

گزیده مقالات مجله رودکی (۱۳۵۰-۱۳۵۷)

چاپ دوم

زبان، فلسفه

(مجموعه مقالات)

نوشته و ترجمه

ارنست کاسیرر - روزه گارودی - مهرداد رهسپار
بزرگ نادرزاد - باقر پرهام



Language and Philosophy

A Collection of Articles

کتاب حاضر یکی از کتاب‌های مجموعه چندین جلدی مقالات مجلات رودکی، فرهنگ و زندگی و هنر و مردم است که طی سال‌های ۱۳۴۱ تا ۱۳۵۸ منتشر می‌شده است. مقالات این مجلات در شاخه‌های مختلف علوم انسانی، از جمله هنر، سیاست، فرهنگ، تاریخ، ادبیات، علوم اجتماعی و ... به صورت موضوعی و در قالب کتاب در اختیار پژوهندگان و علاقه‌مندان به این گونه مباحث قرار خواهد گرفت. هدف از انتشار دوباره این مقالات آشنایی نسل جوان با افکار و نظرات نویسندگان معاصر ایران و جهان در حوزه فرهنگ و هنر است. کتاب زبان، فلسفه شامل سه مقاله مفصل درباره زبان و فلسفه از اندیشمندان ایرانی و خارجی است که بین سال‌های ۱۳۵۴ تا ۱۳۵۶ در ماهنامه رودکی به چاپ رسیده است. در این کتاب پژوهش‌هایی درباره زبان از ارنست کاسیرر، روش فلسفی هگل از روزه گارودی و گرایش‌های سستی فلسفی در سرزمین چین از مهرداد رهسپار آمده است.



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
سالنامه چاپ و انتشارات
www.ershadprint.gov.ir

۱۲۰۰۰ ریال



بسم الله الرحمن الرحيم



کتابخانه ملی ایران

گزیده مقالات مجله رودکی

شماره‌های ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۷۴، ۷۵ و ۷۶
سال‌های ۱۳۵۴ تا ۱۳۵۶

زبان، فلسفه

(مجموعه مقالات)



Language and Philosophy
(A Collection of Articles)

نویسندگان: ارنست کاسیرر - روزبه گارودی - مهرداد رهسپار
مترجمان: بزرگ نادرزاد - باقر پرهام

تهران ۱۳۸۶



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
سازمان چاپ و انتشارات

زبان، فلسفه (مجموعه مقالات)

Language and Philosophy (A Collection Of Articles)

نویسندگان: ارنست کاسیرر - روزه گارودی - مهرداد رهسپار
مترجمان: بزرگ نادرزاد - باقر پرهام

نسخه پرداز: جهانگیر منصور
طرح جلد: لاله سلطان محمدی
ناظر چاپ: علی فرازنده خالدی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: [Logo] وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
سازمان چاپ و انتشارات

چاپ دوم: تابستان ۱۳۸۶
شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه

© تمامی حقوق چاپ و نشر این اثر در انحصار
سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی است.

شابک ۳-۶۱۱-۴۲۲-۹۶۴-۹۷۸
ISBN ۹78-۹64-422-611-3

چاپخانه:

کیلومتر ۴ جاده مخصوص کرج - نیش سه راه شیشه مینا - تهران ۱۳۹۷۸۱۵۳۱۱
تلفن: (چهارخط) ۴۴۵۱۳۰۰۲ نمابر: ۴۴۵۱۴۴۲۵

انتشارات و پخش:

میدان حسن آباد - خیابان امام خمینی - نیش خیابان شهید میردامادی (استخر) - تهران ۱۱۳۷۹۱۳۱۴۵
انتشارات: ۶۶۷۰۶۸۴۲ پخش: ۶۶۷۰۰۱۵۳ نمابر پخش: ۶۶۷۰۷۹۲۴

فروشگاه شماره یک:

میدان حسن آباد - خیابان امام خمینی - نیش خیابان شهید میردامادی (استخر) - تهران ۱۱۳۷۹۱۳۱۴۵ - تلفن: ۶۶۷۰۲۶۰۶

فروشگاه شماره دو:

نشر کارنامه - خیابان شهید باهنر (نیاوران) - روبروی کامرانیه شمالی - شهر کتاب - تلفن: ۲۲۲۸۵۹۶۳

نشانی سایت اینترنتی:

www.ershadprint.gov.ir

فهرست

۷	► مقدمه
۹	► زبان
۵۲	► روش فلسفی هگل
۸۷	► گرایش‌های سنتی فلسفی در سرزمین چین
۹۰	دانش‌گرایی
۱۰۸	معلم ثانی
۱۱۲	معلم ثالث
۱۱۴	آموزگار محبت
۱۱۶	اپیکور چین
۱۱۷	قانون‌گرایان

ماهنامه رودکی از نشریاتی است که پیش از پیروزی انقلاب اسلامی از سوی وزارت فرهنگ و هنر با هدف ۱- ستیز با ابتذال رایج در آن روزگار، ۲- ارتباط با قشرهای گسترده جوانان علاقه‌مند به مسائل فرهنگی و هنری، ۳- انتشار نشریه‌ای دارای سلامت اجتماعی و فرهنگی و ۴- انعکاس تحلیلی رویدادهای فرهنگی و هنری، منتشر می‌شد.

نخستین شماره این نشریه در مرداد ۱۳۵۰ جامه طبع برپوشید و تا آبان ۱۳۵۷، در مجموع، ۸۴ شماره از آن، دربرگیرنده ده‌ها مقاله، مصاحبه و گزارش در موضوعات گوناگون فرهنگی هنری، به قلم روشنفکران، نویسندگان و اندیشمندان ایرانی و خارجی منتشر شد. گفتنی است که حقوق و امتیاز این نشریه متعلق به دبیرخانه شورای عالی فرهنگ و هنر (دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی فعلی) است. به هر تقدیر، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی با بررسی دوره کامل این نشریه برخی از مقالات ارزشمند آن را که در قالب کتاب یا به صورت‌های دیگر تجدیدچاپ نشده‌اند، برگزیده است تا آنها را برای آشنایی نسل جوان با سیر تفکر نویسندگان و ارباب قلم و بررسی تحولات فکری و تاریخ معاصر ایران منتشر سازد. در این بررسی، مقالات به چهار گروه تقسیم شده‌اند:

۱- گزارش‌ها و مقالاتی که صرفاً به انعکاس رویدادهای هنری فرهنگی آن زمان اختصاص داشته‌اند؛ مانند اخبار مربوط به برنامه‌های تئاتر و موسیقی، جشنواره‌های هنری و غیره. بدیهی است اینگونه مقالات فایده یا ارزش خاصی برای تجدید چاپ ندارند.

۲- مقالاتی - البته معدود - که اغلب از دیدگاه خاص سیاسی فرهنگی حاکم در حکومت گذشته به رشته تحریر درآمده‌اند و بامبانی عقیدتی و سیاسی مردم ایران

هماهنگی ندارند. از این رو، انتشار دوباره آنها نیز فایده و ضرورتی ندارد.

۳ - مقالاتی که بعدها، به دلیل ارزشمند بودن، با تکمیل و اضافه شدن مطالب دیگر به صورت کتابی مستقل منتشر شده‌اند. بدین ترتیب، تجدید چاپ آن مقالات افزون بر تضييع حقوق مؤلف و ناشر، باعث افزایش حجم مجموعه حاضر می‌شود. از جمله این مقالات می‌توان از مجموعه مقالاتی در مورد «وظیفه ادبیات»، «آن سوی نیک و بد»، «چگونه می‌توان از موسیقی لذت برد»، «تأملی فلسفی درباره طبیعت انسان» و... نام برد که به صورت کتاب بارها تجدید چاپ شده است. بنابراین، از آوردن اینگونه مقالات نیز خودداری شد.

۴ - سرانجام، مقالات مفید و ارزشمندی که هیچ یک از موانع یاد شده را برای چاپ نداشتند، انتخاب و براساس نزدیکی موضوع و محتوای مقالات، در چند عنوان طبقه‌بندی شدند که به تدریج منتشر خواهند شد. در پایان یادآوری چند نکته ضروری است:

۱) مجموعه حاضر تنها براساس متن مقالات منتشر شده در نشریه رودکی فراهم آمده و هیچ‌گونه ویرایش یا تغییر محتوایی در آنها صورت نگرفته است. از مهم‌ترین دلایل این شیوه آن بود که اولاً، دسترسی به همه مؤلفان مقالات ممکن نیست و ثانیاً، برخی از نویسندگان این مقالات به هر دلیل و دست کم به خاطر گذشت زمان در افکار و اندیشه‌های خود تجدیدنظر کرده‌اند. تغییر در محتوای این مقالات، در عمل یکی از اهداف ناشر را که آشنایی با چگونه اندیشیدن در آن زمان است، مخدوش می‌سازد. بنابراین، مجموعه حاضر دقیقاً براساس همان مقالات و تنها با حداقل تغییر در رسم الخط منتشر شده است.

۲) در برخی از مقالات، یک یا چند مورد مغایر با اهداف و مبانی مورد نظر در انتشار این مجموعه وجود داشته است که چون اینگونه موارد اندک هستند و از طرفی نکات ارزشمند مقالات بیشتر است، ضمن انتشار متن کامل مقاله، به آن نکات در جای خود توجه داده شده است.

۳) از موارد بالا روشن می‌شود که ضمن تأکید بر مفید بودن انتشار این مقالات، در هر حال مسئولیت صحت مطالب هر مقاله بر عهده نویسنده آن است. در پایان، از همه خوانندگان دعوت می‌شود تا با ارائه آرای خود، ناشر را در عرضه خدمات فرهنگی یاری دهند. ان شاء الله.

در تاریخ فلسفه معاصر آلمان «مکتب ماربورگ» از اهمیت خاصی برخوردار است. کهن^۱ (۱۸۴۲-۱۹۱۸) و ناتورپ^۲ (۱۸۴۲-۱۹۱۸) بنیادگذاران این مکتب و ارنست کاسیرر^۳ (۱۸۷۴-۱۹۴۵) و رودلف استاملر^۴ (۱۸۵۶-۱۹۳۸) از مشاهیر نمایندگان آن بوده‌اند. محور این مکتب فکری یک‌نوع «ایدآلیزم انتقادی» است که معلومات یقینی انسان را متکی بر قبلیات (A Priori) غیر تجربی و غیر نفسانی و صرفاً منطقی می‌داند. کهن و ناتورپ با نفس‌گرایی (Psychologisme) افراطی متفکران اول قرن به‌سختی درافتادند و مکتبی بر مبنای فکر محض که خود بر بنیاد فلسفه کانت و تفسیر کانت مآبانه افلاطون استوار بود تأسیس کردند و گفتند که اصول منطق و «قبلیات» در زیبایی‌شناسی و اخلاق و روان‌شناسی و علم حقوق مضرند و اموری مستقل از تجربه هستند. به‌جهت این طرز تفکر حکمای این مکتب به‌فلاسفه نوکانتی (Neo-Kantien) شهرت یافته‌اند.

اما از جمله تألیفات کاسیرر کتابی است به اسم *An Essay on Man* که بیست و هفتمین چاپ آن در سال ۱۹۷۶ در شمار انتشارات دانشگاه ییل امریکا منتشر شده و از روی روایت فرانسوی به‌فارسی ترجمه شده است. فصل زبان این کتاب را مطالعه می‌فرمائید:

زبان و اسطوره خویشاوندی نزدیک دارند، در آغاز فرهنگ انسانی رابطه این دو آنقدر نزدیک و همکاری شان آنقدر آشکار است که تفکیک آنها از یکدیگر امری تقریباً غیر ممکن می نماید. زبان و اسطوره دو جوانه مختلف از یک ریشه واحد هستند، از روزی که انسان را می بینیم، همیشه قوه سخنگوئی داشته و اساطیر بر ذهن وی مسلط بوده است و این خود محرک آمده تا «انسان شناسی فلسفی» ویژگی های انسانی این دو پدیده را ذیل یک ستون جمع کند. کوشش های متعددی در این راه شده است: ف. ماکس مولر در نظریه غربی که ساخته، اسطوره را صرفاً همچون محصول دست دومی از ماده اصلی که زبان باشد پنداشته و نیز اسطوره را به منزله نوعی بیماری در روان انسانی تصور کرده و گفته که علل آن را باید در قوه گفتار جستجو کرد. طبیعت و ذات زبان استعاره ای است. زبان توانایی وصف مستقیم امور را ندارد و از این رو به روش های غیر مستقیم توصیف و استعمال الفاظ مبهم و دوپهلو متوسل می گردد. به نظر ماکس مولر منشأ اسطوره ابهام ذاتی زبان است و اسطوره خوراک معنوی خود را در همین خاصیت ابهام زبان پیدا کرده است.

مولر می گوید: «مسئله اساطیر عملاً به یک مسئله نفسانی و یک مسئله لسانی که متعلق به حوزه علم زبان شناسی می شود، مبدل شده است. زیرا که نفسانیات ما برای خود ما از طریق گفتار «عینیت» پیدامی کنند. اما این نکته روشن خواهد کرد که به چه علت من «اسطوره» را بیشتر بیماری زبان پنداشته ام تا بیماری اندیشه. زبان و اندیشه تفکیک ناپذیرند و بنابراین بیماری زبان، بیماری فکر هم هست. تصور اینکه پروردگار عالم مرتکب جنایت شود، از مردان مایوس گردد و بر زن و فرزند خشم گیرد، البته دلیل بیماری و نشانه ای از حالت غیر عادی فکر و روشن تر بگویم دال بر جنون واقعی و خلاصه ناخوشی است که در «آسیب شناسی» اساطیر باید از آن صحبت کرد.

زبان مردم بدوی خصوصاً در مورد مسائل دینی افزاری است که کار کردن با آن دشوار است. زبان‌های انسان اصلاً نمی‌تواند افکار انتزاعی را بدون توسل به استعاره بیان کنند و گزافه نیست اگر بگوئیم که واژگان ادیان باستان تماماً از نوع استعاره است و این خود منبع لایزال انواع بسیار سوء تفاهم‌هایی است که در مذاهب و اساطیر عهد باستان پدید می‌آید.^۱

اما تصور یکی از فعالیت‌های بنیادی انسان به منزله یک موجود عجیب‌الخلقه یا نوعی بیماری روانی نمی‌تواند تفسیر درستی از واقعیات باشد. هیچ احتیاجی به این نیست که نظریه‌هایی آنقدر عجیب و زورکی درست کنیم و نتیجه بگیریم که از لحاظ نفسانیات آدم‌های ابتدایی، اسطوره و زبان به اصطلاح برادران دوقلو هستند. زبان و اسطوره هر دو ناشی از تجربه بسیار کلی و بسیار قدیمی و بیشتر اجتماعی است تا طبیعی و بنی آدم بنای وجود خود را بر آنها استوار کرده است. خیلی قبل از اینکه کودک سخن گفتن بیاموزد راه‌های آسان‌تری برای ارتباط با سایر اشخاص کشف می‌کند. فریادهای ناشی از ناراحتی، درد، گرسنگی، ترس یا وحشت که از همه موجودات جاندار می‌تواند صادر شود، کم‌کم دگرگون می‌شوند، این فریادها صرفاً واکنش‌های غریزی نیستند، زیرا که به نحوی آگاهانه‌تر و عمدی‌تر مورد استفاده واقع می‌شوند. کودک وقتی که تنها شد با فریادهایی کم و بیش مفلوظ، دایه یا مادر خود را طلب می‌کند و متوجه می‌شود که فریادهای او نتیجه مطلوب او را به دست می‌دهند، انسان بدوی این تجربه اولیه اجتماعی را به تمام طبیعت تعمیم می‌دهد. به نظر او طبیعت و جامعه فقط پیوستگی تام با یکدیگر ندارند، بلکه یک کلیت واحد و منسجم را تشکیل می‌دهند.

هیچ‌گونه حد فاصل روشنی این دو حوزه را از همدیگر جدانمی‌کند. خود طبیعت چیزی جز یک جامعه بزرگ و یا به عبارت دیگر جامعه حیات

نیست. از این نقطه نظر که نگاه بکنیم به آسانی کاربرد و نقش ویژه کلمه جادو را درمی یابیم. اعتقاد به سحر و جادو مبتنی بر ایمان عمیق نسبت به مفهوم مشارکت و معاضدت در امور زندگی است، از لحاظ معتقدات مردم بدوی، قدرت اجتماعی کلام که در موارد گوناگون به تجربه رسیده است مبدل به یک قدرت طبیعی و حتی فوق طبیعی می شود. انسان بدوی خود را در محاصره انواع خطرات مرئی و غیر مرئی می بیند و نمی تواند امید داشته باشد که با وسایل ساده و طبیعی از این مخاطرات جان به دربرد. از نظر وی جهان چیز مرده یا گنگ و بی زبان نیست و قادر به شنیدن و فهمیدن است. از این رو اگر قوای طبیعت را به نحو مطلوب به کمک بطلبیم، به یاری ما خواهند شتافت. هیچ چیزی در مقابل جمله افسونگر «شعر حتی قادر است ماه را از آسمان فرود آورد» یارای ایستادگی ندارد. وقتی که انسان به تدریج دریافت که اعتماد وی بیهوده بوده و طبیعت فاقد رأفت و عطوفت است، نه از این جهت که نسبت به استمداد و تضرع وی بی اعتنا مانده بلکه از این رو که زبان وی را ملتفت نمی شده است، کشف این نکته انسان را روحاً لطمه زد و در اینجا بود که با مسئله جدیدی مواجه شد که زندگی فکری و اخلاقی وی را دچار چرخش و پیچش کرد و آن را در بحران انداخت. از این تاریخ به بعد انسان در کنج عزلت و واماندگی خانه نشین شد و با یأس مطلق دست به گریبان گشت و اگر نیروی معنوی جدیدی در باطن وی پیدانمی شد و راه را بر سحر و جادو سد نمی کرد، بشر به دشواری موفق می شد بر این گونه احساسات فائق گردد. اما در همین احوال راهی تازه که نوید امیدواری تازه ای را می داد، جلوی پای انسان باز شد. دیگر نمی شد انتظار داشت که با کلام سحرآمیز بشود طبیعت را رام کرد و به اطاعت درآورد.

نتیجه این نو میدی آن شد که انسان شروع کرد به اینکه رابطه بین زبان و واقعیت را در روشنائی تازه ای ملاحظه کند. نقش معنا دهنده کلمه کم کم نقش سحرآمیز کلام را پاک می کرد و به جای آن می نشست. از این به بعد

کلام واجد قوای مرموزی نیست و دیگر نفوذ بلاواسطه در طبیعت و عوالم فوق طبیعت ندارد و قادر به دگرگون کردن طبیعت اشیاء و شکستن اراده خدایان و شیاطین نیست. با این وصف کلام فاقد معنا و قدرت نیست و به قول قدما نمی توان از آن همچون نفسی که از دهان برآید و صوت برانگیزد یاد کرد^۱ و با این همه خصیصه ذاتی کلام در منطقی بودن آن است و نه در جسمانی بودن آن. کلام از جهت مادی تنزل کرد و ناتوان شد. از جهت منطقی به مرتبه ای عالی و عملاً به عالی ترین رتبه ارتقا پیدا کرد، و به این طریق کلام یا لوگوس به عنوان اصل عالم و اصل اول معرفت بشر بر مسند حکومت نشست.

تغییر موقعیت مفهوم کلام در آغاز فلسفه یونان تحقق پذیرفته است و هراکلیت هنوز به این دسته از حکمای یونان تعلق دارد که ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه خود از آنان به اسم «طبیعیون قدیم» یاد می کند. تمام توجه هراکلیت معطوف به عالم ظواهر است و این را قبول ندارد که ممکن است در بالای عالم ظاهر یا عالم صیورورت منطقه عالی تر یا نظام آرمانی و ابدی «وجود» محض مستقر باشد. با این وصف به مشاهده امر دگرگونی در جهان اکتفا نمی کند و اصل آن را می جوید. به نظر هراکلیت این اصل را در چیزهای مادی نمی توان پیدا کرد و کلید تفسیر درست نظام جهان را نه در عالم مادی بلکه در عالم انسانی باید جستجو کرد. در عالم انسانی استعداد سخن گفتن نقش اساسی را بازی می کند. بنابراین اگر بخواهیم معنای جهان را درک کنیم، باید معنای سخن گفتن را دریابیم. اگر این راه یعنی راه زبان - و نه راه پدیده های مادی - را کشف نکنیم، نخواهیم توانست به فلسفه دسترسی یابیم. حتی در فلسفه هراکلیت کلمه یا لوگوس یک پدیده ساده مربوط به انسان نیست و در حوزه تنگ عوالم انسانی مطرح

۱. Flatus Vocis بین اصحاب تسمیه Nominalistes ها و اصحاب واقع Realistes در اروپای قرون وسطی بر سر مسئله کلیات منطقی Universaux نزاع بود. گروه اول می گفتند اسماء حقیقی وجود ندارند و Flatus Vocis هستند و گروه مخالف قائل به خلاف آن بودند و خدا را مصدر و مبدأ واقعیت کائنات می دانستند. مترجم.

نمی‌شود، زیرا که از نظر او زبان محتوی حقیقت کل عالم است. اما در هر حال کلام قدرت جادویی نیست و یک نقش معنی‌بخش و سمبولیک (نمادی) پیدامی‌کند. هراکلیت می‌نویسد: «اگر نه سخن من، بلکه گفتار لوگوس را گوش می‌کنید صلاحتان در این است که به وحدت کائنات قائل گردید».

به این طریق است که می‌بینیم ذهن یونانی از همان ابتدا از فلسفه طبیعت به فلسفه زبان میل کرده اما در اینجا با اشکالات جدید و خطیری مواجه شده است. زیرا که شاید مسئله‌ای منحرف‌کننده‌تر و جدل‌انگیزتر از مسئله «معنی» وجود نداشته باشد. حتی در روزگار ما هم زبان‌شناس و روان‌شناس و فیلسوف در این خصوص عقاید بسیار متفاوتی دارند. فلسفه قدیم قادر نبود این مسئله غامض پیچ در پیچ را از جمیع جهات مورد مذاقه قرار دهد و کاری جز تدارک مقدمات یک راه حل نمی‌توانست بکند. این راه حل مبتنی بر اصلی بود که در نزد حکمای اولیه یونان معمولاً مقبول بود و این طور به نظر می‌رسید که موکداً به کرسی نشسته است. اصل موضوع مکاتب گوناگون طبیعی و جدلی این بود که اگر بین فاعل شناسائی و واقعیت شناخته شده وحدت وجود نداشته باشد، امر شناختن غیر قابل توجیه خواهد شد، مکتب‌های اصالت معنی (ایده‌آلیسم) و اصالت واقع (رنالیسم) اگرچه این اصل را به دو طریق متفاوت به کار می‌برند، ولی هر دو به حقیقت آن اعتراف می‌کنند. پارمنید می‌گفت که هستی و اندیشه را نمی‌شود از هم جدا کرد، زیرا که در واقع یک چیز هستند. اما حکمای طبیعی این وحدت و یگانگی را صرفاً در جهت مادی تفسیر کرده‌اند. طبیعت آدمیزاد را که تجزیه و تحلیل کنیم، می‌بینیم از همان ملغمه عناصر سازنده جهان مادی تشکیل و تکوین یافته است. همان عناصر آمیخته‌ای که تاروپود جهان را ساخته‌اند، فطرت آدمیزاد را نیز به وجود آورده‌اند و این نکته را از تجزیه و تحلیل طبیعت انسان می‌توان دریافت، و عالم صغیر دنباله عالم کبیر است و به همین جهت

انسان یعنی عالم صغیر قادر به درک جهان خارج از خود است و انباز قلس گفته است «ما زمین را به توسط زمین و آب را به توسط آب می‌شناسیم و به وسیله هوا نفخه الهی، به واسطه آتش ویرانگر اخگر راستین را توانیم شناخت. عشق را به عشق می‌شناسیم و کینه را از انزجار در دانگیز».

در چشم انداز از این نظریه کلی، مسئله «معنای دلالت» چگونه مطرح می‌شود؟ در بادی امر توجیه مفهوم دلالت را باید به کمک واژگان مربوط به مفهوم هستی انجام داد، زیرا که هستی یا مقوله جوهر کلی‌ترین مقوله‌ای است که حقیقت و واقعیت را به یکدیگر متصل می‌کند. یک کلمه نمی‌تواند بر چیزی «دالت» کند، اگر بین آن دو (یعنی لغت و معنی) لا اقل یک وحدت جزئی وجود نداشته باشد. رابطه بین نماد (سمبول) و نموده (آن چیزی که سمبول نشان می‌دهد) نباید فقط از روی قرارداد و مواضعه بلکه طبیعی باشد. اگر این رابطه طبیعی برقرار نباشد کلمات زبان آدمی نقش خود را نمی‌توانند بازی کنند و غیر قابل فهم می‌شوند. اگر چنین فرضی را که بیشتر به نظریه کلی شناخت مربوط می‌شود تا نظریه مربوط به زبان بپذیریم قهراً به مکتب «اسم صوت»^۱ بر می‌خوریم که علی‌الظاهر تنها مکتب قادر به پل زدن بین نام‌ها و چیزهاست. اما از سوی دیگر به محض اینکه پا روی این پل می‌گذاریم خطر فرو ریختن آن احساس می‌شود. افلاطون می‌گوید کافی است اعتقاد مبتنی بر اسم صوت را بسط و تفصیل بدهیم و مفاهیم متضمن آن را در نظر بگیریم تا به علت احتوای بر تناقض، بطلان آن به ثبوت برسد. در رساله کراتیل که یکی از «گفتگوهای» تألیف افلاطون به شمار می‌رود، سقراط رأی مذکور را به نحو تمسخر آمیزی می‌پذیرد منتهی قبول کردن او طوری است که آن عقیده به علت فقد معنی و سخافت به خودی خود لغو می‌شود و شرحی هم که افلاطون می‌دهد و می‌گوید منشأ هر زبان در تقلید اصوات موجود در طبیعت است، در میان لودگی و استهزای عامه پایان می‌گیرد.

با این وصف اعتقاد به «اسم صوت» قرن‌ها ادامه یافته و حتی در نوشته‌های متأخر نیز این فکر به هیچوجه از میان نرفته، اگرچه در نحوه بیان آن، دیگر آن ساده‌دلی کراتیل افلاطون به چشم نمی‌خورد. موقعی که برای کشف شباهت مورد ادعای بین اصوات و اشیاء، واژه‌های زبان رایج را تجزیه و تحلیل می‌کنیم، اغلب دچار سرگشتگی بسیار می‌شویم و این خود یک ایراد بدیهی است که به عقیده مذکور وارد می‌باشد. معذک در این ایراد می‌توان توضیح داد که زبان انسان از همان آغاز در معرض دگرگونی و سایدگی قرار داشته است و به همین جهت نمی‌شود به تحقیق در حالت کنونی آن اکتفا نمود و برای کشف رابطه‌ای که کلمات را به معانی آنها می‌پیوندد باید، به اصل و منشأ آنها رجوع کرد. از کلمات مشتق باید به کلمات اصلی بازگشت، ریشه واژه‌ها را باید کشف کرد و به صورت‌های اصلی آغازین هریک را درآورد. به دلیل همین اصل علم اشتقاق نه تنها محور علم زبانشناسی شد، بلکه هسته مرکزی فلسفه زبان هم به شمار رفت، ولی دستورنویسان و فلاسفه یونانی که به پژوهش در اشتقاق و ریشه کلمات پرداختند، زیاد دچار وسواس نظری و تاریخی نشدند، و تا قبل از نیمه اول قرن نوزدهم علم اشتقاق بر مبنای علمی مستقرنگشت. تا این تاریخ در این زمینه هرکسی هرچه می‌گفت امکان‌پذیر می‌نمود و خیال‌بافانه‌ترین و شگفت‌انگیزترین توجیهات پذیرفته می‌شد و مادام که این گونه تفنن‌ها رواج داشت تعیین نظریه رابطه طبیعی بین اسماء و اشیاء از لحاظ فلسفی قابل توجیه و قابل دفاع می‌نمود.

اما از همان ابتدا نظرات کلی دیگری هم وجود داشت که با نظر یادشده مغایرت داشت. فلاسفه سوفسطایی یونان از جهتی شاگردان هراکلیت بوده‌اند. افلاطون در رساله طیطاوس گفته است که نظریه معرفت ساخت فلاسفه سوفسطائی یکسره فاقد اصالت است و آن را زائد و لاحق مکتب هراکلیت که مبنای آن «سیر و جریان کائنات» است، می‌داند. معذک بین عقاید هراکلیت و حکمای سوفسطایی اختلاف ثابتی وجود دارد. از نظر

هراکلیت نفس کلمه یا «لوگوس» یک اصل مابعدطبیعی کلی است که واجد یک حقیقت کلی و اعتبار عینی است، اما سوفسطاییان دیگر این «واژه ایزدی» را که به نظر هراکلیت مبدأ و اصل اول کائنات و نظام جهان و اخلاق بود نمی پذیرفتند. در تئوری زبان نقش اساسی را نه مابعدالطبیعه بلکه علم انسان شناسی بازی می کند و انسان مرکز عالم می شود. به گفته «پروتاگوراس» انسان ملاک و مقیاس کلیه امور است. انسان، مناط هستی آنهاست که وجود دارند، و ملاک نیستی آنان که وجود ندارند.

بنابراین تفحص در اصل و منشأ زبان در جهان اشیاء، کاری یکسره بیهوده است. فلاسفه سوفسطایی توانسته بودند برای تحقیق در زبان انسان روش به مراتب آسان تری پیدا کنند و هم اینان بودند که برای اولین بار به صورت منظم از مسائل زبان شناسی و دستوری صحبت کردند. با این وصف سوفسطاییان صرفاً از لحاظ نظری به این گونه مسائل علاقمند بودند. و گرنه هر گونه نظریه ای درباره زبان، اجرای وظایف فوری تری را بر عهده خود دارد و اوست که باید به ما سخن گفتن و عمل کردن در عرصه اجتماعیات و سیاسیات را که جولانگاه زندگی ماست بیاموزد.

در آتن قرن پنجم قبل از مسیح زبان بدل به وسیله ای شده بود که غایات آن کاملاً معین و ملموس و عملی بود و در مبارزات بزرگ سیاسی، سخن و سخنوری نیرومندترین سلاح ها به شمار می رفت و بدون داشتن این وسیله هیچ کس نمی توانست انتظار ایفای نقش مهمی را داشته باشد. به کار گرفتن زبان به بهترین طرق، و اصلاح و تصفیه پیوسته آن اهمیت حیاتی داشت و به همین منظور سوفسطایی ها اصلاً شعبه جدیدی در معرفت به وجود آوردند و آن اختراع فن خطابه (ریطوریکا) - نه صرف و نحو و علم اشتقاق - بود که مشغولیت ذهنی اصلی آنها را فراهم آورد. در تعریفی که سوفسطایی ها از فرزاندگی (سوفیا) به دست می دهند، فن خطابه از اهمیت اساسی برخوردار است. به این ترتیب کلیه مباحثاتی که درباره

«حقیقت» و صحت الفاظ و کلمات رواج داشت بی ارزش و حتی بیهوده جلوه می کردند اما غرض از اسماء بیان کیفیت اشیاء نیست و رابطه تبعی ضروری عینی بین اسماء و اشیاء وجود ندارد. نقش حقیقی کلمات نه توصیف اشیاء و امور بلکه ایجاد هیجانات در دل انسان است و نیز غرض از الفاظ، بیان ساده افکار و آرا نیست، بلکه مراد تحریک مردم به انجام دادن برخی افعال است.

تا اینجا تصورات سه گانه ای را که از نقش و ارزش زبان به ظهور پیوسته، یعنی تصورات مبتنی بر اساطیر و مبتنی بر مابعدالطبیعه و مبتنی بر عمل (پراگماتیک) را معین و مشخص می کردیم، اما هر سه این تصورات در واقع از موضوع اصلی خود خارج می شوند، زیرا که هیچیک از آنها یکی از بارزترین خصایص زبان را در نظر نمی گیرند. ابتدائی ترین سخنان انسان به امور عالم جسم راجع نمی گردد و علائم زبانی صرفاً غیروضعی (دل بخواهی) نیستند و اطلاق انحصاری صفت طبیعی یا مصنوعی به آنها امکان ندارد. گفتار انسان «طبیعی» است و «مصنوعی» نیست ولی هیچ رابطه ای با ماهیت اشیاء خارج از وی ندارد. این علائم فقط بستگی به قرارداد و عرف و عادت ندارند و ریشه های آنها عمیق تر فرو رفته اند. این علائم مظاهر غیرارادی احساسات انسانی یعنی شادی و شگفتی و خشم است که بروز آنها با صداهای ویژه ای همراه است و تصادفی نیست، اگرچه نظریه ای که به موجب آن منشأ زبان تقلید اصوات طبیعی می باشد، ساخته یکی از بزرگ ترین دانشمندان طبیعی دان یونان است. دموکریت اولین کسی بود که در نظریه پیشنهادی خود گفت که منشأ زبان انسان را باید در اصوات صرفاً عاطفی جستجو کرد. بعدها اپیکور و لوکرس نیز از همین عقیده دفاع کردند و به مرجعیت نظر دموکریت استناد نمودند. این عقیده تأثیر ماندگاری در نظریه زبان به جا گذاشت. حتی در قرن هجدهم همین عقیده تقریباً بدون کم و کاست نزد متفکرانی مثل ویکو و روسو ظاهر شد. از لحاظ علمی فهمیدن امتیازات بزرگ نظریه مبتنی بر

تقلید اصوات کار آسانی است و علی الظاهر مسئله مبدأ زبان دیگر به تفکر نظری محض ارجاع نمی گردد. چندین امر واقعی قابل معاینه راجع به زبان کشف شده که این واقعیات محدود به چهارچوب زبان انسان نیستند. زبان انسان را می توان ناشی از غریزه بنیادی دانست که طبیعت در ضمیر کلیه مخلوقات زنده مستقر کرده است. فریادهای شدید ترس و خشم و درد و شادی فقط از انسان صادر نمی شود و در جهان حیوانات نیز نظیر آن را پیدا توان کرد. قابل قبول ترین رویه این بود که علت کلی زیست شناسانه (بیولوژیکی) ماهیت اجتماعی زبان را درک کنیم. اگر عقیده دموکریست و شاگردان و هواداران او را بپذیریم علم دلالت (سمانتیک) به عنوان یک شاخه جدا و مشخص، موجودیت خود را از دست می دهد و مبدل به یکی از شاخه های علم زیست شناسی و یا علم وظایف الاعضا (فیزیولوژی) می شود.

با این وصف مادام که خود زیست شناسی بر پایه علمی جدیدی استوار نشده بود، نظریه منشأ صوتی زبان نمی توانست پختگی و کمال پیدا کند و ایجاد رابطه بین زبان آدم و برخی واقعیات زیست شناسی کفایت نمی کرد. این رابطه را می بایست بر مبنای یک اصل کلی سوار کرد و این اصل را نظریه تحول فراهم آورد. موقعی که کتاب داروین انتشار یافت، نه تنها فلاسفه و دانشمندان بلکه زبان شناسان نیز آن را با شغف بسیار استقبال کردند. اگوست شلایشر که در اولین تألیفاتش شاگرد و طرفدار هگل بود، فلسفه داروین را قبول کرد. خود داروین قضیه را صرفاً از جهت علم طبیعی تحقیق کرده بود ولی روش او به سهولت قابل اطلاق به پدیده های مربوط به زبان بود و حتی در این زمینه به نظر می رسید که راه تازه ای را می گشاید. داروین در کتاب بروز عواطف نزد انسان و حیوانات نشان داده بود که اصوات و حرکات واجد معنی منبعث از برخی احتیاجات زیستی و توسل به آنها مفید به رعایت قواعد زیستی کاملاً معینی است. با طرح مسئله زبان از این زاویه معمای قدیم منشأ زبان را می شد به روش صرفاً تجربی و

علمی مطالعه کرد. و به این طریق زبان انسان دیگر در حکم «دولت در دولت» نبود و مطابق نظریه داروین یکی از مواهب طبیعی رایج در همه عالم به شمار می‌رفت. اما چنین نبود و یک مشکل اساسی باقی می‌ماند. از لحاظ بنیادگذاران نظریه‌های زیستی مربوط به منشأ زبان، «درختان جنگل را پوشاندند» یعنی مسئله اصلی فراموش شده بود. زیرا اینان از همان ابتدای امر وجود راه مستقیمی را که از اصوات به زبان منتهی شد قبول می‌کردند. و حال آنکه قول به این نکته، مشکل را حل نمی‌کرد و می‌بایست آن را به اثبات رسانید. مسئله اصلی، مسئله ساده رابطه بین اصوات و زبان نبود. وجود ساختمان زبان انسانی محتاج توجیه و تبیین بود. تجزیه و تحلیل این ساختمان نشان می‌دهد که اختلاف بنیادی بین «زبان عاطفی» و «زبان مبتنی بر عبارت» وجود دارد و این دو نوع زبان در یک سطح قرار نمی‌گیرند و اگر هم از جهت مراحل تکوین این دو نوع زبان مناسباتی با یکدیگر داشته باشند، انتقال زبان اول به زبان دوم باید پیوسته و منطقاً تحول از یک جنس (به معنای منطقی)^۱ به یک جنس دیگر باشد. تا آنجا که من اطلاع دارم هیچ نظریه زیستی موفق نشده است این تفکیک منطقی و ساختمانی را از میان بردارد. هیچ دلیل روان‌شناختی هم در دست نداریم که ثابت کند حیوانات توانسته‌اند از مرز میان «زبان مبتنی بر عبارت» و زبان عواطف گذر کنند. آنچه به اصطلاح «زبان جانوری» نام گرفته است پیوسته به صورت کاملاً خودبنیاد یا ذهنی (سوپرکتیف) باقی می‌ماند، محسوسات گوناگون را بیان می‌کند ولی هیچوقت اشیاء را به نام صدا نمی‌زند و آنها را توصیف نمی‌کند. از طرف دیگر هیچ سند تاریخی در دست نیست که بر اساس آن بتوان گفت انسان در مراحل بدوی فرهنگ محدود و مجبور به استفاده از زبان ساده عواطف و حرکات (ژست) بوده

۱. جنس آن کل ذاتی است که در جواب «ماهو» بر افراد مختلف الحقیقه حمل شود. مراجعه کنید به: دکتر محمد خوانساری. منطق صوری. چاپ دوم - تهران ۱۳۴۶. صفحه ۱۰۱.

است. اگر بخواهیم روش مطلقاً استقرائی به کار ببریم ناگزیریم از پذیرفتن این گونه پندارها - که گرچه یکسره دور از حقیقت نیستند، ولی دست کم غیر متیقن‌اند و جنبه فرضی دارند - پرهیز کنیم.

واقع این است که معاینه دقیق‌تر این نظریه‌ها ما را به اصلی رهنمون می‌شود که تکیه گاه آنها می‌باشد، ولی خود آن اصل قابل رد و تردید است. هواداران این نظریه وقتی که در معاینات خود کمی پیش رفتند مجبور به پذیرفتن و بهره گرفتن از همان اختلافی می‌شوند که در آغاز انکار می‌کردند و یا به هر حال آن را کوچک جلوه می‌دادند. برای توضیح این نکته دو مثال مشخص یکی از زبان‌شناسی و یکی دیگر از روان‌شناسی و فلسفه می‌آورم.

اتویسپرسن شاید آخرین زبان‌شناس روزگار ما باشد که به مسئله کهن منشأ زبان علاقه زیادی نشان داده و انکار نکرده که کلیه راه‌حلی‌هایی که قبلاً برای این مسئله ارائه شده، چندان رضایت‌بخش نبوده است، و نیز قویاً اعتقاد داشته که در این زمینه روش تازه‌ای کشف کرده است که نوید پیروزی بیشتری را می‌دهد.

یسپرسن می‌نویسد:

«روشی را که من تجویز می‌کنم و اولین کسی هستم که آن را به نحو مدلی به کار می‌برم، متوقف بر این است که از صورت فعلی زبان‌های جدیدمان تا آنجا که تاریخ و مدارک موجود میسر می‌سازند، به صورت قدیم آنها نزدیک شویم. اگر با استعمال این روش سرانجام به اصواتی از جنسی برسیم که دیگر نشود گفت مجموعه آنها تشکیل یک زبان واقعی می‌دهند، بلکه چیزی مقدم بر زبان هستند، آن وقت مسئله منشأ زبان حل خواهد شد. علت این است که ما چگونگی حدوث تغییر صورت یا دگرگونی را می‌توانیم بفهمیم، ولی مخلوقی که از نیستی آفریده شده باشد برای فاهمه انسان قابل تصور نیست.»

از لحاظ نظریه مذکور تغییر صورت زمانی حادث شد که صداهای صادره از گلو انسان که - ابتدا فریادهای هیجانی یا شاید اصواتی خوش آهنگ بودند - به منزله اسم به کار برده شدند. آن چیزی که در آغاز ممزوجی از اصوات فاقد معنا بود، به این طریق و دفعه‌تاً مبدل به یک افزار تفکر شد. به عنوان مثال مجموعه‌ای از اصوات را به صورت آهنگی در می‌آوردند و موقعی که بر دشمن فاتح می‌شدند، به نشانه سرود پیروزی می‌خواندند. این آهنگ می‌توانست مبدل به نام این حادثه مخصوص و یا حتی اسم آن انسانی که دشمن را کشته بود بشود. توسعه این روش و تعمیم آن را می‌شد با توسل به انتقال معنی از طریق استعاره و کنایه در بیان و اطلاق آن به احوال و اوضاع مشابه ادامه داد. با این وصف و به تحقیق اشکال کار در اینجا است که همین «انتقال معنا از طریق استعاره» مسئله را به وجود می‌آورد. زیرا «انتقال معنا» به این معنی است که این اصوات صادره که تا اینجا چیزی جز بروزات غیرارادی هیجانات نیرومند نبودند، از این به بعد دست‌اندرکار بازی کردن نقش کاملاً جدیدی می‌شدند.

از این بروزات صوتی به عنوان نمادهائی که ناقل معنای مشخصی بودند استفاده می‌شد.

خود یسپرسن به نقل از «بنفی» می‌گوید بین صدای عاطفی و یک کلمه آنقدر اختلاف هست که می‌شود ادعا کرد اولی نفی دومی است. زیرا که آدمی فقط زمانی از خود صدای هیجانی در می‌آورد که دیگر قادر به سخن گفتن نباشد. به نقل از یسپرسن زبان موقعی ظاهر شد که «ارتباط بر اظهار عواطف فائق آمد». با این وصف در نظریه یسپرسن این مرحله فرضی است و توجیه و تبیین نشده است. همین ایراد به نظریه گریس دلاگونا در کتاب «زبان، نقش و توسعه آن» وارد است. در این کتاب صورت مسئله با طول و تفصیل بسیار ارائه گشته و مفاهیم ذوقی و توهمی که گاهی در کتاب یسپرسن پیدا می‌شود، از کتاب وی حذف شده است. در اینجا تحول فریاد به گفتار به عنوان یک فرایند عینی شدن^۱ تدریجی توصیف شده است.

کیفیات عاطفی بدوی مربوط به یک وضع کلی دگرگونی‌هائی پیدامی‌کنند و درعین حال از خصایص محسوس همین وضع کلی متمایز می‌گردند. «... - موضوع‌ها (یعنی متعلق ادراک و شناسائی) به‌ظهور می‌پیوندند و بیشتر به‌عقل درک می‌شوند تا به‌توسط احساس...» درعین حال این فرایند مشروط وسعت پیدامی‌کند و هیأت تألیفی به‌خود می‌گیرد و سرانجام نظام عینی واقعیت ظاهر می‌شود و دراین موقع است که علم حقیقی به‌عالم خارج تعلق می‌گیرد عمل عینی کردن و «هیأت تألیفی دادن»^۱ دو وظیفه اصلی و بنیادی زبان انسان را تشکیل می‌دهند. اما من نمی‌دانم چگونه بر مبنای یک فرضیه ساده مبتنی بر اصوات می‌توان این مرحله قاطع اساسی را تبیین نمود. در شرح و تفسیر استاد دلاگونا فاصله بین اصوات و اسماء نه تنها دست‌نخورده باقی می‌ماند، بلکه تشدید هم می‌شود. این نکته شایان توجه است که فکر دانشمندانی که مبدأ پیدایش زبان را در اصوات ساده می‌دانند، به این منتهی شود که من حیث المجموع اختلاف بین اصوات و اسماء به مراتب مهم‌تر و آشکارتر است تا وحدت مورد ادعای آنها. مثلاً گاردینر در ابتدای کتاب خود می‌گوید بین زبان انسان و زبان حیوان یک «تجانس ذاتی» وجود دارد، ولی بعداً که نظریه خود را شرح و بسط می‌دهد مجبور به پذیرفتن این نکته می‌شود که میان اصوات صادره حیوانات و گفتار انسان، اختلاف آنقدر عمیق است که آن تجانس ذاتی را تقریباً مستور می‌کند. این شباهت ظاهری عملاً چیزی نیست جز یک رابطه مادی که عدم تجانس صوری را نه تنها طرد نمی‌کند، بلکه تشدید هم می‌نماید.

در تمام ادوار مسئله اصل زبان، ذهن مردم زمانه را به‌طوری شگفت‌انگیز مجذوب خود کرده است. به‌مجردی که اولین جلوه‌های

هوش در انسان متجلی شد، شروع به پرسیدن و پژوهیدن دربارهٔ زبان کرد. در روایات اساطیری متعدد آمده است که خدا به تنهایی یا به کمک یک دستیار سخن گفتن را به مردم آموخته است. اگر مقدمات اندیشهٔ اساطیری را قبول کنیم، علاقه‌ای که نسبت به اصل زبان ابراز شده است به آسانی قابل فهم می‌شود. از لحاظ فکر اساطیری طریقهٔ دیگری برای تبیین جز این نیست که به قدیم‌ترین روزگاران رجوع کنیم و وضع کنونی عالم طبیعت و عالم انسانی را از آن وضع ابتدایی کائنات مشتق بدانیم. با این وصف، شگفت‌انگیز و خارق عرف به نظر می‌رسد وقتی که می‌بینیم همین گرایش هنوز هم در حوزهٔ فکر فلسفی رواج دارد. اما تحقیق در تکوین زبان سبب شده است که پژوهش در هیأت تألیفی آن قرن‌ها در محاق تعطیل بیفتد. برای محققان جای تردید نبود که هر وقت مسئلهٔ تکوین زبان حل بشود، از قبل آن کلیهٔ مسائل دیگر نیز به آسانی راه‌حلی پیدا خواهند کرد. اما این مطلب از نقطه نظر شناخت کلی علم، پندار بی‌اساسی بیش نبود. نظریهٔ شناخت به ما آموخته است که بین مسائل تکوینی و مسائل تألیفی باید خط فاصل مشخصی کشید، و خلط میان این دو مبحث اغفال‌کننده و خطرناک است. پس چگونه است که هر وقت صحبت از مسائل زبان‌شناسی می‌رود، این روش استوار مورد بی‌اعتنایی واقع می‌شود. بدیهی است که جمع آوردن اطلاعات تاریخی کامل دربارهٔ زبان مفید فواید بسیار و واجد نهایت اهمیت است تا به اتکای آن بتوان به این سؤال جواب داد که آیا کلیهٔ زبان‌های عالم از یک منبع واحد سرچشمه می‌گیرند و یا اینکه ریشه‌های مختلف و مستقل دارند و نیز قادر شد به اینکه مراحل متوالی بسط و گسترش گویش‌های خاص و اقسام زبان را مشخص کرد. با وجود این، مسائل مربوط به فلسفهٔ زبان آنقدرها حل نشده است. فلسفه نمی‌تواند به جریان سادهٔ چیزها و زمان‌بندی حوادث اکتفا کند. فلسفه باید پیوسته و به طریقی به تعریفی که افلاطون از شناخت فلسفی به عنوان شناخت «وجود» و نه فقط شناخت «صیورت» داد بازگردد. محرز است

که زبان نه در خارج و نه در ماورای زمان قرار گرفته و نیز تعلقی به قلمرو اندیشه‌های ابدی و مثل افلاطون ندارد. دگرگونی اصوات و معانی کلمات و همچنین تغییر معنای واژه به جهت شباهت صوتی آن با واژه دیگر از جمله عناصر ذاتی زبان هستند. باین وصف مطالعه تمام این پدیده‌ها برای درک نقش کلی زبان کفایت نمی‌کند. مسلم است که ما برای تجزیه و تحلیل هر صورت نمادی (سمبولیک) محتاج و مدیون اطلاعات تاریخی هستیم. ما نمی‌توانیم به روش صرفاً انتزاعی یعنی بر مبنای یک تعریف منطقی به این سؤال که ماهیت اسطوره و دین و هنر و زبان چیست پاسخ بدهیم اما از طرف دیگر مطالعه مذهب و هنر و زبان همیشه با مسائل کلی مربوط به ساختمان آنها مواجه می‌شود که تعلق به نوع دیگری از شناخت دارد. این مسائل جدا از یکدیگر باید مورد تحقیق قرار گیرند و تأمل و جستن راه حل برای آنها صرفاً از طریق تحقیقات تاریخی امکان ندارد.

در قرن نوزدهم عقیده مقبول عام این بود که تاریخ به تنهایی قادر به مطالعه زبان انسان می‌باشد. کلیه تتبعات مهم زبان‌شناسی را دانشمندانی می‌کردند که علاقه آنها به تاریخ به حدی بود که به سایر حوزه‌های علم و اندیشه تقریباً توجهی نمی‌شد. یاکوب گریم اولین سنگ بنای دستور تطبیقی زبان‌های ژرمانی را گذاشت. دستور تطبیقی زبان‌های هند و اروپائی را بوپ و پوت پایه گذاری کردند و شلایشر و کارل بروگمان و دلبروک در آن اصلاحاتی به عمل آوردند. هرمان پول اولین کسی بود که مسئله اصول تاریخ زبان را مطرح کرد و کاملاً به این نکته آگاه بود که تحقیقات تاریخی به خودی خود نمی‌توانند تمام معضلات زبان را حل کنند و اعتقاد داشت که شناخت تاریخی همیشه محتاج به یک مکمل تألیفی (سیستماتیک) می‌باشد و به همین جهت می‌گفت: هر شاخه‌ای از علوم تاریخی مطابقت با علمی می‌کند که موضوع آن پژوهش در شرایط کلی تحول مسائل تاریخی است و عواملی را جستجو می‌کند که علی‌رغم تمام دگرگونی‌های عارضی پدیده‌های انسانی تغییر نمی‌پذیرند. قرن نوزدهم

قرنی نبود که فقط علم تاریخ به صدر نشست. علم روان‌شناسی هم از شیوع و اعتبار برخوردار شد. بنابراین کاملاً طبیعی و بدیهی می‌نمود که اصول تاریخ، زبان را در حوزهٔ نفسانیات جستجو کند. علم تاریخ و علم زبان‌شناسی اساس مطالعات زبان‌شناسی قرار گرفتند.

لئونارد بلومفیلد می‌نویسد: «پول و بسیاری از معاصرانش فقط به زبان‌های هند و اروپائی پرداختند و چون به توصیف مسائل زبانی علاقه نداشتند از تحقیق دربارهٔ زبان‌هایی که تحول تاریخی آنها را نمی‌دانستند، سرباز زدند. این‌گونه محدودیت سبب شد که اینان از معرفت بر احوال زبان‌های بیگانه‌ای که نوع ساختمان دستوری‌شان متفاوت با السنهٔ هند و اروپایی بود، بی‌نصیب ماندند و گرنه متوجه می‌شدند که خصوصیات بنیادی زبان‌های مذکور قابل تعمیم به سایر زبان‌های عالم نیست. با این وصف به موازات جریان مهم تحقیق تاریخی گرایش دیگری، ولی هنوز به صورت ضعیف در شرف ظهور بود که به مطالعهٔ زبان‌شناسی عمومی توجه داشت. چند نفر محقق بیش از پیش رابطه‌ای طبیعی بین مطالعات توصیفی و تاریخی را به وضوح می‌دیدند. از اختلاط این دو جریان تحقیقی یکی «تاریخی و تطبیقی» و دیگری «فلسفی و توصیفی» اصولی پدید آمد که متخصصان بزرگ زبان‌های هند و اروپایی مثل هرمان پول واقف به آن نبودند. هرگونه مطالعهٔ تاریخی زبان مبتنی بر مقایسهٔ دویا چند سلسله اطلاعات توصیفی است و کمال و دقت این مقایسه صرفاً منوط به کیفیت اطلاعات توصیفی است. برای توصیف یک زبان اصلاً به هیچ نوع اطلاع تاریخی احتیاج نیست و واقع این است که محقق که بگذارد معلومات تاریخی‌اش در توصیف وی از یک زبان خاص تصرفاتی روا دارد، راغب به جرح و تعدیل و دستکاری عناصر توصیفی خواهد شد که از راه تجزیه و تحلیل به دست آورده است. اگر بخواهیم مطالعهٔ تطبیقی ما مبنای استواری داشته باشد برای تحقق این منظور توصیف زبان باید بدون سبق ذهن انجام گیرد.

اولین اثری که این روش به نحو استادانه‌ای در آن به کار برده شده بود، و به همین جهت هم الگو و سرمشق شد، کتاب یک زبان‌شناس بزرگ و یک فیلسوف عالی‌قدر است. ویلهلم هومبولت کسی است که اولین اقدام را در زمینه رده‌بندی زبان‌های عالم انجام داده و انواع اصلی آنها را از هم تفکیک کرده است. اما این زبان‌شناس نمی‌توانست در تحقیقات خود روش‌های صرفاً تاریخی به کار ببرد، زیرا که السنه مورد مطالعه او صرفاً از نوع هند و اروپایی نبودند. این مرد به زبان و آنچه به آن مربوط می‌شود، حقیقتاً عشق می‌ورزید و پژوهش‌های او به کلیه پدیده‌های زبان تعلق می‌گرفت. اولین توصیف تحلیلی که از زبان بومیان امریکا در دست است، توسط او بر مبنای مواد و مدارکی که به برادرش الکساندر فن هومبولت در جریان سیاحت‌های خود در قاره امریکا جمع کرده بود، انجام گرفت. هومبولت در جلد دوم کتاب عظیمی که درباره تنوع زبان‌های انسان نوشته اولین دستور تطبیقی زبان‌های اندونزی و ملانزی را به تحریر کشیده است. با این وصف چون برای نوشتن چنین دستوری هیچ اطلاع تاریخی، در دست نبود (تاریخ این زبان‌ها کاملاً ناشناخته مانده بود)، هومبولت مجبور شده مسئله را از زاویه کاملاً تازه‌ای نگاه کند و زمینه روش خود را به این طریق آماده سازد.

با وجود این روش تحقیق «هومبولت» دقیقاً استقرایی بود، یعنی بر معاینه و مشاهده اتکا داشت و نه بر تفکر و استدلال. اما «هومبولت» به توصیف امور جزئی اکتفا نمی‌کرد و از همین امور جزئی بلافاصله استنتاجات کلی می‌کرد که به دید نگرنده وسعت می‌بخشید و قائل به این بود که مادام که زبان را به عنوان مجموعه ساختمانی از «کلمات» نگاه کنیم، محال است بتوانیم تصور واقعی از خصوصیات و نقش زبان به دست آوریم. اختلاف واقع‌بینی زبان‌ها، اختلاف اصوات و علایم نیست، تفاوت در «منظر عالم» است. زبان عبارت نیست از مجموعه کلمات، مثل یک ماشین که مجموعه‌ای از اجزاء قطعات و پیچ و مهره‌هاست و تجزیه آن به

کلمات و الفاظ در حکم اختلال نظام داخلی و ویرانی تشکیلاتی جامع آن است. داشتن چنین بینشی از زبان به کلیه تحقیقات زبانشناسی آسیب می‌رساند، و نتیجه نامطلوب به بار می‌آورد. به نقل «هومبولت» کلمات و قواعدی که از دیدگاه مردم، یک زبان را تشکیل می‌دهد، فی الواقع در عمل سخن گفتن یا گفتار پیوسته و معقول متظاهر می‌شوند. تحقیق کردن در لغات و قواعد زبان به صورت واحدهای جداگانه به منزله کشتن آنها از طریق تجزیه و تحلیل ناشیانه علمی است. زبان را باید به عنوان یک «نیرو» و نه به عنوان یک «کار» نگریست. به عبارت دیگر زبان یک چیز ساخته و پرداخته نیست. زبان یک فرایند دائمی پیوسته است. زبان کاری است که ذهن انسانی مدام از ابتدا شروع می‌کند، به این منظور که اندیشه خود را به کمک اصوات ملفوظ بیان نماید. کتاب «هومبولت» فقط سبب پیشرفت مهم زبانشناسی نشد، بلکه عصر جدیدی را در تاریخ فلسفه زبان گشود. هومبولت نه متخصص پدیده‌های خاص زبانشناسی خاصی بود و نه مثل شلینگ و هگل از اصحاب مابعدالطبیعه بود. فقط روش انتقادی کانت را در بست پذیرفته بود که به موجب آن در خصوص ذات یا منشأ زبان، تسلیم شدن به تأمل نظری جایز نیست. البته این نکته را هرگز نمی‌توان به صراحت در تألیفاتش پیدا کرد و به هر حال مسائل ساختمانی زبان مقدم بر سایر مطالب به نظر می‌آیند. به طور کلی امروزه این عقیده به کرسی نشسته است که مسائل از نوع مذکور را صرفاً با روش تاریخی نمی‌توان حل کرد.

پژوهندگان متعلق به مکاتب مختلف که در حوزه‌های گوناگون تحقیق می‌کنند، در این مورد وحدت نظر دارند که زبانشناسی تاریخی منافعی زبانشناسی توصیفی نمی‌تواند باشد زیرا که فقه اللغة تاریخی باید الزاماً بر توصیفات لایه‌ها یا مراحل از توسعه زبان تکیه کند که برای ما مستقیماً قابل وصول هستند. از جهت تاریخ تحول، فکر این نکته شایان نهایت توجه است که از این لحاظ، زبانشناسی، تحولی شبیه تحول سایر

شاخه‌های معرفت داشته است، یعنی طرز تفکر تحصیلی سابق جای خود را به اصل جدیدی داد که می‌توان آن را مکتب «اصالت ساختمان» نامید. از لحاظ فیزیک متعارف (کلاسیک) لازمه کشف قوانین کلی مربوط به حرکت، شناخت قبلی حرکات «نقاط مادی» بود. مکانیک تحلیلی لاگرانژ مبتنی بر همین اصل بود. بعدها قوانین میدان الکترومغناطیسی که توسط فارادی و ماکسول کشف شد خلاف این امر را خواستند ثابت کنند، و به هر حال واضح شد که میدان الکتریکی مغناطیسی قابل تقسیم به نقطه‌های جدا از همدیگر نیست. الکترون دیگر مثل یک واحد مستقل که موجودیتی ویژه داشته باشد، به قلم نرفت و به عنوان «نقطه حد» میدان کلی تعریف شد و به این طریق نوع جدیدی از «فیزیک میدان» به وجود آمد که از بسیاری جهات با اصول قبلی مکانیک متعارف (کلاسیک) تفاوت داشت. زیست‌شناسی هم بسط و توسعه مشابهی پیدا کرد. نظریات جدید «جامع‌گرا»^۱ که از آغاز قرن بیستم دوباره سر زبان‌ها افتاده‌اند، در واقع به تعریف قدیمی ارسطو از بدن برمی‌گردند که براساس آن در جهان مادی «آلی» کل مقدم بر جزء است. معتقدان به این نظریه، واقعیات ناشی از تحول زیستی را انکار نمی‌کنند. منتهی همین واقعیات را در جهت عقاید داروین و هواداران بی‌چون و چرای او تفسیر نمی‌کنند. علم روان‌شناسی هم در سراسر قرن نوزدهم به غیر از چند مورد استثنائی راهی را پیمود که هیوم کشف کرده بود. تنها روش مستعمل در تبیین یک پدیده انسانی ارجاع آن به عناصر مقومه اولیه آن بود و کلیه واقعیات روانی پیچیده را ناشی از تراکم و یا تجمع معطیات ساده حواس می‌دانستند. روان‌شناسی جدید معروف به روان‌شناسی صورت طریقه مذکور را انتقاد کرده و از رواج انداخته و راه را برای نوع جدیدی از روان‌شناسی مبتنی بر «ساختمان» هموار کرده است.

این که فعلاً زبان‌شناسی هم همین روش را اتخاذ کرده و بیش از پیش به

مسائل «ساختمانی» توجه می‌کند، البته به این معنا نیست که ذره‌ای از اهمیت یا فایدهٔ تصورات قبلی کاسته شده باشد. با این همه به جای پیش رفتن به خط مستقیم و بذل توجه انحصاری به ترتب زمانی، علمای زبان به توصیف یک بیضی می‌پردازند که دو کانون دارد. برخی پژوهندگان گفته‌اند که اختلاط روش توصیفی و روش تاریخی که ممیز طریقهٔ رایج در قرن نوزدهم بوده، از لحاظ روش خطا بوده است و فرینان دوسوسور در کتاب خود عقیده داشته که اصلاً فکر «دستور تاریخی» را باید یکسره به کنار گذاشت، به این جهت که دستور تاریخی مفهوم یک‌دست نیست و طبیعت دوگانه‌ای دارد و واجد دو عنصر ناموزون بی‌تناسب است که فاقد وجه اشتراک می‌باشند و نمی‌توانند از راه آمیزش کلیت متجانس پیدا کنند. واقع این است که مطالعهٔ زبان، موضوع یک علم واحد نیست و دورشته از علوم باید به آن پردازند. در تحقیق این چنانی پیوسته باید به وجود دو محور «محور مقارنه» و «محور توالی» قائل شد، علم دستور «گرامر» ذاتاً از مقولهٔ اول است. دوسوسور زبان را از گفتار کاملاً جدایی کرد. «زبان» یک امر کلی است و حال آنکه «گفتار» امری است که در زمان متحقق می‌شود، و فردی است. هر فردی روش ویژه‌ای در سخن گفتن دارد. اما تجزیه و تحلیل علمی زبان، اختلافات فردی گفتار را نادیده می‌گیرد و در امری اجتماعی تأمل می‌کند که مقید به قواعدی کلی است و این قواعد اصلاً مستقل از خصوصیات فردی شخص گوینده هستند. بدون این قواعد زبان نمی‌تواند نقش اساسی خود را بازی کند و تمام اعضای جماعت سخنگو نخواهند توانست از آن به عنوان یک وسیلهٔ ارتباط دسته‌جمعی استفاده کنند. زبان‌شناسی «مقارنه‌ای» به مطالعهٔ روابط ساختی ثابت می‌پردازد و زبان‌شناسی «تاریخی» بررسی پدیده‌هایی را به عهده می‌گیرد که در جریان گذشت زمان دگرگونه می‌شوند و گسترش می‌یابند.

به دو طریق می‌توان در وحدت ساختمان بنیادی زبان تحقیق و مطالعه کرد. این وحدت در عین حال به صورت مادی و صوری ظاهر می‌گردد و

نه تنها در دستگاه صورت‌های دستوری متجلی می‌شود بلکه در دستگاه صوتی نیز جلوه گر است. خصیصهٔ یک زبان منوط به این دو عامل است. اما مسائل ساختی مربوط به آواشناسی^۱ مدت‌ها بعد از مسائل مربوط به صرف یا نحو پیداشدند. بدون چون و چرا واضح است که در صورت‌های زبان نظام و وحدت شکل وجود دارد. طبقه‌بندی این صورت‌ها و تحویل آنها به قواعد دقیق یکی از اولین وظایف یک دستور علمی است. روش‌هایی که برای این نوع تحقیق به کار گرفته شدند خیلی زود به درجات عالیۀ کمال رسیدند و زبان‌شناسان جدید هنوز هم به کتاب دستور سانسکریت پانینی که تقریباً ۳۵۰ تا ۲۵۰ سال قبل از این نوشته شده است به عنوان یکی از بزرگ‌ترین آثار عقل بشر اشاره می‌کنند و می‌گویند تا به امروز هیچ زبان دیگری را سراغ نداریم که توصیف آن به این رسائی و درستی انجام شده باشد. دستورنویسان یونانی تجزیه و تحلیل عمیقی از اجزای زبان آن‌طور که در زبان یونانی می‌یافتند کرده‌اند و نیز به کلیهٔ مسائل مربوط به علم نحو و شیوهٔ نگارش علاقه نشان داده‌اند ولی از غور در جنبهٔ مادی زبان که تا آغاز قرن نوزدهم ناشناخته مانده بود غافل مانده‌اند. در این تاریخ است که با اولین اقدامات دانشمندان در خصوص تحقیق در زمینه‌های مربوط به دگرگونی اصوات مواجه می‌گردیم. آغاز زبان‌شناسی جدید مصادف می‌شود با امر تحقیق دربارهٔ برابری‌های ثابتی که در اصوات مشاهده می‌گردد. در سال ۱۸۱۸ راسک نشان داد که واژگان زبان‌های ژرمانی از لحاظ صوتی رابطهٔ صوتی معینی با واژگان سایر زبان‌های هند و اروپایی دارند. یاکوب‌گریم در کتاب دستور زبان آلمانی خود یک جدول تألیفی (سیستماتیک) درست کرد و تطابق میان صامت‌های زبان آلمانی و سایر السنهٔ هند و اروپایی را نشان داد. این‌گونه مشاهدات اولیهٔ مبانی زبان‌شناسی جدید و دستور تطبیقی را پیریزی کردند. اما این مشاهدات را محققان آن روزگار در جهت صرفاً تاریخی درک و تفسیر

نمودند. علاقهٔ رمانتیک‌مآب یا کوب‌گریم به روزگار گذشته اولین و عمیق‌ترین عامل الهام‌بخش او بود. همین روحیهٔ رمانتیک سبب شد که فریدریش شلگل زبان و حکمت هندوان را کشف کند با این وصف در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم گرایش‌های فکری دیگری باعث توجه علما به مطالعات زبان‌شناسی شد و تفسیر مادی‌گرایانه کم‌کم رواج یافت. آرزوی اساسی «دستورنویسان موج نو»^۱ این بود که اثبات کنند روش تحقیق در زبان‌شناسی هیچ اختلافی با اسلوب تحقیق در علوم طبیعی ندارد و برای اینکه زبان‌شناسی به مقام و منزلت علوم دقیقه برسد باید قواعد استقرائی مبهمی را که به کمک آنها حوادث تاریخی جزئی را تبیین می‌کند کنار بگذارد. زبان‌شناسی باید قوانینی کشف کند که از جهت صورت منطقی قابل مقایسه با قوانین کلی طبیعت باشد. پدیدهٔ تحولات صوتی ظاهراً وجود چنین قوانینی را تأیید می‌کرد. دستورنویسان موج نو امکان حدوث تحولات صوتی پراکنده و بی‌قاعده را انکار می‌کردند و می‌گفتند به نظر آنها تغییرات صوتی از قواعد تخطی‌ناپذیری تبعیت می‌کنند و به همین جهت وظیفهٔ علم زبان‌شناسی این است که شالوده و بنیاد زبان یعنی قوانین صوتی آن را که قوانین ضروری هستند و استثنابردار نیستند کشف و توصیف کند.

مکتب ساخت‌گرائی جدید آن‌طور که در کتابهای تروتزکوی^۲ و «تحقیقات حلقهٔ زبان‌شناسی پراگ» تشریح شده است مسئله را از زاویهٔ کاملاً متفاوتی مطالعه می‌کند. اصحاب این مکتب نه تنها امید به یافتن نوعی «ضرورت» حاکم بر پدیده‌های زبان انسان را ترک نمی‌کردند بلکه وجود آن را تأکید می‌نمودند. اما ساخت‌گرایان معتقد بودند که اصلاً مفهوم «ضرورت» را باید دوباره تعریف کرد و بیشتر در آن غایت دید تا علت (به عبارت دیگر ساخت‌گرایان بیشتر قائل به ضرورت معطوف به غایت بودند تا ضرورت علی). زبان مجموعه متشکل از اصوات و الفاظ

نیست و تشکیل یک هیأت تألیفی (سیستم) را می‌دهد. از سوی دیگر نظام تألیفی زبان را نمی‌توان به کمک مفهوم علیت مادی یا تاریخی توصیف نمود. هر زبان از جهت صوری و از جهت مادی ساخت و ویژه خود را دارد. معاینه واک‌های^۱ زبان‌های مختلف وجود انواع متباعدی را نشان می‌دهد که قید یک شکلی و فقد انعطاف را نمی‌پذیرند. زبان‌های گوناگون ویژگی‌های فردی خود را در همین امر انتخاب واک به‌ظهور می‌رسانند. باین وصف رابطه نزدیک که بین واک‌های یک زبان بخصوص وجود دارد به‌سهولت قابل رؤیت است. این رابطه نسبی است و مطلق نیست و به عبارت دیگر وضعی و فرضی است و نه برهانی. یعنی نمی‌توان آن را به‌روش لمی (یعنی صرف قیاس عقلی) از قواعد منطقی کلی استنتاج کرد و لذا ناگزیر از تکیه کردن به معطیات تجربه هستیم. باین همه در خود این معطیات نیز یک نوع نظم داخلی وجود دارد. آنقدر که بتوانیم برخی معطیات بنیادی را کشف کنیم قادر خواهیم شد به این که مشتقاتی از آنها در بیاوریم به طوری که رابطه اصل و مشتق بلا تغییر باقی بماند. برون‌دال در تشریح برنامه تحقیقاتی مکتب ساخت‌گرائی جدید می‌نویسد: «باید اوضاع و احوال ساخت زبان را مطالعه کرد و در منظومه‌های صوتی و صرفی، ممکن و ممتنع و عرضی و ضروری را از یکدیگر تفکیک نمود» اگر این نقطه نظر را بپذیریم بنیاد مادی گفتار انسان که همان پدیده‌های آوایی باشد به اسلوبی تازه و از زاویه متفاوتی باید تحت مذاقه درآیند. واقع این است که دیگر نمی‌توان قول به وجود یک مبنای صرفاً مادی را پذیرفت و تشخیص میان صورت و ماده تصنعی و ناسازگار است. گفتار واحد تجزیه‌ناپذیری است که نمی‌تواند به دو عامل مستقل و منفک

۱. Phonème - جزء بسیط و مشخص و مفارق را در اصوات ملفوظ واک می‌خوانیم. مراد از قید بسیط در این تعریف آن است که نتوان آن را به اجزائی کوچک‌تر تقسیم کرد که بعضی از آنها با اجزاء دیگر قابل ترکیب باشد. مثلاً کلمه «در» مرکب از سه جزء است. رجوع شود به: دکتر پرویز خانلری تاریخ زبان فارسی - جلد اول - صفحه ۳۱ - چاپ ششم. انتشارات بنیاد فرهنگ ایران. تهران ۱۳۵۴. در = د + فته + ر.

صورت و ماده تقسیم شود و اختلاف میان واک‌شناسی نوزاد و صورت‌های پیشین علم صداشناسی^۱ دقیقاً در همین اصل نهفته است. واک‌شناسی اصوات رانه از جهت خصوصیات فیزیکی بلکه از این لحاظ که واجد معنا هستند مطالعه می‌کند. زبان‌شناسی به ماهیت اصوات نظر ندارد و نقش معنادهنده آنها را می‌خواهد روشن کند. مکاتب تحصیلی قرن نوزدهم یقین داشتند که صوت‌شناسی و علم دلالت رشته‌هایی مستقل هستند و لذا روش‌های آنها باهم تفاوت دارد. در این مکاتب اصوات زبان را به منزله پدیده‌های ساده مادی تلقی می‌کردند که از جهت فیزیکی یا فیزیولوژیکی می‌شد برای آنها تعریف دقیقی پیدا کرد. از لحاظ روش کلی مورد نظر دستورنویسان موج نو این چنین تصویری نه تنها قابل فهم بلکه ضروری بود. زیرا عقیده بنیادی آنها - یعنی اینکه قوانین صوت‌شناسی استثناء بر نمی‌دارند - خود متکی بر فرضیه‌ای بود که به موجب آن تحولات صوتی مستقل از عوامل غیر صوتی است و نیز گمان می‌کردند که تحول اصوات چیزی جز دگرگونی در طرز تلفظ نیست و به بیان دیگر هر بار که یک واک را تلفظ می‌کنیم یک نوع دگرگونی باید عارض آن بشود. حال صورت صوتی ویژه‌ای که واک مذکور در متن آن تلفظ می‌شود هر چه می‌خواهد باشد و اهمیتی از لحاظ این مسئله ندارد. این دوگانگی در زبان‌شناسی کنونی از میان رفته است. صوت‌شناسی (فونتیک) دیگر قلمرو جدائی نیست و جزء لایتجزای «علم دلالت» به‌شمار می‌آید. واک در حقیقت یک واحد فیزیکی نیست بلکه یک واحد معناست و تعریف آن «کوچک‌ترین جزء صوتی مفارق» می‌باشد. از میان خصوصیات صوتی ابتدائی یک کلمه ملفوظ برخی «دال» هستند زیرا به منظور بیان اختلاف معنا استعمال شده‌اند در حالی که بعضی دیگر غیر مفارق هستند. هر زبانی یک منظومه واک‌ی یعنی منظومه‌ای از اصوات

مشخص دارد. در زبان چینی تغییر ارتفاع (زیری و بمی) یک صوت یکی از مهم‌ترین وسایل تغییر معنای کلمات را تشکیل می‌دهد و حال آنکه در سایر زبان‌ها چنین تغییری فاقد معناست.^۱

هرزبانی در میان انبوه نامحدود اصوات فیزیکی ممکن، تعداد محدودی از اصوات را اختیار می‌کند که واک خوانده می‌شوند. اما این انتخاب از روی تصادف صورت نمی‌گیرد زیرا که واک‌ها تشکیل یک منظومه می‌دهند. البته واک‌ها را می‌توان به رده‌های کلی و برخی صورت‌های کلی صوتی^۲ ارجاع نمود. این صورت‌های کلی صوتی ظاهراً از ماندگارترین و شاخص‌ترین ویژگی‌های یک زبان به‌شمار می‌روند. سایر برای این نکته تأکید می‌نماید که در هر زبانی گرایشی بسیار قوی وجود دارد نسبت به اینکه هیأت ظاهری صوتی خود را دست‌نخورده حفظ کند.

به‌نظر ما همسانی و ناهمسانی‌های اساسی موجود در هیأت ظاهری زبان یعنی در صورت‌های کلی صوتی و تصریفی آن ناشی از حرکت مستقل خود زبان است و نه منبعث از برآیند ویژگی‌های جدا از هم، که گاهی به‌نحوی و گاهی به‌نحو دیگر جمع می‌آیند. احتمال داد که زبان مستقل‌ترین پدیده اجتماعی و نیز توده عناصر سازنده آن مقاوم‌ترین پدیده اجتماعی باشد. الغاء و امحای کامل یک زبان آسان‌تر انجام می‌گیرد تا ابطال و اسقاط هیأت ظاهری ویژه آن.

با این همه دانستن اینکه «هیأت ظاهری خاص» واقعاً چه معنایی می‌دهد بسیار مشکل است. زیرا که طرح این سؤال ما را پیوسته در بن‌بست می‌اندازد. از پرداختن به دو منتهی‌الیه و یا رسیده به دو راه‌حل

۱. تا آنجا که من اطلاع دارم در زبان‌های متعلق به خانواده هند و اروپائی زبان سوئدی تنها زبانی است که در آن ارتفاع (زیری و بمی) یک آهنگ (ton) و یا تکیه یک کلمه نقش معنا بخش دقیقی دارد. در زبان سوئدی معنای چندین کلمه را می‌توان به تناسب زیری و بمی تلفظ آنها کاملاً تغییر داد.

اساسی که به یک اعتبار هر دو شان ناقص هستند باید پرهیز کرد. اگر لازمه اعتقاد به وجود «هیأت ظاهری خاص» در هر زبان چشمپوشی از جستجوی خصایص مشترک زبان به طور کلی باشد در این صورت باید پذیرفت که اصلاً فکر تأسیس فلسفه زبان خطاست. اما آنچه که از لحاظ تجربی قابل ایراد است نه وجود این خصوصیات مشترک بلکه اظهار و بیان آنها به نحوی روشن است. در فلسفه یونان لفظ لوگوس پیوسته متذکر و متضمن مفهوم وحدت بنیادی فعل گفتن و اندیشیدن است و دستور زبان و منطق به منزله دو شاخه مختلف از معرفتی تلقی می شده اند که موضوع و متعلق آن واحد بوده است. منطق دانان جدید علی رغم فاصله زیادی که نسبت به آراء ارسطو پیدا کرده اند همین طرز تلقی را حفظ کرده اند. جان استوارت میل مؤلف کتاب منطق استقرائی می گفت که دستور زبان مقدماتی ترین قسمت منطق است زیرا که مبدأ تجزیه و تحلیلی فرایند تفکر در آن مستقر می باشد. به نظر میل اصول و قواعد دستوری سبب می شوند که صورت های زبان بر صورت های کلی فکر منطبق گردند. اما میل به صدور این رأی اکتفا نکرده است و حتی پذیرفته است که یک منظومه خاصی متشکل از عناصر زبان (سیستم دستور یونانی و لاتینی) اعتبار عمومی و عینی دارد. میل معتقد بود که تفکیک میان قسمت های مختلف زبان یعنی حالات اسم و وجوه و زمان افعال و وظایف وجوه غیر شخصی اسم فاعل و اسم مفعول فقط تفکیک لفظی نیست و باعث تفکیک در اندیشه هم می شود و نیز تصریح می کند به اینکه «ساختمان هر جمله ای به منزله یک درس منطق است» اما پیشرفت تحقیقات در زبانشناسی این گونه اعتقادات را بیش از پیش متزلزل کرده و حقیقت این است که زبانشناسان به این فکر افتاده اند که مقولات زبان ثابت و یک شکل نیست و در هر زبان وضع مخصوصی پیدامی کند.

علاوه بر این دانشمندان متوجه شده اند که حتی در گروه زبان های مشتق از لاتینی بیان درست و بی کم و کسر بعضی از خصوصیات را

نمی‌توان در چهارچوب الفاظ و مقولات متعارف دستور زبان لاتینی انجام داد و نیز کسانی که در زبان فرانسه تحقیق می‌کنند گاهی اظهار نموده‌اند که اگر دستور این زبان را پیروان منطق ارسطو تدوین نمی‌کردند صورتی کاملاً متفاوت از آنچه الان دارد می‌داشت. به نظر اینان تطبیق مقولات دستور لاتینی به انگلیسی یا به فرانسه باعث وقوع اشتباهات بزرگی شده و توصیف بی‌طرفانه پدیده‌های زبان را دچار محذور جدی کرده است. به مجردی که به زبان‌های دیگری غیر از السنه خانواده هند و اروپائی می‌پردازیم بسیاری از تمیزات دستوری که به نظر بنیادی و ضروری می‌آیند یا از اعتبار می‌افتند و یا غیر قابل اطمینان می‌شوند. محرز شده است که اعتقاد به وجود یک منظومه معین و واحد مقولات گفتار که مقوم ضروری زبان و فکر استدلالی باشد پنداری باطل است.

البته از آنچه گفته شد این نکته به ثبوت نمی‌رسد که باید لزوماً مفهوم قدیمی دستور زبان عمومی مبتنی به اصول عقلی را کنار گذاشت. ما باید این مفهوم را دوباره تعریف کنیم و بیان جدیدی از آن به دست بدهیم. دستورنویسی برای همه زبان‌ها اگر به زور از روی یک الگوی واحد انجام بگیرد کاری بیهوده خواهد بود. بسیاری از زبان‌شناسان جدید کار را به آنجا کشانده‌اند که گفته‌اند اصلاً از به کار بردن تعبیر «دستور عمومی» باید پرهیز کرد. زیرا که اعتقاد به این مفهوم بیشتر از سربت پرستی است تا از روی عقیده به یک آرمان علمی. با این همه تمام محققان این رویه قاطع آشتی‌ناپذیر را نپسندیده‌اند و در دفاع از مفهوم دستور فلسفی یا گرامر استدلالی و حفظ آن کوشش‌های بسیار شده است. اتویسپرسن در کتابی که به فلسفه گرامر تخصیص داده کوشیده است نشان دهد که در جنب یا در ماورای مقولات نحوی که خود تابع ساختمان ویژه هر زبان است مقولاتی وجود دارد که وابسته به واقعیات کم‌وبیش عرضی السنه موجود نیست. این مقولات به اعتبار قابلیت اطلاق خود به کلیه زبان‌ها کلیت و شمول دارند. یسپرسن پیشنهاد می‌کرد که نام این مقولات را «مقولات

مفهومی^۱ بگذارند و می‌گفت که وظیفه دستورنویس این است که در هر موردی رابطه بین مقولات مفهومی و مقولات نحوی را روشن کند. محققان دیگری مثل هیلمسلو و برون‌دال نیز بر همین عقیده بوده‌اند. به نظر سایر هرزبانی در جنب برخی مقولات ضروری خود مقولات دیگری هم دارد که از ذاتیت کمتری برخوردار است بنابراین پیشرفت‌های تحقیقات زبانشناسی مفهوم دستور کلی یا گرامر فلسفی را از اعتبار نمی‌اندازد. اگرچه که نمی‌توان امید داشت که نوشتن چنین دستوری صرفاً با همان وسایل که پیشینان به کار می‌بردند عمل امکان‌پذیری باشد. زبان آدمی باید نه تنها یک نقش کلی و منطقی را بازی کند بلکه ناگزیر از تعهد وظیفه اجتماعی است که خود فرع بر شرایط اجتماعی خاص گویندگان آن زبان می‌باشد. از اینجاست که نمی‌توان انتظار داشت وحدت واقعی و مطالعه دقیق بین صورت‌های دستوری و منطقی مستقر باشد. تحلیل استقرائی و توصیفی صورت‌های دستوری وظیفه‌ای متفاوت دارند و به نتایجی غیر از نتایج مستفاد از تحلیل ساختمانی می‌رسند. این‌گونه تحلیل را مثلاً در کتاب نحو منطقی زبان تألیف کارن‌اپ می‌توان پیدا کرد.

۳

اگر بخواهیم سرنخی پیدا کنیم که در دالان‌های پریپچ و خم و شگفت‌انگیز زبان راهنمای ما باشد به دو طریق می‌توانیم عمل کنیم که یکی تحقیق در نظام منطقی و تألیفی است و دیگری پژوهش در نظام زمانی و تکوینی. در مورد دوم مقصود این است که از زبان‌های خاص و انواع گوناگون السنة موجود کوشش کنیم تا به مرحله نسبتاً ساده و فاقد صورت آنها برسیم. در قرن نوزدهم زمانی این عقیده شایع شد که زبان انسان قبل از رسیدن به صورت فعلی خود در حالتی قرار داشته که فاقد صورت‌های نحوی و صرفی کاملاً مشخص بوده است و کوشش‌های

متعددی در جهت نیل به آن حالت بدوی از طرف زبان‌شناسان انجام گرفت. زبان‌ها نخست از عناصر بسیط یا ریشه‌های تک هجائی ترکیب یافتند. نهضت رمانتیزم این وجه نظر را ترغیب کرد. شلگل نظریه‌ای ساخت که به موجب آن زبان شکل یافته، خود از حالت قبلی غیرمتشکل و فاقد صورتی تولد یافته است. زبان بر مبنای یک نظام ثابت و تغییرناپذیر از این حالت به حالات تحول یافته تر تک هجائی و پیوندی و صرفی ارتقا یافته است. به نظر شلگل زبان‌های صرفی آخرین مرحله این تحول به شمار می‌روند و زبان‌های واقعاً سازمان یافته همین‌ها هستند. در اکثر موارد یک تحلیل توصیفی تمام دلایلی را که این نظریه‌ها به آن متکی بودند رد کرد. در مورد زبان چینی که معمولاً به عنوان نمونه زبان متشکل با ریشه‌های تک هجائی ارائه می‌شد اکنون می‌توان نشان داد که حالت تک هجائی فعلی آن به احتمال نزدیک به یقین مؤخر بر یک حالت صرفی است. هیچ زبانی رانمی‌شناسیم که فاقد عناصر صوری یا ساختمانی باشد اگرچه که مظاهر روابط صوری مثل اختلاف بین فاعل و مفعول و محمول و مسند بر حسب زبان مورد نظر تفاوت بسیار دارد. زبان فاقد صورت نه فقط از جهت ساختمان تاریخی جای چون و چرای فراوان باقی می‌گذارد بلکه اصولاً خود مفهوم آن متناقض است. زبان ملت‌هایی که تمدن‌شان بدوی است نه تنها مطلقاً فاقد صورت نیست بلکه برخلاف معمولاً دارای ساختمان بسیار پیچیده‌ای است. آنتوان میه^۱ زبان‌شناس روزگار ما که معلومات بسیار وسیعی در زمینه زبان‌های موجود داشت می‌گفت که هیچ زبان شناخته شده‌ای نیست که بتواند کوچک‌ترین قرینه‌ای از خصوصیات زبان ابتدائی بنی آدم به دست بدهد. تمام صورت‌های زبان انسان تاحدی که به بیان روش و بی‌کم و کاست احساسات و افکار او موفق گردند کامل هستند. زبان‌های به اصطلاح بدوی با اوضاع و احوال تمدن بدوی و خصوصیات کلی روح انسان ابتدائی سازگار شده‌اند، به همان حد که

زبان‌های ما خود را با غایات فرهنگ ظریف و تلطیف یافته‌ای منطبق نموده‌اند. مثلاً در زبان‌های خانوادهٔ بانتو هر اسمی به یک طبقهٔ معین تعلق دارد و هر یک از این طبقات به وسیلهٔ یک پیشوند خاص از سایرین متمایز می‌شود. این پیشوندها فقط به اسامی اضافه نمی‌شوند بلکه مطابق با قواعد بسیار پیچیده‌ای که خود متکی بر همسانی و برابری و رعایت آداب است در سایر قسمت‌های جمله نیز که به آن اسم مربوط می‌گردد تکرار می‌شود. مسئلهٔ تنوع زبان‌های خاص و عدم تجانس انواع السنه را برحسب اینکه از لحاظ فلسفی نگاه کنیم یا از زاویهٔ علمی، به طور کاملاً متفاوتی مطرح می‌گردند. زبان‌شناس، مشعوف از تنوع زبان‌ها، خود را در اقیانوس تحقیق در آن می‌افکند و امیدی هم ندارد که به اعماق واقعی آن برسد. اما فلسفه همیشه در مسیر مخالف آن گام زده است. لایب‌نیتز می‌گفت بدون «خصوصیات کلی»^۱ هیچوقت به «علم کلی»^۲ دست نخواهیم یافت. منطق سمبولیک جدید هم در همین راه قدم می‌زند. اما اگر چنین آرزویی برآورده شده بود تأسیس یک فلسفهٔ فرهنگ ایشان باز با همین مسئله مواجه می‌شد. برای تجزیه و تحلیل عناصر فرهنگ، پژوهنده باید واقعیات را به صورت انضمامی و زنده‌شان که متضمن تنوع و اختلافات بسیار است بپذیرد. فلسفهٔ زبان در اینجا به دوراهی می‌رسد که در کلیهٔ تحقیقات مربوط به صورت‌های نمادی (سمبولیک) با آن مواجه می‌شویم. عالی‌ترین و واقعاً تنها وظیفهٔ تمام این صورت‌ها به هم پیوستن انسان‌هاست. اما هیچ‌یک از این صورت‌ها نمی‌تواند این وحدت را متحقق سازد بدون اینکه در عین حال مردمان را از هم جدا کند و بین آنها تفرقه بیندازد. به این طریق آنچه می‌بایست باعث هماهنگی فرهنگ بشود مبدل به منبعی می‌گردد که از ژرفای آن نفاق و تشتت آراء فوران خواهد کرد و معارضهٔ عمیق یا جدل مضمحل در حیات دینی از همین مقوله است نظیر همین معارضه را در حوزهٔ زبان هم مشاهده می‌کنیم. بدون زبان و

گفتار جماعات انسانی نمی‌توانند به وجود بیایند و با این همه در سر راه تحقق جماعت بشری مانعی بزرگ‌تر از تنوع زبان‌ها وجود ندارد. به نظر اساطیر و ارباب ادیان این‌گونه تنوع امر ضروری و واجب و غیرقابل احتراز نیست و حدوث آن را بیشتر به خطا یا مجرمیت انسان نسبت می‌دهند تا به ساختمان فطری او و ماهیت کائنات - بین قصهٔ برج بابل در تورات و داستان چندین اسطوره همانندی‌های بارزی وجود دارد و در روزگار جدید هم انسان آرزوی بازگشت آن عصر طلایی را که تمام بشریت هنوز یک زبان واحد داشته قویاً ادامه داده و این حالت بدوی را به مثابهٔ بهشت گمشده تلقی کرده است. اکنون آرزوی کهن احیاء «زبان آدم» یعنی زبان «راستین» اولین نیاکان انسان به‌زبانی که به‌علائم قابل تحویل نبود و ذات و ماهیت چیزها را بیان می‌کرد کاملاً منسوخ شده و حتی از حوزهٔ افکار فلسفی هم ناپدید گشته است. در قرن هفدهم فلاسفه و عرفا هنوز هم به‌صورت جدی دربارهٔ وجود چنین زبانی مجادله می‌کردند معذک و حدت حقیقی زبان - اگر وحدتی داشته باشد - نمی‌تواند جوهری باشد وحدت زبان‌ها وحدت در نقش و عمل آنهاست و لازمهٔ چنین وحدتی وحدت صوری یا مادی نیست. دو زبان گوناگون می‌توانند در عین حال از جهت دستگاه صوتی و منظومهٔ مقولات مخالف یکدیگر باشند ولی این تضاد مانع از این نمی‌شود که نقش واحدی را در تفهیم و تفاهم جماعت بازی کنند. در اینجا آنچه واجد اهمیت است نه تنوع وسایل (یعنی زبان‌های عالم) بلکه سازگاری و انطباق آنها با غایت مطلوب است. می‌توان تصور کرد تا برخی زبان‌های دیگر. با این همه خود هومبولت که به‌طور کلی از حکم کردن دربارهٔ اعتبار زبان‌های جزئی احتراز می‌کرد زبان‌های صرفی را سرمشق و نمونهٔ کمال می‌پنداشت. به‌نظر او زبان صرفی تنها زبانی است که منطق بر آن حکومت می‌کند و از قواعد دقیقی پیروی می‌نماید. زبان‌شناسان جدید ما را از صدور چنین احکامی بر حذر داشته‌اند و گفته‌اند که ما کوچک‌ترین ضابطهٔ مشترک و

واحدی در دست نداریم تا به وسیله آن بتوانیم ارزش زبان‌های گوناگون را تعیین نمائیم. از مقایسه دسته‌های گوناگون زبان‌ها این نکته ممکن است روشن شود که زبانی نسبت به زبان دیگر امتیازات مشخصی دارد ولی تجزیه و تحلیل عمیق‌تر معمولاً نشان می‌دهد که «نقایص» یک گروه زبانی خاصی را مزایای دیگر آن گروه خنثی و جبران می‌کند. سایپر می‌گوید اگر بخواهیم مسئله زبان را به درستی دریابیم باید ذهن را از توجه به ارزش‌های ممتازکننده بازداریم و خود را عادت دهیم به اینکه زبان انگلیسی و زبان هواتنتوها^۱ را با بی‌طرفی ولی نه با بی‌علاقگی مطالعه کنیم. اگر زبان خود پیشنهاد می‌کرد که از نظام معهود یا پیش‌پرداخته اشیاء رونوشت بردارد و یا آنها را تقلید کند البته رعایت چنین بی‌طرفی محال می‌شد. زیرا که آن وقت نمی‌توانستیم نگوئیم یکی از رونوشت‌ها بهتر و یا از دیگری به اصل نزدیک‌تر است. با این وصف اگر به زبان، یک نقش مولد و سازنده و نه تکرارکننده نسبت بدهیم قضاوت ما کاملاً فرق خواهد کرد و در این صورت آنچه اهمیت اساسی پیدامی‌کند آنقدر «ثمره و حاصل کار» زبان نخواهد بود که «نیروی درونی» آن. اگر بخواهیم این «نیروی درونی» را اندازه بگیریم ساختمان زبان را باید مطالعه کنیم و اکتفا نکنیم به محصول و نتیجه نهائی آن، یعنی چیزی که زبان به آن منتهی می‌گردد. روان‌شناسان در این نکته اتفاق رأی دارند که بدون شناخت ماهیت واقعی زبان، معرفت ما از رشد و توسعه ذهن انسان سطحی و ناقص خواهد ماند. با این همه روش‌های مطالعه نفسانی زبان هنوز بسیار مشکوک و نامطمئن هستند. پدیده‌های زبان را چه در آزمایشگاه روان‌شناسی و چه در آزمایشگاه صوت‌شناسی مطالعه بکنیم و چه به روش صرفاً درون‌بینی متوسل بشویم تصویری که به دست می‌آید قهراً یکی است. به این معنا که

۱. Hottentots - نام قبایل کوچنده‌ای است که امروز در قسمت جنوب غربی آفریقا زندگی می‌کنند و به بیست هزار نفوس بالغ می‌گردند و به زبانی سخن می‌گویند که به چهارشاخه تقسیم می‌شود.

این گونه پدیده‌ها آنقدر موج و لغزنده هستند که هر گونه کوششی که برای تثبیت آنها انجام گیرد با شکست روبرو می‌شود. پس این اختلاف بنیادی بین رویه ذهنی انسان فاقد زبان - یعنی کودک قبل از مرحله یادگیری زبان - و رویه ذهنی آدم سالمند که زبان مادریش را کاملاً آموخته است در چیست؟

اگر موارد غیر عادی رشد زبان را در نظر بگیریم پاسخ به این پرسش آسان‌تر خواهد شد و این نکته خالی از غرابت نیست. معاینه موارد هلن کلر و لورابریجمن نشان داده است که کودک به مجردی که شروع کرد به درک جنبه سمبولیک (نمادی) زبان، یک انقلاب واقعی در زندگی وی رخ می‌دهد و از این به بعد حیات شخصی و فکری کودک کاملاً دگرگون می‌شود. این دگرگونی را می‌توان به تقریب این طور وصف کرد که کودک از یک حالت بسیار ذهنی و درون‌گرا به یک حالت عینی و برون‌گرا و به عبارت دیگر از یک رویه صرفاً عاطفی به یک رفتار نظری یا عقلانی میل می‌کند. نظیر همین تغییرات را در حیات همه کودکان عادی می‌توان مشاهده کرد اگرچه بروز آن به مراتب کمتر جلب توجه می‌کند. خود کودک کاملاً آگاه است به اینکه این افزار جدید در رشد فکری او اهمیت دارد و اکتفا نمی‌کند به اینکه زبان را به طریق صرفاً انفعالی بیاموزد بلکه فعالانه در فرایند یادگیری آنکه خود در عین حال فرایند عینی شدن تدریجی ذهن است شرکت می‌کند. آموزگاران هلن کلر و لورابریجمن به ما نشان داده‌اند که با چه حرارت و بی‌صبوری این دو کودک بعد از این که مورد استعمال اسامی را فراگرفتند به پرسیدن اسامی ویژه تمام اشیائی که دوروبر آنها قرار داشت ادامه می‌دادند و این نکته خود یک خصوصیت کلی خاص رشد طبیعی قوه گفتار است. دی - ر - میجر می‌نویسد: «در آغاز بیست و سه ماهگی کودک عادت کرده بود که اشیاء را نام ببرد. گوئی که می‌خواست آن اسامی را بشناساند و یا توجه را به سوی اشیائی که معاینه می‌کرد جلب کند. او نگاه می‌کرد، نام می‌برد، یا دستش را روی شیئی

می گذاشت، اسم آن را می گفت و سپس به همبازی هایش نگاه می کرد» اگر ذکر اسامی در رشد ذهنی کودک واجد مهم ترین نقش نبود بروز این چنین رفتاری از آن کودک غیر قابل درک می شد. اگر کودکی که سخن گفتن می آموزد فقط تعدادی کلمه یاد می گرفت. اگر کودک می بایست در ذهن و حافظه اش تعداد زیادی اصوات مصنوعی و قراردادی را نقش بزند چنین فرایندی صرفاً ماشین وار و برای وی خسته کننده و نفرت انگیز می شد و از او کشش ذهنی زیادی طلب می کرد تا بدون حس انزجار عمل آموختن را انجام دهد زیرا فراموش نباید کرد که از او متوقع کاری بودند که اصلاً با احتیاجات زیستی واقعی او ربط نداشت. این «یادگرفتن اسم» ها که در سن و سال خاصی نزد هر کودک سالم ظاهر می شود و مورد مطالعه و توصیف تمام کسانی که روان شناسی کودک را مطالعه می کنند واقع شده است عکس مذکور را ثابت می کند و نشان می دهد که در این مورد مسئله کاملاً متفاوتی مطرح می گردد. یعنی کودکی که نامیدن اشیاء را یاد می گیرد کارش منحصر به این نمی شود که به فهرست اشیاء مرئی و محسوسی که قبلاً شناخته فهرستی از علائم مصنوعی بیفزاید (یعنی دال را روی مدلول بگذارد) حقیقت این است که مقارن احوالی که کودک تصور ذهنی اشیاء را می آموزد کنار آمدن یا همزیستی با عالم عینی را نیز فرامی گیرد. از این به بعد کودک روی زمین قرص و محکم تری راه می رود. ادراکات مبهم و غیر مطمئن و مواج و احساسات گنگ و نارسای او کم کم صورت جدیدی به خود می گیرند و می توان گفت که اسامی یا کلمات حکم مرکز ثابت و یا محور فکری را پیدامی کنند که مدرکات و محسوسات به دور آن متبلور می گردند. بدون کمک کلمات هرگونه پیشرفتی که در فرایند عینی شدن انجام گیرد پیوسته این خطر را خواهد داشت که خیلی زود از میان برود. اولین اسامی یا کلماتی را که کودک آگاهانه به کار می برد قابل مقایسه است با عصای مردی نابینا که به کمک آن کور مال می کند و راه خود را می یابد. به این طریق زبان به منزله یک کل راه و وصول به عالم جدیدی را ممکن

می‌سازد و در این زمینه هر پیشرفتی چشم‌انداز تازه‌ای باز می‌کند و تجربه زنده و انضمامی ما را وسعت می‌بخشد و غنی می‌کند. این حرارت و ذوق و شوقی که کودک به سخن گفتن نشان می‌دهد ریشه‌اش صرفاً تمایل به آموختن و به کار بردن اسامی آموخته نیست و حاکی از رغبت او به کشف و فتح عالم عینی خارج از اوست.

وقتی که یک زبان خارجی را می‌آموزیم تجربه‌ای را که می‌اندوزیم قابل تطبیق با تجربه کودک است زیرا که در زبان‌آموزی کافی نیست واژگان جدیدی را از برکنیم و یا با منظومه‌ای از قواعد دستوری مجرد آشنا شویم. تمام این اقدامات اگرچه ضروری است ولی مرحله اول است و از همه مراحل کم‌اهمیت‌تر. زیرا اگر اندیشیدن به زبان نو آموخته را یادگیری تمام کوشش‌های مان بیهوده خواهد ماند. و البته تحقق این مطلب کاری بس مشکل است. زبان‌شناسان و روان‌شناسان به کرات این مسئله را مطرح کرده‌اند که کاری را که کودک صرفاً با امکانات شخصی خود می‌تواند انجام بدهد چگونه است که هیچ آدم بزرگی به همان خوبی و به همان طریق نمی‌تواند انجام بدهد. با عطف توجه به تجزیه و تحلیلی که سابق کردیم شاید بتوانیم به این سؤال دست و پاگیر جواب بدهیم. وقتی که حیات عقلی ما به مرحله پیشرفته‌تری می‌رسد فرایندی که ما را وارد عوالم زبان و گفتار کرده است دیگر قابل تکرار نیست. در متن قوت و قدرت و چابکی و چالاکی و قابلیت انعطاف ذهنی مراحل اولیه کودکی فرایند مذکور معنای کاملاً متفاوتی را پیدامی‌کند. علی‌رغم جنبه خلاف عرف این نکته، حقیقت این است که یادگرفتن یک زبان خارجی به مراتب اشکالش کمتر است تا امر فراموش کردن زبان سابق (یعنی زبانی که می‌دانیم) ما دیگر در وضعیت ذهنی کودک نیستیم که برای اولین بار تصویری از عالم عینی برای خود درست می‌کند. در ذهن آدم بزرگ عالم عینی صورت کاملاً معینی را به خود گرفته که خود نتیجه فعالیت زبانی و گفتار و ذهن است و این فعالیت خود به یک اعتبار کلیه

فعالیت‌های دیگر ما را مقید به صورت ویژه‌ای کرده است. ادراکات و شهودات و تصورات ما با الفاظ و صوت‌های گفتاری زبان مادری‌مان کاملاً آمیخته شده است و کوشش‌های زیادی لازم است تا پیوند میان واژه‌ها و چیزها را قطع کنیم و با تمام این اوصاف کسی که آموزش زبان تازه‌ای را شروع می‌کند ناگزیر از کردن چنین کوشش‌هایی است تا عناصر مذکور را از یکدیگر تفکیک نماید. رفع این مشکلات همان و عبور از یک مرحله مهم در آموزش یک زبان همان. هر بار که وارد حوزه «روح» یک زبان خارجی می‌شویم این تصور به ما دست می‌دهد که عالم جدیدی را کشف می‌کنیم که ساختمان فکری خاص خود دارد و این عمل مثل سیاحت در یک سرزمین بیگانه است که فایده اصلی آن این است که به ما یاد می‌دهد چگونه زبان مادری خودمان را با چشم تازه‌ای مشاهده کنیم. گوته می‌گوید: کسی که زبان‌های خارجی را نمی‌داند زبان مادری خود را اصلاً بلد نیست.

مادام که یک زبان خارجی یادنگرفته‌ایم به یک اعتبار زبان مادری خودمان را نمی‌دانیم زیرا ساختمان ویژه و خصوصیات ممیزه آن را نمی‌توانیم بفهمیم. مقایسه زبان‌های مختلف نشان می‌دهد که مترادف کامل وجود ندارد و الفاظ برابر در دو زبان متفاوت به ندرت اشیاء یا اعمال مشابهی را معنی می‌کنند. این الفاظ ناظر به حوزه‌های معنایی متفاوتی هستند که در هم تداخل می‌کنند و از تجربه ما تصاویر و چشم‌اندازهای گوناگون ارائه می‌نمایند.

این نکته خصوصاً زمانی واضح می‌شود که در روش‌های طبقه‌بندی زبان‌ها و به ویژه زبان‌های متعلق به خانواده‌های مختلف تعمق می‌کنیم. طبقه‌بندی یکی از خصوصیات بنیادی زبان و ذهن انسان است. خود عمل تسمیه مقید به یک روش طبقه‌بندی است زیرا نام گذاشتن روی یک شیء یا یک عمل ملازم با گنجاندن آن لفظ در حوزه معنایی مفهوم نوعی طبقه است. اگر این عمل گنجاندن یا اندراج مفهوم در یک متن ناشی از ماهیت

خود اشیاء و در نتیجه همیشگی و تغییرناپذیر می بود واحد و یک شکل می شد. با این همه اسامی موجود در زبان از این تفسیر سخت گیرانه سر می پیچند و نقش آنها ارجاع به چیزهای جوهری (جواهر) و کیفیات مستقل قائم بالذات نیست این اسماء یا کلمات مقید به علائق و مقاصد انسان ها هستند. اما همین علائق تغییرناپذیر نیستند. از طرف دیگر طبقه بندی هائی که در زبان ها مشاهده می شود از روی تصادف انجام نگرفته اند و متکی به برخی عناصر ثابت هستند که اغلب در تجربه محسوس ما دوباره ظاهر می گردند. بدون این گونه سیر قهقرائی القای مفاهیم توسط زبان، محلی از اعراب نخواهند داشت و عمل آن میسر نخواهد شد. اما اختلاط و تفکیک معطیات ادراک وابسته به انتخاب آزادانه یک منظومه مرجع^۱ است و الگوی ثابت و پیش ساخته ای وجود ندارد که بر مبنای آن تقسیمات کلی و تقسیمات جزئی بتواند یک باره و برای همیشه انجام گیرد. حتی در زبان هائی که خویشاوندی بسیار نزدیک و از لحاظ ساختمان کلی با یکدیگر شباهت تام دارند الفاظ و اسامی مشابه واحد نمی توان پیدا کرد. همان طور که هومبولت متذکر شده واژه های یونانی و لاتینی که به معنی «ماه» آسمان هستند با اینکه هر دو به یک چیز مربوط می شوند یکی نیستند و یک مفهوم را القانمی کنند. کلمه یونانی من^۲ نقش یا وظیفه ماه را که «اندازه گرفتن» زمان باشد می رساند و حال آنکه لفظ لاتینی لونا که در اصل لوکنا^۳ بوده روشنائی یا پرتو ماه را ابلاغ می کند. ما توجه خود را به دو خصیصه بسیار متفاوت این شیء معطوف کردیم و آنها را از یکدیگر کاملاً تفکیک نمودیم اما خود عمل یعنی فرایند تمرکز و تراکم عمل واحدی است. نام یک شیء ربطی به کیفیت آن شیء ندارد و غرضش بیان طبیعت یا حقیقت یک چیز نیست و تکیه را فقط بر جنبه خاصی از آن شیء می گذارد و معنای یک لغت اصلاً مبتنی بر همین تجدید و انحصار است. نقش یک واژه استقصای معانی یک وضع انضمامی

نیست. یک کلمه فقط یکی از جنبه‌ها یا جلوه‌های آن را استنباط و تأکید می‌کند. تفکیک این جنبه نه یک عمل منفی بلکه یک عمل مثبت است. ما در عمل تسمیه میان معطیات کثیر و متفرق حواسبی برخی از مراکز ادراکی ثابت را انتخاب می‌کنیم این مراکز مشابه مراکز ادراکی اندیشه منطقی و علمی نیستند. الفاظ زبان محاوره را نباید بر مبنای ضوابطی که برای ارزیابی مفاهیم علمی ضروری است سنجید. واژگان زبان محاوره در مقایسه با اصطلاحات علمی همیشه متضمن مقداری شک و عدم یقین و تقریباً بدون استثناء آنقدر غیر مشخص و تعریف آنها ناروشن است که تاب امتحان تجزیه و تحلیل منطقی را نمی‌آورند. اما علی‌رغم این نقیصه اجتناب‌ناپذیر و ذاتی، الفاظ و اسامی زبان محاوره در حکم قدم‌های اول راهی هستند که به حصول تعریف علمی مفاهیم منتهی می‌گردد و به کمک همین الفاظ است که اولین تصورات عینی و نظری و عقلی ما از عالم ساخته می‌شود. این چنین تصویری به سادگی به دست نمی‌آید و ساختمان آن نتیجه کوشش‌های ذهنی است که بدون کمک‌های پیوسته زبان نمی‌توانست به غایت مطلوب خود برسد. با این همه نیل به غایت مذکور در یک زمان معین امکان نداشته و ارتقا به سطوح عالی‌تر تجزیه و انتزاع و وصول به اندیشه‌ها و واژه‌های کلی‌تر و عام‌تر کاری دشوار و مستلزم سعی بسیار است. برای مطالعه خصیصه فرایندهای ذهنی که عاقبت موفق به انجام این کار می‌شوند تجزیه و تحلیل زبان می‌تواند انبوهی از مواد و مصالح لازم در اختیار بگذارد. زبان انسان از مرحله ابتدائی نسبتاً انضمامی به حالت مجردتری تحول پیدامی‌کند و اولین نام‌هایی که در دست است انضمامی و به دریافت اعمال و امور جزئی مربوط بوده است. در مرحله انضمامی تمام رنگ‌ها و اختلافات جزئی تجارب انضمامی انسان به صورت دقیق و تفصیلی توصیف شده ولی تحت یک جنس عام به معنای منطقی کلمه مرتب نشده‌اند. هامر پورگستال در رساله‌ای اسامی مختلف شتر را در زبان عربی احصا نموده و کمتر از پنج تا شش هزار نام

برای آن پیدا نکرده است. با این وصف هیچیک از این نام‌ها یک مفهوم کلی زیستی که کلیه شترها را دربر بگیرد به دست نمی‌دهند و تماماً جزئیات و خصوصیات انضمامی مربوط به صورت و قد و رنگ و سن و رفتار و حرکت چهارپا را بیان می‌کنند. این نوع تقسیمات هنوز از یک طبقه‌بندی علمی و تألیفی بسیار دور هستند. اما غرض و غایت آنها کاملاً متفاوت است. در بسیاری از زبان‌های قبایل بومی امریکا تعداد حیرت‌انگیزی کلمات وجود دارند که معنای عملی خاص مثل نشان کردن یا زدن را می‌رسانند. هریک از این الفاظ به صورت مستقل از دیگری یکی از خصوصیات عرضی عمل موردنظر را ابلاغ می‌کنند و لذا رابطه تبعی با یکدیگر ندارند. به عبارت دیگر با یک کلمه نمی‌توان زدن با مشت و زدن با کف دست را بیان نمود و به همین منوال زدن با یک سلاح با شلاق زدن یا چوب زدن فرق دارد و کلمه خاص دیگری را باید به کاربرد. کارل فن اشتاین که زبان باکائیری^۱ لهجه قبایل سرخ‌پوست مناطق مرکزی برزیل را توصیف کرده می‌گوید که هر نوع طوطی یا درخت نخل اسم خاصی دارد درحالی که هیچ تسمیه‌ای برای بیان جنس «طوطی» یا جنس «درخت نخل» از لحاظ منطقی وجود ندارد. همین محقق اضافه می‌کند که «کائیری‌ها آنقدر به مفاهیم جزئی می‌پردازند که خصوصیات مشترک و عام از دستشان به در می‌رود. و زیر توده حجیم جزئیات انباشته نفس‌شان تنگی می‌کند و نمی‌توانند آنها را صرفه جویانه اداره کنند. به عبارت دیگر فقط یک نوع پول خرد دارند ولی انبوه پول خرد نه باعث فقر آنها که سبب تمول سرشار آنها می‌گردد» واقع این است که هیچ معیار ثابتی برای تعیین ثروت و فقر یک لهجه خاصی وجود ندارد. هر قسم طبقه‌بندی منبعث از نیازهای خاصی است و بدیهی است که این احتیاجات بر حسب شرایط مختلف حیات اجتماعی و فرهنگی انسان تغییر می‌کنند. در تمدن بدوی توجه به جنبه‌های انضمامی و جزئی اشیاء تفوقی ضروری دارد. زبان

همیشه خود را با برخی صورت‌های حیات انسانی موافق و مطابق می‌سازد. از لحاظ یک قبیله سرخ‌پوست توجه انحصاری به «کلیات» کردن نه ممکن است و نه لازم. مهم‌ترین مسئله این است که اشیاء بر مبنای بعضی خصوصیات مرئی و محسوس‌شان از یکدیگر تفکیک شوند و همین کافی است. در بسیاری از زبان‌ها اشیاء مدور و مربع و دراز و باریک را به یک طریق نمی‌توان وصف کرد زیرا که این اشیاء متعلق به جنس‌های مختلفی هستند (از لحاظ دستوری) و تمایز و تفکیک آنها از یکدیگر به کمک امکانات خاصی که زبان در اختیار می‌گذارد - مثلاً پیشوندها - صورت می‌گیرد. در زبان‌های متعلق به خانوادهٔ بانتو تعداد اجناس، اسم کمتر از بیست نمی‌باشد در زبان‌های قبایل بومی امریکا مثل آلگونکن بعضی اشیاء متعلق به جنس جاندار (ذوی‌الارواح) و برخی متعلق به جنس بی‌جان (غیر ذوی‌الارواح) هستند. حتی در چنین صورتی درک این نکته که از لحاظ مردم بدوی رعایت چنین تمایزی به چه جهت نفع خاص و اهمیت حیاتی دارد آسان می‌باشد. واقع این است که اختلافات از نوع مذکور به مراتب مشخص‌تر و بارزتر از اختلافاتی است که در زبان‌های ما به وسیلهٔ تقسیمات منطقی و انتزاعی عناصر سازندهٔ کلام بیان می‌گردد. همچنین می‌توان تحول تدریجی کلمات انضمامی به کلمات انتزاعی را در طرز تسمیه کیفیات اشیاء مطالعه نمود. در بسیاری از زبان‌ها اسامی فراوان برای بیان انواع رنگ وجود دارد. هریک از پرده‌های (نیم‌رنگ‌ها) یک رنگ خاص نام مخصوص دارد در حالی که الفاظ کلی آبی و سبز و قرمز و جز آن - که در زبان‌های ما رواج دارند در آنها وجود ندارند. اسامی رنگ‌ها بر حسب کیفیت اشیاء تغییر می‌کنند. مثلاً برای توصیف رنگ خاکستری چشم یا غاز یک کلمه وجود دارد. اما رنگ خاکستری اسب را با صفت دیگری بیان می‌کنند. اسم دیگری برای وصف چهارپایان اهلی به کار می‌رود و نیز صفت دیگری برای مشخص کردن رنگ خاکستری گیسوان مردان و پشم برخی حیوانات دیگر مورد استفاده قرار می‌گیرد در

این زبان‌ها مقولهٔ عدد هم واجد خصوصیتی است و برحسب اینکه طبقهٔ اشیاء معدود چه باشد عدد به صور گوناگون بیان می‌گردد. از آنچه گذشت این نکته روشن می‌شود که در جریان رشد و توسعهٔ زبان پیشرفت زبان به‌سوی مقولات عقلی و مفاهیم کلی ظاهراً بسیار کند انجام می‌گیرد ولی هر پیشرفت تازه‌ای در این جهت انسان را به‌سوی معاینهٔ کامل‌تر و جهت‌یابی بهتر و سازماندهی نیکوتر عوالم ادراکی یا مدرکات راهبر می‌گردد.

روش فلسفی هگل

روژه گارودی

ترجمه باقر پرهام

هنگامی که هگل روش خویش را اتمام کاری می‌شمرد که پیشینیان او آغاز کرده بودند این نکته را هم یادآوری می‌کند که سرچشمه «درونیت مطلق»^۱ یا «خودنامی ذهن»^۲ نسبت به جهان طبیعی و اجتماعی، که نقطه عزیمت اندیشه وی را تشکیل می‌دهد، اصلاح مذهبی لوتر است. این اصلاح مذهبی که پیروزی ذهنیت^۳ حقیقی، پیروزی درونیت ذهن، است، خاستگاه‌رهایی انسان در برابر هر نوع بندگی، و هر نوع «از خود بیگانگی»^۴ است. بدینسان نخستین سنگ بنای یکتانگری^۵ ذهن، که هگل در تمام دوران جوانی‌اش کورمال کورمال در جستجوی آن است و همین که روش خویش را به‌طور کامل پیدا می‌کند آن را به‌صورت دستگاهی فلسفی سامان می‌دهد، گذاشته می‌شود.

دکارت، در نظر هگل، «قهرمان» فلسفه جدید است چرا که اندیشه ناب را به‌صورت اصل همه چیزها درمی‌آورد، اصلی که تمامی واقعیت عینی را دربردارد. اما این اندیشه هنوز اندیشه‌ای مجرد^۶ است که، بدون توسل به تجربه، قادر به کسب محتوایی مشخص^۷ نیست.

وحدت اندیشه و وجود را سپینوزا درک کرده است. اثر سپینوزا «مقطعی اساسی در فلسفه جدید» به‌شمار می‌رود. اما دریافت سپینوزا از جوهر^۸

1. Intériorité absolue

2. Autonomie de l'esprit.

3. Subjectivité.

4. Aliénation.

5. Monisme.

6. Abstrait.

7. Concret.

8. Substance.

دریافتی بیش از حد کم‌مایه است: سپینوزا از نفی نفی^۱ و، در نتیجه، از ذهنیت و شخصیت^۲، تصویری ندارد. روش او، که از ریاضیات گرفته شده، به درون وجود مشخص^۳، راه نمی‌یابد و قادر به بیان واقع^۴ در کلیت زنده‌اش نیست.

لیب‌نیتس با مفهوم «مونا» یا «جوهر فرد» اندیشنده، حقوق فردیت و پویائی جوهر را بدان باز می‌بخشد، ولی موفق نمی‌شود حال^۵ تعدد^۶ و کنش‌پذیری^۷ جوهرهای فرد نسبت به یکدیگر را، با حال درونیت و کنندگی^۸ آنها، یکی کند. در اینجا است که ناگزیر به خدا متوسل می‌شود تا بر تناقض^۹ غلبه کرده، هماهنگی^{۱۰} را برقرار سازد: بدینسان «خدا تقریباً تبدیل به جوئی می‌شود که همه تناقض‌ها در آن جریان دارند» (تاریخ فلسفه، سه، ۲، ۱).

اصل حقیقی تفکر نظری فقط به وسیله کانت می‌توانست کشف شود، و فیشته بود که می‌توانست آن را به نحوی کامل بیان کند. اصل حاکمیت اندیشه بشری در طبیعت و جامعه، عملاً با انقلاب فرانسه، و از لحاظ نظری با فلسفه کانت بنیاد گذاشته شد. کانت این شایستگی اساسی را داشت که، برخلاف مابعدالطبیعه قدیم و آزمون‌گرایی^{۱۱} ((جدید))، که جز می^{۱۲} بودن و مبتنی بر «داده‌ها»^{۱۳} بودن (خواه داده‌های عقل یا داده‌های حواس)، خصلت مشترک هر دو آنهاست، آگاهی به درونیت مطلق را بیدار کرد، و امکان «عمل کردن یا امتیاز یافتن هیچ عنصری از عناصر خارج در آن را» (آنسیکلوپدی، بند ۶۰) مطلقاً مردود دانست. چنین است که ذهن، به خود آگاهی یافت و از این روست که هگل فلسفه کانت را چون «بنیان و نقطه عزیمت فلسفه جدید آلمان» می‌داند. (منطق، ص ۴۹). ولی همین حقیقت که کانت اصل بنیادی حاکمیت مطلق اندیشه را پی افکنده

1. Négation de la négation. 2. Personnalité. 3. Etre concret. 4. Le Réel.
5. Le Moment. 6. Multiplicité. 7. Passivité. 8. Activité.
9. Contradiction. 10. Harmonie. 11. Empirisme. 12. Dogmatique.
13. Données.

است سبب می شود که بی ربط بودن بیان او مبنی براینکه مقولات^۱ فقط «صورت های خارجی» اند که ما از طریق آنها هیچ راهی به کنه چیزها نخواهیم داشت، بیشتر آشکار شود.

فیشته موفق نشده است از ذهن گرائی عمیق خویش که شناخت طبیعت و خدا را برای انسان ممتنع می داند رها شود. فیشته، با ادامه دادن اثر کانت، که اصول روش ساختمان قبلی^۲ را بنیاد می نهاد، و به دنبال فکر او که اندیشه را فعال تولیدکننده، می دانست و معتقد بود که قادر به درک چیزی جز آنچه خود ساخته است نیست، این شایستگی را، که هگل هم در حق او قبول دارد، داشته است، که روش حقیقی فلسفی را پیش از هر کس دریافته است. این روش عبارت است از ساختمان نظری، بر بنیاد ذهن، که از نفی به نفی پیش می رود، با ضد خود مقابله می کند و از حد آن درمی گذرد.

شلینگ دامنه همین روش را، با کاربرد طرحی خارجی نسبت به چیزها، به مدد قیاس های دلخواسته، به کل طبیعت گسترش داده است. هگل با قدرت تمام می گوید که شلینگ «ضد روش^۳ احساس قبلی^۴ و شوق^۵ را جانشین مفهوم^۶ کرده است» (نمودشناسی، ص ۴۲).

به عقیده هگل، نمی توان از ماده حرکت کرد و آگاهی^۷ را از آن نتیجه گرفت، یا از خود آگاهی^۸ ناب حرکت کرد و ماده را از آن نتیجه گرفت. هگل، فراسوی ماتریالیسم مکانیکی، و ایده آلیسم ذهنی، در دورنماهای ایده آلیسم عینی، جو یای روشی است که قادر به بیان کلیت واقع باشد.

همانی^۹ ذهن (سوژه) و عین (ابژه) باید به نحوی اثبات شود که هر کس بتواند بدان نائل گردد: باید اثبات کرد که تبدیل شدن به «عین» در طبیعت «ذهن» است و تبدیل شدن به «ذهن» در طبیعت «عین». مطلق را باید

1. Catégories.

2. A priori.

3. Antiméthode.

4. Pressentiment.

5. Enthousiasme.

6. Concept.

7. Conscience.

8. Conscience de Soi.

9. Identité.

به نحوی مشخص به شرح زیر درک کرد:

- ۱ - چون «سوژه»، یعنی قدرت خود انگیخته تمایز و تحقق پذیری.
- ۲ - چون نتیجه، یعنی چون موجودی زنده که، از طریق مجموعه توسعه خویش، فقط سرانجام تحقق می یابد. پس مطلق نمی تواند «بی واسطه» در نگرشی هوشی^۱، که مستلزم الهامی ممتاز و استثنائی است، درک شود. همانی ذهن (سوژه) و عین (ابژه)، پدیده ای آغازین نیست بلکه پدیده ای پایانی است.

اثبات این همانی به برهانی دقیق نیاز دارد: نمودشناسی ذهن، به ما خواهد آموخت که آگاهی برای رسیدن به دانائی مطلق از چه حال هایی باید در گذرد.



پس می بینیم که هگل از حد فلسفه سنتی در گذشته است، و این توفیق او مدیون سطح توسعه ای است که علوم در زمان وی بدان نائل شده بودند. دومین آبشخور روش او در همینجاست.

تحلیل های فلسفی ماده گرایان فرانسوی در قرن هیجدهم مبتنی بر علمی کاملاً مکانیستی بوده، چراکه فقط علم مکانیک به سطح بالائی از توسعه رسیده بود. نموده های حیاتی، چه در عالم حیوانی یا در نزد انسان، همه براساس الگوی مکانیکی تبیین می شدند. از این روست که خود فلسفه هم قادر به درگذشتن از این حد از تبیین نبود: نظرات پیش در آمد گونه دیده رو درباره تحول انواع، دریافت طبیعت به عنوان کل اندامی (ارگانیسم) در نزد روبینه، هنوز حدس هائی مبهم درباره واقعیتی نه حالیا اکتشاف شده اند.

اما هگل دیگر عناصری جدید در دست دارد چراکه کانت و لاپلاس

فرضیه‌های خود دربارهٔ تشکیل منظومهٔ خورشیدی را بیان کرده‌اند، لامارک، بعد از ژوفروآسنت هیلر مایهٔ اصلی فکر دگرگونی‌گرایی^۱ را پرورانده است، لاوازیه شیمی را از چنگ نظریه‌های اثیری رها ساخته و گوته، که بینش او بر اندیشهٔ هگل تأثیری عمیق نهاده است، فکر وحدت اندامی طبیعت را به صورتی غنائی عرضه کرده است. روش «نمود منشعب»^۲ گوته، که در جستجوی صور بنیادی بود که با تغییر شکل‌پذیری خود قادر به ایجاد کلیهٔ صورت‌های دیگراند، به مفهوم اندیشهٔ ارگانیسم، مفهومی نه تجریدی بلکه چون نطفه‌ای زنده در درون خود مفهوم، کالبد بخشید.

حتی خود ریاضیات و فیزیک چهره‌ای دیگر دارند: ریاضیات ناگزیر باید به حدی ارتقاء یابد که پاسخگوی الزام‌های تازهٔ فیزیک که پیچیدگی طبیعت را، بسی بیشتر از آنچه نیم قرن پیش از آن تصور می‌رفت آشکار می‌کند، باشد. مطالعهٔ اختلال‌های مکانیک آسمانی، مطالعهٔ انتشار حرکات (تارهای لرزان، لوله‌های صوتی، انتشار گرما) کاربرد وسائل جدیدی را در ریاضیات (معادلات با مشتقات جزئی، توابع ناپیوسته، و غیره) ایجاد کرده که عملیات سنتی حساب مقادیر بینهایت خرد دیگر به‌طور مکانیکی دربارهٔ آنها مصداق ندارد. هگل، در منطق خویش، چندین بار آشکارا به کارهای ریاضیدانان معاصر خود، به‌ویژه به تفکرانی دربارهٔ مابعدالطبیعه حساب مقادیر بی‌نهایت خرد، تألیف لازار کارنو که در ۱۷۹۷ منتشر شد، و به نظریهٔ توابع تحلیلی لاگرانژ، که آن هم در ۱۷۹۷ نشر یافت مراجعه می‌دهد. از لحاظ علوم انسانی، باید گفت، در همین زمان، انقلاب فرانسه، دریافت کلی تاریخ را عمیقاً دگرگون کرده، و مضمون تحول جوامع، تناقض‌ها و بحران‌های آنها، را پیش کشیده است.

محسوس می‌شود که عقلانیت^۳ طبیعت، و، از آن بیشتر، عقلانیت تاریخ، رانمی‌توان تا حد الگوئی یگانه و تغییرناپذیر کاهش داد.

1. Transformisme.

2. Phénomène originaire.

3. Rationalité.

طبیعت در حرکت است، جهان تاریخ دارد. صور جدیدی دائماً آفریده می‌شوند، آفرینش اسطوره‌ای بیش نیست. تمدنی جاودانه یا مرامی^۱ همیشگی وجود ندارد.

اما، نظریه توسعه، یعنی دیالکتیک مشخص طبیعت، تاریخ و اندیشه، هنوز مستعد آنکه با همه غنای خود بسط یابد نیست: عناصر قطعی برای بسط نهائی آن با ترمودینامیک، و بنیاد علمی نظریه تکامل^۲ فراهم می‌شوند.

با این همه، هگل دیگر در سطحی از توسعه علمی قرار گرفته است که می‌تواند از حد دریافت‌های مکانیستی و مابعدالطبیعی پیشینیان خود فراتر رود، و برخی از قوانین بزرگ «شدن»^۳ را، البته در قالب تفکری نظری^۴، بیان کند.

دو عنصر تازه، دو خصلت کلی، که به نحوی بارز بر توسعه کلیه علوم در این لحظه از تاریخ اثر گذاشته‌اند، در پرورده شدن اندیشه دیالکتیکی به شدت سهیم بوده‌اند: یکی این فکر که طبیعت را نمی‌توان بدون حرکت در نظر گرفت، حرکت از ماده جدانشدنی است؛ دو دیگر، فکر کل اندامی^۵ و فکر حیات.

فکر اصلی گوته، مبنی بر اینکه جهان مجموعه‌ای اندامواره^۶ است، یکی از پیروزی‌های اصلی مطالعه علمی «شدن» در وجه مشخص آن است. مفهوم «کل» از این پس بر علوم طبیعی و اجتماعی حکمفرماست. «لسینگ» اعلام می‌دارد که هیچ چیز در جهان جدا و منفرد نیست؛ هر در با چنین برداشتی به مطالعه تاریخ بر می‌خیزد.

«تفکر درباره حیات»، که خلاصه کننده برنامه فکری هگل در دوره جوانی او بود، در عین حال معرف نگرش مرکزی^۷ در اندیشه او است. فکر «شدن» در وجه مشخص آن، و فکر رشد، فکر کل اندامی، فکر

1. Idéologie. 2. Evolution. 3. Devenir. 4. Spéculative.
5. Totalité organique. 6. Organisme. 7. Intuition Centrale.

تناقض، فکر تغییر کیفی، همه از مظاهر بیان نمود حیات اند. هگل بعدها از این مایه‌ها برای دریافت طبیعت، تاریخ و اندیشه، چون مجموعه اندامواره‌ای که جنبه‌های گوناگون، حال‌های گوناگون، خویش را به تدریج تحقق می‌بخشد الهام می‌گیرد.

دریافت حیات جامعه چون حیات یک مجموعه اندامواره، البته معنایی تاریخی و سیاسی هم دارد. در اینجا است که با سومین آبشخور روش هگلی روبرو می‌شویم: رفتارهای تاریخی و سیاسی دوران او، به دلیل طبیعت مشکل‌های طرح شده در آن روزگار، خود تا حدود زیادی چگونگی روش مناسب برای حل مشکل‌ها را تعیین کرده‌اند.

هگل این وظیفه را با آگاهی روشنی نسبت به هدف‌ها و روش خویش انجام می‌دهد.

وی، نخست، فکر ناکجاآباد (اوتوپی) را مصممانه کنار می‌گذارد. با این تصور که «ناسازگاری یک اندیشه با قواعد روز^۱، دلیل آزادی آن اندیشه است» مبارزه می‌کند، و اشتیاق‌های بی‌سامانی را که «برای زائل کردن پیوستگی غنی درونی جهان اخلاقی دولت، و محو کردن آنها در ملغمهٔ دل ((در عواطف و احساسات)) نشان داده می‌شود محکم می‌سازد، اشتیاق‌هایی که هدف آنها از بین بردن «معماری عقلانی» جهان اخلاقی دولت است که «با تمایز کاملاً روشن‌اش از سپهرهای حیات عمومی و مشروعیت‌های مربوطشان، با دقت اندازه‌گیری‌اش در استوار داشتن هر ستون، هر طاق و هر پایه، نیرومندی کل را از هماهنگی اجزایش پدید می‌آورد». هگل «آزادی خلأ»^۲ را در سیاست، مانند تعصب ویران کردن هرگونه نظم موجود اجتماعی در مذهب («فلسفهٔ حقوق»، دیباچه، ص ۲۴ و ۲۵) به شدت سرزنش می‌کند.

هگل، در برابر وجه دلخواستهٔ گزینش‌های ذهنی، معتقد است که «فلسفه از آنجا که بنیاد عنصر عقلانی است، همانا ادراک هوشی اکنون و

واقع است نه برپا ساختن جهان ماورائی که خدا می داند در کجا قرار دارد». «در فلسفه» سخن بر سر این است که در پس ظاهر عناصر وابسته به زمان و گذرا، آن جوهر در خود مانده^۱، و آن عنصر جاوید حاضر را باز شناسیم، یعنی ضربان درونی را کشف کنیم و دریابیم که این ضربان چگونه، حتی در زیر ظاهری خارجی، نیز می زند. [...] بدینسان، رساله ما، با ارائه علم دولت، فقط می خواهد مقاله ای باشد که دولت را چون چیزی به خودی خود عقلانی در نظر می گیرد. وظیفه فلسفه عبارت است از اندیشه درباره آنچه هست، زیرا آنچه هست، عقل است، باز شناسی عقل چون گل سرخی در چلیپای رنج حاضر، و شادمان شدن از آن، همان بینش عقلانی و واسطه بخشی است که ما را با واقعیت آشتی می دهد («فلسفه حقوق» دیباچه، ص ۲۹ تا ۳۱).

می بینیم که بیان فوق، پیشاپیش از هدف مورد نظر هگل و طبیعت مشکل مورد بحث او، که خود تعیین کننده روش بررسی خواهد بود، به ما خبر می دهد.

مسئله برای او، عبارت است از توجیه عقلانی نظم موجود، و این برخلاف دیالکتیک مارکس، دیالکتیک توجیهی است نه دیالکتیک فراتر رفتن^۲. در یکی از این دو دیالکتیک، اکنون، نوعی نتیجه و مقصد است، در حالی که در دیالکتیک دیگر، اکنون، نقطه ای برای عزیمت است. هگل می کوشد روشی کشف کند که قادر به توجیه واقع در کلیت آن (در نتیجه، با همه تناقض هایش) و در تمامیت آن باشد. وظیفه دیالکتیک نظری هگل عبارت است از «تفکر درباره حیات» یعنی اثبات اینکه جهان سراپا ساخته ذهن است، حتی در مواردی که ظاهراً با الزام های ذهن متناقض می نماید.

بورژوازی پیروز، که با ناپلئون، نظم دلخواه خویش را به نحوی استوار مستقر کرده، دیگر نمی تواند به ارائه توجیه هایی که فقط مبتنی بر تاریخ اند

اکتفاء کند، زیرا چنین توجیه‌هایی خطرناک خواهند بود: به میان کشیدن تاریخ، ضمن آنکه ضرورت نظم کنونی را ثابت می‌کند، ضرورت فراتر رفتن از آن را هم ثابت خواهد کرد.

هگل که نسبت به این خطر کاملاً آگاه است، ضمن تأیید شایستگی‌های روش تاریخی، بالاخره اصل آن را مردود می‌شمرد. مونتسکیو که قوانین را نه به صورت متنوع بلکه به صورت عنصری از یک کل در نظر گرفته، فکر ضرورت تاریخی را درک کرده است؛ لکن مونتسکیو به اثبات ضرورتی تاریخی اکتفاء کرده و به ضرورت عقلانی توجهی نداشته است. و حال آنکه در روش مشروعیت تاریخی، چنان‌که هگل تذکر می‌دهد، «اگر پیدایش زمانی «پدیده‌ها» با تکوین مفهومی «آنها» اشتباه شود ناخودآگاه نتیجه‌ای خلاف آنچه مورد نظر است حاصل خواهد شد. اگر پیدایش یک نهاد، در شرایطی معین، کاملاً منطبق و ضروری به نظر رسد، و بدینسان پاسخگوی نقشی باشد که از دیدگاه تاریخی از آن انتظار می‌رود، در این صورت با تعمیم این نوع توجیه‌ها، می‌توان به نتیجه‌ای مخالف رسید، چراکه می‌توان گفت با تغییر شرائط، نهاد مورد بحث نیز معنا و حقانیت خود را از دست داده است». (فلسفه حقوق، ص ۳۷)

هگل آگاهی روشنی دارد که روش‌های معتبر در دوران پیش از انقلاب برای ناموجه نشان دادن نهادهای فئودالی، در دوران استقرار و ثبات یافتن نظام تازه، به روش‌هایی خطرناک مبدل می‌شوند. در این صورت، برای موجه نشان دادن نظام تازه، یک راه بیشتر باقی نمی‌ماند و آن توسل به روشی نظری است. هگل در آخرین صفحات منطق (دو، ص ۵۵۲) چنین می‌گوید: «روش دیالکتیکی والاترین تمایل «ذهن» به بازیافتن خود، و به بازشناسی خویشتن خویش از طریق خویش در همه است». پس روش دیالکتیکی عبارت است از تصاحب جهان توسط عقل. این است راز برگردان ایده‌آلیستی بزرگی که هگل عامل آن است و فلسفه حقوق او،

چنان که مارکس خاطر نشان کرده، هم دلائل عمیق و هم طرز عملش را به ما نشان می دهد.

مارکس، ضمن تفسیر بند ۲۶۲ فلسفه حقوق یادآوری می کند که «خانواده و جامعه مدنی، که در واقعیت، پیش درآمد ذهنی دولت اند، به معنای خاص کلمه فعال اند. اما در بحث نظری، عکس این را می بینیم: خانواده و جامعه مدنی، تحت تأثیر «ایده» واقعی اند؛ زندگی خود آنها نیست که آنها را یگانه می کند و از آن دولت به وجود می آورد، بلکه، برعکس، زندگی «ایده» است که سازنده آنهاست. یعنی که شرط به عنوان مشروط، تعیین کننده به عنوان تعیین شده، و تولیدکننده به عنوان تولیدشده تولید خویش مطرح می شود. آن پدیده ای که خود نقطه شروع است به عنوان نقطه شروع درک نمی شود، بلکه چون نتیجه ای عرفانی در نظر گرفته می شود. واقع مبدل به نمود می شود در حالی که، «ایده» محتوایی جز این نمود ندارد. در این بند از کتاب منطق، تمامی راز فلسفه هگلی به طور کلی طرح شده است» (مارکس، نقد فلسفه حقوق هگل، ج ۴ ص ۲۴).

در نتیجه این برگردان ایده الیستی، هستی خاص، هستی آزمونی دولت (همچنان که هستی همه چیز) چون «نتیجه ای استنتاجی» از «ایده» است، که «ایده» وضع کننده آن است.

ساختمان نظری دولت دیگر جز فصلی از منطق، یعنی والاترین تحقق آزادی... نیست که هگل مقام موروئی نمایندگی مجلس اعیان و بسیاری از نهادهای دیگر از این نوع را به نام آن و به نحوی خلل ناپذیر از آن «استنتاج می کند».

البته، این مستلزم رد دریافت های ماقبل انقلابی روسو از «حقوق طبیعی» و «قرارداد اجتماعی» است که دولت را زائیده توافق افراد تشکیل دهنده اش می دانست. اشتباه روسو و فیشته، به عقیده هگل، این است که اراده را اراده ای فردی دانسته اند و «اراده عام را، نه چون عنصر به خودی خود و در خود عقلانی اراده، بلکه چون اراده مشترکی که ناشی از

اراده‌های فردی آگاه می‌باشد، در نظر گرفته‌اند» (فلسفه حقوق، بند ۲۵۸).
نتیجه اینکه خصلت «خدائی» دولت، اقتدار و «همایونی مطلق» اش
در هم شکسته می‌شود.

در برابر این بی‌نظمی است که هگل، دریافت نظری خویش از دولت را
ارائه می‌دهد و می‌گوید: «ذهن درون مانده، و تاریخ - که آن هم چیزی
جز تاریخ ذهن نیست - هستند که قوانین اساسی را پدید آورده‌اند و پدید
می‌آورند». (دائرة المعارف، بند ۵۴۰). این است نظری که قانون اساسی را،
به همان حدتی که در مورد «حقوق الهی» قدیم دیده می‌شود، چیزی
ماوراء اقدام‌های فردی یا جمعی می‌داند و وظائف هرکس را دقیقاً تعیین
می‌کند: اخلاقیات عینی «که ما فوق عقیده و خواست ذهنی قرار دارد،
همانا نگهداشت قوانین و نهادهای به‌خودی خود و در خود موجود است»
(فلسفه حقوق، بند ۱۴۴). با نظم ناپولئونی و آگاهی یافتن هگلی نسبت به آن،
تاریخ به سرانجام کامل خویش رسیده: واقع، عقلانی است و عقلانی،
واقع. این اصل موضوعه، تقدیس‌کننده همه چیز نیست، اما از این پس،
دیگر هیچ واژگونی بنیادی امکان‌پذیر و، در نتیجه، مشروع نیست.
توجیه تام واقعیت مستلزم آن است که تناقض به عنوان یکی از احوال
عقل در عقل ادغام شود. از این‌روست که تناقض، به مشکل مرکزی روش
هگل تبدیل می‌شود.

نویسندگان بزرگ این دوران شاهد چنین تناقضی بوده‌اند.
بالزاک در کمدی بشری^۱، به ویژه، در پندارهای ازدست رفته^۲، نتایج بشری
توسعه ماشینیزم را عریان کرده است. گوته، خصلت «تراژیک» این
تناقض‌ها در آگاهی آدمیان را در ویلهلم میستر و فاوست، با قدرتی بی‌نظیر
نشان داده است.

هگل که به این تناقض‌ها و جنبه «تراژیک» آنها کاملاً آگاهی دارد،
می‌کوشد تا آنها را چون جزوی در نظام جامع خویش ادغام کند. او، مانند

1. Comédie Humaine.

2. Illusions perdues.

بعضی از «رمانتیک»ها دربارهٔ بدبختی آه و ناله سر نمی‌دهد. به پیشرفت فنی نفرین نمی‌کند، و حسرت قرون وسطای فئودالی را با سوز و اشتیاق شاعرانه، در برابر صور سرمایه‌داری و بورژوازی توسعهٔ تاریخی قرار نمی‌دهد.

هگل دچار ناکجاآباد هم نیست، و این رؤیا را هم در نظر ندارد که پیشرفت، دارای «جوانب پسندیده‌ای» است که به‌طور مجرد و به‌صورت اخلاقی محض، با نتایجی که ضرورتاً از قوانین بنیادی نظام ناشی می‌شوند، مغایرت دارند.

هگل، هیچ گریزی نمی‌جوید: نه در گذشته‌ای غنائی، نه در آینده‌ای ناکجاآباد.

هگل تضاد انتزاعی آرمان و واقعیت را نمی‌پذیرد. او می‌کوشد تا کنون، یا واقع، را در چنبر کل و ضرورتی که خود در نظر دارد جا دهد، و به‌روشنی می‌بیند که توسعهٔ اجتناب‌ناپذیر سرمایه‌داری هم پدیدآورندهٔ شرایط توسعهٔ بی‌سابقهٔ بشر و هم ایجادکنندهٔ شرایط خردشدن میلیون‌ها آدمی است.

از آنجا که وی از حد این افق فراتر نمی‌رود، و قدرت فراتر از آن را هم، در آغاز قرن نوزدهم، ندارد، به این نتیجه می‌رسد که تناقض مورد بحث، تناقضی جاودان و فراتر رفتن از آن هم ابدی است.

به‌نظر او عنصر تراژدی، جزوی از وضع بشری است. اما این عنصر فقط «آنی»^۱ از واقعیت است، «آن» نه در معنای تاریخی بلکه در معنای وجودی^۲ کلمه، یعنی «حال» نه «لحظه». این «آن» نمی‌تواند پشت سر گذاشته شود، چرا که ما آن را در خود داریم. این همان «قلمرو حیوانی ذهن» است که هگل آن را با فردگرایی ریشه‌ای‌اش، با جنگل رویاروئی‌های همگان بر ضد همگان، با «دغلکاری»، با جهان بالزاک‌ی ثروت و جاه‌طلبی‌اش، در نمودشناسی ذهن تشریح کرده است.

هگل این «آن» را، چون جزوی از کل، در دریافت کلی خویش از جامعه و در نظام فلسفی اش داخل می‌کند. تناقض‌ها، همه، سرانجام در «هم‌نهاد»^۱ نهائی، یعنی در واقعیت توسط امپراتوری ناپولئونی، و در اندیشه، با دانائی مطلق هگلی، حل می‌شوند.

هگل، در فردای نبرد «ینا»^۲ چنین می‌نوشت:
 «امپراتور را سوار بر اسب دیدم، عقل را دیدم که بر مرکب سوار بود». امپراتوری جهان‌شمول و همگن ناپلئون، در نظر هگل، تحقق عقل در روی زمین بود.

هگل حتی پس از سقوط ناپولئون نیز معتقد بود که نظم ناپلئونی، این کار کمال‌یافته انقلاب فرانسه، در هر نوع دولت نوین به‌نحوی مقاومت‌ناپذیر به کرسی خواهد نشست. همین نظم است که وی تصور می‌کند در پادشاهی پروس نیز بازش می‌یابد، و بیان خلاصه و آرمانی اش را در فلسفه حقوق بدینسان عرضه می‌کند: «اصل دولت‌های نوین، این نیرومندی و این عمق بی‌اندازه را داراست که به اصل ذهنیت امکان می‌دهد تا بی‌اندازه تحقق یابد چندان که به‌حد جزئیت شخصی^۳ خود نام برسد، ولی در عین حال آن را به وحدت جوهری^۴ برمی‌گرداند و بدینسان وحدت مورد بحث را در خود این اصل محفوظ نگاه می‌دارد. (فلسفه حقوق، بند ۲۶).

بدین‌سان، مشکلی که هگل در جوانی اش، در مورد «مدینه» قدیم برای خویش مطرح کرده بود، از نظر او برای همیشه حل شده است. مشکل مورد بحث عبارت از مشکل هماهنگی فرد و جامعه، مشکل وحدت جزء و کل، بود. این مشکل از آنجا که هگل می‌خواست ذهنیت فرد را، که با ظهور مسیحیت، ارزش مطلق یافته بود، به عنوان یکی از «حال»های کل چون جزوی در کل ادغام کند پیچیدگی بیشتری هم پیدا کرده بود. توسعه آشفته «جامعه مدنی»^۵، یعنی سپهر اقتصادی منافع خصوصی رقیب و

1. Synthèse

2. Iéna.

3. Particularité personnelle.

4. Unité substantielle.

5. Société civile.

جابه‌طلبی‌های شخصی رویاروی، نیز حل این مشکل را دشوارتر می‌ساخت اما دولت ناپلئونی، برای فراتر رفتن از این تناقض‌ها الگوئی ارائه می‌داد که دانائی مطلق هگلی هم توجیه عقلی آن بود و هم نوعی استفاده نظری از آن در عالم ذهن.

مفهوم عمده روش هگلی، مفهوم کل (توتالیته) است. هگل، از نخستین صفحات دیباچه نمودشناسی ذهن خصلت ضرورتاً نظام‌واره «سیستماتیک» فلسفه را یادآور می‌شود و قیاس مجموعه اندام‌های زنده را در نظر مجسم می‌کند و می‌گوید: «علم تشریح - که شناخت اجزاء تن خارج از روابط زنده آنهاست - (ص ۵) به ما امکان نمی‌دهد که شیء را در ذات آن تصاحب کنیم». «دانائی فقط به عنوان علم، به عنوان نظام است که عملاً واقعیت پیدامی‌کند، و فقط به همین صورت است که دانائی را می‌توان تصور کرد» (ص ۲۲).

اما، کل، در معنای دیالکتیکی، در معنای هگلی کلمه، یک هماهنگی ساده نیست: کل، «هم‌نهاد» وحدت و نفسی است. در کل است که وجود، پس از نفی خویشستن خویش بار دیگر در همانی خویش اثبات می‌شود. روش، چیزی است که این ساخت کل اندامی^۱ وجود را بیان می‌کند: «روش چیز دیگری جز ساخت کل که در ذاتیت^۲ محض خویش طرح می‌شود نیست» (ص ۴۱).

این کل اندامی را نمی‌توان به نحوی ایستا^۳ در نظر گرفت: این کل، در حرکت است، در حال شدن است، زنده است.

پس «تمامی» واقعیت فقط با نتیجه نهائی خود، یا فقط با مراحل توسعه‌ای که از طریق آنها می‌گذرد، یا باشور^۴ آغازینی که موجب حرکتش شده است، بیان نمی‌شود. بلکه همه «حال‌های» یک کل اندامی

زنده را باید در نظر گرفت: «چیز، در واقع، نه در هدف^۱ خود بلکه در فعلیت یافتن^۲ خود به اتمام می رسد. نتیجه^۳ هم کل عملاً واقع^۴ نیست، نتیجه فقط در صورتی کل عملاً واقع است که در شدن خویش در نظر گرفته شود. هدف به خودی خود، عنصر عام^۵ بی حیات است، همچنان که گرایش^۶ فقط شوری است که هنوز عملاً واقعیت نیافته، و نتیجه^۷ عریان، جسدی است که گرایش، پشت سر خویش بر جای می نهد (ص ۷)».

هر نوع شناخت واقعی باید از سه حال بگذرد: از حال بی واسطه یا حال عام مجرد^۸؛ سپس از نفی آن، که بازتاب^۹ و وساطت^{۱۰} است؛ و، سرانجام، از حال کل مشخص^{۱۱}، عام مشخص^{۱۲}، یعنی از نتیجه ای که نگاه دارنده و دربردارنده^{۱۳} حال بازتاب و وساطت است.

دیالکتیکی بودن روش شناخت بدین معناست که شناختی بی واسطه نمی تواند وجود داشته باشد. نه تنها امکان تصاحب حقیقت از طریق شهود^{۱۴} محسوس مستقیم وجود ندارد بلکه درک حقیقت از راه مفهوم منفرد هم میسر نیست. ویژگی روش دیالکتیکی این است که این روش در عین حال مبین ناممکن بودن شهود محسوس مستقیم و افراد مطلق مفهوم است.

رد این دو جنبه، مبتنی بر ملاحظه طبیعت وجودی است که موضوع شناخت را تشکیل می دهد: از آنجا که جهان یک گل اندامی است که چونان موجودی زنده در حرکت است، پس هرگونه دریافت ایستا و کامل از شناخت، هرگونه برش آن به شهود محسوس یا فهم مجرد، نامشروع است. چنین برشی قادر به دادن تصویری واقعی از شناخت به ما نیست، همچنان که یک سطل آب که از رودخانه برگرفته شود نمی تواند جریان کامل رود را به ما بنمایاند.

1. But. 2. Actualisation. 3. Résultat. 4. Effectivement réel.
5. Universel. 6. Tendance. 7. L'Universel abstrait. 8. Reflexion.
9. Médiation. 10. Totalité concrète. 11. L'Universel concret.
12. Intuition.

اما این استعاره آخری نابجاست زیرا یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های دریافت هگلی از دیالکتیک این است که حرکت سازنده وجود باید درجائی به‌تمام برسد تا دانائی مطلق امکان‌پذیر گردد.

درواقع، درست است که شهود محسوس یا مفهوم فقط وقتی معنای خود را حاصل می‌کنند و حقیقت خواهند داشت که با کل رابطه داشته باشند، ولی حقیقت مطلق هم فقط در صورتی وجود خواهد داشت که کل کامل باشد. توقف قطعی تاریخ، شرط نخست امکان یک حقیقت مطلق است.

تنها بدین‌سان است که هگل می‌تواند بنیادی برای آنچه در نظر او ضابطهٔ اعلای حقیقت است، یعنی برای گردش دایره‌ای^۱ قائل شود: «حقیقی، شدن خویشتن خود است، دایره‌ای است که پایان و هدف خود را هم از آغاز و پیشاپیش در خود دارد، و فقط بر اثر فعلیت یافتن توسعه یافته و به واسطهٔ هدفش، عملاً واقعی است» (نمودشناسی، ص ۱۸).

هگل برای توجیه روش بسط نظام فلسفی خویش. به چنین مفهومی از گردش دایره‌ای، که به‌خودی خود دلیل خاص خویش است، نیاز حتمی دارد. وقتی که وجود یک کل کامل، یک کل تمام، از مفاهیم و اشیاء را بپذیریم، در آن صورت از هر نقطه‌ای می‌توان به‌راه افتاد، زیرا «دیدگاهی که بدین‌سان به‌نظر عین بی‌واسطه^۲ می‌رسد، باید در داخل علم (یعنی در داخل نظام) به‌نتیجه و حتی به‌نتیجهٔ نهائی مبدل شود. در این نتیجه است که علم باردیگر آغاز خویش را در می‌یابد و به‌خود باز می‌گردد. فلسفه بدینسان چون دایره‌ای است که از خود شروع و به‌خود ختم می‌شود» (دائرة‌المعارف، بند ۱۷).

هگل، در آخرین صفحات منطق، دربارهٔ «ایدهٔ مطلق» بحث کرده و نشان می‌دهد که این مفهوم گردش دایره‌ای ستون اصلی روش او، ستون اصلی

دیالکتیکی نظری اوست: «روش حقیقت، خود می‌داند که آغاز به دلیل آغاز بودن آن ناکامل است، اما این را هم می‌داند که این ناکاملی یک ضرورت است زیرا حقیقت چیزی جز بازگشت به خود از خلال نفی عینیت بی‌واسطه^۱ [...] نیست. علم، به دلیل روشی که ما تشریحش کردیم، در حکم دایره‌ای استوار در خود بسته است» (منطق، ص ۵۷۱ - ۵۷۰). این دریافت، خصلتی غایت‌گرا^۲ به دیالکتیک هگلی می‌بخشد: قوه محرک نخست این دیالکتیک، غایت^۳ است و خود تناقض هم فقط به تبع غایت است که تمامی معنای خود را باز می‌یابد. تنها با شناخت غایت است که تاریخ توسعه را می‌توان درک کرد. تمامی توسعه خود در همان نطفه یافت می‌شود: زیرا آغاز، خود، همان کل مشخص است و همه عناصر متناقض‌گون آن، همه تناقض‌های تحرک بخش آن، در واقع چیزی جز این نیست که این آغاز یا این نطفه، یا این واقعیت بی‌واسطه، امکان خودبستگی را دارا نیست، اما این نابسندگی فقط به استناد کل هستی دارد و درک می‌شود نسبت به کل، هریک از حال‌ها، در واقع، چیزی انتزاعی و بنابراین، ناکافی است.

از همان آغاز، وضع در منطق هگل چنین است. اول وجود^۴ و عدم^۵ نیستند که بعدها شدن^۶ از «هم‌نهاد» آنها پدید آید. کاملاً برعکس، شدن، نخستین واقعیت مشخص است که وجود و عدم در داخل آن فقط به عنوان مجرداتی در نابسندگی و تناقض خویش جلوه‌گر می‌شوند.

«با رفتن به کنه اشیاء همه توسعه نهفته در این نطفه را می‌توان باز یافت.» (منطق، یک، ص ۲۴). این توسعه در این نطفه از آن‌رو نهفته است که کل مشخص نه تنها مرکب از واژه‌های مجرد، نابسند و متناقض که به دلیل تناقض، نابسندگی و تجرید خویش به حرکت درآمده باشند نیست، بلکه برعکس، غایتی است که تمامی شدن را به خود می‌خواند، و

1. Immédiateté.

2. Finaliste.

3. Finalité.

4. L'Être.

5. Le Néant.

6. Devenir.

باحضور خویش، که هم از آغاز حضوری فعال بوده، تجرید، نابسندگی و تناقض هر واژه را محسوس می‌سازد.

خلاصه اینکه، دریافت کل (توتالیته)، که رکن اصلی روش دیالکتیک هگلی است، متضمن:

۱- جهانی تمام، تاریخی مختوم یا، دست کم، تاریخی است که ختم آن را می‌توان درک کرد.

۲- متضمن شناخت ما از پایان ((غایت)) است که، بدون آن، گردش دائره‌ای، که برای هستی حقیقتی مطلق ضرورت دارد، تحقق نخواهد یافت.

با این دو شرط است که واقعیت می‌تواند نسبت به عقل شفاف باشد زیرا که چنین واقعیتی، در کنه خویش همانا عقل است.

در اینجا با دومین خصلت بنیادی روش هگلی برخورد می‌کنیم: روش خارج از موضوع نیست.

روش فقط وسیله‌ای برای رسیدن به شناخت، یعنی یک ابزار خارجی نیست، روش همان عقلی است که خویشتن را در چیز باز می‌یابد و باز می‌شناسد. روش، همان مفهومی است که نسبت به همانی معنای ذهنی و واقعیت عینی خویش آگاهی می‌یابد.

آنچه هگل آن را «جنبه جدی» زندگی می‌نامد، در واقع، همین نفوذ در تجربه کردن خود شیء است. دیالکتیک فقط حیات اندیشه نیست، بلکه حیات طبیعت، حیات ماده در تمامی درجات پیچیدگی آن است.

روش فقط هنگامی به هدف خویش می‌رسد که دیگر چیزی بیگانه نسبت به ذات عقل، نه به عنوان هستی برون‌باشنده خدا، نه به عنوان جهان خارجی اشیاء یافت نشود.

روش هگل هم متضاد با متافیزیک سنتی است و هم متضاد با ریاضیات.

در متافیزیک سنتی، معنای هر چیز در وابستگی آن نسبت به خدای

برون باشند (ترانساندان) تعیین می‌شد: «معنای هرآنچه هست در پرتو روشنائی بود که از آسمان بر آن تابیده می‌شد» (نمودشناسی، یک، ص ۱۰).
 «در شناخت ریاضی، تفکر، نسبت به شیء، عملی خارجی است» (نمودشناسی، یک، ص ۱۰).

این وضع نخست ناشی از طبیعت موضوع ریاضی است که همانا عبارت از مقدار، یا عنصر فضائی، یا به عبارت کلی، کمیت، است که همه وجود را نمی‌توان بدان برگرداند. این دانش، بنابراین، دانشی مجرد و صورت است، یعنی شناختی است از فهم که جز به جنبه‌ای از وجود، به حالی مجرد از وجود، توجه ندارد. از دیدگاه ذهن‌شناسا، فقدان غایت در برهان ریاضی، نمودار این وضع است. پس این روش ریاضی که خارج از شیء است فقط درخور موضوع‌های مجرد است، و حال آنکه در فلسفه «روش عبارت است از آگاهی یافتن به صورتی که محتوای درونی آگاهی در حرکت خویش به خود می‌گیرد» (منطق، یک، ص ۴۰؛ نگاه کنید همچنین به دائرةالمعارف، بند ۱۰).

هگل بارندی به کانت خرده می‌گیرد که خواسته است ارزش توانائی شناخت ما را قبل از شناختن امتحان کند: این، به قول هگل، بدان ماند که بخواهیم بدون افتادن در آب شنا یاد بگیریم. این کار، اقدامی تناقضدار است، زیرا نقد یا شناخت‌شناسائی، خود نوعی شناخت است، و ما، در نتیجه، گرفتار نوعی دور باطل هستیم.

درواقع، دلخواسته است اگر بخواهیم براساس یکی از شناخت‌های خودمان، تمیز دهیم که چه چیزی در شناخت ذهنی است، و چه چیزی مستقل از هرگونه شناخت (که ما، بنا به تعریف، هیچ‌چیز درباره آن نمی‌توانیم گفت).

مفهوم «چیز در خود» ((شیء فی نفسه))، مطلقاً مفهومی خالی و اشباحی است: این مفهوم مدعی بیان واقعیت است و حال آنکه هر نوع اطلاع ما را از واقعیت کنار می‌گذارد.

همین جدائی کذائی میان محتوای آگاهی و صورت آن خود سبب شده بود که منطقیان جزمی اندیش «تصور کنند که از یک سو ماده شناخت چون جهانی کاملاً تمام خارج از اندیشه وجود دارد، و ((از سوی دیگر))، اندیشه، به خودی خود، خالی است، و به عنوان صورت، در خارج بر ماده به کار می رود، از آن سرشار می شود، و فقط بدینسان است که محتوا و شناختی واقعی پیدامی کند» (منطق، یک، ص ۲۸).

محتوا هرگز «داده‌ای» مجزا نیست: مفهوم و ماده آن، ذهنی و عینی، در آگاهی ما دقیقاً یکی اند. فقط از راه انتزاع است که می توان آنها را از هم جدا و مجزا کرد. اندیشه، به جای تصور جهانی تمام فارغ از اندیشه، فقط می تواند از کل بی واسطه هنوز ناروشن آغاز کرده، به سطحی بالاتر از این عینیت بی واسطه برسد، و در این میان روابطی را که حال های گوناگون این تجربه بهم می پیوندند اندک اندک کشف کند: در این صورت است که ما عینیت خود ظاهر^۱، وحدت عمیق ذهن و عین، حرکت چیزها در حرکت مفاهیم، را باز می شناسیم.

در نمودشناسی ذهن است که گذر از شناخت بی واسطه و رسیدن به سطح ایده، با همه حال های پیاپی آن، تشریح می شود. در پایان این راه یابی منظم و از روی روش^۲ به سمت دانش مطلق است که آگاهی در «ماده فرو خواهد رفت، و به شیوه ای متناسب با حرکت خاص ماده عمل خواهد کرد. شناخت علمی اقتضاء دارد که شناسنده خود را تسلیم زندگی عین کند، یا، به بیانی دیگر که تفاوتی با بنیان نخست ندارد، شناخت علمی مستلزم آن است که شناسنده ضرورت درونی عین را در ذهن حاضر داشته باشد و بیان کند» (نمودشناسی، یک، ص ۴۷).

هدف اصلی اثر فلسفی هگل به نظر او عبارت است از تحقق بخشیدن به وظیفه ای که ارسطو برای فلسفه قائل بود یعنی: «وا گذاشتن که چیز،

به خودی خود، عمل کند»^۱ دائرة المعارف، بند ۵۷۷). هگل این مطلب را با شکوه تمام در آخرین سطور دائرة المعارف خود یادآوری می‌کند.

اینجاست که آزادی، بالاترین طرز بیان خود، بیان خدائی خود را باز می‌یابد. دانش مطلق چیزی جز همان فعل آفرینش نیست.

حرکت علم، حرکتی دیالکتیکی است زیرا بازآفرینی دیالکتیک واقعیت است. حقیقی در عین حال مفهومی تحقق یافته و واقعی در یافته است.

مفهوم، به نحوی انفکاک‌ناپذیر، حرکت چیز و فعل دریافتن است. مفهوم، «عین» است، فرآورده و محتوای اندیشه است، مفهوم، چیز در خود و به خودی خود است. مفهوم لوگوس، یا صورت عقلی^۲، هستی و حقیقت آن چیزی است که به نام اشیاء نامیده می‌شود» (منطق، یک، ص ۲۲).

پس دیالکتیک فقط بازآفرینی آهنگ بسط یا بندگی کل‌اندازی در اندیشه نیست؛ بلکه دیالکتیک خود این توسعه است؛ دیالکتیک بازسازی این توسعه نیست، بلکه تولید آن است. جهان، کار ذهن، یا بهتر بگوئیم، ذهن است. هگل تردیدی به خود راه نمی‌دهد که محتوای منطق خویش را «تصوری از خدا، آن‌چنان‌که در ذات واقعی‌اش، مقدم بر آفرینش طبیعت و ذهن محدود، هست» تعریف کند. «منطق، یک، ص ۳۵).

این نوع وصول به زندگی خدا از وجوه بنیادی روش هگلی است.

«زندگی خدا» و «شناخت خدائی»، از اصطلاحات تمثیلی برای بیان فکر اصلی ایده‌آلیسم عینی هگل اند که عبارت است از: «درک و بیان ذات حقیقی، نه به عنوان جوهر، بلکه همچنین به عنوان ذهن (سوژه)» (نمودشناسی، یک، ۱۸)

این عبارت، خلاصه‌کننده تمامی فلسفه هگل است. ویژگی ایده‌آلیسم عینی به طور کلی این است که تصور می‌کند «ایده»ها هستی عینی دارند. اما هگل برای ایده‌ها فقط هستی عینی به طور کلی قائل نیست بلکه شدن و حیات هم قائل است.

1. Laisser agir en soi la chose.

2. Raison.

«سوژه» «یا ذهن» مورد نظر هگل، همان «من» مورد بحث در ایده آلیسم ذهنی مثلاً در نزد فیخته نیست، بلکه بیشتر همان خداست. اندیشه، نمودی ذهنی نیست: اندیشه واقعی عینی دارد.

«سوژه» «یا ذهن» با این تعریف، نقطه آغاز و نیز نقطه پایان فلسفه هگلی، یعنی اولین و آخرین کلام است. سوژه «یا ذهن» نخست آزادی است.

این آزادی را می توان متضاد با چیزی که هگل در جوانی اش «بود»^۱ می نامید دانست.

آزادی، متضاد «داده» است، خواه «داده» ناشی از خارجیت اشیاء یا «داده» ناشی از «برون باشندگی»^۲ «ذات خدا. آزادی، «در خود ماندگی»^۳ محض است، از خود برون جهندگی محض وجود است. آزادی همان نامتناهی است. زیرا، متناهی، همان «داده» (یابد) است. این آزادی، شامل سه حال اساسی است:

۱- حال رهایی از هر داده یا از هر عنصر متناهی. این حال انتزاع است: که حالی است لازم، زیرا اندیشه در این حال استقلال و خودنمایی می یابد (منطق، یک، ص ۴۵).

۲- حال تعین، که اندیشه از طریق آن پس از جداشدن از هرگونه محتوا، موضوع یا هدفی برای خود تعیین می کند، و قانونی به خود می دهد. این حال دوم، نفی حال نخست است، زیرا آگاهی، با پذیرش تعینات وجود برای خویش، به خودش به عنوان چیزی خارجی برمی گردد. (دائرة المعارف، بند ۱۱۴).

۳- حال تعقل^۴، که هم نهاد دو حال نخست است. دو حال نخست چیزی جز انتزاع نیستند؛ حال اول، عام مجرد است، و حال دوم خاص مجزا. اما حال سوم، حال نفی نفی است: یعنی بازگشت به عام، اما به عام مشخص است، عامی که حالت نفی و تعینات را در خود دارد.

هگل، در همان متنی که این سه حال آزادی: نامتناهی بودن مجرد، متناهی بودن، و نامتناهی واقعی، را در آن تشریح می‌کند، نظر می‌دهد که ما از این طریق به «قلب تعقل، به این سرچشمه نهائی هر نوع فعالیت، هر نوع حیات و هر نوع آگاهی می‌رسیم» (نمودشناسی حقوق، بند ۷).

در واقع هم همینجاست که اصل دیالکتیک نظری تصدیق می‌شود، و آن اینکه: «ذهن علت جهان است.» (دائرة المعارف، بند ۸)

این ذهن، ذهنی عامل است: دانش مطلق، هم شناخت است و هم عمل. فعل آفریننده‌اش، شناخت است و شناختش تولیدکننده موضوع خویش است.

«عمل، ذهن را در عین منتقل می‌کند:» (نمودشناسی حقوق، بند ۹) عمل است که نامتناهی را به صورت متناهی بیان می‌کند، و به موجودات متناهی حیات می‌بخشد در حالی که آنها را دائماً به سمت درگذشتن از حدودشان سوق می‌دهد.

این حرکت، که طی آن متناهی از حدود خویش در می‌گذرد، خواست را به خود، به نامتناهی بودن خویش، باز می‌گرداند.

نیروی محرک این دیالکتیک، در درون وجود یا در اندیشه، همان تناقض^۱ است، که جان روش هگل است.

سومین خصلت بنیادی روش هگلی این است که ذهن، نفی خودش، حد خاص خودش، را در خود باز یافته، با آن روبرو می‌شود و از آن در می‌گذرد.

تناقض، مفهوم مرکزی روش و منطق هگلی است. گفتن اینکه روش هگلی (که در عین حال نوعی وجودشناسی^۲ هم هست) مبتنی بر تناقض است از دیدگاه هگلی، بدین معناست که این

منطق، منطق نسبت^۱، منطق تعارض^۲، منطق حرکت، منطق غایت است. اینها جنبه‌های اصلی منطقی هستند که روابط واقعی توسعه‌یابنده در کل اندامی را مطالعه می‌کند.

دیالکتیک، منطق نسبت است. منفی، به ساده‌ترین صورت خویش، همان دگر است، پس تناقض، یعنی نسبت.

جهان، در نظر هگل، یک کل است و حقیقت بازسازی این کل. پس بی‌درنگ می‌توان نتیجه گرفت که هر نوع نسبت واقعی، یک تناقض است: هر بخش فقط در رابطه با کل تعریف می‌شود. هر چیز، «به یک معنا» همان است که نیست. قاعدهٔ سپینوزا مبنی بر اینکه هر تعینی نفی است. (Omnis determinatio est negatio) در دریافت هگلی، که جهان را چون کلی اندامی درک می‌کند، معنایی بسیار پربارتر پیدامی‌کند.

«هر شیئی در خود وجود دارد و در عین حال نبود خاص خویش یا نفی‌کنندهٔ خویش است» (منطق، دو، ۶۸) از آنجا که متناهی و نامتناهی از اجزاء اند، یعنی حال‌های یک عالم^۳ واحداند، مابین هریک از اجزاء، مابین هر چیز متناهی و همه چیزهای دیگر، پیوندی از تعین متقابل در داخل کل وجود دارد. به عقیدهٔ هگل اگر پرسیده شود که چیزهای «در خود» ((فی نفسه)) چیستند، این پرسش پاسخ ممکن ندارد، زیرا هر چیز، در عین حال، هم «در خود» است و هم «برای دیگران». هر چیز با چیزی دیگر و اصولاً با همه چیزها در رابطه است. میان مثبت و منفی، وضع تقابل وجود دارد: و هر چیز که برای خود است، و دگر ((غیر)) نیست، دردگر ((غیر)) ظاهر می‌شود، و تا آنجا که دگر ((غیر)) هست، هستی دارد» (دائرة المعارف، بند ۱۱۹).

همین وابستگی متقابل چیزهاست که «خواص»^۴ آنها را پدید می‌آورد: وزن و رنگ از موارد بارز این فکر هستند. «کیفیت، فقط هنگامی خاصیتی

مشخص می‌شود که، در رابطه خارجی ((رابطه با دگر)) به عنوان تعینی درون‌ماننده آشکار شود» (منطق یک، ص ۱۱۰). همین فکر اصلی دیالکتیک هگلی است که توسط مارکس در کتاب سرمایه بسط می‌یابد: «خواص واقعی یک چیز از خود آن چیز ناشی نمی‌شوند بلکه فقط در روابط خارجی آن شکل می‌گیرند» (سرمایه، یک، ص ۷۱).

نه تنها تصور یک چیز به صورت مطلقاً مجزا، بریده از هرگونه رابطه‌ای با هرچیز دیگر، خواه با ذهن ما و خواه با چیزهای دیگر، ناممکن است، بلکه چنین چیزی نمی‌تواند وجود داشته باشد. چیز متناهی، چیز تصادفی^۱، به خودی خود و به عنوان متناهی و تصادفی، مفهومی تناقض‌دار است، زیرا متناهی بودن و تصادف فقط در رابطه با نامتناهی بودن و ضرورت ((حتمیت)) که خود معطوف بدانها هستند، معنا و واقعیت دارند. چه در طبیعت و چه در اندیشه، وجود هرچیز، مستلزم وجود ضد آن، وجود آنچه خود آن نیست، وجود دگری است که همبسته ضروری آن است.

«متناهی و نامتناهی نسبت بهم تعین متقابل دارند. متناهی، فقط از آن رو متناهی است، که با «بایست بودن»^۲، یا با نامتناهی در رابطه است؛ نامتناهی فقط از آن رو نامتناهی است که با «متناهی» رابطه دارد. این دو از هم جدائی‌ناپذیرند. و، در عین حال، هر کدام متقابلاً دگر آن یکی است، هر کدام، «دگر» خویش را در خود دارد. از اینجاست که هر کدام وحدت خویش و دگر خویش است، و می‌تواند چون چیزی تعریف شود که محکوم است به اینکه آنچه خودش هست، یا آنچه «دگر»ش هست نباشد. همین تعین متقابل، مبنی بر نفی خویش و نفی نفی خویش، است که در حکم پیشرفت به سوی نامتناهی نمودار می‌شود... همین پیشرفت،

بدین سان، سازندهٔ تناقضی است که از بین بردنی نیست، بلکه گفت و گو از آن برای توجه یافتن به وجود آن است» (منطق، یک، ص ۱۱۴).

آنچه در فوق آمد، از افکار ثابت هگل است. هگل از همان هنگام که در «ینا» به تألیف منطق دست زد، معتقد بود که «عنصر متعین، در تعیین خویش ذاتاً چیزی جز نگرانی اینکه آنچه هست نباشد نیست» (ص ۳۱). بعدها همین مطلب را در دائرةالمعارف خویش تکرار کرد و نوشت: «عنصر متناهی، نیست، یعنی که حقیقت نیست، بلکه فقط گذری برای فراتر رفتن، فقط نوعی از خود فراتر رفتن است» (دائرةالمعارف، بند ۳۸۶).

این قضیه دربارهٔ همه چیز در طبیعت و تاریخ، و از آن بیشتر دربارهٔ هرچیز در اندیشه، که وجودش کلاً همان نسبت اش با چیز دیگر است، صدق می کند. واقعیت، در هر شکل و به هر درجه ای که باشد، از سنگریزه گرفته تا ذهن، یک کل یگانه است که همه نمودها در آن بهم مربوط اند. وظیفهٔ فلسفه این است که از پیوندهای ضروری آگاه شود و تولد در خودمانندۀ تفاوت ها، تضادها^۱، را درک کرده، بدینسان همه عالم را دربر گیرد.

هرچیز با همه چیزهای دیگر پیوند و رابطه ای دارد، و هر مفهوم نیز چنین است.

دیالکتیک آگاه این پیوندها را در عینیت آنها، در مجموعه روابط واقعی مابین چیزها، در تضاد و وابستگی متقابل آنها، در وحدت شان درک می کند.

این تناقض ها که، در داخل کل، مابین جزئی و کلی، تصادفی و ضروری، متناهی و نامتناهی، وجود دارند، خصلتی ایستا ندارند بلکه

واجد پویائی اند. از اینجا به دو مین وجه مشخص دیالکتیک می‌رسیم. دیالکتیک، منطق تعارض است. چیزها، که متقابلاً یکدیگر را محدود می‌کنند. که هر کدام در حکم حدی بر گسترش دیگری اند، باهم در روابط رویارویی و تخصص‌مند.

«بایست - بودن» هر ذاتی، اصولاً، تابعی نهایت گسترده است (و هگل یادآوری می‌کند که این خصلت در هر چیزی اعم از سنگ، گیاه، یا ذهن، وجود دارد و همه آنها از حدود خویش «درمی‌گذرند») (منطق، ص ۱۳۵). هر واقعیت متناهی بدین سان، توسط واقعیتی دیگر، توسط مجموع واقعیت‌های دیگری که مانع از این هستند که آن کل واقعیت باشد، در حد خویش جایگزین یا سرکوفته می‌شود.^۱

ساده‌ترین صورت این تناقض، یا این تعارض، در وضعیت دو قطبی^۲ است.

«تصور دو قطبی بودن که نقشی اینچنین عظیم در فیزیک بازی می‌کند دربردارنده دقیق‌ترین صورت تعین تضاد است» (دائرة المعارف، بند ۱۱۹). نقش بنیادی که نیوتن و کانت در نظریه‌های تکوینی خویش برای جذب و دفع قائل شده‌اند، استفاده (و سوءاستفاده) ای که شلینگ، در فلسفه طبیعت‌اش، از کشفیات انجام شده در حوزه الکتریسیته و مغناطیس و گسترش تمثیلی آنها می‌کند، همه، این مفهوم وضعیت دو قطبی را در درجه اول اهمیت قرار داده‌اند.

پیش از هگل لیب‌نیتس، تصویری پویا از جهان ارائه داده بود که مبتنی بر مفهوم تأثیر عام هماهنگ اشیاء بود. «موناد» یا جوهر فرد، همه جهان را در خود جمع دارد و دامنه آن تا حدود نهائی جهان گسترده است؛ به عبارت دیگر، تصور «موناد» چنان است که گوئی فردیت، به نحوی، نطفه نامتناهی را در خود دارد.

از این لحظه به بعد دیگر نمی‌توان جهان را مجموعه‌ای از اتم‌های

بی حرکت دانست بلکه باید آن را میدانی از نیروهای متعارض باهم در نظر گرفت.

هگل، در نمودشناسی ذهن، نشان داده است که علاقه به در نظر گرفتن نسبت های زنده و گسستن از محدودیت های فضائی ادراک چگونه قادر است فهم را به عبور از مرز شیء و ورود در حوزه نیرو هدایت کند. فقط بدینسان است که گذر یا پیوند متحرک و زنده ای را می توان در نظر گرفت که حال های واقع را با هم یکی می کند ضمن آنکه آنها را در برابر هم نیز قرار می دهد. وجود حاضر محسوس نمی تواند از چنین سیالیت^۱ و چنین حیاتی، که امکان تعالی آن، به عنوان تعارض نیروها، فقط در سطح مفهوم وجود دارد، برخوردار باشد.

هگل تأکید می کند که مفهوم جاذبه عام این امتیاز را دارد که پندار «خارج از قاعده بودن»^۲ و مستقل بودن تصور محسوس را می زداید و حرکت را به واقعیت بر می گرداند.

دیالکتیک منطق حرکت است. حرکت حقیقی منطق هگل از مفهوم وجود نیست، بلکه از مفهوم شدن، یعنی از نخستین کل مشخص و واقعی است که وجود و عدم دو حال انتزاعی و متناقض آن هستند.

حرکت، لازمه وابستگی متقابل عام است. اگر همه چیز باهم در ارتباط باشد پس همه چیز در حرکت است، بحث طولانی هگل در رد مغلطه های زنون «اله آتی» به این فکر بنیادی می انجامد که سکون را براساس حرکت می توان تعریف کرد و نه برعکس، چرا که فقط حرکت واقعیت دارد و سکون، انتزاعی بیش نیست. تمامی تحول علوم از زمان هگل به این سوی، تأییدکننده این دیدگاه است. در برابر چشمی که قادر باشد دید صدها میلیون سال را در چند لحظه فشرده متراکم سازد کوهستان ها همچون امواج دریا بر می خیزند و به همان سان فرو خواهند نشست. تنها نارسائی دید ماست که مانع از آن می شود تا ما فراتر از بی حرکتی پنداری میز، درهم

لولیدن اتم‌های سازنده آن را بنگریم.

حرکت، حتی ساده‌ترین آن، یعنی جنبش ساده مکانیکی، جابه‌جاشدن در فضا، نوعی تناقض زنده است: حرکت مستلزم این است که یک جسم معین، در یک لحظه واحد، در جایی باشد و نباشد، اگر بگوئیم که جسم مورد بحث پشت سرهم نقاط جایی را که در آن است اشغال می‌کند ادعائی غلط است، زیرا این‌گونه تصور از بودن جسم در مکان، در واقع بیان نتیجه حرکت است نه بیان خود حرکت. یعنی این تصور بدان ماند که حرکت را حاصل جمع لحظه‌های سکون بدانیم، و سرانجام امکان خود حرکت را نفی کنیم. فیلسوفان «اله‌آتی» حق داشتند که انگشت روی چنین تناقضی گذاشتند ولی اشتباه آنان این بود که چون نخواستند وجود تناقض را در قلب خود واقعیت تشخیص دهند، نتیجه گرفتند که حرکت ناممکن است. هگل در آخرین صفحات منطق، این قانون عام را بیان می‌دارد که:

«نبود^۱ یا نفی، سرچشمه درونی هرنوع فعالیت، هر نوع حرکت خودانگیخته، زنده و معنوی است.» (منطق II: ص ۵۶۳).

تبدیل متناهی به نامتناهی به تأثیر نیروئی خارجی نیست بلکه به تأثیر نیروئی است که در طبیعت خود متناهی است: درگذشتن از حد خود، نفی خویش، و نامتناهی شدن، جزوی از طبیعت متناهی است.

فکر کل اندامی و فکر «متناهی» در اینجا نقش اساسی بازی می‌کنند. هر واقعیت متناهی، از هر سنخ که باشد - هگل پشت سرهم از سنگ، از گیاه و از اندیشه، به عنوان مثال یاد می‌کنند - فقط در رابطه با کل، هستی و معنا دارد. چیزهای متناهی دگرگون می‌شوند، می‌گذرند، از بین می‌روند، مانند سنگی که با تابش آفتاب می‌ساید، خرد می‌شود، از هم می‌پاشد؛ یا گیاه و حیوانی که تغذیه می‌کنند، از وضع نطفه به بلوغ می‌رسند، سپس می‌میرند و متلاشی می‌شوند؛ یا ذهن، که نفی حاضر در درون هر موجود را، که منشأ ناآرامی و از خود فراتر روندگی آن است، با درد تمام احساس می‌کند.

هگل این فکر اساسی دیالکتیک را در منطق خویش بدین سان بیان می‌کند:

«تناقض ریشه هر نوع حرکت و هر نوع تظاهر حیاتی است؛ حرکت و فعالیت هر چیز و امکان بروز گرایش‌ها و سائقه‌های درونی آن فقط ناشی از این است که آن چیز تناقضی را در خود نهفته دارد (...). حرکت خودانگیخته درونی به معنای خاص آن، گرایش یا سائقه درونی به طور کلی (خواهنگی موناها، یا کمال‌پذیری وجود مطلقاً ساده) فقط به این معنا حقیقت دارد که یک چیز واحد، در یک رابطه یگانه و واحد، هم به خودی خود هست و هم در عین حال نبود یا نفی خویش است. «خودهمانی»^۱ انتزاعی هنوز معرف هیچ چیز زنده‌ای نیست، ولی چون مثبت به خودی خود همانا نفی خویش یا نبود خویش است، «خودهمانی» از حدود خویش خارج می‌شود و راه تغییر را در پیش می‌گیرد. پس شیء تا آنجا زنده است که دربردارنده تناقض است و نیروی دربرداشتن و نگهداشتن آن را داراست (...). نفی (یا نبود)، سائقه درون مانده حرکت خود نام، خودانگیخته و زنده است.» (منطق، II: ص ۶۷، ۶۸، ۷۰). این است روح دیالکتیک.

دیالکتیک منطق حیات است. «دیالکتیک مجموعه متحرک روابط درونی یک کل اندامی در حال شدن است. و بی واسطه‌ترین ایده، همانا حیات است» (آنسیکلوپدی، بند ۲۱۶، و منطق II، ص ۴۶۷). «خود ایده نیز دیالکتیکی است که «به خودی خود همان» را از «متفاوت» به طور جاودان جدا و متمایز می‌کند (...). و فقط به همین شرط است که ایده، در حکم آفرینش جاودان، حیات جاودان و ذهن جاودان (...). یعنی در حکم نگرش جاودان خود در دگر است. ایده^۲ همان مفهوم کلی است که در عینیت ذاتی خویش تحقق یافته است.» (آنسیکلوپدی، بند ۲۱۴).

غایت چیزها درست همین حرکتی است که در درون آنها وجود دارد،

همین گرایشی است که مولود تناقض میان طبیعت متناهی آنها، و حرکت آنها به فراتر شدن از حد خویش، و رفتن به سوی نامتناهی است. زیرا ساختمان عقلانی فلسفه هگلی، به شیوه نفی نفی عمل می‌کند، و در طی حرکتی که در جریان آن هر حد شامل همه حدهای پیشین است، ما را از مجرد به مشخص، از تصادفی به ضروری، از متناهی به نامتناهی، بالا می‌برد تا به جایی که به نظامی از مفاهیم که خود همانا کل واقعیت، یا، به بیان دیگر، همانا خداست، دست یابیم. در این ساختمان، موجودات، با توجه به درجات کمال، یا عقلانیت یا واقعیت، در نوعی، به اصطلاح، سلسله مراتب جامی گیرند. بدین سان، تمامی نظام، سرشار از غایت، یا به حرکت درآمده از نوعی غایت درونی است که همانا غایت توامان جوهر و ذهن است، که هم شناخت است و هم خواهندگی.

آری، فعالیت، نیز که تولیدکننده وجود و تولیدکننده شناخت وجود است، خود تناقضدار است. دگرگون کردن، همواره و قبل از هر چیز، نوعی ویران کردن است و نخست ویران کردن همه چیزهای یکجانبه، و مجرد در عینیت عریان یا در ذهنیت ناب است. بدین سان، دیالکتیک حرکتی است که در وجود یا در اندیشه، یک را دوگانه می‌کند و از حد تناقضی که به دنبال این دوپارگی پدید می‌آید درمی‌گذرد.

چنین است که هگل توانسته است مشکل احکام ترکیبی قبلی^۱ را، که توسط کانت طرح شده بود، حل کند. روش، آفریننده است، یا بهتر بگوئیم روش، آفرینش است، هم آفرینش شناخت و هم آفرینش موضوع آن. روش، کل واقعیت را بازسازی نمی‌کند، روش، خود، تشکیل دهنده کل واقعیت است.

ذهن، تعینات خویش را تولید می‌کند، وضع می‌کند و در عین حال از تناهی آنها درمی‌گذرد و به خود باز می‌گردد. از طریق این نفی نفی است که ذهن همانی با خود را باز می‌یابد، اما نه همانی مجرد، بلکه همانی

مشخص، یعنی آن همانی که «هم‌نهاد» همانی و نفی است.

ذهن، خود را در چیزها باز می‌یابد زیرا آفریننده چیزهاست. ذهن از تنهایی خویش به درآمده، در شیء دیگری یافته، و شیء، عامیت انتزاعی و بی‌حرکت خویش را از دست داده است، پس دویارگی بدین‌سان از طریق مرگی دوباره التیام پذیرفته است: مرگ «برای خود بودن» محض ذهن (وجود لافسه محض ذهن)، و مرگ «خود بی‌حیات ذهن». دانش مطلق، بدینسان، آماده تولد است.

«چیز، همان من است» (نمودشناسی ذهن، II، ص ۲۹۶). آگاهی کشف می‌کند که جهان، یعنی کل جهان، مرکب از طبیعت و تاریخ، «نمودی از خاصیت آگاهی است» (ایضاً، ص ۳۰۶).

اینها لحظه‌های اساسی روش هگلی‌اند، روشی که هگل از ۱۸۰۱ بدان رسیده بود و بعدها همه هم خویش را مصروف کاربرد سیستماتیک آن کرد.

پس روش، یعنی دیالکتیک، عبارت است از قانون انفکاک‌ناپذیر توسعه وجود و حرکت شناخت.

هگل دیالکتیک خود را در مقابل منطق سنتی قرار می‌دهد همچنان که عقل^۱ را نقطه مقابل فهم^۲ می‌داند:

فهم چیزی جز یکی از حال‌های شناختی عمیق‌تر، که همان شناخت ناشی از عقل است، نیست.

فهم، تا آنجا که فاصله‌اش را در قبال هر نوع محتوای مشخص حفظ می‌کند نقشی مثبت دارد. این نفی نخست، این نوع جداشدن از «داده»^۳، ناپروورده‌ترین صورت آزادی است.

اگر فقط به حد فهم اکتفا کنیم، اندیشه صرفاً اندیشه‌ای تقاد، ویرانگر، و حتی شکاک باقی خواهد ماند. در این صورت، حال نفی، حالی منفرد خواهد شد. این نوع افراد، این نوع انتزاع، ویژه فهم است. و ابزار تحلیلی

است که در منطق سنتی و نظریه مفهومی ایستای آن، که سقراط و افلاطون و ارسطو ساخته و پرداخته‌اند، بیان شده است.

کار این فیلسوفان، که کاری بس مفید بوده، درحقیقت نخستین نظام بخشی به اندیشه بشری شمرده می‌شود، و شامل ساختمان مفاهیم، طبقه‌بندی، قیاس (صغری، کبری، نتیجه)، و پیوستگی منطقی گفتار است. قیاس اقترانی «وسیله اصلی کار فهم است» و هربار که بتوانیم حرکت و تعبیر را از چیزها متزع کنیم، و آنها را بالنسبه منفرد و ثابت در نظر بگیریم، قیاس نقش مهمی را بازی می‌کند (منطق، I، ص ۲).

ریاضیات نیز فقط به حوزه فهم مربوط می‌شود، ریاضیات، مانند منطق، «روشی دارد که مناسب اعیان^۱ انتزاعی و تعینات کمی است که ریاضیات و بررسی‌های خود را از زاویه آنها انجام می‌دهد» (منطق، I، ص ۳۹).

اما منطق و ریاضیات شیوه‌های اندیشگی خارج از عین، و ذهنی‌اند. گذر از دریافت کانتی عقل به دریافت هگلی آن، گذر از ایده‌آلیسم ذهنی به ایده‌آلیسم عینی است. از نظر ایده‌آلیسم ذهنی کانت، اندیشه قانونگذار جهان شناختنی است. از نظر ایده‌آلیسم عینی هگل، اندیشه آفریدگار تمامی جهان واقعی است.

با عقل، که از حدود تعینات فهم درمی‌گذرد، است که انسان به حالی از شناخت که ناظر بوجه مشخص وجود است - مشخص^۲ نه در معنای عین بی‌واسطه^۳ که آزمون‌گرایان از این اصطلاح مراد می‌کنند، بلکه به معنای کل^۴ نائل می‌شود.

در این حال است که همه تناقض‌ها، البته فقط به صورت نظری، از بین می‌روند.

فعل شناخت با حرکت موضوع شناخت یکی می‌شود. شکفتگی مفاهیم، دیگر چیزی جز همان شکفتگی چیزهانیست. کار فهم در حدی

بود که اندیشه ما را از وجود بی واسطه، از داده، جدا می کرد، اما مشی فهم، هنوز مشی کاملاً منفی بود. از یک محتوا جدا شدن و به محتوایی دیگر رفتن و این حرکت را تا بی نهایت ادامه دادن، اراده را از خصلت متناهی اش رها نمی کند. معنای این کار این است که نامتناهی را فقط چون عنصری منفی بنگریم.

اما آزادی، فقط نفی و امتناع نیست - آزادی با نفی آغاز می شود، ولی تنها با آفرینش است که به حد کمال خود می رسد.

عقل، آزادی کامل انسان را تحقق می بخشد زیرا در عقل است که وجود داده شده تبدیل به وجود آفریده شده می شود. عقل، نفی نفی است: فهم با گسستن از نگرش محسوس بی واسطه، نخستین نفی را انجام می دهد. عقل با درگذشتن از حد فهم سوپژکتیو و متناهی، دومین نفی را تحقق می بخشد.

عقل، خارجیت ذهن و عین را از بین می برد. عقل از حد تضادها^۱ فراتر می رود: این نفی دوم، این محو شدن تناقض ها، «عمیق ترین، درونی ترین و عینی ترین حال زندگی و ذهن است. حالی که در پرتو آن، ذهن (سوژه)، مبدل به شخص، مبدل به شخص آزاد، می شود.» (منطق، ۱، ص ۵۶۳).

هگل، در دائرة المعارف، گامی فراتر می نهد و اظهار می دارد که «فقط» از راه عقل است که انسان باقی می ماند. و عقل، شناخت خداست (دائرة المعارف، بند ۶۴).

درواقع، عقل است که از حد تضاد درون و برون و متناهی و نامتناهی، در می گذرد. وجود متناهی جدا از نامتناهی، از شمار پندارهای فهم است، در صورتی که، وجود متناهی مورد نظر عقل که در حکم حالی از نامتناهی است «چیزی جز گذر به سوی فراتر از متناهی نیست.» (دائرة المعارف، بند ۳۸۶) رویداد و حادثه فقط در رابطه با توسعه کل و ضرورت معنا پیدا می کنند.

بالاخره، «ایده مطلق، معرف همانی ایده عملی و ایده نظری است که هریک از این دو هنوز یک جنبه آنند، و خود ایده فراسوئی است که ما در جستجوی آنیم و هدفی است که هنوز بدان نرسیده ایم» (منطق II، ص ۵۴۹) ایده، کنش است.

در سرانجام کامل خویش است که ایده بانیک یکی می شود. ایده، گرایشی است، به تحقق یافتن تا سرحد یکی شدن با خود واقع که کاملاً عقلانی است. در «قیاس کنش» (منطق، II، ص ۵۳۳) عقل است که مقدمه نخست (صغری) را تشکیل می دهد، زیرا عقل عملیاتی است متناسب با هدف (نمودشناسی، I، ص ۲۰).

وجود عام مشخص، یعنی کل اندامی و عقلانی جهان که خود را با همه تعینات و تناقضاتش ایجاد می کند، در پایان شکفتگی عقل تحقق می یابد. چنین روشی دقیقاً به مشکل طرح شده پاسخ می دهد و آن عبارت است از درک جهان با همه تناقضاتش، در وحدت و ضرورتش.

این روش سرانجام انسان را به جای خدا می نهد و جهان طبیعی و اجتماعی را بدل به آفریده خاص و اثر خاص انسان می کند.

این روش به ساختمان نظامی محافظه کارانه منجر می شود که هدفش توجیه نظم مستقر است. با همه اینها، روش هگل، روشی عمیقاً انقلابی است: در این روش پویائی زمانه ای که خصلت موقت و تجدیدنظر شدنی نهادها و اندیشه ها در آن مسلم گردید، آشکار می شود. حرکت موجود در این روش، هرچند که چیزی جز حرکت مفاهیم نیست، اما به زحمت در لفافه الزام های نظام فلسفی هگل که می خواهد نظامی محافظه کارانه باشد، پوشیدنی است. با این روش دیگر همه چیز در دائره زایش، توسعه، انحطاط و مرگ قرار می گیرد.

گرایش‌های سنتی فلسفی

در سرزمین چین

مهرداد ره‌سپار

مشخصه‌ی اساسی فلسفه‌ی چین آن است که به مسایل حکمت عملی (سیاست و اخلاق) بیش از مسایل نظری توجه دارد و فلسفه در آن سرزمین برخلاف سرزمین‌های دیگر بیش از آنکه به رابطه‌ی انسان با طبیعت و ماوراء طبیعت پردازد و مباحث علم و متافیزیک را طرح کند به روابط فرد و جامعه متوجه است. همچنان که هند بزرگ‌ترین زادگاه فلسفه‌ی اولی و دین است، چین بزرگ‌ترین موطن فلسفه انسانی یا غیرالهی است^۱.

ظهور فلسفه‌ی چین در دوره‌ی سلسله‌ی جو (۲۵۶ - ۱۱۲۲ ق.م) اتفاق افتاد. نویسندگان تاریخ فرهنگ چین عصر جو را «عصر کلاسیک» فرهنگ چین می‌خوانند زیرا در این عصر قالب‌های اساسی فرهنگ و سازمان اجتماعی و بخصوص فلسفه به وجود آمد و همه‌ی جنبش‌های فلسفی بعدی براساس تعلیمات فیلسوفان بزرگ این عصر پیدا شد. سراسر این دوره سرشار از حوادث و فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی و فکری است و مؤسسات و نظام موجود مورد انتقاد سخت قرار گرفت. جامعه‌ی چین در این زمان به طور دایمی گرفتار هرج و مرج و جنگ‌های متوالی اشراف

۱. چین تنها سرزمین آسیایی است که در آن فلسفه‌ی سیاست رشد کرده است و در سایر سرزمین‌های شرقی در برابر قدرت جبارانه‌ی پادشاهان باب بحث نظری سیاست مسدود بود. حتی در هند با تمام عظمت و وسعت فلسفه‌اش، فلسفه‌ی سیاست بخش کوچکی را نیز در آن تشکیل نمی‌دهد. در اسلام نیز بحث فلسفی به جنبه‌ی نظری عقلی محدود است و فیلسوفان نتوانسته‌اند به مسایل اساسی اجتماع و سیاست پاسخ گویند و یا حتی آنها را طرح کنند.

فتودال بود. و در همین اغتشاش بود که سازمان طبقاتی کهن متزلزل شد و بالاخره طبقه اشراف موروثی برافتاد. در این زمان گروهی از طبقه اشراف جدا شده و در رده‌های پایین‌تر جامعه قرار گرفتند. بدین ترتیب که بر طبق سنن تمام پسران اشراف می‌بایست قسمتی از قلمرو پدران‌شان را تصرف کنند و یا در حکومت شاغل مقامی شوند. اما بر اثر رواج چندزنی به زودی زمانی فرا رسید که برای گروه زیادی که نسب اشرافی داشتند در مقامات حکومت محلی جایی نبود. این مردمان از حیث نسب و اکثراً از حیث تربیت جزء اشراف محسوب می‌شدند اما از حیث ثروت و موقعیت اجتماعی به عامه مردم نزدیک‌تر بودند. از این گروه اشراف تهیدست بعضی به صورت جنگاوران مزدور درآمدند و بعضی دیگر کارگزاران اشراف شدند و نارضایی آنها از وضع‌شان متزلزل وضع موجود را تشدید می‌کرد. از میان اینان بود که فیلسوفان و متفکران بزرگ ظاهر شدند و وضع موجود را به باد انتقاد گرفتند. این فیلسوفان آزاد فکری را در جامعه چین بسط دادند و درباره مصیبت‌های بزرگ عصر خود و نظام دادن به جامعه اندیشیدند. نتیجه کوشش‌های آنان پیدایی سنن بعدی جامعه چین در قدر نهادن بسیار به دانشمندان و پیدایش آریستوکراسی مردان با فرهنگ و بسط تعلیم و تربیت به همه طبقات بود. در دوره «دول متخاصم» که اشراف کیفیت فرهنگی خود را از کف داده و تنها به جنگجویان مزور بدل شده بودند، فیلسوفان و دانشوران فرصتی یافتند تا فرزندان همه طبقات را به محضر بپذیرند.

سیستم‌های اخلاقی و فلسفی این عصر تأثیر پایداری - همانند فرهنگ کلاسیک یونان بر اروپا - بر خاور دور نهاد. و بعضی از آنها مانند فلسفه کنفوشیوس و دائوگرایی - Taoism - بعدها صورت مذهب به خود گرفت و اشاعه یافت.

ظهور فلسفه در چین و یونان همزمان بود و فیلسوفان بزرگ چینی مانند کنفوشیوس و منشیوس با فلاسفه بزرگ یونان، مانند سقراط و

افلاطون، همزمان بودند. این امر اتفاقی نبود، بلکه در هر دو سرزمین حوادث تحولات سیاسی مشابه زمینه رشد فلسفه را فراهم کرد. در این زمان قلمروهای فتودالی چنین تحولی شبیه «کشور - شهر»های یونان طی می‌کرد. کوشش فیلسوفان در هر دو سرزمین برای یافتن اصولی بود که این واحدهای فرهنگی مجزا را تحت سلطه یک حکومت ایدآل متحد کند.

با وجود آنکه سیاست اساسی‌ترین بحث فلسفه چین است، شکل سازمان سیاسی هرگز مورد مباحثه فیلسوفان واقع نشد و سلطنت به عنوان شکل طبیعی و اجتناب‌ناپذیر حکومت پذیرفته شده بود. همه متفکران چینی در این نکته متفق بودند که خصلت اخلاقی فرمانروا عامل تعیین‌کننده ارزش حکومت اوست و هیچ‌یک چنین نظری را پیش نکشیدند که تغییری در شکل حکومت، استقرار دولت، افزایش فضیلت و عدالت را ممکن خواهد ساخت. تصور آنها از سلطنت چنین بود. بالاتر از شاه تی‌ین - Tien - (آسمان) یا شانگ تی - Shang Ti - (نیای برین) قرار داشت و فرمانروای زمینی نماینده او بود و مانند فرزند خوانده‌ای تحت قیمومیت آسمان قرار داشت و به این جهت او را تی‌ین‌مینگ - Tien Ming - یا بغپور می‌خواندند. این حق به پادشاه حکیمی داده شده بود که فضیلتش او را سزاوار نمایندگی آسمان کرده بود و اعقاب وی تا هنگامی از این حق برخوردار می‌شدند که فضایل شان آنها را سزاوار نمایندگی «نیای برین» بنماید. ظلم و جور و فساد این حق را از ایشان سلب می‌کرد و انقلاب برضد آنها مجاز بود (حق مقدس انقلاب). اصولی چند فلسفه چین را از فلسفه غرب ممتاز می‌سازد:

اول آنکه فلسفه غرب بیشتر با علم و مذهب پیوسته است و فلسفه چین بیشتر با اخلاق و سیاست و ادبیات و هنر. دیگر آنکه این دو در محتوی نیز متفاوتند. فلسفه غرب را عموماً به پنج مبحث منطق، زیباشناسی، اخلاق، سیاست، متافیزیک تقسیم می‌کنند، حال آنکه مباحث

فلسفه چین به ندرت از اخلاق و مسایل حکمت عملی جدایی پذیر است. اما این بدان معنی نیست که از مباحث منطق و زیباشناسی و متافیزیک در فلسفه چین خبری نیست، بلکه این مباحث همواره به طریقی به اخلاقیات و مسایل عملی مربوطند. فلسفه چینی در نحوه بیان نیز با فلسفه غرب متفاوت است. قسمت اعظم آثار فلسفی چین به صورت کلمات قصار و ضرب المثل ها و پندهایی بیان شده است که بیشتر به صورت مکالمه میان استاد و شاگرد رد و بدل می شده است.

فاصله میان قرن ششم و سوم قبل از میلاد عصر شکوفان چین و به اصطلاح چینی، عصر ظهور «صد مکتب فلسفی» است که از آنها چهار مکتب از همه مهم ترند: مکتب دائوگرایی، مکتب (کنفوشیوس)، مکتب مودزو - Mo Tzu -، مکتب قانون گرایی - Legalism -، این چهار مکتب تأثیر مهمی در پرورش فکر چینی داشتند، در مجموع مختصات فلسفه چین را منعکس و حدود آن را مشخص می کنند.

دائوگرایی

«دائوگرایی» یا مکتب عرفان چینی یکی از دو پرنفوذترین مکتب های فلسفی چین است. دو جریان اصلی فلسفی عصر جو یکی مکتب کنفوشیوس جامعه گرای و عقل گرای (راسیونالیست) و دیگری مکتب دائو، فردگرای (اندیویدوآلیست) و ضد عقلی است. این دو جریان اصلی فکر و فلسفه چین را در طول قرون بسیار (تا قرن بیستم) تشکیل می دهد. در کهن ترین مدارک موجود آثار وجود افرادی آمده است که از جریان اجتماعی کناره گرفته و در گوشه آرامی از طبیعت زندگی انزواجویانه ای در پیش گرفته اند. از نام و آثار ایشان جز تنی چند چیزی در دست نیست. از آنها که نامشان مانده است بزرگ ترین شان لائودزو یا لائودان (لائوتسه) - Lao tan - و سپس جوانگ دزو است. از زندگانی لائودزو جز شرحی کوتاه و افسانه وار باقی نمانده و بعضی از محققان اساساً در وجود او تردید

کرده‌اند. گزارش سوم‌اچی‌ین – Ssuma Chien – از احوال او بسیار کوتاه است. نام خانواده‌ی اولی – Li – و نام خودش ار – Erh – بوده است. لائودزو وصفی است به معنای فیلسوف یا استاد کهن. در دهکده‌ای در ایالت هونان متولد شد، و چون برومند شد یکی از وقایع‌نگاران دربار جو بود و سمت رسمیش کتابدار کتابخانه سلطنتی بوده است.

لائودزو از فرومایگی سیاستمداران بیزار بود و چون از شغل خویش خرسند نبود خواست تا ترک خدمت گوید و گوشه عزلت گیرد. پس به راه افتاد و هنگامی که به مرز رسید ین‌شی – Yin Hsi – مرزدار او را گفت: «حال که می‌خواهی کناره‌گیری، درخواست دارم که کتابی برای من بنویسی.» لائودزو سه‌روز در آنجا ماند و کتابی در پنج هزار کلمه در دو بخش دائو – Tao – و ده – Te – نوشت و به راه خود ادامه داد و هیچ‌کس نمی‌داند در کجا درگذشت. مطابق نظر شایع در میان چینیان لائودزو از معاصران کنفوشیوس و کمی مقدم بر او بوده است (قرن پنجم). اما تحقیق‌های جدید توسط محققان چینی و غربی (آرتور ویلی) و ه. دابس تاریخ زندگانی او را اواخر قرن چهارم ق.م قرار می‌دهد. از قرن دوم بعد از میلاد افسانه‌هایی درباره مهاجرت او به غرب وجود دارد. بعضی از رفتن او به طرف ترکستان و سغد و بعضی دیگر هند خبر می‌دهند. بعضی گزارش‌های تاریخی و افسانه‌ای او را مقتدای بودا و بعضی دیگر معلم مانی ذکر می‌کنند.

کتابی به او نسبت داده‌اند که محل تردید است به نام دائو ده جینگ – Tao Te Ching – یا «کتاب طریقت و فضیلت» که کتابی است با زبان ساده و گاهی موزون اما فشرده و مبهم و مهم‌ترین متن فلسفه دائویی به شمار می‌رود. ابهام مفاهیم و معانی آن تا حدودی مربوط به زبان و خط چینی است که در آن زمان هنوز دشواری‌های بسیار در بیان مفاهیم ذهنی داشت و لائودزو برای بیان مفاهیمی می‌کوشیده است که زبان عصر او برای بیان آن رسا نبوده است. با این همه مفاهیم این کتاب از جالب‌ترین مباحث

تاریخ اندیشه بشری است. به عقیده بعضی فلسفه لائودزو از مدت ها پیش از او وجود داشته و پس از او نیز مدافعان بزرگ یافته و فقط از زمان او به بعد به صورت آیین اقلیت قابل توجهی از چینیان درآمد.

بزرگ ترین مدافع و توسعه دهنده نظرهای لائودزو، جوانگ جو - Chuang Chou - (۲۸۶ - ۳۲۹ ق.م) است و او یکی از درخشان ترین چهره های درخشان فلسفه چین است و به خاطر عمق درک و سبک ادبی مطایبه آمیز و زیبایش مورد توجه فراوان بوده است. از زندگیش اطلاع مهمی در دست نیست (شاید به علت آنکه پیروان این مکتب اصرار داشته اند که گمنام بمانند). وی از اهالی منگ - Meng - در مرز شاندونگ و هونان کنونی بود و مقام اداری کوچکی در ایالت خود داشت اما مدت درازی در آن مقام باقی نماند و گوشه انزوا گرفت. آورده اند که روزی جبرانگ جو ماهی می گرفت و در آن هنگام شاهزاده چو کسانی از کارگزاران، والامرنیه خویش را درستاد تا از جوانگ تقاضا کنند که صدارت ایالت را شهنشاه شود. جوانگ به ماهیگیری ادامه داد و بی آنکه سر خود را برگرداند گفت: شهنشاهم در دربار چو کاسه سنگ پشت مقدسی هست که قریب سه هزار سال پیش مرده است و شاهزاده آن را با دقت در جعبه سر پوشیده ای در معبد اجداد خود نگاه می دارد. حال بگوئید که برای آن سنگ پشت بهر است که مرده باشد و باز مانده اش پرستش شود یا آنکه زنده باشد و دم خود را در گل و لای بکشد؟ کارگزاران گفتند بهتر است زنده باشد و دم خود را در گل و لای بکشد. جوانگ جو گفت: بروید، من می خواهم دم را در گل و لای بکشم.

کتاب جوانگ جو به نام خود او معروف است و کمتر کتابی از حیث زیبایی سبک و بیان از آن فراتر رفته است. و اینک نظرهای ایشان:

دائوگرایی کوششی است برای هماهنگ کردن زندگی آدمی با قوانین طبیعت و کل وجود (دائو). دائو در نظر پیروان این آیین دارای معنایی

عمیق است. آنها دائو را به معنای کلیت همه چیزها به کار می‌برند معادل آنچه هگل «مطلق» می‌نامد. دائو هیولای اولای وجود است که همه چیز از آن سرچشمه می‌گیرد. دائو ساده، بی‌شکل، بی‌خواست، بدون کوشش و بی‌نیاز و هیچ چیز و همه چیز است. دائو در همه چیز جریان دارد و قانون کلی و تعریف‌ناپذیر وجود است. این نظریه محور اصلی فلسفه لائودزو است. مقصود او از طبیعت همه چیزهایی است که در جهان واقع می‌شود، مجموعه هماهنگ و خودبه‌خود اشیاء که مطلقاً از هر نوع تصنیع بدورند.

دائو در زبان چینی به معنای راه است، طریقی که مردم برآن می‌گذرند و نیز طریق طبیعت و بالاخره طریق حقیقت ابدی. مفهوم لائو پیچیدگی خاصی دارد. در سطر اول کتاب لائو جینگ چنین آمده است: «دائویی که بتوان آن را با کلمات توصیف کرد دائوی ابدی نیست.» به نظر لائودزو چیزی قبل از تولد جهان وجود داشته است. آن چیز دائو است که درواقع یک اسم نیست. زیرا دائو را نمی‌توان با کلمات توصیف کرد و آن را نمی‌توان با حواس درک کرد. اما جاودان است و نابودگونه. قانون تغییرناپذیر وجود است. «طریق» طبیعت آن حقیقت مطلق است که اشیاء را به وجود می‌آورد و نظم می‌دهد. «طریق»، طبیعت وجود است اما ثابت نیست بلکه جریانی متحول است.

برای درک لائو باید به مفهوم ده، - Te - راه برد. «ده» در آیین کنفوشیوس به معنای فضیلت است. اما در دائو ده جینگ به معنایی بسی پیچیده‌تر به کار برده شده است. دائو آن است که همه اشیاء از او در وجود می‌آیند. در جریان به وجود آمدن هر فردی از وجود چیزی از دائو اخذ می‌کند. این چیز «ده» نامیده می‌شود. بنابراین «ده» سرشت و جوهر هر چیز است. ده نیروی عامل وجود است. لائودزو می‌گوید:

«چیزی بوده است مبهم قبل از پیدایش زمین و آسمان. بسی آرام، بسی نامتین، مجرد و تغییرناپذیر، درهر جا خستگی‌ناپذیر

عمل می‌کند، او را می‌توان مادر هرچیز جهان دانست. نام او را نمی‌دانم، اما نامی برای او دائو است.»

جوانگ جو می‌گوید:

«جایی نیست که در او نیست. از نظر دائو چیزها همه یگانه‌اند، مثبت و منفی، فاعل و مفعول، نیک و بد، زندگی و مرگ، همه بی‌تفاوتند همچون آب بر آب.»

تفاوت مهم دائو با پندار معمول خدا این است که خدا جهان را با عمل به وجود می‌آورد (وی) اما دائو آن را با «عمل نکردن» (وووی) که تقریباً معادل «رشد» است. زیرا آنچه ساخته می‌شود اجزای مجزایی است که ترکیب می‌شود. درحالی که اشیای در حال رشد از درون خود را به اجزاء تقسیم می‌کنند. طبق عقیده دائویی، دائو نمی‌داند که جهان را چگونه به وجود آورده است. زیرا عمل او خود به خود است نه ارادی.

«اصل دائو عمل خود بخود است. صفت ذاتی همه عادات خود به خودی است. همچون تابیدن ماه و درخشیدن خورشید و جریان آب و رشد گیاهان. آن نیروی مرموزی که عمل می‌کند همان دائو است که به واسطه قدرت آرام، خلق بدون تصاحب، عمل بی‌توقع، تکامل بی‌سلطه تشخیص می‌یابد و نامتعیین و از وجود خود ناآگاه است.»

بنابراین اگر اشیاء را واگذاریم که در جریان طبیعی خود سیر کنند با کمال نظم و هماهنگی حرکت خواهند کرد و دائو، اصل اولین وجود را از عمل طبیعی و خود به خود خویش باز نخواهند داشت. این اصل ووووی یا دوری از عمل و یا گامی فراتر وی وووی – Wei Wu Wei یا به انجام رساندن همه چیز با انجام ندادن هیچ چیز شناخته می‌شود. کمال مطلوب لائودزو «وووی» است. او نه تنها دوری از عمل بلکه پیوستن به عدم را

می‌آموخت. لائودزو و حالت انفعالی را تعلیم می‌دهد و رفتار آب در نظر او نمونه زندگی کامل طبیعی است: «در جهان چیزی از آب نرم‌تر و رام‌تر نیست، با این حال بر سخت‌ترین اشیاء چیره می‌شود.» به نظر او آب در ظاهر نرم و تسلیم و روان است و صفت انفعالی و مادینه دارد، اما هنگامی که از کوه جریان می‌یابد و رودهای بزرگ می‌سازد، به‌طور طبیعی و بدون کوشش از صخره‌ها می‌گذرد و بندها را می‌برد، حالت نرینه و فاعلی دارد. پس آب گرچه نیروی نرینه دارد با افتادگی مادینه عمل می‌کند. اما انسان به‌راهی خلاف راه دائو می‌رود و کاری را می‌کند که طبیعت از آن اجتناب دارد. او با آنکه خود جزئی از جهان وسیع وجود است می‌کوشد تا خود را از قوانین خلاف‌ناپذیر طبیعت خلاص کند. از این‌روی درحالی که جهان به‌نرمی و باهماهنگی در قالب بی‌انتهای زمان و مکان عمل می‌کند انسان با دردها و مصائب روبرو است. به عقیده لائودزو، انسان در اصل خوشبخت می‌زیسته و رنج کنونی او ناشی از کوششی است که برای تسلط بر سرنوشت خویش به کار می‌برد. بهترین طریق برای شادزیستن صداقت نسبت به طبیعت و بازگشت به حالت سادگی پیشین است. لائودزو آرمان خود را ضمن بیان احوال گذشتگان باز می‌گوید:

«با هماهنگ کردن خود با دائو خردی نافذ داشتند... اما نرم و فروتن و همچون یخ گداخته بودند. رفتارشان ساده و خالصانه و فکرشان عمیق و وسیع همچون دره‌های باز بود. نظرهایشان منصفانه و تحمل‌پذیر و همچون آب ساکن بود.»

به این ترتیب، لائودزو دانش را بی‌فایده، عمل را بیهوده، خواستن را زیان‌آور و عظمت و ثروت را بی‌ارزش می‌شمرد. زیرا اینها همه چیزهایی هستند که انسان برمی‌گزیند و از جریان طبیعی به وجود نمی‌آید و نتیجه تصنع هستند. مرد باید به طبیعت صدیق باشد و طبیعت او را به شادمانی رهنمون شود. جوانگ جو درباره انسان کمال مطلوب می‌گوید:

... نمی‌داند کی به دنیا آمده‌ایم و کی به مرگ خواهیم پیوست.
پیشی و پسی نمی‌شناسد او آماده است تا به اشیاء تحول یابد
بی آنکه به آنچه که تبدیل خواهد شد اهمیت گذارد».

این حالت تعلیق و بی‌تفاوتی در این داستان که جوانگ، جواز احوال
خویش نقل کرده است به خوبی نمایان است.

«زمانی من، جوانگ جو، به خواب دیدم که پروانه‌ای هستم که
در اطراف می‌پرد، با تمام نیازهای یک پروانه و در خیالات خود
یک پروانه بودم. و از وجود انسانی خویش بی‌خبر. ناگهان از
خواب جستم و خود را دیدم که جوانگ جو هستم. اینک نمی‌دانم
که من انسانی بودم خواب پروانه‌ای را دیدم و یا پروانه‌ای هستم که
خواب می‌بیند و خود را انسان می‌پندارد».

و دربارهٔ دانش گوید:

«دانش گذشتگان، در حد کمال بود. چگونه؟ در ابتدا آنها از
وجود اشیاء آگاه نبودند. این کامل‌ترین دانش‌هاست و چیزی بر آن
نتوان افزود. سپس دانستند که اشیاء وجود دارند اما هنوز میان آنها
تفاوت نمی‌گذاشتند».

... اما هنگامی که قضاوت در میان آمد، «کلیت» (دائو) از میان رفت و
تعصبات بشری ظاهر شد. بنابراین، خردمند برای دوری از خطاهای
بشری از خواستن آزاد است، به دنبال چیزهای نادر نمی‌رود و دانش
نمی‌جوید و همه چیز را به جریان طبیعی خود وامی‌گذارد و دایرهٔ
تنگ‌نهادهای اجتماعی و تمدن مصنوعی را می‌گسلد تا خود را با جریان
سادهٔ طبیعت هماهنگ سازد. جوانگ دزو حالت مطلوب را هنگامی
می‌داند که مرد...

«زر را به خاک افکند و در را به دریا، برای ثروت و شهرت

مبارزه نکند. از زندگی دراز لذت نبرد و از مرگ زودرس فغان نکند. لذت را در موفقیت نجوید و از شکست رنج نبرد... عظمت او در آن است که چنین انگارد که همه یکسانند و مرگ و زندگی را تفاوتی نیست... او حرکت می‌کند بی آنکه بداند به کجا می‌رود و متوقف می‌شود بی آنکه بداند چرا...».

اما انسان نیروی خود را برای انتخاب راه خود و ساختن سنن و قوانین و عادات ناپایدار و بی ارزش به کار می‌برد و از دائوی جاودانی به دور می‌افتد و از اینجا همه دردهای انسان به او روتی می‌نماید. بدین ترتیب، راه مشخص دوری از عمل و سکون است. سکوت آغاز خردمندی است. خردمند حتی از دائو و خرد نیز سخن نمی‌گوید. پس خردمند در گوشه انزوای خود دور از غوغای آدمیان در هماهنگی و آرامش دائو می‌زید، بی اندیشه امروز و فردا با ابدیت هم‌نوا می‌شود و خود را در طبیعت می‌جوید و طبیعت را در خود و وجود خویش رام‌ستحیل در وجود کل، و خود را در جاودانگی طبیعت ابدی می‌سازد.

حکیم هنگامی که عمل می‌کند در بی جنبشی (Wu Wei) می‌آرامد، و هنگامی که سخن می‌گوید فریضه سکوت را بجا می‌آورد. لائودزو در سیاست آنارشیست است. به نظر او اصل «وووی» بر کردار دولت نیز باید مانند خرد حاکم باشد. او که در عصر بحران سیاسی و اجتماعی می‌زیست، بیماری جامعه خود را در پیچیدگی نظام اجتماعی می‌دانست و قوانین و نظامات و تشریفات و حتی قوانین اخلاقی را زیان‌آور معرفی کرد.

در جهان هرچه موانع و ممنوعیت‌ها افزوده شود مردم تهی دست‌تر خواهند شد. مردم هرچه بیشتر سلاح‌های برنده داشته باشند، دولت را بیشتر در زحمت می‌افکنند. هرچه پیشه‌های شان افزون‌تر و زیرکی‌شان بیشتر شود حيله‌های شگفت‌تری اختراع خواهند کرد، هرچه قوانین افزون شود بر شماره دزدان و گردنکشان افزوده خواهد شد. بهترین طریق حکومت این است:

... خالی کردن قلب مردم و پر کردن شکمشان، کاستن از خواهش‌ها و نیرومند کردن استخوان‌هاشان... دانش و خواستن را از مردم باز گرفتن و حيله گری را بدون وسیله ساختن. فرمانروا اگر دائو را دریافته باشد با قوانینش مردم را روشن‌فکرتر نسخواهد کرد بلکه آنها را در سادگی و معصومیت نگاه خواهد داشت و حداقل سازمان و نظام اجتماعی را برخواهد گزید: «بر یک کشور بزرگ همانگونه حکومت کن که یک ماهی کوچک را می‌پزی» بدینگونه خردمند گوید:

«تاهنگامی که از هر کار باز می‌مانم، مردم اصلاح شده‌اند. تا هنگامی که دوستار آرامشم مردم راستکارند. تاهنگامی که از هر کوششی باز می‌مانم، مردم نیاز خویش برمی‌آورند. تاهنگامی که از خواستن آزادم، مردم ساده و شرافتمندند.»

چون سیاست وا گذاشتن امور به جریان خود اجرا شود، جامعه آرمانی به وجود خواهد آمد. جملات زیر تصویر روشنی از مدینه فاضله لائو دزو به دست می‌دهد.

دولت آرمانی کوچک و مردم آن اندکند. آنها اسباب و وسایل را اگرچه در اختیار داشته باشند به کار نمی‌برند. آنها از افکندن خویش به کام خطر مرگ می‌پرهیزند و به سفرهای دور نمی‌روند. اگرچه ارباب و قایق دارند، در آن پای نمی‌گذارند. اگرچه سلاح جنگ دارند کسی به آنها دست نمی‌یازد. مردم به غذای خود قانع و از لباس خود راضی‌اند. در مسکن‌های خود به صلح و سلامت زندگی می‌کنند و از سرنوشت خویش خوشنودند. سرزمین‌های همسایه بدان نزدیکی است که هرکس می‌تواند عووعوی سگ‌ها و آوای مرغان‌شان را بشنود، اما تا پایان روز با یکدیگر نمی‌آمیزند. فرق عمده نظرهای دو فیلسوف بزرگ این مکتب در اینجاست که در نظر لائو دزو کناره‌گیری از تمدن و بازگشت به حالت ابتدایی راه حقیقی برای رسیدن به جامعه آرمانی است، اما به نظر جوانگ دزو اعتکاف راهی

به‌سوی «بازگشت شادمانه» است چیزی است ماورای حقیقت هر شکل اجتماعی و او گوید: «ابر مرد باید خویشان را در بیرون زمین و آسمان قرار دهد و از همه چیز اعتکاف کند و به‌جایی رود که چیزی برای در بند کردن روح وجود ندارد.» این نقطهٔ تکامل عرفانی این مکتب است. آموزش‌های لائودزو اگرچه مانند کنفوشیوس جنبهٔ مذهبی نداشت اما برخلاف تعلیمات کنفوشیوس نتوانست با اساس نظام اجتماعی چین تطبیق کند و بر آن اثر گذارد. نظرهای آنارشیستی و فردگرایانهٔ او در سراسر تاریخ به‌صورت عقاید فلسفی معدودی از روشنفکران باقی ماند و نظرهای واقعی او مطلوبیت عام نیافت، اما در هنر چین بخصوص در شعر و نقاشی اثر عمیق گذارد و الهام‌بخش قسمتی از ارزشمندترین آثار هنری جهان گشت، ستایش و بزرگداشت طبیعت که در شعر و نقاشی چینی تا این حد نفوذ کرده است نتیجهٔ تأثیر این مکتب است.

شباهت بسیار عرفان بودائی و دائوگرایی سبب تأثیر متقابل آن دو درهم و پیدایش مکتب چان – Chan – (به ژاپونی «زن» – Zen –) شد. اشتراک‌های اندیشه‌های بودایی و دائویی به‌حدی است که نویسندگان اولیه اصطلاحات دائویی را برای بیان افکار بودایی به‌کار می‌بردند.

اما این مکتب رفته رفته از قرن دوم مسیحی به‌صورت مذهب درآمد و میلیون‌ها پیرو یافت و سخت تحت تأثیر آیین بودا قرار گرفت و پیشوایان آن از لائودزو خدایی ساختند و معابد برای او برپا شد و یکی از سه دین بزرگ چین شد.

مکتب کنفوشیوس مدت دوهزار سال سرور بی‌رقیب فلسفه، اخلاق، مذهب، و تعلیم و تربیت، و نظام سیاسی چین بود و از این جهت می‌توانیم پرنفوذترین فیلسوف تاریخ بشماریم. کونگ‌فودزو – K'ung - Fu Tzu – یعنی «استاد بزرگ کونگ» به تقریب در ۵۵۱ ق.م در ایالت لو – Lu – (شاندونگ کنونی)، مرکز فرهنگ باستانی چین زاده شد. داستان تولد او با افسانه‌های بسیار آمیخته است. کنفوشیوس شکل لاتینی کونگ‌فودزو

است که کشیشان یسوعی ساخته‌اند. کنفوشیوس در خانواده‌ای به دنیا آمد که نسبش را به دودمان باستانی سونگ - Sung - می‌رساند و نیاکان او در سیاست و ادب مردمان سرآمدی بوده‌اند. هنگامی که سه ساله بود، پدرش درگذشت و در خردی برای کمک به مادرش به شبانی پرداخت. و در این میان درس می‌خواند و به فراگرفتن اشتیاق فراوان داشت. در روزگاران بعد به شاگردانش گفته بود که «جوانی را به سختی می‌گذراندم و بدین جهت است که توانایی بسیاری چیزها را یافته‌ام.» در نوزده سالگی ازدواج کرد و از این ازدواج پسری به وجود آمد. کنفوشیوس در ۵۲۸ ق.م. شغل دیوانی خویش را ترک گفت تا به سوگواری مادر بپردازد و در این مدت خود را وقف مطالعه تاریخ، ادبیات و نهادهای باستان کرد. از این زمان به بعد دوره نوینی را به عنوان معلم آغاز کرد و در همین زمان بود که توجه و احترام فوق‌العاده عامه را به خود جلب کرد. پس از آن به دیدار شهر لو - Lo، پایتخت شاهنشاهی رفت. لو در آن زمان اگرچه از جهت سیاسی فعال نبود اما هنوز مرکز فرهنگی به شمار می‌آمد. آورده‌اند که کنفوشیوس به دیدار موسیقیدان نامدار، چانگ هونگ - Ch'ang Hong - و کتابدار سلطنتی، لائودزو، رفت. چانگ هونگ که سخت از فضایل و خرد او تأثیر پذیرفته بود، او را اینگونه وصف می‌کند:

«چون سخن می‌گوید به ستایش شاهان می‌پردازد. طریق ادب و فروتنی می‌سپرد. درباره هر چیز شنیده و آن را به خاطر سپرده است. دانش او در هر باره پایان‌ناپذیر است. آیا در او نشانه‌های ظهور یک حکیم رانمی‌یابیم؟»

اگرچه کنفوشیوس دیرزمانی در لو نماند، اما این دیدار درک عمیق‌تری از میراث فرهنگی گذشته به او داد و او را به بزرگی دودمان جو قانع کرد. در بازگشت به زادگاه خود به کار تدریس ادامه داد و ناموری او افزون‌تر شد و شاگردانی از همه دست، که اشتیاق آموختن آثار باستانی و

آداب و فن حکومت را داشتند به گرد او حلقه می‌زدند. کنفوشیوس تا پنجاه سالگی به خدمات عمومی روی نیاورد. در پنجاه و دوسالگی به صدارت شهر جونگ دو - Chung-Tu - برگزیده شد و در این سمت روش‌های سیاسی نوینی به کار بست. سرزمین از کف رفته‌ای را تنها با بحث‌های اخلاقی از دولت همسایه بازپس گرفت. و چنان صلح و امنیتی فراهم کرد که «چیزهایی که در رهگذر گم می‌شد هرگز دزدیده نمی‌شد». یکی از دولت‌های همسایه از سر رشک برای آنکه میان امیر و وزیرش جدایی اندازد، گروهی دختران زیباروی را باهدایای بسیار به نزد امیر فرستاد و امیر چنان بدان هدایا مشغول شد که کنفوشیوس و اندرزهای او را از یاد برد و حکیم ناچار دل‌آزرده کناره گرفت. در سال ۴۹۶ ق.م. کنفوشیوس با جمعی از شاگردان سفر پانزده ساله‌ای را شروع کرد و از ملکی به ملکی دیگر می‌رفت و خدمت خود را به امیران عرضه می‌کرد. آنها مؤدبانه با او رای می‌زدند اما هیچ‌کس نبود که نظرهای او را به عمل درآورد. حتا از بعضی کشورها او را بیرون کردند. هنگامی که به لو بازگشت شصت و هشت ساله بود و بازمانده عمر خود را صرف تعلیم و تألیف آثار کهن کرد. کنفوشیوس به سال ۴۷۹ ق.م. در سن هفتاد و سه سالگی درگذشت. یک روز بامداد شنیدند که با آوازی غمناک می‌خواند:

کوه‌گران باید فرو ریزد.

تیر زور آور باید درهم شکند

و خردمند همچون گیاهی پژمرده و نابود شود.

دوره عمر حکیم با خدمت به سه هدف سپری شد: خدمت دولتی، آموزش جوانان، ضبط آثار فرهنگ باستان برای آیندگان:

«در پانزده سالگی خود را وقف آموختن کردم، در سی سالگی راه خود را یافتم، در چهل سالگی با بصیرت به عمل پرداختم، در پنجاه سالگی مینگ [قوانین آسمانی] را دانستم، در شصت سالگی

حقیقت را دریافتم، و اکنون در هفتادسالگی می توانم از هوای نفس خود پیروی کنم بی آنکه از راه راست به خطا رفته باشم.»

کنفوشیوس نخستین فیلسوف چینی است که دستگاه جامع فلسفی به وجود آورد. وی در دوره‌ای می زیست که قدرت حکومت مرکزی رو به زوال رفته و سامان کشور گسیخته بود. هنگامی که زوال قدرت مرکزی موجب انهدام کامل بنیان نظم و پیدایش جنگ‌های پیاپی شد، کنفوشیوس به عنوان بزرگ‌ترین هوادار نظم و نگهداشت شئون اجتماعی ظاهر شد و به ضد آشوب روزافزون به اندرزگویی پرداخت. تأکید وی بر مسئولیتی است که در روابط انسانی به میراث گذاشته شده است. این مسئولیت از کوچک‌ترین واحد اجتماعی یعنی خانواده آغاز می شود و به تمام مراحل گسترش می یابد. پس وی به سوی آداب و سنت‌ها و قراردادهای اخلاقی می گراید و می کوشد تا محل شایسته هر فرد را در نظام اجتماعی و روابط او با دیگران تعیین کند. به نظر او آشوب روزگار وی از آنروست که هیچ‌کس وظایف و مسئولیت‌های خود را نمی شناسد و در سلسله مراتبی که قرار دارد به درستی عمل نمی کند:

«بگذارید تا شهریار، شهریار باشد و وزیر، وزیر. بگذار تا پدر،

پدر، و پسر، پسر باشد.»

تأکید وی بر آداب و رسوم همچون عامل نظم‌دهنده است. آداب در نظر او نشانه رابطهٔ بسامان میان فرد و خدا، و انسان با انسان است و اینجاست که مفهوم اخلاق به خود می گیرد.

کنفوشیوسیان بعدی این مفهوم را چندان توسعه دادند تا آنکه مجموعه تمدن را دربرگرفت. کنفوشیوس می گفت که «نظم نخستین قانون آسمان است.» پس طریق صلاح آدم رعایت نظم و قانون است. برترین آرمان کنفوشیوس پدید آمدن دولت جهانی بود که آن را «جمهوری بزرگ» می نامید و به گمان او چنان نظامی در گذشته وجود داشته است:

«روزگاری که به دائوی بزرگ عمل می‌کردند، اندیشه بهزیستی همگان در جهان پراکنده بود. مردان هوشمند و بافضیلت را به شغل‌های بزرگ برمی‌گزیدند. امانت شایع بود و برادری پرورده می‌شد. مردم تنها پدر و مادرشان را دوست نمی‌داشتند و تنها به فرزندان خویش روی نمی‌کردند. سالخورده‌گان را تا هنگام مرگ پرستاری می‌کردند. تن‌های توانا را کار بود و جوانان وسیله معاش می‌یافتند. بیوگان و یتیمان را می‌نواختند، و بی‌فرزندان، یتیمان را در دامان خویش می‌پروردند. و نیز بر آنان که از بیماری ناتوان بودند جز این روا نمی‌داشتند. مردان کارهای مناسب داشتند و زنان در خانه‌ها به کار می‌پرداختند. از اینکه نیروشان چندان‌که باید به کار گرفته نشود بیزار بودند، اما آن را برای سود شخصی به کار نمی‌بردند. دزدان و کیسه‌بران و خیانت‌پیشگان پدید نمی‌آمدند. در خانه هر کس بی‌ترس از آسیبی باز بود. چنین بود عصر «جمهوری بزرگ».

کنفوشیوس، همچون افلاطون، در پی پادشاه حکیمی بود که طرح او را اجرا کند. اما او تنها در عالم خیال سیر نمی‌کرد بلکه همواره در اشارات خویش از اصول عملی یاد می‌کرد هنگامی که دزو گونگ – Tzu Kung – از وی درباره اصول حکومت خوب پرسید، استاد سه چیز را اصل حکومت خوب دانست: فراوانی خوراک، جنگ‌افزار بسنده، و اعتماد مردم. و از این سه اعتماد مردم را در مرتبه نخست نهاد که بدون آن حکومتی نمی‌تواند بر جای بماند. کمی ثروت گناه فرمانروا نیست، اما پراکندن دادگرائه ثروت با اوست. فقر به او مربوط نیست، اما ناامنی به او مربوط است. با پراکندن دادگرائه ثروت فقری نخواهد بود، با هماهنگی کمبودی در میان نیست، و با رضایت مردم شورشی به پا نخواهد شد.

یک مفهوم اساسی در فلسفه کنفوشیوس دائوست که در «مکالمات» بسیار به کار رفته است. دائو در نظر کنفوشیوس «برخلاف دائوگرایان»

مفهومی لاهوتی ندارد، بلکه دائو بهترین طریق اخلاق و رفتار برای فرد و بهترین روش برای حکومت و اجتماع است. مسئله رابطه کنفوشیوس و خداشناسی پیچیده است. بی‌گمان، برخلاف آنچه که معمولاً تصور می‌شود، او یک پیامبر یا مبلغ دین نیست. بخش‌هایی در کتاب مکالمات وجود دارد که نشان می‌دهد استاد از بحث راجع به دین سرباز می‌زده و به جای آن از طریقی که فرد باید در زندگی دنبال کند بسیار سخن گفته است. روزی یکی از مریدان پرسید که «به ارواح چگونه می‌توان خدمت کرد؟» استاد جواب داد: «تویی که هنوز نمی‌توانی به مردم خدمت کنی چگونه می‌خواهی به ارواح خدمت کنی؟» دیگری از مریدان درباره مرگ از استاد پرسید، استاد پاسخ داد: «تو هنوز زندگی را نمی‌شناسی چگونه می‌خواهی مرگ را بفهمی؟»

این آموزگار بزرگ نظم و اخلاق همواره با ریشخند خرقه‌پوشان گوشه‌نشین روبرو بود. روزی کنفوشیوس و مریدان با دو زاهد روبرو شدند. یکی از آنها با دزولو - Tzu Lu - یکی از مریدان حکیم گفت:

«جهان در سیل خروشان آشوب فرو رفته است، کدام کس می‌تواند آن را تغییر دهد؟ مگر نه این است که تو به دنبال مردی می‌روی که از این و آن کناره می‌گیرد، بهتر نیست به دنبال آنهایی بروی که از همه جهان کناره گرفته‌اند؟»

هنگامی که دزولو شبانگاه از شهر شی من - himen - می‌گذشت دروازه‌بان به او گفت: «از کجا می‌آیی؟» گفت: «از پیش کونگ فودزو.» دروازه‌بان گفت: «این همان کسی نیست که خود هم بر بیهودگی کارش آگاه است؟»

اگرچه بزرگ‌ترین آرمان کنفوشیوس در سیاست بود، اما بزرگ‌ترین کارهای او در تربیت است. او آموزگاری چیره‌دست و با اعتبار بود و در همه عمر جوانانی از همه دست در کنارش بودند. شاگردان حتی با یک

بسته قرمه به عنوان شهریه نزد او می‌شتافتند. پیش از آن آموزش در انحصار اشراف بود. کنفوشیوس نخستین آموزگاری بود که آموزش را در اختیار همگان نهاد و تنها کسانی را محروم می‌کرد که فراست کافی نداشتند: «هرگز به آن کس تعلیم نخواهم داد که هنگامی که یک گوشه مطلب را بازنمایم خود سه گوشه دیگر را دریابد.» شاگردانی که در صحبت او بودند در سرگردانی‌ها نیز همسفر او بودند، از طریق این شاگردان بود که کنفوشیوس تأثیر بزرگی بر فرهنگ نهاد و لقب سووانگ – Su Wang – یا «پادشاه بی تاج و تخت» گرفت و روزگاران دراز اندیشه او بر سراسر چین فرمانروا بود. آموزه کنفوشیوس در زمینه اخلاق و هنر بود. در میان هنرها آداب و موسیقی و شعر در مرتبه اول قرار داشت. به عقیده کنفوشیوس آداب، اندیشه را منظم و خواست‌های ما را هدایت می‌کند. موسیقی احساسات را اعتدال می‌بخشد و شهوات را تسکین می‌دهد. شعر وجدان اخلاقی را بیدار می‌کند و نفس را اعتدال می‌دهد. به این ترتیب، هنرها هم به خودی خود مهمند و هم بنیان آموزش اخلاقی را تشکیل می‌دهند: (شخصیت) با شعر پرورده می‌شود، با آداب محکم و با موسیقی کامل می‌شود. به این جهات است که زادروز او را «روز آموزگار ملی» نامیده‌اند. یکی از بزرگ‌ترین خدمات حکیم تألیف «پنج اثر باستانی» است. امروزه همه صاحب‌نظران برآنند که پنج اثر باستانی پیش از کنفوشیوس وجود داشته و به وسیله او به نسل‌های بعدی انتقال یافته است و این گفته فروتنانه حکیم کم و بیش بهره‌ای از حقیقت دارد: «من بازگوینده‌ام نه آفریننده. من به آثار باستانی عقیده دارم و عشق می‌ورزم.» کنفوشیوس با این امید به مطالعه آثار کهن پرداخت که تا آنها را در جامعه روزگار خود به عمل آورد و در اواخر عمر بود که به تنظیم و ثبت آنها برای نسل‌های آینده دست زد و در هنگام انجام این کار بود که بنابر اصول اخلاقی خویش از نهادهای اجتماعی باستانی تفسیری نو کرد. آشنایی با پنج اثر کلاسیک برای دریافت کرده‌های حکیم ضروری است.

۱ - کتاب تاریخ (شوجینگ): مدارک تاریخی که به وسیله کنفوشیوس گردآوری و تنظیم شده و از ۲۴ تا ۸ قرن قبل از میلاد را دربرمی گیرد. این مدارک برحسب ترتیب تاریخی تنظیم شده و بر هر یک مقدمه‌ای نوشته شده است. از مجموع آن مدارک اکنون ۲۸ مدرک باقی است که بزرگ‌ترین منبع مطالعه تاریخ چین باستان است.

۲ - کتاب چکامه‌ها (شی جینگ): این کتاب مجموعه‌ای از اشعاری است که از قرن دوازدهم تا دوره «بهار و پاییز» (قرن هشتم تا پنجم ق.م.) مانده است. کنفوشیوس ۳۰۵ شعر را از میان ۳۰۰۰ شعر انتخاب کرد و آنها را در چهار فصل نظم داد. این قطعات اساس آموزش کنفوشیوس به شاگردان درباره شعر بود.

۳ - کتاب آداب (لی چی): این کتاب دربردارنده مراسم دیرین آمیزش است که به نظر او برای پرداختن منش انسانی و نگهداری نظم و صلح اجتماعی سودمند است.

۴ - کتاب تحولات (یی جینگ): این کتاب یک اثر فلسفی و هنری است و پیرامون متافیزیک بحث می‌کند و تفسیر رمزها و سمبول‌های مذهبی باستانی است.

۵ - سالنامه‌های بهار و پاییز (چون چیو): معمولاً این کتاب را تنها اثر کنفوشیوس می‌شمارند که خود آن را نوشته و جنبه تألیفی آن بسیار کم است. این کتاب ثبت وقایع دولت لو است از ۷۲۲ تا ۴۸۱ ق.م. نام کتاب از نوع ثبت وقایع گرفته شده است که برحسب روز و ماه و فصل تنظیم شده است. با این کتاب کنفوشیوس ضبط تاریخ را که جزء مشاغل رسمی بود به صورت عمومی درآورد و تاریخ را جزئی از برنامه مطالعه عمومی ساخت. چینیان بر این پنج «چینگ» چهار کتاب افزوده‌اند و نه اثر کلاسیک را به وجود آورده‌اند. اولین و مهم‌ترین از آن چهار کتاب، لون یو - Lun yu - یا مکالمات است. در این کتاب با کوتاه‌گویی و سادگی نمونه‌هایی از عقاید و سخنان از زبان شاگردان و پیروانش بازگفته می‌شود. چهارمین کتاب،

کتاب منشیوس است که در جای خود خواهد آمد. هنگامی که حکیم هفتاد و سه ساله بود روزی از خواب برخاست و گفت: «از آن‌روی که شاه روشن‌روانی تاکنون برنخاسته است، در زیر آسمان کسی نیست تا مرا به وزارت بخواند. در یغا که پایان عمرم نزدیک است.» و چون این بگفت در بستر افتاد و هفت روز بعد دیده فرو بست. وی را در نزدیکی زادگاهش به خاک سپردند و بسیاری از مریدانش سه سال بر گور او سوگوار بودند و از آن پس بود که پادشاهی معنوی او بر جامعه چین آغاز شد و پس از بیست و پنج قرن هنوز در هر شهری معبدی به یاد او برجاست. در قرن‌های بعد یک طبقه دانشمند کنفوشیوسی پدید آمد که در سراسر شاهنشاهی چین قدرتش بی‌رقیب بود. فلسفه او برنامه رسمی آموزش و آثار او کتابهای درسی مدارس و آموزگار فضایل اخلاقی جامعه شد. در واقع، چینیان جز در هنر و ادبیات که به دائوگرایی و آیین بودا تمایل دارند در جهان‌بینی خود کنفوشیوسی هستند و فرهنگ چین و آیین کنفوشیوس به تقریب یکی هستند. سروری فیلسوفان کنفوشیوسی در جهان سیاست چندی با مخالفت قانون‌گرایان مواجه شد و بعدها وزیر اعظم شی - هوانگ‌دی که از قانون‌گرایان بود فرمان داد تا همه کتابهای کنفوشیوسی را بسوزانند اما پس از برافتادن دودمان چین، خاندان هان بار دیگر این آیین را زنده کرد و رسمیت داد. پس به احترام وی قربانی‌ها مرسوم شد و متون کتابهای کلاسیک بر سنگ نقش شد.

با گذشت سده‌ها به موجب فرمان‌های خاقانی بر عظمت کنفوشیوس افزوده شد تا جایی که از هر چیز جز «آسمان» بالاتر رفت و به احترام او در هر مدرسه‌ای لوحی نهاده شد و گاه‌گاه خاقان و بزرگان زمان به یاد او و برای روح او، که والاترین عامل خیر در تاریخ قوم شمرده می‌شد، بخور و قربانی نثار می‌کردند. اما در این دین رسمی از آخرت و زندگی جاودانه خبری نبود و واژه «آسمان» تنها به اراده خداوند یا نظام عالم دلالت می‌کرد. در عهد دودمان مینگ نحلّه پر شور نو کنفوشیوسیان ظهور کرد و

با تفاسیر بی شمار بر کتب کلاسیک، فلسفه استاد را در سراسر خطه خاور دور گسترانید و جنبش فلسفی ژاپن را برانگیخت. کنفوشیوس از فرا آمدن دودمان هان تا فرو افتادن دودمان منچو ذهن چینیان را قالب ریزی و مسخر کرد.

معلم ثانی

سوماچی بن تاریخ گزار بزرگ عصر هان در کتاب گزارش های تاریخی چنین می گوید که «پس از مرگ کنفوشیوس هفتاد تن مریدان او در میان خان نشین ها پراکنده شدند و بزرگ تران ایشان وزیر و رایزن امیران شدند و کهتران ایشان دوست و رایزن کارگزاران گشتند و یا گوشه گرفتند.» یک قرن پس از مرگ کنفوشیوس بسیاری از دانشوران خرد و بزرگ او به عنوان «میهمان» در دربار امیران می زیستند. اینان همه پیرو کنفوشیوس نبودند اما از او تقلید می کردند و ملک به ملک می رفتند و فلسفه خود را عرضه می کردند. از جمله، امیر دولت لیانگ Liang جمعی از فیلسوفان و از جمله یکی از پیروان کنفوشیوس به نام منشیوس را به دربار خویش دعوت کرد. و رسم دعوت در چین بنیاد یافت و جزء سرفرازی های پادشاهان شد. چنان که امیر لیانگ هزار تن دانشور همچون منشیوس را در خدمت خویش داشت، و هر پایتختی می کوشید تا با گرد آوردن برجسته ترین دانشوران خود را مرکز فرهنگی چین نشان دهد، که هریک از امیران داعیه حکومت بر سراسر آن را داشتند.

در قرن چهارم ق.م. چندین فلسفه رواج داشت و شماره آنها چندان بود که کتاب جوانگ دزو آنها را «صد مکتب» می خواند. در میان فیلسوفان این روزگار منشیوس از همه نامدارتر بوده است. اطلاعات درباره زندگانی منگ کو Meng K'o - یا منگ دزو - Meng Tzu - (منشیوس تحریف لاتینی این کلمه است) بسیار اندک است. احتمالاً از ۳۷۲ تا ۲۸۹ ق.م. می زیسته است. وی در ایالت کوچکی در شمال شرقی چین نزدیک

زادگاه کنفوشیوس به دنیا آمد. آورده‌اند که همراه شاگردان نوۀ کنفوشیوس، دزو - سو - Tzu - Ssu - به مطالعه آثار حکیم پرداخت. او همواره نسبت به حکیم وفادار و از وی به بزرگی یاد می‌کرد. منشیوس نیز خود شاگردان بسیار داشت، اما حتا از میان کتاب «منشیوس» هم نمی‌توان به درستی روش تدریس او را دریافت و به نظر می‌رسد که او به اندازه کنفوشیوس به فن آموزش توجه نداشته است. به ظاهر هدف منشیوس به دست آوردن وزارت یکی از امارات بوده است تا مانند کنفوشیوس اندیشه‌های خود را به عمل درآورد ولی هرگز چنین فرصتی دست نداد. اما او در دورۀ حیات مرتبه‌ای بلندتر از کنفوشیوس داشت و امیران با او بسیار باحرمت‌تر رأی می‌زدند. این موضوع هرچند رایج زمان او بوده است. وی همواره یکی از رایزنان امور دولت بود بی‌آنکه سمتی داشته باشد و هیچ یک از امیران حاضر نبود وزارت را چنان که او می‌خواست به او واگذارد و منشیوس برای یافتن چنان امیری با شاگردان خود از کشوری به کشور دیگر می‌رفت. منشیوس بزرگ‌ترین ادامه‌دهنده و ناشر مکتب کنفوشیوس است و او را غالباً بزرگ‌ترین فیلسوف بعد از کنفوشیوس می‌شناسند و لقب «معلم ثانی» به او داده‌اند.

منشیوس در دورۀ «دولت‌های ستیزنده» می‌زیست. دوره‌ای که جنگ‌های مداوم اغتشاش سیاسی و زیان‌های فراوان به بار آورده بود. فزونی مالیات‌ها، خدمت نظامی و فقر بار سنگینی بر دوش مردم بود. نصیب مردم در سال‌های فراوانی گرسنگی و قحطی و مرگ بود. و نیز دورۀ سیاستمداران و سیاست‌اندیشان سرگردان بود و آشوب همیشگی در عین حال شور عقلی جامعه چین را دامن می‌زد. در چنین روزگاری منشیوس به دنبال شاه روشن‌روانی می‌گشت که حکومت را بر مبانی خردمندانه قرار دهد.

محور اصلی اندیشه منگ دزو (استادمنگ) یا منشیوس اعتقاد به نیکی

ذات بشر است. در میان پیروان مکتب کنفوشیوس گفت‌وگوهای دامنه‌داری در مورد سرشت آدمی در گرفته است. در دوره منشوس سه نظریه مختلف در این زمینه وجود داشت. یکی عقیده گائودزو - Kao Tzu - که منشوس از او بسیار سخن می‌گوید، و مبتنی است بر بی‌گرایشی سرشت انسان به نیکی و بدی. عقیده دیگر بر گرایش سرشت بشر به نیکی و بدی بر حسب محیط و سومی به شرارت ذات بعضی و نیکی بعضی دیگر مبتنی بود. منشوس گوید: «نوع دوستی، راستی، آداب‌دانی و خردمندی از بیرون به ما داده نشده است، بلکه در نهاد ماست. گاهی آنها را به واسطه تأثیر محیط از یاد می‌بریم. چنان‌که یک ضرب‌المثل می‌گوید «بجوی تا بیابی، فراموش کن تا از کف بدهی».... سرشت آدمی گراینده به نیکی است همچنان‌که آب به نشیب می‌گراید. آبی نیست که به نشیب نگراید و انسانی نیست که به نیکی نگرود.»

به گمان منشوس، غریزه‌ها و انگیزه‌هایی مانند مهر، شرم، فروتنی و تسلیم و شناخت نیک و بد، در نهاد آدمی او را به سرشت نیک می‌سازد. اگر کودکی در چاه سرنگون شود، همگان نگران خواهند شد. نگرانی ایشان به امید بخشایشی از طرف پدر و مادر کودک و یا ستایش همسایگان و یا ناراحتی آنها از فریادهای کودک نیست. از اینجا می‌توان دریافت که کسی که فاقد مهر، شرم و نفرت یا تسلیم و فروتنی و شناخت نیک و بد باشد آدمی نیست.

منشوس تلاش برای ظهور نیکی ذاتی را بزرگ‌ترین وظیفه آدمی می‌داند. برای اشاعه نیکی در جامعه وجود حکومت خوب ضروری است. پس بر این اساس منشوس نیز، مانند کنفوشیوس، بزرگ‌ترین مشغله خود را ایجاد حکومت خوب قرار می‌دهد و فلسفه سیاست خود را از نظریه نیکی ذاتی آدمی می‌گیرد: «همه مردم دلی دارند که رنج دیگران را نمی‌تواند تاب آورد. پادشاهان باستان نیز چنین دلی داشتند و از اینرو

حکومت کردن بر جهان به سادگی گردانیدن چیزی در کف دست بود. «مفهوم حکومت» انسانی «اهمیت نقش مردم را در حکومت در نظر منشیوس بالا برد.» مردم بالاترین مرتبه را در دولت دارند». بزرگ‌ترین وظیفه فرمانروا غنی کردن همه مردم و فراهم آوردن آسایش ایشان، تربیت ایشان در آداب و مراسم و جشن‌ها و نظم اجتماعی و وفاداری ملی است. به عقیده منشیوس غنی ساختن مردم در درجه اول است زیرا تاهنگامی که سرما و گرسنگی حاکم است صلح و فضیلت را جایی نیست: «مردم بی آب و آتش نمی‌توانند زیست، با این حال اگر شبانگاه دری را بکوبی و آب و آتشی بخواهی کسی دریغ نخواهد کرد. چنین است فراوانی چنین چیزها... آنگاه که خوراک نیز به فراوانی آب و آتش باشد مردم چرا به نیکی نگریند؟... برای حفظ سلطنت تنها یک راه هست: حفظ مردم.»

منشیوس در مکالمه‌ای با شوان Hsuan امیر چی - Ch' - با وی چنین گفت: «فرض کنید وزیر شما به دوستی اعتماد کند و زن و فرزند خود را به او سپارد و به سفر رود، و چون بازگردد زن و فرزند خویش را گرسنه و در سرما ببیند، با چنین دوستی چه باید بکند؟»
شاه گفت «از خویش براند».

«فرض کنید که وزیر اعظم شما نتواند کارگزارانش را سازمان دهد. با او چه خواهید کرد؟»

شاه گفت: «او را معزول خواهم کرد».
«فرض کنید که در کشور شما حکومت خوبی وجود نداشته باشد. چه باید کرد؟»

شاه روی گردانید و سخنی دیگر پیش آورد.

منشیوس برای مردم حق انقلاب را شناخت و در برابر چشم شاهان به ترویج این رأی کوشید. جنگ را جنایت شمرد و قهرمان پرستان را

چنین خوار کرد: «مردانی هستند که می‌گویند من در بسیج سپاه ماهرم، من در آراستن آوردگاه چیره‌دستم. اینان بزه‌کارانی بزرگند.» نظریه دلیرانه منشیوس درباره حق انقلاب اساس نظری همه انقلاب‌های بعدی چین گشت. براین اساس زمامداری که دشمنی مردم را برانگیزد «نمایندگی آسمان» را از کف می‌دهد و می‌توان او را برکنار کرد:

شاه گفت: «آیا وزیر می‌تواند سلطان خود را بکشد؟» منشیوس پاسخ داد: «کسی که از خیر سر باز زند راهزن است. کسی که از راه درست کناره گیرد از اوباشان است. راهزنان و اوباش را ما عامه می‌نامیم. شنیده‌ام که مردی عامی را سر بریدند، ولی درباره کشتن یک امیر چیزی شنیده‌ام.»

معلم ثالث

کنفوشیوس اگرچه در زندگی باشکست مواجه بود، پس از مرگ نامش جهانگیر شد، اما شون دزو، از فیلسوفان مکتب او، سرنوشتی دیگر داشت. شون دزو در دوره حیات کارگزاری موفق و دانشوری نامدار بود و در شکل گرفتن نهایی مکتب کنفوشیوس تأثیر به‌سزا داشت. اما او، برخلاف دیگر کنفوشیوسیان، بخصوص در هزاره اخیر از احترام و توجه فوق‌العاده برخوردار نبود. شاید علت آن مخالفت شون دزو با مبانی فلسفی منشیوس باشد.

شون دزو در حدود ۳۰۰ ق.م. در یکی از ایالات شمال غربی به نام جائو Chao - زاده شد، در ولایت «چی» به مطالعه فلسفه پرداخت و در آنجا منصب درباری یافت و دانشوری نامدار شد. در دربار چی نمایندگان بسیاری از مکتب‌های فلسفی به‌سر می‌بردند و بازار مباحثات فلسفی گرم بود و به این دلیل شون دزو دشمنان بسیار داشت. شون دزو هوادار اصول کنفوشیوس و نقاد منشیوس بود. اگر منشیوس نماینده جناح آرمانخواه مکتب کنفوشیوس باشد، شون دزو نماینده جناح واقع‌گرای آن است و تأکید او بر ضعف‌های بشری و لزوم نظارت اجتماعی فرد است. شون دزو

در عین دفاع از اصول کنفوشیوسی، در تبلیغ وظایف و حقوق حاکمیت دولت چندان پیش رفت که نظریات او پایه عقاید «قانون‌گرایان» در مورد دولت توتالیتیر شد. شون دزو اندیشه‌های کنفوشیوسی را با بهترین عقاید دائوگرایان، قانون‌گرایان، و پیروان مودزو آشتی داد.

شون دزو با فیلسوف معاصرش، منشیوس، در دو اصل اساسی اختلاف داشت. یکی آنکه به عقیده او نهاد آدمی نیک نیست بلکه گراینده به شرارت است و دیگر آنکه روزگار زرین خاقانان افسانه‌ای یائو – Yao – و شون – Shun – که کنفوشیوس از آن یاد می‌کند چندان دور و خیالی است که نمونه مناسب و قانع‌کننده‌ای برای روزگار او نمی‌تواند باشد.

«طبیعت آدمی شرارت‌آمیز است، و نیکی او تنها با تربیت حاصل می‌شود. نفس آدمیان امروز ایشان را به دنبال سود شخصی می‌کشاند، پس آزمندی و کشاکش روی می‌کند و ادب و احترام از میان برمی‌خیزد. انسان به ذات خویش رشک ورز است و از دیگران نفور. اگر این گرایش‌ها دنبال شود، هدم و زیان به بار می‌آید، و وفاداری و اعتماد از میان می‌رود. پس اثر تربیت‌کننده آموزگاران و قوانین و راهنمایی آداب و اصول عدالت کاملاً ضروری است.»

شون دزو در همه جا این فکر را تبلیغ می‌کند و لزوم دولت زورمند را متذکر می‌شود:

«نهاد آدمی شرارت‌آمیز است». در قدیم «خاقانان حکیم» می‌دانستند که نفس آدمی خودخواه، شرارت‌آمیز، متمایل به فساد، سرکش، و بدون دولت خوب مایل به شکستن نظم است، از اینرو اقتدار سلطانی را برای حکومت بر مردم به کار بردند، قوانین و نظامات حکومت را بر آنها وضع کردند، مجازات‌های سخت قرار دادند تا عبرت گیرند، و بدینگونه همه کشور را به کشوری خوب و شادکام بدل کردند.

شون دزو را با آنکه جزء کنفوشیوسیان به‌شمار می‌آوردند، با این حال

او دو نظریه‌ای را ابداع کرد که بعدها بزرگ‌ترین دشمنان کنفوشیوس، یعنی قانون‌گرایان، از آن به عنوان سلاحی بر ضد وی استفاده کردند.

آموزگار محبت

در روزگار قدیم شهرت مودزو - Motzu - یا مودی - Moti - و تأثیر نوشته‌های او کم از کنفوشیوس نبود. مودزو، برخلاف دیگر چهره‌های فلسفه چین، از طبقات پایین برخاسته بود و اندیشه او برگرد خیررسانی دور می‌زد و بنیاد دولت، جامعه و دین را بر این اساس نهاده بود. او منکر آداب و تشریفات پیچیده فتودالی و مبلغ «محبت» به همه چیز و به همه کس بود و در طرح نجیبانه سیمای او که نقاشان چینی تصویر کرده‌اند، عظمت‌گاندی یا مسیح را می‌توان یافت. مودزو (۵۰۰ - ۴۲۰ ق.م.) مکتبی را به وجود آورد که بی‌شبهت به دین نبود. اما این مکتب پس از روی کار آمدن سلسله «چین» به فراموشی افتاد و چیز مهمی از آثار آن باقی نمانده است.

مودزو آموزنده «محبت» بود و با درون‌گرایی دائوگرایان و گذشته‌گرایی کنفوشیوس مخالف بود و به عنوان درمان همه دردها، محبت را توصیه می‌کرد. اگر هرکس دیگری را چون خویشان خود دوست می‌داشت، کینه و دشمنی در جهان نمی‌بود. وی از کنفوشیوس به خاطر نظریات محدودش در مورد اطاعت فرزندان، که محبت را به خانواده محدود می‌کرد، انتقاد می‌کرد.

«طریق محبت همگانی، نگرستن به سرزمین دیگران چون سرزمین خود، و به خویشان دیگران چون خویشان خود است. اگر فرمانروایان یکدیگر را دوست بدارند، جنگی در میان نخواهد بود. اگر خداوندگاران خانواده‌ها یکدیگر را دوست بدارند، اختلافی در میان نخواهد بود. اگر افراد به یکدیگر عشق ورزند، یکدیگر را آسیب نخواهند زد... اگر همه مردم در جهان به یکدیگر محبت ورزند، زورمندان بر ضعیفان ستم نخواهند کرد یا سیاران بر

اندک‌ها نخواهند تاخت، توانگران مسکینان را خندستان نخواهند کرد، خواجگان بر بندگان بزرگی نخواهند فروخت، وزیرکان ساده‌لوحان را نخواهند فریفت».

از سوی دیگر، او پرهیزگاری و حتا پارسایی را می‌آموزاند و در این نکته نیز با کنفوشیوس که بر اهمیت تشریفات، قربانی‌ها و مراسم تکیه می‌کرد، مخالف بود. مودزو اینها را اسباب فقر و افراط و جنایت می‌دانست. و نیز برخلاف کنفوشیوس که برای موسیقی اهمیت فراوان قائل بود، سماع را اتلاف وقت می‌شمرد. وی جنگ را بزرگ‌ترین جنایت به‌شمار می‌آورد و بر احوال مردم روزگار خود غم می‌خورد که نمی‌توانستند شرور جنگ را دریابند.

«کشتن یک تن دادشکنی شمرده می‌شود و بزه‌کار را به اعدام محکوم می‌کنند. براین اساس، قتل ده نفر ده برابر دادشکنی است و باید ده بار برای آن مجازات اعدام تعیین شود، و قتل صد نفر صدبار دادشکنی است... اما هنگامی که مسئله دولت‌های مهاجم پیش می‌آید، نیکمردان جهان نمی‌دانند که باید آن را محکوم کنند، بلکه برعکس آنها را می‌ستایند و عمل ایشان را درست می‌دانند. آیا می‌توان گفت که این مردان شریف فرق نیک و بد را می‌دانند؟»

پیشوایان سایر مکاتب اگرچه با نظریه مودزو مخالف بودند، اما آشکارا ارزش شخصی و آرمان‌گرایی او را می‌ستودند. منشیوس گوید: «مودی به همه بشریت عشق می‌ورزید و شادمانه آماده بود تا زندگی خود را به خاطر بشریت فدا کند.» «جوانگ دزو» گوید: «مودزو بدون شک مایه افتخار جهان بود. او هرگز از تلاش برای رسیدن به چیزی که نمی‌توانست بدان برسد، دست برنداشت، اگرچه همواره در فقر بسر می‌برد. او چه بزرگوار بود.» اما این مذهب برخلاف مسیحیت نتوانست پیروزی یابد و از ضربات سخت حکومت قانون‌گرای سلسله چین جان به در نبرد.

اپیکور چین

یانگ جو به خاطر نظریه خودخواهی و لذت جویش نامدار است. از میان مکاتب بزرگ فلسفی چین وی به دائوگرایی بیش از همه نزدیک است و این نزدیکی از تصور غیراخلاقی حیات و اعتقاد قدری به مرگ حاصل می‌شود. به ظاهر بعد از مرگ لائودزو شکافی در دائوگرایان پدید آمد و به دو شاخه تقسیم شدند. شاخه نخست که بزرگ‌ترین نماینده آن جوانگ دزو بود دائو را به معنی مجموعه حرکات خود به خود اشیاء تعریف کرد و واگذار دهن هر چیز را به حالت طبیعی تا سیر درونی خود را کمال بخشید، اصل عمل فلسفی دانست. این مکتب را می‌توان دائوگرایی طبیعی خواند. مکتب دیگر از آن یانگ جو است. او دائو را آن نیروی کور طبیعی (فیزیکی) می‌دانست که دنیا را به وجود آورده است اما نه بر حسب اراده، بلکه به ضرورت یا اتفاق. در اندیشه یانگ جو نیز انعکاس مستقیم احوال دوره «دولت‌های ستیزنده» را می‌یابیم. وی رفتن به دنبال فضیلت را باطل می‌داند و حکیمان را سرزنش می‌کند که زندگی را در رنج بیهوده می‌گذرانند. حال آنکه می‌توانند از عمر کوتاه خود بهره‌ای برند و آنگاه که مرگ گریبان هر دو گروه را بگیرد عیب‌جویی آیندگان در مورد ایشان یکسان است. وی پس از تشریح زندگانی پررنج حکیمان چون شو، یو، و کنفوشیوس می‌افزاید:

«همه این قدیسان یک روز خوش در زندگی ندیدند و مردند. شهرت ده هزار نسل ادامه می‌یابد اما ایشان را از آن چه حاصل؟ اگر ستوده شوند از آن باخبر نخواهند شد. و اگر پاداش یابند، از آن باخبر نخواهند شد، آنگونه که گویی ایشان تکه‌ای از چوب یا پاره‌ای از سنگ بوده‌اند».

تنها منبع عقاید یانگ جو فصل مشکوکی است در کتاب لیه دزو - Lieh Tzu - یک فیلسوف افسانه‌ای دائوگرایی. و نیز مخالفت‌هایی که مخالفینش، بخصوص منشیوس، با نظریات او کرده‌اند. یانگ جو مطابق

منابع باستان جوان‌تر از مودزو (به تقریب ۴۶۸-۳۹۰ ق.م.) و پیرتر از منشیوس (به تقریب ۳۷۲-۲۸۹ ق.م.) بوده است منشیوس در انتقاد بر مودزو و یانگ‌جو می‌گوید: «سخنان یانگ‌جو و مودی جهان را فرامی‌گیرد. اگر به گفتگوهای مردم گوش فرادهی درخواستی یافت که پیرو نظر یکی از این دو هستند. نظر یانگ این است: «هرکس برای خودش» این نظر به حقوق سلطان معترف نیست. نظر مو چنین است: «همه را یکسان دوست بدار» - این هم از مهر و یثقه پدری غفلت می‌ورزد. اگر حقوق شاه و پدر را از نظر دور داریم با بهایم فرقی نخواهیم داشت. اگر از این نظریات جلو نگیرند و آرای کنفوشیوس را پیش نهند سخنان فاسد آنها مردم را گمراه کند و راه خیر و صواب را ببندد.

من از اینها می‌هراسم و بر خود هموار می‌کنم که به دفاع خردمندان پیشین برخیزم و با یانگ و مو بستیزم. هرزه‌گویی‌های آنان را به دور می‌ریزم تا چنین سخنوران تباهکار نتوانند خودنمایی کنند. اما هنگامی که خردمندان دیگر بار برخیزند کلمات مرا تغییر نخواهند داد.»

قانون‌گرایان

سخنان یانگ جو برای جامعه‌ای فرورفته در آشوب و جنایت، آسایش‌زا بود ولی هنگامی که روزگار دیگر شد و نظمی در جامعه پدید آمد، چین از اندیشه‌های ویرانگر و بدبینانه به اندیشه‌های سازنده گرایید و عصر قانون‌گرایان پدیدار شد. کلیهٔ مکتب‌های فلسفی که تا کنون شرح‌شان آمد از کنفوشیوس تا دائو همه در یک نظر مشترک بودند: و آن اینکه همگی در اندیشهٔ مردمی بودند که از فقر و جنگ و ظلم به‌ستوه آمده بودند و از فرمانروایان بدکار انتقاد می‌کردند و راهی برای پایان دادن به آشوب عصر خود می‌جستند. مکتب قانون‌گرایی نیز از جامعهٔ عصر خود انتقاد می‌کرد اما از یک نظرگاه دیگر. قانون‌گرایان، برخلاف چهار مکتب بزرگ فلسفی عصر در جست‌وجوی یک بنیاد اخلاقی بر امر کردار فرد و

سازمان جامعه نبودند و مبنای نظر ایشان همان نظر شون دزو بود که انسان به ذات خویش شرور است و نیز از نظر او در به مسخره گرفتن روزگار زرین باستانی کنفوشیوس پیروی می کردند. قانون گرایان بیش از آنکه فیلسوف باشند سیاستمدارانی واقع بین بودند. جامعه ایدآلی ایشان بسیار شبیه به نظام های توتالتر امروز بود و بسیاری از نظرهای آنان خاطره نازیسم و فاشیسم را در ذهن زنده می کند. آنان می کوشیدند تا جامعه را برای جنگ های پیروزمندانه سازمان دهند و سروری امیری را که در خدمتش بودند، بر سراسر چین گسترش دهند. پس «لی» یا آداب و تشریفات جامعه فئودال برای حفظ نظم یک شاهنشاهی کافی نبود و قانون می بایست جانشین آن شود. قانون باید به یکسان بر نژادگان و عوام حاکم باشد و تنها قدرت بی عنان و برین شاه باید بر سر نوشت ملت حاکم باشد. براین اساس آنها نه تنها مکتب های دیگر را نفی می کردند بلکه وجود آنها را نیز خطری برای دولت به شمار می آوردند زیرا اسباب به وجود آمدن دسته بندی ها، تحریکات، و انقلاب ها هستند. هنگامی که قانون گرایان به وزارت سلسله چین رسیدند و اداره شاهنشاهی جدید را به دست گرفتند، آثار باستان و کتب فلسفی را به آتش سوختند. قبل از دوره چین، این چنین عقیده ای به وسیله یکی از قانون گرایان که وزیر امیر نشین وی - Wei - بود، تبلیغ می شد. کونگ - سونگ - یانگ Kung-Sun Yang که لقب شانگ جون - hang Chun - یا «خواجه شانگ» داشت نام خود را به کتابی داده است که بی گمان از او نیست و نوشته گروهی از کارگزاران تربیت یافته مکتب قانون گرایی امیر نشین چین است که گونگ - سون یانگ را پیشرو مکتب خود می دانستند. در «کتاب خواجه شانگ» همه موازینی که در شاهنشاهی شانگ به کار گرفته شده، آمده است.

آموزه های کتاب سخت با اندیشه های دنیای فئودال در تنازع است. در این کتاب وجود اشراف نیز زاید شناخته می شود و جای آنها را باید سلسله مراتب نظامیانی بگیرد که در میدان جنگ گردنفرازی کرده اند. تعلیم

موسیقی، فلسفه و تاریخ نیز فاسدکننده مردم و نابودکننده پادشاهی شمرده می‌شود. کشاورزی و جنگاوری تنها حرفه‌های شایسته‌ای هستند که بنیان قدرت ملی را تشکیل می‌دهند. کشوری که در آن قدرت حاکم است، نیرومند است، اما مملکتی که به گفتگو دل می‌بندد رو به زوال است. بنابراین گفته‌اند: «اگر در سرزمینی هزار مرد در کارزراعت و جنگ باشند و یکی به شعر و تاریخ و سفسطه‌های هوشمندانه مشغول، پس آن هزار مرد در کار زراعت و جنگ سست خواهند شد.»

گونگ - سون یانگ یا پیروانش به‌اثر تربیتی هنر و ادبیات می‌تازند و حتی فرهنگ را در مجموع آن محکوم می‌کنند. اگر در کشوری این ده شر باشد: آداب، موسیقی، شعر، تاریخ، فضیلت، اخلاقیات، اطاعت فرزندی، وظیفه برادری، زبان‌بازی و راست‌نمایی است، فرمانروا نمی‌تواند مردم را به جنگ برانگیزد و تجزیه ملک چاره‌ناپذیر است. پس فرمانروا باید قدرت نژادگان را برافکند و همه تأثیرات منفی فرهنگ را براندازد و به جای فضیلت اخلاقی، ترس از قوانین شدید را جانشین کند. مجازات‌ها باید سخت باشد، حتی برای جرایم کوچک، زیرا در این صورت جرایم بزرگ واقع نخواهد شد. **هان فی دزو** - Han Fei Tzu - سیاستمدار امیرنشین هان که از تهاجم امیرنشین چین در خطر بود، نظریات قانون‌گرایان چین را برگرفت و آن را داروی ضعف روزافزون مملکت خود دانست:

«طریق حکیمانه برافکندن دانش و هوشمندی است. اگر دانش و هوشمندی از میان نرود، تأمین ثبات ممکن نخواهد بود. محبت مادر به پسر دو برابر مهر پدر است، اما برای ایجاد نظم و اطاعت فرزندان پدر ده‌بار بهتر از مادر است.»

هان فی دزو طرح دقیقی برای تجدید سازمان سیاسی و اجتماعی دولت ریخت که هدف آن در درجه اول افزایش ثروت و قدرت ملی بود. اصول برنامه هان فی دزو را می‌توان به این صورت خلاصه کرد:

۱ - یک پادشاهی خودکامه که کشور را با سازمان اداری اداره می‌کند.

۲ - استقلال اقتصادی هر ایالت.

۳ - حاکمیت قوانین شدید و پاداش و مجازات دقیق و سخت.

موفقیت قانون‌گرایان در دورهٔ حکومت چین دیرنپایید و پس از سقوط آن دودمان، این فلسفه نیز از اعتبار افتاد، اگرچه بعضی از اصول حکومتی آن دوهزار سال در جامعهٔ چین دوام کرد، سرانجام آیین کنفوشیوس بود که از این معرکه جان بدربرد و پیروز بیرون آمد. کنفوشیوس هرگز در طلب آن نبود که احکامش صورت قانون یابد زیرا که به شدت بازور قانون مخالف بود و نیروی فضیلت را تنها عامل نظم‌دهندهٔ جامعه می‌دانست. به نظر او مردم نه ترس مجازات بلکه به قدرت اخلاقی خویش باید از دست آلودن به جرم پرهیزند، فرمانروا باید به راستی با فضیلت باشد؛ او باید «همچون ستارهٔ قطبی باشد که بر جای خود ثابت است در حالی که دیگران بر گرد او می‌گردند.» ولی آن آیین حکومتی که به نام او بنا شد، نمی‌توانست بدون گرفتن بعضی از موازین قانون‌گرایان بر اندیشه‌ها حکومت کند. این سلطه در طول چند قرن چندان مستحکم شد که در طول دوهزار سال کارگزاری دولت معنی پیروی از آیین کنفوشیوس و تسلط بر آثار آن را داشت و دیگر مکتب‌های فلسفی عصر جو در پرتو آن جلای خود را از کف دادند. دائوگرایی از سویی به صورت دینی برای عامه درآمد که کنفوشیوسیان بلندپایه آن را تحقیر می‌کردند. ادبیات کنفوشیوس مقدس شد و در طول دو هزار سال پایهٔ تعلیم و تربیت و آموزش عمومی بود.

جنبش‌های اساسی فلسفی چین با پایان عصر جو پایان می‌پذیرد و جهش‌های اساسی فرهنگ چین در ادوار بیشتر در زمینهٔ ادبیات و هنرهای زیباست و فرهنگ چین که مداوم‌ترین فرهنگ بشری است آفرینندگی خود را به میدان‌های دیگر منتقل می‌کند زیرا شکل گرفتن نهایی تأسیسات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن زمینه‌ای برای جهش‌های نوین اندیشهٔ فلسفی پدید نمی‌آورد.

