

جایگاه طبیعت در نظام هگل (آیا حقیقت، زمان‌مند است؟)

محمدتقی چاوشی*

چکیده

در واپسین بخش «دانش منطق»، از ایده مطلق سخن می‌رود. شلینگ در تاریخ فلسفه خود، بخش مطلق نظام علمی هگل را، بحث از خدا در مرتبه درون‌ذات می‌داند. حرکت از هر مقوله به مقوله‌ای دیگر، گرچه صیوروت است، بارور شدن مفاهیم و منتهی شدن آن‌ها به ایده مطلق نیز هست. از این رو، ورود از منطق به طبیعت، تداعی گر همان پرسش معروف است که چگونه خداوند به طبیعت پا می‌گذارد؟ اهمیت جایگاه طبیعت در فلسفه هگل، در همین پرسش نهفته است. از سوی دیگر، خصلت مهم سلبيت که یگانه محرك نظام هگلی است، در روند عبور از منطق به طبیعت، با وضوح بیشتری نمایان می‌شود.

کلیدواژه‌ها: طبیعت، مفهوم، ایده مطلق، زمان، مکان.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. (tschawuschi@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۲/۱۴)

درآمد

فیشته در کتاب *آموزه دانش*، استنتاج استعلایی کانت را بررسی کرد: چگونه ممکن است اصول ماتقدم فاهمه بر تجربه که امری ماتاخر است، جریان یابد؟ پاسخ کانت به اختصار چنین بود: مفاهیم ماتقدم تنها در صورتی قابل اطلاق بر تجربه‌اند که شرایط ضروری تجربه باشند. اگر این مفاهیم، شرایط تحقق تمثیل و تصور را فراهم آورند، در این صورت، اطلاق آن‌ها بر تجربه نیز معتبر است. از این رو، کانت به دو معنا در باب طبیعت تصریح کرد:

(۱) طبیعت به معنای مادی؛ یعنی چگونه مکان و زمان و آنچه آن دو را پر و یا متحقق می‌کند (= متعلق احساس) ممکن است؟ به عبارت دیگر، طبیعت از حیث شهود به عنوان مجموعه پدیدارها به طور کلی چگونه ممکن است؟ و خود پاسخ داد: به واسطه کیفیت قوه حساسیت ما که به اقتضای کیفیت مخصوص خود، از اشیائی که ذات آن‌ها نامعلوم و به کلی جدای از پدیدارهاست، متأثر می‌شود (= حساسیت استعلایی).

(۲) طبیعت به معنای صوری؛ یعنی چگونه طبیعت به عنوان مجموعه قواعدی که کلیه پدیدارها باید از آن تبعیت کند (تا به صورت مرتبط به یکدیگر در یک تجربه به ذهن درآیند) ممکن است؟ پاسخ: طبیعت فقط به وسیله کیفیت قوه فاهمه، امکان می‌یابد و به اقتضای آن، تمام تمثلات حساسیت، بالضروره به یک آگاهی برمی‌گردند و فقط از رهگذر آن است که نحوه تفکر خاص تفکر ما یعنی تفکر بر طبق قواعد، ممکن است (= منطق استعلایی).

فیشته پاسخ کانت را تمام نمی‌دانست: اگر فاهمه، قوه عقلی محض است که فعالیتی در زمان و مکان ندارد و اگر حساسیت قوه حسی محض است که فعل آن فقط در زمان و مکان واقع می‌شود، آنگاه چطور ممکن است این قوا با هم تعاملی داشته باشند؟ (فیشته همین شقاق را ثنویت کانتی می‌دانست). وی برای حل این معضل (مسأله استنتاج استعلایی) اصل / این همانی سوژه-ابژه را ضروری می‌دانست. مطابق این اصل، تمام شناخت، این همانی عالم و معلوم است؛ و این همانی سوژه و ابژه فقط در

اگوی مطلق تحقق می‌یابد (Beiser, 1993: 21). از نظر فیثته، دانش فلسفه در پی پاسخ به این پرسش است که: چرا ناگزیریم علاوه بر وجود تمث‌ها^۱ وجود اشیائی دیگر را نیز فرض بگیریم؟ کسی که چنین پرسشی دارد خود را تا سطح تفکر فلسفی برکشیده است (Fichte, 1998: 87).

اگر فیثته می‌توانست به نحوی وجود اشیاء فی‌نفسه را به نفع تمث‌ها مصادره کند، آنگاه می‌توانست از این‌همانی سخن بگوید. فیثته می‌گفت واقعیت، تنها در نظام دانش یا فلسفه ظاهر می‌شود؛ اما کانت در پی ایجاد چنین نظامی برنیامد. کانت در نقد اول و در پاسخ به این پرسش که «احکام تألیفی ماتقدم چگونه ممکن است؟» با تکیه بر ضرورتی از جانب عقل (و مدد از اصول ماتقدمی که از آن خود اوست)، به اعتبار عینی^۲ رسید، اما این سوءفهم بزرگی است که ادعا شود کانت در پی نظام فلسفی بوده است (ibid: 80). اما چرا فیثته اصرار می‌کند که کانت «نظام فلسفی» بنا نکرد یا اساساً ندارد؟ کلام فیثته را بپذیریم که واقعیت تنها در نظام دانش پیدا می‌شود. اما چرا کانت نمی‌تواند نظام دانش داشته باشد؟ در واقع، مبانی تفکر کانت از نظر فیثته نمی‌توانست به نظامی از دانش بینجامد؛ زیرا کانت وجنات^۳ مهم ذهن انسان یعنی اندیشه، اراده و احساس را نمی‌تواند به اصلی نخستین برگرداند، بلکه آن‌ها صرفاً همبسته^۴ اند (ibid). مطابق نظر کانت، آنچه عقل، وضع می‌کند (setzt)، در واقع، قانون است (ein Gesetz). بنابراین عقل ذاتاً واضح (thetic) است (از واژه یونانی tithemi به معنی «قرار می‌دهم»); و از این‌رو، دست به تأسیس نوامیس (nomoi) می‌زند. در نتیجه، عقل در اندیشه کانت مقنن و یا واضع (thetic-nomo) است. اما «عقل» صرفاً thetic نیست؛ زیرا فقط واضع نوامیس و قوانین نیست، بلکه قوانین را با هم ترکیب و تألیف نیز می‌کند. پس در عین حال که thetic است،

-
1. representations.
 2. objective validity.
 3. expressions.
 4. coordinate.

synthetic هم هست. این باعث می‌شود که عقل در ذات خود با تناقض روبه‌رو شود؛ زیرا دو قانون در برابر هم هستند و وقتی ترکیب شوند، ترکیب دو امر متقابل لازم می‌آید. «عقل» به‌مثابه anti-thetic و nomo-thetic می‌شود؛ anti-nomious (= جدلی‌الطرفین) (Gillespie, 1984: 31).

لذا کانت به دیالکتیکی بودن ذات عقل پی‌برد و در عین حال، معتقد بود که دیالکتیک همان منطق جدل و سفسطه است. هگل این اندیشه کانت را نپذیرفت. او تصدیق کرد که ذات عقل، دیالکتیکی است؛ اما آن را به معنی جدل و سفسطه نمی‌دانست. درست به همین جهت، نظم طبیعت و اخلاقی بودن را در کانت بی‌بنیاد یافت؛ زیرا اگر عقل، خودمتناقض باشد، چگونه نظم طبیعت و اخلاقی بودن بر آن بنا می‌شود؟ البته هگل بر این باور بود که وحدت نقدهای سه‌گانه، مطمئناً با «وحدت عقل» در کارکردهای سه‌گانه‌اش امکان می‌یابد: فاهمه نظری، عقل عملی و حکم زیباشناسی-غایت‌شناسی. این سه گام، بسط فلسفه نقادی را با محوریت این پرسش نقادانه رقم می‌زند که: چگونه حکم تألیفی ماتقدم ممکن است؟ احکام نظری با طبیعت سروکار دارد، از طریق احکام عملی به بنیاد اراده عقلانی (volition)، و نهایتاً به احکام تأملی (reflective) می‌رسیم که از مبانی لذت و الم بحث می‌کند. اما همان‌طور که آوردیم، او معتقد بود برای این وحدت نمی‌توان بر اساس فلسفه کانت، بنیادی راستین در نظر گرفت (Zoller, 2002: 13)

هگل و شلینگ ضعف کلام فیثته را در آن دیدند که مطلق را نظام‌بخش^۱ می‌دید. اگر ایده مطلق صرفاً هدف کنش است و هرگز قابل استحصال نیست، پس چگونه شناخت تجربی، امکان‌پذیر است؟ در نتیجه، مطلق نه نظام‌بخش، بلکه اصلی قوام‌بخش^۲ است. این‌همانی «سوژه‌ابژه» باید در درون ثنویت «سوژه‌ابژه» ای رخ دهد

1. Regulative.
2. Constitutive.

که ما در تجربه خودمان می‌یابیم. لذا هگل با تأکید چنین آورد که: مطلق، صرفاً این‌همانی «سوژه‌ما بژه» نیست، بلکه وحدت این‌همانی و این‌نه‌آنی «سوژه‌ما بژه» است (Beiser, 1993: 14).

هگل در آثار قبل از دوره ینا و به تبع شلینگ در فلسفه‌های پیش از خود تردید می‌کرد و می‌گفت فلسفه، یک منطق یا ابزار نیست که پیش از ورود در معرفت، دل در گرو بررسی ابزار معرفت باز، از حقیقت چشم‌پوشد و به دوستداری آن، دل خوش دارد. فلسفه، دانش است و همان‌طور که شلینگ اظهار داشته، دانش مطلق است؛ زیرا فلسفه، اصول معرفت را از دانشی غیر از خود، اخذ نمی‌کند. موضوع فلسفه، خود معرفت است و به همین جهت، ذیل هیچ دانشی قرار نمی‌گیرد. اگر چنین دانشی وجود داشته باشد - که دارد - نمی‌تواند دانشی مشروط باشد، بلکه متعلق خود را، به شیوه‌ای نامشروط و مطلق، فهم می‌کند. درست به همین جهت فلسفه، فقط شناخت امر مطلق^۱ است؛ و اگر مطلق، تنها به واسطه شناخت خود به روی خویش گشوده است، بنابراین ایده آغازین فلسفه، پیش‌فرض ضمنی عدم تفاوت میان شناخت مطلق و خود مطلق را جایز می‌شمارد (Schelling, 1989: 44). با تلاش‌هایی که شلینگ در آغاز فلسفه طبیعت انجام داده، نشان می‌دهد که با فلسفه‌های تأملی سوبرکتیو^۲ کانت و فیخته میانه‌ای ندارد. او احتجاج می‌کند به جای آنکه در جایگاه تأمل بایستیم، یعنی در شناخت معرفت، باید در خود موضوع شناخت غوطه‌ور شویم، خواه آن موضوع، طبیعت باشد، یا جهان و یا مطلق (Hypolite, 2000: 5).

همان‌طور که اشاره شد، هگل در آثار پیش از دوره ینا، با شلینگ هم‌نوا بود و در رساله *ایمان و دانش* و نیز کتاب *تفاوت*، همین موضع شلینگ را اتخاذ کرده بود. در *ایمان و دانش*، ایدئالیسم استعلائی کانت را به بوتۀ نقد در آورد و نشان داد که او دچار

1. Knowledge of the absolute.
2. Reflexionsphilosophie der Subjectivitat.

سوژکتیویسم است. از منظر هگل فلسفه نقادی کانت نمی‌تواند از حدود فلسفه لاک فرارود. در نتیجه، باید از این دید انتقادی دست کشیده، همانند شلینگ با این‌همانی مطلق سوژه و ابژه در شناخت، آغاز کنیم. درک این‌همانی، مقدمه و قوام‌بخش بنیاد هر معرفت‌راستین فلسفی است. اما در دوره ینا، هگل از شلینگ فاصله می‌گیرد. شلینگ در کتاب *برونو*، بیان داشت که معرفت‌پدیداری، با معرفت مطلق در تعارض است؛ اما او نمی‌توانست نشان دهد که چگونه این دو معرفت، به هم مرتبط می‌شوند. به عبارت دیگر، چگونه دانش مطلق می‌تواند معرفت‌پدیداری را وضع کرده، به عنوان برهه‌ای از حیات خود، آن را آشکار کند. شلینگ در شرح این ارتباط ناتوان بود و در نتیجه معرفت‌پدیداری از معرفت مطلق، کماکان جدا می‌ماند (ibid: pp 6-7)

هگل، در مقدمه *درس‌گفتارهایی پیرامون تاریخ فلسفه*، مفهوم را در ترادف با سرشت یا ماهیت به کار برده است (insicht in den Begriff und die Natur der Sache) [تأکید از هگل نیست]، نه به معنای تعیین حدود، یعنی Bestimmung است. Begriffsbestimmung (تعیین مفهوم)، Bestimmung تر کردن یک مفهوم یا یک شیء با بیان ویژگی‌های آن و یافتن موقعیت و جایگاه امر است؛ به معنای مقصد، سرنوشت و رسالت نیز به کار رفته است (برای مثال می‌توان از اثر فیشته با عنوان: رسالت انسان نام برد). در برخی موارد هگل می‌کوشد این دو معنا را یک‌جا جمع کند؛ برای مثال، انسان‌راستین، هم ویژگی‌های تعیین‌کننده و تعریفی یا Bestimmtheit انسان را دارد و هم انسانی است که به Bestimmung یا مفهوم انسان تحقق می‌بخشد؛ یعنی کسی که اندیشه و عملش عقلانی است (ibid:77)؛ برای مثال، مفهوم تاریخ فلسفه، یعنی تاریخی که در آن ویژگی‌های فی‌نفسه (Bestimmtheit) فلسفه، تحقق می‌یابد و به سوی مقصد حرکت می‌کند؛ یعنی به سوی شناخت مطلق یا سوژه‌ای که عقلانی می‌اندیشد و عمل می‌کند. وقتی از تعیین مفهوم، سخن می‌رود، در بدو امر چنین تداعی می‌شود که با تعریف، می‌کوشیم امر نامتعینی را متعین کنیم؛ اما بی‌شک، امر متعین نیازی به تعیین ندارد. به‌ویژه اگر بدانیم که در تفکر هگل، مفاهیم، تمایزی چشمگیر از موضوعات

خود ندارند و تباین مفهوم و موضوع، خود یک مفهوم یا سازه مفهومی است. از این رو، منظور از تعیین مفهوم، تحقق آن امری است که با مفهوم، متعین می‌شود؛ اما آن امری که با مفهوم، متعین می‌شود همانا/اندیشه است. تاریخی که پیش روی ماست، تاریخ «اندیشه» ای است که در جست‌وجوی خویش است و خود را می‌یابد. نگفتیم مفهوم، اندیشه را می‌سازد یا آن را به وجود می‌آورد. اندیشه با مفهوم جلوه‌گر می‌شود. اندیشه چه در خود، چه در غیر خود و یا در غیر خود با خویشتن خود باشد، اندیشه است. در تاریخ فلسفه هم ما باید ارائه تاریخ جهان اندیشه آن گونه که خود را نمایان کرده، باشد: «سیر این تاریخ [=تاریخ فلسفه]، صیورورت امور بیگانه^۲ (=خارجی) را به ما نشان نمی‌دهد، بلکه صیورورت خودمان و دانشمان را آشکار می‌سازد» (Hegel, 1974: 17). صیورورت خودمان، صیورورت اندیشه است. آنچه ظهور می‌یابد، اندیشه است؛ اما بروز اندیشه، در قالب مفاهیم و در سیر از مفهوم نامتحقق به مفهوم متحقق، رخ می‌دهد. در این سیر ما با فعالیت اندیشه آزاد مواجهیم و باید تاریخ جهان اندیشه را درست همان گونه نشان دهیم که خود را پدید آورده است.

گذار از منطق

عبور از منطق به طبیعت در *دایرةالمعارف علوم فلسفی* تحقق یافت. اثری که در سال ۱۸۱۷ برای اولین بار، وقتی که هگل استاد دانشگاه هایدلبرگ بود، چاپ شد. هگل، فلسفه طبیعت^۲ را به دفعات در برلین تدریس کرده بود و *دایرةالمعارف* بازگوی همان مطالب است، با روش پلمیک (جدلی) و نه دیالکتیکی، که البته دارای حواشی متعددی از ویراستاران است (این حواشی برگرفته از یادداشت‌های شاگردان هگل و بعضاً یادداشت‌هایی از خود اوست (Pinkard, 2002: 466)).

-
1. der Verlauf der Geschichte.
 2. das Werden fremder Dinge.
 3. Naturphilosophie.

برای هگل، بحث از طبیعت (فلسفه طبیعت) بخشی از نظام دانش (یا فلسفه) است، نه علوم تجربی. اگر بتوانیم بر مقصود هگل از فلسفه طبیعت وقوف یابیم، آنگاه به نحوه گذار او از منطق به طبیعت پی خواهیم برد.

در پاسخ به این پرسش که مراد هگل از فلسفه طبیعت چه بود، گروهی (که پاسخ آن‌ها ریشه در تفکر قرن نوزدهم دارد) معتقدند که او می‌کوشید کیفیت ساختار طبیعت را بر اساس دستگاه مفاهیمی که در منطق عرضه کرده بود، برهانی سازد؛ دستگاهی که به نحو انتولوژیک بر جهان مقدم است و چونان علت بر آن تفوق دارد. در این تفسیر، همان‌طور که ملاحظه می‌شود، عبور از منطق به فلسفه طبیعت، بر اساس اصطلاحات شبه افلاطونی تبیین شده است. از این رو، گویا هگل جهان مادی را در قالب تجسم صور مقولی وجودی (که در منطق به بحث گذاشته است) تصویر می‌کند. لذا فلسفه طبیعت هگل بخشی از سنتی است که با افلاطون در تیمائوس آغاز شد: کیفیت پدیدارهای مختلف طبیعی و ساختارهای مادی‌ای که تحقق‌الگویی معقول را نمایان می‌سازند. برای افلاطون این الگوها همان مثل هستند و برای هگل تعینات مقوله‌های منطقی. بنابراین هگل نیز مانند افلاطون، نظام اشیاء را به الگوی عقلانی برمی‌گرداند و بر اساس ساختار مقولی منطق تفسیر می‌کند (Stern, 1993: vol4/1). اما لوکاخ معتقد بود که سلوک هگل در علوم طبیعی چونان تفسیری اشتقاقی و مرموز از فلسفه طبیعت نظری شلینگ است (ibid: 41).

بی‌آنکه وارد بحث صحت و سقم این آرا شویم، چه آنکه هر یک ادله و شواهدی در آثار هگل دارند، به نکته‌ای اشاره می‌کنیم که در فهم کلام هگل در باب طبیعت حائز اهمیت است. هگل می‌گفت: فلسفه با/یده‌هاها سروکار دارد (هگل، ۱۳۷۸: ۲۳). از طرفی پیش از این متذکر شدیم که فلسفه طبیعت برای هگل بخشی از فلسفه است و در کل

نظام دانش او می‌گنجد. در نتیجه، فهم طبیعت هم از این قاعده مستثنا نیست؛ یعنی هگل در فلسفه طبیعت نیز با ایده‌ها سروکار دارد. چنین نیست که او از منطق و در نهایت از «ایده مطلق» با جهشی به اشیاء بی‌جان، منتقل شود. این برداشت با نحوه تفکر هگل هیچ‌گونه سنخیتی ندارد. هگل در پی استنتاج ایده طبیعت بود و درست به همین جهت می‌گفت: «طبیعت، خود را بسان «ایده» در صورت «غیریت» آشکار ساخته است. از این رو، «ایده» سلب خود یا «برون گشتن از خود» است» (Hegel, 1987: II/247).
 طبیعت، ایده غیریت یا ایده در مقام غیر است. ایده از منظر هگل، دارای حیات است. بنابراین فهم این کلام وی دشوار نیست که: «طبیعت فی‌نفسه، یک کل زنده است» (ibid: 251) و باید به‌مثابه نظامی از مراحل نگریسته شود (ibid: 249).

مکان و زمان

هگل مدعی بود که فلسفه او هیچ‌گونه پیش‌فرضی ندارد. لذا سعی کرد بدون مدد از هر شرط و پیش‌فرضی با مفهومی آغاز کند که در بدو امر، بدیهی و حاضر به نظر می‌رسد؛ برای مثال در دانش منطق همان‌طور که می‌دانیم، از مفهومی آغاز می‌کند که در مرحله اول به صورت تهی‌ترین مفهوم ظاهر می‌شود؛ یعنی از مفهوم «هستی».^۱ این هستی از آنجا که فاقد هرگونه تعیین است، «نیستی» است. در نتیجه، منطق با رفع تضاد هستی و نیستی در شدن^۲ آغاز می‌شود و از اینجا استنتاج سایر مفاهیم شروع می‌شود.
 در فلسفه طبیعت هم، نحوه عزیمت هگل بر همین روال است. او می‌کوشد از ضعیف‌ترین امری شروع کند که می‌تواند طبیعت را نشان دهد: «برون‌بودگی محض یا مکان»؛ و از اینجا به اشتقاق چهره‌های بنیادی طبیعت، به طور مستقیم و بلاواسطه، از مکان می‌آغازد: «اولین تعیین یا تعیین بی‌واسطه طبیعت، مکان است؛ کلیت انتزاعی خودبرون‌بودگی طبیعت؛ بی‌تفاوتی بلاواسطه خودبرون‌بودگی» (ibid: 254, Zusatz).

1. Sein.
 2. Werde.

هگل بر خلاف کانت، مکان و زمان را صور حساسیت نمی‌داند، به گونه‌ای که جدا از مفاهیم فاهمه باشد، بلکه این دو را بنیادی‌ترین آشکار شدن‌های مفهوم در طبیعت می‌داند: «مکان به سادگی کمیت محض است» (ibid: 254)؛ اما باید دقت داشته باشیم که در اینجا بر خلاف منطق، که کمیت محض، تعینی منطقی است، موجودیتی بلاواسطه و خارجی دارد. در نتیجه، طبیعت نه با امر متکیف بلکه با متکمّم می‌آغازد؛ زیرا تعین آن شبیه «هستی» در منطق نیست (سرآغازی بی‌واسطه و انتزاعی)، بلکه هستی آن پیش از هر چیز، ذاتاً در درون خود واسطه‌مند است؛ «وجود خارجی و غیرخود» (ibid, Zusatz).

تأکید هگل بر «برون‌بودگی» و خارجی بودن مکان، در تقابل با اندیشه کانتی معنا می‌یابد. او بر خلاف کانت می‌کوشد مکان را از خود اجسام بیرون بکشد. از این رو، دیدگاه وی، در باب زمان و مکان، بیش از آنکه با تفکرات فلاسفه جدید قرابت داشته باشد، یادآور تفکر یونانی است. ارسطو معتقد بود که «مکان، درونی‌ترین حد بی‌حرکتی حاوی است. به تعبیر دیگر، نسبت سطح درونی حاوی به سطح بیرونی محوی است». ارسطو در واقع، زمان و مکان را صفت اشیاء می‌دانست. هگل در ضمیمه‌ای که بر بخش ۲۵۴ کتاب دوم *دایرةالمعارف* افزوده است، در مورد مکان چنین اظهار می‌دارد که ما در هر احساسی تنها با یک/اینجا مواجه می‌شویم و گمان می‌بریم همین، مکان است. اما اینجاها پهلویه‌پهلوه هستند و در هم تداخل ندارند. «اینجا» هنوز «مکان» نیست، بلکه صرفاً امکان مکان است؛ اینجاها نیز همین‌طورند، و این کثرت انتزاعی بدون هیچ وقفه‌ای برون‌بودگی است.

مکان، کثرت انتزاعی نقاطی است که متمایزند. مکان، به واسطه نقاط، از هم گسیخته می‌شود اما از آن نقاط و از طریق اتصال آن‌ها به یکدیگر به وجود نمی‌آید. نقطه تا آنجا که موجب انقطاع مکان می‌شود، نفی مکان است، گرچه در چنین حالتی که سلب مکان است، خود در مکان باقی می‌ماند؛ یعنی یک نقطه، پیش از هر چیز، مکان است. از طرفی مکان، فاقد هرگونه تفاوتی است.

هگل دربارهٔ مکان و ارتباط آن با زمان، از «حیث نقطوی بودن»^۱ نام می‌برد. او معتقد است مکان، «حیث نقطوی بودن» است. این کلام او، همان‌طور که هایدگر متذکر می‌شود (Heidegger, 1976: 249)، مبنای دیدگاهی است که در باب حقیقت مکان می‌آورد. هگل معتقد است که حقیقت مکان، زمان است (Hegel, 1987: 257, Zusatz). سلبيت، به سان نقطه، با مکان نسبت دارد و در آن، تعیینات خود (خط و سطح) را توسعه می‌بخشد. از طرفی در فضای «ازخودبرون‌بودگی»، سلبيت، وجودی لئفسه دارد؛ و از این رو، دارای تعیینات خویش است. اما هم‌هنگام همین تعیینات در سپهر «ازخودبرون‌بودگی»، نهاده شده‌اند و سلبيت، نسبت به «درکنارهم‌ساکن بودن» مکان، بی‌تفاوت است. «سلبيت»، با «وضع» لئفسه خود، زمان است (ibid: 257)؛ و نسبت به اشیائی که در مکان به نحو ساکن، در کنار هم چیده شده‌اند، بی‌اعتنا است. گفته شد که حقیقت مکان، زمان است. بدین سان، مکان «می‌شود» زمان؛ یعنی گذار از مکان به زمان به نحو سوژکتیو توسط ما، رقم نخورده است، بلکه برآمده از خود مکان است (این کلام می‌تواند تعریضی به کانت باشد که از زمان و مکان به عنوان سرشت ذهنی^۲ یاد می‌کند؛ نقد اول: ب ۳۸).

زمان، سلب سلب است؛ سلب به خود منتسب. سلب، در مکان، سلبی است متعلق به «غیر». در مکان، سطح در واقع یک سلب سلب است، اما در حقیقت خود، متمایز از مکان است.

زمان، به عنوان وحدت سلبيت ازخودبرون‌بودگی، شبیه یک انتزاع کامل و صددرصد؛ نیست - و تا آنجا که نیست، هست: «شدنی» است که بلاواسطه، شهود شده است (ibid: 258).

هگل، زمان را بمتابۀ «خودسامحگری» خود مکان می‌فهمد. عبارت‌هایی که از او

1. Pünktualität.
2. Subjective Beschaffenheit.

نقل کردیم، در واقع، در این جمله خلاصه می‌شوند که زمان، حقیقتی جز سلبیتِ ارجاعی (به خود راجع) ندارد. نکتهٔ دیگری که باید به آن توجه داشته باشیم، این است که هگل، خود زمان را درگذر (درشدن) می‌بیند؛ آنی که به وجود می‌آید و درمی‌گذرد. زمان، خود صیوروت است. این طور نیست که در زمان، هر چیزی به وجود آید و درگذرد و خود آن، همانند قالب و چهارچوبی ثابت بماند. کانت درست بر خلاف هگل، در باب زمان بر کارکرد آن در ساختار ظهور طبیعت، متمرکز می‌شود؛ لذا معتقد است که خود زمان تغییر نمی‌کند. با اینکه متوجه است برهه‌های زمانی متوالیاً پشت هم می‌آیند، اما دینامیسم درونی این برهه‌ها را تصدیق نمی‌کند.

می‌دانیم که کانت در مبحث جدال استعلایی، از مسائل جدلی الطرفین به تناهی و عدم تناهی عالم در «زمان و مکان» اشاره می‌کند و اینکه اگر زمان و مکان را صرفاً ایدئال بدانیم، این مبحث منتفی می‌شود. این دیدگاه، که واقعیت، امری ابدی^۱ و غیرزمانی است و زمان، صورتی است که ما بر آن می‌بندیم، از سوی شللینگ و در کتاب *اعصار جهان* به چالش کشیده شد (این کتاب در سال ۱۸۱۱ نوشته شد، اما بعد از مرگ شللینگ منتشر شد).

هگل به پیروی از شللینگ، مدعی می‌شود که زمان، تعلق طبیعی به اشیاء متناهی دارد و صورتی نیست که بر آنها تحمیل شود (بر خلاف کانت). اما همچنین اذعان دارد به اینکه امر واقعی، بی‌زمان است و ابدی گرچه با زمان است... تعیین^۲ ایده به صورت طبیعت، از منظر هگل، نه روند صیوروت^۳ است و نه به معنی *فرشده* (گذار)^۴؛ امر واقعی، یقیناً از زمان جداست؛ اما همچنین ذاتاً (به طور طبیعی) با آن این‌همانی دارد (Hegel, 1987: 258, Zusatz). *واقعیت*، امری زمان‌مند نیست؛ *حقیقت* در *زمان*

-
1. ewigeternal.
 2. Bestimmung.
 3. Gewardensein.
 4. Ubergang.

تحقق نمی‌یابد؛ و بالاخره، زمان، ذات روح و حقیقت آن نیست، حتی بُعدی از روح نیز نیست، بلکه حقیقت یا واقعیت با زمان است گرچه در زمان نیست. تنها اشیاء متناهی، در زمان هستند و البته این جزو طبیعت آنهاست نه صورت شهودشان.

هگل، در مقدمه پدیدارشناسی از رنج بیهوده ما برای به دام انداختن حقیقت می‌گوید. فلاسفه برای رسیدن به مطلق (شناخت مطلق)^۱ که آن را عین حقیقت می‌دانند، از دو واسطه استفاده کرده‌اند: ابزار^۲ و رسانه (یا واسطه)^۳. این دو واسطه، دو قوه و توان انسان برای رسیدن به مطلق هستند. ابزار، جنبه فعالیت دارد و رسانه، انفعال. در طول تاریخ متافیزیک، فلاسفه این دو استعاره را به کار برده‌اند؛ زیرا آن‌ها شناخت را جدای از مطلق در نظر آورده‌اند. فلاسفه بر این باور بوده‌اند که مطلق جدای از انسان است و برای کسب معرفت، چاره‌ای جز تدارک ابزار نداریم. اما به کار بستن ابزار، کشف حقیقت را کماهو حقه به دست نمی‌دهد. ممکن است گفته شود بعد از آنکه مطلق را به دست آوردیم، می‌توانیم ابزار را کنار بگذاریم و مطلق را بسان صیدی از دام برگیریم؛ اما این ادعایی بی‌اساس است؛ زیرا بعد از حذف ابزار، به آغاز راه بازگشته‌ایم؛ امری که از مواجهه با آن هراس داشتیم. اگر حقیقت یا مطلق اراده نکرده بود که برای ما باشد و به نزدیک ما، هر دومی که برای صید آن پهن می‌کردیم، جز سوایی و ساده‌لوحی، شکار نمی‌کردیم. مگر نه آن است که ابزار، خود، بخشی از دانش است؟! حقیقت ساخته انسان نیست. انسان در حقیقت و در نسبت با آن زندگی می‌کند و این اراده حقیقت است. حقیقت در ساحت دانش و در قالب دانندگی پدیداری و برای انسان، به دیدار می‌آید. از این رو، دانش، خود به صورت پدیدار، ظاهر می‌شود. خواه این دانندگی پدیداری را

1. Das Absolute.
2. Instrument.
3. Medium.

معرفتی نادرست لحاظ کنیم و یا معرفتی در کنار دانش، در ظهور حقیقت به صورت برهه‌های متوالی و برای انسان، تأثیری نخواهد داشت. جدایی سوژه از ابژه، برآمده از انفکاک ناروای شناخت و حقیقت است. اما به یاد داشته باشیم که این جدایی و انفکاک نیز تقدیر^۱ محتوم حقیقت است. مفهوم و موضوع، معیار و امری که مورد آزمون است، در خود آگاهی، حاضر است. آگاهی به چیزی جدای از خود مشغول نیست و اگر آزمونی در میان است، تجربه آگاهی از خویشتن خویش است. با توجه به همین نکته، نقد هایدگر بر برداشت هگل از زمان، انتقادی مبنایی خواهد بود و تفسیر کوژو و کوایره، با پاره‌ای از عبارات هگل سازگار نیست.

هایدگر در بخش ۸۲ از کتاب هستی و زمان، به شرح و سپس نقد کلام هگل در باب زمان پرداخته است. او با توجه به مطالبی که آوردیم، متذکر می‌شود که هگل در اینجا به همان برداشت ارسطویی از زمان وفادار مانده و زمان را استمرار متجانس «اکنون» (حال) ترسیم کرده است. هگل در یکی از حواشی خود بر *دایرةالمعارف* چنین آورده است: «به لحاظ ایجابی، زمان تنها حال است، ولی «قبل و بعد» مفقودند. در ضمن، حال، انضمامی است؛ فرزند گذشته و باردار آینده» (ibid: 259, Zusatz). روح نقد هایدگر متوجه همین بخش اخیری است که از هگل آوردیم؛ هگل روح و واقعیت را امری زمانی نمی‌داند و از تحقق آن در زمان ابا دارد؛ «درون-زمان-بودن» روح، هگل را خرسند نمی‌کند. هایدگر توجه می‌دهد که هگل، زمان را در علم طبیعت آورده و در نتیجه، از «زمان تجربه انسانی» غافل مانده است. معضلی که هایدگر در اینجا، و در شرح تفکر هگل، تشخیص می‌دهد، این است که: تاریخ (که اساساً تاریخ روح است) در بستر زمان، جریان می‌یابد؛ لذا تاریخ در زمان بسط می‌یابد. اما از طرفی، هگل درون زمان بودن روح را نمی‌پذیرد. از این رو، هایدگر در بحث نسبتاً مستوفایی دیدگاه هگل

1. Schicksal.

را شرح کرده، آن را زمینه‌ای برای فهم نظر خود در باب زمان می‌داند؛ زیرا از منظر هایدگر، هگل به زمان به عنوان نحوه وجود آدمی توجهی نداشته است. بر خلاف هایدگر، کوژو و کوایره با تمسک به این کلام هگل که «زمان، وجود خود صورت معقول است»، ادعا می‌کنند که بنابراین صورت معقول با سوژه انسانی در پیوند است و لذا به استقبال هایدگر می‌روند که زمان، زمان انتخاب و عمل است و اینکه «آینده» بر «گذشته و حال» تقدم دارد.

منابع

۱. کانت. ایمانوئل (۱۳۶۲)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه: دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۲. هگل. گ. و. ف. (۱۳۷۸)، *عناصر فلسفه حق*، ترجمه: مهبد ایرانی طلب، تهران.
۳. _____ (۱۳۷۹)، *عقل در تاریخ*، ترجمه: حمید عنایت، انتشارات شفيعی.
4. Aristotle, Physics, In Great Books, Vol 7.
5. Beiser, F. C. (1996), The Cambridge companion to Hegel, Cambridge.
6. Fichte (1992), Foundations of Transcendental philosophy, trans. Daniel Breazeale. Cornell university press.
7. Gillespie, M. A. (1984), Hegel, Heidegger, and Ground of History, Chicago.
8. Hegel, G. W. F. (1974), Herausgeber Hegel, Institut Berlin Copyright Talpa—Verlag (CD).
9. _____ (1987), Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Suhrkamp.
10. Heidegger, M. (1976), Sein und Zeit, Tübingen.
11. Hyppolite, J. (2000), Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit, trans. Samuel Cherniack and John Heckman, Northwestern University Press
12. Inwood, M. (1999), A Hegel Dictionary, Blackwell.
13. Pinkard (2002), German philosophy (1790 – 1860), Combridge.
14. Stern, Robert (Edited by), (1993), Critical Assessments [Hegel], Routladge.
15. Turetzky, P. (1998), Time, Routladge.
16. Zoller, G. (2002), Fichte's Transcendental Philosophy, the Original Duplicity of Intelligence and Will, Cambridge.