

ذوحدین^۱ هگل^۲ بررسی نسبت «پدیدارشناسی» و «منطق»

علی اکبر احمدی افرمجانلی*

چکیده

مقاله حاضر به نسبت میان دو کتاب «پدیدارشناسی روح» و «علم منطق» هگل می‌پردازد و اینکه آیا «پدیدارشناسی روح» هگل، پرده از ماهیت «علم منطق» او بر می‌دارد، یا این کتاب «علم منطق» است که منظری برای قرائت درست «پدیدارشناسی روح» فراهم می‌آورد.

اما فرضی که در پاسخ به این مسأله مورد توجه قرار گرفته، این است که: مراجعه به متون هگلی نمی‌تواند مدافع و مؤید هیچ‌کدام از دو گزینه فوق باشد. به علاوه، انتخاب هر یک از آن دو رأی، لوازمی به دنبال دارد که باید بدان گردن نهاد.

کلیدواژه‌ها: «پدیدارشناسی روح» هگل، «علم منطق» هگل، تفاسیر چپ و راست از فلسفه هگل، ذوحدین هگلی.

مقدمه

از فلسفه هگل، تنها اندکی پس از مرگ او، دو تفسیر متضاد به عمل آمد و بدون شک یکی از دلایل پیدایش این تفسیرهای متعارض، بحثی بود که درباره نسبت میان دو کتاب «پدیدارشناسی روح» و «علم منطق» وی در گرفت.

هگل «پدیدارشناسی روح» را در ۱۸۰۷ منتشر ساخت و پس از آن تدوین و نشر کتاب سه جلدی «علم منطق» را بین سال‌های ۱۸۱۶-۱۸۱۲ به پایان برد. اما با این‌که دیدگاه‌های او

* استادیار دانشگاه علامه طباطبائی a.a.ahmadi.a@gmail.com

تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۱۲، تاریخ پذیرش: ۸۹/۹/۱۵

در باب «تاریخ» و «منطق» را می‌توان در نوشته‌های قبلی و بعدی‌اش نیز دنبال کرد، نسبت میان آن دو کتاب دوران‌ساز و تأثیرگذارش از همان ابتدا مسأله با اهمیتی تلقی گردید. مسأله اساسی پژوهش حاضر این است که آیا کتاب «علم منطق» منظری تدارک می‌بیند که تنها از آن منظر می‌توان، و باید، به قرائت «پدیدارشناسی روح» پرداخت، یا این کتاب «پدیدارشناسی» است که می‌تواند پرده از ماهیت «علم منطق» بردارد؟ به دیگر سخن، آیا منطق هگل اندیشه‌ای پیشینی است که تنها با پدیدارشناسی روح نشان داده شده است، یا «پدیدارشناسی روح» است که منطقی استقرائی و تجربی (پسینی) را صورت بخشیده است؟ نکته قابل تأمل آن است که می‌توان مستقل از بحث نسبت میان آن دو اثر هگلی و صرفاً برای فهم عمیق‌تر فلسفه او به طرح این مسأله پرداخت که: از نظر هگل، تاریخ عقلانی است یا عقل تاریخی است؟

اما این تغییر صورت‌بندی هم نمی‌تواند حلال مشکل باشد و پاسخی منقح در آثار هگلی پیدا کند: این درست است که هگل در صدد برمی‌آید تا عقلانیت را در بطن تاریخ نشان دهد و آشکار سازد که تاریخ جهان، فرآیندی عقلانی است. (مک‌کارنی ۱۳۸۴: ۱۱۵-۱۱۶)^۳ او خود نوشته است که تاریخ جهان با جریانی عقلانی بر ما آشکار می‌گردد. (Hegel, 2004: 9) و این درست است که هگل در مواردی می‌گوید که «آنچه هست، چیزی جز عقل نیست» (هگل ۱۳۷۸: ۲۷)^۴ و اینکه «تاریخ فلسفه خود فلسفه است». (Hegel, 1999: vol. 1/ 6) اما از سوی دیگر به نظر هگل عقل هم ماهیت تاریخی دارد. برای هگل خدا ماورای تاریخ جهان نیست، بلکه درون جهان انسانی مفهوم می‌یابد. (Hegel, 2003: 445) و خدا نه تنها تاریخ دارد بلکه خود تاریخ است. (کاسیرر ۱۳۸۲: ۳۸۱)^۵ اساساً کل فلسفه هگل متضمن نوعی فلسفه تاریخ است. (هیپولیت ۱۳۸۶: ۴۶)^۶ بنابراین هگل همان‌گونه که تاریخ را عقلی و منطقی و الهی می‌داند، منطق و عقل و خدا را هم تاریخی می‌شمارد. (مارکوزه ۱۳۶۷: ۳۲)^۷

حال همه مسأله این است که این وحدت و اینهمانی عقل (منطق، خدا) و تاریخ (واقعیت) را چگونه باید فهمید و معنا کرد؟ و اگر بخواهیم به زبان مفسران فلسفه هگل سخن بگوییم، پرسش آن است که کدام‌یک از آن دو (عقل و تاریخ) بر دیگری تقدم دارد و کدام‌یک جلوه و ظهور دیگری است و به آن تحویل و تقلیل می‌یابد: آیا تاریخ عقلانی است یا عقل تاریخی است؟

به هر روی، به یک معنا می‌توان گفت که در پاسخ به این پرسش بوده است که دو تفسیر متضاد از فلسفه هگل رخ نموده و شاگردان و شارحان او به دو دسته راست (پیر) و چپ (جوان) تقسیم شده‌اند.

در مقاله حاضر می‌کوشیم که پس از بیان گزارش اجمالی از محتوای دو کتاب هگل، ابتدا تفاوت و تمایز دو تفسیر مورد بحث را بازگو نماییم، سپس به ذکر پیامدها و لوازم جدی و قابل تأمل هر کدام از دو تفسیر بپردازیم. ذکر این نکات، ذهن خواننده را به تدریج آماده می‌کند تا با ذوحدینی اندیشه‌سوز در ارتباط با فلسفه هگل آشنا شود و این مطلبی است که در فرجام مقاله بدان پرداخته‌ایم.

۱. «پدیدارشناسی روح»

هگل خود درباره این کتاب نوشته است که:

پدیدارشناسی اشکال [متفاوت] روح را مانند منازل مسیری که روح [با گذر از آنها] به علم یا روح مطلق تبدیل می‌شود در بر دارد. بنابراین در تقسیمات عمده این علم که به نوبه خود به بخش‌های فرعی دیگری تقسیم می‌شوند، آگاهی، خودآگاهی، عقل عملی و نظری، خود روح اخلاقی، فرهنگی و اجتماعی و مذهبی در اشکال متنوع آن ملحوظ خواهند شد. غنای تجلیات روح که در نخستین نگاه بی‌نظم به نظر می‌آید، به نظمی علمی و ضرورت آن سوق داده خواهد شد. در این نظم ضروری علمی، ظهورات ناقص روح از میان می‌روند و به تجلیاتی عالی‌تر گذار می‌نمایند که حقیقت قریب روح هستند. این تجلیات نخست در دیانت و سپس در علم از این حیث که حاصل کل می‌باشد، به حقیقت خود نائل خواهند آمد.^۸

بنابراین «پدیدارشناسی روح» بیانگر «منازل مسیری است که روح با گذر از آنها، به علم یا روح مطلق تبدیل می‌شود» و در آن «نظم ضروری علمی حاکم بر تجلیات و ظهورات روح» بازگو شده است.

نقطه عزیمت بحث هگل در کتاب پدیدارشناسی روح، نقد ایده‌آلیسم کانتی است و این که چرا کانت میان «شناخت» و «مطلق» خط فاصل آشکاری رسم کرده است. به نظر هگل، اگر صحیح باشد که مطلق «به خودی خود» و چنان که کانت می‌گوید رابطه‌ای با شناخت ندارد، پس علی‌الاصول هیچ چیز درباره آن نمی‌توان گفت. درحالی که از نظر هگل، «مطلق» از راه روح (یا ذهن متناهی) و در روح است که خود را می‌شناسد و علم انسان به

«مطلق» همانا علم «مطلق» به خویش است. (البته منظور، علم افرادی خاص نظیر افلاطون و ارسطو به «مطلق» نیست، بلکه عناصر اساسی دریافت‌های یکایک آنهاست که به تدریج علم «مطلق» به خویش را فراهم می‌آورد.) اما چگونه ذهن بشری به علم مطلق دست می‌یابد؟ مطابق با توضیحات هگل در «پدیدارشناسی روح»، آگاهی آدمی از «مطلق» سیری تاریخی و تکاملی دارد و از مراحل نظیر یقین حسی، ادراک حسی، فهم، خودآگاهی، آگاهی رواقی، وجدان نگون‌بخت و... می‌گذرد.

اما نکته مهم آن است که هگل در شرح این سیر طولانی روح و گسترش فرهنگی، معنوی و اخلاقی آن و ذکر تجلیات گونه‌گون روح در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، به دنبال آن است تا روابط کلی و ضروری میان تجلیات و «پدیدارهای» روح برقرار کند و منطق حاکم بر شناخت عقلانی و نیز اراده و عمل و اخلاق، یعنی منطق حاکم بر کل تاریخ بشر را نشان دهد. به طور کلی آنچه در «پدیدارشناسی روح» قابل توجه و با اهمیت است آن است که هگل با نظر به پدیدارها، در جستجوی منطق و نقشه‌ای است.

۲. «علم منطق»

هگل در این اثر خود نشان می‌دهد که جهانی که به وسیله مقوله‌های ثابت و ایستای عقل سلیم و منطق سنتی تعیین می‌یابد، جهانی دروغین و غیرحقیقی است. از نظر او جهان حقیقی جهانی است در سیورورت دائمی. و صورت ظاهری امور، حاکی از حقیقت آنها نیست. اشیاء برای آن که امکانات خود را محقق سازند، پذیرای صورت‌های نوین می‌شوند. و این امکانات مضممر در امور است که پویش بالفعل آنها را به سوی حقیقت‌شان هدایت می‌کند. پویش و پیشرفتی که با فراز و نشیب همراه است و از معبر «نفی‌ها» فراهم می‌آید. و به طور کلی این «فرآیند» عبور شیء به ضد و نفی خود است که سبب تحقق امکانات درونی آن است. (مارکوزه ۱۳۶۷: ۱۴۰)

اما عامل این دگرگونی چیست و شیء به کدام علت از حالتی که در آن است، به حالتی دیگر می‌رود و از روابط و وابستگی‌هایی می‌گسلد و با اموری دیگر مرتبط می‌شود؟ به نظر هگل، ذات و ماهیت ایده‌آل شیء است که او را به دگرگونی سوق می‌دهد و این ذات در «صورت معقول» شیء قرار دارد. صورت معقول، ذات شیء را به گونه‌ای بیان می‌کند که از وجود آن با همه گوناگونی‌اش، متمایز باشد. بنابر توضیحات هگل، صورت معقول یک

چیز، کلی‌ای است که در درون آن چیز نهفته و حاوی امکانات شایسته آن است. این کلی امری نیست که تنها در اندیشه وجود داشته باشد (مارکوزه ۱۳۶۷: ۱۴۲) و اساساً از نظر هگل این که «هرچیزی که وجود دارد جزئی است و مفهوم است که به ماهیت و ذات اشیاء اشاره می‌کند و مفهوم چون کلی است، تنها در اندیشه وجود دارد» رأیی نادرست و نامقبول است. بلکه برعکس «کلی» وجود و واقعیت دارد و واقعیت آن حتی از واقعیت «جزئی» هم بیشتر است و اساساً چون کلی‌ای مثل انسانیت واقعیت دارد و واقعیت او مقدم بر واقعیت فرد انسان است، فرد انسان نیز وجود دارد. با این همه، هگل بر آن است که این کلی عینی و واقعیت‌دار، بیرون از جزئی‌ها و افراد نیست و تنها با جزئی‌ها و افراد است که خود را تحقق می‌بخشد. فرد به دلیل تعلق به کلی، فرد آن کلی خوانده می‌شود و همین تعلق فرد به کلی و صورت معقول خود است که منشأ برخورداری فرد از امکانات شایسته اوست (و مثلاً «فرد» انسان می‌تواند، و باید، که یک «انسان» باشد).

کلی (صورت معقول یا امکاناتی که در فرد نهفته است) در اشکال متفاوتی و طی فرآیندی دیالکتیکی آشکار می‌شود. (مارکوزه ۱۳۶۷: ۱۴۲) و منطق هگل عهده‌دار بیان همین فرآیند دیالکتیکی است. پس منطق هگلی به فرد بماهو فرد نمی‌پردازد، بلکه به ساختار کلی آن که در فرآیند دیالکتیکی است، توجه دارد و این که چگونه آن کلی منظوری در فرد، با نفی‌های پی‌درپی خود و قبول اشکال متضاد، خود (یعنی کمال آرمانی و ایده‌آل خود) را محقق می‌سازد.

کتاب «علم منطق» از آنجا آغاز می‌شود که کتاب «پدیدارشناسی روح» به پایان رسیده است. می‌دانیم که پدیدارشناسی روح «سیر از داده‌های عقل سلیم به مفهوم فلسفی هستی» را شرح می‌دهد. «علم منطق» با همین مفهوم فلسفی «هستی» می‌آغازد: چراکه اندیشه در ورای امور واقع و در میان سیل بی‌پایان و گوناگون چیزها و به دنبال حقیقت، به مبنایی کلی دست می‌یازد که متعین نیست و به حکم امر مبنایی و نخستین بودن نمی‌تواند متعین (و نیازمند به متعین‌سازی) باشد. (مارکوزه ۱۳۶۷: ۱۴۴) این امر مبنایی کلی و نامتعین، «هستی» است و محمول همه چیز است درحالی که خود، موضوع هیچ محمولی نیست و «چیزی» نیست. بنابراین واقعیت، خصلتی منفی خواهد داشت و دارد چراکه هر واقعیتی، امر متعینی است و دربردارنده هستی و نیستی و لذا در شدن و صیورورت است (یعنی چیزی که هنوز نیست، هست می‌شود و چیزی که اکنون هست، به نیستی تبدیل می‌گردد). (Hegel, 1977: 74)

پس هر واقعیتی در تحول است تا به «صورت معقول» و «واقعیت حقیقی» خود دست یازد. یعنی همین شدن و فرآیند دیالکتیکی و منحل شدن یک فعلیت و بروز فعلیت دیگر است که امکان‌ات ذاتی و درونی اشیاء را آشکار می‌سازد. و به عبارت دیگر با نفی است که ایجابی شکل می‌گیرد و با فائق آمدن بر نقص است که کمالی حاصل می‌گردد.

اما در واقع فرآیند نفی، خود فرآیند عبور از کیفیتی به کیفیت دیگر است و... بدین ترتیب دستگاه مقولات منطق هگل که تعریف و تعیین گام به گامی از «هستی» (مطلق) در ذات خود است، تدوین می‌گردد. چنان‌که دیدیم مقدم‌ترین و نامعین‌ترین مفهوم این دستگاه، مفهوم و مقوله «هستی» است و این مفهوم است که ضرورتاً از مفهومی به مفهومی دیگر راه می‌گشاید تا به ایده مطلق یعنی مفهوم و مقوله خودآگاهی روح برسد.

در منطق هگلی نخستین مفهوم (یا مقوله) تمامی مفاهیم دیگر را در خود دارد و بنابراین آخرین مفهوم، معنای حقیقی نخستین مفهوم است. به طور کلی منطق هگل از منطق «هستی» (مقولات هستی در ذات خویش یعنی کیفیت و کمیت و اندازه) و منطق «ذات» (جفت مقولاتی چون ذات و وجود، جوهر و عرض، علت و معلول، کنش و واکنش) و منطق «مفهوم» یا «صورت معقول» (ذهنیت، عینیت و ایده) فراهم آمده است. و «ایده مطلق» همان «یگانگی ذهنیت و عینیت» است که از غنای زندگی عقلانی برخوردار است و مفهوم خودآگاهی و شخص‌وارگی و اندیشه خوداندیش قلمداد می‌شود. این «ایده» خود را در متعلق خویش، و متعلق خویش را همچون خود می‌شناسد.

هگل از ایده مطلق در ذات خود، همچون خدا در ذات خویش سخن می‌گوید و بر آن است که درون مایه منطق عبارت است از باز نمود خدا، چنان‌که در گوهر ازلی خویش پیش از آفرینش طبیعت و یک روح متناهی است. گویی هگل منطق‌دانی است که به گوهر ذات الهی نفوذ کرده و از آن به زبان دستگاهی از مقولات سخن می‌گوید. چنان‌که پیش‌تر گفته شد: «مطلق» هگلی تمامیتی است که از راه «روح متناهی»، و در آن، به «خودآگاهی» می‌رسد.^۹

آنچه در این سطور اندک و درباره محتوای کتاب‌های «پدیدارشناسی روح» و «علم منطق» هگل گفته شد، برای مقصودی که دنبال می‌شود کافی است. چرا که موضوع مورد بحث این مقاله، شرح محتویات و مضامین دو کتاب پیش‌گفته نیست بلکه بررسی نسبت میان آن دو است و آنچه در باب معانی نهفته در آنها بیان شد، تنها به عنوان مقدمه‌ای برای ورود به بحث اصلی تلقی می‌گردد. اما در پاسخ به مسأله نسبت میان آن دو کتاب، چنان‌که

گفته شد، شاگردان و شارحان هگل به دو دسته راست و چپ تقسیم شدند که در ادامه به نقل مختصر آرای ایشان می‌پردازیم:^{۱۰}

۳. پاسخ هگلیان راست

به نظر این دسته از مفسران آثار هگل، مقولات منطق هگل بر فلسفه او راجع به طبیعت و تاریخ تقدم دارد و «ایده»ی هگلی از راه مقولات و برحسب روابط میان مقولات تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، آنان طبیعت و تاریخ را به مقولات هگلی تحویل و تقلیل می‌دهند. (مک‌ایتایر ۱۳۶۰: ۵۲) و برآند که نمی‌توان ایده‌ی مطلق را به مظاهر دنیوی و متناهی فروکاست. به طور کلی هگلیان راست «پدیدارشناسی روح» را اثری چندان پخته و ژرف‌بینانه نمی‌دانند، بلکه آن را تنها پیش‌درآمد کتاب منظم‌تر «علم منطق» می‌شمارند. به نظر آنها، اصل در فلسفه هگل آن است که مباحث انضمامی را در پرتو مباحث انتزاعی‌تر بنگریم. بدین دلیل است که می‌گویند: در کتاب «علم منطق»، هگل آن مبانی‌ای را شرح می‌دهد که برای شناسایی «مطلق» (به‌مثابه حقیقت جهان) در «پدیدارشناسی روح» بیان کرده است.^{۱۱} برجسته‌ترین متفکران جناح راست مکتب هگلی عبارتند از: میشله، گوسل، یوهان اردمان، گابلر، روزن‌کرانتز. (مجتهدی ۱۳۷۷: ۱۴۳)

۴. موضع هگلیان چپ

این دسته از شارحان هگل معتقدند: مقولات منطق هگل بر فلسفه او درباب طبیعت و تاریخ، تقدم زمانی ندارد (بلکه تقدم آنها صرفاً جنبه منطقی و عقلی دارد). مقولات منطق جز در مظاهر واقعی و محسوس خود در عالم تجربی وجود دیگری ندارند. (مک‌ایتایر ۱۳۶۰: ۵۲) «ایده» هگلی را هم نباید چنان دریافت که از جهان واقعی و محسوس جدا باشد. چراکه این رأی، ثنویت (Dualism) خداشناسی را احیاء می‌کند که خدا را از جهان جدا می‌کردند و هگل در ابطال آن کوشیده است.

هگلیان جوان «منطق» را بحثی انتزاعی و گمراه‌کننده می‌دانند که ترتیب مقولات را ثابت و قطعی جلوه می‌دهد. در حالی که هگل منکر چنان ثبوت و قطعیتی در ترتیب مقولات بود (همان ۵۳). و بدین دلیل است که آنها به «پدیدارشناسی روح» هگل توجه بیشتری دارند و برآند که مضمون حقیقی فلسفه هگل، کشف روح تاریخ است که در حوادث و فلسفه هر

عصری آشکار می‌گردد. به نظر این مفسران مسأله اصلی برآمده از طرز تفکر هگلی، آن است که در هر دوره، به دنبال مقتضای روح زمانه خود باشیم.

در جناح چپ می‌توان از افراد زیر نام برد: اشتراوس، برونو باوئر، فوئرباخ، سبیزکوسکی و مارکس. (مارکوزه ۱۳۶۷: ۲۵۲)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، مسأله مورد اختلاف میان این دو دسته از متفکران و شارحان هگلی به رابطه مقولات منطق هگل (مثلاً مقوله صورت معقول، کلی، ذات، ماهیت، ایده) با مصادیق واقعی و تجربی آنها مربوط می‌شود و اینکه: آیا تقدم مقولات منطق بر فلسفه (پدیدارشناسی روح) او تقدمی زمانی است (قول راست‌ها) یا صرفاً منطقی و عقلی است (قول چپ‌ها). اما در بیان دیگر می‌توان بحث از نسبت قوانین منطق هگلی (مثل قانون نفی در نفی) با واقعیات تاریخی را بحث اساسی آن دو گروه قلمداد کرد. مطابق با این بیان، پرسش این است که موجه و معتبر بودن قوانین منطقی هگل از کجا ریشه می‌گیرد و به چه چیز برمی‌گردد: داده‌های تاریخی‌ای که در پدیدارشناسی روح از آنها سخن گفته شده است، یا مرجع و منبعی دیگر؟

۵. داوری متون هگلی

نکته مهم آن است که نمی‌توان به راحتی صحت یکی از تفسیرهای پیش‌گفته را از متون هگلی استخراج کرد و به کمک منابع فیلسوف، کذب تفسیر دیگر را نشان داد. به عبارت دیگر، می‌توان در آثار هگل، عبارات و فقراتی که و علیه هر کدام از آن تحلیل‌ها به دست آورد: از سویی هگل بر آن است که تاریخ تا جایی که به رویدادهای ساده مربوط می‌شود، با امور ممکن و محتمل (contingent) سروکار دارد و این امور، موضوع تحقیق تجربی است (مک‌ایتتایر ۱۳۶۰: ۵۳). به علاوه هگل اصرار دارد که محتوای ممکن و محتمل را نمی‌توان از صورت اندیشه استنتاج کرد. براساس این قاعده، اگر طرح هگل درباره تاریخ، طرحی درباب امور ممکن و محتمل باشد، تنها راه آزمون آن، آزمون تجربی است و در نتیجه، منطقی که مأخوذ از چنان حوادثی است، منطقی تجربی و استقرایی خواهد بود. پشتوانه این قرائت از نظریه تاریخی و منطقی هگل، اصرار مداوم خود اوست که همواره از ما می‌خواهد تا حقایق صوری را از محتوای عینی، مجزا نشماریم. (مک‌ایتتایر ۱۳۶۰: ۵۰) کسانی چون مارکس (حداقل در برخی آثار خود) چنین برداشتی از آراء هگل عرضه کرده‌اند.

اما از سوی دیگر هگل در تاریخ به صورت معقول بها می دهد؛ یعنی همان چیزی که بنا بر آن منطق هگل منطق ذهن خدای پیش از آفرینش طبیعت و ذهن متناهی (منطق اعیان ثابت و منطق علم الهی در مرتبه کثر مخفی) قلمداد می شود. بر این اساس، منطق هگل از الهیات مسیحی ریشه گرفته و به همین دلیل است که هگل، فلسفه را جز در شرایط ایده آلیسم فلسفی غیرممکن می شمارد. به عبارت دیگر هگل از «امر واقع» و «انضمامی عین خارجی» و «معقول بالعرض» نمی آغازد، بلکه بحث خود را در تحلیل تاریخ با «انضمامی اندیشه» یا «معقول بالذات» شروع می کند (طباطبایی ۱۳۷۴: ۲۳۳) به دیگر سخن، هگل منطق را به خداشناسی پیوند می زند و با این کار خود، ابتناء و اتکاء آن را از داده های تاریخی حذف می کند. از نظر برخی، این که هگل بر مبنای الهیات مسیحی و ایده آلیسم فلسفی، از مطلق و از ذهن او و روابط صور معقول در آن می آغازد، در جهت تداوم و تعمیق انقلاب کوپرنیکی کانت است. (طباطبایی ۱۳۷۴: ۲۳۳)

از آنچه گفته شد، می توان نتیجه گرفت که مراجعه به متون هگلی نمی تواند مدافع و مؤید تفسیرهای چپ یا راست از آنها باشد و این مسأله همچنان لاینحل باقی می ماند که آیا از نظر هگل توالی تاریخی مقدم بر توالی منطقی است یا توالی تاریخی امور، تنها تجسم توالی منطقی در مراحل بسط ایده ماتقدم است؟ (مرادخانی ۱۳۸۵: ۴۴)

۶. لوازم تفسیرها

اما حتی اگر شارحان فلسفه هگل بر موضع خود پای فشارند و از تفسیر خود دفاع کنند، همچنان می توان گفت وگو با فلسفه هگل را ادامه داد: با این تفاوت که این بار باید هر کدام از تفسیرهای مورد بحث در این مقاله را صرفاً فرضی درخور توجه لحاظ کنیم و از لوازم هر کدام پرسش به عمل آوریم:

۱.۶ لازمه تفسیر چپ از فلسفه هگل

گفتیم که در تفسیر چپ از فلسفه هگل، «پدیدارشناسی روح» مبنای «علم منطق» بوده و توجیه گر ترتیب مقولات هگلی است.

نکته مهم در باب این تفسیر آن است که با فرض صحت آن، دیگر نمی توان از «ضرورت» در ترتیب مقولات سخن گفت. پدیدارشناسی مطالعه روابط پدیدارها در گستره تاریخ بوده و

ماحصل این مطالعه، به هر روی درکی استقرایی و تجربی از روابط میان امور تاریخی است. واضح است که هیچ درک استقرایی و تجربی نمی‌تواند حاوی و حاکی از روابط ضروری میان امور باشد. البته غم استقراء و عدم حجیت منطقی آن، میراثی ارسطویی است، لیکن در این بحث می‌تواند ماهیت منطق مأخوذ از پدیدارشناسی هگل را آشکار سازد.

اما آیا مفسران چپ فلسفه هگل از این استلزام نهفته در تفسیر خود باخبرند و یا به آن پای‌بندند؟

به عنوان نمونه می‌توان نشان داد که کارل مارکس (به عنوان یک هگلی چپ) ملتزم به پیامدهای تفسیر خود نیست: او از سوی مخروط هگلی را وارونه می‌سازد و دیالکتیک هگل را از آن باز می‌دارد که بر سر خود راه رود و به جای آن که حرکت تاریخ را معلول روح بشمارد، آن را محصول نیروهای مادی و معیشتی معرفی می‌کند. به این دلیل است که مارکس فلسفه هگل را به «تمثیلی» جذاب از صیروت تاریخی فرو می‌کاهد. اما از سوی دیگر باز هم به تاسی از هگل ایده‌آلیست از روابط ضروری میان مقولات تاریخی سخن می‌گوید! و به عنوان نمونه بر آن است که سوسیالیسم نتیجه ضروری نظام کاپیتالیستی و سرمایه‌داری است!

کارل پوپر از جمله فیلسوفان غربی است که به این تناقض واقف است. او در کتاب مشهور خود، *جامعه باز و دشمنان آن*، توضیح می‌دهد که: برهان مارکس درباب «حتمیت» نشستن سوسیالیسم به جای کاپیتالیسم کافی و قاطع نیست و لزوماً ایجاب نمی‌کند که همین که سرمایه‌داری برافتاد، جامعه بی‌طبقه سوسیالیستی به جای آن بنشیند. به عبارت دیگر، سخن پوپر آن است که: مارکس در تحلیل خود از روش تولید کاپیتالیستی تنها می‌تواند *گرایش* (trend) به سوی افزایش بازده کار، پیشرفت‌های فنی، انباشت ابزار تولید و در نهایت افزایش فقر و ثروت را نشان دهد، اما با نشان دادن چنان گرایشی نمی‌توان ضرورت وقوع انقلاب سوسیالیستی را اثبات کرد.^{۱۲}

۲.۶ لازمه تفسیر راست از فلسفه هگل

چنان که گفته شد، در تفسیر راست از فلسفه هگل، تاریخ به مثابه اموری جزئی ذیل مقولات و مفاهیم کلی منطقی گنجانده می‌شود و به عبارت دیگر پدیدارشناسی روح تنها ذیل مقولات پیشینی و غیرتجربی منطق هگل تفسیر می‌شود.

لازمه این نوع تفسیر از فلسفه هگل، آن است که محقق تاریخ و جستجوگر روابط میان امور تاریخی، نیازمند داده‌های استقرایی و تجربی نیست؛ بلکه بیش از آن، استفاده او از شواهد تاریخی گمراه‌کننده است. این از مسلمات روش‌شناسی امروز است که داده‌های طبیعی یا تاریخی تنها زمانی می‌توانند شاهد گرفته شوند و به‌عنوان گواه صدق مدعایی فراخوانده شوند که شهادت نقضی و ردی آنها نیز محلی از اعراب و اعتناء داشته باشد. اما وقتی فیلسوفی مطابق با مبانی الهیاتی و متافیزیکی خود، تاریخ را (درست یا نادرست) مصداق مفاهیم و مقولاتی پیشینی قلمداد کرده است، گواه گرفتن داده‌های تاریخی (در اثبات یا رد مدعیات متافیزیکی) اقدامی نسنجیده و فاقد ارزش روش‌شناختی است.

۷. نتیجه‌گیری

به عنوان نتیجه می‌توان گفت که فلسفه هگل با دو تفسیر متضاد مواجه است که بر مبنای پرسش از نسبت میان دو کتاب مهم هگلی («پدیدارشناسی روح» و «علم منطقی») شکل می‌گیرد. و آنچه در این میان بیشتر قابل توجه است، آن است که هر کدام از دو تفسیر متعارض، فارغ از درستی یا نادرستی شان پیامدی خاص دارد: در تفسیر چپ که به تجربه و استقراء تکیه می‌کند، ضروری خواندن رخدادهای تاریخی ناموجه است و در تفسیر راست که از ضرورت متافیزیکی سخن می‌گوید، استقرایی و تجربی قلمداد کردن قوانین تاریخی نادرست خواهد بود.

ذوحدین هگلی همین است: یا باید تجربی‌اندیش بود و از «ضرورت» در تاریخ سخن نگفت و یا به ضرورت متافیزیکی، منطقی و پیشینی باور داشت و به تأییدات تجربی توسل نجست! آیا می‌توان در «تاریخ» راه سومی گشود؟

پی‌نوشت

۱. قیاس ذوحدین (Dilemma) از نظر منطقی نوعی قیاس مرکب است. یعنی از دو قیاس تشکیل شده که هر دو عیناً به یک نتیجه منجر می‌شود. قالب کلی این قیاس آن است که درباب موضوعی صرفاً دو حالت قابل تصور باشد و هر دو حالت هم به بن‌بست منتهی گردد.
۲. سخنرانی در نشست: «پدیدارشناسی روح» هگل پس از دو‌یست سال، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی دانشگاه علامه طباطبایی، ۸/۲/۸۷

۳. مک‌کارنی می‌نویسد: «هگل برای اینکه این عقلانیت را در بطن اخلاق‌های اجتماعی نشان دهد، به فلسفه تاریخ متوسل می‌شود. به عقیده هگل، تاریخ جهان همانا فرآیندی عقلانی است. زیرا خرد، ذاتی تاریخ جهان است.» ر. ک به: مک‌کارنی ۱۳۸۴: ۱۱۵-۱۱۶.
۴. هگل در مقدمه کتاب «فلسفه حق» خود، گرچه اسمی از کانت نمی‌برد، وی را به خاطر جدا شدن از جهان انضمامی و فلسفه‌ورزی در فضای خیالی «بایدها» که هیچ‌گاه به «است»ها منتهی نمی‌شود، سرزنش می‌کند. **به نظر هگل:** «وظیفه فلسفه، فهم آن چیزی است که هست؛ زیرا آنچه هست چیزی جز خرد نیست.» ر. ک به: هگل ۱۳۷۸: ۲۷.
۵. کاسیرر می‌نویسد:
- «متفکران فلسفی پیشین، یعنی کسانی مانند آگوستین، ویکو و هردر، تاریخ را تجلی ذات الهی می‌دانستند، اما در نظام فلسفی هگل، تاریخ نمود صرف خدا نیست، بلکه واقعیت اوست: خدا نه تنها «تاریخ» دارد، بلکه او خود تاریخ است.» ر. ک به: کاسیرر ۱۳۸۲: ۳۸۱.
- هگل خود در ابتدای *پدیدارشناسی روح* می‌نویسد:
- «طبیعت خدا و طبیعت انسان یک حقیقت بیش نیست و این وحدت است که مورد شهود قرار می‌گیرد.»
- یعنی برای هگل خدا ماورای تاریخ جهان نیست بلکه درون جان انسان مفهوم می‌یابد. ر. ک به: Hegel, 2003: 445.
۶. هیپولیت می‌نویسد:
- «تمامی آثار اصلی هگل را می‌توان نوعی فلسفه تاریخ قلمداد کرد، یا به عبارتی کل فلسفه هگل متضمن نوعی فلسفه تاریخ است.» ر. ک به: هیپولیت ۱۳۶۵: ۴۶.
۷. مارکوزه می‌نویسد:
- «نمایش تاریخ جهان به عنوان والاترین بیان خرد انسانی است و این موضوع هم در کتاب پدیدارشناسی روح و هم در کتاب علم منطق بیان شده است. زیرا از نظر هگل تفکر منطقی از تاریخ غیرقابل انفکاک است. منطق، تاریخی است و تاریخ، منطقی؛ و بحث در حوادث تاریخی چیزی جز کوشش برای دریافت ضرورت منطقی این حوادث نیست. هگل از فلسفه یک عامل تاریخی ابژکتیو ساخت و بدین سان تاریخ را به حوزه فلسفه وارد کرد.» ر. ک به: مارکوزه ۱۳۶۷: ۳۲.
۸. ر. ک به: آگهی انتشار کتاب «پدیدارشناسی روح» که خود هگل آن را نوشته است. به نقل از مقاله «نکاتی در ترجمه برخی مفاهیم فلسفه هگل» نوشته سید جواد طباطبایی، مجله نشر دانش، خرداد و تیر ۱۳۶۴، شماره ۲۸.

۹. برای توضیح بیشتر در خصوص منطق هگل ر. ک به:
- مارکوزه، هربرت (۱۳۶۷) *خرد و انقلاب*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر نقره.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۷) *منطق از نظرگاه هگل*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. البته این تنها عامل اختلاف نظر میان دو جناح پیش گفته نیست. برای آشنایی با ابعاد این اختلاف، مثلاً ر. ک به:
لوویت، کارل (۱۳۸۷) *از هگل تا نیچه*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نشر نیکا.
۱۱. برای توضیح بیشتر در این خصوص ر. ک به:
مک‌ایتتایر، السدر؛ (۱۳۶۰) *مارکوزه*، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
۱۲. و نیز ر. ک به: پوپر ۱۳۵۸: فصل چهارم.

منابع

- پوپر، کارل (۱۳۵۸)، *فقر تاریخیگری*، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
پوپر، کارل (۱۳۷۷)، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت ا... فولادوند، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴)، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: طرح نو.
کاسیرر، ارنست (۱۳۸۲)، *اسطوره دولت*، ترجمه یدا... موقن، تهران: هرمس.
لوویت، کارل (۱۳۸۷)، *از هگل تا نیچه*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نشر نیکا.
مارکوزه، هربرت (۱۳۶۷)، *خرد و انقلاب*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر نقره.
مجتهدی، کریم (۱۳۷۷)، *منطق از نظرگاه هگل*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
مراذخانی، علی (۱۳۸۵)، *هگل و فلسفه مدرن*، تهران: مهرنیوشا.
مک‌ایتتایر، السدر (۱۳۶۰)، *مارکوزه*، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
مک‌کارنی، جوزف (۱۳۸۴)، *هگل و فلسفه تاریخ*، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی، تهران: آگه.
هگل، گ. و. (۱۳۷۸)، *عناصر فلسفه حق*، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران: پروین.
هیپولیت، ژان (۱۳۶۵)، *مقدمه بر تاریخ فلسفه هگل*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگه.

Hegel, G. W. F. (1999). *Lectures on the History of Philosophy*, Translated by E. S. Haldane, London: Thommes Press.

Hegel, G. W. F. (2003). *Phenomenology of Mind*, Translated by J. B. Ballie, New York: Dover Publicatins, Inc, Mineola.

Hegel, G. W. F. (2004). *The Philosophy of History*, Translated by J. Sibree, New York: Dover Publicatins, Inc, Mineola.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی