

دانشنامه علوم فلسفی

بصورت طرح - بخش ۲

فلسفه طبیعت

گورگ ویلهلم فریدریش هگل

ترجمه:

دکتر زیبا جبلی

انتشارات شفیمی

تهران - ۱۳۹۱

سرشناسه	هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۷۷۰ - ۱۸۳۱ م.
	Hegel, Georg Wilhelm Fridrich
عنوان و نام پدیدآور	دانشنامه علوم فلسفی به صورت طرح: (دانش نامه منطق) / گئورگ ویلهلم فریدریش هگل؛ ترجمه از زیبا جیلی.
مشخصات نشر	تهران: امید: شفیعی، ۱۳۹۱.
مشخصات ظاهری	ج.
شابک	ج. ۱: 978-600-5782-67-7 ج. ۲: 978-964-7843-26-3
وضعیت فهرست نویسی	فیا
یادداشت	عنوان اصلی Enzyklopadie der philosophischen wissenschaften im grundrisse
یادداشت	ج. ۲ (چاپ اول: ۱۳۹۱) (فیا).
موضوع	منطق
شناسه افزوده	جیلی، زیبا، ۱۳۴۵ - (فیا).
رده بندی کنگره	۱۳۹۰ ۵۸۵۲ / BC۵۰
رده بندی دیویی	۱۶۰
شماره کتابشناسی ملی	۲۶۶۶۳۹۸

انتشارات شفیعی

دانشنامه علوم فلسفی بصورت طرح - بخش ۲ فلسفه طبیعت

نویسنده: گورگ ویلهلم فریدریش هگل

مترجم: دکتر زیبا جیلی

چاپ اول: ۱۳۹۱

تیراژ: ۱۰۰۰

قیمت: ۲۹۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۸۴۳-۲۶-۳

ISBN: 978-964-7843-26-3

فهرست

۷	 توضیح ناشر
۹	 مقدمه مترجم
۱۱	 پیشگفتار
۱۵	 الف - طرق بررسی طبیعت - پاراگراف ۲۳۵
۳۲	 ب - مفهوم طبیعت - پاراگراف ۲۴۷
۵۰	 ج - تقسیم - پاراگراف ۲۵۲
۵۵	 بخش اول - مکانیک (مرحله افزاری) - پاراگراف ۲۵۲
۵۵	 الف - مکان و زمان
۵۵	 ۱ - مکان - پاراگراف ۲۵۴
۶۳	 ۲ - زمان - پاراگراف ۲۵۷
۷۲	 ۳ - محل و حرکت - پاراگراف ۲۶۰
۷۹	 ب - ماده و حرکت - مکانیک متناهی - پاراگراف ۲۶۲
۸۲	 ۱ - ماده ساکن - پاراگراف ۲۶۳
۸۵	 ۲ - رانش - پاراگراف ۲۶۵
۹۷	 ۳ - سقوط - پاراگراف ۲۶۷

ج - مکانیک مطلق	۱۰۶
۱- جاذبه عمومی - پاراگراف ۲۶۹	۱۰۶
۲- قوانین کیلر - پاراگراف ۲۷۰	۱۱۰
۳- گذار به فیزیک - پاراگراف ۲۷۱	۱۳۹
بخش ۲ - فیزیک (مرحله طبیعی) - پاراگراف ۲۷۲ - ۳۳۶	۱۴۱
۱- فیزیک فردیت عام - پاراگراف ۲۷۴	۱۴۳
الف - اجسام فیزیکی آزاد	۱۴۳
α - نور - پاراگراف ۲۷۵	۱۴۴
β - اجسام ثقیل - پاراگراف ۲۷۹	۱۶۳
۷- جسم فردیت - پاراگراف ۲۸۰	۱۷۰
ب - عنصرها - پاراگراف ۲۸۱	۱۷۴
(۱) هوا - پاراگراف ۲۸۲	۱۷۸
(۲) عنصرهای تناقض - پاراگراف ۲۸۳	۱۸۳
(۳) عنصر فردی - پاراگراف ۲۸۵	۱۸۸
ج - فرآیند عنصری - پاراگراف ۲۸۶	۱۸۸
۲ - فیزیک فردیت خاص - پاراگراف ۲۹۰	۲۰۶
الف - ثقل خاص - پاراگراف ۲۹۳	۲۰۹
ب - چسبندگی - پاراگراف ۲۹۵	۲۱۴
ج - صدا - پاراگراف ۳۰۰	۲۲۴
د - گرما - پاراگراف ۳۰۳	۲۴۳
۳- طبیعیات (فیزیک) فردیت تام - پاراگراف ۳۰۸	۲۶۰
الف - صورت - پاراگراف ۳۱۰	۲۶۲
ب - ویژگی جسم فردی - پاراگراف ۳۱۶	۲۹۲
α - رابطه با نور	۲۹۹
β - تفاوت در جسمانیت خاص - پاراگراف ۳۲۱	۳۵۸

۳۶۳	۷- تمامیت در فردیت خاص:
۳۶۳	الکتروبیسته - بارگراف ۳۲۳
۳۸۴	ح- فرآیند شیمیایی
۴۰۴	۵۱- ترکیب - بارگراف ۳۳۰
۴۰۴	۱- گالوانیسم - بارگراف ۳۳۰
۴۲۳	۲- فرآیند آتش - بارگراف ۳۳۱
۴۲۷	۳- حثی بودگی، فرآیند آب - بارگراف ۳۳۲
۴۳۱	۴- فرآیند تمامیت آن - بارگراف ۳۳۳
۴۳۶	(b) تفکیک - بارگراف ۳۳۴
۴۴۸	بخش ۳- مرحله طبیعی - بارگراف ۳۷۶ - ۳۳۷
۴۵۵	الف - طبیعت زمین شناختی - بارگراف ۳۳۸
۵۰۰	ب - طبیعت نباتی - بارگراف ۳۳۹
۵۸۴	ج - ارگانیسم جانوری - بارگراف ۳۵۰
۵۹۴	الف - صورت (ساختار) - بارگراف ۳۵۳
۶۳۴	ب - جذب - بارگراف ۳۵۷
۶۸۰	ج - فرآیند نوع (جنس) - بارگراف ۳۶۷
۶۸۲	α- نوع و گونه‌ها - بارگراف ۳۶۸
۷۰۵	β- رابطه جنسیتی - بارگراف ۳۶۹
۷۱۱	۷- بیماری و فرد - بارگراف ۳۷۱
۷۳۳	δ (مرگ خود - برانگیخته فرد - بارگراف ۳۷۵

مقدمه مترجم

هدف هگل در فلسفه طبیعت، تعبیر پدیده‌های متعدد طبیعت از نظرگاه مطلق دیالکتیک است. لنین در این مورد خاطرنشان می‌سازد: «خط سیر هگل از منطق به طبیعت به معنای آن است که او به سوی ماتریالیسم دست دراز کرده است.» (لنین - دفاتر فلسفی، ص ۲۱۲).

در واقع فلسفه طبیعت هگل، اصل دگرگونی اشیاء و موجودات از اشکال پست‌تر به اشکال برتر را در سیر تطورات آنها نشان می‌دهد. هدف او توضیح پدیده‌های طبیعت از راه استنتاج آنها به ترتیب منطقی است و نه به ترتیب زمانی، زیرا او آغاز و پایانی را برای زمان قائل نیست. استنتاج او، استنتاج کلیات است و بر آن است که جزئیات طبیعت از احتمال و هوس فرمان می‌برد و نه از دلیل و خرد و به همین جهت همه آنها نامعقول‌اند و آنچه نامعقول باشد، قابل استنتاج نیست. نبوغ هگل در این اثر و ارتباط آن با دوران ما این است که وی تجارب علوم طبیعی دوران خود را چنان همه جانبه و چنان ژرف جمع‌بندی می‌کند که دید فلسفی او از آنها تصویر روشنی از تکامل علم در آینده را در اختیارمان قرار می‌دهد.

پیشگفتار

بی‌افزودن شاید بخوان گفت که در زمانه ما فلسفه از هیچ لطف و محبتی برخوردار نیست. دستکم آنطور که قبلاً بود دیگر شناخته نمی‌شود، مبنی بر اینکه مطالعه فلسفه باید مقدمه و بنیان ضروری برای تمام تعلیم و تربیت علمی بیشتر و مطالعه حرفه‌ای را تشکیل دهد. و این بدون درنگی تا این اندازه به مثابه چیزی درست می‌تواند فرض شود که فلسفه طبیعت بطور خاص با کم لطفی قابل ملاحظه‌ای مواجه شده است. قصد ندارم در این باره به تفصیل سخن گویم که این پیش‌داوری علیه فلسفه طبیعت بویژه توجیه می‌شود؛ و معهذا یکسره نمی‌توانم آن را نادیده بگیرم. آنچه بندرت از دوران غلیان سترگ عقلانی غایب است بطبع در رابطه با ایده فلسفه طبیعت، آنطور که اخیراً بسط یافته، رخ نمی‌دهد. می‌توان گفت که در نخستین رضایت‌خاطری که از طریق کشف آن فراهم می‌شود این ایده با برداشتی خام، بجای اینکه از طریق عقل اندیشه‌گر پرورانده شود، در دستانی ناشی قرار می‌گیرد، و به همان اندازه‌ای از سوی معارضان آن پائین آورده شده که از سوی دوستان آن. از بسیاری جهات و در واقع عملاً به فرمالیسمی برونی تبدیل گشته و در افزار نسنجیده‌ای برای تفکر سطحی و خیالپردازی وهمی تباه شده است. نمی‌خواهم با تفصیل بیشتری، بی‌بندوباری‌هایی که ایده برای آن یا بطریق اولی

اشکال بی‌روح آن مورد استفاده قرار گرفته‌اند را مشخص کنم. در این خصوص چندی قبل در دیباچه بر فنومنولوژی روح بیشتر سخن گفته‌ام. پس جای شگفتی نیست که به همان اندازه بررسی سنجیده‌تر طبیعت و همین‌طور آمپرسم خام، شناختی که از طریق ایده هدایت می‌شود، و هم‌چنین فهم انتزاعی و برونی که یکسان روی خود را از روال کاری برمی‌گردانند که همانقدر واهی است که پرطمطراق و خود را آمیزه‌ای درهم از آمپرسم خام و اندیشه‌های درک نشده عملی صرفاً بوالهوسانه تخیل و پیش پا افتاده‌ترین طرز استدلال، از طریق قیاس تمثیلی سطحی می‌سازد و چنین ملغمه‌ای را بمثابة ایده، عقل، علم فلسفی، معرفت الهی جا می‌زند و وانمود می‌کند که فقدان کامل روش و روال کار علمی، ارج روال کار علمی است. بخاطر چنین حقه‌بازی است که فلسفه طبیعت، بویژه فلسفه طبیعت شلینگ از اعتبار افتاده است.

مع الوصف، ردّ خود فلسفه طبیعت بخاطر چنین واژگون سازی و کج فهمی ایده، چیز کاملاً دیگری است. بندرت پیش نمی‌آید که آنهائی که خودشان را با نفرتی از فلسفه آزار می‌دهند، بدگوئی و تحریف از آن را خوشآمد می‌گویند، زیرا تحریف را برای دست کم گرفتن خود علم به کار می‌برند و امیدوارند ردّ مستدل واژگون سازی را بصورت توجیهی به طرزی ابهام‌آمیز برای دعاوی شان که خود فلسفه را آماج قرار داده‌اند، درآورند.

قبل از هر چیز از دیدگاه کج فهمی موجود و پیش‌داوری در مورد فلسفه طبیعت، بجا به نظر می‌رسد مفهوم حقیقی این علم را ارائه می‌دهد. ولی این تقابل که در آغاز به آن برمی‌خوریم باید به منزله چیزی طاری و ازلی تلقی شود و کلیه چنین تقابل‌هایی را می‌توانیم بی‌درنگ به کناری نهیم. چنین بررسی از موضوع، گرایش به مناظره‌ای

شدن دارد و روال کاری نیست که بتوان از آن لذت برد. آنچه می‌تواند در آن آموزنده باشد، تا اندازه‌ای در محدوده خود علم قرار می‌گیرد، اما آنچنان آموزنده نیست که حتی بیشتر فضای موجود که قبلاً بحد کافی برای غنای موادی که حاوی دانشنامه است را توجیه کند. بنابراین خودمان را با مشاهده‌ای که فوقاً انجام گرفت خشنود می‌سازیم؛ این همانا می‌تواند همچون نوعی اعتراض علیه سبک فلسفه ورزی درباره طبیعت بکار رود، بسان اطمینانی که نباید انتظار چنین سبکی را در این شرح داشت. درست است که این سبک، عالی و سرگرم‌کننده بطور می‌رسد و دست کم شگفتی را برمی‌انگیزد، ولی فقط می‌تواند آنهایی را خشنود سازد که آشکارا اعتراف می‌کنند در فلسفه طبیعت بطور ساده نمایی عالی از آتش بازی را می‌بینند و باین ترتیب خودشان را از زحمت اندیشه معاف می‌کنند. آنچه در اینجا درگیر آنیم، امری از خیال‌پردازی و توهم نیست، بلکه مفهوم و عقل است.

با در نظر گرفتن این دیدگاه، در اینجا قصد نداریم، مفهوم، وظیفه، طرز و شیوه فلسفه طبیعت را مورد بحث قرار دهیم؛ بلکه کاملاً بجاست اثری علمی را با اظهاری از خصلت خاص موضوع و منظور آن و آنچه باید در آن بررسی شود و اینکه چگونه باید بررسی شود در مقدمه ذکر کنیم. تقابل میان فلسفه طبیعت و شکل تصدیق شده آن، هنگامی که مفهوم آن را دقیق‌تر تعیین کنیم، به طیب خاطر از میان می‌رود. علم فلسفه دایره‌ای است که در آن هر عضوی یک پیشین و یک جایگزین دارد، ولی در دانشنامه فلسفی، فلسفه طبیعت فقط بسان دایره‌ای در کل ظاهر می‌شود و از اینرو پیوستگی طبیعت از ایده ازلی، خلق آن و اثبات اینکه ضرورتاً طبیعتی وجود دارد، در شرح قبلی (پاراگراف ۲۴۴) قرار دارد؛ در اینجا باید آن را بمثابه چیزی

شناخته شده فرض کنیم. اگر می‌خواهیم آنچه فلسفه طبیعت است را تعیین کنیم، بهترین روش مان جدا کردن آن از موضوعی است که با آن در تضاد است؛ زیرا هر امر مشخصی خواهان دو جمله است. نخست، فلسفه طبیعت را در رابطه خاصی با علوم طبیعی، با فیزیک، تاریخ طبیعی و فیزیولوژی می‌یابیم؛ خودش فیزیک است، اما فیزیک عقلانی. در این نکته است که باید آنچه فلسفه طبیعت است را درک کنیم و بریزه رابطه‌اش را با فیزیک تعیین نمائیم. با این کار می‌توان تصور کرد که این تقابل میان علوم طبیعی و فلسفه طبیعت چیز جدیدی است. فلسفه طبیعت شاید بتواند نخست به مثابه علم جدیدی تلقی شود؛ این بطبع به معنایی درست است. اما به معنای دیگری درست نیست، چرا که باستانی است، اصولاً به همان قدمت هر مطالعه‌ای از طبیعت. همانا از این یک مجزا نیست و در واقع قدیمی‌تر از فیزیک است؛ بعنوان مثال فیزیک ارسطویی، بیشتر فلسفه طبیعت است تا فیزیک. فقط در زمانه جدید است که این دو از هم جدا شده‌اند. قبلاً این جدائی را در علمی بمثابة کیهان‌شناسی دیدیم که در فلسفه ولف از فیزیک متمایز بود و اگر چه باید متافیزیکی از جهان یا طبیعت باشد، به مقولات کلاً انتزاعی فهم محدود می‌شد. بطبع این متافیزیک از فیزیک بیشتر دور شد تا فلسفه طبیعت، آنطور که اکنون آن را درک می‌کنیم. در رابطه با این تفاوت میان فیزیک و فلسفه طبیعت و خصلت خاص هر کدام، آنگونه که در تضاد با دیگری است باید متذکر شد که از آغاز، این دو، آنطور که در ابتداء فرض می‌شد، آنچنان جدا قرار ندارند. فیزیک و فلسفه طبیعی، در حال حاضر علوم طبیعی نامیده می‌شوند و وانمود می‌کنند کلاً به حیطة دریافت و تجزیه متعلق‌اند و بدین نحو با فلسفه طبیعت، یعنی با شناخت طبیعت از اندیشه، در تضاد است. مع الوصف واقعیت این

است که اتهام اصلی که علیه فیزیک عنوان می‌شود این است که بیشتر حاوی اندیشه است تا اینکه آن را بپذیرد و بداند، و اینکه بهتر از آنچه خود را می‌پندارد است؛ یا هر آینه یحتمل کلیه اندیشه‌ها در فیزیک نقصی شمرده شود، آنگاه بدتر از آنچه می‌پندارد است. از اینرو فیزیک و فلسفه طبیعت از یکدیگر نه بمثابه دریافت و اندیشه، بلکه فقط از طریق نوع و طرز اندیشه‌شان متمایز می‌شوند؛ هر دو همانا درک متفکرانه طبیعت‌اند.

همانا این نکته است که نخست آن را بررسی می‌کنیم، یعنی اینکه اندیشه، چگونه در فیزیک موجود است؛ در ثانی سپس باید بررسی کنیم طبیعت چیست، و ثالثاً، تقسیمات فلسفه طبیعت را بدست می‌دهیم.

الف - طرق بررسی طبیعت

پی‌افزود - برای یافتن مفهوم فلسفه طبیعت، قبل از هر چیز باید مفهوم شناخت طبیعت بطور اعم را نشان دهیم و ثانیاً تفاوت میان فیزیک و فلسفه طبیعت را تکامل دهیم.

طبیعت چیست؟ قصد داریم این سؤال کلی را از طریق استناد به شناخت طبیعت و فلسفه طبیعت پاسخ دهیم. طبیعت با ما بمثابه معمایی و مساله‌ای مواجه می‌شود که حل آن هم ما را به خود جذب می‌کند و هم از خود می‌راند؛ همانا ما را جذب می‌کند، زیرا روح، دلالت از طبیعت می‌کند؛ ما را از خود می‌راند، زیرا چنین می‌نماید، طبیعت هستی بیگانه است که روح خود را در آن نمی‌یابد. باین خاطر است که ارسطو می‌گوید که فلسفه از شگفتی آغاز شد. ما آغاز به دریافتن نمودیم، واقعیاتی درباره شکل‌گیری‌ها و قوانین گوناگون طبیعت را گرد آوردیم؛ این روال بخاطر خودش با جزئیات

پایان ناپذیری در کلیه جهات مواجه شد، و درست باین خاطر هیچ پایانی نمی‌تواند در آن به تصور درآید، این روش ما را خشنود نمی‌سازد، و در کلیه این غنای شناخت این پرسش مجدداً می‌تواند بوجود آید، یا شاید برای نخستین بار برایمان پیش آید: طبیعت چیست؟ مساله‌ای باقی بماند. هنگامی که فرآیندها و تبدیلات طبیعت را می‌بینیم می‌خواهیم ذات ساده آن را درک کنیم و این پروتئوس^(۱) را واداریم به تبدیلاتش پایان دهد و خود را به ما نشان دهد و ابراز کند: بطوریکه نتواند خود را به ما با تنوعی از شکل‌های همواره جدیدی عرضه کند، بلکه به سبکی ساده‌تر، به آگاهی‌مان در زبان بیاورد که چیست؟ این پرسش در جست‌وجوی وجود چیزی، دارای معنایی چندی است و غالباً بطور ساده می‌تواند دلالت از یک اسم کند، همچون در سؤال: این چه نوع رستنی است؟ یا می‌تواند هر آینه نام آن داده شده باشد دلالت از درستی کند؛ اگر ندانم پرگار چیست، از کسی می‌خواهم ابزار را به من نشان دهد و می‌گویم، حال می‌دانم پرگار چیست. «هست» نیز می‌تواند دلالت از وضعی کند، همچون به عنوان مثال، هنگامی که می‌پرسم: این مرد چیست؟ ولی این آن چیزی نیست که منظورمان است هنگامی که سؤال می‌کنیم، طبیعت چیست؟ این همانا معناست که باید به این سؤال که قصد داریم در اینجا بررسی کنیم، منضم شود و بخاطر می‌آوریم که می‌خواهیم شناختی از فلسفه طبیعت بدست آوریم.

بلادرنگ می‌توانیم به ایده فلسفی متوسل شویم و بگوئیم که فلسفه طبیعت باید به ما ایده طبیعت را بدهد. ولی این گونه آغاز

۱- Proteus - در اساطیر یونانی؛ پسر خدای دریا، می‌توانست پیش‌گویی کند و به دلخواه تغییر شکل دهد.

کردن می‌تواند گیج کننده باشد، زیرا باید خود ایده را به مثابه انضمامی درک کنیم و به این ترتیب تعینات متفاوت آن را دریابیم و آنگاه آنها را گردآوریم. بنابراین برای اینکه ایده را دارا باشیم باید یک سری تعینات که از طریق آن نخست برایمان به ایده تبدیل می‌شود را واریسی کنیم. اکنون اگر این تعینات را در شکل که برایمان آشناست در نظر گیریم و بگوئیم که می‌خواهیم به منزله اندیشه‌گر به طبیعت نزدیک شویم، در مادی امر، طرق دیگری از نزدیک شدن به طبیعت که ذکر خواهیم کرد وجود دارد، نه بخاطر کامل شدگی، بلکه به این خاطر که در آنها عنصرها یا برهه‌هایی را می‌یابیم که برای شناخت ایده ضروری است و بطور انفرادی، زودتر از شیوه‌های دیگر بررسی طبیعت به آگاهی‌مان می‌رسند. با این کار به نقطه‌ای می‌رسیم که ویژگی مختص پژوهش‌مان برجسته می‌شود. رویکرد ما به طبیعت تا حدی عملی و تا اندازه‌ای نظری است. بررسی از رویکرد نظری، تضادی را مکشوف می‌سازد که ثالثاً، ما را به دیدگاه‌مان هدایت می‌کند؛ برای حل تضاد باید آنچه برای رویکرد عملی، خاص است را یکی کنیم و به این وسیله عملی و نظری در تمامیتی، متحد و یک‌پارچه می‌شوند.

۲۴۵- در رویکرد عملی انسان به طبیعت، این یک برای او، چیزی بلاواسطه و برونی است؛ و خود او فردی برونی و از بیرو حسّی است. اگر چه در رابطه با اعیان طبیعی بدروستی خود را به مثابه غایت تلقی می‌کند. بررسی از طبیعت طبق این رابطه، دیدگاه فرجام‌گرای متناهی را بدست می‌دهد (پاراگراف ۲۰۵). در آن، فرض بدروستی مبنی بر اینکه طبیعت خودش حاوی مطلق فرجام و غایت نهائی (پاراگراف‌های ۱۱ - ۲۰۷) نیست را می‌یابیم. اما هر آینه این نحوه بررسی موضوع از خاص آغاز شود، غایات متناهی از طرفی آنها را به

پیش فرض‌هایی تبدیل می‌کند که مضمون عرضی‌شان می‌تواند بالقوه حتی بی‌اهمیت و پیش‌پا افتاده باشد. از طرف دیگر، رابطه غایت برای خودش خواستار طرز برداشت عمیق‌تری از رفتار است تا طبق روابط بیرونی و متناهی، یعنی شیوه بررسی مفهوم که در ماهیت کلی خاصش درون ذات است و از اینرو در خود طبیعت درون ذات است.

پی‌افزود - رویکرد عملی به طبیعت، بطور کلی، از طریق اشتیاق که خود غرضانه است، تعیین می‌شود؛ نیاز، مارا وامی‌دارد طبیعت را برای استفاده‌مان بکار ببریم، آن را مصرف کنیم، تحلیل ببریم و خلاصه آن را نابود کنیم و در اینجا و تعین (خصوصیت) بلافاصله نمایان می‌شود α) رویکرد عملی فقط با فرآورده‌های جداگانه طبیعت یا با جوانب جداگانه این فرآورده‌ها سروکار دارد. ضروریات و عقل آدمی تنوع بی‌پایانی از طرق استفاده و خیرگی بر طبیعت را یافته است. سوفکل می‌گوید:

هیچ چیز فوق‌العاده‌تر از انسان نیست، او به هیچ می‌رسد.

هر نیرویی که طبیعت علیه انسان تکامل می‌دهد و رها می‌کند، سرما، جانوران وحشی و آب و آتش - آدمیزاده وسیله مواجهه با آن را می‌داند؛ در واقع انسان این وسایل را از طبیعت می‌گیرد و آنها را علیه آن بکار می‌برد. نیرنگ عقل او، وی را قادر می‌سازد خود را در قبال نیروهای طبیعت حفظ کند و نگاهدارد و می‌گذارد این فرآورده‌ها، حملات نابودکننده آن را تحمل کنند. مع الوصف او نمی‌تواند بر طبیعت و جنبه عام آن بدین نحو چیره شود و نه می‌تواند آن را به مقاصد خاص خود تبدیل کند. β) خصوصیت دیگر رویکرد عملی این است که چون غایت ماست که بسیار مهم است و نه خود اشیاء

طبیعی، این یک راه و سایل که سرنوشت آن بوسیله ما تعیین می‌شود و نه بوسیله خود اشیاء تبدیل می‌کنیم؛ مثالی از آن همانا تبدیل خون به غذاست. (۷) آنچه بدست می‌آید رضایت خاطر و احساس خود ماست که از طریق فقدان از این نوع یا نوع دیگری مختل شده است. نفی خودم که در درون خودم تحمل می‌کنم گرسنگی است. در عین حال بمثابة دیگری جز من، به منزله چیزی که باید مصرف شود، موجود است؛ عمل من رفع این تضاد با یکسان ساختن این دیگری با خودم است. یا با بازگرداندن وحدتم با خودم از طریق فدا کردن شیء. درست است که نظرگاه غایت شناختی که پیش از این چنین محبوب بود، بر روح مبتنی بود، اما فقط به هدفمندی برونی محدود می‌شد و روح را به معنای روح متناهی که در غایات طبیعی گرفتار شده بود در نظر می‌گرفت؛ ولی برای اینکه پیش پا افتادگی چنین غایات متناهی که اشیاء طبیعی آنها را به بمثابة چیزی سودمند نشان می‌دهد، فرجام‌شناسی به بمثابة استدلالی برای حکمت خدا مورد تردید قرار گرفت. اما مفهوم غایت صرفاً آنطور که هست؛ بعنوان مثال هنگامی که می‌گویم پشم گوسفند فقط برای این منظور است که بتوانم با آن لباس تهیه کنم، صرفاً برونی نیست، زیرا اغلب اوقات به تأملات پیش پا افتاده منجر می‌شود، همچون در گزینش (اشرک‌گونه) جایی که حکمت خدا در این نکته ستایش می‌شود که درخت چوب پنبه را برای سربطری شراب، یا رستنی‌های دارویی را برای معالجة معده‌های ناراحت و زنجفر (سولفورسیماب) را برای آرایش تهیه دیده است. مفهوم غایت به بمثابة درون ذات در اشیاء طبیعی، تعیین‌پذیری ساده آنهاست؛ مثلاً بذر گیاه که حاوی امکان واقعی کلیه آن چیزهایی است که باید در درخت وجود داشته باشد و به این ترتیب به بمثابة فعالیت هدفمند، تنها معطوف صیانت نفس است.

مفهوم غایت قبلاً از سوی ارسطو نیز شناخته شده بود و او این فعالیت را ماهیت یک چیز نامید؛ روش غایت شناختی حقیقی - و این همانا عالی‌ترین است - بنابراین عبارت است از روش تلقی طبیعت به مثابه آزاد در عمل و فعالیت حیاتی خاص‌اش.

۱۴۶ - آنچه اکنون فیزیک نامیده می‌شود، پیش ازین فلسفه طبیعی خوانده می‌شد و نیز بررسی نظری و در واقع متفکرانه طبیعت است؛ اما از طرفی، از بحث‌های آغاز نمی‌شود که نظیر آن غایاتی که قبلاً ذکر شد، از طبیعت برونی باشد؛ و در ثانی معطوف شناختی از جنبه عام طبیعت است، عامی که ایضاً در محدوده خودش مشخص می‌شود - و معطوف شناختی از نیروها، قوانین و انواعی است که مضمون‌شان باید نه مجموعه‌ای ساده، بلکه طبق مراتب و رده‌هایی منظم شود، خود را باید به منزله ارگانیسمی عرضه کنند. از آنجائی که فلسفه طبیعت، بررسی درک شده است، همان عام را برای موضوع خود، بالفعل داراست و این عام را در ضرورت درون ذات خاص خودش بر حسب خود - سامانی مفهوم بررسی می‌کند.

ملاحظه

رابطه فلسفه با علوم تجربی در مقدمه کلی [بر دانشنامه] مورد بحث قرار گرفت. فلسفه نه فقط باید در تطابق با شناخت تجربی طبیعت باشد، بلکه خاستگاه و شکل‌گیری فلسفه طبیعت فرض می‌شود و از طریق فیزیک تجربی مشروط می‌گردد. مع‌الوصف سیر خاستگاه علم و مقدمات ساختارش یک چیز است، در حالی که خود علم چیز دیگر. در این یک، آن یک دیگر نمی‌تواند به مثابه شالوده علم ظاهر شود؛ در اینجا اساس و شالوده باید ضرورت مفهوم باشد.

پیش ازین ذکر شد که در پیشرفت شناخت فلسفی نه تنها باید شرحی از موضوع آنطور که بوسیله مفهوم‌اش تعیین می‌شود بدست دهیم، بلکه ایضاً باید نمود تجربی مطابق با آن را نام ببریم و نشان دهیم که نمود در واقع با مفهوم‌اش مطابقت دارد. مع الوصف این نه روشنی به تجربه از حیث ضرورت مضمون است. حتی کمتر استنادی مجاز به آن چیزی است که شهود نامیده می‌شود که معمولاً چیزی جز عمل تصور و توهم (ایضاً و همیات) مشابهت‌ها نیست که کم و بیش می‌تواند فهم باشد و تعینات و الگوهای موضوع را فقط بطور برونی تحت تأثیر قرار دهد (پاراگراف ۲۳۱، ملاحظه).

پی‌افزود - در رویکرد نظری به طبیعت α اولین نکته این است که از اشیاء طبیعی عقب‌تر می‌رویم و آنها را آنطور که هستند رها می‌کنیم و خودمان را با آنها تطبیق می‌دهیم. در اینجا از شناخت حسی‌مان از طبیعت، آغاز می‌کنیم. مع الوصف هر آینه فیزیک تنها بر دریافت‌ها مبتنی می‌بود و دریافت چیز بیشتری جز نشانه‌ای از حسیات نمی‌بودند، آنگاه عمل فیزیکی فقط عبارت از بینائی، شنوائی، چشائی و غیره می‌بود و حیوانات نیز بدین‌سان فیزیکدان می‌بودند. اما آنچه می‌بیند، می‌شنود و غیره، همانا یک روح و یک متفکر است. ولی هر آینه بگوئیم که در رویکرد نظری‌مان به طبیعت اشیاء را آزاد می‌گذاریم، این فقط تا اندازه‌ای به حسیات بیرونی مربوط می‌شود، زیرا اینها خودشان تا حدی نظری و تا اندازه‌ای عملی‌اند (پاراگراف ۳۵۸)؛ همانا فقط قوه تصور و مدرکه‌مان است که دارای این رابطه آزادانه با اشیاءست. به طبع می‌توانیم اشیاء را عملاً به منزله وسیله بررسی کنیم، اما آنگاه دانستگی خودش فقط وسیله‌ای و نه غایتی در خود است. β دومین روال اشیاء بر ما این است که تعین (خصلت) عامیت را برایمان می‌آورد یا اینکه آنها را به عام تبدیل می‌کنیم. هر

چقدر بیشتر اندیشه در عرضه داشت اشیاء مان وارد شود، کمتر طبیعی بودگی، غرابت و بی‌واسطگی خود را حفظ می‌کنند. غنای اشکال طبیعی در کلیه ترکیب‌بندی‌های بغایت گوناگونشان از طریق قدرت جامع‌الاطراف اندیشه تحلیل رفته است، حیات شاداب و رنگ‌های درخشان می‌میرند و پژمرده می‌شوند. حیات خش و خش طبیعت در سکوت اندیشه آرام می‌گیرد؛ حیات فراوان آن‌که هزاران شکل شکست‌انگیز و روح‌افزا به وجود می‌آورد در اشکال بی‌روح و کلیاتی بی‌شکل که به مه شمالی می‌ماند، چروکیده می‌شود. (۷) این دو خصوصیت نه فقط با دو خصوصیت عملی متضادند، بلکه ایضاً درمی‌یابیم که رویکرد نظری با خود در تضاد است، زیرا به نظر می‌رسد خلاف آنچه قصد دارد را پدید می‌آورد، چرا که می‌خواهیم طبیعت که واقعاً هست و نه چیزی که نیست را بشناسیم. اما بجای دست کشیدن از طبیعت آنطور که هست و در نظر گرفتن آن، آن‌گونه که در حقیقت است، بجای اینکه بطور ساده آن را درک کنیم، آن را به صورت چیزی کاملاً متفاوت درمی‌آوریم. در اندیشیدن به اشیاء آنها را به چیزی عام تبدیل می‌کنیم؛ ولی اشیاء، تک‌تک و به تنهایی اندو شیر اصولاً وجود ندارد. ما شکل چیزی نمی‌بینیم، چیزی که توسط ما به وجود آمده و به ما متعلق است و در خصلت خاص بشری مان به ما متعلق است را به آنها می‌دهیم؛ زیرا اشیاء طبیعی فکر نمی‌کنند و تصور یا اندیشه نیستند. اما طبق دومین تعین و خصوصیت رویکرد نظری که فوقاً به آن اشاره شد، دقیقاً این نقطه مقابل است که صورت می‌گیرد؛ در واقع چنین می‌نماید که آنچه آغاز می‌کنیم، بلافاصله برایمان ناممکن می‌شود. رویکرد نظری که با عامل بازدارنده اشتیاق آغاز می‌شود، بی‌غرض است و اشیاء را به حال خود وامی‌گذارد تا آنطور که هستند، باشند؛ با چنین طرز برخوردی به طبیعت، فوراً دو،

عین و ذهن و جدائی‌شان، یک چیز را در اینجا و چیز دیگری را در آنجا داریم. مع الوصف قصدمان بیشتر پی بردن و درک طبیعت است تا آن را از آن خودمان سازیم. بطوری که طبیعت چیزی بیگانه و در آنجا نباشد. در اینجا نیز دشواری پیش می‌آید: ما چگونه به مثابه فاعل با اعیان تماس می‌بایم؟ هر آینه جرأت ورزیم تا بر روی این ورطه پل زنیم و خودمان را بر سر این خط گمراه کنیم و به این طبیعت بیاندیشیم. طبیعت که دیگری جز ماست را به دیگری جز آن تبدیل کرده‌ایم. هر دو رویکرد نظری نیز مستقیماً با یکدیگر در تضادند؛ ما اشیاء را به صورت عام‌هایی درمی‌آوریم، یا آنها را از آن خودمان می‌سازیم، و معهداً به مثابه اعیان طبیعی باید دارای وجودی آزاد و خود - بسنده باشند. از این رو این نکته‌ای است که در مورد ماهیت شناخت به آن می‌پردازیم. این همانا امر مورد علاقه فلسفه است.

ولی فلسفه طبیعت در چنان مناسبات نامطلوبی قرار دارد که باید هستی‌اش اثبات شود، و برای اینکه آن را توجیه کنیم، باید آن را به صورت چیزی آشنا درآوریم. در اینجا باید حل خاصی از تضاد میان ذهنیت و عینیت، حلی که هم توسط علم و هم مذهب شناخته شده است ذکر شود. در حالت اخیر در گذشته و به گونه‌ترین طرز، کل دشواری برطرف شده است. یگانگی دو تعین، یعنی آن چیزی که حالت نخستین بی‌گناهی نامیده می‌شود، جایی که روح با طبیعت این همان است و نگاه معنوی مستقیماً در مرکز طبیعت قرار داده می‌شود؛ در حالی که نظرها گاهی تقسیم شده هبوط انسان از وحدت ازلی والهی است. این وحدت به مثابه شهود اولیه و عقلی که در عین حال با توهم یکی است، یعنی اشکال حسی به وجود می‌آورد و با این کار به آنها اهمیتی معقولانه می‌دهد، نشان داده می‌شود. این عقل شهودی همانا عقل لاهوتی است؛ زیرا این حق را داریم بگوئیم خدا

آن وجودی است که در او روح و طبیعت یکی شده‌اند و قوه درک در نزد او نیز دارای وجود و شکل است. ناهنجاری‌های فلسفه طبیعت بعضاً در چنین ایده‌ای به وجود می‌آید، یعنی در ایده‌ای که اگر چه امروزه دیگر در این حالت بهشتی سکنی نداریم، هنوز نظر کردگان و اهل بصیرت که خدا، معرفت حقیقی و حکمت را در خواب بدیشان ارزانی داشته، وجود دارند؛ یا این آدمیزاده حتی بدون اینکه این گونه نظر کرده باشد دستکم می‌تواند از طریق اعتقاد به آن خود را به حالتی منتقل کند که در آنجا جهت درونی طبیعت بلافاصله برایش پیش آید، یعنی به تحیل‌اش میدان دهد تا و خشورانه اعلام دارد که حقیقت چیست. این حالت خیالبافانه درباره منشائی که هیچ چیز بیشتری نمی‌تواند گفته شود بطور کلی به مثابه منتهای قوه علمی تلقی می‌شود؛ و منباب مثال می‌توان افزود که چنین حالتی از معرفت کامل مقدم بر تاریخ کنونی جهان است، و اینکه از زمان هبوط انسان از این وحدت با طبیعت، در اسطوره‌ها، سنت‌ها یا در بقایایی دیگر، هنوز قطعات یا پژواک‌های نامشخص از این حالت معنوی و روشن شده، برایمان باقی مانده است. این قطعات اساس تربیت و فرهنگ مذهبی بشریت را به وجود آورده‌اند و خاستگاهی برای کل معرفت علمی‌اند. هر آینه کار برای شناختن حقیقت آنچنان دشوار نمی‌بود، بلکه فقط نیاز بدان بود تا بر سه پایه نشسته می‌شد و عیب‌گونی می‌کرد، آنگاه به طبع به عمل اندیشه نیازی نمی‌بود. برای اینکه اجمالاً بیان شود نقص این استنباط چیست، باید بلافاصله بپذیریم که چیزی با شکوه که در آن نخست خواستی تحکم می‌کند وجود دارد. اما این وحدت ادراک و شهود، درون بودگی روح و رابطه‌اش با برونیت نباید آغاز، بلکه هدف، نه بلاواسطه، بلکه وحدتی حاصل شده باشد. وحدتی طبیعی از اندیشه و شهود، وحدتی است از کودک

و حیوان و این حداکثر می‌تواند احساس و نه معنویت نامیده شود. اما آدمی باید از درخت معرفت نیکی و شر خورده باشد و از میان کار و فعالیت اندیشه گذر کرده باشد تا آنچه هست شود و بر این جدایی میان خود و طبیعت غلبه کند. به این ترتیب وحدت بلاواسطه فقط یک انتزاع و حقیقت مضمحل است و نه حقیقت واقعی، زیرا نه فقط مضمحل، بلکه شکل نیز باید حقیقی باشد. از بین بردن این شکاف باید به شکل ایده دانستگی باشد و برهه‌های این حل در خود - آگاهی جست‌وجو شود. مساله همانا بر سرپناه بردن به انتزاع و بلاهت نیست، پناه جستن در نفی دانستگی نیست؛ برعکس، آگاهی باید خود را از این حیث حفظ کند که خود - آگاهی متعارفی را برای ردّ فرضیات که تضاد را بوجود آورده‌اند، مورد استفاده قرار دهیم.

ولی دشواری از فرض یکجانبه آگاهی نظری مبنی بر اینکه اعیان طبیعی به مثابه اعیان همیشگی و نفوذناپذیر با ما مواجه می‌شوند، بوجود می‌آید، مستقیماً بوسیله رویکرد عملی نفی می‌شود که بر باور مطلق ایدئالیستی مبنی بر اینکه اشیاء جداگانه در خودشان هیچ‌اند، دست به عمل می‌زنند. نقص اشتیاق از جهت رابطه‌اش با اشیاء این نیست که نسبت به آنها رئالیستی است، بلکه این است که بیش از حد ایدئالیستی است. ایدئالیسم حقیقی فلسفی عبارت از هیچ چیز دیگری جز این تعیین نیست که حقیقت اشیاء آنست که بدین مثابه بلافاصله اشیاء جداگانه حسی‌اند، همانا فقط نمایش و نمودند. در خصوص متافیزیک حاکم زمانه ما که طبق آن اشیاء را نمی‌شناسیم، چرا که برایمان مطلقاً ثابت و دائمی‌اند، می‌توان گفت که حتی بهائیم به اندازه این متافیزیک فروش‌ها سفیه نیستند، زیرا از پی چیزها می‌روند، آنها را می‌گیرند و به مصرف می‌رسانند. همین خصلت چیز در جنبه ثانوی رویکرد نظری که فوقاً اشاره شده قرار دارد، یعنی اینکه

به اعیان طبیعی می‌اندیشیم. ادراک خود را با اشیاء آشنا می‌سازد، نه به طبع در هستی حسی‌شان، بلکه با اندیشیدن به آنها و ایجاب کردن مضمون‌شان در خود؛ و می‌توان گفت با مزید کردن شکل و عامیت به ایدئالته (ایده مندی) عملی که به تنهایی فقط نفی‌گری است، به نفی‌گری منفرد، خصلتی اثباتی می‌دهد. جنبه عام اشیاء چیزی ذهنی، چیزی متعلق به ما نیست، بلکه در تضاد با پدیده سپنجی، نومن، ماهیت حقیقی، عینی و واقعی خود اشیاءست، نظیر ایده‌های افلاطونی که نه در جانی دور در فراسو، بلکه در اشیاء جداگانه به مثابه انواع اساسی‌شان وجود دارند. تا زمانی که در حق پروته، زور بکار برده نشود، یعنی تا زمانی که به نمود حسی طبیعت واقعی نهاده نشود، مجبور به گفتن حقیقت است نوشته بر روبند ایزیس: «من کسی‌ام که بود، هست و خواهد بود و روبنده‌ام را هیچ انسان فانی نمی‌تواند بردارد»، در برابر اندیشه دوب می‌شود از اینرو هاماں بدرستی می‌گوید: طبیعت، واژه‌ای عبری است که فقط با حروفی بی‌صدا نوشته می‌شود و درک و فهم باید آن را نشان دهد.

اما اگر چه بررسی تجربی طبیعت مشترک‌آرای این مقوله عامیت با فلسفه طبیعت است، تجربه‌گرایان بعضی موانع از اینکه این عام، ذهنی است یا عینی نامطمئن‌اند؛ اغلب شنیده می‌شود که می‌گویند این طبقات و ترتیبات فقط کمکی است برای شناخت این عدم یقین هنوز در جست‌وجو برای نشانه‌های متمایز نمایان‌تر است نه در این باور که تعینات اساسی و عینی اشیاء‌اند، بلکه فقط برای راحتی‌مان بکار می‌روند تا به ما کمک کنند اشیاء را متمایز کنیم. هر آینه چیز بیشتری جز این در میان نمی‌بود، می‌توانستیم به عنوان مثال لاله گوش را به مثابه نشانه‌ای از آدمی در نظر گیریم؛ زیرا هیچ حیوانی دارای آن نیست؛ ولی بلافاصله احساس می‌کنیم چنین خصوصیتی

برای شناخت ماهیت اساسی آدمی کافی نباشد. مع الوصف هنگامی که عام به مثابه قانون، نیرو و ماده مشخص می شود، نمی توانیم اجازه دهیم که فقط به مثابه شکل برونی و اضافه ای ذهنی به شمار رود. برعکس، واقعیت عینی به قوانین نسبت داده می شود، نیروهای درون ذات اند، و ماده همانا ماهیت حقیقی خودشیء است. چیز مشابه ای می تواند در مورد انواع نیز پذیرفته شود، یعنی اینکه هنوز ویژگی های مشترک ندارند، بلکه ذات درونی خاص خود اعیان اند؛ تربیات نه فقط برای دادن دیدی کلی به ما بکار می روند، بلکه میزان درجه بندی شده ای از خود طبیعت است. علائم بارز نیز باید عنصر عام و اساسی نوع باشد. فیزیک به این عام ها به مثابه پیروزی اش می نگرد. حتی می توان گفت که متأسفانه در تصمیمات خود پر دور می رود. فلسفه زمان حاضر همانا فلسفه این همانی نامیده می شود: این نام می تواند بنحوی شایسته تری به فیزیک داده شود که بطور ساده تفاوت های خاص آنطور که در نظریه جاری الکترو-شیمی یافت می شود که در آن مغناطیسیم، الکتریسته و شیمی به منزله یکی و همان چیز تلقی می شوند. این ضعف فیزیک است که مقوله این همانی به حد زیادی بر آن حاکم است؛ زیرا این همانی، مقوله اساسی فهم است.

فلسفه طبیعت، موادی که فیزیک بطور تجربی برایش آماده ساخته را در نقطه ای که فیزیک آن را پدید آورده، در نظر می گیرد و از نم آن را می سازد، بطوریکه تجربه همانا دلیل قانع کننده و بنیان آن نیست. بنابراین فیزیک باید به دست فلسفه ساخته شود، تا اینکه بتواند عام انتزاعی که به آن منتقل شده است را از طریق نشان دادن اینکه چگونه این عام به مثابه کل ضروری غریزی که از مفهوم آغاز می شود را به مفهوم بازگرداند. نحوه فلسفی قرار دادن فاکت ها، ادراک صرف

نیست، پس از اینکه مدت‌ها روی پا راه رفته شد، یکبار برای تغییر باید سر قدم رفت، یا یک بار چهره هر روزه خود را آغشته به رنگ دید؛ خیر، همانا به این خاطر است که روش فیزیک مفهوم را خشنود نمی‌کند و اینکه باید پیش رویم.

آنچه فلسفه طبیعت را از فیزیک متمایز می‌کند، بطور دقیق‌تر، نوع متافیزیکی است که توسط هر دو آنها بکار برده می‌شود؛ زیرا متافیزیک چیزی جز عرصه کل تعینات عام اندیشه نیست، به عبارتی، نورالمانس که همه چیز در آن آورده می‌شود و نخست از این طریق قابل فهم می‌گردد. هر آگاهی فرهیخته‌ای، متافیزیک خود و نحوه غریزی فکر خود و قدرت مطلق در ما که فقط هنگامی که آن را به موضوع شناخت‌مان تبدیل می‌کنم را داراست. فلسفه بطور کلی به مثابه فلسفه دارای مقولات دیگری جز آگاهی متعارفی است، کلیه تعلیم و تربیت و فرهنگ‌ها به تفارقات مقولات تنزل می‌یابد. کلیه دگرگونی‌ها در علم به همان اندازه تاریخ جهانی فقط از این واقعیت نشئت می‌گیرد که روح برای اینکه خود را درک کند و دریابد تا صاحب اختیار خود شود، مقولاتش را تغییر می‌دهد و خود را حقیقتاً عمیق‌تر و کامل‌تر و بیشتر در وحدت با خود درک می‌کند. اما ناکافی بودن تعینات اندیشه که در فیزیک بکار برده می‌شود می‌تواند به دو نقطه‌ای بازگردانده شود که از نزدیک به هم مرتبط‌اند (a) عام فیزیک همانا انتزاعی یا فقط صوری است؛ تعیناتش در آن درون ذاتی نیست و به خاص بودگی تبدیل نمی‌شود. (b) مضمون متعین عیناً به این خاطر بیرون از عام قرار می‌گیرد؛ و به این ترتیب به دو قطعه، به دو قسمت که از یکدیگر جدا و مجزا و عاری از هرگونه ارتباط ضروری‌اند تقسیم می‌شود و همانا این است که آن را تنها به مثابه متاهی پدید می‌آورد. مناب مثال، هر آینه گلی را بررسی کنیم

فهم مان به ویژگی های خاص آن پی می برد؛ شیمی آن را مثلثه و تحلیل می کند. بدین نحو رنگ، شکل برگ ها، اسید سیتریک، روغن اتریک، کربن، تیدروژن و غیره را جدا می کنیم؛ و اکنون می گوئیم که گیاه مرکب از این قسمت هاست - همانطور که گوته می گوید:

علم شیمی به این موضوع، عمل طبیعت نام می دهد و این سان به ریش خود می خندد و خود خبر ندارد.^(۱)

روح نمی تواند در این طرز بازتاب فهم باقی بماند؛ و دوراه وجود دارد که در آن می تواند فراسوی آن رود α ذهن ساده لوح هنگامی که به طرز زنده ای طبیعت را مورد تأمل قرار می دهد، همانطور که غالباً آن را بطرزی سنجیده و نزدیک می یابیم، حیات و مناسبات عام در طبیعت را احساس می کند و به دراش برات می شود که عالم، کلی ارگانیک و تمامی معقولاته است و نیز در اشکال مجزای حیات یگانگی بسیار نزدیکی را با خود احساس می کند؛ اما ولو کلیه این اجزاء سازنده گل را گردآوریم، نتیجه هنوز یک گل نیست. و به این ترتیب در فلسفه طبیعت، اشخاص به شهود بارین خوانده می شوند و بالاتر از تأمل و تعمق قرار می گیرند؛ ولی این یک اشتباه است، زیرا نمی توان از شهود به فلسفه ورزی پرداخت. β آنچه شهود می شود ایضاً باید اندیشیده شود، قسمت های جداگانه باید بوسیله اندیشه به عامیت ساده باز آورده شود؛ این وحدت اندیشه همانا مفهوم است که حاوی تفاوت های خاص است، ولی به مثابه وحدت خود - جنبان ذاتی، تعینات عامیت فلسفی، علی السویه نیستند؛ همانا عامیت است که خود را برآورده می کند و در این همانی الماس گونش، نیز

حاوی تفاوت است.

نامتناهی حقیقی همانا وحدت خود و متناهی است؛ و این دیگر، مقوله فلسفه و نیز بدین سان مقوله فلسفه طبیعت است. هر آینه انواع و نیروها، جهت درونی طبیعت باشند، عام که برغم آن، برونی و خاص فقط سپنجی است بدین سان هنوز مستلزم سومین مرحله، یعنی جنبه درونی جهت درونی است و این طبق آنچه گفته شد، وحدت عام و خاص خواهد بود.

هشدار ای کوه بین

درون طبیعت را هیچ ذهن خلاق در نمی یابد، مرا و خواهر و برادرانم را بیاد آورید به کرات می اندیشم - همان هشدار قدیمی را بارها بارها بمدت شصت سال و آن را هزار بار در ذهنم پاسخ می دهم، طبیعت همه چیز را به وفور و به طیب خاطر ارزانی می دارد - نه مغز دارد و نه پوسته - در آن همه چیز یکبار روی می دهد، ولی هر چیز هم در مغز و هم در پوسته، هر دو بطور دائم ترکیب شده است.^(۱)

با درک این جنبه درونی، یکجانبگی رویکردهای نظری و عملی رفع می شود و در عین حال هر تعینی حق خود را دریافت می کند. آن یک حاوی یک عام بدون تعیین پذیری است و این یک حاوی فردیتی بدون یک عام است؛ شناختی که درک می کند، خدا وسطی است که در آن عامیت در این جنبه در نزد من، در مقابل فردیت اعیان باقی نمی ماند؛ برعکس، در حالی که در رابطه ای سلبی با اشیاء فرار گرفته و آنها را به خود جذب می کند، به یک اندازه فردیت را در آنها می یابد و به استقلال آنها دست اندازی نمی کند، یا در خود - سانی

آزادانه‌شان دخالت نمی‌کند. بدین‌سان شناختی که درک می‌کند، وحدت رویکردهای نظری و عملی است؛ نفی فردیت به مثابه نفی سلب، عامیت ایجابی است که به تعینات آن تداوم می‌بخشد، زیرا فردیت حقیقی در عین حال در خود یک عامیت است.

آنچه مربوط به ایراداتی می‌شود که می‌تواند علیه این نظرگاه عنوان شود، و نخستین پرسشی که می‌تواند سؤال شود این است: چگونه این عام خود را تعیین می‌کند؟ چگونه نامتناهی، متناهی می‌شود. شکل انضمامی تر پرسش چنین است: چگونه خدا، جهان را آفرید؟ به طبع خدا به مثابه یک فاعل، واقعیتی خود-بسنده که بدور از جهان است، تصور می‌شود؛ ولی چنین نامتناهیتی انتزاعی، چنین عامیتی که خاص را بیرون از خود داراست، خودش فقط یک جهت رابطه است و از اینرو خودش یک خاص (جزء) و متناهی است: این همانا خصلت نمای فهم است که با آگاه، همان تعینی که ایجاب می‌کند را ملغی می‌سازد و بدین‌سان درست عکس آنچه قصدش است را انجام می‌دهد. خاص باید از عام جدا شود، ولی خود این جدائی، این استقلال، آن را یک عام می‌سازد و به این ترتیب آنچه موجود است فقط وحدت عام و خاص است. خدا خود را به دو نحو مکشوف می‌سازد، به مثابه طبیعت و روح. هر دو تجلی همانا معابدی است که خدا اشغال می‌کند و در آن حضور دارد. خدا به مثابه یک انتزاع، خدای حقیقی نیست، بلکه فقط روند زنده ایجاب‌گری‌اش، جهان، است که در شکل لاهوتی آن، پسرش است؛ و فقط در وحدت با دیگری‌اش، یعنی روح است که خدا فاعل است. ولی این همانا خصلت خاص هدف فلسفه طبیعت است که روح، ذات خاص‌اش را در طبیعت می‌یابد، یعنی، مفهوم مشابه و بدیل خود را در آن می‌یابد. به این ترتیب مطالعه طبیعت همانا رهائی روح در آن

می‌شود که بالفعل موجود است، زیرا ایده در آزادی نامتناهی‌اش و مجدداً در شکل فردیت، در تضاد عینی‌اند؛ اما در طبیعت، تضاد فقط مضمراً یا برای ماست، دگربودگی همانا ایجاب و رفع می‌شود، به مثابه حیثیت، سودا و رستاخیز او: طبیعت همانا پسر خداست، اما نه به مثابه پسر، بلکه به مثابه مُقیم در دگربودگی - ایده الهی آنطور که برای لحظه‌ای بیرون از عشق الهی، محکم نگاهداشته می‌شود. طبیعت، روحی است که از خود بیگانه شده است؛ که در آن فقط تخلیه می‌شود. خدائی باکوسی که خود را مهار و درک نمی‌کند؛ در طبیعت، وحدت مفهوم گشایان می‌شود.

بررسی معقولانه‌ای از طبیعت باید در نظر گیرد طبیعت چگونه در خود خاص‌اش این پورسش شد آند روح و رفع دگربودگی‌اش است - و اینکه چگونه ایده در هر درجه یا سطحی از خود طبیعت فیض حضور دارد؛ طبیعت که از ایده بیگانه شده است فقط بخشی است از فهم. مع الوصف، طبیعت فقط بالقوه ایده است و از این رو شلینگ آن را عقلی سنگواره شده نامید و دیگران حتی آن را عقلی منجمد شده نامیده‌اند؛ ولی خدا، سنگواره و مرده باقی نمی‌ماند: همان سنگ‌ها ندا در داده و خود را به روح ارتقاء می‌دهند. خدا، ذهنیت، فعالیت و Aktuositaet نامتناهی است که در آن دگربودگی فقط وجودی سپنجی که مضمراً در خود وحدت ایده باقی می‌ماند است، زیرا، خودش این تمامیت ایده است. از آنجائی که طبیعت ایده به شکل دگربودگی است، ایده که طبق مفهوم‌اش در طبیعت آنطور که در خود و برای خود است، موجود نیست. معذالک هر چند طبیعت یکی از طرقی است که ایده خود را در آن متجلی می‌سازد و شیوه‌ای ضروری از ایده است. مع الوصف، واقعیتهای که این شیوه ایده، طبیعت است، دومین مسأله‌ای است که باید مورد بحث قرار گیرد و به اثبات رسد؛

بدین منظور باید تعریف‌مان را با ایده متعارفی طبیعت مقایسه کنیم و ببینیم آیا این دو مطابق‌اند یا خیر؛ این در دنباله رُخ می‌دهد. معهذا از جوانب دیگر، فلسفه خود را درباره ایده‌های متعارفی به زحمت نمی‌دازد و نه مقید است در هر جنبه‌ای آنچه چنین ایده‌هایی خواستارند را برآورد، زیرا ایده‌ها دلخواهانه‌اند؛ و حتی می‌توان گفت این دو باید مطابقت داشته باشند.

در رابطه با این تعین اساسی طبیعت، توجه باید به جنبه متافیزیکی جلب شود که در شکل مسأله از لیت جهان مورد بررسی قرار گرفته است. می‌توان اندیشید که نیازی نداریم در اینجا به متافیزیک توجه کنیم؛ ولی این همان جایی است که باید آن را در نظر گرفت و نیازی به درنگ برای انجام آن نداریم، زیرا به همجواری منتهی شده و به آسانی بررسی می‌شود. اما متافیزیک طبیعت، یعنی خصوصیت اساسی و تمایز طبیعت باید ایده به شکل دگربودگی باشد و این مستلزم آن است که وجود طبیعت اساساً ایده‌مندی است، یا اینکه طبیعت فقط به مثابه نسبی، اساساً به نخستین ربط می‌یابد. مسأله از لیت جهان (این همانا با طبیعت خلط می‌شود، زیرا مجموعه‌ای از موضوعات هم روحی و هم طبیعی هر دو است) در بادی امر، معنای تصور زمان، از لیتی آنطور که نامده می‌شود، زمان بغایت طولانی است، بطوری که جهان، آغازی در زمان ندارد، ثانیاً، مسأله مستلزم آن است که طبیعت به منزله آفریده نشده و ازلی همان چیزی مستقلاً موجود از خدا درک شود. در مورد این دومین معنا، بالکل از طریق خصلت متمایز طبیعت به مثابه ایده در دگربودگی‌اش کنار نهاده می‌شود. در خصوص نخستین معنا، بعد از اینکه معنی مطلق بودگی جهان مرتفع گشت، فقط در رابطه با تصور از زمان، با ازلیت باقی می‌مانیم.

در این باره آنچه ذیلاً می‌آید گفته می‌شود: α) از لیت، قبل از یا بعد از زمان نیست، نه قبل از خلقت جهان و نه هنگامی که از بین می‌رود، به بیان صحیح‌تر، از لیت حال حاضر مطلق و کنونی، بدون قبلاً و بعداً است. جهان خلق می‌شود، اکنون شده و جاودانه خلق شده است؛ این خود را به شکل حفظ جهان عرضه می‌کند. آفریدگی همانا فعالیت ایده است؛ ایده طبیعت، نظیر خود ایده، ازلی است. β) در این مسأله که جهان یا طبیعت، در محدودیت‌اش دارای آغازی در زمان است یا خیر، درباره جهان با خود طبیعت اندیشیده می‌شود، یعنی به مثابه عام؛ و عام حقیقی همانا ایده است که قبلاً گفتیم ازلی است. مع الوصف، متناهی، موقتی و این جهانی است، یک پیش از و یک قبل از را داراست؛ و هنگامی که متناهی موضوع ماست، در زمانیم. همانا دارای آغازی است، ولی نه آغازی مطلق؛ زمانش با آن آغاز می‌شود، و زمان فقط به حیطه محدودیت متعلق است. فلسفه درکی بدون زمان و نیز از زمان و کلیه چیزهایی است که بطور کلی در شیوه ازلی‌شان است. با خلاص کردن گریبان خود از تصوّر آغاز مطلق زمان، تصوّر عکس زمان نامتناهی فرض می‌شود؛ اما زمان نامتناهی، هنگامی که هنوز به مثابه زمان درک شود و نه زمان رفع شده نیز باید از ازلیت متمایز شود. همانا نه این زمان، بلکه زمان دیگری و مجدداً زمانی دیگر و الی آخر (پاراگراف ۲۵۸)، است، هر آینه اندیشه نتواند متناهی را در ازلی حل کند. به این ترتیب ماده، بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است؛ یعنی، ماهیت‌اش چنان است که آنچه به مثابه یک کل و یگانه ایجاب می‌شود، کاملاً از خود برون و در خود یک بسیار گانه است. ولی ماده، در واقعیت این چنین تقسیم نمی‌شود، انگار که مرکب از اتم‌ها باشد؛ برعکس، این تقسیم‌ناپذیری نامتناهی ماده یک امکان و فقط یک امکان است؛ یعنی، این تقسیم الی غیرالنهاییه نه چیزی

ایجابی و واقعی، بلکه فقط ایده‌ای ذهنی است. همچنین، زمان نامتناهی فقط یک تصوّر است، رفتنی است به فراسو که در سلب باقی می‌ماند؛ تصوّر ضروری مادام که به بررسی از متناهی به مثابه متناهی محدود می‌شود. ولی هر آینه به عام، به سوای متناهی گذر کنم، دیدگاهی را پشت سر می‌گذارم که در آنجا غرابت و تنوع آن جایگاه خود را دارد. در طرز تفکر متعارفی‌مان، جهان فقط واحدی از هستی‌های متناهی است، اما هنگامی که به منزله یک عام و یک تمامیت درک شود، مسأله آغاز بلافاصله از بین می‌رود. بنابراین جایی که آغاز صورت می‌گیرد، نامشخص است؛ آغازی باید صورت گیرد، اما فقط آغازی نسبی است. فراسوی آن می‌رویم، ولی نه به بی‌نهایت، بلکه فقط به آغازی دیگر که به طبع نیز فقط آغازی است مشروط؛ خلاصه آنکه، فقط ماهیت نسبی است که بیان می‌شود، زیرا در حیطه‌ای از محدودیت‌ایم.

این همانا متافیزیکی است که این سو و آن سو از تعینی انتزاعی به دیگری گذر می‌کند و آنها را به جای مطلق در نظر می‌گیرد. پاسخی صریح و ایجابی به این پرسش مبنی بر اینکه آیا جهان آغازی در زمان داشته است یا خیر نمی‌تواند داده شود. پاسخی روشن باید اشعار دارد که یا این یا آن درست است. ولی پاسخ ساده بیشتر خود این پرسش است، این «یا این یا آن»، به نحوی بدی مطرح شده است. هر آینه از متناهی سخن گوئیم، نگاه هم آغاز و هم غیر-آغاز را داریم؛ این تعینات متضاد در تصادم حل نشده و آشتی نیافته آنها با یکدیگر به متناهی متعلق است؛ و به این ترتیب متناهی چون این تضاد است، از بین می‌رود. متناهی، مقدّم بر دیگری است و دنبال کردن متن متناهی، پیشینه‌های آن، یعنی در تاریخ زمین یا انسان باید جستجو شود. پایانی برای چنین تفحصی، ولو اینکه به پایانی از هر چیز

متناهی برسیم وجود ندارد؛ زمان، قدرت خود را بر گوناگون بودگی متناهی داراست. متناهی دارای آغازی است، ولی این آغاز همانا نخستین نیست؛ متناهی دارای هستی مستقلی است، اما بی واسطگی اش نیز محدود است. هنگامی که تفکر متعارفی از این متناهی متعین که مقدم است و بوسیله متناهی‌های دیگر دنبال می‌شود دست می‌کشد و به اندیشه تهی خود زمان، یا خود جهان می‌پردازد در ایده‌های تهی، یعنی اندیشه‌های صرفاً انتزاعی، پرسه می‌زند.

۲۴۸- در این برونیت، تعینات مفهوم دارای نمایشی از قوام و جدائی و انزوایی درونی موجود است. نتیجتاً طبیعت هیچ گونه آزادی در هستی‌اش نشان نمی‌دهد، بلکه فقط ضرورت و حدوث است.

به این خاطر طبیعت هستی متعین است که طبیعت‌اش را می‌سازد و نباید پرستیده شود؛ و نه خورشید، ماه، جانوران، گیاهان و غیره است که باید بدیع‌تر به مثابه کار خدا تلقی و ذکر شود تا اعمال بشری و رویدادها. طبیعت در ایده، در خود، الهی است، ولی آنطور که هست، وجود طبیعت با مفهوم‌اش سازگار نیست؛ بلکه برعکس، تضاد حل نشده است. ویژگی آن همانا ایجاب بودگی و سلب است، به همان نحوی که قدما ماده را بطور کلی به مثابه غیر وجود درک می‌کردند. به این ترتیب درباره طبیعت نیز به مثابه خود - ذیلی ایده سخن گفته می‌شود که از این حیث ایده، در این شکل برزخیت، نابرابری با خود خاص‌اش است. فقط تا مرحله برونی و بلاواسطه آگاهی است، یعنی، تا آگاهی حسی که طبیعت به منزله نخستین، بلاواسطه و به مثابه وجود صرف ظاهر می‌شود. ولی چون حتی در این عنصر برونیت، طبیعت تصویری است از ایده، می‌توان و در واقع

باید در آن حکمت خدا را ستود. وانی‌نی^(۱) می‌گوید که ساقه‌ کاهی برای اثبات ذات باری کفایت می‌کند. اما هر پندار ذهنی، کمترین تخیل ذهن، نمایش هوسناک‌ترین و همیانش و هر کلامی، دلیلی متقن برای شناخت ذات باری را در اختیار می‌گذارد تا شیء جداگانه‌ای از طبیعت در طبیعت نه فقط نمایش اشکال، طعمه‌ای برای حدوث بی‌کران و لجام گسیخته است، بلکه هر کدام وجودی جداگانه، بدون مفهوم خود است. بالاترین سطحی که طبیعت به آن می‌رسد، حیات است؛ ولی این بسان تنها شیوه‌ای طبیعی از ایده، در اختیار و تحت تسلط ناخردی پروتست است، و مخلوق زنده در هر برهه هستی آن گرفتار هستی‌های دیگر بیگانه است، در حالی که هر بیانی از روح حاوی برهه رابطه با خود آحادانه و عام است. تلقی ثمرات ذهن به مثابه فروتر از اعیان طبیعت، و تلقی این یک به مثابه برتر از آثار هنری انسانی، به این دلیل که باید مصالح‌شان را از بیرون بدست آورند و اینکه این مصالح زنده نیستند، به یک اندازه خطاست. گونی شکل معنوی حاوی نوع اعلی حیات و ارزشمندتر از روح نیست تا شکل طبیعی، و انگار شکل بطور کلی برتر از ماده و کلا حیطه اخلاقی حتی آنچه می‌تواند ماده نامیده شود تنها به روح متعلق نیست؛ گونی در طبیعت شکل اعلی، مخلوق زنده، ایضاً ماده‌اش را از بیرون دریافت نکرده است. همانا به مثابه برتری دیگری از طبیعت مطرح می‌شود که تمامی حادثات هستی‌هایش، مطیع قوانین ازلی باقی می‌ماند ولی یقیناً این نیز نظیر قلمرو خود - آگاهی است، واقعیتی که تصدیق خود را در این باور می‌یابد که آیا مشیت الهی، بر امور بشری حاکم است، یا قوانین این مشیت در زمینه امور بشری باید فقط تصادفی و نامعقول باشد؟ اما اگر حدوث روح، خودکامگی، شریا کند، به این ترتیب این

۱- لوچی‌لیو وانی‌نی (۱۶۱۹-۱۵۸۵) به خاطر بی‌حرمتی به خدا سوزانده شد.

خودش هنوز برتر از حرکات عادی اجرام سماوی یا برتر از معصومیت حیات نباتی است؛ زیرا آنچه بدین سان خطا می‌کند، باز هم روح است.

بی‌افزود - تقسیم‌پذیری نامتناهی ماده بطور ساده بدین معناست که ماده با خودش برونی است. بی‌کرانگی طبیعت که در ابتدا شگفتی‌مان را برمی‌انگیزد، دقیقاً این برونیت است. چونکه هر نقطه مادی به نظر می‌رسد کاملاً از بقیه مستقل است، به این ترتیب نامفهوم بودگی دارای تسلط در طبیعت است که تعیناتش را گرد نمی‌آورد. خورشید، سیارات، ستاره‌های دنباله‌دار، عنصرها، رستنی‌ها، جانوران و زمین جداگانه به تنهایی وجود دارند. خورشید، وجودی است به غیر از زمین که فقط از طریق جاذبه با سیارات مربوط می‌شود. همانا فقط در حیات است که ما با عدم عینیت و با برونیت مواجه می‌شویم. قلب، جگر و چشم، وجودهایی خود - بسنده برای خودشان نیستند، و دست، هنگامی که از بدن جدا شود، می‌پوسد. جسم آلی هنوز کلی مرکب از بسیاری عضوهای برونی با یکدیگر است؛ ولی هر عضو جداگانه فقط در سوژه (ذات)، هستی دارد و مفهوم به مثابه قدرتی در این اعضا یافت می‌شود. به این ترتیب این همانا مفهوم است که در مرحله نامفهوم بودگی فقط چیزی درونی است که نخست در حیات به مثابه نفس، هستی می‌یابد. اتساع فضای ارگانیسم، هیچ گونه حقیقتی برای نفس ندارد؛ در غیر این صورت به همان اندازه نقاط مادی، نفس وجود می‌داشت، زیرا نفس در هر نقطه‌ای از ارگانیسم احساس می‌شود. نباید از طریق نمایش برونیت متقابل اغفال شد، بلکه باید درک کرد که نقاط برونی متقابل فقط وحدتی را به وجود می‌آورد. اجرام سماوی فقط مستقل از یکدیگر ظاهر می‌شوند، آنها حافظان یک عرصه‌اند، ولی چون وحدت

طبیعت رابطه میان اشیائی است که ظاهراً خود - بسنده‌اند، طبیعت آزاد نیست، بلکه فقط ضروری و حادث است. زیرا ضرورت همانا جدائی ناپذیری تفاوت‌هایی است که هنوز به مثابه علی‌السویه نسبت به هم ظاهر می‌شوند؛ ولی چون این حالت انتزاعی برونیت نیز حق خود را دریافت می‌کند، در طبیعت، حدوث یعنی ضرورت برونی و نه ضرورت درونی مفهوم وجود دارد. صحبت‌های بسیاری در فیزیک دربارهٔ قطبیت وجود دارد. این مفهوم همانا پیشرفتی عظیم در متافیزیک است. زیرا مفهوم قطبیت بطور ساده چیز دیگری جز رابطه خاص ضرورت میان دو تفاوت که یکی‌اند، نیست؛ از این حیث که هنگامی که یکی ایجاب شود، دیگری نیز ایجاب می‌شود. ولی این قطبیت، به تناقض محدود می‌گردد. مع‌الوصف از طریق تناقض، بازگشت از تناقض به مثابه وحدت نیز ایجاب می‌شود و این سومین تفاوت است که ضرورت مفهوم آن را بیش از قطبیت داراست. در طبیعت به منزلهٔ دگربودگی ایده، مربع یا اربعه، به عنوان مثال، چهار عنصر، چهاررنگ و غیره و حتی پنج تائی، مثلاً، انگشتان و دواس نیز یافت می‌شود. در روح، شکل اساسی ضرورت همانا تریادی (سه پله‌ای) است. تمامیت انفصال مفهوم در طبیعت به مثابه اربعه وجود دارد، زیرا اولین همانا خود عامیت است، و دومین با تفاوت، خود را به سان ثنویت ظاهر می‌کند - در طبیعت، دیگری باید آشکارا به مثابه دیگری وجود داشته باشد، بطوری‌که وحدت سوپزکتیف (ذاتی و غیرعینی) عام و خاص، چهارمین است که سپس هستی جدانگانه‌ای نسبت به سه تای دیگر دارد. به علاوه به مثابه خود موناس و دوآس، کل خصوصیت را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب تمامیت مفهوم می‌تواند تا پنج تائی پیش رود.

طبیعت همانا سلب است، زیرا سلب، ایده است. یاکوب بوهمه

می‌گوید که نخستین زادهٔ خدا، ابلیس است و این پسر نور، تخیل‌اش را بر خود متمرکز کرد و به شر تبدیل شد: این همانا برههٔ تفاوت و دگربودگی است که علیه پسر که دگربودگی در عشق الهی است، سفت و سخت نگاهداشته شد. دلیل و اهمیت چنین تصوّراتی که به سبکی شرقی، بطور بدوی پیش می‌آید، باید در ماهیت سلبی طبیعت یافت شود. شکل دیگر، دگربودگی بی‌واسطگی است که عبارت است از برههٔ تفاوت موجود که بطور انتزاعی برای خود وجود دارد. مع الوصف این هستی، نه هستی حقیقی، بلکه فقط برای یک لحظه است؛ ایده، به تنهایی بطور ازلی وجود دارد، زیرا وجود در خود و برای خود است. یعنی وجودی است که به خود بازگشته است. طبیعت همانا اولین از حیث زمان است، ولی اولین مطلق همانا ایده است؛ این اولین مطلق، راسخ، آغاز حقیقی و اول و آخر است. آنچه بلاواسطه است، غالباً به منزلهٔ ارفع و برتر تلقی می‌شود؛ دربارهٔ واسطه شده به مثابهٔ چیزی وابسته اندیشیده می‌شود. مع الوصف، مفهوم دارای هر دو جنبه است؛ همانا وساطت از طریق رفع وساطت است، و به این ترتیب بی‌واسطگی است. مثلاً مثال از اعتقاد بلاواسطه به خدا صحبت می‌شود؛ اما این همانا شیوهٔ ادنی و نه اعلی وجود است؛ مذاهب نخستین، مذاهب پرستش طبیعت بودند. عنصر اثباتی در طبیعت، تجلی مفهوم در آن است، نزدیک‌ترین مثال قدرت مفهوم همانا ناپایداری این هستی بیرونی است؛ کلیهٔ هستی‌های طبیعی اما جسمی جداگانه را به وجود می‌آورند که در آن روح [مفهوم] سکنی دارد. مفهوم خود را در این عضوهای عول‌آسا متجلی می‌سازد، ولی نه به منزلهٔ مفهوم؛ این فقط در روح رخ می‌دهد، جایی که مفهوم آنطور که هست، وجود دارد.

۲۴۹ - طبیعت باید به مثابهٔ دستگاهی از مراحل تلقی شود،

دستگاهی که ضرورتاً از دیگری به وجود می‌آید و نزدیک‌ترین حقیقت مرحله‌ای است که از آن ناشی می‌شود؛ اما بطور طبیعی از دیگری پدید نمی‌آید، بلکه فقط در ایده درونی است که علت طبیعت را می‌سازد. دگرگونی فقط به خود مفهوم تعلق دارد، زیرا فقط دگرگونی آن، تکامل است. اما در طبیعت، مفهوم تا اندازه‌ای فقط چیزی درونی است و تا اندازه‌ای به مثابه وجود زنده حضور دارد؛ از اینرو دگرگونی موجود، به تنهایی محدود به این وجود می‌شود.

تلقی پیسرف و گذار از شکل و حیطه‌ای طبیعی به شکلی برتر به مثابه حاصل برونی و واقعی، تصور نابجای قدما و نیز فلسفه طبیعت اخیر بوده است، اگرچه روشن‌تر ساختن، به ظلمت گذشته سپرده می‌شود. همانا برونیت است که مشخصه طبیعت است، یعنی، اجازه داده می‌شود تفاوت‌ها از هم تمایز شده و نسبت به هم علی‌السویه ظاهر شوند: مفهوم دیالکتیکی که به مراحل منتهی می‌شود، جهت درونی آنهاست. بررسی متفکرانه باید چنین ایده‌های مه‌آلود و در اصل تصورات حسی را رد کند، همان‌طور که بویژه به اصطلاح، به عنوان مثال منشاء گیاهان و جانوران را از آب و سپس منشاء ارگانیسم‌های جانور تکامل یافته‌تر را از آسفل و آلی‌اکسید می‌کند.

پی‌افزود - بررسی مفیدیت اعیان طبیعی حاوی این حقیقت است که غایتی مطلق در خود و برای خود نیستند. مع الوصف این جنبه سلبی برای آنها برونی نیست، بلکه برهه ذاتی ایده‌شان است که ناپایداری و گذارشان به هستی‌های دیگر اما در عین حال مفهومی اعلی را در پی دارد. مفهوم، خصوصیت را بطرزی عام و بویژه در هستی ایجاب می‌کند. نشان دادن انواع آن‌طور که متوالیاً یکی بعد از دیگری در زمان تکامل می‌یابد، اندیشه‌ای است کاملاً تهی. تفاوت زمانی هیچ گونه علقه‌ای به اندیشه ندارد. هر آینه فقط مسأله

برشمردن سری انواع زنده می بود تا به ذهن نشان دهد چگونه آنها به رده ها، با شروع از مسکینانه ترین و ساده ترین تعینات و ارتقاء به تعینات تکامل یافته تر و غنی تر و مضمون یا با شروع از سبکی معکوس تقسیم می شوند، این عمل همواره از علقه ای کلی برخوردار می بود. این همانا اصولاً نظم بخشیدن به چیزها همچون در تقسیم طبیعت به سه قلمرو خواهد بود. این برای تلبار کردن آنها بر هم ارجح است، روال کاری که بنحوی برای عقلی که تصور مبهمی از مفهوم دارد، مشموس کننده است. ولی نباید تصور کرد که چنین سری کسل کننده ای انظار که بوجود می آید، پویا یا فلسفی، یا قابل فهم تر یا هر آنچه که نامیده می شود، می گردد. طبیعت حیوانی همانا حقیقت طبیعت نباتی، رستی و معدنی است؛ زمین، حقیقت منظومه شمسی است. در یک دستگاه انتزاعی ترین همانا نخستین است، و حقیقت هر حیطه، آخرین؛ اما به همان اندازه فقط نخستین حیطه ای اعلی است. همانا ضرورت ایده است که موجب می شود هر حیطه خود را با تبدیل بر حیطه ای اعلی کامل کند، و تنوع اشکال باید همانقدر ضروری متعین تلقی شود. جانور خشکی را بطور طبیعی از جانور آبی تکامل نیافت و نه با ترک آب، در هوا به طیران درنیامد، و نه پرنده سپس فی المثل دوباره به زمین نیفتاد. اگر می خواهیم مراحل مختلف طبیعت را مقایسه کنیم، کاملاً درست است خاطر نشان شود که منباب مثال حیوان یعنی دارای یک بطن است و دیگری دارای دو بطن؛ ولی بعد نباید گفته شود که گوئی قسمت هایی اند که سرهم شده اند. تا چه رسد به اینکه مقوله حیطه های اولیه تر برای توضیح بقیه بکار برده شوند؛ زیرا این خطائی صوری است؛ همانطور که هنگامی که گفته می شود نبات یک قطب کربن است و جانور یک قطب نیتروژن.

دو شکلی که در آن مراحل روند طبیعت درک می‌شود. تحوّل و فیضان است. روند تحوّل که بی‌شکلی ناکامل آغاز می‌کند از این قرار است: در ابتدا، عنصر مایع و اشکال آب مانند حیات وجود داشت، و از آب رستنی‌ها، پولیپ‌ها، نرم تنان و سرانجام ماهیان پدید آمدند؛ بعد از ماهیان، جانوران خشکی زی پدیدار شدند و لاجرم از جانوران خشکی زی، انسان بوجود آمد. این دگرگونی تدریجی، یک توضیح و فهم نامیده می‌شود، همانا تصویری است که از فلسفه تاریخ نشئت می‌گیرد و هنوز روبه‌تقی است. اما اگر چه این تفاوت کمی کلیه نظریه‌ها، آسان‌ترین راه برای درک است، در واقع اصولاً چیزی را توضیح نمی‌دهد. روند فیضان مختص دنیای شرق است و حاوی یک سری خفت و خواری وجود است که از وجود کامل تمامیت مطلق، خدا، آغاز می‌شود. خدا می‌آفریند و از او سرادقات جلال، آذرخش‌ها و چیزهای شبیه آن به چنان نحوی نشئت می‌گیرد که نخستین شباهت آن چیزی است که بیشترین شباهت را به خدا دارد. این نخستین شباهت به نوبه خود باید از دیگری اما ناقص به وجود آمده باشد والی آخر، بطوریکه هر وجود مخلوق، به نوبه خود به وجودی خالق، تا به وجود سلب، ماده، منتهی‌الیه شمر، تبدیل می‌شود. به این ترتیب فیضان به فقد کل اشکال منتهی می‌شود. هر دو روند یک جانبه و سطحی‌اند و هدفی غیرمتعین را مدعی فرض می‌کنند. آنچه از کمال به نقص می‌رود، دارای این برتری است که سپس در برابرمان بسان نوعی از ارگانیسم یافت می‌شوند؛ و این نوعی است که تصوّر باید برای درک ارگانیسم‌های ناقص در برابر خود دارا باشند؛ آنچه در این یک به منزله ثانوی ظاهر می‌شود، فی‌المثل، اندام‌هایی که دارای هیچ عملکردی نیستند؛ در بادی امر، از طریق ارگانیسم‌های تکامل یافته ترک‌ه قادرمان می‌سازد جای اندامی که اشغال

می‌کند را ببینیم، درک می‌شود. این کمال هر آینه بر نقص برتری داشته باشد، باید نه فقط در تصور، بلکه در واقعیت نیز وجود داشته باشد.

اساس تصوّر دگرگونی و دگردیسی نیز ایده‌ای است که مبتنی بر انواع متعدّدی و حتی مبتنی بر هر اندام خاصی است؛ بطوری که این انواع و اندام‌ها فقط اشکال گوناگون دقیقاً همان نوع جداگانه است، همچنین از دگردیسی در حشره سخن گفته می‌شود که در آن کرم پروانه، شفیره و پروانه یکی و همان وجود است. در مورد موجودات، تکامل به طبع در زمان صورت می‌گیرد، ولی نوع، به غیر از این است. همراه با هستی نوع در شکلی خاص، شیوه‌های دیگر هستی‌اش ضرورتاً بدیهی فرض می‌شود. آب و بعد هوا، آتش و غیره نیز بدست داده می‌شود که با ضروری مسلم فرض می‌شود. سفت و سخت چسبیدن به هویت همانا فهم است؛ ولی محکم چسبیدن به تفاوت به همان اندازه مهم است و این هنگامی که سخن از تغییر بطور کمی است، مسکوت گذاشته می‌شود؛ و این همانا تصوّر صرف دگردیسی را ناقص می‌سازد.

تحت همین عنوان نیز، تصور سری که توسط چیزهای طبیعی و بویژه چیزهای زنده ساخته می‌شود، قرار می‌گیرد. میل به شناختن ضرورت این تکامل به جستجوی قانون سری منتهی می‌شود، تعینی اساسی که در حالی که تفاوت را ایجاب می‌کند، خود را در چنین تفاوتی تکرار می‌کند و با این کار نیز تفاوت تازه‌ای بوجود می‌آورد. اما برای بسط یک سری از طریق صرفاً جمع متوالی عنصرهایی که بطور مشابه تعیین می‌شوند و فقط مشاهده همان رابطه میان کلیه عضوهای سری فقط طریقی است که در آن مفهوم تعینات خود را به وجود می‌آورد. همانا خود این واقعیت تصور یک سری از مراحل و امثال آن است که چنین مانعی بر سر راه هرگونه پیشرفتی در درک ضرورت

اشکال متعدّد طبیعت بوده است. به این ترتیب هنگامی که سیارات، فلزات یا موائی دشمیایی بطور کلی، گیاهان و جانوران در یک سری قرار داده می‌شوند و سپس بدست آوردن قانونی از این سری، وظیفه‌ای است بی‌ثمر زیرا طبیعت، اشکال‌اش را در چنین سری روشنی نظم نمی‌دهد؛ مفهوم، اشیاء را طبق خصلت کیفی خاصّ شان متمایز می‌کند و تا این اندازه از طریق جهش پیش می‌رود. در طبیعت، جهش رخ نمی‌دهد. این همانا برای انفصال مفهوم، یکسره نامناسب است. پیوستگی مفهوم با خود دارای خصلت بالکل دیگری است.

۲۵۰- تضاد ایده که از این واقعیت ناشی می‌شود که به مثابه ایده با خود برونی است، بطور دقیق‌تر از این قرار است: که از طرفی ضرورت اشکال‌اش وجود دارد که توسط مفهوم و تعین معقولانه‌اش در تمامیت ارگانیسم پدید می‌آید در حالی که از طرف دیگر، حدوث علی‌السویه‌شان و بی‌نظمی نامشخص‌شان وجود دارد. در حیطة طبیعت، حدوث و تعین، حق‌اش را از بیرون داراست و این حدوث که بزرگترین در قلمرو اشکال جداگانه است، معهدا به مثابه فرآورده‌های طبیعت، فقط بطرزی بلاواسطه انضمامی است. چیز بلافاصله انضمامی، گروهی است. از خواصّ که با یکدیگر و کمابیش بطور علی‌السویه نسبت به هم مربوط‌اند و آنها را به تعین طاری و برونی ارجاع می‌دهد. این همانا ناتوانی طبیعت است که تعینات مفهوم را فقط بطور انتزاعی حفظ می‌کند و انجام جزئیات خاصّ‌اش را به تعین برونی وامی‌گذارد.

غنی نامتناهی و تنوع اشکال و آنچه نامعقول‌ترین است، حدوثی که وارد ترتیب برونی اعیان طبیعی می‌شود، به منزله آزادی اعلیٰ طبیعت، حتی همچون الوهیت طبیعت یا دست کم الوهیت موجود در آن ستوده می‌شود. این در هم‌ریختگی حدوث، بوالهوسی و

بیرون‌آمدگی تعیناتش گم می‌شود، درک گردد. اما خود را در آنها به مثابه وحدت و ایده‌مندی‌شان حفظ می‌کند و این بیرون رفتن مرکز از خود به حاشیه در نتیجه هر آینه به آن از جنبه دیگری نگریسته شود، به یک اندازه بعداً در نظر گرفتن این بیرون به درون، درونی کردن یا به یاد آوردن آن است که مفهوم در این برونیت وجود دارد. بنابراین با آغاز از برونیت که در آن مفهوم در ابتدا وجود دارد، پیشرفت آن حرکتی است در خود، در مرکز، یعنی آوردن هستی بلاواسطه و برونی که نامناسب است، برای خود و وحدت و در خود بودگی، به چنان نحوی که مفهوم خود را از این برونیت بیرون می‌کشد و آن را نظیر پوسته‌ای مرده پشت سر می‌گذارد. ولی بیشتر خود این هستی در خود است یا با مفهوم که در خودبودگی خودش که حیات است وجود دارد، متناسب است. مفهوم می‌کوشد پوسته را از هستی بیرونی بشکافد و برای خود شود. حیات، مفهومی است که به تجلی خود که روشن و تبیین شده و آنچه در خود است را عرضه می‌کند، دست می‌یابد؛ اما فهم، این سخت‌ترین چیزها برای درک را می‌یابد، زیرا آنچه آسان‌ترین برای درک است، ساده‌ترین چیزهاست، یعنی، انتزاعی و مرده.

ج - تقسیم

۲۵۲ - ایده به مثابه طبیعت از این قرار است:

I - در تعین دور از هم بودگی یا بیرون بودگی متقابل نامتناهی جدابودگی، وحدت شکل بیرون از آن است؛ این وحدت به مثابه ایده‌آل فقط در خود است و نتیجتاً وحدتی است که فقط دنبال می‌شود. این همانا ماده و دستگاه ایده‌آل آن - مکانیک، است؛ مرحله افزاری

چیزی داراست، که بسیار گانه مستقل را در، برای خود بودگی عام، بلافاصله در و بیرون از خود، [یعنی] جاذبه، می آورد؛ در حیطه مکانیک، برای خود - بودگی هنوز وحدت جداگانه و ثابت که قدرتمند باشد و بسیار گانه را تحت سلطه خود در آورد، نیست. ماده سنگین هنوز فردیت که تعیناتش را حفظ می کند را دارا نیست؛ و از آنجائی که در تعینات ماده، مفهوم هنوز با یکدیگر برونی است، تفاوت هایش نه کمی، بلکه علی السویه یا صرفاً کمی است و ماده، صرفاً به مثابه جرم، دارای هیچ شکلی نیست. شکل بوسیله اجسام جداگانه در فیزیک بدست می آید و همراه با آن بلافاصله دارای جاذبه ای هستیم که برای نخستین بار به مثابه تسلط برای خود - بودگی بر کثرت، مکشوف می شود، برای خود - بودگی که دیگر صرفاً کوششی نیست، بلکه به سکون رسیده است، اگر چه در ابتدا فقط به شیوه نمود. به عنوان مثال، هر اتم طلا، حاوی کلیه تعینات یا خواص کل نکه طلاست و ماده در خودش مشخص و خاص شده است. دومین تعین این است که در اینجا هنوز خصوصیت به مثابه تعیین پذیری کیفی و برای خود - بودگی به منزله نقطه فردیت به وحدت می رسد و از اینرو جسم سرانجام مشخص می شود؛ فردیت کماکان مقید به خواص منحصر به فرد خاصی است، هنوز به مثابه تمامیت وجود ندارد. هر آینه چنین جسمی وارد روی می شود که در آن چنین خواصی را از دست دهد، آنگاه به آنچه هست پایان می بخشد؛ بنابراین، تعیین پذیری کیفی اثباتاً ایجاب می شود، ولی ایضاً نه در عین حال بطور سلبی موجود آلی، آنطور که در طبیعت یافت می شود، تمامیت است، فردیتی که برای خود است و بطور درونی به تفاوت هایش تکامل می یابد؛ ولی به چنان نحوی که نخست، این تعینات نه فقط خواص خاص، بلکه تمامیت های

انضمامی نیز هستند؛ در ثانی نیز بطور کیفی تعیین شده نسبت به هم باقی می ماند و به این ترتیب به مثابه متناهی، به مثابه برهه های ایده آل بوسیله حیات که خود را در روند این عضوها حفظ می کند، ایجاد می شود. به این ترتیب شماری از برای خود - بودگی که مع الوصف به برای خود - بودگی پس آورده شده اند و برای خودش است و به منزله غایت خاص خود، عضوها را مطیع می سازد و آنها را به وسایل تنزل می دهد را دارا هستیم؛ این همانا یگانگی وجود و جاذبه بطور کیفی تعیین شده است که خود را در حیات می یابد.

هر مرحله علم و خاصی از طبیعت است و جملگی به نظر می رسند، دارای هستی های مستقل اند، ولی واپسین همانا وحدت انضمامی کلیه قبلی است. درست همانطور که بطور کلی، هر مرحله متوالی، مراحل تحتانی را در بر می گیرد. ولی بیکسان آنها را به مثابه طبیعت غیر - آلی اش در مقابل خود ایجاد می کند؛ یک مرحله، قدرت دیگری است و این رابطه همانا متقابل است. در اینجا عنصرها قدرت هایی اند مخالف با آنچه جداگانه و ذهنی است. غیر - آلی، آلی را نابود می کند. اما به یک اندازه، ارگانیسم به توبه خود قدرتی است که نیروهای عام اش، هوا و آب را تحت کنترل خود در می آورد؛ اینها دائماً رها شده و نیز مدام مطیع و جذب می شوند. حیات ابدی طبیعت، عبارت از این است: نخست اینکه ایده خود را در هر حیطه ای، تا جایی که در محدودیت حیطه بتواند به نمایش درآید، درست همانطور که قطره ای از آب، نقشی از خورشید را بدست می دهد؛ و ثانیاً، اینکه مفهوم از طریق دیالکتیک اش، محدودیت این حیطه را درهم می شکند. زیرا نمی تواند با عنصر نامناسب خشنود باشد و ضرورتاً به مرحله ای اعلی گذر کند.