

بہمن شرفانیا

Bahman Sharafnia



مُتْدُولوژِي رادیکال

از هِگِل تا مارکس

Radical Methodology

From Hegel to Marx

2023

پیشگفتار*

جُستار حاضر فاقد درون‌مایه هِگِل‌پژوهی در چشم‌اندازی «پانوراما»؛ نگاهی به مِندولوژی هِگِل و نور‌آف‌کندن بر فَرز‌هایی از این «مِند» است که «کارل مارکس» را در روش‌شناسی به دست‌آوردی نظام‌مند هدایت کرد.

سرچشمه عَرش‌جویی مارکس در مِند، به هِگِل بازمی‌گردد. هِگِل نَرَدبانی مِندولوژیک برای مارکس فراهم آورد؛ بگذریم که دوستان‌ان مارکس حقِ وَثِیقِ هِگِل بر گردنِ وی را در تکرارِ مَلال‌آورِ این مضمون که اگر مارکس نبود نَرَدبانِ وارونه دیالکتیکِ هِگِل به «آسمانِ واژگون» می‌رسید، کوچک دیده‌اند (و گاهی اصلاً ندیده‌اند)!

خوانشِ رَوش‌شناسیِ هِگِل کاری شاق و گاهی فَرساینده است؛ لازمه گشودن کُد‌های این رَوش‌شناسی، نفوذ در زبانِ مُبهمِ منطقِ هِگِل است اما وقتی بدانیم و یقین داشته باشیم که اِشْرافِ نِسبِی بر رَوش‌شناسیِ هِگِل، سَکویِ ضروری برای شانه به شانه شدن با قامتِ مارکس است این سختی را باید به‌جان خرید.

هِگِل زنده است همان‌طور که مارکس زنده است. معاصِریتِ هِگِل با ما بیش از هر چیز در مِندولوژی^۱ او متمرکز شده است. این میراث نه در

موزه بازمانده‌های عتیق بلکه در لمحات دخالت آگاهانه انسان در اندیشه و پراتیک، سیرشت‌نمائی می‌کند.

هگل و لایبرنت نگاه او به جهان ذهن و عین (هنوز هم) می‌تواند الگویی باشد برای ماتریالیست‌های تقلیل‌گرا! هگل را باید به‌صورت یک «پروبلماتیک آشوب‌زا» به ۲۴ ساعت خواب و بیداری این دسته از ماتریالیست‌های ساده‌لوح جاری کرد.

فوری‌ترین نیازی که باز-خوانی مُند هگلی را در لیست ضروریات معاصر قرار می‌دهد نسبت ویژه روش او با مُند مارکسیست. اگر نتوانیم نشان دهیم که مارکس چه چیزهایی از ماترک هگل در روش او به ارث برده، صرفاً با گزین‌گویی‌هایی که از مارکس حفظ کرده‌ایم (و زیر لب زمزمه می‌کنیم) تعلق خاطرمان به وی ثابت نمی‌شود.

خوانش هگل در جستار حاضر، برای این نیست که تأکید موكد او به مرجعیت عقل (در هر دورخیز به طرف «شناخت») را تحلیل کنیم و یا ایمان هگل به نهضت روشنگری را با درجه‌سنج معینی، اندازه‌گیری کنیم؛ حتا این نیست که فاصله زیاد او با هیوم (David Hume) و فاصله نه‌خیلی نجومی او از اسپینوزا (Baruch Spinoza) را نشان دهیم.

هگل غالباً طوری وارد صحنه می‌شود که گویی فلسفه جز ژرف‌اندیشی «شناسا» برای پرورش اندیشه‌ورزی نیست! خلاصه کردن اهداف هگل در چنین حدس و گمان‌هایی (و چنین قصارهایی) افتادن به دام‌چاله تقلیل‌گرایی است. همین‌که هنوز هم هگل را معاصر خود می‌دانیم دلیلی معتبر برای دوری جستن از تقلیل نظام هگلی است.

نو-کانتی‌ها، سمپات‌های فلسفه تحلیلی، انجمن شاعران مُرده مُتصل به ارواح پوپر و راسل و حتا ماتریالیست‌های ساده‌لوح، هر جا که اسم هگل

می‌آید فرض را بر این می‌نهند که جهان بدون هگل، جهان بدون منطق و مَندِ هِگل، جهان ساده‌ای است که صرفاً با میکس تجربه‌گرایی با یقین جسی به‌اضافه اندکی شک کانتی-هیومی (و بالاخره چند ذره شهود عرفانی)، همه دغدغه‌ها و نومی‌های انسان معاصر را دود و خاکستر می‌کند!

آنچه موافق با روح هگل است تعطیل‌کردن پروژه تقلیل آن به رابطه تَز و آنتی‌تَز و سَنَنَز است؛ به تعلیق در آوردن تحدید نظام هگل به پرسش «چگونه تغییرات کمی به تغییر کیفی مُنَجَر می‌شود» است و نهایتاً بستن دِپارتمان نقشه‌برداری مرکزی برای ترسیم رابطه علت و معلول به‌نحوی که پاسخ «اول مرغ بود یا تخم‌مرغ» (یکبار برای همیشه) داده شود!

*انگیزه نوشتن این پیشگفتار بعد از خواندن ترجمه کتاب «Hegel» اثر Frederick Beiser قوت گرفت.

۱- خوانندگان این جُستار برای آشنائی بیشتر با مَندولوزی شناخت، می‌توانند به درس‌گفتارهای صوتی در لینک پایین رجوع کنند:

<https://t.me/BahmanSharafnia/10>

(۱)

گئورگ ویلهلم فریدریش هِگِل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) نه فقط در زمانه خودش، که تا امروز هم، الهام‌بخش بوده است! نظام فلسفی‌اش، منطق‌اش و روش‌شناسی‌اش گذشته از دلبستگی به غایت‌شناسی ایده‌آلیستی، کماکان نافذ و تسلیم‌ناپذیرند!

هِگِل تکلیف شکاف‌افکنی بر نایقین هیومی-کانتی را به دوش دارد. نظام فلسفی‌اش حتا یک لحظه، از پیوند درونی با مفاهیم روی برنمی‌تابد. بی‌بدیل است و اهل چالش. اصیل و راستین و نظام‌ساز است و اهل دیالوگ. پرچمی بر فراز متافیزیک از افلاطون تا زمانه خودش به اهتزاز درآورده، و این وظیفه را (گُشاده‌رو) پذیرفته است. هِگِل برقی و صاعقه‌ای در زمانه‌اش بود؛ برانگیزاننده و آشوب‌ناک تا امروز!

پیروان هِگِل (پس از مرگ‌اش) یا جوانانی شاد و شکوفا و رادیکال بودند یا کهن‌سالانی محافظه‌کار و عافیت‌طلب! هگلی‌های جوان مُنادی سرزندگی و سیالیتِ روش‌شناسانه استادشان بودند و کهن‌سالان مُرید او، با تامل در وجوه لاهوتی فلسفه‌ی استاد، با پناه جُستن در تاملاتِ متافیزیکی او، به ایستایی در ایمان مسیحی رسیدند.

اولین هِگلی‌جوان، دیوید فردریش اشتراوس (David Friedrich Strauss)، با تالیف کتاب «زندگی مسیح» (The life of Jesus) این فحواى جسورانه را از دیالکتیک هِگِل به امانت گرفت: همان‌گونه که بدون خدا انسانی نمی‌توانست باشد، پس بدون انسان هم خدایی نیست. همدلی با شهر-آشوبی دیالکتیکی را اشتراوس عیان‌تر به زبان آورد: همان‌طور که انسان چون روحی پایان‌مند (که به سرشتِ پایان‌مند خود محدود است) حقیقت ندارد، خدا نیز اگر انحصاراً در بی‌پایانی خویش محصور باشد واقعیت ندارد. هستی راستین و واقعی روح، نه در خدا برای خودش، و نه در انسان برای خودش بلکه در «انسان-خدا» خانه دارد. اگر خدا راهی از آسمان به گور می‌یابد برای انسان نیز باید راهی از گور به آسمان، کشف‌شدنی باشد. آیا یگانگی سیرشت انسانی و لاهوتی (در انسان-خدا) در انحصارِ یگانه مسیح است؟ آیا تصور یگانگی سیرشت انسانی و میثوی هنگامی که کُل نژاد انسانی را چون تَجَسُّم آن (و فعلیت یافتن آن) می‌یابم واقعی‌تر است یا هنگامی که یک نفر را برای چنین تَحَقُّق و تَجَسُّمی انتخاب می‌کنم؟

هِگِل در «درس‌گفتارهای تاریخ فلسفه» به شاگردانش اصرار کرده بود که روح زمانه را درک کنند؛ هر یک در جای خود آگاهانه بکوشند که روح زمانه را از اینزوای بی‌حیات به روشنای زنده وارد سازند. هِگلی‌های جوان آرزوی دلیرانه و پُرحرارت استاد را در مسیر پُرالتهاب آرمان‌گرایی اجتماعی طی کردند اما مُربدان مصلحت‌جو در نقطه مقابل، میراث وی را برآه جزم‌گرایی دینی و مُماشات با قدرت سیاسی، پاس داشتند! کارل گوئتل در هِگِل‌گرایی عالی‌ترین بیان «زندگی روحانی» و سازگاری کامل با کلام خدا را کشف کرد و آن‌سوئر، هِگلی‌جوانی چون فوئرباخ فلسفه نو را ضرورتی بی‌کتمان دید که مجبور به شکستن محدوده‌های یک مکتب و

مُلَزَم به بیان‌گري روح عام واقعیت است؛ خود را تاریخ جهانی می‌داند و دوران جدید جهانی را بنا می‌کند. بنیادی نو برای چیزها، یک تاریخ جدید، یک آفرینش دوباره!

پس از انتشار کتاب «زندگی مسیح» (توسط دیوید اشتراوس) هِگِل‌گرایی دیگر نمی‌توانست نقش تَفْلیل‌گرایانه و یزدان‌شناسی مطیع زمانه ایفا کند: مسیح متعلق به انجیل‌ها ماهیتی اُسْطوره‌ای دارد. مسیح عاری از این رِدای اُسْطوره‌ای، اَحَدی از آحاد بشر است. بشریت چون خود نجات-دهنده خویش است می‌تواند مسیح واقعی باشد. این حکم انسان‌گرایانه اشتراوس که مُتأثر از دیالکتیک آشوب‌گرانه و مِثْدولوژی رادیکال است مومنان به سَلْطَنَتِ اِرْتِجَاعی را به سوی سرکوب این جوان هِگِلی تهییج کرد. اشتراوس از کُرسی آموزشی خود در توبینگن* (Tübingen) خلع شد! و سپس توالی غوطه‌خوردن در فقر و زندان و تبعید!

همان‌طور که هِگِل انقلاب فرانسه را نُقْطه‌عَطْفی می‌دید که در آن، انسان به‌جای آن‌که اندیشه‌اش را با نظم موجود اجتماعی سازگار کند (برعکس) می‌کوشد واقعیات را به مُقْتَضای اندیشه آزاد خود سامان دهد هِگِلی‌های جوان نیز (سرشار از روح انقلابی متدولوژی هِگِل) از سازگاری با نظم لاهوتی اُسْتاد دوری جُسْتند و در این راه چنان جسورانه پیش رفتند که موزس هِس (Moses Hess) در سال ۱۸۳۷ کتاب «تاریخ مقدس بشریت» را نوشت. وی آینده را در چشم‌اندازی توصیف کرد که در آن آزادی و برابری نه از طریق آرمان «هِگِلی-مسیحایی-لاهوته» بلکه با نظامی انسان‌گرا و کاملاً زمینی مُحَقَّق می‌شود.

* توبینگن، شهری کوچک با دانشگاهی بزرگ در جنوب غرب آلمان.

کارل مارکس نیز که جزو جوان‌ترین هِگلی‌ها بود سال‌ها بعد (در درآمدی بر نقد فلسفه حق هگل) بر امواج تاویل خدا به انسان، بر امواج دگر‌دیسی یزدان‌شناسی به انسان‌شناسی شناور شد: در حقیقتِ خیالی آسمان، انسان که جویای وجودی فوق‌طبیعی‌ست فقط بازتابی از خود را یافته است؛ دیگر فریب نمی‌خورد که به‌جای «حقیقتِ راستین خود»، در جستجوی یک وجود غیر-انسانی باشد.

سه‌سال پس از طنین حیات‌بخش «زندگی مسیح» یکی دیگر از هِگلی‌های جوان در سال ۱۸۳۸ کتاب «مقدمه‌ای بر معرفت تاریخی»^{*} را با رویکردی انتقادی به هِگل منتشر کرد. آگوست سیزگُفسکی (August Cieszkowski) نویسنده کتاب فوق، از قبل می‌دانست که کشف مُتد (توسط هگل) به‌راستی همان کشف بسیار طلب‌شده در زمان‌های بسیار بوده است و اکنون مسئله بر سر نمایان ساختنِ اعجاب‌هایی‌ست که در «مُتد» نهفته است. سیزگُفسکی اشتباه هِگل را در این می‌دید که تاریخ جهان را به‌جای قرار دادن بر سه‌پایه دیالکتیک (به‌طور ناروا) بر چهار ستون قرار داده است: شرق، یونان، روم، ژرمن! سیزگُفسکی با پیش نهادنِ سه‌وجهی تَطُور تاریخی (در وجوه عهد عتیق، مسیحیت و آینده) استاد را به چالش انتقادی فُراخواند. سیزگُفسکی آموزه نظری هگل را (که گذشته‌گرا بود) به یک برنامه دگرگونی بنیادی آینده تغییر داد. وی حکم بنیانی جان لاک (John Locke) (پیرو مکتب تجربه‌گرایی Empiricism) را که: هیچ چیز در عقل حاضر نیست که در حواس نبوده باشد، به این قِصار ارتقاء داد: هیچ خواست و عملی وجود ندارد که پیش از آن در عقل نبوده باشد.

این هگلی‌جوان عبور از سپهر هگلی را فراخ و فراخ‌تر کرد: کُنش‌گری اجتماعی باید در فلسفه راستین رُسوخ کند. با همین کُنش‌گری فَعالانه است که آگاهی در همه چیز سرایت می‌کند. آگاهی با عمل اجتماعی به بالیدگی می‌رسد و درست در همین لحظه است که «یانوس» خدای اساطیری روم که دوچهره (یکی در جلو، یکی در پشت سر) دارد با همه چشمان دو سوی سر خود، شاهد سفر تاریخ از گذشته به سوی آینده خواهد بود!

در سال ۱۸۴۰، روحانیت اُرتدکس و ارتجاع تَمامیت‌خواه با فردریش ویلهلم چهارم بر تخت نشستند. جنگ با سلاح فلسفی (نه به خاطر هدف‌های انتزاعی) شروع شد. پیکارِ زمانه مُستقیماً مذهب سنتی و وضع موجود را نشانه گرفت. مکتب هِگل به‌رغم شور انقلابی در مُندولوژی، در بن‌بست نظام فلسفی‌اش گرفتار شد. شکاف در مکتب هگلی در شرایط قوت‌گرفتن ارتجاع، بیش از پیش آشکار شد. در این شرایط بود که کتاب تاریخ‌سازِ «گوهر مسیحیت»^{*} اثر لودویگ فوئرباخ (Ludwig Feuerbach) پا به عرصه گذاشت. طلسم شکسته شد!

مُندولوژی رادیکالِ هِگلی در یک‌سو و نظامِ مدافع «صورتِ معقول» او در سوی دیگر، صَف‌آرایی کردند. نثر فوئرباخ در «گوهر مسیحیت» مُتأثر از دیالکتیکِ روش‌شناسانه، تناقضات درونی نظام هگلی را به چالش کشید: «چشم انسان» جشنواره‌های نظری باشکوه برپا می‌کند. چشمی که به آسمان

پُرستاره می‌نگرَد، در آن روشنا، سِرِشت خود و خاستگاه خود را می‌بیند. «چشم» سرشتی آسمانی دارد. از این‌رو انسان با چشم خود از زمین به بالاتر اوج می‌گیرد. «نظریه» با چشم دوختن در آسمان‌ها آغاز می‌شود! تَمُوجِ دگر دیسی یزدان‌شناسی به انسان‌شناسی در کتاب فوئرباخ و قفنه‌ناپذیر است: مادام که انسان در وضع طبیعی زندگی می‌کند خدای او یک خدای طبیعی تام و تمام، در یک نیروی تام طبیعی مُجَسَم می‌شود. خدای هومری می‌خورد و می‌آشامد، چون خوردن و آشامیدن برای انسان هومری، لذتی لاهوتی محسوب می‌شود. توانمندی جسمانی از صفات خدایان هومری‌ست؛ زئوس نیرومندترین خدایان است. چرا؟ چون توانمندی جسمانی، در خود و به‌خودی‌خود، چیزی شکوهمند و می‌نوی دانسته می‌شود. نزد ژرمن‌های باستان بالاترین فضیلت‌ها، جَنگ‌آوری بود از این‌رو برترین خدای‌شان خدای جنگ بود.

استدلال فوئرباخ به سوی اثبات این گزاره فَر‌آوری می‌شود که این-همانی لاهوتی و انسانی، ماده خامِ خلقِ خدایان در همه تاریخ است: انسان در خدا و از راه خدا، تنها خویشتن را پیش چشم دارد. لاهوتی از انسانی متمایز نیست. انسان در خدا فقط خودِ انسانی‌اش را خلق کرده است. فوئرباخ ثابت می‌کند که خدای مسیح بازتابی تخیلی، تصویری آینده‌وار از خودِ انسان است؛ نه چیزی فَر‌اثر از انسان.

«گوهر مسیحیت» و شور و شوقی که در روشنگری زمانه‌اش ایجاد کرد، کارل مارکس را به‌وجد می‌آورد. کتاب فوئرباخ و نثر نافذ آن، هگل‌زدگی انتزاعی و روح مطلق آن را کنار می‌زند. هیچ چیز خارج از طبیعت و انسان وجود ندارد. موجودات برین که متافیزیک آفریده است تنها بازتاب تخیل انسان هستند.

برونو بائر (Bruno Bauer) دیگر هِگلی جوان نیز، اندیشه دینی را جز تعالی خود-آگاهی انسان، تعالی در خود-اندیشی نمی‌داند. خود-آگاهی فردی در بی‌پایانی خود، در طبیعت و بی‌رقیبتی خود، تفکر انتقادی را کشف می‌کند. اکنون نوبت آرنولد روگه (Arnold Ruge) است که در پیش‌برد اهداف خرد و آزادی، مدافع درونمایه هگل‌گرایی از سنخ جوان و پویا، بر سکوی دیالکتیک شورمندان بایستد. روگه در جستار «فلسفه حق هگل و سیاست روزگار ما» می‌نویسد: فلسفه حق هگل به منظور آن‌که چون امر مطلق، دیواری جلوی نقد باشد هستی تاریخی را تا مرتبه ضرورت منطقی بالا می‌برد چنان‌که سلطنت موروثی را چون ضرورت منطقی می‌نمایاند! در حالی‌که به‌عکس، فراورده تاریخی را باید چون هستی تاریخی به نقد کشید (و نه این‌که با توجیه «ضرورت منطقی»، این هستی کهنه و مُعَفِن را از امواج نقد دور نگه داشت!)

مارکس جوان که با شنیدن ندای زمانه‌اش نمی‌تواند هگل‌گرایی جوان نباشد در نامه‌ای به آرنولد روگه (در سپتامبر ۱۸۴۳) می‌نویسد: تاکنون فیلسوف حل همه مُعماها را در انبوه کتاب‌ها جستجو کرده و کاری نمی‌دانسته جز این‌که دهن‌گشوده منتظر باشد تا کبوتر بریان دانش مُطلق به دهانش بپرد؛ در حالی‌که فلسفه ما باید نقد سیاست باشد، شرکت در سیاست باشد، درگیری در مبارزه عملی باشد. این تکلیفیست برای جهان و برای ما. ماکس اشتیرنر (Max Stirner) در اثر پُرآوازه‌اش «خود و آنچه از اوست»^{*}، دیالکتیک رادیکال را به همراهی با نقش فرد در تاریخ فرا-می‌خواند: فقط فرد می‌تواند در تکامل تاریخ بشریت سهم داشته باشد و فقط تا آنجا که چنین

سهمی دارد ارزش انسانی به او تعلق دارد؛ مابقی چیزی نیست جز غُبار و
پیلهی کِرم!

و بالاخره گم-آوازه‌ترین هگلی‌جوان کارل اشمیت (Karl Schmidt) با اثر
تکان‌دهنده‌اش «قلمرو فهم و فرد»^{*} متدولوژی شهر-آشوبِ هگلی را به کار
می‌گیرد تا کمال نظام هگلی را چون فرارسیدن لحظه وداع بنمایاند: «نقد»،
روزگار و کمال خویش را همچون «تاریخ» پاس می‌دارد؛ هر آنچه به کمال
می‌رسد باید نابود شود! نابودی آنچه کمال‌یافته در همان کمال‌یابی نهفته
است. «نقد» به میدان فرا-خوانده می‌شود. چالش آغاز می‌شود...

(۲)

هگل در اولین درس‌گفتار خود در دانشگاه هایدلبرگ* (اکتبر ۱۸۱۶) چنین می‌گوید: ماهیت هستی‌ها که در آغاز پنهان است نیروی مقاومت در برابر دلیری انسان به «دانستن» را ندارد و باید درهای نهانی خود را به‌روی این دلیری باز کند. پس فلسفه هگل «در سیرش اصلی خود» دلیری انسان به دانستن ماهیت هستی‌هاست. اما «دانستن» با چه هدفی؟ با این هدف که اندیشه انسان بر زندگی او حاکم شود. انقلاب فرانسه نمونه‌ای از حکومت اندیشه بر زندگی اجتماعی انسان است؛ نمونه‌ای از تسلط ذهن بر عین! در این دلیری تاریخی آیا تسلط اندیشه انسان بر احوال اجتماعی به‌خاک کمال رسید؟ خیر نرسید. چه باید کرد که این «کمال» مُحَقَّق شود؟ خط سیر این کمال از دانی به عالی است، از فروتر به فَرَاتَر. نقطه عزیمت این حرکت ناسازگاری عقل با حال و هوای جهان خارج است. هگل نام این ناسازگاری را «روح تضاد» می‌گذارد. این تضاد جوهر و روح دیالکتیک است. داستان تاریخ (یا داستان زندگی)، داستان چگونگی حرکت ناسازگارانه عقل با «جهان خارج»، و در عین حال نحوه سازش اندیشه با «جهان خارج»

* Heidelberg University هگل، مندلیف و ماکس ویر از جمله دانش‌آموختگان این دانشگاه بودند.

است. حرکت یادشده سیرشتی انتقادی دارد. این سیرشت از «حرکت ذهن» از مراحل دانی به عالی (از فروتر به فراتر) جدایی‌ناپذیر است. در حرکت یادشده، انسان مجموعه‌ای از مفاهیم و اصول را کشف می‌کند. اسم این مجموعه مفاهیم و اصول «خرد» است. خرد ژرف‌اندیش هر جا که اصول و مفاهیم خود را با جهان خارج سازگار نبیند هنگامه و هیاهو و غوغا و آشوب و انقلاب به‌پا می‌کند!

بنابراین نظام هگل (در دل خود) آشوب‌زاست، به دنبال تغییر است، غلبان ناسازی ذهن با عین (آرامش این‌همانی ذهن با عین) است. در کانون همین سپهر روش‌شناسانه بود که «هگلی‌های جوان» نگهبان سرشت انقلابی فلسفه هگل شدند. اما ایده‌آلیسم هگل خاصیت دومی نیز داشت که با متدولوژی رادیکال-آش در تضاد بود؛ فلسفه هگل در متد «انقلابی» بود و در کنار آمدن با نظام سیاسی اقتدارجوی زمانه‌اش، محافظه‌کار! به همین دلیل است که فلسفه دین، فلسفه تاریخ و فلسفه حق هگل در تضاد با دانش منطقی او قرار گرفت. هگلی‌های جوان پرچمدار خاموش کردن تناقض‌یادشده (یا شعله‌ور ساختن این تناقض) در نظام هگلی شدند. لودویگ فون‌رباخ و دیوید اشتراوس با انتشار دو کتاب «ذات مسیحیت» و «زندگی مسیح»، وجوه محافظه‌کارانه فلسفه هگل در تفسیر دین را نشانه گرفتند و کارل مارکس (از سال ۱۸۴۳-۴ به بعد) فلسفه حق هگل را در آماج بازخوانی و نقد گذاشت و سپس مهبای نقد روش هگلی شد که هیچ‌گاه به‌فرجام نرسید!

روش‌شناسی هگلی چیست؟ چه وجوهی دارد؟ چه سیرشتی دارد؟ پیش از این معلوم شد که هگل حاکم شدن عقل بر جهان را به کشف مفاهیم و مقولات مشروط کرد. مقولات را باید از هستی استنتاج (Deduction) کرد.

این استنتاج با چه مژدی جلو می‌رود؟ هگل در همین شروع می‌گوید: «استنتاج» فرایندی عینی و معقول است که مستقل از ذهن ما جریان دارد. وظیفه ما این نیست که مژدی برای استنتاج مفاهیم اختراع کنیم بلکه این است که مژدی را که بر طبق آن، مقولات از یکدیگر مخرج می‌شوند را کشف کنیم یا این مژد را باز-شناسیم.

هگل می‌گوید، اگر بخواهیم مقولات را از یکدیگر استنتاج کنیم دو پرسش فوری برای ما پیش می‌آید: مقوله نخستین ما باید کدام باشد؟ با چه مژدی می‌توانیم مقولات دیگر را از این مقوله نخستین به‌دست بیاوریم، استخراج کنیم، برداشت کنیم و یا استنتاج کنیم؟ پس وظیفه‌ای که هگل در دانش منطق و روش‌شناسی خود بر عهده می‌گیرد این است که معلوم سازد جهان از چه مقولاتی ساخته شده است و قبل از آن باید معلوم کند که «مقوله نخستین» در این مجموعه مقولات، کدام است؟

نحوه طرح سوال و شوق هگل برای پیدا کردن «مقوله نخستین» (ناخودآگاه) این تصور را تداعی می‌کند که گویا هگل دنبال کشف ذره بنیادی بوزون هیگز (ذره خدا)* است؛ ذره بنیادی اولیه که شکل‌گیری دنیای مادی را باید زیر سر آن دانست! اما این‌طور نیست. هگل یک ایده‌آلیست پُر و پیمان است و دنیای مادی را محصول گسترش ذره اولیه (بوزون هیگز) نمی‌داند بلکه برعکس، «مقوله اولیه» را (یک نقطه‌عزیمت منطقی را) عامل و امر شکل‌گیری کائنات می‌داند! فوئرباخ آیا در همین نقطه، مسیر خود را از هگل جدا می‌داند؟ اُستاد به مقوله اولیه اعتقاد دارد و شاگرد به «ذره اولیه»؛

* Higgs boson در ۱۴ مارس ۲۰۱۳ مرکز سرن خبر کشف ذره بوزون هیگز را اعلام کرد. پس از تالیف کتابی با عنوان «ذره خدا اگر پاسخ کائنات است پس پرسش چیست؟» ذره خدا رایج شد.

کدام درست می‌گویند؟ فوکوس اصلی بحث ما «مُتَدولوژی» است و نه پاسخ دادن به این سوال که ماتریالیسم فوئرباخ در کدام لحظه از ایده‌آلیسم هگلی جدا شد؟

وظیفه‌ای که هِگل در دانش منطق خود بر عهده دارد این است که گزارشی رَوش‌شناسیک از کشف «مقوله نخستین» و شکل‌گیری منطقی جهان از این مقوله اولیه بدهد. امانوئل کانت (Immanuel Kant) هم در نظام فلسفی‌اش از دوازده مقوله نام برده اما هیچ کوششی به‌خرج نداده که استنتاج مقولات دوازده‌گانه از یکدیگر را نشان بدهد؛ دلیلی هم نداشت که چنین کند زیرا مقولات برای کانت نه مصالح بنیادی لازم برای شکل‌گیری کائنات بلکه فقط فُرَمَت‌های ذهنی (و پیشینی) در بحث شکل‌گیری شناخت انسان هستند. اکنون ببینیم در منطق هِگل، «مقوله نخستین» کدام است؟ و از چه مسیری کشف می‌شود؟ مقوله نخستین باید ضرورتاً (بیرون از ذهن ما) نخستین باشد. هوس‌بازی ذهنی ما نیست که تعیین‌کننده و شناسای مقوله نخستین است. هم مقوله نخستین و هم استنتاج دیگر مقولات از آن، به نحوی عینی وجود دارند؛ اندیشیدن یا نیاندیشیدن ما بر این استنتاج بی‌اثر است. حتا در منطق صوری هم این پندار ما نیست که ثابت می‌کند «چون شکسپیر انسان است» و «انسان فانی است» پس «شکسپیر فانی است». فرایند منطق صوری نیز آفریده هوس‌بازی ذهنی ما نیست. جهان با منطقی خارج از پندار ما در حال شدن (صیرورَت Becoming) است.

به نظر می‌رسد هرچه یک مقوله کُلّی‌تر باشد جایگاهش در منطق هِگل برتر است و هرچه جزئی‌تر باشد منزلت‌اش فُروتر. پس «مقوله نخستین» کُلّی‌تر از همه مقولات دیگر است. فرایند حرکت از جزئی به کُلّی عنوانی در روش‌شناسی هِگل دارد: «تَجْرِید» (Abstraction)

در فرایند تجرید هرچه پیش برویم هرچه از جزئی دورتر شویم به مقوله کلی نزدیکتر می‌شویم. کشف «مقوله نخستین» ایستگاه آخر فرایند تجرید است. «مقوله نخستین» کلی‌ترین و مجردترین مقوله است.

کتابی را تصور کنید که مستطیلی، رُغعی، خاکستری و قَطور است. تجرید را (در عامیانه‌ترین شکل‌اش) قَطور در مورد این کتاب به‌کار می‌بریم؟ در اولین مرحله تجرید، مستطیلی بودن را از کتاب می‌گیریم. حالا داریم: این کتاب رُغعی، خاکستری و قَطور است. در دومین مرحله تجرید، رُغعی بودن را از کتاب می‌گیریم. حالا داریم: این کتاب خاکستری و قَطور است. در سومین مرحله تجرید، خاکستری بودن را از کتاب می‌گیریم. حالا داریم: این کتاب قَطور است. در چهارمین مرحله تجرید، قَطور بودن را از کتاب می‌گیریم. حالا داریم: «این کتاب هست». در پنجمین مرحله، کتاب بودن را می‌گیریم. پس «هست‌بودن» آخرین فرآورده پروسه تجرید است. بنابراین «هستی» مقوله نخستین است. هگل در این مرحله می‌گوید: هستی (به‌طور منطقی) مُقَدِّم بر همه مقولات دیگر است.

در سیر معکوس تجرید چه فرایندی طی می‌شود؟ «هست‌بودن» نخستین مقوله است. به این «مقوله نخستین»، کتاب را اضافه می‌کنیم اولین چیز مشخص خلق می‌شود: این کتاب است. قَطور بودن را اضافه می‌کنیم یک شیء مشخص‌تر ایجاد می‌شود: این کتاب قَطور است. در فاز بعدی، رنگ خاکستری را و در فازهای بعد و بعدتر، رُغعی و مستطیلی بودن؛ نهایتاً به مشخص‌ترین صورت کتاب اولیه برمی‌گردیم: «این کتاب مستطیلی، رُغعی، خاکستری و قَطور است». لذا در حرکت معکوس، شاهد فرایندی وارونه هستیم که در آن، مُشَخَّص به مُشَخَّص‌تر و مُشَخَّص‌ترین تبدیل می‌شود.

(۳)

دو واژه مُجَرَد (Abstract) و مُشَخَّص (Concrete) رایج‌ترین واژه‌ها در مَنطِقِ هِگِل هستند. «هستی» مقوله نخستین و مُجَرَد-تر از همه مقولات است زیرا از همه تَعین‌های (Determination) خود جدا شده است و شامل هیچ-گونه تفاوت و وَجِه مُشَخَّصی نیست. هدف مَنطِقِ هِگِل این است که با اِتکاء بر روش معینی که عنوان‌آش روش دیالکتیک است از برترین مُجَرَد (یعنی هستی) شروع کند و فرایند اِسْتِنْتاجِ مُشَخَّص و مُشَخَّص‌تر و مُشَخَّص‌ترین را از این مُجَرَدِ نخستین نشان دهد. پرسش این است: چگونه می‌توانیم مُشَخَّص را از مقوله مُجَرَد (مقوله نخستین) اِسْتِنْتاج کنیم؟ ما از رنگ‌های مُشَخَّصِ آبی و زرد و قرمز و بنفش و لاک‌ی و نارنجی و صورتی و نیلی می‌توانیم مقوله مُجَرَدِ «رنگ» را اِسْتِنْتاج کنیم اما به‌طور معکوس چطور می‌توانیم از رنگ مُجَرَدِ رنگ‌های مُشَخَّصِ آبی و زرد و قرمز و ... را اِسْتِنْتاج کنیم؟

هگل برای پاسخ دادن به سوال فوق، از مقوله هستی آغاز می‌کند. منظور ما مقوله مُجَرَدِ هستی است نه نوع ویژه‌ای از هستی مانند این مداد، آن کتاب، این میز یا آن فنجان. هستی مورد نظر وقتی کاملاً مُجَرَد می‌شود که از مُشَخَّصات خود (از تَعینات خود) کاملاً جدا شود. اگر مستطیلی بودن،

رُقعِ بودن، خاکستری بودن، قَطور بودن و حتا کتاب بودن را از شیء مورد نظر بگیریم چیزی که از آن می‌ماند هست بودن (یا هستی) یعنی وجه مشترک‌اش با چیزهای دیگر کائنات، است. این هستی مُجَرَد دارای هیچ تَعین (وجه مُشخص یا ویژگی) نیست. از این رو مطلقاً نامعین، نامشخص، بی‌شکل و تُهی است؛ لا-شیء (Nothing) است. خلاء مَحض است. خلاء با نیستی یکی است. پس هستی مُجَرَد همان نیستی است.

در این‌جا هِگِل مقوله نیستی را از مقوله مُجَرَد نخستین (هستی) استنتاج می‌کند. وقتی یک‌چیز هست اما جز «هست‌بودن» هیچ وجه خاصی هیچ ویژگی و تمایزی ندارد آن چیز (گویی) هیچ و پوچ است! وقتی می‌گوئیم «این نیمکت هست» بدون این‌که مُربعی باشد، بدون این‌که چوبی باشد، بدون این‌که سخت باشد، بدون این‌که زرد باشد، بدون این‌که چهار پایه داشته باشد مثل این است که بگوئیم «این نیمکت نیست». بنابراین هست مُجَرَد، مُطلق و مَحض (بدون هیچ تَعین و وجه مُشخص) همان «نیست» است، یعنی هستی با نیستی یکی است.

چون هستی و نیستی یکی هستند، به درون یک‌دیگر گذار می‌کنند. هستی از نیستی گذار می‌کند و (برعکس) نیستی از میان هستی! تصور گذار هستی از میان نیستی و برعکس، مقوله سوم را به‌طور ضروری در فرایند استنتاج هگلی خلق می‌کند: گردیدن (Becoming). تا این‌جا سه مقوله داریم: هستی، نیستی، گردیدن. این‌ها نخستین سه مقوله مَنطِقِ هِگِل‌اند. مقوله نخستین (هستی) مقوله‌ای اثباتی است یعنی معنایی مثبت دارد. مقوله دوم (نیستی) همیشه سلبی یا مخالف مقوله اول است و آنچه مقوله نخست اثبات کرده است نفی می‌کند. هگِل این مقوله دوم را از دل مقوله اول استنتاج می‌کند. هِگِل ثابت می‌کند که مقوله نخست (هستی) مقوله دوم (نیستی) را در دل

خود می‌پرورد. بنابر منطق هگلی، هستی الزاماً متضمن نیستی است ولی چگونه یک‌چیز می‌تواند در آن واحد هر دو حال را داشته باشد؟ پاسخ این است که یک‌چیز وقتی مَشْمُولِ صِیْرورَت، شدن، گردیدن و تَغْیِر می‌شود هم هست، هم نیست. پس مقوله سوم یعنی گردیدن تناقض بین هستی و نیستی را حل می‌کند. «گردیدن» هستی‌ای است که نیستی‌ست، یا نیستی‌ای است که هستی‌ست؛ مقوله‌ای است که تضاد هستی و نیستی را در وحدتی هماهنگ می‌آمیزد. به این ترتیب، سه‌پایه تازه‌ای در منطق و روش‌شناسی هِگِل شکل می‌گیرد: تَز، آنتی‌تَز، سنتز*. در دیالکتیک هگل، سنتزی که از این فرآیند پیدا می‌شود نقطه آغاز (یا «تَز» تازه‌ای) برای شکل‌گیری سه‌پایه تازه‌ای می‌شود، زیرا (به محض استقرار)، تَفْیِضِ اَش از درون خودش زاده و پَرورده می‌شود.

در ایده‌آلیسم پیش از هگل، هستی و نیستی (مثبت و منفی) مخالف یکدیگرند و فاصله عبورناپذیری آنها را از هم جدا می‌کند. همواره چنان گمان می‌رود که الف، الف است و در هیچ شرایطی نمی‌توانیم بگوئیم که الف، الف نیست. مثلاً باروخ اسپینوزا (Baruch Spinoza) مُتَنَاهی و نَامُتَنَاهی را دو مفهوم متضاد می‌داند. او هیچ‌گاه نمی‌تواند این پرسش را پاسخ دهد که چگونه مُتَنَاهی می‌تواند از نَامُتَنَاهی پدید آید؟ فیلسوفان پیش از هگل از قبول نظریه «وَحْدتِ ضِدِّین» چنان خوف داشتند که حتا در خیال هم به این نظریه نزدیک نمی‌شدند. پس باید پذیرفت که اصل هگلی «وَحْدتِ ضِدِّین» یکی از جسورانه‌ترین و شگرف‌ترین نمونه‌های تَهْوُر در تاریخ اندیشه انسان است.

*تَز، آنتی‌تَز و سنتز به برنهاد، برابرنهاد و همنهاد ترجمه شده‌اند.

اسپینوزا و دکارت (Rene Descartes) اعتقاد داشتند که فلسفه هم مثل هندسه، کار خود را باید با اصول متعارف (فرضیات اولیه) شروع کند. هگل برعکس، معتقد است که نقطه آغاز فلسفه را ضرورت (و نه فرضیه) مُعین می‌کند. در دستگاه هگلی هیچ چیز نباید مفروض باشد. هر مرحله‌ای از تفکر دیالکتیکی باید به حکم ضرورت منطقی پیموده شود. همه چیز باید از مُقدمات منطقی مُنتج شود. فلسفه به دو چیز نیاز دارد: یکی نظام فکری مُنظّم، و دیگری ضرورت.

دکارت با فرض «من هستم» آغاز می‌کند. اسپینوزا نیز در رساله «اخلاق» با یک رشته اصول مُتعارف شروع می‌کند و سپس به تقلید از اقلیدس، به وضع قضایای فلسفی می‌پردازد. هگل می‌گوید، فلسفه اگر مثل هندسه، کار خود را با قضایا آغاز کند در واقع صیرورت، گردیدن و شدن کائنات را همچون رازی ناشناخته باقی گذاشته است. با نُقطه‌عزیمت رازآلود نمی‌توان راز کائنات را کشف کرد.

کار هگل در روش‌شناسی دیالکتیکی، با «هستی» شروع می‌شود؛ به این دلیل که در هستی هیچ چیز نمی‌توان شک کرد. ولی ارائه موضوع به این شیوه، همان ضعفی را دارد که در اصل مفروض دکارتی یا قضایای متعارف اسپینوزایی مشهود است! شاید «هستی» حقیقتی انکارناپذیر باشد ولی چون مقوله‌ای است که استنتاج نشده (پس) نامعقول است. فلسفه الزاماً نمی‌تواند کار خود را با مقوله‌ای استنتاج‌نشده (یعنی هستی) آغاز کند. لذا باید نقطه آغاز را در کجا جست؟ هگل با این پرسش به‌جد روبروست! یکی از وجوه متدولوژی هگل در پاسخ به سوال بالا شکل می‌گیرد: دیدیم که «گردیدن» یا صیرورت (Becoming) به‌طور ضیمنی در هستی حاضر است. هستی مُتضمّن گردیدن است. هستی بی گردیدن ممکن نیست. پس گردیدن

شرطی است که هستی به آن وابسته است. هر شرط (ضرورتاً) بر مشروط خود مُقَدَّم است. اگر گردیدن نباشد هستی هم نیست. گردیدن، بُنیادِ هستی است و منطقاً مُقَدَّم بر آن است. گردیدن (در ابتدای مُتَدَوِلوژی هگل) نتیجه و فَرَجَامِ اِسْتِنْتاج بود و حالا مقدمه و بنیاد و آغاز است!

منطق هگلی از مقوله اولیه (مُجَرَدِ نَخَسْتین) یعنی هستی آغاز می‌کند و هر چه پیش می‌رود، مقولات تازه‌ای را از دل هستی اِسْتِنْتاج می‌کند. در این فَرَایند، مقوله بعدی نسبت به مقوله قبلی، مُشَخَّص‌تر می‌شود به‌نحوی که بعدی‌ترین مقوله (مقوله واپسین) مُشَخَّص‌ترین است.

هر فَرَاورده «مُشَخَّص» (در سیرِ منطقِ هگل) یک سَنَنْز (هم‌نهاد) است. این سَنَنْز از یک‌سو، تضادِ تَز و آنتی‌تَز را (تضاد بَر‌نهاد و برابر‌نهاد) را از میان برمی‌دارد و از سوی دیگر، این تضاد را حفظ می‌کند! هنگامی که سَنَنْز در نقطه‌عزیمت تازه‌ای، مبدل به تَز (بَر‌نهاد) می‌گردد این تَز جدید همراه آنتی‌تَز خویش در سَنَنْز تازه‌ای محو می‌شود، در عین‌حال محفوظ می‌ماند! پس سَنَنْزِ مرحلهِ دوّم، مقوله مشخصی است که تَز و آنتی‌تَزِ مرحلهِ اوّل را در خود جمع دارد.

دیالکتیک پیش می‌رود و هیچ‌چیز هرگز ناپدید نمی‌شود. هر مرحله از این پیشرفت با خلق «مُشَخَّص» تازه‌ای روبروست که پارامترهای مشخص قبلی را در دل خود دارد. «مُشَخَّصِ واپسین» منطقِ هگل، همه مقولات پیشین را دربرمی‌گیرد و مُشَخَّص‌ترین است.

مقولات بعدی (در رَوش‌شناسیِ هِگِل) حاوی مقولات قبلی‌اند به معنای دیگر، مقولات قبلی حاوی مقولات بعدی‌اند! این تناقض را هِگِل چگونه شرح می‌دهد؟ وی می‌گوید: مقولات بعدی به‌طور صریح مقولات قبلی را دربر دارند اما مقولات قبلی به‌طور ضیمنی حاوی مقولات بعدی‌اند. دانه

درخت بلوط به‌طور ضمنی (بالقوه) همان درخت بلوط است. وقتی دانه را بکاریم، نهال ظرفی سر از خاک بیرون می‌آورد؛ دانه بالفعل (به‌طور صریح) درخت بلوط می‌شود.

تمامی مقولات بعدی (به‌طور بالقوه یا پوشیده) در «هستی» وجود دارند. اگر چنین نبود استنتاج آنها از مقوله هستی امکان نداشت. اگر مقوله بعدی به‌طور کمون (پوشیده) در مقوله قبلی وجود نداشته باشد آن‌گاه نظام منطقی هگلی دچار خلل می‌شود؛ زیرا چیزی به‌عنوان نتیجه رخ می‌نماید که در مقدمه وجود نداشته است!

«هستی» به‌طور بالقوه (ضمنی، پوشیده یا کمون) حاوی همه مقولاتی است که به‌دنبال آن می‌آیند. «واپسین مقوله» به‌طور صریح (بالفعل یا ناپوشیده) عین همه مقولاتی است که قبل از آن آمده‌اند. از این‌رو واپسین مقوله، مشخص‌ترین است چون تعینات قبلی، قبلی‌تر و قبلی‌ترین را در خود حفظ کرده است.

فقط مقوله واپسین است که ما را به حقیقت کامل، به مثال مطلق، به ایده مطلق (Absolute Idea) می‌رساند. در این‌جا به اعجاب‌انگیزترین «لحظه» دیالکتیک هگلی می‌رسیم: «مقوله واپسین» نخستین نیز هست. فرجام فرایند، آغاز راستین آن است. مقوله واپسین به عنوان مثال مطلق، حاوی همه مراحل قبل از خود می‌باشد پس می‌تواند سرآغاز و بنیاد هستی هم باشد. حرکت از مُجَرَدِ نخستین (هستی) به سوی مُشَخَّصِ واپسین (ایده مطلق) آغاز و فرجام مُتَدَوَلوژی هگل است.

ایده مطلق (Absolute Idea) مُتَعین‌ترین، مُشَخَّص‌ترین و نیز مقوله فرجامین منطق هگل (و به‌طور حیرت‌آوری) هم فرجام و هم آغاز است؛ «فرجام» مقدم بر آغاز است! اکنون می‌بینیم که مقوله هستی صرفاً نقطه آغازی

نیست که خود از هیچ استنتاج شده باشد زیرا بُنیاد و تکیه‌گاه آن «ایده مطلق» است. در اینجا است که ایراد هِگل به دکارت و اسپینوزا که اصلِ مُتعارف یا فرض اولیه آنها «استنتاج ناسده» است در مورد اصلِ اولیه خود یعنی «هستی»، رفع می‌شود. هستیِ مُجَرَدِ هِگلی از ایده مطلق، از مقوله واپسین یا از «مُشخص‌ترین»، بُنیاد می‌گیرد! آیا این «لحظه» فقط نمایان‌گر روح تضاد دیالکتیک است؟ آیا تناقضی مهیب در روش‌شناسی هِگل نیست؟ در اینجا با پرسشی اساسی روبرو هستیم: آیا در منطق هِگل فرایند استنتاج مقولات از هر دو سر ممکن است؟ چه «هستی» یعنی مُجَرَدترین مقوله نقطه آغاز باشد و چه «ایده مطلق» یعنی مُشخص‌ترین مقوله نقطه عزیمت باشد آیا فرایند استنتاج از هر دو سر، اعتبار دارد؟ چرا استنتاج را از مشخص‌ترین مقوله آغاز نکنیم و با مُجَرَدترین مقوله به پایان نبریم؟ اگر بحث را با هستی آغاز کنیم و به ایده مطلق برسیم اما نتوانیم این ترتیب را معکوس کنیم آیا منطق هِگل دچار چالشی عمیق نمی‌شود؟

هِگل برای حل چالش یادشده می‌گوید: ایده مطلق چون مبتنی بر هستی است و هستی نیز مبتنی بر ایده مطلق است پس هیچ‌یک از آنها نُقطه‌عزیمتی «استنتاج ناسده» نیستند از این رو هر دو ترتیب یعنی حرکت از هستی به ایده مطلق و برعکس، ایراد ندارد. اگر این‌طور است پس چرا هِگل در منطق خود، بحث را از مُجَرَدترین مقوله آغاز می‌کند و به مشخص‌ترین می‌رسد؟ چرا هِگل منطق خود را بر ترتیب معکوس قرار نمی‌دهد؟ چرا از مشخص‌ترین مقوله آغاز نمی‌کند تا به مُجَرَدترین برسد؟

آیا همین‌جاست که ورود کارل مارکس به عرصه نقد مُتدولوژی هِگلی، با قِصارِ معروف: «منطقِ هِگل روی سر ایستاده؛ باید روی دِوپا بایستد»، نشانه‌گذاری می‌شود؟

(۴)

هگل برای ایجاد نظام منطقی‌اش از مُجَرَدترین مقوله یعنی «هستی» شروع می‌کند و به مشخص‌ترین مقوله یعنی «ایده مطلق» می‌رسد. چرا مقوله «مشخص» در نقطه‌عزیمت مُتَدولوژی هگلی قرار ندارد؟ پاسخ این سوال را آیا می‌توان در کتاب «پدیدارشناسی روح» و یا بقیه آثار هگل پیدا کرد؟

نخستین مرحله آگاهی، «دریافت حسی» است. در این مرحله عین (Object) چیزی بی‌واسطه است. بی‌واسطه بودن عین به چه معنی است؟ یعنی بین این عین (قاشق، فنجان یا عینک) و ذهن متفکر، چیزی میانجی نمی‌شود. وقتی که ذهن بدون دخالت یک مقوله کُلی، عین را حس می‌کند عین در مَنظَر ذهن، در انفرادِ مُطلق دریافت می‌شود. عین در این فاز، ذره‌ای واحد از احساس است. احساس خام است. ناقص است. چرا؟ چون تا وقتی یک عین مُنفرد به مفهوم کُلی مربوط نشود معنا و عینیت ندارد!

قبلاً باید مطلع باشیم که هگل در تایید اهمیت و عینیت کُلّیات همان دلایلی را دارد که افلاطون دارد: به هر چیزی مثل یک تکه ذغال‌سنگ اگر نگاه کنیم متوجه می‌شویم که چیزی نیست مگر مجموعه‌ای از مقولات کُلی! جامد بودن، سخت بودن، تیره بودن و چند ظلعي نامنظم بودن (درواقع)

همه آن عناصر کلی هستند که در عینیت یافتن آن تکه ذغال سنگ دخیل‌اند. پس انکار عینیت کلیات، انکار عینیت ذغال سنگ است. وقتی ذهن آدمی یک عین مُنفرد (مثلاً تکه ذغال سنگ) را به کلیات مربوط می‌کند ادراک فَرَا جِسی شکل می‌گیرد و حالا آن عین، از عین بی‌واسطه مبدل می‌شود به «عین باواسطه».

انتقال از مقولات کلی به «چیزها» آیا نقطه‌ای پُروبلماتیک در متُدولوژی هگل نیست؟ استنتاج یک مقوله از مقوله دیگر شاید در نظام منطق هگلی، پذیرفتنی باشد ولی آیا می‌توان چیز واقع و موجودی را از مقوله کلی، از اندیشه محض، استنتاج کرد؟ از آنجا که در نظام فلسفه هگل عینیت‌یابی چیزها با کلیت‌یابی‌شان جدانشدنی است (و تنها اندیشه است که در کشف کلیت و مقولات کلی دخیل است) آیا منطق هگل ما را به سوی این نتیجه هل نمی‌دهد که: «چیزها» همان اندیشه‌هایند و جز اندیشه نیستند؟

عین مُنفرد وقتی با دخالت اندیشه، به کلیت مربوط می‌شود سِنخی از «آگاهی» شکل می‌گیرد. در این نوع از آگاهی‌ست که «عین» معنی و وجود پیدا می‌کند! من اگر دَره‌بین را چیزی مُنحصِر به‌فرد بدانم و آن را تحت هیچ مفهوم کلی درک نکنم آن‌گاه دَره‌بین نه تنها معنا بلکه عینیت خود را (وجود خود را) از دست می‌دهد! این برگ دفتر که من در برابر خود دارم چیزی جز مجموعه‌ای از مفاهیم کلی مثل ظریف بودن، سفید بودن و مستطیل بودن نیست و اگر تصور کنیم که چیزی جز کلیات در این برگ دفتر هست باید به وجود گوهری ناشناختنی (بیرون از حوزه عقل‌مان) باور داشته باشیم.

پس به‌زعم هگل استنتاج کلیات، همان استنتاج چیزهاست!

«ذهن» ابزار دقیقه انسان برای اوج گرفتن از فردیت جزئی به کلیت مُجرَد است. این فقط کلیت مُجرَد است که می‌تواند به عین مُنفرد، معنی بدهد.

انسان با کشف مقولات و با کشف کلیات، واسطه‌ای می‌شود که چیز مُنفرد نه با دریافت حسی بلکه با خرد، معنی شود. حقیقت تنها در کلیت و پیراسته از فردیت است. ذهن هنگامی که از کشف کلیات حسی (مثل ذره‌بین و میز و فنجان) به کلیات فرا-حسی مثل نیروی جاذبه، میدان مغناطیسی، سلول و قانون حاکم بر پدیده‌ها برسد به شکل تازه‌ای از «عقل» رسیده است. بنابراین متوجه می‌شویم که هگل کشف مقولات توسط ذهن، کشف کلیات را، مراحل فرآیندی می‌داند که انسان طی آن، محصولات فروتر دریافت حسی را با مقولات فرا-تر به دست آمده از استنتاج عقلی، مبادله می‌کند؛ جنس نامرغوب را می‌دهد و جنس مرغوب را می‌گیرد.

«عقل» فقط کلی را حقیقت می‌داند هر چند از اعیان محسوس مُنفرد غافل نمی‌ماند. عین محسوس که موضوع دریافت حسی است نمایش یا صورت ظاهر است. جهان محسوس همچون پرده‌ای است که جهان حقیقی یا جهان کلیات یا مقولات برتر در پشت آن پنهان شده‌اند. ممتازترین نمونه بینش عقلی آن است که کلی را به منزله یک «قانون» و جهان برتر از دریافت حسی را چون «قلمرو قوانین» می‌داند.

در منطق هگل، «عین» نخست به صورت چیزی محسوس و مُنفرد، سپس به صورت آمیخته‌ای از کلی و فردی و سرانجام به شکل کلی محض در هیئت «قلمرو قوانین» نمودار می‌گردد. کشف سپهر کلیات، کشف منظومه مقولات، با واسطه عقل انسان رخ می‌دهد. عقل پی می‌برد که حقیقت عین در این است که «کلی» باشد. هر چیز «کلی» از جنس اندیشه است، پس «عین» همان اندیشه است!

در فرایند شناخت (Cognition) جهان خارج (یا عین) جزء ذهن می‌شود. این امر از دو راه ممکن است: از یکسو «ذهن» را می‌توان عنصری

مُنْفَعِل (Passive) دانست که جهان خارج را به درون خویش می‌پذیرد. این حالت شناسایی محض (Cognition Proper) است که در آن، «عین» ذهن را شکل می‌دهد (نه ذهن، عین را). هدف شناخت محض، شناخت جهان است به‌همان گونه که هست؛ شناخت در پی آن نیست که جهان را دگرگون کند بلکه به حالت انفعال، جهان را می‌پذیرد. از سوی دیگر ذهن را می‌توان عُنْصُرِی فعال (Active) دانست که کوشش در دگرگون کردن جهان دارد؛ تا جهان را با خود سازگار و هم‌سان کند. این حالت، «خواست» یا «اراده» است که بنیاد فعالیت انسان است. شناخت مُبْتَنِّی بر فعالیت (Activity) (برخلاف شناخت مُنْفَعِل)، جهان را به‌شکل موجود نمی‌پذیرد بلکه می‌کوشد تا جهان را دگرگون کند؛ تا جهان را با آرمان و غایت معقول خویش هم‌هانگ سازد.

بنا بر تعریف هِگِل، رفع جدایی بین ذهن و عین، یا بر اثر سازگار شدن ذهن با جهان (Passive) از میان می‌رود و یا از راه هم‌هانگ شدن جهان با ذهن (Active) که بر بنیاد خواست و اراده است.

در شناخت نوع اول، ذهن به حالت انفعال، «عین» را درمی‌یابد در نتیجه عین نه به‌عنوان فراورده خود ذهن بلکه به‌منزله داده‌ای است که وجود جداگانه‌ای دارد و از خارج به ذهن إلقاء می‌شود. شناخت نوع اول ماهیتاً مُتَنَاهِی (پایان‌پذیر) است و فقط توانا به کشف حقیقت مُتَنَاهِی است. در شناخت پایان‌پذیر، قَوالب و صُور ذهنی‌ای که عین خارجی در آن‌ها دریافت می‌شود کُلِّیات فُرمالیستی هستند (یعنی همان مقولات کانت) که کُلِّیاتی میان‌تُهی بیش نیستند. هِگِل اولین متد ناشی از «شناخت پایان‌پذیر» را، متد تحلیلی (Analytic) می‌نامد. هدف این متد، قرار دادن اعیان در قالب کُلِّیات است. روش تحلیلی کار خود را با جزئی آغاز می‌کند با این هدف که به

کُلّی برسد. نام این روش استقراء (Induction) است. «شناخت پایان‌پذیر» می‌تواند این جریان را معکوس کند؛ مقوله کُلّی را به‌عنوان نقطه‌عزیمت خود انتخاب کند و به‌سوی «جزئی» فرود آید. روش دوم را هِگِل، متد ترکیبی (Synthetic) می‌نامد.

به‌زعم هِگِل، روش تحلیلی و روش ترکیبی هیچ‌کدام به‌تنهایی به‌کار فلسفه نمی‌خورند زیرا هر دوی این‌ها اشکالی از شناخت مُتناهی یا پایان‌پذیر-آند. متدولوژی راستین فلسفی روش دیالکتیک است؛ روش دیالکتیکی در هر گام از فرایند خود، هم تحلیلی‌ست و هم ترکیبی‌ست؛ از یک‌سو «ترکیبی» است چون نقطه‌عزیمت‌اش را بر کُلّی‌ترین مقوله یعنی «هستی» می‌گذارد، سپس در پروسه «تشخیص» (خاص‌سازی) به مقوله مشخص می‌رسد. در پروسه معکوس، آن‌هنگام که کار را با «مشخص» آغاز می‌کند و به کُلّی می‌رسد، روش تحلیلی را پیش می‌گیرد. پس در روش‌شناسی هِگلی، فرایند شناخت دو فاز دارد: ذهن به شکل مُنْفَعِل، جهان خارج را به درون خود می‌پذیرد. از سوی دیگر ذهن چون عنصری فعال، خواست و اراده-اش را در جهت سازگار کردن عین با غایتِ ذهنی خویش به‌کار می‌گیرد. آنچه هست «عین» است، آنچه باید باشد غایتِ معقولی‌ست که فرآورده «ذهن» است! متوجه شدیم که متدولوژی هِگلی (مُبْتَنی بر روش دیالکتیک) همه پاسخ‌ها را در خود دارد جز پاسخ به این سوال: غایتِ معقولی که اراده یا خواستِ انسان معطوف به برقراری آن است آیا از ضرورتِ عینی شکل می‌گیرد یا از آنچه «ذهن» الزاماً ضرورت می‌داند ساخته می‌شود؟

(۵)

«حقیقت» در منطق هِگِل، وجودی مُستقل از امور جزئی، تجربی، فردی و تصادفی دارد. هرچه از «امور جزئی» دور شویم، هرچه به کُلّیات نزدیک شویم، چشم‌اندازِ کشفِ حقیقت وُسعت بیشتری پیدا می‌کند. باور هِگِل به این‌که «حقیقت» می‌تواند در شبکه تارهای خرد انسانی به دام اُفتد بر سکوی معرفت‌شناسی (Epistemology) ایستاده است. فلسفه هِگِل (اما) وجه دیگری دارد که در پُرسشی فراتر از معرفت‌شناسی، نمایان می‌شود: «شناخت» هرچند امری ممکن است ولی با چه مَنَدی ممکن می‌شود؟ سوال یادشده و پاسخ به آن، در حیطه مَندولوژی (Methodology) قرار می‌گیرند. سِنخ ویژه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی هِگِل، او را به چالش با کانت و تجربه‌اندیشان انگلیسی (هیوم و لاک) سوق می‌دهد. کانت می‌گوید، شناختِ انسان محدود به فُرم‌های ذهنی و مقولات پیشینی موجود در ذهن است؛ هِگِل می‌گوید، خَبر! شناخت انسان با این محدودیت روبرو نیست. جان لاک و دیوید هیوم عقیده دارند که شناخت انسان از امر جزئی و تجربی جدایی‌ناپذیر است، هِگِل (برعکس) شناخت خردمندانه انسان را به کشف کُلّیت (و دور شدن از امر جزئی و تجربی) مَنوط می‌داند. هِگِل در این

زمینه فلسفی و در این چالش دو-سویه، مَهَبای کشف منظومه‌ای از مفاهیم کلی است که با مِثدولوژی معینی به‌دست می‌آیند.

«امر جزئی» همان امر موجود است. هیوم چون یک آمپریست (تجربه‌گرا) است در کتاب معروف‌اش (A Treatise of Human Nature) تحقق آرزوی انسان برای فراتر رفتن از وضع موجود را غیرممکن می‌داند و با یقین می‌گوید: همین‌که به محال بودن تَحَقُّق آرزویی عادت کنیم، خود آن آرزو نیز از مَخِیله‌مان خارج می‌شود.

کانت چند گام از جزئی‌اندیشانی چون هیوم جلوتر می‌رود: انسان می‌تواند امور جزئی را با مقولاتی که از پیش در ذهن خود دارد سامان دهد اما با این مقولات نمی‌تواند به «شناخت» برسد! ذهن انسان صورت‌های کلی‌ای از قبل در اختیار دارد. داده‌های جسی، جزئی و تجربی‌ای که انسان در زندگی کسب می‌کند به بخش کلیاتِ پیشینی ذهن او هدایت می‌شوند و به صورت مَقوله و مفهوم درمی‌آیند. پس به‌زعم کانت، ذهن انسان «کلیت‌ساز» است اما با این کلیت‌ها نمی‌تواند از دامنه امر موجود به فُله شناخت صعود کند. ذهن شناسا این توانایی را دارد که «مقوله کلی» را مونتاژ کند اما با این کلیات نمی‌تواند «چیز فی‌نفسه» (Thing-in-itself) را بشناسد!

هگل با این گزاره مقابل کانت ظاهر می‌شود که اگر ذهن شناسا قادر به شناخت «چیز فی‌نفسه» نباشد در کشمکش با امور جزئی، چیزها، اعیان و امور تصادفی الزاماً مغلوب می‌شود و بدتر از شکست، دچار بیماری حاد «از-خود-بیگانگی» (Alienation) در مواجهه با امور جزئی، تصادفی و چیزها می‌شود. هیوم به‌استقبال این از-خود-بیگانگی نومیدانه می‌رود: همین‌که به ناممکن بودن تحقق آرزویی عادت کنیم خود آن آرزو نیز از

سَرِمان بیرون می‌رود! آیا هِگِل جلوی این گزاره هیومی، جلوی این
نومیدی، در مقابل این از-خود-بیگانگی زانو می‌زند؟

نخستین تمایزی که هِگِل آن را در سپهر رَوش‌شناسی-آش تفسیر می‌کند
تمایز میان «عقل ژرف‌اندیشانه» (Speculative thinking) و فِهم عادی است.
در سِنخ دوم (یعنی نوع عادی) فِهم با چیزهای جزئی به‌مثابه چیزهای
گوناگونی روبرو می‌شود که هر یک با دیگری فرق دارد؛ بدون هیچ
ارتباطی میان‌شان! در فِهم عادی، چیزهای جزئی یکدیگر را دفع می‌کنند.
یک چیز نمی‌تواند چیز دیگری شود.

هِگِل چیزی را که در چشم‌انداز فِهم عادی، جدا و محدود و مستقل دریافت
می‌شود، و همچنین فَرَدی را که با این سِنخ از فِهم با امور جزئی ارتباط
برقرار می‌کند مُتَناهی یا گران‌مند می‌نامد. در مَنظَر فِهم عادی، چون چیزها
در تمایزشان از یکدیگر دریافت می‌شوند، چون روز و شب هیچ ارتباطی
با هم ندارند بنابراین این نوع فِهم به جای ایجاد ارتباط به طرف ایجاد
فاصله، شکاف و گسستگی تمایل دارد. این نَحله از فِهم تمایل عادت‌گونه‌ای
دارد به ساختن دوقطبی‌های مُجَزَا! فِهم مزبور که به «بازاندیشی مُجَزَا» خو
گرفته به دوره پیشا-خَرَد تعلق دارد. خَرَد که با فِهم عادی فرق دارد اولین
گام برای نشان دادن تمایزش با فِهم عادی را، با برقرار ساختن روابط کُلّی
بین چیزهای جزئی نمایش می‌دهد. اما ساختن کُلّیت (اگر از الگوی
دلخواهی پیروی نکند) با استفاده از چه مَنْدی ممکن می‌شود؟ کُلّیت‌سازی
کدام مراحل و فازها را باید طی کند تا از روش منطقی مَنحَرِف نشود؟
اولین گام ضروری این است که فریب «نمود» را نخوریم، یقین ساده‌لوحانه
به دریافت‌های حسی را با تَرَدید مواجه کنیم، تَسْلیم صورت آشکار یا مَقَرَر

چیزها نشویم، در حالات عَرَضی و تصادفی غرق نشویم، فهم عادی را کنار بزنیم و با ژرف‌اندیشی کنار بیائیم.

آنچه را که هگل «تفکر ژرف‌اندیشانه» می‌خواند در واقع اولین ایستگاه یا نقطه‌عزیمت مِثدولوژی اوست. نخستین ملاک خرد، عدم‌اعتماد به امر جزئی، چیز مُنفرد و اعیان تصادفی است.

واقعیتی که به‌صورت جزئی مقابل ما ظاهر می‌شود «عین بی‌واسطه» است؛ واقعیتی‌ست که می‌خواهد خودش را از شعاع نفوذ ذهن شناسا پنهان کند، تمایل ندارد در چشم‌انداز تفکر ژرف‌اندیشانه قرار بگیرد، دوست دارد مُستقل از چیزهای دیگر، یک‌هتازی کند؛ میانجی‌گری ذهن شناسا را قبول ندارد، بدون دخالت ذهن شناسا (و در بی‌واسطه‌گی) خودش را یله و رها می‌بیند و این یله‌گی را به آسانی از کف نمی‌دهد!

هگل در مقاله «ایمان و علم» به نتایجی مُغایر با نتایج کانت در کتاب «نقد خرد ناب» می‌رسد: خرد از نظر کانت محدود به قلمرو درونی ذهن است و بر «چیزهای فی‌نفسه» قُدرت و شناختی ندارد. خرد مفروض کانت، خرد نیست؛ همان «فهم» است که بر فلسفه کانت حاکم شده است.

چیز جزئی که از دخالت ذهن ژرف‌اندیش می‌گریزد و از برقراری ارتباط با چیزهای دیگر خوف دارد، درواقع از «کُلّیت» گریزان است! ذهن شناسا اما می‌خواهد واسطه شود و امر جزئی را از داعیه یک‌هتازی مُنصرِف کند؛ می‌خواهد چیزهای مُنفرد در حالتی و وضعی نسبت به هم قرار نگیرند که همچون اتم‌ها و مونادهای (Monad) مُجزا، یکدیگر را دفع کنند.

اولین دخالت ذهن ژرف‌اندیش برای نفوذ در امور جزئی، کشف ارتباط درونی جزئی‌ها در شبکه‌ای نظام‌مند است و اولین محصول کشف نظام ارتباطی (بین جزئی‌ها) «مفهوم کُلّی» یا مُجرّد است. این مفهوم مجرد در

روش‌شناسی سُکناگُزیده در ایده‌آلیسم مطلقِ هگل، نقطه‌عزیمت فرآیندی است که در آن، «مشخص» از «مُجرّد» استنتاج می‌شود. در منطق هگل، در روش‌شناسی او، نخستین «فراورده» که در استنتاج مشخص از مجرد ایجاد می‌شود یک کُلّی مُشَخَّص* است، یک «کُنکرِت کُلّی» است؛ اُبژه‌ای است که از «شیء فی‌نفسه» کانت و از «داده حسی» هیوم جدا شده است؛ یعنی با وساطت عقل ژرف‌اندیش (با میانجی عقل کُلّیت‌ساز) به «کُنکرِت کُلّی» (Concrete Totality) مُبدل شده است.

* کارل مارکس نقطه‌عزیمت کتاب سرمایه‌اش را «کالا» قرار می‌دهد. از چیز جزئی یعنی از کفش و میخ و شلاق و ریسمان و نردبان و خربزه و کلاه و تَرَقّه به عنوان صورت‌های مُنفرد کالا شروع نمی‌کند. مارکس یک کُنکرِت کُلّی را در سکوی اول اندیشه ژرف‌یاب خود قرار می‌دهد. مشخص کُلّی (یا کُنکرِت کُلّی) جزو کشفیات روش‌شناسی هگل است. این کشف متاسفانه هنوز با ترمینولوژی کمپ دوستاران مارکس اُشتی نکرده است! اعضای این کمپ فکر می‌کنند که کالا چون محصول اولین تجرید مارکس است، نمی‌تواند در زمره کُنکرِت کُلّی باشد؛ به‌زعم ایشان، کالا مقوله‌ای مُجرّد است و هیچ ارتباطی با کُنکرِت ندارد! در فصل‌های بعدی سعی می‌کنم این نکته را مُستدل‌تر شرح دهم.

(۶)

کوشش برای کشفِ «مفهوم»، الزاماً ذهنِ ژرف‌یاب را در دریای بی‌کرانِ «روابط» غرق می‌سازد. هر چیز جزئی را باید در ارتباط با چیزهای دیگر درک کرد. درک یک چیز در روابطش با چیزهای دیگر، یعنی باز-کشفِ «جزئی» در «کلی»؛ عبور از کران‌مندی به طرف بی‌کرانه‌گی، گذر از مُتناهی به سمت نامتناهی، عبور از عینِ بی‌واسطه به طرف عینِ باواسطه، عبور از دو-قطبیِ عین و ذهن به سوی این‌همانی‌شان.

بی‌کرانی یک «چیز» در پشت یا فراسوی چیزهای کران‌مند نیست بلکه واقعیتِ راستینِ آن است. این بی‌کرانی حالتی از وجود است که در آن همه امکانات تحقق می‌یابند و «موجود» به صورتِ فرجامینِ خود دست می‌یابد. هدف منطقِ هِگل این است که نشان دهد که یک «چیز» در کدام فرآیند «صورتِ راستین» خود را، واقعیتِ فرجامینِ خود را، می‌یابد. هگل در انتقاد از فلسفه کانت اعلام می‌کند که وظیفه منطق این است که تحول و صیوروتِ مقولات را نشان دهد؛ وظیفه منطق این نیست که مقولات را به یک دورهمی دعوت کند و به هر مقوله که دعوت‌نامه قبلی (پیشینی) نداشته باشد اجازه حضور در دورهمی را ندهد!

رابطه جزئی و کلی از دید هگل، رابطه‌ی دو پارامتر در منطق صوری نیست؛ از جزء به کل رسیدن (در استدلال استقرائی) و یا از کل به جزء رسیدن (در استدلال قیاسی) نیست بلکه یک رابطه هستی‌شناختی (Ontology) و یک رابطه حقیقی است. ماهیت تاریخ (در دنیای حقیقی) یک امر کلی است که خود را از طریق اجزاء و افراد مُحَقَّق می‌سازد. در تاریخ، «کلی» ماهیت همه تحول‌هاست. دولت-شهر یونانی، صنعت جدید، طبقه اجتماعی (و همه این کلیت‌ها) نیروهای بالفعلی‌اند که نمی‌توان آن‌ها را با اجزاءشان فهمید؛ (به عکس) امور جزئی و عاملان فردی آن‌ها تنها از طریق کلی‌ای که به آن تعلق دارند معنی پیدا می‌کنند.

شناخت یعنی کشف روابط واقعی با کنکاش ژرف‌یاب؛ چرا که روابط واقعی در پشتِ نموده‌ها، پشتِ جزئی‌ها، پنهان‌اند. «کنکاش» کنشی است که بر عهده شناسای آزاد است. این کنش‌مندی عرصه خرد است. گذار از خانواده به ملت، گذار از حالت طبیعی به دولت جامعه مدنی (نمونه‌وار) صوری از صیرورت جزئی به سوی کلی، اشکالی از «گردیدن» و «شدن» (Becoming) به سمت صورت معقول‌اند.

انسان از طریق «کار»، وجود ذره‌ای‌اش (atomic existence) را از دست می‌دهد و عضو یک اجتماع می‌شود. فرد به واسطه کار، به صورت کلی درمی‌آید؛ چرا که کار در سرشت واقعی‌اش، یک فعالیت اجتماعی (کلی) است. من کارم را در همان شرایطی انجام می‌دهم که دیگری انجام می‌دهد. «کلی» جوهر قرارداد اجتماعی است. اگر من قرارداد را زیر پا بگذارم خودم را بیرون از کلی قرار داده‌ام و (به علت نادیده گرفتن کلی) از حق خودم چشم‌پوشی کرده‌ام! «قرارداد اجتماعی» هر فرد را نه در جزئیات‌اش بلکه در کلیت‌اش، به عنوان یک‌بخش همگن با کل جامعه در نظر می‌گیرد.

این‌همانی جزئی با کلی به‌طور خودبخودی به‌دست نمی‌آید. قرارداد اجتماعی یکی از صور ممکن برای تحقق این‌همانی جزئی و کلی است اما هر قرارداد اجتماعی نقض خود و شورش فرد علیه کل را دربر دارد. «مجازات» دینامیسمی است که «کل» با آن، حق خود علیه فرد شورش را باز می‌سپاند. فرد مطیع قانون یعنی «جزئی» ای که خودش را با «کل» سازگار کرده است.

وجود قانون مستلزم وجود دولتی است که اراده کل (اراده عمومی) را متجلی می‌کند. قانون در زیر سایه چنین دولتی، این‌همانی بین فرد و کل است. آن شکل حکومت که بهترین تجسم وحدت جزء و کل است (وحدت فرد و اجتماع است) چه نام دارد؟ در کدام فراز تاریخی متحقق می‌شود؟ با چه تمهیداتی از شمائل آرمانی به برنامه عملی درمی‌آید؟

«بیدادگری» نخستین و پست‌ترین صورت دولت است. بیدادگری با نفی افراد، آن‌ها را در «کل» یک‌پارچه می‌سازد. این دولت افراد را فرمان‌بر می‌خواهد و به آن‌ها فرمان‌بری می‌آموزد. مردم در فرازی تاریخی، بیدادگری را برمی‌اندازند؛ برای این‌که پست و نفرت‌انگیز است. حال باید فرمانروایی قانون جایگزین بیدادگری شود. «دموکراسی» این‌همانی واقعی فرد و کل را باز می‌نماید. حکومت دموکراسی (به معنی واقعی) «کلی» ای است که با اجزای خود یکی شده.

هگل در فلسفه تاریخ خود، نخستین شکل دموکراسی را در دولت-شهر یونان توضیح می‌دهد. اما حتا در این شکل دموکراسی نیز وحدت فرد و کل هنوز به‌صورت تصادفی وجود دارد. آزادی زیبا و شادمانه یونان، هنوز یک سازمان عقلی و اخلاقی آگاهانه نبود؛ پس لازم بود که تاریخ در پویش تازه‌ای به سوی الگوی فراتری از وحدت فرد و کل عازم شود؛ دولتی که

در آن، یک فرد بتواند آزادانه و آگاهانه با افراد دیگر (در یک کُل) متحد شود. نیکوترین شکل چنین وحدتی به عقیده هگل، وقتی محقق می‌شود که یک طبقه کُلّی، بر فراز همه آحاد، جای داشته باشد؛ یعنی همان طبقه کارگزاران دولتی که فقط به مصلحت عمومی (کُلّی) توجه داشته باشد. هگل الگوی چنین حکومتی را دولت مسیحی والایی می‌دید که برای اصلاحات دینی در آلمان پدیدار شده بود.

در نظام هگلی، جهان تاریخی چیزی نیست جز فرایند گسترش نفوذ شناسای ژرفاندیش در جهت برقراری «صورتِ معقول» برای ایجاد وحدت بین فرد و جامعه؛ وحدت جزء و کُلّ؛ تَحَقُّقِ این هَمَانیِ ذِهن و عین. شرایط شایسته کارکردِ ذهن ژرفاندیش در اجتماعی به‌دست می‌آید که کُلّی راستین به درخواست‌های فرد بنگرَد و جامعه عمل بپوشاند.

هگل عقیده دارد که «ذهن آزاد» (با استفاده از هنر و دین و فلسفه) قادر است که جهان آرمانی را معماری کند. هنر و دین و فلسفه حوزه‌هایی هستند که تحقق این جهان ایده‌آل را از فازها و مراحل مختلفی عبور می‌دهند؛ هنر «حقیقت» را به‌صورت مَلْموس و محدود درمی‌یابد. دین «حقیقت» را به صورت یک باور مَحْض، اِسْتِنْباط می‌کند اما فلسفه «حقیقت» را از طریق دانش درمی‌یابد.

دلالت‌های اجتماعی و تاریخی مفهوم کُلّیت بارها در صورت‌بندی‌های فلسفی هگل ظاهر می‌شوند. هگل در یکی از جُستارهای زیبایی‌شناسی به صراحت می‌گوید: استقلال راستین تنها وحدت و تداخل «فَرْدِیّت» و «کُلّیت» را شامل می‌شود. کُلّی از طریق افراد، وجود عینی‌آش را می‌یابد و ذهنیت فرد مَبْنای خَدشه‌ناپذیر و اصیل‌ترین صورت واقعیت‌آش را در «کُلّی» کشف

می‌کند. در دولتِ آرمانی درست همین فردیتِ جزئی است که باید بر
هماهنگی جدایی‌ناپذیر-آش با جامعیت حقیقی اصرار ورزد.
نظام فلسفه هگل دوشادوش منطق و روش‌شناسی‌اش، عزم را جزم کرده‌اند
برای ترسیم نقشه‌ای آرمانی از فرابندی که طی آن «جزئی» در «کلی»
مُستحیل و ساختار کُلّیت به کمال می‌رسد!

*مُسْتَدَات این فصل عمدتاً مثبتی بر دو منبع پایین هستند:

Jenenser Realphilosophie I (1803-4)

Jenenser Realphilosophie II (1805-6)

این دو منبع از سخنرانی‌های هگل در دانشگاه شهر ینا، گردآوری و تدوین شده‌اند.

(۷)

ایده‌آلیسم هِگلِ هنگامی کلید می‌خورد که «حالتِ موجودِ چیزها» مورد پرسش قرار می‌گیرد و (پُرسشِ یادشده) با این گزاره پاسخ داده می‌شود: «حقیقتِ نهایی» در حالتِ موجودِ چیزها وجود ندارد. حقیقتِ نهایی‌ای که هِگل در حالتِ موجودِ چیزها نمی‌یابد چیست؟ حالتی از وجود است که در آن هر موجودی به صورتِ فرجامینِ خود، به واقعیتِ راستینِ خود، دست می‌یابد. واقعیتِ راستینِ هر چیز را چطور می‌شود کشف کرد؟

هِگل در کتاب «پدیدارشناسی ذهن» (به عنوان گام اولیه‌اش) بر آن است که این «واقعیتِ راستین» را با راندن (و دور کردن) فهم انسان از حوزه تجربه روزانه (و سوق دادنِ آن) به سمت قلمرو دانش فلسفی، به‌چنگ آورد؛ (چون) جهان همان‌گونه که می‌نماید نیست بلکه همان‌گونه است که با فلسفه (به‌عنوان عالی‌ترین تجلیِ دانش) دریافته می‌شود. انسان یک نوع شناخت را کنار می‌گذارد و به سنج شناختِ برترِ روی می‌آورد؛ از یقین حسی به ادراک، از ادراک به فهم، از فهم به خودآگاهی فردی و از خودآگاهی فردی به خودآگاهی جمعی (Universal Self-Consciousness) می‌رسد و در این فرایند تدریجی، به کشف واقعیتِ راستینِ چیزها، به کشف صورت فرجامینِ چیزها، نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود.

حقیقت را باید در «صورت معقول» چیزها جست. به نظر می‌رسد که در نظام هگلی، «صورت معقول» معادل و هم‌آرز با مفاهیم صورت راستین و صورت فرجامین باشد. صورت معقول چیست؟ پاسخ هگل به این سوال، در لایبرنتی از گزاره‌های ایده‌آل-رنال در هم تنیده می‌شوند: صورت معقول همان تاریخ انسان است که با فلسفه دریافته می‌شود. صورت معقول (همانا) ذات چیزهاست. تسلط آگاهانه بر جهان، شرط ازادی است و در سایه این آزادی است که دستیابی به «صورت معقول» ممکن می‌شود. امر انتزاعی یا غیر-واقعی، محتوای فلسفه را تشکیل نمی‌دهد بلکه آن چیزی که در صورت معقول‌اش وجود دارد محتوای فلسفه را تشکیل می‌دهد.

«صورت معقول» مستقیماً و بی‌واسطه، در دسترس حواس و تجربه روزانه نیست؛ بدون میانجی روش دیالکتیکی نمی‌توان به صورت معقول دست یافت. دستیابی به جوهر واقعی یک چیز (به صورت معقول آن) در قدرت احساس و ادراک عادی نیست؛ از سپهر یقین حسی خارج است و تنها از «فهم مفهومی» (Conceptual Understanding) برمی‌آید. فهم مفهومی در یک فرآیند صعودی، از جهان تجربه حسی (که حیطه نمود است) به قلمروی فرا-حسی نزدیک می‌شود و در این صعود است که گام به گام، به لحظه هیجان‌انگیز دیدار با «صورت معقول» مُشرف می‌شود!

تاکید بر «صورت معقول» در نظام هگلی، نقش شناسای ژرف‌اندیش را موکد و پُر-رنگ می‌کند؛ اگر این شناساست که با تسلط آگاهانه بر جهان، چیزها را از وجود غیر-حقیقی‌شان آزاد و به وجود راستین و فرجامین‌شان مُرتبب می‌کند آیا در همین‌جا مُجاز نیستیم که شناسای فعال را (درواقع) خالق ذات حقیقی چیزها، صانع وجود راستین چیزها، سازنده صورت معقول چیزها بدانیم؟

پافشاری هِگِل بر حضور برجسته «شِناسا» در پشت نمود چیزها، آیا بیانگر این آرزوی بُنیادی ایده‌آلیسم نیست که انسان باید جهان بیگانه را به‌شکلِ جهان معقول (به‌شکل سپهر ایده‌آل) درآورد؟ هِگِل در فَرای از کتاب پدیدارشناسی ذهن (روح) می‌گوید، زمانی که «شِناسا» شناخت ذات را در پشت نمود چیزها می‌جوید در واقع چیزی جز خودش را نمی‌یابد؛ در پشت ججایی که جهان درونی را در خود پنهان نگه می‌دارد، این خود ما هستیم که دیده می‌شویم.

در پشتِ حجابِ نمود، نه چیزِ فی‌نفسه ناشناخته‌ی کانتی بلکه همان «شِناسا»یی وجود دارد که به خودآگاهی (برای کشف صورت معقول چیزها) رسیده است. هیچ حقیقتِ راستینی نیست که ذاتاً با «شِناسا» بستگی نداشته باشد و متعلق به «شِناسا» نبوده باشد. جهان تا زمانی که شِناسا به پشت نمودها نفوذ نکرده باشد همچنان جهانی غیر-حقیقی و بیگانه با انسان باقی خواهد ماند.

«شِناسا» می‌کوشد که با خودآگاهی، به حقیقتِ راستین چیزها برسد و جهان را به‌صورتی که ذاتاً هست به‌عرشِ ارضاء و اِقناع خودآگاهی برساند. انسان یاد گرفته که خودآگاهی‌اش در پشت نمود چیزها جای دارد پس هر چه این حجاب را کنار بزند خودآگاهی‌اش و خودش را می‌یابد. «شِناسا»یی که واقعاً می‌اندیشد، جهان را به‌سان جهان خویش درمی‌یابد. دریافت جهان به‌سان جهان خویش، بدون سهم شدن در تنازع «خدایگان و بنده» ممکن نیست. جهانی که «خودآگاهی» باید در آن، خود را اثبات کند به پهنه تنازع بِنده و سَرور تقسیم شده است. کسی که کار انسان دیگر را تَصَرّف می‌کند «سَرور» است و کسی که کارش همه هستی اوست اما به دیگری تعلق دارد «بِنده» است.

هگل در کتاب «دانش منطق» آش دوباره به صورت معقول بازمی‌گردد؛ صورت منطقی کلی، همان صورت معقول است. حقیقت و ذات چیزها در صورت معقول‌شان حیات دارد. «صورت معقول» صورتی است که واقعیت راستین چیزها را متمایز از گوناگونی نمودی‌شان، بیان می‌کند. واقعیت راستین چیزها (ذات چیزها) همان مفهوم‌شان است. آیا «مفهوم» از جنس اندیشه است و تنها برای اندیشه وجود دارد؟ آیا مفهوم چون «کلی» است و خالق آن «اندیشه» است پس وجود ندارد؟ هگل پاسخ می‌دهد، «کلی» نه تنها وجود دارد بلکه واقعیت آن از «جزئی» بیشتر است. اهمیت این گفته هگل وقتی معلوم می‌شود که بدانیم تمامی مکاتب فلسفی اگزستانسیالیسم، پراگماتیسم، پدیدارشناسی و فلسفه تحلیلی در واکنش مخالفت‌آمیز (و حتا عناد-آمیز) با همین اصل هگلی سربرآورده‌اند: «کلی» نه تنها وجود دارد بلکه واقعیت آن از «جزئی» بیشتر است.

شکل‌گیری «صورت معقول» نتیجه عمل خودسرانه تفکر نیست بلکه از همان حرکت واقعیت پیروی می‌کند. وقتی که منطق حرکت واقعیت به منطق ذهنیت شناسا تبدیل می‌شود، «صورت معقول» نطفه می‌بندد و شکل می‌گیرد. مقولات تولید شده مبتنی بر مئذ دیالکتیکی، جهانی را می‌سازند که در آن، «صورت معقول» (به‌عنوان واقعیت راستین جهان) پرچمدار است. در این فراز از منطق هگلی، با این پرسش پروبلماتیک مواجه هستیم: برای اثبات این‌نکته که هر صورتی از وجود آیا با «صورت معقول» آش هم‌خوانی دارد یا ندارد باید آن را در پیشگاه دادگاهی که شناسای خودآگاه بر آن ریاست می‌کند، نشانند؟ اگر وظیفه شناسای خودآگاه این است که هستی شایسته چیزها را (با کشف صورت معقول‌شان) نشان دهد آیا ملاک این هستی شایسته تنها در منظر شناسای خودآگاه قابل دریافت است؟ آیا

ملاک یادشده، خارج از خودآگاهی شناسا، در جهان بیرون از شناسا، وجود ندارد؟ اگر شناسای ژرف‌اندیش، تنها عاملِ فعّالیست که صورت نامعقول چیزها را از صورت معقول‌شان تشخیص می‌دهد آیا دچار این پروبلماتیک آشوب‌ناک نمی‌شویم که صورت معقول ساکن در خودآگاهی شناسا، (يَحْتَمَل) شهروندِ یک ناگجای ایده‌آلیستیست؟ اگر کشف «صورت معقول» را به‌عنوان محصول فرجامینِ حُلُولِ خِرَد در جهان بدانیم و این محصول فرجامین را شرط لازم برای تسلط مفهومی بر طبیعت و جامعه فرض کنیم آیا این تسلط ۱- صرفاً ناشی از اشراف بر قوانین منطوق و خودآگاهیست؟ ۲- صرفاً ناشی از اشراف بر قوانین عینی جهان است؟ ۳- ناشی از این-همانی این دو نوع اشراف است؟

*داده‌های این فصل از سه کتاب هگل تهیه شده‌اند:

Phenomenology of Mind

Science of Logic

Encyclopedia of the Philosophical Sciences

(۸)

تا زمانی که در منطق هگل با استنتاج هر مقوله از مقوله قبلی سر و کار داریم مشکلی رخ نمی‌دهد اما همین‌که می‌خواهیم از «صورت معقول» که در فرایند استنتاج مفهومی (مقوله‌ای) فراهم آمده است وارد سپهر چیزهای مشخص شویم آیا با چالشی پروبلماتیک (Problematic) مواجه نمی‌شویم؟ منطق هگل با فرآورده‌های اندیشه سر و کار دارد. گذار از این مقولات به چیزهای مشخص، گذار از «صورت معقول» به «چیز»ها آیا فرازی دشوار، مسئله‌ساز، حیرت‌آور، پُرسیمانی، گیج‌کننده، چیستانی و پا در هوا در نظام هگلی محسوب نمی‌شود؟

شخصی به نام کروگ (Krug) انگشت روی «پاشنه آشیل» (نقطه‌ضعف) نظام هگلی می‌گذارد؛ از هگل می‌پرسد: آیا قلمی را که من با آن می‌نویسم می‌توانی از صورت معقول منطقات استنتاج کنی؟ هگل پاسخ می‌دهد: فلسفه نمی‌تواند و نباید چیزهای جزئی را استنتاج کند بلکه فقط باید در استنتاج کلیات مشخص بکوشد.

بمزمع هگل، «فلسفه طبیعت» نمی‌تواند (و نباید) این یا آن گیاه جزئی را استنتاج کند بلکه به استنتاج گیاه به‌عنوان کلی‌مشخص، معطوف است. جزئیات طبیعت از احتمال و امکان خاص (Contingency) فرمان می‌پذیرند

و به همین جهت با صورتِ مَعْقُولِ مطابقت ندارند؛ آنچه نامعقول باشد قابلِ استنتاج از صورتِ مَعْقُولِ نیست! آیا هِگِل در این نقطه (یعنی حُقْنِه «احتمال» به چیزهای مُشَخَّص) به اِذْعَانِ «چیز فی نفسه» کانت نمی‌رسد؟

هِگِل در مواجهه با چالش فوق یعنی چالشِ استنتاجِ برخی چیزها از «صورتِ مَعْقُولِ» (خصوصاً در «فلسفه طبیعت») به استعاره‌گویی‌های شاعرانه دچار می‌شود: طبیعت سربازِ مُطِيعِ «احتمال» است؛ «خِرَد» را در هم می‌شکند، کورکورانه و بی‌دلیل به تکثیر انواع می‌پردازد. «خِرَد» در هزارتوی صورت‌های آفریده و چیزهای جُزئی طبیعت، گم و گور می‌شود. گزافه‌کاری در تولید «چیز»ها، مَظْهَرِی از دیوانه‌گی و بی‌خردیِ مُطْلَقِ طبیعت است! ثروت کَذابیِ طبیعت که در تنوع بی‌پایان آن است به‌راستی چیزی سزاوار ستایش ندارد زیرا ناتوانی طبیعت در پیروی از «خِرَد» را آشکار می‌کند! این زاینده‌گی طبیعت در تکثیر «چیز»ها، نوعی از طُغْیانِ جنون است؛ رقص مستانه‌ای است که در آن «طبیعت» رهاشده از آئینِ خِرَد، آزادشده از رَسْمِ صورتِ مَعْقُولِ، آشوب‌گرانه شادی می‌کند!

هِگِل در «فلسفه سیاسی» اش نیز تَحَقُّقِ مقولاتی چون «روح جهان»، «وظیفه کُلّی» و «أَصْلِ خِرَد» را در فَرَاذِهای سیاسی، جستجو می‌کند. وی ناپلئون را روح جهان می‌داند. در وجودِ ناپلئون «وظیفه کُلّی زمانه» را نمایان و مُتَجَسِّم می‌بیند؛ این وظیفه چیزی نیست جز تحکیم یک سامانه نوین اجتماعی که نگهبانِ «أَصْلِ خِرَد» باشد! هِگِل نیروهای مادی و عقلی آزاد - شده به‌وسیله انقلاب فرانسه را در جهت سامان‌دادن معقولانه ساختارها و صورت‌های سیاسی می‌خواهد. حتا زمانی که سخنگوی رسمی دولت پروس شده، حَقِ دولت را به عنوان «حَقِ خِرَد» اعلام می‌کند!

«جامعه معقول» در چشم‌انداز هِگلی چیست؟ جامعه‌ای است که مَصْلَحَت همگانی و اِبقای کُل از طریق تَصَادُفِ کور تامین نمی‌شود. نیروئی باید روی سِرِ مَصَالِحِ جُزئی فَرمان‌روائی کند و جُزئی‌ها را در یک کُل واحد، به‌سامان برساند. در این صورت است که اجزاء بی‌سامان به یک جامعه معقول تبدیل می‌شود. هگل می‌گوید، تاریخ آرام ننشسته و بشر به مرحله‌ای رسیده که همه وسائل تَحَقُّق «خرد» را در دست دارد. «فَرَجَامِ تاریخ» رسیدن به سامان معقول است. هرگاه (و آن‌جا) که سامان سیاسی «معقول» دانسته شود ایده‌آلیسم به‌فَرَجَام رسیده است. آن‌جا که «دولت»، سامان معقول است دقیقاً همان‌جا فَرَجَام کار است و از این پَس فلسفه وظیفه‌اش این است که انسان‌ها را با «دولت معقول» (با وضع بِالْفِعْل) آشتی دهد!

در کتاب «فلسفه حق» چارچوب عمومی برای ساخت و پرداخت مفاهیم «جامعه مدنی»، «حق» و «دولت» بی‌ارتباط با چارچوب مفهومی منطق هِگل نیستند! فرد در حوزه مالکیت، مابین «مال من» و «مال تو» آیا می‌تواند گزینه‌های سوم را پیدا و این مسئله را حل کند؟ اراده فردی که بین «مال من» و «مال تو» مُعَلَّق است چگونه بدون پیدا کردن «زمینه مشترک» می‌تواند به سَنَنَزِ «مال ما» یعنی به مَصْلَحَتِ هَمِگانی (کُلّی) برسد؟ چه باید کرد که «کُل» تابع خودسَرانه‌گی «فرد» و مَصَالِحِ خصوصی نشود؟ هگل از روابط بین کدام مقولات منطق‌اش برای توجیه «مالکیت» استفاده می‌کند؟

هگل در منطق‌اش چنین نتیجه گرفته که «آزادی» مُسْتَلْزِمِ قُدْرَتِ کَامِلِ «شِناسا» بر «شِناخته» (چیزها) است. هدف اراده آزاد شِناسا این است که شِناخته را به‌خود اختصاص دهد و آن را به بخشی از هستی خویش درآورد. آن‌چه شِناسا در منطق به دارایی خود درمی‌آورد شِناخته ذهنی است؛ واقعیتی مستقل از شِناسای اندیشنده ندارد. منطقاً چطور می‌شود

جواز مالکیت بر شناخته ادراک شده را برای مالکیت بر شناخته‌های مادی مورد استفاده قرار داد؟ منطق هگل به کمک می‌آید: آزادی یعنی قدرت کامل «شناسا» بر «شناخته»! صورتِ مُجَسَّم چنین قدرت کامل و چنین آزادی نامحدودی چیست؟ پاسخ این است: «مالکیت کامل و پایدار»! به این ترتیب، منطقِ هِگِل با ایجاد پیوستگی بین «فلسفه حق» و «اصل مالکیت»، جلوه تازه‌ای به «آئین خرد» می‌بخشد؛ مبنای عقلی مالکیت در برآوردن نیازها نیست بلکه بیشتر در این است که «شخص» با مالکیت، به شکل «خرد» وجود دارد. تنها چیزی که می‌شود از خرد استنتاج کرد این است که هر کسی باید مُتَصَرَف دارائی باشد. این که شخص چه چیز و چه قدر در مالکیت دارد مربوط به اتفاق است! به نظر می‌رسد که هگل باز هم برای تبیین امورِ مُشَخَّصی مثل «چه چیز» و «چه قدر» و «نابرابری» در تصرف مالکیت، به گریزی از جنس اتفاق و احتمال (Contingency) رسیده است: «حق» توجهی به اختلاف میان افراد ندارد!

حالا می‌رسیم به «فلسفه تاریخ» در نظامِ هِگِل؛ و آن چیزهایی که تاریخ را (بهزعم هِگِل) به صورت یک «کُلِ مَعْقُول»، به صورت «حکومت خرد» بر جهان، در می‌آورند. خواننده‌ای که با گذار از منطق به فلسفه طبیعتِ هِگِل آشناست انتظار دارد که وقتی هگل در آستانه تاریخ، ندا سر می‌دهد که «خرد» حاکم بر جهان است، ندای بعدی‌اش باید این باشد که واقعیت تاریخی باید از صُورِ خرد اطاعت کنند اما به طرزِ إعجاب‌آوری هگل می‌گوید: اندیشه باید تابع آنچه در تاریخ مُقَرَّر است، باید تابع امرِ واقع باشد. ما باید تاریخ را همان‌گونه که هست در نظر بگیریم. ما باید «تاریخی-تجربی» عمل کنیم. این رهیافت در فلسفه ایده‌آلیستی هِگِل، پدیده‌ای شگفت‌آور است!

هگل اما نثرِ آمال‌اندیشانه و ایده‌آل‌گرایانه‌اش را کاملاً به دست فراموشی نمی‌سپرد؛ او تاریخ‌نگاری نیست که بدون دخالت مقولاتی که از منطق‌اش به‌همراه دارد پدیده‌های تاریخی را ببیند و تفسیر کند. امور واقع باید اعتبارشان با مقوله‌های عقلی سنجیده شود و (برعکس) مقولات منطقی نیز باید از سوی امور واقع، گواهی تائید بگیرند.

هگل در فلسفه تاریخ‌اش، هستی حقیقی را تابع «خرد» می‌داند و هم تابع امور واقع. انسان به عنوان یک «جزء» در سپهر تاریخ، عضو «کُل» نیز هست؛ عضو این ملت یا آن ملت است. بنابراین این «جزء» تا زمانی هویت دارد که از «کُل» جدا نباشد اما فراموش نباید کرد که انسان اساساً یک «شناسای اندیشنده» است و «کُلّیت» را با این اندیشه می‌سازد. پس تاریخ به قلمرو ذهن تعلق دارد و ذهن نیز صور خود را در تاریخ، وسعت می‌بخشد. در پشت اراده سزار و ناپلئون، مفاهیم کُلّی (ای) مثل ملت، دولت، اشراف و طبقه وجود دارد. تاریخ انعکاس مصالح «کُل» در نبردهای اسکندر و سزار و ناپلئون است. ذات این کُلّی، «ذهن» است و ذاتِ ذهن همانا «آزادی» است. محتوای حقیقی تاریخ، تحقق خودآگاهی آزادی است؛ نه مصالح و کُنش‌های فرد. تاریخ جهان چیزی به‌جز پیشرفت آگاهی به سوی آزادی نیست. هگل در این‌جا به سوال تازه‌ای می‌رسد: هر چند «فرد» در تاریخ، جُدا از «کُل» نیست اما منافع و مصالح فردی در این میان چه نقشی بازی می‌کنند؟ خرد تاریخی که برآورده کردن مصالح «کُل» را در آماج دارد چطور با مصالح فردی کنار می‌آید؟ سزار در واژگون ساختن دولت رُم (بی‌گمان) به‌دنبال ارضای جاه‌طلبی‌های خود بود ولی چطور این جاه‌طلبی را می‌توان در خدمت «کُل» و «خرد» تفسیر کرد؟

هگل برای پاسخ به سوال بالا، به همان استعاره‌سازی ایده‌آلیستی مُتَوَسِّل می‌شود؛ امر کُلّی برای تحقق هدف‌های خود، «فرد» و «منافع فردی» را به خدمت خویش درمی‌آورد اما چطور این کار را می‌کند؟ با فعال کردن دینامیسمی به‌نام «مَکَرِ عَقْل»! مردان تاریخ، کارگزارانِ «ذهن جهان» هستند. آن‌ها طُعمه (یا شکار) یک ضرورت برتر یعنی ضرورت کُلّی‌اند. «زیرکی خرد» در آن است که سودهای فردی را به‌نفع تَحَقُّقِ صورت‌های معقول و کُلّی تاریخ، به‌خدمت می‌گیرد!

«ذهن جهان» (گاهی) با «خُدعه خرد» جلو می‌رود و منافع فردی را برای رسیدن به اهداف این «ذهن» جلو می‌اندازد. گاهی این مَکَرِ صحنه‌های هراس‌آفرینی خلق می‌کند اما چاره‌ای نیست؛ تاریخ صحنه شادمانی نیست. «دوره‌های شادمانی» صَفَحاتِ نانوشته تاریخ‌اند!

هگل در تمرکز بر «صیرورت تاریخ»، به‌نقش خودآگاهی برمی‌گردد؛ شرقی‌ها به این «دانش» دست نیافته‌اند که «ذهن» به‌معنای مُطلق، آزاد است و چون این نکته را نمی‌دانند آزاد نیستند. آگاهی به آزادی (نخست) در میان یونانیان پیدا شد. اما آن‌ها نیز (هم‌چون رُمیان) تنها این را می‌دانستند که برخی از انسان‌ها آزاد هستند. ملت‌های ژرمن تحت تاثیر مسیحیت، نخستین ملت‌هایی بودند که به این «آگاهی» دست یافتند که انسان به‌عنوان انسان، آزاد است و این «آزادی ذهن» است که ذاتِ انسان را می‌سازد!

*در نگارش این فصل از منابع زیر که جزو آثار هگل هستند استفاده شده است:

Philosophy of Nature

Philosophy of Right

Philosophy of History

(۹)

در ارائه طرح‌وارِ رَوش‌شناسی هِگِل، به عبور حساس از هِگِل به مارکس (لحظه به لحظه) نزدیک‌تر می‌شویم! بُنیاد مفهومی نظام مارکسی (غالباً) در مُختصات جدیدی قرار دارد؛ با ذره‌بین خاصی نمی‌توان دنبال ارتباط شانه به شانه آن با خزانه مفهومی نظام هِگلی گشت. با این وجود، سوال ما در جُستار حاضر این است: در رَوش‌شناسی هِگلی آیا با صحنه هم‌پوشانی هِگِل و مارکس مُواجه می‌شویم؟

دیدیم که هستی در نظام هِگلی، به‌گونه «صورت معقول» وارد می‌شود. «أمر واقع» در سپهر هِگلی از ساختار و حرکت اندیشه مُشتق می‌شود؛ واقعیت‌های تاریخی باید از «صُور خرد» اطاعت کنند، امور واقع در طبیعت باید سرسپرده «أین معقول» باشند، الگوی مالکیت زمانی به‌صورت یک «حَق» به رسمیت شناخته می‌شود که «آگاهی» این حق را مُتعالی بدانند! در اولین تکانه انتقادی که فوئرباخ (به‌عنوان یک هِگلی‌جوان) به ایده‌آلیسم هِگِل وارد می‌کند این گزاره را در کانون قرار می‌دهد: «هستی از اندیشه سرچشمه نمی‌گیرد؛ اندیشه از هستی منشاء می‌گیرد». گزاره فوئرباخ آیا می‌تواند دست‌مایه‌ای برای مارکس باشد که بر مبنای آن، دیالکتیک خودش را از رَوش‌شناسی هِگِل مُتمایز کند؟

گزاره فوئرباخ (هم در روش‌شناسی و هم در معرفت‌شناسی) اقامه
کیفرخواستی ماتریالیستی بر علیه ایده‌آلیسم هگل، است. آیا مارکس این
گزاره را به همین شکل خام، در آغازگاه مِتدولوژی خود قرار داد؟ خیر!
مارکس گزاره مزبور را (بدون نقد ماتریالیسم فوئرباخ) در ایستگاه اولیه
دیالکتیک‌اش قرار نداد. نقد مارکس به ماتریالیسم فوئرباخ در چه تار و پود
انتقادی (ای) مطرح شد؟ فوکوس و «چشم‌سفندیار» رویکرد فوئرباخی در
آنجا بود که وی در مواجهه با «شناخته‌ها» و «چیزها»، بر «ادراک حسی»
تاکید می‌کرد. درست است که مواجهه حسی شناسا با امر واقع، نوعی
اعتباربخشی به ماتریالیسم (در مخالفت با ایده‌آلیسم هگل) بود اما مارکس
در این نقطه عطف تصمیم عجیبی گرفت؛ به جای دفاع از ماتریالیسم حسی
فوئرباخ، در کنار هگل ایستاد! چرا؟ چون «یقین حسی» ملاک نهایی حقیقت
نیست. حقیقت در تجربه‌ای که صرفاً معطوف به ادراک حسی باشد کشف
نمی‌شود. هرچند فوئرباخ (با گزاره معروف‌اش) از اصالت صورت معقول
هگلی دور می‌شود اما آشتی‌اش با اصالت ادراک حسی، سقوط در دام‌چاله
روش‌شناسی و معرفت‌شناسی منسوب به ماتریالیسم عامیانه است.

چگالی بالای اولویت‌دادن به ادراک حسی در ماتریالیسم فوئرباخ، همانا
نادیده‌گرفتن این مهم است که انسان شناسا به صورت انفعالی و صرفاً با
حواس چندانگانه، با «امر واقع» روبرو نمی‌شود بلکه عین بی‌واسطه را با
میانجی پراتیک، کار خلاقانه و اندیشه‌ورزی، به صورت شناخته‌باواسطه
درمی‌آورد. گیومه انتقادی حاضر از این نظر سزاوار توجه است که نشان
می‌دهد: روش‌شناسی و معرفت‌شناسی مارکس (تمام و کمال) در بطن
ماتریالیسم خام فوئرباخ نطفه نمی‌بندد بلکه هنوز دست بر شانه سنت هگلی
دارد! مارکس بعدها در تعمق بر اصلی‌ترین سلول جامعه سرمایه‌داری

(یعنی کالا) عملاً نشان می‌دهد که وی به عنوان شناسا، سلول بنیادی نظام سرمایه‌داری را در مختصات محدود ادراک حسی دریافت نمی‌کند؛ کالا محصول کار «شناسا»ست پس یک عین بی‌واسطه نیست. کالا محصول تاریخ «شناسا»ست پس یک عین فی‌البداهه ظاهرشده در زمان و مکان شناسا نیست. از این گذشته، شناسا در فرایند اندیشه‌ورزی دیالکتیکی، کالا را نه به صورت چیز جزئی ملموس (مثل واکس و دکمه و پُفک‌نمکی) بلکه در مفهوم یک مشخص‌کلی، ملاقات می‌کند.

برای این‌که بهتر متوجه شویم که مارکس سکوی اولیه خود در متدولوژی و معرفت‌شناسی را در چه پروسه انتقادی (ای) می‌سازد (و ماتریالیسم حسی فوئرباخ در این پروسه، چه سهمی دارد) لازم است که خوانش مجملی از دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ مارکس داشته باشیم. در فصل مربوط به نقد دیالکتیک هگل، با یک پرسش پروبلماتیک روبرو می‌شویم: «ما اکنون در رابطه با دیالکتیک هگلی چه وضعی داریم؟» مارکس طرح سوال مزبور را از این نظر ضروری می‌داند که تعدادی از هگلی‌های جوان هرچند مدعی جدا شدن از فرازهای ضد-انتقادی فلسفه هگل هستند اما هنوز از اسارت در لایبرنت منطق وی آزاد نشده‌اند!

به باور مارکس تنها کسی که در بین هگلی‌های جوان، در تسویه حساب نقادانه با منطق هگلی (در تسویه حساب با صورت معقول هگلی) چند گام جلوتر از بقیه است کسی نیست جز «فوئرباخ»! چرا؟ چون به‌طور جدی با یک گزاره ماتریالیستی جلوی هگل ظاهر شده است: «اندیشه از هستی ریشه می‌گیرد و نه برعکس».

فصل مربوط به نقد دیالکتیک هگل (در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴) بیش از هر چیز، بیانگر تلاش مارکس برای ایجاد سکوی پرتاب روش‌شناسی‌اش در

تمایز با مَندولوژی هِگِل است؛ هِگِل امرِ واقع را (ثروت و حتا دولت را) به‌عنوان اندیشه و حرکات اندیشه درک می‌کند، (در نقطه مقابل) فوئرباخ چیزها را به عنوان هستی‌های بیرونی که باید در معرض «تجربه حسی» به ادراک درآیند؛ کدام از این دو «رویگرد» می‌تواند (و باید) در تدوینِ خلاقانه روش‌شناسی مارکس مورد استفاده قرار گیرد؟

مارکس راه میانه را انتخاب می‌کند؛ «عین* فوئرباخ» را هرچند پُر از مَلات ماتریالیستی‌ست (اما چون از دیالکتیک تُهی است) در معرض نقد جدی قرار می‌دهد؛ در عین حال «عین* هِگلی» را که از حرکت و مصالح «صورت معقول» جدا نیست در آماج نقد قرار می‌دهد. ماحصل این دو نقد جدی چیست؟ عین فوئرباخ (که مَقهورِ ماتریالیسم حسی است) به خلوت پناه می‌بَرَد، عینِ هِگلی هم (که مَغلوبِ صورت معقول است) عقب‌نشینی می‌کند. زمینه برای جلو آمدن عینِ دیالکتیکی مُساعد می‌شود:

«کُنکِرِتِ مارکسی»

یافتن معنای «کُنکِرِت» با تمرکز بر علم اِشْتِقاقِ لُغات (Etymology) اگر بدترین رویکرد نباشد لاَاقْل نُقْطه عَزِیمتِ خوبی نیست.

واژه Concretus در لاتین، به معنای «درهم ترکیب شده» است؛ در نقطه مقابل، واژه Abstractus به معنای «بیرون کشیده شده»! از ریشه‌شناسی دو واژه مزبور چه چیزی می‌فهمیم؟ تقریباً هیچ‌چیز!

در جهان‌بینی مسیحی (قرون وسطائی)، کُنکِرِت به «جِسْمِیتِ مادی» ربط پیدا می‌کرد. در آن جهان‌بینی، هرچه در ناسوتِ جِسْمِیتِ قرار داشت سزاوارِ سرزنش و تَحْقِیر بود. «أَمْرِ مُجْرَد» اما چون رابطه‌ای با جِسْمِیتِ مادی نداشت قابل تقدیس بود! در ساحتِ ادراکِ مسیحی، کُنکِرِت مُتْرادِفِ کاملی بود برای تَمایلاتِ دُنْیوی، کُذْرا و محکوم به فروپاشی اما مُجْرَد مترادف بود با مفاهیم فَنّا-ناپذیر، مُطْلَق و لاهوتی: «جِسْمِ گِرد» چون در جِسْمِیتِ دُنْیوی مَحْبوس است پس فناپذیر است (اما) مفهوم «گِردی» چون مُجْرَد است پس سَرْمَدی و «نامیرا»ست!

واقع‌گرائی اولیه قرون دور، هاله تَقْدُسِ دورِ مفهومِ مُجْرَد (Abstract) را سَلَب و این مفهوم را از شُعاعِ تاثیر نگاه مسیحائی دور کرد. در مواجهه با مفهوم کُنکِرِت (Concrete) نیز، آن اَخمِ مَسِیحائی تَحْقِیرآمیز را پَس زد اما

در تعریف این دو مفهوم (گماکان) به همان آموزه‌های سنتی اسکولاستیک^۱ (Scholastic) وابسته ماند: «کُنْکِرِت» یعنی هر نوع عین جزئی در معرض حواس انسان؛ «مُجَرَد» یعنی وجوه کلی و مشترکی که از چیزهای جزئی بیرون کشیده می‌شوند!

تغییراتی که تاریخاً در تعریف دو مفهوم فوق، ثَبِت وُ ضَبْط شده‌اند بسته به این‌که در سپهر علوم طبیعی متأثر از نگاه مکانیکی قرون ۱۶ و ۱۷ رخ دادند، یا در حیطه علوم مُعْتَقَد به تبدیل قوانین جهان به اشکال هندسی و فرمول‌های ریاضی مُجَرَد اتفاق افتادند، یا در چارچوب تجربه‌گرایی هیوم و برکلی (Berkeley) تدوین شدند و یا در مَعْرَضِ «نَفْدِ خِرْدِ مَحْضِ» کانت قرار گرفتند، فَرَاذِی مَفْصَل از تغییراتی هستند که تمرکز بر آن‌ها باعث اِسْتِحَالِه محتوای جُستار حاضر به رویکردی آکادمیک می‌شود.

تنها فوکوس تاریخاً مُجَازِی که از شائبه آکادمیستی مُبَرَا است فوکوس بر تاثیر شگرف هِگِل بر معناگزینی دیالکتیکی برای دو مفهوم بالا است. هِگِل اولین کسی بود که کُنْکِرِت و مُجَرَد را در یک فَرَايِنْد زنده و پویا تعریف کرد؛ فَرَايِنْدِی که از آن به عنوان «قانون صعود از مُجَرَد به کُنْکِرِت» یاد می‌شود! به‌زعم هِگِل، قانون یاد شده بیانگر پروسه‌ای است که طی آن، «سلطنت ذهن»، «مَلْکُوت روح» یا «سَریرِ خِرْد» پله پله کامل می‌شود!

توسعه پیش‌رَوَنده فرآورده‌های معنوی انسان (در نظام هِگِلِی) اِنْعَکَاسِی از صِیْرُورَتِ مُجَرَد به سَمَتِ کُنْکِرِت است. مفهوم مُجَرَد اولین ایستگاه در این حرکت صعودی است و هرچه از این ایستگاه اولیه دورتر می‌شویم با سِیْپَهْرِی تدریجاً غَنی‌تَر، پیچیده‌تر، مُتَنوع‌تَر، مَلْمُوس‌تَر و نِهائِیاً کُنْکِرِت‌تَر چشم در چشم خواهیم شد!

در قانونِ هِگلی صُعود از مُجَرَد به کُنکِرِت، نشانه‌های رویکرد به ایده‌الیسم را چطور می‌شود کشف کرد؟ ایده‌الیسمِ هِگل (و ایضاً مِثدولوژی وی) وقتی در این قانون نمایان می‌شود که بدانیم هِگل نیروی مُحرکِ توسعه «لاهُوتِ روح» و «جُمهورِ ذهن» را صرفاً به حرکتِ پیش‌رونده و نافذِ «مفهوم» مرتبط می‌داند! صعود از مُجَرَد به کُنکِرِت بازتابی از صلاح‌دیدِ «ایده» است! ذهن (روح) تنها واقعیتِ در حال توسعه است و هیچ شکلی از حرکت، جدا از حرکت و صیرورتِ «مفهوم»، جدا از حوزه مقولات منطقی، فی‌نفسه قابل اعتبار نیستند!

هِگِل در «اقتصاد سیاسی»، همه اعیان و پدیده‌ها را صُورِ تجلی و تحققِ «مفهوم کُلی» تلقی می‌کند. میلِ معطوف به امرِ عقلی، به‌مثابه اراده‌ای اکتیو ظاهر می‌شود که فعالیت‌ها و اشکالِ اقتصادی را ایجاد می‌کند؛ به‌گونه‌ای که همه مقولات حیاتِ اقتصادی (ارزش، سود، ثروت و ...) در بَسْتَرِ حرکت و مَصالِحِ «مفهوم کُلی»، تفسیر و توجیه می‌شوند! روابط اقتصادی در اُفُقِ هِگلی، مُستَقِل از آگاهی افراد، مستقل از اراده معطوف به برقراری «صُورِ معقول» (از طریق قانون صعود از مُجَرَد به کُنکِرِت) قابل تصور نیستند! «کُنکِرِت» از نظر هِگل، فرآورده حرکتِ «مفهوم مُجَرَد» به‌سَمَتِ تجلی یافتن در «امرِ واقع» است!

در مَنطِقِ هِگِل هر چند تکامل ایده‌الیسم به سوی شکلِ مطلقِ آن، از لایبرنتِ کارکردِ «قانون صعود از مُجَرَد به کُنکِرِت» عبور می‌کند اما به‌طرزِ شگفت‌آوری با مرزهای محدودیتِ پراتیکی انسانِ شیناسا روبرو نیستیم! هِگِل توانایی انسان برای تغییر را به‌عنوان جلوه‌ای از اراده و عقل انسان برای کشف و انطباق بر «نظام مفهومی» (بر صُورِ معقول) تَأویل می‌کند.

فَرَايِنْدِ دِگَرگُونِیِ عَمَلِیِ جِهَانِ دَرِ فِلْسَفَه هِگَل، پَيَامَدِ فَعَالِیَّتِ مَنطَقِیِ «شِنَاسَا»
بِرَایِ کَشْفِ غَايَتِ مَعقُولِ جِهَانِ وَ انطَبَاقِ پِرَاتِیْکِیِ بَا اَیْنِ غَايَتِ اَسْت!
صِیْرورَتِ «مَفهُومِ مُجَرَّد» وَ ضَرورَتِ فَعَلِیَّتِ وَ تَحَقُّقِ «مَفهُومِ کُلِّی» دَرِ
فِلْسَفَه هِگَل، هِم «جِهَانِ بِیرونی» وَ هِم «شِنَاسَا» رَا بَه خُودِ زَنْجِیْرِ کَرْدَه اَسْت.
آزَادِیِ اَز اَیْنِ زَنْجِیْرِ آيَا سِرَاغَازِ رَهَائِیِ رِنَالِیْسَمِ مَارکِسیِ وَ شَکْلِگِیْرِیِ
رُوشِ شِنَاسِیِ مَارکِسیِ دَر بَسْتَرِ جِدا شَدَنِ اَز اَیْدِه آلیْسَمِ وَ مِئَدِ هِگَلِ اَسْت؟

۱-اسکولاستیک (Scholastic):

دَر قُرُونِ ۱۱ تا ۱۷ مِیْلادیِ دَر مَدَارِسیِ کِه تَحْتِ نِظَرَاتِ کَشِیْشَانِ اِدَارَه مِی شَدَنَد تَفْکِرِ اِسکولَاسْتِیْکِ بَه اَیْنِ
مَعْنِیِ بُوَد کِه عِلْمِ بَايَدِ دَر خِدْمَتِ مَسِیْحِیَّتِ بَاشَد؛ دَر غَیْرِ اَیْنِ صُورَتِ «بَاطِل» اَسْت!

۲-The Law of Ascent From the Abstract to the Concrete-

در ایده‌آلیسم پیشا-هگلی (تاریخاً) چگونگی گذار از «کلی» (مُجَرَد) به «خاص» (مُشَخَّص) اغلب «چالش‌زا» (و گاهی) چشم در چشم با پاسخی «پارادوکسیکال» (Paradoxical) است!

از افلاطون شروع کنیم؛ یک برگ کاغذ مجموعه‌ای از کُلّیات است: سفید است، مُستطیل‌شکل است، جامد است، ظریف است و نرم است. دانش من از کاغذ به عنوان یک چیز مُشَخَّص، جدا از مفاهیم کلی یعنی سفیدی، مُستطیلی، جامدی، ظریفی و نرمی نیست. مفهوم کلی را ذهن ما می‌سازد. «مفهوم مُجَرَد» ساخته ذهن ماست. یک تکه کاغذ مجموعه‌ای از کلی‌هاست. «کلی» آفریده ذهن ماست پس آیا می‌توانیم بگوئیم، کاغذ یک «آفریده ذهنی» است؟ می‌توانیم بگوئیم، کاغذ بیرون از ذهن ما وجود ندارد؟ افلاطون پاسخ می‌دهد: اگر قبول کنیم که کاغذ بیرون از ذهن ما وجود دارد با الزام عقلی باید بپذیریم که جوهر کلی کاغذ، جوهر مُجَرَد سازنده کاغذ (یعنی سفیدی، ظرافت، مستطیلی، نرمی و جامدی) نیز مُسْتَقِل از ذهن ما وجود دارند. اگر «کلی» (مُجَرَد) بیرون از ذهن ما وجود داشته باشد باید وجود مفاهیم «مُجَرَد عینی» یا «کلی عینی» را بپذیریم. افلاطون این کلی عینی را «مُثَل» می‌نامد.

افلاطون می‌کوشد که ثابت کند کُلّی مُجَرَد (مُتَل) علت آغازین، بُنیاد و خالق چیزهای جُزئی، مُشخص و مُنْفَرَد است. «کُلّی» حقیقت است و «جُزئی» مَجَاز! نقطه‌آغازِ شکل‌گیریِ فلسفه «دوتایی»ها (Dualism) دقیقاً همین‌جاست! ایده‌آلیسم پیشا-هگلی در تبیین‌گذار از «کُلّی مُجَرَد» به «جُزئی مُشَخَّص» در تَسَلُّلِ ایجاد مفاهیم دوتائی گرفتار می‌شود!

فلسفه افلاطون برای توضیح چگونگی‌گذار از مُجَرَد به مشخص، مُلَزَم به ایجاد نخستین دوتائی تاریخ ایده‌آلیسم است: حقیقت- مَجَاز! اسب سفید مشخص وجود دارد؛ اسب کُلّی چه؟ او برای پاسخ‌دادن به این سوال به تَخَبُّلِ خَلِاقانه پناه می‌برد: هر چیز «مُشخص» کُپی برابر اصل «مُجَرَد کُلّی» است. ماده مُجَرَد اولیه (هَمانا) بی‌شکل، نامعین و نامُشخص است اما گوهر شکل‌دهنده به چیزهای مُشخص است! کُجاست این مُجَرَد یا کُلّی نخستین؟ جواب افلاطون ماهیتی ایده‌آلیستی دارد: مُجَرَدات (کُلّیات) وجودی جداگانه ماورای زمان و مکان در جهان برین (جهان دیگر) دارند! معنای گفته افلاطون این است که گذار از کُلّی به مشخص، گذار از «جهانِ عُلیای مُجَرَدات» به «جهانِ سُفلی چیزهای خاص» است!

ارسطو یک‌گام از ایده‌آلیسم افلاطونی فاصله می‌گیرد: کُلّی صرفاً صِفَتی مُشترک است میان مشخص‌ها. مفهوم مُجَرَد سفیدی، صفتی است که میان همه چیزهای سفید مُشترک است. صفاتِ کُلّی مُشترک (صِفَاتِ مُجَرَد) وجودی جدا از موصوفاتِ خود ندارند. ارسطو (برخلاف افلاطون) معتقد است که «کُلّی» وجودی مستقل از «مُشخص» ندارد. «مُجَرَد» و «مُشَخَّص» در یک وجودِ واحد، هَسْتی دارند.

مُجَرَد ارسطویی همان مُجَرَد افلاطونی است. «مُجَرَد» در هر دو فلسفه، خالقِ مُشخص است. در سپهر افلاطونی (اما) کُلّی مُجَرَد در جهان برین

(لاهورت) سُنکنا دارد اما مُجَرَدِ کُلّی در نظام ارسطوئی، از چیزِ مُشخصِ جُدا نیست. سپهر کُلّی و مشخص در فلسفه ارسطو، یکی هستند. مفاهیم مُجَرَدِ زَرَدی، سنگینی و درخشندگی مُستقل از یک تکه طلا وجود ندارند؛ یک تکه طلای خاص هم جُدا از «مفاهیم کُلّی» سنگینی، زَرَدی و درخشندگی وجود ندارد. اگر از تکه طلای مزبور مفاهیم مُجَرَدِ یادشده را سَلَب کنیم از طلا بودن(آش)، از مُشخص بودن(آش) چه می‌ماند؟ ارسطو پاسخ می‌دهد: هیچ چیز نمی‌ماند.

آئین فلسفه ارسطو (مانند فلسفه افلاطون) اولویت‌بخشی به «مُجَرَد» است با این تفاوت که مُجَرَدِ افلاطونی یک «کُلّی عینی» است اما ارسطو مفهوم کُلّی را صاحب عینیتی مُستقل از مُشخص نمی‌داند.

گذار از مُجَرَد به مُشخص (گذار از عام به اَخَص) در منظومه افلاطونی، با این چالش روبرو است: جهان برین مُجَرَدات کجاست؟ اما گذار از مُجَرَد به مشخص در نظام ارسطوئی با این پرسش مواجه است: اگر «کُلّی» مستقل از «مشخص» وجود ندارد چطور می‌تواند نقش آفریننده را در مقابل آفریده خاص ایفا کند؟

نگاهی دوباره بیاندازیم به تناقض فلسفه ارسطوئی؛ «چیزِ مشخص» هستی خود را به «کُلّی مُجَرَد» وام‌دار است (و برعکس)؛ «سفیدی» به عنوان مفهوم مُجَرَد، جُدا از اسب سفید وجود ندارد، اسب سفید هم جُدا از مفهوم کُلّی سفیدی وجود ندارد. اگر کُلّی ارسطوئی وجودی مُستقل از مُشخص ندارد تَقَدّم(آش) بر مشخص از چه‌هیث است؟ ارسطو برای پاسخ دادن به این سوال، گزاره جدیدی را به «فلسفه کُلّی» اضافه می‌کند (که در فلسفه افلاطون وجود نداشت): تَقَدّمِ عقلی «عام» بر «اَخَص»؛ همه چیزهای خاص از کُلّی بُنیاد می‌گیرند ولی نه به‌این معنی که کُلّی جُدا از مشخص وجود

داشته باشد؛ کُلّی فقط از نظر عقلی (منطقی) بر مشخص نَقْدُم دارد!
«مشخص» نتیجه منطقی «کُلّی» است!
«مُجَرَّد» در فلسفه افلاطونی یک «کُلّی عینی» است.
«مُجَرَّد» در فلسفه ارسطویی یک «کُلّی منطقی» است.

ایده‌آلیسم هِگِل (ابتدا به‌ساکن) بدون ارتباط با ایده‌آلیسم‌های قبل از خودش، شکل نمی‌گیرد؛ نه به این معنی که «قانون صعود از مُجَرَّد به کُنکِرِت» کشف هِگِل نیست و هر چه در منطق هِگِل آمده دقیقاً کُپی برابر اصلِ آن گزاره‌ها و اصولی است که افلاطون و ارسطو تدوین کرده‌اند. تفاوت‌شان در کجاست؟ پیش از جواب‌دادن به این سوال، باید فَرّازی دیگر از ایده‌آلیسم پیشا-هِگِلی را (به‌طور مُجَمَل) مطالعه و بررسی کنیم.

پس از دو سِنخ کُهَن یونانی، ایده‌آلیسم با «کانت» به رستاخیز تازه‌ای رسید. این کانت بود که با سوالات ژرفی به صحنه آمد: شناخت چیست؟ شناخت چگونه ممکن است؟ چه چیزها را می‌توان شناخت، چه چیزها را نه؟ آیا شناخت دارای مرزی گذرناپذیر است؟ سوالِ آخر بیشتر از هر سوالی به «گذار از امر کُلّی به مشخص» مربوط است. پاسخ کانت به این سوال بود که پیشرفت فلسفه از دیدگاه افلاطون را ممکن ساخت.

با «عالم مُثَل» به‌عنوان خَزانه کُلّیّات افلاطون آشنا شدیم. کانت نیز نظریه‌ای در باره کُلّیّات (و صندوقچه‌ای از کُلّیّات) داشت. مقولات کانتی همان کُلّیّات وی هستند؛ با این تفاوت که کُلّی کانتی (مثل کُلّی افلاطونی) عینی نیست بلکه ساخته ذهن آدمی‌ست. گذار از کُلّی کانتی به چیز مشخص (در واقع) گذار از «مُجَرَّد» به صورت پدیداری «چیز» است (و نه خود چیز)!

حالا می‌توانیم به این پرسش بهتر پاسخ بدهیم: «قانون صعود از مُجَرَد به کُنکِرِت» در منطق هِگِل، با اشکال این گذار در فلسفه‌های پیشا-هِگِلی، چه تفاوت‌هایی دارد؟

*منابع این فصل:

Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and his Logic (Wallace, W.)

System and Methode in Hegel's Philosophy (Heimann, B.)

The Philosophy of Hegel (Stace, Walter Terence)

کُلّی افلاطونی، یک «کُلّی مُجَرَد» است. از این کُلّی مُجَرَد چطور می‌توان چیز «مشخص» را استنتاج کرد؟ افلاطون این تَرَدستی ایده‌آلیستی را مُجاز می‌داند که همه کُلّی‌هایش را در مُختَصات ماورائی(ای) به نام «عالم مُثُل» ساکن کند و هر «مُثُل» را (با تَخَیُل خَلّاقانه) آفریننده و خالق «مشخص» بداند! مُثُلِ اَسب (به عنوان کُلّی افلاطونی) خالقِ اَسبِ اَبَلَق، اسب بارکش، اَسبِ سیاه، اَسبِ سفید، اسب کَهَر، اَسبِ قهوه‌ای، شَبَدیز، رَخش و اَلَخ است. این شَعْبدهبازی افلاطونی نوعی خَلّاقیت به‌حساب می‌آید اما اسم‌اش را (بدون تردید) نمی‌شود «استنتاج مشخص از مُجَرَد» گذاشت.

برای این‌که استنتاج یادشده ممکن و ضَرور باشد کُلّی مُجَرَد افلاطونی نباید نقطه‌عزیمت باشد، چرا؟ چون چنین کُلّی(ای) میان‌تُهی است. کُلّی مورد نظر ما باید کُلّی(ای) باشد که به‌طور مُضَمَرِیا بالقوه (Potential) دربرگیرنده مشخص‌ها باشد. هِگِل اولین فیلسوف در تاریخ مُدَوَن ایده‌آلیسم، در تاریخ «تکامل ایده‌آلیسم»، در تاریخ «عَرش‌یابی ایده‌آلیسم» است که این «کُلّیت» (این هستی‌نا-میان‌تُهی) را کشف می‌کند!

دیالکتیکِ هِگِل (در اولین ایستگاه خودش) از یک «کُلّیت» باید آغاز کند؛ این کُلّی هِگِلی از یک‌طرف باید ۱-محصول تَجَرِید باشد، ۲-مُجَرَدتَرین

مفهوم باشد، ۳- مُجَرَّد میان‌تُهی نباشد و از همه مُهم‌تر ۴- بالقوه باید حاوی مشخص‌ها باشد. مفهوم مُجَرَّد در تمام تاریخ ایده‌آلیسم، مفهومی بوده که وُسعتِ عمومیت آن (خواه‌ناخواه) چیزهای مشخص را دربرمی‌گرفته اما تفاوتِ مُجَرَّدِ هِگِلِی این است که مشخص را مَنطَقاً بشود از دلِ آن استنتاج کرد وگرنه مُجَرَّد میان‌تُهی است. مُجَرَّدی که (به‌طور بالقوه Potential) حاوی همه مشخص‌هاست (یعنی به‌طور ضیمنی «کُلّی‌ترین کُنکرت» است) اولین ضِدینِ دیالکتیکِ هِگِل است!

عِجالتاً به‌یاد داشته باشیم که همپوشانی «کُنکرت عام» و «کُنکرتِ اَخْص» در منطق هِگِل، یک مفهوم واحد از این دو مفهوم نمی‌سازد! «تاریخ مشروطه» یک کُنکرتِ کُلّی است که «استبداد صَغیر» را در دل خود دارد. «استبداد صَغیر» نسبت به کُلّیتِ تاریخ مشروطه، یک کُنکرتِ خاص‌تر است اما همین «استبداد صَغیر» نسبت به رُخداد «به‌توپ بستن مجلس شورای ملی» به صورت کُلّی کُنکرت درمی‌آید؛ بنابراین کُنکرتِ (در منطق هِگِل) کانونِ تَجَمُّعِ عینی‌هائی‌ست که در رفت و برگشتی از تعویض نَقش‌ها، درصُورِ اَعَم یا اَخْص، ظاهر می‌شوند!

فلسفه هِگِل دقیقاً مثل سِنخ‌های ایده‌آلیسم قبل از خودش، فلسفه کُلّی‌ست؛ با این تفاوت که در ایده‌آلیسم هِگِل (که چکیده و نَقْدِ سِنخ‌های قبلی‌ست) توالد و تناسُلِ مشخص از دلِ مُجَرَّد در فرایند «استنتاج منطقی» مُتَحَقِّق می‌شود و نه با تَرَدستی شاعرانه و تَمثیلِ خیال‌پردازانه! نَقطه‌عزیمتِ استنتاجِ منطقی در منطق هِگِل چیست؟ در بالاتر گفتیم که در اولین ایستگاهِ فرایندِ یادشده باید کُلّی‌ترین (مُجَرَّدترین) مفهوم قرار بگیرد که به‌طور مُضَمَّر (Potential) حاوی سایر اجزاء باشد. کُلّی نخستینِ هِگِلِی در عین‌حال باید مقوله نخستین باشد چرا که منطق هِگِل، پروسه استنتاجِ مقوله بعدی از مقوله قبلی است.

«مقوله نخستین» را چطور باید کشف کنیم؟ کدام مقوله نخستین در عین حال «کلی نخستین» است؟ کدام کلی نخستین است که در عین حال می‌تواند به طور ضمیمی (Implicit) همه مشخص‌ها را در خودش داشته باشد؟ کدام «مُجَرَّد» است که (بمطور بالقوه) کلی‌ترین کُنکِرِت (Concrete Universal) است؟

مقوله نخستین باید مقوله‌ای باشد که از حیث دلیل و منطق، قبل از مقولات دیگر باشد و «در-خود» (In Itself) مقولات بعدی را در بطن داشته باشد. «نخستین مقوله» ضمن این‌که باید بر همه مقولات دیگر مُقَدِّم باشد این تَقَدُّم باید منطقی‌اً قابل اثبات باشد. یعنی چطور قابل اثبات باشد؟ یعنی در هر گام منطقی بشود نشان داد که مقوله بالفعل (و حاضر) به‌طور بالقوه (و پوشیده) وجود داشته و وظیفه منطق هگل این بوده که این پوشیده‌گی را از مُحَاق در آورَد (کشفِ حجاب کند).

مَنْطِقِ هِگَل از یک «تَجْرِید» شروع می‌شود. فرآورده نهائی تَجْرِیدِ مزبور، باید مُجَرَّدترین مقوله (نخستین مقوله) باشد. کلی‌ترین و مُجَرَّدترین مقوله چیست؟ بالشی را تصور کنید که مُرَبَّع، تَرَم، نارنجی و سُبُک است. در «فَرایند تَجْرِید» به ترتیب مربع‌بودن، نرم‌بودن، نارنجی‌بودن، سُبُک بودن و نهایتاً بالشی‌بودن را از شیء مورد نظر می‌گیریم. در مرحله آخر تَجْرِید، چه باقی می‌ماند؟ فقط هست‌بودن! پس «هستی» همان مُجَرَّدترین و کلی‌ترین مقوله است.

ایده‌آلیسم پیشا-هگلی (نحله‌های کلی‌گرای آن) در انجام این تَجْرِید (که محصول آن مُجَرَّد نخستین است) ضعفی نشان نداده بودند؛ آنچه ایده‌آلیسم هگل را در سکوی بالاتری از سَلَفِ خود قرار داد این بود که هگل (ابتدا به‌ساکن) پرچم این دعوی را بالا بُرد که مُجَرَّدترین مقوله اگر میان‌نُهی

نباشد باید همه مقولات بعدی به شکل مُضمَر (Implicit) در آن باشند و منطقاً بشود این لواحق پوشیده را گام به گام، آشکار (Explicit) کرد. بنابراین مُجَرَدترین مقوله هِگلی یعنی مقوله نخستین باید به طور بالقوه (Potential) کلی‌ترین کُنکِرِت (Concrete Universal) نیز باشد؛ بزرگترین کشفِ هگل که آن را از اسلاف ایده‌آلیستِ خودش مُتمایز می‌کند همین است! مُجَرَدترین مقوله منطق هگل (یعنی «هستی») مقدم بر مقولاتِ دیگر است. اما با چه مَندولوژی (ای) می‌توان مقولات بعدی را از دل این مقوله نخستین، استنتاج کنیم؟ اگر همه لواحقِ مُشَخَّصِ بَالِشِ مورد نظر یعنی مربع‌بودن، نرم‌بودن، نارنجی‌بودن، سُبُک‌بودن و بالاخره بَالِشِ بودن را از آن بگیریم به مُجَرَدترین مقوله یعنی «هستی» می‌رسیم اما این هستی که از همه نشانه‌های شیء بودن تُهی شده است (در واقع) Nothing است. فرایند تجرید (برای رسیدن به کلی‌ترین مقوله) همه تَعینات، کیفیات و صفات‌ها را از بَالِشِ مُشَخَّصِ گرفت. در پایانِ فرایند، یک هستیِ کلی داریم و یک «بَالِشِ» که دیگر وجود ندارد؛ لاشیء است. بنابراین حاصل تجرید فقط «هستی مُجَرَد» نیست بلکه «نیستی» نیز هست.

هستی و نیستی (در این فاز از استنتاج منطق هگل) یکی می‌شوند. این دومین ضِدِّینِ دیالکتیکِ هگل است. از رِبَلِ اصلی بحث‌مان دور نشویم. اگر هستی و نیستی منطقاً یکی هستند پس باید درون یکدیگر جریان داشته باشند؛ هستی به درون نیستی گذار کند (و برعکس) نیستی به درون هستی گذار کند. همین‌جا سومین مقوله از دل منطقِ هگل، از حالت ضِمینی به آشکارگی می‌رسد: «گذار» یا گردیدن یا صیرورت (Becoming). در منطقِ هگل همه مقولات در مقوله نخستین (هستی) وجود دارند. نخستین مقوله که مُجَرَدترین مقوله است به طور پوشیده (In Itself) همه

مقولات بعدی را در خود دارد. مِندولوژی هگل (در منطق‌آش) مرحله به مرحله و فاز به فاز، مقولات پوشیده را از مُحاق و حجاب بالقوه بیرون می‌کشد و به‌صورت مقوله بالفعل (For Itself) مقابل ما می‌گذارد! به این ترتیب، با هر گام که منطق هگل در مسیر خود پیش می‌رود، مقولات از مجرد اولیه (هستی) دورتر می‌شوند؛ دور شدن به این معنا که با إلحاق تَعین به وجودشان، صورتِ مُعین‌تر، مُشَخَّص‌تر یا کُنکِرِت‌تر را می‌پذیرند؛ به‌طوری که مقوله واپسین (در فَرجام نهایی مَنطق هگل) کُنکِرِت‌ترین (Concrete Universal) است! (با این تفاوت که کُنکِرِت نهایی منطق هگل به شکل Explicit در آمده است در حالی که در مقوله اولیه به-شکل بالقوه Implicit وجود داشت).

۱- قاعداً وقتی به بررسی مِندولوژی مارکس برسیم جایگاه «کُنکِرِت کلی» (به عنوان مهم‌ترین کشف هگل) بیشتر روشن می‌شود. متأسفانه دوستان سوسیالیست ما به نقش شِگَرَف کشف هگل در صورت‌بندی مِند مارکس (یا هنوز) واقف نشده‌اند و یا کماکان به همان قصار معروف که «مارکس دیالکتیک و ارونه هگل را روی دو پا قرار داد» دل خوش کرده‌اند!

۲- منابع این فصل به زبان آلمانی در دسترس هستند. به علت بی‌اطلاعی از زبان آلمانی از برخی بستگان مهاجر که در آلمان زندگی می‌کنند و بعضاً با ترمینولوژی منطق هگل آشنا هستند کمک گرفتیم.

این فصل (برخلاف فصول قبل) لحنی برآشوبیده دارد بر علیه زبان؛ بر علیه زبانی که در ترجمه متون هگل، «زبان مرسوم» شده است! برآشوبیدگی این لحن بیشتر از هر چیز، مُرتَبَط است به آخرین نقطه عطفِ جُستارمان یعنی «کُنکرت» نه البته به مفهوم رایج و «لغت‌نامه‌ای» آش بلکه کُنکرت به مفهوم «هگلی» آش.

زبان در چشم‌اندازی پانوراما، «کُنکرت»‌ترین است؛ چون «تاریخ‌مند»‌ترین است، چون هیچ عضو جزئی‌اش بدون تقویم و شناسنامه (و خَلْق الساعه) وارد این کُلّیت زنده نشده است. زبان فارسی به عنوان یکی از تَجَسُّماتِ زنده این کُنکرت، کُلّیت پیچیده‌ای است که لَوَاحِقِ جُزئی آن در ارتباط لحظه به لحظه (دقیقه‌مند) با زبان‌های عیلامی، پارتی، اوستائی، عربی، مغولی در لایبرنتی از «تبادلات بینا-زبانی» شکل گرفته، به تمامیت نرسیده و هنوز (به تعبیر هگلی) در فَرّاز آغاز است!

این کُلّیت کُنکرت (یعنی زبان فارسی) در هر لمحّه از شکل‌پذیری (آش) در هر پلان از تکوین (آش)، یک واژه را در مُحاق قرار داده و واژه‌ای دیگر را به روشنا آورده؛ بدون آن‌که جُزئی در مُحاق فرو رفته برای همیشه محو شده باشد بدون آن‌که جُزئی به روشنا خزیده، خود را در نقطه «نَمَامیت» به

ثبات رسانده باشد. این دیالکتیکِ تپنده (همان) بستری است که زبان را صاحب قلب و نبض و ضرباهنگ و صیرورت کرده؛ از آن یک کُلّیتِ زنده، یک کُنکرتِ زنده ساخته است.

مقدمه بالا از این نظر ضروری است که زمینه را برای طرح یک سوالِ جدی آماده کند: چرا کُلّیتِ زنده‌ای که زبان فارسی می‌نامیم‌اش و بدون تمسک به ناسیونالیسم غلوآمیز، عظمتی در مقیاس زندگی دارد، چرا این کُلّیتِ شگرف با این هیبتِ غول‌آسا (که هنوز در میزبانی ذاتی‌اش جلوی مهمان‌های جزئی و ازگانی از سِنخِ تُرکی مُغولی و عربی رُسلی* خم و راست می‌شود) از پذیرش چند کلمه انگلیسی و آلمانی که در فلسفه و علوم اجتماعی رایج‌اند دچار فیس و افاده می‌شود؟

خیلی قشنگ است که در ترجمه آثار هگل، این گزاره را مُقدم بدانیم که «هگل باید به زبان فارسی تکلم کند**». بسیار خوب، با همین فرمان جلو برویم! اما به چه قیمتی؟ به این قیمت که واژه «تَجَریدی» را چون عربی است برانیم و آهنگش پارسی را جایگزین آن کنیم؟ کُنکرت را برانیم و انضمامی را جایش بگذاریم؟ هگل را باید به فارسی‌گوئی عادت داد، تا کجا؟ تا چه حد؟ تا آنجا که کُلّیتِ کُنکرتی به نام زبان فارسی، از مُبادلاتِ بینا-زبانی محروم شود؟ تا آنجا که جلوی صیرورتِ «کُنکرت» به موجودی زنده‌تر، کُلی‌تر، میزبان‌تر، پذیرا‌تر (و شکل‌پذیرتر) سد شود؟

*رُسلی به معنی روش نرم. عربی رُسلی یعنی آن واژگانی از عربی که ظریفانه به فارسی پناه آورده‌اند.

**این جمله در نسخه پدیدارشناسی روح (با ترجمه اردبیلی و حسینی و در مقدمه مترجمان) آمده. این مقدمه را چندین بار باید خواند؛ شاید ظلیعه‌ای باشد برای نجات هگل از تفسیرهای اسلام سیاسی و تاویل‌های عامیانه!

هگل عمیقاً اعتقاد دارد که فرهنگ (Bildung) اگر در ریلی پیش برود که جلوی تبادل جزئی‌ها را نگیرد، مُحاق‌رفته‌گی و آشکارشدگی را در خودش متوقف نکند، بالقوه را در خود به سوی بالفعل شدن بشکوفاند، ضمنی را به صراحت و تلویح را به رُکگویی برساند، درخودبودگی را به برون‌شدگی متمایل کند همه این کنش‌ها و واکنش‌ها وقتی زمان‌مند و بی‌توقف باشند فرایندی به‌نام «دیالکتیک کُنکرت» به‌جریان می‌افتد که فرهنگ را به سمت غنا، سرشاری و کمال نزدیک و نزدیک‌تر می‌کند. نزدیک‌شدگی به کمال ایستگاهی نهایی به‌نام «تمامیت‌یافته» گی ندارد؛ اگر ندارد پس چرا در ترجمه کُنکرت دچار این خَطای مُحَرَز شویم که «تمامیت‌یافته» را معادل معنی آن قرار دهیم؟ کُجای پیشانی کُنکرت (به تعبیر هگلی‌اش) نوشته شده: چیزی‌ست که به تمامیت (و فرجام) رسیده است؟

کاملاً برعکس؛ کُنکرت به عنوان دیالکتیکی‌ترین مخلوق هگلی، آن‌جا که تصور می‌شود به نقطه پایان رسیده، دقیقاً آن‌جا که به نظر می‌رسد امر تمامیت‌یافته است تازه در پگاه آغاز، تازه در شروع است!

چرا اصرار نامعتبر برای ترجمه کُنکرت به انضمامی را باید بپذیریم؟ انضمامی کُجا، کُنکرت کُجا؟ احساس شرم را چرا باید پنهان کنیم وقتی جلوی انضمامی در لغت‌نامه‌های فارسی می‌خوانیم: این درخت، آن اسب، فلان آدم چون جزئی و مُنفرد است پس انضمامی است؟ دوستان مترجمی که انضمامی را معادل کُنکرت هگلی می‌دانند امیدوارم (و خوشبین‌ام) منبع‌شان تاج‌المصادر بیهقی و غیاث‌اللغات نباشد؛ لااقل تَوَرُقی داشته‌اند به

*باقر پرهام در ترجمه کتاب هگل (که با عنوان «پدیدارشناسی جان» منتشر شده) «تمامیت‌یافته» را معادل معنای «کُنکرت» دانسته!

معنای انضمام در زبان‌شناسی تکوینی؛ به‌عنوان فرایندی که طی آن ظرفیت یک فعل در شکل‌پذیری (و مُرکب‌شدن) وسیع و وسیع‌تر می‌شود. اگر از این انضمام به انضمامی رسیده باشند لافل دل‌مان خوش است که چیزی به‌نام فرایند در محتوای این انضمامی هست که با فرایند هگلی شاید هم‌خانواده باشد! امیدوارم چنین باشد.

می‌خواهم اندکی بیشتر جسارت به‌خرج بدهم و آن چند جمله اولیه از جُستار «روش اقتصاد سیاسی» (به قلم مارکس)، آن‌جا که مترجم در ذیل معنای کُنکرت می‌نویسد: «کُنکرت، کنکرت است چرا که تمرکزِ تَعین‌های بسیار و از این‌رو وحدت در کثرت است» را تقلیل کُنکرتِ هگلی بدانم! هر چند یقین دارم دوستداران مارکس این جسارت مرا (فی‌الغور) پُرروئی و پُرادعائی و حتا نِخوت تعبیر می‌کنند اما حرفام را می‌زنم؛ آن‌ها هم وصله‌شان را بچسبانند! همین‌جا بی‌محابا می‌گویم، تعریف کنکرت با «وحدت در کثرت» بیشتر از این‌که به مُختصات هگلی مربوط باشد به فلسفه مُلاصدرا مربوط است؛ با این تبصره که مُلاصدرا وقتی می‌گوید: «باید کثرتی باشد که وحدتی در آن سَرِیان داشته باشد»، همین واژه «سَرِیان» او را بیشتر به هگل (و حرکت فلسفه هگلی) مُرتبط می‌کند تا آن تعریف ایستا از کُنکرت در ابتدای جُستار «روش اقتصاد سیاسی»! ولوم بر آشوبیدگی را می‌خواستم کم کنم اما همین دوسه روز پیش، متن مُفصلی خواندم از یک چهره آکادمیک که سال‌هاست در زمینه روش‌شناسی مارکس عرق ریخته (و هنوز هم این تاملِ مُجدانه را دارد). این چهره مُوثَّق «کُنکرت» را چه معنا کرده است؟ انضمامی را کنار گذاشته و به‌جای آن کلمه «انسجامی»^{*} را گذاشته‌اند!

*روش‌شناسی مارکس به قلم سعید رهنما (در سایت نقد اقتصاد سیاسی)

یعنی از این به بعد باید قَلَم رَنجِه کنید و به جای انضمامی بنویسید:
«انسجامی!» با چه منطقی؟ با کدام فحوای واژه‌گزینی؟ با کدام تفسیر جدید
از کُنکرت؟ با چه کشف و شهودی؟ معلوم نیست!

برآشوبیدگی(ای) که این فصل با آن ورق خورد هنوز فروکش نکرده است؛
چرا فروکش کند؟ کندوکاو در معنای کُنکرت و کاستن از سرگشتگی و
اعوجاجی که این کلمه (به‌تنهایی) در روح و جان شارحان و مترجمان هگل
انداخته است و بار هرمنوتیکی(ای) که این کلمه بر دوش نسل‌ها گذاشته
است ظاهراً آن قدر سنگین است که شاید لازم باشد یک دانشگاه بین‌المللی
تاسیس کرد و روی تابلو دروازه ورودی‌اش با فونت درشت نوشت:
«دانشگاه بین‌المللی کُنکرت‌شناسی» و زیر آن با فونت ظریف‌تر نوشت: «با
گرایش کُنکرت هگلی!» (بگذریم که گرایش به کُنکرت به چند زیرشاخه
دیگر مثل کُنکرت مارکسی، کُنکرت اسکولاستیک و ... تقسیم می‌شود)!

هگل برای توصیف کُنکرت مورد نظرش بارها از «کُلّیت زنده» استفاده
کرده! شدت تاکید بر «زنده» به عنوان صفتی که حرکت و تپندگی کُنکرت را
هایلایت می‌کند چنان در نظام هگلی برجسته است که گویا کُنکرت معادل
بی‌بدیل خود زندگی است؛ چنان‌که در همین جنبش اخیر که شعار «زن،
زندگی، آزادی» ارکان حکومت‌رشدی را زیر سوال بُرد شعار یادشده را
می‌شد این‌طور هم سر داد: «زن، کُنکرت، آزادی»!

حالا این معنا را کدام گوشه دل‌مان بگذاریم که کُنکرت یعنی آن اسب، این
کُل سر، آن قَتق‌بند؟ اگر کُنکرت یعنی هر چیز جزئی و منفرد، پس در
فلسفه هگل چطور با عنوان کُلّیت زنده کُنکرت (نه یکبار، بارها) مواجه
می‌شویم؟ اگر جزئی و منفرد از معنای کُنکرت جدائی‌ناپذیر است باید یقه

گئورگ لوکاک (Gyorgy Lukacs) را گرفت و از او پرسید: چرا در یکی از

جُستار هایت (What is Orthodox Marxism?) مدعی شده‌ای:

«هگل کاشفِ حقیقیِ معنای کُلّیتِ کُنکرت است»؟

هگل برای تعریفِ کُنکرت، به عرش می‌رود و از آن بالا به قِصاری از شاعر و داستان‌سرای یونانی اشاره می‌کند، «هومر می‌گوید: چیزها دو نام دارند؛ یکی به زبان خُدایان و دیگری به زبان بشرِ خاکی؛ یکی به زبان احساس و تصور و دیگری به زبان کُنکرت»!

هگل برای تدوین ایده‌آلیسم مُطلق (آش) همه مراحل، فازها و سِنخ‌های تاریخ‌مند ایده‌آلیسم در یونان و هند و چین را (درذیل عنوان فلسفه تاریخ*) بررسی و مطالعه می‌کند. به‌زعم او ایده‌آلیسم مُطلق زمانی می‌تواند به عنوان یک کُلّیت زنده، به‌مثابه یک کُنکرت کُلّی به‌مَنصِبِه برسد که همه دقائق تجلی ایده‌آلیسم در تاریخ را به خود مُنصَم (الحاق یا اَنج) کند!

هگل در مطالعه فلسفه شرق (علاوه بر چین و هند) اگر به منابع نَحله‌های فلسفی ایران مثل اِشراق سُه‌روردی و حِکمتِ مُتعالیه مُلاصدرا دست‌رسی داشت یقیناً این تَجَلّیات خاص فلسفه را در فرایند تَکونین ایده‌آلیسم مُطلق (آش) لحاظ می‌کرد؛ چون در مُتَدولوژی هگلی (و در مثال مَعنویاتِ زمان‌مند مُرتبَط به ایده‌آلیسم) با فرایندی تکاملی روبرو هستیم که در آن، فرخواندن بی‌دریغ عناصر گذشته برای فرآوری کُلّیت حال و کُنکرت زنده آینده (هزارتویی) در هم تَنیده‌اند!

Lectures on the History of Philosophy*

by G W F Hegel

از یاد نبریم که هگل معنای تقلیل‌گیرایانه و حقیرانه واژه کُنکِرِت را در آثار کریستین وولف (Christian Wolff) که نیم قرن قبل از هگل، نماینده جریانی از تفلسف در آلمان بود به‌جد نقد کرده بود. هگل همچنین معانی مترادف با انضمامی را که میراث لغت‌نامه‌های مکتبی (در تعریف کُنکِرِت) بودند تنمّه‌ای از فاهمه کودکانه بشریت می‌دانست.

اگر بخواهیم «کُنکِرِتِ هِگلی» را با فحوای مشتق‌شده از آثار خودش بفهمیم لازم است بدانیم که تکوین و تاویل کُنکِرِت در فلسفه هگل، در سه مَجرا و بستر و لایه قابل بررسی است. مهم‌ترین بستر همان زمینه تدوین نظام هگلی است. این نظام، یک کُلّیت کُنکِرِت است؛ به چند دلیل:

الف - ابتدا به‌ساکن، در «نقطه صفرِ مَرزی» شروع به حرکت نکرده است.

ب - به‌خودی خود، از هیچ خلق نشده است.

ج - اختراع اندیشه نبوغ‌آمیزی نیست.

د - آفریده تدریجی در گذر قرون است.

ه - مرحله مُتاخر «فلسفه کُلّی» (Universal Philosophy) است.

و - به تمامیت نرسیده، همچنان در صیرورت است.

ز - اصول ایده‌آلیسم از ارسطو تا کانت را در خود جذب کرده است.

ح - درهم‌آمیزی نو و کهنه را در خود دارد.

ط - از تخریب (Destruction) بنیان‌های گذشته ایده‌آلیسم شکل نگرفته است.

ی - تاریخ‌مند است

هگل در جستار فلسفه ذهن (Philosophy of Mind) می‌گوید: «فلسفه کلی بر پیوستگی و تداوم خویش آگاه است و با تفاخر، به هم‌گوهری «آش» با آموخته‌های افلاطون و ارسطو می‌بالد». فحواى این گزین‌گویه به‌خوبی ثابت می‌کند که هگل از این‌رو نظام خود را یک «کلیت کنکرت» می‌داند چون ارتباط پیوسته‌اش با اشکال گذشته ایده‌آلیسم قطع نشده و این ارتباط را بر ریل سلب و ایجاب (نفی و اثبات) به پیش رانده است. هنگامی که افلاطون می‌گوید: «کلی» حقیقی است و بنیاد جهان است، هگل در پیوستگی با این اصل افلاطونی، این تکلیف را بر دوش خود می‌گذارد که نشان دهد جهان چرا و چگونه از این «کلی» پدید آمده است؟ هنگامی که ارسطو می‌گوید: «کلی» مبداء و منبع «وجود» است اما وابستگی جهان به «کلی»، وابستگی علت و معلولی نیست بلکه وابستگی منطقی است؛ هگل از خود می‌پرسد این اصل ارسطویی را چه‌طور می‌شود ثابت کرد؟ وقتی اسپینوزا این گزاره را فرموله می‌کند که «تعیین» با «نفی» ملایم است به‌طوری که برای تعیین یک چیز سبز باید سپهر مشترک آن را با چیزهای آبی و قرمز و زرد و رنگ‌های دیگر، «نفی» کرد؛ هگل این پرسش را در مقابل گزاره اسپینوزائی طرح می‌کند: آیا نفی هم‌زمان دربرگیرنده اثبات نیست؟ از همه مهم‌تر این‌که هگل برای نقد جدی فلسفه کانت، از همان دستاوردهائی استفاده می‌کند که فلسفه کانت از خود به ارث گذاشته است!

اولین بستری که «کنکرت هگلی» (در آن) محتوا و صورت و معنای خود را می‌نمایاند دقائق تاریخ‌مند تکوین کلیت نظام فلسفی اوست. دومین بستر

کدام است؟ زمانی که هگل با این اصل ارسطویی که «جهان بر بُنیاد ضرورت منطقی (Logical Necessity) قابل تاویل است»، به اشتراک نظر می‌رسد به فکر تالیف کتاب «دانش منطق» می‌افتد؛ کتابی که غایت‌اش این است که اصل ارسطویی را در یک روش‌شناسی منطقی اثبات کند.

ارسطو می‌گوید، اصل نخستینی باید وجود داشته باشد که منطقاً بر جهان مُقدم باشد؛ این اصل نخستین چیست؟ هگل برای پیدا کردن پاسخ، به کتاب اخلاقیات اسپینوزا برمی‌گردد: اصل نخستین باید توضیح‌دهنده خویش باشد. فقط جوهر (Substance) به‌خودی‌خود وجود دارد و به‌توسط خود قابل ادراک است. هگل با خود می‌اندیشد، کانت هرگز نگفته که «مقولات» مُقدم بر جهان‌آند؛ کانت «مقولات» را مُقدم بر تجربه دانسته اما اگر «تجربه» همان جهان باشد آیا مقولات کانت ممکن است (در کنار جوهر اسپینوزائی) به کمک هگل بیابند؟ اما چطور؟

کانت عقیده دارد که «کُلّیّاتِ جِسی» مانند صندلی و اسب و سفیدی مُقدم بر جهان نیستند. جهان بدون این «کُلّیّاتِ جِسی» ممکن است اما جهان بدون «کُلّیّاتِ مَحض» قابل تصور نیست. می‌توان به‌آسانی جهانی را در مُخِیله تصور کرد که در آن مفاهیم جِسی‌ای چون صندلی و اسب و سفیدی وجود نداشته باشند ولی جهان بدون مفاهیم کُلّی‌ای مثل وجود، جوهر، هستی و نیستی و ... ممکن نیست. پس مقوله مَحضِ کانت می‌تواند سرّخی برای یافتن اصل نخستینی باشد که هگل به دنبال آن است.

به‌طور مُجَمَل دیدیم که چگونه هگل با ترکیب اصول و گزاره‌هایی که از فلسفه افلاطون، ارسطو، اسپینوزا و کانت دریافت کرده بود به این سکوی پرتاب رسید که «مقولات» شُرُوطِ منطقی جهان‌اند. حالا هگل باید به این سوال بُنیادی پاسخ می‌داد که چگونه جهان از مقولات مُنتَج می‌شود؟ یا

استنتاج جهان از مقولات با استفاده از چه مُتَدولوژی «ای» قابل اثبات است؟ مقولات شروط منطقی جهان‌اند؛ کانت نشان داده بود که مقولات چنین ظرفیتی دارند اما (این‌که) با چه روش‌شناسی‌ای می‌شود به استنتاج جهان از مقولات رسید، کشفِ نبوغ‌آمیز خودِ هگل بود.

بنابراین بسترِ دوّم توالّد و تناسُلِ کُنکرِت در نظامِ هگلی همان مُتَدِ دیالکتیکی او برای استنتاج جهان بر مبنای قانونِ صعود از مُجَرَد به کُنکرِت (The Law of Ascent From the Abstract to the Concrete) است.

هگل درون‌مایه کشف فوق را (در بند ۵۶ کتاب پدیدارشناسی روح) با لحن فوق‌العاده مُتَنظَن و رازآمیزی شرح می‌دهد: ضرورتِ منطقی به‌طور کلی عبارت است از همین ماهیت آنچه هست؛ یا در هستی خویش، مفهوم خویش بودن. فقط این ضرورت منطقی است که امر عقلانی و ضرب‌آهنگِ کُل اُرگانیکی است. این ضرورتِ منطقی به‌همان اندازه دانشِ ناظر بر محتواست که محتوا مفهوم و ذات است. یا فقط این ضرورت منطقی است که امر نَظَرورزانه است. قالبِ کُنکرِت که خودمُحرک است خود را به تَعینِ مَنَدیِ بَسِیَطِ مُبَدَل می‌سازد. به‌این ترتیب، این قالب خودش را به‌صورت منطقی ارتقاء می‌دهد و از این‌رو اکنون در ذاتیّت خویش است؛ هستی مُتَعینِ کُنکرِت‌اش فقط همین حرکت است و بی‌واسطه، هستی مُتَعینِ منطقی است. از این‌رو لازم نیست که صورت‌گرائی از بیرون به محتوای کُنکرِت تحمیل شود؛ آن محتوای کُنکرِت در خودش گذار به این صورت‌گرائی هست؛ با این تفاوت که (این صورت‌گرائی) تحمیلی و بیرونی نیست زیرا «صورت» ذاتی خود محتوای کُنکرِت است.

در پاراگراف فوق (بند ۵۶ کتاب پدیدارشناسی روح) چندین رَمزِ بینا-مَنَتی وجود دارد. بدون رَمز‌گشائی از این کُدهای بینا-مَنَتی، فهم بند ۵۶ کتاب

یادشده واقعا دشوار است. «ضرورت منطقی» (در همان ابتدای بند) اشاره به اصل ارسطویی است. «ماهیت به عنوان مفهوم خویش بودن»، ارجاع به جوهر اسپینوزائی است. «صورت‌گرایی بیرونی و تحمیلی» اشاره به فرمالیسم کانتی است. و بالاخره از بند مذکور این نکته مهم دریافت می‌شود که توالد و تناسل کُنکرت در فرایندی منطقی، ضروری و درونی (و در استنتاج متکی به قانون صعود از مُجَرَد به کُنکرت) قابل تاویل است.

دانش منطق هگل سلسله مراتب مقولات را از حیث تقدّم و تأخر منطقی جلوی ما می‌گذارد. مقولات آغازین درست و معتبرند اما در مقولات بعدی به‌تدریج به کمال می‌گیرند. مقولات پسین از مقولات پیشین پدیدار می‌شوند و به‌این ترتیب از دل مقولات محض (مجرد) مقولات پسین در صورت‌های کُنکرت، کُنکرت‌تر و کُنکرت‌ترین بیرون می‌آیند.

هگل در کتاب دوم منطق‌اش (باز هم با همان کلام مُطَنَطَن) در باره کُنکرت می‌گوید: وجود کُنکرت همانا وحدت بی‌واسطه بازتاب در خود و در دیگر است. بنابراین کثرت نامتعیین وجودهای کُنکرت را در خود بازی-تاباند، در همان حال و به‌همان میزان، به یک‌دیگر فرانموده می‌شوند، یعنی رابطه هستند. آن‌ها جهانی از وابستگی متقابل و پیوندی بی‌کران از دلایل و مدلل‌ها را تشکیل می‌دهند. دلایل (خودشان) وجودهای کُنکرت هستند و این وجودهای کُنکرت، هم دلیل‌اند و هم مدلل.

تا اینجا با دو بستر شکل‌گیری و بالا آمدن کُنکرت در منظر هگلی آشنا شدیم؛ اولی در تکوین گام به گام نظام فلسفه هگل، خود را به عنوان یک کلیت تاریخ‌مند در پیوستگی با همه اشکال گذشته ایده‌آلیسم نشان داد. دومین کُنکرت همان بود که در فرایند استنتاج مقولات در سلسله مراتبی منطقی، نمایان شد اما سومین بستر کُنکرت (که چالش‌برانگیزترین نیز هست)

کُنْکَرْتی است که از دل منطق هگلی استنتاج شده و هگل از آن چون مَحْک و معیاری استفاده می‌کند برای این‌که عیارِ وقایع بیرونی در مطابقت یا عدم مطابقت با «صورت معقول» را کشف کند! چرا این مُواجهه برای هِگِل چالش‌برانگیز است؟ به این علت که باید رُخداد تاریخی را با کُنْکَرْت مَخْلُوقِ اِسْتِنْتاجِ مَنْطِقِیْ اَش (بی‌وقفه) در ترازوی مُقَابِلَه و مُقَابِسَه قرار دهد و پیوسته و همواره با این پرسش روبرو شود که آیا فلان رُخداد در جامعه یا فلان واقعه در تاریخ با «ضرورت منطقی» به‌مَنْصِبَه رسیده است یا برخلاف «ضرورت عقلی»؟

*در نوشتن این فصل از منابع زیر استفاده شده است:

-پدیدارشناسی روح (ترجمه محمد مهدی اردبیلی- سید مسعود حسینی)

-دانش‌نامه علوم فلسفی، پاره نخست منطق (ترجمه حسن مرتضوی)

-فلسفه هگل (ترجمه حمید عنایت) متاسفانه معادلات فارسی این ترجمه گاه‌آ چنان گیج‌کننده‌اند که الزاماً به متن انگلیسی (هم‌زمان) رجوع کردم. برای نمونه، حساب دیفرانسیل را مترجم «حساب فاضله» ترجمه کرده.

-این نکته را اضافه کنم که در نقل‌قول از ترجمه‌های فوق‌الذکر، هر جا به واژه انضمامی برخورد کرده‌ام آن را به کُنْکَرْت تغییر داده‌ام.

«عقل» به دیده هِگِل، خود به خویشتن تَحَقُّق می‌بخشد. عقل از جهان بیرون بی‌نیاز است و احکام خود را مُستقل از تجربه، مرتبه به مرتبه، از درون خویش می‌آفریند! هِگِل نیز به عنوان یک فیلسوف، (در کتاب دانش منطق) هر حُکم عقلی تازه را نه با ملاحظه جهان بیرونی و عینی، بلکه از «حُکم پیشین» بیرون می‌کشد! هِگِل در کتاب «عقل در تاریخ»^{*} پس از تأمل در مراحل تکامل روح در تاریخ می‌نویسد: «این‌ها همه طرح پیشینی تاریخ است که تجربه تاریخی باید با آن مُطابق درآید». یعنی (به‌زعم هِگِل) اگر یک رُخداد با نقشه تکامل روح مطابقت نکند یا عیب از قامت ناساز آن واقعیت تاریخی است و یا تقصیر را باید در اندیشه نارسای مُورخ جُست! این «تناقض» به‌طور جدی، فلسفه تاریخ هِگِل را دچار ابهام، ضعف و اِعوجاج می‌کند پس لازم است روی آن بیشتر فوکوس کنیم.

مقدمتاً گزاره‌های هِگِلی در فلسفه تاریخ را مرور کنیم: مقصود غایی تاریخ که عدل یا عشق جاودانی است بر «صورت معقول»، بر آزادی اندیشه عقلی

*کتاب عقل در تاریخ بخشی از کتاب «درس‌گفتارهای فلسفه تاریخ» به قلم هِگِل است:

استوار است. «عقل» برای کُنِشِ خود به ماده بیرونی نیاز ندارد؛ برای کوشندگی و پویندگی خود وسائل بیرونی نمی‌خواهد بلکه خود نگاهبان خویش و موضوع کُنِشِ خویش است. «عقل» غایتِ خود را از حال درونی (یا بالقوه) به حال بیرونی (یا بالفعل) درمی‌آورد. هر چه در جهان تاریخی پیداست، تجلی باشکوه عقل است. فیلسوف تاریخ در هنگامه و تِرافیکِ وقایع باید نمونه‌هائی را انتخاب کند که با «صورت معقولِ راستین» سازگار هستند. تنها غایت پژوهش فلسفی آن است که امور تصادفی و مُحْتَمَل (یا ممکن) را طَرَد کند. تصادف و امکان همان ضرورت بیرونی است و چون از سِنخِ ضرورت عقلی (درونی) نیست باید بدون تردید، کنار زده شود، باید مورد چشمپوشی قرار گیرد!

هگل معتقد است که در تاریخ با دو نوع ضرورت مواجه‌ایم:

- ۱- ضرورتی که عقل آن را تعیین می‌کند (یعنی ضرورت درونی)
 - ۲- ضرورتی که از تصادف و اوضاع و احوال بیرونی ریشه می‌گیرد.
- «امر معقول» آن است که «در-خود» و «برای خود» وجود دارد و از این‌رو هر چیزی که ارزشی دارد، هستی خود را از آن می‌گیرد. هگل در تدوین فلسفه تاریخ، خود را موظف می‌داند که جایگاه هر کنکرت تاریخی را که هستی خود را از امر معقول می‌گیرد از جایگاه رُخدادی که هستی خود را از امر نامعقول می‌گیرد جدا کند! «کنکرت معقول» آن است که دقیقه‌ای از مراحل تکامل عقل یا روح باشد. «رُخداد نامعقول*» آن است که در مراحل تکامل عقل (یا روح) گُستستی یا تعلیقی ایجاد کند!

* هگل از اصطلاح کنکرت معقول (و یا رُخداد نامعقول) استفاده نکرده؛ رویکرد هگلی چون بر طَرَدِ وقایعی که توجیه عقلی ندارند مبتنی است فرایند این طَرَد (منطقاً و بالقوه) به دو اصطلاح فوق‌الاشاره نیاز دارد.

تفکیک وقایع معقول و نامعقول در تاریخ آیا ممکن است؟ آیا مَورخ می‌تواند در فرآیند این تفکیک، پیروز و سربلند بیرون بیاید؟

اگر قرار است «تَوَالِدٌ وَ تَنَاسُلٌ كُنْكَرِتٌ» با ضرورت عقلی پیش برود چرا آرمانی معقول و همگانی در تاریخ (گاهی) بی‌ارزش می‌شود و سپس از میان می‌رود تا فدای هزاران مصلحت جزئی شود؟ چرا کوششی شیگرف در تاریخ گاهی نتیجه‌ای اندک به‌بار می‌آورد و گاه برعکس، امری به‌ظاهر ناچیز، نتایج بزرگ می‌آفریند؟ در هنگامه و کشاکش تاریخی، چرا شکوه و زیبایی از میان می‌رود و ما گاهی مجبوریم در میان «ویرانه فضیلت» گام برداریم؟ کیست که ویرانه‌های «کارتاژ»، «پالمیر»، «تخت‌جمشید» و روم را ببیند و درباره ناپایداری دوران تعالی نیاندیشد؟ و سوگ زندگی شکوهمند و پُرمايه گذشته به دلش راه نیابد؟ سوگ و اندوهی که در این فرآیند به سراغ هگل می‌آید سوگواری برای تَجَلِّیاتی از صُور معقول در تاریخ گذشته است که هر چند شکوه «ضرورت عقلی» را در جلوه‌های رفیع‌شان داشته‌اند پس چرا آن نمونه‌های ضروری (چون ذات عقل) نامیرا نبوده‌اند؟ هگل برای این‌که سوگ روبرو شدن با «ویرانه‌های فضیلت» در تاریخ را در جان خود تسکین دهد مونتازی موازی به «تَنَاسُخ» در منظومه باور شرقیان می‌زند: از مرگ، زندگی تازه‌ای سربرمی‌آورد؛ نمونه پُرآواز مَتَرِ تناسخ، تصویر «فُفُنوس» است که هر بار از خاکستر خود، تازه و جوان برمی‌خیزد!

آن‌جا که هگل با رُخداد خارج شده از ریل ضرورت عقلی در تاریخ مواجه می‌شود از خود می‌پرسد: چرا گاه دو چیز که یکسره ضد یکدیگرند به پایگاه نَقَدَس می‌رسند؟ در چالش عقل آناکساگوری* (Anaxagoras) و تصادفِ

* آناکساگوراس فیلسوف پیشاسقراطی و نخستین متفکر بود که شناخت جهان را وظیفه و غایت زندگی دانست.

ایپیکوری آیا «عقل» می‌تواند از میان گسل‌ها و ویرانه‌هایی که تصادف و امکان در تاریخ ایجاد می‌کند (به سلامت) به منزل غائی و فرجام مطلوب برسد؟ آیا «صورت معقول» می‌تواند چنان فرمانروائی پلامنازی در تاریخ ایجاد کند که همه وقایع نا ضرور و تصادفی را از سر راه خود بردارد؟ «قانون تولید کنکرت از دل ضرورت‌های مُجرَد عقلی» از کشفیات هگل است. این قانون نقطه‌قوتی در روش‌شناسی محسوب می‌شود اما نقطه‌ضعفی نیز دارد! این ضعف در جایی نمایان می‌شود که هگل می‌خواهد سوخت و ساز وقایع در جهان تاریخی را به «ضرورت‌های عقل» لینک کند! این مُتد آیا وارونه نیست؟ مارکس وقتی می‌گوید دیالکتیک هگل وارونه است آیا به ضعف پیش‌گفته اشاره نکرده است؟

«تاریخ» میدان عمل روح، عقل و صورت معقول است. «روح» چیزی نیست که خود را به بازی امکان و تصادف رها و سرگردان کند. خصلت ذاتی روح این است که در برابر امکان و تصادف سر فرود نیابد بلکه آنها را به‌سود خود به‌کار گیرد و زیر فرمان خود درآورد. گذار تَعین روح به فِعَلِیت با میانجی‌گری آگاهی، عقل و خواست صورت می‌گیرد. روح می‌خواهد با صورت معقول یا مفهوم راستین خود مطابق شود. همه تاریخ پرده‌ای پانوراما (Panorama) برای نشان دادن پیکار و بالیدن سرسختانه «روح» برای دستیابی به صورت راستین خویش است. غایت «روح»، مفهوم آزادی است. اگر اصل راهنمای روح این است که به‌سوی انطباق با مفهوم راستین خود تکامل پیدا کند چرا باید شاهد دوره‌های اندوهناکی در تاریخ باشیم که در آنها آثار بیکران تعالی عقل و روح از میان رفته و انسان ناگزیر شده که همه چیز را از نو بسازد؟ اگر خصلت ذاتی روح در تاریخ این است که در برابر امکان و تصادف سر فرود نیآورد پس چه عواملی

دست به دست هم می‌دهند که در تکامل عقل و روح گسست ایجاد کنند؟ اگر هگل (در جایی) واپسگرایی در مسیر حرکت عقل و روح را به تصادف و امکان نسبت می‌دهد پس چرا (در جایی دیگر) با قطعیت می‌گوید: خصلت ذاتی روح این است که در برابر امکان و تصادف سر فرود نیاورد و آنها را زیر فرمان خود درآورد؟

هگل در ترسیم خط سیر تکامل عقل و روح در تاریخ، در تعیین نقش ضرورت و تصادف، در تعیین چگالی ضرورت عقلی در هر رُخداد تاریخی، پیوسته به محک‌هایی رجوع می‌کند که محصول منطق هگلی هستند: در زمینه تکامل روح، صور پَسین و برتر (به‌واقع) فرآورده تکامل صور پیشین و فروترند؛ از همین‌رو صور پیشین و فروتر کنار می‌روند، نابود می‌شوند تا زمینه را برای ظهور صور برتر مهیا کنند. اما در بزنگاهی که انسان با صحنه به‌سر آمدن دوره‌های تکامل روح در تاریخ مواجه می‌شود رابطه صور پَسین و پیشین به چه صورت درمی‌آید؟ آثار بیکران صور تعالی عقل، روح و فرهنگ در شرایطی که رشته تکامل ناگهان گسسته می‌شود چه سرنوشتی پیدا می‌کنند؟ هگل در این چشم‌انداز غمناک، آیا چیزی برای گفتن دارد؟

در فلسفه تاریخ هگل، توألد و تناسل کُنکرِت بنا بر اراده «روح»، «عقل» و «صورت معقول» رُخ می‌دهد. گزاره اخیر نه‌تنها در کانون فلسفه تاریخ هگل قرار دارد بلکه کانون فلسفه روح و دانش منطق او نیز هست! تاریخ هر جا که از صورت معقول پیروی کند شاهد دوره تعالی و فضیلت‌زایی است و هر گاه به نافرمانی از ضرورت عقلی مامور شود شاهد بی‌نظمی، آشوب‌ناکی و ویرانه‌های فضیلت (فضیلت‌زدایی) خواهد بود!

هگل در بخشی از کتاب «عقل در تاریخ» برای این‌که با یک مثال نشان دهد که سطح نازل روح و عقل در یک جغرافیای معین و در یک تاریخ معین، چه فلاکت‌هایی به‌بار می‌آورد سراغ آفریقا می‌رود: آفریقائیان از آنچه نزد ما «جاودانگی روح» نام دارد هیچ نمی‌دانند. جاودانگی به معنی آن است که انسان، ذاتی روحانی است که «درخود» و «برای خود» هستی دارد. به‌خاطر همین نابوری به جاودانگی روح است که آفریقائیان انسان را سخت به‌دیده حِقارَت می‌نگرند و همین امر است که چگونگی روش ایشان در برابر مسئله حق و عدالت را معین می‌کند؛ به‌طوری که نظام سیاسی‌شان هر چقدر هم ستمگر باشد آن را حق می‌دانند و خوردن گوشت انسان را کاملاً عادی قلمداد می‌کنند، چرا؟ چون «فقدان آگاهی» در آحاد آفریقائی باعث شده که به انسان به عنوان انسان احترام نگذارند. آفریقائی چون از «آزادی خویش» هیچ‌گونه «آگاهی» نداشته است «بندگی» را به‌صورت نهادی بومی درآورده و آن را همچون پدیده‌ای طبیعی پذیرفته است!

«آسانتی»‌های آفریقائی در جنگ با انگلیسی‌ها، درحالی‌که چون مور و مَلخ بزمین فرو می‌افتادند همچنان به‌سوی دهانه توپ انگلیسی‌ها پیش می‌رفتند؛ چون «زندگی» تنها زمانی آرجمند است که غایتی معقول داشته باشد و فقدان روح* معقول و «کُلّیت معقول» در آفریقا باعث شده که مفاهیمی چون «کشور» و «مِلّت» در آن‌جا شکل بیرونی پیدا نکند! «قلمرو روح» نزد آفریقائیان بی‌مایه است بنابراین پذیرای تعصب‌اند. چیزهایی که به‌دیده ایشان سزاوار احترام باشد اندک است. در برابر نیروی شگرف خودسری طبیعی که بر آفریقائیان حکمفرماست اخلاق، تربیت و تکامل هیچ‌گونه تاثیر قاطعی بر آنان ندارد!

بخشی از آفریقا که نشانه‌های تکامل روح^۱ (و عقل) در آن پیداست بخشی است که با جهان آسیائی و اروپائی ارتباط دارد. کشور «مصر» یکی از حوزه‌های شاخص تعالی روح است که هیچ پیوندی با روح آفریقائی جنوب صحرا ندارد. آفریقای خاص (که جغرافیای آن عمدتاً جنوب صحرا است) قاره‌ای بی‌تاریخ است زیرا هیچ نشانه‌ای از جنبش و تکامل در آن پیدا نیست؛ هنوز در اسارت «روح طبیعی» است. به سوی «مفهوم آزادی» در حرکت نیست. در این آفریقای خاص، «روح» به‌پایه شناخت هیچ‌گونه «معنای کُلی» (به‌سطح شناخت صورت معقول) نرسیده است! (در نظام فلسفی هگل جایگاه رفیع «مفهوم کُلی» خصلت‌نمای ایده‌آلیسم اوست).

امر کُلی و شناخت مفهوم کُلی (بی‌اغراق) کُد اصلی ایده‌آلیسم مُطلق هگل است. امر کُلی (و شناخت از آن) چنان در دیدگاه هگل جایگاهی رفیع دارد که صیرورت و «تکامل تاریخی» را به آگاهی انسان از «امر کُلی» مرتبط می‌داند. در افزوده شماره یک بند ۱۶۳ بخش منطق (در کتاب دانش‌نامه علوم فلسفی هگل) و در پاسخ به سوال «چرا برده‌داری در اروپای مدرن از بین رفت؟» با این پاسخ (نقل به‌مضمون) روبرو می‌شویم: اگر هیچ برده‌ای در اروپا وجود ندارد به‌این علت است که انسان در کُلّیت خویش (انسان به مفهوم کُلی) تنها در مسیحیتِ اروپائی به رسمیت شناخته شد.

۱- روح در فلسفه هگل و در کتاب شناخته شده او (یعنی پدیدارشناسی روح) چه محتوایی دارد؟ مقدمتاً ببینیم کتاب هگل به انسان چطور نگاه می‌کند؟ انسان با عبور از فازهای مختلف شناخت، از دامنه‌های فروتر فهم به اوج‌های فراتر نزدیک و نزدیک تر می‌شود. دقائق این حرکت از فروتر به فراتر را هگل (در کتابش) تحت عنوان دقائق پدیدارشناسی تکوین روح تالیف می‌کند. روح (ابتدا) روح ذهنی است یعنی بالقوه، نهفته و در خود است. در مرحله بعد (اما) از درون بودگی رها می‌شود؛ بالفعل می‌شود، تجسم خارجی پیدا می‌کند.

*منبع اصلی این فصل، کتاب «عقل در تاریخ» ترجمه حمید عنایت است.

هگل در آخرین اثرش یعنی «فلسفه حق» به توجیه وضع موجود می‌پردازد: رساله حاضر تا آنجا که از «علم سیاست» سخن می‌گوید تلاشی است برای درک کردن و نشان دادن «دولت» همچون موجودی ذاتاً معقول. این اثر به-عنوان یک نوشته فلسفی نمی‌تواند «چگونه باید بودن دولت» را تعلیم دهد؛ بلکه چگونگی شناخت دولت چون یک «جهان اخلاقی» را آموزش می‌دهد. محتوای محافظه‌کارانه پاراگراف فوق (در پیشگفتار فلسفه حق هگل) انگیزه‌ای می‌شود برای مارکس که بر اساس ضرورت‌های پراتیکی و سیاسی زمانه‌اش، تقدیس هگل از دولت به‌عنوان تجسم جهان اخلاقی را این‌طور پاسخ دهد: همان‌طور که در «معبد پانتئون رُم» می‌شد خدایان همه ملت‌ها را یافت در امپراتوری مقدس رُمی-آلمانی نیز می‌توانیم گناهان همه اشکال «دولت» را بیابیم.

مارکس کتاب فلسفه حق هگل را با فوکوس بر روش‌شناسی ایده‌آلیستی آن، نقد نمی‌کند بلکه عمدتاً تعریف هگل از دولت به‌عنوان تحقق امر اخلاقی را، به نقد می‌کشد. لذا چون خوانش نقد مارکس، جستار ما را از تمرکز بر مَندولوژی دور می‌کند به مبحث اصلی‌مان برمی‌گردیم.

هگل در بند (۱) اَنَرَش می‌نویسد: موضوع دانش فلسفه حق «ایده» است؛ یعنی «مفهوم حق» و فِعَلِیَّت یافتن آن. اگر مفهوم حق را وابسته به شرایط عینی خارجی تعبیر کنیم به بیراهه رفته‌ایم.

فَحَوای فوق را هگل در بند (۳)، با جملات ذیل مُوَكَّد می‌کند: هرگاه توجیهی تاریخی «عناصر بیرونی» را در عوض «مفهوم» به‌جای ریشه بگیرد، ناخودآگاهانه، ضِد آن چیزی را که قصد داشته به‌دست خواهد آورد. در بند (۳۱) نیز، هگل مَنْدُولوژِی را به‌کمک می‌گیرد: روشی که مفهوم بهیاری آن، از درون خود گسترش می‌یابد چیزی نیست جز پیشرفتی «درونی و ذاتی» و رسیدن به امور تعیین‌کننده خود؛ این گسترش درونی نه به فلان شرایط وابسته است و نه به انطباق داده‌های بیرونی با «امر کُلّی».

اصل گسترش «مفهوم» به‌شکل ذاتی و درونی چه عنوانی دارد؟ «دیالکتیک» پیشرفت ذاتی و درونی چه معنایی دارد؟ افزوده بند (۳۲) پاسخ می‌دهد: «ایده» (یعنی مفهوم و فِعَلِیَّت آن) باید به‌گونه‌ای مُداوم خود را هر چه بیشتر، «در خود» تعیین کند؛ زیرا در آغاز چیزی نیست جُز «مفهوم مُجَرَّد».

مفهوم در شکل اولیه خود که کُلّی و مُجَرَّد است چطور به‌شکل ذاتی و درونی شکوفا می‌شود؟ هگل در افزوده فوق ادامه می‌دهد: مفهوم مُجَرَّد آغازین هرگز مَتروک نمی‌شود بلکه مُداوم و «در خود» غَنی‌تر نیز می‌شود؛ به‌شکلی که واپسین فاز تعیین‌یافته‌گی مفهوم، غنی‌ترین نیز هست.

هگل صنوقچه ذخایر روش‌شناسی (اَش) را جلوی دست گذاشته و هر بار با گزاره تازه‌ای، خواننده را دچار اِعوجاج می‌کند: مفهوم از راه فرایندی ذاتی، به گوناگونی خود می‌رسد. مفهوم در این تعیین‌یابی ذاتی، به چیز تازه‌ای نمی‌رسد؛ آنچه را که در خود بالقوه بوده است بالفعل می‌کند. اگر واپسین صورت تعیین‌یافتگی مفهوم (به‌واقع) یک کُنکِرِت غَنی است که قبلاً

در مفهوم به‌طور مُضَمَّر، وجود داشته است پس نمی‌توان گفت که «مفهوم» در آخرین مرحله گسترش خود، به چیز تازه‌ای می‌رسد؛ فقط می‌شود گفت که آخرین فاز گسترش «مفهوم» با نخستین فاز مُصَادِف می‌شود؛ محصولِ آخرین فاز با نخستین فاز «یکی» می‌شود.

با عبور از لایبرِنِتِ پیچیده کلامِ هگل، چه فحوائی را دریافت می‌کنیم؟ وی می‌خواهد بگوید «مفهوم مُجَرَّدِ اولیه» به‌طور مُضَمَّر (پوشیده) حاوی آخرین فاز خود است؛ یعنی نُطْفَه «وایسین کُنکِرِت» را در دلِ خود دارد. خوب، اگر مفهوم مجرد اولیه همان کُنکِرِتِ غَنی وایسین است چرا نقطه عزیمتِ روش‌شناسی‌مان (به‌جای مفهوم مُجَرَّدِ اولیه) کُنکِرِتِ وایسین نباشد؟ چرا نباید متدولوژی‌مان را با «کُنکِرِتِ وایسین» استارت بزنیم؟

این «پُرسشِ مُتَدُولوژیک» همان سوالی است که نه‌تنها هگل در ادامه بند (۳۲) کتابِ فلسفه حق، از خود می‌پُرسد احتمالاً همان سوالی نیز هست که در ذهن «مارکس جوان» شکل گرفته است! پاسخ هگل به این سوالِ پروبلماتیک چیست؟ وی (نقل به‌مضمون) می‌گوید: ما می‌خواهیم «کُنکِرِت» را به‌عنوان نتیجه‌ای که از دلِ «مفهوم مُجَرَّد» بیرون آمده درک کنیم. «مفهوم مُجَرَّد» وقتی (در فعلیتِ خود) گسترش می‌یابد در هر مرحله از این گسترش، کُنکِرِتِ می‌زاید (که این کُنکِرِت) مُسْتَقِل از حرکتِ ذاتی «مفهوم» هیچ اعتباری ندارد. راهی را که ما پی می‌گیریم مسیری است که «مفهوم مُجَرَّد» خود را در ایستگاه‌های مختلف این مسیر، در «صُور کُنکِرِت» آشکار می‌سازد و هیچ‌کدام از این اشکال کُنکِرِت، برای خود، وجود ندارند. خلاصه حرف هگل این است که «قانون صعود از مُجَرَّد به کُنکِرِت» (که از کشفیات خود اوست) نمی‌تواند برعکس شود؛ چون «کُنکِرِت» نتیجه قانون یادشده است و نه نقطه عزیمتِ آن!

روش‌شناسی هِگِل (در اینجا) در پروبلماتیکی آشوبناک غوطه‌ور می‌شود؛ اگر «مفهوم مُجَرَّد اولیه» در خود (و به‌طور بالقوه) حاوی واپسین کُنکِرِت است بنابراین چرا مُجاز نیستیم که آخرین فرآورده فرایند را نقطه عزیمت قرار دهیم و سپس (گام به گام) به «مُجَرَّد اولیه» برسیم؟

هگِل اگر در این «فَرَاَزِ پروبلماتیک»، دیالکتیک خودش را که بر اساس «قانون تولید کُنکِرِت از دل مفهوم مُجَرَّد» بنا شده کنار بگذارد باید الزاماً قبول کند که کُنکِرِت واپسین به‌عنوان یک «عینیت بیرونی» می‌تواند تُوأَلَد و تَنَاسُلِ مفهوم مُجَرَّد را به‌خود وابسته کند و به‌محض قبول این گزاره، هِگِل باید «دیالکتیک ایده‌آلیستی» خود را به «روش‌شناسی رئالیستی» تسلیم کند! آیا هِگِل شهامت روبرو شدن با چنین «تسلیم» و چنین تحولی را دارد؟ هِگِل (اما) از پاسخ به این سوال روی‌برمی‌تابد؛ وظیفه تقدیس دولت به‌عنوان فِعلِیَّتِ ایده اخلاقی را به‌دوش دارد و روش‌شناسی(آش) را برای انجام این وظیفه، به کار گرفته است!

«دولت» فِعلِیَّتِ «مفهوم اخلاق» است. این جمله سرآغاز و فُحْوای بَنَدِ (۲۵۷) کتاب فلسفه حقِ هِگِل است. اما چطور و چگونه «مفهوم اخلاق» در فِعلِیَّتِ خودش، در تَحْقُقِ درونمایه خودش، می‌تواند «دولت» را خلق کند؟ «مفهوم مُجَرَّد اخلاق» با چه دینامیسم درونی (فارغ از مَلزوماتِ رِئال) به تولد دولت منجر می‌شود؟ آیا قانون اِسْتِنْتاجِ مُشَخَّصِ از مُجَرَّدِ (در منطق هِگِل) این مُجَوِزِ بِلَا مُنَازَعِ را به وی می‌دهد که یک «کُنکِرِتِ تاریخ‌مند» یعنی دولت را از «بِستَرِ عینی» و بیرونی شکار کند و آن را از دل تحول درونی «مفهوم مُجَرَّد اخلاق» اِسْتِنْتاجِ نماید؟ آیا زهدان «مفهوم مُجَرَّد» می‌تواند نُطْفَهِ یک کُنکِرِتِ چون «پادشاهی پروس» را در خود بپِروَرانَد و آن را چون نوزاد ضروری امر اخلاقی به درون «گهواره زمانه» پرتاب کند؟

هگل در اعتباربخشی به مفهوم مُجَرَّد، ولوم اِفراطگرائی ایده‌آلیستی را باز هم می‌چرخاند: «دولت» فِعْلِیَّتِ مفهومِ کُلّی اخلاق در مقام ضروری و سرمدی است «در خود» و «برای خود». چه این دولت از شرایط پدرسالارانه به‌وجود آمده باشد یا شالوده الهی داشته باشد، به‌زعم هگل، وجود این دولت با ایجابات درونی «مفهوم اخلاق» قابل تاویل است! هگل در بند (۲۵۸) کتاب خود باز هم، بر اعتبار متدولوژی (آش) تاکید می‌کند: در بررسی دولت به‌عنوان فِعْلِیَّتِ مفهومِ کُلّی اخلاق، نباید دولت یا دولت‌هایی ویژه، بلکه باید خُدای فِعْلِیَّتِ یادشده را تمام و کمال در نظر داشته باشیم.

تَجَلّی رَوش‌شناسی ایده‌آلیستی هگل (در بند ۲۷۹ اَثَرَش) آنجا که باید حق حاکمیت مردم را بررسی کند به محافظه‌کاری تراژیک پهلوی می‌زند: ذاتِ مفهوم پادشاهی این است که از چیز دیگری اخذ نشده، بلکه یکسره خودبنیاد باشد. لذا این فکر که حق پادشاهی بر اِقتدارِ الهی استوار است نزدیک‌ترین رویکرد به «مفهوم» است. هگل این مقدمه را پیش می‌کشد تا به گزاره عجیبی برسد: حاکمیت مردم یکی از آن فکرهای پریشان است که بر بنیاد فکر تحریف‌شده مردم قرار دارد. مردم بدون پادشاه (که به‌حکم ضرورت و بی‌واسطه پادشاه است) توده‌ای بی‌شکل خواهند بود؛ «توده بی‌شکل» دیگر دولت نیست. آن چیزهائی که در «کُلّی» (خودم: مفهوم مُجَرَّد) به‌عنوان ضرورت درونی با آن روبرو می‌شویم (مانند ضرورت درونی و مفهومی که به حاکمیت شکل می‌دهد) در حاکمیتِ مردم وجود ندارد. هگل حاکمیتِ مردم را نفی می‌کند چون مانند پادشاهی از درونمایه ضرورت مفهومی، از مَلاتِ کُلّی لازم برای کسب اعتبار، برخوردار نیست!

برای تبیین بهتر محتوای بند (۲۷۹) افزوده‌ای به این بند اَنج شده است: در سازمان دولت (که در اینجا به معنای پادشاهی مشروطه است) یگانه چیزی که باید به آن توجه کنیم، «ضرورتِ درونیِ فعلیتِ مفهوم» است. به دولت باید همچون بنائی سترگ، همچون نگاره‌ای خطی از «خرد» نگاه کرد که در «فعلیت» آشکار می‌شود.

هگل عقیده دارد که برای کشفِ ضرورتِ «دولت» باید ضرورتِ درونیِ «مفهوم کُلی» را بدانیم و خود را از زنجیر ضرورت‌های بیرونی آزاد کنیم! زنجیر ضرورت بیرونی (در ایده‌آلیسم مطلق هگل) چگونه زنجیری است؟ هگل با یک مثال (به این پرسش) پاسخ می‌دهد: می‌توانیم بگوئیم که سامانی انداموار در دموکراسی زیبای آتن وجود داشته؛ اما بی‌درنگ درمی‌یابیم که یونانیان تصمیم نهائی را بر پدیدارهای یکسره بیرونی وابسته می‌کردند مثلاً سُخُن هاتِفان، احشام جانوران فُربانی، پرواز پرنندگان و طبیعت را نیروهائی بیرونی می‌دیدند و بهیاری این عوامل بیرونی، آنچه را برای آدمیان «نیک» بود را کشف می‌کردند. به‌زعم هگل (اما) آنچه برای آدمیان «نیک» است فقط از طریق کشفِ ضرورتِ درونیِ «مفهوم مُجرّد»، یعنی کشفِ مراحلِ فعلیتِ «مفهوم کُلی»، قابل دستیابی است. در این مسیر به هیچ وجه نباید «الوهیتِ مفهوم مُجرّد» را به آشوب مخلوقات و بندگان «کُنکرِت» تسلیم کرد! توالد و تناسل «کُنکرِت» در زنجیر ضرورت ذاتی و درونی گسترش «مفهوم مُجرّد» اسیر است؛ این اسارت را نباید وارونه کرد!

منابع این فصل:

۱- عناصر فلسفه حق (اثر هگل)

۲- نقد فلسفه حق (اثر مارکس)

مارکس در حلقه هِگلی‌های جوان (در زُل همزمان سَمپات و مُنتقدِ هِگل) تاثیر گزاره‌های ایده‌آلیستی کتاب «پدیدارشناسی روح» را این‌طور تفسیر می‌کند: «زنجیرهای عینی و بیرونی» را به «زنجیرهای آرمانی و درونی» تبدیل می‌کنند و سپس همه پیکارهای محسوس واقعی را به پیکارهایی میان «ایده‌های ناب» تقلیل می‌دهند!

رهائی از این تَقْلِيلِ خوفناک که در صحنه محاصره شدن شناسا میان فرآورده‌های مفهومی و مُجَرَّدِ مَنطِقِ هِگل رُخ می‌دهد آیا ممکن است؟ فکر رهائی از اُلُوهِیَّتِ مفهومِ مُجَرَّدِ در رُوش‌شناسی هِگل، مشغولیت اصلی مارکس جوان است. برای آزاد شدن از این اُلُوهِیَّتِ، مارکس باید با ابولهلول فلسفه زمانه‌اش، با اسطوره منطق زمانه‌اش و با خدای زمانه‌اش، وارد پیکاری جدی شود! اما چطور؟

مارکس در رساله دکترای فلسفه‌اش دچار هَمذات‌پنداری با پرومته می‌شود؛ قهرمانی که با هدیه‌دادن آتش به انسان، او را یاری می‌دهد که از زنجیر خدایان رهائی یابد. مارکس جوان در رساله یادشده که بر اختلاف میان فلسفه طبیعت دموکریت و اپیکور متمرکز است (ظریفانه) اپیکور را چون پرومته (و خود را چون اپیکور و پرومته) تصور می‌کند و بی‌مهالبا فریاد

می‌زند: فلسفه تا زمانی که یک قطره خون برای تبیین قلبِ آزادش (که کیهان را زیر سیطره خودش درمی‌آورد) داشته باشد هرگز از این‌که به-همراه اپیکور خطاب به دشمنان‌اش فریاد بزند: «کافر آن کسی نیست که تیشه به ریشه خدایان می‌زند بلکه آن کسی است که خدایان را با تصورات عامه، می‌آراید»، خسته نمی‌شود.

مارکس برای رویارویی پروبلماتیک با خدای روش‌شناسی زمانه‌اش (هگل)، با یک سوال مواجه است: چگونه می‌توان اصل نفی دائم، اصل بنیادی فلسفه هگل، اصلی که می‌گوید هر مرحله‌ای از تاریخ نطفه نفی خود را به‌همراه دارد، اصلی که نقد و نفی را قانون ابدی تکامل می‌شمارد در خدمت ابطال تحول‌ناپذیری مِتلوژی هگلی به‌کار گرفت؟ چگونه می‌توان روش‌شناسی هگلی را شکل نهائی و سرمدی مِتلوژی تلقی نکرد؟

آیا تنوع مسحورکننده و غنای بی‌حد و حصر اندیشه مُتکی بر دیالکتیک را باید چنان محدود کرد که فقط در خدمت گسترش درونی مفهوم مُجَرّد باشد؟ مگر می‌شود از گل کوکب و نسترن و شقایق و زنبق و نیلوفر خواست که رایحه گل به مفهوم مُجَرّد را منتشر کنند؟ مگر می‌شود جسارت و مهممه دیالکتیکی مُشتق از جهان کُنکرت‌ها را با فروتنی و سکوتِ مفاهیم مُجَرّد تاخت زد؟

اندیشه آزاد آیا در خدمت تاریخ است یا در خدمت مفهوم مُجَرّد؟ آیا مَهیای رسوا کردن از خودبیگانگی انسان در مقابل اُلوهیت عالم مُجَرّد است و یا تقدیس مُجَرّدات؟ اندیشه آزاد مگر نباید پس از انتقاد از مُجَرّدات آسمانی به-شکل انتقاد از اشکال زمینی درآید؟

آیا مفاهیم مُجَرَّدِ مَنْطِقِ هِگَل بر طبیعت و جامعه سیطره دارند و یا (برعکس) موجودات واقعی تاریخ و طبیعت هستند که در خروش و طُغیان همواره‌شان، زنجیر اسارت به مفاهیم سَرْمَدی را بر نمی‌تابند؟

عَقْلَانِیَّت در تاریخ (مطابق با تصورات هِگَل) آیا بازتاب تحول مفاهیم مُجَرَّدَانْد؟ یا از سِرِشْت و یژه واقعیت‌های کُنْکِرِیت ناشی می‌شود؟ سرچشمه اخلاق و ضِدِ اخلاق کجاست؟ آیا پول به عنوان یک مفهوم مُجَرَّد است که وفاداری را به بی‌وفائی تبدیل می‌کند؟ و یا این واقعیت کُنْکِرِیت پول است که عشق را به نفرت، نفرت را به عشق، فضیلت را به شرارت، حماقت را به هوش و هوش را به حماقت تبدیل می‌کند؟

مارکس اولین پاراگراف کتاب «خانواده مقدس» را این‌طور می‌آغازد: اومانیزم در آلمان دشمنی خطرناک‌تر از روح و ایده‌آلیسم نَظَرِوَرزانه ندارد؛ این سِنَخ از ایده‌آلیسم است که خودآگاهی یا روح را جایگزین شخص واقعی انسان می‌کند. سِنَخ یادشده همراه واعظ مسیحی تعلیم می‌دهد: همانا روح است که نیرو می‌بخشد؛ از جسم هیچ سودی عاید نمی‌شود.

مارکس اما در اولین بارقه‌های جُدائی از هِگَلی‌های جوان به این فَرِاز انتقادی می‌رسد که، تاکید بر خودآگاهی را نباید به چنان اِفراطی رساند که کُنْش انسان را به فعالیت‌های معنوی‌اش فروکاهد و تاریخ را به «تاریخ اندیشه» تبدیل کند! خطای روش‌شناسی ایدئولوگ‌های آلمانی پیرو هِگَل این است که فکر می‌کنند جهان زیر سیطره «اندیشه ناصواب» و بازنمائی دروغین است و با رستاخیز نقد فلسفی می‌توان با ناصوابی اندیشه‌ها پیکار کرد و به این ترتیب عقربه «تاریخ معقول» را با متوقف کردن عقربه اندیشه نامعقول، به حرکت در آورد!

مارکس در نسخه اولیه «روش‌شناسی رادیکال» (آش) می‌گوید، با دگرگون ساختن اندیشه نمی‌توان واقعیت را تغییر داد؛ نیل به تغییر در جهان واقعی فقط با وسائل واقعی امکان‌پذیر است. بردگی را می‌توان تغییر داد اما با وجود ماشین بخار و ماشین نخ‌ریسی؛ سرواژ را می‌توان از میان برداشت اما با کشاورزی اصلاح شده.

زنجیر اسارت به مفهوم مُجَرَّد هگلی را باید گُستست؛ اسارت به شکل‌های اندیشه‌ای را باید ابطال کرد. گذشت آن روزگاری که سَمِیات ساده‌لوح هگلی تصور می‌کرد که اگر در تَسخیر ایده و مفهوم «نیروی جاذبه» نباشد در دریای مَواج عمیق غَرَق نمی‌شود.

دیالکتیک به زَعَم هگل، مَنددی است که مطابق آن، مفهوم مُجَرَّد در حرکت درونی و ذاتی‌اش به تولد کُنکِرِت مُنجر می‌شود. اما مارکس اعتقاد دارد که از دل مفهوم مُجَرَّد نیست که کُنکِرِت متولد می‌شود؛ بلکه این کُنکِرِت است که در حرکت، گُسترش، تغییر و ارتباط درونی‌اش بستر ایجاد مفهوم مُجَرَّد را ایجاد می‌کند. دیالکتیک هگلی با مِحورِیَّت مفهوم مُجَرَّد اِبراز وجود می‌کند؛ دیالکتیک مارکسی با مِحورِیَّت کُنکِرِت.

مارکس در جلد اول کتاب سرمایه از دیالکتیک چون روش یاد می‌کند؛ آن را اُسلوبی می‌داند که علم با بهره جُستن از آن، جُنُبش واقعیت (حرکت کُنکِرِت) را تشریح می‌کند (در حالی‌که) هگل در جمله به جمله منطق و نظام فلسفی‌اش، دیالکتیک را اُسلوبی می‌داند که جنبش درونی و ذاتی مفهوم مُجَرَّد را (در استقلال از واقعیت بیرونی) تشریح می‌کند!

افرادی که متخصص کشف نقاط همپوشانی مارکس و هگل هستند (و گُستست این دو در مَندولوژی یکسره مُتضادشان را نمی‌بینند) مِصداق‌های این همپوشانی را شاهدهی می‌دانند برای اثبات گزاره عدم وجود گُستست و

تضاد یادشده در مُدولوژی مارکس و هگل! آنها لابلای جملات و پاراگراف‌های کتاب سرمایه به این کشف رسیده‌اند که مارکس دو بار به قوانین دیالکتیکی که هگل کشف کرده اِذعان دارد؛ در فصل پنجم جلد نخست سرمایه، مارکس دگرذیسی اُستاد پیشه‌ور در سده‌های میانه به سرمایه‌دار عصر جدید را نشانه‌ای از اِثباتِ اَصْلِ هگلی «تبدیل تغییرات کمی به تغییر کیفی» می‌داند. در پانویشت همین مطلب در چاپ سوم سرمایه (نقل به‌مضمون) آمده، قانون هگلی تبدیل تغییرات کمی به تغییر کیفی در حیطه «هیدروگربور»ها مصداق عینی دارد. برای مثال سری پارافین‌ها با تغییرات کمی در تعداد Cها یا تعداد Oها به اسیدهای چرب و یا الکل‌های عادی تبدیل می‌شوند. مورد دوم همپوشانی مارکس با هگل، در فصل ۲۴ جلد نخست سرمایه رونمایی می‌شود؛ آنجا که مارکس با اَلحٰنی جِماسی به خَلعِ یَدِ خَلْعِ یَدِ کُنْدَه‌گَن اشاره می‌کند: شیوه تَمَلُّک سرمایه‌داری نخستین نَفی مالکیت انفرادی است اما سرمایه‌داری با ضرورتی درونی، نَفی‌کننده خود را پدید می‌آورد؛ این (خود) «نَفی نَفی» است.

مارکس ادعای کسانی را که همپوشانی برخی از پاراگراف‌های کتاب سرمایه با منطق هگلی را دال بر یکسان بودن دیالکتیک هگل و مارکس می‌دانند به‌جِد رَد می‌کند. وی در پَس‌گُفتار چاپ دَوَم آلمانی کتاب سرمایه می‌نویسد: مُنْد دیالکتیکِ مَن نَهْتِنها با رَوش هگل تفاوت دارد بلکه نقطه مقابل آن است. از دید هگل «فَرایند تفکر» (که وی آن را تحت نام «ایده» به امری خود-سامان تبدیل کرده) آفریننده واقعیت است در حالی که به‌نظر من (نقل به‌مضمون) این واقعیت مادی است که «ایده» را خلق می‌کند.

کُنکِرِت در روش‌شناسی مارکس، مَحَوْرِیَّت دارد. دیالکتیک هگلی بَر لِه مَحَوْرِیَّت مفهوم مُجَرَّد اِقامه شده است. دیالکتیک مارکس با رویکرد به

کُنکِرِت، از اساس ماتریالیستی است. آیا «ماتریالیسم مارکس» همان ماتریالیسم فوئرباخی است؟ خیر! واقعیت به‌زعم فوئرباخ، موضوع حواس است. فوئرباخ انسان را در تاروپود شبکه روابط اجتماعی معین‌شان درک نمی‌کند. هرگز به انسان‌های فعال و واقعاً موجود نمی‌رسد. فوئرباخ «انسان» را به جای انسان تاریخی واقعی می‌گذارد. عیب ماتریالیسم فوئرباخ همان عیب «ماتریالیسم» از آغاز تاکنون است. اُبژه در این ماتریالیسم، امر محسوس است؛ تفکیک‌شده از کُنش انسانی، جدا شده از کُنش تاریخی انسان! اُبژه در این سنخ از ماتریالیسم، به جلوه کُنکِرِت در نمی‌آید؛ چون تاریخ‌مند نیست، چون با کُنش انسانی آمیخته نیست، چون از دل فرایند کشف نمی‌شود، چون در شبکه ارتباط با دیگر واقعیت‌ها ادراک نمی‌شود!

جهان محسوس پیرامون فوئرباخ، داده‌هایی ازلی هستند و تا ابد قرار است به‌همین شکل بمانند. واقعیت (اما) خارج از رویکرد فوئرباخ، نه اُبژه جسی بلکه کُنکِرِت آمیخته با تاریخ، کُنش انسانی، حرکت، تغییر، گسترش، ارتباط و همه این‌ها در دل «فرایند» قابل رصد است؛ و به‌همین دلیل ازلی و ابدی نیست (یعنی شکل ثابت ندارد).

طبیعت و جامعه لوکیشِنِ دِپوی اُبژه‌های جدا از دخالت کُنش‌گیرایانه انسان نیست. اُبژه طبیعت و تاریخ (با دخالت انسان) اُبژه جسی نیست؛ کُنکِرِتِ تاریخ‌مند است، خطنِگاره‌ای است دال بر تاثیرگذاری انسان بر هر واقعیت؛ خطنِگاره‌ای که هر واقعیت را از اُبژه محسوس به «کُنکِرِت» ارتقاء می‌دهد. «کُنکِرِت مارکسی» تفاوتی برجسته با «کُنکِرِت هگلی» دارد؛ توالد و تناسل کُنکِرِت هگلی به حرکت ذاتی و درونی «مفهوم مُجَرَّد» مشروط و منوط و وابسته است. کُنکِرِت مارکسی (به‌طور معکوس) بر زاد و وُلد «مفاهیم مُجَرَّد» اِشْرَاف و سِیْطَرَه دارد.

در «ایده‌آلیسم مُطلق» تولید و تجدیدتولید گُل‌های زنبق، سوسن، نسترن، آفاقیا، نرگس، رُز، اُرکیده، لاله، داودی، آفتابگردان، گِلیول، شیبو، سُنبل، کوب، شقایق و شیپوری به گسترش ذاتی و درونی مفهوم مُجرّد «گُل» وابسته‌اند.

آموزه اصلی روش‌شناسی هگل این است:

همانا «مفهوم مُجرّد» است که نیرو می‌بخشد.

آموزه اصلی مِئِدولوژی مارکس این است:

همانا کُنکِرِت است که نیرو می‌بخشد.

«قانون استنتاج کُنکِرِت از دل مفهوم مُجرّد»، پاشنه آشیلِ روش‌شناسی هگل و بُنیان ایده‌آلیسم مُطلق وی است. مارکس در مِئِدولوژی رادیکال(آش) قانون صعود از مفهوم مُجرّد به کُنکِرِت (به عنوان قانون اصلی مِئِد هگلی) را وارونه می‌کند.

در مِئِدولوژی مارکسی، «دیالکتیک شناخت خلاقانه» به دو مرحله:

۱- «قانون صعود از کُنکِرِت به مُجرّد»

۲- «قانون فرود از مُجرّد به بازتولید اندیشیده کُنکِرِت»

تقسیم می‌شود.

منابع این فصل:

-رساله دکترای فلسفه مارکس

-خانواده مقدس

-دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴

-ایدنولوژی آلمانی

-سرمایه جلد اول

-ترهای فونریاخ

(پس‌گفتار)

اوایل سال ۱۳۹۸ شمسی، حدود هفتاد نفر از افرادی که از سال ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۸ شمسی در یک دبیرستان درس می‌خواندیم در یک گروه تلگرامی، به هم رسیدیم. دامنه تغییر و تنوع در این گروه همکلاسی، عجیب و باورنکردنی بود؛ عجیب‌ترین بخش این تغییر در آنجا ظاهر می‌شد که افرادی محدود از این جمع که در سال ۵۷ با اندک گرایش مارکسی به آلف‌الوف و پویائی رسیده بودند در دوره جدید (بهار ۱۳۹۸) تغییر عجیبی کرده بودند؛ تا آن حد باور نکردنی که گل پرچین به قورباغه مُرداب تبدیل شود! وجه باورنکردنی استحاله یادشده این بود که A که در سال ۵۷ با ده میلی گرم آگاهی مارکسی مثلاً پرستیز سیاسی پیدا کرده بود امروز که مُد زمانه عوض شده بود با صد مگائُن دیناهای ضدمارکسی، به جنگ آن ده میلی‌گرم آگاهی مارکسی (میراث شرایط آشوبناک ۵۷) رفته بود. بدتر از همه این‌که A هر چند روز یکبار برای اثبات این‌که مارکس به‌پایان رسیده، داستان گُم شدن پیپ استالین در یک جلسه حزبی و مامور شدن همه «کا.گ.ب» برای پیدا کردن پیپ را تعریف می‌کرد! تداوم این وضعیت که با تحقیر و مسخره‌گی مخدوش شده بود قابل تحمل نبود. در واکنش انتقادی به این رفتار، داوطلب شدم که از روش‌شناسی مارکسی (در چند فایل صوتی) دفاع کنم. زمان فایل‌های صوتی به بیش از ۲۰ ساعت رسید. به‌پیشنهاد دوستانی که بحث‌ها را دنبال می‌کردند قرار بر این شد که وُیس‌ها را به نوشتار برگردانم. جُستار حاضر «دستاورِد» آن پیشنهاد است.

لینک وُیس‌های یادشده:

<https://t.me/BahmanSharafnia/10>