

کتاب‌شناسی: پژوهش‌های فلسفی در باب ذاتِ آزادی انسان

(گزارشی^۱ از رساله^۲ آزادی شلینگ)

محمدتقی چاوشی*

در پیشگفتار پدیدارشناسی روح، هگل با بیانی تحقیرآمیز، مطلق شلینگ را به شب سیاهی تشبیه کرد که گاوها در آن قابل تشخیص نیستند. نیز فلسفه شلینگ را به جهت آنکه با شهود عقلانی ایده مطلق یا خدا آغاز می‌شود، از آن خواص دانست و اینکه نمی‌تواند در دسترس عموم قرار گیرد. (البته هگل، به همین اندازه بسنده نکرد و جای‌جای پدیدارشناسی، فلسفه مطلق شلینگ را نقد کرد). در سال ۱۸۰۹ شلینگ رساله‌ای درباره آزادی نوشت و هایدگر در شرح خود بر این رساله به درستی نشان داد که این وجیزه، پاسخی است به پدیدارشناسی روح. هگل فلسفه خود را عبور از واقعیت، به ایده یا مفهوم (Begriff) می‌دانست. یعنی وضعیتی که در آن، اندیشه خود را چونان اندیشیدن، درک می‌کند. این خود - ادراکی روح، فرایند خود - واسطگی است که گذار از مقام انتزاع به تحقق (fulfilled) انضمامیت را در دولت مدرن (و آزادی سیاسی)، به همراه دارد. مفهوم مرکزی فلسفه هگل، باواسطگی است و آزادی را بمتابسه باواسطگی (Vermittelung) می‌بیند، در حالی که یاکوبی آزادی را بمتابسه بی‌واسطگی (unmittelbar)، تعریف

۱. مشخصات رساله آزادی شلینگ، بعد از گزارشی مختصر و همراه ترجمه کامل رساله، خواهد آمد. در این مجلد از مجله حکمت اسراء، صرفاً به گزارشی اجمالی و ترجمه آزاد بخش‌های کوتاهی از رساله اکتفا شد و در دو شماره آتی، ترجمه کامل رساله، براساس ترجمه انگلیسی و تطبیق آن با متن اصلی (آلمانی)، محضر خوانندگان محترم مجله، تقدیم می‌شود.

۲. پژوهش‌های فلسفی در باب ذاتِ آزادی انسان.

* استادیار پژوهشگاه علوم و حیاتی معارج.

می‌کند. برای یاکوبی، آزادی امری ماورایی، پیشا-عقلی (prerational) و بی‌واسطه است؛ خطّ ارتباط انسان و خدا. هگل هم با این امر که آزادی، ارتباط خدا و انسان است مخالفی نداشت اما آن را چونان باواسطگی، در وحدت دیالکتیکی متناهی و نامتناهی - در دولت عقلانی - درک می‌کرد. آزادی برای هگل، پراکسیس عقلانی روح است؛ به بیان دقیق‌تر، یافتن خویشین خویش است در دیگری (beisichselbst- Sein- im- Anderen).

می‌توان ایده آزادی شلینگ را چونان واکنشی به آزادی از منظر هگل و یاکوبی دانست. در مقابل یاکوبی، شلینگ می‌کوشد تا نظامی مبتنی بر آزادی به دست دهد، درست چیزی که یاکوبی چونان نیست‌نگاری (= نیهیلیسم) ایدئالیسم آلمان، تشخیص داد. مع‌هذا و برخلاف نظام آزادی هگل که مبتنی بر ایده باواسطگی عقلانی بود، شلینگ امید داشت بتواند بیش یاکوبی را درباب واقع - بودگی (= فاکتسیسته) پیشا - نظری (pretheoretical) آزادی، مراقبت و حفظ نماید. وی این مهم را با بنیاد قرار دادن آزادی انسانی - به نحو هستی‌شناسانه - به انجام رساند. شلینگ، آزادی را چونان عزم برای خیر یا شرّ، تعریف کرد. این عزم (Entscheidung)، با گسیختگی یا شقاق (Scheidung) در هستی الهی، امکان می‌یابد. شرّ صرفاً غیاب خیر نیست، بلکه باید در ژرفای خود هستی (Being) ریشه داشته باشد. بومه (Boehme) به وجود یک اصل تاریک - چونان اصل موضوع - در درون خدا اذعان داشت که گرچه خود آن شرّ نیست، امکان شرّ را - بی‌آنکه به الوهیت (godhead) آن قائل شود - فراهم می‌آورد.

اگر با مطلق در اندیشه شلینگ آشنا باشیم، می‌دانیم که مقدم بر خدا و یا بدون او، چیزی وجود ندارد. به همین جهت، اوست که بنیاد (= علت) وجود خود (the Ground of His existence) در خویش است. این مدّعی تمام فلاسفه است، اما بگونه‌ای از این بنیاد سخن می‌گویند که گویی صرف مفهوم است، بی‌آنکه او را واقعی و دارای اثر بدانند... خدا واقعی‌تر از آن است که بسادگی چونان نظم و نظامی اخلاقی، لحاظ شود. همانطور که هایدگر متذکر می‌شود، مطلق از منظر شلینگ - و به‌رغم برداشت ایدئالیستی از خدا چونان فکر محض - اراده آن امر فکری (= Intellect) است که خود،

اراده بنیاد (Ground) است. شلینگ، از نمونه زنده و پویای مطلق چونان "شفاق نیروها" (Scheidung der Kräfte)؛ شقاق و تفصیل امر مندمک و مندمج، در درون الوهیت، سخن می‌گوید. تضاد در مطلق، واسطه‌مند نیست (آنگونه که هگل باور داشت)، بلکه چونان ورطه‌ای عظیم در هستی^۱ است؛ تفاوتی در درون این همانی الهی که هم امکان آزادی انسان (عزم و تصمیم Entscheidung، مبتنی است بر تفاوتی Unterscheidung که در درون خدا است)، و هم تهدیدی مدام (به ناسامانی) است. اصول تجزیه‌ناپذیری که در ذات خداست، در انسان، از هم جدا و ویران می‌شود. هایدگر می‌گوید: واقعیت آزادی انسانی، برای شلینگ، واقع - بودگی خود آن است. انسانیت، چیزی نیست که ما آن را در لفافه‌ای از امور احساسی زندگی روزمره، بیچیم. انسانیت، در رویت ژرفای هستی و سخن آن، تجربه می‌شود؛ در نسبت با هیبت الوهیت، در اضطراب تمام مخلوقات، در حزن هر خلاقیت آفریده، در تباهی، و در اراده عشق (= دل). انسانیت، آن چیزی را تجربه می‌کند که او را به فراسوی خود می‌خواند.

رساله آزادی، اثری است که در آن، شلینگ، هستی‌شناسی حیوی عرفان^۲ را، و البته نه در قالب صلیبیت خداپرستانه فلسفه متأخر (Spätphilosophie)، به تصویر می‌کشد. در دوره‌ای هایدگر به قرائت این اثر پرداخت که، مشغول تحریر بخش سوم هستی و زمان بود. او وجیزه‌ای درباره آن، و به صورت دست‌نوشته تهیه کرد (۱۹۳۶) که در سال (۱۹۸۹) و بعد از مرگ وی و به ضمیمه^۳ "اداء دین به فلسفه (درباره رُخداد از آن خود کننده (Vom Ereignis)" به چاپ رسید. شلینگ قادر نبود به توابع اندیشه خود درباره هستی (Being) بمثابة امری اندیشه‌ناپذیر و ورطه‌ای ژرف (abgründig) ملتزم شود و از این رو، باری دیگر و با تأسیس یک نظام متافیزیکی، از بینش ضد متافیزیکی اصیل خود، روی برگرفت. گادامر می‌گوید از نزاع شلینگ و هگل، هایدگر پی بُرد شلینگ درگیر امر

^۱ as a chasm in Being .

^۲ the vitalistic ontology of the mystics .

واقع - بودگی یا پیشا - نظری، بود که در "هستی و زمان" سربرآورد و تلاش شد تا روند هستی‌شناسانه یابد. معهذا، هایدگر دیدگاه شلینگ را رد کرد؛ دیدگاهی که می‌کوشید بیش خود را در قالب یک دستگاه، تنسیق کند. از منظر هایدگر، ناتوانی ناگوار شلینگ، برآمده از تلاشی بود که وی صرف طرح ایده هستی کرد؛ - بمثابه گسستی دست نیامدنی و ناپیمودنی - در ساختار ایدئولوژیک تئودیسۀ آلمان و متافیزیک ایدئالیستی آن.

گراف نیست اگر بگوییم، اندیشۀ شلینگ در باب عزم در هستی (و در تقابل با دید هگل درباره هستی بمثابه واسطه‌مندی عقلانی) بود که راهبر هایدگر شد تا بیش‌های بنیادین "هستی و زمان" را ریشه‌ای‌تر و یا حتا هستی‌شناسانه کند. هایدگر از شلینگ (علیه هگل) آموخت و بر فلسفۀ آگاهی دکارتی (هوسرلی) تاخت. اما به دلایلی ناروشن، پیوند الف‌ت خود را با شلینگ بُرید و در درسگفتارهای (۱۹۴۱)، وی را یکی از متافیزیسین‌های پیرو اصالت اراده خواند که ذرّوۀ اندیشۀ او نیچه و هیتلر است. همانطور که می‌دانیم از این دوره به بعد، هایدگر به شُعرا، و به خصوص هولدرلین (Hölderlin) روی آورد. با این همه تاثیر شلینگ بر هایدگر، غیر قابل انکار است.

(Rockmore: 2000, 141-151)

در آغاز رساله، شلینگ تصریح می‌کند که تا کنون نظامی تدوین نکرده و تنها پاره‌ای از جنبه‌هایش را، آن هم بیشتر در مسیر انتقادی، بازنمایی کرده است. بنابراین نوشته‌های خود را جزای از کلّ می‌داند. او بر این باور است که چون نظام فلسفی او در تمامیت‌اش، عرضه نشده به بسیاری از کج فهمی‌ها و برداشت‌های نادرست، دامن زده است. حال اگر این مدّعی شلینگ را قبول کنیم، حتا برای دوره‌های آغازین تفکّر وی نمی‌توانیم نظامی فلسفی نشان دهیم. به خصوص که وی مدّعی شد در رسالۀ فلسفه و دین، ابهام وجود دارد و گرچه تلاش شده تا نظامی ارائه شود، فرجامی نیافته است. بر این اساس، در رسالۀ حاضر طرح یک نظام برای اولین بار و مبتنی بر ایده آزادی انسان آمده است. شلینگ بر این باور است که بدون تقابل ضرورت و آزادی، تحقق نظام منتفی است و درست به همین جهت، بحث آزادی در کانون نظام به معنای درست آن

قرار می‌گیرد. با این حال، خواننده رساله به زودی درمی‌یابد که شلینگ، با بحث از آزادی آغاز نکرده است. بخشی از رساله به بررسی معنا و منظور دقیق پانته‌ایسم (= همه درخدایی؛ وحدت وجود!) اختصاص دارد که در واقع، دفع معنای نادرستی از پانته‌ایسم است که به فلسفه فیلسوف، نسبت داده‌اند. در ادامه و برای ایضاح منظر خود، شرحی در باب اصل "این‌همانی" و طرح اصل "خداوند چونان بنیاد عالم و تمام موجودات" می‌آورد. شلینگ از این جا و به تبع آزادی خدا، روح انسان را که بر صورت پروردگار است، آزاد می‌خواند. خدا، عشق سرمدی است؛ از این رو، هیچ شری از او صادر نمی‌شود. سایر مطالب رساله درست به همین منوال و بر همین اساس، دنبال می‌شود. ترجمه رساله آزادی، در دو مجلد آتی و پیاپی مجله حکمت/سراء می‌آید. در این مجلد، اما، برای آشنایی خواننده با متن رساله، ترجمه آزاد فقره‌هایی از متن با تکیه بر مضامین اصلی اثر، آمده است.

شلینگ در رساله پژوهش‌ها با این عبارت: پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان، می‌تواند تا حدی به مفهوم درست آزادی باشد، بحث خود را آغاز می‌کند. این مفهوم یعنی، مفهوم آزادی باید یکی از مفاهیم اساسی و مرکزی نظام باشد؛ ما نمی‌توانیم این مفهوم را مفهومی جانبی یا تبعی در نظر بگیریم. روایتی کهن - امانه ضرورتاً نامعتبر - متذکر است که اساساً نظام با آزادی جمع نمی‌شود و اگر فلسفه‌ای مدعی وحدت و تمامیت باشد، بی‌شک، سر از انکار آزادی در می‌آورد. این مدعیات عام را نباید به راحتی نادیده گرفت زیرا آسان نیست که ضم کدام تصورات موجب تحدید واژه نظام می‌شود. با این حال، باید نوعی نظام - در عقل (= علم) خدایی - وجود داشته باشد که آزادی با آن مشکلی نداشته باشد چه آنکه نسبت آزادی فردی با کل جهان را نمی‌توان انکار کرد. به تعبیر دیگر، آزادی فردی تنها در آشتی با کل جهان، متحقق می‌شود. از سوی دیگر، این تنها خداست که می‌تواند عقل خود را از هر گونه پلید، شر و ناپاکی، دور نگه‌دارد؛ از هر نحو تباهی پرهیز نماید، و در نتیجه خدای درون، خدای بیرون را درک می‌کند. مادام که نتوانیم نسبتی میان مفهوم آزادی با کل جهان‌بینی ارائه دهیم، جز مفهومی

متزلزل از آزادی و فلسفه‌ای بی اعتبار نخواهیم داشت. ابتناء آزادی بر عقل - غیر از عقلِ خدایی - بهره‌ای از صواب ندارد و مدعایی بی دلیل است. اگر به لحاظ تاریخی در نظام‌های فلسفی که تا کنون ارائه شده، تأمل کنیم، دلیلی موجه بر ماهیت عقل و خود شناخت نمی‌یابیم. دقت کنیم که اگر تقابلی ضرورت و آزادی، برداشته شود نه تنها به مرگ فلسفه بلکه باید به هرگونه اراده متعالی روح، تن دهیم...

همین باور، به صورتی دقیق‌تر و در این عبارت، بیان شده: تنها نظام ممکن عقل، پانته‌ایسم است، اما بی تردید سر از اصالت تقدیر (فاتالیسم) درمی‌آورد. اگر نامی درست و مناسب یک نظام بیابیم، سایر موارد راحت‌تر به دست می‌آید و پژوهش درباره آن‌ها به حدی آسان می‌شود که نیاز به تلاشی چندانی در باب آزمون ویژگی‌های آن نداریم. به محض آنکه چنین نام یا عنوانی به دست می‌آید، به مدد آن، حتا کسی که قادر به استدلال آوردن و احتجاج کردن نیست، توان آن می‌یابد تا در باب فکری‌ترین امور، حکم دهد و داوری کند. معهدا درک هر امری، وابسته به تعریف دقیق مفهوم است. زیرا، بدینسان نمی‌توان انکار کرد که اگر پانته‌ایسم (= همه در خدایی؛ وحدت وجود)، دلالت بر چیزی بیش از تعلیم (= افراه) در صُقع ذات خدا بودن موجودات ندارد، پس هر دیدگاه معقولی (= عقلانی) و به هر معنایی، باید پذیرای این تعلیم بوده، آن را قبول نماید. اما دقیقاً همین معناست که به اختلافات دامن می‌زند. در این که معنای فاتالیسم با پانته‌ایسم می‌تواند نسبت داشته باشد، جای تردید نیست اما اینکه ذاتاً نسبتی با آن ندارد، با دقت در این واقعیت، روشن می‌شود که بسیاری به چنین دیدگاهی از طریق زنده‌ترین احساس آزادی کشیده می‌شوند. چنانچه صادق باشیم به این نتیجه می‌رسیم که آزادی فردی در تعارض با قدرت مطلق یک وجود اعلاست. طبق آزادی، به قدرتی از جهت بنیاد نامحدود، تصدیق شده که بیرون از قدرت الهی و اندیشه‌ناپذیر است. با طلوع خورشید، فروغ اجرام سماوی، از بین می‌رود پس تعجب ندارد که با ظهور قدرت نامحدود و مطلق خدا، به مراتب افزون از طلوع خورشید، بی‌فروغ بودن قدرت‌های محدود عیان شود. علیت مطلق یک هستی واحد، سایر علل را، در انفعال نامشروط خود، رها می‌کند و

مستلزم آن است که خدا هم علتِ محدثه و هم علتِ مبقیه^۱ تمام موجوداتِ جهان است؛ خلقتی که در آن، موجود نامتناهی نه چونان یک کلی نامتعیین، بلکه به صورتِ این موجود متعین و منفرد، به همراه افکار و اندیشه‌های چنین و چنانی، کوشش‌ها، اعمال و نه غیر این‌ها، ایجاد می‌شود. ادعای اینکه خدا از قدرتِ مطلقِ خود، اغماض می‌کند و از این رو، به انسان امکان می‌دهد تا آزاد باشد، مبین چیزی نیست: اگر خدا برای لحظه‌ای، قدرتِ مطلقِ خود را بردارد، انسانی نمی‌ماند. با تعارضی که میان آزادی فردی (= شخصی) و قدرتِ مطلقِ الهی وجود دارد (و استدلال‌ناپذیری این تعارض که ناشی از قدرتِ مطلقِ اندیشه‌ناپذیر است) چه کنیم اگر نگوئیم که آزادی شخصی، تنها در وجود الهی حفظ می‌شود؛ انسان جدای از خدا نیست؛ در خداست و حتا اعمالِ آدمی وابسته به حیاتِ خداست؟ درست با تکیه بر همین امر، عارفان و مقدّسانِ مذهبی در تمام ازمه، به سوی این اعتقاد رفتند که انسان با خدا، وحدت دارد؛ اعتقادی که مطابق با آن به نظر می‌رسد ژرف‌ترین احساس را به همان اندازه (اگر نگوئیم بیشتر) داراست که عقل و اندیشه ورزی را.

کتابِ مقدس به درستی در آگاهی از آزادی، نشانِ ایمان را می‌یابد که ما در خدا، هستی و حیات داریم. پس اکنون، جای این پرسش است که: آن تعلیم، چگونه می‌تواند ضرورتاً در برابر آزادی قرار گیرد و حال آنکه بسیاری آن را در شأن انسان آوردند تا آزادی را حفظ کند؟

باوری دیگر نیز درباره پانته‌ایسم وجود دارد که مدعی اتحادِ کاملِ خدا با موجودات است؛ ترکیبی از خالق و مخلوق. با آنکه اسپینوزا را نماینده کلاسیکِ این نظریه می‌شناسند، به سختی می‌توان جدایی خدا را از موجودات، بر نمطِ وی، اندیشه کرد. اسپینوزا بر این باور بود که خدا، فی‌نفسه است و فقط از طریقِ خود درک می‌شود. اما هر امر متناهی، ضرورتاً در غیر خود وجود دارد و تنها راه ادراکِ آن، ادراکِ با واسطه و از

۱. توجه داشته باشیم که بقاء موجودات، خود به معنای خلقِ جدید است.

طریقِ غیر است. طبقِ این تفاوت (= تمایز و جدایی)، موجودات - به آسانی و برحسبِ مراتب یا به جهتِ تناهی - از خدا تمایز ندارند (چنانکه برداشتی سطحی از تعلیمِ حالات، به چُنین برداشتی می‌رسد)، بلکه تمایز آن‌ها به کلیتِ نوعشان برمی‌گردد. در عینِ نسبتی که موجودات با خدا دارند، تمایزِ مطلقِ آن‌ها از خدا از آن روست که تنها می‌توانند در غیر، وجود یابند و بواسطهٔ آن غیر (خدا) است که مفهومشان اشتقاقی است و بدون مفهومِ خدا، اصلاً امکان نمی‌یابند، چه آنکه، تنها خدا، مستقل و اصیل است و وجودش دلیلِ هستی‌اش؛ و هر آنچه غیرِ اوست تنها در نسبتِ با او، دلیلی بر وجود خود دارد و می‌تواند چونان امری تبعی، نسبت به بنیاد و بستر، مؤیدی داشته باشد. سایر صفاتِ موجودات برای مثال ابدیت (یا جاودانگی)، تنها براساس همین فرضِ فوق‌الذکر، اعتبار دارد. وقتی می‌گوییم موجودات، وجودی اشتقاقی دارند، مراد آن است که تنها خدا وجودِ سرمدی است و هر موجودی غیر از او فقط در نسبتِ با او و به تبعِ او، وجود دارد. درست به همین جهت، خدا را مرکبی انضمامی از اشیاء منفرد نمی‌دانیم بر خلافِ دیدگاهِ باطلی که معمولاً به آن تمسک می‌شود. زیرا مجموعِ صفرها مکنونِ عددِ یک نمی‌شود؛ ماهیاتِ اشتقاقی چگونه می‌توانند مقومِ ماهیتی اصیل شوند؟ هر امرِ اصیلی بمتابهِ کل، به محاطِ تقدم دارد و این تقدم به مقتضای مفهومِ آن است. از این سطحی‌تر نمی‌توان گفت که در اندیشهٔ اسپینوزا اشیاء، با خدا یکی هستند. در اینگونه مدعیات، دقت نمی‌شود که خدای اشتقاقی (خدایی که حالت‌شده) نمی‌تواند خدا به معنی اصیل و ذاتی خود باشد.

تمام این سوءفهم‌ها به کج‌فهمی دربارهٔ قانونِ کلی اینهمانی یا فعلِ ربط (= است) در حکم (داوری) بازمی‌گردد. (سایر نظام‌ها نیز از این سوءفهم‌ها مصون نمانده‌اند) فهمِ این مطلب، دشوار نیست که در گزاره‌هایی با مادهٔ امکان، این‌همانی موضوع و محمول، به معنی وحدت و یا رابطهٔ بی‌واسطه نیست. می‌گوییم این جسم آبی است. آیا بدان معناست که این جسم، در چیستی خود آبی است؟ آبی بودن، یکی از ویژگی‌های جسم است و نه بیان‌گر مفهومِ آن. معهداً، این پیشفرض - که به ناتوانی کامل دربارهٔ چیستی (= ماهیت) فعلِ ربط (= استن) مشیر است: همواره نسبت به استعمالِ برترِ قانونِ

این‌همانی در زمان، وجود داشته است. در دوره ما، وقتی از وحدت موضوع و محمول، سخن می‌رود بی‌درنگ این برداشت باطل شکل می‌گیرد که کامل و ناقص، خیر و شر، فضلت و رذیلت و... یکسان‌اند. اگر گفته شود: "کمال، نقص است" مراد آن است که ناقص به جهت کمالی که دارد، چنین است و نه برحسب نقصان خویش، ناقص است. در این زمان، وقتی ضرورت و آزادی در قالب گزاره‌ای با چنین معنایی تنسيق می‌شود که: "همان امری که ذات جهان اخلاقی است مقوم ذات طبیعت است"، به غلط می‌فهمند و می‌گویند که آزادی همان نیروی طبیعت است. اینگونه سوءفهم‌ها، مرتبه‌ای از دیالکتیک نارس را به تصویر می‌کشد که فلسفه یونان در نخستین گام‌ها و دستاوردهای خود، از آن عبور کرد. منطق دقیق ژرفابین، تمایز موضوع و محمول را به صورت مقدم و تالی (: اصل و فرع) تنسيق کرد که بر همین اساس معنای فکری اینهمانی را می‌توان دریافت. در قضایای تولوژیک، اگر آن‌ها را یک پارچه بی‌معنا ندانیم، همین رابطه برقرار است. تمایز موضوع و محمول نه اینکه در این جا مفقود است بلکه تمایز به اجمال و تفصیل است، یعنی؛ در گزاره "جسم، جسم است" از جسم چنانکه موضوع است، وحدت درک می‌شود و از محمول، صفات مجزا و عام؛ که نسبت فرع و اصل با موضوع دارند.

ممکن است در مقام رد، مدعی شوند: "نمی‌گوییم پانته‌ایسم، جمع خدا و عالم است؛ ماسوایی وجود ندارد تا جمعی، متحقق شود. ماسوا، هیچ است". اما غفلت می‌کنند که چگونه خدا با هیچ درمی‌پیچد و با آن وحدت دارد؟ از سوی دیگر، اگر ماسوایی در کار نباشد، معنایش آن نیست که همه چیز خداست و مآلاً خدا، هیچ است؟ اسپینوزا نمی‌گفت: موجودات، هیچ وجه ایجابی (گرچه به نحو اشتقاقی) ندارند. البته تعبیری دارد که در پاره‌ای مواقع، رهزن است. به‌خصوص این اندیشه (شاید گزنده‌ترین مدعای اسپینوزا): موجود فردی، همان جوهر است به صورت یکی از حالاتش، یعنی؛ یکی از نتایج آن (= یا فروعاتش). جوهر مطلق نامتناهی را A بنامیم و یکی از حالات و یا فروعات آن را A/a ، پس A/a ایجابی است اما نمی‌توان نتیجه گرفت که $(A = A/a)$ ،

یعنی، جوهر نامتناهی همان جوهر من حیث هو است؛ به عبارت دیگر، نتیجه نمی شود که A/a، یک جوهر فردی خاص نیست (گرچه نتیجه و پیامد A است).

اگر کسی، نفی آزادی را بارزه پانته ایسم بداند، بسیاری از نظام های فلسفی را منکر آزادی دانسته در حالیکه ذاتاً این نظام ها با پانته ایسم تفاوت دارد؛ زیرا قبل از پیدایش ایدئالیسم، نظام های جدیدی به وجود آمد - مانند نظام های اسپینوزا و لایبنیتس - که فاقد مفهوم اصیل آزادی بودند. آزادی آنگونه که بسیاری از ما به آن می اندیشند و با احساس آن به هیجان می آیند، در واقع چیزی غیر از حاکم شدن اصل فکری فراحسی نیست. بدینسان، به نظر می رسد که رد و انکار یا تصدیق و تأیید آزادی، در امری و رای قبول یا رد پانته ایسم (انغماس موجودات در خدا) مستقر است.

در بدو امر، چنین می نماید: آزادی در تضاد با خدا، برقرار نمی ماند؛ زیرا قادر نیست تضاد را تاب آورد و این برآمده از اینهمانی است که در اینجا به محور آزادی می انجامد، به همین جهت دور از حقیقت نیست که چنین نمودی صرفاً از تصور ناقص و تهی قانون اینهمانی، ناشی شده است. اصل اینهمانی، بیانگر وحدتی نیست که در دایره ای یکسان و ثابت، دور خود بچرخد بی آنکه حیات و پیشرفتی داشته باشد. منظور از وحدت در اصل اینهمانی، وحدت بی واسطه و خلاق است. از رابطه موضوع و محمول گفتیم نسبت علت و معلول را نشان دادیم تا بر این سیاق روشن شود که قانون اینهمانی همانند قانون علیت (= بنیاد)، اصیل است. درست به همین جهت، امر ابدی باید بطور بی واسطه یک بنیاد (= بستر و زمینه) باشد و همانطور که فی نفسه است (و در همان بی واسطگی و فی نفسه بودن خود) علت هم باشد.

هرآنچه از طریق وجود خویش، بنیاد (= علت ground) است، به همان جهت وابسته است و از حیث درون ذات بودن (یا درصقع بودن immanent)، در درون امر ابدی است که همان بنیاد یا علت باشد. اما وابسته بودن، به معنای نفی استقلال - وحتاً آزادی - نیست. وابستگی، وجودش را متعین نمی کند، وقتی می گوئیم چیزی به غیر وابسته است به آن معنا نیست که در سایه این وابستگی متعین می شود، بلکه مراد آن است که

وابستگی - صرف نظر از اینکه چیست - تنها بیان می‌دارد که امری به تبع دیگری و معلول آن است، نمی‌خواهد بگوید این وابستگی چه هست یا چه نیست. هر موجود اندامواری چونان چیزی که نبود، پس به واسطه دیگری به وجود آمد، تنها در این شدن، وابسته است، اما به هیچ وجه نمی‌توان مدعی شد که در وجودش، وابسته است. لاینیتس می‌گوید، وجود خدا و در عین حال مولود دیگری بودن او، مانعة‌الجمع (= ناسازگار inconsistent) نیستند، چنانکه فرزند يك انسان، انسان است. بلکه تناقض وقتی پیش می‌آید که امر وابسته (یا تبعی و معلول) وابسته یا تبعی نمی‌بود. چه آنکه در این صورت، وابستگی بدون امر وابسته، و تبعی (= معلول) بدون امری که تبعیت کند یا معلول شود (*consequential absque consequente*) خلاصه کنیم؛ مصداقی نخواهند داشت؛ معلولی واقعی، وجود نمی‌داشت، یعنی؛ کل مفهوم، خود را رفع می‌کرد. در مرگب مجموعی نیز داستان از همین قرار است؛ یک عضو (مانند چشم) در مجموع که قرار می‌گیرد، کارکرد خود را نشان می‌دهد، اما به هر حال حیاتی حتا در انفراد خود ندارد. بلکه یک نحو آزادی (و یا استقلال) برای اعضاء متصور است که بیشتر در مواقعی آشکار می‌شود که آسیبی به آن‌ها می‌رسد. (برای مثال وقتی چشم، بیمار می‌شود) به هر حال، امری که مشمول غیر است و در صقع آن حضور دارد، اگر خود زنده نباشد، باید بپذیریم که شامل هست و مشمول در کار نیست. نفی حیات مشمول، در واقع انکار شامل است. خدا، خدای اشیاء مرده نیست، خدای زندگان است. پذیرفتنی نیست که کامل‌ترین موجود، میلی - حتا به کامل‌ترین ماشین ممکن - داشته باشد. ناشی شدن موجودات از خدا (و وجود تبعی آن‌ها به هر صورتی که در نظر آید) نمی‌تواند مکانیکی باشد؛ نمی‌تواند تفویض صرف باشد که براساس آن، امر متأثر، چیزی برای خود نباشد البته فیضان (*emanation*) هم نیست که مستفیض همان فیاض باشد. صدور ماسوی، تجلی خود (= ذات: *self-revelation*) خداست. اما مجلای این تجلی (= که ظهور او برای خود است)، تنها می‌تواند چیزی باشد که شبیه اوست. در موجودات آزادی که مطابق طبع خود عمل می‌کنند، تنها بنیاد (= *ground*) وجودشان خداست؛ بلکه به صورت خود خدا هستند.

می فرماید: کُن (بشو) و موجودات، حاضر می شوند. فقط موجودات مستقل می توانند، نمایندگان (Repräsentationen/representations) خدا باشند؛ زیرا عنصر محدودکننده تصورات (Vorstellungen/representations) ما، آیا به راستی این نیست که امور را نامستقل می بینیم؟ خدا اشیاء را در فی نفسه بودنشان می بیند. فقط امر ابدی، فی نفسه است؛ قیوم بالذات، اراده و آزادی است. مفهوم يك مطلقیت انشقاقی یا الاهی بودن، نه تنها رهای از تقابل و تضاد است بلکه مفهوم محوری کل فلسفه است. یک چُنین الوهیتی، لایق و مناسب طبیعت است. تقابل در صُقع خدا بودن و آزادی، به حدی ناچیز است که می توان گفت آن چه آزاد است - فقط تا آن جا آزاد است که - در خداست و آنچه آزاد نیست بالضروره خارج از خداست. گرفتم اینکه چُنین تعریف عامی، برای افراد ژرف نگر، مقبول و مناسب نباشد، اما با اندکی درنگ و تأمل در آن، پی خواهیم بُرد که انکار آزادی صوری، ضرورتاً خط و ربطی با پانته ایسم ندارد. توقع نداریم کسی ما را به پیروی از مکتب فلسفی اسپینوزا، متهم و بر اساس آن، علیه ما احتجاج کند....

اکنون باردیگر و برای همیشه، دیدگاه خاص اصالت مکتب اسپینوزا! این نظام، از آن رو اصالت تقدیر (fatalist) نیست که امور را مضمول خدا می داند، زیرا همانطور که نشان دادیم، پانته ایسم، حداقل آزادی صوری را غیر ممکن نمی داند. بنابراین اسپینوزا باید پیرو مکتب اصالت تقدیر باشد به دلیلی کاملاً متفاوت، که مستقل از پانته ایسم است. خطای نظام اسپینوزایی، به هیچ وجه در این واقع نشده که اشیاء را در خدا می گنجاند، بلکه بدان جهت است که آن ها شیء اند - در مفهوم انتزاعی موجودات جهانی اند، و در واقع، در مفهوم انتزاعی خود جوهر نامتناهی نیز، که برای او دقیقاً يك شیء است. از این رو، احتجاج های او علیه آزادی، سراسر مبتنی بر موجبیت بوده، حاشا که پانته ایستی باشد. سلوک وی با اراده نیز، چونان شیء است و بنابراین کاملاً طبیعی است که آن (= اراده) در هر فعالیت خویش، باید توسط غیر، موجب باشد که آن خود، بواسطه شیئی دیگر موجب است و هَلُمَّ جَزَا (so on ad infinitum). اگر تعلیمی (= افراهی doctrine) بر اساس شمول تمام اشیاء در خدا قرار باشد بنیاد (ground) کل نظام قرار گیرد آنگاه باید حداقل از آغاز پا

به حیات گذارد؛ پویائی یابد و از انتزاع ببرد (tom from) قبل از آن که بتواند اصلِ يك نظام "عقل" ای شود. در یک کلام، اصالتِ مکتب اسپینوزا (Spinozism)، نظامی تک — وجهی رئالیستی است، که نقصانِ آن به مراتب کمتر از پانته‌ایسم است با این حال، پانته‌ایسم، بارزه درست‌تری از این نظام نشان می‌دهد و این چیزی نیست که برای اولین بار در اینجا به کار رفته باشد...

ادعا شده که در ارتقاء آزادی، آخرین عملِ نیروبخشی یافت می‌شود که از طریقِ آن، طبیعت سراسر، خود را در احساس، هوش، و النهایه در اراده آشکار می‌کند. در آخرین و عالی‌ترین حکم، هیچ هستی (Being)، جز اراده وجود ندارد. اراده، هستی آغازین (= کهن — هستی primal Being/Ursein) است، که تنها با آن، تمام محمول‌های هستی (Being) بکار بسته می‌شود: بی‌بنیادی (groundlessness)، ابدیت، رهایی از زمان، خود — مؤید بودن (self-affirmation). فلسفه سراسر، صرفاً تلاشی است برای یافتنِ (و یا رسیدنِ به) این برترین بیان.

در زمانِ ما فلسفه با ایدئالیسم به این سطح، رفعت یافته است و این آغازی است که به ما می‌دهد تا درباره موضوع خود، دست به کار پژوهش شویم و هیچ قصد نداریم به انظارِ رئالیستی و جزمی در بابِ آزادی پردازیم. البته ما نیز که به یمن وجود ایدئالیسم به چنین مقامی بار یافته‌ایم و از آن جهت که ما را با اولین مفهومِ کاملِ آزادی صوری آشنا کرد، شاکرِ آن هستیم، با این حال، باور نداریم که ایدئالیسم نظامی است فی نفسه کمال‌یافته. به محض آن که در مسیرِ کندوکاو — در بابِ مفهومِ آزادی — تمنای آن کنیم تا به هوده‌ای دقیق‌تر و قطعی‌تر برسیم، بدون مدد رهایمان می‌کند. در ایدئالیسمی که به صورتِ یک نظام ساخته شده است به هیچ وجه کافی نیست ادعا شود: "فقط فعالیت، زندگی و آزادی به راستی واقعی‌اند"، که حتماً ایدئالیسم سوپژکتیو فیشته نیز می‌تواند با آن، همراه و هم‌سخن شود. بلکه راجح، آن است که وارونِ آن نیز نشان داده شود، یعنی؛ هر چه واقعی است (طبیعت، جهانِ اشیاء) بر فعالیت، زندگی و آزادی بمثابة بنیادِ امر واقعی قرار دارد. یا به بیانِ فیشته، نه تنها من — بودن (I-hood)، همه چیز است بلکه بر

عکس، همه چیز من - بودن است. اندیشه‌ای که در فلسفه، آزادی را امری منحصر به فرد و همه چیز می‌داند، نه تنها در روح انسان بلکه در تمام شاخه‌های دانش، تحولی به مراتب قوی‌تر از انقلاب، ایجاد می‌کند. ایدئالیسم، سرآمد فلسفه‌های زمان ماست، اما چه مخالفان آن و چه آنانی که می‌کوشند آن را برای خود بدانند، از یاد می‌برند که آزادی، درونی‌ترین پیش شرط (innermost presupposition) آن است، و درست به همین جهت از درک آن ناتوانند. تنها آن کس که طعم آزادی را چشیده است می‌تواند احساس آرزومندی کرده - تمام امور را براساس و در شباهت یا تمثیل (analogous) با آن ببیند و فضای جهان را عطرآگین نماید.

اما مفهوم واقعی و زنده آزادی آن است که آزادی گنجایش (capacity) خیر و شر را دارد. این نکته عمیق‌ترین دشواری در سراسر تعلیم آزادی است؛ نکته‌ای که در جمیع ازمه، وجود داشته و به نحوی تمام نظام‌های فلسفی، دچار آن بوده‌اند. اما از همه این دشواری‌ها چشمگیرتر، مفهوم ضعیفی بودن (immanence) است؛ زیرا یا وجود شری واقعی، پذیرفته می‌شود (و از این رو، لاجرم آن شر در درون جوهر نامتناهی، مستقر است و یا در خود اراده آغازین (= کهن - اراده؛ primal will itself) که در هر صورت، رأساً به إحاء مفهوم کامل‌ترین ذات، می‌انجامد)؛ و یا باید به نحوی واقعی بودن شر، انکار شود که هم‌هنگام توسط آن، مفهوم واقعی آزادی از بین می‌رود. این معضل به قوت خود می‌ماند، حتا اگر به تباین عزلی میان خدا و ماسوی، تن دهیم.

حال اگر فرض کنیم که در شر، حیثی ایجابی وجود دارد، آنگاه این حیث ایجابی نیز، از خدا ناشی می‌شود. به‌رغم این، می‌توان اعتراض کرد: حیث ایجابی شر، من حیث هو ایجابی، خیر است. اما دقت کنیم که شر با این توصیف از بین نمی‌رود و این خود، گواه است که درست تبیین نشده است. زیرا اگر آنچه در شر، موجود (being) است، خیر است

پس آن چه این خیرِ موجود در آن است (بنیانی^۱ که در واقع شر را قوام می‌بخشد) از کجاست و در چیست؟

یک دیدگاه کاملاً متفاوت با این، آن است که شرّ در هیچ امرِ ایجابی و یا به عنوان حیثی ایجابی، وجود ندارد. آنچه با عنوان شرّ از آن نام می‌بریم، در واقع چیزی جز مراتبِ تشکیکی کمال نیست. بر این اساس، هر عملی، کم و بیش ایجابی است و بنابراین هیچگونه تضادیِ پانمی‌گیرد و شرّ، معدوم (disappears) است. نمی‌توان انکار کرد که این دیدگاه راستین اسپینوزا است. اما واضح است که چنین پاسخی، دور زدنِ مسئله است. در نظام فیضان، هر نحو تضادِ اصیلِ خیر و شرّ از بین می‌رود؛ خیر، در قوس نزول و به تدریج، رو به ضعف می‌رود بطوریکه آخرین مراتب، خیری ندارد. فلوطین به دقت (subtly) اما ناکافی این مراتب را از خیر اعلا (original good) تا هیولا، تعقیب و با شر توصیف می‌کند. بر این اساس، هر چه از مراتب بالاتر دور می‌شویم (estrangement) و تبعیت، شدت می‌یابد - تا آنجا که به ضعفِ مراتب رسیده که بعد از آن چیزی تولید نمی‌شود - شرّ، آشکار می‌شود.

در اینجا، کلیاتِ ایدئالیسم نیز نمی‌تواند گره ای باز کند. با چنین مفاهیمی انتزاعی از خدا، چونان فعالیتِ محض اندیش (purest actuality/lactus purissimus) و سایر مفاهیم فلسفه‌های قدیم و جدید، حاشا بتوان به چیزی دست یافت. خدا صرفاً یک نظم و نظام اخلاقی جهان نیست و از آن واقعی‌تر است؛ و کلاً متفاوت از آنچه ایدئالیست‌ها با موشکافی‌های انتزاعی خود، او را وصف می‌کنند، زنده تر و پویاتر است. انزجار از هر آنچه واقعی است و اعلانِ اینکه هر برخوردی با امورِ واقع، جهان روح را کثیف و ملوث می‌کند، چشم انسان را، از دیدنِ منشا شرّ می‌بندد. این انسان، ذوالعینین نیست، و ایدئالیسمی که بر رئالیسمی زنده چونان بنیان خود تکیه نکند، صاحبِ عین واحد است؛

۱. basis

نظامی تهی و انتزاعی مانند نظام های لاینیتس، اسپینوزا و یا هر نظام جزئی دیگر. فلسفه جدید اروپایی، کلاً و طراً و از بدو پیدایش خویش با دکارت، به این بلیه مشترک دچار است که طبیعت برای آن، دستیافتنی نیست و از این رو، بنیادی (ground) زنده ندارد. به همین جهت، رئالیسم اسپینوزا به همانقدر انتزاعی است که ایدئالیسم لاینیتس. ایدئالیسم، روح فلسفه و رئالیسم، پیکر آن است؛ تنها این دو با هم مقوم یک کل زنده اند. هرگز رئالیسم قادر نیست اصول را ارائه نماید بلکه باید بنیاد و رسانه ای (medium) باشد که در آن، ایدئالیسم به خود واقعیت می بخشد و توسط آن، گوشت و خون می گیرد.

به نظر ضروری می رسد که این رساله را با ایضاح پاره ای اصطلاحات، آغاز کنیم که همواره مبهم بوده و به خصوص در دوران ما بر ابهام آن ها افزوده شده است. بنابراین آنچه آوردیم در واقع، مقدمه ای بود برای ورود در مباحثات خود رساله. پیش از این بیان شد که تنها براساس اصول یک فلسفه راستین طبیعت، می توان از عهده تعهدی برآمد که این رساله انجام آن را وظیفه خود می داند.

شللینگ در ادامه توضیح می دهد که فلسفه آلمان، چگونه به فلسفه اسپینوزا اقبال می کند و با آنکه در فلسفه اسپینوزا بر تمایز خدا و طبیعت، تأکید داشت اما این فهم از فلسفه وی شیوع یافت که این دو یکسان اند. رساله حاضر براساس همین تمایز، بررسی های خود را به انجام می رساند، و از این رو، توضیح مختصری از فلسفه اسپینوزا ضرور می نماید.

شللینگ به نیروی جاذبه و نور در طبیعت، مثال می آورد؛ نیروی جاذبه بمثابة بنیاد همیشه تاریک نور، مقدم بر آن است، بنیادی که خود، فعال نیست و چون روز و روشنی (= آن چه وجود دارد) ظاهر گشت به شب و تاریکی می گریزد. و البته نور هم نمی تواند از نشانی که از جانب جاذبه (: بنیاد) بر آن خورده و مضمول جاذبه گردیده است، بطور کامل رها شود. از این رو، جاذبه نه ذات محض است و نه هستی فعال اینهمانی مطلق، بلکه تنها ناشی از طبیعت خویش است یا اینهمانی مطلق است، یعنی؛ یک بالقوه بودن خاص. زیرا آنچه در نسبت با جاذبه وجود می یابد و آشکار می شود، مبرای از بنیاد

نیست و در پیوند با آن است و از این رو، طبیعت بطور کلی، تمام آن چیزی است که ورای هستی مطلق این همانی، مستقر است. در مورد تقدم فوق الذکر، به یاد داشته باشیم که نمی‌تواند به نحو سببی زمانی و یا سببی وجودی، درک شود. در دایره ای که به خود بسته است، و همه چیز از آن ناشی می‌شود، آغاز و انجام یکی است، هیچ امری را نمی‌توان چونان آغاز یا فرجام در نظر گرفت زیرا هر یک، دیگری را پیشفرض دارد، هیچ چیزی بدون دیگری تحقق ندارد، این دایره خود، محصول خویشتن خویش است. خدا در خودش، بنیاد وجود خویش را دارد که از حیث بنیاد بودن، مقدم بر وجود اوست و اما از آن حیث که، اگر نبود فعالیت خدا، بنیادی هم من حیث هو، وجود نمی‌داشت، خدا مقدم (prius) است.

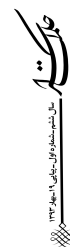
از سوی دیگر، اشیاء جدای از خدا هستند و به همین جهت، باید براساس بنیادی متفاوت، ایجاد شوند. و از آنجاکه، چیزی از خدا، بیرون نیست و برای حل این تقابل باید بگوییم که بنیاد امور در خدا، خود خدا نیست؛ در چیزی است که بنیاد وجود او است. اگر بخواهیم وفق اوضاع و شرایط انسانی سخن بگوییم: حرکت حُبی یگانه سرمدی است به ظهور و تولد خود. این شوق (= حرکت حُبی)، خود احدیت نیست بلکه در سرمدیت با او (co-eternal) است. خواست حرکت حُبی (= شوق)، تولد خداست؛ وحدت ژرفی را که توضیح‌ناپذیر است، می‌خواهد به ظهور وادارد، اما درست به همین جهت، وحدت هنوز در خود آن (= شوق) نیست. از این رو، شوق هم فی‌نفسه، اراده است اما اراده‌ای که در آن هیچ فهمی وجود ندارد و در نتیجه اراده‌ای کامل و مستقل نیست چه آنکه فهم (understanding)، اراده در اراده است.

.... در بنیاد، همواره يك نابسامانی نیز قرار دارد، چنان‌که گوئی هرآن ممکن است سر برآورده و طومار همه چیز در هم پیچد. البته هرگز چنین ظهوری به‌عنوان نظم و صورتی اصیل ندارد، بلکه گویی یک نابسامانی آغازین است که به نحوی ترتیب یافته و دارای نظم و نظام شده است. این همان بنیاد (base) غیر قابل درک واقعیت امور است؛ امری که لایناله غوص العاقلین! ثقل عظیم (the greatest exertion) را نمی‌توان در فهم، تجزیه کرد بلکه

در سرمدیتِ خود و در بنیاد، باقی می‌ماند. فهم به معنای اصیلِ آن، مولودِ آن امری است که خود به فهم در نمی‌آید. مخلوقات، بدون این تاریکی متقدّم، هیچ واقعیتی ندارند؛ تاریکی^۱، میراثِ ضروریِ آنهاست. تنها خدا - یگانه‌ای که وجود دارد - در نور محض خویش غوطه‌ور است؛ زیرا تنها اوست که مولودِ خویش است. این غرور انسان است که می‌کوشد تا در بنیادِ رخنه کند و حتّاً چنان گستاخ می‌شود که به‌رغمِ بنیادِ اصیل در پی بنیادی اخلاقی برای تمامِ امور، قد راست می‌کند. انسان، تنها وقتی می‌تواند به فهمی تازه دست یابد که از عمقِ شبی آگاه شود که از آن به وجود برآمده است. هر تولدی از تاریکی قدم به روشنایی می‌گذارد؛ بذر در آغوشِ خاکِ سرد، پنهان می‌شود و در تاریکی، جان می‌دهد تا شکوفه داده، در چهره‌ای زیبا آشکار شود.

همان وحدتِ تجزیه‌ناپذیری که در خدا حاضر است، یعنی؛ اصل نور و تاریکی یا خیر و شرّ، در انسان باید تجزیه‌پذیر باشد - و همین امر، امکانِ خیر و شرّ است.

اصلی که از بنیادِ طبیعت سر برمی‌آورد - و توسطِ آن انسان از خدا، جدا شده - خودبودن (= نفس؛ فردیت selfhood) در انسان است که از طریقِ اتحادش با اصلِ ایدئال (= آرمانی)، روح می‌شود. نفس بمانی، روح است؛ یا انسان چونان موجود دارای نفس ([selbstisch] selfish)، روح است؛ موجودِ خاصی که از خدا جدا شده است، - درست همین نسبت، مقومِ شخصیتِ (personality) انسان است. اما از آنجاکه خودبودن (= نفس)، روح است، هم‌هنگام از مرتبهٔ مخلوقیت (= حیوانی بودن creaturely) برآمده، به مرتبه‌ای فراسوی آن ارتقاء می‌یابد؛ نفس، اراده است که خود را در آزادی کامل، نظارت و مراقبت می‌کند، منبعاذ ابزارِ تولیدِ اراده‌ای کلی نیست که در طبیعت دست به کار است، بلکه فراسوی طبیعت و بیرون از کلِ آن است. روح، فوقِ نور است، بطوریکه در طبیعت خود



۱. از بابِ تظنیر و نه به قصدِ تطبیق: به نظر می‌رسد - در اینجا - مراد شلینگ از تاریکی (= ظلمت)، به قرینهٔ فرمایشات بعدی ایشان، چیزی شبیه به اعیانِ ثابتة عرفا است که متقرّر در عدم‌اند و در صقع حق، موجود. به هر حال این تاریکی را نمی‌توان به عنقاءِ مغرب، و یا هویتِ غیبیه تفسیر کرد.



را، به ورای اصلِ وحدتِ نور و ظلمت (= تاریکی) ارتقاء می‌دهد. از آنجاکه نفس (= خودبودن)، روح است، لذا فارغ از هر دو اصل است. اکنون، این نفس یا خود – اراده بودن (= اراده برآمده از خود و معطوف به خود self-will) تنها از آن حیث، روح است – و بدینسان آزاد و یا سرآمدِ طبیعت – که در واقع، به اراده نخستین (= کهن – اراده the primal will) یا نور گذار کرده و راه یافته باشد. زیرا نفس بمثابة خود – اراده بودن، بواقع در بنیاد (ground) باقی می‌ماند (چه آنکه، باید همیشه بنیاد باشد) – درست همانطور که در یک جسم شفاف، ماده‌ای که در وحدتِ با نور برآمده و آشکار شده، ماده‌بودن (= اصلِ تاریکی یا ظلمت) خود را از دست نمی‌دهد – معهداً، صرفاً چونان حامل و قابلِ اصلِ برترِ نور، این ویژگی را دارد.

امرِ ایجابی همواره، کلّ یا وحدت است؛ آنچه در تقابل با وحدت آن است، تجزیه‌ی کل، ناهماهنگی، نا بی نظمی (= بیقراری ataxia) نیروها است. درست همان عناصر در کلّی که تجزیه شده، هستند که در کلّ ملتصق و تجزیه ناشده، وجود داشت؛ امرِ مادی در هر دو یکسان است (از این منظر، شرّ محدودتر و بدتر از خیر نیست)، ولی وجهِ صوری (formal) این دو کاملاً متفاوت است، گرچه این وجهِ صوری نیز، از ذات یا از خودِ ایجاب بر می‌آید. از اینرو، ضروری است که در شرّ و خیر، هر دو، نوعی وجود (= ذات)، حضور داشته باشد، اما در شرّ بمثابة امری متقابل با خیر، مخلّ به اعتدالی است که در خیر وجود دارد و آن را به هم می‌زند. شناخت این وجود برای فلسفه جزم اندیش غیر ممکن است، زیرا این فلسفه هیچ مفهومی از شخصیت – یعنی خودبودن ای که به مقام روح ارتقاء یافته – تشخیص نمی‌دهد، بلکه صرفاً دلمشغولِ مفاهیم انتزاعی متناهی و نامتناهی است.

تا اینجا کوشیدیم مفهوم و امکانِ شرّ را از نخستین اصول، استنباط، و بنیادِ کلی این تعلیم (= افراه) را – که در تمایز میانِ امرِ موجود (exists) و بنیادِ آن قرار دارد – کشف کنیم. اما امکان، هنوز واقعیت را در بر نمی‌گیرد و در مانحن فیه، این خود، موضوع اصلی است. این که شر چگونه چونان اصلی عامّ، و در تقابلِ پیوسته با خیر، توانسته در خلقت

راه یابد؟ از آنجاکه شر بطرزی غیرقابل انکار، و دست کم بمثابه تضادی عام، واقعیت دارد، بی شک، در ظهور خدا صورت داشته است؛ فهم این نکته دشوار نیست و به درستی از مطالبی که آوردیم، همین نتیجه عاید است. زیرا اگر خدا به عنوان روح، وحدت تجزیه ناپذیر هر دو اصل است، و این همان وحدتی است که تنها در روح انسان، واقعی است، بنابراین، اگر در انسان، این دو اصل درست همان گونه وجود می داشت که در خدا بود (= تجزیه ناپذیر)، آنگاه انسان هیچ تفاوتی با خدا نمی داشت؛ در خدا، مخفی (disappear) می ماند و در نتیجه هیچ ظهوری وجود نمی داشت و حرکت حُبیه‌ای (motility of love) رُخ نمی داد. زیرا هر ذاتی، تنها می تواند در ضد خود، خویش را آشکار نماید [تُعرف الاشیاء باضدادها]؛ عشق، فقط در نفرت، وحدت در تضاد، اگر اصول، تجزیه نمی یافتند، وحدت نمی توانست قدرت مطلق خود را تثبیت کند.

از این رو، شری کلی وجود دارد که دقیقاً از آغاز، نبوده است بلکه برای اولین بار با ظهور خدا، و در تعامل با بنیاد، برخاسته است؛ یک شر عام، که گرچه هرگز، امری واقعی نمی شود، اما همواره تلاش می کند تا به نهایت خویش، متحقق شود. فقط در سایه شناخت همین شر عام است که درک خیر و شر برای انسان، امکان پذیر می شود... اراده خدا، از پی آن است تا همه چیز را کلی کند؛ همه چیز را به سطح وحدت با نور برکشد و یا در همین ساحت، مراقبت نماید. و حال آنکه اراده بنیاد بر آن تعلق دارد تا همه چیز را جزئی (= خاص) یا خلقی (creaturely) کند... پیوند اراده عام با اراده خاص در انسان، به نظر می رسد فی نفسه، تناقض باشد؛ گرفتم وحدتشان ناممکن نباشد، اما بی تردید دشوار است.

ما بر ذات صوری آزادی، کمتر توجه کردیم، گرچه کسب بینش در باب آنچه آوردیم، به نظر می رسد، صعوبتش کمتر از تبیین مفهوم راستین آزادی نباشد. زیرا آزادی طبق مفهوم رایج آن، بسان استعداد کلاً نامتعینی - در اراده کردن یکی از طرفین تضاد - وضع شده، که به صرف آنکه یکی از طرفین را خواسته، اقدام به انجام آن شود بی آنکه دلیلی بر طرف راجح، وجود داشته باشد، و این در واقع، حاکی از عدم عزم

(undecidedness) اصیل انسانی است، اما اگر بر اعمال فردی اطلاق شود، به دشوارترین ناسازگاری‌ها منتهی می‌شود.

در واقع، ایدئالیسم بود که برای اولین بار، تعلیم (=دکترین) آزادی را به ساحتی برآورد که تنها در آن، آزادی فراگیر و قابل تفاهم بود. مطابق ایدئالیسم، وجود فهمیدنی (فهم‌پذیر intelligible) هر شیئی، و به‌خصوص وجود انسان، از تمام روابط علی، بیرون است؛ درست همانطور که بیرون یا ورای زمان است. از این رو، هیچ امر متقدمی، نمی‌تواند موجب تعیین آن گردد؛ زیرا خود بر هر چیزی که در آن است و یا در آن رخ می‌دهد، مقدم است و این تقدم نه تقدمی زمانی، بلکه از حیث مفهوم است؛ بدان وحدت مطلق که باید همیشه کل (fully) و تام باشد تا عمل یا تعیین فردی، در آن امکان یابد.

اگر خدا برای ما صرفاً انتزاعی منطقی بود، آنگاه تمام اشیاء باید به ضرورت منطقی از او استنتاج می‌شد و بدینسان او خود، باید قانون برین بود که اشیاء سراسر - بی‌هیچ شخصیت و آگاهی از شخصیت - از او ساری می‌شدند. اما ما خدا را چونان وحدت زنده نیروها تبیین کردیم و اگر طبق تبیین قبلی ما، شخصیت‌ای یافت شود (که متکی بر ارتباط میان یک موجود خود - متعین (self-determining [selbständig]) و یک بنیاد مستقل از اوست)، آنگاه در همسانی با هم وجود خواهند داشت؛ زیرا هر دو بطور کامل در هم مندمج‌اند و با هم مقوم وجودی واحد. خدا، شخصیت برین است؛ بواسطه پیوند توأمان اصل ایدئال با بنیاد مستقل، در او. از این رو، بنیاد و اشیاء موجود، به نحو ضروری و در او چونان موجود مطلق، متحد می‌شوند؛ نیز اگر وحدت زنده این دو، روح است، آنگاه بمتابجه پیوند مطلق آن‌ها، خدا روح است (به معنای مفهوم برین و مطلق). تردیدی وجود ندارد که شخصیت در خدا، تنها در پیوند وی با طبیعت، ریشه دارد و بر آن متکی است. بر همین اساس و بر عکس، خدای ایدئالیسم صرف و همین‌طور رئالیسم صرف، خدایی ضرورتاً غیرشخصی است که در این مورد برداشت‌های اسپینوزا و فیشته، روشن‌ترین برهان و برترین شاهد است. اما به آن جهت که در خدا یک بنیاد مستقل واقعیت، وجود

دارد و از این رو، و بطور یکسان دو منشأ سرمدی خود - ظهوری، در نتیجه آزادی خدا نیز باید در نسبت با این دو منشأ لحاظ شود. منشاء نخستین خلقت، شوق احدیت (the One) برای ظهور و یا اراده به بنیاد است؛ و دومین منشأ، اراده به عشق؛ که از طریق آن، کلمه گُن بر طبیعت جاری می شود و توسط آن، خدا برای نخستین بار، به خود تشخیص می دهد (= شخصیت می شود). به همین دلیل، اراده به بنیاد نمی تواند به همان معنایی آزاد باشد که در آن معنا، اراده عشق، آزاد است... آشکار است که اراده آزاد یا آگاه، اراده عشق است، درست به این جهت که آن چیزی است که هست: رِقّ منشور؛ وجود ساری و منبسطی که هر کنش و فعلی، از آن بر می خیزد.