

## سیر حکمت در اروپا

فن چاپ نیز بشر علم مددی بزار رسانید و از آن زمان مخصوصاً در سده هفدهم و هیجدهم نهضت علمی و فلسفی عجیبی در اروپا روی داد. در آغاز علم هیئت و نجوم منقلب گردید سپس در ریاضیات فنون تازه پیدا شد و تکمیلات عمده دست داد و در طبیعیات هم معلومات جدید بسیار حاصل آمد چنانکه این علوم زبر و رو گردید و ورق دفتر دانش بکلی برگشت فنون ریاضی و طبیعی و متفرعات آنها بقدری بسط پیدا کرد که فیلسوفان مجبور شدند آنرا از قلمرو حکمت و تحقیقات خود بیرون کنند و به علمای متخصص و اگذارند و خود در جهان شناسی بکلیات پردازند یا هم خویش را مخصوص حکمت علیا و اخلاقیات و سیاسیات کنند و از رأیها و نظریات تازه هم که در این قسمت ظهور نمود در جلد دوم این کتاب باجمال آگاه شدید و ملاحظه فرمودید که فلسفه سرانجام وارد مرحله نقادی شد و «کانت» فیلسوف آلمانی ورق حکمت را نیز برگردانید.

جریان این احوال در سده نوزدهم و بیستم نیز دوام یافت و پیش از پیش قوت گرفت. علمای متجسس فنون ریاضی و طبیعی و فروع آنها را همواره ترقی دادند و رو بکمال بردند و از آنها نتایج شگفت انگیز گرفتند از قبیل اختراع ماشین بخار و ماشین برق و تلگراف و تلفون و سیم و بی سیم و اکتشافات طبی و جراحی و بسیار نتایج دیگر که آثار آنها را هر روز مشاهده میفرمائید. محققان فیلسوف نیز بیکار ننشستند و بوزن کتبهای قدما اکتفا ننمودند و هر روز فکری پیش آوردند و عالمی نو در انظار جلوه گر نمودند که در این جلد سوم از کتاب سیر حکمت میخوانیم خوانندگان خود را اجمالاً بآنها آشنا سازیم.

با این همه کوشش باید اذعان کرد که نه معلومات مادر علوم طبیعی بکمال رسیده و معرفت ما با احوال طبیعت و اسرار آن درست نشده و نه در فلسفه اولی بجائی رسیده ایم که طبع قانع شود و پیدا است که هنوز مسافرتی دراز در پیش داریم و نمیدانیم سرانجام خواهیم رسید یا نه و لیکن دامن امید را البته از دست نمیدهیم زیرا هر چند بمقصد و بقله کوه معرفت نرسیده ایم ولیکن افاق ما بسیار وسیع و روشن گردیده و یقیناً پس از آنکه سیر حکمت را بسر رساییدیم شوق ما برای پیمودن این راه دراز بیستر خواهد بود.

چنانکه اشاره شد کسانی که بقول قدمای ما بعلوم معقول اشتغال داشته و دارند دودسته شده اند. جماعتی هم خود را مصروف تکمیل علوم طبیعی و ریاضی نموده و مخصوصاً بوسیله تجربه و مشاهده و محاسبه هر روز معلومات ما را بر احوال طبیعت افزون میسازند و گروهی بتفکر و تعقل میخوانند حقایق امورا ارس پرده بیرون آرند و امروز عادت بر این جاری شده که آن جماعت را علما (۱) و این گروه را حکما یا فیلسوفان (۲) میخوانند و موضوع بحث علمای علوم و فنون (۳) و موضوع نظر حکما را حکمت و فلسفه (۴) میگویند.

(۱) Svants (۲) Philosophes (۳) Sciences (۴) PhilosoPhie

این دودسته از جویندگان گاهی دیده شده است که در امور نظر سطحی نموده و هر دسته نسبت به دسته دیگر بی انصافی کرده اند بعضی از حکما جستجوهای علماد را حقیر شمرده و جزئیاتی ناقابل پنداشته اند بعضی از علمای هم زحمات حکما را لغو و سخنان ایشان را فرضیات بیحاصل و لفاظی و خیال بافی انگاشته اند ولیکن حق اینست که این هر دو دسته وجودشان لازم است و از یکدیگر استفاده میکنند. معلوماتیکه علما بدست میآورند برای فکر حکما مایه میشود و مواد برای ایشان آماده میکنند که در آنها اعمال نظر کنند و افکار خود را بر بنیاد استوار بر پا سازند و نظریاتیکه حکما پیشنهاد میکنند و فرضیه‌تی که مییافتند سر رشته بدست علما میدهد که مسائل تازه طرح کنند و دنبال تحقیق آنها بروند و بر همین تمایل میتوانیم بگوئیم علم و معرفت کل ماسد کخی است که مشغول ساختن آن هستیم علما مواد و مصالح بنای کاخ را فراهم میکنند و حکما بمنزله مهندس و معمارند که طرح کاخ را میریزند و هیئت اجتماعیه آن مصالح را زمین میمایند اگر مهندس طرح نریزد و دستور بنای کاخ را ندهد مصالح ساران نمیدانند چه مواد باید آماده کنند و آنها را چگونه بسازند و اگر اینها مواد فراهم نیآورند و مهندس و معمار ندانند با چه مصالح باید کاخ بسازند البته فکرشان قاصر و ناقص و بی نتیجه خواهد بود و شاهد این مدعا اینکه تا کون همه کسانی که در حکمت ضربات بلند دریافته اند میبینیم در علوم نیز تبصر و احاطه داشته‌اند و آنانکه در علوم معلومات بهم پیدا کرده‌اند کسانی هستند که بضربت فلسفی بکار میرده اند

پس این هر دو دسته برای يك منظور کار میکنند و یکدیگر یاری میدهند و تا کنون چنین بود و بعدها نیز چنین خواهد بود تا وقتیکه این کاخ اگر تمام شدی است تمام شود و در آن موقع بازامیاز عالم و حکیم از میان خواهد رفت. حکیم عالم و عالم حکیم خواهد بود اگر چه گمان میرود چون علم و حکمت آن پایه برسد اسان شرح خواهد بود و همین دلیل است که نامید رسیدن باین مقام باید در سلوک در راه علم و حکمت پافشاری کنیم و اردوری معصوم و دراری راه نیندیشیم و در مانده شویم

پس از یاد آوری این نکات میپردازیم سیر حکمت در سده نوزدهم و بیستم و این سیاحت خود را بر حسب اقتضا بدو باب بخش می‌کنیم در نخستین باب که ی سده اول سده نوزدهم را می‌شماریم که اکثر آن در سده سده هیجدهم و سده نوزدهم و پرورش یافته اند و لیکن آثارشان در سده نوزدهم ظهور کرده و شناخته شد است در سده دوم کسانی می‌پردازیم که در نیمه دوم سده نوزدهم مرصه رسیده اند و در سده بیستم رسیده بیستم نیز کشیده شده است و در پایان سخن بحث کنوی مسافه نوزدهم و بیستم معلوم خواهیم کرد که فکر دانشمندان در چه حصوف سیر می‌کند

و باز بر سبیل مقدمه حاضر شدیم می‌کنیم که در سده نوزدهم و بیستم میدان فلسفه آلمانی است که همه بیرون کت می‌شد و در سده بیستم

## سیر حکمت در اروپا

خود را از کانت میگیرند عقاید مخصوص بخود هم دارند و وارد تحقیق در امر ذات که کانت آنرا بیرون از دسترس عقل انسان میدانست میشوند. این فیلسوفان بر حسب ظاهر همه با هم مخالفند و ورود و خروجشان هم در مطالب متعاوتست اما در واقع نوع عقایدشان بیکدیگر نزدیک است و چون درست بشکافیم همه وحدت وجودی هستند و از این جهت در حقیقت مرید اسپینوزا میباشند.

فلسفه فیلسوفان آلمانی را در نیمه اول سده نوزدهم فلسفه ومانتیک (۱) نامیده اند که در واقع باید فلسفه شاعرانه ترجمه کرد از آن رو که بتخیالات شعری نزدیک است و شور و ذوق در تاسیس آن دخالت تام داشته است و از همین رو با عرفان و تصوف ما هم مناسبت دارد و اتماقاً عصر آن فیلسوفان عصر بزرگترین شعر او بهترین استادان موسیقی آلمان بوده است.

در این دوره در فرانسه هم فلسفه روحی داشته است اما در آنجا مذاهب فلسفی متعدد و متشکلت بوده بعضی بشیوه پیشینیان رفته و برخی بتجدد افتاده اند جماعتی مایل بدیانت و روحانیت و گروهی مادی و طبیعی بوده اند و بطور کلی در این دوره هم در آلمان و هم در فرانسه دانشمندان بسوی امور سیاسی و اجتماعی توجه خاص داشتند چنانکه خواهیم دید.

در نیمه دوم سده نوزدهم صاحب نظران برجسته انگلیسی میباشند و آنها مانند اکثر دانشمندان هموطنان خود در فلسفه مبانی علمی در نظر گرفتند و رأیهای بدیع اظهار نمودند چگونگی فلسفه معاصر را در ضمن بیانی که در متن کتاب خواهیم کرد ملاحظه خواهید فرمود.

## باب نخستین

حکمای اروپا در نیمه اول از سده نوزدهم

### فصل نخستین

### حکمای آلمان

#### بخش اول فیخته

#### ۱ - مختصری از زندگی او

یوهان گتلیب فیخته (۱) در سال ۱۷۶۲ در دهکده رآلمن دنیا آمده و در کودکی قازچرای میگرد پدر و مادرش مردمان پرهیزگر بودند و ورا نکلیسیامیبردند روزی یکی از بزرگان برای شنیدن موعظه حکیم آمانا وقتی رسید که مجلس بر گذار شده بود چون کودک قازچرانرا باهوش یافته بودند آوردند و گفتند آنچه از موعظه شنیدی بگو چنان بخوبی موعظه را بیان کرد که آن بزرگ ورا سرا وادار مردی خود دانست و متکفل پرورشش گردید در هیجده سالگی به ورا د شعوی لهیات درد شکوه پذیرفته شد پس از انجام تحصیل علم چون طبیعتش همین شمه را مورد کشینی بود بری تحصیل معاش معینی خصوصی برداشت و این مر ورا سوئیس گشت بدو آید. دخترى که او هر زاده کاپستک (۲) شاعر رزک آمانی و آمانی و غیره در حوز و آمانی گردانستگی پیدا کرد و فیخته که همی بلند و حساسی و مع و غیر می رسید داشت زورگر حقیر خود را شایسته همسری آن زن ندید و خود عهد بست که چونر مس از شمس مع می شد برسد آنگاه مراوحت قیام کند سپس رسوئیس آمان رگشت و بعد کات کش شد و بعد بدو در شایچه گردی، کویگسرت روم، کات ملاقات کرد و بر صق فلسفه آن حکیم در اساس دیات رس گشت و کات آمان ر بیگوان و اروپا کرد

(۱) (۱) Die Geschichte der Philosophie

## صیرحکمت در اروپا

کم کم تصنیفات دیگر هم از فیخته بظهور رسید و نام او بلند گردید و اسباب حصول آرزوی دیرینه اش در هسری با محبوبه فراهم آمد و همان اوقات او را در شهرینا (۱) از شهرهای آلمان بجای یکی از دانشمندان عالیقدر که تغییر شغل میداد باستادی دانشگاه برگزیدند و تدریسش بسیار پسندیده شد و در ضمن تدریس باز تصنیف هم میکرد ولیکن پس از شش سال معلمی بهضی از تعلیماتش را با اصول دیانت منافی دانستند، فیخته که فکری آزاد و مستقل داشت بجای فروتنی و مدارا بخشونت برآمد و از تدریس در دانشگاهینا معاف گردید و بیرلن رفت، پادشاه پروس، تعرض او نشد و گفت اگر فیخته باخدا نزاع دارد بما مربوط نیست چند سال بعد باستادی در دانشگاه بیرلن تعیین شد؛ هنگامیکه فرانسویان با انقلاب بزرگ دست برده بودند فیخته ذوق و شوری نشان داد و در تائید آن نهضت نگارشها کرد اما در دوره ناپلئون که آلمانیان در مخاطره محو و اضمه حلال افتادند میهن پرستی فیخته بجوش آمد و برضد فرانسویان برای ملت آلمان سخنوریها کرد که معروف است و از هیچ قسم کوشش و مجاهدت فرونگذاشت و در تهییج همشهریان بر مقاومت بادشمن مداخله عظیم داشت. زوجه اش نیز در بیمارستان پرستاری زخم خوردگان و بیماران جنگ میپرداخت و در نتیجه همین پرستاری بیمار شد و چون او بهبود یافت، خود فیخته مبتلی گردید و در آغاز سال ۱۸۱۴ بمرضی که از بیماران جنگ باو سرایت کرده بود در پنجاه و دو سالگی درگذشت.

از تصنیفات او آنچه مهم است یکی کتابی است بنام «بنیاد تحقیق در علم» و دیگری بنام «حقوق طبیعی» و نیز کتابی دارد در «سرنوشت انسان» و دیگری در «احوال ضروری دانشمند» و رساله در «طریق وصول بزندگان سعادت مند». رساله هم که برضیق فلسفه کانت نگاشته و بیش ازین بدان اشاره کردیم باین اسم است «نفادی در امر وحی». کتابی هم دارد در علم اخلاق که در کمال اهمیت است و ما بشرح مندرجات يك يك از این تصنیفات نمیتوانیم پردازیم و نتیجه و حاصل آنها بیانی که مقتضی میدانیم در می آوریم.

## ۲ - مقدمه برای فلسفه فیخته

خوانندگان آگهید و از مطالعه دو جلد اول همین کتاب نیز دانسته میشود که حکمای جهان همه وقت در این فکر بوده اند که علم (۲) باشیاء و چگونگی احوال آنها برای انسان چه قسم دست میدهد. وهم از زمان باستان باین نظر رسیدند که انسان قوای

(۱) Iena

(۲) Connaissance Science البته خوانندگان در معنی این کلمه اشتباه نمیکند با علمی که شعری از کتاب و مدرسه و معلم میآموزد، چه در اینجا مقصود علمی است که انسان از روز اول که بدینا میآید بتوسط حواس ظاهر و باطن از امور جهان درمییابد.

## فصل اول

دارد و بواسطه آن قوا ادراك امور میکند و آن امور بعضی محسوسند (۱) یعنی انسان بحس (۲) و بتوسط آلات حساسه آنها را درمی یابد و بعضی محسوس نیستند بلکه معقولند (۳) یعنی بوسیله قوه دیگری که آنرا عقل (۴) مینامند بآنها پی برده می شود و اموری که علم بآنها تعلق میگیرد بعضی ذات و جوهرند (۵) یعنی بخود موجودند و بعضی حالات و ظهورات و عوارضند (۶) که وجودشان بسته بذوات است. کم کم باین قتره توجه پیدا شد که آیا مدرکات مامناً صحیح دارد و با حقیقت مطابق است و آیا میتوانیم مطمئن باشیم که آنچه از ذوات و عوارض درک میکنیم همین است و جز این نیست، پس بعضی تشکیک کردند بلکه منکر شدند و آنها را سوفسطائی و شکاک (۷) نامیدیم و شاید بهتر این باشد که اصحاب شك بگوئیم، ولیکن اکثر بر صحت مدرکات اطمینان کردند و آنان را جزمی (۸) خواندیم. جز اینکه بعضی از جز میان فقط مدرکات حس و تجربه را معتبر شمردند و ایشان را اصحاب حس و تجربه (۹) گفتیم و بعضی تنها معقولات را حق دانستند و آنها را اصحاب عقل (۱۰) خواندیم اکثر حس و عقل هر دو؛ یعنی هر یک را در مقام خود معتبر گفتند و این گروه را هم میتوان با اصحاب عقل ملحق دانست.

چون نوبت بدانشندان اروپای جدید رسید باز این مسئله از نو مطرح شد، چنان که دکارت فرانسوی ابتدا بنارا بر تشکیک مطلق و تفتیش از حقیقت امر گداخت و سرانجام بطریقی که در بیان تحقیقات او شرح داده ایم (۱۱) باز بآن نتیجه رسید که انسان نفسی دارد که ادراك و اراده خاصیت اوست و بیرون از نفس هم موجوداتی هستند که خاصیت آنها ابعاد داشتن است یعنی جسمند و بدلایلی که پیش ازین اشاره کردیم معتقد شد که بصحت ادراکات میتوان مطمئن گردید و یقین کرد ولیکن اطمینان تام را شایسته معقولات دانست مانند پیشینیان از اصحاب عقل، مدعی شد که بعضی معلومات و ادراك پاره از حقیق در نفس انسان سررشته شده و فطری است و خاصیت عقل اوست (۱۲) و بحس و تجربه بستگی ندارد و بوجه نیکو باز نمود که ادراکات حس با حقیقت مطابق نیست و حواس ما فقط مناسباتی میان بدن و امور خارجی نشان میدهند. البته حس در کار زندگانی و حوائج بشری معتبر و محل استعاده است. اما حقایق امور را چنانکه هست بما نمیشناساند. ملاً گرمی و سردی و روشنائی و ضمه و امور دیگر را این قبیل حرکاتی از اجزاء اجسام میباشند که چون بآلات خاصه ما میرسد و بصورتها بر ما متصور میشوند و اگر ما حقایق را درک میگردیم جز حرکات چیزی در حسیا هستیم.

(۱) Sensible (۲) Sens (۳) Intelighi (۴) Raison & Intelligence

(۵) Etre & Substance (۶) Phenomenes & Accident (۷) Scettique

(۸) Dogmatique (۹) Empiriste & Sensualiste (۱۰) Rationaliste

(۱۱) رجوع کنید بخش دوم از فصل سوم کتاب سیر حکمت حد اول

(۱۲) شبیه آنچه دانشندان ما با مسکه منتسب میکنند

## سیر حکمت در اروپا

هوشمندان البته باین نکته بر میخوردند که این مسئله که برای انسان علم چگونه حاصل میشود ارتباط تام با معرفت نفس (۱) یعنی روان شناسی دارد زیرا چون علم را منتسب بقوه کردیم که آن با خود نفس است (۲) یا متعلق بنفس است پس اگر بر چگونگی قوه علم معرفت بیابیم در واقع بر نفس معرفت یافته ایم اینست که تحقیقات حکما در باب چگونگی تحصیل علم و اعتبار و استحکام آن در حالیکه ما را میرساند باینکه بدانیم قوه علم و ادراک انسان چه پایه و مرتبه دارد و تا چه اندازه میتواند معتبر باشد و چه چیزها را میتواند درک کند و چه چیزهاست که درک آنها در دسترس نیست خاصیت دیگر هم دارد که ما را بمعرفت عالم (۳) یعنی نفس یا روان نزدیک میکند و غیر مستقیم بمعرفت ما بر معلوم (۴) یعنی چیزهاییکه علم بر آنها تعلق میگیرد نیز یاری مینماید بعبار دیگر این رشته از تحقیقات هم بعلم و هم بعالم و هم بمعلوم مربوط میشود و بنا بر این در کمال اهمیت است زیرا در واقع حکمت جز معرفت بر این سه امر یعنی علم و عالم (حقیقت انسان) و معلوم (حقیقت جهان) چیزی نیست و از این رو می بینیم از وقتیکه بیکر و دکارت حکمت را در اروپا تجدید کردند و در آن تجدید بعمل آوردند، این رشته از تحقیقات و مطالعه در روان شناسی رو بروز بیشتر طرف توجه دانشمندان شد تا آنجا که امروز در واقع محور حکمت گردیده است.

مراحل بزرگی که در سده هفدهم و هیجدهم در این تحقیقات پیوده شده در جلد دوم این کتاب ملاحظه فرمودید (۵) که مثلا «لاک» انگلیسی چگونگی قوای نفس و اقسام تصورات را تشریح کرد و همه را منتهی بحس و تجربه نمود و معلومات فطری را که دکارت قائل بود منکر شد و ضمناً معتقد گردید به اینکه علم انسان جز بر عوارض تعلق نیسکیرد و از حقیقت ذوات و جوهرها چیزی در نمیآید و «برکلی» انگلیسی برخلاف او معتقد شد باینکه جز روح یعنی نفس انسان و ذات باری موجودی نمیتوان قائل شد و آنچه ما جسم و عوارض آن میخوانیم همانا تصورات و مفهوماتی (۶) هستند که بخواست باری تعالی در ذهن ما صورت می پذیرند، یعنی در حقیقت احوال روح هستند. پس از آن «هوبوم» انگلیسی درست بتمام نقادی در چگونگی علم و عقل بر آمد و تحقیقش باینجا رسید که از موجودات خواه آنچه روحانی می پندارند و خواه آنچه جسمانی میخوانند جز تصورات ذهنی چیزی بر ما معلوم نمیشود و منشأ همه آن تصورات تجربه و حس و خیال است و معقولات ما هم بمحسوسات منتهی میگردد حتی اینکه شاید خود روح و نفس هم جز مجموعه از احساسات چیزی باشد باین طریق بر مذهب های پیشینیان که چرمیان بودند یا اصحاب شك یا اصحاب حس و یا اصحاب عقل مذهب نوی آورده گردید که بعدها مذهب

(۱) Psychologie (۲) Esprit (۳) Ame (۴) Sujet

(۵) Object (۶) رجوع کنید مخصوصاً صفحات ۱۰۳ و ۱۲۲ و ۱۲۸ و ۱۵۲ و ۱۶۲

و ۲۱۰ و ۲۲۱ و ما بعد آن (۶) Ideas

## فصل اول

نقادی نامیده شد (۱) سپس « کندیاك » فرانسوی بطریق دیگر بتفصیل این امر پرداخت و در عین اینکه انسان را در ادای نفس مجرد دانست علم و هر قسم امور عقلی را منحصر به نتایج حاصل از حس پنداشت و این مذاهب مختلف که بآن‌ها اشاره میکنیم هر چند بظاهر در کلیات و نتیجه و حاصل کلام بهمان مذاهب قدما بر میگردد ولیکن هر يك از این محققان بنحو خاصی وارد مطلب شده‌اند و اشارات و بیانات اجمالی پیشینان را هر کدام بشیوه بدیعی تفصیل داده و نکته سنجیهای دقیق نموده و افق‌های پهناور در پیش چشم اهل نظر جلوه گر ساخته اند .

سرانجام کانت آلمانی بر اثر لاک و هیوم و دانشمندان دیگر که در این خط افتاده بودند رفته فلسفه عادی را بنیای بلندتری رسانید چنان که میتوان گفت حکمت را تجدید کرد و در آنچه فعلاً موضوع بحث ماست بنقادی در عقل مطلق نظری با شرح و بسط تمام روشن نمود که در تحصیل علم حس چکاره است و عقل چه دخالت دارد و چه امور از خارج در ذهن وارد میشود و چه چیزها را در ذهن و قوه تعقل بر آن‌ها می‌افزاید و از این جمله نتیجه گرفت که معلومات ما همه مصنوع و مخلوق ذهن ماست و از اینرو عاقل و معقول یکی است و علم تنها بر عوارض (۲) تعلق میگیرد و بواسطه عقل نظری از جواهر و ذوات (۳) یا صور معقول یا معقولات اولی نمیتوانیم خبری داشته باشیم و فقط بواسطه عقل عملی بوجود آن‌ها پی میبریم یعنی این قدر هست که عقل بما چنین مینماید که در درون انسان نفسی هست که ادراک عوارض میکند و اراده بر عمل مینماید و در اراده خود مختار است و بیرون از نفس انسان باید ذواتی باشند که منشأ عوارض هستند که به ادراک ما در می‌آیند و در هر حال معلوم شد عقل انسان غیر از حس از خود مایه دارد که بوسیله آن محسوسات را در قالب مفهومات و تصورات میریزد.

ضمناً این نکته را هم توجیه میکنیم که از جهت اعتقاد بوجود موجودات اهل نظر دو طائفه از گروهی موجودات را يك حقیقت میداند و ایشان را میتوان يك حقیقتی یا وحدتی (۴) یا وحدت وجودی (۵) گفت که بعضی از ایشان مادی هستند (۶) یعنی غیر از حس حقیقتی قائل نیستند و بعضی روحی (۷) هستند که حس را حقیقت میداند و گروهی دو حقیقت قائلند یعنی هم بچشم‌نیات قائلند هم بروحانیات و آن‌ها را دو حقیقتی میتوان نامید يك حقیقتی را موحد هم میتوانیم بخواهیم چه نکه ممکن بود دو حقیقتی را نبوی (۸) بگوئیم ولیکن میان ما موحد اصطلاح شده است رای کسیکه حدی گوید را میپرستند (۹) و نبوی اصطلاح شده است برای کسیکه دو خدا پرستند از بیرون دو نوع دوری هستیم در ادیان شبهه روی ندهد و همین صریحاً بهتر این باشد که وحدت وجودی را

(۱) Critique (۲) Ph-omenes (۳) Noum-nes (۴) Moniste

(۵) Pantheiste (۶) Materialiste (۷) Spiritu-iste (۸) Dualiste

(۹) Monoftheiste



هم کنار بگذارید چون در ذهن عامه این لفظ بمعنی کسی است که همه چیز را خدا میداند اگرچه این تصورات همه غلط است. اگر بخواهیم در این معانی از لفظ عربی دوری بجوئیم و فارسی بگوئیم گمانم اینست که وحدتی را میتوان (یکی گوی) و تنوی را (دوتا گوی) اصطلاح کرد و موحد را (یکتا پرست) و تنوی را (دوتا پرست) خوانند. این جمله یادآوری بود از مطالبی که در جلد دوم این کتاب يك اندازه بتفصیل بیان شده است و بخوانندگان توصیه میکنیم که پیش از مطالعه آنچه از این پس بیان خواهد شد و دنباله آن تحقیقاتست بآن‌ها مراجعه نمایند.

### ۳- خلاصه فلسفه فیخته

فلسفه فیخته بر فلسفه کانت تکیه دارد و فیخته را بزرگترین شاگرد آن حکیم خوانده‌اند و این راست است از آن رو که فیخته از مطالعه در فلسفه نقادی کانت بنظر خاص خود رسید با آنکه بر حسب ظاهر مذهب او با مذهب کانت تفاوت بسیار دارد چه استاد را میتوان دو حقیقی بلکه سه حقیقی خواند و فیخته يك حقیقی است و از این جهت با اسپینوزا هم مذاق است.

بیان رأی فیخته بسیار دشوار است و فهم آن دشوارتر و ما اگر به این بیان میپردازیم امیدواری و اعتماد ما باینست که خوانندگان بهر فن و عقیده وحدت وجودیان آشنا هستند و قوه اشراق نیز دارند و گرنه بیان ماقاصر خواهد بود و هر چند اصل مطلب دو کلمه بیش نیست برای روشن ساختنش باید بقلم بیح و تاب دهیم.

آن دو کلمه که اصل مطلب است اینست که «حق منم» یا (من حقم) والیتة خوانندگان چنین نخواهند پنداشت که فیخته ادعای خدائی یا پیغمبری یا ولایت کرده است زیرا منظور او از (من) شخص خودش نیست بلکه هر نفس مدرکست و مطلب را هم باین عبارت ادا نکرده است و آن تعبیر را ما میکنیم از آن رو که اذهان ما به این نوع عبارت آشناست اکنون بپردازیم شرح مطلب تا کم کم بتعبیر خود فیخته نزدیک شویم که تازگی دارد و ناچاریم برای آن الفاظ و تعبیرات بسازیم

گفتیم کانت باین مقام برآمد که عقل انسان برای درک مطالب یعنی تحصیل علم از چهاره می‌رود و بشرحی که در بیان فلسفه او باز نمودیم تحقیق کرد که اگر علم برای انسان میسر است از آنست که مفهومات و تصوراتی را که از موجودات دارد در ذهن خودش آنها را میسازد. یعنی معلوم مخلوق ذهن و عقل خود است و اساساً و عالم و معلوم یکی است و کت علم ماده دارد و صورتی به این معنی که ماده علم تأثیراتی است که از خارج بنهن میرسد صورتش قالب‌هایی است که عقل در خود دارد و آن تأثیرات را در آن قالب‌هایی ریزد و صورت علم یعنی مفهومات و تصورات در می‌آورد. ضمناً دانسته شد که آنچه علم انسان بر آن تعلق میگیرد عوارض است ولیکن کانت در عین اینکه معلوم را همان تصور حاصل از عوارض میداند میگوید: عقل و مخصوصاً عقل عملی گواهی میدهد بر اینکه ذاتی هم

## فصل اول

هست که این عوارض مربوط بآست جراینگه ما بآن ذوات علم نمیتوانیم پیدا کنیم زیرا ما بچیزی نمیتوانیم علم بیابیم که بحس درآید و آنچه بحس درمیآید عوارض ذواتند نه خود ذوات و از اینرو کانت ذوات را مقولات مینامد چه عقلست که بوجود آنها حکم میکند اگر چه بر آنها علم نمیتواند بیابد .

ضمناً دانستیم که کانت ذوات معقول را متعدد یافته است يك ذوات در درون انسان است که عالم است یعنی علم باو منسوب است و يك ذات (یا ذواتی) در بیرون ذهن است که معلوم است یعنی علم بر او تعلق میگیرد و آن جهان است و ذاتی هم هست برتر از این هر دو و آن ذات باری است و نیز یادآوری میکنیم که عوارض در زمان و مکانند و اوچبند یعنی معلولند و از علت خود ناچار وجود میآیند و تابع شرایط وجودند ولی ذوات مقید بزمان و مکان و شرط و علت نیستند و مختارند و ما ز نمودیم که باین بیان کانت بختار بودن نفس انسان حکم کرد و مختار بودن راهم از مکلف بودن درآورد یعنی تکلیف را اصل دانست و گفت چون درمیابیم که مکلفیم پس البته مختاریم .

فبخته پس از آنکه بتحقیقات کانت آشنا شد اساسش را پسندید جز اینکه ذهنش بیشتر متوجه بیگانهائی بود و قبول تعدد حقیقت را روا نمیداشت علاوه این فقره که حقایقی باشند که عقل بدرك آنها دسرس نداشته باشد بر طبع کنجکاو گران است و باسانی زیر بارش نمیروند پس فکر بیخه کم کم باینجا رسید که اگر کجا که ماده علم نیز مانند صورتش در خود ذهن نباشد و اگر چنین باشد امتیاز عوارض و ذوات از میان میروند زیرا که عوارض را ما نتیجه تاثیراتی دانستیم که از خارج بر ذهن وارد میشود ولی چون معتقد شدیم که از خارج تاثیراتی بذهن نمیرسد و همه از خود ذهن بر میآید عوارض بی حقیقت میشوند و برای وجود ذوات هم که منشأ ظهور آن عوارض پنداشت بودیم محلی باقی نیماند و اصل یث چیز میشود یعنی همانکه علم باو منسوب است و همه سکه میگوید «من؟ و معنوم را هم خود او میسازد و خلق میکند .

بیان مطلب اینکه چون آنچه مرده وجود پیدا کند خواه عوارض باشد خواه ذوات حقیقت ندارد و ضواهر است بود نیست نمود است و آنچه حقیقت دارد همان «من» (۱) است (در اینجا از استعمال العاض من و روح هم خودداری میکنیم رای اینکه ممکن است برای ما تصور غلطی بیوردند و بعد مضطرب و ضعیف خواهیم شد) پس حصول عهه چنین است که «من» بحسب وجود میآید بمتوجه خود میشود ب خود بی میبرد و درین مقدمه بیخه لفظی نگار میبرد که معادل آرا میتوانیم «وضع» (۲) بگوییم در بصورت میتوان بقول بیخه گفت «من خود را وضع میکند» یا پس قرار میدهد و اینگونه گوییم راست که اگر معادل فارسی وضع را که «رپاش» است بیوریم معادل بیخه سارگرت خواهد بود پس میگوید: «نخست من خود را بر میبندم» .

(۱) فرانسوا Le moi در بن لائین ego (۲) «من»

## هیرحکت در اروپا

«من» هرچند در اصل نام محدود است ولیکن چون خود را بر مینهد و بخود تشخص و تعیین میدهد خود را محدود میکند چون تشخص و تعیین مستلزم محدود بودن است و نام محدود و متشخص و متعین نیست و بهمین عمل که «من» خود را محدود میکند «جز من» (۱) یعنی عالم محسوس و آنچه آنرا عالم خارج از ذهن مینامند تحقق مییابد. بعبارت دیگر وجود «جز من» یعنی اشیاء و اعیان و کلیه عالم ظاهر بواسطه حدی است که «من» بخود میدهد و خود را بر مینهد برای اینکه خود را بر نهاد جز من را برابر مینهد (مقابل مینهد) و به جز «من» بر میخورد (تصادم میکند) بعبارت دیگر امر غیر منقسم را منقسم میسازد پس در امر نامحدود بواسطه بر نهادن «من» حدی پیدا شد. يك جانب حد «من است» و جانب دیگرش «جز من» که جنبه سلبي «من» است. وقتی که «من» چیزی از اشیاء را در من مییابد در واقع حدی را که بخود داده است در مییابد. اگر «من» نمیبود «جز من» هم نمیبود. پس باین بیان معلوم شد که جز من مخلوق من است «من» شخص است و «جز من» شئی است (۲) «من» عالم است و «جز من» معلوم غیر عالم و باین وجه دانسته شد که عالم و معلوم یکی است و جز من چیزی نیست.

«من» خود را بر نهاد و چون خود را بر نهاد «جز من» را برابر نهاد و بهمین عمل من و جز من را با هم نهاد (با هم جمع کرد) پس يك عمل بود که به صورت درآمد: بر نهادن و برابر نهادن و با هم نهادن (۳)

«من» تا وقتی که بخود پی نبرده و خود را بر نهاده است نیست و وقتی هست میشود که بخود پی برده باشد یعنی جز من را برابر نهاده باشد اما راستی اینست که حقیقت «من» کردار و عمل است نه وجود زیرا که وجود که بمعنی بودن است متضمن سکون و بی حرکتی است اگر بود ساکن میبود زیرا چیزی که ساکن نیست چگونه میتواند گفت هست، اما سکون مرك است و چیزی که ساکن است چگونه میتواند گفت جان دارد؟ کردار که حقیقت «من» است چه معنی دارد؟ کوشش است برای اینکه حدی که «من» بخود داده و «جز من» را برابر نهاده است دور کند، بر پهنای حقیقت خود بیفزاید و آنچه را نیست متحقق سازد.

پس آنچه حقیقت دارد با آنکه اصل وجود است «بودن» نباید باو نسبت داد

(۱) Le non moi یا Non-ego اگر «من» را نفس میتوانستیم بگوئیم «جز من»

را هم ماسوی نفس میگفتیم

(۲) Sujet et objet

(۳) هر سه مأخوذ از لاتین Poser و opposer و composer و فرانسه مأخوذ

از یونانی thea و anafrese و synthese و بعای «نهادن» میتوان (گرفتن) گفت در این

صورت آن سه عمل عدت خواهد بود از (بر گرفتن) و (برابر گرفتن) و (با هم گرفتن) یا

صل و معالشت و جمع هر دو

بلکه آنچه باو منسوب است «بایست بودن» است (تکلیف) یعنی گرائیدن بآنچه نیست اما باید باشد یعنی کمال. پس اصل تکلیف است یعنی طلب کمال و این متضمن آزادی و مختاریت است و کردار و عمل برای همین است و فلسفه صحیح اینست که بدانیم بودن (وجود) حقیقت ندارد و آنچه حقیقت دارد بایست بودن است (تکلیف) (۱) پس همچنانکه گفتیم اصل «من» است میتوانیم بگوئیم اصل تکلیف است یا اصل آزادی و مختاریت است و چون کردار و عمل ناشی از اراده و خواست است میتوان گفت اصل اراده یا خواست است و چون اراده از من است پس باز امر بر میگردد باینکه اصل من است. علت وجود «من» همانست که «من» مکلف بعمل است. عمل یعنی کوشش و کوشش مستلزم آست که عاقلی در راه باشد «جز من» عاقل است و «من» بکوشش خود میخواهد عاقل را از میان بردارد و حدود را از خود دور سازد یعنی جهان خویش را پهنوار کند و سوی خیر و کمال پیش برود یعنی ارتقا یابد و این کوشش است که فضیلت است چون متوجه بکمال است

اگر در بیایی که تا کنون کرده ایم تأمل فرموده و بدستی دریافته باشید دانسته اید که چرانیخته از استعمال الفاظ روح و نفس دوری میجوید چون اگر از نفس و روح نام ببرد جسم و تن و جوهر مادی و جوهر مجرد هم باید قائل شود و این بعقیده بیخنده حقیقت ندارد و تصور جسم و جدائی «من» و «جز من» وهمی است که برای عقل نظری روی میدهد که دستش بسته و پایش شکسته است. اگر عقل تمام میبود جز من نمیدید و در بیامت که جز من چیزی نیست که وجود داشته باشد و علم بر او املق بگیرد بلکه مخلوق خود من است و علم بمعنی خلاقیت است. عقل نظری که جدا کننده است از معلوم است خدمتگزار عقل عملی است که میخواهد بمرور زمانت جز من را تابع من کند بیکه من را از جز من فارغ سازد و بعدم تقید یعنی آزادی و مختاریت مصدق برسد و اگر چه آن دسترس ندارد همواره باو نزدیک میشود و مابیه و اصل اخلاق همین است.

چون دانسته شد که علم همین است که من خود را بر نهاد و جز من را بر سر نهاد و نیز بیان شد که حقیقت من کردار و عمل است که ناشی از خواست و اراده است پس باین اعتبار میتوان گفت عقل نظری و عقل عملی یک منشاء دارند و در واقع اراده جدا بستند چنانکه ماده و صورت علم را معلوم کردیم که هر دو یک منشاء دارند که همان عاقلیت من است و چون این بیان بدستی دریده شده و روشن میگردد که همه حریف حقیقت عدم چیزی نیست. «من» حقی دارد و طیفه هم دارد نفس نیست که مختاریت خود را حفظ کند و وظیفه اش اینست که مختاریت دیگران را محترم دارد و چون هر زهن من هر کسی دیگر هم هستند آزادی و مختاریت من معنی دارد و صورت بر نیست مگر توافق من و دیگران که هیئت جامعه را تشکیل دهند و این فخره منش وجود حقوق طبیعی و سیاسی میباشد.

گفتیم «من» در اصل با محدود است و چون بی حدود معنی کرد «من» و

(۱) فلسفه اولی در قدام معرفت وجود میگردد پس در تحقیق بودن همه در بی موضوع است.

«جزمن» میشود پس باسانی میتوان دریافت که آن اصل نامحدود ذات حق است و وجود مطلق و بقول فیخته «من مطلق» یا عقل مطلق، پس جهان و هر چه در او هست تعین ذات مطلق است. حقیقت انسان هم از ذات حق صادر شده است، در او زیست میکند و او را در خود تجلی میدهد و چون دانستیم که حقیقت من کردار است که ناشی از اراده است پس «من مطلق» اراده صرف و مشیت است.

زمان چیزی نیست جز سیر «من» بسوی کمال پس ذات حق که عین کمال است از زمان و مکان بیرون است و چون ذات حق «من» مطلق است که «جزمن» در برابر خود ندارد پس در او عالم و معلوم بطور مطلق یکی است و از هم متمایز نیست ذات مطلق مفهوم نیست چون امر نامحدود نباشد مفهوم نمیشود. همچنین ذات مطلق شخصیت ندارد چون چیزی که شخصیت دارد محدود است و فیخته میگفت هر دینی که بخدا شخصیت بدهد لایق مرده دانا نیست و من از آن بیزارم. خدا همایا نظام کرداری جهان است.

فیخته گفته است مذهب من همان مذهب اسپینوزا است اما وارونه و مقصودش اینست که ما دو یکی گوئیم اما او جوهر یگانه را که جهان از آن تشکیل مییابد اصل گرفت و نفس انسان را از آن بیرون آورد. من حقیقت انسان را اصل گرفتم و جهان را از آن بیرون آوردم.

بعقیده فیخته «من» چون متحقق شد باقی است زیرا امری که متحقق شد فنا ندارد اما همه من ها متحقق نمی شوند و آن من متحقق میشود که امری کلی و باقی را پرورده باشد.

ظهور پاکی و یکی و ربیائی در اشخاص نمایس ذات حق است و ذات حق منشاء درستی اخلاق و کردار است. هر کس در ادای تکلیف نظر نتیجه و ثمره عمل ندارد و فقط تکلیف را منظور میدارد، خداست و دیندار است و هر کس ثمره کار خود را میخواهد ببخدا و بی دین است، پس دیانت کمال اخلاقیست و کمال اخلاقی کل دیانتست.

این بود مختصری از اصول فلسفه فیخته که شرح مفصل دارد. در اخلاق و سیاست و حقوق نیز تحقیقات آورده که از گنجایش این کتاب بیرون است.

اگر بیان ما روشن بوده و خوانندگان تأمل فرموده اند دریافتند که این فلسفه چه اندازه بعقاید عرفا و حکمای اشراقی ما نزدیک است و فقط شیوه تفاوت بیان دارد و شاید بتوان گفت علمی تر است و البته این فلسفه هم تمام بیست و حرددهای چند بر آن گرفته اند و از جمله اشکالاتی که بذهن می آید اینست که اگر (جزمن) جنبه منفی و غیر عاقله (من) است و حقیقت ندارد پس چگونه معلوم میشود و من چگونه بآن رومی خورد در آن رزمید و آنکه بقول فیخته (من مطلق) است و نامحدود است چرا خود را محدود و مقید میکند؟ چه فلسفه است که مشکلاتی باقی نگذاشته و کدام حکمت است که معما

## فصل اول

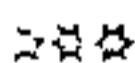
را بدرستی گشوده باشد؟ و بزودی خواهیم دید که پیروان فیخته مشکل را بعقیده خود چگونه حل کردند فعلاً در مباحثی که در پیش داریم این مقوله را همواره باید در نظر داشته باشیم که کات یکجا قائل بعوارض بود و یکجا قائل بذواتی که مشأ و منأ آن عوارضند و ما آنهارا نمیتوانیم ادراک کنیم و فیخته این مذهب دو کالگی را مبدل بمذهب یگانگی کرد که مرض ذواتیکه ادراک آنها برای ما میسر نباشد لازم نیست حقیقت یکیت و آن (من) است و باقی همه مخلوق و مصنوع او میباشد.

### بخش دوم شلینگ

شلینگ (۱) هر چند نزدیک بهشتاد سال روزگار گذرانیده است (از ۱۷۷۵ تا ۱۸۵۴) زندگانش وقایع نقل کردنی ندارد اوقاتش همه بتحصیل و تصنیف و تدریس گذشته است، بسیار زود یعنی پیش از بیست سالگی دست بنگارش برد و آثارش محل توجه شد تا آنجا که گوته و شیلر که بزرگترین شعرای آلمان و مردمانی بزرگوار و دانشمند و حکیم بودند با او مهربان شدند و حمایت کردند چه بسا که در بیست و سه سالگی بمدرسی دانشگاه شهر بنا (۲) پذیرفته شد و آن زمان مدرس معتبر آن دانشگاه و فیخته بود و ورود شلینگ بآنجا یکسال پیش از آن بود که فیخته بسبب اتهام بکفر از آن شهرستان دور شود.

باری شلینگ چون بسی سالگی رسید حکیمی رمی و معتبر بود ولیکن از آن زمان بعد چندان آثاری از خود منتشر ننمود و چند فقره از تصانیف مهم او پس از وفاتش چاپ رسید. نام کتاب های منتشرش از این قرار است

اندیشه ها در فلسفه طبیعت. روح جهان. بیان فلسفه من. فلسفه و دین تحقیق در حقیقت مختاریت انسان. ادوار جهان. فلسفه طبیعت. فلسفه ساطیر فلسفه و نحو



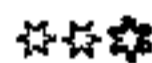
از خصائص شلینگ اینست که همه بتحقیقات عمیق زمین حدود متوجه بوده و در طبع و طبع شاعری و عرفان داشته است یکجا پیرو کانت و فیخته و یکجا روح افکار افلاطون و فلوپا و اسپینوزا را در خاطر می پرورد و شرق و غرب را در روی در علم پیش از تعقل و استدلال دخیل میداند.

در آغاز زمانی که شلینگ تحقیق برداشت و آنگاه شدت مدعی که ریاضی و فلسفه مخصوصاً شیمی و فواید جهان شیمی و معرفت و حقایق من است. در مورد متوجه شده قوای فعل و افعال شیمیائی بهتر ز بیشتر مشاهده شده و وجود کبیر و روح من در احتراق پی برده بودند و دسته شده بود که حیات هم روحی را حتمی است. اوی الکتریسته و غصایس و حوصش و غصایس که در ۴۰ سالگی بر فکر او در مشغول ساخته بود سبب همیست که در این مورد مشاهده شوری بود و در و روح

(۱) Schelling, Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854)

## سیر حکمت در اروپا

فلسفیش او را بر آن داشت که بنا بر این معلومات يك فلسفه طبیعی بسازد البته آن معلومات هنوز بسیار ناقص بود و اکنون هم که یکصد و چهل سال از آن زمان گذشته و بسی چیزهای دیگر مکشوف شده است باز معلومات بجائی نرسیده که فلسفه بر بنیادی استوار گذاشته شود و بنا برین بسیاری از رأی‌هایی که شلینگ در فلسفه طبیعت اظهار داشته غلط است و قابل اعتنا نیست مانند این که چون مغناطیس طبیعی نوعی از آهن است نظر با اهمیتی که برای مغناطیس تصور کرده بود آهن را عنصر اصلی دانسته و همه اجسام را تحولات آهن پنداشته است در حقیقت در این فلسفه شلینگ همان اشتباهی را کرده است که برای حکما قدیم دست داده بود که با معلومات ناقص آن زمان خواسته بودند بخیال‌بافی سراسر جهان را در قالب فلسفه بریزند جز اینکه در آن عصر چشمها بازتر و سیر ترقی علوم سرپوش بود و خیال‌بافی‌های شلینگ منشأ اثر نشد و اهمیت آن حکیم باین خیال‌بافیها نیست و آنچه محل توجه است نوع فکر و روش او در فلسفه و اشراقانی است که برای او دست داده تحقیقاتی است که در فلسفه زمان خود نموده و او نیز مانند فیخته بوجه دیگر بوحدت وجود رسیده است و آن جمله را نمی‌توان پرسرسی گرفت و سزاوار است که اندکی وقت صرف آن کنیم



پیش از آنکه بیان فلسفه شلینگ بپردازیم لازم میدانیم خاطر خوانندگان را آگاه سازیم که در زبان‌های اروپائی دو لفظ هست که معانی چند استعمال میشود و در آن معانی باید دقت تام بعمل آید و مخصوصاً در ترجمه کار مشکل میشود از آن رو که ما هم الفاظی برای آنها بکار میبریم که مورد استعمالسان مختلف است و در بعضی از آن معانی تخصیص و صراحت که لازمه اصطلاح علمی است ندارند

یکی از آن دو لفظ (۱) آست که ما در علم زبان گاهی فاعل (یا نائب فاعل) و گاهی مسند الیه و در علم منطبق موضوع (مقابل محمول یا موضوع بمعنی محل عرض) میگوئیم. لفظ دیگر را (۲) هم گاه موضوع (ملا موضوع علم) و گاه غایت و منظور و گاه عین یا شیئی میخوانیم. البته در مواردی که الفاظ مذکور اصطلاح شده و صراحت دارند ما متابعت میکنیم و در آن موارد بکار میبریم اما آن دو لفظ اروپائی هر یک معنایی هم دارند که دانشمندان ما برای آن دو معنی لفظی بکار نبرده‌اند یا همان موضوع شیئی را گفته‌اند و گاهی ذهن و خارج تعبیر کرده‌اند در حالیکه این الفاظ بقسمی که اروپائیان بکار میبرند در آن معانی زودما صراحت ندارند و وافی نیستند.

توضیح آنکه لفظ اول استعمال میشود برای آنچه ما تا کنون درین کتاب گاهی نفس و گاهی عقل و گاهی ذهن و گاهی عالم گفته‌ایم و مقصود آن ذاتی است در وجود اسان که امور ذهنی و عقلی مانند حس و وهم و تصور و عقل و اراده و نظائر آنها باو منتسب

## فصل اول

است بعبارت دیگر ذاتی است که ذهن و قوای ذهنیه متعلق باوست و لفظ دوم استعمال می شود برای موجوداتی که اسان خارج از ذهن و نفس خود ادراک میکند .  
 بعقیده ما در بیان تحقیقات حکمای اروپا الفاظ نفس و عقل و ذهن و موضوع در ازای لفظ اول و شیتی و عین و خارج در ازای دومی همهجا مناسب نیست و محتاجیم که برای آنها اصطلاح دیگری نیز داشته باشیم چون آن دو لفظ اروپائی اکثر در مقابل یکدیگر آورده میشوند و غالباً گویند ازاولی ذاتی را اراده میکند که در باطن و درون انسان است و از دومی ذاتی را منظور دارد که بیرون از نفس است اگرچه بدن خود اسان باشد یعنی درونی و بیرونی بودن آنها منظور است و بعلاوه ممکن است گویند از لفظ اول نظر بجوهر و مفارق بودن نفس نداشته باشد و از لفظ دوم همه وقت نظر شیتی مادی نیست و از طرف دیگر از صدمال پیش این دو لفظ بسیار فراوان بکار برده میشود و دائمی محل ابتلاست و این ملاحظات همه ایجاب میکند که برای آنها اصطلاح خاص اختیار کنیم (۱)  
 در مواجهه با این مشکل ما دو کلمه «درون ذات» و «بیرون ذات» را اختیار کردیم (۲) و تا وقتی که اصطلاحات بهتر به نظر برسیده بکار میبریم و البته هر زمان که مناسبتر پیدا شد اینها را ترك کرده تبدیل باحسن میکنیم و نیز مابقی بنادد که هر جا سیاق عبارت مقتضی باشد بجای درون ذات ذهن یا عالم یا نفس بگوئیم و بجای بیرون ذات خارج یا یا معلوم یا شیتی و بعدی درون ذاتی ذهنی و بجای بیرون ذاتی خارجی بگوئیم یا عبارت دیگری که مراد را بخوبی برساند. اینست برویه رسمی و سه شلیت .

(۱) این دو لفظ را لغات اروپائی ست که ترجمه آنها درسی و سرگردی میباشد و چاره نیست جز اینکه هر جا در حسب ماست بجهت خاص ترجمه شود و تا کس چنین کرده به چنانکه در متن اشاره شد ولیکن القاضی که مشرر همه بکار برده به هیچکدام معنای که تصور است و قافا میکند پس محصوریم اصطلاحی را که در صورت لزوم که ساحت و عدولیت دارد و مازاد از الفاظ سابق میسر میکند .

(۲) اگر تصور بیاید که بعدی درون و بیرون ممکن و در صاهر و صاهر و صاهر گفته شود توضیح میدهم که صاهر و صاهر و مشرر بر همه معنی و موضوع و عبارها معنی و مورد استعمال حاصل درند که درست است و بعدی درون و بیرون بکار برده و گویند چر ذات درونی و بیرون بیرونی بگویند گویند و از آن جهت درون و بیرون بگویند شیه ست تا با این دو کلمه معنی مستقیم را بمانند درونی و بیرون و بیرون ذاتی (Direct) که معنای بیرون و بیرون است و مشتق از بیرون و بیرون و بیرون بیرون است .

صفا در حواس است پس در این اصطلاحات که در صورتی که مورد بکار میروند و معنی و مورد استعمال آنها درسی در صاهر و صاهر و صاهر بیرون است و معنی و مورد استعمال آنها در موضوع در صاهر و صاهر و صاهر بیرون است و معنی و مورد استعمال آنها در بیرون و بیرون و بیرون است و معنی و مورد استعمال آنها در بیرون و بیرون و بیرون است .





کسانی که «جزمن» یعنی طبیعت (۱) (یا جهان یا برون ذات) را اصل و حقیقت می‌خوانند و وجود مطلق می‌پندارند برخطا هستند زیرا که جهان معلوم است و وجود معلوم بدون وجود عالم متصور نیست و بقول فیخته تا «من» نباشد جزمن نخواهد بود. از طرف دیگر سخن فیخته هم تمام نیست که «من» یعنی درون ذات را حقیقت وجود میداند زیرا که «من» عالم است و عالم بدون معلوم معنی ندارد و اینکه فیخته میگفت «جزمن» حقیقت ندارد درست نیست چون جزمن یعنی جهان معلوم است و اگر حقیقت نداشت معلوم نمیشد. عالم هم وجود نمیداشت پس من و جزمن هر دو حقیقت دارند الا اینکه هیچکدام حقیقت مطلق (۲) و وجود ذاتی (۳) نیستند و حقیقت مطلق برتر از این هر دو است و شرایط هیچگونه وجودی در او نیست چون او خود شرط و علت هر وجودی است و میتوان گفت هم عالم است هم معلوم یعنی وجهی از او عالم است و وجهی از او معلوم است و او خود یکسان است و در او فرق نیست و بی تفاوتی است (۴) و شخصیت ندارد و عالم و معلوم در او مشخص نیست و همه متقابلها (۵) در او جمعند و اینهمانی (۶) دارند و وجود مطلق هم این وهم آنست یانه و این نه آنست متقابلان چون نمایش مییابند عالم و معلوم میشوند درون ذات و برون ذات میگردند بقول عرفای ما وجود مطلق حقیقی بیرنگست و رنگ متعلق بدرون ذات و برون ذات و آنست و آنها در عالم حقیقت مانند دو قطب جریان الکتریسته میباشند که مادام که جریان واقع نشده است الکتریسته ندمت و نه منفی است و قطبی نمودار نیست در وجود هم هر جا یک قطب غالب میآید درون ذات و عالم میشود هر جا قطب دیگر غلبه مییابد برون ذات یعنی معلوم صورت میپذیرد در جهان یعنی طبیعت قطب محسوس غالبست و در نفس با روح (۷) قطب علم و عقل غلبه دارد و این در واقع همان مذهب اسپینوزاست که تغییرش تفاوت کرده است اسپینوزا میگفت جوهر یکی است و او گاه حاصیب فکر و عقل دارد (نفس یا روح) و گاه خاصیت ابعاد داشتن (جسم) شلینگ میگوید وجود با من مطلق یکی است و او گاه عالم (من) میشود گاه معلوم (جزمن) عبارت دیگر روح و جسم هر دو از وجود مطلق صادر میشوند.

پس تفاوت عمده داده شلینگ را علیه فیخته اینست که فیخته جهان محسوس و برون ذات را بی حقیقت و شمارد و حقیقت را منحصر بدرون ذات میداند و شلینگ برای جهان هم حقیقت قائلست و ایکن شلینگ معتقد است که جهان و طبیعت و با برون ذات با درون ذات یعنی روح از یکجنس و یک منشأست و هیچکدام حقیقت مطلق و خالق و مدخلوق یکدیگر

(۱) La Nature

(۲) L'Absolu (۳) L'Être en soi (۴) L'indifférence

(۵) Les Contradictories که متناقضها هم میتوان گفت

(۶) Identité (۷) Esprit

## فصل اول

نیستند و همان قوایی که در روح یا نفس در کار است در طبیعت نیز هست و هر دو بواسطه ذات یکدیگر و بیک قاعده سیر میکنند و از این روست که ما میتوانیم بوجود طبیعت پی ببریم و نیز می فهمیم که روح در جهان چگونه پرورش می باید . در واقع جهان طبیعت همان پیری است که روح برای پرورش یا تن میکند ؛ پس باید در طبیعت قوای دیگر باشد غیر از قوای ظاهری که محسوس است بعبارت دیگر اینکه فیخته در نفس يك امر نامحدود میباشد که قوه تعدید کننده در مقابل دارد و باین واسطه درون ذات و برون ذات درست میشود این تقابل در کلیه طبیعت باید باشد جز اینکه در طبیعت آن قوای متقابل ضعیف ترند و معنی این سخن چیزی میشود که ماده روحی است که ساکن است و خواب است و روح ماده ایست که بفعالیت در آمده است .

فیخته برای درون ذات و بقول خود او برای من سه عمل و سه مرحله تشخیص داده بود : برپادن و برابر پادن و با هم نهادن که اولی وجود عالم (درون ذات) را صورت میدهد و دومی ماده صورت و معلوم (برون ذات) را آماده میکند و سومی جمع میان صورت و ماده یعنی تحقیق وجود است ،

شلینگ این سه مرحله را عمومیت داد که در هر مقام بنگری و درتی است و ماده و جمع میان آن دو که مقام اینهمانی است چنانکه : حزن یعنی طبیعت سه حال دارد یکی ماده که جذب و دفع دارد و ثقل خاصیت اوست و بمنزله برون ذات است و بیجان است دوم نور که بجای صورت است و مایه شکل و تشخیص است سوم جمع میان صورت و ماده یا نور و ثقل که وجود جان دار را تشکیل میدهد و حقیقت است و این سه مرحله از یکدیگر جدا نیستند و سراسر جهان متشکر و حاد است و حتی جمادات که ما آنها را بیجان میدانیم جان دارند چه اگر جان نداشته باشد جان و حیوات از کجاست میشود ؟

همچنانکه جهان طبیعت و برون ذات این سه مرحله را در درون ذات هم یک جنبه مادی را دارد که علم (۱) است و جنبه صورتی است (۲) است و جمع میان آن دو و مقام اینهمانی او صنعت است (هرهای ربنا) (۳) و بتیاده شپش صنعت مرتبه عالی زندگی روح است و از تمام در معایت صنعتی بساز میاید . بی رشد و سگه چگوه ، زقوه غیر مدرث غیر شاعر (ملا قوای طبیعت) مورد تصعب و معوقه و آتش سره را در هری که ز شخص صنعتگر روز میگذرد روزی نفس است که بهترین در صنعتی از صنعتگر در حال بحدودی بر میاید .

فلسفه شپش را در آن قسمت که مورد صبغی و پیردند و پیردند و پیردند طبیعت را میکنند و مورد عقنی و روحی تصدیق میاید . فلسفه شپش (۲) میاید و آنگاه وحدت وجود و پیمانی موردتفسیر در روش میسرند و پیمانی پیمانی است .

(۱) Connaissance (۲) (۳) Pr

(۵) de l'identité

افکار شلینگ بر استی شگفت است ذوق سرشار دارد و پیداست که با شراق بنکات دقیق بر میخورد و لیکن شاید بهمین دلیل است که احوالش مختلف است و عقایدش بیک سامان نیست چنانکه بعد از دوره وحدت وجود متوجه بدیانت مسیحی شده و گرفتار توجه خدای متشخص (۱) گردیده است و چون بنیاد فکرش بر تقابل قوا بوده و برای شخصیت و تعین بجز این راهی نمی یافته است برای اینکه خالق جدا از مخلوق قائل شود ناچار شده است که بگوید خدا باید دو جنبه متقابل داشته باشد جنبه علم و کمال و محبت الوهیت و جنبه نقص و جهل و خود خواهی غیر الهی تا از یک طرف بتواند شخصیت داشته باشد و از طرف دیگر چون محبت بر خود خواهی غلبه کند خلاقیت از او ظاهر گردد و باین طریق تعلیمات مسیحیان درست شود که خداوند مخلوق را از روی محبت خلق فرمود و آنچه از ظاهر عبارات تورات و انجیل درباره مباینت خالق و مخلوق مفهوم میشود موجه گردد. اگر بخواهیم بیان کافی از عقاید شلینگ بنماییم سخن دراز میشود و هر چند بعضی افکار دقیق دارد که نمونه از آن بدست دادیم خیالاتی هم بافته است که شرح آنها در این هنگام برای ما مناسبت و ضرورت ندارد.

ضمناً توجه میدهیم که فیخته و شلینگ هر دو تحقیقات خود را از دنبال کردن تعلیمات کانت در امر چگونگی حصول علم برای انسان آغاز کردند ولیکن کم کم از شیوه فلسفه نقادی تجاوز کرده در طریق تحقیق از جز میان شدند و در کلیه مباحث فلسفی از روان شناسی و حکمت الهی و حکمت طبیعی و سیاست غیر آن وارد گردیدند و فلسفه اولی را بروش نو و بدیع تجدید کردند نظر بهمینکه اشاره کردیم که بیان چگونگی علم ناچار تا یک اندازه مردم محقق را بتامل در احوال عالم و معلوم نیز میکشاند و این کیفیت را در احوال هگل و بیان فلسفه او که فلسفه جامعی است نمایان تر خواهیم یافت.

## بخش سوم هگل

### ۱ - احوال هگل

هگل (۲) معاصر فیخته و شلینگ بود از فیخته هشت سال کوچکتر و از شلینگ چهار سال بزرگتر و با این هر دو رفقت داشت و با شلینگ همشاگردی بود ولیکن قریب هگل مانند شلینگ بزودی نمایان نشد و در وقتیکه شلینگ تصانیف مهم خود را منتشر کرد و بمدرسی و اشتهاور رسیده بود هگل هنوز بمطالعه اشتغال داشت و با اینکه سالخورده تر از شلینگ بود شاگرد او بشمار میرفت تا اینکه در زبان یونانی و لاتین و علوم ریاضی و طبیعی تجری بسزا یافت. نخستین تصنیف مهم او درسی و هفت سالگیش منتشر شد. در شهرهای مختلف آلمان تدریس کرده و سرانجام در چهل و هشت سالگی در دانشگاه برلن بجای فیخته که چهار سال پیش از آن در گذشته بود مدرس شد و کم کم در مدرسی صاحب

(۱) Dieu personnel (۲) Georg Wilhelm Friedrich Hegel

مقام گرفته بود در حکمت اعتباری تمام یادت چنانکه بازار شلینگ را از رونق انداخت خاصه اینکه پس از رسیدن برای و نظر مستقل بانظریات شلینگ به مخالفت برخاست و آن حکیم تاهگل زنده بود تقریباً لب فرو بسته بود. وفات هگل در شصت و یک سالگی مرض وبا واقع شد (سال ۱۸۳۱) تصانیف معتبری که از هگل باید مذکور شود یکی کتابی است بنام معرفت آثار روح و یکی بنام علم منطق و دیگری کتاب مفصلی است جامع فلسفه او و دایرة المعارف علوم فلسفی نام دارد و کتابی هم نوشته است بنام فلسفه حقوق. در فلسفه تاریخ و فلسفه دیانت و معرفت زیبایی نیز تصانیف چند از او باقی مانده که در واقع درسهائی است که در دانشگاه درین مباحث داده است.

آثار هگل بدشواری فهم معروف است و درین باب حکایاتی هست از جمله از قول خود او نقل کرده اند که تنها یکبار فلسفه مرا فهمید و او هم تعجبید و نیز گفته اند وقتی کسی معنی عبارتی از عبارات او را از خود او پرسید پس از تأمل جواب داد وقتیکه این عبارت را مینوشتیم من و خدا هر دو میفهمیدیم اما تنها اکنون خدا میفهمد و نیز معروف است که کتب او را در منطق یکی از دانشمندان بزبان فرانسه نگارش داد چون هگل آن نگارش را دید گفت حالا میفهمم که چه میخواستم بگویم نگارنده این تصور امیدوار نیستم که هنر آن دانشمند را داشته باشم و فلسفه هگل را قابل فهم کنم هم مگر لطف قریحه خوانندگان و آشنائی ایشان بعلم و گردن گمی چند پیش نگذارد.

هگل در علم و حکمت و ادب قدیم و جدید متبحر بوده و همه حکمای پیشین نظر داشته است ولیکن مخصوصاً از هر قیطوس و برمیئیس و اولاضون و ارسطو و اسپینوزا و بلاخص از کانت و فیخته و شلینگ استعاده کرده است مشربش ما سد بعضی از دانشمندی که نام بردیم وحدتی و یکی گوئی است ولیکن پیش به همه آن تفاوت کلی دارد گذشته از اینکه مانند بعضی از قدما فلسفه اش جامع حکمت نظری یعنی طبیعی و آسمانی است و سیاست و دیانت و صنعت را نیز شامل است و در عین اینکه عقایدش همه مورد تصدیق نیست میتوان گفت آخرین فلسفه ایست که جامع کلیه مسائل و مباحث حکمتی است و تعمیمات هگل در دنیا و در افکار دانشمندان تأثیر کمی نداشتیم و مخصوصاً در سوق دادن آسمانیان بسوی بعضی عوالم مسخیت تمام داشته است چنانکه زین فلسفه او معصوم خواهد شد.

### ۳ - فلسفه هگل

در اینجا مناسب است مقدمه را که روی فلسفه فیخته گذاشتیم قدری تشبیه کنیم از تعمیمات حکمای یونان مخصوصاً برمیئیس و ارسطو و بلاضون و ارسطو داشته و مسند شد که هر چند رای حصول علم به شب و روز جهل را حس را گزیریم و وسیله حس تنها که فقط بهر میت تمیق میگیرد همه حاصل میشود و وقتی دست

میدهد که قوه فهم و تعقل بکار برده شود و جزئیات را تحت کلیات در آوریم تا بقول قدما صورتی از شیئی در ذهن حاصل گردد. نزاع مادیان و روحانیان و اختلاف اصحاب حس و اصحاب عقل هم که پیش از این گوشزد کرده ایم در این باب مدخلیت ندارد. مادی صرف هم که باشیم چاره نداریم از اینکه قبول کنیم که انسان قوه دارد که از جزئیات کلیات انتزاع میکند و علم را میسازد و آن قوه را فهم و عقل (۱) میگوئیم و آن کلیات را علم یا معلوم و تصور و مفهوم و معقول (۲) مینامیم.

حکمای اروپا که بنکته سنجی پرداختند و در این باب دقیق شدند تحقیقاتشان به فلسفه نقادی کانت منتهی گردید که روشن کرد که ما از جهان و موجودات آن هیچ خبری نداریم جز تصورات و مفهوماتی که ذهن ما خود میسازد بشرحیکه در جلد دوم این کتاب بار نمودیم و باین وجه روشن شد که میتوان گفت عاقل و معقول و عالم و معلوم یکی است و بنا بر این میتوان بعلم اعتماد کرد در هر حال نظر باین بیان چنانکه اشاره کردیم میتوان گفت کانت اصالت تصویری (۳) است (یا اصالت علم یا اصالت معقول) ریرا مطابق بیان او عوارض و حوادث که عقل ما با دراک آنها قادر است جز تصوراتی که همان عقل آنها را میسازد (علم) چیزی نیستند و ذوات جوهری که محل و مبنای آن عوارضند و وجود مطلقند (که بفارسی میتوانیم خود هستی بگوئیم) عقل ما با دراک آنها دسترس ندارد.

در ضمن بیان فلسفه کانت باین فقره هم اشاره کردیم که کانت از اصالت تصور ابا دارد و این بنا بر آن بود که معنی اصالت تصور را چنین بدانیم که غیر از تصورات ذهنی ما چیزی در جهان وجود ندارد چنانکه بر کلی بوجهی و هیوم بوجه دیگر همین اعتقاد را داشتند تری کانت از اصالت تصور برای این بود که گمان نبرد نتیجه مذهب او این میشود که در عالم حقیقتی نیست زیرا این مذهب سوفسطائیان است.

مبس تصور می که پیخته در فلسفه کانت بعمل آورد اگر درست توجه نبرماید مذهب اصالت تصور را تأیید و تکمیل کرد زیرا او مدعی شد که غیر از ذهن (یا نفس یا عقل) و تصورات او حقیقتی نیست حقیقت و وجود مطلق و خود هستی همانا درون ذات است و برون ذات نتیجه وجود اوست و بس اینک بهتر آن میدانیم که مذهب اصالت تصور را چنانکه پیخته بیان کرده است اصالت معقول یا اصالت عقل یا اصالت علم اصطلاح کنیم بر میترسیه از کلمه اصالت تصور همان اشتباهی که کانت از آن استیحا ش است دست دهنه و چنین پنداشته شود که معنی این مذهب اینست که حقیقتی در کار نیست.

اصالت معقول یا اصالت عقل یا اصالت علم در واقع مذهب همه حکمائی است که متوجه بوده اند که علم و حقیقت است که بعقل ادراک میشود و سر دفتر این حکم اهل صون است و ارسطو نیز همین مذهب را دارد جز اینکه افلاطون معتقد بوده است که معقول و خود خارجی مستقل دارد و ارسطو مدعی بوده است معقولات و کلیات فقه

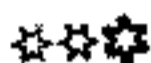
(۱) Raison, Entindement (۲) Concept, Idee (۳) Idealiste

## فصل اول

در محسوسات وجود خارجی پیدا میکنند در هر حال فیخته چون حقیقت را منحصر بدرون ذات دانسته است مذهب او را برای اینکه از دیگران متمایز باشد اصالت عقل یا اصالت علم درون ذاتی (۱) خوانده اند.

شلینگ نیز مذهب اصالت عقل داشت ولیکن بوجهی که در فلسفه او بیان کردیم او بیرون ذات هم قائل بود و ذات مطلق را فوق (۲) در درون و بیرون ذات میدانست پس مذهب او را اصالت عقل یا اصالت علم بیرون ذاتی (۳) نامیده اند.

اما هگل نفعه دیگری ساز کرد و آن اینست که حقیقت و خود هستی بجز عقل با علم چیزی نیست و درون ذات و بیرون ذات همه مظاهر او در درون او (۴) و در واقع حالات او (۵) و منطوق او هستند پس مذهب او را اصالت عقل یا اصالت علم مطلق (۶) گفته اند.



هگل مذاهب همه حکمای پیشین را حق میدانند و می گوید اختلاف آنرا در اعتباراتی است که در نظر گرفته اند و فلسفه من شامل و جامع همه آن تعلیمات است و حق اینست که چون فلسفه او را درست دریابیم می بینیم در اینکه وجود واحد است و موافق بر مابعدساست و در اینکه مدار امر جهات بودن نیست بلکه شدن است با هر قیضوس هم رأی است و در اینکه هستی حقیقی معقولست بیرو اولاطون است و در باب وجود و عدم و قوه و فعل و فاعل و غایت و اینکه هستی مطلق همان غایت غایات و صورت صور و عصر عقول است ارسطورا تصدیق دارد و مانند اسپینوزا وحدت وجودی است در حالیکه شاگرد کات است و بوجهی هم مشرب رفقای خود یعنی پیخته و شلیک میباشد و ما این همه فلسفه اش بدیع است و با هر یک از پیشینیان اختلافات هم دارد و بحسب اینکه بعضی از پیروانش درباره او علو کرده و او را از نزر گترین فیلسوفان شمرده و تعلیماتش آخرین مرحله حکمت پنداشتند و بعضی از مخالفانش بکنی منکر او شده و سخنانش را بی معنی دانسته اند اما حق اینست که از افراط و تعریض هر دو پرکارند و بدو پناه روی را از دست ندهد داد و تصدیق باید کرد که تحقیقات هگل بسیار پر معنی و قابل توجه است ولیکن قص و حضا هم در او ن دارد و چنانکه مکرر حاضر نشان کرده ایم نمیتوان امیدوار بود که درین رودیها فلسفه کامل بدست آید و معنی جهات گشوده شود. ناری بکی ر موزی که سب شده است که فلسفه هگل بدشواری فهمیده میشود همین است که سمر و جامع همه فلسفه های پیشین سب و دطر است. اینکه از هر کس چیزی گرفته و بر قیض و بر چیده های خود ساخته شده چه در آن صورت همیشه دشوار میشود بلکه در آنجا که دریافتی حکمای پیشین را در بون فکر خود که خنثی و ورزیده و معقول است.

(1) Subject of the Science of the Soul

(2) The Science of the Soul, the Science of the Soul, the Science of the Soul

(3) The Science of the Soul, the Science of the Soul, the Science of the Soul

ساخته که بسیار در هم و پیچیده است و آنچه مایه مزید اشکال میشود اینست که در تعبیر مطالب و اختیار اصطلاحات هم استقلال بخرج داده و مقید نشده است که هر لفظ را به معنی که پیشینیان استعمال کرده اند بکار ببرد گذشته از اینکه خوش بیان هم نیست



برای اینکه بتوانیم يك اندازه از فلسفه هگل سردر آوریم باید باز بر سبیل مقدمه تذکراتی بر طبق مشرب او و اصولیکه در نظر داشته است بدهیم .

موجود دونهو است موجود در نزد حس که جزئی و شخصی است و موجود در نزد عقل که کلی است . موجود محسوس ثابت شد که حقیقت ندارد و آنچه حقیقت دارد وجود معقول است و این دونهو وجود را در فلسفه هگل همواره از نظر دور نباید داشت و متوجه باید بود که وقتی میگویند شیئی یا شخص که جزئی است حقیقت ندارد و حقیقت معقول و کلی است مقصود این نیست که جزئی وجود خارجی ندارد و کلی وجود خارجی دارد مقصود اینست که وجود خارجی یعنی محسوس که مقید بر زمان و مکان است (زیرا که اگر مقید بر زمان و مکان نباشد بحس و ادراک در نیاید و وجودش مستقل و اصیل و بالذات نیست بلکه بالعرض است و تابع وجود عقل و فرع اوست و وجودیکه مستقل و اصیل و بالذات است معقول است و این حکم از بیانات حکمایی که فلسفه نقادی را تأسیس کرده اند بخوبی روشن شده و دانسته ایم که هر موجودی وجودش بسته بتصور و علمی است که ما از او در ذهن خود داریم یعنی موجودات همه وجودشان فرعی و نسبی و اضافی است مگر معقولان و تصورات که وجودشان بسته بامر دیگر نیست و اگر نسبتی داشته باشند بخودشان است پس اصیل و مستقل و بالذاتند .

نتیجه اینکه وجود حقیقی آنست که بطور کلی ادراک شود پس کلیات اصل وجود میباشند .

نکته دیگر اینکه وقتی می خواهیم معمای جهان را حل کنیم دنبال علت فاعلی (۱) نباید برویم زیرا از یکطرف ذهن بتسلسل راضی نمیشود و ناچار علت نخستین میجوید از طرف دیگر چون علت نخستین را در نظر گرفتیم تازه معما حل شده و طبع قائم نگردیده است زیرا این مشکل باقی میماند که علت نخستین شده چرا علت نخستین شده است پس برای اینکه معما گشوده شود باید غایت یا وجه دلیل وجود را دریا بیم چه اگر دانستیم برای چه موجود شده است به عبارت دیگر چون معلوم شد که امری معقول است طبع قائم می شود و علت دیگر نمیجوید و روشن است که هر چیزی توجیه لازم دارد اما خود وجه توجیه نمیخواهد چنانکه در قیاسات منطق وقتیکه صغری و کبری بدرستی چیده شد و نتیجه بدست آمد بصحت آن بقین حاصل میشود و طبع قائم می گردد از آن رو که دلیلش معلوم شده و دانسته ایم که امری معقول است و از آن مقدمات این نتیجه باید بدست آید و در می یابیم که

(۱) Cause (۱) که آنرا Cause efficiente هم میگویند

## فصل اول

باید چنین باشد و چون دانستیم که باید چنین باشد فکرمان آسوده میشود و از عبارات معروف هگل است که آنچه واقع و متحقق (۱) است معقول (۲) است و آنچه معقول است متحقق است چه روشن است که آنچه واقع است نمیتواند خلاف عقل باشد و آنچه عقل بر او حکم می کند نمی تواند واقع نباشد.

وجه و دلیل هر امری معقول است و میتوانیم آن را علت عقلی هم بخوانیم و آن همان عقل (۳) است و روشن است که عقول جزئی همانا برای امور جزئی می توانند وجه و دلیل یا علت عقلی باشند اما چون جهان عبارت از کل موجودات است وجه او هم کل عقل یا عقل کل است و ذات مطلق و خود هستی که آن را می جوئیم عقل مطلق است که عقول اشخاص نمونه و پرتوی از آن و رهبر بصری آنست.

عقل در تحصیل علم کاری که بر احوال می کند ادراک کلیات است پس اگر بخواهیم عقول را بشناسیم و بذات مطلق پی ببریم باید کلیات را بشناسیم از این گذشته جهت و دلیل و علت عقلی در هر حال و هر مورد بجز کلی نمیتواند بود و این امر بآنند که تملی روشن می شود که هیچ شیئی که وجود خارجی داشته باشد نمیتواند علت عقلی باشد و علت عقلی همانا امری است انتزاعی و بنا برین کلی است.

اما کلیات دو قسمند بعضی بازاء آنها در خارج چیزی موجود هست (معقولات نخستین با اصطلاح قدما نه با اصطلاح کانت مانند درخت و حیوان و ماه و سدره و چیزهای دیگر بعضی بازاء آنها در خارج موجودی نیست (معقولات دومین) همچون کیف و کوه و وحدت و کثرت و مانند آنها. از این دو قسم کلیات آنها که معقول صرفند معقولات دومین اند که بقول کانت معلومات قبلی میباشد زیرا که معقولات نخستین معلوم شدنشان بخود عقل پس از تجربه و مشاهده حسی است پس معقولاتیکه مربوط به عقل مجردند و اینجا منظور نظر ما میباشد معقولات دومین اند که کانت آنها را معقولات (۴) میده است پس امر منتهی گردید برینکه معقولات را بشناسیم و قسمت مهم فلسفه هگل مراد ازین امر است و به عقیده او کاری که کانت در تشخیص معقولات کرده ناتمام و بی سیاد است زیرا معقولات همه از عقل برمی آیند و یک منشأ دارند پس در واقع همه یکی هستند یعنی همه باید یک ریشه باشند و هر مقوله از مقوله دیگر بر آید و همه از جیر یکدیگر پیوسته شده و کانت این کار را نکرده است.

هگل باینکار کمر بست و آنچه درین خصوص نگاشته است مطلقاً میده است و یک منطق او چندان شباهتی بمتنطق پیشینیان ندارد و این قوه و استدلال و روش است.

(۱) Reason (۲) Reel

(۳) Raison که هم معنی عقل است و هم معنی داین وجهت یا علت عقلی

(۴) Categories که قدهای مده فیصوری است میگفته شده است معنی معقولات و

معقولات مده شبه جو مدگن جو هشد در Logica



آلت احتراز از خطای فکراست و اهل تحقیق گفته اند منطق هگل منطق نیست معرفت وجود (۱) و فلسفه اولی (۲) است زیرا سیر و سلوک عقل را در تعقل مقولات و کشف مقولات بیان می کند بوجهی که سیر تحقق موجودات را نیز بازمینماید چه بنا بر اینکه به عقیده هگل هر چه واقع است عقالی است و هر چه معقول است واقع است پس سیر تعقل مقولات همان سیر تحقق موجودات میشود ، در واقع مقولات نه تنها چنانکه کانت میگفت قالب‌هایی هستند که معلومات در آن قالب‌ها ریخته میشود بلکه انحاء وجود و مراحل ایجاد میباشند .

پیش از آنکه وارد بیان اجمالی منطق هگل شویم باید روش سلوک عقلی (۳) او را در کشف مقولات بلکه در کلیه تحقیقات فلسفه بازنمائیم



روش کانت را در کشف مقولات دیدیم این بود که ببیند قضایا بچندوجه تعقل می شوند پس وجوه قضایا را چهار یافت و از هر يك از آنها بكمقوله استخراج کرد و سپس از هر يك از آن چهار مقوله سه مقوله در آورد که جمعا دوازده مقوله شد و این مقولات را مقولات فهم نامید از آن رو که ذهن انسان هر چه را میخواند فهم کند در قالب این مقوله‌ها می‌ریزد و مفهوم (۴) را میسازد .

هگل نظرش باینست که ذهن انسان پس از فهم (۵) تعقل میکند و بنکات دیگر بر میخورد و عقل (۶) بر تر از فهم است و مقولات را باید سلوک عقلی کشف نمود .

توضیح آنکه فهم مقید باصل اینهمانی (۷) و این نه آنی و امتناع جمع متقابلان (۸) است باین معنی که فهم می گوید يك چیز همان چیز است و غیر آن چیز نیست و چیز با تا چیز جمع نمی شود بعبارت دیگر هستی هست و نیستی نیست (۹) هستی نیست نمی شود و هستی باینستنی جمع نمی آید .

اما عقل می رسد آنجا که در می یابد که در هستی نیستی است و در نیستی هستی است و میتوان گفت متقابلان جمع می شوند باین معنی که اموری که تصور در می آیند همه اعتباری و اضافی و نسبی هستند و همه باهم مناسباتی از مشابهت و مساویت و جز آن دارند که بدون منظور داشتن آن مناسبات تصور آن معانی درستی برای ذهن میسر نمی شود بی معنی خواهد بود تا آنجا که اگر همه مناسبات را از يك معنی سلب کنند منتهی به تقیضش یعنی بدم آن معنی میگردد مثلا وجود بحث سیط و هستی صرف که او را با امر دیگر مرتبط و متناسب بیا سگاریم در عین اینکه وجود هستی است عدم و نیستی است زیرا نه این چیز است و نه آن چیز پس هیچ چیز نیست چنانکه اگر روشنائی مطلق

(۱) Ontologie (۲) Métaphysique (۳) Dialectique (۴) Concept

(۵) Entendement (۶) Raison (۷) Principe d'identité

(۸) Principe de Contradiction این عبارت یادگار بر ماییدس است .