



هگل

مبادی و اندیشه معاصر

نوشته
امیرمهدی بدیع

ترجمه
احمد آرام

طرح حاشیه روی جلد: نقش قالی شاه عباسی از محمود جوادی پور

بها ۱۵۰ ریال

هگل

مبادی اندیشه معاصر

هگل

مبادی و اندیشه مکاتصر

نوشتۀ امیرمهدی بدیع

ترجمۀ احمد آرام



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

امیر مهدی بدیع

هگل

و مبادی اندیشه معاصر

Hegel

et les Origines de la Pensée Contemporaine

چاپ متن ۱۹۶۴ م. Payot، لوزان

چاپ اول ترجمه فارسی: اسفندماه ۱۳۶۳ ه.ش. - تهران

چاپ چاپخانه: رنگارنگ

صحافی: فرمایش

تعداد ۵۰۰۰ نسخه

حق هرگونه چاپ، تکثیر و انتشار مخصوص شرکت سهامی (خاص)
انتشارات خوارزمی است

تایستان امسال، ۱۳۵۹، به ضرورتی ناگزیر بودم یک ماه در سویس بمانم. فرصت را غنیمت شمردم و اصل کتاب حاضر را به نام *Hegel et les origines de la pensée contemporaine* که تألیف دوست دانشمند عزیز، آقای امیر مهدی بدیع مقیم سویس است با خود برداشتم تا در فرصتهائی که پیش خواهد آمد آن را ترجمه کنم و بر ترجمه‌های دو اثر دیگر ایشان، یونانیان و بربرها و پندار گسترش‌پذیری بی‌پایان حقیقت، بیفزایم. نیز قصدم آن بود که در ایام اقامت در سویس ترجمه را به نظر آقای بدیع برسانم که اگر حکم و اصلاحی لازم دارد صورت بگیرد. دیدار ایشان متأسفانه میسر نشد و به همین جهت ترجمه را خدمت ایشان فرستادم تا نظر خودشان را پس از ملاحظه ترجمه ابراز دارند و به همان ترتیب اصلاحات لازم در ترجمه به عمل آید.

در این ضمن برای دیدار یکی از عزیزانم که ساکن امریکا بود عازم آن دیار شدم و خواست خدا چنان بود که آن عزیز پس از دیدار کوتاهی چشم از جهان فروبندد و به سرای باقی بشتابد و از نعمت و رحمت و مغفرت بیکران پروردگار جهان بهره‌مند شود. قصدم آن بود که ترجمه را با اصلاحاتی که آقای بدیع در آن بعمل آوردند و به امریکا فرستادند با خود به تهران بیاورم و به شرکت انتشارات خوارزمی که پیشتر مدیر این شرکت، دوست عزیز آقای علیرضا حیدری، خواستار نشر این ترجمه شده بودند بسپارم. بدبختانه هجوم وحشیانه مزدوران فرد

دیوانه‌ای، از کشور همسایهٔ ما عراق، به کشور عزیزمان ایران، راه بازگشت را به ایران بست و ناگزیر در امریکا با صد زحمتی که برایم فراهم آمد ماندنی شدم و اینک ترجمهٔ حاضر را با پست به تهران می‌فرستم و امیدوارم برسد و به چاپخانه سپرده شود.

از آقای امیر مهدی بدیع زندگینامهٔ مفصلی به قلم آقای سید محمدعلی جمال‌زاده در مقدمهٔ «یونانیان و بربرها» بچاپ رسیده است که خوانندگان می‌توانند به آنجا مراجعه کنند.

نوشته‌های هگل بسیار دشوار فهم است و شاید به همین جهت بوده است که آقای بدیع بسیاری از مطالب را در عین ترجمه کردن به فرانسه به صورت اصلی نیز نقل کرده‌اند که در ترجمهٔ فارسی نیز همین کار صورت گرفته است. امیدوارم با همهٔ دشواری توانسته باشم این مطالب عمیق را به شکلی ترجمه کنم که مایهٔ خرسندی خاطر پژوهندگان فارسی زبان باشد، و اگر چنین شود مترجم به بهترین پاداش خود دست یافته است.

احمد آرام

هشتم آذرماه ۱۳۵۹

ساکرا متنو، کالیفرنیا

این که جریانهای بزرگ اندیشه معاصر از افکار هگل سرچشمه می گیرد، امری است که همه می دانند و همگان به آن معترفند. ولی این که واقعاً آن افکار چه بود، و کسانی که خود را به هگل نسبت می دهند تا چه حد از فلسفه او الهام گرفته و رهنمودهای آن را محترم شمرده اند، داستان دیگری است که هنوز می تواند و باید مورد بحث واقع شود.

چون سه فلسفه اصلی از فلسفه های معاصر بسیار مزورانه خود را منسوب به هگل می دانند، شاید چنین تصور رود که اندیشه های کتاب نمودشناسی ذهن، واقعاً کاربرد خود را در این فلسفه ها یافته و هر چه را می توانسته است در خود داشته باشد، به صورت قطعی بیرون داده است، ولی هرگز چنین نیست. و دلیل واضح آن این است که هیچ یک از این فلسفه ها در وضع و حالی نیست که بتواند قانون اندیشه هگلی را که درک و بیان حقیقت نه همچون یک جوهر بل همچون یک ذهن اندیشنده^۱ است پاس دارد.

ایدئولوژی ادیبانه ای که نامش اگزیستانسیالیسم است البته

1. *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, Das Absolute ist Subjekt: Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.

توانسته است سرچشمه خشک ناشدنی دیالکتیک هگلی را آبشخور عظیم جمله پردازیهای خود سازد، ولی از آنجا که این مسلک به خود همچون «دستگاهی انگلی که در حاشیه دانش زندگی می‌کند» می‌نگرد^۱، منکر اندیشه اساسی نمودشناسی ذهن است که در هر یک از لحظه‌های وجودی خود، در عین توجه به تفاوت میان دانش و حقیقت، حرکتی را که در جریان آن این تفاوت پوشیده و زدوده می‌شود نیز مشاهده می‌کند.^۲

ابزار مبارزه نیرومندی که نامش مادیگری دیالکتیکی است نیز به آن دلخوش کرده که در نویسنده درسهایی از فلسفه تاریخ پیشسازی نابغه را ببیند، ولی از آنجا که مادیگری دیالکتیکی از هدف هگل که همانا دانش مطلق یا ذهن واقف بر ذهنیت خویش *Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist ...* است منحرف می‌شود تا چیزی جز ماده را نبیند، و از آنجا که با ادعای واژگون کردن دیالکتیک هگل می‌خواهد آن را «که واژگونه بر روی سر قرار گرفته بود دوباره بر روی پاهایش قرار دهد»، دستگاهی را که بی‌جهت خود را وارث آن معرفی می‌کند فرومی‌ریزد و از هم می‌پاشد، یعنی در حقیقت نفیش می‌کند.^۳

۱. ژان پل سارتر، نقد عقل دیالکتیک؛ *Critique de la raison dialectique*؛ پاریس گالیما، ۱۹۶۰، ص ۱۸: «تعریف من از اگزیستانسیالیسم معلوم است: من اگزیستانسیالیسم را یک ایدئولوژی می‌دانم. اگزیستانسیالیسم یک دستگاه انگلی است که در حاشیه (دانش) زندگی می‌کند، که نخست با آن مخالف بود و امروز می‌کوشد تا خود را جزئی از آن قرار دهد.»

2. *Phänomenologie des Geistes*, Das absolute Wissen: Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt...

۳. و این درست همان چیزی است که فریدریش انگلس پذیرفته، چون نوشته است: «

و اما در باره [جریان فلسفی] نمودشناسی، که دعوی آن داشت که خود چیزها را توصیف کند و ذات آنها را دریابد و ساختهای آگاهی را، بیرون از ساخته‌های مفهومی، به میانجیگری رویدادها و واقعیتها، مستقیماً، از طریق شهود کشف کند، باید گفت که این جریان نیز بیهوده نام اولین کلمه عنوان کتاب اساسی هگل را بر خود نهاده است، چرا که هنوز نمی‌تواند کار عظیم هگل را حقیقتاً جذب کند و هدف او را هدف خود قرار دهد. [هگل در جستجوی]: دانش مطلق، ذهن واقف به ذهنیت خویش، بود که می‌کوشد به عنوان از طریق یادآوری مجدد، به میانجیگری ذهن‌ها به خویشتن خود برسد، ذهن‌هایی که بار دیگر از درون به درک حقیقت ذاتی خویش می‌رسند و وسیله به سرانجام رساندن کامل قلمرو خویش را، که قلمرو ذهن است، قلمروی که حقیقت، تخت و تاج آن و تاریخ تعقلی، مرقد مقدس آن است، پیدا کنند^۱. قلمرو ذهن هگلی، دست کم به گمان من، نه قلمرو سارتر است و

«اما، از تجزیه مکتب هگلی، گرایش فکری دیگری پدید آمد که تنها گرایشی است که حقیقتاً به بار نشست؛ گرایش اخیر به صورتی اساسی با نام مارکس پیوسته است.»

«قطع رابطه با فلسفه هگل در اینجا نیز از طریق بازگشت به دیدگاه مادیرانه صورت گرفت... نزد هگل، دیالکتیک همان ایده‌ای است که خودبه‌خود می‌گسترده... بار دیگر اندیشه‌های [ساخته] مغز خود را، از دیدگاه مادیرانه، همچون بازتاب‌هایی از اشیاء تصور کردیم... در نتیجه، دیالکتیک ایده فقط تبدیل به بازتاب آگاهانه ساده حرکت دیالکتیکی جهان واقعی شد. و بدین ترتیب دیالکتیک هگل روی پای خود قرار گرفت، یا، به گفته درستتر، پس از آن‌که وارونه بر روی سر قرار گرفته بود، دوباره آن را بر روی پاهایش قرار دادند.» (لودویک فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی).

Engels Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, IV.

1. *Phänomenologie des Geistes*, Das absolute Wissen: Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zuseinem Wege die Erinnerung der

نه قلمرو مارکس، و نه حتی صورت درست آنچه هوسرل در سر می‌پروراند. این قلمرو، قلمرو دانشمند و قدیس و غول و فیلسوف، همه با هم است.

نمی‌دانم در کجا به این جمله هگل برخورد کرده‌ام که: «تنها یک نفر مقصود مرا فهمیده و هیچ کس به پای من نرسیده است!» هر کس که، حتی تنها مقدمه مجلل نمودشناسی ذهن در متن اصلی را خوانده یا در خواندن آن تلاش کرده باشد، باید اعتراف کند که هگل با توجه به عظمت اثر خود اشتباه نکرده، و لااقل این را نیک می‌دانسته است که تعقل دستگاهی که باید، به تعبیر او، راه را برای ورود به دانش مطلق — که موضوع فصل آخر این کتاب و یکی از مشکلترین فصلهای تاریخ اندیشه علمی و نظری است — بگشاید، چه اندازه دشوار است.

قدر واقعی این فیلسوف و اثر وی را آلن بدست می‌دهد، آن هم نه در آن هنگام که اعتراف می‌کند که به هگل بیش از آن باور ندارد که به قصه‌ها باور دارد، بل آنجا که می‌گوید: «شاید این استاد سترگ از این پس پژوهش و تحقیق نظری را بسیار دشوار کرده باشد.» در حقیقت، دشواری از آنجا فراهم می‌آید که اثر هگل، از آن جهت که بسیار وسیع و بسیار ثقیل و بسیار دشوار برای اندیشیدن در چهار چوب دستگاهی واحد است، در برخورد با بی‌استعدادی و تنبلی و نادانی ما چنان می‌شکند که

Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen...; beide ←
zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des
absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewissheit seines Throns, ohne den er das
leblose Einsame wäre...

1. Alain, *Histoire de mes pensées*, Paris, Gallimard, 1944, page 232.

کوه‌های عظیم امواج دریا به صخره‌های کرانه برمی‌خورند و می‌شکنند.

اثر هگل به حکم تنوعی که دارد، بی‌شک یکی از دشوارترین و
 نفسگیرترین آثار در تمامی دستگاه فلسفه است: به دلیل تصور عقلی
 گستاخانه‌اش، بیانی دشوار دارد و ترکیب ساختمانی بی‌همتای آن از
 اندازه‌های متعارف بیرون است. ذهن، از خلال آثار هگل، در عظمت
 پیوسته تجدید شونده طبیعت متحرک، افق‌هایی را کشف می‌کند که، از
 مرگ هر اکلیتوس به این طرف، دیگر از اینکه آنها را از ان خود بداند
 دست کشیده بود. هگل، بانمودشناسی ذهن که تاریخ تألیف آن به زمان
 مرگ کانت در ۱۸۰۴ می‌رسد، یعنی زمانی که فلسفه، با این تصور که همه
 منابع اندیشه کلاسیک را در شکوه و جلال نقد عقل محض خالی کرده
 است، هویت خود را رفته‌رفته هر چه بیشتر در آثار شاعران رومانتیکی
 همچون نووالیس^۱ و شلگل^۲، و در تصوف و عرفان و تخیلات
 بازمی‌یافت، ناگهان پیوندهای فلسفه را با اینها برید. او حتی با چشم
 پوشیدن از میراث کانتی محض، ذهن را به جهانی انتقال داد که در آن، با
 پیش افتادن «شدن» از «وجود» و منحل شدن «وجود» در اندیشه به عنوان
 ساده‌ترین مظهر اندیشه، عاداتی دیرین استدلال از کار بازماندند و کهنه
 شدند همچنانکه هنجارهای منطق صوری نیز از اهمیت و اعتبار افتادند تا
 جا برای تناقضهای عقل دیالکتیکی با همه غنای گمراه‌کننده آنها گشوده

1. Novalis

2. Schlegel

شود.

باید به خاطر داشت که هدف نهائی سقراط و افلاطون، در جستجوی حقیقت، این بود که ذهن حقایق سرمدی را دوباره بیاد آورد، ارسطو در اندیشهٔ قیاسهای منطقی بود؛ دکارت به تأمل و تفکر توجه داشت، و کانت در بند به کار بردن درست عقل در جنبه‌های متفاوت محض یا عملی آن بود؛ اما هگل، خواستار چیز دیگر و بیشتری است. او از ذهن می‌خواهد که زندگی خود را از نو زنده کند، یعنی به زندگی ذهن در همهٔ ذهنها برسد. هگل از ذهن می‌خواهد که شناخت خود و شناخت کلی را، با غلبه بر تناقضهایی که این یک در برابر آن یک قرار می‌دهد، در خود و در مطلق ذهن با هم آشتی دهد. و آشتی دادن در اینجا، برای ذهن، به معنی حلول در هستی است تا شخص بتواند در دانش محض به خود به عنوان جزئیت مطلق درون خویش، دانش محض به خود را به عنوان ذات کلی مشاهده کند. و به میانجیگری همین بازشناسی ذات کلی در خوشتن منفرد است که ذهن به مطلق خاص خویش دست می‌یابد.^۱ در اینجا ناچاریم بیدرنگ تصدیق کنیم که مصنف درسهایی در فلسفهٔ تاریخ یک انقلابی به معنای کنونی کلمه که تقریباً به صورت انحصاری جنبهٔ سیاسی دارد، نیست. هگل، این دانشجوی قدیمی الاهیات که رفقای او را پیرمرد لقب داده بودند، به اندازهٔ لایبنتس و بیش از او، که اثرش از مدتی پیش در ضمیر فیلسوف نوین در حکم

1. *Phänomenologie des Geistes*, Der seiner selbst gewisse Geist: Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegenteil, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut, – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist.

ادامه‌دهنده دیدگاه اندیشه‌مندان قرون وسطی بود، همبسته گذشته، و پاسدار همه لحظات تکامل اندیشه در زمان، در همه لحظات تاریخ است. و اگر می‌بینیم که در اثر عظیم وی چیزی هست که او را به صورت خاص از اسلاف بسیار بزرگش متمایز می‌سازد، این چیز بیگمان ناشی از دانش و فرهنگ واقعاً دایرة المعارفی او و زائیده اراده او برای آبدیده کردن مجدد ذهن در واقعیت تاریخ است.^۱

هیچ چیز بهتر از این جمله دیباچه هگل بر کتابش نمودشناسی ذهن بیان کننده فلسفه او نیست:

Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht.^۲

یعنی اینکه هر نمود، پیدا شدن و ناپدید شدن، زادن و مردن، تشکیل شدن و از میان رفتن است؛ در صورتی که خود نمود، که نه زاده می‌شود و نه می‌میرد، به خود موجود است و واقعیت حقیقی و حرکت زندگی حقیقت را می‌سازد.

این مطلب را نوشتن و، برای سنجش دوباره مفهوم عقلی حیات در حرکت خود این حیات، حیاتی به حقیقت نسبت دادن، در حکم مقابله

۱. این بدان معنی نیست که علم هگل همیشه هم‌تراز با هدف او و شایسته بینش او نسبت به یک دانش مطلق بوده است. باید کتاب درس‌هایی در فلسفه تاریخ او را بخوانیم تا معلوم شود که فصل مخصوص به «قوم زند» مثلاً غم‌انگیزترین تصویر از نادانی عالمانه‌ای است که بتوان تصور کرد.

۲. *Phänomenologie des Geistes, Vorrede, die Methode der philosophie.* ۲

کنید با هراکلیتوس: آنچه در ما است، همیشه همان است؛ زندگی و مرگ، بیداری و خواب، جوانی و پیری، یک چیز است: هنگامی یکی می‌آید که دیگری نابود می‌شود؛ این یک دوباره زمانی آشکار می‌شود که دیگری از میان رفته باشد. ترجمه آزاد.

رویاروی با جهانی است که همراه با دکارت هنوز هم خیال می‌کند که «چون از هر شیء بیش از یک حقیقت وجود ندارد، هر کس آن را بیابد از آن به اندازه‌ای که می‌توان از هر چیز آگاهی حاصل کرد آگاه خواهد شد»، یعنی پشت پا زدن به حقیقت ایستای منطق صوری برای روکردن به حقیقت پویای عقل دیالکتیک است که راه آن به عدم تناهی زمان در حال شدن گشوده است.

به میانجیگری مفهوم تاریخ است که «شدن» در اثر هگل بار دیگر سرچشمه حقیقت متحرکی می‌شود که خودساز است، و با تخریب خود به دوباره‌سازی خود می‌رسد؛ نیز از خلال مفهوم تاریخ است که واقعی به عقلانی می‌پیوندد و در ضرورت خود به این اطمینان تاریخی دست می‌یابد که علم با تکامل خود به دانش مطلق نزدیک می‌شود. در حالی که من دکارت، که همه ذات آن چیزی جز اندیشیدن نیست، و به هیچ محلی نیاز ندارد و به هیچ چیزی وابسته نیست، در حالی که این من، فارغ از هر محل و جدا از هر چیز، که همان ذهن است، هنوز در تمامیت خود باقی است، ذهن هگلی بالضروره در زمان تجلی دارد، آن‌هم در زمانی که عین مفهوم عقلی است، مفهومی که حی و حاضر است و وجود آن در برابر خودآگاهی همچون وجود شهودی تهی و اشغال نشده و بنابراین آماده [مضمون‌پذیری] است. و به سبب همین تهی بودن که آن را آماده [و مضمون‌پذیر] قرار می‌دهد است که ذهن بالضروره در زمان آشکار می‌شود، و تازمانی که ذهن به مفهوم عقلی خود نرسد، یعنی تا هنگامی که زمان را نزداید و حذف نکند، چنین خواهد بود^۱.

1. *Phänomenologie des Geistes*, Das absolute Wissen: Die Zeit ist der Begriffselbst,

← der da ist, und als leere Anschauung sich dem Bewusstsein vorstellt; deswegen erscheint der

این تبعیت نسبت به زمان، که به لحاظ ضرورتش مشروط‌کننده ذهن ولی به لحاظ آمادگیش [برای پذیرش مضمون تاریخی] پاس‌دارنده استقلال ذهن است، سبب می‌شود که زمان در اثر هگل، تا زمانی که ذهن کمال خویش را در خود نیافته است، در حکم تقدیر و جبر [حاکم بر هستی] ذهن است.^۱ غنای گمان‌ناوردنی بینش دیالکتیکی، در اثر هگل، نتیجه این غوطه‌ور شدن ذهن در زمان است.

البته پس از هراکلیتوس، و به رغم پیروزی اندیشه‌های پارمنیدس، باز هم بارها شاهد تحرک وجود و تصور شدن در بحث‌های فلسفی هستیم، ولی زمان، زمان و مفهوم آن، در این بحث‌ها فقط نقشی کمرنگ و ناچیز داشته‌اند. باید مدتی دراز در کتاب‌های علم یا فلسفه قدیم و جدید به دنبال اساس آنچه انسان تاکنون درباره زمان و مفهوم آن اندیشیده و نوشته است جستجو کنیم تا معلوم شود که همه آنها به دلیل پوشیده بودن در لفاف ملاحظات مربوط به مکان و مفهوم آن، تا چه حد، مورد غفلت قرار گرفته، کم فهمیده شده و کمتر از آن تبیین شده است. از سوی دیگر، این همانندکردن دلخواسته زمان به مکان، این اشتباه کردن دو مفهوم که در عین مقارنه با یکدیگر هیچ چیز مشترکی ندارند که بنا بر آن بتوان نتایج مربوط به یکی را، جز از جهت تقارنشان در ذهن، به دیگری گسترش داد، پیوسته نقشی به سود مکان داشته است، که چون آن را با امتداد اشتباه

Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff erfasst, d. h. nicht die Zeit tilgt. ←

1. *Phänomenologie des Geistes*, Das absolute Wissen: Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist...

می‌کردند^۱ آسانتر می‌توانسته است مورد تجزیه و تحلیل واقع شود، و به همین جهت مسألهٔ زمان به صورت یکی از مسائلی درآمده که در جهان علم و فلسفه بسیار کم پیشرفت کرده است.

بی‌اهمیتی افراطی مفهوم زمان در فلسفهٔ جزمی — که ترجیح می‌دهد که درد کاستیهای اساسی خود را با داروی الاهیات پوشیده درمان کند، و بر آن است که تکامل را نادیده بگیرد و از پیش منکر خاصیت آفرینندهٔ آن شود که از زمان هراکلیتوس به بعد همه به آن معتقد بوده‌اند و دیده‌اند که در جهان و محتوی و تجلیات آن یک فرایند عقلانی و یک رشتهٔ منسجم از نمودهای در حال شدن و پیوسته در حال تجدید وجود دارد که هرگز صورت اتمام نمی‌پذیرد، و سبب آن این است که زمانی که در آنها نفوذ دارد، در عین آنکه پیوستگی آنها را تأمین می‌کند تأمین‌کنندهٔ «شدن» ابدی نیز هست — به وضوح در دو متن از دکارت ملاحظه می‌شود که من اصول آنها را در اینجا نقل می‌کنم:

با آنکه می‌توانم چنان فرض کنم که شاید همیشه چنان بوده‌ام که اکنون هستم، نمی‌توانم از نیروی این استدلال بهره‌یزم و به این امر اعتراف نکنم که لازم است خدا خالق هستی من باشد. چه تمام مدت عمر من می‌تواند به بی‌نهایت جزء تقسیم شود که هر یک از آنها به هیچ وجه با دیگری ارتباط ندارد^۲، و بنابراین، از آنچه من اندکی پیش از

۱. مقایسه کنید با دکارت، اصول فلسفه، بخش دوم، ۱۰: «مکان، یا محل درونی، و جسم که محتوی در این مکان است، جز در اندیشهٔ ما با یکدیگر تفاوت ندارند. چه در حقیقت همان امتداد در درازا و پهنا و ژرفا که مکان را می‌سازد، سازندهٔ جسم هم است...»!

۲. تأکید از ما است.

این بودم، نتیجه نمی‌شود که اکنون باید وجود داشته باشم، مگر آنکه در این لحظه علّتی مرا بوجود آورد و بیافریند و در واقع از نو بسازد، یعنی مرا باقی نگاه دارد.

در واقع این چیزی بسیار روشن و آشکار است (برای همه کسانی که ماهیت زمان را با دقت مورد تحقیق قرار می‌دهند) که یک جوهر، برای آنکه در تمام لحظاتی که دوام می‌کند باقی بماند، به همان قدرت و همان عملی نیازمند است، که برای تولید کردن و آفریدن دوبارهٔ او لازم است چنانکه گوئی اصلاً وجود نداشته است و این چگونگی به حدی است که نور طبیعی آشکارا به ما نشان می‌دهد که باقی نگاه داشتن و آفریدن در حقیقت با هم تفاوتی ندارند، و اختلاف تنها از لحاظ طرز اندیشیدن است...^۱

این تکه تکه کردن هستی به عدهٔ بی‌نهایتی از لحظه‌های مستقل از یکدیگر، که هر دفعه جز با عمل قاطع اراده‌ای آزاد در آفریدن یا نیافریدن آنها، و در حفظ کردن یا نکردن آنها، وجود پیدا نمی‌کند، در جهت مخالف خود با یک دید جبری هندسی از جهان روبرو است که در آن هر آزادی غیر از آزادی اولی چیزی جز پذیرفتن آگاهانهٔ تقدیری غیر قابل پیش‌بینی و برگشت‌ناپذیر و مستقل از زمان نیست.

۱. تأمل سوم، *Méditation Troisième. Cf. Les Principes*، مقایسه کنید با اصول فلسفه،

بخش اول، ۲۱: «من گمان نمی‌کنم که کسی در حقانیت این برهان شک کند، بدان شرط که در ماهیت زمان یا طول عمر ما دقت شود، چه از آن جهت که پاره‌های زمان به هیچ وجه وابسته به یکدیگر نیستند و هرگز با هم وجود پیدا نمی‌کنند، از آنچه اکنون هستیم لزوماً این نتیجه به دست نمی‌آید که لحظه‌ای بعد وجود داشته باشیم، مگر اینکه علّتی، یعنی همان علّت که ما را به وجود آورده است، به پدید آوردن ما ادامه دهد — یعنی ما را باقی نگاه دارد...».

این جهان بینی، که نابودکننده آزادی و غافل از زمان است، تا مدتها اگر نگوئیم نگرش منحصر بفرد، دست کم نگرش بسیار رایج بوده، و به همین جهت شاید بتوان دریافت که چرا دو مفهوم اساسی اندیشه نظری، یعنی زمان و آزادی، تا امروز در پرده ابهام باقی مانده است. در ابهام با وجود تعریف زیبای افلاطون که زمان را تصویر متحرک ابدیت خوانده است؛ در ابهام با وجود تلقی گمراه کننده و خطرناک پاسکال که نوشته است: «چه کسی می تواند آن را تعریف کند و چرا چنین کند؟»؛ در

۱. درباره ذهن هندسی، بخش ۱، روش اثبات هندسی.

این متن که از سه قرن به این طرف خلاصه و مستند برهانهای همه کسانی است که بحث درباره تصور زمان را به جهت عقیم و بیهوده بودن آن کار لغوی می دانند، ضمناً عذرخواه همه راه حل های کاهلانه لادری همه کسانی است که، با غیر قابل حل معرفی کردن مسأله دیالکتیکی زمان، خود را از یک دشواری اساسی معاف تصور می کنند. پاسکال نوشته است: «باز می گردم به تبیین نظم حقیقی که، چنانکه گفته شد، همانا تعریف و اثبات همه چیز است.

«چنین روشی البته روش پسندیده ای است اما [اشکال کار این است که این روش] مطلقاً غیر ممکن است: زیرا آشکار است که برای تعریف کردن نخستین اصطلاحات، وجود اصطلاحات دیگری جهت توضیح آنها ضرورت دارد، و نیز نخستین قضایایی که می خواهند اثبات کنند، مستلزم اثبات قضایایی مقدم بر آنها است، و بنابراین واضح است که [با این روش] هرگز به قضایای حقیقتاً اولی نخواهیم رسید.

«به همین دلیل، با ادامه دادن تدریجی تحقیقات، ناگزیر به کلماتی ابتدایی که دیگر قابل تعریف نیست یا به اصولی چنان روشن که روشنتر از آنها برای اثباتشان وجود ندارد می رسند. بنابراین چنان می نماید که آدمی از اینکه علم را در نظمی مطلقاً کمال یافته بررسی کند دچار نوعی ناتوانی طبیعی و تغییر ناپذیر است. ولی از اینجا نتیجه نمی شود که باید هرگونه نظم و ترتیب را کنار گذاشت. چرا که دست کم یک نوع نظم وجود دارد، و آن علم هندسه است... هندسه همه چیز را تعریف نمی کند و به اثبات همه چیز نمی پردازد... ولی هندسه جز چیزهای روشن و ثابت شده با نور طبیعی، مفروضاتی ندارد، و به همین جهت است که کاملاً علم حقیقی است، علمی که در آن هر جا کلام از رفتار بازماند طبیعت به کمک آدمی می آید...»

ابهام حتی با وجود اینشتاین که، ناتوان از تحلیل منطقی مفهوم زمان، چنان ترجیح می‌دهد که این مفهوم را در حیطهٔ آزمون رها کند؛ در ابهام با وجود هوسرل که در زمان شکل یگانه‌شده‌ای از همهٔ رویدادها در یک

هم آنان که می‌خواهند همه چیز را تعریف و همه چیز را اثبات کنند، و هم کسانی که از تعریف و اثبات چیزهای به خودی خود ناروشن غفلت می‌ورزند، هر دو، در برابر این نظم مقصرند. «این چیزی است که هندسه کاملاً به ما می‌آموزد. هیچ یک از مفروضات هندسه همچون مکان، زمان، حرکت، عدد، برابری، و مانندهای بیشتر اینها تعریف نمی‌شود، چه این الفاظ چیزهایی را که معنی آنها است چنان به صورت طبیعی به داندگان زبان معرفی می‌کنند که هر توضیح و روشنگرایی که دربارهٔ آنها صورت بگیرد، بیش از آنکه سبب فهم بهتر شود مایهٔ تاریکی و ابهام خواهد شد. زیرا هیچ چیز بی‌مایه‌تر از سخنان کسانی که بخواهند این کلمات ابتدائی را تعریف کنند نیست. مثلاً چه نیازی به آن است که بگوئیم مقصود از کلمهٔ انسان چیست؟... تعریف وجود بدون اینکه شخص گرفتار گزارهٔ خلاف عقل (تعریف کلمه با خود کلمه) شود ممکن نیست: زیرا هیچ کلمه‌ای را جز با آوردن عبارت «این چیزی است که...» در آغاز آن نمی‌توان تعریف کرد. در تعریف وجود هم ناگزیر باید گفت: وجود چیزی است که... پس می‌بینیم که بعضی از کلمات غیر قابل تعریفند... این بدان معنی نیست که همهٔ انسانها دربارهٔ چیزهایی که گفتیم تعریف کردنشان غیر ممکن و بی‌فایده است، تصور واحدی دارند. زیرا، مثلاً، زمان از این گونه چیزهاست. چه کسی می‌تواند زمان را تعریف کند؟ و این کار چه لزومی دارد، در حالی که همهٔ مردمان با شنیدن کلمهٔ زمان، بدون هیچ گونه توضیح بیشتری، آن را می‌فهمند. با وجود این در بارهٔ ماهیت زمان عقاید متفاوت وجود دارد... پس وقتی که من می‌گویم اینگونه چیزها بر همگان معلوم است، منظور من طبیعت و ماهیت این چیزها نیست؛ آنچه بر همگان معلوم است فقط رابطهٔ میان نام و شیء است که بدان نام نامیده می‌شود؛ چندانکه مثلاً با شنیدن لفظ زمان، اندیشهٔ همه متوجه یک چیز می‌شود؛ و این خود کافی است برای آنکه اصطلاح زمان نیازی به تعریف نداشته باشد، اگر چه بعداً با دقت در باب ماهیت زمان، و با شروع تفکر، در این باره احساسات گوناگونی پیدا شود؛ زیرا تعریف جز برای تعیین چیزهایی که نام می‌برند نیست، و کاری به نشان دادن ماهیت آنها ندارد.»

۱. همان گونه که در جای دیگر یادآوری کرده‌ایم، اینشتاین نیز متقاعد شده بود «که فیلسوفان، با انتقال دادن پاره‌ای از مفاهیم بنیادی از حوزهٔ تجربه‌گرایی، که در آن زیر نظارت ما بودند، به قله‌های دور از دسترس معرفت حضوری، اثری زبان‌بخش بر پیشرفت تفکر علمی

آگاهی تنها می‌بیند.

این بدان معنی نیست که اهمیت این مفهوم از دسترس آگاهی عقلانی انسان دیروز یا انسان امروز دور مانده است. مثلاً بوسوئه — که هرگز فیلسوف نبود — توانسته است در این جمله با شکوه، آکنده از نوید و معنی درباره ماهیت زمان، چیزی را که فیلسوفان از بیان آن عاجز بوده‌اند به وضوح بیان کند: «همة وجود من وابسته به زمان است، که ماهیت و طبیعت آن عبارت از هرگز نبودن در لحظه‌ای است که شتابان و بدون بازگشت می‌گریزد.» و این جمله برای همیشه این اعتقاد را باطل می‌کند که پرداختن به تعریف زمان کار بیهوده‌ای است؛ چه اگر درست باشد که تمامیت وجود وابسته به زمان است — که درست هم می‌نماید — وظیفه حتمی فلسفه این خواهد بود که مفهوم زمان را بفهمد و آن را به دیگران بفهماند، و معنی و ماهیت آن را به دقت روشن کند؛ همچنانکه برای مفهوم وجود نیز که وابسته به زمان است باید همین کار را انجام دهد. با تصدیق این امر که تعریفها فقط برای آن ساخته شده‌اند که چیزهایی را که نام می‌برند معین و معلوم کنند، نه برای آنکه ماهیت آنها را نشان دهند، باید گفت که پاسکال آشکارا تعریف حقیقی را، که یک حکم است، با تعریف اسمی، که کاری جز توضیح معنای یک ابزار فکری نیست، اشتباه کرده است. اگر هندسه نمی‌تواند هیچ یک از تصوّرهای مکان و زمان و حرکت و عدد را تعریف کند، بدان جهت نیست که: «این

← داشته‌اند. زیرا ولو اینکه دنیای افکار به وسایل منطقی از تجربه استنتاج نشود بلکه به نوعی آفریده عقل آدمی (که بدون آن هیچ علمی میسر نیست) باشد، استقلال آن از ماهیت تجربیات ما به اندازه استقلال لباس از قالب تن است. این نکته بویژه در مورد مفاهیم ما از فضا و زمان صدق می‌کند؛ زیرا که حقایق تجربی فیزیکدانان را مجبور کرد که این مفاهیم را از قله معرفت حضوری به زیر کشنده تا بتوانند آنها را تعدیل کنند و بصورتی قابل استفاده در آورند.» مفهوم نسبیت، ص ۱۶۰ —

اصطلاحات چیزهائی را که معنی آنهاست چنان به صورت طبیعی به داندگان زبان معرفی می کنند که هر توضیح و روشنگری که درباره آنها صورت بگیرد، بیش از آنکه سبب فهم بهتر شود مایه تاریکی و ابهام خواهد شد» - بل از آن جهت است که کارآیی هندسه درست درجائی که توضیح دشوار این اصطلاحات آغاز می شود متوقف می ماند، از این جهت است که زبان متعارفی و منطق صوری، که چارچوب اعتبار و خوراک و علت وجودی خود را در هندسه می یابند، اصلاً قابلیت تعریف کردن ندارند. و اگر مفهوم وجود، که نیازمند داشتن یک تعریف دیالکتیکی است، منطقاً به تعریف در نمی آید، برای آن است که هر تعریف منطقی عملی ذهنی متکی بر محور هستی، یعنی مبنی بر تصدیق واقعیت خارجی وجود است که تصدیق آن البته قابل تعمیم به تصور خودش نیست.

باری، پاسکال، به منظور متقاعد کردن ما به اینکه هرگونه توضیح درباره کلماتی که آنها را به نام ابتدائی خوانده بی فایده یا مایه گمراهی است، نوشته است: «مثلاً چه نیازی به آن است که بگوئیم مقصود از کلمه انسان چیست؟ آیا به اندازه کافی معلوم نیست که چه چیزی با این کلمه معرفی می شود...؟» در حالی که حتی اگر با پاسکال در این امر موافقت کنیم که لزومی برای تعریف کردن انسان که اسم شیء و از زمره اشیاء لمس کردنی و دیدنی است وجود ندارد، این موافقت بدان معنا نیست که کلمه زمان هم، مثل دیگر مفاهیم، نیازی به تعریف شدن ندارد، - زیرا مقصود ما درست دانستن همین مطلب است که مفهوم زمان چیست، و همین مسأله است که هنوز به اندازه کافی چیزی از آن نمی دانیم.

با مطالعه فلسفه لایبنیتس، گاه این احساس به انسان دست می دهد که مخترع حساب مقادیر بی نهایت کوچک، که هندسه را گامی بسوی

فلسفه حرکت و این یک را گامی بسوی فلسفه ذهن می‌داند^۱، از عادت مألوف، که بزرگترین فیلسوفان هم، برای تجزیه و تحلیل زمان به عنوان یک مفهوم، در آن درنگ کرده‌اند، عاقبت دست خواهد کشید. ولی جمله‌ای از یک نامه مصنف آینده کتاب عنایت الاهی به توماسیوس^۲ بزودی این امید و آرزو را نقش بر آب می‌کند و برما معلوم می‌دارد که در نگرش لایبنتس نسبت به جهان، که در آن، بنابر اراده خدا، همه چیز بیش از همیشه قرین نظم و هماهنگی از پیش برقرار شده است، خود زمان نیز از این قاعده مستثنی نیست^۳، و نقش زمان، در زیر بار سکون یک منطق ایستا، باز هم به حد هیچ کاهش یافته است^۴. و چون بیرون گذاشتن زمان از قلمرو واقعیت‌های حقیقی بار دیگر با تشبیه کردن آزادی به سیر ضروری قضای الاهی^۵ همراه شده است، ذهن

۱. نامه لایبنتس به آنتوان آرنو 'Antoine Arnauld' در آوریل ۱۶۷۱.

۲. نامه لایبنتس به توماسیوس Thomasius در آوریل ۱۶۶۹: «زمان چیزی جز مقدار حرکت نیست؛ و چون هر مقدار عددی نماینده شماره اجزاء است، پس شگفت نیست که ارسطو زمان را همچون تعداد حرکت معرفی کرده باشد».

۳. وی نوشته است: «مکان، ترتیب واقعیت‌های همزمان است، و زمان ترتیب واقعیت‌های

پیاپی؛ هیچ یک از این دو به خودی خود و به شکل یک محیط تهی وجود ندارد».

۴. گواهی طبیعت برضد ملحدان: «ابدیت را نمی‌توان علت هیچ واقعیتی دانست ...

زیرا زمان را، ولو بی‌نهایت، نمی‌توان همچون علت یک حرکت مهم تلقی کرد».

۵. گفتار در متافیزیک، سیزدهم: «... نخستین فرمان آزاد خدا، دایر بر اینکه همیشه

آنچه کاملتر است صورت پذیرد... (دومی) ... که انسان همیشه بهترین کار را خواهد کرد (هر چند به آزادی...)» با این جمله از رساله درباره آزادی مقایسه کنید: «من پذیرفتم که هیچ چیز بنابر اتفاق و تصادف صورت نمی‌گیرد، و اینکه همه چیز وابسته به بعضی از جوهرهای خاص است، و اینکه بخت ممتاز سر نوشت نامی بیهوده بیش نیست، و اینکه هیچ چیز وجود ندارد مگر برپایه ترکیب کننده‌های لازمی که یک به یک معلومند ... و بنابراین از آن فلسفه که هر چیز را مطلقاً ضروری می‌داند و آزادی را همینقدر کافی می‌شمرد که در عین تسبیت از

فلسفی به دنبال لاینیتس در مباحث الاهی گفتار در متافیزیک و عنایت الاهی، یعنی در ظریف‌ترین تنگنایی که برای آن فراهم آورده‌اند، وارد می‌شود، تنگنا از آن جهت که جریان جهان بدان صورت که لاینیتس آن را فرض کرده، جبر محتمل شومی است که هر گونه معنای حقیقی را از «شدن»، و بنابراین از زمانی که شرط آن است و از نفس بشری که از آن زنده است سلب می‌کند، — چندانکه حتی امور محتمل و ممکن هم چیزی جز تجلی از پیش اندیشیده اراده الاهی نیست، که پیوستگی اشیاء را به پایه‌ای می‌رساند که گوئی می‌خواهد «بقایای همه آنچه را بر سر اسکندر آمده، و نشانه‌های همه آنچه را بر او خواهد گذشت و حتی آثار همه آنچه را در جهان خواهد گذشت، (تأکید از ماست) یکبار برای همیشه در روح او مندرج سازد، هر چند که شناختن همه چیز جز در قدرت خدا نیست.^۱»

و این بدان معنی است که پیش از هگل اهمیت اساسی زمان — ذات نادر یافتنی ولی دگری‌ناپذیر هر هستی و هر زندگی در راه آفرینش و شدن — در حقیقت جز در نقد عقل محض که بیانگر مفهوم عقلی ضروری زمان، بیانگر اندیشه‌ای است که در بنیان هر نگرش حسی وجود دارد، آشکار نمی‌شود.^۲ ولی در این کتاب نیز، زمان، که به عنوان صورت

← ضرورت از اجبار رهایی باید دور شدم»، و نتیجه این مقایسه را می‌توان در بند شماره ۴۰۸ عنایت الاهی چنین یافت: «... اکنون و گذشته هیچ کدام را نمی‌توان تغییر داد، چه آنها دیگر ضروری شده‌اند، ولی آینده، که به خود تغییر پذیر است، به وسیله علم پیشین خدا ثابت و ضروری می‌شود...!»

۱. گفتار در متافیزیک، پایان فصل پنجم.

2. Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum

Grunde liegt.

محض حساسیت انسان تعریف شده است^۳، هیچ گونه واقعیتهایی و بیرون از آدمی و حساسیت او ندارد و هنوز آن میدان کلی نیست که واقعیت وجود — که بروز عینی خود را در رشته‌ای از نمودها می‌یابد که تسلسل و کارایی و نیز ظهور و افول آنها مقارن با انتظار ذهن خود آگاه، یعنی اثر آشکار زمان بر روی انسان گذران، است — می‌بایست، بالضروره در آن تجلی کند و به کمال خود برسد. پس در این کتاب، یعنی در نزد کانت نیز، زمان، با وجود کلی بودن، چیزی جز یک عامل شخصی و ذهنی وابسته به وجود نیست که از طریق وجود و حساسیت آن خود را متجلی می‌سازد. این زمان، برخلاف زمان موجود در نزد کسانی که شدن را جوهر اساسی وجود می‌دانند، به هیچ وجه صورت اعلای زمان نیست، صورتی که شرط و عامل در بردارنده پیوستگی هستی در هر یک از جنبه‌های آن است: جنبه‌هایی که جلوه گاه لحظه به لحظه فرآیند تکاملی مداومی هستند که از وجود یک واقعیت [عینی] و از واقعیت گذری دائمی از یک حالت به حالتی دیگر می‌سازد، حالت جدیدی که واقعیت

3. *Prolegomena* 375: «... ich dagegen zeige zuerst: dass Raum (und ebenso die Zeit) samt allen seinen Bestimmungen von uns erkannt werden könne, weil er sowohl als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt und alle Anschauung derselben mithin auch alle Erscheinungen möglich macht:

«من، نخست نشان خواهم داد که همه چیز همچون مکان و زمان، با همه تعینات آن، ممکن است به صورت پیشینی بر ما معلوم باشد، از آن جهت که پیش از هر ادراک حسی و هر تجربه، به عنوان صورت محض حساسیت ما، وجود دارد و در ما نهفته است، و از همین طریق نگرشهای حسی و در نتیجه همه نمودها را امکانپذیر می‌سازد.

این فقره به آنچه در حاشیه شماره ۱ ص ۷. از نمودشناسی ذهن نقل کردیم، نزدیک است.

حالت گذشته را با واقعیت فعلی هستی خاص خود به اثبات می‌رساند - و این هستی نیز به نوبه خود دلیل واقعیت خویش را در واقعیتی دیگر خواهد یافت که هستی پیدا کردن آن متضمن نفی اثبات هستی فعلی است.

مدتی دراز، تا زمان کانت و حتی پس از او، هرگونه تبیین جدی درباره حقیقت زمانی هستی بنحوی از اندیشه‌های موجود در نخستین اعتراضات [فلسفی] بر ضد تأملات دکارت یا از پاسخهای وی به این اعتراضات نشأت می‌گرفت و به همانها استناد می‌کرد. [در این اندیشه‌های فلسفی و در پاسخ‌های دکارت] عناصر بشری والاهی با یکدیگر آمیختگی و تداخل پیدا می‌کرد، بی‌آنکه درباره موضوع اصلی تبیین که همانا شرح و بیان معمای هستی است حقیقتاً توضیحی داده شود. ولی تأملات دکارت و صفحاتی که در اعتراض بدان سیاه شده‌اند اگر چه بیانگر پیچیدگی و ابهام وجودند، نشان دهنده راه خروج از این پیچیدگی و ابهام نیز هستند. اگر دکارت از این حقیقت که می‌اندیشد چنین نتیجه گرفت که پس خود وی که می‌اندیشد هستی هم دارد، برای آن بود که از پیش چنین فرض کرده بود که شناختی که از اندیشه خود داریم مقدم بر شناختی است که از تن خود داریم، و شناخت ما از اندیشه خودمان، ضمناً، بسیار بسیار آشکارتر از شناخت تن است. و این نخستین فرض در خود فرضی دیگر نهفته دارد. فرضی که فیلسوف بیهوده در ضمن نتیجه استدلال خود مندرج ساخته، چرا که در حقیقت پایه و مایه نیرومندی داوری او است -، و آن قبول این امر است که اندیشه‌ای که خود را می‌شناسد، در خود اندیشه یک وجود کامل را می‌یابد و از آنچه از این اندیشه درمی‌یابد چنین حکم می‌کند که خدا، که همین وجود کامل

است، هست یا هستی دارد، و هستی او نه تنها ممکن، بل مطلقاً واجب و ابدی است. این استدلال، — که خواه به صراحت بیان شده باشد یا نه، خواه صاف و پوست کنده صورت بندی شده باشد یا نه، همیشه با فرض تقدم یک هستی اعلی همراه است که وجود و بقای مستقل از هر گونه هستی دیگرش بیان کننده پیدایش و دوام و بقای هر هستی دیگر است، — خلاصه کننده جزئیگری ایستای همه کسانی است که با پذیرش انفعالی و توأم با تسلیم و رضای شگفت انگیز خود در برابر هستی، مدتهاست که از پیدا کردن راه حل بسیار دشوار برای مشکل قدیمی منشاء وجود طفره می روند^۱. چندانکه برای اثبات وجود، مثل اثبات هستی خدا، به این اکتفا

۱. دکارت، در جوابهایی که به نخستین اعتراضات برضد تأملات داد بالاخره از نور طبیعی و معجزات کشف و شهودی آن چشم پوشیده و صریحاً اعتراف کرده است که «بدان جهت از اینجا براه افتادم که چنان می اندیشیدم که وجود خدا بسیار واضحتراً وجود هر شیء محسوس دیگر است، و نیز بدان جهت که به نظم نمی رسید که این توالی علتها (ی فاعلی) بتواند مرا به جای دیگری جز به شناخت نقص نفس خودم رهبری کند... بیشتر چنان دوست می داشتم که استدلال خود را بر وجود خودم متکی سازم که وابسته به هیچ رشته ای از علتها نیست و چنان بر من شناخته شده است که هیچ چیز بیش از آن چنین نیست، و چون در این باره از خود سؤال کردم در جستجوی اینکه با چه علتی بیش از این پیدا شده ام چندان تلاش نکردم که در جستجوی اینکه چه علتی هم اکنون مرا باقی نگاه می دارد، و بدین وسیله توانستم خودم را از چنگ تسلسل علتها خلاص کنم...». ولی این خود نوعی اظهار قصد و نیت است که جمله های کامل کننده بعدی آنها را اصلاح می کند و از آنها به خوبی معلوم می شود که دکارت، پیش از آنکه استدلال خود را برشالوده وجود خویش بنا کند، این امر را پذیرفته است که علت نگاهدارنده او همان علتی است که او را پدید آورده است، و اینکه هستی وی، از آن لحاظ که شیء اندیشنده است، نمی تواند او را از این اعتقاد منع کند که یک علت نخستین وجود دارد که علت خاص هستی او و چیزهای دیگر است: «تنها در صدد یافتن این امر نبودم که علت وجود من، از آن جهت که شیء اندیشنده هستم، چیست، بلکه اصولاً از آن جهت که در میان چندین اندیشه، به این امر واقف شدم که اندیشه ای دربارۀ وجود بسیار کامل وجود دارد، چه تمام ←

می‌کنند که بگویند وجود هست، همچنانکه می‌گویند خدا هست و با گفتن این جمله تصور می‌کنند همه چیز را تبیین کرده و همه رازها را گشوده‌اند. با این روش اگر چه ایمان خرسند شده اما عقل نمی‌تواند خرسند باشد.

و چون، به رغم اینکه نور طبیعی وجود بسیار چیزها را به دکارت القا می‌کند که منطق هم قادر به اثبات یا پذیرش آنها نیست، و به رغم پذیرش اینکه علت فاعلی هر وجودی یک وجود به درجه عالی کامل است و تصویری که ما از آن داریم مشتمل بر «ضرورت وجود و هستی» است، هنوز دکارت عقلاً راضی نیست، ناگزیر این جمله را که نتیجه‌گیری منفی فلج‌کننده هیوم به صورت نطفه در آن نهفته است می‌نویسد: «حتی اگر من از ازل بوده باشم، و در نتیجه هیچ چیز پیش از من وجود نداشته باشد، با وجود این، از اینکه می‌بینم که همه پاره‌های زمان را می‌توان از یکدیگر جدا کرد، و نیز از اینکه چون اکنون هستم چنین نتیجه نمی‌شود که پس از این هم باید باشم، مگر اینکه در هر لحظه به علتی از نو آفریده شوم^۱، پس اشکالی ندارد اگر علتی را که پیوسته مرا بدین صورت می‌آفریند، یعنی باقی نگاه می‌دارد، علت فاعلی بنامم. به همین

← نیرومندی استدلال من به همین امر بستگی دارد.» و چند سطر بعد، باز هم در پاسخ به نخستین اعتراضات، اعتراف دیگری آمده است که از آن پس هر بحث تأویلی در باره منشأ وجود را بیهوده و زاید می‌سازد: «ولی مطمئناً به صراحت اقرار می‌کنم که ممکن است چیزی با قدرتی چندان بزرگ و چندان تمام ناشدنی وجود داشته باشد که برای وجود پیدا کردن به هیچ گونه کمکی نیازمند نباشد، و اکنون برای بقا و دوام نیز به چنین امدادی احتیاج پیدا نکند، و بدینسان خود، به نحوی، علت خود باشد؛ و به این نتیجه رسیدم که خدا چنین است.»
 ۱. تأکید از ما است. مقایسه کنید با سارتر، در بخش دوم وضعیتهای: «انسان [امر انجام شده‌ای نیست] کاری است که هر روز باید صورت گیرد.»

قیاس، با آنکه خدا از ازل وجود داشته است، اما، چون خود اوست که در واقع سبب بقای خویش است، به نظر می‌رسد که می‌توان به درستی خدا را علت خودش دانست و گفت که خدا علت خویش است.^۱ «دکارت با توجه به این امر که آنچه در ورای فعالیت هر لحظه‌ای وجود در وجود، حائز اهمیت است همانا پیوستگی آن در زمان است — بسیار جسورانه از هستی، یک آفرینش پیوسته ساخته است. بدین سان لحظه‌ای — و تنها لحظه‌ای — وجود ایستای پارمنیدس را ترک کرده و به وجود در حال شدن هراکلیتوس متوجه شده است، ولی به جای آنکه — مانند هگل در جستجوی علتی باشد که آفرینش مدام وجود را در حرکت درونیش که همانا واقعیت وجود است بداند، بار دیگر به منابع اعتقادات دینی باز می‌گردد و می‌پذیرد که ذات خدا چنان است که به خود و همواره هستی دارد، یعنی که وجود است: «با در نظر گرفتن قدرت عظیم و غیر قابل درکی که در تصور او (یعنی در تصور خدا) نهفته است... می‌گوئیم که خدا به خود هستی دارد... چون می‌بینیم آنچه سبب می‌شود که خدا به خود باشد، یا علت متفاوتی نداشته باشد، ناشی از عدم نیست، بل ناشی از عظمت واقعی و حقیقی قدرت اوست. کاملاً حق داریم بپندیشیم که... خدا اثباتاً بخودی خود هست... و بنابراین کلمه وجود به خودی خود را باید همیشه به صورت مثبت چنان تعبیر کنیم که گوئی وجود بخودی خود، وجود متکی به علتی است که آن علت همانا سرشاری قدرت خداست که فقط در خدا می‌تواند وجود داشته باشد»^۲ و این سرشاری قدرت الهی، همچون هر نوع سرشاری دیگر، افراطی است که ایمان بدون

۱. نخستین پاسخها.

۲. نخستین پاسخها.

جهت آن را در قلمرو «واقعتهای نادیدنی» که قلمرو اوست، قطعی گرفته است: منطق بدون بی اعتبار کردن خود قادر به پذیرش چنین واقعیتی نیست آنهم، به این دلیل که پذیرش یک چنین «قدرت سرشار» معیارهای اساسی منطق را که بدون آنها منطق به هیچ نمی ارزد فرو می ریزد.

دکارت، با نوشتن اینکه خدا به خودی خود هست، بدون هیچ ابهام ممکن این اصل را فرض کرده است که خدا وجود است. وی — چنانکه در جای دیگر هنگام تجزیه و تحلیل دیالکتیک هگل خواهیم دید — اندیشه خدا را که باید برای تبیین وجود بکار رود در اندیشه وجود که در صد تبیین آن است، حل می کند، از همین جاست که مسأله اساسی یعنی مسأله هستی برای او لاینحل باقی می ماند، به همان گونه که برای همه جانشینان وی و از جمله کانت نیز لاینحل مانده است^۱. تا روزی که هگل این مطلب را آشکار کند که طرح مشکل وجود و پیدا کردن راه حل واقعی آن ممکن نیست مگر آنگاه که، با خودداری از اشتباه کردن اندیشه با وجود، و من با ذهن، این امر دستگیر انسان شود که وجود به خودی خود مسأله حقیقی ذهن نیست:

dass das Sein als solches überhaupt nicht die Wahrheit des Geistes ist

۱. نظریه شناسائی کانت، که اصولاً بر محور قانونیت کلی در قلمرو تجربه ممکن قرار دارد، در برابر وجود و واقعیت در خود آن به نوعی لادریت جدی معتقد است که مانع از آن می شود که وی در باره موجودی که هنوز شیء نیست حکمی صادر کند. در تمهیدات، فقره ۱۴ زیر عنوان *Der transscendentalen Hauptfrage zweiter Teil* چنین گفته است:

«Natur ist des Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist.

Sollte das Dasein der Dinge an sich selbst bedeuten, so würden wir sie niemals, weder *a priori* noch *a posteriori* erkennen können...»

2. *Phänomenologie des geistes*, Beobachtende Vernunft.

پس درها برای همیشه بسته اند

و خارج از فعالیت ذهن، باشند، یا موجود، برای آگاهی فقط حکم یک شیء را دارد، شئی آن چنان بیگانه و از این لحاظ متفاوت با ذات آگاهی که حتی به صورت ضد آگاهی درمی آید، ضدی که آگاهی ناگزیر است با نفی آن، آن را حذف کند تا به واقعیت خاص خود دست یابد:

Das Seiende ohne die geistige Tätigkeit ist ein Ding für das Bewusstsein und so wenig sein Wesen, dass es vielmehr das Gegenteil desselben und das Bewusstsein sich allein wirklich ist durch die Negation und Vertilgung eines solchen (ursprünglichen) Seins.

این بدان معنی نیست که هگل، در آنجا که اندیشه فلسفی همیشه شکست خورده، کاملاً به موفقیت دست یافته است، چه دستگاه هگلی هم در قسمت استنتاجی خویش همان قدر نومیدکننده و منبع سوء استفاده است که دستگاههای فلسفی پیش و پس از آن چنین بوده اند. دیالکتیک هگلی تا آنجا که مؤلف نمودشناسی ذهن گستاخانه و دلیرانه راههای رفته تفکر متعارف را ترک می کند، جالب توجه و بصورتی برجسته بارور و آزادی بخش است، برانگیزنده و درگیرکننده است، نفس را در سینه ما حبس می کند و ما را در دنبال خود به اوج می رساند، و بجائی می برد که بتوانیم از دور و در ورای آن نواحی که هرگز اندیشه ما بتنهایی نتوانسته است در آنجاها چیزی اکتشاف کند، در مسیر راهی که به مطلق می انجامد، نظاره گر صفات ذهن (یا روح) باشیم. هگل از معدود فیلسوفانی است که مصاحبت وی ما را زیاده طلب، بیرحمانه روشن بین و بی اعتماد نسبت به خود و دیگران می سازد، و نیز از آن جمله فیلسوفان است که پس از مدتها در صحنه بودن، ناگهان از دری پنهانی خارج

می‌شوند و ما را با اضطرابی که خود تخم آن را کاشته‌اند، و با دشواریهایی که خود بوجود آورده و هیچ راه‌حلی برای آنها نشان نداده‌اند، تنها می‌گذارند.

البته اینجا هم مثل همه‌جای دیگر، آسان می‌توان گفت که وعده کرم پروانه الزامی برای خود پروانه ایجاد نمی‌کند. ولی هگل درست همان کسی است که از ما می‌خواهد و متعهدمان می‌کند و به ما می‌آموزد که چگونه پروانه را به وسیله کرم پروانه بشناسیم و تبیین کنیم. البته نه به روش لایبنیتس، که چون فقط به آن راضی نبود که در روح اسکندر نشانه‌های همه آنچه را که روزی بروی خواهد گذشت مندرج سازد، نشانه‌هایی از هرچه را که بعدها در جهان خواهد گذشت در آن قرار می‌داد. بل با توصیف زمان به صورت عین سرنوشت ذهن، با تصدیق به این امر که «علم، بی‌بهره از واقعیت، فقط نوعی محتوی، نوعی [وجود] درخود، و نوعی هدف است، فقط نوعی درون آغازگر است آن هم نه به عنوان ذهن، بل به عنوان جوهر معنوی. در خودی است که باید حالت بیرونی پیدا کند و «برای خود» شود:

«این یعنی اثبات اینکه خود آگاهی و خود فی‌نفسه ذاتا یکی هستند^۱». و اگر «درخود» (یا فی‌نفسه) هرگز توانسته باشد درجائی صورت خارجی پیدا کرده هستی «برای خود» خویش را تثبیت کند، این

1. *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, Das Werden des Wissens: Als solcher Wirklichkeit entbehrend ist sie (die Wissenschaft) nur der Inhalt als das *Ansich*, der *Zweck*, der erst noch ein *Innres*, nicht als Geist, nur erst geistige Substanz ist. Dies *Ansich* hat sich zu äussern und *für sich selbst* zu werden, dies heisst nichts anders als: dasselbe hat das Selbstbewusstsein als eins mit sich zu setzen.

Dies Werden der *Wissenschaft überhaupt* oder des *Wissens* ist es, was diese *Phänomenologie* des Geistes darstellt.

جا، باری، در نمودشناسی است که چون برای آن نوشته شده است که حقیقت علم را همچون دانشی در حال شدن اثبات کند، قبل از هر چیز به سان داستان مفصل یک ماجرای معنوی گذشته بر یک آگاهی استثنایی است، که توانسته است محتوای جوهر خاص خود را به مطلق خود آگاهی آگاه از خود انتقال دهد.

غالباً گفته اند که نمودشناسی ذهن مدخل هگل است بر دستگاهی که نام او را بر خود دارد، ولی این مدخل که در زمانی نوشته شد که خود اثر هنوز پایان پذیرفته یا دستگاه هنوز تحول و تکامل پیدا نکرده بود، بیش از آنکه تحلیل منطقی جریان تکامل ذهن کلی در یک ذهن جزئی بسیار هشیار و پرتوقع و با بصیرت باشد، تاریخ یک رشد عقلی است. این کتاب، در عین حال که بیان کننده و توجیه کننده نگرشی شخصی نسبت به جهان است، در واقع تجزیه و تحلیل حیات عقلانی هگل در مواجهه با جهانی در حال حرکت، در موضوع حقیقتی در حال شدن است. هگل در این کتاب این امر را بر عهده گرفته است که برای خود، برای تعقل ویژه خویش و نیز برای خواننده اش معلوم کند که چرا جهان را بدان صورت که خود دیده و فهمیده است می بیند و می فهمد، و این کار را با مهارت و شجاعت و حتی با کارآئی انجام داده است، نهایت اینکه خود وی هم سرانجام دچار سرگیجه می شود چندانکه از به کار بردن همان معیارهائی که شخصاً برای اندیشه به صورت کلی مقرر داشته بود درباره اندیشه خویش باز می ماند و حکم قبلی خود را مبنی بر اینکه دایره بسته [وجود] که دربردارنده و حامل همه حالهای وجودی خویش است، سرچشمه ای از شگفتی نیست، و تمامی نیرومندی اندیشه، یعنی من، در قدرت شگفت انگیز نفی نهفته است که همه عناصر تصادفی واقع را

می‌گیرد تا به وی هستی ویژه و آزادی متمایز^۱ بدهد، فراموش می‌کند، یعنی که در واقع [حقیقت عینی] اشیاء را فراموش می‌کند، بدینسان هگل سرانجام حقیقت را در یک دستگاه بسته می‌اندازد که آزادی حقیقی دوباره از آن سلب شده است، — و به این دلیل آشکار سلب شده است که، اگر از بین همه افعال اندیشه یکی باشد که بتواند «با قدرت نفی خویش ذات عینی مجبور به رویارویی با آگاهی» را، به تعبیر خود هگل، ویران کند، آن فعل همانا تصدیق و ایجاب آزادی یعنی نفی هر گونه دستگاه فکری [بسته] است.

تأملات دکارت، گفتار در متافیزیک لایبنیتس و حتی تمهیدات کانت، که در آنها هریک از این سه استاد بزرگ اندیشه نوین نگرانیهای خاطر و آزارهای منطق خویش و راه‌حلهایی را که برای آنها اکتشاف کرده عرضه داشته است، آثاری هستند که به روانی و سهولت خوانده می‌شوند. ممکن است کسی با طرز فکر هریک از این مؤلفان موافق یا ناموافق باشد، درمورد لایبنیتس بالاخص می‌توان با بسیاری از مسائل ساختگی رو به‌رو شد که مخصوصاً برای آن ساخته شده‌اند که جواب ساخته و پرداخته مؤلف در برابر آنها قرار گیرد، و به همین جهت ممکن است دنبال کردن آنها با دشواری رو به‌رو باشد^۲، — یا احتمال دارد که این

1. *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, Die Durchbildung des Verstandes: Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältnis. Aber dass das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit andern Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs.

۲. اگر بدانیم که لایبنیتس یکی از گسترده‌ترین و نیرومندترین عقلهای بشریت ←

متون همیشه درست درک نشود، یا خواننده نتواند از بعضی جانبداری‌ها و لجاج‌های مؤلفان نامبرده برای دفاع از برخی احکام آشکارا غیرقابل دفاع چشم‌پوشی کند، و از تعصب و عنادی که گاه درخصوص یک راه‌حل نشان می‌دهند در صورتی که راه‌حلهای عقلانی و معتبر دیگری هم وجود دارند که به ذهن عرضه می‌شوند، احساس ناراحتی کند، و منکر این ادعای ایشان باشد که برای هرچیز جوابی و دلیلی آماده دارند، و بالاخره ممکن است این امر مایهٔ تعجب خواننده شود که ببیند ایشان در دستگاههای خود روشهایی بکار می‌برند که خود آنها را نکوهش کرده و بر دیگران از بابت آنها خرده گرفته بودند، اما اندیشه و گفتار دکارت، همچون اندیشه و گفتار لایبنیتس، به‌رحال همیشه قابل فهم است: حتی در آنجا که شخص خود را با عقیدهٔ ایشان موافق نمی‌بیند، منظورشان را بدون شک به خوبی ادراک می‌کند. سخن خود کانت هم، با همهٔ دشواریهای منطق وی، و با همهٔ آنکه گاه جمله‌های وی پیچیده می‌نماید، روشن است: هر کس که قصد او را دریافته و مقدمات او را پذیرفته باشد، به خوبی می‌تواند همراه با وی در کتابش پیش برود و گفته‌های او را فهم کند. تا اینجا دیالکتیک عمداً مرهون زبان و منطق صوری است که خود از آن پدید آمده و زیر سلطهٔ آن است. اما با نمودشناسی ذهن، دیالکتیک دیگر بر آن است که خود را از قید قوانین منطق [صوری] برهاند و به نوبهٔ

← اندیشنده است، حقیقتاً از این امر خشناک می‌شویم که در متن کتاب او، در لحظه‌های بسیار حساس، جمله‌هایی از این گونه می‌یابیم که یکی از هزار است و به تصادف برگزیده شده است: «آشکار است که از مفهوم عقلی، در صورتی که محال باشد، هیچ تصویری نداریم»، گفتار در متافیزیک، قسمت بیست و پنجم، جمله‌ای که همین طوری و فقط برای این گفته شده که لایبنیتس می‌خواهد مثلاً حقیقت را تعریف کند، و برای این کار چاره‌ای بهتر از این ندیده است که حقیقت را به امکان تشبیه کند.

خود الهامبخش آن شود و مخصوصاً آن را زیر سلطه خود درآورد. هنگامی که هگل جمله‌هایی از این گونه را به رشته تحریر می‌کشد و می‌گوید: «*Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen*»^۱

حقیقی همه است، و همه همان ذاتی است که با گسترش [تاریخی] تکامل پیدا می‌کند»، دیگر از صورت منطقی استدلال قیاسی محض که محمول را مندرج در موضوع می‌داند، تجاوز کرده است. وی دیگر منکر این است که جمله، جمله تنها، دارای این خاصیت باورنکردنی باشد که بتواند ذهن را آگاه کند. اینجا دیگر جمله چیزی جز وسیله انتقال اندیشه نیست، اندیشه‌ای که محتوای آن از ذهن می‌آید، — ذهنی که با رسیدن به مفهوم عقلی، یعنی عنصر خالص وجود خود (*das reine Element seines Daseins*)، وجود را می‌گسترده و نمایش می‌دهد. جمله‌ای که نقل کردم یکی از جمله‌های کلیدی دیالکتیک هگل است، و این جمله محتوی و حامل اندیشه غالب و قانون حاکم بر پیدایش و گسترش اثری است که اثبات آن و بروز حقایقش جز با به پای گسترش و تکامل گستر یا بنده‌اش میسر نیست. و این اثر تنها وقتی قابل فهم می‌شود که خواننده به اطاعت از قانون اساسی منطق آن رضا دهد، منطقی که تملک دانش را برای ذهن وقتی ممکن می‌داند که ذهن بخواهد و بتواند و بداند ماجرای زندگی ذهن را دوباره زنده کند، و اذعان داشته باشد که تاریخ، هم تاریخ اندیشه نظری و فلسفی محض و هم تاریخ دیگر چیزها، دانش فعال است، شدن و وساطت‌پذیر است و ذهنی است که در زمان دگر می‌شود:

die Geschichte, ist das wissende, sich vermittelnde Werden der an die

1. *Phänomenologie des Geistes, Die Negativität und das Werden.*

^۱Zeit entausserte Geist.

برخلاف اغلب آثار فلسفی، نمودشناسی ذهن در صدد آن نیست که پیشرفت تعقل را از بدو تولد و تجلیش در آگاهی، به هنگام تماس با جهان محسوس، تا لحظه شناخت آگاه به هستی خویش و به تسلطی که بر همه چیز دارد، مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد، خود هگل آگاهانه یا ناآگاهانه سیر دردناک عقلی خویش را که در بوتۀ ضرورت‌های شور و شوقی درونی آن چنان شکل گرفته است که حتی شکستهایش را تبدیل به سرچشمۀ پیروزی آینده‌اش می‌کند شرح می‌دهد، یا به عبارت دیگر، لحظه به لحظه در برابر دیدگان ما می‌گسترد.

جهان یا عالم هگل وسیعتر، بسیار وسیعتر از جهان دکارت است. این بار دیدار مستقیم ذهن بوسیله ذهن دیگر برای فیلسوف کافی نیست، وی دیگر قصد آن ندارد که از ذهن خاص و یگانه خویش همه چیز حتی خدا را استنباط کند. منظور این نیست که از عقاید گذشته به کلی دست بکشیم، و گذشته و همه کوششهای آن در راه شناخت را نادیده بگیریم؛ نیز سخن از آن نیست که «قال و مقال و هیهوی جهان را رها کنیم و تنها به فکر آن باشیم که، اگر خدا (یعنی دکارت) بخواهد هم اکنون (تأکید از ما است) در جایی، در فضاها و همی، آن اندازه ماده که برای ساختن جهان تازه‌ای لازم است فراهم آورد چه اتفاقی خواهد افتاد.^۲» برخلاف دکارت، که به آن می‌نازد که راه خود را همچون کسی جستجو کند که

1. Phänomenologie des Geistes, Das absolute Wissen.

۲. گفتار درباره‌ی روش، بخش پنجم.

بتنهائی در تاریکیها پیش می‌رود، هگل به تاریخ معتقد است و می‌خواهد آن را در دانش که خلاصه و همچنین بیان‌کننده و توجیه‌کننده آن است، فعلیت بخشد. برای مؤلف کتاب درسهائی در فلسفه تاریخ، دانش ارتجالی، و ذهن بیواسطه هنوز چیزی جز آگاهی نسبت به محسوس، و بهتر بگوئیم آگاهی محسوس نیست، که با ذات ذهن بیگانه است. دانش، برای به‌وجودآوردن عنصر علم، که خود تصور محض آن است، هنوز راه دراز و دشواری درپیش دارد^۱. کلمه شدن در اینجا به معنای آن چیزی که آگاهی غیر علمی پیش خود تصور می‌کند بکار نمی‌رود، و معنای آن فقط این نیست که ما دلمان می‌خواهد شالوده‌ای محکم برای علم دست و پا کنیم، معنای شدن فراتر از اینهاست و مخصوصاً چیزی غیر از شور و شوق الهام‌شده و مقاومت‌ناپذیری است که با عنوان مطمئن متافیزیکی [شهود]، مدعی آن است که با روی‌گرداندن از مراتب عقلی میانجی دانش در تاریخ، که وی خواهان نادیده گرفتن آنهاست، می‌تواند بلاواسطه به دانش مطلق دست یابد. در نظر هگل، دست‌یافتن انسان به دانش جز با درگذشتن از حد فرد تنها و ذهن فردی و تبعیت از ذهن کلی، یعنی کلیت ذهن خودآگاه در حال تکامل، در حرکت صعودیش به طرف تملک حقیقت، قابل درک و تبیین نیست، آن هم به شرطی که سیر تکامل خود ذهن را همواره همچون گواهی روشن دنبال کنیم. تصور کلی تا آنجا که مقتضی کلیت است، مستلزم در نظر گرفتن همه وجوه دخیل در ساختمان کلی است، و نفس جزئی فرد خاص، هرگز چیزی جز یک نفس ناقص نیست،

1. *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, Das Werden des Wissens: Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der unmittelbare Geist ist das Geistlose, das sinnliche Bewusstsein. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst, zu erzeugen hat es durch einen langen Weg sich hindurch zu arbeiten.

یعنی قالب غیر مجرّدی که همه وجود آن تنها در یک تعین دقیق و غالب خلاصه می‌شود، در حالی که ما سوای وی، یعنی هستیهای دیگرگویی طرحهای مکتوم و پوشیده‌ای بیش نیستند.^۱

هگل نوشته است که از نظر ذهنی چون اوج می‌گیرد و به مرتبه‌ای بالاتر از مقام نفوس دیگر دست می‌یابد^۲، مرحله زیرین هستی عینی و غیر مجرد چیزی جز یک لحظه ناچیز نیست، و خود شیئت حتی به جای پای وجود تبدیل می‌گردد و صورت خارجی آن چنان تار می‌شود که گوئی دیگر چیزی جز سایه نیست. یک چنین ذهنی زندگی گذشته خویش [یعنی سیر تاریخی ذهن] را دوباره تجدید می‌کند، همان گونه که یک دانشمند، برای رسیدن به علم برین و معرفت عالی، باید آن عناصر علمی را که از مدتها پیش در تملک داشته است، همواره بیاد آورد بی آنکه البته بر هیچ یک از آنها زیاد درنگ کند. ذهن در سیر تکاملی خود باید بتدریج از محتوای ذهن کلی در هریک از مراحل آن، بی آنکه در آنها درنگ کند، بگذرد، بدان گونه که چهره شناخته شده‌ای را بخاطر می‌آورد، یا از راه طی شده‌ای که قبلاً هموار و ساخته شده است می‌گذرد. جزئیات و ضرورت [کلی حاکم بر این] حرکت در چگونگی تکوین علم کنونی به خوبی پیداست همچنانکه ضرورت فراتر رفتن از همه دستاوردهای علمی، همه لحظه‌های تملک شده و تصاحب شده ذهن نیز در حرکت علم آشکارا مجسم است. هدف در اینجا تعقل است: یعنی نفوذ ذهن در قلمرو

1. *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, Das Werden des Wissens: Das besondere Individuum ist der unvollständige Geist, eine konkrete Gestalt, in deren ganzem Dasein eine Bestimmtheit herrschend ist, und worin die andern nur in verwischten Zügen vorhanden sind.

2. In dem Geiste, der höher steht als ein anderer, ist das niedrigere konkrete Dasein zu einem unscheinbaren Momente herabgesunken; was vorher die Sache selbst war, ist nur noch eine Spur; ihre Gestalt ist eingehüllt und eine einfache Schattierung geworden.

دانش^۱. ناشکیباییانی که می‌خواهند با جهش، با نخستین جهش، بدون داشتن وسایل ضروری، به هدف برسند، در واقع مدعی دست یافتن به محالند. درحقیقت، برای رسیدن به علم و دانش، باید دوری و درازی راه را تحمل کرد، چه لحظات راه ضرورت دارند، باید بر هریک از این لحظات درنگ کرد، زیرا که هریک از این لحظات خود یک صورت فردی، و یک کل جداگانه‌اند. به گفتهٔ هگل، به محض اینکه جوهر فرد^۲، و همچنین ذهن، یعنی ذهن کلی، شکیبایی آن را داشته باشد که در همهٔ اشکال خود در امتداد طولانی زمان زندگی کند و از قلمرو آنها بگذرد، و به دلیل همین شکیبایی که ذهن در پرداختن به عمل شگفت‌انگیز تاریخ جهانی — که در آن ذهن، همهٔ عناصر سازنده‌ای را که قابلیت ساختن آنها را دارد در هریک از صور خود از نو می‌سازد — از خود نشان داده است، و بالاخره، به دلیل اینکه ذهن جز از این راه نتوانسته است به آگاهی از من خویش برسد، آشکار است که هیچ فردی نمی‌تواند به جوهر خاص خود و به واقعیت حقیقی وجود خویش از راهی کوتاه‌تر دست یابد. با اینهمه دشواری آنچه هنوز باقی مانده و باید بانجام برسد، از آنچه بانجام

1. Das Ziel ist die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist, Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel. Einesteils ist die Länge dieses Wegs zu ertragen, denn jedes Moment ist notwendig: - andernteils ist bei jedem sich zu verweilen, denn jedes ist selbst eine individuelle ganze Gestalt und wird nur absolut betrachtet, insofern seine Bestimmtheit als Ganzes oder Konkretes, oder das Ganze in der Eigentümlichkeit dieser Bestimmung betrachtet wird.

۲. بد نیست بدانیم که در زبان هگل، جوهر زندهٔ معرف ذهن یا نفس اندیشنده است، موجودی است که واقعیتی حقیقی و عملی دارد، یعنی واقعیت آن — حرکت در ایجاب و تصدیق من است، یا واسطه‌گاه منی است که هست با منی که تغییر می‌کند و دیگر

Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *subjekt*, oder was: *می‌شود*: dasselbe heisst, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. *Phänomenologie des Geistes*, Das Absolute ist Subjekt.

رسیده کمتر است، زیرا بخش اساسی کار، به خودی خود، انجام گرفته و واقعیت دیگر صورت امکان پیدا کرده است؛ زیرا بیواسطگی دیگر شکست خورده، و تمامیت قالب شکسته و ساده شده وجود دیگر چیزی جز تعینات محض اندیشه نیست.

محتوای دانش اکنون دیگر شیء اندیشیده است، خاصیت جوهر است که به موجود واقعی حقیقی تعلق دارد. دیگر سخن بر سر آن نیست که موجود واقعی را در قالب وجود در خود غوطه‌ور سازیم چرا که این یک، یعنی همین وجود در خود است که از حالت وجود ابتدائی و نخستین و اصلی و غرق شده در کلیت وجود خارج می‌شود، که باید از آن گذشت و به قالب وجود برای خود رسید. چون ذهن، یعنی ذهن کلی، در جریان زمان، محتوای خود را تسلیم تاریخ کرده است، ذهن فردی، از آن لحاظ که جزئی از ذهن کلی است، مالک این محتوا است که از آن پس متعلق به خود اوست، -- البته اگر بتواند آن را به یاد آورد، یعنی تاریخ را در دانش فعلیت بخشد.

چنانکه مشاهده می‌شود، هگل از دکارت و بی‌اعتنائی رسماً اعلام شده او نسبت به تاریخ، از دکارتی که چیزی جز ذهن فردی یعنی خودش را نمی‌بیند دور می‌شود همچنین علی‌رغم ظواهر و انس و الفت‌های انکارناپذیر، از افلاطون و دانش به معنای افلاطونی کلمه، یعنی یادآوری هم دور می‌شود، -- از افلاطونی که زندگانی گذشته و حقایق زیسته‌ای را فرض می‌کند که ذهن فردی، در یک فرد خاص و واحد، در جریان زندگی گذشته کسب کرده که خاص خود وی است نه مراحل حیات ذهن در طول تاریخ: ولی هگل از حد نظر کانت هم -- که چون سخت در چارچوب عقل محض یا عملی و صور پیشینی حساسیت جا افتاده بود،

از نقش تاریخ غافل و نسبت به آن جاهل است چرا که کاری با آن ندارد — فراتر می‌رود. در نظر هگل، غوطه‌ور شدن دکارتی در ژرفنای من برای بیرون کشیدن خدا و جهان از آن، و تجربه عارفانه اسپینوزا که به امید کشف راز طبیعت چنان خود را در اندیشه خدا غرقه می‌سازد که دیگر نمی‌تواند از ورطه آن رهائی یابد، و احیای عقلی مجدد کانت و ملاحظات منطقی محض وی هیچ‌یک قادر به تبیین، یعنی قادر به ایجاد علم نیست. به نظر هگل، دانش ریشه‌های خود را از هر طرف می‌دواند و شاخه‌های خود را به هر سو در گذشته انسان و در تاریخ او می‌گسترده. در تاریخی که هیچ چیز در آن شایسته غفلت کردن نیست و نباید مورد غفلت قرار گیرد. زهد خاضعانه و منقلب‌کننده قرون وسطائی و ترک‌طلبیهای عاجزانه آن، یا غرور رواقیگری قدیم و بی‌اعتنائی مغرورانه آن، سوفوکلس و شکسپیر یا افلاطون و کانت؛ دین و هنر یا فلسفه و علم، هریک نقش خاص خود را در نضج و پرورش تاریخی اندیشه بشری بازی کرده‌اند.

عقل، برای آنکه وضعی را که اکنون اشغال کرده است اشغال کند، و برای آنکه چیزی بشود که اکنون هست، از خلال قرون و اعصار و از رهگذر خطاهای بسیار توانسته است راهی برای خود بسازد. راهی که در تاریخ رد پای فرایند عقلی و خط سیر تکامل معنوی بشریت بسوی تملک دانش مطلق است. هگل کوشیده است که این تکامل را با شرح مراحل اندیشه در حال تکامل خویش، و آری و نه‌ها، و اگر و اماهای آگاهی خویش، که در جدالی فشرده و تناقض آمیز با طبیعت عظیم و پیچیده که از تناقضها و نیز از پیوستگی آهنگین خود گذشته و آینده، مکانها و زمانها، را پر کرده است، صورت تعیین بخشد. اما هگل، متأسفانه پس از فراخواندن آگاهی عقلانی به اینکه به تحرک تکاملی و بنابراین همواره

متغیر حقیقت باور داشته باشد، چون متقاعد شده بود که دیگر حق با اوست، سرانجام به نوبه خود باور کرد که به حقیقت مطلق دست یافته است. بنابراین دستگاهی بنا کرد که ارزش آن همچون ارزش دستگاههای دیگر است؛ یعنی دیری نخواهد گذشت که نابختیارهای مقدر و ضعفهای آن، و نسبت آشکار و ارزش کاملاً ذهنی و شخصیش، آشکار خواهد شد. به همین دلیل از دستگاه فکری هگل که مکانی واقعاً مهم در تاریخ اندیشه ندارد چیزی نمی گوئیم، بل از نمودشناسی ذهن و مقدمه آن سخن می گوئیم، چه این یک، از آن زمان که بوجود آمده، همواره به حساب آمده و هنوز هم به حساب می آید.

نمودشناسی ذهن تنها فصل مقدماتی یک فلسفه منسوخ و مدخل دستگاه فکری هگل نیست. چون آن را در زمینه ای که شرح دادیم در نظر بگیریم، اثری است مشتمل بر یک منطق و یک اخلاق، که با درسهایش در فلسفه تاریخ و طبعاً با مسلک تاریخی و تصورش از هنر، چیزی است بیش از همه آنچه گفته شد، نمایش و تعبیر همه اینهاست در پرتو عقل هگلی، در پرتو تاریخ و ادبیات باختری از آغازهای آن تا زمان هگل.

مقدمه طولانی دیر کار نمودشناسی، به ضمیمه فصل آخر آن درباره دانش مطلق، که هر دو فوق العاده دشوار و پیچیده است — و آشکار است که اولی پس از دومی نوشته شده —، در واقع نوعی بیان نامه است: اعتقادنامه ای فلسفی که هر واژه از احکام و داوریهای آن در آن، در بحث و مناظره ای اساساً تناقض آمیز، نوبه بنوبه با هم برخورد می کنند: هر اندیشه ای با نقیض خود، هر کلمه ای با ضد خود، هر ایجابی با یک

سلب، و هر تصدیق با تصدیقی دیگر که آن را از اعتبار می‌اندازد، همراه است — و این همه برای فیلسوف وسیله‌ای می‌شود تا خود را بصورتی نامحسوس از آگاهی به دانش مطلق برساند، و این کار با گذشتن از خودآگاهی به عقل، و از عقل به ذهن صورت می‌گیرد، که سرانجام آن به دین و از آنجا به علم مطلق می‌رسد^۱.

با هگل، ذهن بار دیگر کمال مطلوب فلسفه حقیقی را می‌یابد: اندیشه دیالکتیکی محض، که فیلسوفان بسیار اصیل، و مقدم بر همه آنها دکارت، برای نشان دادن نفرتی که از فلسفه اسکولاستیکی داشتند، به آن به چشم بدگمانی می‌نگریستند، تا آنجا که خود کانت آن را چیزی جز یک فلسفه دروغین که تنها به ظاهر اشتغال دارد نمی‌دانست.

حتی دکارت مشتغل به مابعدالطبیعه، در آنجا که تصدیق می‌کند که آنچه از نظر وی به حساب می‌آید ذهن است و چیزی جز ذهن نیست، هرگز این وسواس روزافزون بشریت از زمان رنسانس به بعد را از نظر دور نمی‌دارد که: علم هماره ناظر به سودمندی است، و معرفت، حتی هنگامی که ریشه‌اش در مابعدالطبیعه است، به اوج گرفتن و شکفته شدن در تکنیک می‌گراید. نیازی به گفتن نیست که فلسفه در نزد دکارت — و پس از او در نزد جان‌شینان فرانسوی و انگلیسی و آلمانی وی، که بعضی به روش اندیشیدن او نظر مساعد داشتند و بعضی با آن دشمن بودند —

۱. مراحل این صعود به‌ترتیبی که هگل برای آنها معین کرده، چنین است:

آگاهی، <i>Bewusstsein</i>	خودآگاهی، <i>Selbstbewusstsein</i>	عقل، <i>Vernunft</i>
ذهن، <i>Der Geist</i>	دین، <i>Die Religion</i>	دانش مطلق، <i>Das absolute Wissen</i>

جز کار آیی عملی، هم و غم دیگری هم دارد و در جستجوی چیزی جز سودمندی مادی است. اما از آنجا که از درخشش علم خیره شده و از کامیابی روزافزون آن ترسیده است، گمان می‌کند که باید به حدود ریاضیات و فیزیک هم تجاوز کند، و همین تجاوز است که سبب نابودیش می‌شود. و به این دلیل آشکار سبب نابودیش می‌شود که فلسفه، که هنوز همچنان جبری و ایمانی است، شایستگی آن را ندارد که اعتقاد جزمیش به سلسله علت و معلولی و مشیت قاهر را، که اصول موضوعهٔ رسماً پذیرفته یا ناپذیرفته مابعدالطبیعه‌اند، با آزادی بشری و امکان یا عدم امکان حدوث حقایق علمی سازگار کند، که یکی از آنها اصل اعتقادی انسان صاحب اختیار آگاهی خویش، و دیگری نتیجهٔ آشکار تکامل تدریجی علم است که در برابر چشمان او ساخته می‌شود و فرو می‌ریزد. در قرن هفدهم، دکارت، با اطمینان به اینکه «خدا علت همهٔ چیزهای آفریده است»، با تصدیق اینکه «چون از هر چیز یک حقیقت بیشتر وجود ندارد، و هر کس آن را بیابد همهٔ آنچه را از آن چیز توان دانست می‌داند»، هنوز می‌توانست از جبریگری دفاع کند، همان‌گونه که می‌توانست حق آزادی را با نوشتن این مطلب که چون آدمی به صورت تصویری از خدا آفریده شده، پس سهمی از این نشانهٔ کمال الهی که آزادی و اختیار است در وجود خود دارد، تأیید کند. او حتی می‌توانست با تکیه بر قدرت نامحدود ارادهٔ آزاد خدا، امکان یا عدم امکان حدوث طبیعت، و با تکیه بر همه‌جا حاضری خدا پیوستگی وجود را توجیه کند: «خدا علت همهٔ چیزهای آفریده است، نه تنها از جهت عللی که به پیدایش آنها مربوط می‌شود، بلکه حتی از جهاتی که به بقای آنها یا دوامشان در وجود ارتباط پیدا می‌کند. به همین دلیل است که خدا همیشه باید در معلول خود به یک

روش عمل کند، تا او را در وجود نخستین که به وی داده بود نگاه دارد.^۱ «این گونه به کار گرفتن واقعی خدا برای هموار کردن دشواریهای دیالکتیک هستی نوعی زیاده‌روی فلسفی است که هگل با اظهار این مطلب: «علتِ همواره آفریننده وجود همان حرکت درونی است که واقعیت وجود را تشکیل می‌دهد» شکوهمندانه از آن پرهیز کرده است. و هگل مستقیماً به این راه حل نرسیده است. او برای رسیدن به آن از غیرمستقیم‌ترین راهی که بتوان تصور کرد پیش رفته است. برخلاف اغلب فیلسوفان و دستگاههای فلسفی، که از معرفت به عرفان صعود می‌کنند، هگل، این سودازده یونان و فرهنگ یونانی، از حکمت الهی به راه افتاده و به نمودشناسی رسیده است، ضمن آنکه در طول راه ناگزیر به حقیرترین کاری که می‌توان تصور کرد، یعنی: تحقیق درباره نظام مالیاتی شهرستان برن هم تن درداده است!

هگل که در مطالعات الهی نیرومند بود، مخصوصاً در تحت نفوذ آثار کانت و لسینگ، نخست به طرف مسیحیت و منشأ آن توجه کرد تا در آن بتواند معنای حقیقی مسیح را کشف کند. و تاریخ عیسی را نوشت — تاریخ عیسی پسر مریم، و نیز پسر یوسف. چون در روح او عشق به کمال مطلوبهای یونانی بر وفاداری نسبت به جزئیات دینی می‌چربید، آتنی بودن و عشق به حیات، زندگی گالیله‌ای و دعوت به ایثار، همه را در یک مسیح سقراطی با هم آمیخت. عیسای سقراطی هگل، همچون تجسمی از اخلاق ملتها، روحی عالی است که با صعود از حد تصورات بشری

۱. پنجمین پاسخها به اعتراضات برضد تأملات.

در بارهٔ فضیلت و رذیلت، در عدم تناهی خاص خویش آنچه را در وجود متناهی آدمی حالت خدائی دارد کشف می‌کند — و آن چیزی است که حتی خطا و شر، تا زمانی که روح خدا آدمی را جایگاه خود قرار داده است، نمی‌توانند ماهیت آن را تغییر دهند. گرچه حیات دینی در نظر هگل سازش دهندهٔ عناصر ناسازگار اندیشهٔ دنیوی است، اما زندگی کوتاه به دیدهٔ او همچون خیری عالی جلوه گر می‌شود که هیچ یک از حوادثی که می‌توانند چهرهٔ آن را کدر سازند قابلیت تغییر دادن ماهیت آن را ندارند. به همین دلیل است که چهرهٔ دردناک مسیح در حال جان دادن بر صلیب، برای خریدن گناه آدمیان در کتاب هگل محو می‌شود، و عیسای او چهرهٔ شایستهٔ یک قهرمان رواقی یونان را در نظر مجسم می‌سازد که، چون از اتحاد خود با خدا اطمینان حاصل کرده است، با آرامش روح و جان مرگ را پذیره می‌شود، — و به جای فریاد جگر خراش بدبختی عیسای در حال احتضار: پروردگارا، پروردگارا، چرا مرا ترک کردی؟ تبسم طنزآمیز حکیمان باستانی بر لبان او نقش بسته است.

فهرست بعضی از کتابهای انتشارات خوارزمی

آرمانشهر (یوتوپیا) نوشته تامس مور، ترجمه داریوش آشوری و نادر افشار نادری

تحلیل ذهن (چاپ سوم) نوشته برتراند راسل، ترجمه منوچهر بزرگمهر
مسائل فلسفه (چاپ دوم) نوشته برتراند راسل، ترجمه منوچهر بزرگمهر
فلسفه تحلیل منطقی نوشته منوچهر بزرگمهر
فلسفه چیست؟ نوشته منوچهر بزرگمهر

منطق سمبلیک نوشته سوزان لنگر، ترجمه منوچهر بزرگمهر
خدا یگان و بنده نوشته فریدریش هگل، ترجمه حمید عنایت
سیاست از نظر افلاطون نوشته کویره، ترجمه امیرحسین جهانگیرلو
انقلاب یا اصلاح نوشته پوپر-مارکوزه، ترجمه هوشنگ وزیری
متفکران روس نوشته ایزایا برلین، ترجمه نجف دریابندری
قدرت نوشته برتراند راسل، ترجمه نجف دریابندری
فقر تاریخیگری نوشته کارل پوپر، ترجمه احمد آرام
تاریخ چیست؟ نوشته ای. اچ. کار، ترجمه حسن کامشاد

دوره آثار افلاطون

۱. آپولوژی-کریتون-پروتاگوراس-لیزیس-لاخس-خارمیدس ترجمه محمدحسن لطفی-رضا کاویانی
۲. اوتیفرون-گرگیاس-منون-مهمانی-فایدون ترجمه محمدحسن لطفی-رضا کاویانی
۳. هیپپاس بزرگ-ایون-الکیبیادس-هیپپاس کوچک-منکسنوس-کراتیلوس-اوتیدم ترجمه محمدحسن لطفی
۴. جمهوری ترجمه محمدحسن لطفی
۵. فایدروس-تهئه تتوس-سوفیست-مردسیاسی ترجمه محمدحسن لطفی
۶. پارمنیدس-فیلبس-تیمائوس-کریتیاس-نامه ها ترجمه محمدحسن لطفی
۷. قوانین ترجمه محمدحسن لطفی

دوره آثار کارل یاسپرس

۱. سقراط ترجمه محمدحسن لطفی
۲. افلاطون ترجمه محمدحسن لطفی
۳. فلوپین ترجمه محمدحسن لطفی
۴. آگوستین ترجمه محمدحسن لطفی
۵. کنفوسیوس ترجمه احمد سمیعی
۶. آغاز و انجام تاریخ ترجمه محمدحسن لطفی

پیشروان اندیشه‌های نو

۱. آلبرکامو نوشته اوبراین، ترجمه عزت‌الله فولادوند
۲. ژان پل سارتر نوشته موریس کرنستن، ترجمه منوچهر بزرگمهر
۳. لوی استروس نوشته ادموند لیچ، ترجمه حمید عنایت
۴. ویتگنشتاین نوشته یوستوس هارتناک، ترجمه منوچهر بزرگمهر
۵. فانون نوشته دیوید کات، ترجمه رضا پراهنی
۶. مارکوزه نوشته السدرملک اینتایر، ترجمه حمید عنایت
۷. کارنایپ نوشته آرن نائس، ترجمه منوچهر بزرگمهر
۸. چومسکی نوشته جان لاینز، ترجمه احمد سمیعی
۹. پوپر نوشته بریان مگی، ترجمه منوچهر بزرگمهر
۱۰. چه گوارا نوشته اندرو سینکلر، ترجمه حیدرعلی رضائی
۱۱. آینشتاین نوشته جرمی برنستاین، ترجمه احمد بیرشک
۱۲. پاولف نوشته جفری گری، ترجمه محمود بهزاد
۱۳. دورکیم نوشته انتونی گیدس، ترجمه یوسف اباذری
۱۴. گاندی نوشته جرج وودکاک، ترجمه محمود تفضلی
۱۵. ماکس وبر نوشته دونالد مکری، ترجمه حیدرعلی رضائی

دوره آثار آینشتاین

۱. نسبیت ترجمه دکتر محمدرضا خواجه‌پور
۲. تکامل فیزیک ترجمه احمد آرام
۳. فیزیک و واقعیت ترجمه دکتر محمدرضا خواجه‌پور

دوره آثار مجتبی مینوی (عمر دوباره)

۱. داستانها و قصه‌ها مجموعه مقالات
۲. نقد حال مجموعه مقالات

۳. تاریخ و فرهنگ مجموعه مقالات
۴. اخلاق ناصری به تصحیح مجتبی مینوی - علیرضا حیدری
۵. نامه تنسر به تصحیح مجتبی مینوی و تعلیقات مجتبی مینوی - محمد اسمعیل رضوانی

دوره آثار برشت

۱. شوپن در جنگ جهانی دوم، ترجمه فرامرز بهزاد
۲. تک پرده ایها ترجمه حسینی زاد - فرید مجتهدی
۳. تفنگهای خانم کارار ترجمه فرامرز بهزاد
۴. نمایشنامه های آموزشی ترجمه بهزاد - حبیبی - فرید مجتهدی
۵. اپرای سه بولی ترجمه شریف لنکرانی
۶. سعود مقاومت ناپذیر آرتورو اوئی ترجمه فرامرز بهزاد
۷. درباره تناثر ترجمه فرامرز بهزاد

دوره آثار آندره مالرو

۱. سر نوشت بشر ترجمه سیروس ذکاء
۲. ضد خاطرات ترجمه ابوالحسن نجفی - رضا سیدحسینی
۳. امید ترجمه رضا سیدحسینی
۴. چیرگان ترجمه سیروس ذکاء

دوره آثار میگل آنخل آستوریاس

۱. آقای رئیس جمهور ترجمه زهرای خانلری
۲. تورو تومبو ترجمه زهرای خانلری
۳. پاپ سبز ترجمه زهرای خانلری

دوره آثار نیکوس کازانتزاکیس

۱. آزادی یا مرگ ترجمه محمد قاضی
۲. مسیح باز مصلوب ترجمه محمد قاضی
۳. زوربای یونانی ترجمه محمد قاضی

دوره آثار فنودور داستایوسکی

۱. جنایت و مکافات ترجمه مهری آهی
۲. ابله ترجمه مهری آهی