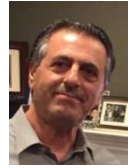


# ضرورت پرورش دیالکتیک برای جنبش‌های رهایی‌بخش امروز

علی رها



اعتراضات اصفهان، آذر ۱۴۰۰

## ۱ - پیشگفتار

«دیالکتیک در ادراک مثبت آنچه هست، همزمان نفی و نابودی اجتناب‌ناپذیر آن را تشخیص می‌دهد؛ چراکه هر صورتبندی تاریخی تکامل یافته‌ای را در حال حرکت و در وضعیتی سیال می‌نگرد، و از این‌رو، به ساحت گذرای آن پی می‌برد؛ چراکه تحت تأثیر هیچ چیز نیست و ذاتاً نقاد و انقلابی است.»

مارکس، کاپیتال (۱:۱۰۳)

خیزش‌ها و جنبش‌های اجتماعی سال‌های اخیر در ایران، علی‌رغم گستردگی، منقطع، منفصل و پراکنده بوده‌اند. این‌که چنین خیزش‌هایی (آبان، خوزستان، اصفهان، و نیز اعتصابات متعدد کارگری و اعتراضات معلمان، بازنشستگان، مال‌باختگان و غیره) چگونه و در چه زمانی به یک جنبش سراسری به‌هم پیوسته و پایدار تبدیل گردند، هنوز قابل پیش‌بینی نیست. بی‌گمان شیوه‌ی قهرآمیز برخورد نظام حاکم با این خیزش‌ها، سهمی اساسی در فرونشاندن آنها برعهده داشته است.

به‌هرحال، در یک چیز تردیدی نیست: این‌که این خیزش‌ها و اعتراضات علت وجودی خود را به هیچ سازمان و حزب خاصی مدیون نیستند، بلکه ماحصل خودکنشگری و خودسازماندهی خویش هستند. هیچ‌کس منکر نیست که این خیزش‌ها نیازی مبرم به همگرایی، پیوستگی و تداوم دارند. اما گسترش در سطح، همچنین نیازمند تعمیق است. درست به‌خاطر ادراک ژرفا و سرشت ساحت‌های متنوع جنبش‌های کنونی است که ما در عین حال نیازمند نگرشی دیالکتیکی-انقلابی هستیم. وظیفه‌ی چنین نظریه‌ای، ترکیب و تلفیق مجموعه‌ی حرکت‌های اعتراضی در یک جامعیت انضمامی است.

چنین دیدگاهی استقرایی نیست، بلکه درحین اذعان به استقلال هر یک از این جنبش‌ها، جامعیت را از درون وجوه خاص آن‌ها استخراج می‌کند. هریک از این جنبش‌ها اجزایی از یک کلیت هستند، و هر جزئی، به خودی خود یک کلیت است چرا که در درونش تعینات گوناگون و متضادی وجود دارد. بنابراین، وجه عام نه به معنی

نفی وجه خاص است و نه به معنی پذیرش سکون و انجماد آن، بلکه همچنین قایل به خودانکشافی و بارور شدن وجه خاص و گذارش به امری جامع است. این شیوهی ادراک، هیچ چیز نیست مگر روش دیالکتیکی که جامعیت را نه در فراسوی این جا و اکنون، بلکه در درون وجه خاص مستتر می‌بیند. پرده‌برداری از آنچه تلویحی است و وضوح بخشیدن به آن، و از آن جا فراروی از محدودیت‌های لحظه‌ای آن، خاص و عام را جذب یکدیگر می‌کند. بنابراین، به جای فروکاستن وجه عام به جمع جبری کمیت‌ها و مخرج مشترک و کف مطالبات در یک وهله‌ی معین زمانی، همگرایی را به‌عنوان ماحصل فرآیند خودتکاملی اجزای یک کلیت تفهیم می‌کند. کلیه‌ی مفاهیم دیالکتیک، ذاتاً انقلابی هستند و می‌توانند با این جنبش‌ها ارتباطی تنگاتنگ و بنیادین برقرار کنند؛ به‌عنوان نمونه، مقولاتی چون: استقلال و ارتباط متقابل، خاص و عام، کرانمند و بی‌کران، فرانمود و ذات، شکل و محتوا، تکثر و تراکم، فرد و جمع، جزء و کل، ضرورت و آزادی، تشابه و تمایز و نظیر آن‌ها. جستار کنونی گامی هرچند کوچک به سوی بررسی مفهوم دیالکتیک، و نیز کاربرد آن برای شناخت جنبش‌های متعدد اجتماعی و کمک به قوام‌یابی آنهاست.

## ۲ - درنگی در مفهوم دیالکتیک نزد هگل

«دیالکتیک هگلی منبع کل دیالکتیک است.»

مارکس، کاپیتال

در آستانه‌ی ورود به حوزه‌ی دیالکتیک، در درجه‌ی اول ضروری است پیش‌داوری‌ها و کژفهمی‌های عامیانه را کنار بگذاریم. یکی از رایج‌ترین بدفهمی‌ها فروکاستن مفهوم دیالکتیک به مقوله‌ی «تضاد» است. دیالکتیک فرآیندی نیست که هر ابژه یا گزاره‌ای را که به حسّیات یا آگاهی بی‌واسطه معرفی شده است تجزیه و ترکیب کند تا نهایتاً نافی آن را استخراج کند. همان‌طور که هگل بیان می‌کند، چنین روشی وجه مشخصه‌ی «شکاک‌یون» است که ضدّ هر مفهومی را تصریح کرده و تضاد درونی آن را برملا می‌کنند.

اما دیالکتیک به مفهوم اخص کلمه، صرفاً منفی نیست بلکه «از درون منفی، محتوای مثبت و نتیجه را برمی‌نشانند.» (فلسفه حق، بند ۳۱)

رکن اساسی در ادراک دیالکتیکی این است که «دیالکتیک، ابداع فلسفه نیست» بلکه در خصلت حقیقی خود، به معنی طبیعت و سرشت خود چیزهاست. هگل در افزوده‌ی اول بند ۸۱ از منطق کوچک عنوان می‌کند که: «شناخت و فهم دیالکتیک حائز والاترین اهمیت است. هر جا حرکتی وجود داشته باشد، هر جا هستی باشد، و هر جا در جهان بالفعل کنشی به نتیجه رسیده باشد، آن جا، دیالکتیک مشغول کار است.» (ص ۱۱۶) دیالکتیک را نمی‌توان صرفاً از سویی‌شناسانه‌ی آن تفهیم کرد. از این رو هگل در ادامه‌ی همان بند می‌افزاید: «ما نباید تصور کنیم که تشخیص موجودیت دیالکتیک در انحصار فیلسوف است. صحیح‌تر آن است که بگوییم دیالکتیک به قانونی تجسم می‌بخشد که در تمام درجات شعور و به‌طور کلی تجربه محسوس است. هر چیزی که ما را احاطه می‌کند را می‌توان وهله‌ای از دیالکتیک دانست.» (ص ۱۱۸)

آنچه از چنین مفهومی استخراج می‌شود، قابلیت تغییر و گذرا بودن همه چیز است. هیچ چیز ثابت و غایی نیست. تمام چیزها در جهان فی‌نفسه‌ی کرانمند، هرچند ثابت و مطمئن انگاشته شوند، تغییرپذیرند، دگرگون می‌شوند؛ یا به ضد خود استحاله می‌یابند و یا به کمال می‌رسند. اما کرانمند را صرفاً یک عامل خارجی محدود نمی‌کند. هم محدودیت و هم فرآیند فراروی از آن در طبیعت خود کرانمند درون‌مان است. دیالکتیک همچنین جان‌مایه‌ی کل دانش راستین است. «شناخت این موضوع که اندیشه، بنا به سرشت خود دیالکتیکی است، و به‌مثابه فاهمه دچار تضاد - یعنی نافی خویش - می‌شود، یکی از آموزه‌های اصلی منطق است.» (بند ۱۱، ص ۱۵)

بنابراین، دیالکتیک هم بر خود هستی و هم بر هستی اندیشه ناظر است. اما عینیت اندیشه بدان معناست که نسبت به چیزها عاملی خارجی نیست، بلکه در «ذات واقعی خود چیزها» نهفته است و فقط در مخیله‌ی افراد به سر نمی‌برد. عینیت اندیشه، درست برخلاف متافیزیک کهن است که یک «اندیشه‌ورزی آزاد و عینی نبود، چرا که به ایزه اجازه نمی‌داد تا خصایص خود را به‌طور خودانگیخته از درون خود متعین کند.» (افزوده

بند ۳۱، ص ۵۱) رسالت اندیشه، پی بردن به حقیقت است. سرشت ظاهری و باطنی  
 ابژه‌ها، و نیز کل جهان عینی، در خود همان است که به اندیشه درمی‌آید.  
 «کار فلسفه صرفاً به آگاهی درآوردن واضح همان چیزی است که جهان در تمام  
 اعصار در ارتباط با اندیشه باور داشته است. از این رو، فلسفه چیز جدیدی را وضع  
 نمی‌کند؛ و مباحث کنونی ما را به نتایجی رسانده است که با باور طبیعی بشریت خوانایی  
 دارند.» (افزوده بند ۲۲، ص ۳۵) اندیشیدن، همانا وضوح بخشیدن به حقیقت ابژه‌هاست.  
 این کنش فلسفی، مفهومی است که هگل آن را عمل وساطت یا میانجیگری می‌نامد؛  
 وساطتی که به همراه تحقق «هدف»، نهایتاً خود این واسطه را نیز از میان برمی‌دارد.  
 «هدف دانش زدودن بیگانگی جهانی عینی است که در برابر ما ایستاده است، و به عبارتی  
 یافتن خود در درون آن است؛ یعنی بازیابی جهان عینی در مفهوم، در ژرفای درونی  
 خودمان.» (افزوده بند ۱۹۵، ص ۲۶۱)

### ۳ - وحدت، وحدت، وحدت

«انضمامی بودن وجه انضمامی برای این است که ترکیبی از تعینات چندگانه، پس  
 وحدت عناصری متفاوت است.»

مارکس، گروندریسه

در ادبیات سیاسی مرسوم چپ، اولاً وحدت معمولاً به‌عنوان وحدت تشکیلاتی  
 گرایش‌های مختلف مطرح می‌شود که لزوماً مترادف با وحدت سوژه‌های انقلاب نیست.  
 درثانی، وحدت به‌طور عمده به‌مثابه وحدت «علیه» یک امر معین است. در چنین  
 اتحادهایی، اصل حاکم، نه اصول نظری اجزای تشکیل‌دهنده‌ی آن، بلکه یک برنامه‌ی  
 حداقلی و حاصل جمع یا مخرج مشترک نظرگاه‌های دخیل در وحدت است. به‌عنوان  
 نمونه، آنچه در آستانه‌ی پیروزی انقلاب ۵۷ ایران تلویحاً شکل گرفت، ائتلافی همگانی  
 اما رسمیت‌نیافته برضد دیکتاتوری شاه و حامی‌اش امپریالیسم آمریکا بود. برای برخی،  
 ضدیت با شاه و امپریالیسم معادل درخواستی حداکثری بود و برای برخی دیگر یک  
 مطالبه‌ی حداقلی. اما آنچه به واقع تحقق یافت، کف مطالبات بود.

تجربه‌ی انقلاب ایران، و نیز سایر انقلاب‌های ناتمام و سقط شده، گرچه نافه‌ی اصل عام وحدت نیستند، اما به‌وضوح نشان داده‌اند که عدم حفظ استقلال، و پرهیز از پرداخته کردن چشم‌اندازی رهایی‌بخش پس از سرنگونی، عملاً به معنی غرق شدن در شور و هیجان وهله‌ای و هموار کردن زمینه برای استیلای یک ضد-انقلاب از درون فرآیند انقلابی است. انقلاب‌های ناقص، به جای پیش‌روی به سوی یک جامعه‌ی کاملاً نوین، کل جامعه را سال‌ها به عقب می‌رانند. متأسفانه علی‌رغم تجربه‌ی انقلاب ناکام ۵۷، در اوضاع کنونی بازهم شاهد شکل‌گیری یک وجه عام - برکناری استبداد ایدئولوژیک با هدف برقراری یک جامعه‌ی سکولار - به‌عنوان درخواستی محوری هستیم. شکی نیست که چنین درخواستی به‌جا و به‌حق است، اما چنین مطالبه‌ای یک‌بار دیگر رهایی‌بخش را معلق نگاه داشته و به یک زمان نامعلوم موکول می‌کند.

آنچه اساسی است صرفاً به حفظ استقلال این یا آن سازمان سیاسی محدود نمی‌شود، بلکه در درجه‌ی نخست معطوف به خود-سرنوشت‌سازی سوژه‌هایی است که استقلال و رشد خود-آگاهی آنها در فرآیند خودکنشگری، در تداوم خود، زمینه‌ی واقعی یک وجه عام انضمامی را ایجاد می‌کند. دقیقاً برای شناخت چنین زمینه‌ای است که دیالکتیک هگلی به کمک ما می‌آید. ابتدایی‌ترین چیزی که دیالکتیک به ما می‌آموزد، مفهوم بستر، مبنا یا زمینه‌ی وحدت است. «زمینه، وحدت تشابه و تمایز است؛ تأمل در خودی که به همان اندازه، تأمل در دیگری است، و بالعکس. ذاتی که مشخصاً به‌سان یک کل بنا شده باشد.» (بند ۱۲۱، ص ۱۷۵)

ترجمان چنین مفهومی در جنبش‌های اجتماعی، قایل شدن به استقلال وجه خاص و درعین حال درک ارتباط متقابل آن وجوه خاص با یکدیگر است. از این‌رو، هگل در افزودن این بند استدلال می‌کند که: «وقتی می‌گوییم زمینه، وحدت تشابه و تمایز است، باید مراقب باشیم که این وحدت را همچون یک همانندی انتزاعی ادراک نکنیم... برای پرهیز از کج‌فهمی، می‌توان گفت زمینه، صرف‌نظر از یک وحدت، همچنین بیانگر تفاوت بین تشابه و تمایز است.» (همان‌جا) به دیده‌ی هگل، «فلسفه‌ی تشابه» یا همانندی انتزاعی، اصل محوری «منطق صوری» است.

با چنین برداشتی، به‌عوض حذف تضاد و تنش، با تعارض جدیدی روبرو می‌شویم که نیازمند مرتفع شدن است. به عبارت دیگر، با این‌که منشاء خودشناسی هر سوژه‌ای،

تفکیک خود با غیر خود است، سوژه در درون خود نیز سوای یگانگی، دارای تمایز و تعارض است. حضور چنین تعارض و فرآیند نفی درونی و برطرف کردن تعارض است که باعث حرکت شده و موجبات خودانکشافی سوژه را فراهم می‌کند. اجازه دهید این مفهوم را در ارتباط با یک جنبش معین اجتماعی به کار ببریم. بی‌گمان تبعیض و محرومیت حقوقی و حقیقی چه در عرصه‌ی سیاسی، اجتماعی و نیز خانوادگی، جنبش‌رهای زنان را از سرشتی مستقل برخوردار می‌کند. اما تأیید و تأکید بر استقلال، با این‌که یک نقطه‌ی شروع کاملاً ضروری است، به خودی خود ماهیت‌رهای را تعریف نمی‌کند.

جنبش‌رهای زنان نیز با وجود یگانگی، دربردارنده‌ی تمایزات درونی است، یعنی ترکیبی از تعیینات متنوع است. به‌عنوان نمونه، جنبش‌رهای زنان برای گسترش و تعمیق و از آن‌جا خودانکشافی‌اش نمی‌تواند نسبت به واقعیت وجودی محروم‌ترین بخش جنبش، زنان کارگر و تهی‌دست و درخواست‌های معین آنها، بی‌تفاوت باشد. به این مسأله، می‌توان تبعیض‌های قومی زنان بلوچ یا کرد را نیز افزود. موضوع این نیست که جنبش‌رهای زن را در طبقه یا در قومیت حل کنیم. مسأله این است که جنبش زنان برای رسیدن به رهایی کامل، در حین حفظ استقلال، نیازمند خودفهمی موجودیت بالفعل خود به‌مثابه یک «کلیت انضمامی» است. پی‌بردن به ترکیب عناصر چندگانه‌ی درونی‌اش، راه رسیدن به یک وحدت جدید خودبنیاد را هموار خواهد کرد. همانطور که هگل در علم منطق تشریح می‌کند، نقطه‌ی عزیمت که کل انضمامی است، تازه «آغاز پیشروی و تکوین» است. این پیشروی توسط تعیینات ساده و تعیینات دیگری که از پی آنها می‌آیند مشخص می‌شود و به‌مرور غنی‌تر و انضمامی‌تر می‌گردد.» (ص ۵۴۰)

#### ۴ - کل چیست؟ جزء چیست؟

«چنانچه با جمعیت شروع می‌کردیم، کلیتی آشفته می‌بود که می‌بایستی توسط تعینات بعدی به شیوه‌ای تحلیلی به سوی مفاهیمی هرچه ساده‌تر حرکت کنیم، از انضمامی خیالی به سوی تجربی‌تری هرچه ظریف‌تر، تا این‌که درنهایت به ساده‌ترین تعینات برسیم. از آنجا باید مسیر حرکت را از نو دنبال کرد تا به یک کلیت غنی رسید که دربردارنده‌ی تعینات و روابطی چندگانه است.»

مارکس، گروندرریسه، ص ۱۰۱

همانطور که از نکات بالا برمی‌آید، روش دیالکتیکی شناخت یک جنبش اجتماعی، هم دربردارنده‌ی روشی تحلیلی است که ابتدا تعینات گوناگون درونی آن را تجزیه می‌کند و هم شامل روشی ترکیبی است که آن تعینات را در وحدتی نوبنیاد ترکیب می‌کند. دست‌یابی به کلیت انضمامی، نه فرجام بلکه یک نقطه‌ی عزیمت جدید «در واقعیت و لذا همچنین در مشاهده و ادراک است.» (مارکس، همان‌جا) هگل نیز در علم منطقی عنوان می‌کند که: «ادراک تحلیلی معرف تشخیص (apprehension) امر واقع است. هدف روش ترکیبی درک کامل (comprehension) امر واقع است؛ یعنی درک تنوع تعینات در اتحاد آن‌ها.» (ص ۷۹۴)

بنابراین نزد مارکس و هگل، روش دیالکتیکی هم تحلیلی و هم ترکیبی است ولی نه این است و نه آن!

باید بین برداشت خارجی (vorstellung) و ادراک دیالکتیکی تمایز قایل شد. منعکس کردن ابژه‌ها در ذهن، نمایندگی کردن (representation) آن‌ها، با ابژه‌های مشخص ارتباطی بیرونی دارد. روش تحلیلی با وساطت خود، از طریق تشریح، از اجزا و عناصر سازای کلیت رونمایی می‌کند. اما روش ترکیبی، درست نقطه‌ی مقابل روش تحلیلی است. (منطق، بند ۲۲۸) یعنی با شروع از ابژه‌های ترکیب‌شده در یک اندام ارگانیک، به سوی مفاهیم مشخص‌تر حرکت می‌کند تا نهایتاً به فرد یا «سلول» (کالا)، به‌عنوان یک نقطه‌ی عزیمت جدید، دست یابد.



در این حرکت، تفکر با رفع ارتباط خارجی با ابژه‌ها، به درون آن‌ها نفوذ کرده، ارتباط متقابل و ضرورت وجودی آن‌ها را دریافته و آن‌ها را در درون تفکر بازتولید می‌کند. به گفته‌ی مارکس، «اگر چنین کاری با موفقیت انجام یابد، اگر اکنون هستی موضوع به ایده‌ها منتقل گردد، آن‌گاه چنین می‌نماید که با ساختمانی پیش‌ریخته (a priori) مواجه هستیم.» (کاپیتال، ۱:۱۵۲) نزد هگل (منطق، بند ۲۳۱)، چنین فرآیندی با نفی پیش‌فرض انتزاعی نخستین، به «ساختمان» کلیت می‌رسد و سپس با نفی آن، به ضرورت «بازنمایی» نائل می‌گردد.

بنابراین، اندیشه‌ی دیالکتیکی، واقعیت وجودی تنوع جنبش‌های اجتماعی را تشخیص داده، به عناصر جامع و قوانین حرکت آن‌ها پی برده و به خود آنها بازمی‌گرداند. ولی درعین حال با وارد کردن مقولات دیالکتیکی، وجود در خود آنها را بازگشایی می‌کند. پس از یک‌سو مضامین آنها را ترکیب می‌کند اما از سوی دیگر، تکامل آزادی را که توسط منطق خود جنبش‌ها تعیین یافته است به آن‌ها وارد می‌کند. این هردو سوپه، با حفظ تمایز، لازم و ملزوم یکدیگرند. شاید بتوان رابطه‌ی آن‌ها را در «بی‌واسطه‌گی» و «واسطه‌گی» خلاصه کرد. از این‌رو، دیالکتیک با یقین حسی و با شهود بی‌واسطه فاصله گرفته، رابطه‌ای «منفی» با داده‌های اولیه برقرار ساخته و میانجی‌گر می‌شود.

چنانچه این مفاهیم را به مجموعه‌ی جنبش‌های اجتماعی تعمیم دهیم، درمی‌یابیم که یک انقلاب اجتماعی با این‌که یک کلیت است، نمی‌تواند نافی اجزای سازای خود باشد. همان‌طور که هگل تأکید می‌کند، اجزای یک کلیت، هر کدام یک کلیت و به‌خودی خود یک دایره‌ی کامل‌اند. در دیالکتیک «هریک از این اجزاء یک خصوصیت معین یا یک واسطه یافت می‌شود. هر دایره‌ای از آنجا که یک کلیت است، محدودیت‌هایی را که بر آن تحمیل شده است می‌گسلد و به دایره‌ای گسترده‌تر راه باز می‌کند... کلیت ایده از نظام‌مندی این عوامل مشخص تشکیل شده است؛ هریک از آنها، عضو ضروری یک سازماندهی هستند.» (بند ۱۵، ص ۲۰)

چنین بینشی در فرآیند انقلاب ۵۷ به‌کلی مفقود بود. در آن زمان بخش اعظمی از نیروهای چپ به‌جای تشخیص وهله‌ای نوین برای تداوم و تعمیق انقلاب، که با جنبش

گسترده‌ی زنان در ۸ مارس آغاز گردید، آنان را در عمل به خانه‌نشینی دعوت کردند، چرا که به گفته‌ی آنها، نباید «کل» را قربانی «جزء» کرد. امروز نیز بار دیگر با گرایش‌هایی روبرو هستیم که زیر نام «چپ»، به جای درک محتوای غنی و انضمامی جنبش‌های اجتماعی سال‌های اخیر، کماکان درصدد فروکاستن مفهوم آنها به یک کلیت انتزاعی، همچون ستیزه‌ی سنت و تجدد و یا جدال سکولاریسم با مذهب، هستند. برعکس، وظیفه‌ی تاریخی روشنگری این است که تشخیص دهد در درون حرکت‌های اجتماعی خردی جمعی، هرچند مستتر، وجود دارد. تفهیم و تبیین این خرد سیال، گام نخستین معرفت‌شناسی و خودشناسی است. در آن صورت با رهایی از پیش‌فرض‌های منجمدشده‌ی ذهنی، اجازه می‌دهیم که حرکت‌های اجتماعی آزادانه و خودانگیخته حقیقت خود را آشکار کنند.

بنابراین، به جای مصلوب کردن جنبش‌های نوپای کنونی، باید تأکید کرد که ماحصل یک تحول عمیق اجتماعی صرفاً در به‌زیر کشیدن قدرت سیاسی وقت خلاصه نمی‌شود. توانمندی یک جنبش نه در قدرت انهدام که در خودسازی و بلوغ سوژه‌هایی است که در مسیر حرکت استعداد‌های نهان خود را شکوفا کرده، قدرت و معنا سازی می‌کنند تا سرنوشت خود را خود به‌دست بگیرند. حقیقت، انضمامی است. برای دریافتش باید به محتوای خود جنبش، به درخواست‌های مشخص آن، و به تمامیت اجزا و عناصر سازایش رجوع کرد.

پس ضروری است که از مضامین انضمامی و گوناگون منتزع نشویم و بار دیگر، مانند انقلاب ۵۷، به «عمومیتی» انتزاعی نرسیم که راه خود را از خاص به عام باز نکرده باشد. اتفاقاً معضل اصلی، همانا پرداخته کردن مفهوم وجه عام در جنبش اجتماعی است. نسلی که انقلاب ۵۷ را تجربه کرده و تسلط یک «وجه عام» انتزاعی و از آن‌جا مهار اهداف و خودانکشافی انقلاب را با پوست و گوشت خود لمس کرده است، می‌تواند آینده‌ی تاریخی مهمی برای نسل کنونی باشد. نسلی که چوب یک اصل عام مجرد شده را خورده است نباید از حفظ و یادآوری کردنش غفلت کند!

بنابراین برای حسن اختتام، بار دیگر نیازمند بازگشت به دیالکتیک هگل هستیم. هگل در مورد ارتباط متقابل کل و جزء، در بند ۱۳۵ منطق کوچک ابراز می‌کند که:

«رابطه‌ی بی‌واسطه، همان رابطه‌ی کل و اجزاء است؛ محتوا، کل است که شامل مغایر خود، یعنی اجزاء (شکل) است. اجزاء از یکدیگر متفاوت هستند و وجودی مستقل دارند. اما آنها هنگامی به‌عنوان اجزاء شناخته می‌شوند که با یکدیگر مرتبط باشند؛ و یا تا جایی که در مجموع یک کلیت را تشکیل دهند. اما این 'اجماع' به معنی نقض و نقد جزء است.» (ص ۱۹۱)

مقصود هگل این است که اجزاء در رابطه‌ی متقابل با یکدیگر است که موضوعیت پیدا می‌کنند. «ارتباط متقابل، وحدت خودارتباطی و ارتباط با غیر است.» (همانجا) بنابراین، بی‌واسطگی کل و جزء، مفهومی است که مختص فاهمه‌ی بازتابی یا شهودی است، درحالی که بین آنها روابط عمیق‌تری وجود دارد که یک اندام‌واره‌ی ارگانیک را می‌سازند. تجزیه و تفکیک و منفرد کردن آن اجزاء، به معنی حذف کلیت است.

## ۵ - مفهوم ارتباط متقابل

«جنبش و 'خود-جنبی' (به این توجه شود! جنبش اختیاری (مستقل)، خودجوش و ذاتاً ضروری)، 'تغییر'، 'حرکت و سرزندگی'، 'اصل کلیه‌ی خود-جنبی‌ها'، 'انگیزه' به 'حرکت' و 'کنش' - نقطه‌ی مقابل 'هستی راکد' - چه کسی باور می‌کرد که این هسته‌ی 'هگلیانیسم' باشد؛ هسته‌ی هگلیانیسم انتزاعی و غامض (دشوار و مهمل؟) باشد؟»

لنین، *دفترهای فلسفی*، (مجموعه آثار ۱۴۱:۳۸)

پرسش این است: آیا رابطه‌ی اجزاء یک کلیت با یکدیگر صرفاً یک رابطه‌ی بیرونی است؟ اگر چنین نیست، چه چیزی باعث پیوند درونی آنها می‌شود؟ برای بازگشایی این موضوع، ضروری است بار دیگر به منطق هگل رجوع کنیم. حرکت دیالکتیک در منطق از هستی شروع شده و با هستی به پایان می‌رسد، اما با یک هستی بارور شده و کمال‌یافته که دربردارنده‌ی غنای مجموعه‌ی روابط متقابل جهان هستی است. در فاصله‌ی بین این دو هستی، یعنی هستی بی‌واسطه‌ی نخستین و هستی وساطت‌یافته‌ی

نهایی، دیالکتیک وارد سفرهای پرماجرایی می‌شود که در کلیت خود معرف هستی‌شناسی و نیز شناخت‌شناسی وجود اجتماعی است - موجودیتی که در منطق با میانجی‌گری اندیشه‌ی ناب، تجسمی تجریدی یافته است اما همان‌طور که تاکنون مشاهده کرده‌ایم، از قابلیت بازآفرینی و تطبیق با شرایط بالفعل اجتماعی برخوردار است.

چنانچه نقطه‌ی عزیمت منطق را که هستی‌انتزاعی و بی‌واسطه‌ی نخستین است همه جا به هستی «سوژه» ترجمه کنیم، فرآیند تکوین و قوام گرفتن سوژه‌گی، مسیری پر حادثه و مملو از تضاد را در پیش خواهد داشت. همان‌طور که هگل بیان می‌کند، هستی بی‌واسطه، پیش‌پا افتاده‌ترین و تجریدی‌ترین مقوله‌ی منطق است. در عین حال، هگل از همان ابتدا یادآور می‌شود که بی‌گمان ضروری است فراتر از هستی محض برویم اما «صحبت از محتوای آگاهی ما به‌عنوان چیزی جداگانه که گویا بیرون از هستی و در جوار آن است، نامعقول است.» (افزوده‌ی بند ۸۶، ص ۱۲۶)

ولی هستی به‌مثابه هستی نیز ابدأ ثابت و نهایی نیست بلکه شامل دیالکتیک شده، «به ضد خود تبدیل می‌شود.» خود آن ضد نیز چنانچه در بی‌واسطگی و به خودی خود در نظر گرفته شود، «نیستی» است. «زاین‌رو، حقیقت هستی و نیستی، وحدت آن دو است؛ و این وحدت، همانا شدن است.» (بند ۸۸، ص ۸۷) فرآیند شدن، ماحصل جدال درونی هستی و نیستی است. به دیده‌ی هگل، شدن، یعنی فرآیند شدن هستی، نخستین اندیشه‌ی انضمامی دیالکتیک است که راهگشای «**هستی تعیین یافته**» می‌گردد، اما «همان‌طور که اسپینوزا می‌گوید، مبنای هر تعینی، نفی است.» (بند ۹۱، ص ۱۳۵) بنابراین، چنانچه هستی از تعیین‌یافتگی منفک و مجزا نگاه داشته شود، یعنی به‌سان یک «**هستی در خود**» باشد، صرفاً یک انتزاع میان‌تهی است.

هستی، آن‌چه اینجا و اکنون متعین است، و در تعیین‌یافتگی‌اش در یگانگی به سر می‌برد، و آشکارا همچون نفی برقرار شده است، در عین حال شامل یک «محدودیت» است؛ محدودیتی که معرف کرانمندی آن است ولی از بیرون بر آن تحمیل نشده و فرآروی از آن، و پیش‌روی به بی‌کرانگی آن نیز ناشی از تنشی درونی است که منشاء خودجنبی، و کنش خودجوش است. اما بی‌کران یا امر جامع، به معنی انهدام کرانمند

نیست چراکه از وجه خاص منتج شده و پی‌آمد دیالکتیک دگرشدگی آن است. «چنانچه تصور شود که با گام نهادن به بیرون و فراسوی کرانمند و به سوی بی‌کران، خود را از امر کرانمند رها ساخته‌ایم، در حقیقت این چیزی نیست مگر رهایی به واسطه‌ی یک گریز... فلسفه را با چنین مصالح میان‌تهی و آن جهانی، کاری نیست. آنچه فلسفه بدان می‌پردازد، همواره چیزی انضمامی است که به معنای عالی کلمه در زمان حال حضور دارد.» (افزوده‌ی بند ۹۴، ص ۱۳۸)

بین کرانمند و بی‌کران، تعارضی انعطاف‌ناپذیر برقرار نیست، یعنی نمی‌توان کرانمند را این جهانی (اکنون) و بی‌کران را آن جهانی (آینده) تصور کرد. بی‌کران به‌مثابه نافی کرانمند، در عین حال آن را حفظ کرده و جذب خود می‌کند. بنابراین، گذار کرانمند به دگر خود، به بی‌کران، در واقع به معنی به یگانگی رسیدن با خود و باز یافتن خویش است. در فرآیند دیالکتیکی، آنچه ابتدا یک هستی در خود بود، اکنون به «هستی‌ای برای خود» انکشاف یافته است. چنانچه فرآیند منطقی خودانکشافی هستی را به هستی سوژه یا هستی یک جنبش رهایی‌بخش ترجمه کنیم، می‌توانیم برای پرسش آغازین این بخش از مقاله پاسخی مقدماتی ارائه کنیم: آنچه بین اجزاء یک کلیت پیوندی نهادینه برقرار می‌کند، کمال‌یافتگی هریک از آن وجوه خاص به جامعیتی است که از دیالکتیک درونی خود آن اجزاء منتج شده باشد.

## ۶ - سیلوژیسم: فرد، خاص و عام

«هنگامی که هگل می‌کوشد فعالیت هدفمند انسان را در درون مقولات منطقی بگنجاند، و می‌گوید این فعالیت 'سیلوژیسم' است، و این که سوژه (انسان) نقش یک 'عضو' در 'شکل' منطقی 'سیلوژیسم' را ایفا می‌کند... این از محتوایی بسیار عمیق و ماتریالیستی ناب برخوردار است.»

لنین، *دفترهای فلسفی*، (مجموعه آثار ۱۹۰:۳۸)

گذار از «آموزه‌ی هستی» به «آموزه‌ی ذات» در منطق هگل، مترادف با گذار از استقلال یک هستی در خود به مرحله‌ی ارتباط و ارتباط متقابل است. هیچ پدیده‌ای

در انزوا زیست نمی‌کند. نفی خود-زیستی منفرد، به معنی ورود به عرصه‌ای نوین و ادراک هستی راستین است. عرصه‌ی «ذات»، عرصه‌ی اجتماع و هستی اجتماعی است. «ذات - هستی‌ای که از راه منفیت خود، میانجی خود با خود است - تا جایی که رابطه‌ای با دگر است، رابطه‌ای با خود است.» (بند ۱۱۲، ص ۱۶۲) ذات همانا واسطه‌یافتگی توسط یک دگر است. در بیان مرسوم نیز ذات به معنی یک مجموعه یا مجتمع است. «کسانی درباره‌ی ذات‌های **کرانمندی** چون انسان صحبت به میان می‌آورند. اما نفس واژه‌ی ذات نشانگر آن است که به فراسوی کرانمند گام برداشته‌ایم. از این‌رو، کاربرد کرانمند در مورد انسان نادقیق است.» (افزوده‌ی بند ۱۱۲، ص ۱۶۳)

در عین حال، ذات به تضادهایی که در درون هستی حضوری مستتر داشت، وضوح می‌بخشد. اگر در عرصه‌ی هستی با مقولاتی چون کمیت، کیفیت و مقیاس روبرو بودیم، اکنون در عرصه‌ی ذات با مقولات عالی‌تری چون همانندی و تکثر، ذات و فرانمود، شکل و محتوا، علت و معلول و کنش متقابل روبرو می‌شویم. پرداختن به یکایک مقولات دیالکتیکی «آموزه‌ی ذات» و ترجمان آنها در روابط اجتماعی در جامعه‌ی مدنی، در گنجایش مقاله‌ی کنونی نیست. با این حال ضروری است هرچند به‌طور گذرا به برخی از آنها اشاره کنیم.

هنگامی که در عرصه‌ی اجتماعی با ذات‌هایی گوناگون مواجه می‌شویم، گرایش بلافاصل اندیشه، توسل به مقایسه است؛ روشی که با فروکاستن آنها به کمیت‌هایی معین، بین آنها همانندی یا تشابه برقرار می‌کند. اما منطق دیالکتیکی، با آشکار کردن بی‌اعتباری همانندی محض، نشان می‌دهد که «نباید به تنوع محض قناعت کنیم، بلکه باید وحدت درونی کل هستی را معین کنیم.» (افزوده‌ی بند ۱۱۸، ص ۱۷۱) «هدف فلسفه» رفع بی‌تفاوتی و تثبیت ضرورت وجودی آن‌هاست. به باور هگل، «زمینه» یا مبنا، در حکم «وحدت تشابه و تمایز است؛ حقیقتی که تشابه و تمایز به آن تبدیل شده‌اند - تأمل در خودی که به همان میزان، تأمل در دگر و بالعکس است - همانا ذاتی است که به‌وضوح همچون یک تمامیت استقرار یافته است.» (بند ۱۲۱، ص ۱۷۵)

این خاستگاه نوین، یا این مبنا‌ی مشترک، به معنی حذف تضاد نیست بلکه «یک تعارض جدید» را برمی‌نشانند و از روابط میانجی‌شده‌ی اجتماعی، با برطرف کردن خود آن میانجی، بار دیگر به هستی می‌رسد، اما این بار به‌مثابه یک «وجود انضمامی». بدین

سان، کثرت‌های نامتعینی پدید می‌آیند که «جهان وابستگی متقابل و پیوندهای درونی بی‌کران را شکل می‌بخشند.» (بند ۱۲۳، ص ۱۷۹) نزد هگل، «حقیقت همواره بی‌کران است.» در بیان متعارف، کرانمند ابژه‌ای است که در تماس و تصادم با دگر خود، مشروط و محدود شده، به سرحد خود می‌رسد. اما گام نهادن به بیرون و فراسوی کرانمند، با انهدام آن مترادف نیست. کاملاً برعکس، خاستگاه بی‌کرانگی، همان نفی در نفی است؛ یعنی نفی کرانمندی، در حکم حفظ و جذب آن است، در غیر این صورت، به مفهومی انتزاعی و آن‌جهانی تبدیل می‌شود.

حال که از بی‌واسطگی هستی، به وجود انضمامی و ذات رسیده‌ایم، آنچه هگل «فعلیت» می‌نامد، تلفیق و پیوند وجود انضمامی و ذاتی است که پدیدار شده و وابسته به فعل یا کنش است. امر بالفعل تا پیش از ظهور در بطن فعل و انفعالاتی که در سطح جاری است همچون امر ممکن یا «پتانسیل»، مستتر است. آنچه نامشهود بود، آن‌چه در یک وضعیت مشروط در حال «شدن» بود ولی به چشم نمی‌آمد، ناگهان در فوران یک جنبش اجتماعی پیش‌بینی نشده، «پدیدار» شده، از زیر سلطه‌ی علیت محض خارج شده، شرایطی را که به خودی خود منفعل است دگرگون کرده، عینیت و فعلیت جدیدی می‌آفریند. «به بیان بهتر، جنبشی است که امر واقع را از درون شرایطی بیرون می‌کشد که پیش‌تر در آن حضوری بالقوه داشت، و با الغای شرایط موجود، به امر واقع یک وجود انضمامی می‌بخشد.» (بند ۱۴۸، ص ۲۱۲)

هگل چنین جنبشی را «روح حیاتی جهان بالفعل می‌نامد» (بند ۱۶۲، ص ۲۲۶) و سیر تکوین و قوام‌یابی آن را به «سوبژکتیویته» وابسته می‌کند. «سوبژکتیویته‌ای دیالکتیکی که بندهای خود را می‌گسلد و توسط سیلوژیسم، راه خود را به ابژکتیویته می‌گشاید.» (افزوده‌ی بند ۱۹۲، ص ۲۵۶) هر حرکتی، چه در هستی و چه در اندیشه، صرفاً از طریق سیلوژیسم قابل شناخت است. «سیلوژیسم زمینه‌ی ذاتی تمام چیزهای حقیقی است.» (بند ۱۸۱، ص ۲۴۴) وجود انضمامی همه چیز سیلوژیسمی است که اجزاء و اعضای آن را تفکیک کرده و جایگاه بیرونی امر جامع را به واسطه‌ی امر خاص مرتفع کرده به فرد متصل می‌کند و برعکس: فرد خودبنیاد را توسط وجه خاص به امر عام پیوند می‌زند. در این «سیلوژیسم عقلانی»، امر عام، امر خاص و فرد را نمی‌بلعد.

کاملاً برعکس. در اینجا «سوژه توسط عمل وساطت، به خود واصل شده است. در چنین وجهی است که برای نخستین بار یک سوژه پیدا می‌شود؛ و یا در سوژه است که نخستین نطفه‌ی سیلوژیسم عقلانی یافت می‌شود.» (بند ۱۸۲، ص ۲۴۵)

دقیقاً با چنین روشی است که هگل مفهوم کلیت در نزد افلاطون را به نقد می‌کشد. هگل در واکاوی جامعه‌ی مدنی در عناصر فلسفه‌ی حق، تأکید می‌کند، که جامعه‌ی مدنی عرصه‌ی تمایز و تکثر است؛ عرصه‌ی نزاعی همگانی است که در آن نفع عام همانا عمومیت‌یافتگی نفع خاص است. عام و خاص به‌طور مفرط منقسم‌اند و حامل انبوهی از ویژگی‌های متضاد است. جامعه در مرحله‌ی انفصال به سر برده، و وابسته به ضرورت کور است. هر عضوی از جامعه‌ی مدنی، غایت خویش است. در این اجتماع اتمی، هر فرد، وسیله‌ی رسیدن به اهداف فردی دیگر است. رابطه‌ی بین افراد، رابطه‌ای بیرونی و صرف مادی است.

«در جامعه‌ی مدنی، عام و خاص از هم گسیخته‌اند، اما هر یک به‌طور متقابل دیگری را مشروط کرده، وابسته به یکدیگرند.» (افزوده‌ی بند ۱۱۷، ص ۲۶۷) به دیده‌ی هگل، اهداف خاص نیز بدون تأسی به امر عام، نمی‌توانند تحقق پیدا کنند. «همچنین به نظر می‌رسد که غایت‌های عام با جذب امور خاص، سریع‌تر قابل حصول هستند. این شیوه‌ای است که در جمهوری افلاطون توصیف شده است. اما این نیز توهمی بیش نیست، چرا که عام و خاص به یکدیگر تبدیل شده و صرفاً با میانجی‌گری یکدیگر موجودیت دارند.» (همان‌جا) جمهوری افلاطونی، که نافی وجه خاص است، «حق بی‌کران» و آزادی عرصه‌های خاص جامعه را انکار می‌کند.

به باور هگل، یونانی‌ها با این که بسیار فرهیخته بودند، انسان را در جامعیت حقیقی خود نمی‌شناختند. به نظر آنها، بین آنها و «بربرها»، شکافی مطلق وجود داشت، و «هنوز انسان به معنای اخص کلمه، در ارزش و مشروعیت بی‌کران خود به رسمیت شناخته نمی‌شد.» (منطق، افزوده‌ی بند ۱۶۳، ص ۲۲۷) بنابراین، هنگامی که صحبت از مفهوم در میان بود، معمولاً صرفاً یک کلیت انتزاعی به ذهنیت آنها متبادر می‌گشت. به‌عنوان نمونه، هنگام سخن از رنگ، گیاه یا حیوان، با حذف ویژگی‌هایی که آنها را از یکدیگر متمایز می‌کند، به وجوه «مشترک» آنها تکیه می‌شد. «در حقیقت امر عام این نیست که در مقابل امر خاص، یک چیز مشترک قائم‌به‌ذات وجود دارد. برعکس، امر



عام همان فرآیند ویژگی بخشیدن به خود است که با خود در دگر خود در شفافیتی روشن، یگانه باقی می‌ماند. هم برای شناخت و هم برای رفتار عملی، بسیار مهم است که ما امر مشترک را با جامعیت واقعی مغشوش نکنیم.» (همان جا)

مفهوم به‌مثابه مفهوم شامل وهله‌های زیر است. «یکم: جامعیت، یعنی برابری آزادانه با خود در خصلت ویژه‌اش؛ دوم: امر خاص، یعنی خصلت ویژه‌ای که در آن امر عام در یگانگی با خویشتن تداوم پیدا می‌کند: سوم: فردیت، یعنی بازتاب-در-خود ویژگی‌های معین عام و خاص؛ یعنی وحدت منفی با خودی که یک تعین‌یافتگی کامل و اصیل است بدون آن که هویت خود یا جامعیت را گم کند.» (بند ۱۶۳، ص ۲۲۶) بنابراین، فردیت و امر بالفعل، همسان‌اند ولی فردیتی که با خود در ارتباطی منفی است. چنین ارتباطی است که در منشاء خودانکشافی و تکوین سوژه(ها) است.

افراد جداگانه تا آن‌جا یک طبقه را تشکیل می‌دهند که درگیر نبردی با طبقه‌ی متخاصم باشند. از سوی دیگر، «طبقه به نوبه‌ی خود در برابر افراد، از موجودیتی مستقل برخوردار می‌گردد به‌طوری که افراد شرایط زندگی خود را از پیش تعیین شده می‌یابند، و جایگاه خود در زندگی و از آنجا رشد شخصی خود را طبقه‌ی استقرار یافته می‌یابند، تحت سلطه‌ی آن قرار می‌گیرند.» (آثار، ۵:۷۷) اما انقیاد فردی زیر سلطه‌ی طبقات رفع‌شدنی نیست مگر آن‌که «طبقه‌ای شکل گرفته باشد که دیگر علیه یک طبقه‌ی حاکم مدعی هیچ نفع خاصی نباشد.» (همان‌جا) تقسیم کار اجتماعی، توانمندی‌های شخصی را به قدرتهایی مادی تبدیل کرده است؛ قدرتهایی که از کنترل آن افراد خارج شده و خود آنها را کنترل می‌کند. اما بدون مشارکت، بدون تعاون آزادانه، نمی‌توان تقسیم کار را مرتفع کرد. «تنها با چنین مشارکتی است که هر فرد مصالح پرورش همه‌جانبه‌ی استعدادهای خود را پیدا می‌کند. لذا در تعاون است که آزادی فردی امکان‌پذیر می‌شود.» (همانجا، ص ۷۸)

افراد همواره از جایگاه شخصی خود وارد عمل شده‌اند اما تحت شرایط و روابط معین تاریخی. اما در فرآیند تاریخ، و دقیقاً به‌واسطه‌ی تقسیم کار اجتماعی، آن شرایط و روابط اجتماعی به‌ناگزیر از حیاتی مستقل برخوردار شده‌اند. بدین سان «در زندگی هر فرد یک شکاف ایجاد می‌شود؛ شکافی بین فرد و تعیین او توسط شاخه‌ای از کار و

شرایطی که به آن وابسته است.» اما این شکاف بین شخص خصوصی و فردیت طبقاتی فقط با ظهور طبقه‌ای پدیدار می‌گردد که خود محصول چنین روابطی است. بین فردیت هر پرولتر واحد و کار، و شرایطی که بر او تحمیل شده است، یک تضاد وجود دارد. «چنانچه پرولترها بخواهند موجودیت فردی خود را تثبیت کنند، باید شرایط هستی خود - کار - را الغا کنند. سپس درخواهند یافت که آن‌ها با شکلی که افراد تاکنون به خود تجسمی مشترک داده‌اند - یعنی دولت - به‌طور مستقیم در تعارض‌اند. پس به‌خاطر تثبیت خود به‌عنوان افراد، مجبور به سرنگونی دولت‌اند.» (ایدئولوژی آلمانی، ص ۸۰) آنچه تاکنون در جوامع طبقاتی برقرار بوده است نه مشارکت آزادانه‌ی فرد در یک کمونته بلکه به‌عنوان عضوی از یک طبقه بوده است. «اما کمونته‌ی پرولتاریای انقلابی، کاملاً برعکس است. آنها در آن به‌عنوان افراد شرکت می‌کنند.» (همان‌جا)

۲ دی ۱۴۰۰

### منابع

Hegel, Georg Wilhelm Fredrick:

----- *Logic*, Oxford University Press, 1978

----- *Philosophy of Right*, Oxford University Press, NY, 1976

Marx Karl:

----- *Capital*, Vol. 1, Vintage Books, NY, 1977

----- *Grundrisse*, Vintage Books, 1973

----- *Collected Works*, The German Ideology, Volume 5, International Publishers, NY.1976

Lenin, V.I.: *Collected Works*, Philosophic Notebooks, Volume 38, Progress Publishers, Moscow, 1972