

بررسی نقد هیدگر درباره مفهوم زمان هگل

علی اصغر مصلح*

حسین رستمی جلیلیان**

چکیده

یکی از موارد مواجهه هیدگر با فلسفه هگل، نقد مفهوم زمان اوست. از نظر هیدگر، زمان هگل زمان گذشته، عرفی و متعارف (vulgar) و بازخوانی صرف فیزیک ارسطوست. شارحان متعددی از جمله دریدا، ملبو، تراپورز و دیگران نقدهایی بر این نحوه تفکر هیدگر وارد دانسته‌اند. یکی از مهمترین نقدها در تفسیر هیدگر از زمان هگل این است که نقد او صرفاً مبتنی بر فلسفه طبیعت هگل و نه بر اساس تمامی دقائق فلسفه اوست. در این بررسی نشان داده می‌شود که او همچنین در این مسأله، بیش از اندازه در نقش صوری زمان به عنوان نفی نفی اغراق کرده است. در پایان نتیجه‌گیری می‌شود برخلاف تفسیر هیدگر، آینده بخش مهمی از فلسفه هگل است و مراحل متعددی از زمان در فلسفه او وجود دارد. بدین ترتیب زمان هگل را عرفی و متعارف دانستن، مورد تردید قرار می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی

هگل، روح، هیدگر، آینده، زمان.

* دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی (ره) aamosleh@yahoo.com

** دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشگاه علامه طباطبایی (ره) (نویسنده مسئول) jalilian1974@yahoo.com

مقدمه

نفی نفی (Heidegger, 1996: 432). به عبارتی دیگر، لب کلام هیدگر در وجود و زمان درباره تفسیر زمان هگل صرفاً در این نکته خلاصه می‌شود که هگل هم زمان و هم روح را به عنوان نفی نفی شناخته و این نفی نفی ذاتی که مقوم ساختار اساسی روح است، خود در زمان اساسی و اصیل بنیاد دارد. وی در ادامه تفسیر زمان هگل، زمان او را نکته به نکته تکرار همان مسأله ارسطویی زمان در کتاب چهارم فیزیک می‌داند و معتقد است که او در این زمینه کاملاً از ارسطو پیروی کرده و فهم او از زمان همسو با فهم هر روزه و معمولی از زمان است (Heidegger, 1996: 421, 428). اما منظور هیدگر از فهم عرفی و متعارف از زمان چیست؟ هیدگر، از فهم عرفی و متعارف زمان به فراشد یکسان‌سازی (Leveling off) تعبیر کرده است (Heidegger, 1962: 474 ff). این تعبیر بدین معناست که در این فراشد، اهمیت و معنای بی‌واسطه تجربه موجودات زمانی به امری انتزاعی تقلیل می‌یابد و زمان به عنوان توالی متصل آنات اکنون فهمیده شود و در مقایسه با زمانی که در زندگی هر روزه تجربه می‌گردد، تهی از تمام معانی است (Heidegger, 1962: 422). از طرفی دیگر، هیدگر در «درس گفتارهای پدیدارشناسی روح هگل»، تعیین اصلی زمان در فلسفه هگل را زمان گذشته می‌داند، به طوری که به نظر او زمان گذشته در فلسفه هگل، جزء مقوم و اصلی زمان است؛ زمان برای او به عنوان زمان گذشته است (Heidegger, 1988: 82).

هیدگر با این بیان در مورد غلبه زمان گذشته در این نحوه از تفکر هگل به این نتیجه می‌رسد که زمان در تفکر او زمان بی‌آینده‌ای است که در آن آینده به صورت گذشته حال یا حال گذشته درآمده است و چون هگل در انتهای نظام فلسفی اش به دنبال دستیابی به کلیت و تمامیتی به نام روح مطلق است، با تحقق

بعد از اینکه هیدگر در «وجود و زمان» نشان می‌دهد که زمانمندی (Temporality)، اساس بنیاد دازاین است، سعی می‌کند که در دو فصل آخر کتاب خود به فهم تاریخ و تصور عرفی و متعارف از زمان در مقایسه با شرح زمان اصیل و نخستینی بپردازد. او در بخش ۸۲ این کتاب به بحث مفهوم زمان هگل می‌پردازد و مدعی است هگل فهم عرفی و متعارف مضاعفی از زمان را تکرار کرده است که تحلیل زمانمندی او درصدد غلبه بر این نحوه فهم از زمان است. چرا هیدگر مفهوم زمان هگل را به عنوان مفهوم عرفی و متعارف تفسیر می‌کرد؟ چرا به طور کلی، از نظر او این نوع تفسیر از زمان در طول ادوار گذشته از ارسطو تا برگسون تفوق یافته و به صورت امری مقبول و بدیهی درآمده است؟ آیا تفسیری دیگر از زمان قابل تصور است؟ در حقیقت، از نظر هیدگر، در مقابل این نوع تفسیر از زمان یعنی فهم عرفی و متعارف از زمان، تفسیر او از زمان به صورت الگوی بنیادی زمان یعنی زمانمندی قرار دارد و تمام همت او به خصوص در آثار اولیه اش مصروف شرح و بسط همین مفهوم می‌گردد؛ اما هیدگر در انتهای وجود و زمان، در تبیین تفاوت زمان اساسی در تفکر خودش و فهم عرفی و متعارف زمان، متعرض زمان هگلی شده است و زمان او را در شمار فهم عادی و متعارف از زمان قرار می‌دهد. به نظر او، چون در نظام فلسفی هگل، «پیشرفت تاریخ در زمان روی می‌دهد» (Heidegger, 1996: 428)، بنابراین باید بین روح و زمان نسبتی وجود داشته باشد (Heidegger, 1996: 428). چون او معتقد است زمان هگل، زمان عرفی و متعارف است، پس از نظر او هگل این نسبت را فقط به طریقی صوری می‌تواند بشناسد، یعنی با شناخت ساختار زمان و روح به عنوان

آینده در کلیت تفکر هگل را محرز می‌شمارند و این امر را در کلیت تفکر او جستجو کرده‌اند. برخلاف تفکر هیدگر که به غیبت هر گونه زمان آینده در تفکر هگل معتقد است، در مطالعات معاصر احراز وجود زمان آینده در تفکر او در مدار توجه مفسران قرار گرفته است. با اعتقاد به اینکه آینده در تفکر هگل نقشی اساسی دارد، افقی جدید در پیش روی ما نمودار می‌گردد و بدین ترتیب، واسازی وجودشناسی در این نحوه قرائت از فلسفه هگل نیز ممکن و میسر می‌گردد. بنابراین باید قرائت‌ها و تفاسیر دیگری نیز در واکاوی جامع‌الاطراف متون هگل مدنظر قرارگیرد. این جستار، در پی بسط و تبیین همان نظریه‌ای است که ناقدان هیدگر فرا روی ما نهاده‌اند. این نحوه قرائت و تفسیر نیز بی‌سابقه نیست. کوژو و کویره به عنوان متفکران روس، برخلاف هیدگر به سیطره و تقدم آینده بر زمان حال و گذشته در گفتارهای ینا معتقدند. چنانکه از نظر کوایره زمان در فلسفه هگل دیالکتیکی است و با تفوق و غلبه زمان آینده بر ساخته می‌شود (koyré, 1971: 148-9) و به نظر کوژو، زمان در فلسفه او با اولویت آینده مشخص می‌گردد (kojève, 1947: 367). بسیاری از مفسران دیگر نیز وجود دارند که برخلاف تفسیر هیدگر به نقش آینده در تفکر هگل معتقدند. علت اقبال بسیاری از فیلسوفان بعد از هیدگر به دیالکتیک هگل، برخاسته از اهمیت همین نقش آینده در تفکر هگل است اما هیدگر با روش فلسفی هگل و دیالکتیک او و در نتیجه وجود زمان آینده در تفکر او موافق نیست؛ به عبارتی دیگر، به قول استامبو، دیالکتیک برای هیدگر از نوع هگلی آن نیست و او آن را به صورت دیگری در تفکر خودش تبدیل کرده است. به زعم وی، دیالکتیک هیدگر از نوع دیالکتیک هراکلیتوسی است که ساختاری سه وجهی ندارد بلکه ساختار آن دو وجهی است؛ بدین معنی که

روح مطلق، دیگر زمان آینده در تفکر او نمی‌تواند جای داشته باشد زیرا که در روح مطلق دیگر هیچ تحول و بسطی وجود ندارد. در نتیجه با همه این اوصاف، به نظر هیدگر، آینده برای هگل با نیل به روح مطلق در انتهای نظام فلسفی‌اش به عنوان میراث‌دار ارسطو به پایان رسیده است (Heidegger, 1944:82)؛ پس دیگر نمی‌توان برای تفکر او آینده‌ای را متصور شد. عدم اعتقاد به زمان آینده در تفکر هگل، تحت تاثیر تفسیر هیدگر مورد توجه بسیاری از متفکران قرار گرفته است. چنانکه از نظر کوایره، با اینکه زمان برای هگل دیالکتیکی است اما فلسفه تاریخ او وقتی ممکن است که به غایت خودش نائل گردد و آینده‌ای را نتوان برای آن متصور شد و به عبارتی بتوان زمان را متوقف کرد (koyré, 1971: 89). همین طور با اینکه کوژو به اولویت آینده در تفکر هگل معتقد است (kojève, 1947: 367) اما آینده انسان با نیل به علم مطلق پایان می‌یابد (kojève, 1947: 387). اصولاً به همین دلیل هیدگر، فلسفه هگل را پایان متافیزیک و فلسفه خود را آغاز تفکری دیگر برمی‌شمارد. در واقع، در تفکر او علت اصلی پایان متافیزیک در کل تاریخ فلسفه و آغاز تفکری دیگر با آغاز فلسفه او، در کنار گذاشتن فهم عرفی و متعارف از زمان و اقبال او به زمان اساسی و اصیل نهفته است. او فهم عرفی و متعارف از زمان را مقوم متافیزیک می‌داندست و زمینه هرگونه واسازی وجودشناسی سنتی و متافیزیک را تنها با تخریب این تفسیر از زمان عملی می‌داندست و او خود این کار را ضمن طرح پرسش از معنای وجود انجام می‌داد. پس هرگونه رهیافت واسازی بیش از هر چیز در گرو تغییر و تحول در فهم عرفی و متعارف از زمان است (Derrida, 1982: 31). اما تفسیر هیدگر، ناقدانی نیز دارد که نسبت دادن مفهوم عرفی و متعارف از زمان را به فلسفه هگل روا و جایز نمی‌شمارند و اتفاقاً وجود زمان

خود و در منطق با ابتدای از وجود بحث و بسیط، خود را کاملاً آشکار می‌کند و در انتها ایده مطلق می‌گردد؛ یعنی مفهوم در کل منطق هیچ خارجی نسبت به خود ندارد بلکه با آغاز فلسفه طبیعت است که خود را از آن حیث که از طریق زمان و مکان معلوم می‌گرداند، در مقابل واقعیت می‌بیند؛ یعنی واقعیت مفهوم در آغاز فلسفه طبیعت ابتدا به عنوان امری غیرمنطقی، غیراساسی و مبهم به نظر می‌رسد (Hegel, 1970: §248 rem., cf. §250). در نتیجه، مفهوم که تباین بین وجود صرف و خالص خود و عدم خلوص واقعیت را بر نمی‌تابد، سعی می‌کند این تضاد درونی خود را رفع کند، بنابراین مفهوم از خویش پیشی می‌گیرد تا به فلسفه طبیعت و روح می‌رسد. پس ایده مطلق در انتهای منطق هگل، با تکرار تاریخی خود این بار به صورتی دیگر و به عنوان طبیعت ظاهر می‌شود و به عبارتی، ایده مطلق منطق این بار در طبیعت خود را به صورت بالفعل در زمان و مکان تحقق می‌بخشد؛ یعنی مفهوم آزادانه خود را از سیطره و تسلط خویش رها کرده، خود را در واقعیت رها می‌کند. هگل این خارجیت زمان و مکان را صورت متعین ایده می‌نامد (Hegel, 1970: §247). به عبارتی دیگر، زمان و مکان از نظر هگل صورت های شهوندند، یعنی دسترسی به واقعیت به عنوان طبیعت از طریق صورت های زمان و مکان، ممکن می‌گردد: زمان مانند مکان صورت محض حساسیت یا شهود است؛ امر نامحسوس محسوس است (Hegel, 1970: §258 rem). هگل در اینجا به وضوح تحلیلی کانتی از زمان و مکان ارائه می‌دهد. مفهوم محض در توسعه خویش از وجود انتزاعی منطق تا طبیعت، خویش را کاملاً درک کرده است و واقعیت را به وجود می‌آورد. در منطق، این ظهورات با توجه به پیشرفت منطقی، موضوعیت می‌یابند و در طبیعت ظهورات این ایده‌ها بر اساس شهودات محض زمان و

دیالکتیک برای هیدگر در تفاوت و رابطه انسان و وجود نهفته است (Stambaugh, 1991:34). در واقع، دیالکتیک در فلسفه هیدگر برخلاف هگل در توجه به منطق تفاوت وجودشناختی وجود و موجود شناخته می‌شود تا منطق مقوله‌ای در فلسفه نظری هگل. بنابراین، بررسی و تحقیق درباره زمان خصوصاً زمان آینده، در فهم تاریخی فلسفه هگل و هیدگر بسیار با اهمیت است. در نوشتار حاضر، نسبت مفهوم و زمان در فلسفه هگل، نقد هیدگر به او، نقدهای شارحان به مفهوم عرفی و متعارف زمان و امکان وجود آینده در کلیت تفکر هگل مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

مفهوم و زمان در نظام هگل

جلد دوم کتاب دانشنامه علوم فلسفی، یعنی طبیعت، با نتیجه‌ای که در منطق گرفته شده است آغاز می‌شود، یعنی با پیشرفت منطقی روح؛ با این تفاوت که اندیشه محض فلسفی، حقیقت و ذات خودش را از دست می‌دهد و جای خود را به ارتباطات زمان و مکان می‌دهد. در فلسفه هگل، نقش امر درون ذات در حصول عالم خارج به وسیله تعیین ذاتی حرکت مفهوم محض فهمیده می‌شود. مفهوم با رفع تضاد و تعارضی که میان امر درون ذات و برون ذات وجود دارد، به عنوان وحدت مطلق تفاوت ها یعنی ایده مطلق شناخته می‌شود. امری که چندان واضح و روشن نیست، این است که این مفهوم مطلق که دسترسی به واقعیت را ممکن می‌کند چه نسبتی با زمان دارد. پس ابتدا باید فهم هگل از نسبت بین مفهوم و زمان بررسی شود. دانش مطلق تجلی و ظهور مفهوم است که در آن مفهوم کاملاً خود را تعیین بخشیده است و جنبه اساسی واقعیت را تشکیل می‌دهد. مفهوم در حرکت تاریخی

لنفسه‌ای پیدا می‌کند (Hegel, 1970: §257) که سبب پدید آمدن اختلاف می‌گردد و در پایان، نقطه به "آن" و "اکنون" بدل می‌شود. اما "اکنون" کاملاً قادر نیست تا وجود لنفسه خودش را به دست آورد و اصلاً نمی‌تواند خودش را در این اختلافات حفظ کند اما موجب تفاوت قبل و بعد می‌شود و دقیقاً بدین دلیل از خودش متفاوت می‌گردد و امتداد پیوسته و متصلی از زمان را به وجود می‌آورد که پیدایش موجودات را با صیوررت از وجود به عدم و برعکس ممکن می‌گرداند (Hegel, 1970: §259 rem). از نظر هگل خود زمان صیوررت یا کرونوسی است که همه چیز را به وجود می‌آورد و از بین می‌برد (Hegel, 1970: §258 rem). زمان تمامیت امر سلبی است که تمام امور متناهی و اشیاء محدود را در بر می‌گیرد. زمان، امر سلبی است و حرکتی است که موجب به وجود آمدن اختلاف بین قبل و بعد می‌گردد و تجربه حرکت را ممکن می‌کند و موجبات ایجاد تعدد، گوناگونی و وحدت را فراهم می‌سازد. هگل، زمان را صیوررت شهودیافته (Intuited becoming) می‌نامد (Hegel, 1970: §258)؛ از آن حیث که در زمان امکان دسترسی به کلیت موجودات که مدام در حال حرکت و تغییرند، فراهم می‌گردد. به عبارتی دیگر، از نظر هگل، حرکت تحقق بالذات مفهوم محض در عالم خارج، زمان نامیده می‌شود که در آن تمامی تمایزات خارجی به وجود می‌آید و بالمآل به واسطه روح ارتفاع می‌یابد. از این دیدگاه تاریخ روح متناهی حرکتی است که در آن خارجیت زمان و مکان رفع می‌گردد، به نحوی که حرکت مفهوم به صورت صرف و بسیط همواره در حال افزونی تحقق می‌یابد. از این رو تاریخ به عنوان حرکتی شناخته می‌شود که در آن روح به نحو فزون یافته‌ای از آزادی خویش آگاه شده است و سبب آن می‌گردد. به عبارتی، تاریخ ناشی از وضعی است که

مکان ظاهر و آشکار می‌گردند. چون این صورت‌ها در منطق نسبت به مفهوم، عرضی هستند، مفهوم محض باید از مقوله تهی وجود و شهودات محض مکان و زمان متمایز باشد. از این رو به نظر می‌رسد هگل تباین مفهوم محض و شهود محض کانت را پذیرفته است. مکان و زمان آنات مفهوم را تشکیل می‌دهد و خارجیت را ممکن می‌کنند. از این رو زمان امکانی را برای مفهوم محض به وجود می‌آورد تا موجب تمایز خارجی شود. فاهمه و زمان هر دو ویژگی انتزاعی و خارجی این حرکت هستند. با تمایز مفهوم محض از مفهوم وجود انتزاعی و مفهوم مکان و زمان، کثرت و امکان در این نظام ممکن می‌گردد. مفهوم به خودش صورت‌های خارجی زمان و مکان را می‌بخشد و ایده‌ای می‌شود که می‌تواند خودش را با توجه به محتوایش به عنوان طبیعت ظهور و تجلی ببخشد. از این رو زمان و مکان آنات و دقائق خود حرکت مفهوم هستند. از این رو هگل زمان را صرفاً مفهوم شهود یافته (Intuited concept) می‌نامد (Hegel, 1970: §248 rem). به همین علت، امتداد و حرکت را تنها از طریق شهودات حسی - انتزاعی و محض مکان و زمان می‌توان درک کرد. هگل در بخش دوم دانشنامه علوم فلسفی نسبت بین این دو صورت را نیز مشخص کرده است. او مکان را به عنوان شهودی که دسترسی به خارجیت ثابت و یکسان را ممکن می‌کند، توصیف می‌کند (Hegel, 1970: §254)؛ تفاوتی که در ضمن این خارجیت ظاهر می‌شود به دلیل نقطه است. نقطه با نفی محض نقاط ثابت مکان باعث ایجاد اختلاف بین نقطه، خط و صفحه می‌شود (Hegel, 1970: §256). مکان از جهت مفهوم در پرتو افزونی تعیین ذاتی هر چیزی رخ می‌دهد و با وقوع این امر و نفی مکانی نقطه، مفهوم می‌تواند در قلمرو مکان به خط و صفحه تبدیل شود. نقطه با این رویکرد وجود

در آن زمان کاملاً بر طبیعت غلبه دارد و در این رویکرد تاریخی، حرکت روح متناهی در کشاکش بین حرکت خطی زمان از یک طرف و حرکت دوری مفهوم محض از طرف دیگر رخ می‌دهد. بنابراین، زمان امر سلبی شهود یافته است که از طریق آن تمام موجودات از خودشان متمایز می‌گردند اما آنها هرگز نمی‌توانند به نحو تام بر این تفاوت غلبه کنند. موجودات متناهی نمی‌توانند خود را در این حرکت حفظ کنند و از بین می‌روند. زمان به عنوان سیورورت شهود یافته نمی‌تواند حرکت مفهوم را تحقق ببخشد ولی فقط در دانش مطلق است که با از بین بردن خودش به هدف نهایی‌اش نائل می‌گردد. در این ساحت و مرتبه، قدرت زمان از بین می‌رود و روح می‌فهمد که زمان یک شهود سوژکتیو نیست، بلکه دقیقه‌ای از دقائق خود مفهوم محض است که در یک حرکت سلبی منجر به تحقق ذاتی مفهوم می‌گردد. پس از این توضیح و تبیین مختصر در مورد نسبت مفهوم و زمان در فلسفه هگل، به تفسیر هیدگر از زمان هگل پرداخته می‌شود.

تفسیر هیدگر از زمان هگل

هیدگر در انتهای وجود و زمان و در بخش ۸۲ به بحث مفهوم زمان هگل می‌پردازد. بیان هیدگر با این عبارات آغاز می‌گردد که «پیشرفت تاریخ در زمان روی می‌دهد» (Heidegger, 1996: 428) و اگر این پیشرفت در زمان روی می‌دهد، پس روح خودش باید با زمان نسبتی داشته باشد (Heidegger, 1996: 428). او سپس بیان می‌کند هگل این نسبت را فقط به طریقی صوری می‌تواند بشناسد، یعنی با شناخت ساختار زمان و روح به عنوان نفی نفی (Heidegger, 1996: 432). از نظر هیدگر، مفهوم زمان هگل ریشه‌ای‌ترین نحوه شکل‌گیری مفهومی فهم عرفی و متعارف از زمان است

که او در تحلیل زمانمندی در فلسفه‌اش درصدد غلبه بر این نحوه فهم از زمان است. او فهم عرفی و متعارف از زمان را به فراشد یکسان‌سازی تعبیر می‌کند. در این نحوه فهم از زمان، تجربه بی‌واسطه زمان در اهتمام‌ها و دلمشغولی‌های انسان (مفهوم اصیل زمان)، به توالی انتزاعی لحظات همگون و تهی‌انات زمان فروکاسته می‌شود و آفات زمان دیگر نه به صورت اهتمام بی‌واسطه به عالم و به تعبیر او حائز وضع تودستی (Ready-at-hand) تجربه می‌گردند، بلکه آنها به صورت اشیاء موردی و عینی در پیش روی ما قرار می‌گیرند و می‌توان آنها را حائز وضع فرادستی (Present-at-hand) خواند. از این رو، با این‌گونه از معنای زمان، تاریخ را صرفاً مجموعه‌ای از وقایع موردی می‌توان خواند. اما بنیاد معنایی در زمانمندی اصیل به عنوان امری موضوعی (سوژکتیو) در برابر حوزه موردی (ابژکتیو) قرار دارد. در نظر هیدگر، زمان به عنوان زمان قیام فی‌العالم (World-time)، موردی‌تر و عینی‌تر از هر مورد و عینی است، زیرا به مثابه شرط امکان موجودات درون عالم در گشودگی عالم همواره پیشاپیش به صورت افقی - برون‌خویشانه پیش‌افکننده شده و عینیت می‌یابد (Heidegger, 1962: 471-72). پس، به طور کلی می‌توان گفت مفهوم عرفی و متعارف زمان در نظر هیدگر از دوگانگی موضوع شناسایی و متعلق شناسایی ناشی می‌شود. همه مسائل بعدی درباره مفهوم زمان اساساً خود از این رابطه ناشی می‌شود. چنین مسائلی نه بر اساس تفکر اصیل مبتنی بر دازاین بلکه بر اساس اصطلاحات انتزاعی و نظری به وجود می‌آیند. از جمله موارد دیگر مربوط به نقد هیدگر از هگل، نقد تصور امر نامتناهی است. اگر زمان به مثابه استمرار و توالی آفات فهمیده شود، در این صورت زمان به مثابه "آن" نباید دارای آغاز و انجامی باشد. در واقع، در فهم عرفی و

صوری به عنوان نفیِ نفی و به عنوان امری که در زمان فرو می‌افتد می‌تواند بشناسد. همانطور که پیشتر بیان شد، تفسیر هیدگر مبتنی بر تفسیر بخش اول فلسفه طبیعت هگل است. او در این تفسیر معتقدست که همان طور که نقطه از آن حیث که فی‌نفسه مکانی است، قابلیت خود را برای تغییر نفی می‌کند و مکان، نفیِ نفی است، در تبیین زمان چون نقطه مکانی می‌تواند با فرض لنفسه خودش به عنوان اکنون - اینجا در تعارض با دیگران نافی خودش شود، در حقیقت می‌تواند به عنوان نفیِ نفی لحاظ شود. وقتی که نقطه به عنوان نفی واقعی مورد اندیشه قرار می‌گیرد، مفهوم زمان پدید می‌آید و خود مکان نیز از طریق آن و اکنون تعیین می‌یابد. از این رو، "آن" صورت کلی نفیِ نفی را نشان می‌دهد. همین طور "آن" به دلیل حرکت مدام زمان و سیلان دائمی آن ناملموس و درک ناشدنی است. به طور خلاصه، زمان صیوروت شهودی و تغییر انتزاعی است که با "آن" تعیین می‌یابد و خود در هیچ لحظه‌ای نمی‌تواند موجود باشد. این تحلیل، به نظر هیدگر تمهیدی را برای هگل مهیا می‌سازد که بر اساس آن روح، خودش را در زمان، ظاهر و متجلی سازد. بنابراین، روح به نظر هیدگر باید به مثابه نفیِ نفی و بر اساس همین ساختار صوری فهمیده شود. به دلیل این ساختار متناظر، هم زمان و هم روح به عنوان نفیِ نفی فهمیده می‌شوند. هیدگر با مقایسه تصور خودش از نسبت دازاین و زمانندی با تعبیر هگل از نسبت بین روح و زمان تفسیر خاص خودش را دنبال می‌کند؛ در واقع، او هیچ دلیل دیگری برای این استدلال خود بر نمی‌شمارد؛ مگر اینکه زمانی که روح در آن خود ظاهر و آشکار می‌کند زمان قیام در عالم است که هگل نمی‌تواند هیچ تجربه اصیلی از آن را دارا باشد. علاوه بر این، او در ادامه، تاریخ به مفهوم هگلی را فقط به اتکای زمانندی نخستینی دازاین ممکن می‌داند. در

متعارف زمان به دلیل خصلت همگن و انتزاعی آنات زمان، استمرار و امتداد آنات به آینده و گذشته مهیا می‌گردد. این تصور از امر نامتناهی با فهم هیدگر در تقابل است. زیرا دازاین در نظر او اساساً به عنوان وجود- رو به سوی- مرگ تعریف می‌گردد که از طریق فهم از معنای مرگ خودش به تنهایی بنیادی خود اذعان دارد. مفهوم زمان به مثابه اتصال و استمرار آنات، امکان فهم راستین از تنهایی بنیادی او را ناممکن می‌سازد و باعث می‌شود تا دازاین به مرگ به عنوان چیزی که در آینده‌ای دور و اساساً آینده نامتناهی رخ می‌دهد بیاندیشد. بنابراین، فهم عرفی و متعارف زمان نه تنها دازاین را در موقعیتش از معنای خود تهی می‌کند، بلکه این حیث بی‌معنایی را تا آینده‌ایی نامتناهی بسط و امتداد می‌دهد که در آن هرگز به نحو اصیل اندیشیده نخواهد شد. خلاصه اینکه، فهم عرفی و متعارف زمان به فهم متافیزیکی که به زعم هیدگر، از زمان افلاطون بر سنت سایه افکنده منجر شده است. «از این رو، حتی افلاطون در راستای همین نگاه به زمان به مثابه توالی آنات ناشی از گذار زمان ناچار شد زمان را تصویر ابدیت بنامد» (Heidegger, 1962: 475). به زعم هیدگر، هگل این گرایش ذاتی نهفته در متافیزیک غربی را تشدید کرده است. نقد هیدگر به هگل را می‌توان در عبارات زیر به طور خلاصه بیان کرد:

۱. هگل با شروع از فهم عرفی و متعارف زمان، زمان را از طریق نقاط مکانی بیرونی تحلیل کرده است. بنابراین زمان، از طریق صیوروت شهود می‌یابد؛ یعنی، تعاقب و تداوم نقاط متصل "آن" (اکنون) تبیین و شرح و بیان می‌گردد.
۲. اگر، روح، خودش را در زمان به منصفه ظهور می‌رساند، هگل باید مدعی باشد که روح نسبتی با زمان دارد.
۳. بر اساس این نسبت روح با مفهوم عرفی و متعارف زمان، روح این نسبت را فقط به طریقی

دیالکتیکی از مکان به زمان یعنی مسأله نفی نفی پرداخته و هیدگر در این مرحله بدرستی مشخصه صوری زمان را نفی نفی دانسته است اما چنانکه بعداً ذکر خواهیم کرد این تعبیر از زمان تنها در مرحله طبیعت قابل مقایسه با فهم عرفی و متعارف زمان است اما بر تمام مراحل فلسفه او به خصوص بر فلسفه روح او صادق نیست لیکن تعبیر هیدگر از زمان هگل در مورد نسبت روح و زمان از عبارت مشهوری در پدیدارشناسی در بخشی درباره دانش مطلق گرفته شده است:

«روح ضرورتاً در زمان ظاهر می‌شود... زمان خود مفهومی است که آنجاست و خویش را بر آگاهی به عنوان شهودی تهی عرضه می‌دارد. به همین دلیل است که روح ضرورتاً در زمان ظاهر می‌گردد» (Hegel, 1977: 487).

بر همین اساس نکاتی اساسی در مورد تفسیر هیدگر از مفهوم زمان هگل مطرح است. آیا اساساً تفسیر هیدگر در مورد نسبت روح و زمان تفسیر درستی است؟ هوارد تراپورز (Howard trivers) با نقل قول عبارات دیگری از هگل نشان می‌دهد که هیدگر در مسأله در افتادن روح در زمان بیش از اندازه در نقش صوری زمان به عنوان نفی نفی اغراق کرده است (Trivers, 1942: 164). به عبارتی دیگر، در آثار هگل عباراتی وجود دارد که در آنها نسبت روح و زمان امری درونی است و نه بیرونی. هگل در پدیدارشناسی می‌نویسد: «زمان، خود محض در صورت بیرونی است که در شهود ادراک می‌گردد و به وسیله خودش درک و فهم نمی‌گردد. زمان، مفهومی است که فقط از طریق شهود ادراک می‌گردد» (Hegel, 1949: 800). باز هم در پدیدارشناسی این مطلب آورده شده است که: «(روح) که به نحو شهودی بیرون از خود، خود محض خویش را به عنوان زمان ادراک می‌کند، همین طور وجود خودش را به عنوان مکان درک می‌کند»

واقع، به نظر هیدگر این روح نیست که در زمان ظاهر و آشکار می‌گردد و تجربه انضمامی و واقعی دازاین را تحقق می‌بخشد بلکه دازاین به مثابه امری انضمامی است که می‌تواند خود را به عنوان نوع اصیل زمانمندی به تاریخ عینی و ثابت و زمان مطابق فهم عرفی و متعارف تنزل دهد. «پس روح، در زمان فرو نمی‌افتد بلکه واقع بودگی دازاین، از زمانمندی اصیل و نخستینی خود تنزل پیدا می‌کند» (Heidegger, 1962: 486). در نتیجه آشکار و ظاهر شدن روح در زمان در نظر هیدگر فقط به واسطه تحلیل وجودی زمانمندی دازاین ممکن می‌گردد. نکته قابل توجه در انتهای همین تفسیر هیدگر از هگل این است که او به طور ضمنی به توافق بین نتیجه تفکر خود و هگل اعتراف می‌کند که خود این عبارت در نظر شارحان مورد تفسیرهای مختلفی قرار گرفته است: «به نظر می‌رسد تفسیر ارائه شده ما در مورد زمانمندی دازاین و شیوه تعلق زمان قیام فی العالم (World time) از حیث نتیجه با تفسیر هگل سازگاری و مطابقت داشته باشد اما به هر جهت، تحلیل ما اساساً از تحلیل او از حیث رهیافت تفاوت دارد و جهت‌گیری تحلیل او دقیقاً در جهت خلاف هدف وجودشناسی اساسی اوست» (Heidegger, 1962: 451). با این تبیین مختصر از نقد هیدگر بر زمان هگل به سراغ تحلیل این نقد می‌رویم.

نقدهایی بر تفسیر هیدگر

یکی از نقدهای عمده بر تفسیر هیدگر از زمان در نظر هگل این است که نقد او بیشتر از همه مبتنی بر تأکید او بر فلسفه زمان در فلسفه طبیعت اوست. او مسأله زمان را تنها در فلسفه طبیعت و نه در همه دقائق فلسفه او مورد بررسی قرار داده است (Surber, 1979: 366-372). درست است که هگل در فلسفه طبیعت به حرکت

است که تأثیر روح بر زمان در رابطه مفهومی و بی واسطه این دو قرار دارد که از طریق این رابطه، روح هم شامل زمان می‌گردد. بنابراین، زمان، وجه بیرونی روح نیست بلکه وجه درونی آن است که از طریق آن غلبه و برتری روح بر اشیاء زمانی به نحو زمانی جاری و ساری است. از نظر هگل، موجودات و اشیاء متناهی، زمانی و محکوم به فناوند زیرا محدودیت آنها به این علت است که با عامل نفی درآمیخته شده‌اند. امر متناهی همچون مفهوم، همه عدم را در محتوای خودش شامل نمی‌گردد، با اینکه در واقع عدم را به عنوان ذات کلی فی‌نفسه خود در بردارد اما وجود تماماً یکدست و واحد بر طبق کلیت خودش وجود ندارد و در نتیجه تنها مشروط و منوط به عدم خودش است، با توجه به اینکه قدرت تأثیر بر آن را نیز دارد (Trivers: 1942:165). تراپورز این عبارات را از هگل نقل قول کرده است (Trivers, 1942, 166):

«با وجود این، مفهوم، در آزادی و اطلاق خود و در وجود لِنفسه‌اش، با خودش یکسان می‌گردد و به عنوان من=من، فی‌نفسه عدم مطلق و آزادی است. بنابراین زمان تأثیری بر آن ندارد و نه در زمان و نه چیزی زمانی است؛ بلکه قدرت تأثیر بر زمان را دارد؛ زمانی که عدم به عنوان امری متحقق در خارج است» (Glockner edition, vol. IX: 80). بنابراین باید گفت که مفهوم به مثابه من=من، عدم مطلق و آزادی است و از این رو تأثیرگذار بر زمان. وقتی زمان، همان اصل من=من است، پس می‌توان غلبه روح بر زمان را دریافت، او زمان را عدم و همین عدم مطلق را به عنوان مفهوم صرف متحقق در خارج می‌خواند. چنین تحقق خارجی را نمی‌توان بیرونی بودن زمان نسبت به روح دانست بلکه به دلیل وجود همین عدم مطلق و اصل این همانی من=من، ولو در بساطت آن، نسبت زمان و روح را باید درونی دانست. تراپورز معتقد است که او در

(Hegel, 1949: 807). بنابراین در اینجا هگل رابطه‌ای مستقیم بین روح و زمان برقرار کرده است. این در حالی است که زمان نه فقط یک صورت شهود ذاتی است بلکه خویش را نیز به عنوان امری شهودیافته درمی‌یابد. این ارتباط بین ذات و زمان فقط در بخشهای انتهایی پدیدارشناسی آورده نشده است بلکه تصدیقات واضح و روشنی از این ارتباط در عباراتی از فلسفه طبیعت نیز وجود دارد:

«زمان، همان اصل من=من محض خودآگاهی است ولی همان مفهوم یا مفهوم بسیط، اکنون در تحقق کامل خارجی و انتزاعی آن، به عنوان سیوررت محض به شهود دریافته- وجود فی‌نفسه محض و به عنوان شناخت صرف خویش مطرح است» (Hegel, 1970: §201). هگل هیچ جای دیگری به غیر مطالب پیشگفته در پدیدارشناسی و فلسفه طبیعت این نکته را پیش از این شرح نداده است. شاید اگر تأکید و تعبیر هیدگر از رابطه روح و زمان نبود، بررسی این رابطه در مدار توجه شارحان قرار نمی‌گرفت. در عین حال در رابطه با نسبت بین ذات و زمان آشکارا رابطه بسیار نزدیک و عمیقی وجود دارد تا یک وابستگی صوری ناشی از ساختار دیالکتیکی به مثابه نفی نفی. هیدگر به خصلت وجودی زمان در فلسفه هگل، خیلی وقعی نهاده و همان قدر که در فلسفه هگل زمان را برای دازاین کمتر ذاتی می‌بیند، بیش از آن، آن را برای موجودات فرادستی لازم فرض کرده است. بنابراین، او می‌نویسد:

«زمان، به مثابه امری حاضر و در نتیجه به عنوان امری بیرون از روح، هیچ تأثیری بر مفهوم ندارد بلکه مفهوم بر زمان تأثیر می‌گذارد» (Heidegger, 1927: 435). بنابراین، به زعم تراپورز، او در مورد ارتباط مؤثر روح بر زمان با فرض زمان به مثابه موجود فرادستی اشتباه کرده و از این رو آن را بیرون از روح فرض کرده است (Trivers, 1942:165) زیرا نظر هگل این

زمان است. به زعم ملابو واضح است که در بخش دانش مطلق، زمان هگلی زمان از خودبیگانگی است (Malabou, 2005: 128)؛ یعنی گونه‌ای از زمان در دوره معینی از انتقال روح به امری حسی که در آن دقیقه مفهوم به خودش شکل چیزی موجود را بخشیده و حضوری پدیداری می‌یابد. هگل در بخش دانش مطلق، زمان به طور کلی را در نظر نگرفته است بلکه به زمان خطی توجه داشته است، زمانی را که در آن سوژه خودش را در دقیقه‌ای گذرا در می‌یابد. عبارات هگل این گونه است:

«هدف از این پیشرفت، افشای باطن روح است و این مفهوم مطلق است. پس این افشاء، ارتفاع اندیشه از باطن خویش یا بسط آن است، نفی باز پس ستاندن من، نفی که به خارجیت یافتن جوهر آن منتهی می‌گردد و این افشاء همانا زمان مفهوم است. این حیث خارجیت بخشی، عینیت او به خودش در عالم خارج است و فقط در این عینیت خارجی با باطن خودش و با خودش یکی است» (Malabou, 2005: 492-493).

پس زمان، در اینجا صرفاً توالی خطی است که این با عبارات دیگری نیز تأیید می‌گردد:

«حوزه روح که در جهان بیرونی تشکیل می‌گردد، مقوم توالی در زمان است که در آن یکی دیگر از تعهداتش را آشکار می‌کند و قلمرو عالم را از پیشینیان خود در می‌ریابد» (Malabou, 2005: 492, 591).

زمان مجموعه تصاویری است که با توالی آن با قبل و بعد از آن فهمیده می‌شود. بنابراین به زعم ملابو، تفسیر هیدگر از هگل در انتهای وجود و زمان که ناظر به مفهوم زمان در نظر هگل و در کلیت تفکر اوست از توجه به این نکته غافل شده است. بنابراین، با تأکید هیدگر بر اینکه فهم هگل از زمان فهم عادی و متعارف از زمان است که بر سرنوشت و تقدیر متافیزیک غربی نیز سایه افکنده است، آیا او زمان دیالکتیکی را با زمان

جاهایی دیگری از پدیدارشناسی به این نسبت درونی زمان در روح در عباراتی متافیزیک گونه و مبهم و نارسا اشاره کرده است (Glockner edition, X. IX/ 80):

«ایده، روح، برتر از زمان است، زیرا ماهیت مفهومی زمان است؛ ابدی است، فی‌نفسه و لِنفسه، در زمان تحلیل نمی‌رود، زیرا ذات خود را در جنبه‌ای از فراشدش از دست نمی‌دهد» (Glockner edition: 82).

واضح و مبرهن است که به نظر هگل در این عبارات - مثل عبارت پیش‌تر - روح، در زمان و امری زمانی نیست زیرا برعکس، زمان در روح قرار دارد و بسان یک لحظه و آن، جنبه‌ای از فراشد ابدی آن است و منحصر در زمان است که روح می‌تواند در جنبه‌ای از ذاتش وجود داشته باشد. اگر زمان در روح، جنبه خاص فراشد آن را شامل گردد، می‌توان گفت تفسیر هیدگر در خصوص بحث بیرونی بودن زمان و روح در هگل سؤال برانگیز و مورد مناقشه است. بنابراین تفکر هیدگر نسبت به این مسأله که روح در زمان و تاریخ فرو می‌افتد، مؤید تقدم و جدایی روح از زمان نیست.

نقد دیگری که ملابو بر تفسیر هیدگر وارد می‌داند این است که زمان در فلسفه طبیعت هگل مربوط به بحث از خودبیگانگی (alienation) است و قابل صدق بر کلیت تفکر او نیست و تنها در همان حد فلسفه طبیعت می‌توان این زمان را زمان عرفی و متعارف خواند. در حقیقت نظر ملابو ناظر به بحث ارتفاع (sublation/ Aufhebung) در تفکر هگل است که از سوی هیدگر مورد تفسیر یک جانبه‌ای قرار گرفته است. در نظر هیدگر ارتفاع زمان به عنوان مقوم خود انسان در ظهور مجدد و حضور او نهفته است. این نحوه از تفکر هگل در نظر هیدگر مستلزم غلبه فهم عرفی و متعارف زمان و کناره‌گیری از زمانمندی اصیل و اساسی و در نتیجه مستلزم ثبات روح در حضور و ترجیح زمان حال بر سایر وجوه

عرفی و متعارف هم ارز نکرده تا ثابت کند زمان دیالکتیکی زمانی اصیل نیست؟

تقریر هیدگر بدین صورت است که زمان همزمان، زمان هم ارز است ... روح چیزی خارجی است ... روح باید در زمان فرو افتد اما در خوانش هیدگر هیچ چیزی درباره زمان از خود بیگانگی بیان و تبیین نشده است. از خود بیگانگی مقوله‌ای غیرزمانی است و مفهوم، خارجیت بخشی این فراشد ذاتی و منحصر به فرد را در دوره سوپژکتیویته نشان می‌دهد. پس تصور زمان در عالم در فلسفه هگل جایگاهی ندارد بلکه به تعبیر ملابو تفکر هگل با فلسفه خود هیدگر که معتقد به تصور زمان عالم است، همخوانی دارد و این مفهوم در فلسفه هگل، مفهومی کاملاً مسیحی است که از این نوع نحوه تفکر وام گرفته شده است البته تحلیل هیدگر همواره برای مفسران در هاله‌ای از ابهام قرار داشته و به نظر می‌رسد رهیافت او به این موضوع با توجه به مراجع مورد نظر او قابل بررسی بیشتری است که نمونه‌های از تحلیل‌ها در این باره برشمردیم.

فهم عرفی و متعارف از زمان

دریدا از کسانی است که در حال حاضر بیشترین تأثیر را بر مطالعات و بررسی‌های اخیر در خصوص رابطه تفکر هگل و هیدگر گذاشته است. او در نگاه اول تمایز بین زمان اساسی و زمان عرفی و متعارف را مورد پرسش و بررسی قرار می‌دهد. پیش از این گفتیم که هیدگر معتقد بود زمان هگل زمان گذشته، عرفی و متعارف و بازخوانی صرف فیزیک ارسطوست و هگل را در مسأله زمان به نوعی مقلد صرف ارسطو می‌داند. برخی از مشابهت‌های آنها از نظر هیدگر که در یک پاورقی طولانی در آخرین فصل وجود و زمان یعنی "زمانمندی و در ضمن زمان-بودگی به عنوان مأخذ

مفهوم عرفی و متعارف زمان " آورده شده عبارتست از: «ارسطو ذات زمان را در "آن" (nun) می‌بیند و هگل در لحظه (Jetzt). ارسطو "آن" را به مثابه حد (oros) می‌گیرد و هگل لحظه (Jetzt) را به مثابه حد و مرز (Grenz) می‌گیرد. ارسطو "آن" را به مثابه نقطه (stigmē) می‌فهمد و هگل لحظه (Jetzt) را به مثابه نقطه (Punkt) تعبیر می‌کند. ارسطو "آن" را به مثابه این چیز یا چیزی در اینجا (tode ti) توصیف می‌کند، هگل لحظه را "این مطلق" (das absolute Dieses) می‌نامد. ارسطو به پیروی از سنت زمان (khronos) را با فلک (spharia) همبسته می‌سازد، و هگل بر جریان دوری زمان (kreislauf) تأکید می‌کند (Heidegger, 1962:500). در واقع، هیدگر در همین پاورقی در انتهای وجود و زمان، معتقد که است تمام تاریخ فلسفه به نوعی تحت سیطره تقدم زمان حال و برتری آن بر سایر اجزای زمان بوده است. بنابراین به زعم او هگل نیز با اقتدای به ارسطو، زمان را به نحو روزمره می‌فهمیده است. اما دریدا در نوشته‌ای با عنوان حضور و خط (Ousia and grammē) در حاشیه‌نویسی‌های فلسفی (Margins of Philosophy) سعی می‌کند نشان دهد خود ارسطو در تحلیل خود از زمان، در کتاب چهارم فیزیک در واقع از عدم امکان تقدم زمان حال بر سایر زمانها نیز باخبر بوده است و از بخشی از زمان نیز سخن گفته است که به تعبیر او هنوز نیست اما او در بسط و توسعه این بخش از تفکر خود نکوشیده است. توضیح او در این باب به کمک عباراتی از فیزیک ارسطوست:

«"آن" چیزی است که نیست و آنچه هست که نیست. بدین معنا "آن" وجودش مبهم و ناشناختنی است، زیرا بخشی از آن بوده است و دیگر نیست و بخشی دیگر خواهد بود و هنوز نیست» (۲۱۸a).

www.SID.ir

از زمان حال می‌توان اندیشید؟ یا به عبارتی، آیا گونه‌ای از زمان اکنون به طور کلی وجود دارد که در هیچ تجربه‌ای دیده نشده است (Derrida, 1982:38)؟

آیا نهایتاً او در انتهای وجود و زمان در پرسش از زمانمندی به معنای وجود راه می‌یابد؟ چرا هیدگر در واسازی متافیزیک براساس تحلیل دازاین در راستای تغییر افق، موضوع زمان را همراه تناهی و حیث تاریخی مقوم افق استعلایی پرسش از وجود به تعلیق و توقیف وجود (epochality of Being) برمی‌گرداند (Derrida, 1982,64-65)؟ انگار لامحاله در مورد زمان جز زبان حضور نمی‌توان زبانی را یافت. از این رو تعریف هگلی مطابق با رویه اساسا یونانی تفکر به زمان حال و هر صورت زمان به عنوان ابدیت را جایز و روا می‌شمارد. از این رو به نظر او چاره‌ای نیست که دوگانه ارسطو یعنی حرکت و زمان را باید براساس جوهر (اوسیا) به عنوان حضور فهمید. جوهر (اوسیا) به مثابه فعل (energeia) در تضاد با قوه (dynamis)، همان حضور است. زمان که بخشی از آن چیزی است که نیست و نه هنوز است یک امر مرکب است. در زمان، فعل با قوه در هم آمیخته است. تعیین حیث وجودی (اوسیا) به عنوان انرژیا و فعلیت (entelekheia)، به عنوان فعل و غایت حرکت از تعیین زمان متمایز نیست. معنای زمان را باید بر اساس حال حاضر لازمانی فهمید. بنابراین به زعم دریدا، حرکت بین آغاز (آرخه) و انجام (تلوس) در تاریخ متافیزیک جز بر اساس حضور و به عنوان حضور قابل فهم نبوده است (Derrida, 1982: 51). از این رو در ارسطو محرک اول به عنوان فعل محض، حضور محض است. در فلسفه هگل همین حضور (اوسیا)، ظهور مجدد (پاروسیا) است و حضور بالذات. به عبارتی، در فلسفه هگل همه چیز به نوعی همان حضور پدیداری مفهوم محض (اوسیا) و ظهور مجدد همان مفهوم در فکر

پس مسأله اول که باید در ارسطو بررسی شود این است که آیا زمان به عنوان جزئی از موجودات (onta) هست یا نیست؟ بعد از طرح مسائل مربوط به خصوصیات زمان، موضوع دیگر که باید بررسی شود این است که زمان چیست؟ و او سپس امکان وجود زمان بر اساس "آن" و "آن" به مثابه جزء زمان مطمح نظر قرار می‌دهد و نتیجه‌گیری می‌کند:

«"آن" جزئی از زمان نیست و یا اینکه زمان از آنات تشکیل نشده است (218a)».

پس می‌توان زمان را نه در زمره موجودات دانست و نه در زمره وجود (اوسیا). ارسطو تبیین این مسأله که چرا زمان را نمی‌توان در زمره وجود محسوب کرد ناتمام می‌گذارد و از اینجا به بعد این مسأله به حال خود رها شده است. در اینجا ارسطو تا حدی از طرح مسأله متافیزیکی احتراز کرده است. این غفلت و فروگذاری همان چیزی است که به نظر هیدگر مقوم متافیزیک می‌گردد و وجود و زمان او با تکرار پرسش از وجود در افق استعلایی زمان سعی او بر تاباندن نوری بر این بخش تاریخ و محذوف است. البته دریدا در همین مقاله نظریه هیدگر که متافیزیک قادر نیست به قدر کافی به تفکر درباره زمان بپردازد، مورد تردید قرار می‌دهد. به زعم او، مفهوم زمان در تمام اشکال و صور آن به متافیزیک تعلق دارد و نشانه تفوق و غلبه حضور است. آیا تجربه هیدگر در وجود و زمان این طور نبود؟ به نظر او، حتی وجودشناسی وجود و زمان هیدگر در دایره واژگان و زبان متافیزیک باقی مانده است و دلیل او این است که یکی از مفاهیم محوری در وجود و زمان به عنوان یک محور اساسی در واسازی متافیزیک، توجه به مفهوم اصالت (authentic) و عدم اصالت (inauthentic) است که در واقع خود مفهومی متافیزیکی است (Derrida, 1982: 63). به تعبیر او، آیا وجود و زمان هیدگر را براساس امری غیر

وجود هگل در زمان فرو می‌افتد بیان درستی از فلسفه او نیست (Derrida, 1982: 53). از این رو او مرز بین پرسش از زمان بر حسب حضور و عدم را مرز انسداد مفهوم خطی زمان (The Closure of grammē) نام می‌دهد؛ این به معنای پایان مفهوم خطی زمان و آغاز زمان دیگری است (Derrida, 1982: 63). اما دریدا به چنین چیزی که موجب آن این انسداد باشد، نام زمان نمی‌نهد. زمان براساس وجود به عنوان حضور مورد اندیشه واقع می‌گردد و پرسش از آن امر فراتر از تعیین زمان را نمی‌توان زمان نامید. امر مهم‌تری در اینجا رخ داده است. هیدگر خودش می‌داند که زمانندی، زمانی نیست که بر اساس وجود است ولی اساس فهم از هر وجودی است که بسیار کمتر در ارتباط با زمان معمولی است. بنابراین، دریدا سعی خود برای سخن گفتن در روشی غیرمتافیزیکی را در مورد آغاز و انجام کنار می‌گذارد و تأکید او در تفکر فلسفی‌اش بیشتر بر متافیزیک حضور است. دریدا مثل هیدگر می‌دانست چنین روش نامانوسی نمی‌تواند از این متافیزیک مسدود فراتر رود، ولی می‌تواند وجود امر دیگری را بپذیرد.

مفهوم انعطاف (plasticity) در تفکر هگل

به دلیل پذیرش و تأثیر تفسیر هیدگر از هگل در بین مفسران فرانسوی، هگل به دو مفهوم، فیلسوف گذشته است. یکی ارائه فلسفه‌ای که به فهم تاریخ‌گرایی دارد و اینکه از آینده در فلسفه او نمی‌توان سخن گفت. به قول دریدا در پیشگفتار کتاب ملابو، ما همگی میراث‌بران و اخلاف مارکس، هیدگر و دیگران هستیم و اغلب و شاید همیشه در بسیاری از سده‌های اخیر در این یقین به سر برده‌ایم که فلسفه هگلی رو به پایان است. ملابو درصدد ویرانی این تصور است که هگل از آینده سخن نمی‌گوید و بنابراین آینده‌ای

و سوژه متفکر به صورت پاروسیاست. این انتقال از وجود اعلا به سوژه متفکر، ذاتا هیچ تضاد و زاویه‌ای با فرادش (سنت) بنیادین ارسطویی ندارد. مفهوم به عنوان حیث موضوعی مطلق ذات خود را می‌اندیشد و نفسه و در قرب ذات خودش است و هیچ ظهور و بروزی در خارج ندارد و اشیاء را در زمان و زمانه‌اش و تفاوت در حضور ذاتی‌اش به طور یک جا گرد آورده است. زمان قیام ظهوری ادواری و حلقه‌ای است. حلقه حلقه‌ها (Circle of circles) امری است که او در انتهای منطق‌خود بدان اشاره کرده است (Derrida, 1982: 52). زمان، ادواری است. زمان در حرکت حلقوی و ادواری محفوف است. زمان در این حرکت دوری است که در آن خودش در تمامیتش از ذاتش پنهان است و در آن تفاوت‌ها در وحدت‌آغازین و انجامین‌اش رنگ می‌بازد (Derrida, 1982: 52). بنابراین، مفهوم محض زمان را درمی‌یابد. زمان چیزی است که در زمان محو می‌شود. اما این گذار اجازه احساس زمان را روا می‌دارد و آن را در توقیف خود نگاه می‌دارد. این گذار نوعی ارتفاع اندیشه است. از این رو زمان مفهومی است که خویش را به آگاهی به عنوان شهودی تهی و ناچیز عرضه می‌دارد. بدین دلیل روح ضرورتاً خویش را در زمان متجلی می‌گرداند و مبین ذات خویش در زمان است تا اندازه‌ای که مفهوم خود را تفهم و درایت می‌کند؛ یعنی زمان را حذف نمی‌کند. زمان برون ذات محض است. مفهومی که صرفاً شهودی است و بذاته قابل فهم نیست. وقتی این مفهوم ذات خود را می‌فهمد، صورت زمانی خویش را ادراک می‌کند و شهود را می‌شناسد و این شهود از نوع شهود عالم و معلوم است. از این رو زمان خویش را به عنوان تقدیر و به عنوان ضرورت و جبر روح که در عین حال در ضمن ذاتش به خودش علم حصولی دارد متجلی می‌سازد. بنابراین با این اوصاف، به نظر دریدا، تعبیر هیدگر که

اولویت آینده باشد. به تعبیر دیوید کلب، هر مرحله تحقق سوژکتیویته بخشی از حرکت کلی‌تر و بزرگتری است که نمی‌توان آن را مرحله نهایی نظام به عنوان تحقق سوژکتیویته مطلق دانست (Kolb, 1986: 216). بر همین اساس، ملابو با توسل به مفهوم انعطاف پذیری در فلسفه هگل درصدد ارائه الگوی آینده در فلسفه اوست. جوهره اثر ملابو خوانش سه دقیقه از دقائق فلسفه روح است. اول دقیقه روح سوژکتیو، دوم روح ابژکتیو و سوم روح مطلق. این سه مرتبه با عناوین "هگل درباره انسان"، "هگل درباره خدا" و "هگل درباره فیلسوف" نامگذاری شده است. این سه‌گانه انسان، خدا و فیلسوف اشاره‌ای به اتنو-تئو-لوژی (Onto-theo-logy) یا تفکر وجودشناختی - الهیاتی در فلسفه هگل دارد. چالش مورد نظر در این سه‌گانه نگاهی به تحول جوهر - سوژه در تمامی دقائق فلسفه هگل دارد؛ مراحلی متکامل از زندگی روح و رسیدن به مفهوم آن طور که در تاریخ متجلی می‌گردد و در نهایت بی‌تاریخ می‌ماند. اساساً راهبرد تفکر ملابو در برگرداندن آینده به هگل است البته نه اینکه سعی کند که نشان بدهد آینده در فلسفه او دارای جایگاه و مرتبه خاصی است که اغلب در فلسفه هگل انکار می‌شود بلکه تلاش می‌کند به گونه‌ای دیگر در فلسفه هگل غور کند. آینده، چیزی است که هنوز نیامده و همین تفاوت، خود مسأله انعطاف را نشان می‌دهد که در درون آینده حلول کرده است، این همان چیزی است که تاریخ آینده را تشکیل می‌دهد. آینده چیزی است که خواهد آمد. آینده در فلسفه هگل به سادگی دقیقه‌ای در کنار آنات دیگر زمان همچون گذشته و حال نیست و نمی‌توان آن را به نسبتی منظم در بین آنات تقلیل داد بلکه به نظر ملابو، با تفکر انعطاف پذیر، آینده، پیشی جستن آینده برآینده است (Malabou, 2005: 6). به عبارتی دیگر، آینده اصیل، دقیقه صرف و بسیط زمان نیست بلکه در فلسفه

ندارد (Malabou, 2005: xviii). البته پرسش از آینده توسط کوژو و کوایره نیز مطرح شده است. کوایره در مقاله‌اش به نام هگل در ینا و کوژو در مقدمه‌ای بر خوانش هگل قبول دارند که در دستگاه دوره ینا آینده بر گذشته و زمان حال تفوق و اولویت دارد (Malabou, 2005: 12, 18). هر دوی آنها به شباهت تفکر هیدگر و هگل جوان معتقدند اما طرح آنها کمکی به پرسش از آینده در تفکر هگل نمی‌کند. به عقیده آنها گرایش به آینده در تفکر هگل به بن‌بست می‌انجامد. کوایره از یک طرف استدلال می‌کند که به زعم هگل، زمان امری دیالکتیکی است و... از مزیت آینده نشأت می‌گیرد اما از طرف دیگر می‌گوید: فلسفه تاریخ به لحاظ فلسفه هگل به عنوان کل، یعنی نظام، فقط وقتی ممکن است که آینده به پایان خود برسد، و هیچ آینده‌ای نباشد و بتوان زمان را متوقف کرد (koyré, 1971: 89). هگل هرگز قادر به آشتی دو تصور از زمان در نظام فلسفی‌اش نبود: از یک طرف، آینده تقویمی (Chronological future) که پویایی‌اش اساس تمامی تحولات تاریخی است و از طرف دیگر، آینده به مثابه مفهوم حدوث منطقی یعنی مفهوم در فعل به خود آمدن (act-of-coming-to-itself). کوژو در این موضوع معتقد است که از یک طرف زمان برای هگل اولویت و تقدم آینده است اما از طرف دیگر، انسان وقتی به مرتبه دانش مطلق دست یابد برای او هیچ آینده‌ای باقی نمی‌ماند (kojéve, 1947: 387). اما با وجود مطالعات بسیار همچنان رابطه بین ابدیت و تاریخیت در فلسفه هگلی به عنوان امری حل نشده باقی مانده است. یکی از راههای رفع این تعارض، توجه به جنبه تاریخی فلسفه هگل است، که شاید با آن تعبیر هیدگر که معتقد به توافق نتیجه تفکر هگل و خودش است نیز مطابقت داشته باشد، با این تعبیر که جنبه تاریخی صرفاً تحول بی‌پایان همه صور زندگی نیست و البته نمی‌تواند خالی از

او سعی می‌کند نشان دهد هگل نه تنها موجودات انسانی بلکه حتی خدا را به طریقی اساساً منعطف مورد توجه قرار می‌دهد. ملابو این مسأله را ردیه‌ای بر دیدگاه الهیدانان می‌داند که معتقدند خدای هگلی تنها تحت ضرورت منطقی قابل تصور است و امکان هر گونه تعالی و از این رو آینده را از او سلب می‌کنند. دلیل الهیدانان این است اگر خدا تماماً ضرورت است، پس خداوند کاملاً حاضر است و برای فاهمه انسان واضح و آشکار است و امکان هرگونه حیرت و حضور در درگاه الهی را منتفی می‌داند. به نظر ملابو این شناخت غیر قابل قبولی از مفهوم خدای هگلی است. در نظر هگل، الهیات سلبی در افراطی‌ترین شکل آن فقدان و انفعال نیست بلکه نشان دهنده انعطاف مفهوم خداست (Malabou, 2005: 104). او نتیجه‌گیری می‌کند که هگل به انعطاف نه تنها در مورد سوژه‌های انسانی بلکه در مورد خداوند نیز قائل است. ملابو در بخش سوم کتاب خود نظام فلسفی را در یک نگرش منعطف مورد استدلال قرار می‌دهد. دانش مطلق امری متغیر است و نه ثابت که هویات فردی را شکل ببخشد و شیوه انتظار و اقبال به آینده را در آنها نظام‌مند می‌سازد (Malabou, 2005: 134). به نظر ملابو این ادعا که نظام هگل نسبت به تغییرات آسیب‌پذیر است و تنها چیزی که بر فلسفه و عالم حاکم است ضرورت دیالکتیکی است امری مردود است:

«برخلاف دیدگاه‌های رایج، هگل هرگز امکان را نفی نمی‌کند. این چیزی است که دانش مطلق می‌شناسد. فلسفه هگلی واقعیت مطلق ظهور صدفه و اتفاق را در دل هر ضرورتی به نحوی نهفته مفروض می‌دارد» (Malabou, 2005: 162-163).
 به نظر ملابو، حرکت دیالکتیکی انفعالی نیست بلکه امری منعطف است. از نظر ملابو انسانیت، الهیات، عالم، فلسفه اموری کاملاً منعطف هستند و با این نگرش

نظری هگل، پیشی جستن آینده بر آینده است. برخلاف تفکر رایج، هگل منکر امکان نیست و تفکر و اندیشه ارتفاع اجازه این رفتن او در آینده را ممکن و میسر می‌گرداند. بخش‌های محوری تفکر ملابو در مورد اثبات آینده در تفکر هگل بررسی و کاوش در مفاهیمی شامل فهم او از عادت (habit)، ارتباط انسان‌شناسی (anthropology) با درباره نفس ارسطو، تفسیر او از مسیحیت، مفهوم نظام در تفکر اوست. ملابو در هریک از این سه بخش نقش مفهوم انعطاف را مورد تأکید قرار می‌دهد تا نشان دهد که هگل انسانیت، الهیات و فیلسوف را تحت دگرگونی‌های آینده می‌فهمد. ملابو در بازخوانی و تفسیری انعطاف‌پذیر از فلسفه هگل امکان دیدن امری که در فلسفه او در حال آمدن است؛ یعنی آینده را بررسی می‌کند که مانند فهم مرگ در فلسفه هیدگر عمل می‌کند. در این بازخوانی او با تمرکز بر خود زندگی، و چیزی بنام عادت در درون این زندگی بر این وجه انسان‌شناسی در فلسفه او توجه، و متناظر با تقوم دازینی هیدگر، عنصر اساسی ارگانیک و سازمند که در آن کلیت فرد محفوظ می‌گردد تشخیص داده می‌شود. بنابراین در تبیین آینده در فلسفه هگل مسأله مرگ و امر سلبی در زندگی روح روشن‌تر است. در فلسفه حق تحلیلی از عادت وجود دارد که به نظر ملابو انسان را می‌توان رو - به مرگ شناخت: ملابو می‌نویسد:

«چون عادت پیش شرط وجود احساس درونی است، بدون عادت هیچ کس نه زنده است و نه می‌میرد. موجودات بشری مجهز به ساعتی درون‌نگرانه هستند که دیدن فرارویشان را ممکن می‌سازد، بدین معنی که هدف و غایت را می‌توان پیش آورد و در همان زمان آنها به تأخیر انداخت. روحی که هنوز عادت نکرده است، نه مرگ خود را در می‌یابد و نه تنهایی‌اش را. بنابراین بی‌خرد است» (Malabou, 2005: 76).

تفسیر هیدگر را به چالش می‌کشد و هگل را فیلسوف آینده و با آینده می‌داند (Malabou, 2005: 190). قصد ملابو این است که نشان دهد نظام فلسفی هگل انعطاف دارد یا نسبت به تغییرات آینده گشوده است. در نتیجه به نظر می‌رسد آینده هگل به تعبیر ملابو، همچون رخدادی است که هنوز کاملاً از راه نرسیده است.

نتیجه

به نظر می‌رسد پرسش از فهم زمان برای هگل و هیدگر دغدغه‌ای واقعی است؛ پرسش این است که چگونه برای یک فرد متناهی و محدود، کشف کلیت او در ضمن تناهی تجربه‌اش ممکن است؟ به نظر هیدگر، فقط وقتی که دازاین بر اساس زمانمندی خود و تناهی ریشه‌ای‌اش تقوم و تقرر می‌یابد، آنگاه فهم عرفی و متعارف از زمان برای نخستین بار ممکن می‌گردد. اما شیوه‌ای که هگل برای تحلیل ریشه‌های این مسأله بر می‌گزیند، با هیدگر متفاوت است. از نظر هگل، تجربه هرگز به معنای غایبی‌اش دست نمی‌یابد بلکه پرسش از امکان تناهی کلیت تجربه فقط در صورتی ممکن است که امر غایبی در مواجهه با متعلق شناسایی بر اساس تناهی خود آگاهی فهمیده شود. با نیل به این فهم و درک، بیشتر آشکار می‌گردد که نه آگاهی و نه متعلقات آن دقیقاً شیء نیست؛ بر عکس، آگاهی اصیل‌ترین وجودی است که در فراشد خود فهم و عینیت بخشی افعال خویش به درک خویش نائل می‌گردد. بر این اساس می‌توان نسبت بین زمان و روح را درک کرد. زمان از نظر هگل، ساختار استعلایی معلوم وجود نیست که تناهی وجود را تقوم و تقرر می‌بخشد بلکه زمان خود به عنوان تعینی انتزاعی، در فراشد تعارض جدالی رویت و تأمل کشف می‌گردد که در آن آگاهی خود را به عنوان سرمنشاء این مفهوم باز می‌شناسد. در نتیجه هرچند تفسیر هیدگر از زمان در

فلسفه هگل، تفسیری مبتنی بر فلسفه طبیعت اوست اما چنانکه اکثر مفسران معتقدند او این تفسیر را به کلیت تفکر او تسری داده است و البته او مفهوم زمان را مثلاً در فلسفه روح مورد بررسی و کاوش قرار نداده و آن را در این موضع تفسیر نکرده است. اشکال مفسران به تفسیر هیدگر از زمان در نظر هگل اینست که چرا او نسبت به مفهوم نفی و سلب و حرکت دیالکتیکی در فلسفه هگل بی‌اعتنا بوده است؟ بنابراین اطلاق مفهوم زمان عرفی و متعارف به زمان در نظر هگل قابل صدق بر کلیت تفکر او در این باره نیست و تنها در همان حد فلسفه طبیعت می‌توان این زمان را زمان عرفی و متعارف خواند. در نتیجه می‌توان تفسیر هیدگر درباره زمان هگل را درباره زمان در فلسفه طبیعت او درست دانست اما چنانکه می‌دانیم هیدگر عبارت، زمان عرفی و متعارف یا vulgar را بر مفهوم زمان در کلیت تفکر او وارد دانسته است. بنابراین می‌توان نتیجه‌گیری کرد مفهوم روح هگل به طور کلی مبتنی بر مفهوم عرفی و متعارف زمان نیست که هیدگر مدعی آن است. به بیان دیگر این سخن هیدگر در مورد تفکر هگل که روح در زمان فرو می‌افتد، نقشی را که فعالیت تأمل و رویت روح در فلسفه او بازی می‌کند نادیده گرفته است. چنین نقدی در مورد تفکر هگل این پیش‌فرض را در خود دارد که زمان تا حدی در برابر و رویاروی روح موجود و واقعی است و این واقعیت نادیده گرفته است که مفهوم عرفی و متعارف زمان در فراشد رویت و تأمل ذات خودش از روح فرو افتاده است. از این رو، اغلب شارحان، نقد هیدگر در مورد مفهوم زمان هگل را ناکافی می‌دانند. در این نوشتار با ارائه تفسیری منعطف از مفهوم زمان هگل به طور کلی نشان دادیم که تفسیر مفهوم عرفی و متعارف زمان هگل از جانب هیدگر قابل مناقشه است. هرچند بنا به اظهار خود او نتایج فلسفه‌های آنها درباره نقش آینده در فلسفه و تاریخ یکی است. آینده بخش مهمی از فلسفه هگل و

- /Heidegger, M. (1996). **Being and Time**, trans. J. Stambaugh, Albany: State University of New York Press.
- ----- (1962). **Being and Time**, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper and Row.
- ----- (1988). **Hegel's phenomenology of Spirit**, trans. Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Kojève, A. (1947). **Introduction à la lecture de Hegel**, Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris: Gallimard.
- Kolb, D. (1986). **The Critique of Pure modernity: Hegel, Heidegger, and After**, Chicago: University of Chicago Press.
- Koyré, A. (1971). "Hegel a Iena," **Etudes d'histoire de la pensee philosophique**, Paris, Gallimard.
- Malabou, C. (2005). **The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic**, trans. Lisabeth During: Routledge.
- Stambaugh, J. (1991). **Thoughts on Heidegger**, Center for Advanced Research in Phenomenology: the University of Michigan.
- Surber, J. (1979). **Heidegger's Critique of Hegel's Notion of Time**, phenomenological Research, Vol. 39, No. 3 (Mar, 1979), pp. 358-377.
- Trivers, H. (1942), **Heidegger's Misinterpretation of Hegel's Views on Spirit and Time**, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 3, No. 2 (Dec, 1942), pp. 162-168

هیدگر را تشکیل می‌دهد و به نظر می‌رسد بتوان مراحل متعددی از فلسفه زمان را حتی فراتر از تمایز زمان اصیل و زمان عرفی و متعارف در فلسفه‌های آنها جستجو کرد. در حقیقت، بنیان موتور محرکه فلسفه هگل و ریشه آنچه را که هگل سلب و نفی می‌نامد باخبری و آگاهی از آینده است؛ آنچه که به عنوان حیث تاریخی وضع انسان در گرایش او به سوی آینده مطرح نظر است. آینده چیزی است که هنوز نیامده است و همچنین قدرت و توان نفی و سلب را بالمال می‌توان با قدرت خود زمان برابر دانست. از این رو، می‌توان بر این مسأله تأکید کرد زمانمندی وجود انسان زمان خطی نیست، بلکه اگزیستانس و تناهی اوست که آینده انسان را باز و گشوده نگاه می‌دارد. در نتیجه، نظام فلسفی هگل همواره نسبت به تغییرات آینده گشوده است.

منابع

- ارسطو. (۱۳۷۸)، **سماع طبیعی**، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو.
- Derrida, J. (1982). **Margins of Philosophy**, trans. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press.
- Hegel, G.W.F. (1970). **Philosophy of nature**, Ed. And trans. M. J. Petry, London and New York: Humanities Press.
- ----- (1977). **The phenomenology of Spirit**, trans. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press.
- ----- (1949). **The Phenomenology of Mind**, tr. Sir James Baillie, London: Allen & Unwin.
- ----- (1927-1930). **Sdmtliche Werke. Fubildumsausgabe**, ed. Glockner, Hermann, 20 vols, Stuttgart: Fromann.
- Heidegger, M. (1927). **Sein und Zeit**, Tubingen, Max Niemeyer Verlag,