

آیا همه چیز تاریخی است؟
جست‌وجوی فهم معنای «تاریخ»
نزد هگل

محمد مهدی اردبیلی:
استاد فلسفه



Is everything historic?
Searching for the
understanding of the
meaning of "history" with
Hegel

Mohammad Mehdi
Ardebili

HEGEL &
HISTORY

تاریخ

و
هگل

و پرداخته است، هدف از نوشتار حاضر
افکندن پرتوی برفهم ایده‌ی تاریخ نزد هگل
است. بدین منظور از عبارتی تعریف-نما از
انتهای عناصر فلسفه‌ی حق هگل (پاراگراف
۳۴۳) آغاز می‌کنیم:

تاریخ روح، عمل آن است. روح تنها همان
چیزی است که می‌کند، و عملش آن را به
ابژه‌ی آگاهی خودش بدل می‌سازد.
(Hegel, 2008, p. 316)

این عبارت همه‌ی آنچه را که برای آغاز بحث
نیاز داریم، در خود دارد. اجازه دهید از همان
ابتدا شروع کنیم: تاریخ، عملی روح است.
به بیان دقیق‌تر، برای فهم تاریخ نیازمند
فهم «مفهوم» روح هستیم. روح چیست؟
اگر بخواهیم همین شیوه‌ی کلاسیک فهم
معنا را ادامه دهیم، در هزارتوی هگلی گرفتار
می‌شویم، چراکه نزد هگل معنا یا مفهوم
نخستین و مبنایی‌ای وجود ندارد که بتوان

یادداشت حاضر بنا به رسالتی که برای
خود ترسیم کرده است، خود سه بخش خواهد
داشت. نخست، شفاف‌سازی امکان بازاندیشی به مفاهیم در معنای
هگلی در قالب یک یادداشت. بخش دوم، در صورت یافتن راهی برای
برون‌رفت از انسداد بخش نخست، به بسترسازی مفهومی برای نزدیک
شدن به فهم معنای تاریخ نزد هگل اختصاص خواهد داشت. هدف از
این بخش بیشتر زدودن تصور متداول و مغلوب از کلیت فلسفه‌ی هگل
است که بیش از همه به دلیل معرفی اشتباه هگل (چه از طریق دوستان
و چه از طریق دشمنانش) در اذهان به وجود آمده است. از این حیث،
این نوشتار به نحوی گزینشی به اینجا و آنجا آثار هگل سرکی خواهد
کشید و وظیفه‌ی خود را نه پژوهشی همه‌جانبه در باب هگل، بلکه ترسیم
طرحی کلی و لاجرم نامتوازن از شبکه‌ی مفهومی نظام هگلی قرار داده
است. بخش سوم و نهایی این امکان را خواهد یافت تا پس از واگشایی
معنای تاریخ نزد هگل، به این پرسش آغازین/پایانی بپردازد که آیا همه
چیز تاریخی است؟

آیا می‌توان درباره‌ی مفاهیم هگلی یادداشتی نوشت؟
همان‌گونه که اشاره شد، معنای تاریخ نزد هگل بحثی بسیار مناقشه‌انگیز

روح در یک نگاه

شاید راه برون رفت از این انسداد را بتوان در درک و به کارگیری خود دیالکتیک هگلی یافت. هگل در این شیوه می‌کوشد تا نوعی رابطه‌ی متقابل میان کل و جزء ترسیم کند که راه شناخت هر کدام از دیگری می‌گذرد. به بیان ساده‌تر، همان چیزی که در بالا به عنوان تناقض، دور باطل، یا نقطه ضعف برشمردیم، به واسطه‌ی دیالکتیک به اصل اساسی فلسفه‌ی هگل بدل می‌شود. درست است که هگل معانی مختلفی را برای اصطلاح روح استفاده می‌کند، اما اولاً مراد هگل از روح، به تعبیری، جامع و دربردارنده‌ی تمام این مصادیق است و ثانیاً، به همان دلایلی که در ابتدای نوشتار حاضر بیان شد، معنای یک اصطلاح را باید نه در لابلای کاربردهای مختلف مخصوص مواضع متفاوت در نوشته‌های هگل، بلکه در جایی جست که هگل از موضع خود سخن می‌گوید. درک معنای روح نزد هگل، مبتنی بر مفاهیم مختلفی مانند، بیناسوژگانیت، وحدت‌گرایی، ایدئالیسم، جوهر، خودآگاهی، حقیقت، سوژه، نفی، نظام، فرایند،



«هگل در حال سخنرانی در دانشگاه برلین» کشیده شده توسط فرانز کاکلر Franz Kugler در سال ۱۸۲۸.

دیالکتیک، کلیت، نیرو، مفهوم و... است که ما را در شبکه‌ای پیچیده از معانی و مفاهیم گرفتار می‌کند. اما با این همه، آیا نمی‌توان به جای تلاش برای تعریف (که در بالا با انسداد مواجه شد)، سعی کرد این شبکه‌ی مفهومی را در طرحی، ولو مختصر، صورت‌بندی کرد؟ به بیان دیگر بدون دچار شدن به ایده‌ی تعریف (که حتی شامل تعریف «تاریخ عمل روح است»، هم می‌شود)، آیا می‌توان نوری بر مفاهیمی از قبیل روح و تاریخ افکند؟ شاید بتوان این مهم را با ارائه‌ی تصویری جامع و فراگیر انجام داد. یعنی، به بیان ساده‌تر، باید

از آن آغاز کرد و برای مثال مانند اخلاق اسپینوزا، به نحوی هندسی و سلسله‌مراتبی، مراحل تعریف و اثبات مفاهیم و گزاره‌ها را طی کرد. در هگل هر تعریف بر تعریف دیگری مبتنی است (هرچند می‌توان نشان داد که در اندیشه‌ی هگل اصلاً چیزی به نام تعریف در معنای متداول آن وجود ندارد؛ هگل فیلسوفی ضد تعریف است: هم به واسطه‌ی ذات شونده‌ی موضوعات و هم به دلیل نفی ساختار درختی سلسله‌مراتبی در فهم مفاهیم). در یک کلام، در هگل ما با مجموعه‌ای از تعاریف سلسله‌مراتبی سروکار نداریم، بلکه با شبکه‌ای از مفاهیم مواجه هستیم که برای فهم هر کدام نیازمند فهم کل تمام مفاهیم دیگر و روابط میان آن‌ها هستیم و البته هر کدام از این مفاهیم دیگر هم بر سایرین مبتنی هستند و الی آخر. در نتیجه، تلاش برای فهم یک مفهوم نزد هگل نه از راه تعریف جزئی، بلکه صرفاً از راه درک کلیت مجموعه (که می‌توان آن را مترادف با همان نظام هگلی دانست) ممکن است، چراکه هگل صراحتاً در پیشگفتار پدیدارشناسی روح — از معدود جاهایی که هگل از جانب خود سخن می‌گوید — می‌نویسد: «حقیقت کل است» (Hegel, 1977, p. 11). پس در همین ابتدا، به بهانه‌ی فهم مفهوم تاریخ نزد هگل، ما خود را در نوعی انسداد، نوعی دور باطل، گرفتار می‌بینیم. بدون درک کل نظام هگلی از درک اجزاء آن عاجزیم و بدون درک اجزاء بر سازنده‌ی آن قاعداً نمی‌توانیم درکی از کل داشته باشیم. پس آیا هیچ راهی برای فهم مفاهیم فلسفه‌ی هگل به طور عام، و مفهوم روح و به تبع آن، تاریخ، به طور خاص وجود ندارد؟

مفهوم روح نزد هگل واجد کارکردها و معانی مختلفی است. اینود در فرهنگ فلسفی هگل، نه معنای مختلف از واژه‌ی روح را دسته‌بندی می‌کند (از ذهن انسانی، جان طبیعی، جنبه‌های ذهنیت روان، روح مشترک گروهی اجتماعی، روح مطلق در معنای هنر، مذهب و فلسفه و روح این جهانی گرفته تا روح مردم، روح زمان، و حتی خداوند (برای مطالعه‌ی معنا و تفسیر این دسته‌بندی‌ها نک. اینوود، ۱۳۸۸، صص ۵۷۵-۵۷۷). بار دیگر به هدف این نوشتار و مسیر طی شده توجه کنیم. ما خواستار درک معنای تاریخ نزد هگل بودیم، اما دریافتیم که ابتدا باید معمای روح را واگشایی کنیم، اما اکنون می‌بینیم که گویی از چاله‌ی تاریخ به چاه روح افتاده‌ایم و در ملغمه‌ای بی‌پایان از دلالت‌ها سرگردانیم. واقعاً چه می‌توان کرد؟ یک راه این است که مطالعاتی مفصل درباره‌ی معنای «روح» نزد هگل انجام دهیم و سپس به رابطه‌ی معنای تاریخ با روح بپردازیم. این مهم را می‌توان در مختصرترین حالت به یک جلد کتاب محول کرد. با این وصف، در اینجا در قالب یک یادداشت چه می‌توانیم بکنیم؟ شاید بتوان این یادداشت را با اعلام شکست در مفهوم‌سازی به پایان برد که البته دستاورد کمی هم نیست و دست‌کم نسبت به بسیاری از توهمات درباره‌ی هگل، گامی به پیش است. آیا ما باید با شکست مان مواجه شویم؟ آیا خود هگل نمی‌تواند راه چاره‌ای به ما نشان دهد؟

دید آیا می‌توان تلاشی کرد که متنی، ولو مختصر، را ارائه داد که شامل تمام مفاهیم مذکور باشد تا بدین طریق دست کم طرحی اولیه از شبکه‌ی مناسبات مفهومی آنها، در عمل، به دست داد؟ می‌توان امتحان کرد، هرچند باید از همین ابتدا به وجوه مخاطره‌آمیزی همچون تحریف معنا، ساده‌سازی کاذب، مثله‌سازی مفاهیم، زبان-پریشی متن و آفات مشابه توجه داشت. به هرتییب، سه پاراگراف زیرنمونه‌ای اولیه از این تلاش‌اند:

یکی از مهمترین مفاهیم در تاریخ فلسفه، مفهوم جوهر است. طبق مقولات عشر (ده‌گانه‌ی) ارسطو، هر چیزی واجد جوهر و اعراض است. تمام اعراض، ویژگی‌ها، صفات یا کیفیات قائم به غیر هستند، یعنی برای وجودشان نیازمند محل یا موضوعی هستند که بر آن بنا شوند، اما جوهر همان مقوله‌ای است که قائم به ذات است. به تعبیر ارسطو، «جوهر به معنی اساسی و اولی و اصلی کلمه عبارت از آن است که نه به موضوعی اسناد داده می‌شود و نه در موضوعی است» (ارسطو، ۱۳۸۳، صص ۱۵۵-۱۵۶). همچنین همه‌ی اعراض در تغییر و حرکتند، اما جوهر ثابت است. به تعبیر افلاطون در رساله‌ی سوفیست، «هستی حقیقی همواره به یک حال می‌ماند، ولی شدن پیوسته دستخوش دگرگونی است» (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۴۲۸). این ایده یکی از اصول اساسی اندیشه‌ی رئالیستی است. به اعراض می‌توان با حس پی برد، اما جوهر هیچ‌گاه مانند اعراض نمودار نمی‌شود و در نتیجه تنها می‌توان از طریق «عقل» بدان راه برد و در این معنا، فلسفه علم شناخت جوهر است. این جوهر در معنای فوق احتمالاً به تعداد موجودات هستند. هر موجودی جوهری دارد و اعراضی. اما اگر همین رویکرد یا جهان‌بینی وحدت‌وجودی همراه شود، می‌توان نشان داد که جهان، نه مجموعه‌ای از جواهر متکثر، بلکه تنها و تنها بریک جوهر استوار است که می‌توان در مکاتب مختلف، عناوین مختلفی بدان نسبت داد: وجود، هستی، خدا، جوهر و... هرچند نشانه‌های آن در نوشته‌های جوردانو برونو (سوزانده‌شده در سال ۱۶۰۰ به دستور کلیسا) به چشم می‌خورد، اما نخستین صورت مدرن از این وحدت‌وجود را می‌توان نزد اسپینوزا مشاهده کرد. او تمام این مفاهیم را در نوعی این‌همانی مطلق قرار می‌دهد: خدا، همان جوهر واحد و همان جهان است. او از یک سواثبات می‌کند که «خدا، یا جوهر... بالضرورة موجود است» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۲۳) و از سوی دیگر نشان می‌دهد که «ممکن نیست جز خدا، جوهری موجود باشد و یا به تصور درآید» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۲۸). اندیشه‌ی وحدت وجود (یا به بیان دقیق تر وحدت جوهر)، در این معنا، جهان را یک کل حقیقی به هم پیوسته و ثابت می‌داند، چراکه همان‌گونه که در ابتدای بحث از جوهر طرح شد، جوهر نمی‌تواند متغیر باشد. استدلال‌های مختلفی در دفاع از ثبات جوهر طرح می‌شود که معروف‌ترین آنها اصل بقای موضوع است. برای مثال این‌سینا در طبیعیات شفا صراحتاً اثبات می‌کند که حرکت در جوهر محال است. دلیل اصلی هم این است

که اصلاً شرط امکان تغییر در اعراض، وجود موضوعی ثابت در پشت آن‌هاست، در غیر این صورت تغییر عرضی بی‌معناست و انقلاب حاصل می‌شود که محال است. در اسپینوزا هم مشاهده می‌کنیم که جوهر (خدا یا وجود) بلا تغییر است و تغییر به عالم حالات (یعنی ما موجودات درون خدا) منتسب می‌شود.

در رویکردهای ایدئالیستی اولیه (اعم از خام و استعلایی) نیز همین دوگانه‌ی جوهر و عرض، هرچند با تغییر عنوان باقی می‌ماند. نزد بارکلی هرچند جهان به ذهن سوژه حواله می‌شود و مادیت‌زدایی می‌شود، اما جوهر مستقلاً، مثلاً ذهن همه‌جا حاضر خداوند، وجود دارد که ثابت است و پشتوانه‌ی تضمین‌کننده‌ی شناخت ما محسوب می‌شود. حتی نزد کانت نیز که جوهر را بخشی از مقولات فاهمه می‌داند و در نتیجه استقلال آن را زیر سوال می‌برد و آن را به سوژه نسبت می‌دهد، باز هم چیزی، حالا هرچه می‌خواهد باشد، آن بیرون مستقل از سوژه وجود دارد که کانت آن را نومن می‌نامد. البته کانت ادعا می‌کند که سطح دانش انسان تنها به پدیداری محدود است که از یک جنبه، برساخته‌ی سوژه است، اما چیزی در پس آن پدیدار وجود دارد که ضامن ایزکتیویته و حقیقت آن است در ساخت نومنال. اگر بتوانیم مطالب پراکنده‌ی فوق را تا حدی انسجام ببخشیم، آنگاه تازه در آستانه‌ی فهم انقلاب فلسفی هگلی قرار خواهیم داشت. اولاً هگل ثبات جوهر را زیر سوال می‌برد و جهان مرده را حیات می‌بخشد. هگل حرکت را به ذات جوهر می‌برد و با احیای وجه هراکلیتوسی هستی‌شناسی، اثبات می‌کند که جوهر نمی‌تواند ثابت باشد، چرا که وجود داشتن یعنی تأثیر و تأثر دائمی تمام نیروهای دست‌اندرکار در وضعیت. در نتیجه، آنچه وجود دارد، نمی‌تواند ثابت باشد و تن به مناسبات جهان ندهد. همچنین هگل، علاوه بر ثبات، استقلال مطلق جوهر از سوژه را نیز زیر سوال می‌برد. در پس پدیدارها، نه جوهری مستقل وجود دارد، نه حتی نومن کانتی، بلکه این مناسبات بینا سوژگی میان نیروهاست که یک موجود را برمی‌سازد. اما همان‌گونه که گفته شد، این موجود، یک شیء ثابت دارای ذات مستقل نیست، بلکه دقیقاً برساخته از مناسبات است. حال سوال این است که اگر جوهر ثابتی در پس اشیاء وجود ندارد، علم چگونه ممکن خواهد بود؟ این پرسش از همان نخستین دقایق فلسفه‌ی یونانی، به ویژه توسط شکاکان و سوفسطاییان مطرح می‌شد و بر اساس جهان‌بینی هراکلیتوسی دست یافتن به هر علمی محال تصور می‌شد. حال اگر جوهر ثابتی در پس اعراض (پدیدارها) وجود ندارد، و همچنین این‌ها استقلال از خود ندارند، چگونه علم داشتن به آن‌ها ممکن است؟ چرا که اولاً اگر جوهر در حال حرکت باشد، ثبات علم زیر سوال می‌رود، و اگر استقلال نداشته باشد و مبتنی بر سوژه باشد، امکان کلیت و قطعیت آن به چالش کشیده می‌شود. زیرا علم، در حقیقت علم همگان است، نه علمی شخصی یا فردی، آن‌گونه که پروتاگوراس ادعا می‌کرد.

در اینجا به نظری رسد فلسفه‌ی هگل می‌تواند

به نوعی شکاکیت راه ببرد. اما هگل برای هر دو مساله پاسخ‌هایی تازه ارائه می‌کند، نخست آنکه از این پس باید در ماهیت علم بازنمایی کرد و ثبات علم، نه در ثبات قطعی گزاره‌ها، بلکه در درست پیش‌بردن روش علمی بر اساس دیالکتیک است. هگل نه ایزکتیویته‌ی محض (مانند رئالیست‌ها) و نه سوژگی‌ی محض (مانند ایدئالیست‌های خام) را ضامن شناخت نمی‌داند، بلکه به نظرای، به واسطه‌ی اصالت مناسبات، روابط و نیروها، حقیقت در رفع دیالکتیکی عینیت و ذهنیت یافت می‌شود که هگل آن را نوعی بینا سوژگی‌ی محض می‌داند (که همان‌گونه که خواهیم دید ساحت روحانی است). در حقیقت پشت اعراضی که ما تجربه می‌کنیم، نه جوهری ثابت و مستقل، بلکه مجموعه‌ی مناسبات و نیروهایی است که بر سازنده‌ی ماهیت آن هستند. حال اگر این ایده را در کنار وحدت‌گرایی هگل در جوهر و رفع دوگانه‌انگاری دکارتی ذهن و عین بگذاریم، درمی‌یابیم که هگل جوهر واحد جهانی را نه ذهن و ماده، بلکه رفع دیالکتیکی آنها می‌داند که هم واجد وجهی ذهنی (آگاهی و خودآگاهی) و هم واجد وجهی عینی (طبیعت و حوادث تاریخی) است؛ این جوهر واحد جهانی را که در حال حرکت است و جامع و رافع ذهن و عین است و هم ذهن و هم عین تجلیات آن هستند و همچنین همواره در حال شدن (صیوروت) است و آرام و قرار ندارد و نفی آن را به پیش می‌راند، و در طول تاریخ تجلیات یک‌جانبه‌ای همچون جهان، طبیعت، خدا، جوهر، هستی، تاریخ و غیره داشته است را هگل «روح» (Geist) می‌نامد. رابطه‌ی این روح با خودش از جنس شناخت و کشف و خودآگاهی است، چراکه ذاتش نه ماده‌ی هیولانی، بلکه همین مناسبات روحانی (ذهنی/عینی) است. می‌توان عبارات مختلفی از هگل در توصیف این روح نقل کرد: «خود را به مثابه‌ی روح کشف می‌کند؛ و آنچه این [روح] خود را در آن کشف می‌کند، یا آنچه خود را [چنین] می‌یابد، نامتناهی است. روح تنها به منزله‌ی همین کشف کردن خود وجود دارد» (هگل، ۱۳۹۵، ص ۱۵۳). در حقیقت تمام تجلیات این روح بخشی از این فرآیند خودآگاهی روح هستند. مراد از تمام تجلیات، یعنی هر آنچه به وسیله‌ی این روح پدیدار می‌شود، به یک معنا یعنی همه چیز. نتیجه‌ی این رویکرد پویایی این است که در عین حال که روح همه چیز را برمی‌سازد، خود واجد ذاتی ثابت و مستقل از ما نیست و به نحوی همه‌ی ما موجودات و نیروها دست‌اندرکار بر ساختن آن‌ایم. به بیان ساده‌تر، همین متن حاضر و مطالعه‌ی آن توسط شما، مرحله‌ای از مطلق شدن این روح است؛ و همین لحظه، افزایش دانش شما نسبت به جهان، روح را گامی به سمت خودآگاهی پیش می‌برد. از آنجا که روح مطلق نیز چیزی از پیش داده و آماده نیست، در نتیجه حقیقتش نه یک مضمون ثابت، بلکه یک «فرآیند» در حال شدن است که «کل» را در برمی‌گیرد. به همین دلیل است که هگل صراحتاً می‌گوید، «امر حقیقی، کل است. اما کل چیزی جز ذاتی نیست که خود را به واسطه‌ی تکوینش، محقق می‌سازد» (Hegel, 1977, p. 11).

تاریخ به مثابه‌ی عمل و تجلی روح

حال اگر بخواهیم به هدف اصلی نوشتار حاضر بازگردیم، به نظر علی‌رغم طولانی شدن بحث و در عین پراکندگی سه پاراگراف فوق، می‌توانیم خود را به درک معنای این عبارت نزدیک‌تر بدانیم که «تاریخ، عمل روح است». آنچه این روح می‌کند، در تمام شئون، همان تاریخ است. این معنی از تاریخ دربردارنده‌ی تمام معانی تاریخ است. به بیان دیگر، اگر جهان را از دریچه‌ی فلسفه بنگریم، آنچه مشاهده می‌کنیم، تاریخ فلسفه است. اگر جهان را از دریچه‌ی سیاست بنگریم، آنچه می‌بینیم تاریخ نظام‌ها و افعال سیاسی است و الی آخر. در حقیقت جهان را از هر دریچه‌ای که بنگریم، خود را از همان منظر بر ما عرضه می‌کند. هگل در درسگفتارهای فلسفه‌ی تاریخ‌اش این عبارت مشهور را ذکر می‌کند که: «اگر به تاریخ عقلانی بنگرید تاریخ نیز به شما عقلانی باز خواهد نگریست» (به نقل از: Inwood, 2013, p.245). با تکیه بر همین ایده، هگل عقل را فرمانروای تاریخ می‌داند. «عقل فرمانروای جهان است و بنابراین، تاریخ جهان فرآیندی عقلانی است» (به نقل از بیزر، ۱۳۹۱، ص ۴۱۶). لذا روش علم تاریخ نیز باید بر همان روش عقلانی‌ای مبتنی باشد که روح بر اساس آن پیش می‌رود (هستی‌شناسی) و شناخته می‌شود (معرفت‌شناسی):

یعنی دیالکتیک. هگل در همان پیشگفتار

پدیدارشناسی روح، انتقاد خود را علیه برداشت متعارف از تاریخ (علمی مطلقاً ایجابی شامل سرگذشت خطی ترتیب حوادث اتفاق افتاده) را مطرح می‌کند؛ چرا که حقایق تاریخی در این معنای عرفی، «به وجود جزئی نظر دارند، یعنی به جنبه‌های حادث و دلخواهی محتوای داده شده‌ای که هیچ ضرورتی ندارد» (Hegel, 1977, p. 23). لذا تاریخ برای هگل نه صرفاً مجموعه‌ی اطلاعات «تاریخی» از تولدها و مرگ‌ها و حوادثی که گویی می‌توانستند به گونه‌ای دیگر رقم بخورند، بلکه فرآیند ضروری پیشروی جهان است که می‌توان این فرآیند ضروری پیشروی را، طبق تعریف ابتدایی، همان «عمل روح» دانست. در نتیجه تاریخ چیزی نیست جز تجلی روح در تمام عرصه‌ها و ابعاد. اما چگونه می‌توان از ضرورت تاریخ سخن گفت؟ آیا بر تاریخ قانونی حاکم است؟ البته پاسخ هگل مثبت است. بر خودپیشروی روح، قانون دیالکتیک حاکم است و در نتیجه بر خودشناخت آن نیز همین قانون باید حاکم باشد. به همین دلیل است که دیالکتیک نزد هگل، هم وجهی هستی‌شناسانه دارد و هم معرفت‌شناسانه. در این معنا، تاریخ نه علمی در کنار سایر علوم، بلکه دربردارنده‌ی تمام رفتار و اعمال روح است. همه چیز تاریخی است. اگر تاریخ‌مندی را از چیزی منفک کنیم، یعنی آن را از تاریخش، از نسبتش با روح، از تاثیر و تأثر دایمی‌اش، منفک کنیم، از فرط ثبات، فرومی‌پاشد؛ و این تعبیر، یادآور همان عبارت هگلی مشهور مارکس است که «هر آنچه مستحکم و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود» (Marx & Engels, 2008, p. 10).

از قضا، در زبان آلمانی نیز دو معادل برای تاریخ وجود دارد.

یکی Historie که به معنای سیر خطی رویدادهاست و تا حدی مشابه همان معنای مصطلح تاریخ است و هگل حتی گاهی به نحوی تحقیرآمیز از آن استفاده می‌کند (نک. اینوود، ۱۳۸۸، ص

۲۴۷). اما هگل بر اصطلاح دیگری نیز تمرکز می‌کند: Geshichte. به نظر هگل، «واژه‌ی Geshichte در زبان آلمانی هر دو معنای عینی و ذهنی [سوبژکتیو و ابژکتیو] آن را با هم می‌آمیزد و هم برگزارش آنچه روی داده historia rerum gestarum و هم بر خود رویداد res gestat دلالت می‌کند» (هگل، ۱۳۸۵، ص ۱۷۹).

این وجه تاریخی در فلسفه‌ی هگل است که وی را از بسیاری از متفکران تاریخ فلسفه متمایز می‌کند. از آنجا که هیچ جوهر ثابتی در کار نیست، تاریخ، سرگذشت امور ثابت و یکی از اعراض (متناسب با زمان ارسطو) نیست، بلکه دقیقاً تاریخ در ذات جوهرخانه دارد و وجود اساساً امری تاریخی است. مارکس صراحتاً اذعان می‌دارد که «وجه تمایز طرز فکر هگل از همه‌ی فیلسوفان دیگر، شَم تاریخی استثنایی نهفته در شالوده‌ی تفکرویی بود» (به نقل از:

سینگر، ۱۳۷۹، ص ۲۹). می‌توان به جرات این «موضع تاریخی» و پیوند ذاتی تاریخ و حقیقت را از مهمترین میراث‌های هگل دانست. در این معنا مواجهه با هرامری اعم از موجودات، حوزه‌های شناختی، علوم، حوادث، مفاهیم و حتی خود اندیشه‌ی هگل نیز لاجرم باید مواجهه‌ای تاریخی باشد، در غیر این صورت، هرامری منفک از پیشینه‌ی تاریخی‌اش و فرآیند برساخته شدن و تجلی‌اش، صرفاً توهمی انتزاعی خواهد بود که حقیقت خود را، یعنی نسبت ریشه‌دارش با فرآیند تکوین روح را از دست داده است.

به نظر می‌رسد یادداشت حاضر، با

ارائه‌ی تصویری اجمالی از مفهوم تاریخ در کلیت نظام روحانی هگل، توانست تا حدی به رسالتی که برای خود ترسیم کرده بود، دست یابد. اما خود این تصویر، تازه، پرسش‌های دیگری را به راه می‌اندازد که پرداختن به هر کدام چاه ویلی است بی‌انتهای آنها. اینکه آیا این رویکرد هگل به تاریخ را می‌توان در همه جا تصدیق کرد یا نمونه‌های نقضی برای آن وجود دارد؟ آیا تاریخ امری پیوسته است و می‌توان منطق و عقلانیت مشخصی را در آن تشخیص داد، یا اینکه تاریخ مجموعه‌ی رویدادهای گسسته است که دیالکتیک هگل به زور خواستار چسباندن آنها به یکدیگر است (این نقد معمولاً به روش‌های بدیل در برابر دیالکتیک، برای مثال تبارشناسی فوکویی-نیچه‌ای می‌انجامد)؟ آیا این تاریخ انتهایی دارد؟ یعنی آیا می‌توان از پایان تاریخ سخن گفت؟ یعنی آنجا که سوژه و ابژه، انسان و جهان، جهان و خدا، خدا و انسان، به یکپارچگی می‌رسند؟ اگر تاریخ عقلانی است، پس آیا می‌توان نتیجه گرفت که نوعی ضرورت بر تاریخ حاکم است؟ آیا این ما را به جبرگرایی مطلق سوق می‌دهد؟ پس تکلیف آزادی در این میان چه می‌شود. اگر هگل صراحتاً ادعا می‌کند که «غایت روح جهانی در تاریخ جهانی، تحقق بخشیدن به ذاتش و دست یافتن به موهبت آزادی است» (هگل، ۱۳۸۵، ص ۷۷)؟ بخش نخست عبارت فوق را در کل این یادداشت توضیح دادیم (غایت روح، تحقق بخشیدن به خویش است)، اما آیا بخش دوم با برداشت عقلانی-ضروری از تاریخ منافات ندارد؟ اگر نه، پس هگل چه برداشت نوینی از «آزادی» به دست می‌دهد که می‌تواند با ضرورت عقلانی جهان هم‌خوان باشد؟ آیا این آزادی می‌تواند ما را از دوگانه‌ی آزادی مبتدل (لیبرالیستی) و استبداد سرکوب‌گر (فاشیستی) ای نجات دهد که امروز دچارش هستیم؟

این‌ها و بسیاری سوالات دیگر، پس از هگل رواج بسیاری یافت و به ایجاد جریان‌ات و مکاتب مختلف پسا‌هگلی (اعم از اگزیستانسیالیسم، پدیدارشناسی، پست‌مدرنیسم، مکتب انتقادی و...) انجامید که برخی خود را وام‌دار هگل و برخی صراحتاً دشمن هگل می‌دانستند. ورود به

متفکران ضد هگلی دقیقاً در همان جا که در اوج اختلاف و تضادشان با هگل هستند، بیش از همه به هگل نزدیک می‌شوند و این خاصیت خودویرانگر و ققنوس‌وار دیالکتیک هگلی است.



هرکدام از مباحث فوق و واکنش جریان‌ات هگلی و ضد هگلی به آنها مجال دیگری طلبد، اما این نکته در انتهای متن حاضر قابل اشاره است که تمام جریان‌ات، حتی جریان‌اتی که به ظاهر خود را ضد هگلی می‌خوانند (از لویناس و هوسرل گرفته تا فوکو، دلوز و دریدا)، نیز به آنتی تزی در مقابل اندیشه‌ی هگل و در نتیجه ادامه‌دهنده‌ی سنت هگلی بدل می‌شوند که البته اثبات این دعوی بسیار مناقشه‌برانگیز مجال یا مجال‌هایی دیگر می‌طلبد. اما بیان نقل قولی از دریدا به عنوان عبارت پایانی این یادداشت در اینجا خالی از فایده نخواهد بود. دریدا به عنوان شاخص‌ترین چهره‌ی پست مدرنیسم و از بزرگترین منتقدان هگل در مقاله‌ی «خشونت و متافیزیک» در نقد اندیشه‌های لویناس می‌نویسد، «لویناس به هگل بسیار نزدیک است، بسیار نزدیک‌تر از آنچه او خود اذعان دارد، و این دقیقاً در همان زمانی است که ظاهراً او به شدیدترین شکل ممکن در تضاد با هگل است» (Derrida, 1978, p. 123). روشن است که در اینجا دریدا به این حقیقت اشاره می‌کند که لویناس در اوج ضدیتش با هگل، متفکری هگلی از کار درمی‌آید. اما دریدا بلافاصله عبارتی شگفت را بیان می‌کند که بررسی ابعاد مختلف آن نیازمند مباحثی بسیار گسترده است. او می‌نویسد، «این موقعیتی است که وی [لویناس] در آن با تمام اندیشمندان ضد هگلی سهیم است» (ibid). یعنی همه‌ی (و دریدا نمی‌گوید اغلب یا اکثریت، بلکه دقیقاً همه‌ی) متفکران ضد هگلی دقیقاً در همان جا که در اوج اختلاف و تضادشان با هگل هستند، بیش از همه به هگل نزدیک می‌شوند و این خاصیت خوددویرانگرو ققنوس وار دیالکتیک هگلی است. همین ایده را می‌توان در تمام نقدها و بدیل‌ها درباره‌ی مفهوم تاریخ نزد هگل نیز ارائه کرد. تاریخ هگلی، در نهایت، جامع و رفع‌کننده‌ی تمام تاریخ‌های ممکن است، چه تاریخ‌های دیالکتیکی هگلی، چه حتی تاریخ‌های مبتنی بر گسست یا رخداد در مقام قرائت‌های ظاهراً ضد هگلی.

پی‌نوشت

می‌توان ادعا کرد که در فلسفه‌ی هگل بخش اعظمی از عبارات و جملات، یا تعاریف فریبنده هستند. به بیان دیگر مخاطب میل دارد تا جمله‌ای از هگل را بخواند، آن را بفهمد و به عنوان نظر هگل در ذهن خود ثبت کند و یکی از علل اصلی سوءفهم شایع نسبت به هگل نیز همین است. این امر ناشی از جهل نسبت به سرشت دیالکتیکی تفکر و نوشتار هگل است. در حقیقت، در متون هگل، بارها شاهد بیان مدعای مشخصی هستیم که بلافاصله پس از چند سطر یا صفحه مورد انتقاد خود هگل قرار گرفته‌اند. به بیان ساده‌تر، هگل در آثارش نه از موضع دانای کل خارج از وضعیت، بلکه به مثابه‌ی راوی پیشرونده در بطن وضعیت عمل می‌کند. یعنی او ابتدا موضعی را بیان می‌کند، سپس به واسطه‌ی مواجهه یا تناقضات آن، انتقاداتش را مطرح کرده و موضعی دیگر اتخاذ می‌کند و این امر تا انتها ادامه دارد. شاید بتوان با اغماض ادعا کرد که هگل از زبان خودش سخن می‌گوید صفحات پایانی آثار او است. به هر ترتیب، این شیوه‌ی نگارش و استدلال منجر به سوء تفاهم‌های قابل ملاحظه‌ای نسبت به نظریات هگل شد که دامنه‌ی آنها از نویسندگان سطحی اندیش و مغرض مانند پوپر گرفته تا فیلسوفان صاحب نظری مانند هایدگرا شامل می‌شود.

Aufhebung در زبان آلمانی می‌توان سه دسته‌ی معنایی مختلف را برای آوفه‌بینگ ذکر کرد: اولاً، ترقی دادن و بالا بردن، ثانیاً، لغو کردن، نابود کردن و از بین بردن، و ثالثاً، حفظ کردن، نگهداری کردن و حراست کردن. هگل در دیالکتیکش، تمام این معانی را مدنظر دارد. در دیالکتیک هگلی هر مرحله در عین نفی و لغو مرحله‌ی قبلی و فراترفتن از آن، به تعبیری آن را حفظ، حراست و رستگار می‌کند. به همین دلیل هگل می‌گوید تا هیچ مرحله از تفکر یا هیچ اندیشه‌ی فلسفی‌ای را دور نریزد، بلکه خود را به تعبیری رفع‌کننده و در عین حال جامع و حافظ تمام مراحل و اندیشه‌های پیش از خود می‌داند. در زبان فارسی معادلی بسنده که دربردارنده‌ی تمام معانی فوق باشد یافت نمی‌شود، معادل پیشنهادی من «رفع» است که هم معنی نفی را در خود دارد، هم معنی ارتقا و حل و فصل شدن (ترفیع) و البته می‌توان از منظری معنای حفظ را در آن بازیابی کرد.

منابع

- ارسطو، ۱۳۸۲، مقولات، ترجمه: محمد خوانساری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- افلاطون، ۱۳۸۰، مجموعه آثار (چهار جلدی)، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- اینوود، مایکل، ۱۳۸۸، فرهنگ فلسفی هگل، ترجمه: حسن مرتضوی، مشهد: نیکا.
- بیزر، فردریک، ۱۳۹۱، هگل، ترجمه: سیدمسعود حسینی، تهران: ققنوس.
- سینگر، پیتر، ۱۳۷۹، هگل، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- مارکوزه، هریرت، ۱۳۶۷، خرد و انقلاب، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نشر قطره.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۳۹۵، متافیزیک ینا، ترجمه: محمد مهدی اردبیلی، تهران: حکمت.
- Derrida, Jaques, 1978, *Writing and Difference*, translated by: Alan Bass, London & New York: Routledge.
- Hegel, G.W.F., 1977, *Phenomenology of Spirit*, translated by: A.V. Miller, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Hegel, G.W.F., 2008, *Outlines of the Philosophy of Right*, translated by: T. M. Knox, edited by: Stephen Houlgate, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Inwood, Michael, 2013, 'Reason and Understanding', in: *The Bloomsbury Companion to Hegel*, edited by: Allegra de Laurentis, London & New York: Bloomsbury Publishing Plc.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich, 2008, *Manifesto of the Communist Party*, translated by: Samuel Moore, Utrecht: Open Source Socialist Publishing.