علم منطق

ایدِئا

زیرنظر سیدمسعود حسینی

ایدِئا (ἰδέα) اصطلاحي است در زبانِ یونانیِ باستان به معنیِ «صورت»، «تصور»، «مفهوم»، «ایده» و نظایرِ آن که به زبان‌های دیگري نیز راه یافته است. بر این اساس، ایدِئا را عنواني قرار داده‌ایم برای مجموعه‌اي از آثار و متون به قلمِ فیلسوفان و اندیشمنداني که به سنتِ «ایدئالیسم»، در معنای وسیعِ این کلمه، تعلق دارند یا به نحوي از انحا در این سنت می‌گنجند. در این معنای موسع، افلاطون و ارسطو همان‌قدر جزوِ این سنت محسوب می‌شوند که کانت و هگل ــ و حتی متفکراني متأخرتر از آن‌ها.

در درجهٔ نخست متوني را در این مجموعه منتشر می‌کنیم که عرفاً جزوِ سنتِ «ایدئالیسمِ آلمانی» شمرده می‌شوند، از فیلسوفاني نظیر کانت، فیشته و هگل، و در وهلهٔ بعد می‌پردازیم به اندیشمندان و آثاري که در این سنتِ آلمانی نمی‌گنجند اما جزوِ سنتِ پردامنهٔ «ایدئالیسم» محسوب می‌شوند.

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل

علم منطق

جلد نخست: آموزهٔ هستی

ترجمهٔ سیدمسعود حسینی

نشرنی

فهرست مطالب

مقدمهٔ مترجم ۱۱
پیشگفتار بر چاپِ نخست ۴۱
پیشگفتار بر چاپِ دوم ۴۹
فهرستِ چاپِ ۱۸۳۲ ..... ۶۷
مقدمه ۷۳
مفهومِ کلیِ منطق ۷۳
بخش‌بندیِ کلیِ منطق ۹۷

کتابِ نخست: آموزهٔ هستی

آغازِ علم باید با چه چیزی رقم بخورد؟ ۱۰۷
بخش‌بندیِ کلیِ هستی ۱۲۵

بخشِ نخست: متعین‌بودگی (کیفیت)

فصلِ نخست: هستی ۱۳۱

A. [هستی] ۱۳۱
B. نیستی ۱۳۲
C. شدن ۱۳۲
۱. وحدتِ هستی و نیستی ۱۳۲
حاشیهٔ ۱ ۱۳۳
حاشیهٔ ۲ ۱۴۲
حاشیهٔ ۳ ۱۴۷
حاشیهٔ ۴ ۱۶۱
۲. دقیقه‌های شدن ۱۶۴
۳. رفعِ شدن ۱۶۵
حاشیه ۱۶۶

فصلِ دوم: وجود ۱۶۹

A. وجود بماهو هو ۱۶۹
a. وجود به‌طورِکلی ۱۷۰
b. کیفیت ۱۷۲
حاشیه ۱۷۳
c. چیزیْ ۱۷۷
B. تناهی ۱۸۰
a. چیزیْ و یک دیگری ۱۸۱
b. تعین، تقوم و مرز ۱۸۹
c. تناهی ۱۹۸
α. بی‌واسطگیِ تناهی ۱۹۹
β. حَد و بایستن ۲۰۲
حاشیه ۲۰۵
γ. گذارِ امرِ متناهی به امرِ نامتناهی ۲۰۹

C. نامتناهیت ۲۱۰
a. امرِ نامتناهی به‌طورِکلی ۲۱۱
b. تعین‌بخشیِ متقابلِ امرِ متناهی و امرِ نامتناهی ۲۱۳
c. نامتناهیتِ ایجابی ۲۱۹
گذار ۲۳۰
حاشیهٔ ۱ ۲۳۱
حاشیهٔ ۲ ۲۳۷

فصلِ سوم: برای خودبودن ۲۴۱

A. برای‌خودبودن بماهو هو ۲۴۲
a. وجود و برای‌خودبودن ۲۴۳
b. بودن-برای-یک‌چیز ۲۴۴
حاشیه ۲۴۶
c. واحد ۲۵۱
B. واحد و کثیر ۲۵۲
a. واحد دَر خُودَش ۲۵۳
b. واحد و امرِ تهی ۲۵۴
حاشیه ۲۵۴
c. واحدهای کثیر. دافعه ۲۵۶
حاشیه ۲۵۹
C. دافعه و جاذبه ۲۶۰
a. طردکردنِ واحد ۲۶۰
حاشیه ۲۶۴
b. واحدِ واحِدِ جاذبه ۲۶۵
c. رابطهٔ دافعه و جاذبه ۲۶۷
حاشیه ۲۷۴

بخشِ دوم: مقدار (کمیت)

حاشیه ۲۸۵

فصلِ نخست: کمیت ۲۸۷

A. کمیتِ محض ۲۸۷

حاشیهٔ ۱ ..... ۲۸۹

حاشیهٔ ۲ ..... ۲۹۲

B. مقدارِ پیوسته و گسسته ۳۰۵

حاشیه ۳۰۶

C. مرزمندیِ کمیت ۳۰۷

فصلِ دوم: کوانتوم ۳۰۹

A. عدد ۳۱۰

حاشیهٔ ۱ ..... ۳۱۳

حاشیهٔ ۲ ..... ۳۲۴

B. کوانتومِ اتساعی و اشتدادی ۳۳۱

a. تفاوتِ آن‌ها ۳۳۱

b. این‌همانیِ مقدارهای اتساعی و اشتدادی ۳۳۵

حاشیهٔ ۱ ..... ۳۳۸

حاشیهٔ ۲ ..... ۳۴۱

c. تغییرِ کوانتوم ۳۴۲

C. نامتناهیتِ کمّی ۳۴۴

a. مفهومِ آن ۳۴۴

b. پیشرفتِ کمّیِ نامتناهی ۳۴۶

حاشیهٔ ۱ ..... ۳۴۸

حاشیهٔ ۲ ..... ۳۵۶
c. نامتناهیتِ کوانتوم ۳۶۲
حاشیهٔ ۱ متعین‌بودگیِ مفهومیِ امرِ نامتناهیِ ریاضیاتی ۳۶۶
حاشیهٔ ۲ غایتِ حِسابِ دیفرانسیلْ استنتاج‌شده از کاربست‌اش ۴۱۳
حاشیهٔ ۳ صورت‌های دیگری که با متعین‌بودگیِ مقداریِ کیفی مرتبط‌اند ۴۵۲

فصلِ سوم: نسبتِ کمّی ۴۶۹

A. نسبتِ مستقیم ۴۷۱
B. نسبتِ وارونه ۴۷۴
C. نسبتِ توان‌ها ۴۸۱
حاشیه ۴۸۴

بخشِ سوم: اَندازه

فصلِ نخست: کمیتِ مشخص ۴۹۷

A. کوانتومِ مشخص ۴۹۷
B. اَندازهٔ مشخص‌کننده ۵۰۲
a. قاعده ۵۰۳
b. اَندازهٔ مشخص‌کننده ۵۰۳
حاشیه ۵۰۵
c. نسبتِ این دو وجه به‌مثابهٔ کیفیت‌ها ۵۰۷
حاشیه ۵۱۰
C. برای‌خودبودن در اَندازه ۵۱۳

فصلِ دوم: اَندازهٔ واقعی ۵۱۹

A. نسبتِ اَندازه‌های خودایستا ۵۲۱

a. ترکیبِ دو اَندازه ۵۲۲
b. اَندازه به‌مثابهٔ سلسلهٔ نسبت‌های اَندازه‌ای ۵۲۴
c. مِیلِ ترکیبیِ انتخابی ۵۲۹
حاشیه ۵۳۲
B. خطِ گِرِهیِ نسبت‌های اَندازه‌ای ۵۴۶
حاشیه ۵۴۹
C. امرِ عاری‌ازاَندازه ۵۵۳

فصلِ سوم: شدنِ ذات ۵۵۹

A. بی‌تَفاوتیِ مطلق ۵۵۹
B. بی‌تَفاوتی به‌مثابهٔ نسبتِ وارونهٔ مؤلفه‌های‌اش ۵۶۰
حاشیه ۵۶۶
C. گذار به ذات ۵۷۱

ضمایم

یادداشت‌ها ۵۷۷
واژه‌نامه ۶۶۱
نمایهٔ اشخاص ۷۳۱

مقدمهٔ مترجم

قومي فرهيخته [اما] بی‌بهره از متافيزيک [...] همانندِ معبدي [است] که از جنبه‌های ديگر بسيار آراسته به آذين و تزئين است اما قدس‌الاقداسي ندارد.

هگل، علمِ منطق، صفحهٔ ۴۲

۱. درآمد

مقدمه‌اي بر ترجمه‌اي از **علمِ منطقِ**[1] هگل جای آن نيست که مترجم تفسيرِ مختارِ خويش را از اين اثر يا از کليتِ انديشهٔ فلسفیِ هگل طرح کند. گذشته از اين، **علمِ منطقِ** هگل، چنان‌که از خيلِ آثاري که از ثلثِ نخستِ قرنِ نوزدهم تا همين امروز به نگارش درآمده‌اند پيداست، نه کتابي فلسفی در رديفِ سايرِ کتاب‌ها، بلکه، به‌جرئت می‌توان ادعا کرد، «کتابِ کتاب‌ها»ست و، از همين رو، طرحِ ادعايي تفسيری در خصوصِ کليتِ آن در مقدمه‌اي بر ترجمه‌اي از آن چه‌بسا گزاف و لاف‌زنانه به نظر رسد.[2] در عوض، خواننده‌اي که نخستين بار با اين اثر مواجه می‌شود بحق انتظار دارد در همين مطلعِ اثر توضيحاتي

1. *Wissenschaft der Logik*

۲. رابرت پيپين، هگل‌شناسِ بزرگِ امريکايی، پس از يک عمر پژوهشِ ثمربخش در فلسفهٔ هگل، در سالِ ۲۰۱۹ در کتابي دربارهٔ «منطقِ» هگل می‌نويسد: «آنچه در پی می‌آيد شرحي بر **منطقِ** هگل نيست؛ چنين کاري احتمالاً کارِ دست‌کم يک عمر است.»

Robert Pippin, *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in The Science of Logic* (Chicago: The University of Chicago Press, 2019), p. 37.

حتی‌المقدور غیرِتفسیری و غیرگمراه‌کننده در خصوصِ چنین اثري به‌دست داده شود. از این رو، در آنچه در پی می‌آید توضیحاتي ارائه می‌شود در بابِ «۲. ساختار و صورت‌های متنوعِ **علمِ منطق**»، «۳. جایگاهِ **علمِ منطق** در پروژهٔ فلسفیِ هگل و مناقشهٔ تفسیری بر سرِ نسبتِ آن با **پدیدارشناسیِ روح**»، «۴. خطوطِ کلیِ برنامهٔ فلسفیِ هگل»، «۵. منطق و متافیزیک: روشِ دیالکتیکی و نفس‌الامر»، و «۶. نکاتي در بابِ ترجمهٔ فارسیِ **علمِ منطق**».

۲. ساختار و صورت‌های متنوعِ علمِ منطق

علمِ منطقِ هگل نخستین بار در سه مجلد به‌ترتیب در سال‌های ۱۸۱۲، ۱۸۱۳ و ۱۸۱۶ به انتشار رسید، در برهه‌اي که هگل، پس از چند مقطع تدریسِ فلسفه در دانشگاه‌های آلمانی، ریاستِ دبیرستاني در نورنبرگ را بر عهده داشت. عناوینِ این سه مجلد به‌ترتیب از این قرارند: «آموزهٔ هستی»،[1] «آموزهٔ ذات»[2] و «آموزهٔ مفهوم».[3] هگل این سه مجلد را ذیلِ دو عنوانِ عام‌تر طبقه‌بندی کرده است، به این ترتیب که «آموزهٔ هستی» و «آموزهٔ ذات» را «منطقِ ابژکتیو»[4] و «آموزهٔ مفهوم» را «منطقِ سوبژکتیو»[5] نامیده است. هگل در اواخرِ حیات‌اش بر آن شد که ویراستِ تازه‌اي از کلِ اثر به‌دست دهد، اما اجل مهلت نداد تا این تصمیم را به‌طورِ کامل به عمل درآورَد. با این حال، پیش از مرگ‌اش موفق شد بازبینيِ «آموزهٔ هستی» را به پایان برساند. هگل در این صورتِ بازبینی‌شدهٔ «آموزهٔ هستی» ــ که، یک سال پس از مرگ‌اش، در سالِ ۱۸۳۲ به انتشار رسید ــ مطالب را بسیار بیش‌تر تفصیل داده است.[6] همین صورت از «آموزهٔ هستی» هم هست که امروزه در

1. Die Lehre vom Sein
2. Die Lehre vom Wesen
3. Die Lehre vom Begriff
4. Die objektive Logik
5. Die subjektive Logik

۶. هر دو صورتِ «آموزهٔ هستی» به ترتیب در جلدهای ۱۱ (صفحاتِ 232-1) و ۲۱ از **مجموعهٔ آثارِ** هگل (از این پس: *GW*) به چاپ نشرِ ماینر:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968 ff.).

به انتشار رسیده‌اند. («آموزهٔ ذات» در *GW* 11: S.233-409 و «آموزهٔ مفهوم» در *GW* 12 به انتشار رسیده‌اند.) در **مجموعهٔ بیست‌جلدیِ آثارِ** (از این پس: *W*) هگل به چاپِ انتشاراتِ زورکامپ:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden,* herausgegeben von *Eva Molden-*
←

تفسیرهای ناظر بر **علمِ منطقِ** هگل ملاک قرار می‌گیرد و، بنابراین، ترجمهٔ فارسیِ پیشِ رو نیز بر اساسِ آن به انجام رسیده است.

هگل در ویراست‌های سه‌گانهٔ **دانشنامهٔ علومِ فلسفی** (به‌ترتیب در سال‌های ۱۸۱۷، ۱۸۲۷ و ۱۸۳۰)[۱] که در زمانِ حیاتِ خودش به انتشار رساند، صورتِ مختصرتری از **علمِ منطق** به‌دست داده است که، به‌تمایز از صورتِ تفصیلیِ فوق که در ادبیاتِ هگل‌پژوهی از آن با عنوانِ **منطقِ کبیر** یاد می‌شود، به **منطقِ صغیر** موسوم گشته است. افزون بر این، هگل در چندین مقطع (بینِ سال‌های ۱۸۰۱ و ۱۸۳۰) دربارهٔ «منطق» درسگفتارهایی در دانشگاه‌های آلمان ایراد کرده است که گاه به دلیلِ بیانِ روشن‌ترِ هگل در آن‌ها به‌عنوانِ مکملی در قرائت و فهمِ **علمِ منطق** محلِ رجوع قرار می‌گیرند.[۲] به‌علاوه، هگل در سال‌های پیش از نگارش و انتشارِ **علمِ منطق** که سخت مشغولِ ازکاردرآوردنِ طرحِ نظامِ خویش بوده است (۱۸۰۱-۱۸۱۲)، مطالبی به نگارش درآورده است که برای دنبال کردنِ سیرِ اندیشه‌های او در بابِ منطق حائزِ اهمیتِ فراوان‌اند. مهم‌ترین آثارِ منتشرنشدهٔ هگل در این باب سه دست‌نوشته موسوم به «طرح‌هایی از نظامِ دورهٔ ینا» هستند.[۳]

۳. جایگاهِ علمِ منطق در پروژهٔ فلسفیِ هگل و مناقشهٔ تفسیری بر سرِ نسبتِ آن با پدیدارشناسیِ روح

از هگل دست‌نوشته‌هایی بر جای مانده است که متقدم‌ترین‌شان مربوط به دورهٔ اقامتِ او در شهرِ برنِ آلمان بینِ سال‌های ۱۷۹۳-۱۷۹۶ است. این دست‌نوشته‌ها بعدها در **مجموعهٔ آثارِ** او به انتشار رسیدند.[۴] اما نخستین اثرِ مهمی که هگل خود به‌دستِ چاپ سپرد کتابِ **تفاوتِ نظامِ فلسفهٔ فیشته و شلینگ**[۵] (۱۸۰۱) بود. دو اثرِ متقدمِ دیگرِ هگل نیز در هگل‌پژوهی حائزِ اهمیتِ ویژه‌ای بوده‌اند؛ **نسبتِ شکاکیت با فلسفه**[۶] (۱۸۰۳/۱۸۰۲) و

hauer and Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969-1970).
صرفاً نسخهٔ سالِ ۱۸۳۲ «آموزهٔ هستی» ــ و نه نسخهٔ سالِ ۱۸۱۲ ــ گنجانده شده است.

1. *GW* 13, 19, 20. 2. *GW* 23.1, 23.2, 23.3.
3. »Jenaer Systementwürfe« I, II, III, (*GW* 7-9). 4. *GW* 1-5; *W* 1.
5. *Differenz des Fichteschen und Schellingchen Systems der Philosophie*, (*W* 2: S. 1-138).
6. *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, In: *Werke in zwanzig Bänden*, (*W* 2: S. 213-272).

ایمان و دانش[1] (۱۸۰۳/۱۸۰۲). هگل در سالِ ۱۸۰۷ مهم‌ترین اثرش تا آن مقطع را به انتشار رساند: **پدیدارشناسیِ روح**.[2] از نظرِ برخی مفسران، مهم‌ترین اثری که هگل پس از سالِ ۱۸۰۷ به دستِ چاپ سپرد **علمِ منطق** (۱۸۱۲-۱۸۱۶) است، هرچند **عناصرِ فلسفهٔ حق**[3] (۱۸۲۱) نیز که صورتِ بسط‌یافته‌ای از «فلسفهٔ روحِ ابژکتیو» از بخشِ سوم («فلسفهٔ روح») از **دانشنامهٔ علومِ فلسفی** است جزوِ آثارِ تأثیرگذارِ هگل بوده است.

پدیدارشناسیِ روح نخستین اثرِ مهمِ هگل است. این اثر در سالِ ۱۸۰۷، پس از نخستین مقطع از تأملاتِ عمیقِ هگل در بابِ ساختارِ نظام‌اش، به‌عنوانِ «درآمد»ی[4] بر نظامِ فلسفهٔ او و در عینِ حال به‌مثابهٔ بخشِ نخستِ این نظام به انتشار رسید. در آگهیِ انتشارِ این اثر، که گفته می‌شود به قلمِ خودِ هگل است، این عبارت آمده است: «نظامِ علمِ گ. ف. هگل؛ جلدِ نخست: **پدیدارشناسیِ روح** [...]. مجلدِ **دوم** دربردارندهٔ **نظامِ منطق** در مقامِ فلسفهٔ نظرورزانه،[5] و دو بخشِ دیگرِ فلسفه، [یعنی] **علمِ طبیعت** و **علمِ روح** خواهد بود.»[6] با وجودِ این، هگل این برنامه را به تحقق نرساند. او حداکثر تا سالِ ۱۸۱۲ به این برنامه مشغول بود و در چاپِ نخستِ **دانشنامهٔ علومِ فلسفی** (۱۸۱۷) نظامِ تازه‌ای طرح افکند و آن را جایگزینِ ساختارِ قبلیِ نظام‌اش کرد. افزون بر این، در پانوشتی متأخر (۱۸۳۰) بر «پیشگفتار بر چاپِ نخستِ» **علمِ منطق** (۱۸۱۲)، جایی که **پدیدارشناسیِ روح** را کماکان «بخشِ نخستِ **نظامِ علم**» قلمداد می‌کند، می‌نویسد: «این عنوان [یعنی «بخشِ نخستِ **نظامِ علم**»] دیگر به چاپِ دوم، که در عیدِ پاکِ پیشِ رو منتشر می‌شود، اضافه نخواهد شد. ــ متعاقباً به‌جای برنامهٔ ذکرشده [...] راجع به بخشِ دومی که قرار بود کلِ علومِ فلسفیِ دیگر را در بر بگیرد، **دانشنامهٔ علومِ فلسفی** را منتشر کردم که سالِ گذشته به چاپِ سوم رسید» (بنگرید به صفحهٔ ۴۷). اگرچه بازبینیِ هگل در **پدیدارشناسیِ روح** به علتِ

1. *Glauben und Wissen oder Reflexionphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, (*W* 2: S.287-530).

2. *Phänomenologie des Geistes*, (*GW* 9).

بنگرید، همچنین، به ترجمهٔ فارسیِ این اثر: گئورگ ویلهلم فریدریش هگل، **پدیدارشناسیِ روح**، ترجمهٔ سید مسعودِ حسینی و محمدمهدیِ اردبیلی (تهران: نشرِ نی، ۱۳۹۹).

3. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (*GW* 14.1)

4. Einleitung

5. spekulative Philosophie

۶. **پدیدارشناسیِ روح**، ص.۵۴۲-۵۴۳؛ *GW* 9: 447.

مرگِ او نیمه‌تمام ماند، دست‌کم این قدر هست که به نظر می‌رسد تلقیِ او از جایگاهِ نظام‌مندِ **پدیدارشناسیِ روح** در نظام‌اش دستخوشِ تحول شده است، هرچند خودِ او هیچ کجا این تحول را به‌وضوح شرح نمی‌دهد.[۱]

آنچه این مسئله را تشدید می‌کند این است که از زمانِ انتشارِ ویراستِ دومِ **دانشنامهٔ علومِ فلسفی** (۱۸۲۷) بخشي تحتِ عنوانِ «پدیدارشناسیِ روح» ذیلِ «فلسفهٔ روحِ سوبژکتیو» گنجانده می‌شود که صورتي بسیار تلخیص‌شده از **پدیدارشناسیِ روحِ** سالِ ۱۸۰۷ است.[۲] حال، پرسش این است که این شأنِ فرعیِ «پدیدارشناسیِ روح» چگونه با کارکردِ آغازینِ آن به‌مثابهٔ نوعي «درآمد» یا حتی به‌مثابهٔ «پیشفرضِ علمِ نظرورزانه» سازگار است؟[۳] آیا «پدیدارشناسیِ روحِ» **دانشنامه** با **پدیدارشناسیِ روحِ** سالِ ۱۸۰۷ یکی است؟ دراین‌صورت، این امر چگونه سازگار درمی‌آید با آنچه هگل در چاپِ دومِ **دانشنامه** تحتِ عنوانِ سه «موضعِ اندیشه در خصوصِ ابژکتیویته»[۴] آورده و آن را «درآمدي برای ایضاح و ایجادِ دلالت و نظرگاهي که در این‌جا به منطق بخشیده شده است» نامیده است؟[۵] آیا نهایتاً «پدیدارشناسی» نقشِ درآمدگونهٔ خویش را از دست می‌دهد؟

هگل در همین قسمت از **دانشنامه** دلایلِ پیچیده یا غامض[۶] بودنِ **پدیدارشناسیِ روح** را برمی‌شمرَد، و می‌شود حدس زد که به همین دلایل بوده است که ترجیح می‌دهد آن را دیگر «درآمدِ» نظام تلقی نکند.[۷] هگل در ادامه شکاکیت را نیز به‌مثابهٔ نوعي روشِ درآمدگونهٔ ممکن سبک‌سنگین می‌کند. با این حال، «مطالبهٔ چنین شکاکیتِ تمام‌عیاري عینِ آن است که طلب کنیم **شک‌کردن در همه چیز** یا، در عوض، **یأس از**

۱. از این‌جا تا انتهای این قسمت (۳) عمدتاً مبتنی بر صفحاتِ ۱-۶ از مقالهٔ زیر است:
Brady Bowman, "Zum Verhältnis von Hegels *Wissenschaft der Logik* zur *Phänomenologie des Geistes* in der Gestalt von 1807. Ein Überblick," In: *Kommentar zu Hegel's Wissenschafts der Logik*, herausgegeben von Michael Quante und Nadine Mooren (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018), S. 1-42.

۲. به‌لحاظِ موضوعی و محتوایی، این بخش در چاپِ نخستِ **دانشنامه** نیز، البته ذیلِ سرفصلِ «آگاهی»، آمده بود، اما از چاپِ دوم به بعد ذیلِ عنوانِ «پدیدارشناسیِ روح» قرار می‌گیرد که به لحاظِ محتوا بر فصل‌های ۱ تا ۴ **پدیدارشناسیِ روحِ** سالِ ۱۸۰۷ منطبق است.

۳. هگل در بخشِ «مفهومِ کلیِ منطق» از **علمِ منطق** می‌نویسد: «بدین قرار، مفهومِ علمِ محض و اِستنتاجِ این مفهوم در رسالهٔ حاضر پیشفرض گرفته می‌شود، چراکه **پدیدارشناسیِ روح** چیزي غیر از استنتاجِ آن نیست.»

4. Stellungen des Gedankens zur Objektivität
5. *GW* 19: 50.
6. verwickelt
7. *GW* 19: 50.

همه چیز بر علم مقدم داشته شود، یعنی **بی‌پیشفرضیِ** تام بر همه چیز تقدم داشته باشد. این [بی‌پیشفرضی] در حقیقت در تصمیم به این‌که **بخواهیم به‌طورِ محض بیندیشیم** به کمال می‌رسد، آن هم تصمیمی از طریقِ آزادی‌ای که از همه چیز منتزع می‌شود و انتزاعیتِ محضِ خویش، [یعنی] بساطتِ اندیشه‌ورزی، را فراچنگ می‌آورد.»[1] از آن‌جا که هگل این بی‌پیشفرضی را در مقدمهٔ **پدیدارشناسیِ روح** با تعبیرِ «شکاکیتی که خودش را به کمال می‌رساند»[2] توصیف کرده بود، به ذهن قریب می‌رسد که حدس بزنیم هگل می‌خواهد با این بیان در تلقیِ سابقِ خویش، این‌که درآمد به نظام مستلزمِ نوعی «راهِ» تفصیلیِ «شک» یا حتی «یأس»[3] است، تجدیدِ نظر کند. به این ترتیب، چنین می‌نماید که **پدیدارشناسیِ روحِ** سالِ ۱۸۰۷ هرگونه رابطهٔ نظام‌مند با کلِ نظام و لذا با **علمِ منطق** را از کف داده است. و، با همهٔ این احوال، هگل تا به آخر به این ایده پایبند ماند که **پدیدارشناسیِ روح** «پیش[فرضِ] علم» است.[4] این امر چگونه با تلقیِ تغییرکردهٔ او از نظام قابلِ جمع است؟

بر این اساس، مناقشهٔ تفسیری بر سرِ نسبتِ **علمِ منطق** با **پدیدارشناسیِ روح** از حیثِ جایگاه و کارکردِ آن‌ها در نظام است. هگل از طرفی، در هر دو اثرِ یادشده به‌طرزی همخوان با هم، **پدیدارشناسیِ روح** را نوعی توجیه یا پیشفرض برای علمِ نظرورزانه (یعنی برای علمِ منطق و سایرِ بخش‌های نظام) تعریف می‌کند.[5] از طرفِ دیگر، به نظر می‌رسد

1. *GW* 19: 90–91.

۲. **پدیدارشناسیِ روح**، ص.۹۲؛ *GW* 9: 56.

۳. بنگرید به همان‌جا.

۴. Voraus, der Wissenschaft. این عبارت قسمتی از یادداشت‌هایی است که هگل، احتمالاً در پاییزِ ۱۸۳۱، در نسخهٔ شخصی‌اش از **پدیدارشناسیِ روح** جهتِ تجدیدِ نظر در این اثر نوشته است. بنگرید به **پدیدارشناسیِ روح**، ص.۵۴۴ (در ترجمهٔ فارسی در ازای تعبیرِ مزبور عبارتِ «پیش‌نگری، به علم» آورده‌ایم که اکنون معلوم می‌شود ترجمهٔ رسایی نیست)؛ *GW* 9: 448.

۵. **پدیدارشناسیِ روح** قرار است «نردباني» به‌سوی نظرگاهِ علم در اختیارِ آگاهیِ «طبیعی» غیرِ«نظرورزانه» قرار دهد، نردباني که این آگاهی می‌تواند خودش را با آن به عنصرِ به‌راستی نظرورزانه ارتقا دهد (**پدیدارشناسیِ روح**، ص.۵۳-۵۴؛ *GW* 9: 22-23). از این حیث، **پدیدارشناسی** شرحي از «پدیدارشدنِ **علم به‌طورکلی**» (**پدیدارشناسیِ روح**، ص.۵۴؛ *GW* 9: 24) است. **پدیدارشناسی** در عینِ حال وظیفه دارد «دانشِ حقیقیِ» نظرورزی را از «دانشِ ناحقیقیِ» **نمودِ** صِرفِ آن جدا کند و، از این طریق، مدعای علم را توجیه کند؛ از این نظر، **پدیدارشناسی** را باید شرحِ «دانشِ پدیدارشونده» (**پدیدارشناسیِ روح**، ص.۹۲؛ *GW* 9: 55) نامید. هگل در **علمِ منطق** می‌گوید **پدیدارشناسی** «نتیجه‌اش **مفهومِ علم** است. در این‌جا به هیچ‌گونه توجیه نیاز ندارد، زیرا این توجیه را همان‌جا کسب کرده است؛ و ظرفیتِ هیچ توجیهِ دیگري را ندارد به‌جز همین فراپیش‌نهادنِ آن از طریقِ آگاهی [...]» ←

که امکان ندارد **پدیدارشناسی** بتواند این نقش را در تلقیِ متأخرِ هگل از نظام‌اش نیز کماکان حفظ کند. چنین می‌نماید که هگل بعدها در دریافتِ متقدمِ خویش از هدفِ **پدیدارشناسی** و نسبتِ آن با منطق تجدیدِ نظر کرده یا حتی آن را کنار گذاشته باشد. گذشته از این، گذار از **پدیدارشناسی** به علمِ نظرورزانه معماهاییِ محتوایی و روش‌شناختی ایجاد می‌کند. به‌طورِ مثال، **منطق** با هستیِ محض شروع می‌شود، حال آن‌که **پدیدارشناسی** نه به اندیشهٔ هستیِ محض، بلکه به ایدهٔ دانشِ مطلق منتهی می‌شود؛ مضاف بر این‌که این ایده هنوز با محتواهای تاریخی و ناظر به فلسفهٔ طبیعت عجین است، حال آن‌که **علمِ منطق** در عنصرِ محض و غیرِتاریخیِ اندیشه‌ورزی حرکت می‌کند. لذا **پدیدارشناسی** در هر صورت به تعینِ آغازینِ صریحِ **منطق** (یعنی هستیِ محض) نمی‌انجامد.[1] بنابراین، پرسش این است که دقیقاً به چه معنا می‌توان **پدیدارشناسی** را درآمد یا رساننده به نظرگاهِ منطقِ نظرورزانه دانست؟ هگل حتی تلویحاً بیان می‌کند که خودِ علمیتِ **پدیدارشناسی** از منطقِ نظرورزانه ریشه می‌گیرد؛ ولی اگر **منطق** نیز به‌نوبهٔ خود **پدیدارشناسی** را به‌مثابهٔ پیشفرضِ خود داشته باشد، نوعیِ **دورِ باطل** از آن به ذهن متبادر می‌شود.[2] باز هم این

(بنگرید به صفحهٔ ۸۲). ــ هگل در مقدمهٔ **پدیدارشناسی** می‌نویسد معلوم خواهد شد که آگاهیِ طبیعی «صرفاً مفهومِ دانش یا دانشِ غیرِواقعی است»؛ از همین رو، از نظرِ او راهِ شکیِ که باید در **پدیدارشناسی** شرح داده شود «بینشِ آگاهانه به ناحقیقی‌بودنِ دانشِ پدیدارشونده» (**پدیدارشناسیِ روح**، ص.۹۲؛ *GW* 9: 55) است. در نتیجه، از این راهْ مفهومِ به‌خلوص‌رسیده و صریحِ دانش یا علم حاصل می‌شود. بنابراین، از این حیث اظهاراتِ متأخرِ هگل با اظهاراتِ متقدم‌اش همخوانی دارند.

۱. البته طبقِ گزارشِ روزنکرانتس، هگل در درسگفتاریِ که در تابستانِ ۱۸۰۶ با عنوانِ «**فلسفهٔ نظرورزانه یا منطقی**» («*Philosophiam speculativam s. logicam*») ایراد کرده است «پدیدارشناسی را به نحویِ به منطق» پیوند زد «که پدیدارشناسی را درآمدیِ به منطق گرفت و از مفهومِ دانشِ مطلق به‌طورِ بی‌واسطه به مفهومِ هستی گذار کرد». بنگرید به

Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (Berlin, 1844 [Nachdruck: Frankfurt 21988]), S.214.

۲. (**پدیدارشناسیِ روح**، ص.۹۸-۹۹، ۵۳۶-۵۳۷؛ *GW* 9: 61, 432). رودُلف هایم، ژان هیپولیت و یورگن هابرماس، از جمله، ظنِ دوْری‌بودنِ رابطهٔ **منطق** و **پدیدارشناسی** را طرح کرده‌اند. بنگرید به

Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der hegel'schen Philosophie* (Berlin, 1857), S.252-56.

Jean Hyppolite, *Genèsis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* [Übersetzung des franz Originals: *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris 1946.] (Evanston: Northwestern University Press, 1974), S.588.

Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), S.33.

پرسش مطرح می‌شود که **پدیدارشناسی** را به چه معنا باید پیشفرضِ **منطق** تلقی کنیم اگر بخواهیم هگل را از ظنِ ارتکابِ خطایی چنین فاحش مبرا کنیم؟[۱] این پرسش در میانِ هگل‌پژوهان همچنان مطرح است و هر شرحی از تمامیتِ اندیشهٔ هگلی باید بکوشد پاسخی درخور برای آن بیابد.

۴. خطوطِ کلیِ برنامهٔ فلسفیِ هگل

هگل، همانندِ کانت، اذعان دارد که آدمی قوه‌ای چون شهودِ عقلی (نوعی دسترسیِ عقلیِ بی‌واسطه به ذواتِ معقول) ندارد. اندیشه از نظرِ هگل تماماً مفهومی یا استدلالی[۲] است. ثانیاً، هگل این رأیِ مشترک میانِ کانت و فیشته را می‌پذیرد که اندیشه یا آگاهیِ بشر، دست‌کم نزدِ افرادِ متناهیِ تکین، کاملاً متناهی است. به عبارتِ دیگر، هیچ فردِ تکینی دارای هستی یا شناختِ نامتناهی یا مطلق نیست. با این حال، آنچه هگل را از دو فیلسوفِ یادشده متمایز می‌کند «اندیشه‌ورزیِ نامتناهی» است. هگل از این نظر میراث‌دارِ اسپینوزاست. هگل بر این باور است که آگاهیِ متناهیِ تکین طیِ فرایندی تاریخی از تناهیِ خویش عبور می‌کند و نامتناهی می‌شود.[۳] بنابراین، نامتناهیتِ آگاهی از خلالِ تناهیِ آگاهی **محقق می‌شود** و، برخلافِ دیدگاهِ فیلسوفانِ ماقبلِ کانتی، پیشاپیش از طریقِ یک قوهٔ عقلیِ نامتناهی به انسان اعطا نشده است. این بدان

۱. هورستمان (S.56) می‌کوشد ظاهرِ دوْری‌بودن را برطرف کند، از این طریق که «نظرگاهِ علم» بماهو هو را به‌طرزی واضح‌تر از «نظرگاهِ منطق» به‌مثابهٔ بخشی جزئی از نظام متمایز می‌کند. بنگرید به
Rolf-Peter Horstmann, »Der Anfang vor dem Anfang. Zum Verhältnis der Logik zur Phänomenologie des Geistes«, in: Koch/Vieweg/Schick et al. (Hg.): *200 Jahre Hegels Wissenschaft der Logik* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014), S.43-58.

2. diskursiv

۳. دو نکته را در خصوصِ مفهومِ «نامتناهیت» نزدِ هگل باید در نظر داشت. نخست این‌که، امرِ نامتناهی، یا آگاهیِ نامتناهی، موجودیتی مستقل و مجزا از امرِ متناهی یا از آگاهیِ متناهی نیست، بلکه آن را در بر دارد. ثانیاً، امرِ نامتناهی نزدِ هگل، بر خلافِ تصورِ رایج، امری نیست که از حیثِ ابعاد یا کمیت هیچ حد و انتهایی نداشته باشد. نامتناهیِ بی‌تعین و بی‌حد و مرز همان چیزی است که هگل «نامتناهیِ دروغین» (schlechte Unendlichkeit) می‌نامد. در مقابل، نامتناهیتِ حقیقی (wahre Unendlichkeit) تمامیِ امورِ متناهی را در بر می‌گیرد و کاملاً متعین است. در این خصوص، بنگرید به بخشِ «C. نامتناهیت»، فصل دوم از بخشِ نخستِ **علمِ منطق**.

معناست که شناختِ متافیزیکی تنها پس از رفعِ تناهیِ آگاهی امکان‌پذیر است. هگل در فاصلهٔ سال‌های ۱۸۰۱ و ۱۸۱۲ (سالِ انتشارِ جلدِ نخستِ **علمِ منطق**) سخت مشغولِ ازکاردرآوردنِ همین ایده است.[۱]

رجوع به اندیشه‌ها و دست‌نوشته‌های هگل بینِ سال‌های ۱۸۰۱ تا ۱۸۱۲ نشان می‌دهد که هگل در این برهه منطق را همان بخشي از نظام می‌دانسته که وظیفهٔ عبور و رفعِ تناهیِ آگاهی را بر عهده دارد. به عبارتِ دیگر، منطق برای هگل در این دوره وظیفه‌اي سلبی را به انجام می‌رساند، یعنی برکشیدن و ارتقای اندیشه از تناهی‌اش در مقامِ فاهمه[۲] به نامتناهیت‌اش در مقامِ عقل،[۳] مقامي که آگاهی تنها با ارتقا به آن، یعنی تنها با فایق آمدن بر تعارض‌هایي که اندیشهٔ متناهی بدان‌ها گرفتار می‌شود، می‌تواند به متافیزیک اهتمام بورزد.

هگل دست‌کم از زمانِ نگاشتنِ **رسالهٔ تفاوت** (۱۸۰۱) و **ایمان و دانش** (۱۸۰۳/۱۸۰۲) انتقاداتي بنیادی را به فلسفهٔ نقدیِ کانت و «آموزهٔ علم» فیشته مطرح ساخته بود. هگل در **رسالهٔ تفاوت**، به اقتفای فیشته که پیش از او این نکته را طرح کرده بود، میانِ روح[۴] و لفظِ[۵] فلسفهٔ کانتی فرق می‌گذارد، روحِ آن را تجلی‌یافته در اصلِ حاکم بر «استنتاجِ مقولات» قلمداد می‌کند و، به این اعتبار، فلسفهٔ نقدیِ کانت را، دست‌کم به لحاظِ این اصل، «ایدئالیسمِ راستین»[۶] توصیف می‌کند. مرادِ هگل از ایدئالیسمِ راستین، که اصلِ حاکم بر آن را «اصلِ نظرورزی» می‌نامد، «این‌همانیِ سوژه و ابژه [در عینِ تفاوت‌شان]»[۷] است، اصلي که از نظرِ هگل در حکمِ تألیفیِ پیشینی به بیان درآمده است. هگل در **علمِ منطق** در خصوصِ احکامِ تألیفیِ پیشینی می‌نویسد:

> مفهومي که کانت در **احکامِ تألیفیِ پیشینی** طرح کرده است، ــ مفهومِ امرِ **تفاوت‌یافته‌اي** که به‌همان‌اندازه **جدایی‌ناپذیر** است، مفهومِ امرِ **این‌همانی** که دَر خُودَش **به‌طرزي نامجزا تفاوت** است، از وجوهِ گرانقدر و جاودانِ فلسفهٔ اوست.
> (بنگرید به صفحهٔ ۳۲۰)

۱. کلاوس دوزینگ شرحي جزء به جزء و دقیق از این موضوع به‌دست داده است:
Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016).

2. Verstand 3. Vernunft 4. Geist
5. Buchstabe 6. *W* 2: S. 9. 7. *W* 2: S. 9.

با این حال، فلسفهٔ کانتی را از این بابت به بادِ ملامت می‌گیرد که در آن مجدداً به «اشیاءِ فی‌نفسه جوهریت بخشیده می‌شود و به‌مثابهٔ ابژکتیویتهٔ مطلق، نظیرِ اشیاءِ موردِ نظرِ جزم‌گرایان، فرانهی می‌شود».[1] افزون بر این، او مقولاتِ کانتی را «حُجره‌های ایستای مُردهٔ فاهمه» می‌نامد که بیان یا زباني را که «خودِ امرِ مطلق،[2] مثلاً جوهرِ اسپینوزا، در آن اظهار می‌شود ویران می‌کنند».[3]

هگل در رسالهٔ **ایمان و دانش** نیز نقدِ خود به فلسفهٔ استعلاییِ کانت را پی می‌گیرد. نقدِ هگل بر کانت در این‌جا معطوف است به تناهیِ اندیشه یا شناخت نزدِ کانت به‌مثابهٔ یگانه نوعِ ممکنِ اندیشه یا شناخت، چیزي که به عقیدهٔ هگل موجب می‌شود «کلِ وظیفه و محتوای این فلسفه نه شناختنِ امرِ مطلق، بلکه شناختنِ این سوبژکتیویتهٔ مطلق [ـِ متناهی] یا نقدي بر قوای شناخت»[4] باشد. هگل در این اثر در نقدِ فلسفهٔ استعلاییِ کانت تا جایي پیش می‌رود که ادعا می‌کند فلسفهٔ کانتی از این نظر صرفاً صورتِ تازه و نسبتاً پیچیده‌تري از اندیشهٔ جان لاک است، و در واقع بندي از مقدمهٔ **جستاري در فهمِ بشري** لاک را نقل می‌کند و می‌نویسد که این سخنانِ لاک «را به‌همان‌اندازه می‌توان مقدمه‌اي بر فلسفهٔ کانتی خواند، فلسفه‌اي که آن نیز به هدفِ [اندیشهٔ] لاک، یعنی بررسیِ فهمِ متناهی، محدود است».[5]

از دو اثرِ متقدمِ هگل، **رسالهٔ تفاوت** و **ایمان و دانش**، چنین برمی‌آید که هگل در فلسفهٔ نقدی (چه در هیئتِ استعلاییِ کانتیِ آن و چه در شکل و شمایلي که فیشته در آموزهٔ علمِ خویش به آن بخشید) نابسندگی‌های مهلکي تشخیص داده بود. عمدهٔ این نابسندگی‌ها را می‌توان تحتِ عنوانِ «تناهیِ اندیشه و شناخت» تلخیص و تفسیر کرد. به نظرِ هگل، فلسفهٔ نقدیِ کانت با چرخشِ استعلایی‌اش به‌سوی سوژهٔ شناسنده و طرحِ ایدهٔ «حکمِ تألیفیِ پیشینی» گامِ بلندي برای برون‌رفت از اوضاعِ اسف‌باري برداشت که فلسفه بدان دچار شده بود. با این حال، قرائتي «همگانی» از همین فلسفهٔ کانت بود که، از دیدگاهِ هگل، «دست شستن از اندیشه‌ورزیِ نظرورزانه را از منظرِ علمی موجه داشته» بود (بنگرید به صفحهٔ ۴۲). در حقیقت، هگل پیشگفتارِ خود بر جلدِ نخستِ **علمِ منطق** را با افسوس و دریغ بابتِ افول و حتی زوالِ متافیزیک (که، چنان‌که در سرلوحهٔ این مقدمه

1. *W* 2: S. 9-10. 2. das Absolute 3. *W* 2: S. 10. 4. *W* 2: S. 303. 5. *W* 2: S. 304.

آوردیم، از نظرِ هگل در حکمِ «قدس‌الاقداس» برای هر «معبد»ي است) آغاز می‌کند:

> آنچه پیش از این دوره متافیزیک نامیده می‌شد، به‌اصطلاح از بیخ و بُن برکنده شده و از سلسلهٔ علوم ناپدید گشته است. کجا می‌شود همچنان بانگِ هستی‌شناسیِ سابق، نفْس‌شناسیِ عَقلانی، کیهان‌شناسی یا حتی الهیاتِ طبیعیِ سابق را شنید، یا اصلاً کجا مجالِ شنیده شدن به آن‌ها داده می‌شود؟ فی‌المثل پژوهش‌های ناظر به غیرِمادی‌بودنِ نفْس، عللِ مکانیکی و غائی، کجا قرار است همچنان علاقه‌اي برانگیزند؟ حتی آنچه سابقاً برهان‌های وجودِ خدا نامیده می‌شد صرفاً از منظرِ تاریخی یا از بابِ تهذیبْ و اعتلای ذهن اقامه می‌شوند. واقعِ امر این است که بعضاً علاقه به محتوای متافیزیکِ سابق، بعضاً علاقه به صورتِ آن، و بعضاً علاقه به هر دوی آن‌ها همزمان از کف رفته است. (بنگرید به صفحهٔ ۴۱)

بر این اساس، هگل در **علمِ منطق** بر آن است که متافیزیک، این «**شاه‌بانوی تمامیِ علوم**»،[1] را دوباره بر کرسی بنشانَد. در این خصوص، ذکرِ دو نکته ضروری است. نخست این‌که، همان‌طور که در نقلِ قولِ فوق از پیشگفتارِ **علمِ منطق** می‌بینیم، هگل نیز همچون کانت، که پیش از او دست به این کار زده بود، متافیزیک را طبقِ الگوی رایج در آن روزگار، که از جانبِ کریستیان وُلف، فیلسوفِ پیروِ لایب‌نیتس، طرح شده بود، به هستی‌شناسی به معنیِ اَعَم و هستی‌شناسی به معنیِ اَخَص (مشتمل بر نفْس‌شناسیِ عقلانی، کیهان‌شناسیِ عقلانی و خداشناسیِ عقلانی) در نظر می‌گیرد.[2] دوم و مهم‌تر این‌که، هگل به‌رغمِ نقدهای بنیادیِ کانت بر متافیزیک در دیالکتیکِ استعلاییِ **نقدِ عقلِ محض**، از احیای متافیزیک سخن می‌گوید. فلسفه در دیدگانِ هگل تنها یک موضوع دارد: امرِ مطلق. ولی امرِ مطلق یا نامشروط دقیقاً همان موضوعي است که کانت در **نقدِ**

1. Immaneul Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998), S. 5/AVIII.

۲. برای مطالعهٔ شرحي از **منطقِ** هگل که بخش‌های سه‌گانهٔ این اثر را در مقایسه با متافیزیکِ وُلفی تبیین می‌کند، بنگرید به

Michael Theunissen, *Sein und Schein: Dir kritische Funktion der Hegelschen Logik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980).

نخست امکانِ آن را منتفی قلمداد کرده بود. بنابراین، مسئلهٔ مهم و مبرم در هگل‌پژوهی این است که هگل چگونه (و آیا اصلاً) می‌خواهد متافیزیک را احیا کند؟

۵. منطق و متافیزیک: روشِ دیالکتیکی و نفس‌الامر

هگل در ابتدا میانِ «منطق» و «متافیزیک» فرق می‌گذاشت. این فرق‌گذاری، از جمله، متأثر از مباحثِ نقدیِ کانت بود. کانت در بخشِ «دیالکتیکِ استعلاییِ» **نقدِ** اول این مدعای خود را شرح داده و علی‌الادعا اثبات کرده بود که آگاهیِ بشرْ بالذات متناهی است، از جمله به این معنی که از حیثِ محتوای شناختِ خویش به داده‌های حسی که به‌نحوِ انفعالی دریافت می‌شوند وابسته است و، به‌علاوه، از آنچه در سنتِ عقل‌گراییِ مغرب‌زمین (مثلاً نزدِ دکارت و لایب‌نیتس) «شهودِ عقلی» نامیده می‌شد (که نوعی دسترسیِ بی‌واسطهٔ عقلی به ذواتِ معقول بود) بی‌بهره است. در نتیجه، کانت استدلال کرده بود که متافیزیک به‌عنوانِ نوعی علم (یعنی علمی که در آن آگاهی قادر است از ذوات یا موجودیت‌های معقولْ شناختِ عقلیِ پیشینی حاصل کند)، چه به معنیِ اعم (هستی‌شناسی) و چه به معنیِ اخص (نفس‌شناسیِ عقلانی، جهان‌شناسیِ عقلانی، و خداشناسیِ عقلانی)، آن‌گونه که کریستیان وُلف (فیلسوفِ پیروِ لایب‌نیتس) در آن زمان در آثارِ خویش بسط داده بود، غیرممکن است. حال، هگل بر این عقیده بود که «منطق» می‌بایست آگاهی یا اندیشهٔ متناهی را از تناهی‌اش (بدان‌گونه که کانت ادعا کرده بود) رها کند تا امکانِ شناختِ فلسفی به‌معنیِ حقیقیِ کلمه، یعنی آنچه از قدیم «متافیزیک» («مابعدالطبیعه») نامیده می‌شد، فراهم شود. در این مقطع، هگل بر آن بود که منطق (یا دیالکتیک) ابزارِ این رهاییِ آگاهیِ متناهی از تناهیِ خویش است.

اما هگل از همان مقطع منطقِ خویش را از منطقِ استعلاییِ[1] کانت مجزا کرده بود. منطقِ استعلایی نزدِ کانت دو جزءِ اصلی داشت: ۱. «تحلیلِ استعلایی» (اندیشهٔ پیشینی‌ای که از حیثِ محتوای‌اش به داده‌های حسی وابسته است ــ «فاهمه») و ۲. «دیالکتیکِ استعلایی» (اندیشه‌ای که می‌خواهد از این وابستگی رها باشد و محتواهای معقول را بشناسد ــ «عقل»). از دیدگاهِ کانت، اندیشه هرگاه می‌کوشید فارغ

1. transzendentale Logik

از داده‌های حسی به شناختِ ذواتِ معقول اهتمام ورزد، به نحوي از انحا دچارِ مغالطه[1] در خصوصِ نفْس به‌مثابهٔ جوهري معقول، تَعارض[2] در خصوصِ جهان به‌مثابهٔ یک کُل، یا برهان‌های عقیم در خصوصِ وجودِ خدا به‌مثابهٔ ذاتِ معقولِ اعلی می‌شد. از این رو، کانت موضوعِ بخشِ «دیالکتیکِ استعلایی» را «توهمِ استعلایی»[3] نیز می‌نامید. در مقابل، هگل با اذعان به این‌که آگاهی در مقامِ «فاهمه» همواره متناهی است، این مدعا را طرح کرد که عقل نه متناهی است و نه ضرورتاً دچارِ توهمي که از آن خلاصي ندارد، بلکه قادر است از بطنِ تَعارض‌ها و تناقض‌ها، به نتیجهٔ ایجابی دست یابد.[4] از این رو، هگل افزون بر این‌که منطقِ خویش را از منطقِ استعلاییِ کانت متمایز کرد، به دیالکتیک نیز معنای تازه‌اي بخشید. دیالکتیک نزدِ او دیگر بحث از توهمي که عقل، هرگاه بخواهد فارغ از حواس به شناختِ ذواتِ معقول اهتمام ورزد، ضرورتاً دچارِ آن می‌شود نبود، بلکه روشي بود که به نتیجهٔ ایجابی دست می‌یابد. هگل روشِ دیالکتیک را در پیشگفتار بر چاپِ نخستِ **علمِ منطق**، پیش‌دستانه، چنین شرح می‌دهد:

> **فاهمه متعین می‌کند** و سخت به تعین‌ها پایبند می‌مانَد؛ **عقلْ** منفی [یا نفی‌کننده] و **دیالکتیکی** است، زیرا تعین‌های فاهمه را به نیستی منحل می‌کند؛ عقل [همچنین] **ایجابی** است، زیرا امرِ **کلی** را ایجاد می‌کند و امرِ جزئی را در آن در بر می‌گیرد. (بنگرید به صفحهٔ ۴۵)

این‌که روش در پیشگفتارِ اثر به نحوِ «پیش‌دستانه» بیان می‌شود، ناظر است به فرقي که هگل در ابتدا میانِ منطق و متافیزیک می‌گذاشت ولی نهایتاً در صورتِ نهاییِ **علمِ منطق** این فرق را منحل کرد. دلیلِ این تغییرِ نگرشِ روشی دلیلي منطقی است. **علمِ منطق** به همراهِ آنچه هگل «فلسفهٔ واقعی»[5] می‌نامید می‌بایست عبارت از کلِ علم می‌بود. اما چنانچه روش در خودِ علم به اثبات نرسد، نظامِ فلسفه دست‌کم از یک حیثْ استقلالِ خویش را و به لحاظِ منطقی انسجامِ خود را از کف می‌دهد. زیرا چنانچه روشِ علم از

1. Paralogism 2. Antinomie 3. *Kritik der reinen Vernunft*, S.405/A293.
۴. برای مطالعهٔ تفسیري از منطقِ هگل با شروع از «دیالکتیکِ استعلاییِ» کانت، بنگرید به
James Kreines, *Reason in the World: Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal* (Oxford: Oxford University Press: 2015). 5. Realphilosophie

موضوعِ علم مجزا باشد و در سپهري متمايز از خودِ موضوعِ علم به اثبات برسد، آن‌گاه منطقاً مُجازیم این پرسش را طرح کنیم که این سپهرِ مجزا از موضوعِ علم کدام سپهر است و آگاهیِ متناهی چگونه پیش از اقدام به آغاز کردنِ علم قادر است روشِ علم را بشناسد؟

هگل، از جمله، به‌موجبِ همین پرسشِ سیستماتیک است که در صورتِ نهاییِ **علمِ منطق** از فرقِ منطق و متافیزیک که در مقاطعِ قبلیِ اندیشه‌اش به آن قائل بود عدول می‌کند. روشِ علم منطقاً امکان ندارد در سپهري متمايز یا بیرون از خودِ علم به دست آید و به اثبات برسد. در نتیجه، خودِ علم باید اثباتِ روش را نیز بر عهده بگیرد. به‌عبارتِ دیگر، منطق و متافیزیک باید عبارت از یک علم باشند. در نتیجه، آگاهی‌اي که مطالعهٔ **علمِ منطق** را آغاز می‌کند روش را پیشاپیش در اختیار ندارد، بلکه، به‌عکس، نه‌تنها روش، بلکه هر «پیشفرضي» را باید به یک سو نهد. نخست در انتهای **علمِ منطق** است که روش بر آگاهی‌اي که سیرِ دیالکتیکیِ اثر را پیموده است حقیقتاً منکشف می‌شود و، لذا، خبردادنِ پیش‌دستانهٔ مفادِ روش در پیشگفتارِ اثر، به قولِ هگل، نوعي خبردادنِ «تعقل‌مآبانه و تاریخی» است.

> هدفِ آنچه در این مقدمه پیشاپیش به‌دست داده می‌شود این نیست که مفهومِ منطق را به‌اصطلاح مدلل کند یا محتوا و روشِ منطق را از پیش از حیثِ علمی موجه بدارد، بلکه این است که از طریقِ پاره‌اي توضیحات و تأملاتِ بازتابی، به‌طورِ تعقل‌مآبانه و تاریخی، آن نظرگاهي را که این علم را باید بر مبنای آن مطمحِ نظر قرار داد به تصور [و ذهن] نزدیک سازد. (بنگرید به صفحهٔ ۷۴)

مرادِ هگل از تعبیرِ «تعقل‌مآبانه و تاریخی» این است که تعریفي از روش که در پیشگفتارِ اثر در اختیارِ خواننده قرار می‌گیرد صرفاً از منظرِ زمانی بر خودِ سیرِ شرح‌داده‌شده در اثر تقدم دارد و از جانبِ آگاهی‌اي (آگاهیِ مؤلفِ اثر) بیان می‌شود که این سیر را تا انتها پیموده است و حال، از بابِ راهنماییِ خواننده، نتیجهٔ روشیِ منطق را پیشاپیش به اطلاعِ خواننده می‌رسانَد تا او به‌طرزِ آسان‌تري این سیر را خود در پیش گیرد. لذا روش محصولِ نهاییِ **منطق** است و آگاهی‌اي که سیرِ دیالکتیکیِ مقولاتِ منطقی را درمی‌نوردد، نخست در پایانِ این سیر از چیستی و تعریفِ روشِ علم حقیقتاً شناخت حاصل می‌کند.

اما، چنان‌که در بالا اشاره کردیم، روشِ علم روشي نیست که آگاهی از جانبِ

خویش، از سپهري ديگر، به سپهرِ علم آورده باشد. به‌خلاف، روشِ علم روشِ حرکتِ خودِ مُوضوعِ علم (نفس‌الامر) است. بنابراین، سیرِ دیالکتیکیِ مقولاتِ منطقی از همان اولین مقوله (هستی) طبقِ روشي پیش می‌رود که تنها در انتها برای آگاهی منکشف می‌شود. به‌تعبیري ديگر، چیستیِ روش تنها در نسبت با آگاهی‌اي که سیرِ دیالکتیکیِ مقولات را طی می‌کند در انتهای سیر واقع است، نه در نسبت با خودِ مُوضوع. خودِ مُوضوع و رَوندِ حرکتِ آن (روشِ حرکتِ آن) از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. بنابراین، حرکتِ رو به جلوِ آگاهی در سیرِ دیالکتیکیِ مقولاتِ منطقی، از منظري ديگر، حرکتي رو به عقب، به بنیاد، است، یعنی حرکتي به‌سوی آنچه از همان اولین مقولهٔ منطقی حاضر بوده است، هرچند نه برای آگاهی. در نتیجه، سیرِ دیالکتیکیِ مقولاتِ منطقی برای آگاهی‌اي که این سیر را طی می‌کند نوعي سیرِ دایره‌وار است.

> کُلِ علم گردشي دایره‌وار در خویش است که در آنْ امرِ نخستین همچنین امرِ واپسین می‌شود و امرِ واپسین همچنین امرِ نخستین می‌شود. (بنگرید به صفحهٔ ۱۱۳)[1]

۶. نکاتي در بابِ ترجمهٔ فارسیِ علمِ منطق

۶-۱. منابعِ ترجمهٔ فارسی

منبعِ اصلیِ ترجمهٔ فارسیِ پیشِ رو جلدِ بیست‌ویکم از چاپِ تاریخی‌ـانتقادیِ **مجموعهٔ آثارِ** هگل (*GW* 21) بوده است که شمارهٔ صفحاتِ آن (383-1) در حاشیهٔ متنِ ترجمهٔ فارسی قید شده است:

مجموعهٔ آثار (۱۸۳۲)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, *Erster Teil: Die objektive Logik, Erster Band: Die Lehre Vom Sein (1832)*, herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Band 21, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985).

۱. در خصوصِ نسبتِ منطق و متافیزیک، بنگرید، همچنین، به

Jacob McNulty, *Hegel's Logic and Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press: 2023).
Robert Pippin, *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in The Science of Logic* (Chicago: The University of Chicago Press, 2019).

نشرِ ماینر در سالِ ۲۰۰۸ صورتِ بازبینی‌شده و اصلاح‌شده‌ای از همین مجلد را جداگانه در جلدِ ۳۸۵ **کتابخانهٔ فلسفی** به چاپ رسانده است. در این چاپ، فریدریش هوگمان و والتر بِشکِه، ویراستارانِ **مجموعهٔ آثارِ** هگل، مقدمه‌ای به کتاب افزوده و، برخلافِ چاپِ **مجموعهٔ آثار**، از رسم‌الخطِ مدرنِ آلمانی پیروی کرده‌اند. به‌علاوه، پانویس‌های نسخه‌شناسانهٔ متعددی را هم که در چاپِ **مجموعهٔ آثار** آمده است حذف کرده و یادداشت‌های انتهایی را که به ذکرِ منبعِ نقل‌قول‌های درونِ متن، ارجاعات به آثارِ دیگر و همچنین ارجاعاتِ درون‌متنی اختصاص دارد تفصیل داده‌اند. مشخصاتِ این چاپ از این قرار است:

کتابخانهٔ فلسفی (۱۸۳۲)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, *Erster Teil: Die objektive Logik, Erster Band*, *Nach dem Text G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke* Band 21, Neu herausgegeben von Hans-Jürgen Gawoll, Mit einer Einleitung von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008).

یادداشت‌های پایانیِ کتاب بر اساسِ همین چاپ به فارسی ترجمه و در انتهای کتاب درج شده‌اند. گذشته از این، اصطلاحاتِ آلمانیِ متن را در ترجمهٔ فارسی (چه پانویس‌ها و چه واژه‌نامه‌ها و مواردِ دیگر) بر اساسِ رسم‌الخطِ مدرنِ آلمانیِ همین چاپ ضبط کرده‌ام.

افزون بر چاپ‌های فوق، در پاره‌ای مواردِ جزئی (که در پانویس‌های مربوط مشخص شده‌اند) به جلدِ پنجم از **مجموعهٔ بیست‌جلدیِ آثارِ** هگل (*W* 5) نیز رجوع کرده‌ام:

چاپِ زورکامپ

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, herausgegeben von Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969–1970), *Wissenschaft der Logik I*, *Erster Teil: Die Objektive Logik, Erstes Buch* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986). Bd. 5.

نهایتاً، پس از آن‌که ترجمهٔ فارسی را بر اساسِ منابعِ آلمانیِ یادشده به پایان رساندم، سرتاسرِ آن را با دو ترجمهٔ انگلیسیِ زیر مقایسه کردم:

ترجمهٔ دی‌جووانی

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science of Logic*, translated by George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

ترجمهٔ میلر

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hegel's Science of Logic*, edited by H. D. Lewis and translated by A. V. Miller (New YorkHumanity Books, 1969).

۶-۲. رسم‌الخط

در این اثر نیز، همچون سایرِ آثاري که در سال‌های اخیر منتشر کرده‌ام، از رسم‌الخطي (یا زبان‌نگاره‌اي) پیروی کرده‌ام که داریوشِ آشوری در برخي از آثارش پیشنهاد کرده است. مهم‌ترین ویژگی‌های این رسم‌الخط از این قرارند: (۱) متمایزکردنِ یای نکره (ي) از یای نسبت یا مصدری (ی)؛ (۲) ضبطِ کسرهٔ اضافه (ـِ) در تمامیِ موارد؛ و (۳) جدا-و نزدیک‌نویسیِ ضمایرِ متصل (مثلِ: «کتاب‌ام» به جای «کتابم»). به‌علاوه، اگرچه افزودنِ کسرهٔ اضافه به‌خودیِ‌خود برای تمییزِ ترکیب‌های اضافی از سایرِ عبارات کفایت می‌کند، هر جا لازم دیده‌ام از علامتِ سکون (ْ) نیز بهره برده‌ام.

۶-۳. توضیحاتي دربارهٔ چند اصطلاح

۶-۳-۱. هگل در خصوصِ زبانِ فلسفه، که در آن می‌شود حقیقت را بیان کرد، از نخستین ایامِ فلسفه‌ورزی‌اش اندیشیده است. آنچه او تعبیر به «گزارهٔ نظرورزانه»[1] می‌کند، در حقیقت صورت‌بندیِ نهاییِ او از زبانِ فراخورِ بیانِ حقیقت است.[2] به‌علاوه، هگل بر این عقیده است که اندیشهٔ نظرورزانه پیشاپیش در زبان، همان زباني که قومي نظرورز پیشاپیش بدان سخن می‌گوید، جریان و سریان دارد و لذا «فلسفه اساساً به هیچ‌گونه اصطلاح‌شناسیِ خاصي نیاز ندارد» (بنگرید به صفحهٔ ۵۱). به‌طورِ مثال، هگل در همین اثر می‌نویسد که «زبانِ آلمانی از این حیث مزایای بسیاري بر سایرِ زبان‌های مدرن دارد؛ حتی بسیاري از کلمات‌اش دارای این خصوصیتِ افزون‌ترند که نه‌تنها معانی‌اي متفاوِت بلکه معانی‌اي متخالف دارند، به‌طوري که نمی‌شود یک روحِ نظرورزانهٔ زبان را در خودِ آن‌ها تشخیص نداد» (همان). این البته بدان معنا نیست که زبانِ یک قوم باید در و پنجرهٔ خود را به روی هر زبانِ دیگري ببندد. به‌عکس، چنان‌که هگل خود متذکر می‌شود، برخي اصطلاحات پیشاپیش از زبان‌هایي بیگانه واردِ زبانِ یک قوم می‌شوند و به‌اصطلاح «حقِ شهروندی» کسب می‌کنند. به‌علاوه، گاه اصطلاحاتي که از زباني بیگانه

1. spekulativer Satz

۲. در این خصوص، بنگرید، از جمله، به

Günter Wohlfart, *Der spekulative Satz: Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel* (Berlin: Walter de Gruyter, 1981).

واردِ یک زبان می‌شوند به دلیلِ غرابتي که دارند به‌اصطلاحْ «بازتابی‌تر» از اصطلاحاتِ رایج در یک زبان‌اند و این امر آن هالهٔ آشناییِ فارغ از شناخت را در نظرِ آگاهیِ معمولی می‌زداید. از همین رو هم هست که هگل از برخي اصطلاحاتِ لاتینی یا یونانی که از دیرباز در زبانِ آلمانی رایج شده‌اند بهره می‌برد، ولو آن‌که معادلي مناسب در زبانِ آلمانی برای آن‌ها سراغ داشته باشد. نکتهٔ دیگر این‌که هگل به دفعات از دو اصطلاحِ متفاوت که معنای کمابیش یکساني دارند گاه در بیانِ یک معنیِ واحد استفاده می‌کند. به‌طورِ مثال، اصطلاحاتِ کمابیش هم‌معنیِ "Reduktion" و "Zurückführung"، "Inkrement" و "Vermehrung"، "Phänomen" و "Erscheinung"، "Realisation" و "Erfüllung"، و نظایرِ آن‌ها در متن به کار رفته‌اند.

با این حال، زبانِ رایج در میانِ مردمانِ یک قوم اگرچه پیشاپیش قائم به اندیشهٔ نظرورزانه است، لزوماً پیشاپیش فراخورِ بیانِ حقیقت نیست. از این رو، هگل به‌رغمِ تکیه بر اصطلاحات و معانی و کاربردهای رایجِ آن‌ها در زبانِ آلمانیِ روزگارِ خویش، گاه از آن‌ها فراروی هم می‌کند. به‌طورِ نمونه، اصطلاحِ "aufheben" در زبانِ روزمرهٔ آلمانی هم به معنای «بالا کشیدن | برکشیدن | ارتقا دادن» است و هم به معنای «ملغا کردن | حذف کردن». اما هگل معنای سومي را نیز از این اصطلاح مراد می‌کند: «حفظ کردن». این معنای سوم پیشاپیش، لااقل به‌طورِ صریح، در زبانِ آلمانیِ روزمره مندرج نیست. به‌علاوه، در زبانِ روزمره از این اصطلاح هر بار فقط یک معنا مراد می‌شود (یا ارتقا دادن یا ملغا کردن)، حال آن‌که هگل هر سه معنا را توأمان و یک‌جا از اصطلاحِ مزبور مراد می‌کند: «ملغا کردن ـ حفظ کردن ـ ارتقا دادن». نمونهٔ دیگر، قیدهای "an sich" و "für sich" است. در زبانِ آلمانیِ روزمره این دو قید ــ گاه با هم و گاه هر یک جدا از آن دیگري ــ به معانیِ «در اصل | در اساس | علی‌الاصول | فی‌نفسه | به‌خودیِ‌خود» به‌کار می‌روند. هگل نیز از همین امکانِ زبانِ آلمانی کمالِ بهره را برای بیانِ معانیِ فلسفی می‌بَرد.

بر این اساس، ترجمهٔ چنین اثري همان‌قدر که مستلزمِ غور در عمقِ اندیشهٔ هگل است، مستلزمِ حساسیتِ زبانیِ خاصي هم است. مترجم بر آن نیست که از هر دو مزیت برخوردار بوده است. با وجودِ این، تا جایي که امر موکول به تلاش و پژوهش و مطالعه بوده است، در حد و اندازهٔ خود چیزي کم نگذاشته است. لذا پاره‌اي اصول را در ترجمهٔ اصطلاحاتِ **علمِ منطق** در سرتاسرِ این اثر رعایت کرده‌ام.

پیشگفتار بر چاپِ نخست [5]

دگرگونیِ تمام‌عیاري که طرزِ فکرِ فلسفی از حدودِ بیست‌وپنج سالِ اخیر در میانِ ما متحمل شده، نظرگاهِ عالی‌تري که خودآگاهیِ روح در این بازهٔ زمانی در خصوصِ خویش حاصل آورده، تاکنون هنوز تأثیرِ اندکي بر قالبِ **منطق** گذاشته است.

آنچه پیش از این دوره متافیزیک نامیده می‌شد، به‌اصطلاح از بیخ و بُن برکنده شده و از سلسلهٔ علوم ناپدید گشته است. کجا می‌شود همچنان بانگِ هستی‌شناسیِ سابق، نفْس‌شناسیِ عَقلانی، کیهان‌شناسی یا حتی الهیاتِ طبیعیِ سابق را شنید، یا اصلاً کجا مجالِ شنیده شدن به آن‌ها داده می‌شود؟ فی‌المثل پژوهش‌های ناظر به غیرِمادی‌بودنِ نفْس، عللِ مکانیکی و غائی، کجا قرار است همچنان علاقه‌اي برانگیزند؟ حتی آنچه سابقاً برهان‌های وجودِ[1] خدا نامیده می‌شد صرفاً از منظرِ تاریخی یا از بابِ تهذیبْ و اعتلای ذهن اقامه می‌شوند.[۲] واقعِ امر این است که بعضاً علاقه به محتوای متافیزیکِ سابق، بعضاً علاقه به صورتِ آن، و بعضاً علاقه به هر دوی آن‌ها همزمان از کف رفته است. چنانچه، مثلاً، قانونِ اساسیِ[2] یک قوم، مرام‌ومسلک‌اش، و عادات و فضایلِ اخلاقی‌عرفی‌اش از حَیّزِ انتفاع ساقط شده باشند، چنین چیزي همان‌قدر درخورِ

1. Dasein 2. Staatsrecht

ملاحظه است که، دست‌کم، این‌که قومي متافیزیکِ خویش را از کف بدهد، این‌که آن روحي که خودش را به ذاتِ محضِ خویش مشغول می‌دارد دیگر هیچ وجودِ بالفعلي در این [قوم][1] نداشته باشد.

آموزهٔ همگانيِ[2] فلسفهٔ کانتی، ــ این‌که **فاهمه** اجازه ندارد **از تجربه فرابگذرد**، وگرنه قوهٔ شناخت به **عقلِ نظری** مبدل می‌شود که به‌خودیِ‌خود[3] چیزي به‌جز **خیال‌های باطل** نمی‌زاید،[۳] [ــ] دست شستن از اندیشه‌ورزیِ نظرورزانه را از منظرِ علمی موجه داشته است. فریادِ تعلیم‌وتربیتِ مدرن، اضطرارِ زمانه که نگاه را به نیازِ بی‌واسطه معطوف می‌کند، به استقبال از این آموزهٔ محبوب آمد، [با این ادعا] که همان‌طور که تجربه برای شناختْ امرِ نخستین است، به همین ترتیب برای [کسبِ] مهارت در زندگیِ عمومی و خصوصیْ بینشِ نظری حتی زیان‌بار و [در مقابل] تمرینْ و فرهیزشِ[4] عملی به‌طورِکلی امرِ ذاتی، یگانه امرِ مقتضی، است.[۴]
[6] ــ در همان حال که علمْ | و فاهمهٔ عامِ بشری بدین‌گونه دست به دستِ یکدیگر دادند تا زوالِ متافیزیک را رقم زنند، چنین می‌نمود که آن صحنه‌آراییِ غریب برای تماشای **قومي فرهیخته** [**اما**] **بی‌بهره از متافیزیک** رخ می‌دهد: ــ همانندِ معبدي که از جنبه‌های دیگر بسیار آراسته به آذین و تزئین است اما قدس‌الاقداسي[5] ندارد. ــ الهیات، که در ادوارِ متقدم‌تر نگاهبانِ رازورمزهای نظرورزانه و نگاهبانِ آن متافیزیکِ گیرمْ وابسته بود، از این علم در ازای احساس‌ها، در ازای امرِ عملی‌ـعامه‌پسند و تاریخ‌نگاریِ محققانه دست کشید. مطابق با همین تغییر هم هست که در جاهای دیگر آن **افرادِ عزلت‌گزیني** از میان رفته‌اند که به‌دستِ قومِ خویش از جهان تبعید و وقفِ این غایت می‌شدند که مشاهدهٔ متأملانهٔ[6] امرِ سرمدی و زندگی‌اي که صرفاً در خدمتِ این مشاهدهٔ متأملانه است، آن هم نه از برای منفعتي بلکه از برای رحمت، وجود داشته باشد ــ از میان رفتني که در بستري دیگر می‌توان آن را ذاتاً به‌مثابهٔ همان پدیده‌اي[7] در نظر گرفت که پیش‌تر[۵]

1. demselben 2. exoterisch 3. für sich 4. Bildung
5. Allerheiligstes 6. Kontemplation 7. Erscheinung

ذکرش رفت. ــ به‌طوري که پس از کنار رفتنِ این ظلمات، پس از کنار رفتنِ این به خود مشغول بودنِ بی‌رنگ‌وبوی روحِ به‌خودبرگشته،[1] چنین می‌نمود که وجود به جهانِ آفتابیِ گل‌ها، که چنان‌که همه می‌دانند در میانِ آن‌ها هیچ گلِ **سیاهي** نیست، متبدل شده است.

وضعیتِ **منطق** به فضاحتِ وضعیتِ متافیزیک نبود. این‌که آدمی از طریقِ منطق **اندیشیدن** را **می‌آموزد**، چیزي که از جهاتِ دیگر[2] فایدهٔ منطق و در نتیجه غایتِ آن شمرده می‌شد ــ به‌اصطلاح آن‌چنان‌که گویی آدمی نخست از طریقِ تحصیلِ آناتومی و فیزیولوژی می‌بایست هضم کردن و حرکت کردن را می‌آموخت ــ، پیش‌داوری‌اي است که از دیرباز از میان رفته است، و [از این حیث] روحِ عمل‌گرایی[3] برای منطق سرنوشتي بهتر از سرنوشتِ خواهرخوانده‌اش مقرر نداشته است. با وجودِ این، احتمالاً به خاطرِ قسمي فایدهٔ صوری هنوز مقامي در میانِ علوم برای آن منظور می‌شد، بلکه حتی به‌منزلهٔ موضوعِ درسِ عمومی حفظ می‌شد. اما این قرعهٔ نیک‌تر فقط به سرنوشتِ بیرونی [ـِ منطق] مربوط است؛ زیرا قالب و محتوای‌اش همان [قالب و] محتوایي مانده است که از طریقِ سنتي طولانی به ارث برده بود، هرچند در این فرادهش هرچه بیش‌تر تضعیف و نحیف شده بود؛ روحِ تازه را، که همان‌قدر در علم سر برآورده است که در فعلیت، هنوز نمی‌شود در منطق تمیز داد. با این حال، اگر صورتِ جوهریِ روحْ خودش را دگرگون ساخته باشد،[4] یکسره بیهوده است که بخواهیم صورت‌های فرهیزشي متقدم‌تر را حفظ کنیم؛ این صورت‌ها برگ‌های پژمرده‌اي هستند که به‌دستِ غنچه‌های تازه‌اي که پیشاپیش دَر ریشه‌های آن برگ‌ها پدید آمده‌اند کنار زده می‌شوند.

در [قلمروِ] امرِ علمی نیز به پایان رسیدنِ **نادیده‌گرفتنِ** این تغییرِ کلیْ تازه به‌تدریج آغاز می‌شود. تصورهای دیگر به‌طرزي نامحسوس حتی برای مخالفان هم آشنا و خودی شده‌اند، و اگر همچنان علیهِ سرچشمه و اصل‌های آن‌ها

1. in sich gekehrt 2. sonst 3. Geist des Praktischen 4. umgestaltet

[7] قشقرق به راه می‌اندازند[1] و در آن‌ها چون و چرا می‌کنند، | باز هم به پیامدها[ی آن تصورات] تسلیم شده‌اند و قادر نبوده‌اند از تأثیرِ آن‌ها برکنار بمانند؛ آن‌ها به هیچ نحوِ دیگري نمی‌دانند چگونه به موضع‌گیریِ منفیِ خویش که همواره نامربوط‌تر می‌شود اهمیتي ایجابی و نوعي محتوا ببخشند مگر به این نحو که با شیوه‌های تازهٔ تصور از درِ همسخنی درآیند.

از طرفِ دیگر، چنین می‌نماید که روزگارِ تشویش[2] که [هر] آفرینشِ تازه‌اي مقرون به آن آغاز می‌گردد سپری شده است. این نوع آفرینشِ تازه، در نخستین پدیدارشدن‌اش،[3] در قبالِ نظام‌مندسازیِ گسترش‌یافتهٔ اصلِ متقدم‌تر معمولاً مقرون به نوعي دشمن‌خوییِ متعصبانه موضع‌گیری می‌کند، همچنین بعضاً هراسان است از این‌که خود را در توسعهٔ امرِ جزئی از کف بدهد و بعضاً از کاري که از جانبِ پرورشِ[4] علمی اقتضا می‌شود شانه خالی می‌کند و در [یا به‌رغمِ] نیاز به چنین پرورشي نخست به نوعي صورت‌گراییِ میان‌تهی چنگ می‌زند. اکنون توقعِ عمل‌آوردن و پروراندنِ مصالح هرچه مبرم‌تر می‌شود. در فرهیزشِ یک زمانه، چنان‌که در فرهیزشِ فرد، دوره‌اي هست که در آنْ مسئله به‌طورِ عمده بر سرِ کسب و اظهارِ[5] اصل در اشتدادِ بسط‌نیافته‌اش است. اما مطالبهٔ عالی‌تر معطوف به آن است که این اصل به علم مبدل شود.

حال، هر چیزي هم که پیشاپیش از جنبه‌های دیگر بر سرِ مُوضوع[6] و صورتِ علم آمده باشد، علمِ منطقی‌اي که متافیزیکِ راستین یا فلسفهٔ نظرورزانهٔ محض را تشکیل می‌دهد تاکنون بسیار مغفول مانده است. من آنچه را از این علم و نظرگاهِ آن به‌طورِ دقیق‌تر می‌فهمم در **مقدمه** به‌نحوِ عجالی به‌دست داده‌ام. این ضرورت که باید دوباره از سرِ نو به این علم ابتدا کرد، طبیعتِ خودِ موضوع[7] و فقدانِ کارهای مقدماتی‌اي که می‌شد از آن‌ها برای این دگرگون‌سازیِ موردِ نظر استفاده کرد، چه‌بسا از جانبِ منتقدانِ منصف به دیده آید، حتی اگر کاري چندین‌ساله

1. spröde tun 2. Gärung 3. Erscheinung 4. Ausbildung
5. Behauptung 6. Sache 7. Gegenstand

نتوانسته باشد کمالِ عظیم‌تري به این تلاش ببخشد. ــ دیدگاهِ اساسی این است که اساساً با مفهومِ تازه‌اي از رَویهٔ[1] علمی سروکار داریم. همان‌طور که در جای دیگري[۶] یادآور شده‌ام،* نمی‌شود که فلسفه از آن حیث که می‌بایست علم باشد برای این منظور روشِ خویش را از علمي متفرع همانندِ ریاضیات به عاریت بگیرد، همان‌طور که نمی‌شود به اطمینان‌بخشی‌های قاطعِ شهودِ درونی اکتفا کند یا، به دلایلي برگرفته از تأملِ بازتابیِ بیرونی، از تعقل‌مآبی[2] استفاده کند. به‌عکس، فقط **طبیعتِ محتواست** که ممکن است در | شناختنِ علمی **به حرکت درآید**، [8] چراکه همزمان همین **بازتابِ خودِ** محتواست **که** نخست خودِ **تعینِ این محتوا** را فرامی‌نهد و **ایجاد می‌کند**.

فاهمه متعین می‌کند و سخت به تعین‌ها پایبند می‌مانَد؛[3] **عقلْ** منفی [یا نفی‌کننده][4] و **دیالکتیکی** است، زیرا تعین‌های فاهمه را به نیستی[5] منحل می‌کند؛ عقل [همچنین] **ایجابی** است، زیرا امرِ **کلی** را ایجاد می‌کند و امرِ جزئی را در آن در بر می‌گیرد.[6] همان‌طور که فاهمه معمولاً به‌مثابهٔ چیزي مجزا از عقل به‌طورِکلی تلقی می‌شود، عقلِ دیالکتیکی نیز معمولاً به‌مثابهٔ چیزي مجزا از عقلِ ایجابی در نظر گرفته می‌شود. اما عقل در حقیقتِ خویش **روح** است، روحي که از هر دو، چه از عقلِ مبتنی بر فاهمه[7] و چه از فاهمهٔ مبتنی بر عقل،[8] عالی‌تر است. روحْ امرِ منفی است، آن چیزي که هم کیفیتِ عقلِ دیالکتیکی و هم کیفیتِ فاهمه را تشکیل می‌دهد؛ ــ روح امرِ بسیط را نفی می‌کند، و بدین ترتیب تفاوتِ متعینِ فاهمه را فرامی‌نهد، این تفاوت را به‌همان‌اندازه منحل هم می‌کند، و لذا دیالکتیکی است. با این حال، روح خودش را در نیستیِ این نتیجه نگاه نمی‌دارد، بلکه در آن به‌همان‌اندازه ایجابی [نیز] هست و بدین ترتیب امرِ بسیطِ اولیه را

1. Behandlung

* **پدیدارشناسیِ روح**، پیشگفتار بر چاپِ نخست. ــ تفصیلِ راستین همانا شناختِ روش و جایگاهِ آن در خودِ منطق است. (حاشیه بر چاپِ دوم.)

2. Räsonnement
3. hält die Bestimmungen fest
4. negativ
5. Nichts
6. begreift
7. verständig
8. vernünftig

بازسازی کرده است،[1] هرچند به‌مثابهٔ امرِ کلی‌ای که در خود[2] انضمامی است؛ ذیلِ این امرِ کلی یک امرِ جزئیِ داده‌شده مندرج نمی‌شود، بلکه مقرون به همان متعین‌سازی [ـِ تفاوت] و در انحلالِ این [متعین‌سازیْ] امرِ جزئی [نیز] پیشاپیش توأمان متعین شده است. این حرکتِ روحانی، که در بساطتِ خویش متعین‌بودگیِ خویش را و در این متعین‌بودگیْ برابریِ خویش با خودش[3] را به خودش می‌دهد، [این حرکت] که از همین رو بسطِ درون‌ماندگارِ مفهوم است، عبارت است از روشِ مطلقِ شناختن و در عینِ حال نفْسِ[4] درون‌ماندگارِ خودِ محتوا. ــ ادعای من این است که تنها در این راهِ خودبرسازنده است که فلسفه قادر است علمِ ابژکتیوِ مبرهن[5] باشد. ــ من بدین نحو کوشیده‌ام **آگاهی** را در **پدیدارشناسیِ روح** به نمایش بگذارم. آگاهی همانا روح است در مقامِ دانشِ[6] انضمامی، آن هم دانشِ مقید به بیرونیت؛[7] اما پیشرَویِ این برابرایستا، همانندِ بسطِ هرگونه زندگیِ طبیعی و روحانی، تنها بر طبیعتِ[8] **ذاتیت‌های**[9] **محضي** مبتنی است که محتوای منطق را تشکیل می‌دهند. آگاهی، در مقامِ روحِ پدیدارشونده‌ای که در راهِ خویش خودش را از بی‌واسطگیِ خویش و از انضمامی‌شدنِ بیرونیِ خویش می‌رهانَد، به دانشِ محضي بدل می‌شود که به خودش خودِ این ذاتیت‌های محض را، بدان‌گونه که دَر خود و برای خود[10] هستند، به‌مثابهٔ برابرایستا می‌دهد. آن‌ها عبارت‌اند از اندیشه‌های محض، عبارت‌اند از روحي که ذاتِ خویش را به اندیشه درمی‌آورَد. حرکتِ آن‌ها به‌دستِ خودشان[11] زندگیِ روحانی‌شان است و همان چیزي است که از طریقِ آنْ علم خودش را تقوم می‌بخشد و [همان چیزي است که] علم همانا ایضاحِ[12] آن است.

به این ترتیب، رابطهٔ[13] علم، که من آن را **پدیدارشناسیِ روح** می‌نامم، با منطق

1. hergestellt
2. in sich
3. ihre Gleichheit mit sich selbst
4. Seele
5. demonstriert
6. Wissen
۷. in der Äußerlichkeit befangenes Wissen. برای befangen معنیِ «خودآگاه» نیز ذکر شده است.
8. Natur
9. Wesenheiten
10. an und für sich
11. ihre Selbstbewegung
12. Darstellung
13. Beziehung

به‌دست داده شده است. ــ تا جایی که به نسبتِ[1] بیرونی مربوط است، قرار بود |
[9] به دنبالِ بخشِ نخستِ **نظامِ علم**،* که پدیدارشناسی را در بر دارد، بخشِ دومی بیاید که می‌بایست منطق و هر دو علمِ واقعیِ فلسفه، [یعنی] فلسفهٔ طبیعت و فلسفهٔ روح، را در بر می‌گرفت و نظامِ علم را به اتمام می‌رسانْد.[۷] اما توسعهٔ ضروری‌ای که منطق به‌خودیِ‌خود می‌باید حاصل می‌کرد مرا بر آن داشت که این منطق را جداگانه به دستِ چاپ بسپارم؛ بنابراین، منطق در طَرحی توسعه‌یافته [در خصوصِ نظامِ علمْ] نخستین دنبالهٔ **پدیدارشناسیِ روح** را تشکیل می‌دهد. متعاقباً شرح‌وبسطِ دو علمِ واقعیِ فلسفه که ذکرشان رفت به دنبال خواهد آمد. ــ اما این جلدِ نخستِ منطقْ **آموزهٔ هستی** را به‌منزلهٔ کتابِ نخست در بر دارد؛ کتابِ دوم، [یعنی] **آموزهٔ ذات**، به‌منزلهٔ قسمتِ دومِ جلدِ نخست [اکنون زیرِ چاپ است]؛[۲] ولی جلدِ دومْ **منطقِ سوبژکتیو** یا **آموزهٔ مفهوم** را در بر خواهد داشت.

نوْرنبرگ، ۲۲ مارسِ ۱۸۱۲. |

1. Verhältnis

* (بامبرگ و وورتسبورگ نزدِ گُبهارد ۱۸۰۷) این عنوان [یعنی «بخشِ نخستِ **نظامِ علم**»] دیگر به چاپِ دوم، که در عیدِ پاکِ پیشِ رو منتشر می‌شود، اضافه نخواهد شد. ــ به‌جای برنامهٔ ذکرشده در ادامه[ی جملهٔ فوق] راجع به بخشِ دومی که قرار بود کلِ علومِ فلسفیِ دیگر را در بر بگیرد، متعاقباً **دانشنامهٔ علومِ فلسفی** را منتشر کردم که سالِ گذشته به چاپِ سوم رسید (حاشیه بر چاپِ دوم).[۸]

۲. طبقِ پانویسِ **چاپِ زورکامپ**.

[27]

مقدمه

مفهومِ کلیِ منطق

نیاز به ابتدا کردن به خودِ نفس‌الامر بدونِ تأملاتِ بازتابیِ مقدماتی، در هیچ علمي با آن قوتي احساس نمی‌شود که در علمِ منطق احساس می‌شود. در هر علمِ دیگري، موضوعي که این علم بدان می‌پردازد و روشِ علمی از یکدیگر متمایزند؛ همان‌طور که محتوا هم آغازي مطلق رقم نمی‌زند، بلکه به مفاهیمِ دیگري وابسته و از همه سو با مصالحِ دیگر در پیوند است. لذا، به این علوم اجازه داده می‌شود از پایهٔ خویش و بسترِ آن و نیز از روشْ صرفاً بر سبیلِ مقبولات[1] سخن بگویند و آن‌ها را، به‌منزلهٔ صورت‌هایي از تَعاریف و نظایرشان که آشنا و مقبول پیشفرض گرفته می‌شوند، با خیالِ راحت به کار بندند و نحوهٔ عادیِ تعقل‌مآبی را برای تثبیتِ مفاهیمِ کلی و تعین‌های بنیادیِ خویش به کار بگیرند.

در مقابل، نمی‌شود که منطق هیچ یک از این صورت‌های تأملِ بازتابی یا قواعد و قوانینِ اندیشه‌ورزی را پیشفرض بگیرد، زیرا آن‌ها بخشي از خودِ محتوای منطق را تشکیل می‌دهند و نخست باید در چهارچوبِ منطق مدلل شوند. با این حال، نه‌تنها به‌دست‌دادنِ روشِ علمی، بلکه همچنین خودِ **مفهومِ علم** به‌طورِکلی

1. lemmatische Weise

جزوِ محتوای آن است، و در واقع نتیجهٔ نهاییِ آن را تشکیل می‌دهد؛ لذا نمی‌شود که منطق چیستیِ منطق را از پیش بگوید، بلکه کلِ بحثِ منطق این دانشِ راجع به خودِ منطق را نخست در مقامِ واپسین [نتیجهٔ] منطق و در مقامِ کمالِ منطق فراپیش می‌آورَد. به همین شکل، موضوعِ منطق، [یعنی] **اندیشه‌ورزی** یا، به‌وجهی متعین‌تر، **اندیشه‌ورزیِ به‌فهم‌درآورنده**،[1] ذاتاً درونِ چهارچوبِ منطق محلِ بحث قرار می‌گیرد؛ مفهومِ این [موضوع نیز] در روندِ منطق ایجاد می‌شود و لذا نمی‌توان آن را از پیش به‌دست داد. از این رو، هدفِ آنچه در این مقدمه پیشاپیش به‌دست داده می‌شود این نیست که مفهومِ منطق را به‌اصطلاح مدلل کند یا محتوا و روشِ منطق را از پیش از حیثِ علمی موجه بدارد، بلکه این است که از طریقِ پاره‌ای توضیحات و تأملاتِ بازتابی، به‌طورِ تعقل‌مآبانه و تاریخی، آن نظرگاهی را که این علم را باید بر مبنای آن مطمحِ نظر قرار داد به تصور [و ذهن] نزدیک سازد. |

[28] هنگامی که منطق به‌مثابهٔ علمِ اندیشه‌ورزی به‌طورِکلی[2] تلقی می‌شود، آنچه در این حال فهمیده می‌شود این است که این اندیشه‌ورزیْ **صِرفِ صورتِ** نوعی شناخت را تشکیل می‌دهد، این‌که منطق از هرگونه **محتوا** منتزع می‌شود و آن به‌اصطلاح **مُؤلفهٔ** دوم که به نوعی شناخت تعلق دارد، [یعنی] **ماده**، باید از جای دیگری داده شود، این‌که از همین رو منطق، به‌مثابهٔ آنچه این ماده بکلی از آن مستقل است، صرفاً ممکن است شرط‌های صوریِ شناختِ حَقیقی را به‌دست دهد ولی امکان ندارد خودِ حقیقتِ واقعی[3] را در بر داشته باشد، و به‌علاوه فقط ممکن است **راهِ** نیل به حقیقتِ واقعی باشد زیرا درست همان جنبهٔ ذاتیِ[4] حقیقت، [یعنی] محتوا، [نیز] بیرون از منطق قرار دارد.

اما، اولاً، پیشاپیش نابجاست گفتنِ این‌که منطق از هرگونه **محتوا** منتزع می‌شود، این‌که منطق صرفاً قواعدِ اندیشه‌ورزی را تعلیم می‌دهد بدونِ آن‌که بتواند راهی به امرِ به‌اندیشه‌درآمده[5] پیدا کند و سرشتِ[6] آن را موردِ بررسی قرار دهد.

1. begreifend
2. im allgemeinen
3. reale Wahrheit
4. das Wesentliche
5. Gedachte
6. Beschaffenheit

زیرا چون اندیشه‌ورزی و قواعدِ اندیشه‌ورزی می‌بایست موضوعِ منطق باشند، پس منطق در واقع محتوای اختصاصیِ خویش را در آن‌ها دارد؛ منطق در آن‌ها آن مُؤلفهٔ دومِ شناخت، [یعنی] ماده، را هم که منطق خاطرِ خود را به سرشتِ آن مشغول می‌دارد در اختیار دارد.

و اما، ثانیاً، به‌طورِکلی تصوراتي که مفهومِ منطق تاکنون بر آن‌ها مبتنی بوده است از طرفي پیشاپیش رو به تباهی رفته‌اند و، از طرفِ دیگر، وقتِ آن است که کاملاً از میان برخیزند، وقتِ آن است که نظرگاهِ این علم در مرتبهٔ عالی‌تري درک شود و وقتِ آن است که منطق قالبِ کاملاً دگرگون‌شده‌اي به‌دست آورَد.

مفهومِ تاکنونیِ منطق بر جداییِ **محتوای** شناخت و **صورتِ** شناخت یا بر جداییِ **حقیقت** و **یقین** مبتنی بوده است، نوعي جدایي که در آگاهیِ معمولی، یک بار برای همیشه، پیشفرض گرفته شده است. **ابتدا** پیشفرض گرفته می‌شود که مصالحِ شناختن، به‌مثابهٔ جهاني حاضروآماده[1] بیرون از اندیشه‌ورزی، به‌وجهِ دَر خود و برای خود حاضر[2] است، این‌که اندیشه‌ورزی به‌خودیِ‌خود تهی است [و] به‌مثابهٔ نوعي صورت از بیرون به‌سوی آن ماده می‌رود، خودش را با آن پُر می‌کند، و تازه در این هنگام نوعي محتوا حاصل می‌آورَد و بدان طریق مبدل به شناختني واقعی می‌شود.

سپس، این دو مُؤلفه (زیرا نسبتِ آن‌ها از قرارِ معلوم نسبتِ [میانِ] شماري مُؤلفه است، و شناختن از دلِ آن‌ها به‌طرزِ مکانیکی یا، دستِ بالا، به‌طرزِ شیمیایی[3] سر هم می‌شود) با این نظمِ رُتبی[4] در کنارِ یکدیگر قرار می‌گیرند که ابژه از قرارِ معلوم چیزي به‌خودیِ‌خود تمام و کمال[5] است که ممکن است از حیثِ فعلیتِ خویش به‌طورِ کامل از اندیشه‌ورزی بی‌نیاز باشد و، در مقابلِ آن، اندیشه‌ورزی از قرارِ معلوم چیزي ناقص است که باید خودش را نخست در نوعي

1. fertig
2. vorhanden
3. chemisch
4. in dieser Rangordnung
5. Vollendetes, Fertiges

مصالح تکمیل کند و در واقع باید خودش را، به‌مثابهٔ نوعي صورتِ نامتعینِ انعطاف‌پذیر،[1] با مادهٔ خویش سازگار سازد. حقیقتْ مطابقتِ اندیشه‌ورزی با برابرایستاست، و از قرارِ معلوم اندیشه‌ورزی برای رقم زدنِ این مطابقت ــ زیرا این مطابقتْ دَر خود و برای خود حاضر نیست ــ باید خودش را با برابرایستا تطبیق دهد و بدان تن در دهد.

ثالثاً، چون فرقِ ماده و صورت، فرقِ برابرایستا و اندیشه‌ورزی، در آن بی‌تعینیِ مغشوش رها نمی‌شود بلکه | به‌وجهِ متعین‌تري در نظر گرفته می‌شود، پس هر [29] یک از آن‌ها سپهري جدا از سپهرِ آن دیگري است. از این رو، اندیشه‌ورزی در کارِ خویش، مبنی بر دریافت‌کردن[2] و صورت‌بخشیدن به مصالح، از خودش فرارَوی نمی‌کند، [بلکه] کارش مبنی بر دریافت‌کردن و تن دادن به مصالح همانا حالتي[3] از حالاتِ خودِ آن باقی می‌مانَد، و بدین طریق به دیگریِ خویش مبدل نمی‌شود؛ و، به هر حال، متعین‌سازیِ خودآگاهانه فقط متعلق به اندیشه‌ورزی است؛ بنابراین، اندیشه‌ورزی در رابطه‌اش با برابرایستا نیز از خویش بیرون نمی‌رود و به برابرایستا فرارَوی نمی‌کند، [بلکه] برابرایستا به‌مثابهٔ شیئي دَر خود [یا شیئي فی‌نفسه] مُطلقاً[4] نوعي ماوَراءِ[5] اندیشه‌ورزی باقی می‌مانَد.

این دیدگاه‌ها دربارهٔ نسبتِ سوژه و ابژه با یکدیگر، تعین‌هایي را بیان می‌کنند که طبیعتِ آگاهیِ معمولیِ ما، [یعنی] طبیعتِ آگاهیِ پدیداریِ[6] ما، را تشکیل می‌دهند؛ اما این پیشداوری‌ها، هرگاه به [سپهرِ] عقل منتقل می‌شوند، آن‌چنان‌که گویی در عقل همان نسبت در کار است، آن‌چنان‌که گویی این نسبت دَر خود و برای خود واجدِ حقیقت است، خطاهایي هستند که نشان دادنِ بطلانِ آن‌ها، که از طریقِ همهٔ بخش‌های کیهانِ روحانی و طبیعی به انجام می‌رسد، همانا فلسفه است، یا، در عوض، چون راهِ ورود به فلسفه را سد می‌کنند باید در آستانهٔ فلسفه دور انداخته شوند.

1. weich
2. Empfangen
3. Modifikation
4. schlechthin
5. Jenseits
6. erscheinend

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل

علم منطق

جلد دوم: آموزهٔ ذات

ترجمهٔ سیدمسعود حسینی

نشرنی

فهرست مطالب

یادداشتِ مترجم ۱۱

کتابِ دوم: آموزهٔ ذات

فهرستِ چاپِ ۱۸۱۳ ..... ۱۷

کتابِ دوم: ذات ۲۳

بخشِ نخست: ذات به‌منزلهٔ بازتاب به خودِ آن

فصلِ نخست: وانمود ۳۱

A. امرِ ذاتی و امرِ غیرِذاتی ۳۱

B. وانمود ۳۳

C. بازتاب ۳۹

۱. بازتابِ فرانهی‌کننده ۴۱

۲. بازتابِ برونی ۴۵

حاشیه ۴۷

۳. بازتابِ متعین‌کننده ۴۹

فصلِ دوم: ذاتیت‌ها یا تعین‌های بازتاب ۵۵

حاشیه ۵۶

A. این‌همانی ۵۹

حاشیهٔ ۱ ۵۹

حاشیهٔ ۲ ۶۲

B. تفاوت ۶۸

۱. تفاوتِ مطلق ۶۸

۲. فرق ۷۰

حاشیه ۷۶

۳. تقابل ۷۹

حاشیه ۸۵

C. تناقض ۹۰

حاشیهٔ ۱ ۹۷

حاشیهٔ ۲ ۱۰۱

حاشیهٔ ۳ ۱۰۳

فصلِ سوم: مبنا ۱۱۱

حاشیه ۱۱۴

A. مبنای مطلق ۱۱۶

a. صورت و ذات ۱۱۶

b. صورت و ماده ۱۲۱

c. صورت و محتوا ۱۲۸

B. مبنای متعین ۱۳۰

a. مبنای صوْری ۱۳۰
حاشیه ۱۳۳
b. مبنای واقعی ۱۳۸
حاشیه ۱۴۱
c. مبنای کامل ۱۴۷
C. شرط ۱۵۱
a. امرِ نسبتاً نامشروط ۱۵۱
b. امرِ نامشروطِ مطلق ۱۵۵
c. ظهورِ نفس‌الامر در وُجود ۱۵۹

بخشِ دوم: نمود

فصلِ نخست: وُجود ۱۶۷

A. شیء و ویژگی‌های آن ۱۷۲
a. شیءِ دَر خود و وُجود ۱۷۲
b. ویژگی ۱۷۷
حاشیه ۱۷۹
c. اثرگذاریِ متقابلِ اشیا ۱۸۱
B. تشکیلِ شیء از ماده‌ها ۱۸۴
C. انحلالِ شیء ۱۸۷
حاشیه ۱۹۰

فصلِ دوم: نمود ۱۹۵

A. قانونِ نمود ۱۹۷
B. جهانِ نمودیابنده و جهانِ دَرخودباشنده ۲۰۴
C. انحلالِ نمود ۲۱۰

فصلِ سوم: نسبتِ ذاتی ۲۱۵

A. نسبتِ کُل و اجزا ۲۱۷

حاشیه ۲۲۳

B. نسبتِ نیرو و ظهورِ آن ۲۲۵

a. مشروط بودنِ نیرو ۲۲۶

b. برانگیختنِ نیرو ۲۲۹

c. نامتناهیتِ نیرو ۲۳۳

C. نسبتِ امرِ برونی و امرِ دَرونی ۲۳۳

حاشیه ۲۳۷

بخشِ سوم: فعلیت

فصلِ نخست: امرِ مطلق ۲۴۵

A. تشریحِ امرِ مطلق ۲۴۶

B. صفتِ مطلق ۲۵۰

C. حالتِ امرِ مطلق ۲۵۲

حاشیه ۲۵۵

فصلِ دوم: فعلیت ۲۶۳

A. امکانیت یا فعلیتِ صوْری، امکانِ صوْری و ضرورتِ صوْری ۲۶۶

B. ضرورتِ نسبی یا فعلیتِ واقعی، امکانِ واقعی، و ضرورتِ واقعی ۲۷۲

C. ضرورتِ مطلق ۲۷۹

فصلِ سوم: نسبتِ مطلق ۲۸۵

A. نسبتِ جوهریت ۲۸۶

B. نسبتِ علّیت ۲۹۱
a. علّیتِ صوْری ۲۹۱
b. نسبتِ علّیتِ متعین ۲۹۴
c. اثرگذاری و پاد-اثرگذاری ۳۰۴
C. اثرگذاریِ متقابل ۳۰۹

ضمایم

یادداشت‌ها ۳۱۷
واژه‌نامه ۳۲۹
نمایهٔ اشخاص ۳۷۳

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل

علم منطق

جلد سوم: آموزهٔ مفهوم

ترجمهٔ سیدمسعود حسینی

نشرنی

فهرست مطالب

یادداشتِ مترجم ۹
پیشگفتار ۱۷
فهرستِ چاپِ ۱۸۱۶ ..... ۲۱
در بابِ مفهوم به طورِکلی ۲۵
بخش‌بندی ۵۵

بخشِ نخست: سوبژکتیویته

فصلِ نخست: مفهوم ۶۱
A. مفهومِ کلی ۶۲
B. مفهومِ جزئی ۷۰
حاشیه ۸۰
C. امرِ تکین ۸۹
فصلِ دوم: حکم ۹۷
A. حکمِ وجود ۱۰۸

a. حکمِ موجبه ۱۰۹
b. حکمِ سالبه ۱۱۶
c. حکمِ معدوله ۱۲۴
B. حکمِ بازتاب ۱۲۶
a. حکمِ شخصی ۱۲۸
b. حکمِ جُزئی ۱۲۹
c. حکمِ همگانی ۱۳۱
C. حکمِ ضرورت ۱۳۶
a. حکمِ حملی ۱۳۷
b. حکمِ شرطی ۱۳۹
c. حکمِ انفصالی ۱۴۱
D. حکمِ مفهوم ۱۴۷
a. حکمِ تأکیدی ۱۴۹
b. حکمِ ظنی ۱۵۰
c. حکمِ برهانی ۱۵۳

فصلِ سوم: قیاس ۱۵۷

A. قیاسِ وجود ۱۶۰
a. شکلِ اولِ قیاس ۱۶۱
b. شکلِ دوم: ج-ت-ک ۱۷۲
c. شکلِ سوم: ت-ک-ج ۱۷۷
d. شکلِ چهارم: ک-ک-ک یا قیاسِ ریاضیاتی ۱۸۰
حاشیه ۱۸۲
B. قیاسِ بازتاب ۱۸۹
a. قیاسِ همگانیت ۱۹۰
b. قیاسِ استقرا ۱۹۳

c. قیاسِ تمثیل ۱۹۷
C. قیاسِ ضرورت ۲۰۱
a. قیاسِ حملی ۲۰۲
b. قیاسِ شرطی ۲۰۶
c. قیاسِ انفصالی ۲۰۹

بخشِ دوم: ابژکتیویته

فصلِ نخست: مکانیسم ۲۲۵
A. ابژهٔ مکانیکی ۲۲۶
B. فرآیندِ مکانیکی ۲۳۰
a. فرآیندِ مکانیکیِ صوری ۲۳۲
b. فرآیندِ مکانیکیِ واقعی ۲۳۶
c. فرآوردهٔ فرآیندِ مکانیکی ۲۴۰
C. مکانیسمِ مطلق ۲۴۱
a. کانون ۲۴۱
b. قانون ۲۴۵
c. گذارِ مکانیسم ۲۴۶

فصلِ دوم: شیمیسم ۲۴۹
A. ابژهٔ شیمیایی ۲۴۹
B. فرآیند ۲۵۱
C. گذارِ شیمیسم ۲۵۵

فصلِ سوم: غایت‌شناسی ۲۵۹
A. غایتِ سوبژکتیو ۲۶۸

B. وسیله ۲۷۲
C. غایتِ محقق‌شده ۲۷۶

بخشِ سوم: ایده

فصلِ نخست: زندگی ۲۹۹

A. فردِ زنده ۳۰۴
B. فرآیندِ زندگی ۳۱۲
C. جنس ۳۱۶

فصلِ دوم: ایدهٔ شناختن ۳۲۱

A. ایدهٔ امرِ حقیقی ۳۳۴
a. شناختنِ تحلیلی ۳۳۸
b. شناختنِ تألیفی ۳۴۸
۱. تَعریف ۳۵۰
۲. تقْسیم ۳۵۸
۳. قضیه ۳۶۵
B. ایدهٔ امرِ خیر ۳۸۲

فصلِ سوم: ایدهٔ مطلق ۳۹۱

ضمایم

یادداشت‌ها ۴۲۳
واژه‌نامه ۴۶۳
نمایهٔ اشخاص ۵۴۷