

گئورگ ویلهلم فردریش هگل

متافیزیک ینا

ترجمه محمد مهدی اردبیلی

www.ketab.ir



انتشارات حکمت
تهران، ۱۴۰۲

این کتاب ترجمه بخش متافیزیک از این کتاب است:

The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics

Translation edited by: John W. Burbidge & George di Giovanni

McGill-Queen's University Press, 1986.



آرشیو ملی

سرشناسه: هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۷۷۰-۱۸۳۱م.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

عنوان: متافیزیک بنیاد نویسنده: گئورگ ویلهلم فریدریش هگل

مترجم: محمد مهدی اردبیلی

مقابله و تصحیح انتقادی: دکتر میثم سفیدخوش

مشخصات نشر: تهران: حکمت، ۱۳۹۵

مشخصات ظاهری: ۱۷۱ص

شابک: 978-964-244-148-8

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: کتاب حاضر ترجمه بخش متافیزیک از کتاب:

The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics. Translation
edited by: John W. Burbidge & George di Giovanni.

موضوع: هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۷۷۰-۱۸۳۱م.

موضوع: متافیزیک .. نقد و تفسیر

موضوع: مابعدالطبیعه، Metaphysics

موضوع: فیلسوفان آلمانی، Philosophers -- Germany

موضوع: پدیدارشناسی، Phenomenology

شناسه افزوده: اردبیلی، محمد مهدی، ۱۳۶۱

شناسه افزوده: سفیدخوش، میثم، ۱۳۶۰

رده بندی کنگره: ۱۳۹۵ الف ۴/۲ B۲۹۲۹

رده بندی دیویی: ۱۹۳

شماره کتاب شناسی ملی: ۳۷۷۷۸۷۵



آرشیو ملی
کتابخانه ملی



انتشارات حکمت

نشانی دفتر و فروشگاه مرکزی: تهران، خیابان انقلاب، ابتدای ابوریحان، شماره ۹۴
کدپستی: ۱۳۱۵۶۹۲۱۶۵ • تلفن: ۰۶۶۴۱۵۸۷۹ | ۰۶۶۴۱۲۹۲ • شماره: ۰۶۶۴۰۶۵۰۵
www.hekmat-ins.com | info@hekmat-ins.com
hekmatpub | 09394402251

متافیزیک ینا

نویسنده: گئورگ ویلهلم فردریش هگل
مترجم: محمد مهدی اردبیلی
ویراستار و دبیر مجموعه: میثم سفیدخوش
(عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی)
طراح جلد: حسن کریم زاده
نوبت چاپ: چهارم ۱۴۰۴ شمسی ۱۴۴۶ قمری
شمارگان: ۲۲۰ نسخه
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۴۴-۱۴۸-۸
حروفچینی و صفحه آرایی: مؤسسه فرهنگی - هنری حکمت

© (کلیه حقوق محفوظ و مخصوص انتشارات حکمت است)

تکثیر، انتشار و بازپرسی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه (از قبیل چاپ، فتوکپی، الکترونیک، صوت و تصویر) بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است و پیگرد قانونی دارد.

۲۲۰۰۰۰ تومان



ایدئالیسم آلمانی

دبیر مجموعه:

میثم سفیدخوش (عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی)



۱ بنیاد آموزه فراگیر دانش

نوشته یوهان گوتلیب فیشته؛ ترجمه سیدمسعود حسینی

۲ متافیزیک بنا

نوشته گئورگ ویلهلم فریدریش هگل؛ ترجمه محمد مهدی اردبیلی

۳ منطق بنا

نوشته گئورگ ویلهلم فریدریش هگل؛ ترجمه سیداحمد سجادی

۴ ایمان و دانستن

نوشته گئورگ ویلهلم فریدریش هگل

۵ رسالت آدمی

نوشته یوهان گوتلیب فیشته

۶ انسان‌شناسی از منظر پراگماتیک

نوشته ایمانوئل کانت

۷ تفاوت دستگاه‌های فلسفی فیشته و شلینگ

نوشته گئورگ ویلهلم فریدریش هگل

فهرست

۱۱	یادداشت دبیر مجموعه
۱۳	پیش‌گفتار مترجم فارسی
۵۳	پیش‌گفتار مترجمین انگلیسی
۵۹	پیش‌گفتار مفسر
۶۳	مقدمه کلی

نظام ینا، ۱۸۰۴-۱۸۰۵ متافیزیک

۸۱	متافیزیک
۸۵	۱. شناخت در مقام نظام اصول نخستین
۸۸	الف. اصل اینهمانی یا تناقض
۹۲	ب. اصل نخستینِ طرد شقّ ثالث
۹۵	ج. اصل مبنا
۱۰۱	۲. متافیزیکِ ابرکتیوئه
۱۰۳	الف. نفس
۱۰۷	ب. جهان
۱۱۹	ج. ذات اعلی
۱۲۵	۳. متافیزیکِ سوژکتیوئه
۱۳۰	الف. منِ نظری، یا آگاهی
۱۳۷	ب. منِ عملی
۱۴۰	ج. روح مطلق

۱۶۱

یادداشتی درباره نظام ۱۸۰۴

۱۶۳

واژه‌نامه انگلیسی-فارسی

۱۷۱

نمایه

www.ketab.ir

یادداشت دبیر مجموعه

هگل در پدیدارشناسی روح و نیز در منطق از اصلی سخن به میان می آورد که برای خرد آدمی آشنا و تا اندازه ای شناخته شده است. او می گوید: «آنچه آشنا است همواره شناخته شده نیست». این اصل درباره سنت ایده آلیسم آلمانی در ایران راست می آید. ما ایرانیان بیش از یک سده است که، به بهانه های بیشتر غیردانشگاهی و کمتر دانشگاهی، با این رویکرد فلسفی آشنایی داریم. آشنایی البته سرآغاز شناختن است و از همین رو گاهی ضروری در راه شناسایی است. ولی به نظر می رسد ماندن ما در گام آشنایی با این سنت اندکی به درازا کشیده شده است. اگر از دلایل دست دوم این ایستایی چشم پوشی کنیم، شاید بتوانیم دلیل ایستایی در این گام را ناآمادگی تاریخی برای درنگ نظری پیرامون مناسبت رئالیسم و ایده آلیسم بدانیم. به باور برخی، رئالیسم تاروپود نظرورزی و جهان بینی ما را تشکیل داده و هر عنصر فرهنگی دیگری همچون دیانت، سیاست، اخلاق، آموزش و پرورش، دستگاه ارزش گذاری اقتصادی، سازمان عواطف و احساسات فردی و اجتماعی ما را در خود فروبرده و به یاری خود گرفته است. به باور برخی دیگر، سویه های ایدئالیستی مهمی در تاریخ نظرورزی فلسفی ما دیده می شود. از سوی دیگر پیرامون پیامدهای این دو رویکرد کلان نظری ارزش گذاری های متفاوتی دیده می شود. ولی چیزی که برای ما روشن است این است که تعبیر سازوار و هماهنگی از این دو مفهوم بنیادین در میان ما شکل نگرفته است. تلاش ما در این مجموعه این است که بخشی از مسیر ضروری برای پیدا کردن فهم روشن تری از این مناسبت بنیادین را طی کنیم. این بخش در اینجا به

سنت ایدئالیستی تعلق دارد و اهمیت آن در این است که این سنت برای ما کمتر شناخته شده است. از میان اجزاء این پژوهش بزرگ، مجموعه‌ای که پیشاروی شما قرار دارد تخصصاً درآمدی بر پژوهش پیرامون سنت ویژه‌ای در رویکرد ایدئالیستی است: سنت ایده‌آلیسم آلمانی.

این درآمد از راه برگردان نوشته‌های فلسفی، گونه‌ای سلوک نظری با نوشته‌های سخن‌گویان اصلی رویکرد ایده‌آلیسم را در دستور کار قرار داده است. برگردان فارسی نوشته‌های فیلسوفانی چون کانت، فیشته، شلینگ و هگل و مانند آنها به صورت پراکنده دیرزمانی است که آغاز شده است. همه آنها با هر کیفیتی درس آموزاند. ما از پی درنگ پیرامون همان تلاش‌ها سودای این را داریم که این گام ضروری را در چهارچوب نمایش یک مجموعه برداریم. مجموعه یک کلیت می‌سازد و در این کلیت است که چیزی را برمی‌نهد. این کلیت باید سازوار باشد. سازواری مجموعه‌ای که فراهم می‌آوریم تنها در این نیست که همه به هر ترتیب زیر و روان ایده‌آلیسم جای گیرند. به بیوند درونی این نوشته‌ها و به نقشی که هر یک در روشن‌سازی این سنت نظری دارند اندیشیده‌ایم و آنها را برگزیده‌ایم (البته ملاک‌های فنی گوناگونی را در نظر داریم که بیانشان در اینجا ضرورتی ندارد). در گزینش مترجمان غیر از توانایی‌های زبانی، به تخصص دانشگاهی و پیشینه علمی بهای ویژه‌ای داده‌ایم، زیرا درگیری با نوشته‌هایی از این دست را بجایی برای تجربه‌آموزی اولیه نمی‌دانیم. بنا به شرایط بیرونی انجام چنین کاری، نظام کتاب‌هایی که برای برگردان برگزیده‌ایم با نظم انتشار آنها هماهنگی کامل ندارد، ولی تلاش می‌کنیم تا فاصله معناداری هم میان آنها نیافتد. سرانجام، شناسایی سنت نامستقر ایده‌آلیسم در اینجا امکانی برای گفت‌وگو با سنت مستقر رئالیسم فراهم می‌آورد. این گفت‌وگو وضعیت ما نسبت به ایده‌آلیسم را از گام آشنایی به گام شناخت و آگاهی می‌رساند و هم‌هنگام، آگاهی ما نسبت به رئالیسم را به خودآگاهی تبدیل می‌کند و از این راه، به معنای درست واژه، آن را رفع کرده و ارتقا می‌دهد.

میشم سفیدخوش

پیش‌گفتار مترجم فارسی

۱. دوران ینای هگل

دوران ینای هگل که می‌توان آن را حدفواصل سال‌های ۱۸۰۱ تا ۱۸۰۷ دانست، نقش بسیار مهمی در شکل‌گیری آن چیزی دارد که ما امروز فلسفه هگل می‌نامیم. تا پیش از دوران ینا، نوشته‌های هگل در دوران حضورش در اشتوتگارت، توینگن، برن و فرانکفورت بیش از آنکه جنبه فلسفی داشته باشند، به مباحث رومانتیک، ادبی، کلامی و سیاسی اختصاص داشتند که هرچند می‌توان برخی از نظریات متأخرتر هگل را تا اعماق آنها ریشه‌یابی کرد، اما به تعبیری می‌توان گفت هگل در ینا هگل شد. وی که از شغل معلم سرخانه خسته شده بود و مدت‌ها سودای خروج از فرانکفورت را در سر داشت، سرانجام توانست «پس از دریافت ارثیه‌ای نسبتاً ناچیز از قِبل فوت پدر»،^۱ دعوت دوست جوان‌تر و البته مشهورتر خود، فردریش شلینگ را اجابت کرده و به ینا نقل مکان کند. شلینگ که به دلیل اختلافات بر ملاشده‌اش با فیشته، از همکاری مشترک با وی ناامید شده بود، «هگل را (در اوت ۱۸۰۱) به عنوان یکی از سردبیران مجله استخدام کرد. هگل که در اوایل سال ۱۸۰۱ به ینا آمده بود، در آن موقع عملاً ناشناخته بود».^۲ این مجله مجله انتقادی فلسفه^۳ نام داشت که نهایتاً پس از انتشار تنها دو شماره در سال

۱. بیزر، ۱۳۹۱، ص ۴۴.

۲. اینوود، ۱۳۸۸، ص ۱۴۰.

3. *Critical Journal of Philosophy* (*Kritisches Journal der Philosophie*)

۱۸۰۳ با عزیمت شلینگ از ینا تعطیل شد. اما هگل این فرصت را یافت تا در همان دو شماره مقالات بسیار بااهمیتی را منتشر کند که یکی از مهم‌ترین آنها تفاوت میان نظام‌های فیشته و شلینگ بود. این مقاله بلند که اکنون بیشتر آن را به‌عنوان یک رساله می‌شناسند، بیش از همه نشان‌دهنده ملهم بودن هگل از شلینگ و شاید شلینگی‌ترین رساله هگل به‌شمار می‌رفت. «هگل در مقاله تفاوت ادعا کرد که در حالی که رویکرد فیشته در پروژه نظام‌مندسازی و در نتیجه تکمیل ایده آلیسم استعلایی کانت شکست خورده، رویکرد شلینگ توفیق یافته است. و به دلیل چنین حمایت‌هایی بود که هگل تا سال‌ها [در محافل فلسفی،] به دنباله‌روی «صرف» از شلینگ (که پنج سال از وی کوچک‌تر بود)، شهرت داشت.^۱ لازم به ذکر است که شلینگ به‌تازگی کتاب نظام ایده‌آلیسم استعلایی (۱۸۰۰) را منتشر کرده بود و به‌واسطه آن توانسته بود جایگاهی قابل توجه را در اذهان علمی و فلسفی به خود اختصاص دهد. از دیگر مقالات مهم منتشر شده در این نشریه می‌توان به ایمان و شناخت (که آشکارا موضعی مخالف با کانت دارد) و همچنین یادداشت‌های انتقادی هگل علیه کرک اشاره کرد که اخیراً درگیر مناقشاتی با شلینگ (و به‌طور کلی با فلسفه جدید) شده بود. در همین زمان هگل یادداشت‌ها و مقالاتی را در نقد قانون اساسی آلمان نیز منتشر ساخت.

هگل اما در این دوران همچنان با مشکلات اقتصادی دست به‌گریبان بود. نقل است که وی حتی نامه‌ای به‌گوتته نوشت و از وی استمداد طلبید تا شغل دانشگاهی درخور خود را پیدا کند و از سطح یک معلم خصوصی حق‌التدریسی، به جایگاه بالاتری ارتقاء یابد. رفته‌رفته در همین دوران بود که هگل از موضع دوستش و به تعبیری استادش که به‌تازگی (در بهار ۱۸۰۳) ینا را ترک کرده بود، فاصله گرفت و درس‌گفتارهایی برای تدریس فلسفه آماده کرد که در واقع نسخه‌های اولیه همان مجموعه‌ای هستند که بعدها به نام دست‌نوشته‌های نظام ینا مشهور شد. این درس‌گفتارها هم کارکرد تدریس به علاقه‌مندان را داشتند و هم اینکه هگل کوشید تا توسط آنها گوتته را مجاب به حمایت از خویش کند. به تعبیر

1. Redding, 2010.

هریس، وی در استمداد طلبیدن از گوته، آثار منتشرشده خود را به‌عنوان آثاری بی‌اهمیت و کم‌ارزش برای جلب توجه این مرد بزرگ، کنار گذاشت. اما وی در عین حال کوشید تا نظر گوته را نسبت به نسخه دست‌نویسی جلب کند که در همان زمان روی آن کار می‌کرد: «هدف از اثری که امیدوارم آن را هم‌مین زمستان برای درس‌گفتارهایم - شیوه مطلقاً علمی فلسفه - به پایان برسانم، به من این اجازه را خواهد داد تا آن را در برابر شما قرار دهم، اگر شما از سر لطف اجازه این کار را به من بدهید».^۱

شلینگ در سال ۱۸۰۴، کتاب فلسفه و دین را منتشر کرد که آشکارا مخالف رویکرد و راهی بود که هگل به‌تازگی برای خود ترسیم کرده بود. هگل در سال ۱۸۰۴-۱۸۰۵ بخش‌های دیگری از دست‌نوشته‌های خود را تهیه کرد که بعدها در قالب مجلد دوم از نظام پناگردآوری شد و دربردارنده سه بخش منطق، متافیزیک و فلسفه طبیعت است. هگل در سال‌های بعد (۱۸۰۵ و ۱۸۰۶) بخش سوم این نظام را در اوج فقر و مشکلات اقتصادی نگاشت که همان فلسفه روح است و بخش‌های قابل توجهی از آن اکنون در دسترس ما نیست. هیچ‌کدام از اهداف اصلی هگل از نگارش این طرح‌ها برآورده نشد: نه جایگاه دانشگاهی مورد نظرش را کسب کرد و نه توانست وضعیت مالی‌اش را سامانی ببخشد. اما سال آخر حضورش در پنا که با حمله ناپلئون به این شهر مصادف شد، دستاورد بسیار بزرگی برای هگل داشت و آن هم انتشار کتاب پدیدارشناسی روح بود که عمده‌تأ آن را اولین کتاب هگلی هگل می‌نامند و پیش‌گفتار آن آشکارا اعلام موضعی است علیه تمام جریانات رایج و شایع در فضای فکری آن روز آلمان، از رومانتیک‌ها و حامیان روشنگری گرفته تا خود فلسفه ایده‌آلیسم آلمانی در قالب کانتی، فیشته‌ای و حتی شلینگ آن. هگل در این سال به دعوت دوستش نیتهارم به بامبرگ عزیمت کرد و مسئولیت سردبیری روزنامه بامبرگ و پس از آن مدیریت یک دبیرستان را بر عهده گرفت. هنوز سال‌ها زمان لازم بود تا هگل خوانده، دیده و شناخته شود و نهایتاً بتواند به جایگاه دلخواه آکادمیک خود در هایدلبرگ و سپس در برلین دست یابد.

۲. دست‌نوشته‌های ینا: نخستین نظام فلسفی هگل

یکی از صفات اصلی و البته مشهوری که به فلسفه هگل نسبت داده می‌شود، نظام‌مند بودن آن است. در این معنا از نظر هگل فلسفه باید حقیقت را نه همچون یک گزاره یا یک غایت یا نتیجه نهایی، بلکه همچون یک نظام^۱ دریابد. به همین دلیل هگل به صراحت ادعا می‌کند که «قالب راستینی که حقیقت در آن وجود می‌یابد، تنها می‌تواند نظام علمی چنین حقیقتی باشد».^۲ این تصویر، پیوند بسیار عمیق میان نظام و علم^۳ نزد هگل را برای ما آشکار می‌سازد. اما تا آنجا که به بحث حاضر مربوط می‌شود، می‌توان نخستین نشانه‌های این پیوند را در متن همین دست‌نوشته‌های اولیه ینا یافت، هرچند شاید «پاره‌ها»یی از آن را بتوان در نوشته‌های دوران فرانکفورت نیز مشاهده کرد و البته این نظام به هیچ وجه بنا نیست تحمیل صورتی تصورات سوژه بر جهان باشد. «هگل از سال‌های اقامتش در ینا اعتقاد داشت که فلسفه باید نظام‌مند و علمی باشد، اگرچه منتقد فرمالیسم، یعنی کاربرد طرح‌های انتزاعی نامربوط و تصنعی در مورد ماده تجربی بود».^۴

مفهوم نظام از نظر هگل دربرگیرنده چند مفهوم کلیدی و مهم اندیشه وی است که فهم آن تنها با فهم دقیق و مشخص هر یک از این مفاهیم کنارهم نهادن آنها حاصل می‌شود: فرآیند، وساطت، کلیت و رفع (یا *aufhebung*). من پیش‌تر در جایی دیگر در شرحی بر پیش‌گفتار هگل بر پدیدارشناسی روح با تفصیل بیشتر به نسبت این مفاهیم با یکدیگر اشاره کرده‌ام،^۵ اما در اینجا، به‌طور خلاصه، می‌توان ادعا کرد که به تعبیر هگل، «امر حقیقی، کل است. اما کل چیزی جز ذاتی نیست

1. System

2. Hegel, 1977, p. 3.

3. Science

البته لازم به ذکر است که علم نزد هگل با برداشت رایج علم در نظر ما متفاوت است، چراکه در زبان آلمانی تمایزی جدی میان *Wissenschaft* و *Naturwissenschaft* وجود دارد که بی‌تردید مراد هگل از علم، یا بدل ساختن فلسفه به علم، صرفاً در معنای فراگیرتر *Wissenschaft* است که شکل توسعه‌یافته‌ای از دانش (*Wissen*) است.

۴. اینوود، ۱۳۸۸، ص ۵۵۵.

۵. اردبیلی، ۱۳۹۰، صص ۴۱-۸۷.

که خود را به واسطهٔ تکرینش محقق می‌سازد.^۱ در نتیجه حقیقت تنها در قالب کلیتی محقق می‌شود که به واسطهٔ رفع شدنِ دقایق بر سازنده‌اش تن داده است. بنابراین حقیقت، کل همین فرآیند دیالکتیکی از ابتدا تا انتهای آن است. و این کل در مقام حقیقت، چیزی جز نظام نیست.

از حیث نگارشی نیز نظام ینا، نه یکباره، بلکه حاصل تلاش مستمر هگل در طول سال‌های حضورش در ینا و رفته‌رفته پخته شدن آن است. برخی این طرح را نوعی طرح اولیه برای دایرة‌المعارف و برخی دیگر آن را مقدمهٔ پدیدارشناسی روح دانسته‌اند. علی‌رغم آنکه هر دو ادعا به نظر تا حدی درست به نظر می‌رسند، اما در وهلهٔ نخست باید کوشید تا نظام ینا را به صورت نظامی مستقل و یکپارچه مورد توجه قرار داد و تحلیل کرد.

همچنین اغراق نخواهد بود اگر دست‌نوشته‌های نظام ینا را از دشوارترین نوشته‌های هگل بدانیم. چرا که اولاً، «هگل پس از پشت سر گذاشتن دوره‌ای از روشن‌نویسی، وارد مرحلهٔ دیگری شده که فلسفه در آن غلبه دارد». ^۲ ثانیاً خود ابهام اولیه نسبت به کلیت نظام (که طرح آن در همین چند سال دورهٔ ینا بارها دست‌خوش تغییر شد)، و رفته‌رفته آشکار شدن نقشهٔ راه، دلیل دیگری بر دشواری و ابهام متن است. ثالثاً در این میان می‌توان به ریشه‌های ژماتیک هگل نیز اشاره کرد که نوعی ادبیت مبهم را به نوشتارش می‌بخشد. رابعاً دلیل دیگر را می‌توان مخالفت هگل با نوعی «راه شاهانه در فلسفه» دانست که نهایتاً به نوعی دشوارنویسی منجر می‌شود. اما شاید یکی از اصلی‌ترین دلایل دشواری متون ینا به طور خاص و متون هگل به طور عام را، جایگاه همان ایدهٔ نظام دانست. در واقع هگل به شدت از تکه‌تکه شدن اندیشه‌هایش و بدل ساختن آن به عبارات یا جملاتی منفرد اجتناب می‌کند. به همین دلیل ثرش را به گونه‌ای پیش می‌برد که همان‌گونه که حقیقت تنها در کل و در قالب نظام وجود می‌یابد، فهم هر جزء آن نیز تنها در پرتو کلیت، یا فهم کل نظام ممکن است.

1. Hegel, 1977, p. 11.

۲. مصلح، ۱۳۹۲، ص ۱۳۱.

به طور کلی، شکل نهایی نظام ینا شامل چهار بخش منطق، متافیزیک، فلسفه طبیعت و فلسفه روح است که در سه مجلد *Jenaer Systementwürfe* گردآوری و منتشر شده است. مجلد اول به نظام فلسفه نظری اختصاص دارد؛ مجلد دوم واجد سه بخش منطق، متافیزیک و فلسفه طبیعت است و مجلد سوم علاوه بر فلسفه طبیعت، شامل فلسفه روح است. در این مقدمه تلاش خواهد شد تا حتی الامکان شرحی تفصیلی از محتوای اصلی کتاب حاضر، یعنی بخش متافیزیک از نظام ینا، ارائه شود، تا مخاطب در میانه متنی دشوارفهم و مبهم رها نشود و بتواند دست کم خود را با نوعی برداشت و فهم اولیه در عبور از راه‌های صعب‌العبور متافیزیک ینا تجهیز نماید.^۱

۳. متافیزیک ینا

متافیزیک ینا، به تبعیت از ساختار سه وجهی دیالکتیک هگلی مشتمل بر سه بخش اصلی است: اول، شناخت در مقام اصول نخستین (که با بحث انتهایی منطق، یعنی «شناخت بر نهاده شده»^۲ مرتبط است و این شناخت را به سطح اصول بدیهی نخستین عقلی برمی‌کشد)؛ دوم، متافیزیک ابزکتیویته (که به رابطه سوژه، ابروه و خداوند در معنای عقل‌گرایانه پسادکارتی آن می‌پردازد) و سوم، متافیزیک سوژه‌کتیویته (که گذاری است از فلسفه نقادی کانت به روح هگلی)؛ و هر کدام از این سه بخش واجد سه زیرعنوان است. ما در اینجا با نوعی سیر شبه‌دیالکتیکی از نخستین دقیقه متافیزیک، یعنی اصل اینهمانی تا آخرین دقیقه، یعنی روح مطلق مواجه هستیم. پیش از پرداختن دقیق‌تر به چگونگی فرآیند دیالکتیکی تشکیل

۱. مخاطب می‌تواند برای ملاحظه شرحی جامع‌تر از متافیزیک ینا و البته شرح کلیت نظام ینا و نسبت آن با پدیدارشناسی روح به اثر دیگر مترجم رجوع کند که به تفصیل به این موضوع پرداخته است (نک. اردبیلی، ۱۳۹۴) و این مقدمه خلاصه‌ای منتخب و نمونه‌وار از آن است. همچنین لازم به ذکر است که بخش‌هایی از مقدمه فوق برگرفته از متن مقاله‌ای است که مشخصاً به شرح نظام ینا اختصاص دارد (اردبیلی و اصغری، ۱۳۹۴). مقدمه حاضر از دو شرح هریس در خصوص متافیزیک ینا نیز بهره فراوانی برده است (نخست، مقدمه هریس بر همین ترجمه، و دوم، شرح مختصرش بر متافیزیک ینا (Harmis, 1983)).

متافیزیک، می‌توان به‌طور کلی ادعا کرد که هگل در اینجا از ابتدایی‌ترین و بدیهی‌ترین اصول منطق می‌آغازد و پس از گذار از ساحت ایزکتیویته محض به ساحت فراگیر روح مطلق راه می‌برد، گویی هگل دست‌کم می‌خواست از اصول اولیه انتزاعی منطقی (یا همان ساحت هگلی امر «در-خود») به ساحت عینی و نفی این در-خودبودگی گام بگذارد تا نهایتاً بتواند به میانجی رفع متافیزیک کانتی (گذار از عقل نظری و عقل عملی) به ساحت روح مطلق، یا امر «در-و-برای-خود» نائل شود. هدف ما در این بخش به‌دست دادن شرحی از چگونگی طی شدن این راه توسط هگل است. این شرح مقدماتی تلاشی است برای مبرا کردن متن متافیزیک از بی‌معنایی مطلق و غیرقابل فهم بودن.

به تعبیر هریس، اگر منطق را نوعی تحلیل صوری شناخت بدانیم، متافیزیک بناست تا صورتِ راستین شناخت را ممکن سازد. اینکه متافیزیک چه می‌کند، نه در ابتدا، بلکه در انتها به همراه کل فرآیند آن روشن خواهد شد. اما این نکته روشن است که متافیزیک نسخه اولیه همان دامستان سیر دیالکتیکی تجربه آگاهی (پدیدارشناسی روح) است «از آن حیث که از جانب خود جوهر تصور می‌شود»^۱ و بناست تا شناختی برنهاده‌شده (در مقام آخرین دقیقه منطق) را به مفهوم اثیر (در مقام اولین دقیقه فلسفه طبیعت) متصل سازد. از همین روست که متافیزیک باید از بدیهی‌ترین اصل فلسفی آغاز کند: اصل اینهمانی یا هویت یا به تعبیر هگل، اصل با-خودبرابری.

اما هگل در همان ابتدا تصویری دوباره از چنین شناختی به‌دست می‌دهد که در یک سوی آن خود شناخت و در سوی دیگر، ایزه در مقام دیگری شناخت قرار دارد. اما این دوبارگی در حقیقت برساننده حقیقت شناخت است. چراکه «دیگربودگی آن، از آن خود شناخت است. به بیان دیگر، دیگربودگی دقیقه این شناخت است».^۲ این شناخت درون خود و از منظر خود، واجد خود و دیگری در اوج تضاد است و در نتیجه خود را نفی می‌کند. اما همان‌گونه که اشاره شد خود

1. Hegel, 1986, P. 131.

2. Hegel, 1986, p. 132.

این نفی، یا به بیان دقیق‌تر خود این رفع کردن خویش، حداعلای شناخت است. از همین‌رو دقیقه اصلی شناخت، همین رفت و برگشت دائمی میان خود و دیگری است در بطن خود از طریق نفی و نفی نفی که چیزی جز ایجاب دیالکتیکی نیست. «این دیگری... خود را تنها به مثابه نفی‌اش تعیین می‌بخشد و بدین طریق شناخت به آن چیزی بدل می‌شود که صرفاً ایجابی یا حقیقت در - خود است».^۱

اما مسئله این است که هر دوی این دقایق، هر چقدر هم که در - خود یا نسبت به یکدیگر بی‌اعتنا باشند، در یک مکان واحد جای گرفته‌اند و این خود نوعی وحدت را میانشان ایجاد می‌کند که البته وحدتی منفی است، «چراکه این وحدت، وحدت خود همین حرکت‌هایی است که در برابر یکدیگر تمایز یافته‌اند. این وحدت همانا ذات تمایزیابی‌شان، تمایزیابی مطلقشان، یا نامتناهی است».^۲

نتیجه این وحدت ما را به مفهومی کلیدی در سیر تکوین متافیزیک هگل سوق می‌دهد: «حلقه».^۳ به بیان دیگر، زمانی که از یک‌سو، هر دو حرکت به‌صورت توأمان یکدیگر را نفی می‌کنند و از سوی دیگر، هر دو در وحدتی با خود به‌سر می‌برند، خود همین نفی و وحدت توأمان، نوعی حرکت رفت و بازگشتی، یا به تعبیر هگل، آمدن و ناپدید شدن، را ایجاد می‌کند که شناخت را بدل به حرکتی دورانی درون یک حلقه می‌کند. «بازتاب منفی» [[یعنی]] آمدن و ناپدید شدن، یا این حرکت منحصرأ خطی، به با - خود - برابری منفعلانه‌اش، یا همچنین به حرکت شناخت به مثابه حرکتی پیوند خورده است که این حرکت خطی را به یک حلقه تبدیل می‌کند».^۴ این حرکت دورانی یا حلقه نام دیگر بازتأییدن دیالکتیکی به درون خویش است که به تعبیر هگل «تمام چیزهای موجود در آن محصور شده است».^۵ از همین‌رو شناخت اساساً پدیده‌ای منفی است: «شناخت وحدتی مطلقاً منفی از حرکت، و رفع‌کننده دیگری است.

1. Hegel, 1986, p. 132.

2. Hegel, 1986, p. 132.

3. Circle

4. Hegel, 1986, p. 133.

5. Hegel, 1986, p. 133.

این، «من» مطلق است، شناخت در مقام شناختی منفی است، و از این‌رو، در عین حال قوه‌ای دیگر و دقیقه ابتدایی‌اش است.^۱

نهایتاً اینکه شناخت، در این مقام، با نفی تصور صوریِ منطق از شناخت، اکنون باید از خود در مقام موجودی در - خود و با - خود - برابر آغاز کند. به نظر هگل، این شناخت «برابر است با دقیقه اصول مطلق».^۲

الف. شناخت در مقام نظام اصول نخستین

این بخش مشتمل بر سه زیرعنوان است: اول، اصل اینهمانی یا اصل امتناع تناقض؛ دوم، اصل اولیه‌ی طرد شق ثالث؛ و سوم، اصل مبنا. آغاز بحث هگل از اصل اینهمانی یا امتناع تناقض، یادآور شیوه‌ی رایج ابتدای متافیزیک بر مبادی قطعی منطقی در طول تاریخ فلسفه، به‌ویژه نزد عقل‌گرایان مدرن است. شاید نخستین نمونه‌ی این ابتنا به نخستین تجربه‌ی ما از متافیزیک، یعنی متافیزیک ارسطو بازگردد. ارسطو در متافیزیک، پس از بیان مباحث مقدماتی درباره‌ی نظام‌های فلسفی پیش از خود و نقد آنها، و پس از بیان برخی مقدمات درباره‌ی خود فلسفه و روش پیشبرد آن، و طرح آپوریاها یا مسائل چهارده‌گانه‌ی فلسفی، در فصل سوم از کتاب گاما (چهارم) بحث را با «اولیات و اصل تناقض» آغاز می‌کند و این اصل را به‌عنوان «استوارترین و یقینی‌ترین مبادی»، چنین ترسیم می‌کند: «ممکن نیست که محمولی واحد در آن واحد به موضوعی واحد از جهت واحد متعلق باشد و نباشد».^۳ این نخستین تقریر از اصل امتناع تناقض، هنوز هم تا حد زیادی برداشت ما از این اصل را شکل می‌دهد.

بنابراین هگل در ابتدای متافیزیک، از بدیهی‌ترین اصل تاریخ فلسفه، یعنی امتناع تناقض آغاز می‌کند. اما شیوه‌ی هگلی مواجهه با این اصل، از اساس با شیوه‌ی پیشین متفاوت است. هگل متافیزیکش را بر این اصل بنا می‌کند، اما با به نقد کشاندن آن. این تفاوت نوع استدلال هگل در اینجا نسبت به منطق است: «کلیت

1. Hegel, 1986, p. 133.

2. Hegel, 1986, p. 133.

۳. ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۳۲.

منطق، کلیتی غیرجدلی^۱ بود؛ اما اکنون در این کلیت [در سطح متافیزیک]، امر ایده‌آل بر نهاده شده است.^۲ بنابراین هگل ابتدا از ایجابیت محض، بی‌واسطه و با خود برابر اصل اینهمانی یا الف=الف آغاز می‌کند که وجودش را نه از تعین بیرونی، نه از طریق نفی دیگری، بلکه از ذات خود اخذ می‌کند:

امر با - خود - برابر چنین است، با بی‌اعتنایی نسبت به تمام تعین‌ها.
[در معادله] الف=الف، الف را نشان‌دهنده هر چیزی که می‌خواهید تصور کنید. تعین در این با - خود - برابری بر نهاده شده است.^۳

این امر به هیچ وجه به این معنا نیست که هگل بی‌تعینی امر - با - خود برابر را پذیرفته است، بلکه شیوه نفی دیالکتیکی هگل، ایجاب می‌کند که وی ابتدائاً نه از جانب خود، بلکه از جانب موضوع مورد نقد سخن بگوید. بنابراین هدف هگل نهایتاً نشان دادن این حقیقت است که اصلاً چنین امر با - خود - برابری وجود ندارد و کسب وجود از ذات خود، بدون تن سپردن به تعین خارجی و با نادیده گرفتن رابطه و نسبت توهمی بیش نیست. لازم به یادآوری است که متافیزیک بر منطق استوار شده است، یعنی همان منطقی که در میانه نسبت و رابطه با انسداد خود مواجه شد. در نتیجه، هگل در اولین گام بدیهی‌ترین اصل فلسفی پیش از خود، یا دست کم بیان خام رئالیستی آن، را به چالش می‌کشد. علاوه بر این، هگل در ادامه نشان می‌دهد که اصل امتناع تناقض، نه تنها نمی‌تواند مبنای منطق باشد، بلکه نمی‌تواند هیچ چیزی بگوید و حتی تحلیلی هم نیست. حتی کمتر از آن چیزی است که هیوم تکرار معلوم یا این همان‌گویی^۴ می‌نامد. به همین دلیل هگل، آن را حتی با - خود - برابری هم نمی‌داند و با رفع آن، ادعا می‌کند که چیزی جز وانمود محض نیست.

در حقیقت اصل اینهمانی یا امتناع تناقض نه تنها قابلیت آن را ندارد که شناخت بر آن استوار شود، بلکه حتی به کلی نفی‌کننده و حتی ممتنع‌کننده شناخت

1. unpolemical

2. Hegel, 1986, p. 133.

3. Hegel, 1986, p. 136.

4. tautology

است. هگل در اینجا نشان می‌دهد که خود این قرائت از اصل اینهمانی در معرض انتقادات هیوم قرار دارد. چراکه عبارت «الف=الف»، نه تنها هیچ چیزی از حقیقت الف به ما نمی‌گوید، بلکه حتی ما را دچار این توهم می‌سازد که الف دارای رابطه‌ای بی‌واسطه و درونی با خویش است و درخت بودن درخت، یعنی تعینش، امری درونی است. «آنچه ابدأ وجودی در - خود ندارد به گونه‌ای بر نهاده شده که گویی [چنین وجودی] دارد».^۱ ما با شنیدن الف=الف، امیدواریم چیزی درباره الف به ما گفته شود، اما به تعبیر هگل، این گزاره حتی در - خود - بودگی موضوع را هم بیان نمی‌کند، زیرا این حقیقت را نادیده می‌گیرد که حقیقت الف، برآمده از خود ذات الف نیست، بلکه باید به واسطه بازتأییدن به خود، به میانجی تضادش بر نهاده شود:

الف = الف؛ اگر ما از الف را [از معادله] بیرون بکشیم، کل اصل رفع شده است؛ اگر آن را بر نهیم، آن‌گاه [هرچند] با - خود - برابری بر آن به عنوان یک تعین دلالت می‌کند؛ اما این دلالت به نحوی بی‌واسطه درون عدم محو و نابود می‌شود. [عبارت] «درخت درخت است»، بطلان شناخت درخت است. ... [گزاره] «درخت درخت است» به هیچ وجه حتی در - خود [بودگی] درخت را هم بیان نمی‌کند، چراکه این گزاره [حتی] درخت را همچون چیزی که به درون خویش بازتأییده ارائه نمی‌کند.^۲

در این مقطع است که هگل با رفع اصل اینهمانی به سراغ وجه دیگر این اصل، یعنی اصل طرد شق ثالث می‌رود. هگل همچنان منطق و متافیزیک ارسطویی را هدف می‌گیرد و متافیزیک خود را در عبور دیالکتیکی از آن باز می‌یابد. ارسطو نیز در همان کتاب گاما (چهارم) از متافیزیک پس از پاسخ‌گویی به انتقادات سوفسطاییان نسبت به اصل اینهمانی، در فصل هفتم به تعریف و اثبات اصل طرد شق ثالث می‌پردازد: «ممکن نیست که میان دو حکم متناقض واسطه‌ای باشد،

1. Hegel, 1986, p. 137.

2. Hegel, 1986, pp. 137-138.

بلکه به حکم ضرورت تعلق محمولی را به یک موضوع یا باید ایجاب کرد یا سلب.^۱ یا به تعبیری هگلی، این اصل که نتیجه اصل اینهمانی است، ادعا می‌کند که هر امری، تنها با خود پیوند خورده است و صرفاً یکی را با دیگری در تضاد (و در عین حال در پیوند) قرار می‌دهد. یکی آن چیزی نیست که دیگری هست. این مسئله برای هگل بسیار کلیدی است و چه‌بسا با فرازوی از آن است که هگل می‌تواند دیالکتیک خود را مستقر سازد. منطق ارسطویی، مبتنی بر نظام فکری باینری (دودویی) است و اگر هگل خواستار استقرار دیالکتیک سه‌وجهی خویش است، باید پیش از هر چیز، این نظام باینری را به چالش بکشد و آن را در معنای هگلی کلمه رفع، یعنی از آن خود، کند. در این میان اصل طرد شق ثالث، نقطه عطفی است که هگل می‌تواند با به نقد کشیدنش، از وجود نوعی واسطه میان دو طرف حکم دفاع کرده و ثبات و رکود منطق قدیم را به پویایی و حرکت دیالکتیکی وادارد. با بهره‌گیری از تقابل وحدت و کثرت، هگل می‌کوشد تا این رابطه تقابلی را به رابطه دیالکتیکی درونی بدل سازد، تا به مدد آن نه‌ایا بتواند شق ثالث را نیز درونی سازد. «بنابراین طرد [شق ثالث] به این معنا نیست که ممکن است هنوز چیزی دیگر در خارج از آن باقی مانده باشد؛ بلکه برعکس، هیچ دیگری‌ای خارج از آن وجود ندارد. هر دیگری‌ای درون این [کثرت] جای دارد؛ [حتی] دیگری این کثرت [نیز] در درون خود آن قرار دارد؛ این کثرت، وحدت را بر ضد خویش [و در عین حال] به‌عنوان یکی از اعضای خویش دارد». ^۱ نهایتاً هگل نشان می‌دهد که شق ثالث، یا به تعبیر ارسطو «واسطه میان دو حکم متناقض»، نه تنها طرد نمی‌شود، بلکه اگر حقیقتی هم در بطن این تناقض (برای مثال وحدت و کثرت) وجود دارد، همان شق ثالث میانجی آن است که دربرگیرنده وحدت و کثرت به‌طور توأمان، و در یک کلام وحدت‌بخش کثرت است.

هگل پس از عبور از اصل اینهمانی و طرد شق ثالث که بر سازنده متافیزیک ارسطویی بودند، به سومین اصل اساسی متافیزیک گذر می‌کند که دست‌کم در

۱. ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۵۵.

2. Hegel, 1986, p. 139.

قرائت رایجش، محصول دوران مدرن و به‌ویژه عقل‌گرایی مدرن است: اصل مبنای^۱ این اصل برای نخستین بار نزد لایبنیتس طرح شد که در زبان فارسی به اصل جهت کافی یا «دلیل کافی» مشهور است. لایبنیتس در موندولوژی پس از آنکه اصل تناقض را به‌عنوان «مبنای تعقلات خویش» معرفی می‌کند، آن را به‌تنهایی ناقص می‌داند و در نتیجه اصل دیگری را به‌عنوان مکمل آن مطرح می‌کند: «و دیگری اصل دلیل [جهت یا مبنای] کافی، که به‌موجب آن هیچ امر واقع را حقیقی یا موجود، و هیچ گفته‌ای را راست نمی‌دانیم مگر آنکه دلیلی کافی برای این‌گونه بودن و نه دیگرگونه بودن آن وجود داشته باشد. هرچند این دلایل اغلب نتوانند بر ما معلوم گردند».^۲ اما هگل در این برداشت اولیه لایبنیتس و سایر پیروان او مانند ولف از اصل مبنای باقی نمی‌ماند و «تفسیری جدید از آن به‌دست می‌دهد. ... یعنی اینکه هیچ چیز را نباید در بی‌واسطگی سطحی آن درک کرد، بلکه باید آن را چیزی نیز دانست که توسط چیز دیگری، دلیل [یا مبنای] آن، مفروض دانسته شده است».^۳ اکنون هگل تعینی را که به کمک ایده شق ثالث، یا میانجی، در بخش پیشین از بطن تضاد دوگانه بیرون کشیده بود، با اصل مبنای پیوند می‌زند. تعین نه همچون اصل اینهمانی، برآمده از وحدت با - خود - برابر مطلق، بلکه ناشی از وحدت در عین کثرت یا ایجاب در عین نفی است. «بنابراین، امر متعین صرفاً دیگری خویش است، یا با ضد خویش یکی است؛ و این وحدت به‌تنهایی [امر] در - خودش یا مبنای آن است؛ به همان میزان که به درونش بازمی‌گردد، از آن جدا می‌شود؛ یعنی آنجا که خود را، و آنچه را که در مقام یک تعین با - خود - برابر است، رفع می‌کند».^۴ در واقع، آنچه در این مقطع باعث می‌شود ما از عبارات اینهمان‌گویانه یا تکرار معلومات خود فراتر رفته و به‌نحوی انضمامی امکان معرفت به عالم واقع را متصور شویم، همین اصل جهت کافی است که نه برآمده از

1. The Principle of Ground

۲. لایبنیتس، ۱۳۷۲، ص ۱۷۲.

۳. اینوود، ۱۳۸۸، ص ۲۴۳.

4. Hegel, 1986, p. 140.

امکانات خود امر، بلکه ناشی از جهت بیرونی است. لذا کاربرد اصل مبنا (جهت کافی) در اینجا الزامی است. به تعبیر هریس:

وحدت تمام این «تناقضات» چیزی واقعی در مقام مبنای تمام چرخه‌های جامعاً کامل بدیل‌های پردکننده است. ما باید این چرخه را با هدف به‌کارگیری قوانین اینهمانی و [میانجی حد] وسط‌پرد شده برای درخت به‌نحوی متعین (برای مثال، به‌نحوی که یک حکم منفی به‌نحوی انضمامی معرفت‌بخش باشد)، دریا بیاوریم. اما زمانی که این چرخه‌ها را دریا بیاوریم، خواهیم دانست که اینهمانی مفهومی درخت چیست: مبنایی که تمام تناقضات وجودی پدیداری همچون یک درخت را تاب می‌آورد. اگر ما بخواهیم هرگونه اینهمانی مفهومی‌ای را داشته باشیم که قوانین اینهمانی و [میانجی حد] وسط‌پرد شده بتوانند به‌نحوی متعین در خصوص آن به‌کار روند، باید اصل مبنا (یا قانون جهت کافی) کاربرد داشته باشد.^۱

انضمامیت اصل مبنا که شناخت را از بی‌واسطگی و دور باطل اینهمان‌گرایی خارج می‌سازد، بلافاصله میان انسان و جهان رابطه برقرار می‌سازد. این رابطه متافیزیک را به بخش بعدی، یعنی «متافیزیک ایزکتیویته» سوق می‌دهد.

ب. متافیزیک ایزکتیویته

متافیزیک ایزکتیویته نیز مانند سایر نظام‌های سه‌وجهی هگل، به سه بخش تقسیم می‌شود: نفس، جهان و ذات اعلی. این سه مفهوم را می‌توان سه مفهوم اصلی تاریخ فلسفه دانست. هگل، بازهم از بی‌واسطه‌ترین و انتزاعی‌ترین دقیقه آغاز می‌کند. وی در ابتدای متافیزیک ایزکتیویته، بحث از همان مبنای تمامیت‌یافته فراگیر پی می‌گیرد و آن را نفس^۲ می‌نامد. «این مبنا یا شناخت همان است که نفس خوانده می‌شود».^۳ هرچند در ابتدا مراد هگل از این نفس چندان روشن نیست، اما این نفس، در مقام نفسی مدرن، رفته‌رفته معنای حقیقی خود را آشکار می‌سازد:

1. Harris, 1983, p. 376.

2. the Soul

3. Hegel, 1986, p. 145.

در نفس تنها همین ترکیب وجود دارد. تنها همین پیوند منفی یا ترکیبی (سنتیک) به عنوان محتوای شناخت وجود دارد (این محتوا به گونه‌ای بر نهاده شده است که گویی از چیزهایی ناشی شده که از یکدیگر مستقل‌اند)، و در این پیوند ناکامل، نفس درون دقیقه تمایزیابی وجود دارد. بنابراین، نفس باید خود را به خود بازتاباند، این پیوند را رفع کند، و در این بازگشت - به - خویش، باید خود را همچون امری بسیط [یا] بی‌اعتنا برنهد، در نتیجه، نفس تنها با رفع پیوندش با محتوای که محتوایش را رفع می‌کند.^۱

این بازگشت یا بازتابیدن نفس به خویش را نمی‌توان نوعی رفع دیالکتیکی یا بدل شدنِ نفس به امری در - و - برای - خود دانست؛ در حقیقت، این نفس نه با نفی دیالکتیکی دوگانه خود و جهان، بلکه با نفی محتوا و تمام نسبت‌های خویش به خویش بازگشته و جوهریت یافته است. این روند را، البته با کمی اغماض، می‌توان با شک روشی دکارت در کتاب تأملات مقایسه کرد که می‌کوشد تا به مدد نفی هر محتوای نفی‌شدنی‌ای، به خودش، به چیزی نفی‌ناشدنی راه برد. نفی تمام محتواهای ممکن در دکارت چنین است:

بنابراین فرض می‌کنم که نه خدا که خیر اعلی و سرچشمه حقیقت است - بلکه اهریمنی شریر [و بسیار مکار و فریبکار] که قدرتش از فریبکاریش کمتر نیست، تمام توان خود را در فریفتن من به کار بسته است. می‌انگارم که آسمان، [هوا]، زمین، رنگ‌ها، اشکال، صداها و تمام اشیاء خارجی دیگری که می‌بینم، فقط اوهام و رویاهایی باشد که این اهریمن برای صید خوش‌باوری من از آنها استفاده می‌کند. خود را چنین تصور می‌کنم که دست، چشم، گوش، خود و هیچ‌یک از حواس را ندارم و به خطا خود را واجد همه آنها می‌دانم.

سپس دکارت در تأمل دوم، پس از نفی تمام چیزهای نفی‌شدنی، یا به تعبیر هگل «نفی پیوندش با هرگونه محتوایی»، می‌کوشد تا خود را از نفی محض بیرون

1. Hegel, 1986, p. 146.

کشیده و به چیزی ایجابی چنگ زند تا از دام شک رهایی یابد. در هر چه که بتوانم شک کنم، در یک چیز نمی‌توانم شک کنم و آن این است که «من» ای وجود دارد که در حال شک کردن است. «بنابراین، بعد از اطمینان نظر کامل در تمام امور و بررسی دقیق آنها سرانجام باید به این نتیجه معین رسید [و یقین کرد] که این قضیه «من هستم»، «من وجود دارم»، هر بار که آن را بر زبان آورم یا در ذهن تصور کنم، بالضرورة صادق است».^۱

این «من» که در فلسفه، نام آشنای «سوژه دکارتی» را بر آن نهاده‌اند، همان است که هگل «جان» یا «نفس» می‌نامد. بنابراین هگل بلافاصله جوهریت را به نفس اطلاق می‌کند. «نفس، در مقام همین واحد نفی‌کننده که خود را طرد می‌کند و در همین طرد کردن خود، با - خود - برابر است، همانا جوهر است».^۲

این نفس، برای شناخت نیاز به محتوا دارد، اما به دلیل فروپاشاندن هر رابطه و نسبتی، محتوایش را تنها از خویش اخذ می‌کند. در نتیجه این نفس، ناچار است دست به دامان مینا شود و خود را در پیوند متضاد و در عین حال درونی با آن قرار دهد.

نفس، در مقام چیزی که خود را به خود بازمی‌تاباند، [در مقام چیزی که] خود را به دقیقه نخست خویش بدل ساخته و به محتوای خود تبدیل می‌شود، مبنای این محتوا یا مبنای خود در مقام یک دقیقه است؛ دقیقه دوم، در تضاد با دقیقه نخست، صرفاً خود میناست که به نحوی متفاوت با خود در مقام نخستین دقیقه‌اش پیوند خورده است؛ و این بازتاب به درون خویش همانا رفع است: رفع نفس به مثابه محتوایش، رفع نفس به مثابه چیزی منفعل، و رفع نفس به مثابه چیزی تمایز یافته از آن.

این نفس، حتی در تضاد با مینایش، همچنان به خود سرگرم است، و «این تعیین را تنها مبتنی بر خود دارد».^۳ در اینجا هگل، پس از تحلیل ذات این نفس و نسبتش با

۱. دکارت، ۱۳۸۵، صص ۳۷-۳۸.

2. Hegel, 1986, p. 147.

3. Hegel, 1986, p. 147.

4. Hegel, 1986, p. 148.

تعیین، نشان می‌دهد که در - خود - بودگی نفس به بی‌اعتنایی‌اش نسبت به فعلیت بیرونی منجر می‌شود. وی به ناگاه مقیاس بحث را از مساحت سوپرکتیویته سوژه دکارتی به ایزکتیویته سوژه می‌کشاند و افق بحث را فراتر می‌برد:

نفس، در مقام امری بی‌اعتنا، که امر در - خود دیگر را به نحوی بی‌اعتنا در کنارش دارد (یا در مقام [امری حاضر] در حرکت بازتاب، که خودش در [فرآیند] تعیین بخشی‌اش، تعیین یافته است)، به نحوی بی‌واسطه تکراری از اشیاء است که درخودشان، خود را به خودشان بازتابانده، و در میان خودشان به نحوی سطحی پیوند خورده‌اند - یعنی زنجیره‌ای از ترکیب‌ها.^۱

اکنون که خود نفس از فراوری از خود عاجز است، هگل از «نفس» سخن می‌گوید که می‌توان آن را نخستین بارقه حضور مساحت بیناسوژگانی (یا بین‌الادھانی) در متافیزیک دانست و همان‌گونه که خواهیم دید، بعدها بر سازنده روح مطلق خواهد بود. اما این تکرار نفس، به دلیل ذات نفس دکارتی و همچنین مبنای سوپرکتیوش، هنوز فهمی از دیگربودگی دیگری ندارد. این نفس در بالاترین سطح نیز چیزی جز تصویری درونی از نفس دیگر ندارد که شاید نقطه اوجش را بتوان در مفهوم اگوی استعلایی^۲ هوسرل یافت. روشن است که متافیزیک در این سطح، دیگر نمی‌تواند در مساحت نفس باقی بماند. اکنون به مساحت دیگری نیاز است که بتواند دربرگیرنده این نفس بی‌اعتنا و منفعل باشد. هگل این مساحت را جهان^۳ می‌نامد و در همان ابتدا به نحوی مبتنی بر گذشته نشان می‌دهد که این جهان در واقع تاکنون مبنای حقیقی این نفس (یا نفس متکثر) بوده است و در نتیجه، «نفس» از پیش، جهان را و خود را به منزله [موجودی] در جهان پیش‌فرض می‌گیرد.^۴

سیر دیالکتیک هگلی به‌طور کلی، به‌ویژه در پدیدارشناسی روح، نوسانی است از سرخوشی‌ها و سرخوردگی‌ها. با ورود به هر دقیقه، آگاهی یا روح ابتدا در وضعیتی

1. Hegel, 1986, p. 148.

2. Transcendental Ego

3. The World

4. Hegel, 1986, p. 149.

سرخوشانه به سر می‌برند و به واسطه خروج از تعارض‌ها و مسائل دقیقه‌پشین، تصور می‌کنند که اکنون به آرامش فرجامین خویش دست یافته‌اند. لحن هگل نیز در ابتدا همدلانه است، اما رفته‌رفته با بر ملا کردن تعارض‌های جدید، سرخوشی جای خود را به سرخوردگی می‌دهد تا زمانی که دقیقه فروپاشیده فعلی را ترک گفته و به سراغ دقیقه بعد می‌رود و بازهم داستان سرخوشی‌ها و سرخوردگی‌های بعدی تکرار می‌شود. در ابتدای بخش جهان نیز، هگل تصویری از وضعیت متافیزیک ترسیم می‌کند که تاحدی سرخوشانه است. جهان چیزی نیست «جز عمل متقابل مجموعه‌ای ترکیبی که به درون سکون کامل فرو می‌ریزد».^۱ این اجزاء نسبت به یکدیگر بی‌اعتنا و در نتیجه جهان سرشار از نفوسی است که هر کدام مبتنی بر خود آزادند. اما هگل بلافاصله تعارض‌های موجود در وضعیت و تقدش به سوبژکتیویسم دکارتی را مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که «این آزادی، چنان‌که درباره نفس نشان داده شد، [آزادی‌ای] صوری است».^۲ جهان که تاکنون آزادی و ضرورت را به نحوی بی‌اعتنا و منفعل در بطن خویش جای داده بود، با بر ملا کردن سطحی بودن این رویکرد و تن سپردن به تقابل درونی و رابطه دیالکتیکی میان آنها، این دور را در پیوند با یکدیگر قرار می‌دهد و نبرد دیالکتیکی را درون خود به راه می‌اندازد:

آنها [یعنی ضرورت و آزادی] دو نظامی نیستند که در عین درهم‌تافتگی، از یکدیگر نامتأثر باقی بمانند، و بدون پیوند به نحوی در کنار یکدیگر باشند، که به تعبیری (برای مثال) مانند تصور ما درباره زمان و مکان، بتوان سخن از آن چیزی گفت که نه این است و نه آن دیگری، اما با وجود این، هنوز هم در وحدانیتشان مطلقاً بر یکدیگر بی‌تأثیر باشند، بلکه هر کدام دقیقه دیگری است.^۳

بنابراین جهان همچون کل واحد و یکسانی است که هر دوی ضرورت و آزادی دقایق آن هستند. در ادامه هگل با گذار از متافیزیک عقل‌گرای دکارتی - اسپینوزایی

1. Hegel, 1986, p. 149.

2. Hegel, 1986, p. 149.

3. Hegel, 1986, p. 150.

که نهایتاً از تبیین رابطه میان نفوس عاجز است، به متافیزیک لایب‌نیتسی گذر می‌کند و می‌کوشد تا به کمک موندولوژی لایب‌نیتسی، جهان را مجموعه روابط میان نفوس در مقام مونا‌ها تعریف کند. بنابراین دیگر مانده با تفسیری از نفوس بی‌ربط و بی‌اعتنای دکارتی، بلکه با نوعی «هماهنگی پیشین - بنیاد» میان نفوس جهان مواجه‌ایم که همان‌گونه که لایب‌نیتس می‌گوید رابطه میان آنها، نه مبتنی بر امتداد^۱ دکارتی، بلکه نوعی اشتداد^۲ است. در واقع در ساحت امتداد دکارتی همواره موجودات، یعنی اشیاء واجد امتداد در نوعی رابطه کمی و کثرت‌گرایانه به‌سر می‌برند، حال آنکه در فلسفه لایب‌نیتس نوعی پیوستگی بر کل جهان، در مقام یک کل، حاکم است. «در نظام مونا‌ها سلسله‌ای کاملاً پیوسته و نامتناهی از شدت، یعنی سلسله‌ای از ادراک یا بازنمایی، توأم با شوق با تفسیر خود به خود وجود دارد».^۳ این رویکرد باعث می‌شود که یک موند، کل عالم را بازنمایی کند و رابطه میان اجزاء نه از نوع کمی بلکه، از نوع شدت و ضعف باشد. به‌همین دلیل هگل می‌نویسد: «[این] موند تمامیت قائم به ذاتی است که دیگری برایش چیزی است که در آن نفی شده است. و تمایز [میان آنها] تنها می‌تواند [تمایز در] درجه [شدت و ضعف] باشد، یعنی مسئله بر سر آزادی کمتر یا بیشتری است که موند به‌وسیله آن از جهات بسیاری بی‌اعتنا باقی می‌ماند».^۴

بنابراین هگل با گذار از مکانیک به دینامیک، جهان را دیگر نه مجموع جبری رابطه میان اشیاء متکثر و مستقل، بلکه دقیقاً خود همان هماهنگی روبه پیشرفت یک کل پیوسته می‌داند که دربردارنده اجزائی است که هر کدام هم‌برسازنده و هم‌بازنمایی‌کننده کل‌اند. جهان دیگر، یک فرآیند پیوسته و هماهنگ است و اکنون «نفس» یا موند به‌طور کلی، در جهان - [به‌مثابه] - فرآیند از معنایی دیگر برخوردار می‌شود».^۵ در این برداشت از جهان نخستین بارقه‌های دیالکتیک هگلی کل و

1. extension

2. intension

۳. لثا، ۱۳۸۴، ص ۶۳.

4. Hegel, 1986, p. 150

5. Hegel, 1986, p. 151.

جزء را می‌توان مشاهده کرد. حال این نفس در مقام موند واجد خصلتی اساسی است که در فلسفه اسپینوزا شرط لازم تعیین فردی و بزرگ‌ترین آرمان اخلاقی برای افراد است: کوناتوس یا صیانت نفس. «آنچه بدین طریق به خود بازمی‌گردد، از آنجاکه به تمامیت بدل می‌شود، از خود در مقام امری در-خود، برنهاد شده، [و] در مقام امری بازتابیده، صیانت می‌کند».^۱ اما این صیانت نفس، رفته‌رفته با فناپذیری محتمل و نفی فردیت خود مواجه شده و در نتیجه شکست می‌خورد. این صیانت از ذات، برای توفیق یافتن، درمی‌یابد که می‌تواند صیانت از فردیتش را فدای صیانت از ذات راستینش کند. این ذات راستین دیگر نه بر تکنیکی فردی‌اش بلکه بر کل مبتنی است و در نتیجه، «فرآیند صیانت از ذاتش بیش از هر چیز، واگذاری تکنیکی‌اش و محقق ساختن نوع^۲ است».^۳ «این [تمامیت]، در مقام امر در-خود کل، ذات همان دقایقی است که در آنها مضاعف شده است؛ و در مقام نوع آنها، کلیتشان است».^۴ هگل در ادامه می‌کوشد که تمایز سابقاً بلا موضوع شده مبنا و شناخت را احیاء کند و به همین دلیل شناخت را «نوع» و مبنا را نفس بر سازنده آن می‌داند:

پیش‌تر تفاوتی در این مسئله وجود نداشت که آیا ما نفس را همچون شناخت مورد توجه قرار دادیم یا همچون مبنا (تنها با این محدودیت که این نفس همچون تعیین نوعی تضاد باشد). اما در حیل حاضر، این بی‌اعتنایی رفع شده است و این دو [شناخت و مبنا] به‌عنوان دو امر پیوند خورده با یکدیگر برنهاد شده‌اند. مبنا در مقابل شناخت قرار گرفته است و از آنجا که خود را به خود بازمی‌تاباند، کلی است؛ یا [[این مبنا]] بازتاب مطلق است که به مثابه امری کلی در خود و نه متضاد [با خود] برنهاد شده است. شناخت همان نوع است، اما نوع در مقام دقیقه بازتابیدن خود به خود؛ بازتابیدنش به خود همانا صیانت از ذاتش است که علیه چیزی جز خود نوع، [جز] امر کلی، نشانه نرفته است.^۵

1. Hegel, 1986, p. 151.

2. genus

3. Hegel, 1986, p. 151.

4. Hegel, 1986, p. 153.

5. Hegel, 1986, p. 154.

بنابراین نفس در بطن این جهان، چیزی نخواهد بود جز مفهوم شناخت. این نفس که در ابتدا امر در - خود تکین بود، اکنون به دلیل بازتاباندن خودش به درون خویش به واسطه دیگری، به «نوع» بدل شده است. در نتیجه صیانت از ذات نوع، در حقیقت رفع ذات تکین خود نفس است. هگل این دو امر متضاد را دو نوع آزادی می‌خواند که هر دو در مقام دو طرف متقابل در رابطه دیالکتیکی ضروری‌اند. اما هرچه نوع به سمت وحدت پیش رود، هرچه فناپذیرتر شود، هرچه کلی‌تر شود، بیشتر و بیشتر به رفع دیالکتیکی خود تن می‌دهد و نفی و ایجاب را به حد اعلای خود می‌رساند. «آنچه وجود دارد، امر منفی رفع‌کننده خود [[است]]؛ و این نوع، خود، همین وحدت منفی است. [از یک سو،] خود - را - به - خود - بازتابیدن با - خود - برابر^۱ [و] بسیط (که دقیقاً از همین رو، چیزی مطلقاً بازتاب یافته است) و [از سوی دیگر،] وحدت منفی در حالت نوع تقسیم شده، همچون ضرورت، اکیداً یکی‌اند؛ آنچه غیر از این وحدت نمودار می‌شود، نه قائم به ذات، بلکه مطلقاً ایده‌آل است». لذا جهان به نوع مطلق بدل می‌شود که در بردارنده تمام نفوس جزئی و روابط میان آنهاست و حتی به بیان دقیق‌تر جهان از آنجا که ذاتاً فرآیند است، چیزی جز همین روابط و پیوندها در مقام وحدت مطلق نیست که کثرات خود را در بطن خویش رفع کرده و به بالاترین سطح وحدانیت رسیده است. «نوع مبنای تکینگی‌های موجود، [و] همچنین همچون مبنای پیوند [میان] آنهاست؛ یا حتی [به بیان دقیق‌تر،] خود پیوند [میان] آنهاست. اما هنوز فقط این نیست، بلکه این پیوند در واقع وحدت مطلق است؛ زیرا چیزهای پیوند خورده، [یعنی] تکینگی‌ها، در خودشان نیستند، بلکه در نسبت با یکدیگر، اکیداً خود را رفع می‌کنند».^۲

این وحدت مطلق که همانا وجه مشترک تمام نفوس، تمام نوع‌ها و تمام کلیات است، در تاریخ فلسفه نامی درخور دارد: وجود به ما هو وجود. این وجود حتی در معنای جوهر اسپینوزایی، فکر و امتداد را در مقام دو صفت از صفات نامتناهی‌اش

1. self-equivalent reflecting-itself-into-itself

2. Hegel, 1986, p. 156.

3. Hegel, 1986, p. 157.

در برمی گیرد. هگل این وجود مطلق را ذات اعلی می نامد که همان خدا در مقام وجود محض و بسیط است:

از آنجا که نوع، یا امر کلی، نه همچون این یا آن نوع معین، بلکه همچون [خود] نوع مطلق است که بازتاب به درون خویش است، [یعنی] دقایقی که خود [این نوع]، نوع آنهاست، بنابراین [این نوع] ذات اعلای همه [چیز] است که خودش نه یک دقیقه و نه نوعی گذار به وجود معین چیزی دیگر، بلکه خود وجود مطلق است؛ نه چیزی ضروری، بلکه خود ضرورت است؛ نه کلیت تهی مشترک [میان دقایق]، بلکه ایده آل بودگی آنچه که این کلیت تنها به واسطه آن مشترک خواهد بود، در نتیجه، ذات نوع یا جوهر آن است.^۱

اما فراروی هگل از الهیات عقل گرایانه، یا این ادعا که «وجود و ذات خدا یک چیزند و عین یکدیگرند»،^۲ از آنجا آغاز می شود که وجود مطلق، آن چنان مطلق و فراگیر است که هیچ چیزی بیرون از خود ندارد و اسپینوزا با همین استدلال توحید را به اثبات می رساند و آن را در همه جهات نامتناهی معرفی می کند. اما اگر هیچ چیزی بیرون از آن وجود نداشته باشد، نمی تواند هیچ تعینی را بپذیرد و لذا، در مقام وجود مطلق، چیزی جز عدم نیست. «تنها عدم است که بساطت هستی است و از آن تمایز ناپذیر [است]. بنابراین تعینات کمیت کل محض چیزی جز همین امر منفی نیستند؛ و این امر منفی در خودش، بسیط و خود کل است. هیچ تعین خارجی ای را نمی توان بر نهاد که با کل مساوی نباشد. ... آنچه بدین طریق در خارج تعین می یابد، همانا عدم - [یعنی امری] کاملاً بسیط، و در نتیجه خود هستی - است». ^۳ در نتیجه اوج صیانت از ذاتش، اوج فنا ناپذیری اش نفی و رفع آن است و «در مقام امری از - خود - صیانت کننده، همانا رجعت کردن به درون لاجود و [به بیان دیگر] به درون ذات اعلی است». ^۴

1. Hegel, 1986, p. 159.

۲. اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۴۱.

3. Hegel, 1986, p. 159.

4. Hegel, 1986, p. 160.

اما این به معنای پایان الهیات نیست، بلکه هگل خواستار مطرح کردن نوع نوینی از الهیات است. این وجود و عدم به صورت توأمان همدیگر را ایجاب می‌کنند و یکی بدون دیگری ممکن نیست. لذا ذات اعلی چیزی نیست جز همین گذار میان وجود و عدم یا به تعبیر عرفانی‌تر، گذاری است دائمی میان نور و ظلمت. هرچند جهان برای ذات اعلی نور است، اما این جهان برای خودش هنوز ظلمانی است:

ظلمت برای نور عدم است، و وضوح برای نور اکیداً با - خود - برابر است. اما نور بدون ظلمت وجود ندارد، به همان میزان که ظلمت [نیز] [[بدون نور]] وجود ندارد. ذات اعلی جهانی را خلق کرده است که برای این ذات، جهان وضوح و شفافیت تابناک^۱ اثری^۲ است؛ اما جهان، مبتنی بر خویش، هنوز ظلمانی است.^۳

آنچه هگل نقد می‌کند، وجود پیشینی و ازلی این ذات به نحوی صُلب است. اما رفع این ذات در بطن فلسفه عقل‌گرایی مدرن نمی‌گنجد و این عقل‌گرایی از مواجهه دیالکتیکی با وجود مطلق عاجز است. لذا پیش از دست یافتن به این مواجهه و برکشیده شدن وجود به روح مطلق هگلی، عقل باید از رئالیسم پرسابقه کهن دست کشیده و به میانجی فلسفه نقادی کانت به ساحت ایده‌آلیسم وارد شود و این نفی را مطلقاً به درون خویش یا من، بازتابد، و این رسالت بر عهده معرفت‌شناسی کانتی است. هگل در انتهای این بخش با اشاره به گذار از ذات اعلی به دل سوژه عقل کانتی می‌نویسد: «این ذات تنها همین امر بسیط [[است]] به مثابه بازتابی مطلقاً بسیط به درون خویش - یعنی به مثابه «من» یا به مثابه خرد».^۳ پیش بردن این ایده دیگر از عهده «متافیزیک ابژکتیویته» رئالیستی خارج است و در نتیجه هگل وارد قلمرو «متافیزیک سوژکتیویته» ایده‌آلیستی می‌شود.

1. ether-bright

2. Hegel, 1986, p. 160.

3. Hegel, 1986, p. 161.

ج. متافیزیک سوپراکتیویته

اگر بتوان به درستی ادعا کرد که بخش متافیزیک ایزکتیویته، بازتفسیر عقل‌گرایی مدرن و گذار از دکارت به اسپینوزا و از اسپینوزا به لایبنیتس بود، متافیزیک سوپراکتیویته با کانت و فیخته آغاز می‌شود و با گذار از فلسفه وحدت‌شلینگ به برداشت هگلی از روح مطلق می‌رسد. ذات اعلای الهی که هر چند اجتماعی از نفوس است، اما خود نیز نفسی مطلق است که همان جهان است. تحلیل این نفس، خود، یا سوژه مطلق بر عهده متافیزیک سوپراکتیو است. این خود مطلق، از خود ایزکتیوش فراتر می‌رود و همچون موند جهان را در خویش دارد. اما در این مرحله، این خود، مشابه آخرین بخش از منطق‌ینا جهان را به میانجی شناخت درون خود دارد و صیانت از ذاتش یا فناپذیری‌اش نه نوع طبیعی‌اش، بلکه همین علمی است که از خودی به خود دیگری منتقل می‌شود. هگل بحث را از رابطه دیالکتیکی کلیت و تکنیکی آغاز می‌کند و می‌کوشد این دیالکتیک را در حد غایی‌اش به نوعی وحدت برساند، این وحدت همان «من» است. گذار از سوژه در مقام «نفس» یا سوژه در مقام «موند»، به سوژه در مقام «من» مدخلی برای ورود به ایده‌آلیسمی است که ایزه‌اش از جانب سوژه، از جانب این من، برتائیده می‌شود: «تکنیکی، که نه این تعین محض، بلکه در عوض بازتاب مطلق در همه ابعاد و در تمام دقایقش است، (به مثابه نامتناهیت) بسیط است. به بیان دیگر، حرکتش در دقایقش عیناً همین کلی شفاف است که در تضاد یافتگی‌اش رفع شده است. در نفس، امر متعین چیزی بیگانه است، و باید توسط انتزاع از آن - یعنی از طریق ناپدید شدنش - رفع شود. اما در من، به مثابه امری قائم - به ذات یا بیگانه، [این] امر متعین به نحوی بی‌واسطه چیزی ایده‌آل است».^۱ به پشتوانه این من که تعینی منفی دارد و دائماً در نسبت با بیگانه‌اش بازتعریف و رفع می‌شود، ذات اعلی دگر بار به نوعی تکنیکی بدل می‌شود و از بطن عدم به ساحت وجود باز می‌گردد. تعین وجود بخش به این ذات اعلی، همانا «من» است:

1. Hegel, 1986, p. 165.

بنابراین، ذات اعلی، که به سرآغازش در مقام من بازمی‌گردد، در این بازگشت همانا نخستین دقیقه خویش یا چیزی متعین است، و در نتیجه، بدان سبب چنین است که مطلقاً متعین است - یعنی، تعین را به درون ذاتش برگشیده است.^۱

در اینجا شاهد گذار به روشنگری، گذار از ذات اعلای الهیات پیشامدرن به اومانیسیم و اصالت فرد مدرن هستیم. همچنین رابطه مطلقاً متمایز سوژه و ابژه در رئالیسم به رابطه درهم تنیده سوژه و جهان، یا من و امر بیگانه بدل شده است و امر بیگانه (غیر من) ذاتاً با من یکی است، چراکه «امر بیگانه، در مقام ابژه من، بازتابی است که به درون خویش بازگشته است، ... [و] چیزی درونی باقی می‌ماند که با ذات من یکی است».^۲ در نتیجه رابطه این «من» و آنچه بیرون از آن جای گرفته است، رابطه‌ای درونی است و هرچه فرآیند رفع دیالکتیکی بیشتر پیش رود و بیشتر بتواند این دوگانگی را رفع کند، امر بیگانه بیشتر درون این «من» هضم، جذب و رفع می‌شود. «رفع امر بیگانه، نه نوعی بیرون انداختن، بلکه نوعی بازگرداندن به درون خویش است؛ و این تقابل و بازگرداندن، کاملاً درون من جای گرفته است».^۳ پس طرفین این فرآیند دیالکتیکی، یکی «من» ای از پیش داده است که ذاتی از آن خویش دارد و تعینش را به نحوی ایجابی در بطن خود منتج می‌کند، و دیگری «من» ای منفی است که ذاتش را به واسطه رفع امر بیگانه‌اش دارد و لذا همواره من از پیش داده شده را به چالش می‌کشد و رفع می‌کند. این «من»، من آزاد است، در برابر من از آغاز تعین یافته.

بازتابیدن این من به درون خویش، بازتابی صوری است. این من، در معنای کانتی، خودش را و مقولاتش را از بطن احکام صوری بیرون کشیده و در نتیجه، حقیقتاً از بیرون به خود بازتابیده، بلکه کوشیده است تا پیوندی میان از یک‌سو، جزئیات تجربه تکین در زمان و مکان و از سوی دیگر، کلیت مفاهیم فاهمه برقرار

1. Hegel, 1986, pp. 167-168.

2. Hegel, 1986, p. 168.

3. Hegel, 1986, pp. 168-169.

سازد. لذا این من، علی‌رغم هشدارهای کانت، همواره در معرض درافتادن به هر یک از این دو سو و در نتیجه مستعد گرفتار شدن در توهمات و مغالطات و تعارضات استعلایی است. همان‌گونه که لایب‌نیتس متافیزیک ابژکتیویته را گامی به پیش برد، در اینجا نیز فیشته متافیزیک سوژکتیویته را از عقل نظری کانت فراتر می‌برد. وی با تأکید بر عقل عملی کانت و مبنا قرار دادن من استعلایی، حتی برای استنتاج مقولات فاهمه من نظری، کوشید تا امری را به درون بکشد که عقل نظری کانت از به درون کشیدن و رفعش عاجز بود. در یک کلام فیشته توانست با بردن من عملی به «مبنا»، شیء فی نفسه رفع‌ناشدنی کانتی را رفع کند. به تعبیر هریس، «دیگربودگی‌ای را که مسئله دائمی «خود» است، باید همچون دقیقه ضروری خودبودگی [یا نفسانیت] درک کرد، نه اینکه آن را درون نوعی شیء فی نفسه (Ding-an-sich) ناشناختی پرتاب کرد. ... در نتیجه، نظریه فیشته در باب آگو (و نبرد بی‌پایان اخلاقی کردن یک آگاهی غیراخلاقی)،^۱ آخرین تقابل، یعنی تقابل نظریه و عمل، را در بطن خود آگاهی پیش می‌کشد».^۲

پس روشن است که هگل در بخش دوم از متافیزیک سوژکتیویته که «من عملی» نام دارد، به میانجی اخلاق کانتی، به من عملی مطلق فیشته‌ای گذر می‌کند تا بتواند به کمک آن، بازتاب صوری من نظری را به بازتابی مطلق بدل سازد. «اگر من نظری خود را همچون بازتابی صوری دریافته است، که هرچند بازتابی مطلق است، اما به درون خویش بازتابیده است، پس من، در مقام [من] عملی، باید خود را همچون بازتابی مطلقاً تحقق‌یافته بیابد».^۳ این رویکرد، برخلاف محدودیت‌های وضع‌شده توسط کانت، دقیقاً استفاده قوام‌بخش از من استعلایی است.

هگل بدین طریق، گام به گام به ایده‌آلیسم خویش نزدیک‌تر می‌شود، اما پیش از آن باید از ایده‌آلیسم فیشته‌ای، دربرگیرندگی مطلق «من» را وام بگیرد تا بتواند هر بیگانه‌ای را در مقام بیگانه رفع کرده و هیچ چیز بیرون از روح مطلق باقی

1. to moralize a non-moral consciousness

2. Harris, 1983, p. 391.

3. Hegel, 1986, p. 170.

نگذارد. «اگر تعین بخشیدن به من، صرفاً علیه چیزی بیگانه جهت‌دهی شده باشد، آن‌گاه اگر چیزی بیگانه وجود نداشته باشد، پس این تعین [نیز] هیچ نخواهد بود. و نفی آن، به همان اندازه، صرفاً نوعی انتزاع است، چراکه [پیش از هر چیزی] یک دیگری باید به مکان آن قدم بگذارد».^۱ به بیان دیگر اگر فرض کنیم که تعین محدودۀ عمل عقل نظری پدیداری (phenomenal) را مرزهای ناپدیدار یا شیء فی نفسه (Nomen) مشخص کند، آن‌گاه با رفع این شیء فی نفسه و برکشیدن مرزهای شناخت به همه چیز و شکستن مرزها و تناسلی «من»، دیگر به معنای مرسوم، تعینی در کار نخواهد بود. «من متعین، صرفاً از آن حیث که نظری است، چنین [متعین] است».^۲

اما در اینجا هگل وجه دیگری از تعین را مطرح می‌کند که هرچند چیزی خارج از خود ندارد، اما همچنان مثقی است و نفی‌اش نه برآمده از دیگری‌اش یا از امر بیگانه‌اش، بلکه ناشی از رفع دیالکتیکی ذاتش است. در حقیقت این دیگری یا بیگانه چیزی جز خودش نیست که از درون خود را با خود در تضاد قرار داده است و خود را نامتناهی ساخته است. هگل در قطعه‌ای دشوار و البته با اهمیت می‌نویسد:

تکینگی مطلق همانا نامتناهی است، آن هم نامتناهی‌تی که به همان اندازه امر کلی بسیط است. یک من تکین، تماماً به فرضیه فرآیند جهان تعلق دارد، که تعداد کثیری از من‌هایی تکین (یا همچنین کثرتی از من‌هایی که در خودشان، به نحوی یکی در میان فعال و منفعل، به خودشان بازتابیده‌اند) وارد آن شده‌اند. این وجود در نوع تحقق‌یافته خود را رفع می‌کند؛ و در این مرحله، من (که تعین را همچون چیزی نشأت گرفته از نوع، [یا] همچون چیزی که بدین طریق به نحوی بی‌اعتنا جداشده، برمی‌نهد)، به [قلمرو] خود عقب خواهد نشست. تعین، در جداشدنش در برابر من کلی، صرفاً تعینی تمایز یافته است، زیرا به تعبیری می‌توان گفت که من هر موجود - در - خودی را به درون خویش بازگردانده است. من حلقه حلقه خویش و [همچنین حلقه حلقه]

1. Hegel, 1986, p. 171.

2. Hegel, 1986, p. 171.

دیگری - یعنی، حلقه [امر] در - خود امر متضاد - است؛ و برای این [امر] در - خود، هیچ چیزی باقی نمانده است. این تعیین که به [قلمرو] من عقب نشسته است، خود نامتناهیت است.^۱

بنابراین هگل می‌کوشد تا از من عملی مطلق فیشته‌ای نیز گامی فراتر رود و به ساحت واقعیت (در معنای فلسفه واقعی^۲ دوران ینا) بازگردد. هگل در ادامه ابتدا به گذار از من مطلق فیشته‌ای به روح مطلق شلینگ نظر دارد. من در قالب من نظری با روح به طور عام نسبت برقرار می‌کند، اما من در مقام من عملی، در غایتش (یعنی در تحققش، در تعیین مطلقش که همانا نامتناهیت است) به «روح مطلق» بدل می‌شود که عنوان سومین بخش از «متافیزیک سوبرکتیویته» و آخرین فصل از متافیزیک ینا است.

از آنجا که در مراحل قبلی تمام تعینات رفع شده است، پس در اینجا تمامیت به تمامیت مطلق بدل شده است. اما این رفع‌شدگی به معنای ایستایی یا رخوت روح نیست، بلکه بازی روح تازه آغاز شده است. این روح، اکنون تضادش را در بطن خویش ایجاد می‌کند و هگل آن را تقسیم‌کننده خویش می‌داند: «این تعینات همگی درون آن، در مقام جزئیت امر کلی، گردآمده‌اند - با این همه، تنها جزئیتی متعین است، نه [جزئیتی] مطلق. امر کلی، در حقیقت، در بطن خویش، در مقام امری خود - تقسیم‌کننده،^۳ کل تمامیت جزئیت‌ها را جا داده است».^۴ اما برای فهم معنای واقعی این تقسیم باید به شلینگ رجوع کنیم که فرآیند فرآوری (یا زایایی) روح جهان را بر آن مبتنی می‌کند. شلینگ می‌نویسد:

این [زایش اشیاء] به واسطه مداخله ماده یا جسم نیست، بلکه به واسطه تقسیم - ابدی - خود [امر] مطلق در بستر [دوگانگی] سوژه و ابژه روی می‌دهد، که به این وسیله سوبرکتیویته آن، یعنی امر درونی، پنهان،

1. Hegel, 1986, p. 171.

2. *Real Philosophy*

3. self-dividing

4. Hegel, 1986, pp. 173-174.

نامتناهی، و ناشناخته، بر اساس ایزکتیویته و تناهی آن شناخته می‌شود و چیزی می‌شود. چنان‌که طی توضیحات بیشتر خواهیم فهمید، این عمل، به‌خودی‌خود، جدا از نقطهٔ مقابل خود نیست و اصلاً به‌منزلهٔ «این» عمل در چیزی جلوه می‌کند که خود در آن قرار دارد، و خود را از طریق وحدتِ [طرفی] مقابل تکمیل نمی‌کند، [یعنی وحدتی] که به‌وسیلهٔ آن خود را در هستی مطلق یا در خودی‌اش بازسازی کرده است.^۱

هگل نیز با اشاره به پیوند پنهانی اجزاء موجود در تمامیت مطلق با یکدیگر، می‌کوشد تا نشان دهد که این تقسیم شدن چگونه بر بی‌اعتنایی روابط درونی میان جزئیات‌ها غلبه کرده و آنها را به «رابطه‌ای خالص» بدل می‌سازد و در نتیجه، اجزاء دیگر چیزی جز اجزائی از یک کل یکپارچه در حال تقسیم شدن نیستند و بی‌اعتنایی‌شان رفع شده است. در این دقیقه است که کل و جزء، به‌واسطهٔ تقسیم مذکور، به وحدتی دست می‌یابند که با وحدتِ بی‌اعتنای قبلی تفاوت داشت:

امر کلی کل را همچون دقیقه‌ای از کل بیان می‌کند؛ امر جزئی همان کل را همچون تقسیمی بیان می‌کند که به همان اندازه دقیقه‌ای از کل است. در نتیجه: این تقسیم کاملاً به درون خویش بازگشته است، چراکه نه کثرتی از موجودات قائم به ذات، بلکه صرفاً کثرتی از دقائق است. این [دقایق] تمایز یافته‌اند، آنها چیزی جز پیوندشان نیستند؛ و همین پیوند [است که] کل است. نقطهٔ عطف این بازتاب در این حقیقت نهفته است که آنچه تقسیم شده است، صرفاً و منحصر به مثابهٔ تقسیم تمایز یافته، خود را همچون پیوند تمایز یافته نشان می‌دهد و به رابطه — یعنی، به هستی اجزاء به‌مثابهٔ دقائق — درمی‌گذرد.^۲

اما هگل به مرور راه خود را از شلینگ جدا می‌کند. راهی که شلینگ برگزید و هرچه به آخر عمر خویش نزدیک‌تر شد، در آن پیش‌تر رفت، راه فلسفهٔ وحدت یا اینهمانی، از نوع اسپینوزایی آن بود که بر اساس آن نهایتاً روح مطلق به با - خود - برابری مطلق نائل خواهد شد که در آن همه چیز با هم و، در حقیقت، با خدا

1. Schelling, 1988, p. 150.

2. Hegel, 1986, p. 175.

برابر است. «درست همان گونه که رابطه هستی در امر کلی تحقق یافته است، پس موند نیز در ذات اعلیٰ تحقق یافته است، [یعنی] در با - خود - برابری مطلق که در آن، شناخت در مقام شناختی متضاد و مضاعف، به نوبه خود، همچون نوعی وحدت بسیط مطلق باقی مانده است».^۱ به پشتوانه همین رویکرد است که هگل در کمتر از ۳ سال بعد در پیش گفتار پدیدارشناسی روح، انتقاد مشهورش را بر مطلق شلینگ چنین وارد می‌سازد: «قرار دادن این بینش منفرد که در امر مطلق همه چیز با هم مشابهت دارد، در تعارض با شناختی کاملاً روشن و متمایز، [یا شناختی] که دست کم در جست وجو و مطالبه تحقق چنین کمالی است، [همچون] جازدن امر مطلق در قالب شیئی [است] که در آن، به قول معروف، تمام گاوها سیاهند».^۲ اینکه هگل تا چه حد حق داشت که فلسفه شلینگ را نمونه‌ای از «وحدت گرایی صوری»^۳ بداند و اینکه چه پاسخ‌هایی به دفاع از شلینگ می‌توان مطرح کرد مجالی دیگر می‌طلبید، اما به نظر می‌رسد هگل در متافیزیک بنا، نتیجه منطقی یا آینده اندیشه‌های شلینگ را حدس می‌زند که البته در همان سال ۱۸۰۴ با انتشار کتاب فلسفه و دین^۴ نشانه‌هایی از آن را به دست داده بود. بنابراین هرچند، متافیزیک در اینجا به ساحت روح وارد شده است، «اما خود این روح، روح صوری - ذات اعلیٰ، اما نه ذات مطلق یا روح مطلق - است».^۵

روح برای مطلق شدنش، باید به نوعی خودآگاهی کلی دست یابد که البته از رهگذر رفع حاصل می‌شود. به نظر هگل ساحت روح ساحت خودآگاهی است؛ هگل می‌نویسد: «من ای که خود را یافته است، با [همان] روح».^۶ این خودآگاهی هم در من نظری (ابژه شناخت)، هم در من عملی (پیش شرط شناخت) وجود دارد، اما در روح مطلق این خودآگاهی نیز باید مطلق شود. بنابراین هرچند این روح فراگیر با رفع هر شکلی از بیگانگی نامتناهی شده است، اما هنوز روح مطلق نیست، زیرا

1. Hegel, 1986, p. 176.

2. Hegel, 1977, p. 9.

3. Formal monism

4. *Philosophy and Religion*

5. Hegel, 1986, p. 179.

6. Hegel, 1986, p. 180.

باید خودش نیز بر این نامتناهیتش واقف شود. «روح برای ما نامتناهی است، اما نه هنوز برای خودش. روح، برای خودش، صرفاً با - خود - برابر است. این روح خود را شهود می‌کند، اما نامتناهی را نه؛ این روح، خود را همچون دیگری شهود نمی‌کند».^۱ اکنون که رفته‌رفته به انتهای راه متافیزیک نزدیک می‌شویم، هگل برداشت خاص خود از هستی در مقام روح مطلق را عرضه می‌کند. این روح مطلق (که اکنون می‌توانیم به خود حق دهیم که آن را روح مطلق هگلی بنامیم) واجد دو خصلت اساسی است: اول آنکه همان‌گونه که در بالا اشاره شد، خودآگاه است، یعنی به خود در مقام نامتناهیت آگاه است: «روح در خودش چنین است که: خود را در مقام روح کشف می‌کند؛ و آنچه که در آن، این [روح] خود را کشف می‌کند، یا آنچه که خود را [چنین] می‌یابد، نامتناهیت است. روح تنها به‌منزله همین کشف کردن خود وجود دارد».^۲ دوم آنکه این خودآگاهی به‌نحوی است که به‌واسطه آن، روح مطلق، مطلقاً رفع‌کننده خویش و همواره ناآرام است و اگر وحدتی هم دارد، به‌همین معناست:

این نیستی است؛ به بیان دیگر، این ضد [یت] مطلق [با] خویش است؛ و در مقام این ضد [یت با] خویش، باز هم ضد است؛ [و در نتیجه] ناآرام مطلق است. این مفهوم مطلق است، [یعنی] نامتناهیت... روح دیگری را به‌خودی‌خود، همچون [چیزی که] مطلقاً دیگری [است]، همچون رفع‌کننده - خود، همچون خودش، کشف می‌کند. به بیان دیگر، این [روح] صرفاً خود را همچون خود، شهود نمی‌کند، بلکه همچنین دیگری را به‌خودی‌خود، همچون خودش [[شهود می‌کند]]. این [روح] با خودش و با دیگری مساوی است؛ دیگری همان چیزی است که خود را رفع می‌کند و [در عین حال] با خود مساوی است. این وحدت [همانا] روح مطلق است.^۳

بنابراین، روح مطلق هگلی در یک کلام جامع تمام دقایق گذشته است که همدیگر را به‌نحوی دیالکتیکی رفع کرده و در عین حال دربرگرفته و برگشیده‌اند. یعنی روح

1. Hegel, 1986, p. 180.

2. Hegel, 1986, p. 182.

3. Hegel, 1986, p. 181.

مطلق هگلی، همان فرآیند جهان است که وظیفه‌اش بر ساختن تعارضات درونی (تقسیم)، تمامیت و نامتناهییت مطلق و رفع این تعارضات درونی در فرآیند بی‌پایان تمایز یابی، نفی و اثبات است. این روح مطلق، نه امری از پیش داده، بلکه خود همین فرآیند یا به تعبیر هگل «حرکت بدل شدن به دیگری در بطن خویش»^۱ است. علاوه بر این، روح برای مطلق شدن، باید نسبت به تمامیت آنچه هست، آگاهی نیز کسب کند. این روح مطلق نقطه اوج متافیزیک است و این دقیقه از کل نظام ینا با این برداشت از روح پایان می‌یابد:

متافیزیک دقیقه آن روحی است که خود را یافته است، در خود است، و خود را در دیگری می‌یابد. آنچه در تضاد با شناخت قرار دارد، خودش به شناخت بدل می‌شود؛ محتوای روح، خودش به روح بدل می‌شود؛ و بنابراین، روح در دگر [[بودگی]] اش خود را برای خود یافته است. امر نامتناهی، که برای ما در ذاتش در خود بود، برای خود روح نیز چنین است؛ و روح، که پس‌بین طریق خود را همچون خود در دگر [[بودگی]] اش یافته است، در آن، نه با دیگری، بلکه تنها با خویش پیوند خورده است. ... این [[امر نامتناهی]] ایده ذات مطلق است؛ [و] تنها به منزله روح مطلق وجود دارد.

البته نباید فراموش کرد که پایان متافیزیک، انتهای سفر روح نیست و روح اگرچه در این دقیقه خود را مطلق می‌پندارد، اما به زعم هگل این روح هنوز مطلق نیست، و «در نقطه اوجش دگر بار به نخستین دقیقه‌اش، به سرآغازش، عقب‌نشینی می‌کند [و در نتیجه] دگر بار تنها همین سرآغاز است».^۲ این روح هنوز در مقام ایده روح مطلق است، چراکه صرفاً یک چرخه بسیط ایده است که از انسداد منطق آغاز کرده و به خود بازگشته است و در این مقام هر چند در مقام ایده تحقق یافته و از روح صوری فراتر رفته است، اما در قلمرو متافیزیک، هنوز از فراروی از سطح این

1. Hegel, 1986, p. 183.

2. Hegel, 1986, p. 184.

3. Hegel, 1986, p. 184.

ایده عاجز است. مدخل فراروی این روح از این سطح، یعنی منزلگاهش پس از متافیزیک، ساحت طبیعت است که بخش بعدی نظام بنا محسوب می‌شود و روح در آنجا می‌تواند به واسطه تن سپردن به رابطه دیالکتیکی با ماده مطلق، یا همان اثیر (که البته هگل بعدها آن را ایده خداوند می‌نامد)، به سطح طبیعت زنده گذر کند و روند تکوین دیالکتیکی خود را ادامه دهد تا نهایتاً به اوج مطلق بودگی خویش، یعنی یکی شدن ذات اعلی (خدا) و بیناسوبژکتیویته (جامعه بشری) دست یابد. در نتیجه، هگل متافیزیک را این‌گونه پایان می‌برد:

این روح، روح مطلق در مقام نامتناهی است و به دلیل خود - شناسندگی اش (یا به خود بدل شدنش از طریق دگر [[بودگی]] اش)، دیگری خویش [[است]]. این همانا طبیعت است؛ روح مطلق بسیط [که] در پیوند با خویش [[است]]، همانا اثیر، [یا] ماده مطلق است. روح، که خود را در دیگری یافته است، در-خود-محصور و طبیعت زنده است. طبیعت، در مقام روحی که در عین حال با خویش پیوند می‌خورد، دگر [[بودگی]] است، [این طبیعت، همانا] روح در مقام نامتناهی، و موجودیت یافتن روح مطلق است. طبیعت نخستین دقیقه روح خود - تحقق بخش است.

فلسفه طبیعت سرگذشت فرآیند تکامل اثیر است که از نبرد میان نور و ظلمت آغاز می‌شود و تا سطح شناخت جهان در مقام یک کل ارگانیکی زنده ادامه می‌یابد. پس از فلسفه طبیعت، حال روح که از سطح ایده خارج شده و به میانجی طبیعت حیات یافته است، در آخرین قلمروش، یعنی فلسفه روح به راستی مطلق می‌شود. هرچند ما کل این بخش را در اختیار نداریم، اما احتمالاً قالب‌های سه‌گانه روح مطلق همان سه ساحت هنر، دین و فلسفه هستند که واجد مشابهت‌هایی با بخش‌های انتهایی روح، دین و دانش مطلق در پدیدارشناسی روح و همچنین بخش روح از دایرة المعارف علوم فلسفی هستند.

۴. درباره ترجمه حاضر

منبع اصلی ترجمه‌ای که در دستان شماس، ترجمه انگلیسی انجام پذیرفته توسط سیزده هگل‌پژوه برجسته است که نهایتاً توسط دو شارح مطرح هگل یعنی جرج دی حیوانی و جان بریج ویرایش شده و هنری هریس هم یادداشت‌های تفسیری به آن افزوده است. مبنای این ترجمه نیز نسخه‌ای در هفدهمین مجلد از آثار هگل بود که توسط هورستمان و تِرد ویراستاری شده بود. اطلاعات بیشتر در خصوص مبنای ترجمه انگلیسی و خود فرآیند انجام آن در مقدمه مترجمان انگلیسی ارائه شده است که البته مقدمه‌ای است که برای کلیت متن منطق و متافیزیک نوشته شده است و منحصرأ به متافیزیک اختصاص ندارد، اما نهایتاً تصمیم گرفته شد که هم مقدمه مترجمان انگلیسی و هم مقدمه کلی مفسر که دامنه‌ای فزاتر از متافیزیک را دربر می‌گیرد، در نسخه حاضر ترجمه شده و در ابتدای کتاب درج شوند. هرچند شاید ابتدا به نظر برسد که ترجمه فارسی، ترجیحاً باید از متن اصلی آلمانی انجام پذیرد، اما به دلیل دشواری این متن که شهره مجامع و محافل هگل‌پژوهی است، به نظر می‌رسد که تکیه بر ترجمه انگلیسی‌ای که نه فردی، بلکه منتج از کاری گروهی و علمی، همراه با نکات ترجمانی، ویرایشی و تفسیری متعددی است، حتی‌الامکان هم به فهم معنای متن برای مترجم و هم به انتقال آن به زبان فارسی کمک بیشتری خواهد کرد. همچنین لازم به ذکر است بخش‌هایی از متن که در فرآیند ترجمه مبهم باقی مانده بود با متن اصلی آلمانی^۱ مطابقت داده شد، هرچند این مطابقت نیز عمدتاً چندان از ابهام متن نکاست.

از خواننده تقاضا دارم، همواره به یاد داشته باشد که متن حاضر، یکی از دشوارترین متون تاریخ فلسفه است. بر این دشواری می‌توان فقدان شرح و تفسیر، به‌ویژه در فضای انگلیسی زبان را نیز افزود. تنها شرح مستقلاً و مشخصاً موجود در این خصوص، فقط حدود ده صفحه از فصل هشتم کتاب تفکرات شب اثر هنری هریس (مفسر کتاب حاضر) تحت عنوان «منطق و متافیزیک ۱۸۰۴-»

۱. منبع مورد استفاده مترجم و ویراستار جهت مطابقت با متن آلمانی، نسخه زیر است:

Hegel, Georg W F; Horstmann, Rolf P, 2013, *Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

۱۸۰۵» است که مترجم فارسی در طول ترجمه از آن بهره برده و بارها در مقدمه حاضر به آن استناد کرده است. نگرانی اصلی مترجم فارسی در این است که مبدا دشواری متن باعث به وجود آمدن این تصور شود که متنی غیرقابل فهم از هگل به متون غیرقابل فهم منتشر شده از هگل در بازار کتاب افزوده شده است و دشوارفهمی خود متن که برآمده از شیوه ایده‌آلیستی تازه‌پای هگل و غنای خود «حقیقت» است با دشوارسازی‌های کاذب ترجمانی (چه ناشی از نگاه تقدس‌مآبانه به زبان فارسی و ساختن معادل‌های بی‌ربط و غیرقابل فهم، چه به واسطه ناشی‌گری علمی مترجمانی که صرف زبان‌دانی را برای ترجمه آثار هگل کافی می‌دانند) اشتباه گرفته شود. لذا این نگرانی در کنار فقدان منبع، باعث شد تا مترجم، خود دست به کار شود و مقدمه‌ای مختصر در شرح متن هگل بنگارد که نتیجه آن را مشاهده کردید. به دلیل افزودن مقدمه کلی هریس بر منطق و متافیزیک ینا به ابتدای ترجمه فارسی، نگارنده در مقدمه فوق کوشیده است تا صرفاً قرائت هریس را تکرار نکند و راه خود را در پیش بگیرد و برداشتی دست‌کم متفاوت با برداشت هریس به دست دهد.

مقدمه فوق هرچند می‌کوشد تا از نخستین تا آخرین دقیقه متافیزیک ینا را شرح دهد و دست‌کم به نوعی پیوستار استدلالی در قبال سیر تکرین روح مطلق در متافیزیک دست یابد، اما به هیچ وجه کتمان نمی‌کند که شرح شایسته این اثر مجالی بسیار مفصل‌تر می‌طلبد و نیازمند تحقیقات و پژوهش‌های بسیار جدی و همه‌جانبه است که باید مستقلاً در قالب یک تفسیر منتشر شود. همچنین لازم به ذکر است که تفسیر مختصر مزبور تنها یکی از تفاسیر بدیل از متافیزیک ینا به‌شمار می‌رود که بیش از هر چیز از هر چیز بر رویکرد پیش‌رونده تاریخ فلسفه‌ای از متافیزیک هگل استوار است و در این راستا، بخش‌هایی از متن را نادیده گرفته و بخش‌های دیگری را برجسته ساخته است. لذا مقدمه فوق نه یک شرح یا تفسیر جامع، بلکه تنها نشان‌دهنده تلاشی مقدماتی در جهت گشودن امکان فهم متن است، تلاشی که امید است پس از انتشار ترجمه فارسی حاضر، با تلاش‌های دیگر دیگران همراه شود. و البته خود نگارنده این سطور نیز موضوع را وانهاده و

اخیراً شرحی جامع تر را به چاپ رسانده است که در ابتدای این پیش گفتار بدان اشاره شد.

از سوی دیگر، مترجم فارسی، هرچند به نگارش همین مقدمه بسنده کرده و در طول خود متن حتی الامکان اقدام به نگارش پاورقی‌های مفصل و تفسیری نکرده است، اما دست خود را در روان‌سازی و مفهوم‌سازی ترجمه بازگذاشته و هر جا که لازم دیده در قالب کروشه (...) در متن مداخله کرده است. به منظور ایجاد تمایز میان مداخلات مترجمان انگلیسی و مترجم فارسی در متن، افزوده‌های مترجمان انگلیسی به صورت دوکروشه [...] متمایز شده است. همچنین افزوده‌های تفسیری هریس، با یک فونت کوچک‌تر و صفحه‌بندی متفاوت مشخص شده‌اند تا مخاطب، تفسیر هریس را با متن هگل خلط نکند. همچنین در طول متن هگل، پاورقی‌های مترجمان انگلیسی و مترجم فارسی به ترتیب با حروف اختصاری (م.ا.) و (م.ف.) از یکدیگر متمایز شده‌اند.

هر چند بسیاری از شارحان و هگل‌شناسان این متن را بسیار دشوار و حتی در مقاطعی غیرقابل فهم دانسته‌اند، اما من از مخاطبان می‌خواهم همواره به یاد داشته باشند که در ساحت فلسفه، با تمام دشواری‌ها و سوءفهم‌ها و کثرت برداشت‌ها، هیچ متنی غیرقابل فهم نیست. امر «غیرقابل فهم» به ساحت «فلسفه» تعلق ندارد و «فهم» اساساً مقوله‌ای فرآیندی است. یک امر هرچقدر دشوار باشد و هر مقدار که در مقابل تسلیم شدن در برابر فاهمه ما مقاومت کند، در نهایت می‌توان با استمرار و تعهد و البته با حداقل قابل قبولی از استعداد و خلاقیت به نوعی فهم در قبال آن نائل شد. لذا مخاطب باید این نکته را در طول مطالعه متن هگل همواره مد نظر داشته باشد و از مواجهه با دشواری متن نهراسد و نبرد بر سر فهم و تنشی واگشایی معنای متن را به رویگردانی کاهلانه و گلایه‌های برآمده از خودفریبی واگذار نکند.

در پایان لازم است از دکتر میثم سفیدخوش تشکر کنم که زحمت ویرایش نهایی اثر و دبیری مجموعه برعهده اوست. ایشان کل متن ترجمه را بازخوانی

کردند و در موارد اختلاف، آن را با متن اصلی آلمانی مطابقت دادند و نکاتی کلیدی و دقیق را هم از حیث محتوا و هم از حیث نگارش پیشنهاد دادند. همچنین باید از سید مسعود حسینی نیز کمال قدردانی را داشته باشم که متعهدانه کل ترجمه فارسی را پیش از انتشار خواند و نکاتی ارزشمند را گوشزد کرد، همچنین از امید مهرگان متشکرم که متن اصلی آلمانی کتاب را برایم ارسال کرد و نهایتاً باید از دکتر محمد اصغری تشکر کنم که از راهنمایی‌هایش در نگارش مقدمه و فهم متن بهره بردم.

محمد مهدی اردبیلی

مهرماه ۱۳۹۴

منابع پیش‌گفتار مترجم

اردبیلی، محمد مهدی، ۱۳۹۰، آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح هگل، تهران: روزبهان.

اردبیلی، محمد مهدی، ۱۳۹۴، هگل: از متافیزیک به پدیدارشناسی، تهران: علمی.
اردبیلی، محمد مهدی و اصغری، محمد، ۱۳۹۴، «متافیزیک ینای هگل»، در: دو فصلنامه علمی- پژوهشی هستی و شناخت، شماره ۳، بهار و تابستان ۹۴.

ارسطو، ۱۳۷۸، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
اسپینوزا، بندیکت، ۱۳۷۶، اخلاق، ترجمه: محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

اینوود، مایکل، ۱۳۸۸، فرهنگ فلسفی هگل، ترجمه: حسن مرتضوی، مشهد: نیکا.

بیزر، فردریک، ۱۳۹۱، هگل، ترجمه: سید مسعود حسینی، تهران: ققنوس.

دکارت، رنه، ۱۳۸۵، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه: احمد احمدی، تهران: سمت.

لایبنیتس، گوتفرید ویلهلم، ۱۳۷۲، موندولوزی و چند مقاله فلسفی دیگر، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

لنا، رابرت، ۱۳۸۴، فلسفه لایبنیتس، ترجمه: فاطمه میانی، تهران: هرمس.

مصلح، علی اصغر، ۱۳۹۲، هگل، تهران: علم.

Harris, H.S., 1983, *Hegel's Development (Night Thoughts: 1801-1806)*, Oxford: Vlarendon Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1977, *phenomenology of spirit*, translated by: A. V. Miller, London & Oxford: Oxford University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986, *The Jena System, 1804-05: Logic and Metaphysics*, Edited by John W. Burbidge & George Di Giovanni,

Introduction and Notes by H.S. Harris, Quebec: McGill-Queen's University Press.

Redding, paul, 2010, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford University.

Schelling, (1988), Ideas for a Philosophy of Nature: an Introduction to the Study of this Science (1797), translated by: Errol E. Harris, Cambridge: Cambridge University Press.

۲

www.ketab.ir

پیش‌گفتار مترجمین انگلیسی

در نشست انجمن هگل آمریکا^۱ در سال ۱۹۷۸ که در دانشگاه ایالت پنسیلوانیا^۲ انجام شد، جان بریج تمام اعضای حاضر را از اونتاریو و کبک فراخواند و پیشنهاد کرد که این گروه به‌طور منظم در جایی در تورنتو نشست‌هایی برگزار کند تا دربارهٔ موضوعات مشترک مورد علاقه به بحث پردازند. وی همچنین پیشنهاد کرد که گروه پروژه‌های مشترک، مثلاً ترجمهٔ متنی از هگل، را عهده‌دار شود تا در کنار مباحث به پیشبرد آن پاری‌رساند. اج. اس. هریس^۳ منطق‌ینا را به‌عنوان نامزدی مناسب پیشنهاد کرد. هم‌ایدهٔ بریج و هم پیشنهاد مشخص هریس مورد پذیرش قرار گرفت، و نشستی که بنا بود نخستین نشست از سلسله نشست‌هایی طولانی باشد، به‌زودی در دانشکدهٔ تربیتی در دانشگاه تورنتو برگزار شد. گروه در مراحل ابتدایی توانست بر اساس طرحی که آندره دیکر^۴ آماده کرده بود، کار کند. در نتیجه، افرادی که اسم‌شان در زیر ذکر شده است، به نوبت، مسئولیت ترجمه‌هایی اولیه از اثر را بر عهده گرفتند تا بعداً به‌صورت اثری واحد و جامع برای بحث و بازنگری به اعضای گروه ارائه شود. بریج، دُنوگو، دی جیوانی، هریس، پُفل و اشمیتز^۵ گروه مرکزی‌ای را تشکیل

1. Hegel Society of America

2. Pennsylvania State University

3. H. S. Harris

4. André Dekker

5. Burbige, Dnogho, di Giovanni, Harris, Pfohl and Schmitz.

دادند که نوعی استمرار را در کار فراهم آوردند. پیتر پروس^۱ نیز نکات ویرایشی ارزشمندی را از راه دور به گروه گوشزد کرد.

در ابتدا گروه اصلاً هیچ قصدی مبنی بر چاپ ثمرات فعالیتش نداشت. اما پس از سال‌ها، که گروه یک‌دست‌تر و منسجم‌تر شد و هرچه بیشتر با مشکلات ناشی از تفسیر و ترجمه متنی متعلق به هگل متقدم دست و پنجه نرم کرد، اعضای آن رفته‌رفته به پیچیدگی و ارزش پروژه‌ای پی بردند که عهده‌دارش شده بودند. اعضای گروه در مقطعی تصمیم گرفتند دامنه ترجمه را گسترش دهند تا بخش مربوط به متافیزیک را نیز دربرگیرد و همچنین کوشیدند تا سرانجام این ترجمه را به چاپ رسانند. منطق و متافیزیک عملاً نیمی از نظام ۱۸۰۴-۱۸۰۵ هگل را تشکیل می‌دهد. گروه تصمیم گرفت که سراغ بخش سوم و طولانی‌ترین بخش، یعنی فلسفه طبیعت، نرود، زیرا اولاً ترجمه این بخش نیازمند دانشی تخصصی بود که هیچ کدام از اعضای گروه واجد آن نبودند، و ثانیاً این بخش جزء دغدغه و علاقه مشترک تمام اعضا محسوب نمی‌شد. متن نهایی توسط بریج و دی‌جی‌وانی ویرایش شد و نمایه کتاب را نیز پُهل آماده کرد. متن مورد استفاده ما نسخه‌ای در هفتمین مجلد (۱۹۷۱) از ویرایش انتقادی آثار هگل بود که ر. پ. هورستمان و ی. ه. ترده آن را ویراستاری کرده‌اند و در متن با عنوان اختصاری CE به آن ارجاع داده شده است. شماره‌هایی که در متن ما در داخل کروشه آمده‌اند به شماره‌های ابتدای صفحات منبع مذکور اشاره دارند.^۲ البته ما خود را به تصمیمات ویراستاران آلمانی مقید و محدود نکردیم، و به کرات نسخه اصلی دست‌نوشته‌های هگل را به تصحیحات آنان ترجیح دادیم. همچنین گه‌گاه پیشنهاداتی را از دو نسخه ویرایش قبلی مدنظر قرار دادیم؛ یعنی نسخه‌ای که ه. ارنبرگ و ه. لینک^۳ (*Hegels erstes System*) و همچنین نسخه‌ای که گ. لاسون^۴ (*Jenenser Logik, Metaphysics und Naturphilosophie*) ویراستاری

1. Peter Preuss

2. R. P. Horstmann and J. H. Trede

۳. در متن ترجمه فارسی، از آنجا که مترجم فارسی از گروه‌ها برای افزودن افزوده‌های خود بهره برده است، شماره صفحات منبع اصلی با علامت روبه‌رو مشخص شده‌اند: ۳۰۰-۳۰۱

4. H. Ehrenberg and H. Link

5. G. Lasson

کرده‌اند. بیشتر تصحیحات ما شامل این موارد هستند: علامت‌گذاری (مشخص کردن محل ویرگولی که محدوده یک جملهٔ پیرو را تعیین می‌کند؛ وارد کردن نقطه‌ویرگول در جملات پشت سر هم و تغییراتی از این دست)، بهره‌گیری از افعال کمکی در مقاطعی که تنها یک مصدر یا یک صفت فاعلی وجود دارد، و تغییر در پسوندهای گرامری و جنس ضمائر. در بسیاری از موارد پیشنهادهای خود را با ترجمهٔ فرانسوی د. سوش-داگ،^۱ *Logique et Métaphysique, Iéna 1804-1805*، مقایسه کردیم. متأسفانه ترجمهٔ ایتالیایی اف. شیرگین، *Logica e Metafisica di Jena*، بسیار دیرتر از آنکه بتوان از آن در ترجمه استفاده کرد به‌دست ما رسید.

نسخهٔ دست‌نویس اصلی، دست‌نویسی خوانا و پاکیزه (یا *reine Schrift*) بود که خود هگل آن را تهیه کرده بود. در نخستین بخش اصلاحات ناچیزی به چشم می‌خورد که نشان می‌دهد هگل متن قبلی را مورد بازنگری‌های ویرایشی قرار داده بود. اما از ابتدای بحث «قیاس» شواهد کمی دال بر بازنگری دقیق وجود دارد، و در فصول مربوط به قیاس و نسبت، تعلیقاتی در حاشیه متن و تأکیدگذاری‌های جالب توجهی را یافتیم که نشان می‌داد هگل از این متن برای درس‌گفتارهایش یا برای آماده‌سازی نسخهٔ دست‌نویس دیگری استفاده می‌کرد. هگل در شماره‌گذاری فصول از هیچ قاعدهٔ ثابتی پیروی نمی‌کرد، و در بخش متافیزیک این شماره‌گذاری مطلقاً آشفته و نامشخص می‌شود. فصول اصلی این‌گونه شماره‌گذاری شده‌اند: ۱. شناخت به‌مثابهٔ نظام اصول نخستین؛ B. متافیزیک ابژکتیو؛ C. متافیزیک سوژکتیو. زیرفصل‌های مربوط به فصل ۱ با A، B و C مشخص شده‌اند؛ زیرفصل‌های مربوط به فصل B با ۱، B و C؛ و زیرفصل‌های مربوط به فصل C نیز با ۱، ۲ و ۳ مشخص شده‌اند. ما این شماره‌گذاری‌ها را در متن حفظ کردیم، اما فهرست مطالب کتاب بر اساس طرح اصلی نگاشته شده است. ما همچنین رابطهٔ میان عناوین فصول مختلف را به کمک [تنظیمات] فرمت چاپ آنها نشان دادیم.^۲

1. D. Souche Dagues

۲. در ترجمهٔ فارسی برای اجتناب از سردرگمی مخاطب، سه بخش اصلی با اعداد ۱، ۲ و ۳ مشخص شده‌اند، و زیرفصل‌ها نیز بنابر ترتیب حروف ابجد (الف، ب و ج) مشخص شده‌اند.

برخی از صفحات نسخه دست‌نویس اصلی مفقود شده‌اند. هگل از برگه‌های بزرگ استفاده می‌کرد، آنها را چهارتا کرده و هر مجموعه ۴ تایی را شماره‌گذاری می‌کرد. برگه‌های ۱ تا ۳، نیمی از برگه ۶، تمام برگه ۷، و نیمی از برگه ۳۹ مفقود شده‌اند.

متن دست‌نویس به‌رغم خوانا و پاکیزه بودنش، به زبانی نوشته شده است که به حدی سخت، دشوار و مبهم است که تنها هگل (و به‌ویژه هگل جوان‌تر) از آن استفاده می‌کرد. ما در ترجمه خودمان کوشیدیم تا معنای متن هگل را دریابیم و آن را به زبانی ترجمه کنیم که، در عین وفاداری به متن اصلی، سختی و دشواری آن را تا جایی که ممکن است کاهش دهد. هر ترجمه‌ای پیش از هر چیز نوعی دخل و تصرف است. بنابراین می‌توان با روشن ساختن متن به‌واسطه خود همین فرآیند ترجمه، آن را بیش از پیش قابل فهم ساخت. این رسالت تا حدی خود را در بسط قراردادهایی معین برآورده می‌سازد، و مهم‌ترین این قراردادهای ما اختیار کردیم در بخش‌نهایی مربوط به اصطلاحات خلاصه شده‌اند. اما لازم است در اینجا به برخی از آنها، به دلیل کارکرد گسترده مشخص‌شان، اشاره شود:

- ما اصطلاحات *ideelle*, *formelle* و *reelle* را از *ideale*, *formale* و *reale* با علامت ۲ (برای مثال «صوری ۲» در ازای *formale*) از یکدیگر متمایز کردیم.
- ما برای حرف تعریف نامعین *ein*، که با صفت یا وجه صفتی خنثی استفاده می‌شود، معادل «چیزی...» و همچنین برای حرف تعریف معین *das* همراه صفت، معادل «آنچه هست...» را به‌کار برده‌ایم. برای مثال، *ein gesetztes* را به «چیزی برنهاد» و *das gesetzte* را به «آنچه برنهاد شده است»، ترجمه کردیم.^۱
- در زبان آلمانی، جنس ضمیر اغلب ارجاع دقیق به اسم مورد نظر را ممکن می‌سازد. ما در ترجمه به کرات، آنجا که ارجاع [ضمیر] در خود زبان آلمانی روشن است اما در صورت حفظ ضمیر، متن در زبان انگلیسی دچار ابهام می‌شود، اسامی را جانشین ضمیر کردیم.

۱. در ترجمه فارسی به جای ... ۲ از خط زیرین (underline) استفاده شده است؛ برای مثال صوری یا ایده‌آل.

۲. در ترجمه فارسی نیز تا آنجا که به ادبیت متن لطمه نخورد، از همین شیوه ساده‌سازی مترجمان انگلیسی استفاده شده است.

— که گاه، آنجا که ریشه‌ای مشترک برای چند کلمه متفاوت آلمانی در یک بحث به کار رفته باشد، خود واژه‌های اصلی را مدنظر قرار دادیم. همچنین در برخی موارد در فرآیند ترجمه، جهت روشن‌سازی معنا همین کار را انجام دادیم.

— ما علاوه بر خط تیره‌ها و نقطه‌ویرگول‌های متعدد، از پرانتزها نیز برای علامت‌گذاری استفاده کردیم تا به جملات طولانی و پیچیده هگل نظم ببخشیم. علاوه بر این، کروش‌ها نشانگر افزوده‌هایی هستند که یا ویراستاران آلمانی یا مترجمین در متن درج کرده‌اند.^۱

مترجمین قدردانی خود را از ریاست دانشکدهٔ ترینیتی، پروفیسور اف. کی. هیر^۲ اعلام می‌دارند که با بزرگواری تمام، تسهیلاتی را برای استفادهٔ ما فراهم آورد و ما را به خطر کردن ترغیب کرد. مترجمین همچنین از دانشگاه ترنت و دانشگاه مک‌گیل^۳ کمال تشکر را دارند که بخشی از هزینهٔ ترجمه، و آماده‌سازی نسخهٔ دست‌نویس نهایی را تقبل کردند.

www.ketab.ir

لورین گد	لی منچستر
ویلیام کاروترز	جف میتشرلینگ
مارتین دونوگو	دیوید پفهل
هنری اس. هریس	کینت اشمیتز
هلگا هانتز	دونالد استوارت
کیم لوتر	

جان بریج ^۴	جرج دی جیوانی
دانشگاه ترنت	دانشگاه مک‌گیل

۱. همان‌گونه که در پیش‌گفتار مترجم فارسی اشاره شده، کروش‌های مترجمان انگلیسی به دو کروش ([...] و [...] تغییر یافت و کروش‌ها در ترجمه فارسی، تنها به مذاخلات و افزوده‌های مترجم فارسی اشاره دارد.

2. F. K. Hare

3. Trent University and McGill University

4. Lorraine Code, Lee Manchester, William Carruthers, Jeff Mitscherling, Martin Donoghoe, David Pfohl, Henry S. Harris, Kenneth Schmitz, Helga Hunter, Donald Stewart, Kem Luther, John Burbidge, George Di Giovanni.

مقدمه کلی

اچ. اس هریس

هگل در سپتامبر ۱۸۰۴، حدود یک ماه پس از تولد ۳۴ سالگی اش، زمانی که برخی از سایر اساتید حق التدریسی فلسفه که دارای جواز بودند، در دانشگاه ینا به مرتبه هیئت علمی ارتقاء داده می شدند، برای اینکه از قلم نیافتد به گونه متوسل شد تا برایش کاری کند. از زمانی که وی در شهر ینا فلسفه تدریس می کرد، سه سال می گذشت و او یک استاد حق التدریسی ارشد در این زمینه محسوب می شد. همچنین از زمان عزیمت شلینگ^۱ به وورتسبورگ^۲ در بهار ۱۸۰۳، بیش از یک سال می شد که هگل در ینا نماینده اصلی این نوع از فلسفه طبیعت، که گونه مشتاق پروراندنش بود، محسوب می شد. در نتیجه، وی تا حدی حق داشت که روی حمایت گونه حساب کند؛ حمایتی که البته با شایستگی دریافتش کرد. [۱]

وی در ضمن استمدادطلبیدن از گونه، برای جلب توجه این مرد بزرگ، آثار منتشر شده خود را به عنوان آثاری بی اهمیت و کم ارزش کنار گذاشت. [۲] اما در عین حال کوشید تا نظر گونه را نسبت به نسخه دست نویسی جلب کند که در همان زمان روی آن کار می کرد: «غایت اثری که امیدوارم آن را همین زمستان برای درس گفتارهایم - شیوه مطلقاً علمی فلسفه - به پایان برسانم، به من اجازه خواهد داد تا آن را در برابر شما قرار دهم، اگر شما از سر لطف اجازه این کار را به من بدهید» [۳].

1. F. W. J. Schelling

2. Wurzburg

بنابر دست‌نوشته‌ها، می‌توان با اطمینان ادعا کرد که منطق و متافیزیک که در اینجا ترجمه شده‌اند، نخستین بخش از این «شیوه مطلقاً علمی فلسفه» را تشکیل می‌دهد. بخشی از آن مجدداً از پیش‌نویس‌ها و طرح‌های اولیه رونیسی شده بود؛ چراکه هگل به‌طور منظم درس‌گفتارهایی درباره منطق و متافیزیک ارائه می‌کرد، و از زمان نیمسال دوم [درسی‌اش]، وعده انتشار قریب‌الوقوع کتابی را اعلام کرده بود. اما [علی‌رغم قدمت محتوا] خود ساختاری که مطالب قدیمی در آن ریخته شده بودند، ساختاری جدید بود. هگل، پس از دو سال صرف وقت برای شرح و بسط نظامی چهاربخشی بر اساس تعدادی از دپارگی‌ها و تعارضات بنیادینی که شلینگ بنا کرده بود، در اکتبر ۱۸۰۳ پیکربندی تفکرش را بر اساس سه‌گانه بزرگ منطق، طبیعت و روح آغاز کرد؛ پیکربندی‌ای که برای خوانندگان دایرةالمعارف برلین آشناست. رساله‌ای که وی توجه‌گوته را به آن جلب کرد، به‌همین طریق پیکربندی شده است. اما می‌توان با ملاحظه نسخه دست‌نویس، البته با اکتفا به همان مقدار که در اختیار ما هست، دریافت که هگل این پیکربندی را به اتمام نرساند؛ و از آگهی‌های درس‌گفتارهای بعدی و همچنین از نسخه‌های دست‌نویس باقی‌مانده این نظام در قالب بعدی‌اش، می‌توان نتیجه گرفت که دقیقاً به دلیل وقوع انقلابی در تصور وی از منطق بود که نسخه دست‌نویس مورد نظر ما را حدوداً در میانه راه فلسفه طبیعت رها کرد. [۴]

بازسازی سیر ابتدایی تکوین تصور هگل از منطق فلسفی کار ساده‌ای نیست، چراکه شواهد بسیار پراکنده و ناکافی‌اند. هر بازسازی‌ای باید شامل بسیاری از فرضیات و عناصری باشد که صرفاً گمانه‌زنی هستند. اما برخی از حقایق بنیادین آن‌قدر روشن هستند که تقریباً بر سر آنها اختلافی وجود ندارد؛ و برای خوانندگان این نخستین نسخه باقی‌مانده از منطق هگل بسیار مهم است که با این حقایق آشنا شوند، زیرا منطق به کمال رسیده (که خوانندگان انگلیسی‌زبان نخستین بار در سال ۱۸۶۵ در صفحات کتاب راز هگل^۱ اثر استیرلینگ آن را مشاهده کردند) تنها در نتیجه همین انقلاب در تفکر هگل، که باعث ناتمام رها کردن دست‌نویس‌های مورد

نظر ما شد، شروع به پدیدار شدن کرد. آنچه در اینجا مشاهده می‌کنیم، صورت نهایی منطق اولیه هگل است. بنابراین، دست یافتن به روایتی اولیه از اینکه چگونه تصور قبلی از منطق از تصور بعدی متمایز می‌شود، ضروری است، حتی اگر این روایت ضرورتاً تاحدی کلی و اجمالی باشد، و برخی از عبارات فرض شده راجع به سیر تکامل و تکوین این منطق، به ناچار باید به طرزی جزم‌اندیشانه بیان شده باشند. [۵]

«منطق»، در مقالاتی که هگل آنها را برای جلب نظر کوتاه بی‌ارزش می‌دانست، «علم بسط‌یافته ایده است، از آن حیث که ایده است». [۶] «ایده‌آلیسم» مترادفی برای منطق در این معنای کلی‌تر است. «ایده عقل» در صورت «بسط‌یافته» اش در تجربه بشری و علوم، باید درون نوعی انسجام نظام‌مند، گردآوری شده و سازمان یابد. این گردآوری، وظیفه‌ای «نقادانه» است، چراکه آنها تنها با صرف یافتن این عناصر به دست ما، سازمان نمی‌یابند. بنابراین، «فلسفه استعلایی» (مترادف دیگری برای «ایده‌آلیسم، یا منطق») دو شاخه عظیم دارد: نظریه نقادی و نظریه‌ریزی. [۷] هگل زمانی که عنوان سنتی «منطق و متافیزیک» را برای دوره‌اش برگزید، این اصطلاحات مشخص‌تر را به طور کلی برای [هر] دو شاخه «ایده‌آلیسم، یا منطق» به کار برد. منطق، در این کاربرد محدودتر، ایده‌آلیسم نقادانه است، [یعنی] پیش‌درآمدی ضروری برای متافیزیک نظریه‌ریزی است که به درستی چنین نامیده می‌شود. نسخه دست‌نویس ما بدین طریق به همین دو بخش اصلی تقسیم شده است. منطق در اینجا به عنوان پژوهشی مقدماتی یا ابتدایی برای فلسفه در معنای واقعی آن مشخص شده است. اما شرح نظام‌مند فلسفه تنها با «متافیزیک» آغاز می‌شود. زمانی که خود هگل دوره‌هایی را به پژوهش نظام‌مند اختصاص می‌دهد، [تنها دو حالت وجود دارد]، یا به کلی از آن پیش‌درآمد انتقادی صرف‌نظر می‌کند، یا تنها یک نسخه حداقلی از آن را به دست داده یا جایگزین می‌کند. در نتیجه، بر اساس تقسیم فنی دو مبحث در نسخه دست‌نویس فعلی موردنظر ما، آنچه وی در این دوره‌های نظام‌مند، منطق می‌نامید، در واقع (دست‌کم عمدتاً) متافیزیک بود. [۸]

منطق — در هر دو معنایش: یعنی هم معنای گستردهٔ نظریه‌پرداز و هم معنای محدود و نقادانه — ابداعی بود که خود هگل به «ایده‌آلیسم استعلایی» فلسفهٔ اینهمانی^۱ شلینگ عرضه کرد. وی اصرار داشت که رویکرد نقادانه به «اینهمانی مطلق» باید «ابزکتیو» باشد، به این معنا که باید بتوان آن را به‌طور بی‌طرفانه هم برای سوژه‌های متفکر و هم برای ابژه‌های تفکر به‌کار بست. [۹] بنابراین، منطق نخستین دورهٔ درسی وی دربارهٔ منطق و متافیزیک، با نظریهٔ «مقولات متناهی» آغاز می‌شد که در این معنای منطقاً بی‌طرفانه یا ابزکتیو درک شده بود. این رویکرد رویکردی نقادانه بود، اولاً در معنای واضح و روشنی که مبتنی بر نقد «فرمالیسم [یا صورت‌گرایی] سوپزکتیو»^۲ کانت است — یعنی همان کسی که مقولاتش صورت‌های تجلی سوپزکتیو برای یک ابژه مطلق مسئله‌دار، یعنی «شیء فی نفسه» است. ثانیاً هم و این نکته بسیار مهم‌تر است — خود منطق هگل نیز به‌واسطهٔ شیوهٔ درونی‌اش، نقادانه بود. این منطق به‌طرزی دیالکتیکی، یا با استفاده از تعابیر افلاطون در جمهوری، با «نابود ساختن مفروضات»، به پیش می‌رود. در نخستین مرحله، مقولات یک به یک ایجاد می‌شوند، تنها با این هدف که در رابطه‌شان با مطلق ابطال شوند.

می‌توان از مقالهٔ هگل تحت عنوان تفاوت میان نظام فلسفهٔ فیشته و شلینگ (۱۸۰۱) با اطمینان نتیجه گرفت که مقولات متناهی‌ای که در اینجا در مطلق غوطه‌ور بودند باید به استثنای سه‌گانهٔ آخر [مقولات] کانتی، یعنی مقولات مربوط به جهت^۳، باقی این سه‌گانه‌ها، یعنی سه‌گانهٔ نخست [کمیت، کیفیت و رابطه]، را در خود جای دهند، چراکه هگل در مقالهٔ مذکور مقولات جهت را به‌عنوان اصول «نا-اینهمانی سوژه و ابژه»، [از دسته‌بندی مقولاتش] کنار گذاشت. [۱۰] ما همچنین از این قطعه نتیجه می‌گیریم که این نه مقوله تنها آنهایی نبودند که هگل با آنها سروکار داشت؛ و می‌دانیم که کانت به شیوه‌ای مناسب، «درست همان‌گونه که

1. Philosophy of Identity
2. subjective formalism
3. modality

آنها از عقل برآمده‌اند»، با آنها رفتار نکرد. اما پاسخ به این پرسش که این شیوه مناسب چیست، از توان ما خارج است. منطق ۱۸۰۴ از سه‌گانه کیفیت به کمیت پیشروی می‌کند و در نهایت به مقولات رابطه می‌رسد. اما اصرار هگل را در ۱۸۰۱ مبنی بر اینکه «ما باید همواره پیشروی چشمان خویش کهن‌الگویی را حفظ کنیم که این [[فاهمه]] رونویسی می‌کند»، می‌توان تلویحاً چنین تلقی کرد که مقولات «پویا»،^۱ و به‌ویژه مقوله «جوهر و امکان خاص [یا حدوث]» (که در مقاله تفاوت، «رابطه حقیقی نظرورزی» نامیده می‌شود) [۱۱]، نخست [و پیش از سایر مقولات] طرح شدند. شلینگ پیش‌تر، در استنتاج پیشنهادی در نظام ایده‌آلیسم استعلایی، ترتیب مقولات پویا و «ریاضی» را وارونه کرده بود. [۱۲] فیشته بود که برای نخستین بار از مقوله کیفیت آغاز کرد، [۱۳] همان‌گونه که هگل در ۱۸۰۴ (و همواره پس از آن) چنین کرد. هگل به طرزی آگاهانه همواره به منطق‌اش در ۱۸۰۱ به‌عنوان چیزی نو افتخار می‌کرده اما در کل به‌نظر محتمل می‌رسد که وی در آن مرحله از شلینگ پیروی کرده باشد. مدلی که فیشته پیشنهاد کرد، توجه جدی هگل را طبیعتاً زمانی بیشتر به خود جلب کرد که وی (از رمزگشایی مفهوم «آگاهی») در ۱۸۰۳، رویکرد پدیدارشناسانه نوینی اتخاذ کرده بود. [۱۴] بر اساس مقاله تفاوت، امر «مطلق منفی» ای که مقولات متناهی تجربه زمانی - مکانی شهودی ما در آن ابطال می‌شوند، همانا خود فاهمه است. در نتیجه، مرحله دوم منطق ۱۸۰۱، نظریه فهم متناهی در ساخت فعال مفاهیم، احکام و قیاس‌هایش بود. [۱۵]

این ساخت، به نوبه خود، در امر «نامتناهی حقیقی عقل» غوطه‌ور شده است. آنچه هگل «نظریه نظرورزانة قیاس» می‌خواند، ما را به متافیزیکی در ۱۸۰۱ سوق می‌دهد که ظاهراً شرحی از «ایده فلسفه» بود که با نقد صورت‌های نظام‌مندی درآمیخته که فلسفه در طول تاریخ به خود گرفته است ((صورت‌های) جزمی، استعلایی، ایده‌آلیستی، واقع‌گرا و شکاک). [۱۶] نسخه هگلی نظام اینهمانی، از ایده فلسفه به «فلسفه واقعی»، یا نظریه «عالم»^۲ گذر می‌کند. این [نظریه هنوز]

با «فلسفه طبیعت»، که متافیزیک در متن ما به آن منتهی می‌شود، متفاوت است، زیرا کل واقعیت متناهی را در خود دارد. خود فلسفه روح متناهی یکی از دو جنبه متناظر «اینهمانی مطلق» بود. این فلسفه همچنین عالی‌تر از نظریه طبیعت فیزیکی بود، چراکه با بازسازی عملی اینهمانی به‌عنوان شهود طبیعت اخلاقیاتی سروکار داشت. اما خود آن، جزئی از طبیعت به‌مثابه یک کل بود؛ در نتیجه رابطه روح و طبیعت ایجابی‌تر و سراسرتر از رابطه‌ای بود که در نظام سه‌وجهی‌ای وجود داشت که منطق و متافیزیک ما متعلق به آن است. در نظام متقدم‌تر، تنها نظریه روح مطلق (یا آزاد) است که به‌عنوان «ازسرگیری [حرکت] به درون وحدت» کل گستره «ایده‌آلیسم، یا منطق»، جدا می‌شود. [۱۷]

نمی‌دانیم که نظام *systema reflexionis et rationis* در ۱۸۰۲ چگونه سازمان یافته بود. ممکن به نظر می‌رسد که (برای مثال) عملکرد متوازن با مضامین دکارتی، اسپینوزایی و لایبنیتیسی به‌صورت چرخه‌ای، که هم در منطق و هم در متافیزیک ۱۸۰۴ یافت می‌شود، در اینجا ریشه داشته باشد. زیرا این توازی چرخه‌ای را می‌توان همچون بازتاب شیوه عمل تاریخی متافیزیک طرح شده در ۱۸۰۱ تلقی کرد. اما این نوعی نظریه‌ورزی محض است (و علی‌رغم بیشتر نسخه‌های دست‌نویسی که پیدا شده‌اند، این [تصور] به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند چیزی بیش از همین [نظریه‌ورزی] باشد). آنچه به یقین می‌دانیم این است که به محض ترک بنا توسط شلینگ (که در نتیجه آن، هگل مجبور به ارائه درس‌گفتاری در باب کل فلسفه اینهمانی شده بود)، تصور کانتی از تضاد اخلاقی میان طبیعت و روح در ذهن هگل از اهمیتی بیشتر برخوردار شد. در عین حال، مضمون آگاهی در مقام میانجی استدلالی تجربه به موضوع کانونی نظام فلسفی وی بدل می‌شود. این مضمون، در انتزاع محض منطق، به‌صورت مفهوم «شناخت» پدیدار می‌شود. رسالت منطق عمدتاً ساختن مفهوم «شناخت مطلق» است: «ایده شناخت، نخستین ایده متافیزیک است». [۱۸]

قطعات مربوط به منطق و متافیزیک هگل در این سال ابتدایی پس از عزیمت شلینگ بسیار اندک است. ما طرحی مقدماتی برای دو «یادداشت» در اختیار

داریم که احتمالاً بخشی از کتابی درسی بوده است که پیوسته تغییر می‌کرد؛ و همچنین طرحی اجمالی برای مبحث متافیزیک در دست است که چندین درس‌گفتار را به خود اختصاص داده است. همچنین دغدغه اصلی دو یادداشت مذکور، شالوده و سنگ‌بنای متافیزیک را تشکیل می‌دهند؛ نکته جالب توجه در خصوص این مرحله در تأملات منطقی هگل این است که نقطه آغاز متافیزیک همچون اصلی واحد و یکپارچه در نظر گرفته شده است. متافیزیک^۱ ۱۸۰۳، (برخلاف متافیزیک ۱۸۰۴ نسخه ما) به جای آنکه با «نظامی از اصول» شروع شود، ظاهراً با یک «قضیه بنیادین»^۲ آغاز می‌شود. ما با اطمینان نمی‌دانیم که این تز اصلی و بنیادین در باب شناخت فلسفی چه بوده؛ اما قابل قبول‌ترین استنباط از شواهدی که در اختیار داریم نشان می‌دهد که این تز اصلی صورتبندی‌ای از «اصل مبنا»^۳ بوده است. [۱۹] در هر صورت، این قضیه که متافیزیک با آن شروع شد، همچنین نقطه پایانی نظرورزی فلسفی نیز به‌شمار می‌رفت. بنابراین، آرمان فلسفه در مقام حلقه‌ای خود - بنیاد کاملاً محقق شده بود.

با این وجود، خود همین حلقه دورانی کامل در مقام آرمان، مشکل‌ساز می‌شود. زیرا اکنون این امر که چگونه رویکرد آغازین به این حلقه بسته دانش نظرورزی می‌تواند [رویکردی] منطقی باشد، به سختی قابل درک است. اکنون درک زمان یک فرد و درک «نیازش به فلسفه»، به‌نظر تنها راه طبیعی برای کشف این آغاز (و البته) پایان منطقی متافیزیک است.

این راه‌حلی است که هگل سرانجام در «نظام علم» اختیار می‌کند، و بر اساس آن «علم تجربه آگاهی» را با «علم منطق» درمی‌آمیزد. اما پیش از آنکه وی از این راه‌حل راضی باشد، راهی می‌یابد تا تمام محتوای منطقی منطق انتقادی‌اش را درون علم یکپارچه منطق نظرورزی (که این متافیزیک دوار تحت نام عمومی آن قرار دارد)، حل کند. در ۱۸۰۴ متافیزیک با نظامی از اصول آغاز می‌کند و تا بحث درباره «ایده‌های [کانتی] عقل» پیش می‌رود؛ همان ایده‌هایی که موضوع طرح

1. fundamental proposition

2. principle of ground

اولیه متافیزیک ۱۸۰۳-۱۸۰۴ هستند. اما ما در نقطه اوج همین مرحله نخست از منطق، پیشاپیش با نامتناهی حقیقی روبه‌رو شده‌ایم. باید اذعان کنم که امر نامتناهی حقیقی در این نقطه تنها به‌نحوی پیشگویانه مطرح شده است: این امر در منطق عملاً فقط به‌طرزی سلبی عمل می‌کند. بدین ترتیب، خصلت ذاتاً انتقادی (یا دیالکتیکی) [۲۰] منطق، در معنای محدود آن، حفظ شده است. اما همین حقیقت که امر نامتناهی حقیقی مجاز است به این زودی وارد بحث شود، نشان می‌دهد که گذاری که اکنون به‌تصوری کاملاً‌نظوروز نسبت به منطق و متافیزیک صورت پذیرفته است، تا چه حد ساده است.

به‌منظور اینکه این وارونگی‌نظوروزانه محقق شود، منطق انتقادی باید خصلت بازتابی خارجی خود، یعنی وابستگی‌اش به آگاهی ممکن [به امکان خاص] یک متفکر جزئی را از دست بدهد. حتی منطق، در مقام منطق فاهمه (که همان چیزی است که ما در نخستین مرحله از نسخه دست‌نویس حاضر می‌یابیم)، باید کار بازتاب مطلق باشد. این بدان معناست که مسئله چگونگی فائق آمدن آگاهی از حیث تاریخی ممکن [به امکان خاص] حیوان عقلانی بر امکانش و همچنین رسیدنش به نقطه‌نظر مطلق «تفکر محض» را باید به علمی متفاوت واگذار کرد. «نیاز به فلسفه» و تکامل یافتن آگاهی تا نقطه‌ای که این نیاز مطلقاً درک شده باشد — یعنی، نقطه‌ای که این نیاز به‌منزله هدف خودکفای شناخت عقلانی، یا به‌منزله همان مفهوم شناخت، درک شده است — باید به ابژه یک علم منطقی کاملاً متفاوت بدل شود؛ [یعنی] علم زمان، و علم «تجربه آگاهی» ما در زمان.

منطق نسخه دست‌نویس ما برای این وارونگی آمادگی دارد. از آنجا که می‌دانیم هگل پیشاپیش «نظام»‌اش را با رویکردی تاریخی محک زده بود، برای ما چندان غافلگیرکننده نیست که بدانیم وی در آگهی تبلیغاتی ترم زمستانی‌اش دوره‌ای را به کل نظامش اختصاص داد، اما عملاً آن را به «منطق» محدود کرد. [۲۱] ما همچنین در میان بقایای نسخه دست‌نویس مان، درست در همان لحظه وقوع این تغییر، اولین قطعاتی را می‌یابیم که آشکارا با طرح پدیدارشناسی پیوند خورده‌اند. [۲۲]

این احتمال وجود دارد که دوره منطق در تابستان ۱۸۰۵ پدیدارشناسی را به همراه منطق نظروزی مورد بررسی قرار داده باشد. می دانیم که به محض نگارش نسخه دست نویس پدیدارشناسی، هگل آن را در دوره درسی اش با عنوان «منطق یا فلسفه نظروزی» (تابستان ۱۸۰۶، آخرین دوره ای که وی عملاً در پنا برگزار کرد) مورد استفاده قرار داد؛ وی حتی عنوان «پدیدارشناسی روح» را به طور جداگانه در آگهی ترم زمستان ۱۸۰۶-۱۸۰۷ گنجانده؛ یعنی زمانی که وی به دلیل وقوع بحران نظامی و سیاسی و به طور همزمان، بحران شخصی اش، عملاً هیچ کلاسی برگزار نمی کرد، و این بحران ها همچنین وی را وادار کردند تا نخستین شغل دانشگاهی اش را رها کند. در ترم تابستانی ۱۸۰۶، در پایان ارائه بسیار مفصل تر (دست کم بخش هایی از) پدیدارشناسی، تنها اندکی به منطق نظروزی پرداخته می شود. [۲۳]

احتمالاً منطق نظروزی جدید هگل، زمانی که وی در پنا بود، هنوز چیزی بیش از استخوان بندی یا طرحی اولیه نبوده است. چراکه ضروری ترین رسالت وی به کار بستن این روش منطقی جدید در «فلسفه واقعی» اش بود. وی در این باره در سال های ۱۸۰۵ و ۱۸۰۶ بی وقفه درس گفتارهایی ارائه کرد، و نسخه دست نویسی که به ما رسیده است نشان می دهد که کل این نظام بر طبق الگوی کاملاً بسط یافته همان منطقی مجدداً سازمان یافته بود که در آثار دوران کمال هگل، «منطق سوبرکتیو» خوانده شد. هر مرحله — از نظریه بنیادی مکان و زمان به بعد — به عنوان تکاملی از «مفهوم» از طریق «حکم»^۱ به «قیاس»^۲ درک شده است.

کل رسالت سازماندهی مجدد «فلسفه واقعی»، تنها پس از آن به انجام رسید که هگل نسخه دست نویس ما را (که فلسفه طبیعت در آن به طریقی کاملاً متفاوت سازمان یافته است)، رها کرد. اما ک. و. گ. کاستنر^۳ (که پیش از عزیمتش به هایدلبرگ به عنوان استاد شیمی در سال بعد، در کلاسی شرکت کرد که نسخه دست نویس ما برای ارائه در آن آماده شده بود) در مارس ۱۸۰۶ به شلینگ نوشت، «بر اساس فهرست درس گفتار پنا، نظام هگل در عید پاک منتشر می شود، و

1. judgment

2. syllogism

3. K. W. G. Kastner

آن گونه که من شنیده‌ام، در چهار جلد و در یک زمان». [۲۴] کاستر نسبت به فهرست درس گفتار دچار سوءفهم شد، چراکه «نظام علم» هگل، پدیدارشناسی و منطق را به طور توأمان در خود دارد. به هر حال، یا خود هگل، یا فردی نزدیک به وی آشکارا گفته یا نوشته است که این نظام در چهار بخش بوده و به زودی منتشر خواهد شد. اگر به علت نبرد ینا (و تولد قریب الوقوع کودکی نامشروع) نبود، پیشگویی کاستر می‌توانست ظرف یک یا دو سال محقق شود. اما در واقع ده سال طول کشید تا هگل منطق خود را تکمیل نماید، و البته هرگز «فلسفه واقعی» را در قالب یک کتاب تدوین نکرد.

از این نقطه نظر کلی نسبت به تکامل منطق هگل، می‌توان مشاهده کرد که در حقیقت، همان گونه که ی. هاینریش^۱ دریافته بود، رابطه‌ای نزدیک میان منطقی ۱۸۰۴ و طرح و برنامه پدیدارشناسی وجود دارد. [۲۵] اما این رابطه هم نزدیک‌تر و هم دورتر از آن است که وی می‌پنداشت. کل نظامی که منطقی ۱۸۰۴ برای معرفی آن طراحی شده بود، به نحوی پدیدارشناسانه (یعنی، به منزله نوعی تکامل منطقی آگاهی) درک و ساخته شده بود. بنابراین، به درستی می‌توان از همان ابتدای منطقی ینا، به دنبال اصل آگاهی گشت. «آگاهی» یا تضاد سوژه - ایزه، در آن مقطع به منزله اصل «بازتاب» پدیدار می‌شود؛ و من در تحلیل‌های موجز و مختصری که در هر مرحله از بحث برای کمک به خوانندگان این ترجمه در اینجا ارائه داده‌ام، کوشیده‌ام تا نشان دهم که چگونه این دیالکتیک سوژه و ایزه در آگاهی می‌تواند کلیدی برای گذارهای دشوار به دست دهد. [۲۶]

اما این ادعای هاینریش که الگوی منطق و متافیزیک ۱۸۰۴ را می‌توان کاملاً بر پدیدارشناسی ۱۸۰۷ منطبق کرد، به شدت قابل تردید است، چراکه پدیدارشناسی ۱۸۰۷، اگرچه خود را مقدمه و بخش نخست نظام فلسفه معرفی می‌کند، اما کل نظام ۱۸۰۳-۱۸۰۵ را (و نه فقط مقدمه و نخستین بخش آن را که بنا بود منطق و متافیزیک باشد)، تکرار می‌کند. البته به دلیل انعکاس درونی‌ای که می‌توان در «کلیت‌ها»^۲ مشاهده کرد که به درستی در چهارچوب

نظام هگل برگزیده شده‌اند، چنین نقشه‌ای می‌تواند هنوز محتمل باشد. منطق و متافیزیک چنین کلیتی است، و هم در ویژگی مقدمه بودن و هم نخستین بخش بودن با پدیدارشناسی شریک است. اما مسئله رابطه میان آنها را باید به دقت مورد بررسی قرار داد؛ و همین ساختار متفاوت و اهداف نظام‌هایی که این دو به نمایش می‌گذارند، باید قویاً در نظر گرفته شود. [۲۷] با این هشدار اولیه، مخاطب می‌تواند خود به بررسی متن بپردازد. مسلماً شباهت نزدیک این متن و کتاب بزرگی که تنها دو سال پس از آن منتشر شد [یعنی پدیدارشناسی]، یکی از محکم‌ترین دلایلی است که چرا ما باید این متن را با دقت و توجهی پرشور مورد بررسی قرار دهیم.

یادداشت‌های مقدمه کلی

۱. با این همه، زمانی که ارتقاء درجه را دریافت کرد، هنوز هیچ حقوقی به وی تعلق نمی‌گرفت؛ یک سال دیگر زمان برد تا گونه ناچیزترین حقوق را برای وی دست و پا کند (تتها حدود صد دلار [در ماه]). در نتیجه، وضعیت مالی هگل که پیش از این نیز بسیار تنگ‌دستانه و فقیرانه بود، به‌زودی به مرز بحران رسید.

۲. مقالات منتشر شده‌ی وی، که عمدتاً نقد و جدل‌های فنی فلسفی بودند، احتمالاً چندان نظر گونه را جلب نمی‌کرد. اما وی هیچ تردیدی در معرفی خود بدین شیوه [ی جدید] نداشت، زیرا از زمان سفر شلینگ به بعل، وی نظام فلسفی‌اش را به شیوه‌ای کاملاً متفاوت شرح و بسط می‌داد. همان‌گونه که مخاطب به‌زودی درخواهد یافت، «شیوه مطلقاً علمی فلسفه» که هگل می‌خواست به محصل آماده شدن، آن را نزد گونه ببرد، دقیقاً به همان اندازه مقاله تفاوت یا ایمان و دانش یا مقاله‌اش در باب قانون طبیعی، نوشته‌ای تخصصی و فنی محسوب می‌شد. (همچنین باید به یاد داشته باشیم که تنها به این دلیل به‌طور قطع می‌دانیم که کدام یک از مقالات اصلی مجله انتقادی در فاصله سال‌های ۱۸۰۱ تا ۱۸۰۳ از آن هگل است که پیش از آنکه ارتقاء درجه‌اش تصویب شود، وی می‌بایست سابقه‌ای کاری، شامل فهرستی از آثار منتشر شده‌اش را ارائه می‌داد. [Gesammelte Werke, Band IV])

3. *Briefe von und an Hegel*, ed. Hoffmeister and Flechsig, I, 85.

۴. ما متن ناتمام فلسفه طبیعت را ترجمه نکردیم. و در مورد آن تنها به نگارش یادداشت مختصری در پایان ترجمه‌مان از منطق و متافیزیک بسنده کردیم.

مرحله بعدی سیر تکوین خود منطق هگل در نسخه‌های دست‌نویس باقی‌نمانده است. اما ما هم آگهی‌های درس‌گفتارهای هگل در باب منطق جدید (و نه دیگر «منطق و متافیزیک») و هم ساختار منطقی جدید «فلسفه واقعی» (فلسفه طبیعت و روح

- ۱۸۰۵ که چیزی از آنها باقی نمانده است) را به عنوان شواهد این انقلاب در نظریه منطقی هگل در دسترس داریم.
۵. این داستان با تمام جزئیات در کتاب تفکرات شب (Harris, *Night Thoughts*) آمده است. نگاه کنید به صفحات ۲۲-۷۳، ۲۰۰-۲۰۶، ۲۲۶-۲۳۷ و فصل هشتم از آن کتاب.
۶. این تعریف عملاً از طرحی برآمده است که هگل برای نخستین درس گفتارش تحت عنوان مقدمه‌ای بر فلسفه (اکتبر ۱۸۰۱) آماده کرده بود. می‌توان این متن را در جلد پنجم از مجموعه آثار (*Gesammelte Werke*, V, pp. 259-65) یافت. همچنین نگاه کنید به کتاب تفاوت در منبع زیر:
- Harris and Cerf, trans. And eds., *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, pp 89-117.
۷. اینهمانی فلسفه با «ایده‌آلیسم، یا منطق» (و امکان حاصله مبنی بر تقلیل آن به منطق در معنایی محدود یا «انتقادی»)، به روشنی در صفحه ۶۸ از ترجمه من از کتاب ایمان و دانش (Faith and Knowledge, trans & eds. Cerf and Harris) تشریح شده است. برای کاربرد هگل از اصطلاح «فلسفه استعلایی» در این معنا، به‌ویژه نگاه کنید به آگهی تبلیغاتی «نظام فلسفه نظروزی» برای ترم زمستانی ۱۸۰۳-۱۸۰۴ (*Hegel-Studien* 4: 54; *Night thoughts*, pp 228-229n).
۸. برای مثال، روشن است که «منطقی» مفقود «نظام فلسفه نظروزی» ۱۸۰۳-۱۸۰۴ اساساً نظریه‌ای متافیزیکی در باب «جوهر» بوده باشد (نگاه کنید به خلاصه مبتنی بر گذشته بحث در آغاز بررسی «فلسفه روح» در کتاب نظام اخلاقیاتی و نخستین فلسفه روح در منبع زیر:
- Harris and Knox, trans. And eds., *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, p. 205.
- قطعاتی از درس گفتار مقدماتی «بازنمایی» (Delineatio) در ۱۸۰۳ (*Gesammelte Werke*, V, 365-69؛ همچنین نگاه کنید به 200-202 Harris, *Night Thoughts*)، نشان می‌دهد که بحثی در باب «نیاز فرهنگی به فلسفه»، (دست‌کم در این مورد) جایگزین منطق انتقادی شد. اما برعکس، در دایره‌المعارف برلین، چیزی تقریباً شبیه منطق انتقادی سال‌های اولیه پنا جایگزین شرح نظام‌مند نیاز به فلسفه (در پدیدارشناسی روح) شد. (این مقایسه در درک این نکته به ما یاری می‌رساند که مقدمه دایره‌المعارف صرفاً مصلحتی آموزشی است).
۹. به منظور مشاهده طرح برنامه‌ریزی شده هگل برای این دوره، نگاه کنید به 9-10 از کتاب ایمان و دانش ترجمه شده است (Cerf and Harris, *Gesammelte Werke*, V, 271-72). این نقل قول نسبتاً کوتاه شده روزنکراتس، در صفحات ۹ و ۱۰ از کتاب ایمان و دانش ترجمه شده است (Cerf and Harris, *Gesammelte Werke*, V, 271-72).

(Faith and Knowledge)، و چیزهای از قلم افتاده نیز در صفحات ۳۶ و ۳۷ از کتاب تفکرات شب اصلاح شده‌اند.

10. *Gesammelte Werke*, IV, 6; Harris and Cerf, *Difference*, p. 80.
11. *Gesammelte Werke*, IV, 33; Harris and Cerf, *Difference*, p. 166.
12. F. W. J. Schelling, *System des Transcendentalen Idealismus*, in *Sämtliche Werke*, I, iii, 467ff., 505ff.; Heath, trans., pp. 103-12. 134-54.
13. J. G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794), in *Sämtliche Werke*, I, 125ff.; Heath and Lachs, trans., pp. 122ff.

۱۴. در کتاب تفکرات شب (صص ۴۲-۴۳) ادعا کردم که نظم حاکم بر [نوشته‌های] ۱۸۰۴ بود. اما با توجه به این مدل مقدم‌تر، که تفسیر شیرگین و مورتا در ترجمه ایتالیایی نظر من را به آن جلب کرد، به نظر می‌رسد اکنون از احتمال صحت ادعای من در آن کتاب کاسته شده است.

۱۵. در تفکرات شب (صص ۴۳-۵۲) نشان داده‌ام که چگونه این بخش از برنامه هگل را می‌توان بر اساس بازسازی کانت تفسیر کرد؛ همان بازسازی‌ای که هگل در ایمان و دانش به ما پیشنهاد می‌دهد. اما وارنر هارنکوف در منبع زیر به درستی به «مکانیسم فهم» در نظام ایده‌آلیسم استعلایی شلینگ به‌عنوان الگوی محتمل نظریه منطقی هگل اشاره می‌کند.

Kontinuität und DisKontinuität in Hegel Jenar Anfängen, esp. pp. 254-55.

۱۶. نخستین دوره [درسی] هگل به زودی پایان یافت، و وی پیش از آنکه بکوشد تا این موضوع را دوباره تدریس کند، به پژوهش‌هایش برای نگارش یک کتاب پناه برد. در نتیجه، کاملاً محتمل است که نخستین طرحش برای متافیزیک، هیچ‌گاه به‌صورت مکتوب اصلاً وجود نداشته است. می‌دانیم که نخستین طرح مکتوب شامل یک *systema reflexionis* (منطق) و یک *systema rationis* (متافیزیک) بوده است؛ اما مشخص نیست که چگونه این دو نظام با یکدیگر، یا با نسخه‌های قبلی و بعدی منطق و متافیزیک، ارتباط پیدا می‌کنند. (بخش‌هایی از این طرح مکتوب اولیه در نسخه دست‌نویس ما باقی مانده است، و حتی این احتمال وجود دارد که الگوی اصلی نسخه دست‌نویس ما به ۱۸۰۲ بازگردد. اما هگل به‌کارگیری رویکرد تاریخی - انتقادی را در متافیزیک نیز ادامه می‌دهد. در نتیجه، اینجا هیچ مبنای محکم و استواری، حتی برای فرضیات و گمانه‌زنی‌ها، وجود ندارد.)

۱۷. این تأکید بر تقابل میان جهان متهامی (طبیعت، روح متهامی، ایزکتیو و سوپرکتیو) و امر نامتهامی (فلسفه استعلایی و روح مطلق)، در نظام ۱۸۰۵ حفظ شده است، اما در عین حال می‌توان آن را به طرز موفقیت‌آمیزی با ساختار سموجهی ۱۸۰۳-۱۸۰۴ آشتی داد. آشتی‌ای که بدین طریق حاصل شده است، در آثار دوران کمال هگل نیز معتبر باقی می‌ماند؛ و به همین دلیل، پدیدارشناسی - به‌عنوان آخرین ابزار این آشتی - برای ترکیبی

که در دایره المعارف محقق می شود ضروری است (پدیدارشناسی صورتی کمال یافته از پژوهش انتقادی در باب ایده را در «بسط یافتش» به دست می دهد؛ این همان چیزی است که در نظریه کمال یافته روح مطلق «از سر گرفته شده» است).

۱۸. نگاه کنید به *Gesammelte Werke, VII, 341*. به هیچ وجه نمی توان زمان این طرح اولیه برای تدریس یا نگارش تحت عنوان متافیزیک را، دقیقاً به دلیل ابجاز و اختصارش، تعیین کرد. اما تاریخ آن باید پس از آوریل ۱۸۰۳ باشد. این امر همچنین با طرح کلی نسخه دست نویس مورد نظر ما نیز همخوان نیست که مطمئناً پیش از سپتامبر ۱۸۰۴ به وضوح در ذهن هگل وجود داشت. (با این وجود شاید بتوان آن را در نقطه کم و بیش مناسبی از متن نسخه مورد نظر ما گنجانند).

۱۹. نگاه کنید به *"Zwei Anmerkungen" in Gesammelte Werke, VII, 343-47*. بحثی که در این خصوص در صفحات ۲۲۶ تا ۲۳۷ از کتاب تفکرات شب آمده است، به شدت بر تفسیری مبتنی است که جی. اچ. ترد مطرح کرده است (Trede, J.). (H, *Hegel-Studien* 7: 160-65).

۲۰. هگل در تمام نوشته های دوران پناه و البته به ویژه در این نسخه دست نویس حاضر، از اسم و صفت «دیالکتیک» و «دیالکتیک» برای اشاره به فرآیند، مرحله یا روشی ذاتاً منفی و ویران کننده استفاده می کند. این فرآیند در حال رشد است، چراکه سقوط هر فرضیه متفکری (یا فروپاشی هر نهاد واقعی)، ما را به سوی جایگزین کردن آن سوق می دهد.

۲۱. برای آگاهی ترم تابستان ۱۸۰۵ رجوع کنید به *Hegel-Studien* 4: 54. ما از برگزاری واقعی این دوره باخبریم، زیرا فهرست دانشجویانی که در آن نام نویسی کردند، در اختیار ماست (Ibid., 62).

۲۲. روزنکراتس در کتاب زندگی هگل (*George Wilhelm Friedrich Hegel Leben*, p. 202)، خاطرنشان می سازد که هگل زودتر، یعنی در سال ۱۸۰۴، این طرح را در ذهن داشت. اما انتساب موجه و درست نسخه دست نویس حاضر به آن دوره، فرضیه روزنکراتس را ناموجه می سازد. نخستین قطعاتی که می توان آنها را به نحوی قابل قبول به عنوان بخشی از طرح مزبور تفسیر کرد، طرحی مربوط به اختلاف قانون الهی و قانون بشری است (*Gesammelte Werke, IX, 437*). این طرح پشت یکی از نامه های هگل به فُس (Voss) (در می ۱۸۰۵) نگاشته شده است.

۲۳. آگاهی های این دوره در این منبع قابل مشاهده اند: *Hegel-Studien* 4: 54-55؛ برای مطالعه محتوای دوره «منطق و متافیزیک یا فلسفه نظرویز»، گواهی گابلر (Gabler) در اختیار ماست که خود این دوره را گذرانده است (ibid., 71).

24. G. Nicolini, ed., *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, report 43.

25. *Die Logik der "phänomenologie des Geistes"*.

۲۶. این نکته در تحلیل‌های مطرح شده در اینجا، در مقایسه با بررسی مفصل‌تر و دقیق‌تر

بحث در فصل هشتم از کتاب تفکرات شب، تازگی دارد. هنگامی که من آن فصل را

نوشتم به خوبی از خصلت پدیدارشناسانه این نظام آگاه بودم، اما در آن زمان بیشتر

تحت تاثیر پیوستگی منطق ۱۸۰۴ با برنامه منطق ۱۸۰۱ بوده‌ام، که بر اساس آن

تکامل آغازین مقولات باید ابژکتیو یا خنثی باشند. به نظر من در تفسیر پیش رو هر

دوی این رویکردها حاضر هستند. اما خود خواننده باید تصمیم بگیرد که کدام یک

بر دیگری ارجحیت دارد، یا اینکه چگونه می‌توان توازن میان آنها برقرار کرد.

۲۷. این عمل پیچیده و دشوار است، چراکه بخش بسیار اندکی از بحث هگل در

۱۸۰۳-۱۸۰۵ در باب هدف نظامش، در دسترس ما باقی مانده است. اما واضح

به نظر می‌رسد که هدف اصلی نظام کاملی که اصل استدلالی‌اش پدیدارشناسانه

است، همانا *scientia intuitiva*، یا «شهود مطلق» است. از سوی دیگر، هدف یک

مقدمه پدیدارشناسانه نظام‌مند، خود نظام در مقام علم (یا شناخت) استدلالی است.