسن و سنبل نیستند، بلکه یک چیزند که ما آن را گاه در وجه کلی و زمانی

در وجه جزئی‌اش می‌نگریم. این نکته، عیب اصلی حکم شرطی را آشکار می‌کند و آن این که حکم شرطی فقط وابستگی جنس را به یکی از انواع خود تصدیق می‌کند و نه به همه آنها. اگر گل باشد، رستنی هست. ولی به همان اندازه راست است که بگوئیم که اگر گندم باشد رستنی هست. وجود رستنی نه فقط وابسته وجود یک نوع آن، یعنی گل، بلکه وابسته همه انواع آن است.

شناخت این عیب بی‌درنگ ما را به حکم منقصل می‌رساند که می‌گوید که جنس، حاصل جمع انواع آن است. رستنیها از گله‌ها و گندمها و جوها و جز آن پدید می‌آیند. یا می‌توان گفت که رستنی یا گل است یا گندم یا جو و غیره. «الف» یا «ب» است یا «ج» یا «د». آنچه باید در اینجا به ویژه یاد کرد این است که یکی بودن و یکسان بودن موضوع و محمول که مورد تصدیق همه احکام است، نخست بار در حکم منقصل حقیقت پیدا می‌کند. موضوع، جنس است و محمول، مجموعه انواع. ولی جنس همان مجموع انواعش است. یک چیز است که دوبار بیان می‌شود، یک بار به صورت کلی در موضوع و بار دیگر به صورت جزئی در محمول.

بند چهار

حکم مفهومی

۳۴۳- چون موضوع و محمول اکنون بررغم اختلاف خویش با هم یکی هستند بسار دیگر رسیده‌ایم به یکسانی راستین در نایکسانی و نایکسانی در یکسانی. و این به طور خلاصه همان حال صورت معقول

است.

ولی حکم منقصل اگر چه یکی بودن کلی و جزئی (جنس و نوع) را می‌رساند این عیب را دارد که وضع فرد را روشن نمی‌کند. این حکم نشان می‌دهد که کلی فقط در جزئیات خویش هستی می‌یابد ولی هنوز باید بر ما ثابت شود که هستی آن حتی در افراد جدا از هم نیز فرود می‌آید. به سخن دیگر ما باید محمولی کلی بیابیم که با موضوع فردی، یعنی این گل یا این عکس، مطلقاً یکی باشد. حکمی که این شرط را بر می‌آورد حکم مفهومی است. چنین حکمی باید موضوعش فرد و محمولش کلی باشد و در عین حال موضوع و محمول با هم یکی باشند. محمول باید در عین کلی بودن همان موضوع باشد، یعنی فرد نیز باشد، به سخن دیگر، محمول باید مبین طبیعت ذاتی و کلی موضوع باشد. حکم باید سازگاری یا ناسازگاری موضوع را با طبیعت ذاتی خویش یعنی با مفهوم کلی خویش و با آن چه باید باشد بیان کند؛ باید نشان دهد که فرد، که موضوع است، آیا با مفهوم خویش مطابق است یا نه. بدینسان محمول، کمال مطلوبی است که موضوع اگر اصالت دارد باید مطابق آن باشد و حکم نیز باید نشان دهد که آیا موضوع با کمال مطلوب خود مطابق است یا نه. مثلاً طبیعت ذاتی و کلی آدمی، نطق یا خرد اوست و حکمی که بیان کند که آیا کسی ناطق است یا نه بر ما معلوم می‌دارد که آیا آن کس همان چیزی است که مفهوم لفظ آدمی اقتضا دارد یا نه و به عبارت دیگر آیا وی انسانی حقیقی است یا نه.

۱. واژه آلمانی Begriff (Notion در انگلیسی) در نوشته‌های هگل هم به معنای صورت معقول و هم به معنای ساده مفهوم است و از این رو، حکم مفهومی را حکم صورت معقول نیز می‌توان نامید. مطالب این بخش را نیز بر اساس این وحدت اصطلاح باید دریافت م.

این که کسی دارای بینی نوک‌پهن باشد تأثیری بر آدمیزادگی او ندارد. آدمیزاده، آدمیزاده است چه نوک بینی اش پهن باشد و چه نباشد. ولی بی بهره بودن از نطق یا خرد مخالف ذات آدمیزادگی است، زیرا نطق عین ذات آدمی است. پس گفتن این که «این انسان، ناطق است» برابر گفتن این است که «این انسان انسانی است» و این مبین نه وحدت مهمل بلکه سازگاری انسان با کمال مطلوب خویش است. ولی وقتی می‌گوئیم که این انسان انسانی است در واقع می‌گوئیم که این انسان (فرد) انسانی (کلی) است. بدینگونه موضوع و محمول به ترتیب در مقام فرد و کلی، از هم ممتاز می‌شوند. ولی با این وصف مطلقاً با هم یکی هستند؛ چون این «انسان» است که در مقام موضوع و محمول هر دو پدیدار می‌شود. پس در حکم مفهومی محمول همیشه صفتی است که سازگاری (یا ناسازگاری) موضوع را با کمال مطلوبی معقول افشا می‌کند، مانند این عکس زیباست (یا نیست) این کار خوب و درست و پیراج است (یا نیست).

۳۴۴ - نخستین شکل حکم مفهومی، حکم اخباری است.

الف - حکم اخباری

که صرفاً سازگاری یا ناسازگاری موضوع را با کمال مطلوب بیان می‌کند. مانند: این کار خوب است یا بد، یا درست است یا نیست.

ب - حکم مشکوک

۳۴۵ - حکم اخباری فقط خبر می‌دهد که آیا موضوع، آنچه باید باشد هست یا نیست ولی هیچ دلیلی در این باره نمی‌آورد. این

عکس، زیباست ولی نمی‌توانیم بگوئیم چرا. صرفاً عقیده من چنین است. بدین سبب [حکم من] بی درنگ با قضیه تقیض خود روبرو می‌شود که: این عکس زشت است. این حکم تقیض به همان اندازه حکم اصل سزاوار اخبار است، زیرا در حقیقت هر دو متساویاً از چیزی خبر می‌دهند. و هیچ یک بر دیگری رجحانی ندارد. از این روشك داریم که کدام يك درست است و این ما را به حکم مشکوک می‌رساند: یعنی می‌گوئیم این عکس شاید زیبا باشد (یا نباشد).

ج - حکم واجب

۳۴۶ - در حکم مشکوک، موضوع در معرض احتمال است، بدین معنی که می‌تواند با کمال مطلوب سازگار باشد یا نباشد. از اینجا آشکار می‌شود که سازگاری یا ناسازگاری موضوع با کمال مطلوب به دلیل آن است که در ذات خویش، زمینه‌ای و علتی برای سازگاری یا ناسازگاری با کمال مطلوب دارد. بدین ترتیب می‌رسیم به قضایائی مانند: این کار چون دارای چنین و چنان کیفیاتی است، درست و برحق است، یا این عکس چون به این یا آن شیوه نقش شده زیباست. اکنون موضوع از پایه احتمال به مرتبه ضرورت بر کشیده می‌شود. این عکس باید زیبا باشد، چون شیوه نقاشی آن چنین و یا چنان است یا به عبارت دیگر زیبایی عکس زمینه‌اش در خود طبیعت عکس نهفته است یا زمینه‌اش در خودش است. و در خود زمینه‌داشتن، ضرور بودن است. بدین سبب چنین حکمی واجب نام دارد.

این حکم تصدیق می‌کند که فرد (این عکس) به سبب امری جزئی (شیوه نقاشی آن) کلی (زیبا) است و از این رو هر سه عامل صورت

معقول را جدا و پیدا از هم و در عین حال پیوسته به هم در وحدت مطلق خویش جمع دارد. بدین علت، حکم کامل یا حقیقت حکم به وجه عموم است.

بخش صمه

قیاس

۳۴۷ - مفرد یا فرد اکنون به سبب جزئی و از راه جزئی با کلی یکی شده است. بدین گونه، جزئی حدی میانگین است که دو حد اول و آخر، یعنی فرد و کلی را از هم جدا می کند: این نخستین شکل قیاس است. هر قیاسی دارای سه بخش (یا حد) است. از این سه بخش، آن يك که قلمروش از همه پهناورتر است، کلی (یا اکبر) است. کبری شامل بخشی محدودتر است که جزئی (یا حد اوسط) است. جزئی یا حد اوسط شامل بخشی است از خود محدودتر که فرد (یا اصغر) است. بدینسان در قیاس زیر:

رنگ سبز دلپذیر است

این میوه، سبز رنگ است

پس این میوه، دلپذیر است.

بزرگترین حد، یعنی دلپذیر، کلی یا اکبر است. رنگ سبز، جزئی یا حد اوسط است و این میوه، فرد یا اصغر است. پس اگر نشانه‌های ف و ج و ك را به ترتیب به جای فرد (اصغر) و جزئی (حد اوسط) و کلی (اکبر) به کار ببریم قیاس بالا را می توان بدشکل ۱. چنان که پیش تر نیز گفتیم، در منطق اروپائی کبری پیش از صغری می آید.

جملات اختصاری زیر بیان کرد:

«ج» - «ك»

«ف» - «ج»

«ف» - «ك»

جزئی حد اوسطی است که فرد یا اصغر را از کلی یا اکبر جدا می کند و آنها را در نتیجه با هم یگانه می سازد. همین نکته را می توان باز به نحو اختصار در جمله هگلی «ف - ج - ك» بیان کرد.

۳۴۸ - در «صورت معقول همچون صورت معقول» عوامل فردیت و جزئییت و کلیت با هم متحد بودند ولی وحدتشان به صورت ابتدائی بود، یعنی هیچ گونه فرق و تمایزی هنوز در آن آشکار نشده بود. در حکم، صورت معقول تنوع عوامل خویش را آشکار ساخت. در قیاس، خصوصیت تنوع در دو حد اول و آخر صورت معقول [یعنی فرد و کلی یا اصغر و اکبر] و خصوصیت وحدت در حد اوسط حفظ می شود. بدینسان قیاس از ترکیب صورت معقول و حکم پدید می آید.

۳۴۹ - حکم از آنجا که به روی اختلاف و تنوع تأکیدی کند فرآورده فهم دانسته می شود. قیاس چون یگانگی دو حد اول و آخر یا وحدت ضدین را بیان می کند تظاهر خاصی از خرد است. ولی قیاس را نباید فقط صورتی ذهنی از تفکر دانست. قیاس مانند حکم، عینی است. هر چیز نوعی از قیاس است. یا درست تر بگوئیم چون قیاس، نمودگار خرد است، پس هر چیز معقول، یعنی هر چیز واقعی یا حقیقی، نوعی از قیاس است. بدین گونه قیاس مانند هر مقوله دیگری [در منطق هگل] یکی از معرفهای مطلق است. مطلق یا خدا نوعی از قیاس است. خدا چون به منزله کلی مجردی انگاشته شود، مثال [Idea] منطقی است.

ولی خدا تنها این کلی مجرد و فارغ از مضمون و محتوی نیست. زیرا این کلی، از قالب خویش به در می آید و به صورت جزئی تظاهر می کند که همان طبیعت باشد و سپس در فردیت روح مشخص نزد خویشین بازمی گردد. به همین گونه، مفاهیم پایان ناپذیر (نامتناهی) و زبرحسی [Supersensuous] و نامتعینی از نوع آزادی و حق و وظیفه از مقولاً قیاسند، زیرا کلیاتی بی مضمون و بسیط و مجرد نیستند، بلکه تنوع و اختلاف می پذیرند و به صورت خاص یا جزئی آزادی یا وظیفه یا حق معینی در می آیند.

۳۵۰ - مراحل تطور قیاس چنین اند: (۱) قیاس کیفی (۲) قیاس نسبی یا بازتابی و (۳) قیاس ضرور. هم چنان که از این نامها برمی آید تطور قیاس تا اندازه بسیار همانند تطور حکم است.

بند يك

قیاس کیفی

۳۵۱ - قیاس نخست به صورت بیمیانجی پدیدار می شود. بدین سبب اگرچه از راه حد اوسط یگانگی دوحده اول و آخر خویش را بیان می کند، این یگانگی در واقع امری موهوم است و دوحده مذکور از هم جدا و اثر ناپذیر می مانند. چنین قیاسی قیاس کیفی نام دارد.

الف - شکل نخست: «ف - ج - ك»

۳۵۲ - هم چنان که پیش تر گفتیم (شماره ۳۴۷) قیاس نخست به

شکل «ف - ج - ك» پدیدار می شود که در آن جزئی حد اوسط است. این شکل نخست است. فرد در ضمن حد بزرگتر یعنی جزئی یا حد اوسط مندرج است. حد اوسط نیز در کلی یا اکبر مستتر است و در نتیجه جزئی در کلی مندرج است.

«ج»، «ك» است

«ف»، «ج» است

پس «ف»، «ك» است.

فرد و کلی در حد اوسط با هم یگانه می شوند. زیرا جزئی در قضیه کبری، نسبت به کلی موضوع است و از این رو فسرده است و در قضیه صغری، نسبت به فرد، محمول است و از این رو کلی است. بدینسان جزئی چون هم فرد است و هم کلی، جامع دوحده اول و آخر است. چون این قیاس بی میانجی، است مانند حکم کیفی، دوحده آن بر رغم ارتباطی که قیاس بر آن گواهی می دهد از هم گسسته و اثر ناپذیرند (شماره های ۳۲۸ و ۳۲۷). فرد چیزی مفرد است، مانند این گل و این خانه. جزئی، کیفیتی مفرد است که از روی اتفاق عارض فردی شده، مانند رنگ یا بو یا شکل آن، کلی نیز کیفیتی مفرد است که از روی اتفاق به جزئی وابسته است. بدین علت به قیاسی از این گونه می رسم:

رنگ سبز، دلپذیر است.

این میوه سبز رنگ است.

پس این میوه دلپذیر است.

رنگ سبز، کیفیتی است که بی هیچگونه ضرورتی عارض میوه

شده است. هیچ رابطه ضروری یا منطقی میان رنگ و میوه وجود ندارد.

دلپذیر بودن رنگ سبز نیز امری نا ضرور است و دلیلی ذاتی برای آن نتوان یافت. این هر سه حد با يك ديگر بسى ارتباط و از هم اثر ناپذیرند.

ب- شکل دوم «ج- ف- ك»

۳۵۳- پس عیب شکل نخست آن است که میان سه حد نامرتبط، حکم به ارتباط می دهد. بدین سبب فرق ندارد که کدام يك از کیفیات جدا گانه موضوع را حد اوسط قیاس قرار دهیم و نیز توفیری نمی کند که کدام يك از کیفیات حد اوسط را به نام محمول اختیار کنیم تا حد اوسط را بدان وسیله با موضوع مرتبط سازیم. با انتخاب سبزی رنگ میوه به عنوان حد اوسط و دلپذیری رنگ سبز به عنوان محمول به این نتیجه رسیدیم که میوه منظور ما دلپذیر است. ولی می توانستیم با انتخاب یکی دیگر از کیفیات موضوع (یعنی میوه) ثابت کنیم که میوه نادلپذیر است. مثلاً [اگر میوه ای را فرض کنیم که سبزرنگ و زهر آگین باشد] می توانیم بگوئیم:

چیزهای زهر آگین نادلپذیرند،

این میوه زهر آگین است،

پس این میوه نادلپذیر است.

روش استدلال در این حال یکسره بولپوسانه است. اگر دلپذیر بودن به جای آن که یکی از خواص عرضی رنگ سبز باشد، طبیعت ذاتی این رنگ می بود در آن صورت همه چیزهای سبز رنگ در همه حال دلپذیر می بودند و قیاس ما نیز مطابق حقیقت درمی آمد. ولی در مورد حاضر، خاصیت عرضی دلپذیر بودن می تواند به توسط هر

خاصیت عرضی دیگری چون زهر آگین بودن تباه شود. پس نبودن هیچ گونه رابطه حقیقی میان سه حد قیاس، عیب نخستین شکل قیاس است و حد اوسط، یعنی سبزرنگی یا زهر آگینی یا هر چیز دیگر که بنا بر فرض جزئی است، در این شکل از قیاس به صورت کیفیتی گسسته و بی میانجی و منفرد و فردی در می آید. پس اگر بخواهیم حقیقت این نوع قیاس را بهتر بیان کنیم باید از روی صداقت، حد اوسط را مطابق ماهیت حقیقی خود فرد بدانیم. به این ترتیب به شکل تازه ای از قیاس می رسم که آن را می توانیم چنین نشان دهیم: «ج- ف- ك».

این شکل دوم قیاس است.

همین نکته از ملاحظه جنبه دیگر امر آشکار می شود. در شکل نخست، نتیجه «ف- ك»، میان «ف» و «ك» رابطه مستقیم برقرار نمی کند، زیرا «ج» میانجی آنهاست. ولی دو قضیه مقدمه یا صغری و کبری، یعنی «ف- ج» و «ج- ك» هیچ گونه میانجی ندارند و این حدهای دو گانه را بی میانجی به هم می پیوندند. این گونه روابط بی میانجی با طبع قیاس ناسازگارند زیرا اقتضای ذات قیاس آن است که هر دو عاملی از صورت معقول دارای عامل میانجی سومى باشد. پس کبری، یعنی «ج- ك»، باید دارای میانجی باشد و چون تنها عامل موجودی که می تواند میانجیگری کند «ف» است، قیاس به حال «ج- ف- ك» در می آید که شکل دوم است. در صغری یعنی «ف- ج» حد «ك» باید میان «ف» و «ج» میانجیگری کند و قیاس «ف- ك- ج» را پدید آورد که هم چنان که خواهیم دید شکل سوم است. ضرورت وجود میانجی را برای قضایای مقدمه معمولاً چنین بیان می کنند که قضایای مقدمه خود به برهان نیاز دارند یعنی خود ممکن است نتایج قیاسهای

پیشین باشند.

اکنون حد اوسط، فرد است. از این رو هر يك از دو حد دیگر وسیع تر از حد اوسطند و هر يك از دو قضیه مقدمه حاکی از آن است که حد اوسط در دو حد دیگر منضم است. پس در هر دو قضیه، فرد موضوع است، بدین گونه:

ف - ك

ف - ج

ج - ك

در این شکل فقط ترتیب و توالی حدود دگرگون شده است و گر نه همه آنها باز اموری محتمل و بی میانجی اند یعنی ارتباط مستقیم با يك دیگر ندارند. فرد مانند گذشته چیزی متفرد است و دو حد دیگر کیفیاتی هستند که از روی اتفاق عارض موضوع شده اند، بدینسان:

این میوه دلپذیر است

این میوه سبزرنگ است

پس رنگ سبز دلپذیر است

می بینیم که از لحاظ پیشی و پس، سه حد، این شکل قیاس در منطق هگلی مطابق شکل سوم قیاس در منطق صوری است نه شکل دوم نتیجه «جزئی، کلی است» چون موضوعش جزئی است مطابق با این قاعده کلی منطقی صوری است که نتیجه در شکل سوم باید جزئی باشد. نتیجه این شکل، کبرای شکل نخست است که چنین بود:

رنگ سبز دلپذیر است یا «جزئی کلی است».

بدین ترتیب شکل دوم عیب شکل نخست یعنی بی میانجی بودن را بطه «ج - ك» را چاره می کند

ج - شکل سوم «ف - ك - ج»

۳۵۴ - در شکل دوم، نتیجه «ج - ك» دارای میانجی است. کبرای آن یعنی «ف - ك» نیز دارای میانجی است زیرا نتیجه شکل نخست است و به میانجیگری «ج» ثابت می شود. ولی صغرای آن یعنی «ف - ج» هنوز بی میانجی است و فقط «ك» می تواند میانجی آن باشد که در آن حال شکل سوم یعنی «ف - ك - ج» را به دست می دهد. می توان با تأمل در محتوای قیاس، به جای صورت آن، به همین نتیجه رسید. نتیجه شکل دوم این بود که چون دو کیفیت سبز بودن و دلپذیر بودن متعلق به موضوعی واحد مانند میوه بخصوصی هستند ناچار متعلق به يك دیگرند. پس حد اوسط در واقع وجه مشترك دو حد اول و آخر است. آنچه در برابر ماست این میوه بخصوص و کاملاً مشخص با مجموعه کیفیات خود نیست، بلکه چیزی مجرد و اعتباری است که از کیفیات گوناگون پدید آمده و بر خورد گاه مجرد و اعتباری دو حد اول و آخر است. و چون این میوه چیزی مجرد و اعتباری و جامع [کیفیاتی متعدد] است، پس هر گز چیزی فردی نیست بلکه کلی مجردی است. بدین سبب حد اوسط قیاس «ج - ف - ك» با آنکه بنا بر فرض فرد است در واقع امر کلی است و این نتیجه را می توان چنین آشکار کرد که کلی را حد اوسط نهاد تا شکل سوم «ف - ك - ج» حاصل شود. قیاس ما در این حال به شکل زیر درمی آید:

رنگ سبز دلپذیر است

این میوه دلپذیر است

پس این میوه سبزرنگ است

این شکل فقط از لحاظ پیشی و پستی حدود برابر با شکل دوم قیاس در منطق صوری است. چنین قیاسی نازا [غیر منتهج] و نامعین است، زیرا در این شکل برای آن که حد اوسط تکرر یابد باید نتیجه و یکی از دو قضیه مقدمه سالبه باشد. این امر عیب قیاس کیفی را به نحو عموم آشکار می کند. این گونه قیاس فقط در حالی معتبر است که بتوانیم بگوئیم که رنگ سبز نه همان دلپذیر است بلکه این رنگ، تنها چیز دلپذیر است یعنی هر چیز دلپذیری سبز رنگ است. دلیل آن که نمی توانیم چنین بگوئیم آن است که سبزرنگی و دلپذیری هیچ گونه رابطه ضروری با هم ندارند و به سخن دیگر عناصر قیاس کیفی به طور کلی فاقد میانجی هستند. این عیب، خاص این شکل از قیاس کیفی نیست بلکه مختل همه اشکال قیاس است و باید در یکی از مراحل بعدی تطور قیاس آن را رفع کرد.

د - قیاس ریاضی «ك - ك - ك»

۳۵۵ - تا کنون فرد و جزئی و کلی، هر يك به نوبه خود، به صورت حد اوسط پدیدار شده اند. نتیجه هر شکلی از قیاس، یکی ازدو قضیه مقدمه دوشکل پیشین است. پس هر شکلی، از پیش، دوشکل دیگر را مفروض می دارد. شاید پنداشته شود که این خصوصیت آن عیب قیاس کیفی را که با آن که نتیجه اش میانجی دارد، مواد یا دو قضیه مقدمه اش فاقد میانجی هستند رفع می کند. ولی عیب اساسی این گونه قیاس هم چنان باقی است و هیچ فرقی ندارد که کدام يك از دو حد را حد اوسط بگیریم؛ زیرا در هر مورد همان عیب پیشین یعنی گسستگی کامل میان دو حد دیگر، رخ می نماید. از این دیدگاه، سه حد قیاس با

هم یکسان و یکی هستند، چون هر يك از آنها می تواند به جای دیگری بنشیند. این خصوصیت سرانجام قیاسی ایجاد می کند که در آن یکسانی کامل سه حد به صورت تساوی ریاضی محض بیان می شود. چون تفاوتی ندارد که کدام حد را اوسط و کدامها را اکبر و اصغر بگیریم، می توانیم از اختلافات کیفی این سه حد يك سره در گذریم و آنها را صرفاً به منزله سه مهره بازی پنداریم که هر يك می تواند به جای دیگری به کار رود، هم چنان که در مهره بازی کاری به این نداریم که مهره ما سرخ است یا سبز یا آبی بلکه همه مهره ها را یکسان می انگاریم. چون بدینسان از هر گونه اختلاف کیفی چشم پوشیم به این تساوی ساده ریاضی می رسیم:

$$A=B$$

$$B=C$$

$$A=C \quad \text{پس}$$

که می توان آن را به این صورت نیز بیان کرد که «اگر دو چیز با چیز سومی برابر باشند خود بایک دیگر برابرند.» هگل این رابطه را با جمله «ك - ك - ك» نشان می دهد و آن را قیاس ریاضی می نامد. اگر چه هگل از این قیاس به نام قیاس کیفی یاد می کند ولی در واقع امر صفت کیفی بر ازنده این شکل از قیاس نیست چنان که او خود جای دیگر آن را قیاس کمی می نامد. وی هم چنین آن را شکل چهارم می خواند که البته به شکل چهارم قیاس در منطق صوری - که چنان که می دانیم ساخته ارسطو نیست بلکه بعدها بر مبحث قیاس افزوده شده است - ربطی ندارد. هگل که در این باره پیرو کانت است شکل چهارم قیاس را که همانا عکس شکل نخست است لغو و بیهوده می شمارد.

بند دو

قیاس نسبی یا «بازتابی»

۳۵۶ - قیاس ریاضی چون از هر گونه مظهر و معنوی تهی است صرفاً نتیجه منطقی تحول منطقی (دیالکتیک) قیاس به شمار می رود. ولی این تصور، نتیجه ای مثبت نیز دارد. سه حد قیاس کیفی، جدا و گسسته از هم و مابین یک دیگر بودند. یکی فرد مجرد و دیگری جزئی مجرد و سومی کلی مجرد بود که بعداً هر یک از آنها به نوبت حد اوسط شد ولی نتوانست وظیفه حد اوسط را به جای آورد یعنی به نحو انضمامی یا مشخص، جامع دو حد دیگر باشد، و بدین سبب آن دو حد هم چنان از یکدیگر جدا و اثر ناپذیر ماندند. پس نتیجه مثبت تصور اشکال قیاس آن است که حد اوسط باید به نحو انضمامی یا مشخص جامع دو حد اول و آخر باشد. و چون در وهله نخست، دو حد اول و آخر، فرد و کلی هستند، حد اوسط جزئی جامع فرد و کلی خواهد بود. چنین قیاسی، قیاس بازتابی نام دارد، زیرا در آن عوامل صورت معقول، دیگر مفاهیمی مجرد [و جدا از هم] نیستند، بلکه در حد اوسط به طور حقیقی میانجی یکدیگر می شوند. نخستین مرحله تصور [این نوع] قیاس، قیاس مجموعی است.

الف - قیاس مجموعی

هگل این نوع قیاس را قیاس «تعمیم کامل» نیز می نامد.
۳۵۷ - در قیاس مجموعی، حد اوسط نوعی جزئی است که همه افراد را در بر دارد، مانند عبارت «همه انسانها». چون این عبارت مفید

هر فرد انسانی است مفهوم فرد از آن مستفاد می شود و چون مفیده همه افراد انسانی است کلی نیز هست. و در قیاسی مانند:

همه انسانها فانی هستند

سقراط انسان است

پس سقراط فانی است.

حد اوسط چون در تحت مفهوم کلی عالی تری یعنی «فانی» مندرج

است جزئی است.

بدین سبب جمله اختصاری این قیاس همان جمله اختصاری شکل

نخست است، یعنی «ف - ج - ک».

این قیاس، عیب قیاس کیفی را رفع می کند. در آن قیاس، حد

اوسط مفهومی مجرد یا کیفیتی منفرد از چیزی مشخص بود. ولی آن چیز

از این گونه کیفیات بسیار داشت و هر کیفیتی می توانست حد اوسط باشد

و در باره چیز واحد نتایج متناقض به دست می آمد. میوه، دلبذیر بود

چون رنگش سبز بود و نالدلبذیر بود چون زهرا گین بود. ولی در اینجا

حد اوسط چنین کیفیت منفردی نیست بلکه مجموعه ایست از اعیان

مشخص، «همه انسانها»، «همه چیزهای سبز» و جز اینها. پس این

حد اوسط می تواند موضوع را با مفهومی کلی مربوط کند که وجه

مشترک همه افراد هم نوع موضوع باشد و نتایج، متناقض با هم در نیایند.

راست است که مثلاً رنگ سبز دلبذیر است ولی رنگ سبز کیفیتی مجرد

است. اگر ما در عوض بگوئیم که «همه چیزهای سبز دلبذیرند»

بی درنگ باید میوه های سبز زهرا گین و مارهای سبز و غیره را به یاد

آوریم تا دریا بیم که این مقدمه کاذب است و خود را از تناقض گوئی

درمان داریم. این درست همان کاری است که قیاس مجموعی انجام

می‌دهد و عیب نوع پیشین قیاس را رفع می‌کند.

ب - قیاس استقرائی

۳۵۸ - ولی قیاس مجموعی نیز عیبی خاص خود دارد. کبرای این قیاس چون معمول را به همه افراد موضوع خود نسبت می‌دهد مصادره به مطلوب می‌کند و حقیقت نتیجه خود را مسلم می‌انگارد. وقتی بگوئیم که همه انسانها فانی‌اند فرض را بر این می‌گیریم که سقراط [که یکی از افراد نوع انسان است] فانی است، زیرا اگر فانی نباشد حکم ما که همه انسانها فانی هستند درست در نمی‌آید. تنها راه پیش‌گیری از این عیب آن است که وضع آدمیان را یکان یکان بررسی کنیم و نشان دهیم که هر فرد انسانی فانی است. به عبارت دیگر باید ثابت کنیم که حسن

۱. «مک‌تکرت» (در کتاب «تفسیر» مطلب ۲۱۵) استدلال می‌کند که عیبی که بر قیاس کیفی می‌گیرند، یعنی حمل صفات و کیفیات متناقض بر موضوع واحد، در واقع امر اصلاً عیب نیست زیرا مفهوم حقیقی و رنگ سبز دلپذیر است، اینست که «همه چیزهای سبز دلپذیرند» که البته حکمی نادرست است. ولی قیاس اگر به شکلی که «مک‌تکرت» می‌آورد بیان شود دیگر قیاس کیفی نیست بلکه قیاس بازتابی است. نظر هگل نیز همین است که قیاسی که به آن شکل بیان شود از این عیب برکنار است. قیاس کیفی به شکلی که از طرف هگل بیان می‌شود بی‌گفتگو دارای همان عیبی است که او به آن نسبت می‌دهد. «مک‌تکرت» می‌گوید که این نتیجه که «میوه دلپذیر است» مستلزم این کبری است که «همه چیزهای سبز دلپذیرند». هگل نیز همین را می‌گوید. چون مقدمه قیاس کیفی دارای این کبری نیست، قیاس خود ممیوب است و چون قیاس مجموعی آن کبری را دارد عیب مذکور را رفع می‌کند. خطای «مک‌تکرت» از آنجاست که می‌پندارد که نخستین شکل قیاس کیفی از همه حیث مطابق با نخستین شکل قیاس در منطق صوری است. ولی مطابقت واقعی این دو شکل فقط از حیث تقدم و تأخر حدود است. در واقع همچنان که از مثال این بخش آشکار می‌شود قیاس مجموعی را باید به نخستین شکل قیاس در منطق صوری همانند تر دانست

وحسین و تقی و عمرو و زید و باقی افراد تژاد آدم همه فانی‌اند و وقتی که این کار را به‌طور کامل انجام دادیم آن وقت می‌توانیم حکم کنیم که همه انسانها فانی هستند.

این کار استقراء نام دارد و در قیاس به شکل «ج - ف - ک» نشان داده می‌شود که شکل دوم قیاس است. به صورت دقیق‌تر آن را می‌توان چنین نمایش داد:

ف

ف

ج - ف - ک

ف

ف

تا بی نهایت.

در اینجا «ف» نمودار هر فرد انسانی، «ج» نمودار نوع انسان و «ک» نمودار مفهومی کلی و عالی‌تر از این دو یعنی فانی است. کبری و صغرای این شکل به صورت زیر در می‌آید:

ف

(۱) ج - ف

ف

ف

و غیره

به عبارت دیگر «همه انسانها» عبارتند از جمع حسن و حسین و تقی و تقی و عمرو و زید و غیره تا بی نهایت.

ف

(۲) ف - ك

ف

ف

که معنیش این است که حسن و حسین و تقی و نقی و غیره همگی فانی اند. نتیجه این قیاس «ج - ك» است یعنی همه انسانها فانی اند. می بینیم که در اینجا فرد، حد اوسط است و در حالی که قیاس مجموعی به شکل نخست یعنی «ف - ج - ك» تعلق داشت قیاس استقرائی به شکل دوم یعنی «ج - ف - ك» تعلق دارد. ولی این فرد هم آن فرد مجرد شکل دوم قیاس کیفی نیست. زیرا اگر چه فرد است در عین حال کلی نیز هست زیرا همه افراد را در بر می گیرد.

ج - قیاس تمثیلی

۳۵۹ - قیاس استقرائی عیب قیاس مجموعی را از میان بر می دارد ولی باز خود گرفتار عیب دیگری می شود، زیرا پیدا است که این قیاس به بر شمردن کامل همه افراد تا بی نهایت نیاز دارد و این ناممکن است. بدین علت چنین قیاسی پس از مشاهده این که همه آدمیان که تا کنون در حوزه شناسائی آن در آمده اند فنا پذیرند فرض را بر این می گیرد که در آدمیانی که هنوز به شمار و آگاهی آن در نیامده اند هیچ استثنائی بر خلاف آزموده آن پیش نخواهد آمد [و بدین سبب حکم می کند که همه آدمیان فانی اند.] ولی چنین فرضی در حالی درست است که فنا پذیری جزئی ضرور و ذاتی از گوهر آدمی باشد نه آن که از صفات عرضی او به شمار رود و تصور مفهوم آدمی بی آن ممکن نگردد. در چنین حالی باید معتقد باشیم که نه همان واقعاً همه آدمیزاد گانی که تا

کنون مورد مشاهده ما بوده اند فانی اند بلکه آدمیزاده اصلاً به حکم طبیعت آدمیزاد گیش فانی است. در اینجا قیاس تمثیلی حاصل می شود که نمونه ای از آن چنین است:

کره خاک مسکون است،

ماه کره ای خاکی است،

پس ماه مسکون است

پایه این استدلال بر این فرض استوار است که کره زمین مسکون است نه به این دلیل که کیفیتی خاص، عارض آن باشد بلکه صرفاً به این دلیل که [ذاتاً] کره خاک است و از آن چنین بر می آید که هر کره خاکی مسکون است. البته این نمونه خاص تمثیل چندان سطحی است که يك سره باطل و بی معناست. این که کره خاک مسکون است صرفاً به سبب آن نیست که کره خاک است بلکه به سبب اوضاع جوی و کیفیات دیگری است که در ماه وجود ندارد. ولی اصل استدلال درست است. نمونه بهتری از این قیاس چنین است:

من که سخن می گویم و کار می کنم، آگاهم،

قیصر موجودی است که سخن می گوید و کار می کند،

پس : قیصر آگاه است .

قیاس استقرائی به شکل «ج - ف - ك» بود. در قیاس تمثیلی حد اوسط همچنان فرد (مثلاً کره خاک) است ولی آن گونه از فرد است که فقط در وجه کلی اش ملاحظه می شود. کره زمین فقط به این دلیل مسکون نیست که کره فردی خاصی (با کیفیاتی خاص) باشد، بلکه به این دلیل که کره ای خاکی است، یعنی یکی از افراد و اعضای جنسی است که خاصیت ذاتی آن مسکون بودن است. پس چون فرد در اینجا

دارای مفهومی کلی است حد اوسط را می توان مطابق هویت اصلی اش کلی نامید. بدین علت، طرح عمومی این قیاس «ف - ک - ج» یعنی شکل سوم است. ولی کلی در این قیاس مانند قیاس کیفی، انتزاعی و مجرد نیست بلکه چون در عین حال ذاتاً نیز فرد است مشخص است. پس در سه مرحله تطور قیاس بازتابی، مانند قیاس کیفی، حد اوسط، به تناوب، جزئی و فرد و کلی است.

بند سه

قیاس ضرور

۳۶۰ - عیب قیاس تمثیلی همانند عیب قیاس مجموعی است. و نتیجه آن «ف - ج» است، مثلاً «ماه مسکون است». ولی کبرای آن نیز «ف - ج» است (مثلاً «کره زمین مسکون است»). راست است که فرد که حد اوسط و موضوع کبری است (و در مثال ما زمین است) در وجه کلی اش مورد توجه ماست و به این دلیل ما آن را کلی می انگاریم، ولی می توان به همین اندازه اصرار کرد که حد اوسط در اینجا فرد است و در این حال چون نتیجه «ف - ج» و کبری نیز «ف - ج» است، کبری حقیقت نتیجه را مسلم می گیرد. یا اگر بخواهیم حد اوسط را صریحاً به صورت کلی بیان کنیم و بگوئیم «همه کره های خاکی مسکونند» در آن حال قیاس ما قیاسی مجموعی است که هم چنان که دیدیم باز مصادره به مطلوب است. طرح عمومی قیاس تمثیلی «ف - ک - ج» است، ولی عیب آن به نحوی که بیان شد موجب آن است که حد اوسط اگر چه به صورت کلی بیان می شود. دائماً به حال فردی باز گردد. این عیب را فقط می توان

با قیاسی به شکل «ف - ک - ج» رفع کرد که حد اوسط آن کلی تمام عیاری است. از سوی دیگر دیدیم که در قیاس تمثیلی، حد اوسط چون کلی است به حکم ضرورت با دو حد اول و آخر پیوند دارد. بنیاد آن قیاس بر این باور استوار است که در مثال یاد شده، کره خاکی مسکون است نه به دلیلی خارج از ذات آن یا به دلیلی محتمل بلکه به این دلیل که کره خاکی است و مسکون بودن، جزئی ضرور از مفهوم و ذات کره خاکی است از این رو در قیاس تازه «ف - ک - ج»، حد اوسط، کلی تمام عیاری است. که دو حد اول و آخر، اجزاء ضرور ذات آنند و نه کیفیات عرضی آن، به نحوی که این کلی در حقیقت، بنیاد و مایه هستی دو حد کرانی است و به یک سخن، جنس است. این قیاس ضرور است.

الف - قیاس قطعی

۳۶۱ - در هر سه پایه، نخستین پایه، پیمانی و بیواسطه است. [در قیاس ضرور] اگر چه دو حد اول و آخر به حکم ضرورت به حد اوسط پیوسته اند باز در این پیوستگی عنصری از عدم وساطت یا به سخن دیگر شائبه ای از احتمال هم چنان باقی است. یکی از دو حد اول و آخر چون پیمانی است هم چنان عینی مشخص و منقرض است. اگر حد اوسط جنس انسان باشد، این حد (اصغر) فرد مثلاً سقراط خواهد بود. سبب احتمالی بودن رابطه اصغر با حد اوسط این است که هیچ دلیلی وجود ندارد که ما فقط شخص سقراط را به عنوان فرد جنس بر گزینیم بلکه می توانیم هر فرد دیگری را برای نمونه اختیار کنیم. و سبب

۱. شماره ۲۳۹ را نگاه کنید.

ضرور بودن آن این است که جنس انسان، بنیادهستی سقراط است و سقراط بودن بی انسان بودن ممتنع است. انسان بودن، طبیعت ذاتی سقراط و مقوم هستی اوست. اگر ما سقراط را تحت مفهوم کلی دیگری، جز جنس اصلی و ذاتی او، مثلاً تحت مفهوم کلی «موجودات دارای بینی پهن» می آوریم در آن حال سقراط می تواند خرمدند و دلبر و گر انمایه و آزاده باشد بی آن که بینی اش پهن باشد. ولی سقراط نمی تواند هیچ يك از این اوصاف را دارا باشد بی آن که انسان باشد. حد دیگر (در این مورد، اکبر) صفتی است که به حکم ضرورت به مفهوم انسان تعلق دارد، مانند خرد یا آزادگی یا مسئولیت اخلاقی یا دینداری یا هنرمندی. رابطه ضرور این حد با حد اوسط آشکار است. احتمالی بودن رابطه آن با حد اوسط باز به این سبب است که به هیچ رو ملزم نیستیم که از میان خصال ذاتی انسان، این خصلت خاص را به عنوان اکبر برگزینیم. به این روش، قیاس قطعی حاصل می شود که نمونه ای از آن چنین است:

انسان ناطق است،

سقراط انسان است،

پس : سقراط ناطق است.

طرح عمومی قیاس ضرور «ف - گ - ج» بود. در قیاس بالا، حد اوسط یعنی انسان مفهومی کلی از همان نوعی است که نیازمندش هستیم. ولی مفهوم این کلی در تحت مفهوم کلی وسیع تری - در این مورد ناطق - مندرج است. بدین سبب مفهوم انسان - نسبت به این کلی دوم، جزئی است. پس طرح عمومی قیاس قطعی چنین می شود: «ف - ج - گ» که نخستین شکل قیاس است.

ب - قیاس شرطی (یا فرضی)

۳۶۲ - نتیجه راستین قیاس قطعی آن است که حد اوسط، پیوستگاه دو حد اول و آخر است. یا برطبق مثال بالا سقراط فقط به این دلیل ناطق است که انسان است. چون نطق، خصلت ویژه انسان و ممیز او از جانوران است فقط سقراط به شرطی می تواند ناطق باشد که انسان باشد. این نکته آشکارا در قیاس شرطی بیان می شود:

اگر سقراط انسان باشد ناطق است،

سقراط انسان است،

پس : سقراط ناطق است.

در اینجا حد اوسط، جنس انسان نیست بلکه واقعیت انسان بودن است و این نکته را هنگامی آشکارتر می توان دریافت که قیاس بالا را به شکل پیچیده زیر در آوریم:

انسان بودن ناطق بودن است،

سقراط بودن انسان بودن است،

پس سقراط بودن ناطق بودن است.

چون حد اوسط امری واقع است بی میانجی است و چون بی میانجی است می توان آن را فرد انگاشت. از این رو طرح عمومی قیاس شرطی به صورت زیر در می آید: «ج - ف - گ» که شکل دوم قیاس است.

ج - قیاس منفصل

۳۶۳ - در قیاس فرضی گفته می شود که فرد و نوع هر دو همان جنس اند. انسان بودن و ناطق بودن هر دو يك چیزند. یا به سخن

دیگر هستی سقراط همه در ناطق بودن اوست. ولی قیاس فرضی وقتی به این شکل بیان شود عیش نمایان می شود. بی گمان هر جنسی با نوع خود یکی است ولی نه فقط با یک نوع بلکه با همه انواع خویش، و نوع نیز با همه افراد خود یکی است. بدین ترتیب به قیاس متصل می رسم که در آن حد اوسط (هـ) جنسی است که به انواع خود تقسیم شده است. دوحد اول و آخر عبارتند از نوع (ج) و فرد (ف). پس طرح عمومی قیاس متصل، «ف - ک - ج» است که شکل سوم قیاس است.

مثلاً ناطق، جنس و انسان، نوع و سقراط، فرد است. چون جنس، عام تر از نوع است باید فرض کنیم که موجودات ناطق دیگری جز انسان وجود دارند، مثلاً فرشتگان. در این حال قیاس ما به شکل زیر در می آید:

موجودات ناطق یا انسانند یا فرشته،
سقراط که موجودی ناطق است فرشته نیست،
پس: سقراط انسان است.
و یا به این شکل:

موجودات ناطق یا انسانند یا فرشته،
سقراط که موجودی ناطق است انسان است،
پس: سقراط فرشته نیست.

فصل دوم

عین یا صورت معقول عینی

۳۶۴ - عوامل « صورت معقول همچون صورت معقول » نخست با هم یگانه و همبسته بودند و بعداً در حکم ازهم جدا افتادند. قیاس همبستگی و میانجیگری آنها را نسبت به هم آشکار کرد و آنها را دوباره به یگانگی باز گرداند. این بازگشت به یگانگی در قیاس متصل به حد کمال می رسد، زیرا در آن قیاس، حد اوسط دیگر کلی مجرد یا جزئی یا فرد نیست بلکه همه اینهاست و به نحوی انضمامی یا مشخص، جامع تمام عوامل صورت معقول است. در اینجا حد اوسط، کلی یا جنسی است که در عین حال، شمول خود را بر جمیع انواع یا اجزاء خود آشکار می کند و می گوید: « الف » (جنس) از « ب » و « ج » و « د » (یعنی مجموع انواع خود) پدید می آید. و چون این معنی به این صورت نیز بیان می شود که الف یا « ب » یا « ج » یا « د » است [یعنی فقط یکی از اینهاست] و بدین گونه، انواع به صورت واحدهائی مانعاً الجمع نمایش می یابند، حد اوسط یعنی جنس

شامل جمیع افراد نیز هست. پس حد اوسط این قیاس نمودار انحلال کامل عوامل صورت معقول در وحدت، و تبدل وساطت آنها به عدم وساطت است. از سوی دیگر در قیاس:

«الف» یا «ب» است یا «ج» یا «د»

ولی «الف» «ب» است.

پس: «الف» «ج» یا «د» نیست.

می بینیم که الف در صغری و کبری و نتیجه، هر سه جا موضوع است؛ در کبری، کلی یا جنس و مترادف با تمام اجزاء خود است و در صغری، جزئی یا نوع است. در نتیجه چون «الف» مفردی است که با «ج» و «د» مانعاً الجمع است فرد نیز هست. پس در این قیاس، «الف» نمودار همه عوامل صورت معقول است. وساطت که خاصیت ذاتی قیاس است بدین گونه منحل شده و هستی به جای آن نشسته که بی میانجی و بی واسطه است. پس خاصیت اساسی حوزه تازه، عدم وساطت است. از این گذشته، عوامل صورت معقول در حوزه ذهنیت، میانجی و وابسته یکدیگر بودند. هستی هر یک میانجی هستی دیگری می شد. ولی اینک چون وساطت از میان بر خاسته و وابستگی نیز زائل شده است. بدین سبب هستی مورد بحث ما بی میانجی و مستقل است. این مقوله، عین یا موضوع [Object] است. هگل، عین را چنین تعریف می کند: هر چیزی که اولاً بی میانجی وجود و حاضر باشد و ثانیاً در برابر اندیشه، به عنوان هستی مستقل ظاهر شود. با این تعریف از حوزه ذهنیت به حوزه عینیت درمی آئیم.

۳۶۵. به عقیده «مک تگرت» ذهنیت و عینیت به معنای درونی و بیرونی یا اندیشیده و نپانده اندیشیده نیست بلکه ذهنی هر آن چیزی است که [استثنائی و] بولپوسانه و محتمل باشد و حال آن که عینی چیزی است عام و ضرور. بی آن که منکر اهمیت این معانی شوم، باید بگویم که به نظر من اینها مهم ترین معانی اصطلاحات عینی و ذهنی نیستند. «مک تگرت» تأکید می کند که ذهنی نمی تواند فقط به معنای جنبه درونی یا جنبه فکری یا جنبه «خود» در برابر «جز خود» باشد، زیرا هگل آشکارا گفته است که مقولات ذهنیت، مانند حکم و قیاس، نه همان در باره اندیشه، بلکه در باره هر چیز راست می آیند. «هر چیز [نوعی از] قیاس است.» ولی پاسخ این ایراد آن است که از دیدگاهی که در صورت معقول به آن رسیده ایم، هر چیزی اندیشه است. باید به یاد داشت که بخشهای اول و دوم صورت معقول، یعنی صورت معقول ذهنی و صورت معقول عینی، مجردند و یک رویه از حقیقت را نشان می دهند و فقط در بخش سوم صورت معقول، یعنی در مثال است که به حقیقت مشخص می رسیم. در زمینه صورت معقول ذهنی معتقد می شویم که هر چیز اندیشه یا [فرآورده] ذهن است. در این بخش [از صورت معقول] به نظری مخالف می رسم و آن این است که هر چیز عین یا موضوع است. در بخش مثال، هم چنان که خواهیم دید، این حقیقت معلوم می شود که هر چیز در آن واحد هم ذهن و هم عین است. البته نباید پنداشت که در گذار از ذهنی به عینی، ما اقلیم اندیشه را پشت سر می گذاریم و دیگر با اندیشهها یا مقولات کاری نداریم، زیرا هنوز از اندیشه محض به جهان مادی بیرونی انتقال نیافته ایم. چنین انتقالی در پایان منطق هگل یعنی هنگامی صورت

می گیرد که به حیطة طبیعت پامی نهم. ولی در اینجا ما هنوز در حیطة مثال منطقی و اندیشه‌ها یا مقولات محض سیر می کنیم و هم چنان که هگل یاد آور می شود، عینیت به همان اندازه از اندیشه بهره دارد که ذهنیت. آنچه اکنون زمینه سخن ماست، تصویری و ضروری عینیت یا اندیشه عین است.

شاید ایراد کنند که انتقال به عین یا موضوع متضمن چشم پوشی از دیدگاهی است که در صورت معقول به آن رسیدیم و آن دیدگاه مستلزم این بود که کائنات را دیگر نه مجموعه‌ای از چیزها بلکه ذاتاً اندیشه بدانیم. می توان گفت که انگاشتن کائنات به مثابه عین، و نذهن، بازگشتی به حوزه هستی و ذات و مقولاتی چون چیز و خصائص آن است. ولی عین یا موضوع با چیز فرق دارد. چیز می تواند، آن چنان که پیروان نظریه اصالت ماده گمان می برند، مستقل از ذهن وجود داشته باشد، اگر چه در ابطال این گمان می توان سخن بسیار گفت. ولی واژه عین یا موضوع، خود در اصل مستلزم آن است که اندیشه‌ای در کار باشد. اگر اندیشه یا ذهن نباشد، عینی هم در کار نیست. صورت معقول، این اصل کلی را به ما می آموزد که جهان، اندیشه است ولی اندیشه دو حقد دارد: ذهن و عین. گفتن این که جهان اندیشه است فقط حقیقتی ناقص را می رساند. برای آن که این حقیقت را کامل کنیم باید جهان را به همان اندازه عینی بینگاریم که ذهنی و این همان دیدگاه اصلی است که اکنون به آن رسیده ایم. وقتی می گوئیم که چیزی عین است معنی گفته ما این است که آن چیز در اصل فقط بازاء ذهنی وجود دارد و به عبارت دیگر

اندیشه است و اندیشه نیز دیدگاه صورت معقول است.

۳۶۶ - این نکته، فهم چگونگی انتقال از قیاس متصل به عین را که بی گمان در نظر اول پیچیده می نماید برای ما مقدور می سازد. می توان پرسید که به فرض آن که در قیاس متصل، وساطت [اجزاء صورت معقول باهم] منحل شود، چرا باید این عدم وساطت را بر عینیت دلیل گرفت؟ در جریان مباحث منطق هگل ما بارها دیده ایم که مقولات نخست، واسطه یک دیگرند و سپس وساطت آنها از میان می رود چرا هیچ يك از آن موارد عدم وساطت را نباید به عینیت تعبیر کرد؟ در اینجا ظاهراً چیزی جز تصور محض عدم وساطت استنتاج نشده است و ما این معنی را بارها پیش از این استنتاج کرده ایم. اگر عدم وساطت در آن موارد مایه عینیت نبود، پس چرا در اینجا باید باشد؟ آیا فرق میان عدم وساطت در این مورد و آن موارد چیست؟

شاید پاسخ به این پرسش آن باشد که در زمینه صورت معقول، به

۱. در منطق هگل جمله‌ای هست (والاس، «منطق»، مطلب ۱۹۳) که در نظر اول مخالف این تعبیر می نماید، آنجا که هگل می گوید: «این [حقیقت] که عین نیز بازاء [ذهن] ما عین است هنگامی آشکار تر می شود که با [ذهن یا مقوله] ذهنی تعارض یابد. در حال حاضر... [عین] فقط عین بی میانجی است، همین وبس [یعنی با ذهن هیچ رابطه‌ای ندارد] هم چنان که صورت معقول تا پیش از تعارض خود با عینیت قابل توصیف به ذهنی نیست.» ولی معنای این گفته هگل آن است که هنگامی که عین برای نخستین بار در برابر ما ظاهر می شود، ما چون مبحث ذهن را گذرانده ایم عین را چیزی مجرد و جدا از ذهن می پنداریم. اما محال است که بتوان در این شیوه تفکر تجریدی باقی ماند، چون بی درنگ عین با ذهن در تعارض می افتد. واپسین واژه‌های جمله‌ای که از هگل در اینجا نقل کرده ایم این نکته را روشن می کند. همچنان که صورت معقول را تا زمانی که با عینیت در تعارض نیفتاده نتوان به ذهنی وصف کرد، عین را نیز تا هنگامی که با ذهن در تعارض نیفتاده نمی توان عین خواند. پائین، پانویس مطلب شماره ۳۶۶ را نیز نگاه کنید.

طور عموم، ما به حوزه اندیشه رسیده ایم و حال آن که پیش تر به آن نرسیده بودیم. پس عدم وساطت در این مورد، عدم وساطت اندیشه است. و این جزء بی واسطه و بی میانجی اندیشه است که عنصر عینیت به شمار می رود. به یاد داریم که کانت تجربه را دارای دو بخش می دانست: یک بخش که فرآورده کوشش ذهن است و یک بخش که از خارج به دست می آید. حال، این بخشی که از خارج به دست می آید درست همان جزء بی میانجی اندیشه است و سرچشمه آن، عین است. همه چیزهای دیگر [در ذهن] فرآورده کار ذهن در پیوستن [مفاهیم با یکدیگر و برقراری] وساطت میان آنهاست. بدین سبب، جزء بی واسطه اندیشه، عنصر عینیت است و وساطت فقط حاصل کار ذهن است. از سوی دیگر، مقولات صورت معقول ذهنی، یعنی صورت معقول و حکم و قیاس، به طور کلی به حوزه وساطت تعلق دارند و از این رو آنها را به ذهنی وصف می کنیم و انتقال به عدم وساطت چون اینجا در حوزه اندیشه یا صورت معقول انجام می گیرد، در اصل انتقالی است از بخش با واسطه اندیشه [یعنی ذهن] به بخش بی واسطه اندیشه، یعنی عین^۱.

۱. البته این اشاره ما به کانت، صرفاً برای روشن کردن مطلب بود و نباید آن را در حکم توجیه اعتقاد او به دو بنی [Dualism] پنداشت. ولی نمونه ای که از او آوردیم در زمینه های دیگر نیز آموزنده است. ثمره فرقی که کانت میان دو بخش تجربه می گذارد این است که وی صورت شناسایی را به ذهن و محتوی آن را به عین نسبت می دهد. عالی ترین عامل یگانگی صورت، که مفاهیم را بهم ربط می دهد، خود محض یعنی همان ذهن یا یگانگی فوق تجربه ای شعور خود - [Transcendental unity of apperception] است. قوه فهم، خود حالات گوناگون می یابد. اگرچه کانت نمی گوید که چگونه می یابد و دوازده صورت مقولات را پدید می آورد که در عین حال، صور قوه حکم نیز هستند. در این مبحث (شماره ۳۲۱) آنچه هگل صورت معقول همچون صورت معقول یا صورت معقول محض می نامد برابر «خود محض» کانت است. ولی همچنانکه دیدیم، هگل -

۳۶۷ - عین، مانند ما نند مقولات دیگر، هم معرف جهان هم معرف مطلق است [و حاصل این تعریف این است که] «اولاً هر چیز، نوعی از عین یا موضوع است و این مستلزم آن است که چیزی [در کائنات] نتوان یافت که وابسته به اندیشه یا ذهن نباشد، و هیچ هستی ناشناختنی، همچون چیز فی نفسه کانت، یک سره جدا و بیگانه از ذهن وجود نداشته باشد. ثانیاً آن که مطلق، عین است. خدا، عین مطلق است. وقتی این حکم را به این معنای تجریدی تعبیر کنیم که خدا [علاوه بر عین، دیگر] ذهن نیست نتیجه اش این عقیده می شود که خدا «نیروئی تیره دل و بدخواه» و معارض ذهن [یا انسان] است و همچون چیزی کاملاً بیگانه از زندگی و ذهنیت [و انسانیت فردی] و نیروئی خارجی که هیچ وجه مشترکی با انسان ندارد با او روبرو می شود؛ از این رو از آن باید ترسید، ولی به آن مهر نتوان ورزید. این همان عقیده ای است که از خرافه و ترس چا کرانه بر می خیزد. ولی هنگامی که به این حقیقت برتر برسیم که خدا نه همان عین بلکه ذهن نیز هست، آن گاه خدا، به دلیل آنکه سرشت ذهنی دارد، دیگر همچون نیروئی

برخلاف کانت، چگونگی تحول صورت معقول محض را به حکم - و بعداً - به قیاس روشن می کند. این همه نشان می دهد که هگل عقیده کانت را در این باره پذیرفته است که ذهن محض، به معنای بخش صوری شناسایی، و عین، به معنای بخش مادی شناسایی است. هگل در عبارتی (کتاب «مکران»، ص ۲۸۳) صریحاً عنصر صوری شناسایی را با ذهنیت برابر می داند. ولی در حالی که کانت، صورت و ماده را ناشی از دو سرچشمه گوناگون می پنداشت، هگل ماده شناسایی را ناشی از صورت می داند و توضیح او در این باره - که در اینجا شرح آن گذشت - نمودار مرحله انتقال از ذهن به عین است. این ملاحظات می تواند معنای آن انتقال را روشن کند و سرانجام نشان دهد که این عقیده «مکتبگر» باطل است که ذهنی فقط به معنای محتمل، و عینی فقط به معنای ضروری است و این دو اصطلاح ربطی به جنبه های درونی و بیرونی شناسایی ندارند.

بیگانه در برابر ما نمی آید و معلوم می شود که نفس باطنی و حقیقی ماست و «در دل‌های ما» جا دارد. [به گمان هگل] این همان عقیده مسیحیت است.

۳۶۸ - عین بدانگونه که در وهله نخست در برابر ما ظاهر می شود عین مجرد و برهنه از ذهنیت و مظهر عدم وساطت خشک و خالی «جز خود» است. مثال، در مقام هم نهاد سه پایه [ذهن و عین و مثال] جامع ذهن و عین است. پس تحول عین در درون خود، بازگشتی تدریجی به ذهنیت است. بر طبق اصول کلی روش هگلی، ذهن از خویشتن بند می آید و به ضدش یعنی عین مبدل می شود و سپس در «هم نهاد» به اصل خویش باز می گردد. این بازگشت تدریجی عین به ذهن در سه مرحله صورت می گیرد: (۱) مرحله افزایش آوارگی و (۲) مرحله آمیزشی و (۳) مرحله فرجام گرائی. در مرحله سوم ما آشکارا به این تصور باز می گردیم که عین مقهور اندیشه و قصد و ذهن است و انتقال به مثال نیز در همان مرحله تحقق می پذیرد.

بخش یکم

مکانیسم [Mechanism] یا افزایش آوارگی یا قسریت

۳۶۹ - عین در نخستین برخورد خویش با ما متفرد است، چیزی است بی میانجی و یکتا که اجزاء صورت معقول در آن منحل شده اند. ولی این بیگانگی، عوامل گوناگونی را که در آن انحلال پذیرفته اند در خویشتن جمع دارد. و هر یک از این عوامل تنها یک عامل نیست بلکه خود در حکم کل است. نتیجه ای نیز که در قیاس به آن رسیدیم

همین بود که هر یک از عوامل صورت معقول خود در حکم تمامی صورت معقول و به منزله مجموع همه عوامل صورت معقول است. به همین دلیل، عین به اعیانی متعدد تجزیه می شود که هر یک خود مجموع و کل مستقلی است و از این رو هر یک خود عینی جداگانه است. پس اینک جهانی از اعیان در برابر ماست. عین در نخستین مرحله [تحول] خود، بی میانجی است، به این معنی که هستی مستقلی یک سره جدا از اعیان دیگر دارد. از این رو هستی آن به هیچ وجه از هستی اعیان دیگر اثر نمی پذیرد. در نتیجه، تنها رابطه ای که میان آنهاست بیرونی است و به هیچ رو بر طبایع درونی آنها اثری نمی گذارد. این رابطه، جزئی حقیقی از خود اعیان نیست، بلکه از بیرون، یا به اصطلاح هگل به شیوه افزایش آوارگی یا قسری [Mechanic] به اعیان پیوند دارد. هنگامی که بدین گونه کائنات را مجموعه یا انبوهی از اعیان بیگانه از هم بینگاریم که هیچ گونه رابطه درونی با هم ندارند، بلکه فقط از بیرون بر هم افزوده و به هم پیوسته شده اند، به مقوله مکانیسم یا افزایش آوارگی می رسیم.

۳۷۰ - خاصیت اصلی این نگرش افزار و ادا کائنات، [تصور] خارجیت یا بیرون بودگی [Externality] [اجزاء کائنات به هم] است. و این خارجیت، محور همه نظریاتی است که جهان را از دیدگاه افزایشی تبیین کنند. مثلاً آنچه نظریه قسری کیفیت [The Mechanical Theory of Quality] نام دارد و برای نخستین بار به شکلی مبهم از جانب امپدوکل [Empedocles] عنوان شده و بعداً دیمقراط [Democritus] آن را پرورانده است، کیفیت را بر کمیت، یعنی بر بیرون بودگی اجزاء از هم، استوار می داند.

معتقدان به اصالت ذره [Atomists] نیز همه چیز را بر حسب بر خورد و تراحم ذرات توجیه می کردند. طبیعت درونی ذره، خود به هیچ رو از روابط بیرونی آن متأثر نمی شود. شناسائی انسان [از جهان] نیز هنگامی مکانیک یا افزاروار خوانده می شود که «واژه‌ها برای او هیچ معنایی نداشته و نسبت به حس و ادراک و اندیشه او خارجی باشند... خوش رفتاری و پارسائی و جز آن هم بدین گونه هنگامی قسری است که کردار آدمی به اجبار قوانین تشریقاتی یا به اندرز روحانیان معین شود؛ و به يك سخن، اندیشه و خواست آدمی بر کردار او اثری نداشته باشد و از این رو کردارش برای خود او خارجی [و بیگانه] بنماید.»^۱

۳۷۱- مکانیم یا افزار وارگی البته همه خواص يك مقوله را داراست و بدین سبب بیشتر برای توصیف روابط اجرام ثابت ماده در جهان غیر اندامی [Inorganic] به کار می آید اگر چه حتی از این حیث نیز فقط انتزاعی ترین روابط ماده، تابع قوانین دانش مکانیک است. ولی مکانیم در تحولات جهان اندامی و حتی حوزه ذهن نیز مؤثر است اما هر اندازه که در مدارج هستی بالاتر رویم اثرش اندک تر می شود. هم چنان که هگل می گوید، روابط افزاری محض، در پرورش حافظه، اهمیت دارد. ولی مقوله افزار وارگی، مقوله ای سطحی است که برای درک جهان اندامی به هیچ رو کافی نیست. نادرستی بسیاری از روشهای متداول فکری معلول کار بردنا بجای این مقوله است. مثلاً گفته هائی از این گونه که آدمی از تن و روان پدید می آید، انگیخته تصویری کاملاً افزاری از روابط میان تن و روان است. همین نکته در باره تقسیم روان به «قوا» [Faculties] صادق است.

بند يك

افزار وارگی صوری

۳۷۲- افزاروارگی صوری عبارت است از مقوله افزاروارگی محض وی آمیغ و برهنه. هنگامی که کائنات را مجموعه ای از عینهای بینگاریم که بیرون از هم باشند و در کنار هم به نحوی قرار گیرند که هر عینی از عین دیگر کیفیت مستقل داشته باشد و فقط مجرد رابطه ای بیرونی آنها را به هم پیوند دهد، بی آن که بر طبایع آنها کمترین اثری کند، آن گاه به مقوله افزار وارگی صوری رسیده ایم. مثلاً گفته بالا را در نظر بگیرید که «انسان از تن و روان پدید می آید». مفهوم این گفته این است که تن و روان دو عین اند که در طبیعت درونی خویش رابطه ای با هم ندارند و فقط همچون افزارهائی به هم پیوسته اند و نیز روان، عین مستقلی است که کیفیت آن از تن مستقل است و مستقل خواهد ماند. بدینسان، «بران خواه به تن پیوسته و خواه از آن جدا باشد تأثیری در ماهیت درونی و ذاتی آن ندارد؛ در هر دو حال، به حکم طبیعت خویش، همان چیزی است که هست. و تن نیز به همین گونه ذاتی کاملاً مستقل انگاشته می شود که رابطه اش با روان بر آن اثری ندارد. تصورات اصلی افزار وارگی محض بدین قرارند: (۱) روابط میان اعیان کاملاً جنبه خارجی دارند و (۲) طبیعت هر عین، در خود آن است و از روابط آن با اعیان دیگر اثر نمی پذیرد.

بند دو

افزارواریگی میل آمیز

۳۷۳ - مقوله افزارواریگی صوری به این دلیل ناقض خویش است که جدائی مطلق میان طبیعت درونی عین و روابط بیرونی آن - که مفهوم این مقوله است - ممکن نیست. [در افزارواریگی صوری] فرس برای این است که عین، بنفسه، اثر ناپذیر و دگرگونی ناپذیر و بی جنبش و بی کار است و روابط بیرونی آن تأثیری بر این کیفیات ندارد. عین، به این دلیل، مغمور نیروهای بیرونی است و بی آن که از خودکامی و جنبشی داشته و در تعیین وضع خویش مؤثر باشد یکسره از جانب نیروهای خارجی تعیین می پذیرد. ولی همین امر که عین در برابر فشار عینهای دیگر از خود اثری و مقاومتی نشان نمی دهد و یکسره از آنها تعیین می پذیرد در حقیقت معلول طبیعت درونی خود آن است. پس همه این عینهای بیرونی فقط به سبب طبیعت درونی این عین می توانند آن را تعیین کنند و چون این تعیین [دست کم] تا این حد معلول خود عین است، پس عین در حقیقت به وسیله خودش تعیین می پذیرد. بدینسان عین در حکم هسته ای است که با قادر کردن عینهای دیگر به تعیین خود، خویشتن را معین می کند. پس رابطه عین با عینهای بیرونی دیگر، رابطه ای محض نیست و به همین گونه طبیعت درونی آن از عینهای دیگر تفاوت ناپذیر نیست، بلکه عین از راه همین طبیعت درونی خویش با آنها مرتبط است و به سوی آنها میل می کند و نیز چنین می نماید که با آنها نوعی پیوند یگانگی یا میل [affinity] باطنی دارد و

بر آنها متکی است. بدین سبب این نوع افزارواریگی میل آمیز [Mechanism with affinity] نام دارد.

بند سه

افزارواریگی مطلق

۳۷۴ - افزارواریگی مطلق، صرفاً فرآورده تکامل مقوله پیشین است. نه همان این عین خاص که اتفاقاً مورد بحث ماست هسته ای است که از راه طبیعت درونی خود با عینهای دیگر پیوند دارد، بلکه آن عینهای بیرونی نیز همگی خود چنین هسته هایی هستند. پس هر عینی را در کائنات می توان به نوبه خود چنین هسته ای یا مرکزی دانست و همه عینهای دیگر را آویزه های آن شمرد. بدین گونه سراسر کائنات، مجموعه ای از این هسته هاست. این حالت افزارواریگی مطلق نام دارد. اینگونه افزارواریگی هنوز افزارواریگی است، زیرا در آن، روابط میان عینها همچنان جنبه بیرونی دارند، ولی اینک معلوم می شود که چنین روابطی، از طبیعت درونی اعیان اثر پذیرند. می توان نیروی جاذبه را نمونه ای از این گونه مرکزیت متقابل دانست.

بخش دو

شیمیسم [Chemism] یا آمیزش

۳۷۵ - اگرچه هگل مقوله پیشین را افزارواریگی مطلق نامیده، پیداست که تصور محض و خالص افزارواریگی را بیشتر در مقوله

افزار و ارگی صوری باید جست و در مبحث گذشته پس از آن که از این مقوله گذشتیم به تدریج از تصور محض افزار و ارگی دور شدیم. افزار و ارگی در اصل مستلزم بیرونی بودن رابطه عینیهائی است که از یکدیگر مستقل و کاملاً اثر ناپذیر باشند. در افزار و ارگی میل آمیز و افزار و ارگی مطلق، این استقلال و اثر ناپذیری به تدریج روبه زوال می رود و می بینیم که طبیعت درونی هر عین، برخلاف مورد پیش، از روابطش با عینهای دیگر عمیقاً اثر می پذیرد. کافی است که این خصوصیت تازه اعیان را تا فرجام منطق آن پروریم تا به مقوله شیمسیم برسیم.

اکنون طبیعت درونی عین، دیگر از روابط بیرونی آن تفاوت ناپذیر نیست بلکه برعکس چنین می نماید که وابسته آنهاست. در افزار و ارگی مطلق، هر عینی کیفیتی ویژه خود، یکسره مستقل از اعیان دیگر داشت. ولی اینک می بینیم که چگونگی طبیعت درونی هر عین وابسته عین دیگر و در عین دیگر است. هستی هر عین از هستی عین دیگر سرچشمه می گیرد. پس هر دو عین یک هستی دارند و بدین سبب هر دو به صورت عین واحدی در می آیند که هگل نام آن را «فر آورده خنثی» می نامد. در این فر آورده خنثی، طبایع درونی یعنی خصوصیات و کیفیات مشخص دو عین، منحل و ناپدید می شوند. این، تصور شیمسیم یا آمیزش است.

«فر آورده خنثی» چون وحدتی است که اجزایش در آن ناپدید شده اند فارغ از تمایز و اختلاف است و «دو باره در عدم و سلطت فرو رفته است» اگر چه استدلال هگل در اینجا برای من کاملاً روشن نیست، چنین می نماید که فر آورده خنثی به همین دلیل که در اصل از آمیزش

دو عین پدید آمد قادر به تجزّی و پراکنندگی است و دوباره به صورت آن دو عین اصلی بخش می شود، و این دو عین باز با هم درمی آمیزند و بعداً از هم جدا می شوند، و بر همین ترتیب تا بی نهایت.

به عقیده هگل، مصادیق این مقوله، تنها جریانات متعارف ترکیب شیمیائی عناصر نیست که نام این مقوله هم از آنجا برخاسته، بلکه «جریان جوی» و لقاح گیاهان و جانوران و روابط معنوی عشق و دوستی نیز مظاهر دیگری از آن به شمار است. باید اعتراف کرد که سراسر بخش مربوط به «شیمسیم» تا اندازه ای و هم آمیز می نماید.

بخش ششم

فرجام گرایی [Teleology]

۳۷۶ - دیدیم (شماره ۳۶۸) که عین چون تطوری باید دوباره به ذهن باز می گردد. باید به یاد داشت که عین، برابر نهاد سه پایه صورت معقول است. از این رو اگر چه خود صورت معقول و اندیشه است در عین حال صورت معقول یا اندیشه ای به حال «دیگر بودگی» است، یعنی چیزی است جز اندیشه، و بدین سبب «جز صورت معقول» است. این نکته چنین بیان می شود که عین، ذهن نیست بلکه فقط همان عین است، یامی توانیم بگوئیم که صورت معقول وقتی به عین بدل می شود در عینیت فرو می رود یعنی [درورای حجاب ظاهری ماده] غیب می شود و هم چنان که هستی در نیستی غیب می شود بدان گونه که نیستی، «جز هستی» می گردد و در عین حال خود هستی می ماند، عین نیز که ذاتاً همان صورت معقول است به ضد خویش یعنی «جز صورت معقول» بدل می شود ولی در عین حال

صورت معقول می ماند، [زیرا] صورت معقول را همانا دردل و درون خود پنهان دارد. ولی عین چون خود را بی میانجی بر ما آشکار کند صورت معقول در آن ناپدید است. با این ناپذیری صورت معقول، پیش تر، به شکل « بیرون بودگی » یا خارجیت آشنا شدیم که خاصیت اساسی افزاروارگی صوری بود. زیرا معنای صورت معقول، درون بودگی یا داخلیت [Internality] است یا دقیق تر بگوئیم یگانگی ضدین است. (شماره ۳۱۰). صورت معقول چیزی است که هم عرضة افتراق است و هم نیست. عناصر جدا گانه آن به همان اندازه با هم یکی هستند که از هم جدا. در افزاروارگی صوری همانا به ضد این مقوله، یعنی به مجموعه اعیانی بر می خوریم که مطلقاً از هم جدایند و میانشان هیچ گونه یکسانی نیست. هر عینی کیفیتی ویژه خود دارد و یکسره از عینهای دیگر جدا و اثر ناپذیر است و بدینسان تکثری محض و تهی از هر گونه وحدت است. چنین مجموعه ای آشکارا ضد صورت معقول است و چون صورت معقول در نفس خود، یا به اصطلاح هگل هنگامی که « در خویشتن » [An sich] با ذهن یکی است می توانیم بگوئیم که افزاروارگی صوری نمودار محو کامل ذهنیت است.

در افزاروارگی میل آمیز و در افزاروارگی مطلق، درجه بیرونی بودن و اثر ناپذیر بودن اعیان نسبت به یک دیگر کاهش می پذیرد و این اعیان به یک دیگر وابسته می شوند. از این روی یکسانی دوباره در میان ناپیکسانی به تجلی آغاز می کند. این نخستین نشانه بازگشت ذهنیت است، زیرا هم چنان که گفتیم ذهنیت یا ذهن همان صورت معقول است و صورت معقول از یکسانی در ناپیکسانی پدید می آید.

در مرحله شیمسیم یا آمیزش، اعیان گوناگون آشکارا با هم یگانه

می شوند و به سخن دیگر دوباره حالت یکسانی در ناپیکسانی رخ می نماید، یعنی صورت معقول یا ذهن از درون عینی که نه نگاهش بوده است دوباره بیرون می آید. ولی رهائی صورت معقول از بند عین فقط در مرحله « فرجام گرایی » به کمال خویش می رسد.

در مرحله شیمسیم، اعیان گوناگون اختلافات خود را از دست می دهند و خواص آنها در « آورده خنثی » ناپدید می گردد. بدین سبب بی میانجی بودن و خارجی بودن عینیت در آن نفی می شود. و چون بی میانجی بودن خاصیت اساسی عینیت است (شماره ۳۶۴) پس خود عینیت نفی می شود. آنچه عین را در اینجا نفی می کند همان صورت معقول است که باز پدیدار شده است. و صورت معقول چون اینک عین را نفی می کند پس از عین مستقل است و مانند روانی که از زندان تن گریخته شده باشد خود زندگی آزادانه ای را از سر می گیرد.

صورت معقول، در حال آزادی، معارض عین و عین معارض صورت معقول است. عین در این حال چیزی جز صورت معقول است، و به همین دلیل چیزی است جز آنچه باید باشد. پس صورت معقول فقط می تواند نسبت به عین، حال کمال مطلوب و فرجامی را داشته باشد که عین باید در راه رسیدن به آن بکوشد. این حالت، فرجام گرایی است.

۳۷۷ - هگل در دنباله این گفتار، به اصطلاح خود، میان « مقصود جوئی » [فرجام گرایی] ظاهری و محدود و « مقصود جوئی باطنی » فرق می گذارد. مراد او از « مقصود جوئی ظاهری و محدود » این پندار است که وسیله و غایت [یا فرجام] دو عین ممتاز و جدا از یکدیگرند و هر یک می تواند جدا از دیگری وجود داشته باشد. مثلاً می توان پول را برای خریدن نان به کار برد. پول و نان دو عین کاملاً ممتاز و مشخص از یکدیگرند.

نان می تواند بی پول و پول می تواند بی نان وجود داشته باشد. گاه مردم چنین پنداشته اند که کره ماه برای آن آفریده شده است تا شبها به آدمیزادگان روشنائی ببخشد. ولی آدمیزاده و ماه دو عین ممتاز و مختلف از یکدیگرند که وجودشان بستگی بهم ندارد.

برعکس، غرض از «مقصود جوئی باطنی»، که صورت راستین فرجام گرائی است، چنان رابطه ای میان وسیله و غایت است که بر اثر آن هر یک فقط از برای دیگری وجود دارد و هیچ یک بی دیگری وجود نتواند داشت و در تحلیل نهائی، هر دو باهم یک چیزند. بهترین نمونه این معنی را در عقیده ارسطو درباره زندگی می توان یافت و هگل نیز خود به آن اشاره می کند. ارسطو می گفت که زندگی یا روان [یا جان] «صورت» تن است. «صورت» شامل وظیفه و غایت و نظم چیزهاست. فرجام یا غایت تن زنده بیرون از آن نیست بلکه در خود تن زنده است. تن خود چون غایت است، صورت و عامل نظم یا یکسانی و یگانگی نیز هست. و چون وسیله است ماده ای است که در قالب این صورت درآمده است. حال، این «صورت» [ارسطوئی] که عامل یگانگی و گوهر کلی است، درست همان صورت معقول هگل است. نزد ارسطو غایت، صورت است و نزد هگل صورت معقول. «ماده» [ارسطویی] که عامل چندگانگی یا کثرت است همان عین هگلی است که هم چنان که خواهد آمد وسیله نیز خواهد شد.

پس تن زنده بهترین نمونه «مقصود جوئی باطنی» یا فرجام گرائی راستین است، زیرا از دو عین جدا گانه فراهم نیامده است که یکی وسیله و دیگری غایت باشد. وسیله و غایت دورویه یک عین اند که همان تن زنده باشد. همه اندامها یا اجزاء جدا گانه به پیروی از مقصود کل تن،

کارمی کنند. این مقصود کل تن، همانا زندگی کل است که چیزی بیرون از تن نیست. تن از برای خود وجود دارد و اجزاء آن از برای کل [یعنی تن]. پس اجزاء، وسیله اند و کل غایت است. ولی جزء و کل هر دو یک چیزند که گاه در کثرت تجلی می کند و زمانی در وحدت، و در نتیجه وسیله و غایت نیز یک چیز است. تن چون به منزله کثرت انگاشته شود وسیله است و چون به مثابه وحدت، غایت. وسیله و غایت دو عین نیستند بلکه دورویه یک عین اند.

همین نکته را می توان درباره کشورهای آشکاردید. هر کشوری را می توان غایت و فرجام [کوششهای] افراد دانست ولی در عین حال، کشور چیزی جز مجموعه ای از خود افراد نیست.

درستی این تصور درباره «فرجام گرائی»، صرفاً به دلیل تحکم هگل نیست، زیرا هگل تعریف «فرجام گرائی» را از مقوله شیمیسم استنتاج می کند. «شیمیسم»، یگانگی اعیان متعدد را به ما افاده کرد. [در مقوله فرجام گرائی] عامل یگانگی یا وحدت همان غایتی است که در اینجا وصفش گذشت و عامل چندگانگی یا کثرت، همان وسیله. ولی نظریه فرجام گرائی به نحو کامل بر ما روشن نمی شود مگر هنگامی که به واسطه مقوله این بخش یعنی «غایت متحقق» برسیم.

بند یک

فرجام ذهنی

۳۷۸ - چنان که گفتیم، حقیقت کامل فرجام گرائی را هنگامی می توان عیان دید که غایت و وسیله را با هم یکی یافت. ولی در آغاز،

غایت و وسیله از هم جدا می‌نمایند. دیدیم که صورت معقول خود را از بند عین‌رهاوند و با عین در تعارض افتاد (شماره ۳۷۶). صورت معقول، غایت است و عین، وسیله. بدین سبب وسیله و غایت معارض یکدیگرند. عین چیزی است که با صورت معقول در نیامخته یا به سخن دیگر هنوز غایتی نامتحقق و بر نیامده است و در برابر عین، فقط کمال مطلوبی است که عین به آن نرسیده است. و چون غایت هنوز از دسترس عین بیرون است و جز پندار و تصور چیز دیگر نیست، جنبه ذهنی دارد و از این رو فقط فرجام یا غایت ذهنی [subjective end] دانسته می‌شود.

بند دو

وسیله

۳۷۹ - چون عین هنوز از صورت معقول یا غایت ممتاز است، با غایت هنوز یکی نشده بلکه به آن پیوسته است. پیوندی که عین را به غایت مربوط می‌کند کوشش آگاهانه‌ای است که بر اثر آن غایت تحقق می‌یابد، یا به سخن دیگر به دستیاری آن، فاصله میان عین و غایت از میان برداشته می‌شود. این [پیوند]، وسیله است.

بند سه

غایت متحقق

۳۸۰ - هنگامی که جدائی میان عین و غایت از میان برداشته شود غایت دیگر جنبه ذهنی محض خود را از دست می‌دهد و عینی می‌-

گردد یعنی بر اثر در آمیختگی با عین خود را متحقق می‌کند. این تعریف غایت متحقق [realized end] است.^۱

۳۸۱ - جریانی که غایت ذهنی را به غایت متحقق پیوند می‌دهد البته جریانی زمانی نیست. از این رو عقیده‌ای که در این مقوله اکنون برای ما حاصل شده مفید این معنی نیست که تحقق عین نیازمند گذشت زمان است، زیرا این اعتقاد و نیز این تصور که غایت و مقصود کائنات هنوز بر آورده نشده هر دو معلول حمل مقولات ناقص و پست بر امور اشیاء است. هگل می‌گوید: «تحقق غایت نامعین [کائنات] فقط در رفع این توهم است که چنین غایتی را تحقق نیافته می‌نمایاند. نیکی، نیکی مطلق، از ازل تا ابد خویش را در جهان تحقق بخشیده است و خواهد بخشید، و در نتیجه نیازی به آن ندارد که چشم به راه [کوشش] ما بنشیند بلکه از پیش، چه در حال امکان و چه در حال فعلیت کامل، به تحقق پیوسته است. این است آن توهمی که دچارش هستیم.»^۲ اما

۱. من توضیح هگل را در این باره قانع کننده نمی‌دانم و اصولاً همچنانکه ابتدا خواهیم دید، این توضیح مبینی بر استنتاجی حقیقی نیست. باید اعتراف کنم که مقصود هگل در اینجا برایم روشن نیست ولی شك دارم که برای خود او نیز روشن بوده باشد. توضیحاتی نیز که از دیگران «از جمله مک‌تکرت» خوانده‌ام مرا خرسند نکرده است.

۲. والاس، «منطق»، شماره ۲۱۲. جمله بالا را با جمله زیر قیاس کنید: «مثال چندان ناتوان نیست که تنها حق وجود یا وظیفه وجود را داشته باشد، بی آن که در عالم واقع موجود باشد.» (والاس «منطق» شماره ۶) از این گونه جملات در آثار هگل بسیار است. مفهوم چنین جملاتی اگر چه تا اندازه‌ای مبهم است شاید همین یکی از ژرف‌ترین دقایق فلسفه او و کلید حل مسأله شر باشد. وجود شر و خطا و نقص، صرف و هم نیست. همه اینها امری واقعند ولی با این حقیقت نیز سازگارند که نیکی مطلق چه در گذشته چه در حال پیوسته تحقق یافته است و از این رو کائنات [در برخی زمینه‌ها] از کمال برخوردار است. پانین شماره ۴۰۳ را نیز نگاه کنید.

مقصود هگل آن نیست که این توهمی صرفاً ذهنی است بلکه آن را محصول کوشش خود مثال و از این رو برای تحقق غایت ضرور و لذا حقیقی می‌داند؛ چنان که خود در جایی دیگر می‌گوید:

«مثال در ضمن فراگرد [یا تحول] خود، آن توهم را با ایجاد برابر نهاد خویش پدید می‌آورد و کار مثال، رفع [همین] توهمی است که خود پدید آورده است. فقط از درون این خطاست که حقیقت بر می‌خیزد» (آن هم نه به طور عینی بلکه به طور ذهنی در اندیشه‌های ما)... «خطا، یا «جزهستی»، چون از میان برداشته شود هم چنان عنصری ضرور و فعال از حقیقت است زیرا حقیقت فقط در جایی می‌تواند باشد که خود را نتیجه خویشن گرداند.»^۱

فصل سوم

مثال [Idea]

۳۸۲ - نخستین مرحله صورت معقول، ذهنیت است. در این مرحله، ماهیت حقیقت جهان یا مطلق به چیزی تعریف می‌شود که ذاتاً ذهن است. این بر نهاد [سه پایه] است. مرحله دوم صورت معقول، عینیت است. در این مرحله حقیقت به ضد ذهن، یعنی به عین تعریف می‌شود و این برابر نهاد است. در همنهاد، حقیقت، چیزی نه مطلقاً ذهن و نه مطلقاً عین بلکه جامع ذهن و عین هر دو دانسته می‌شود و مثال رامی‌توان به همین یگانگی ذهنیت و عینیت تعریف کرد.

۳۸۳ - چگونگی انتقال به این واپسین مرحله صورت معقول در مقوله فرجام گرائی آشکار می‌شود. تصور فرجام گرائی، هنگامی که به مقوله غایت متحقق می‌رسد، بر یگانگی وسیله و غایت گواهی می‌دهد. وسیله عبارت است از چندگانگی یا تعدد اعیان، و غایت عبارت است از یگانگی آنها (شماره ۳۷۷). مثلاً در تن آدمی، اندامهای

جدا گانه او وسیله زندگی کل تن او هستند و غایت، وحدت منظم بر خود کل است. بدینسان وسیله و غایت هر دو يك چیزند. وسیله، در است در وجه چندگانگی و غایت نیز همان تن است در وجه یگانگی از سوی دیگر عامل چندگانگی یا وسیله، رویه ذهنی و عامل یگانگی یا غایت، رویه عینی است. دانستیم که چندگانگی اعیان، فارغ از هر گونه نظم و وحدت، بدان گونه که در افزار و ارگی صورت می‌گیرد است (شماره ۳۷۶) خاصیت اساسی عینیت در حال تجرد کامل است. این خاصیت و عامل یگانگی که در افزار و ارگی میل آمیز و افزار و ارگی مطلق و «شیمسیم» از میان چندگانگی یا تکثر دو باره به تجلی آغاز کرد عنصر ذهنیت است. پس هنگامی که وسیله و غایت در مقوله ثابت متحقق با هم در می‌آمیزند، در واقع امر، ذهن و عین با هم متحد می‌شوند و ما آنها را یکی می‌شناسیم. بدینسان به تصور یگانگی ذهن و عین شدن ذهن و عین می‌رسیم و مقوله مثال به دست می‌آید.

۳۸۴ - در مبحث صورت معقول به طور کلی آموختیم که همه چیزها اندیشه اند. ولی اندیشه، دو رویه یا حد دارد؛ یکی ذهن و دیگری عین. بدین سبب در آغاز [مبحث صورت معقول] فقط از يك رویه یا حد اندیشه به نحو انتزاعی سخن می‌رود و اعلام می‌شود که کائنات همه ذهن است. در مرحله بعد، رویه دیگر اندیشه به همین شیوه یکسویانه به ما عرضه می‌گردد و همه چیزها عین دانسته می‌شود. سرانجام این تجرید و جدائی از میان برمی‌خیزد و معلوم می‌گردد که کائنات اندیشه‌ای است که نه تنها ذهن است و نه تنها عین، بلکه در آن واحد هم ذهن و هم عین است. معنای دقیق این گفته، هنگامی که تمامی روش خواهد شد که به واپسین مرحله مثال یعنی مقوله مثال مطلق برسیم.

ولی در این جا با مفهوم کلی مثال آشنا شده‌ایم.

۳۸۵ - اکنون باید از خطائی که ممکن است در فهم مطلب پیش آید به دقت پرهیز کرد. یکسانی ذهن و عین که اینک به آن رسیده‌ایم یکسانی محضی نیست که از هر گونه فرق و تمایزی وارسته باشد، یعنی وحدتی ناب نیست که هر گونه اختلافی در آن از میان رفته باشد، [بلکه] همچون مقولات دیگر هگل، اختلافات را همچنان در خود نگاه می‌دارد و از این رو وحدتی انضمامی یا مشخص است. فرق میان ذهن و عین در مثال هم چنان باقی است، الا این که به حالت پوشیدگی درآمده است.

یکسانی ذهن و عین حالتی خنثی میان این دو نیست. هگل یاد آور می‌شود که [مثال] مطلق که اکنون به تعریفش رسیده‌ایم گاه به یگانگی اندیشه و هستی، و پایان پذیر و پایان ناپذیر، الخ، تعریف می‌شود (اندیشه و هستی در اینجا به ترتیب، مترادف عین و ذهن است و بعداً پایان ناپذیر با ذهن و پایان پذیر با عین مترادف می‌گردد). چنین تعریفی اصولاً درست است، ولی اگر به این معنی تعبیر شود که مطلق چیزی خنثی است که نه ذهن است و نه عین، نه اندیشه است و نه هستی و نه پایان ناپذیر و نه پایان پذیر، یکسره نادرست از کار درمی‌آید، زیرا بنا بر این تعریف، «پایان ناپذیر توسط پایان پذیر، ذهن به توسط عین، و اندیشه به توسط هستی خنثی می‌شود. ولی در یگانگی متقی مثال، پایان ناپذیر در بر گیرنده پایان پذیر، اندیشه در بر گیرنده هستی و ذهنیت در بر گیرنده عینیت است. یگانگی مثال، [دارای خاصیت] اندیشه و پایان ناپذیری و ذهنیت است و بدین جهت باید آن را ۱. اولاس و منطق، مطلب ۲۱۵.

ذاتاً از گوهر ممتاز دانست.» این جملات اهمیت بسیار دارد. مفهوم آنهارا گاه چنین نیز بیان کرده اند که اندیشه از فاصله میان خود و عین یا موضوع خویش می‌گذرد [و با عین یگانه می‌شود].

هگل در این جملات بر آراء «شلینگ» سخت می‌تازد. «شلینگ» می‌گفت که همه فرقها، از جمله فرق میان ذهن و عین، در مطلق یکسره ناپدید می‌شود، زیرا مطلق (به گمان او) وحدتی کاملاً همگن و فارغ از اختلاف، و خلأیی مطلق است که نه ذهن است و نه عین، بلکه در قبال هر گونه فرق و اختلاف، حالتی خنثی دارد و فاسد هر گونه فرق و از این رو - هر گونه تعینی است.^۲ گوهر اسپینوزا نیز مانند مطلق «شلینگ»، نه اندیشه انگاشته می‌شد و نه هستی، و از این نکته می‌توان دریافت که مقصود هگل از اشاره به گوهر در آخرین جمله‌ای که از او نقل کردیم چیست.

۳۸۶ - برای توضیح معنای گفته هگل در این بخش باید به یاد داشت که عین بدان گونه که در فصل پیشین در برابر ما ظاهر شد صرفاً ضد ذهن نیست یا صرفاً «جز اندیشه» نیست. عین خود همان اندیشه است (شماره ۳۶۵). از این رو فرق میان اندیشه و هستی و ذهن و عین، فرقی مطلق نیست. هستی، اندیشه است. عین، ذهن است. عین همان ذهن است در حال دیگر بودگی یا غیریت. حتی هنگامی که ذهن به ضد خود یعنی عین بدل می‌شود همچنان ذهن می‌ماند. پس ذهن، عین را و اندیشه، هستی را در بر می‌گیرد. یا می‌توان

۱. از همان کتاب.

۲. به این جمله معروف هگل نیز رجوع کنید که مطلق شلینگ مانند «شیئی است که در آن همه گاووان سیاهند.» [Phenomenology of Mind] «پدیده شناسی ذهن»، بخش یک، ۱۵.

گفت که صورت معقول در منزل اول به صورت ذهن عرض وجود می‌کند! در منزل دوم، به صورت عین پدیدار می‌شود که هنوز از ذهن یکسره نگسسته بلکه همچنان فر آورده ذهن است، به نحوی که ذهن هنوز در آن حاضر است، ولی به حال پوشیدگی. منزل سوم، باز گشت ذهن از حال دیگر بودگی به اصل خود و به سخن دیگر باز گشت ذهن به ذهنیت است. از این رو مثال ذات‌آذهن یا اندیشه است نه خلأیی خنثی، ولی آن ذهن مجردی هم نیست که در نخستین مرحله اصل صورت معقول شناختیم و با عین ضدیت داشت. مثال، ذهنی است که ضدش یعنی عین را در بر گرفته و با آن سازگار شده است. از این رو ذهنی انضمامی یا مشخص است. و گفته هگل را که مطلق نه گوهر بلکه ذهن است^۱ باید به همین معنی تعبیر کرد: هم چنان که آشکار شد که پایان ناپذیر حقیقی نه پایان ناپذیر متقی و مجردی است که ضد پایان پذیر باشد بلکه جامع پایان ناپذیر متقی و پایان پذیر است بدین معنی که پایان ناپذیری است که پایان پذیر را در خویش حل کرده و از این رو دیگر با آن تعارض ندارد (شماره‌های ۲۰۰ و ۲۰۱) در اینجا نیز ذهن شامل عین گشته و بر اثر آن به مثال مبدل شده است.

۳۸۷ - در همین جا می‌توانیم معنای واقعی یگانگی یا یکسانی شناسائی و هستی را که پیش‌تر به اختصار بیان کردیم (شماره ۹۹) دریابیم. شناسائی، ذهن است و هستی، عین. در آنجا یاد آور شدیم که شناسائی و هستی یعنی ذهن و عین در آن واحد باهم یگانه و در عین حال از هم جدا هستند. چون همگان به فرق و ناپیکسانی [شناسائی و هستی] قائلند و قول خویش را عین حقیقت می‌پندارند، در آن مبحث

۱. «پدیده‌شناسی ذهن»، ۱، ۱۵.

بیشتر به روی یکسانی [این دو] تکیه کردیم. اکنون می بینیم که یکسانی و نایکسانی هر دو به یک اندازه، اساسی و مهمند. اگر از هگل دلیلی در اثبات یکسانی شناسائی و هستی بررغم اختلافشان می خواستند وی بی گمان جوینده را به فصل حاضر منطق حواله می داد. البته دلیل کامل این یگانگی را باید در سراسر دیالکتیک منطق او از مرحله هستی محض تا مرحله حاضر جست. ذهن غیر متفکر عامی چنین می انگارد که ذهن و عین، و اندیشه و هستی یکسره از هم جدا هستند. ذهن عامی فرق میان اینها را می بیند ولی به یکسانی آنها باور نمی دارد زیرا پیرو مقولات فهم است و هر گز از شناخت ذات فراتر نمی رود. علم نیز که افزارش بیشتر مقولات ذات است به ماده از همین دیدگاه می نگرد. تا زمانی که کائنات را فقط در پرتو مقولات هستی و ذات بنگریم چنین می نماید که عالم مطلقاً از معلوم جداست. فقط فلسفه است که پارا از حیطه ذات فراتر می نهد و به مثال می رسد و کائنات را از دیدگاه مقولات مثال می نگرد و بدینسان می تواند دریا بد که عین همان ذهن یا اندیشه است، زیرا کائنات سراسر چیزی جز اندیشه نیست و اندیشه، فاصله میان خود و موضوع خود را از میان برمی دارد و با آن یگانه می شود. سیر منطق دیالکتیک تا اینجا چگونه است این امر را نشان می دهد ولی فهم کامل آن فقط زمانی میسر است که به مقوله مثال مطلق برسیم.

۳۸۸ - مثال دایره سه مرحله است: (۱) زندگی (۲) شناسائی و

(۳) مثال مطلق.

بخشی يك

زندگی

۳۸۹ - دیدیم که در غایت متحقق، وسیله و غایت یگانه شدند. وسیله، مظهر چندگانگی یا کثرت و غایت، مظهر یگانگی بود که کثرت وسیله را به وحدت مبدل می ساخت. وجود وسیله یا چندگانگی تنها با وجود غایت یا یگانگی امکان داشت و وجود یگانگی تنها با وجود چندگانگی. هیچ یک نمی توانست بی دیگری وجود داشته باشد و کیفیت هر یک تماماً وابسته دیگری بود. وانگهی، وسیله و غایت در آن حال نه دو هستی [جدا گانه] بلکه دو رویه یک هستی بودند. چندگانگی و یگانگی جزء و کل هر دو باهم یکی و در عین حال از هم جدا بودند.

این تصور وحدتی که تمام طبیعتش بسته به این است که به اجزای متکثر ممتاز شود و کثرتی که تمام طبیعتش متوقف بر آن است که متحد باشد، مقوله ای را پدید می آورد که هگل آن را زندگی می نامد. برای آن که مقوله زندگی را در تصور آوریم کافی است که در باره چندگانگی در یگانگی، بدان گونه که در جمله پیشین تعریف شده است، بیندیشیم. مقصود از زندگی به هیچ رو آن مفهومی نیست که عادة از واژه زندگی مستفاد می شود. ولی هر معنای دیگری نیز که بر واژه زندگی حمل شود در صورتی که دارای ما بازا [خارجی و] تجربی باشد باید کنار گذاشته شود، زیرا هگل این گونه معانی را [در ضمن جستجوی منطقی خود] استنتاج نمی کند و مقوله زندگی را شامل آنها نمی گرداند. هگل، مقوله زندگی را، همچون مقوله نیرو و تظاهر

آن، فقط به این دلیل به امور و پدیده‌های تجربی باز می‌خواند که نزدیک‌ترین و روشن‌ترین نمونهٔ چنین مقولاتی را در آن امور و پدیده‌ها می‌توان یافت، ولی از این باره نباید گمان برد که وی تمامی محتوای تجربی آن امور را نیز استنتاج کرده است. بی‌شک زندگی اندامی، [Organic life] مظهر این گونه چندگانگی در یگانگی است یا بیش از هر پدیدهٔ تجربی دیگر مصداق آن تواند بود. این سان چندگانه در یگانه بودن در واقع امر خصلت ذاتی هر تن زنده‌ای است. هر تنی از اجزاء یا اندامهایی فراهم آمده که وجود همه آنها وابسته یکدیگر است و همگی تابع زندگی کل یعنی خود تن هستند. ارسطو می‌گفت که دستی که بریده شده باشد دیگر دست نیست، و به عبارت دیگر طبیعت ذاتی این اندام فقط در رابطه‌اش با کلی است که دست صرفاً جزئی از آن است. اگر این رابطه جزء را از کل بگسلیم، طبیعت ذاتی جزء را نیز از میان می‌بریم. پس اندامهای هر تن زنده چندگانگی یا کثرتی هستند که طبیعت ذاتیشان متوقف بر ترکیب آنها در وحدت خود تن است. برعکس یگانگی تن دارای هیچ‌گونه معنی و حتی وجودی نیست مگر در چندگانگی اندامهای آن.

۳۹۰ - ولی تن زنده نمونهٔ کاملی از مقولهٔ زندگی هگل نیست. مفهوم این مقوله آن است که چندگانگی و یگانگی جدا از یکدیگر هرگز وجود نتوانند داشت. این نکته البته دربارهٔ اندامهای تن درست در نمی‌آید. دستی که از تنی بریده شده باشد دیگر دست نیست و لسی وجودش بر اثر بریدگی نفی نمی‌شود. با این وصف اگر تصور چندگانگی در یگانگی را به‌شکلی که در زندگی اندامی یافت می‌شود تا فرجام منطقیش پی جوئیم به مقولهٔ زندگی می‌رسیم. باید به یاد داشت

که به حکم تجربه، زندگی، خود منضم یا مفید آگاهی نیست. گیاهان دستگانهائی زنده اند ولی آگاهی یا شعور ندارند. و اینجانب نباید مقولهٔ زندگی هگل را دارای شعور پنداشت. در بخش بعد به شناسائی که مقوله‌ای برتر از زندگی است می‌رسیم. پس گیاهان را باید مصداق مقولهٔ زندگی هگل دانست نه جانداران را.

۳۹۱ - هگل عنصر چندگانگی را تن و عنصر یگانگی را روح می‌نامد. این نامها را نیز باید مانند نام خود زندگی به معنای مستعارشان تعبیر کرد.

پیدا است که زندگی، فرآوردهٔ یگانگی عین و ذهن است. زیرا تن زنده هم ذهن است و هم عین.

مراحل تطور مقولهٔ زندگی عبارتند از: (۱) فرد زنده (۲) فراگرد زندگی و (۳) جنس. توضیح هگل دربارهٔ این مراحل روشن و رضایت بخش نیست.^۱

بند يك

فرد زنده

۳۹۲ - نخستین مرحلهٔ تطور مقولهٔ زندگی، بیمانجی است یعنی در مصداق مخصوص و معینی که تنی واحد باشد تظاهر می‌یابد [و هگل این تن واحد را] فرد زنده می‌نامد.^۲

۱. به همین دلیل من آنها را به‌حد اکثر ممکن خلاصه کرده‌ام و اشارات مشکوک او را به مسائلی چون حساسیت و رنج‌پذیری و تولید مثل و جز آن از قلم انداخته‌ام.

۲. بالا به شماره ۲۳۹ نگاه کنید.

بند دو

فراگرد زندگی

۳۹۲ - تن و روح یا به عبارت دیگر چندگانگی و یگانگی در فرد زنده اتحادی بی‌مانجی و بی‌واسطه با یک دیگر دارند. ولی با این حال از هم ممتازند. بدین سبب رابطه روح با تن نوعی از به خود پیوستگی منقی است. زیرا این رابطه تا آنجا که تن و روح با هم یکی هستند رابطه خود با خود است و تا آنجا که تن و روح از هم جدا و ممتازند رابطه خود با دیگری یعنی با ضد و معارض خویش است. این جنبه دوم رابطه روح با تن - که جنبه‌ای منقی است - تصور چیزی را برای ما حاصل می‌کند که در برابر تن قرار دارد و خود تن نیست و از این رودارای خصوصیت و طبیعت «جزئی» است. ولی این جزئی که در برابر تن قرار دارد همان خود تن است و از تن برخاسته است. پس تن می‌کوشد تا این تعارض را از میان بردارد و جز تن را دوباره در خود حل کند (و غریب این است که هگل این جریان را به گواش همانند می‌کند). پیکار و کنش و واکنشی که در این راه میان تن و جز تن در گیر می‌شود فراگرد زندگی نام دارد. مشکل بتوان ثابت کرد که این استدلال، استنتاجی کاملاً مستقل از تجربه است، زیرا هگل همه مقدمات آن را از عوالم تجربی گرفته است.

بند سه

جنس

۳۹۳ - تن به دستیاری فراگرد زندگی، جز تن را دو باره

در خود حل می‌کند. به عقیده هگل، تن با این کار، فردیت خود را از دست می‌دهد و کلی یا جنس می‌شود. هگل می‌گوید: «فرد زنده که در فراگرد نخست، ذاتاً خود را به عنوان ذهن و صورت معقول نمودار می‌کند در فراگرد دوم، عینیت بیرونی خود را در خویشتن حل می‌کند و به این دلیل از آن پس به طور ضمنی جنسی است که طبیعتش دارای کلیت ذاتی است.» به دشواری می‌توان از این عبارت معنایی استخراج کرد. ولی ظاهراً مقصود هگل این است که تا زمانی که تن باید با جز تن معارضه کند فقط یکی از دو چیز است، یا این در برابر آن است و از این لحاظ جزئی است. ولی بعداً با حل [دیگر] یا غیر خود در خویشتن، از حالت یکی از دو چیز بودن و جزئی بودن در می‌آید و از این رو کلی می‌شود. و تن چون در وجه کلیتش، نگرسته‌شود جنس است. چنین استنتاجی را نمی‌توان جدی گرفت.

بخش دوم

شناسائی

۳۹۵ - تن چون اینک جز تن را در خود حل کرده است کل جامعی است که هیچ چیز بیرون از خویش یا در برابر خویش ندارد. پس نه به جز خود بلکه همانا به خود پیوسته است، زیرا چیزی جز خود آن در میان نیست تا به آن پیوسته باشد. با این حال درست به این دلیل که به خود پیوسته است خود را از خویشتن ممتاز می‌کند (شماره ۲۰۸) و معارض خود می‌شود. این عنصری که از تن برخاسته و اینک در برابر آن قرار گرفته است جهان خارج است. پس در اینجا

به دو نتیجه می‌رسیم: (۱) فرد زنده با جهانی خارجی روبروست (۲) ولی این جهان خارج در عین حال هم چیزی بیرون از فرد و هم درون آن است. زیرا اگرچه جهان خارج اکنون غیر از فرد زنده است ولی خود از آن پدید آمده است. پس آنچه با تن معارضه می‌کند جز خود تن نیست و بدین سبب در واقع امر از آن جدا نیست. این دو نتیجه، به ترتیب، ازدو جنبه به خود پیوستگی تن که شرح گذشت حاصل می‌شود و آن دو جنبه یگانگی و چندگانگی بود. تن، به خود پیوسته است. آنچه به تن پیوسته است چون با تن یکی است، نه بیرون از آن، بلکه درون آن است. ولی چون جدا از تن است جز آن است و از این رو بیرون از آن است. معارض بودن تن با جهان خارجی که در واقع امر درون خود تن است تعریف شناسائی را به دست می‌دهد. وقتی من بگویم که جهان را می‌شناسم معنی گفته من این است که اولاً جهانی بیرون از من وجود دارد ولی - ثانیاً - این جهان، درون شعور من - و بالنتیجه درون من - تمثل و نمایش می‌یابد.

۳۹۶ - شناسائی، به حق، مقوله‌ای از صورت معقول است زیرا اصل کلی صورت معقول این بود که کائنات، اندیشه است و شناسائی نوعی از اندیشه به شمار می‌آید. شناسائی، مقوله‌ای از سومین مرحله صورت معقول یعنی مثال است زیرا خود متضمن یکسانی ذهن و عین است. شك نیست که این دورویه شناسائی جدا و ممتاز از یک دیگرند ولی آشکار است که با هم یگانه نیز هستند چون اصل معنای آگاهی و شعور همین یگانگی است. این همان یکسانی هستی و شناسائی [یا عالم و معلوم] بررغم نایکسانی آنهاست.

۳۹۷ - پس در شناسائی، جهان خارج یا عین جزء ذهن می‌شود.

این امر به دو صورت ممکن است. از یک سو ذهن را می‌توان عنصری کارپذیر یا منفعل دانست که جهان خارج را به درون خویش می‌پذیرد. این حالت شناسائی محض است که در آن عین، آگاهی را شکل می‌دهد نه آگاهی عین را. هدف شناسائی (به معنای شناسائی محض) شناخت جهان است بدان گونه که هست. شناسائی در پی آن نیست که جهان را دگرگون کند بلکه به حالت انفعال، جهان را می‌پذیرد. از سوی دیگر ذهن را می‌توان عنصری کارگر یا فعال دانست که کوشش در دگرگون کردن جهان دارد تا جهان را با خود سازگار و همسان کند. این حالت، خواست یا اراده است که بنیاد فعالیت انسان است و از شناسائی جداست. فعالیت، برخلاف شناسائی، جهان را به حالت انفعال نمی‌پذیرد بلکه می‌کوشد تا جهان را دگرگون کند و با آرمانها و غایبهای خویش هماهنگ سازد. بنا بر تعریف هگل، در اینجا شناسائی به‌طور کلی مستلزم رفع جدائی میان ذهن و جهان و یگانگی آنهاست. این جدائی یا بر اثر سازگاردن ذهن با جهان از میان می‌رود، و این راه شناسائی است، و یا از راه هماهنگ‌شدن جهان با ذهن که راه فعالیت بر بنیادخواست و اراده است.

پس شناسائی دو بخش دارد: (۱) شناسائی محض (۲) خواست یا

اراده.

ولی سه پایه ما در اینجا کامل نیست. هنوز از جزء سوم نشانی نیست. هگل در اینجا از روش سه پایه‌ای خود دست برمی‌دارد ولی توضیحی در باره علت آن نمی‌دهد.

۳۹۸ - در عرف عام، واژه شناسائی برخواست و اراده دلالت

ندارد و معمولاً شناسائی، امری متفاوت از اراده دانسته می‌شود. ولی

هگل این واژه را بر شناسائی محض یا مطلق شناسائی و خواست هر دو اطلاق می کند. «مک تگرت» عقیده دارد که واژه شعور یا آگاهی در این مورد مناسب تر از شناسائی است.

بند يك

شناسائی محض - راستی

۳۹۹- هدف شناسائی محض، مثال راستی یا حقیقی [Idea of the True]

است که مثال نظری نیز نام دارد.

چون در شناسائی، ذهن به حالت انفعال عین را در می یابد نتیجه عین نه به منزله فر آورده ذهن بلکه در حکم داده [Datum] ای است که وجود جدا گانه ای دارد و از خارج به ذهن القاء می شود و در قوالب ذهن ضبط می گردد. این نظر کانت بود و اعتقاد او به این که صور و قوالب ذهنی، یعنی مقولات، کوششهای خود به خودی ذهن هستند، معارض آن نیست. نکته این است که گمان می رود که جهان خارج از پیش وجود داشته است و از خارج به ذهن داده و عرضه شده است و بنا بر این ذهن آن را به حالت انفعال در می یابد.

۴۰۰- این شناسائی در ذات خویش پایان پذیر است و فقط به دریافت حقیقت پایان پذیر، تواناست. پایان پذیر بودن شناسائی از آنجاست که خود همه حقیقت نیست بلکه برعکس، جهان چیزی خارجی است که در برابرش قرار گرفته است و محدودش می کند. بدین لحاظ این گونه شناسائی بر فرض جدائی ذهن و عین استوار است و یگانگی آنها را در نمی یابد و به طور کلی، آن نوع از شناسائی است که به روی

جدائی و فرق تکیه می کند و یگانگی و یکسانی را نادیده می انگارد و از همین رو حاصل فهم است!

اگر پرسند که چرا شعور یا آگاهی به این صورت و قالب در می آید پاسخ را همین جا می توان یافت. در این جا [هگل] آن نوع شناسائی را که کار فهم است استنتاج می کند بدین سبب این گونه شناسائی در این مرحله از دیالکتیک همچون مرحله ای ضرور در تطور ذهن ظاهر می شود.

۴۰۱- در این شناسائی پایان پذیر، قوالب و صور ذهنی که عین خارجی در آنها دریافت می شود کلیات هستند (یعنی همان مقولات کانت). ولی اینها کلیاتی میان تهبی و مجردند. زیرا کلی مشخص، آن نوع کلی است که جزئی و فرد را از بطن خویش پرورد و بدین گونه محتوای خویش را بیافریند. ولی کلی در شناسائی پایان پذیر محتوای خود را به شکل داده ای که از پیش وجود داشته دریافت می کند و از این جهت بنقسه، میان تهبی و مجرد است.

هگل نخستین روش فکری ناشی از شناسائی پایان پذیر را روش تحلیلی [Analytic] می نامد. هدف این روش، قرار دادن اعیان فردی در قالب کلیات مجردی است که در خور سرشت آنها باشند. بدین ترتیب

۱. شاید خواننده مبتدی متحیر شود که اگر این نوع شناسائی پایان پذیر حاصل فهم است چرا اینجا در مبحث صورت معقول که حوزه خرد و نامتناهی است از آن سخن می رود و حال آن که جای درست گفتگو درباره آن مبحث ذات است که حوزه فهم و مقولات متناهی است. پاسخ آن است که مقوله شناسائی این اصل را می آموزد که کائنات در اصل با اندیشه شناسایی است. مبحث ذات برعکس به ما می آموزد که کائنات از «چیزها» و «نیروها» و «گوهر» و جز آن فراهم می آید. چون مقوله حاضر، کائنات را اندیشه می انگارد الزاماً به اصل صورت معقول تعلق دارد.

روش تحلیلی، کار خود را با فرد آغاز می‌کند و غرض آن است که به کلی برسد. این روش استقراء است. پیروان اصالت تجربه، همچون «لاک» [Locke] هر گونه اندیشه‌ای را به این معنی تحلیلی می‌دانستند. ولی شناسائی پایان‌پذیر می‌تواند این جریان را معکوس کند، به این معنی که آغاز کار خود را بر مفهومی کلی نهد و سپس از راه جزئی، که حد اوسط است، سوی فرد پائین رود. این روش که هگل آن را روش ترکیبی [Synthetic] می‌نامد روش دانش هندسه است. هندسه کار خود را با کلیات یعنی تعاریف و اصول متعارف آغاز می‌کند و سپس از راه اثبات قضیه به موردی منقرد یا به حقیقتی می‌رسد که عمومیت کمتر دارد و اثبات آن مورد نظر است. اسپینوزا کوشید تا روش ترکیبی را در فلسفه وارد کند.

ولی روش تحلیلی و روش ترکیبی هیچ کدام به کار فلسفه نمی‌خورند زیرا هر دو صورت‌هایی از شناسائی پایان‌پذیرند که عین را از پیش چیزی مسلم می‌پندارند و از این رو فاقد ضرورتند، زیرا هر چه از پیش پنداری [Presupposition] بر خیزد فاقد ضرورت است. روش راستین فلسفی روش دیالکتیک است که روش مطلق نیز نامیده می‌شود. این روش از پیش پنداری بر کنار است، چون سر آغاز آن، یعنی مقوله هستی، سر آغاز محض نیست بلکه خود بر غایت آن یعنی مقوله واپسین که مثال مطلق باشد استوار است. روش دیالکتیکی در هر گام از پیشرفت خود هم تحلیلی و هم ترکیبی است و خود هم نهاد و آمیخته‌ای از هر دو روش است. از یک سو چون بنابر کلی مجرد می‌گذارد و سپس از راه تخصیص بیشتر و بیشتر به فرد مشخص می‌رسد روشی ترکیبی است. و از سوی دیگر چون کار خود را با مفاهیم و مقولات بیمیانجی [فردی] آغاز می‌

کند و از راه وساطت به کلی مشخص یعنی به چیزی می‌رسد که عدم وساطت پیشین را در تحت احاطه خود و درون خود دارد روشی تحلیلی است.

بند دو

خواست - نیکی

۴۰۲- پس يك ثمره شناسائی محض، اثبات امور به روش ترکیبی است. خاصیت این گونه اثبات، ضرورت است. در اثبات هر قضیه‌ای و حکمی، نتیجه به حکم ضرورت از مقدمات خویش جاری می‌شود. در واقع امر اثبات، چیزی نیست جز نشان دادن ضرورت نتیجه. ولی باید شدن عنصر ضرورت ما از حوزه شناسائی محض فراتر می‌رویم. خاصیت اساسی آن نوع شناسائی این بود که به حال انفعال، جهان را از خارج بدان گونه که درمی‌یافت می‌پذیرفت. ولی ضرورت، قابل دریافت از خارج نیست. آنچه فقط از خارج دریافت شود چیزی صرفاً محتمل است که دلیلی درباره آن نتوان آورد و از این رو ضرورتی نیز در آن نتوان دید. در باوه آنچه از خارج برای ما حاصل می‌شود می‌گوئیم «هست» ولی هرگز نمی‌توانیم بگوئیم که «باید باشد». پس این ضرورت از خارج بر ذهن عرضه نشده بلکه بر عکس نتیجه کار خود بخودی ذهن است. بدین سبب [با پیدا شدن ضرورت] از ذهن کار پذیر و متعلی که جهان

۱. در این جا شیوه تفکر هگل همانند کانت است که می‌گفت که برخلاف نظر «هیوم» [Hume] عناصر کلیت و ضرورت نمی‌توانند از راه تجربه درشود آدمی حاصل شوند و از این رو باید آفریده کار ذهن باشند.

را می‌پذیرد می‌گذریم و به تصور ذهن کارگر و فعالی می‌رسیم که جهان را دگرگون می‌کند تا با خویشتن هماهنگ سازد. ولی ذهن چون فعال باشد و بکوشد تا جهان را به هماهنگی با خویش دگرگون سازد و شکل دهد اراده یا خواست است. بدین ترتیب از مثال نظری به مثال عملی رسیده‌ایم. و هم چنان که شناسائی محض در پی راستی است خواست یا اراده نیز در پی نیکی یا خیر است.

۴۰۳- خواست مانند شناسائی محض پایان پذیر است و به همان دلیل پایان پذیر است که شناسائی محض. و اگرچه فعال است و می‌کوشد تا جهان را دگرگون سازد هنوز جهان را چیزی مکتسب از خارج یا چیزی از پیش موجود می‌انگارد که باید قوای خویش را به روی آن اعمال کند. [به دیده آن] جهان هنوز هستی بیگانه‌ای است که در برابرش قرار دارد و محدودش می‌کند. در این مرحله، چون خواست انسان، پایان پذیر و محدود است و در نظر آن میان ذهن و عین و وسیله و غایت و میان آنچه هست و آنچه باید باشد جدائی مطلق وجود دارد، او نیکی را در جهان چیزی تحقق نیافته می‌داند. آنچه هست عامل هستی یا عین است. آنچه باید باشد عامل صورت معقول یا ذهن است (شماره ۳۷۶). شناسائی پایان پذیر، و خواست که مظهری از آن است، هنوز به درک یکسانی مطلق ذهن و عین که فقط در مثال مطلق حاصل می‌شود نرسیده است. بدین سبب آنچه هست و آنچه باید باشد چیزهایی یکسره متفاوت از هم می‌نمایند و کارخواست یا اراده به صورت کوششهایی پی‌درپی و بی‌پایان در طلب نیکی تظاهر می‌کند. کوششهایی که هرگز به فرجام خود نمی‌رسند. ولی هم چنان که در مقوله مثال مطلق خواهد آمد، حقیقت آن است که عین یا آنچه هست و ذهن یا آنچه باید باشد در عین حال هم با یک

دیگر یگانه‌اند و هم از یک دیگر بیگانه. به سخن دیگر، نیکی به همان اندازه تحقق یافته است که تحقق نیافته. و مقصود غائی جهان به همان اندازه برآمده که برنیامده. ' ذهن غیر متفکر نمی‌تواند از پوسته جهان بگذرد تا به هسته و گوهر آن برسد، زیرا مقولات پست‌تر را به کار می‌برد. ولی ذهن فلسفی برعکس به بلندپه‌ها می‌گراید و به دیدگاه مقوله مثال مطلق می‌رسد و آن‌گاه می‌بیند که همه چیزها مثال مطلقند و جهان به راستی چیزی نیست جز مثال مطلق. چون حقیقت جهان بدینسان درک شود دیگر هیچ گونه فرقی میان وسیله و غایت و عین و ذهن و آنچه هست و آنچه باید باشد در جهان وجود نتواند داشت. جهان در ذات خود چیزی جز نیکی نیست و از این رو نیکی از ازل تا به ابد تحقق یافته است. فقط خرد پایان‌پذیر، یعنی فهم است که میان ذهن و عین و «هست» و «باید باشد» جدائی می‌اندازد و بدین گونه نیکی را آرمانی دور دست و تحقق‌ناپذیر در آینده یا در جهانی دیگر می‌داند.

بخش سوم

مثال مطلق

۴۰۴- خواست، پایان‌پذیر است و هنوز با عین که خود را از آن بیگانه و جدا می‌داند در تعارض است. بدین سبب خواست به تناقضی که پیش‌تر یادش گذشت گرفتار است. خواست، مقصودی را در برابر خویش می‌نهد که باید به آن برسد. این مقصود، نیکی است. و خواست، ۱. والاس، منطق، مطلب z ۲۳۴. باین‌تر مطلب شماره ۳۸۱ و پانویس آن را ببینید

نیکی را از يك سوتنها حقیقت و ذات جهان می‌داند و عین را تا جائی که از نیکی دور افتاده باشد صورت ظاهر و مجاز می‌شمارد و از سوی دیگر نیکی را نیز مجاز می‌داند، زیرا در آینده قرار دارد و هنوز تحقق نپذیرفته و هنوز وجود عینی نیافته است. این تناقض در جریان پایان-ناپذیر کوششهای کائنات برای رسیدن به نیکی نادسترس ظاهر می‌شود، تناقضی که عیب مقوله خواست است و آن را به سوی مثال مطلق پیش می‌راند. ریشه تناقض را باید در این امر جست که در خواست، ذهن و عین هنوز باهم سازش نیافته‌اند و معارض يك دیگرند و عین هنوز ماده‌ای بیگانه است که از خارج به خواست عرضه می‌شود. پس این تناقض را فقط با مقوله‌ای می‌توان از میان برداشت که در آن عین مراد دیگر با ذهن مرید بیگانه نباشد بلکه با آن یکی شود. تلاش اندیشه برای رسیدن به این سازگاری به شکل عمل نمایان می‌شود. هدف خواست یا اراده، نیکی است. ولی نیکی چون در جهان خارج تحقق نیافته است جنبه عینی ندارد بلکه کمال مطلوبی ذهنی است. از این رو خواست به فعالیت می‌افتد و می‌کوشد تا عینیت [یعنی جهان خارج] را با ذهنیت [یعنی آرزوی نیکی] یکی کند تا بدینسان محدودیت و پایان پذیری خویش را از میان ببرد و عین، دیگر از آن بیگانه نباشد. در این کوشش است که خواست، ناتوانی و نارسائی خود را درمی‌یابد.

بدین گونه مقوله خواست به مقوله شناسائی محض باز می‌گردد و برمی‌خورد به این که حقیقت، تنها ملاحظه خیری نیست که فقط جنبه ذهنی داشته باشد. خواست در پی آن است که نیکی حالت عینی به خود پذیرد و در جهان واقعاً وجود داشته باشد. و چون نیکی به صورت عینی واقع در آید، روش ذهن در برابر آن روش شناسائی محض است، نه

روشی که از خواست و اراده ناشی شود. زیرا در این حال ذهن دیگر در جستجوی خیری نیست که وجود واقعی ندارد (مرحله خواست) بلکه به شناسائی خیری می‌رسد که عملاً موجود و حاضر است (مرحله شناسائی محض). پس خواست، به حکم ضرورت، منضم شناسائی محض است و فقط در حالی می‌تواند تناقضات خویش را رفع کند که با شناسائی محض در آمیزد. از این روست که مقوله تازه، حاصل یگانگی خواست و شناسائی محض است.

پس در این مقوله تازه، نیکی به منزله چیزی انگاشته می‌شود که از ازل تا به ابد تحقق یافته است. آنچه باید باشد در عین حال هست؛ این هر دو جنبه باهم یکی هستند. ولی آنچه هست جنبه عینی دارد و آنچه باید باشد جنبه ذهنی یا صورت معقول. بدین سبب ذهن و عین اکنون باهم یکی شده‌اند. مضمون فکری این مقوله، در اصل، همانند مضمون فکری غایت متحقق است (شماره ۳۷۷) که در آن، وسیله که عین است با غایت که ذهن است متحد می‌شود. غایت و نیکی البته تصوراتی خویشاوند یکدیگرند، چون مقوله نیکی فقط فرآورده تخصیص و تعریف دقیق تر مقوله غایت است. غایت و نیکی هر دو به ذهن یا صورت معقول تعلق دارند؛ بدین جهت نیکی متحقق، حاصل یکسانی ذهن و عین است. این یکسانی مطلق ذهن و عین بر رغم نایکسانی آنها مثال مطلق را پدید می‌آورد. مفهوم مثال مطلق این است که ذهن به جای آن که عین را با خود بیگانه و از خود بیرون یابد به این نتیجه می‌رسد که عین جز خودش چیز دیگری نیست. عین، ذهن است. ذهن جز خود، عینی یا موضوعی ندارد. فلسفه با وصول به این مقوله درمی‌یابد که سراسر کائنات - کرات و ستارگان و آدمیزادگان و چیزها - از

منبعی خارجی به ذهن «داده» نشده‌اند بلکه خود ذهن هستند. بدینسان اندیشه یا ذهن گوئی «نسخه» ای از خویش می‌سازد یعنی خویشتن را به صورت جهانی خارجی، عین یا موضوع خویش قرار می‌دهد و با تأمل در جهان، در خویشتن تأمل می‌کند. این اندیشه‌ای است که خویشتن را تمام حقیقت می‌داند و بدینسان اندیشه اندیشه‌هاست، اندیشه‌ای که موضوعش نه‌عینی بیگانه بلکه با آن یگانه‌است و ارسطو آن را [Noesis Noescos] یعنی اندیشه اندیشه‌ها نامیده است. همین نکته را می‌توان چنین بیان کرد که مثال مطلق، مقوله خود آگاهی یا شخصیت است یعنی آگاهی یا اندیشه‌ای است که موضوعش خودش است.

۴۰۵ - مثال مطلق، حقیقت مطلق است، معرف نهائی و کامل و کافی مطلق و خدا و کائنات است. خدا همان اندیشه اندیشه‌ها و یگانگی مطلق ذهن و عین است. جهان در حقیقت خویش چیزی جز مثال مطلق نیست. ما چون جهان را دستگاهی از «مواد» بدانیم که محکوم «نیروها» و «علل» است، از دیدگاه مقولات ناقص و یک جانبه، جنبه مجازی جهان را نگریده‌ایم. ولی حقیقت کامل که در این مقوله به آن می‌رسیم این است که جهان اولاً اندیشه است (یا صورت معقول دروجه کلی) و آخراً اندیشه اندیشه‌ها (مثال مطلق) یا شخصیت است.

۴۰۶ - مثال مطلق، پایان ناپذیر مطلق است، زیرا بر هر گونه معارضی چیره شده است، ذهنیتی است که ضد خود یعنی عینیت را در خویشتن حل کرده و چون دیگر معاندی در برابر خود ندارد حقیقت را سراسر دردامن خود گرفته است. به همین دلیل درحالی که شناسائی موجد روشهای تحلیلی و ترکیبی، پایان پذیر بود اندیشه فلسفی که در مثال مطلق رخنه کرده پایان ناپذیر است. شناسائی معمولی دارای

موضوعی خارجی از قبیل خانه یا درخت یا ستاره‌ای است که آن را معین می‌کند. شناسائی فلسفی بر این آگاهی استوار است که موضوع آن خواه خانه باشد و خواه درخت و خواه ستاره، به هر حال جز خود آن نیست و به این علت خودسامان یعنی تعیین کننده خویش و از این رو پایان ناپذیر است^۱. این گفته متداول که ذهن آدمی پایان پذیر و محدود است حقیقت ندارد زیرا شناسائی فلسفی آن مرحله از فکر است که چون خود پایان ناپذیر است به درك مقولات پایان ناپذیر تواناست و در واقع چیزی جز مقولات پایان ناپذیر خویش را درك نمی‌کند.

۴۰۷ - هگل هم چنین می‌گوید که محتوای مثال مطلق، همان دستگاه منطق است که اینک به فرجامش رسیده‌ایم. معنای این سخن را به آسانی می‌توان دریافت. هم چنان که پیش تر دیده‌ایم، هر مقوله‌ای آشکارا مقولات پیشین را در وحدت خویش جمع دارد. مثال مطلق چون مظهر سازش و اسپین و مطلق همه نایکسانی هاست جامع همه مقولات پیشین یعنی جامع سراسر دستگاه منطق هگل است. ولی مثال مطلق، هم ذهن است و هم عین. چون ذهن است، صورت منطق هگل است، زیرا

۱. «مک تکرت» به سبب غفلت از این نکته مدعی شده است که معرفت فلسفی نمونه - ای تجربی از مثال مطلق نیست. وی می‌گوید (تفسیر، مطلب ۲۹۵) که «معرفت، نمونه مثال راستی یعنی مقوله‌ای است که در آن کائنات ذهن را با خود سازگار می‌کند و از این رو تعیین کننده ذهن است.» بدینسان «مک تکرت» معرفت را، ترداد شناسائی محض می‌شمارد و چون شناسائی محض خود به توسط عینی خارجی و بیگانه معین می‌شود پس معرفت نمی‌تواند نمونه مثال مطلق باشد. ولی شناسائی را نمی‌توان بدین گونه محدود کرد. شناسائی فلسفی، هم معرفت است و هم پایان ناپذیر است و هم می‌داند که موضوعی جز خود ندارد. بدین سبب باید آن را نمونه راستین مثال مطلق دانست: [برای فهم درست عقاید هگل] گسستن از نظریات «مک تکرت»، که به شیوه‌ای عرفانی و باطنی، مطلق‌هگلی را به عشق مسخ می‌کند، ضرورت فوری دارد.

صورت فکر به جنبه ذهنیت تعلق دارد (شماره ۳۶۶ به بعد) ولی صورت منطقی هگل همان روش دیالکتیک است. پس مثال مطلق، چون ذهن است با روش دیالکتیک یکی است. از سوی دیگر، مثال مطلق چون عین یا معنی است با مقولات منطقی یکی است. ولی در صورت معقول، بر خلاف شناسائی پایان پذیر، آن صورت و این معنی، یعنی آن ذهن و این عین نسبت بهم خارجی نیستند. از این رو روش دیالکتیکی را نباید صورت بیگانه‌ای دانست که از خارج بر ماده‌ای متفعل و تفاوت ناپذیر تحمیل می‌شود، آن چنان که روش منطقی صوری بر موضوعات خود تحمیل می‌شود، بلکه این روش یکسره با محتوای خود یکی است.

۴۰۸- با مقوله مثال مطلق، منطقی هگل به فرجام خود می‌رسد. زیرا مثال مطلق دیگر گرفتار هیچ عیبی نیست که انتقال آن را در حوزه اندیشه محض به مقوله‌ای برتر ایجاب کند. مثال مطلق، مفهومی مجرد و یک جانبه نیست بلکه کل مشخص و حقیقت و اسپین است. بدین سبب اکنون از حوزه مثال و تصور محض، یعنی منطقی، می‌گذریم و به حوزه طبیعت کام می‌نویسیم.