

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۱۲۷-۱۵۳»  
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۱/۷۱  
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، Knowledge, No.71/1

## هگل و توهم زمان

منوچهر صانعی دره‌بیدی\*  
حسین خدادادی\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱/۳۰

### چکیده

بر اساس تفسیر رایج از فلسفه هگل که ناشی از غلبه قرائت چپ‌گرایانه بر ادبیات هگل پژوهی است، دیالکتیک در زمان محقق شده و غایت آن نیز تاریخی است. اما با قبول این دیدگاه، سازش دادن دو جنبه منطقی و تاریخی دیالکتیک با مشکلات زیادی مواجه می‌شود. منشأ این سوء تعبیر، یکسان پنداشتن معنای عرفی زمان با معنای موردنظر هگل است. از نظر ما زمان ظرف وقوع حوادث بوده و تا آینده‌ای بی‌پایان ادامه دارد، در حالی که تصور هگل از زمان دوری بوده و آن را ناشی از تحقق خارجی ایده مطلق در طبیعت می‌داند. هدف از این مقاله دفاع از تقدم منطق بر تاریخ و تجدید نظر در تاریخی دانستن دیالکتیک بر اساس معنای دقیق زمان در فلسفه هگل است. با اتکا بر نفی زمان در پایان دیالکتیک، نتیجه می‌شود که فلسفه هگل اساساً ساختار زمانی نداشته و زمان‌مندی عاملی است که در تحلیل نهایی کنار گذاشته می‌شود.

واژگان کلیدی: هگل، زمان، دیالکتیک، تاریخ، تمامیت منطقی و زمانی

---

\* . استاد گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی. آدرس الکترونیک:  
M\_Saneidarebidi@sbu.ac.ir

\*\* . دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی. آدرس الکترونیک:  
hkhodadadi@gmail.com

## مقدمه؛ هگل و مخمصه زمان

فلسفه تاریخ هگل، فلسفه‌ای غایت‌شناختی است. اما با در نظر گرفتن غایت<sup>۱</sup> برای فلسفه‌ای از جنس ایدالیسم هگلی با این مسأله روبرو می‌شویم که آیا تاریخ همانند دیدگاه سنتی وجودی مستقل داشته و غایت آن در زمان محقق می‌شود؟ بر اساس نظر هگلی‌های چپ، تاریخ پایانی باز داشته و غایت آن، زمانی در آینده روی خواهد داد. همچنین ظهور دیالکتیک در زمان، ظهوری اصیل و نخستین بوده و باید در انتظار سررسیدن غایت این فرآیند در آینده‌ای موعود باشیم. در این دیدگاه، پرورش محتوای روح در تاریخ، عامل روح بودن روح است:

«ایده انضمامی همان‌طور که نشان داده شده وحدت تفاوت‌ها است. (این ایده) در واقع ساکن نیست ... بلکه با تفاوت‌گذاری در خویش و در نتیجه تطور، در عنصر فکر پا به عرصه هستی گذاشته و خارجیت می‌یابد. پس فلسفه محض در فکر بصورت وجود پیشرونده در زمان نمود می‌یابد ... ادراک متفکرانه ذهن از خودش، هم‌زمان پیشروی فعلیت کلی گشوده شده است. این پیشروی از طریق فکر یک (موجود) جزئی به کمال نمی‌رسد و خود را در یک آگاهی فردی نشان نمی‌دهد بلکه خود را بصورت یک ذهن کلی نشان می‌دهد که خود را در تاریخ جهان می‌نمایاند. نتیجه این سیر تکامل یک صورت یا یک مرحله در ایده است که در یک نژاد خاص به آگاهی می‌رسد و قرن‌ها بعد در نژادی دیگر از انسان‌ها خود را آشکار می‌کند.»<sup>۲</sup>

به نظر هگل، هرچند محتوای فلسفه در زمان متحول می‌شود اما صورت آن فراتر از زمان است. فلسفه در یک فرآیند درون‌نگری، محتوای جزئی‌شده‌اش را از موضعی فرازمانی و فراتاریخی می‌نگرد یعنی فلسفه به تطور تاریخی به مثابه عینیت‌یافتگی خودش نظر کرده و تفاوت در محتوا، یعنی فلسفه‌های مختلف در طول تاریخ، را مورد تأمل قرار می‌دهد:

«با توجه به جایگاه فلسفه در میان اشکال مختلف آن، نتیجه می‌شود که فلسفه با زمانش یکی است. اما اگر فلسفه از جهت محتوا فراتر از زمانش قرار نداشته باشد از نظر صورت فراتر از زمانش است زیرا [فلسفه] در مقام فکر و معرفت از آنچه که روح جوهری زمانش است، آن روح را متعلق خود قرار می‌دهد. اگر فلسفه در روح زمانش باشد، این روح زمان محتوای تعیین‌یافته فلسفه در زمان است، اما با این حال، [فلسفه]

1. *télos*

2. open-ended

3. Hegel 1955: 33

منوچهر صانعی دره‌بیدی، حسین خدادادی

در مقام معرفت فراتر از آن [روح زمان] است زیرا آن را در رابطه عین قرار می‌دهد [یعنی با آن همچون یک عین، رابطه برقرار می‌کند] ... بدون شک، خود این معرفت، فعلیت یافتن ذهن است. [این معرفت] خودشناسی ذهن است که قبلاً وجود نداشت: در نتیجه تفاوت صوری، در عین حال یک تفاوت واقعی و حقیقی است. ذهن از طریق معرفت، تمایز بین معرفت و آنچه وجود دارد را آشکار می‌کند. بنابراین این معرفت شکل جدیدی از تکامل را ایجاد می‌کند. این اشکال جدید در ابتدا تنها وجوه خاصی از معرفت هستند و بدین صورت است که یک فلسفه جدید ایجاد می‌شود. اما [این فلسفه] یک نوع روح گسترده‌تر است ... که بعدها صورت بالفعل پیدا می‌کند.<sup>۱</sup>

همان‌طور که گذشت، تفاوت در محتوا، یا افکاری که در تاریخ خود را نشان می‌دهند، مطابق با تفاوت در صورت و مبتنی بر آن است. فلسفه‌های جدید از درون‌نگری نقادانه در فلسفه‌های پیشین نتیجه می‌شوند. نظریه خودگشایی روح به دو صورت قابل برداشت است: در نگاه اول صورت، فرازمانی و ثابت بوده و با داشتن یک معیار غایی و از موضع علمی به نقد محتوای تاریخی خود می‌پردازد و آن را متحول می‌کند. در نگاه دوم، تاریخ یا محتوا ثابت و غیرزمانی بوده و در درون‌نگری نقادانه فلسفه، صورت در خودش تفاوت‌گذاری کرده و باعث ایجاد افکار فلسفی مختلف و تغییر در صورت می‌شود. بطوری که این درون‌نگری تاریخی منجر به ژرف‌شدن محتوای سابق می‌شود. بدین ترتیب صورت و محتوا هم زمان‌مند و هم بی‌زمان هستند. اما برای اینکه تمایز زمان‌مند و بی‌زمان حفظ شده و در عین حال بتوانیم آن‌ها را در فرآیند درون‌نگری آشتی دهیم، باید آن‌ها را در یک تراز بالاتر سنتز کنیم؛ اما همان‌طور که گفتیم درون‌نگری در موضع خویش‌شناسی روح انجام می‌شود، یعنی در جایگاهی که روح خود را تعریف و تحدید می‌کند و هیچ سنتزی نمی‌تواند نسبت به این جایگاه بنیادین دست‌بالا پیدا کند و معیاری بالاتر از آن وجود ندارد. در واقع چنین سنتزی یک ابدیت متکامل<sup>۲</sup> خواهد بود که مفهومی متناقض است. به زبان ساده‌تر خویش‌شناسی روح موضعی نیست که در تاریخ مورد بازنگری قرار گیرد چرا که در آن صورت، خودشناسی روح علمی نبوده و هرمنوتیک خواهد بود و هر خدشه‌ای به آن، به منزله ویران شدن اساس فلسفه هگل است. بین جهان متغیر غیرکامل و غیرعقلانی و ایده مطلق کامل عقلانی هیچ سنتزی وجود ندارد، زیرا در تحلیل نهایی هر یک از دو شق چیزی را نفی می‌کند که دیگری اثبات می‌کند و از آنجایی که هر یک از دو گزینه

1 . Ibid: 55

2. developing eternity

در بنیادی‌ترین سطح فلسفه مطرح می‌شود به گفته ترندلنبورگ این تناقض، رفع ناشدنی است.<sup>۱</sup> بنابراین چاره‌ای نداریم جز اینکه بین دیدگاه زمانی و غیرزمانی یکی را انتخاب کنیم.

### بنیان منطقی زمان

برای داشتن درک درستی از مفهوم زمان، باید به ریشه‌های منطقی آن توجه شود.

«زمان صورت بیرونی و صرفاً به شهود درآمده صیورورت<sup>۲</sup> است.»<sup>۳</sup>

پس زمان ظرف تغییرات نیست بلکه صورت آن‌ها است و بنابراین صیورورت که سنتز بوجود آمدن<sup>۴</sup> و از میان رفتن<sup>۵</sup> است، منطقاً مقدم بر زمان است.

هگل بارها بر انطباق زمانی - منطقی در دیالکتیک خود تأکید می‌کند:

«توالی موجود در سیستم فلسفه در تاریخ مشابه توالی موجود در استنتاج منطقی

مفهوم است.»<sup>۶</sup>

یعنی همان روندی که در منطق روی می‌دهد عیناً در تاریخ فلسفه نیز بطور زمانی تکرار می‌شود و از این جهت تاریخ فلسفه، همان فلسفه است. اما برای مشاهده شباهت بین این دو سلسله، باید تاریخ فلسفه را از کلیه صورت‌های خارجی آن منتزع کنیم.<sup>۷</sup> زیرا فلسفه پیش از آنکه خود را در طبیعت عرضه کند، در ساحت ذهن ساخته و پرداخته می‌شود و منطق بر تاریخ مقدم است. طبیعت واسطه‌ای است برای خوداندیشی و خودشناسی ذهن تا از این طریق ذهن خود را بیرونی کند. الکساندر کوژو نیز به ایده توازی منطقی - زمانی در هگل توجه داشته و معتقد است که زمان همان وجود خارجی مفهوم است.<sup>۸</sup> اما منطق هگل یک دایره بسته است و با فرافکنی منطق در قالب زمانی، تاریخ نیز لزوماً شکل دوری پیدا می‌کند.

«به دلیل سرشت روشی که هم اینک بدان اشاره شد، علم خود را بصورت دایره‌ای

که به خودش بازمی‌گردد، نشان می‌دهد که در آن وساطت پایان را به آغاز که بنیان

بسیط است برمی‌گرداند.»<sup>۹</sup>

هگل زمان را از مکان استنتاج می‌کند. مکان شیئی از اشیاء طبیعت نیست بلکه صورت

1. Trendelenburg 1870: vol.1, 44

2. werden

3. Hegel, 1986: vol. 9, 47

4. Entstehen

5. vergehen

6. Hegel 1955: 30

7. Ibid

8. Kojève 1969: 101

9. Hegel 2010: 751

منوچهر صانعی دره‌بیدی، حسین خدادادی

خارجی آن‌ها است که از آن‌ها انتزاع شده است. رابطه مکان و زمان همانند رابطه ابژکتیویته و سوژکتیویته یا رابطه واقعیت و مثالیت است. با توجه به خاصیت پیوستگی (یعنی هر نقطه‌ای<sup>۱</sup> ذاتاً مشابه همه نقاط دیگر است) نتیجه می‌شود که هر دو نقطه، در واقع یک نقطه‌اند، بدین صورت که می‌توان یک نقطه را یک بار در اینجا و سپس در جای دیگر تصور کرد و یا می‌توان هر نقطه‌ای در مکان را به نقطه دیگری تصویر کرد. بدین ترتیب از اندازه ممتد به اندازه اشتدادی (از خود نقاط به تقدم و تأخر آن‌ها) منتقل شده و از حوزه واقعیت به مثالیت می‌رویم (انتقال، مثالی است زیرا دو نقطه بعنوان دقایقی از حرکت یک نقطه در نظر گرفته می‌شوند). و بدین ترتیب به توالی زمانی می‌رسیم. بنابراین زمان ریشه در تغییر مکان داشته و می‌توان نتیجه گرفت که زمان امری مستقل و فی‌نفسه نیست بلکه امری انتزاعی است که از پیوستگی مکانی مشتق می‌شود. مکان به مثابه بنیان طبیعت، خودِ خارجیت است و زمان صورت خارجیت است.

نقاط، نافی مکان هستند زیرا آن را تجزیه کرده و پیوستگی آن را مختل می‌کنند. پس مکان باید از آن‌ها تعالی جوید، بدین صورت مکان با تعالی جستن از نافی درونی خود باعث ایجاد زمان می‌شود، یعنی زمان نافی نافی و حقیقت مکان است. هگل به صراحت، زمان را دارای سرشتی انتزاعی و ایده‌آل می‌داند و آن را سوژکتیویته انتزاعی یا صورت محض حساسیت می‌داند.<sup>۲</sup> بنابراین زمان که پیشتر بخشی از طبیعت دانسته می‌شد، اکنون در قلمرو ذهن جای می‌گیرد زیرا تاریخ از نظر هگل یک واقعیت هستی‌شناختی مستقل نیست و البته این میراث کانت است.

هیپولیت نیز معتقد است تاریخ، وجود عینی (خارجی) ندارد. ساحت<sup>۳</sup> تاریخ درون جوهری است که در عین حال سوژه است.<sup>۴</sup> «من» در ابتدا جوهر است و تنها وقتی از طریق تاریخ به دانش مطلق می‌رسد شایسته نام سوژه است و بدین ترتیب روح، همان تاریخ است.<sup>۵</sup> روح، درون‌بودگی تاریخ است که منطبق را به قلمرو طبیعت می‌کشاند و پدیدارشناسی روح سیر تطور تاریخی خود متناهی تا خود مطلق را به تصویر می‌کشد. پدیدارشناسی روح، تاریخ خود سوژکتیو ماست و تاریخ جهان در درون بودگی آگاهی فردی جای دارد اما فرد از آن آگاه نیست.<sup>۶</sup>

۱. که همان اینجاها، heres؛ در پدیدارشناسی است. (پدیدارشناسی ۱۰۲)

2. Hegel 1970: 230-40, § 258-260

3. Locus

4. Hyppolite, 1974: 40

5. Ibid. 31

6. Ibid. 40-1

کارین دی بوئر<sup>۱</sup> نیز به رابطه نزدیک بین منطق و زمان توجه می‌کند و معتقد است همان‌طور که منطق نهایتاً در خودشناسی روح به کمال می‌رسد، تاریخ نیز پایان‌مند است. زمان هم شرط برون‌بودگی<sup>۲</sup> مفهوم در طبیعت است و هم لازمه بازگشت مفهوم به خویش است.<sup>۳</sup> همان‌طور که زمان و مکان برای کانت صور شهودی هستند که معرفت تجربی تنها از طریق آن‌ها میسر می‌شود، برای هگل نیز زمان و مکان صور خارجیت<sup>۴</sup> هستند که عقل محض هگل از طریق آن‌ها خود را در طبیعت خارجیت می‌بخشد.<sup>۵</sup> زمان عاملی منطقی برای کامل شدن مفهوم است. همان‌طور که تاریخ، وجودی جدای از دانش مطلق ندارد، زمان نیز وجودی مستقل و بیرون از مفهوم ندارد. بدین ترتیب زمان و مکان که برای کانت محدودکننده عقل محض در شناخت شیء فی‌نفسه بودند، برای هگل نیز حدگذار هستند. اما هم‌زمان این امکان را برای روح فراهم می‌سازد تا از طریق خود-برون‌گذاری در زمان و مکان، خود را بطور عینی و برون‌ذهنی بشناسد. مفهوم تنها از راه خود-محدودسازی<sup>۶</sup> می‌تواند به خود هم‌چون یک کل باز گردد. زمان و مکان در کانت، عقل محض را به تجربه مقید می‌کنند و در هگل آن را به مفهوم بدل می‌کنند.<sup>۷</sup> اگرچه مفهوم غیر زمان‌مند منطق مقدم بر تاریخ است اما در واقع هر دوی آن‌ها یکی هستند؛ تفاوت آن‌ها اینطور نیست که مفهوم، کامل بوده و تاریخ، ناکامل است بلکه فرق آن‌ها این است که مفهوم ضرورتاً در صور زمان و مکان پدیدار می‌شود و این صور چیزی نیستند غیر از دقایقی از خود-برون‌گذاری مفهوم، تا اینکه خود را شناخته و کامل شود. آنگاه که مفهوم به خودشناسی رسید، زمان نفی<sup>۸</sup> می‌شود و این نقطه پایان تاریخ است.<sup>۹</sup>

بدین ترتیب زمان ممانی<sup>۱۰</sup> از سیر کل است. اما زمان به عنوان ممانی از کل، نه مقدم بر آن بلکه مشتق از آن است. نباید تصور شود که ممان‌ها، عناصر بر سازنده کل هستند و یا زمینه‌ساز ظهور آن هستند، کل در هر حال منطقیاً بر ممان‌ها مقدم است. باید توجه داشت که ممان در هگل معنای غیرزمانی دارد.<sup>۱۱</sup> جالب اینکه ممان علی‌رغم غیرزمان‌مند بودنش،

1. Karin de Boer

3. De Boer 2002: 46

5. Ibid. 45

7. Ibid. 44

9. Ibid. 46

2. Enttäusserung

4. die Formen der Äußerlichkeit

6. Selbstbeschränkung

8. Tilgung

10. das Moment

۱۱. توجه شود که *das Moment* که اصطلاح موردنظر هگل است، بر خلاف *der Moment* (به معنای لحظه) معنای زمانی ندارد. (Borsche 1984: 100-8)

منوچهر صانعی دره‌بیدی، حسین خدادادی

به مراحل یک سیر تکاملی اشاره می‌کند. بنابراین با نفی هر گونه تعالی و امر فراسو من جمله خدای متعال، مشکل خلقت از عدم به نحوی متفاوت حل می‌شود: خالق و مخلوق هر دو ممانه‌ایی یک‌سویه از یک جریان دوری ازلی-ابدی هستند یعنی آنچه پیشتر لاینحل می‌نمود ناشی از فرض زمان بعنوان ظرف خالق و مخلوق بود.

بر اساس مطابقت منطق بر تاریخ که بدان اشاره شد، بر فرض زمانی بودن دیالکتیک اشکالات زیادی وارد است: ۱) دیالکتیک یک سیر منطقی است که آغاز و پایان دارد درحالی که زمان سلسله‌ای نامتناهی است و ایده مطلق منطقاً مقدم بر زمان است زیرا مقوله اسفل (زمان) نمی‌تواند پیش فرض ظهور مقوله اعلی (ایده مطلق) باشد. ۲) مقولات دستگاه هگلی چنان پیوند وثیقی دارند که هرگامی در دیالکتیک و وجود هر مقوله‌ای مستلزم وجود همه مقولات است. پس اگر دیالکتیک، زمانی باشد هیچ دلیلی مبنی بر رویداد گامی از این سیر منطقی در یک لحظه زمانی خاص وجود ندارد. ۳) زمانی دانستن دیالکتیک بدین معناست که در مقطعی از زمان تز و آنتی‌تز مستقلاً وجود داشته باشند یعنی دو امر متناقض پیش از سنتز باهم موجود باشند. این مسأله علاوه بر اینکه مصداق جمع نقیضین است با این اصل هگل که «واقعی عقلانی است»، نیز ناسازگار است. زیرا اگر تناقض در هر برهه‌ای از زمان حادث شود، عقلانی بوده و هیچ دلیلی برای رفع آن در یک سنتز عالی‌تر وجود ندارد. ۴) چه دلیلی وجود دارد که یک کل تام و تمام با زمانی کردن خود، خود را متناهی و غیر معقول و محدود کرده و مجدداً خود را از این نقص رها کند. ۵) و دست آخر اینکه، غایت سیستم هگل پیش فرض وجود آن است و نمی‌تواند برآیند یک فرایند زمانی باشد.

### غایت تاریخ و نفی آینده‌گرایی<sup>۲</sup>

بنابر آنچه گفته شد، نامتناهی واقعی «تمامیت منطقی» است. هم‌چنین از آنجایی که منطق آغاز و پایان دارد، تطبیق این فرآیند بی‌زمان بر تاریخ مستلزم مفهومی بنام تمامیت زمانی است. غایت تاریخ همان تمامیت منطقی است که دیالکتیک را به سرانجام می‌رساند. پس زمانی نبودن دیالکتیک بدین معناست که غایت تاریخ، جایی در آینده روی نمی‌دهد. بوری<sup>۳</sup> در مقایسه فیشته و هگل می‌گوید:

«هر دو هدف از تکامل بشری را در تحقق آزادی می‌بینند اما در حالی که در فیشته این

۱. توجه شود که جداکردن مقام ثبوت و اثبات در زمینه فلسفه هگل اساساً غیرممکن است.

هدف قابل دستیابی نبوده و سیر تکامل پایان نمی‌پذیرد، در هگل سیر تکامل فی‌الحال کامل شده است؛ هدف، نه تنها قابل دستیابی است بلکه هم اکنون نیز بدست آمده است. بنابراین [سیستم] هگل آن چیزی است که آن را سیستم بسته می‌نامیم. تاریخ، پیش‌رونده بوده است اما جایی برای پیشرفت بیشتر باقی نمانده است.»<sup>۱</sup>

اما از آنجایی که زمان در تلقی عرفی یک جریان بی‌پایان است، می‌بایست جایگاه نامتناهی را در دستگاه هگل بررسی کنیم. هگل در دانش منطق بین دو معنا از نامتناهی فرق می‌گذارد: نامتناهی کاذب<sup>۲</sup> و حقیقی:

«این نامتناهی که به عنوان بازگشت به درون خود،<sup>۳</sup> بعنوان ارجاع خودش به خودش موجود است اما موجود نامتعین و انتزاعی نیست زیرا بصورت نفی نفی وضع شده است. در نتیجه هم‌چنین برون‌بودی و آنجا‌بودی است، زیرا حاوی نفی بطور کلی و در نتیجه دربردارنده معین‌بودگی است. آن هست و آنجا در برابر ما حاضر است. تنها نامتناهی بد، فراسو است... [که] در خودش دربردارنده ایجاب برون‌بودی نیست و تنها به مثابه امر سلبی تثبیت شده و نباید آنجا باشد و نباید دست‌یافتنی باشد. لیکن این دست‌نیافتنی بودن شأنی برای آن نیست بلکه نقطه ضعف اوست ... امر غیر حقیقی دست‌نیافتنی است و باید توجه شود که چنین نامتناهی‌ای غیر حقیقی است.»<sup>۴</sup>

برای هگل یک زنجیره نامتناهی بصورت تصاعد حسابی ممکن نیست. یعنی زمان عرفی به معنای تیکتاک ساعت یا توالی بی‌پایان آنات زمانی کاملاً غیر واقعی بوده و نمونه‌ای از «نامتناهی کاذب» است. برای تقریب به ذهن، نامتناهی کاذب، یک خط راست است و نامتناهی واقعی بصورت دایره‌های بسته و تماماً در زمان حال<sup>۵</sup> است. تصور دایره‌وار هگل از زمان در تحلیل او از نامتناهی ریشه دارد؛ زمان حلقه‌ای بسته است که اجزای آن با هم و بالجمله حاضرند، این حلقه همان سرمدیت است و این معنای گفته اوست که «اکنون حقیقی سرمدیت است»<sup>۶</sup>، اما این سرمدیت نه فرازمان بلکه بی‌زمان است. زیرا اگر طبق گفته هگل «حقیقت کل است» پس فلسفه او اصولاً ضد استعلاست و بنابراین در این حلقه بسته هیچ آینده ناشناخته‌ای وجود ندارد.<sup>۸</sup>

1 . Bury 1987: 255

2. Schlecht-Unendliche

3. In-sich-Zurückgekehrtsein

4 . Hegel 2010: 118-9

5. ganz gegenwärtig

6 .”Die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit”

7 . Hegel 1986: Band 9,55

8 . Hyppolite 1974: 46



منوچهر صانعی دره‌بیدی، حسین خدادادی

یکی از نمونه‌های مخالفت هگل با نامتناهی کاذب و آینده‌گرایی حملاتی است که متوجه منجمین می‌کند. به نظر او، ستاره‌شناسان مدعی هستند که با تعداد بی‌شماری ستاره در فضای نامتناهی سروکار دارند که مطالعه آن‌ها مستلزم زمانی بی‌پایان است.<sup>۱</sup> اما هگل با توجه به جایگاه غایی که برای دانش مطلق خود قائل است، معتقد است ستاره‌شناسان اگر بارها و بارها زندگی کرده و بتوانند به دور دست‌ترین نقاط فضا دست یابند، باز هم دانش آن‌ها تکرار معلومات قبلی بوده و چیزی به دانش مطلق اضافه نمی‌کنند. آنچه مایه استهزای هگل را فراهم می‌آورد، حواله دادن غایت‌القصوای<sup>۲</sup> یک علم به آینده‌ای دور و دراز است. آینده به معنای زمان بی‌پایان، نمونه‌ای از نامتناهی کاذب است در حالی که نامتناهی عقلانی آن است که پذیرای صورت مفهومی بوده و بر حلقه تمامیت منطقی منطبق شود. در حالی که نامتناهی ستاره‌شناسان قابل اندازه‌گیری نبوده و در ذیل هیچ قانونی جای نمی‌گیرد.<sup>۳</sup>

هگل بر خلاف روال رایج تاریخ‌شناسان، علیت فاعلی را در حوادث تاریخی دخیل نمی‌داند و ضرورت درونی و علیت غایی برایش اهمیت داشت چرا که هر تبیین علمی از رویدادهای تاریخی نیازمند کشف علل غایی آن‌هاست. بنابراین تمامیت زمانی و غایت‌مندی تاریخ، نتیجه جای دادن تاریخ در یک سیستم دوری ازلی است. غایت حوادث رسیدن به دانش مطلق است، بنابراین در طبیعت نمی‌توان انتظار تکاملی طبیعی از جنس نظریه تطور انواع داروین را داشت.<sup>۴</sup> اصولاً توجه هگل بیشتر معطوف به زمان حال است زیرا اشتغال اصلی فلسفه حال است و از منظر ایده همیشه حاضر جاودان، گذشته و آینده در ذیل حال اهمیت می‌یابند.<sup>۵</sup> زمان در طبیعت، لحظه اکنون است و تفاوت بین گذشته و حال و آینده به نحو سوپژکتیو در حافظه، بیم یا امید ریشه دارد.<sup>۶</sup>

وی حتی این تفکر خود را به حوزه دین نیز تعمیم می‌دهد: به نظر او جمله «ملکوت تو برقرار گردد»<sup>۷</sup> (متی، باب ۶ آیه ۱۱) نه یک جمله دعایی بلکه جمله‌ای خبری است که از یک غایت محقق شده گزارش می‌دهد.<sup>۸</sup> برتولد باند با تأکید بر گرایش‌های مسیحی هگل تفسیری آخرالزمانی<sup>۹</sup> از غایت او ارائه می‌دهد اما تفاوت اینجاست که غایت هگلی برخلاف آخرت مسیحی، امری فراتاریخی نیست.<sup>۱۰</sup> تلوس که همان دانش مطلق است یک

1 . Hegel 2010: 194

3 . Ibid.

5 . Hegel, 1955: 78-9

7 . adveniat Regnum Tuum

9 .apocalyptic

2 . Hauptmoment

4 . Höhle, vol. 2, p. 310

6 . Hegel, 1986: Band 9,52

8 . Hegel, 1956: 457

10 .Berthold-Bond, 1989: 120

مرحله گذار است که دوره جدیدی را در تاریخ می‌گشاید.<sup>۱</sup> برتولد باند در مقام یک هگلی چپ پیشنهاد هیپولیت مینی بر اینکه دانش مطلق یادآوری<sup>۲</sup> است را پذیرفته اما معتقد است یادآوری به جای اینکه خاطره‌ای از گذشته باشد می‌تواند بصورت نجات و رستگاری روح و تولد دوباره آن در دوره تاریخی جدید باشد. وقتی معرفت بر تضاد بین فکر و متعلق آن غلبه کرد، مفاهیم را در معنای ابدی-ازلی‌شان درک می‌کند.<sup>۳</sup> بنابراین پایان تاریخ نه به معنای پایان زمان بلکه به معنای پایان تاریخ لوگوس مسیحی است.<sup>۴</sup> و از این پس عقل یا روح جاودان بصورتی جدید سیر دیالکتیکی بی‌پایان را ادامه می‌دهد.<sup>۵</sup>

هگل آینده‌نگری کانت در عرصه سیاست را هم قبول نمی‌کند. به نظر او آینده‌ای که کانت به آن دل بسته، شبیه آینده منجمین است. آرمان صلح پایدار<sup>۶</sup> غایتی برای تاریخ است که به آینده‌ای نامعلوم موكول می‌شود و این کاملاً با تمامیت زمانی هگل در تضاد است. تفاوت این دو در این است که هگل، واقعی را عقلانی می‌داند اما کانت عقلانی را چیزی می‌داند که باید واقعی شود. با کنار گذاشتن آینده، باید<sup>۷</sup> کانتی نیزجایی نخواهد داشت. هگل در پاسخ به کسانی که برای سلطنت الهی دعا می‌کنند می‌گوید:

«آنچه روی داده و هر روز روی می‌دهد نه تنها بدون خدا نیست بلکه ضرورتاً فعل

اوست.»<sup>۸</sup>

هیچ داور عالی رتبه (همچون قانون بین‌الملل) و یا داور غایی (همچون آرمان صلح پایدار کانتی) نمی‌تواند درباره تاریخ قضاوت کند:

«هیچ داوری بر فراز دولت‌ها نیست.»<sup>۹</sup> «تاریخ جهان، دادگاه داوری جهان است.»<sup>۱۰</sup>

بدین ترتیب واپسین داوری<sup>۱۱</sup> نه به خدا، بلکه به تاریخ واگذار می‌شود و بدین ترتیب خدا در قالب تاریخ سکولاریزه می‌شود.<sup>۱۲</sup> با حذف مفهوم آینده و حکم از تاریخ، تاریخ امری فراسو نبوده و در درون بودی سیستم فلسفی جای می‌گیرد.

### رفع یک شبهه؛ هگل و آمریکا

تحلیل هگل از تاریخ و آینده آمریکا یک مورد مناسب جهت بررسی رابطه تاریخ و دیالکتیک

1. Ibid. 137

3. Ibid. 129

5. Ibid. 160

7. sollen

9. Hegel, 2001: 264

11. Weltgericht

2. Erinnerung

4. Ibid. 124

6. ewigen Frieden

8. Hegel, 1956: 457

10. Ibid. 266

12. Strauss, 1989: 24-5

منوچهر صانعی دره‌بیدی، حسین خدادادی

است. در نگاه سطحی پیش‌بینی‌های هگل درباره آمریکا مخالف موضع ضدآینده‌گرایانه‌ای است که شرح آن گذشت، اکنون پرسش این است که آیا وی غایت و سرنوشت آمریکا را به آینده‌ای نامعلوم حواله داده است؟

بنا به تحلیل هگل، در مقایسه آمریکای جنوبی و شمالی، به تضادی عجیب برمی‌خوریم که این قاره را آستان حوادثی در آینده کرده است. در آمریکای شمالی ما شاهد شکوفایی در صنعت و جمعیت هستیم که ناشی از سازمان مدنی و آزادی تثبیت‌یافته است؛ سراسر فدراسیون ایالات، تشکیل یک دولت واحد داده که دارای مرکزیت سیاسی است. در مقابل، در آمریکای جنوبی، حکومت جمهوری تنها متکی به نیروی نظامی است و سراسر تاریخ آن‌ها یک انقلاب پیوسته است؛ حکومت‌های فدراتیو استقلال پیدا کرده و حکومت‌های پیشتر مستقل، متحد می‌شوند و همه این تغییرات ناشی از انقلاب‌های نظامی است.<sup>۱</sup> همچنین از جنبه دینی، آمریکای شمالی عموماً پروتستان و آمریکای جنوبی کاتولیک است. «بنابراین آمریکا سرزمین آینده است. جایی که در سال‌های پیش روی ما معنای تاریخ جهان خود را آشکار خواهد کرد» (شاید بصورت درگیری بین آمریکای شمالی و جنوبی)<sup>۲</sup> آمریکای شمالی هنوز در شرایطی است که افراد با تصاحب زمین شروع به کشت می‌کنند هگل پیش‌بینی می‌کند که با سرآمدن دوره این نوع زراعت، افراد به سمت شهرها روانه شده و شروع به تجارت می‌کنند و بدین صورت جامعه مدنی شکل می‌گیرد.<sup>۳</sup>

آنچه در این پیشگویی‌ها شایسته توجه است مقایسه روند تحولات آمریکا با اروپاست. امپراطوری پروس حرف آخر هگل در تاریخ است<sup>۴</sup> و آمریکا هنوز به شرایط تحقق چنین حکومتی نرسیده است. آنچه تا کنون در جهان جدید (آمریکا) روی داده تنها پژواکی از جهان قدیم (اروپا) است.<sup>۵</sup> بنابراین تحلیل هگل درباره آمریکا تأییدی دوباره بر توافقی منطق و تاریخ بوده و کار او صرفاً انطباق مفهوم منطقی محقق شده بر پتانسیل‌های جغرافیایی-اجتماعی آمریکاست. به عبارت دیگر امروز آمریکا، گذشته اروپاست.

### آزادی فردی در تاریخ

چنان‌که گفته شد، تاریخ بر اساس علیت غایی و ضرورت پیش می‌رود، حال باید دید آیا تأکید هگل بر آزادی با ضرورت قابل‌سازش است؟ و آیا آینده برآیند اراده‌های آزاد فردی

1 . Hegel, 1956: 83-4

2 .Ibid. 86

3 .Ibid.

4 .Bury,1987: 255-6

5 .Hegel, 1956: 104

است یا ناشی از غایت منطقی و محتوم است؟

تاریخ رویدادی کامل شده است، یعنی پیشرفت<sup>۱</sup> در فلسفه هگل، مفهومی تجربی نبوده و منطقاً بر هر تاریخی مقدم است. برای سنجش پیشرفت تاریخ نمی‌توان تعداد افرادی که در عمل، رفته‌رفته به آزادی خود واقف می‌شوند را سرشماری کرد! زیرا آگاهی از آزادی، معیاری غیر زمان‌مند و کیفی بوده و یک میزان محاسباتی بدست نمی‌دهد. البته نباید بحث از آزادی در تقابل با ضرورت منطقی انگاشته شود. این تقابل به این خاطر است که قلمرو آزادی و ضرورت به ترتیب ذهن و طبیعت فرض می‌شود. به بیان هگل، معمولاً تصور می‌شود برخورد جسمی به یک شی متحرک که باعث تغییر جهت حرکت آن شود نمونه‌ای از ضرورت در طبیعت است، اما «این صرفاً یک ضرورت خارجی است و نه ضرورت واقعی درونی که همان آزادی است»<sup>۲</sup> بنابراین آزادی باید به مثابه ضرورت درونی و مفهوم انضمامی تلقی شود.<sup>۳</sup>

«اما در خود فرایند تاریخ جهان که هنوز کامل نشده است، هدف نهایی انتزاعی تاریخ، هنوز موضوع مشخص علاقه و خواست نشده است. در حالی که این تمایلات محدود هنوز از مقصودی که در حال ارضای آن هستند بی‌خبرند: اصل کلی در ضمن آن‌ها بوده و خود را از طریق آن‌ها تحقق می‌بخشد»<sup>۴</sup>

بنابراین کامل نبودن تاریخ جهان (عدم تمامیت زمانی) به معنای دست نیافتن به هدف نیست بلکه افراد شرکت کننده در این فرآیند، رسیدن به خودآگاهی را مشخصاً به عنوان تلوس خود قرار نداده‌اند و از فرآیندی که در آن‌ها زندگی می‌کند بی‌خبرند. این ناآگاهی ناشی از توهم آزادی در افرادی است که تصور می‌کنند در حال برآورده کردن مقاصد خویش‌اند و نه ابزاری برای تحقق «اصل کلی». این جدایی بین ضرورت و آزادی، پایه و اساس این توهم است که جهان هنوز کامل نشده است و غایت آن در آینده به واقعیت می‌پیوندد. به عبارت دیگر منشأ این آزادی صوری و کاذب این است که خودآگاهی فردی با جداکردن خود از ایده کلی یا خدا، آن را محدود کرده و خود را مستقل می‌پندارد (همان). بدین ترتیب آزادی سوژکتیو و جدابودی فرد متناهی از ایده نامتناهی، منشأ توهم پیشرفت زمانی تاریخ به سوی هدفی در آینده است، توهمی که در فرض تطابق تاریخ با فرایند تام و تمام منطقی زایل می‌شود.

1. Progreß

2. Hegel 1986: Band 8, 102

3. Ibid.

4. Hegel 1956: 25

### راه حل

بنا بر آنچه گذشت، تنها زمانی می‌توانیم به تاریخ‌مندی روح معتقد باشیم که تکامل دیالکتیکی بی پایان باشد. اما در واقعیت شاهد تحول تدریجی روح نیستیم بلکه فرآیند خودپروری روح در ازل انجام شده است. و تاریخی که به عنوان خود خارجیت بخشی<sup>۱</sup> روح و بازگشت روح به خویشتن مشهور است، بازی ایده با خودش است.

«حرکت مفهوم باید تنها یک بازی دانسته شود. دیگری که از راه حرکت مفهوم فرانهاد شده در واقع یک دیگری نیست. در نظریه دین مسیحی این (مطلب) این‌گونه بیان می‌شود که خدا نه تنها جهانی را خلق کرده که هم‌چون یک دیگری در مقابل اوست بلکه از ازل صاحب فرزندی شده است که در آن، به عنوان روح، با خودش انس می‌گیرد.»<sup>۲</sup>

هم‌چنین نمونه‌ای دیگر از مخالفت هگل با نگاه زمانی به دیالکتیک را می‌توان در فقره زیر مشاهده کرد:

«در سپهر متناهی دستیابی اصیل به هدف (نامتناهی) را نه می‌توان تجربه کرد و نه می‌توان مشاهده کرد. بنابراین برآورده شدن هدف نامتناهی تنها منوط به برطرف شدن این توهم<sup>۳</sup> است که این هدف هنوز برآورده نشده است. خوبی، خوبی مطلق، بطور سرمدی خود را در جهان محقق می‌کند و نتیجه این است که (خوبی) فی‌الحال برای خویش (بطور بالفعل) و در خویش (بطور ضمنی) محقق شده و برای این تحقق نیاز ندارد که منتظر ما بماند. این [تصور ناتمام بودن دیالکتیک] توهمی است که ما در آن زندگی می‌کنیم و در عین حال توهمی است که به تنهایی عنصری سوق دهنده<sup>۴</sup> است که رغبت ما به جهان متکی به آن است. ایده، درون فرآیند خویش این توهم را برای خودش ایجاد می‌کند؛ ایده، یک دیگری (آنتی‌تزی) را در مقابل خودش وضع می‌کند و عمل او مشتمل است بر زدودن این توهم.»<sup>۵</sup>

فرآیند خودگشایی روح به بیان اسپینوزا «از وجه سرمدیت»<sup>۶</sup> روی می‌دهد، یعنی فرآیندی است که قبل از شروع شدن کامل شده است و در واقع فرآیندی منطقی است و زمانی دانستن آن خطاست. جهان تجربی یک توهم واقعی یا واقعیت توهمی است. خودگشایی

1 Self-externalization

2 Hegel 1986: Band 8, 309

3 Täuschung/ illusion

4 Betätigende

5 Ibid. 367

6 Sub specie aeternitatis

روح خلق جهان و زمان نیست بلکه درون‌نگری ابدی و ازلی روح است که در آن مخلوقات متناهی ایدآلیزه شده و ناپدید می‌شوند. بنابراین جهان بطور سرمدی کامل و یکسان است و حرکت تنها در اذهان ماست. مقولات منطق همه یکجا و با هم، هم‌چون دقایقی از ایده مطلق موجودند بدون اینکه سیری زمانی، واسطه میان آن‌ها باشد.

«بنابراین می‌تواند گفته شود که این محتوا [ای تاریخی] بیان خداست آن‌چنان که در

ذات جاودانش قبل از خلق طبیعت و ذهن متناهی وجود دارد.»<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد بهترین راه برای آشتی دادن دو جنبه زمانی و منطقی دیالکتیک، بازگشت به ایده تمایز بین «مقدم (قابل فهم) نسبت به ما»<sup>۲</sup> و «ذاتاً مقدم (قابل فهم)»<sup>۳</sup> در ارسطو است.<sup>۴</sup> بدین صورت که سیر منطق پس از آن‌که در ذات خدا بطور جاودان به سرانجام خود رسید، در «نظر ما» بصورت زمانی پدیدار می‌شود. به نظر کاترین کلوگ زمان در طبیعت، غیرزمانی است و صرفاً وجود ثانویه آن در تجربه انسانی است که شکل تاریخ به خود می‌گیرد؛ زیرا بواسطه وجود عنصر خواست و انتظار در تجربه انسان، غیبت و نیستی در زمان حال وارد شده و تصور آینده شکل می‌گیرد و بدین ترتیب سرمدیت غیرزمانی به تاریخ زمانی تبدیل می‌شود.<sup>۵</sup>

شبهه‌ای که ممکن است اینجا پیش آید این است که چگونه یک فرد که با توهم زمان زندگی می‌کند می‌تواند جزئی از ساختار جهان عقلانی باشد؟ در پاسخ باید گفت هر چیزی من جمله تفکر می‌تواند از دو جنبه نفسانی و حکایت‌گری در نظر گرفته شود. از جنبه اول هر چیزی حتی توهم، در مقام یک امر واقع، عقلانی است و تنها در مقایسه با آنچه از آن حکایت می‌کند، توهم به نظر می‌رسد. از جهت دیگر می‌توان گفت هگل گاهی در موضع دانش مطلق قرار گرفته و همه فلسفه را از وجه سرمدیت و درون بودی می‌بیند اما خود او در جایگاه شرح و عرضه این جریان سرمدی، لاجرم همان کاری را می‌کند که ایده نامتناهی در دومین گام دیالکتیک مرتکب آن می‌شود یعنی خود را محدود کرده و از قله دانش مطلق به زیر می‌آید و همان‌طور که خودش می‌گوید ریشه زمان، تناهی است<sup>۶</sup> و این تناهی و حدگذاری که در گام دوم هر دیالکتیکی وجود دارد عامل توهم زمان است. بدین ترتیب هرگاه که پای شرح و بیان

1 . Hegel 2010: 29

2 .proteron pros hemas/ prior with regard to us

3 .proteron physei / prior by nature

4 .Aristotle, 1991:vol. 1, 171- 441, vol. 2, 513-534

5 .Kellogg, 2012: 132-3

6 .Hegel, 1986: Band 9, 50

منوچهر صانعی دره‌بیدی، حسین خدادادی

و عرضه یک فرایند ابدی - ازلی به میان آید، ناگزیر نگاه ما نگاهی تاریخی - زمانی می شود و حقیقت فلسفه نیز چیزی جز زدودن توهم زمان نیست.

### نتیجه‌گیری

هگل در بی‌اعتمادی به زمان از اسپینوزا پیروی می‌کند. «زمان، همان‌طور که اسپینوزا آن را می‌نامد،<sup>۱</sup> صرفاً خیال<sup>۲</sup> است.»<sup>۳</sup> ایده اگر در صورت بی‌واسطه‌اش انگاشته شود، در زمان نیست، بلکه صورت انضمامی - دیالکتیکی آن مستلزم بازگشایی در زمان است. زمان عامل پیوند دهنده منطق و طبیعت است. به اعتقاد هگل منطق ضرورتاً نیازمند وجود زمان نیست، بلکه عامل درخودتفاوت‌گذاری<sup>۴</sup> ایده که باعث وجود بیرونی آن می‌شود، پای زمان را به میان می‌آورد. اما آنچه در طبیعت بازگشایی می‌شود، سرشت حقیقی منطق نیست بلکه منطق آن گاه که توسط هگل بیان شده و توسط ما بازخوانی می‌شود، صورت زمانی می‌گیرد. تاریخ و زمان برای خودآگاهی روح ضرورت دارند اما پس از خودآگاهی قابل چشم‌پوشی هستند. بدین ترتیب مفهوم مکان که ناشی از خود-برون‌گذاری با خارجیت است توسط زمان نفی می‌شود و خود زمان نیز نهایتاً توسط سرمدیت کنار گذاشته می‌شود. بدین ترتیب بر خلاف تأکید برخی مفسران بر عامل زمان در فلسفه هگل، در تحلیل نهایی زمان توهمی است که باید زدوده شود. ■

۱. هگل به قطعه زیر از کتاب «اصول فلسفه دکارت» از اسپینوزا ارجاع می‌دهد:

Spinoza, Benedicti de, (1802) Opera ed. Paulus. Jenæ, p. 528-30

2. imagination

3. Hegel, 1986: Band 2, 346

4. Selbstdifferenzierung

## فهرست منابع:

- Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, Revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes. 2 vols. Princeton University Press. 1991.
- Berthold-Bond, Daniel, *Hegel's Grand Synthesis: A Study of Being, Thought, and History*. Albany: State University of New York Press. 1989.
- Borsche, Tilman, "*Moment*" in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, edited by Joachim Ritter and Karlfried Gründer, Basel /Stuttgart: Schwabe & Co, volume 6, p. 100-108. 1984.
- Bury, J.B. *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*. New York: Dover Publications, 1987.
- De Boer, Karin, *Begriff und Zeit: Die Selbstentäußerung des Begriffs und ihre Wiederholung in Hegels spekulativem System*, Hegel-Studien v. 35, p. 11-49. 2002.
- Kojève, Alexander, *Introduction to the Reading of Hegel*, Lectures on the Phenomenology of Spirit. Translated by James H. Nichols Jr. and Allen Bloom. New York: Basic Books. 1969.
- Hegel, G.W.F, *Hegel Werke in 20 Bänden*. Suhrkamp Verlag. 1986.
- Hegel, G.W.F, *The Science of Logic*, George di Giovanni George di Giovanni (ed., tr.), Cambridge University Press, 2010
- Hegel, G.W.F, *Lectures on the History of Philosophy*. Translated by E.S.Haldane and Frances H. Simson. London: Routledge. 1955.
- Hegel, G.W.F, *The Philosophy of History*. Translated by J. Sibree. New York: Dover. 1956.
- Hegel, G.W.F, *Philosophy of Right*, S. W. Dyde, trans., Kitchener, Ontario, Canada: Batoche Books. 2001.
- Hegel, G.W.F, *Philosophy of Nature*. Edited and translated by M. J. Petry. 3 vols. London: George Allen and Unwin. (Encyclopedia. Part 2.), 1970.
- Hösle, Vittorio, *Hegels System: Der Idealismus der Subjectivität und das Problem der*



---

منوچهر صانعی دره‌بیدی، حسین خدادادی

Intersubjectivität. 2 vols. Hamburg: Felix Meiner. 1987.

Hyppolite, Jean, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Translated by Samuel Cherniak and John Heckman. Evanston: Northwestern University Press. 1974.

Kellogg, Catherine, *Hegel and Plasticity*, in *The Ends of History: Questioning the Stakes of Historical Reason*, Amy Swiffen & Joshua Nichols (eds.), London and New York: Routledge. 2010.

Strauss, Leo, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago: University of Chicago Press. 1989.

Trendelenburg, Adolf, *Logische Untersuchungen* 2 Vol. Publisher: S. Hirzel, 1870.

