

نقدی بر تفسیر طباطبائی از پدیدارشناسی روح هگل

نوشته‌ی: دکتر علی اصغر مروت^۱



مقدمه

هگل یکی از آن دسته فیلسوفان غربی است که در جامعه‌ی ما مورد توجه زیادی قرار گرفته‌اند؛ چرا که تاکنون شمار زیادی کتاب و مقاله در باب فلسفه‌ی او به زبان فارسی ترجمه و تالیف شده است و پژوهشگران بسیاری کوشیده‌اند تا فلسفه‌اش را بیاموزند و به دیگران نیز آموزش دهند. یکی از این پژوهشگران، اندیشمند عالی مقام، دکتر سید جواد طباطبائی است که هشت جلسه سخنرانی او در باب پدیدارشناسی روح هگل، نزد هگل پژوهان جامعه‌ی ما کاملاً شناخته شده است. خوشبختانه این سخنرانی‌ها ضبط شده و در اختیار علاقمندان قرار گرفته است و آقای مصطفی نصیری هم با وجود کتبی بخشیدن به آنها، حاصل را به صورت کتابی الکترونیکی

^۱ استادیار دانشگاه پیام نور همدان

درآورده‌اند که در قالب PDF و در ۱۲۰ صفحه بر روی شبکه جهانی اینترنت قرار گرفته است. این کتاب اگر چه به علت بی‌دقتی‌های مشاهده شده در آن در پیاده‌کردن سخنرانی‌ها که در آینده به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد، ماخذ اصلی ما در این نوشتار نیست (منبع اصلی ما هشت جلسه سخنرانی مزبور است) اما در ارجاعات، این کتاب مورد استفاده قرار گرفته است تا خواننده‌ی محترم بتواند به کمک این ارجاعات، اصل مطلب را در سخنرانی‌ها پیدا کند.

آنچه که شوق به خواندن این کتاب یا گوش دادن به آن هشت جلسه سخنرانی را برای علاقمندان به فلسفه‌ی هگل در ایران، دوچندان می‌کند این است که دکتر طباطبائی نه‌تنها حاصل ۳۵ سال تلاش و پیگیری‌های خود در مباحث مربوط به فلسفه‌ی هگل را در چهار کشور مهم به لحاظ فلسفی یعنی انگلستان، فرانسه، ایتالیا و آلمان، گزارش می‌کند بلکه همچنین به گزارش دو جریان تفسیری از پدیدارشناسی روح هگل، یکی در آلمان و دیگری در حوزه‌ی خاصی در فرانسه نیز می‌پردازد. (ص ۳) و بالاتر از این همه آن‌که، ایشان ادعای این را دارد که «فلسفه را در ایران معمولاً به خلاصه‌ها و تاریخ فلسفه برگزار می‌کنند و متن، به ویژه متن‌های اصلی را درس نمی‌دهند. من اینجا کوشش می‌کنم برخی متن‌های مهم را که نمی‌توانیم آن‌ها را نشناسیم و نخوانیم به تدریج به عنوان متن‌های اصلی تفسیر کنم.» (همان ص) و «آنچه در زبان فارسی درباره‌ی پدیدارشناسی روح نوشته یا ترجمه شده همگی بحث‌هایی است که در بیرون این کاخ می‌گذرد و در واقع توصیف‌هایی از بیرون است» (ص ۱۹)

اکنون ما آماده‌ایم تا نگاهی به حاصل تلاش ۳۵ ساله‌ی دکتر طباطبائی بیندازیم و با ارزیابی آن به این پرسش پاسخ دهیم که ایشان در عرصه‌ی هگل پژوهی در جامعه‌ی ما چه گام بزرگی را به پیش برداشته‌اند.

رفتن به درون کاخ

دکتر طباطبائی پدیدارشناسی روح هگل را به کاخ بلندی تشبیه می‌کند و خودش را نخستین کسی می‌داند که در زبان فارسی وارد این کاخ شده است. مقصود ایشان از وارد شدن به کاخ پدیدارشناسی، دست و پنجه نرم کردن با خود متن کتاب و ترجمه و تفسیر عبارات آن است. او از گادامر در یکی از گردهم‌آیی‌های فلسفی در آلمان نقل می‌کند که «ما هگلی‌ها باید یاد بگیریم که هگل را هجی کنیم. منظور گادامر این بود که معنی کلمات هگل

باید با توجه به بافتِ متن خودِ هگل استخراج شود. این موضوع توسط دیگر شرکت کنندگان هم مورد تأکید قرار گرفت و در نتیجه آن یک دوره جدید در مطالعات هگلی آغاز شد که شعارش بازگشت به متن بود. از اینجا به بعد بود که به این نتیجه رسیدند، باید داخل این کاخ بزرگ شوند و آن را از درون توضیح بدهند.» (ص ۴)

با توضیح فوق، خواننده‌ی کتابِ ایشان، انتظار دارد که در تفسیر دکتر طباطبایی، با ترجمه و تفسیر یک متن مواجه شود اما با کمال تعجب مشاهده می‌کند که تنها ۵ صفحه از ۵۰۰ صفحه از کتاب «پدیدارشناسی روح» یعنی در حدود یک درصد از آن، از رو خوانده و تفسیر می‌شود. این ۵ صفحه نیز مربوط به بحث هگل از «خدایگانی و بندگی» است که قبلاً شادروان حمید عنایت آن را ترجمه و در کنار تفسیر کوژو از آن منتشر کرده است. کار اضافه‌ای که دکتر طباطبائی روی این ترجمه و تفسیر انجام داده‌اند، علاوه بر انتقاد از ترجمه‌ی دو یا سه واژه که تغییر محسوسی در ترجمه عنایت و تفسیر کوژو از آن (که توسط عنایت در کنار متن اصلی آورده شده است) ایجاد نمی‌کند، تأکید بر این نکته است که هگل هنگامی که از خدایگانی و بندگی سخن می‌گوید از وجود دو خودآگاهی در دو انسان سخن نگفته است بلکه از دو خودآگاهی در وجود یک انسان که با هم می‌جنگند سخن گفته و مبحث خدایگانی و بندگی در اثر هگل، فقط تمثیلی از این تعارض در درون فرد انسانی است. از نظر دکتر طباطبائی این اشتباه کوژو که بعد از او، توسط بسیاری کسان (و از جمله حمید عنایت در جامعه‌ی ما) تکرار شده است، منشا یکی از بدفهمی‌ها از پدیدارشناسی روح هگل بوده است. ما در باب این نکته - ی تفسیری که دکتر طباطبائی متذکر می‌شوند بعداً به داوری خواهیم پرداخت؛ اما تا آنجا که به آن دو یا سه واژه، و ترجمه‌ی آن‌ها مربوط می‌شود باید گفت که در این حد، کار مهمی توسط ایشان انجام نشده است. چه، در ترجمه‌ی هر متن، بویژه اگر متن بسیار مشکل باشد (دکتر طباطبائی اقرار کرده‌اند که «پدیدار شناسی روح» اگر نگوئیم مشکل‌ترین کتابِ کل تاریخ فلسفه اما از مشکل‌ترین آن‌هاست) وجود این مقدار لغزش امری طبیعی است و حتی از خود ایشان هم بعید نیست. شاهد ما بر این ادعا این است که ایشان در ترجمه‌ی «تاریخ فلسفه اسلامی» اثر کربن، با این که موفق شده‌اند بیش از هزار غلط ترجمه‌ای را که در ترجمه قبلی این اثر به فارسی (توسط شادروان اسدا... مبشری) راه یافته بود کشف و برطرف کنند اما همچنان در مقدمه‌ی چاپ "هفتم" ترجمه‌ی خود، اذعان می‌دارند که «با این همه مترجم از نتیجه‌ی کار، یکسره رضایت ندارد و امیدوار است تا در فرصتی دیگر برخی دیگر از اشکالات متن حاضر را رفع کند و چاپی منقح‌تر در اختیار خوانندگان قرار دهد.»

(طباطبائی، ۱۳۸۸: ۳) وقتی از کتاب ساده‌تری چون کتاب کرین، در ترجمه، وجود حداقل چند خطا، امری محتمل و کاملاً قابل انتظار است، در ترجمه‌ی کتاب مشکل‌تری چون کتاب هگل، به طریق اولی، این احتمال باید طبیعی‌تر گرفته شود. و از این‌رو این مقدار اشتباه در ترجمه‌ی عنایت چیزی از ارزش آن نمی‌کاهد و اگر نمی‌توان گفت دکتر طباطبائی بعلت چند ترجمه‌ی اشتباه از چند واژه، ترجمه‌ی موفق‌ی از کتاب مزبور ارائه نداده‌اند بنابراین این را هم نمی‌توان گفت که عنایت بعلت آن چند اشتباه، ترجمه و تفسیر موفق‌ی از مبحث خدایگانی و بندگی در "پدیدارشناسی روح" هگل، ارائه نکرده است. به علاوه این که دکتر طباطبائی خود اذعان دارند که مشکل عنایت در رابطه با متن هگل، فقط مشکل تفسیری است اما در ترجمه، کار ایشان قابل قبول است. (ص ۶۶) بنابراین در حد ترجمه و تفسیر این ۵ صفحه از «پدیدار شناسی روح» اگر از آن یک نکته‌ی تفسیری (مربوط به درونی بودن نسبت خدایگانی و بندگی) فعلاً صرف نظر شود، به ضرس قاطع می‌توان گفت که دکتر طباطبائی کار مهمی در ورود به کاخ «پدیدارشناسی روح» بیشتر از آنچه قبلاً حمید عنایت انجام داده بود، انجام نداده‌اند.

ایشان همچنین در آغاز تفسیر خویش وعده می‌دهند که پیشگفتار (Vorrede) پدیدار شناسی را هم ترجمه خواهند کرد (ص ۱۸) که هرگز تا پایان سخنرانی‌ها این کار را انجام نمی‌دهند.

امکانات زبانی نابسنده

جالب این است که دکتر طباطبائی از سوئی ادعا می‌کنند: «ما کم و بیش تا دکارت و اندکی پس از او را می‌توانیم بفهمیم در فلسفه غربی چه اتفاقی افتاد و فلسفه جدید غرب کم و بیش چیست ولی وقتی به آغاز قرن نوزدهم (حدود سال ۱۸۰۰) می‌رسیم ناگهان زمین لرزه‌ای اساسی در تاریخ بشری صورت می‌گیرد و آنجا گسلی باز می‌شود که ما هرگز نتوانستیم از آن عبور کنیم.» (ص ۶) «... امکانات زبانی ما، امکانات زبانی قبل از گسل، آن طرف گسل است در حالی که هگل در سوی دیگر گسل بحث می‌کند.» (ص ۸-۷)

و از سوی دیگر ایشان در تفسیر خود از پدیدار شناسی روح هگل کوشیده است با امکانات زبانی نابسنده‌ی ما که فقط تا فلسفه‌ی قبل از قرن نوزدهم را می‌توان با آن توضیح داد، فلسفه هگل را، به گونه‌ای شایسته و بایسته، آن هم از درون، به دنیای فارس زبان معرفی کند. و جالب‌تر این است که ایشان برای این کار فقط از زبان

خشک و انتزاعی فلسفی مدد نمی‌گیرد بلکه از اینجا و آنجا در فرهنگ فارسی و اسلامی، از داستان‌های رمزی در ادبیات (مانند داستان سیمرغ در منطق‌الطیر عطار) گرفته تا احادیث قدسی و غیرقدسی (مانند: «گنجی پنهان بودم ...»: «کُنت کنزاً مخفياً...» و «مومن آینه مومن است»: «المومن مرآت المومن» و ...) و از اشعار شاعران (مانند «هر لحظه به شکلی بت عیار درآمد» و ...) گرفته تا اصطلاحات فلسفه‌ی اسلامی (مانند «حرکت جوهری» «ربط حادث به قدیم»، معقول بالذات و معقول بالعرض و ...) همه و همه را مورد استفاده قرار می‌دهد تا با استفاده از این امکانات زبانی در زبان فارسی، چیزی را بیان کند که امکانات زبانی ما قادر به بیان آن نیستند!

ورود به برخی تالارها

در مورد ورود به کاخ پدیدار شناسی، دکتر طباطبائی می‌گوید: «خطر ورود به این کاخ به هیچ وجه در توان ما نیست. شاید یک سده لازم باشد تا ما به حدی از آشنایی با فلسفه برسیم که بتوانیم به ورود و گشت و گذار در این کاخ خطر نکنیم. پس کار اصلی من این خواهد بود که در بعضی موارد و در جاهایی که احتمال خطر کمتری وجود دارد، شما را در برخی اتاق‌ها و تالارهای کاخ پدیدار شناسی روح وارد بکنم... منظور من از این توضیح این بود که بگویم در مورد همه فصل‌ها و بخش‌های پدیدار شناسی روح نمی‌توانم بحث کنم و بحث نخواهم کرد.» (ص ۶)

در عبارت‌های فوق، دکتر طباطبائی می‌خواهند اذعان کنند که تفسیر درونی کل اثر در توان ایشان نیست و ایشان فقط قصد تفسیر برخی از اجزای این کل را دارند. حال آن‌که:

اولاً، همان فصولی که تفسیر می‌شوند (به استثنای بحث خدایگانی و بندگی) از بیرون متن، مورد تفسیر واقع می‌شوند و دکتر طباطبائی خود را مانند مبحث "خدایگانی و بندگی" که به ترجمه و تفسیر پنج صفحه از متن هگل گذشت خود را درگیر عبارت‌های مشکل این فصل‌ها و کار دشوار ترجمه و تفسیر درون متنی آن‌ها نمی‌کنند؛

و ثانیاً درک برخی از اجزاء یک کل، هیچگاه ما را به درک آن کل راهبر نمی‌شود. اگر آن فصل‌ها، خلاصه‌هایی از کل کتاب بودند، شاید با تفسیر آنها به تفسیری اجمالی از کل کتاب نائل می‌شدیم اما فصل‌های مزبور نه

خلاصه‌هایی از کل کتاب که اجزایی از کل کتاب اند و درک برخی از اجزاء یک کل، به هیچ وجه مستلزم درک آن کل نیست؛ مانند این که کسی کتابی را ورق بزند و برخی صفحات آن را بخواند و در حد همان صفحات، مطلب را بفهمد اما او هیچگاه نخواهد توانست جایگاه مطالب این صفحه‌ها را در کل کتاب و معنای کل کتاب را با همان مطالعه‌ی پراکنده‌ی چند صفحه‌ای درک کند، مگر اینکه به گزارش‌های بیرون‌متنی دیگران از اصل کتاب رجوع کند.

البته توجیه دکتر طباطبائی از پرداختن به فقط برخی فصول کتاب این است که «کتاب پدیدارشناسی روح... از اول تا آخر آن، یک بحث بنیادی بیشتر نیست ولی هگل تکرار این بحث را در ۵۰۰ صفحه و در مقاطع مختلف تاریخی و با آدم‌های مختلف و بر روی صحنه‌های متفاوت به نمایش می‌گذارد.» (ص ۳۴) اما آن یک نکته‌ی بنیادی چیست؟ دکتر طباطبائی به این پرسش این گونه پاسخ می‌دهند: «این کاخ دارای مشخصات درونی و از نظر معماری درونی دارای ساختاری است که اگر یکی از این تالارها را با همه زوایای ممکن آن درست فهمیده باشیم، می‌توانیم تصویری از دیگر تالارها پیدا کنیم و ساختار معمارانه آن را هم بفهمیم. چون این همان منطقی است که در همه جای دیگر، به شیوه‌ها و صورت‌های مختلف تکرار می‌شود؛ یعنی پدیدار شدن روح چیزی جز توضیح آن چه من در اینجا گفتم در منازل مختلف نیست. روح عین خود است و چیزی جز خود نیست و در واقع ضد خود را نیز در درون خود دارد. در این سیر جدالی، روح غیر خود را در مقابل خود ایجاد می‌کند تا از طریق آن به وحدت دیگر و به هویت و خودِ دیگر خویش برسد.» (ص ۴۶)

از عبارات فوق آشکار می‌شود که مقصود دکتر طباطبائی از آن بحث بنیادی همان منطق دیالکتیکی هگل است؛ اما مقصود از این منطق در پشت آگاهی در کتاب پدیدارشناسی روح چیست؟

یکی از عواملی که در فهم دیالکتیک هگلی همواره مشکل ایجاد کرده، تمایز میان این دیالکتیک در «مقام تعریف» هگل از آن، و این دیالکتیک در «مقام تحقق» آن، چنان که در بحث‌های فلسفی هگل دیده می‌شود است. این مساله، مساله‌ای است که تقریباً همه‌ی هگل‌شناسان متوجه آن شده‌اند. این که روح در آغاز خود است و غیر خود نیست و سپس ضد آن در آن پدید می‌آید و برای چیرگی بر این تضاد، روح به مرحله‌ی بالاتری می‌رسد که در آن تضاد مزبور هم حفظ و هم رفع می‌شود توصیفی از دیالکتیک هگل در مقام تعریف او از آن است اما در عمل، هگل همواره طبق این الگو پیش نمی‌رود؛

چه، «در برخی از این سه گانه‌ها، عضو دوم سه گانه، معکوس مستقیم و آشکار عضو اول است، چنان که «هستی» ضدِ «نیستی» صرف یا «ذات» ضدِ «نمود» است. در برخی دیگر، تضاد سرشتی کمتر افراطی دارد (مثلاً مفهوم «کل» و «اجزا» آن جای خود را به مفهوم بسیار مشابه «نیرو» و «جلوه»‌های آن می‌دهد.) در برخی سه گانه‌ها، عضو سوم انتخابی است آشکار که بین دو عضو دیگر وساطت می‌کند چنان که روح بین «ایده‌ی منطقی» و «طبیعت» واسطه می‌شود یا «مقیاس»، «کمیت» و «کیفیت» را ترکیب می‌کند. در موارد دیگر، عضو سوم سه تایی، صرفاً یکی از چیزهایی است که در آن دو عضو نخست می‌توانند متحد شوند، چنان که مفهوم «دلیل» بین «هماندی» و «تفاوت» وساطت می‌کند. در موارد دیگر، کارکردهای آشتی دهنده‌ی عضو سوم کلاً آشکار نیست چنان که غایت‌شناسی بین پیوندهای مکانیکی و پیوندهای شیمیایی وساطت می‌کند، یا آن جهانیت معذب، از رواقیگری و شک‌گرایی پدید می‌آید. سه‌تایی‌هایی که در آن‌ها عضو سوم به تنهایی از عضو دوم سربرمی‌آورد بیش از سه‌تایی‌هایی است که در آن‌ها عضو سوم از پیوند دو عضو پیشین سر برمی‌آورد.

گذارهای دیالکتیکی از یک مفهوم یا یک مرحله از هستی به مرحله‌ی بعد، مورد به مورد متفاوت است...» (فیندلی، ۱۳۹۰: ۸۸) «اگر بخواهیم ارزش روش دیالکتیکی را داوری کنیم باید این داوری بر پایه‌ی آنچه هست باشد و نه بر مبنای تفسیر یک جنبه‌ی برخی از ادعاهای هگل در رابطه با آن، در غیر این صورت، خود را در موضع مک‌تاگارت خواهیم یافت که پس از آن که تفسیری از «منطق» که با اظهارات خود هگل متفاوت بود سوق یافت، مجبور شد کل نظام باقی مانده را به عنوان نوعی ماجراجویی شبه تجربی که از لحاظ دیالکتیکی قابل قبول نیست دور بریزد.» (همان ص ۹۱)

حاصل آن که اگر قصد ما آن باشد که بدانیم هگل در پدیدارشناسی روح واقعاً به چه کاری دست زده و در اندیشه‌ی خود چه روش یا روش‌هایی را به کار بسته است نباید به همان تعریف کمال مطلوب از دیالکتیک او بسنده کنیم و باید این روش‌ها را در عمل و در کتاب او یک به یک و مورد به مورد جدا از هم مورد توجه قرار دهیم.

در اینجا ما دو انتقاد را به دکتر طباطبایی وارد می‌دانیم: نخست این که سه تایی‌هایی که هگل در آثار خود و بویژه در پدیدارشناسی روح مطرح می‌کند همواره طبق الگوی کمال مطلوب او از دیالکتیک پیش نمی‌روند و بنابراین نمی‌توان با فهم این الگو، به فهم منطق نهفته در پشت مباحث هگل دست یافت. اگر کسانی که مخالف ما می‌اندیشند بتوانند حداقل ده مورد متوالی از سه پایه های هگل را در "پدیدارشناسی روح" ارائه دهند که عضو دوم، ضد عضو اول است و عضو سوم، حفظ و در عین حال رفع دو عضو پیشین است، ما این انتقاد خود را پس خواهیم گرفت.

و دوم این که فرضاً منطق نهفته در پشت پدیدارهای آگاهی (قدر مشترک تمام این گذرها از صورتی از آگاهی به صورت دیگر) طبق گفته ی آقای طباطبایی این باشد که «روح عین خود است و چیزی جز خود نیست و در واقع ضد خود را نیز در درون خود دارد. در این سیر جدالی، روح غیر خود را در مقابل خود ایجاد می‌کند تا از طریق آن به وحدت دیگر و به هویت و خودِ دیگر خویش برسد.» (ص ۴۶) آیا در این صورت ناپذیرفتنی نخواهد بود اگر بگوییم: «دیدن چند سرسرا به تنهایی چه سودی دارد؟ چون معماری درون کاخ منطقی دارد که در تمام زوایا و فضای داخلی کاخ ساری و جاری است ما می‌توانیم با فهم و تعمیم منطق معماری یک تالار، کل اثر را بفهمیم.» (صص ۱۹-۲۰) برآستی آیا با فهم این چند سطر در قالب دو یا چند مثال می‌توان ادعا کرد کل اثر هگل فهمیده شده است؟!

صورت‌های ناتمام و نامرتبِ روح

آقای طباطبائی صورت‌هایی را که روح در آن‌ها پدیدار می‌شود و در کتاب پدیدارشناسی روح هگل از آن‌ها بحث شده است، شامل برخی و نه همه‌ی صورت‌های روح از نظر هگل می‌داند: «روح در صورت‌های مختلف پدیدار می‌شود که پدیدار شناسی روح هگل توضیح و شرح و تفسیر برخی از این صورت‌هاست.» (ص ۱۲۰) ایشان همچنین علاوه بر این که به تمامیت صورت‌های روح در پدیدار شناسی هگل قائل نیست، ترتیب این صورت‌ها را هم به هم می‌زند و در طرح این صورت‌ها بر اساس نظم و ترتیب پدر لبریه پیش می‌رود. (ص ۴۹)*

غرض آقای طباطبائی از محدود کردن صورت‌های آگاهی به برخی از صورت‌های ممکن آن، این است که با جا باز کردن برای صورت‌های دیگری که هگل متعرض آن‌ها نشده است جایی برای پدیدارشناسی وجدان نگون- بخت ایرانی باز کند (ص ۱۲۰)

هگل در اطلاعیه‌ای که برای کتاب پدیدارشناسی روح می‌نویسد اظهار می‌دارد که «در این پدیدارشناسی غنای پدیدارهای این روح که در نخستین نگاه بی‌نظم و آشفته به نظر می‌رسد، به مرتبه نظم علمی آورده می‌شود که آن پدیدارها را در ضرورت آنها باز نماید.» آقای طباطبائی این جمله را از هگل نقل می‌کند (ص ۳۰) گویا آقای طباطبائی به معنای این جمله به درستی توجه نکرده‌اند. چه، هر مرحله از دل مرحله‌ی قبلی استنتاج می‌شود و خود مقدمه‌ی استنتاج دیالکتیکی مرحله‌ی بعدی می‌شود. به گونه‌ای که نسبت هر مرحله با مرحله قبل و بعد از آن، نسبت ضرورت است. تا صورت اول که ساده‌ترین صورت آگاهی است (یقین حسی) نباشد نوبت به صورت دوم (ادراک) نمی‌رسد و تا مرحله ادراک پشت سر گذاشته نشده باشد، نوبت مرحله‌ی فهم نمی‌رسد. از اینجا می‌توان دریافت که از نظر هگل نه این مراحل ناقص‌اند (به این معنی که از ساده‌ترین صورت آگاهی تا کامل‌ترین صورت آن یعنی از یقین حسی تا شناخت مطلق، مرحله‌ای از قلم افتاده است) و نه نامرتب (به این معنی که بتوان ترتیب و تقدم و تاخر مراحل و صورت‌های روح را عوض کرد و بجای اینکه به استنتاج مرحله‌ای از مرحله‌ی قبل از آن پرداخت همان مرحله استنتاج شده را از مرحله‌ی بعد از آن استنتاج کرد). اگر هگل بعضی صورت‌های روح را در کتاب خود ذکر نکرده بود چطور می‌توانست از صورتی از آگاهی به صورتی دیگر گذر کند؟ گذر از مرحله‌ی اول (یقین حسی) به مرحله پایانی (شناخت مطلق) بدون گذار از حداقل برخی مراحل میانین مستلزم طفره است و از نظر هگل مردود است چه، در این صورت مجوزی برای عبور از یک مرحله به مرحله‌ی دیگر نخواهیم داشت. همین طور، به هم زدن ترتیب این صورت‌ها و تقدیم و تاخیر آن‌ها، کار استنتاج دیالکتیکی را از نظر هگل با مانعی جدی رو به رو خواهد ساخت.

روش ما قبل تحقیق

هگل دیالکتیک را برای خود به مثابه روشی می‌داند اما این روش را نه قبل از دانش که آمیخته با آن تلقی می‌کند. این سخن که آقای طباطبائی هم آن را به هگل نسبت می‌دهد (ص ۳۱) مستلزم آن است که نمی‌توان قبل

از تحقیق، روش تحقیق داشت اما آقای طباطبائی قصد دارد با مطالعه‌ی فرازهای پراکنده‌ای از پدیدارشناسی روح هگل، به منطق پشت این صورت‌های آگاهی که همان روش دیالکتیکی هگل است دسترسی حاصل شود (در مرتبه‌ی نخست) و آنگاه بعداً (در مرتبه‌ی ثانی) با استفاده از این منطق، صورت‌های وجدان نگون‌بخت ایرانی توضیح داده شود (ص ۱۲۰) حال آن‌که برای پدیدارشناسی وجدان نگون‌بخت ایرانی، حصول روشی قبل از این پدیدارشناسی، مستلزم دیدگاهی ضد‌هگلی است؛ چراکه هگل باور دارد که روش را نمی‌توان قبل از دانش به دست آورد و در دانش به کار بست.

البته هیچ اشکالی ندارد که پژوهشگری از یکی از دیدگاه‌های هگل برای منظورهای خود استفاده‌ای بکند که در تعارض صریح با دیدگاه‌های دیگر هگل است و بنابراین آنچه فوقاً گذشت "نکته‌ای انتقادی" نیست. اما آن را می‌توان "نکته‌ای جالب" دانست که کسی که برای مقاصد خود از فلسفه‌ی هگل استفاده می‌کند استفاده‌اش از هگل، ضد هگلی است.

آگاهی از آگاهی در عصر جدید

آن زمین لرزه‌ای که در فلسفه‌ی غربی در آغاز قرن نوزدهم اتفاق افتاد چه بود که بر اثر آن گسلی باز شد که ما هرگز نتوانستیم از آن عبور کنیم؟ پاسخی که آقای طباطبایی به این پرسش می‌دهد این است که در آغاز قرن نوزدهم آگاهی به موضوع آگاهی تبدیل شد. (ص ۸) «اما فلسفه جدید غرب، مسأله‌ی خود آگاهی را از این حیث نیز مطرح می‌کند که ما ضمن اینکه آگاهی پیدا می‌کنیم، در روند دیگری از آگاهی نیز آگاهی پیدا می‌کنیم. به عبارت دیگر، آگاهی از یک زمان و منزلی به بعد، خود آگاهی خود را موضوع آگاهی قرار می‌دهد. یعنی علم، موضوع قرار می‌گیرد. پیشتر از فیثته نقل کردیم که گفته بود ما امروز نیاز به آموزه‌ی علم یا شناخت شناخت داریم. فلسفه اروپایی در آغاز قرن نوزدهم از این مرحله گذشته بود ... این جا گسلی در آگاهی انسان اروپایی ایجاد شده است که ما هرگز نتوانستیم از آن گسل عبور کنیم.» (ص ۷)

شناخت شناخت یا شناخت‌شناسی به مفهوم کانتی آن، البته در عصر جدید پدیده‌ای نوظهور بود. قدما در حجیت عقل در شناخت امور غیر تجربی تردید نداشتند و از سر جزم، عقل را در شناخت این امور به کار می‌گرفتند. اما کانت امکان شناخت مابعدالطبیعی را به زیر سوال برد و فلسفه‌ی انتقادی را که به تحقیق در امکان شناخت

عقلی می‌پرداخت به وجود آورد. قبل از کانت بحث‌های فلسفی در پیرامون مسأله‌ی شناخت البته وجود داشت اما این بحث‌ها نه به امکان شناخت (مگر به منظور دفع شبهه‌ی شکاکان) بلکه به مسأله‌ی چگونگی شناخت (از آن نوعی که مثلاً در فلسفه‌ی اسلامی و در بحث از وجود ذهنی جریان داشت) محدود می‌شد به تعبیر دیگر، معرفت‌شناسی (اصطلاحی که بعدها و توسط نوکانتی‌ها شایع شد) قدما، شناختن شناخت، از درون بود. آن‌ها با تردید در شناخت‌ها از آن‌ها بیرون نمی‌آمدند و از بیرون مثل کانت، شناخت را واری می‌کردند ولی معرفت-شناسی کانت، بیرونی بود. او به تعبیر هگل، می‌خواست بیرون از شناخت، به ارزیابی شناخت بپردازد که البته از نظر هگل امری محال بود. از نظر هگل که دیدگاه خود را در مقدمه (Einleitung) پدیدارشناسی به روشنی توضیح داده است، باید به جای واری آگاهی از بیرون، به بررسی آن از درون، پرداخت و این کار در واقع نوعی بازگشت به فکر قدما (ما قبل کانت) بود. اگر چه، شناخت‌شناسی هگل علیرغم درونی بودنش که آن را در طبقه‌ی شناخت‌شناسی قدما قرار می‌داد، نوع جدیدی از این شناخت‌شناسی بود که مطالب آن تازگی داشت. بنابراین برخلاف گفته‌ی دکتر طباطبایی آگاهی از آگاهی فقط مختص به انسان جدید نیست. قدما هم از آگاهی، آگاهی داشتند. در عصر جدید آگاهی بیرون از آگاهی، اتفاق افتاد که حاصل مساعی کانت بود و نه هگل (قرن نوزدهم) و خود هگل هم شناخت‌شناسی‌اش مانند قدما درونی بود. مگر اینکه بگوئیم نوع خاصی از آگاهی درونی از آگاهی، که نوع هگلی آن باشد (و نه از نوع ماقبل کانتی آن)، خاص دوران جدید و از مشخصات انسان متجدد است اما این جا هم بلافاصله این سوال طرح می‌گردد که آیا فلسفه‌ی هگل، نماینده‌ی فلسفه‌ی انسان متجدد است و آیا بین تجدد و فلسفه هگل، تلازمی محکم برقرار است؟ و در این صورت تکلیف این همه فلسفه‌های جدید تحلیلی و قاره‌ای متفاوت با فلسفه هگل در کشورهای پیشرفته چه خواهد بود؟ این‌ها سوالاتی است که در تفسیر آقای طباطبایی از هگل، پاسخی برای آن‌ها نمی‌توان یافت.

تکامل در حرکت دیالکتیکی

آیا حرکت از یک صورت آگاهی به صورت دیگری از آگاهی در پدیدارشناسی روح، حرکتی تکاملی است یا غیر تکاملی؟ آقای طباطبائی در این باره می‌گوید: «هگل دیالکتیک را سیر خود آگاهی و سیر روح در جهت مطلق شدن می‌داند. هگل اینجا از کلمه *Entwicklung* برای این سیر استفاده می‌کند که برخی آن را به تکامل

ترجمه کرده‌اند که درست نیست. هگل می‌گوید دیالکتیک عبارت از *Entwicklung* است؛ ... دیالکتیکِ هگل، عبارت است از یک سیر جدلی یا جدالی است به این معنی که وضع موجود یا وضع امر طبیعی و بلاواسطه بودن را نفی می‌کند تا به منزل بعدی برسد و این منزل منزلی است که هم منزل قبلی را حفظ می‌کند و هم منزل بالاتری است.» (صص ۴۶-۴۷)

البته آقای طباطبائی اصرار دارند که از تعبیر «منزل بالاتر» استفاده کنند و نه مرتبه‌ی بالاتر: «هگل البته به خلاف فلسفه و عرفان ما نمی‌گوید مرتبه بالا چون مراتب هگل طولی نیست بلکه عرضی است.» (ص ۴۷)

ولی جالب این است که همین آقای طباطبائی در دو جای دیگر از همین سخنرانی‌ها در توصیف مرحله‌ی بعدی نسبت به مرحله‌ی قبلی آن را «مرتبه‌ی بالا» تری از مرحله قبلی می‌دانند و گفته فوق را که در مورد هگل نباید از مرتبه‌ی بالاتر سخن گفت به فراموشی می‌سپارند: «هگل یک الگوی منطقی را دنبال می‌کند که در همه جا ساری و جاری است یعنی این الگوی منطقی و این نسبت‌ها در یک مرتبه بالاتر و البته پیچیده‌تر تکرار می‌شود...» (ص ۱۰۵) و «هر فلسفه‌ای که اصل را بر تنش‌ها و تضادها بگذارد، بی آن که میان آن‌ها در یک مرتبه دیالکتیکی بالاتر، رفع تضاد بکند، فلسفه‌ای یکسویه است.» (ص ۱۱۱)

اما در باب تکاملی یا غیر تکاملی بودن حرکت دیالکتیکی باید گفت ایشان در جایی از سخنرانی خود صریحاً این حرکت را تکاملی می‌خواند: «دیالکتیک عبارت از سیر تکوینی امور در گذر از مراحل و منازل مختلف این راه به این ترتیب که صورت‌های اولیه امور حل شده و از بین می‌رود و صورت‌های کامل‌تر بعدی ظاهر می‌شود.» (ص ۳۱)

شاید بد نباشد اگر بدانیم در فلسفه‌ی ما نیز اتفاقاً تنها حرکت اشتدادی (که حرکت دیالکتیکی هگل را می‌توان یکی از مصادیق آن در نظر گرفت) حرکت تکاملی دانسته می‌شود؛ چه، متحرک در هر مرحله از مرحله‌ی قبلی کاملتر است بر خلاف حرکات آینی و وضعی که بسیاری از فیلسوفان ما آن‌ها را تکاملی نمی‌دانند (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۵۸-۱۵۹)

گشتالتن های روح

آگاهی به صورت‌های گوناگون بر خودش پدیدار می‌شود. این «صورت»ها را هگل Gestalt می‌نامد و جمع آن‌ها به آلمانی Gestalten است. جالب این است که آقای طباطبائی در توضیح صورت‌های آگاهی، در سخنرانی‌های خویش (این سخنان در متن پی‌دی‌اف برگرفته از سخنرانی‌های ایشان نیز انعکاس یافته است) جمع مزبور را دوباره جمع می‌بندد و از «گشتالتن‌ها»ی روح سخن می‌گوید:

یکم: «هگل می‌گوید که پدیدارشناسی شامل صورت‌های مختلف Geist است و کلمه‌ای که برای «صورت» به کار می‌برد Gestalten است که معادل Figure انگلیسی است.» (ص ۲۴)

دوم: «پس پدیدار شناسی روح در درجه اول بحث از «گشتالتن‌ها» و صورت‌های متفاوتی است که روح به خود می‌گیرد.» (همان ص)

سوم: «... اقتضای دیالکتیک یعنی این سیر تکامل این است که همه باید آن را طی کنند و در این طی مسیر باید در صورت‌ها یا Gestalten های متفاوت ظاهر شوند.» (ص ۲۷)

چهارم: «آنچه ذکر شد ... آغاز یک مرحله دیگری از سیر تجربه آگاهی است که در مراحل و تجربه‌های بعدی و گشتالتن های دیگری هم این آگاهی ظهور پیدا خواهد کرد.» (ص ۹۳)

پنجم: «تمام این صورت‌ها و گشتالتن‌هایی که هگل تا اینجا گفته ...» (ص ۱۲۰)

اما غیر از پنج مورد فوق، چهار مورد دیگر هم هست که می‌تواند ما را به نتیجه‌ای متفاوت برساند:

ششم: «منازل مختلف این راهی که آگاهی سیر می‌کند تا برسد به روح مطلق، عبارت از صورتهایی _Gestalten_ است که ...» (ص ۴۷)

هفتم: «نخستین Gestalt یا صورتی که هگل بحث می‌کند ...» (ص ۴۹)

هشتم: «... تاریخ از این پس صورت نویی یا به تعبیر آلمانی Gestalt جدیدی به خود نخواهد دید و ...» (ص ۶۲)

نهم: «هگل اینجا به صورت‌هایی (Gestalten) نزدیک می‌شود که ...» (ص ۶۴)

در باب موارد ششم تا نهم می‌توان با رجوع به متن سخنرانی‌ها حقیقت را دریافت:

در مورد ششم، اگر چه آقای طباطبایی دو واژه‌ی "صورتها" و "گشتالتن" را به دنبال هم می آورد اما بلافاصله از "گشتالتن‌ها" سخن می گوید و تحریر کننده متاسفانه آن (گشتالتن‌ها) را در متن کتبی نیاورده است؛ در مورد هفتم، باید گفت که باز هم متاسفانه تقریر کننده، دقیق عمل نکرده است و به جای واژه‌ی "گشتالتن-ها" که دو بار هم در این موضع از سخنرانی‌ها ذکر شده، واژه‌ی "گشتالت" را آورده است؛ در مورد هشتم، باز تقریر کننده متاسفانه در متن دست برده و عبارت "به تعبیر آلمانی Gestalt" را از خود به متن افزوده است؛

و در مورد نهم، در آغاز سخنرانی پنجم، آقای طباطبایی از "Gestalten" ها سخن گفته اما تقریر کننده (آقای نصیری) علامت جمع (به فارسی: "ها") را از آن حذف کرده است! **

به اعتقاد اینجانب اشتباه‌های آقای طباطبایی نمی توانند از مقوله‌ی اشتباه لپی باشند؛ چرا که اشتباه لپی امری "تصادفی" است و در موارد کمی اتفاق می افتد حال آنکه ما در مورد آقای طباطبایی، شاهد موارد بسیار زیادی از این اشتباه هستیم که در مواضع متفاوت و به صورت "منظم"ی تکرار شده اند.

با این حال من در این زمینه داوری نهایی را نمی کنم اما با شناختی که از آقای طباطبایی دارم مطمئن هستم که اگر ایشان، این اشتباه را در کتاب «افکار هگل» می دید قطعاً مثل موارد دیگری مانند این واژه در آن کتاب، نویسنده‌ی آن را به «آلمانی ندانی» متهم می کرد.

ذهن یا روح

یکی از حساسیت‌هایی که آقای طباطبائی از خود بروز می دهد مربوط به ترجمه‌ی لفظ آلمانی Geist است که ایشان فراوان و به کرات اصرار دارند که باید این واژه را به روح ترجمه کرد و نه ذهن (صص ۳، ۹، ۱۳، ۲۰، ۲۷، ۴۲ و ۱۱۲) و حتی کسانی چون رامین جهاننگلو که عنوان کتاب هگل را به «پدیدارشناسی ذهن» ترجمه کرده‌اند صرفاً به علت این ترجمه، به عنوان کسانی که اصلاً منظور هگل را از این کتاب نفهمیده اند توصیف شده‌اند (ص ۳)

با این حال، آقای طباطبائی با اشاره به سرآغاز پیشگفتار هگل بر پدیدار شناسی روح، در آنجا که هگل اظهار می دارد که آنچه جوهر است سوژه هم هست، گذشته از یک تناقض گویی که در آن ایشان از سوئی در یک جا

در باب ترجمه سوژه به ذهن می‌گوید: «عقل در زبان های اروپایی را subject می‌نامیم که البته بر حسب معمول ذهن ترجمه می‌کنند ولی در این مورد به طور کلی درست نیست.» (ص ۳۹) و از سوی دیگر ایشان در جایی دیگر سوژه را به ذهن ترجمه می‌کنند: «ذهن به معنای subject در فلسفه های جدید است.» (ص ۱۲) اما گذشته از این تناقض‌گویی، ایشان در سرتاسر سخنرانی های خود همواره جوهر را معادل عین و سوژه را معادل ذهن می‌آورند و دائماً تأکید می‌کنند که نزد هگل مطلق، عینی است که عین "ذهن" است و "ذهن"ی است که عین است (ص ۳۲ و ۳۳ و ۳۷ و ۳۸ و ۴۰ و ۴۲ و ۵۲-۵۱) حتی ایشان عنوان کتاب ارنست بلوخ (Subjekt – Objekt) در باب هگل را به ذهن- عین ترجمه می‌کنند. (ص ۸) و اینها همه مستلزم این است که Geist هگلی ذهن باشد منتهی ذهنی که با عین هم یکی است و هم یکی نیست (وحدت در عین اختلاف) و چنین ذهنی اگرچه برای فلسفه‌های فاهمه، ذهنی عجیب و غریب است اما بالاخره "ذهن" است. من نمی‌دانم آقای طباطبائی با این همه تأکیدشان بر اینکه مطلق هگلی ذهنی است که عین عین است چه اصراری دارند که بگویند مطلق (گایست) اصلاً ذهن نیست؟! و بر این مبنا ادعا کنند که کسی که عنوان کتاب هگل را به «پدیدارشناسی ذهن» ترجمه می‌کند اصلاً هگل را نفهمیده است.



خدایگانی و بندگی

آیا مقصود هگل از خدایگانی و بندگی، نسبت بین دو خودآگاهی در دو انسان است یا نسبت دو خودآگاهی در یک فرد است. آقای طباطبائی تفسیر دوم را قبول دارد و آن را از مفسرانی چون پدر لبریه می‌پذیرد (ص ۹۳) از نظر ایشان اشتباه کوژو و امثال او این بوده است که این نسبت را نه درونی فرد بلکه بیرونی و بین دو انسان لحاظ کرده‌اند (ص ۷۸) آقای طباطبائی در توجیه این تفسیر دو دلیل ذکر می‌کنند: اول این که هگل از دو خود آگاهی صحبت کرده و نه دو انسان و دوم این که این مبحث (خدایگان و بنده) در نیمه‌ی اول پدیدارشناسی روح ذکر شده و نه نیمه‌ی دوم آن که به مباحث فلسفه تاریخ مربوط می‌شود. اگر آقای طباطبائی توانسته باشد درونی بودن این نسبت به در هگل نشان بدهد البته در حد همان ۵ صفحه از ۵۰۰ صفحه پدیدار شناسی که از ترجمه عنایت از هگل (و با تفسیر کوژو) نقل می‌کند (صرف نظر از آن دو سه کلمه‌ای که در ترجمه‌ی عنایت به آن‌ها گیر می‌دهد و قبلاً گفتیم که انتقاد چندان مهمی نیست) توانسته است گامی اساسی در راه تحقیقات هگل‌شناسی با محوریت متن و از درون کاخ پدیدارشناسی روح هگل به پیش بردارد. اما آیا واقعاً دلایل ایشان در درونی بودن این نسبت قانع کننده است؟ پاسخ ما به این پرسش منفی است. در پاسخ به دلیل اول ایشان، استدلال ما این است که اگر هگل از دو خود آگاهی صحبت کرده و نه از دو انسان، اما از دو شخص صحبت کرده است و بدیهی است که شخص (Person) مساوق انسان است؛ و در پاسخ به دلیل دوم ایشان انتقاد ما این است که در همان نیمه‌ی اول کتاب، مباحث ناظر به دوره‌های تاریخی هم ذکر شده مانند مباحثی در رواقیگری، شکاکیت و وجدان معذب که آقای طباطبائی بویژه در مورد سومی (وجدان معذب در یهودیت، مسیحیت قرون وسطی و مسیحیت زمان هگل) به تفصیل بحث می‌کند البته توجیه ایشان این است که این مباحث هنوز تاریخی نشده ولی دارای ما بازاءهای تاریخی است (ص ۹۵) اما چطور ممکن است که بحثی ناظر به امری درونی باشد اما مابازاء آن خارجی و تاریخی باشد؟! اگر این تضاد درونی صرفاً به جنگ دو شخص تشبیه شده باشد است، در این صورت «مشبه» باید دارای مابازاء تاریخی باشد نه «مشبه به».

البته باید این را در نظر داشت که مقصود ما از دلایل فوق صرفاً مخالفت با دلایل دکتر طباطبایی است و نه مخالفت با نتیجه‌ی این دلایل: سخن هگل در باب نسبت دو خودآگاهی در وجود یک انسان است.

نکته‌ی دیگر این که اگر فرضاً نسبت خدایگانی و بندگی نه نسبتی بین دو انسان که نسبتی بین دو آگاهی در وجود فرد انسانی باشد در این صورت توضیح برخی مطالبی که هگل در مورد این نسبت گفته است مشکل است و آوردن این توضیحات الزامی است. به عنوان مثال آنجا که هگل از بنده و کار او که سبب ایجاد تغییراتی در عالم مادی می‌شود سخن می‌گوید باید پرسید که اگر این نسبت درونی باشد تغییراتی که خودآگاهی مغلوب در عالم مادی به وجود می‌آورد (با توجه به این که دنیای خودآگاهی، دنیای درونی است و نه عالم مادی و خارجی) به چه معنی است؟ متأسفانه تفسیر آقای طباطبائی از این قبیل توضیحات و روشنگری‌ها خالی است.

آنچه بحث آقای طباطبائی را از «خدایگان و بنده» در پدیدار شناسی روح هگل جالب‌تر می‌کند این است که ایشان به یکباره در ضمن این بحث به مقایسه‌ی فرهنگ ما و فرهنگ غربی می‌پردازند و می‌گویند در فرهنگ ما آگاهی نه از طریق نفی و اثبات غیر به معنای هگلی بلکه از طریق نفی خود در غیر، صورت می‌گیرد. آقای طباطبائی برای اینکه از بحث هگل برای چاره‌گشایی مشکلات فرهنگی ما استفاده کنند به یکباره سخن خود را در درونی بودن این نسبت به فراموشی می‌سپارند و مساله را بیرونی در نظر می‌گیرند: «پارادایم عمده‌ی فکری ما خصوصاً در سده‌های متأخر یعنی از زمانی که مبحث عرفانی جای بحث نظری عقلی و فلسفی را گرفته است عبارت از نفی خود از طریق فنای در غیر است که نمی‌تواند دیالکتیکی ایجاد کند... . پایه نظری وجود ما بر فناست در حالی که پایه نظری در فلسفه جدید غربی بر بقاست.» (ص ۷۱) و «هگل این جا به نوبه خود یکی از پارادایم‌های رابطه من و غیر را عرضه کرده است تا نشان دهد که انسان در این مناسبات است که انسان است و نه در تنهایی.» (ص ۹۳)

«در فرهنگ غربی، انسان برای به رسمیت شناخته شدن به عنوان یک شخص در مقابل دیگری قرار می‌گیرد و سعی می‌کند در پیکاری تا حد مرگ، خودش را اثبات کند اما این طرف در فرهنگ شرقی، من به جای اینکه در برابر غیر خودش را اثبات کند، هدفش فنای در غیر است.» اینجاست که رابطه‌ی خود و غیر، رابطه‌ای بیرونی

(بین انسان و انسان و یا موجودی خارج از او) می‌شود و نه درونی؛ حال آن که آقای طباطبایی آنقدر اصرار داشت که این نسبت درونی است و نه بیرونی.

اتفاقاً اگر نسبت درونی باشد باید گفت که این جنگ در فرهنگ ما (چه عرفانی و چه غیر عرفانی) مابازاء تاریخی دارد و فقط مختص فرهنگ غربی نیست. در ریاضت کشی‌های عرفانی همواره منی که می‌خواهد در مسیر عرفان باشد با منی که نمی‌خواهد در این مسیر قرار گیرد در جنگ و تعارض است. همین طور در غیر تفسیر عرفانی، هر انسانی (چه غربی و چه شرقی) همواره تعارضاتی را در خود می‌یابد او از سویی می‌خواهد به گونه‌ای باشد و از سوی دیگر می‌خواهد به گونه‌ای دیگری باشد پس جنگ بین دو خواست مطرح است و بحث، بحث «خواسته» هاست و نه مساله‌ی «فضیلت» آنچنان که آقای طباطبائی می‌گویند: (ص ۹۴)

گذشته از این‌ها هگل از جنگ بین دو خودآگاهی صحبت می‌کند و نه از توافق و تفاهم بین آنها. این وضعیت اگر بتواند مابازایی تاریخی داشته باشد، مصادیق آن، همان جنگ‌هایی است که تا کنون در طول تاریخ بشر رخ داده است و به خدایگانی طرف غالب و بندگی ملل مغلوب منجر شده است و به این معنی هیچ فرقی بین شرق و غرب نیست که در هر دو این جنگ‌ها و به بندگی گرفتن‌ها و سروری طرف غالب همواره وجود داشته است. و اگر قرار است اخلاق ما فردی و غیراجتماعی تلقی گردد و گفته شود که اخلاق یونانی که جمعی بود پس از حمله‌ی مغول در عالم اسلامی به اخلاق فردی تبدیل شد (ص ۹۲) این اخلاق را می‌توان با اخلاق رواقی همسو دید و رواقی‌گری در پدیدارشناسی روح هگل، مرحله‌ی جلوتری از مرحله‌ی خدایگانی و بندگی و از آن برتر است و نه پست‌تر.

فلسفه هنر هگل بر اساس پدیدارشناسی روح

آقای طباطبائی در تفسیر دیدگاه‌های هنری هگل در پدیدارشناسی روح می‌گویند: «پس منازل مهم عبارتند از آگاهی، خود آگاهی و عقل و از اینجا به بعد است که هگل مباحث اجتماعی خودش را مطرح می‌کند تا می‌رسد به اینجا که عقل چگونه به روح صیوروت پیدا می‌کند و در سه آئینه‌ی متفاوت- هنر، دین و فلسفه- خودش را نشان می‌دهد. آئینه اول که عبارت است از هنر، منزلی است که مطلق در هنرهای مختلف- از مجسمه سازی که از نظر هگل مادی ترین هنرهاست تا شعر و موسیقی که در نهایت تجرد هستند- خود را نشان می‌دهد. ...

[هنر] مرحله اول انتقال روح است ... هگل آئینه دوم را ادیان مختلف معرفی می‌کند که روح خودش را در آن نشان داده است. هگل ... می‌گوید که هنر آستانه‌ی انتقال انسان به دین است و ادیان انسان‌های اولیه را ادیان هنری می‌نامد.» (ص ۲۹)

آنچه فوقاً از آقای طباطبائی نقل شد هیچ ربطی به پدیدارشناسی روح هگل ندارد و فلسفه‌ی هنر او را در آن کتاب بیان نمی‌کند بلکه تقریر بسیار خلاصه‌ای از دیدگاه‌های متاخرتر هگل در باب هنر در «درسگفتارهای زیبایی‌شناسی» و «دایره المعارف علوم فلسفی» است که این مطالب تقریباً در هر کتاب مقدماتی در باب هگل ذکر می‌شود.

هگل در پدیدارشناسی روح برخلاف آنچه آقای طباطبائی به او نسبت می‌دهد اولاً بجای سه‌گانی هنر، دین و فلسفه از دوگانی دین و فلسفه به عنوان شیوه‌های درکِ مطلق سخن گفته است و همین را در اطلاعیه‌ی کتاب که آقای طباطبائی هم به نقل آن می‌پردازد (ص ۳۲) ذکر کرده است. در آثار متاخرتر هگل، هنر از دین استقلال دارد و شیوه‌ای خاص خود در درک روح مطلق ارائه می‌دهد اما در پدیدارشناسی از هنر صرفاً در ذیل نوعی از دین (دین یونانی) بحث می‌شود. و این تفاوت عمده‌ای بین فلسفه هنر هگل در پدیدارشناسی و دیگر آثار اوست. در پدیدارشناسی بر خلاف آنچه آقای طباطبائی می‌گویند هنر، مرحله‌ی اول انتقال روح نیست. مرحله‌ی اول، دین است در شکل طبیعی آن و باز ادیان اولیه در پدیدارشناسی برخلاف آنچه آقای طباطبائی گفته‌اند، ادیان هنری نیستند بلکه دین هنری بعد از ادیان اولیه (ادیان طبیعی) است و نه عین آن‌ها. در پدیدارشناسی همچنین یکی از موارد اختلاف نظر سابق و لاحق هگل در فلسفه‌ی هنر این است که مجسمه‌سازی، به عنوان هنر در اولین مرحله و هنوز خام و نابسند است اما در آثار متاخرتر هگل، اوج هنر انسانی، هنر کلاسیک است و اوج هنر کلاسیک مجسمه‌سازی است. البته آقای طباطبائی با این نکته‌ی اخیر مخالفتی نمی‌کند اما ما آن را برای نشان دادن فلسفه‌ی هنر سابق و لاحق هگل ذکر کردیم.

خلاصه آن که آقای طباطبائی فلسفه هنر متاخر هگل را در تفسیر خود از پدیدارشناسی روح با فلسفه هنر متقدم او خلط کرده‌اند که از کسی در شان ایشان انتظار نمی‌رود. البته ایشان به این امر توجه دارند که آنجا که می‌گویند: «البته هگل همه‌ی مباحث را در پدیدارشناسی مطرح نمی‌کند بلکه منظومه‌ی فکری وی در کتاب‌های مختلف تکمیل گردیده است» (۲۹) این سخن آقای طباطبائی تفسیر بی‌ربط ایشان از فلسفه هنر هگل بر

اساس کتاب پدیدارشناسی روح را توجیه نمی‌کند چه، ایشان در مقام تفسیر پدیدارشناسی روح هگل بویژه با توجه و رجوع به متن به بحث در فلسفه‌ی هنر هگل پرداخته‌اند و نه در مقام ارائه تفسیری از فلسفه هنر بعدی هگل، آن هم بدون رجوع به متن و صرفاً با نظاره‌ای از بیرون کاخ آثار هگل. دیگر این‌که، هگل فلسفه‌ی هنر خود را در آثار دیگرش صرفاً تکمیل نکرده بلکه مهم‌تر از «تکمیل» به «تجدید» نظریه‌های خود دست زده است. تجدید نظریه‌هایی که فوقاً به برخی از آنها اشاره کرده و در ضمن آن به برخی تفاوت‌های فلسفه‌ی هنر هگل بر اساس پدیدارشناسی روح و فلسفه‌ی هنر لاحق او اشاره کردیم.

وام‌گیری اصطلاحات از فلسفه اسلامی

حرکت جوهری: آقای طباطبایی اصطلاح هگلی *Selbstbewegung* را به زبان فلسفی ملاصدرا به «حرکت جوهری» ترجمه می‌کنند و می‌گویند: «*Selbstbewegung* ... به معنی خود حرکتی یا خود جنبشی است یعنی خود، به خود حرکت می‌دهد که من آن را به حرکت جوهری ترجمه می‌کنم... یکی از مشخصات فلسفه جدید این است که عامل حرکت و تحول را از بیرون به درون منتقل می‌کند. اوج این حرکت در هگل است که می‌گوید حرکت عامل بیرونی ندارد بلکه عامل آن درونی است یعنی همان حرکت جوهری است.» (ص ۷۶) سپس آقای طباطبائی تلاش می‌کند در قالب عباراتی بیشتر جوهری بودن حرکت دیالکتیکی را بر اساس اصطلاح‌شناسی ملاصدرا تأیید کند.

مشکل آقای طباطبائی این است که ایشان دقت نمی‌کنند که حرکت جوهری حرکت ذاتی است نه عرضی، و حرکت ذاتی امری ضروری یا واجب است و نه ممکن (مناطق احتیاج به علت، نزد ملاصدرا و سایر فیلسوفان اسلامی، امکان است) و بنابراین نیازی به عامل و فاعل حرکت ندارد؛ بنابراین درست نیست اگر بگوئیم این حرکت دارای عاملی است و عامل آن خودش است. به خاطر همین است که فلاسفه‌ی ما در حرکات عرضی از جعل مرکب و در حرکت‌های ذاتی از جعل بسیط سخن گفته‌اند. در حرکت ذاتی، جاعل، خود شی را ایجاد می‌کند و چون شی ذاتاً متحرک است با جعل شی، حرکت هم تحقق پیدا می‌کند اما در حرکات عرضی نیاز به دو جعل (جعل مرکب) هست: جعل خود شی و جعل حرکت در آن (به حرکت درآوردن آن).

فلاسفه ما حرکت را با توجه به فاعل آن هم مورد بحث قرار داده‌اند و آن را به سه قسم طبیعی، قسری و ارادی تقسیم کرده‌اند که هیچکدام از آن‌ها حرکات جوهری نیستند. علاوه بر این‌ها، این بحث که متحرک نمی‌تواند خودش فاعل حرکت خودش باشد دارای دلیلی روشن در فلسفه سنتی ماست: اگر متحرک، خود، محرک خودش باشد آنگاه محرک، فاعل حرکت و متحرک (که همان محرک است) قابل حرکت است و اجتماع این دو حیثیت (حیثیت فعل و حیثیت قبول) به این دلیل که یکی حیثیت وجدان است و دیگری حیثیت فقدان، در امر واحد محال است و به تناقض می‌انجامد.

در فلسفه‌ی ما اینکه فاعل حرکت، خود متحرک باشد امری محال است نه ممکن، بنابراین غیر ممکن است که فیلسوفان ما از این که فاعل حرکت در یک متحرک، خود آن متحرک است، به جوهری بودن حرکت آن متحرک استدلال کرده باشند. (دلایل اثبات حرکت جوهری کاملاً بیگانه با این نظریه است که فاعل حرکت، خود متحرک است) حاصل آن که نمی‌توان حرکتی را که "فاعل" آن، خود متحرک است، از نظر فلسفه صدرایی، حرکتی جوهری دانست.

معقول بالذات: آقای طباطبایی واژه ی Objekt در فلسفه‌ی هگل را از نظر معنایی (و نه مصداقی) با «معقول بالعرض» و واژه‌ی Gegenstand را از نظر معنایی با «معقول بالذات» در فلسفه ما یکسان می‌داند و این اصطلاحات را به ملاحظه نسبت می‌دهد (ص ۳۹) حال آنکه اولاً کسی که اول بار از این اصطلاحات (معقول یا معلوم بالذات و معقول یا معلوم بالعرض) استفاده کرده است ملاحظه نیست و خیلی قبل از او حتی در کلمات بوعلی هم این اصطلاحات به چشم می‌خورد (بوعلی، ۱۳۶۳: ۱۸۹)

و ثانیاً مقایسه کردن Gegenstand با معقول بالذات، از بُن اشتباه است. چه، مقصود ملاحظه از معقول بالذات همان طور که آقای طباطبائی هم اشاره کرده‌اند، صورت ذهنی شیء خارجی است. به عنوان مثال یک لیوان در عالم خارج می‌تواند از خود، صورتی در ذهن داشته باشد. این صورت ذهنی، همان لیوان است ولی لیوان ذهنی. و اگر ما این لیوان را تعقل می‌کنیم مقصود همین لیوان است (لیوان ذهنی) و این لیوان است که ذاتاً معقول است؛ چه، معقول یا معلوم بودن آن، حاصل اضافه یا نسبتی بین ذهن و صورت ذهنی نیست بلکه صورت ذهنی، عین علم است و بنابراین ذاتاً (بالذات)، معقول (معلوم) است. اما در اندیشه‌ی هگل در علم ما به اشیاء خارجی، صورتی ذهنی از آن اشیاء در ذهن وجود ندارد. هگل در مقدمه (Einleitung) پدیدارشناسی روح، تمام تلاشش این

است که این تصورات (بقول خودش) بیهوده را که شناخت (علم) ابزار (تلقی آئینه ای از ذهن) یا واسطه (تلقی عینکی از ذهن) است به کناری بگذارد و به عبارت دیگر صورت ذهنی را به عنوان واسطه‌ای بین ذهن و عین حذف کند. (برخلاف کانت که بین ذهن و اشیاء فی نفسه (عینی) به واسطه‌ی جهان پدیداری قائل بود) بنابراین شیء به هیچ عنوانی (شیء ذهنی یا شیء عینی مثلاً لیوان ذهنی و لیوان عینی) در فلسفه‌ی هگل، ذاتاً معلوم نیست. اشیا از نظر هگل ذاتاً معلوم نیستند و گر نه ما فقط Gegenstand داشتیم و نه Objekt بلکه به عرض چیز دیگری معلوم می‌شوند (از حالت Objekt به حالت Gegenstand در می‌آیند) و آن واسطه‌ای که معلوم بودن را عارض بر اشیا می‌کند «صورت ذهنی» (مثلاً لیوان ذهنی) نیست بلکه «تحلیل دیالکتیکی مفاهیم یا اشیا» است و تحلیل دیالکتیکی فیلسوفانه، از سنخ فعل است نه از سنخ صورت ذهنی و بر خلاف صورت ذهنی لیوان که البته با لحاظ آلی ما یک لیوان است تحلیل دیالکتیکی لیوان (مثال لیوان که قبل از هر چیز انسان را به یاد قلم پر کروک می‌اندازد مثال مناسبی برای بحث ما نیست اما چون آقای طباطبایی از این مثال استفاده کرده‌اند ما هم از باب همراهی با ایشان از آن استفاده می‌کنیم و البته پرواضح است که در مثال مناقشه نیست) به هیچ عنوانی (ذهنی یا عینی) لیوان نیست که بتوان آن را معلوم دانست (چه در مثال فرضی ما، علم به لیوان تعلق می‌گیرد و لیوان معلوم یا معقول است حال اگر لیوان عینی، معقول بالذات نیست، لیوان ذهنی (صورت ذهنی لیوان) هم وجود ندارد تا آن نحوه‌ی وجود از لیوان، معقول و ذاتاً معقول باشد (چون صورت ذهنی همان علم و به خودی خود (ذاتاً) علم است). و به عبارت دیگر در علم به لیوان، لیوان معلوم یا معقول است (در فلسفه‌ی اسلامی در این جا معقول، مترادف با معلوم به کار می‌رود) و اگر دو لیوان موجود است (یکی در ذهن و با وجود ذهنی و دیگری در خارج و با وجود عینی) بنابراین دو معقول موجود است که یکی از آنها ذاتاً معقول یا معلوم است چون عبارت از همان علم است (صورت ذهنی همان علم است) و دیگری به واسطه‌ی اولی، معقول است. اما در اندیشه‌ی هگل از آنجا که صورت ذهنی بین سوژه و اعیان خارجی حائل نیست بنابراین بیش از یک لیوان نداریم و این لیوان البته بالذات معلوم نیست، چون تا تحلیل عقلی و دیالکتیکی بر روی آن صورت نگرفته آن را نمی‌توان شناخت؛ پس در فلسفه‌ی هگل ما فقط با معقول بالعرض سروکار داریم و نه معقول بالذات.

حاصل آن که معقول بالذات بودن چیزی در گرو صورت ذهنی بودن آن است و در فلسفه‌ی هگل با انکار وجود ذهنی (انکار تلقی شناخت به عنوان ابزار یا واسطه) نمی‌توان هیچ مصداقی برای این مفهوم (معقول بالذات) پیدا کرد.

روش رئالیسم: آقای طباطبایی تاریخ فلسفه‌ی غرب را به سه دوره‌ی عین محورانه (از یونان باستان تا پایان قرون وسطی) ذهن محورانه (از دکارت تا زمان هگل) و دوره‌ی ذهن - عین (به تعبیری که ایشان از ارنست بلوخ وام می‌گیرد و اوج آن در فلسفه هگل است) محورانه تقسیم می‌کند. ویژگی دوره‌ی نخست، فعال دانستن عالم خارج و منفعل دانستن ذهن است و در دوره‌ی دوم برعکس دوره‌ی اول این ذهن است که فعال است و دنیا را مطابق الگوها و به تعبیر کانت صورت‌های خودش می‌فهمد. (ص ۱۱) آنگاه آقای طباطبایی دوره‌ی نخست را دوره‌ی رئالیستی و سنخ مباحث مطرح شده در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» مرحوم علامه طباطبایی را متعلق به این دوره‌ی نخست از تاریخ فلسفه غرب می‌داند. از نظر آقای طباطبایی ما فلسفه‌ی جدید نداریم و فلسفه‌ی ما همان فلسفه‌ی قدیم است. بنابراین روش رئالیسم همان روش فلسفی در دوره‌ی نخست تاریخ فلسفه (دوره‌ی عین محوری) است. (ص ۱۰)

آنچه از دکتر طباطبایی نقل شد با مطالعه‌ی کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» به راحتی قابل ابطال است؛ چه، علامه حتی دیدگاه امثال دکارت (که به عینیت کیفیات ثانویه باور نداشت) و کانت (که زمان و مکان را موهوم می‌دانست) به این دلیل که این قبیل کسان، علیرغم داشتن اندیشه‌ای اشتباه، اصل وجود واقعیاتی خارج از ذهن را منکر نیستند دیدگاهی رئالیستی در فلسفه می‌دانست. (طباطبایی، بی تا: ۱۶)

جالب این است که بعداً که دکتر طباطبایی از انتقاد هگل از مقدمه‌نویسی بر فلسفه حرف می‌زنند مقدمه‌نویسی یا شناخت‌شناسی بیرونی را که اوج آن در کارهای فیلسوفان جدید و بویژه کانت است از روش رئالیسم علامه طباطبایی جدا نمی‌دانند. (صص ۳۷-۳۸) و با این وصف، ایشان که قبلاً روش رئالیسم مورد نظر علامه طباطبایی را به دوره‌ی نخست تاریخ فلسفه (دوره‌ی عین محوری) مربوط می‌دانستند به یکباره و با یک ضد و نقیض‌گویی آشکار آن را به دوره‌ی دوم (دوره‌ی ذهن محوری) مربوط می‌دانند. بگذریم از این که کسی که حداقل یکی دو مقاله‌ی نخست کتاب علامه طباطبایی را با دقت خوانده باشد متوجه خواهد شد که مقصود ایشان از روش رئالیسم نه عین محوری است و نه شناخت‌شناسی. حضرت ایشان فلسفه را با رئالیسم و سفسطه را با ایدئالیسم

مترادف می‌دانند و در این کتاب تلاش می‌کنند تا به معرفی سفسطه‌گرایان فیلسوف‌نما و در راس آن‌ها مارکسیست‌ها بپردازند. در روش درست فلسفیدن از منظر علامه طباطبائی حداقل بدیهیاتی چون وجود چیزی خارج از ذهن و امکان شناخت (اینکه فی‌الجمله چیزی خارج از ذهن هست و این که فی‌الجمله می‌توان شناختی داشت) و ... باید پذیرفته شود و کسی که به این مبانی باور دارد روشش در فلسفه رئالیستی (غیر سفسطی) است. و کسانی چون مارکسیست‌ها و ... که یا بسیاری از بدیهیات اولیه را صریحاً زیر پا می‌گذارند و یا انکار چنین بدیهیاتی لازمه‌ی افکار اصیل آنان (به عنوان نمونه، از نظر علامه لازمه‌ی اعتقاد به این که فکر ساخته‌ی مغز است، قول به نظریه‌ی اشباح و انکار مطلق علم به خارج است) می‌باشد، از روش رئالیسم به دوراند و اهل سفسطه می‌باشند. (طباطبائی، بی تا: ۱۷)

چند نکته‌ی انتقادی دیگر

منسوخ بودن تفسیر ژان هیپولیت: آقای طباطبائی (شاید برای بی‌ارزش نشان دادن کتاب آقای مجتهدی با عنوان «پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل») تفسیر هیپولیت را از پدیدارشناسی روح هگل (با عنوان «تکوین و ساختار پدیدارشناسی روح هگل») تفسیری منسوخ می‌داند که هیچ اهمیتی ندارد و کسی هم آن را نمی‌خواند. (ص ۳) او کتاب دکتر مجتهدی را صرفاً اقتباساتی از کتاب هیپولیت می‌داند، حال آن که اولاً دکتر مجتهدی در مقدمه‌ی کتاب خود تصریح کرده است که کتاب هیپولیت تنها کتاب مورد استفاده‌ی او نیست و او از کتاب‌های خودِ هگل و از سایر تفسیرها نیز استفاده کرده است (مجتهدی در فهرست منابع خود در پایان کتابش غیر از ترجمه‌ی فرانسوی هیپولیت از «پدیدارشناسی روح» و غیر از تفسیر هیپولیت از آن، سه تفسیر از سه هگل پژوه دیگر هم نام برده است) و حتی دکتر مجتهدی بخاطر نگرش اگزستانسیالیستی هیپولیت تصریح کرده که «نمی‌شود در تمام موارد با نظر او موافق بود.» (مجتهدی، ۱۳۸۰: ۲۲) بنابراین نمی‌توان در این ادعای

آقای طباطبائی که کتاب دکتر مجتهدی صرفاً اقتباس‌هایی از تفسیر ژان هیپولیت است با او همدستان شد؛

و ثانیاً برخلاف گفته‌ی آقای طباطبائی امروزه بسیاری از هگل‌شناسان مطرح و معروف، کتاب هیپولیت را می‌خوانند و خواندن آن را به خوانندگان آثار خود توصیه می‌کنند که از آن میان به ذکر سه مورد بسنده می‌کنیم: جان ن، بریج (رئیس سابق انجمن هگل آمریکا که در سال ۲۰۰۸ میلادی به ریاست افتخاری انجمن هگل

بریتانیای کبیر انتخاب شد) کتاب «تکوین و ساختار پدیدارشناسی روح هگل» از ژان هیپولیت را به عنوان منبعی غنی معرفی و مطالعه‌ی آن را به خوانندگان آثار خود توصیه می‌کند (بربیچ، ۱۳۹۰: ۲۲۲) و اینوود در بخش کتاب‌شناسی پایان «فرهنگ فلسفی هگل» اش به معرفی کتاب هیپولیت به عنوان یکی از منابع اثر خود می‌پردازد. بیزر نیز که از استادان بنام فلسفه‌ی هگل است در کتابش _ که در اصل حاوی درسگفتارهای او در بهار ۲۰۰۲ در دانشگاه هاروارد در باب فلسفه‌ی هگل است و آن را در ۲۰۰۵ منتشر کرده است _ در معرفی کتابهایی برای مطالعه‌ی بیشتر از کتاب هیپولیت یاد می‌کند که «اگرچه گاه مبهم می‌شود ولی ارزشمند است» (بیزر، ۱۳۹۱: ۴۹۰)

تحقیر جهان انگلیسی زبان: از جمله ادعاهایی که آقای طباطبائی می‌کنند و ادعای خیلی سنگینی هم هست این است که ایشان در مورد جهان انگلیسی زبان ادعا می‌کنند که در این جهان هنوز کسی نتوانسته است به درون کاخ پدیدارشناسی روح هگل راه یابد و مفسرانی سعی کرده‌اند پدیدارشناسی را توضیح بدهند اما همچنان بیرون کاخ بلند پدیدارشناسی روح مانده و تنها از بیرون این کاخ و از فاصله‌ی دور به توصیف کلی آن پرداخته اند. (ص ۳-۴) و البته این یک افتخار برای ما فارس‌زبان‌هاست که از انگلیسی‌زبان‌ها در این زمینه جلوتر هستیم و برخلاف آنها که هنوز بیرون از کاخ بلند پدیدارشناسی روح مانده‌اند، به واسطه‌ی مساعی دکتر طباطبائی توفیق ورود به درون کاخ پدیدارشناسی را پیدا کرده‌ایم!

کسانی که حداقل ارتباطی با آن سوی مرزها داشته باشند به خوبی می‌دانند که جهان انگلیسی‌زبان نه مشکلات و محدودیت‌های زبانی ما را دارد (در دانشگاه‌های ما بسیاری از کسانی که فلسفه‌ی هگل درس می‌دهند زبان آلمانی نمی‌دانند) و نه مشکلات و محدودیت‌های ما را در اخذ ویزا برای رفتن و استفاده‌ی علمی از دانشگاه‌ها و موسسه‌های تحقیقاتی در آلمان. در جهان انگلیسی‌زبان، کار تخصصی کاملاً تعریف شده است و برخلاف ما که بیشتر در حد تاریخ فلسفه (بقول خود آقای طباطبائی) به فلسفه‌ی غرب می‌پردازیم تعداد قابل ملاحظه‌ای از محققان انگلیسی زبان، به کار تخصصی از جمله در فلسفه‌ی هگل می‌پردازند، بدون اینکه مشکلات ابتدایی ما چون اخذ ویزا و ندانستن زبان آلمانی و ... را داشته باشند. آن‌ها از نتایج کار کسانی که در زمینه‌ی تخصصیشان در آلمان کار می‌کنند آگاهند و حتماً آثار آنان را در راستای تحقیقات خود، مطالعه می‌کنند. بنابراین چگونه

ممکن است که پژوهشگرانی که نه در زبان آلمانی مشکل دارند و نه در رفتن به مراکز تحقیقاتی در آلمان یا در دسترسی به و فهم کتاب‌های آلمانی، این آثار را ندیده باشند و با آثاری که آلمانی زبان‌ها یا آلمانی‌نویس‌ها در باب فلسفه‌ی هگل پدید آورده‌اند آشنا نباشند؟ مگر این که بگوییم این پژوهشگران انگلیسی‌زبان، خواندن آثار محققان آلمانی را بر خود تحریم کرده‌اند!

به عنوان نمونه، یک مورد از ارتباط محققان انگلیسی زبان با مراکز تحقیق فلسفی در آلمان ذیلاً ذکر می‌شود: رابرت ویکس استاد فلسفه در دانشگاه آریزونا در پایان پی‌نوشت‌های مقاله‌ی خویش با عنوان «نظری اجمالی به زیبایی‌شناسی هگل»، می‌نویسد: «مایلم از پژوهندگان مرکز بایگانی هگل در بوخوم در آلمان بویژه از هلموت اشنايدر و کریستوف یامه سپاسگزاری کنم؛ زیرا دوستی و تشویق خارق‌العاده‌ی آنها درک مرا از هگل بی‌نهایت گسترش بخشید و پژوهش‌های مرا درباره‌ی زیبایی‌شناسی هگل در جمعشان بسیار دلپذیر ساخت. نیز مایلم از Fulbright Kommission تشکر کنم که از اقامت من در آلمان برای این پژوهشها حمایت کرد. (ویکس، ۱۳۹۱: ۴۰۰)

نتیجه گیری

آقای طباطبائی در سرآغاز سخنرانی‌های خویش وعده‌ی رجوع به خودِ متن هگل و تفسیر درونی (و نه نگاهی از بیرون به کاخ پدیدارشناسی هگل) را می‌دهند اما در عمل به همان نگاه از بیرون، بسنده می‌کنند و همان قدر وارد این بنا می‌شود (در حد ۵ صفحه و مبحث خدایگان و بنده) که قبلاً حمید عنایت وارد آن شده بود. ایشان از سویی امکانات زبانی ما را برای بیان فلسفه‌ی هگل ناکافی می‌دانند و از سوی دیگر با استفاده از همین امکانات زبانی، ادعای بهترین تفسیر از فلسفه‌ی هگل را در زبان فارسی دارند. از نظر ایشان شاید ما تا سده‌ی آینده نتوانیم به اصل پدیدارشناسی نزدیک شویم ولی با این حال ایشان ادعا می‌کنند که اگر ما بتوانیم منطق حاکم بر چند مبحث از مباحث پدیدارشناسی را بفهمیم کل اثر و روح حاکم بر آن را فهمیده‌ایم. ایشان در جایی از سخنرانی‌های خود، صورت‌های آگاهی را واجد حرکتی تکاملی نمی‌دانند و در جای دیگر از تکاملی بودن آنها صحبت می‌کنند. تناقض‌گویی دیگر این‌که ایشان از سویی از غلط بودن ترجمه Geist به ذهن، سخن می‌گویند و از سوی دیگر از آنچه در تفسیر سوژه بودن جوهر می‌گویند، ذهن بودن Geist به عنوان یک

لازمه‌ی اجتناب ناپذیر به دست می‌آید. مورد دیگر این‌که ایشان در مبحث خدایگان و بنده که ربع سخنرانی- هایشان (دو جلسه از هشت جلسه) صرف آن می‌شود اصرار دارند که این نسبت، نسبتی در درون یک فرد است و نه رابطه‌ی انسانی با انسان دیگر، ولی در ادامه بر این مبنا که این نسبت، نسبت بین انسان و غیر اوست به مقایسه‌ی فرهنگ غربی و فرهنگ ایرانی می‌پردازند. فلسفه‌ی هنری که ایشان بر مبنای کتاب پدیدارشناسی روح ارائه می‌دهند، ربطی به کتاب پدیدارشناسی روح هگل ندارد و تصویری مجمل از فلسفه‌ی هنر متاخرتر هگل است. وام‌گیری‌های ایشان از فلسفه‌ی اسلامی هم اکثراً مغلوط است و هیچ توجیهی ندارد. نه معقول بالذات با Gegenstand هگلی هم‌معناست و نه حرکتی که فاعل آن، خود متحرک است از نظر فیلسوفان صدرایی حرکتی جوهری است. روش رئالیسم هم در باور علامه طباطبائی روش درست فلسفه‌ورزیدن است که در آن بدیهیات اولیه‌ای چون وجود عالم خارج و امکان شناخت یا آنچه لازمه‌ی این بدیهیات است از بن مورد شک یا انکار قرار نمی‌گیرد، و نه آنچنان که ایشان یک بار به علامه نسبت می‌دهند به معنای عین محوری است و نه آنچنان که ایشان بار دیگری به علامه نسبت می‌دهند به معنای شناخت‌شناسی. انتقادات دیگری هم به مجموع آنچه ایشان در سخنرانی‌های خود مطرح کرده‌اند وارد است که به برخی از آن‌ها در متن همین نقد نوشته اشاره کرده‌ایم.

به اعتقاد اینجانب، کتاب‌های موجود اعم از تالیف یا ترجمه در زبان فارسی با همه کاستی‌هایی که دارند در معرفی فلسفه هگل از سخنرانی‌های دکتر طباطبائی موفق تراند و خوانندگان فارسی زبان نباید خود را به واسطه‌ی تحذیرهای ایشان از خواندن آن آثار باز بدارند. ***

با این همه، خارج از حوزه مباحث فلسفی صرف، اینجانب برای دکتر طباطبائی و آثار دیگر ایشان، ارزش بسیاری قائم و نکات یاد شده، ذره‌ای از سپاس و احترام اینجانب را نسبت به ایشان نمی‌کاهد و مزید توفیق در ادامه‌ی پژوهش در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی را برای ایشان آرزومندم.

*** توضیح پروبلماتیکا: متن تلخیص‌شده‌ای از مقاله فوق برای نخستین بار در شماره دیماه ۱۳۹۴ ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت (ویژه نامه)

ماو هگل (۳) انتشار یافت که بنا به نظر نگارنده، اکنون متن کاملتر آن در سایت پروبلماتیکا منتشر شده است. xxx

یادداشتها:

۱- متاسفانه تحریر کننده‌ی محترم (آقای نصیری) بخشهایی از گفتار آقای طباطبایی را در این مورد حذف کرده است و از این رو بهتر است به خودِ سخنرانی‌ها (آغاز جلسه ی چهارم) رجوع شود.

۲- سخنرانی‌های ضبط شده‌ای که من از درسگفتارهای تفسیر پدیدارشناسی روح توسط آقای دکتر طباطبایی در اختیار دارم شامل دی‌وی‌دی‌هایی است که در آنها هشت جلسه سخنرانی ایشان در ۱۷ بخش از هم جدا شده‌اند. برای تحقیق در آنچه ما در اینجا ادعای آن را کرده‌ایم در مورد ششم به بخش ۶ دقیقه‌ی ۴۱-۴۲، در مورد هفتم، به چند دقیقه‌ی نخست از بخش ۷، در مورد هشتم، به دقیقه‌ی چهارم از بخش ۹ و در مورد نهم، به چند دقیقه‌ی نخست از سخنرانی پنجم (بخش ۱۰) رجوع شود.

۳- این که ما منابع خود را در این مقال، تماما از آثار فارسی یا ترجمه شده به فارسی قرار داده ایم تا حدی عمدی بوده است. غرض ما این بوده تا نشان دهیم که با همین منابع می توان از موضعی بالا به ارزیابی سخنرانی‌های دکتر طباطبایی درباب هگل پرداخت و در شناخت فلسفه‌ی هگل، بیشتر از آنچه اثر ایشان معرفی می‌کند پیش رفت.

منابع

استیس، و.ت (۱۳۷۲) «فلسفه‌ی هگل» ترجمه‌ی حمید عنایت، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی؛

اینوود، مایکل (۱۳۸۸) «فرهنگ فلسفی هگل» ترجمه‌ی حسن مرتضوی، تهران، نیکا؛

بوعلی سینا (۱۳۶۳) «التعلیقات» قم، کتابخانه‌ی آیه الله نجفی؛

بیزر، فردریک (۱۳۹۱) «هگل» ترجمه‌ی سید مسعود حسینی، تهران، ققنوس؛

سینگر، پیتر (۱۳۷۹) «هگل» ترجمه‌ی عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو؛

طباطبائی، سید جواد (بی‌تا) «تفسیر پدیدارشناسی روح هگل» تقریر مصطفی نصیری؛

طباطبائی، سید محمد حسین (بی تا) «اصول فلسفه رئالیسم» به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، مرکز
بررسیهای اسلامی؛

فیندلی، جان. ن؛ بریج، جان. و (۱۳۹۰) «گفتارهایی درباره‌ی فلسفه‌ی هگل» ترجمه‌ی حسن مرتضوی، تهران،
نشر چشمه؛

کرین، هانری (۱۳۸۸) «تاریخ فلسفه‌ی اسلامی» ترجمه‌ی جواد طباطبائی، تهران، کویر؛

مجتهدی، کریم (۱۳۸۰) «پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل» تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی؛

مطهری، مرتضی (۱۳۸۳) «درس‌های اسفار» ج ۲، قم، صدرا؛

ویکس، رابرت (۱۳۹۱) «نظری اجمالی به زیبایی‌شناسی هگل» مندرج در «مقدمه‌ای بر زیبایی‌شناسی هگل»

(۱۳۹۱) ترجمه‌ی ستاره‌ی معصومی، تهران، آرشام.