



1

Vol. 5
Spring 2024

Research Paper

Received:
25 August 2023
Revised:
23 November 2023
Accepted:
10 February 2024
Published:
17 March 2024
P.P: 157-188ISSN: 2717-3674
E-ISSN: 2717-3666

The dialectical combination of philosophy and An approach of the futuristic elements ;the future of Hegel's thought

Mohsen Hakemi¹ | Elham Shirdel²

Abstract

Objective: The issue of the future is one of the biggest human issues. Since the beginning of its history, mankind has been trying to predict the future, from weather conditions to predicting the events of people's lives. As human mentality became more complex and human societies became more civilized, the issue of the future took on more complex dimensions. In general, it is possible to distinguish two different types of attitude towards the future, or in general, two types of "future". First, the meaning of the term "future ahead" (both in the short-term and long-term sense) is the idea that a person has of the state of a certain issue in a certain time or period of time. And there is also a special idea of the future, which means the final destiny and destiny in general. This kind of future is the end of history. The main question of this research is what are the futuristic elements of Hegel's thought? According to the research method which is based on documentary and library studies based on the first-hand works of Hegel and his followers, It was found that: Hegel's view of the future is dialectical according to his scientific method. He believes in historical essence and sees everything as historical. Also, the fundamental elements of Hegel's thought about the future are: existence and identification, causality, interaction, freedom, plasticity, time, dialectics, and the philosophy of history.

Keywords: Hegel and the future, existence and identification, causality, the end of history, freedom, dialectical conflict, plasticite.

1. PhD student in Islamic Philosophy and Theology-Islamic Azad University, Central Tehran Branch-
Tehran-Iran. Mh.nHakemi@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Faculty of Literature and Humanities,
University of Sistan and Baluchistan, Zahedan, Iran.

Cite this Paper: Hakemi, M & Shirdel, E (2024). The dialectical combination of philosophy and the future; An approach of the futuristic elements of Hegel's thought. *Crisis Management and Emergency Situations*, 1(5), 157–188. DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.27173674.1403.5.1.7.9>

Publisher: Imam Hussein University

Authors



This article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).



مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۳
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۰۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۱
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷
صص: ۱۵۷-۱۸۸

شاپا چاپی: ۳۶۷۴-۲۷۱۷
الکترونیکی: ۳۶۶۶-۲۷۱۷



هم آورد دیالکتیکال فلسفه و آینده؛ رهیافتی از عناصر آینده‌پژوهانه اندیشه هگل

محسن حاکمی^۱ | الهام شیردل^۲

چکیده

مسئله آینده یکی از بزرگ‌ترین مسائل بشری است. بشر از ابتدای تاریخ خود می‌کوشیده تا آینده را پیش‌بینی کند، از وضعیت آب‌وهوا گرفته تا پیش‌گویی رویدادهای زندگی افراد. هرچه ذهنیت بشر پیچیده‌تر و جوامع بشری متمدن‌تر شدند، مسئله آینده ابعاد پیچیده‌تری به خود گرفت. به‌طور کلی می‌توان دو نوع مختلف نگرش به آینده، یا به‌طور کلی دو نوع «آینده» را نیز تشخیص داد. نخست، معنای مصطلح «آینده پیش‌رو» (هم در معنای کوتاه‌مدت و هم در معنای بلندمدت)، تصویری است که فرد از وضعیت یک موضوع خاص در یک‌زمان مشخص یا بازه زمانی دارد و تصویری خاص از آینده نیز وجود دارد که به معنای سرنوشت نهایی و فرجامین به‌طور کلی است. این نوع از آینده همان پایان تاریخ است. سؤال اصلی این پژوهش این مسئله است که عناصر آینده‌پژوهانه اندیشه هگل کدام‌اند؟ باتوجه به سؤال اصلی، پژوهش حاضر، بنیادین است و از روش‌های کمی و کیفی تحقیق تبعیت نمی‌کند. باتوجه به روش تحقیق که مبتنی بر مطالعات اسنادی و کتابخانه‌ای مبتنی بر آثار دست‌اول هگل و پیروان اوست که این عناصر از اندیشه او به شیوه استخراج - استنباط برآمد؛ و چنین به دست آمد که: نگاه هگل به آینده بنا بر روش علمی او، دیالکتیکی است. وی به جوهر تاریخی معتقد بوده و همه چیز را تاریخی می‌نگرد. همچنین عناصر بنیادین اندیشه هگل درباره آینده این موارد می‌باشند: هستی و شناسایی، علیت، فعل‌وانفعال، آزادی، پلاستیسیته، زمان، دیالکتیک و فلسفه تاریخ. کلیدواژه‌ها: حوزه علمیه، انتظارات، تمدن اسلامی، آیت‌الله خامنه‌ای، تحول.

کلیدواژه‌ها: هگل و آینده، هستی و شناسایی، علیت، پایان تاریخ، آزادی، جدال دیالکتیک، پلاستیسیته.

۱. نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.

Mh.nHakemi@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم اجتماعی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

استناد: حاکمی، محسن و شیردل، الهام (۱۴۰۳)، هم آورد دیالکتیکال فلسفه و آینده؛ رهیافتی از عناصر آینده‌پژوهانه اندیشه

هگل، نشریه علمی آینده پژوهی انقلاب اسلامی، ۱(۵)، ۱۵۷-۱۸۸.

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.27173674.1403.5.1.7.9>



نویسندگان

ناشر: دانشگاه جامع امام حسین (ع)

این مقاله تحت لایسنس آفرینندگی مردمی (Creative Commons License- CC BY) در دسترس شما قرار گرفته است.

مقدمه و بیان مسئله

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل فیلسوف بزرگ آلمانی است. وی در ۱۷۷۰ میلادی در اشتوتگارت، در خانواده‌ای مؤمن به تعلیمات مسیحی شاخه لوتری به دنیا آمد. از کودکی در زمینه‌های گوناگونی مانند ادبیات، فلسفه و موضوعات مختلف دیگر، به مطالعه می‌پرداخت و سرانجام در ۱۸۳۱ فوت کرد. ایدئالیسم آلمانی با او به اوج و کمال خود رسید (هارتناک، ۱۳۹۷: ۱۷). هگل با فلسفه‌اش ملزومات ایدئالیسم مطلق که با نام اصالت تصور مطلق نیز شناخته می‌شود را ایجاد کرد. تاریخ‌گرایی و ایدئالیسم او انقلاب عظیمی در فلسفه اروپا به وجود آورد بدون شک هگل فیلسوفی مؤثر در اندیشه‌های قرن بیستم غرب است. نفوذی که هگل بر افکار فیلسوفان پس از خود گذاشت بسیار قوی بود. هرچند عظمت وی در اواخر قرن نوزدهم در آلمان درک نشد؛ اما به جرئت می‌توان گفت که نظام فلسفی هیچ فیلسوفی تاکنون در حد هگل از کلیت و جامعیت نظام وی برخوردار نبوده است. وجود هگلیسم، به‌عنوان یک پدیده در تاریخ فلسفه از اهمیت خاصی برخوردار است (زیباکلام، ۱۳۷۸: ۱۸۸) و می‌توان گفت هیچ فیلسوفی در دو قرن اخیر به اندازه هگل در تفکر حاکم بر قرن بیستم مؤثر نبوده است. (همو: ۱۷۶).

به‌طور کلی ایده آلیست‌ها معتقد به اصالت ایده‌ها یا معقولات‌اند و واقعیت را ذهنی تلقی می‌کنند و بیشتر به پرورش ذهن توجه نشان می‌دهند، و به دلیل روحانی تلقی کردن انسان، تربیت معنوی را مورد تأکید قرار می‌دهند تا انسان را برای تحقق کامل ذات معنوی‌اش راهنمایی کنند. هگل به‌عنوان یک فیلسوف ایده آلیست، قائل به ایده آلیست مطلق است. او جهان مادی را، افکار و اندیشه‌هایی برای روح مطلق تصور می‌کرد که میان آنها روابط منطقی حاکم است، نه روابط علی و معلولی. او موجودات محسوس را هستی‌های نسبی تلقی می‌کرد که به‌منزله سایه‌های وجود معقول هستند و به‌خودی‌خود واقعیت ندارند. به نظر وی سیر پیدایش معقولات، یا ایده‌ها از وحدت به کثرت و از عام به خاص است. در مرتبه نخست عام‌ترین آنها یعنی ایده هستی یا تز قرار دارد. در مقابل تز و از درون آن ایده نیستی یا آنتی‌تز پدید می‌آید و از ترکیب تز و آنتی‌تز، ایده شدن یا سنتز شکل می‌گیرد. شدن که وضع جامع هستی و نیستی است، به‌نوبه خود در موقعیت تز قرار می‌گیرد و در مقابل آن آنتی‌تز جدیدی از درونش ظاهر می‌شود. با ترکیب شدن آنها سنتز

تازه‌ای پیدا می‌شود. این جریان همچنان ادامه می‌یابد تا به خاص‌ترین مفهوم منتهی شود. به این ترتیب هگل میان جنبه‌های عینی و ذهنی هستی و فرد و جهان تلفیق می‌کند. او خود این سیر را دیالکتیک می‌نامد و آن را قانون کلی برای پیدایش همه پدیده‌های ذهنی و عینی معرفی می‌کند (ابراهیم‌زاده، ۱۳۹۷: ۷۵-۸۰). البته این نکته بسیار مهم است که فهمیدن نظام هگل تقریباً به دشواری قورت دادن یک اسب است و به همین دلیل به مبتدیان آشنایی با هگل توصیه می‌کند که با یک مگس شروع کنند - یعنی کم‌کم با اندیشه هگل آشنا شوند و به مقدار جزئی - تا به مرحله مفاهیم صعب الهضم تر برسند (رک: اینوود: ۱۳۹۷: ۲۶)

سؤال اصلی این پژوهش با توجه به اهمیت هگل در سیر تاریخ اندیشه بشر مخصوصاً از قرن نوزدهم به این سو، این است که کدام عناصر در اندیشه هگل به فهم آینده از منظر هگل کمک می‌نماید؟ به عبارت دیگر کدام عناصر در اندیشه هگل، مبانی نگاه وی به آینده را تشکیل می‌دهند و با توجه به این مسئله عناصر آینده‌پژوهانه اندیشه هگل کدام‌اند؟ یا اینکه هگل، آینده را در دستگاه فلسفی خود، چگونه و مبتنی بر کدام عناصر «فکری» می‌بیند؟

مبانی نظری پژوهش

هستی و شناسایی

از دیدگاه هگل هستی و شناسایی یکی است. مقصود از هستی در اینجا معنای وسیع آن است که بر هستی بیرونی اطلاق می‌شود. هستی به معنای معلوم یا موضوع شناسایی (ابژه ۱) در برابر فاعل شناسایی (سوژه ۲) است. پس معنای وحدت شناسایی و هستی این است که ذهن و عین یکی است. موجود، معقول است و معقول، موجود. وحدت شناسایی و هستی، اساس هر نوع ایدئالیسم است و این به مفهوم انکار شیء فی نفسه (نومن ۳) می‌باشد. اگر موضوع شناسایی با آنچه در ذهن نقش می‌بندد، متفاوت باشد، لازم می‌آید که ذهن و عین یا هستی و شناسایی در حقیقت مخالف با هم باشند و دیواری گذرناپذیر آنها را از هم جدا نماید و شناخت ناممکن شود. بر اساس این هگل معتقد می‌شود که خود هر چیز همان است که در ذهن است. پس تا اینجا باید گفت که عین و

1 - Object

2 - Subject

3 - Noumenon

ذهن از یکدیگر جدا نیستند. اما از طرف دیگر عین و ذهن قابل تمییز هستند. زیرا آنچه در برابر من قرار دارد غیر از من است. هگل بر اساس دیدگاه خود مبنی بر وحدت ضدین، از طرفی وحدت عین و ذهن را می‌پذیرد و از طرفی دیگر به جدایی آنها قائل است. به اعتقاد وی وحدت شناسایی و هستی با اختلاف آنها سازگار است. معنی وحدت شناسایی و هستی این است که میان آنها جدایی مطلق وجود ندارد؛ زیرا عین درون ذهن است و معنی جدایی عین و ذهن آن است که ذهن بخشی از خود را از خود بیرون می‌راند و در برابر خود قرار می‌دهد (زمانی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۲۲). براین اساس وقایع آینده به‌عنوان ابژه/ آنچه در عین رخ می‌دهد، از طرفی با سوژه وحدت دارد؛ زیرا فاعل شناسا آنها را تعقل می‌کند و از جهتی از فاعل شناسا جدا می‌باشد؛ زیرا بیرون از آن و در برابر آن قرار دارد.

دیالکتیک^۱

به عقیده هگل منطق ارسطویی، تک‌بعدی است؛ زیرا در آن اجتماع ضد دین و وحدت متناقضین ممکن نیست. اساس این منطق بر پایه اصل هویت (این‌همانی) است که بر طبق آن نتیجه باید در بطن مقدمات وجود داشته باشد و چیز جدیدی نیست؛ زیرا بر اساس اصول استنتاج، نتیجه تابع مقدمات است و باید در آنها مندرج باشد و گرنه استنتاج عقیم خواهد بود. هگل معتقد است برای حل این مشکل باید تضاد را وارد منطق کرد. منطقی که امکان اجتماع ضد دین را داشته باشد می‌تواند راه را برای پیشرفت و گسترش باز نماید. او منطق موردنظر خود را دیالکتیک می‌نامد و آن را حاکم بر فکر و واقعیت معرفی می‌کند. روش دیالکتیک هگل بر سه پایه برنهاد^۲، برابرنهاد^۳ و باهم نهاد^۴ استوار است. به این ترتیب در مرحله اول شاهد حالتی (برنهاد) هستیم که ضد یا نفی آن در مقابل آن قرار می‌گیرد (برابرنهاد) و با ترکیب و جمع آنها حالت جدیدی (باهم نهاد) حاصل می‌گردد (استیس، ۱۳۴۷: ۱۴۵).

مثلاً هنگامی که فکری در سر داریم (برنهاد) با قراردادن آن در مقابل ضد آن فکر (برابرنهاد) ذهن ما پویا می‌شود و با ترکیب آنها فکر جدیدی حاصل می‌گردد (باهم نهاد). اما هگل چگونه می‌تواند تضاد یا حرکت را در منطق وارد سازد؟ پاسخ این است که این کار از طریق وارد کردن

1 - Dialectic
2 - Thesis
3 - Antithesis
4 - Synthesis

زمان در منطق ممکن می‌شود. اجتماع ضد دین در صورتی محال است که زمان را در نظر نگیریم؛ اما اگر فکر و واقعیت را در زمان لحاظ کنیم خواهیم دید که سیر آن دو دیالکتیکی است و بر پایه تضاد قرار دارد. از دیدگاه هگل، هم فکر و هم واقعیت زمانی هستند. مقصود هگل از دیالکتیک سیر مطابقت فکر و هستی در زمان است. پویایی و حرکت، تضاد مجسم است. در حرکت هیچ چیز خودش نیست و می‌توان گفت با نقیض خود در هم می‌آمیزد. هگل در توجه به حرکت و تضاد به هراکلیتوس نظر دارد که همه چیز را در حرکت دائم می‌دید و حرکت کامل را نوعی جنگ و تضاد می‌دانست (زمانی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۲۳).

هستی، نیستی و حرکت: برای توضیح مطلب بالا می‌توان اولین سه پایه دیالکتیکی در فلسفه هگل را بیان کرد. هگل مفهوم هستی را عام‌ترین و جامع‌ترین مفهوم می‌داند. اولین سخنی که درباره همه موجودات می‌توان گفت این است که آنها هستند. تمام موجودات در بودن مشترک هستند؛ بنابراین هر چه وجود دارد علی‌رغم اختلاف با چیزهای دیگر، در هستی با آنها یکی است. اما با بررسی دقیق مفهوم هستی، پی خواهیم برد که این مفهوم در دل خود نقیضش را به همراه دارد. به عبارت ساده‌تر وقتی می‌گوییم چیزی هست در مفهوم هستی همه چیزها و مشخصه‌ها را دفع کرده‌ایم و گفته‌ایم آنکه هست، یعنی این چیز یا آن چیز خاص نیست. بدین ترتیب مفهوم هستی در بطن خود مفهوم نیستی را در بر دارد و از مثبت‌ترین مفهوم یعنی هستی به منفی‌ترین مفهوم یعنی نیستی خواهیم رسید. اما آیا مفهوم سومی وجود ندارد که شامل هستی و نیستی باشد؟ اگر خوب دقت کنیم در خواهیم یافت که آن مفهوم «شدن» یا «صیرورت» است که مفهوم هستی و نیستی را در برمی‌گیرد؛ بنابراین هنگامی که چیزی در حال به‌وجود آمدن است که ضرورتاً مربوط به آینده می‌گردد؛ هم هست و هم نیست، پس شدن شامل هستی و نیستی است.

ایده مطلق: سیر دیالکتیک از هستی شروع می‌شود و پایان آن «ایده مطلق» است. گام‌هایی که در فرآیند دیالکتیک، به سوی ایده مطلق برداشته می‌شود حالت تکاملی دارد و هر گام کامل‌تر از گام قبلی است. هگل ایده مطلق را به‌عنوان یگانگی امر ذهنی (سوبجکتیو) و امر عینی (ابجکتیو) تعریف می‌کند. می‌توان به زبان ساده‌تر گفت که ایده مطلق، عقلی است که به خود می‌اندیشد یا موضوع اندیشه‌اش او خودش است. این توصیف یادآور تعریف ارسطو از خدا به‌عنوان اندیشه‌ای است که به خود می‌اندیشد؛ بنابراین از دیدگاه هگل همه امور و پدیدارهای شناسایی و هستی

مراحل مختلف ایده مطلق هستند و آن را ظاهر می‌کنند و بر همین اساس فلسفه هگل را ایده آلیسم مطلق می‌دانند. البته مراد از کلمه ایده در اینجا صرف تصور با مفهوم ذهنی نیست؛ بلکه به تعبیری موجود غیرمادی و فرا پدیداری است.

علیت

طبق دیدگاه سنتی، مفهوم علیت متضمن دو رویداد یا واقعه است: یک رویداد، علت است درحالی که رویداد دیگر که بدون واسطه نتیجه رویداد اولی است، معلول می‌باشد. به دلیل نقش معرفت‌شناسی، به‌غایت مهم است که اعتبار مفهوم علیت حفظ شود. اما هیوم ضربه مرگ باری به این اندیشه وارد آورد. وی استدلال کرد که در واقع هیچ نوع رابطه ضروری بین رویداد علت و رویداد معلول، وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. از رویداد علت حق نداریم رویداد معلول را استنتاج کنیم؛ زیرا از نظر معرفت‌شناسی نمی‌تواند توجیه شوند؛ بلکه فقط از طریق روانشناسی توضیح داده می‌شوند (طبق نظر هیوم) (Hartnack, 1965a: 151-162). اما کانت تصور می‌کرد می‌تواند علیت را از طریق تبدیل آن به یک مفهوم مقدم بر تجربه حفظ کند، چون این مفهوم ریشه در توالی زمانی عینی مقدم بر تجربه دارد (مانند کشتی که به سوی رودخانه حرکت می‌کند) برخلاف توالی زمانی ذهنی؛ خواه زمانی که برای مشاهده خانه از سقف شروع کنم و به زمین برسیم یا توالی برعکس باشد، از زمین آغاز و به سقف ختم کنم، این توالی مبتنی بر انتخاب ما است؛ و این توالی از سوی ذهن انتخاب می‌شود (Hartnack, 1965b: 169-195). اما رویکرد هگل کاملاً متفاوت است. هگل انکار می‌کند که مفهوم علیت متضمن دو رویداد باشد. اگر علیت نه متضمن دو رویداد بلکه یک رویداد باشد در این صورت مسئله ارتباط ضروری یا فقدان ارتباط ضروری بین به قول معروف رویدادهای جداگانه نمی‌تواند مطرح باشد.

استدلال هگل این‌گونه است: یک علت، یک علت است، تنها در لحظه‌ای که معلولش را ایجاد می‌کند و معلول یک معلول است فقط در لحظه‌ای که به‌عنوان یک معلول ایجاد می‌شود - که همان لحظه‌ای است که علت، معلول را ایجاد می‌کند. علاوه بر این، در لحظه خاصی که علت، معلول را ایجاد می‌کند، وضعیت خود را به‌عنوان علت از دست می‌دهد. به‌عنوان مثال اگر لامپ را با بالازدن کلید برق روشن کنم، کلید برق من در حکم علت است، اما پس از اینکه لامپ

روشن شد، معنی ندارد که گفته شود: کلید برق من در حکم علت است. کلید برق برای روشن کردن لامپ، علت بود؛ اما وقتی لامپ روشن است، دیگر علت محسوب نمی‌شود. کلید برق لحظه‌ای که معلول را ایجاد می‌کند، از علت بودن باز می‌ایستد. همچنین لحظه‌ای که علت، معلول را ایجاد می‌کند؛ معلول از معلول بودن باز می‌ایستد. واقعیت این است که لامپی که روشن است به عنوان یک پدیده الکتریکی توضیح داده می‌شود. بعبارت دیگر: علت تا جایی علت است که معلول را ایجاد می‌کند و معلول چیزی نیست مگر داشتن علت. علت به ما هو علت، مستلزم معلولش است و معلول نیز مستلزم علت است؛ تا وقتی که علت هنوز وارد عمل نشده یا از عمل کردن باز بماند. در این صورت دیگر علت نیست. و وقتی علت معلول ناپدید شود، دیگر معلول نیست بلکه، بی تفاوتی بالفعل است (هگل: ۱۳۹۹: ۵۵۹). این موضوع دارای دو نکته مهم است: نخست، تصور اینکه علت و معلول دو رویداد جداگانه اند و یک رویداد محسوب نمی‌شوند، یک اشتباه مفهومی است. دوم اینکه دیدگاه عادی در مورد علیت مانند یک فرایند انتقال از معلول به علت، یک مفهوم اشتباه است. بلکه هیچ فاصله زمانی بین رخداد علت و رخداد معلول وجود ندارد، به این ترتیب علیت بوسیله مفهوم «اکنون» تهدید می‌شود. در یک لحظه خاص گفتن «اکنون» صحیح است (هگل، ۱۳۹۹: ۴۴۰). بعبارت دیگر در «اکنونی» که علت، معلول خود را ایجاد می‌کند، آن «اکنون» قبلاً گذشته است. این دلالت دارد بر این که علت، هم علت است و هم علت نیست و هم اینکه، معلول، هم معلول است، هم معلول نیست.

با این وجود دلیل خوبی وجود دارد که تصور علیت بعنوان یک فرایند متضمن دو رویداد باشد. یعنی علت پیش از معلول وقوع داشته باشد. بعنوان مثال وقتی من انگشتم را در آب فرو می‌برم، نتیجه غیرقابل اجتناب آن خیس شدن انگشت من است. پیش از اینکه انگشتم را درون آب فرو ببرم، هنوز رابطه علت و معلولی وجود ندارد. با این حال، لحظه‌ای که من انگشتم را درون آب فرو می‌برم، معلول به وقوع می‌پیوندد. با این وجود، برای اینکه رویداد «فرو کردن انگشت من درون آب»- رویداد قابل توصیف بعنوان بخشی از رفتار من، و در نتیجه یک فرآیند زمانی- علت نامیده شود، هدفی لازم است. با توصیف علت بعنوان رفتار من، من حقیقتاً توضیحی برای اینکه چرا انگشتم خیس است، ارائه می‌کنم. با این وصف، این واقعیت مفهومی تغییر نمی‌کند که نه علت و نه معلول، یک فرایند نیست. نه علت بماهو علت و نه معلول بماهو معلول هیچ محتوای

مفهومی ای ندارند؛ و آن ها را نمی توان مستقل از یکدیگر توصیف کرد (هارتناک، ۱۳۹۷: ۱۳۴-۱۳۵).

هگل یک اختلاف اساسی با فلاسفه دارد. در واقع او پرسید فلسفه چیست؟ پاسخش این بود که، فلسفه یعنی توضیح جهان هستی. سپس بیان کرد توضیح جهان هستی از چه راهی؟ در پاسخ گفت: تاکنون فلاسفه می خواستند، جهان هستی را از راه علت توضیح دهند و این بر اساس یک اشتباه و مقایسه بوده است. با توجه به امور جزئی می توان قوانین حاکم بر اشیاء را از راه علت و قانون علت توضیح داد: آب چرا یخ می زند؟ برای اینکه در درجه دمای چند درجه زیر صفر است و آب یخ می بندد! هگل می گوید: این تصور که جهان را هم می توان با علت توضیح داد به دو دلیل اشتباه است: ۱- فرض کنیم جهان را به علتی و علتش را به علتی و علتش را به علتی دیگر و... توضیح دهیم. آخرش به جایی می رسیم و یا نمی رسیم. اگر به جایی نرسیم پس به توضیحی نرسیده ایم یعنی جهان توضیح داده نشده است. اگر هم برسیم به علت نخستین، سلسله توضیحات در یک جا می ایستد که آن علت نخستین است، پس خودش بی توضیح است. هگل معتقد است توضیح اساسی جهان توضیح از راه دلیل است نه راه علت. تفاوت این دو اینگونه است که؛ دلیل آوردن و نتیجه گرفتن آن نوع عملی است که ذهن انسان انجام می دهد. مثلاً می گوئیم: «زاویه الف با زاویه ب و زاویه ج با زاویه ج مساوی است» بعد از این مقدمه بلافاصله نتیجه می گیریم: «زاویه الف با زاویه ج مساوی است». در اینجا رابطه علت و معلولی برقرار نیست. زیرا نه «الف» علت است برای «ب» و نه زاویه «ب» علت است از برای «ج» و نه آن دو مقدمه علت است از برای اینکه زاویه «الف» مساوی زاویه «ج» باشد. ولی آن دو مقدمه یعنی «مساوی بودن زاویه الف با زاویه ب» و «مساوی بودن زاویه ب با زاویه ج» مطلقاً نمی تواند غیر از این را نتیجه بدهد که «زاویه الف مساوی با زاویه ج باشد» چون دلیل (مقدمات و ترتب آنها) نتیجه را در بطن خودش دارد یعنی عقل حکم می کند که نمی تواند غیر از این باشد (نک: علامه فلسفی، ۱۳۹۹: ۹۸-۱۰).

۲- هگل معتقد است فلاسفه در امور جزئی هم اشتباه می کنند. فلاسفه تصور می کنند در با علت می توانند امور جزئی را توضیح دهند. در حالیکه آن توضیح کاذب است. زمانی که از شما می پرسند «چرا آب یخ بسته است؟» اگر پاسخ دهید که «چون درجه حرارت زیر صفر است» اشتباه است. در ادامه اگر پرسد چرا درجه حرارت زیر صفر باشد آب یخ می بندد؟» اگر خلاف این

باشد چگونه می شود» برای عقل هیچ فرقی ندارد بلکه ما اینگونه تجربه کرده ایم. علت از طریق تجربه به دست می آید چون دیده ایم الف علت است برای ب و ب علت است برای ج، چون همیشه این طور است و اگر عکس این هم می بود، برای عقل تفاوتی نمی داشت (همو: ۱۰۱-۱۰۷). از نظر هگل توضیح آنجاست که ضرورت منطقی در کار باشد و نتیجه در بطن دلیل مستقر باشد و از تحلیل دلیل به نتیجه برسیم. از نظر هگل این فلسفه ورزی، دقیق نیست زیرا مبتنی بر علم در صدد اثبات علت است، و علم یک توجیه جزئی ارائه می دهد در حالیکه فلسفه به دنبال توضیح جهان/هستی است.

از نظر هگل بین جهان عینی و جهان ذهنی تفاوتی نیست. فیلسوفان گذشته معتقد بودند که شناخت ما مطابق با جهان عینی است اما استدلال و قیاس (قیاس منطقی = روش استنتاج منطقی) در جهان شناخت ما است و آنچه در جهان عینی جریان دارد، علت و معلولیت است. آنان بین ذهن و عین تفاوت قائل بودند و معتقد بودند که انتقال از مقدمه به نتیجه، ضرورت منطقی غیر معلل است که کارکرد عالم ذهن است. در واقع کار ذهن استدلال است و کار عالم عین، علت است. هر چند در عالم طبیعت (خارج/عینی) استدلال وجود ندارد باید نوعی تطابق بین عین و ذهن برقرار نمود. اما هگل این جدایی بین عین و ذهن را قبول ندارد. از نظر وی ذهن همان عین است و عین همان ذهن است. موجود مساوی با معقول است و معقول مساوی با موجود است. بنابر آنچه که در عالم خارج و در عالم عین هست، به همین شکل دلیل و نتیجه است و جریان جهان هم، عبور از دلیل به نتیجه است (علامه فلسفی، ۱۳۹۹: ۱۱۱).

فعل و انفعال

چنانچه گذشت، علت، علت است فقط در لحظه خاصی که معلول را ایجاد کند. بدین ترتیب، علت بودن مبتنی بر ایجاد معلول است. لذا معلول به یک معنی، علتِ علتِ بودنِ علت است. این دلالت دارد بر اینکه علت، علت معلول خود است و در عین حال این معلول خاص، علتِ علتی است که آن را ایجاد کرده است. بعبارت دیگر، هر علتی، هم علت است و هم معلول آن و هر معلولی، هم معلول است و هم علت آن. با این حال، گرچه علت و معلول با یکدیگر این‌همانی دارند، آنها فقط به این معنی با هم این‌همانی دارند که دلالت مصداقی واحد داشته باشند، بدیهی

است که آنها دلالت مفهومی متفاوت دارند. با این حال لحظه بدون مدت چه معنی دارد؟ اینجا با پارادوکس زنون^۱ سر و کار داریم، هگل معتقد است که یک خط به کمک واحدهایی مانند سانتی متر، متر و امثال آنها می‌تواند اندازه‌گیری شود. به یک معنی، مسافتی که شامل واحدها است، اما اگر گفته شود این مسافت شامل نقطه‌ها است، یک اشتباه مفهومی مرتکب می‌شویم یعنی معنی ندارد که گفته شود یک مسافت معینی به وسیله نقطه‌های بی‌شماری اندازه‌گیری می‌شود. همچنین یک دوره خاص زمانی به یک معنی شامل واحدهای زمانی بی‌شماری مانند ثانیه‌ها و دقیقه‌ها و ساعت‌ها است و بر حسب این واحدها اندازه‌گیری می‌شود. چون لحظه‌آنی، اکنون یا لحظه، بدون مدت، یک واحد زمانی نیستند؛ هیچ دوره زمانی شامل لحظه‌های بی‌شمار نمی‌شود و طول زمانی می‌تواند بر حسب لحظه‌ها اندازه‌گیری شود. اگر اصطلاح «اکنون» یا «لحظه» را برای نشان دادن یک دوره زمانی خیلی کوتاه استفاده کنیم، این دوره زمانی با واحدهای زمانی مانند کسری از ثانیه قابل اندازه‌گیری است و حدی برای کوتاهی زمان وجود ندارد (هارتناک، ۱۳۹۷: ۱۳۵-۱۳۶).

واقعیت این است که این دو مفهوم که شالوده جهان را می‌سازند، نه فقط دلالت بر یکدیگر دارند بلکه هر کدام علت و معلول یکدیگرند و بیان‌کننده فعل و انفعال هستند. علتی وجود ندارد که معلول آن در عین حال علتی نباشد که معلول آن است. مفید توجه است که مفهوم علت با مفهوم جوهر گره خورده است. لذا علت با اعراض نیز پیوند دارد. اعراض بدین علت وجود دارند که بوسیله جوهر متعین می‌شوند، آنها با قانون/ قوانینی متعین می‌شوند که ذات جوهر است/ هستند. بنابراین چون مفاهیم علت و معلول بیانگر فعل و انفعال اند در نتیجه همه جوهرها نیز بیانگر فعل و انفعال اند. بدین ترتیب فعل و انفعال مقوله کلی است و بالضروره بر هر چیزی اطلاق می‌شود.

۱- Zeno's paradoxes - زنون الثانی فیلسوف یونانی. پارادوکس‌های زنون یا تضاد زنون، مسأله‌ای است که توسط زنون، فیلسوف یونانی، ۲۴۰۰ سال قبل طرح شد. این مسئله در تأیید نظریه «همه چیز یکی است» پارامنیدس مطرح شد و تا قرون وسطی حل نشده باقی ماند. اسامی این پارادوکس‌ها عبارتند از: پارادوکس حرکت، پارادوکس تقسیم‌کننده و پارادوکس برداری (رک: کتاب پارادوکس‌های زنون).

فعل و انفعال نفی نامتناهی بد است که در آن ما علتی داریم و معلولی که دوباره علت معلول دیگری است و همین طور تا بی نهایت ادامه پیدا می کند. در فعل و انفعال، معلول به علتی بر می گردد که خودش یک معلول است لذا نامتناهی بد تبدیل به نامتناهی حقیقی می شود (گریتس و همکاران، ۱۹۹۱: ۱۵۴). علیت دیگر نمی تواند بعنوان ترکیبی از دو رویداد نگریسته شود. حتی علیت نمی تواند بعنوان یک رویداد نگریسته شود، برای طبقه بندی کردن یک رویداد، یک چیز باید از نظر زمانی ممتد باشد. تحلیل فلسفی نشان داده است که یک علیت، یک مفهوم است نه یک فرایند. بعنوان نمونه هایی از فعل و انفعال، هگل به عضو در یک اندام اشاره می کند. شرایط یک عضو بر بقیه اندام تأثیر می گذارد، دقیقاً همان طور که وضعیت اندام بعنوان یک کل بر اعضای گوناگون آن تأثیر می گذارد. بعنوان مثال دیگر، ممکن است شخصی سؤال کند چگونه خصوصیت یا سنت های یک ملت، علل قانون اساسی یا قوانین آن ملت هستند، یا اگر سنت ها و خصوصیت، معلول این قوانین باشند، وضع چگونه است؟ طبق مقوله فعل و انفعال، هر کدام، هم علت است و هم معلول است (همو: ۵۴).

بنابراین، فعل و انفعال دلالت دارد بر اینکه هر چیزی بالضروره مرتبط با هر چیز دیگر است. مقوله فعل و انفعال آخرین مقوله تحت مقوله ذات است که متضمن همه مقولات پیشین است و سپس همگی به این مقوله ترفیع یافته اند. هر چیزی که وجود دارد با هر چیز دیگری پیوند دارد. از این رو هر چیزی بالضروره رخ می دهد. با این حال ضرورت از مجبور بودن متفاوت است. ضرورتی که در مقوله فعل و انفعال است اجبار بر آن تحمیل نشده است. این از چیزی که هگل «ایده مطلق» می نامد، نتیجه می شود. هر چیزی که طبق ایده مطلق رخ دهد، بر آن اجباری تحمیل نمی شود بلکه منطبق با ساختار منطقی خود شیء است (هارتناک، ۱۳۹۷: ۱۳۸). بنابراین در اینجا اصطلاح آزادی وجود دارد نه اجبار. یک ضرورت بر حسب ضروری بودن یک سیستم فهمیده می شود که در آن چیزی/ شخصی با چیزی که آزادی توصیف می شود، دقیقاً یکسان است؛ آزادی یعنی خود-تعیینی که در تضاد با تعین خارجی است (گریتس و همکاران، ۱۹۹۱: ۱۵۸).

آزادی

معمولاً آزادی را به عدم قید و بند تعریف می‌کنند و به شخصی که مجبور نیست بر خلاف میل خویش کاری انجام دهد، آزاد می‌گویند. برخی این برداشت از آزادی را آزادی سلبی (یا منفی) می‌نامند. اما هگل این آزادی را بسیار خام می‌داند. او همانند کانت اعتقاد دارد که در صورتی اعمال انسان آزادانه است که از تأثیر عوامل بیرونی مانند نیاز، عادات اجتماعی و میل خالی باشند. به اعتقاد هگل کارهایی که بر اساس عادات جمعی یا میل و نیز نیازهای تبلیغی انجام می‌شوند، آزادانه نیستند و تنها اگر اعمال بر اساس نیازهای عقلانی انجام گیرد آزادانه خواهند بود. همچنین هگل آزادی را از رهگذر رشد و وجدان اخلاقی برقرار می‌داند (زیباکلام، ۱۳۷۸: ۱۸۳). بنابراین از آنجایی که افعال ما که ضرورتاً در آینده رخ می‌دهند، متعلق آزادی یا جبر قرا می‌گیرند؛ از نظر هگل، آن فعلی آزادانه است که عقلانی باشد. پس طبق اندیشه هگل، آزادی- در افعال و اساساً امور مربوط به آینده- از رهگذر عقلانیت تحصیل می‌گردد. عبارت دیگر اگر عقلانیتی در کار نباشد، آزادی موجود نیست و آنچه در آینده رخ می‌دهد، اجباری، غیرعقلانی و غیر اخلاقی است.

پلاستیسیته: معنای مفهوم پلاستیسیته

کلمه «plasticite» و معادل آلمانی آن (plastizitat) در قرن هجدهم وارد زبان شدند... که به معنای قالب بخشیدن و الگو دادن است. صفت (plastique) از سویی به معنای قابلیت تغییر صورت، یا قابل دستکاری و قالب پذیر بودن است و از سوی دیگر به معنای «کسی یا چیزی که قدرت صورت بخشیدن دارد»، مانند هنرهای تجسمی «plastique» یا جراحی پلاستیک. فرهنگ لغات گریم، در واقع آن را اینگونه تعریف می‌کند: «به طور جسمانی... قالب بخشیده یا می‌پذیرد». پلاستیسیته در زبان فرانسوی plasticite، مانند زبان آلمانی به خصلت آن چیزی اشاره دارد که خود پلاستیک (plastique) است، یعنی آنچه همزمان قابلیت پذیرش و بخشیدن صورت دارد. صورت بندی مفهوم پلاستیسیته مستلزم تعریفی از خود همین اصطلاح است؛ عبارت دیگر معرف و معرف مفهوم پلاستیسیته یک چیز است (مالابو، ۱۴۰۱: ۳۹). سرزمین مادری پلاستیسیته، عرصه هنر است. امر پلاستیک، در عمل، خصلت‌نمای هنر مدل سازی، و پیش از همه، هنر مجسمه سازی است. هنرهای پلاستیک (تجسمی) عبارت از هنرهایی اند که هدف

اصلی آن‌ها گسترش و ساخت و پرداخت اشکال است. باری پلاستیسیته، بر حسب مصادیقش به طور کلی، بر ویژگی شکل‌گیری/شکل‌دهی دلالت می‌کند. یعنی خصلت الگوپذیری به میانجی فرهنگ و آموزش. عموماً از پلاستیسیته نوزاد و کودکان سخن می‌گوییم. پلاستیسیته همچنین بر خصلت نرمی و نیز قابلیت تحول و سازگاری دلالت دارد. و به همین معنا از خوی پلاستیکی حیوانات، گیاهان و موجودات زنده سخن رانده می‌شود. این گستره مصادقی باید به این صورت فهم شود: برای مثال، کودکان را بواسطه تشابهشان با ماده شکل‌پذیر، پلاستیکی می‌خوانیم. اما شکل وصفی «پلاستیکی»، در مقابل «سخت»، «ثابت» و «متحجر» است اما به معنای «چندریخت» هم نیست. بنابراین «پلاستیک» به آن چیزی اشاره دارد که ضمن مقاومتش در برابر از شکل افتادن، شکلی خاص را می‌پذیرد. به این ترتیب فهم گستره مصادقی دیگری از این مفهوم مقدور می‌شود که در عرصه بافت‌شناسی^۱ رواج دارد. در این عرصه، پلاستیسیته به قابلیت بافت‌ها در شکل‌گیری مجدد پس از آسیب اشاره دارد. دلالت‌های متنوع پلاستیسیته از تغییر و تحول در زبان باز نمی‌ایستد. ماده پلاستیک، ماده‌ای مصنوعی است که قابلیت پذیرش صورت‌ها و خواص گوناگونی را بر حسب کاربردی که برای آن مقدر شده است دارد. علاوه بر این «plastic» ماده‌ای متشکل از نیتروگلیسرین و نیتروسولوز است که می‌تواند سبب انفجارهای مهیب شود. پلاستیسیته خود عبارت پلاستیسیته به طیف وسیعی از معانی دلالت دارد: از یک سو، هیئت محسوس که صورتی اتخاذ کرده است (مجسمه‌سازی) و سوی دیگر، انهدام هر صورتی (امر انفجاری) (مالابو، ۱۴۰۱: ۴۰-۴۱).

اندیشه هگل در باب پلاستیسیته

باتوجه به معنای لفظی پلاستیسیته، اکنون باید صورت‌بندی هگل از این مفهوم را روشن سازیم. در این طرح مفهومی سه عرصه معنایی متقابلاً با یکدیگر درگیرند. نخستین عرصه معنایی، عرصه هنرهای پلاستیک (تجسمی) در هنرهای یونانی است. هگل در «درس گفتارهایی در باب زیبایی‌شناسی»، مجسمه‌سازی را بعنوان اعلی مرتبه هنر پلاستیک (تجسمی) تعریف می‌کند (Jonke'le'vitch, 1979: 111). هگل، به سبب این معنای معمول پلاستیسیته فرصتی یافت تا فهم آن را بسط دهد و اندیشه‌ای پیرامون «فردیت‌های پلاستیک» طرح کند که دال بر

1 - Histologie

عرصه معنای دوم مفهوم پلاستیسیته است. از نظر هگل، پلاستیسیته سرشت فردیت های یونانی را خصلت نمایی می کند که او آنها را «نمونه وار» یا «جوهری» می نامد. اوبرخی شخصیت های یونانی نظیر پریکلس، فیدياس، افلاطون و... را «افرادی پلاستیک» می داند زیرا اینها بر زمین جزئیت خویش رشد یافته و «همواره خودشان را پدید می آورند و بی وقفه بدل می شوند به آنچه می خواستند باشند» (Ibid: 127). از نظر هگل این معنای پلاستیک کامل، بیشترین سهم، در برداشت یونانیان از امر الهی و امر انسانی را دارد. وی می گوید: جایگاه شخصیت های یونان درک نمی شود، مگر در پرتو ایده آل های مجسمه سازی؛ زیرا که در ادوار زیبای تمدن یونانی، پرسوناژهای کنشگر دارای این خصلت پلاستیک، همزمان عمومی و فردی، بی هیچ ناهماهنگی میان درون و بیرون، بودند (Ibid).

این فردیت های پلاستیک، جسمانیت امر روحانی را تشکیل می دهند. مضمون فردیت های پلاستیک، به خودی خود، حدوسطی میان عرصه معنایی اول و سوم پلاستیسیته ایجاد می کند: یعنی میان پلاستیسیته مجسمه سازی و پلاستیسیته فلسفی. عبارت «پلاستیسیته فلسفی» را باید به دو شکل درک کرد. این تعبیر برای هگل، از سویی رویکرد یا رفتار فیلسوف را خصلت نمایی می کند و از سویی، نحوه وجود خود فلسفه، به معنای ضرب آهنگ بسط و بروز محتوای نظروری را مشخص می سازد (مالابو، ۱۴۰۱: ۴۲). هگل در پیشگفتار علم منطق، می گوید: یک بیان پلاستیک مستلزم معنایی از پذیرش و فهم است که خودش نیز پلاستیک باشد. حال آنکه چنین انسان های پلاستیکی که قادر اند با خون سردی تأملات و مداخلات خودشان را نفی کنند، آن هم بوسیله چیزی که «اندیشیدن بنفسه» برای بروز آن بی تاب است، آن گونه که افلاطون تصویر می کرد، ناممکن تواند بود که دیگر در محاورات مدرن به صحنه آیند» (هگل، ۱۹۶۹: ۲۴).

اینکه فردیت های ایده آل، کلی و فردی اند، به این معناست که اصل صورت بخش خود را از امر کلی - یعنی از مفهوم - کسب می کنند؛ در عین حال که با تجسد بخشی یا تجسم بخشی به امر کلی، صورتی جزئی را به آن امر کلی می دهند. امر فردی به این ترتیب به «هستی متعین» یا «دا-زاین» یا ترجمان محسوس امر روحانی بدل می شود. بر این اساس، پلاستیسیته به مثابه فرآیند

تَجَوهر^۱ دو سویه امر کلی و امر جزئی آشکار می شود که نتیجه آن، این تکنیکی است که عبارت از اُسوه یا فردیت نمونه وار است. این ملاحظات دومین معنای پلاستیسیته را بیان می کنند؛ که «بیان پلاستیک» چیست؟ هگل معتقد است: شرح فلسفی تنها زمانی به ارزش پلاستیک دست خواهد یافت که به نحو نسبت معمول میان اجزای یک گزاره را طرد کند (هگل، ۱۳۹۸: ۵۵). شیوه متداول ملاحظه گزاره فلسفی عبارتست از تصور کردن موضوع گزاره بعنوان موردی ثابت که پذیرای اعراض / محمولاتی از خارج از خود است، بی آنکه خودش آنها را پدید آورده باشد. به نحو قاطع طرد کردن نحوه نسبت معمول میان اجزای یک گزاره، معادل آن است که این نسبت را همچون فرآیند «خود- تعین بخشی» جوهر متصور شویم. هگل گذار از این برداشت از نسبت جوهر با اعراضش به برداشتی دیگر از این نسبت را به منزله گذار از گزاره حملی به گزاره نظروزی تلقی می کند (مالابو، ۱۴۰۱: ۴۴). پلاستیسیته نسبت موضوع به محمولاتش را خصلت نمایی می کند، به نحوی که این نسبت را به حقیقت نظروزی آن ارتقا می دهد. در بطن فرآیند خود- تعین بخشی، امر کلی (جوهر) و امر جزئی (خودآینی اعراض)، نسبت به یکدیگر در دینامیسمی تشکل می یابند که قابل قیاس با دینامیسم فردیت های پلاستیک است. فرآیند خود- تعین بخشی ظهور و بسط جوهر- سوژه است. در خود- تعین بخشی، جوهر از خودش عقب می نشیند تا به جزئیات محتوایش وارد شود. بر اساس این حرکت نفی خویش، جوهر همچون سوژه فرانهاده می شود. بنابراین، سوژه فعالیت یا منفیت نامتناهی است، به این معنا که این همانی انضمامی یا وساطت یافته آن، به درستی در تفاوت آن با خودش، یعنی در شقاق یا تقسیم خاستگاهی اش، یا به بیان دیگر؛ در حکم اش محقق می شود. این همانی سوژکتیو همچنین در تصدیق تفاوتش، تصدیق می شود، در حالیکه این همانی جوهری نمی تواند تصدیق شود مگر در نفی تفاوتی که هم اکنون در آن مفروض گرفته شده است (مالابو، به نقل از برنار بورژوا؛ ۱۴۰۱: ۴۵).

خود- تعین بخشی حرکتی است که بر حسب آن جوهر همزمان همچون سوژه و محمول خودش تصدیق می شود. هگل در بخش علم منطق دایره المعارف، رابطه جوهریت و عرضیت- یا

۱- Information: در فرهنگ فلسفه اسلامی تجوهر به معنای «صیروره الشیء جوهر» است و معنای اصطلاحی آن یعنی اینکه شیء از اول جوهر نبوده و بعد جوهر شده است. معنای لغوی تجوهر این است که «شیء اول فاقد ذات بوده و بعد واجد ذات شده است».

رابطه مطلق - را بعنوان فعالیت صورت تعریف می کند. این فعالیت دقیقاً شاهدهی بر پلاستیسیته جوهر، و ظرفیت آن مبنی بر پذیرش و بخشیدن توأمان صورت به محتوای خاص خودش است.

دیالکتیک و پیش بینی

حرکت خود-تعیین بخشی، در واقع، اصل بر سازنده فرایند دیالکتیکی است. انرژی آن ناشی از تنش بین تناقض بین حفظ تعین جزئی و امحای آن در امر کلی است. هگل در علم منطق نشان میدهد که این تنش، همان تنشی است که بر حسب آن طرف نخست، به نحو در خود و برای خود لحاظ می شود، و واجد نمود خود ایستایی است و خود را بعنوان دیگری خودش از طریق انحلال ثبات مواضع اش نشان می دهد. امکان همین دینامیسم حفظ و امحاء، در بسط و ظهور منطقی جوهر - سوژه انتظام می یابد، همچنان که به وضوح اشاره می کند: جوهر، به خاطر بساطت خویش، صلب و ماندگار پدیدار می شود. اما این باخودبرابری به همان اندازه منفیت نیز هست؛ بدین طریق، آن هستی متعین یا دازاین صلب به انحلال خویش اقدام می کند (هگل، ۱۳۹۸، ۴۹). فرآیند دیالکتیکی پلاستیک است زیرا در جریان آن، سکون تام (ثبات)، خلاء (انحلال) و حیات مندی بطور کل را بعنوان آشتی مجدد این حدود متقابل، و پیوند مقاومت و سیالیت، مفصل بندی می کند. از سوی دیگر، فرآیند پلاستیسیته نیز دیالکتیکی است زیرا که عملیات مقوم آن، یعنی اتخاذ صورت و امحای هر صورتی یا پیدایش و انفجار، اموری متناقض اند (Bourgeois, 1972: 101).

پیوند وحدت بخش به سه مفهوم پلاستیسیته، زمانمندی و دیالکتیک، هم اکنون روشن می شود: این پیوند هیچ نیست مگر صورت بندی خود آینده. پلاستیسیته نسبت جوهر و اعراضش را خصلت نمایی می کند. عرض، همزمان به معنای پیامد داشتن و رخ دادن (فرارسیدن) است. که می تواند دال بر تالی به هر دو معنای پیامد-تالی منطقی - و رخداد- تالی گاه شمارانه- باشد. بنابراین خود-تعیین بخشی، همانا نسبت جوهر است با آنچه رخ می دهد. به این ترتیب، مفهوم آینده در فلسفه هگل را بمنزله رابطه ای می فهمیم که سوژکتیویته با عرض (تصادف، رخداد، تالی) برقرار می کند (مالابو، ۱۴۰۱: ۴۷).

فهم آینده در معنایی غیر از معنای بی واسطه دقیقه ای از دقایق زمان، متضمن گسترش معنای زمان است، که ناشی از پلاستیسیته خود زمان است. بسط و گسترش مفهوم هگلی زمان در جایگاه

و لحظه خاصی در میان دقایق، بروز نمی یابد و در یک دقیقه خاص تثبیت نمی شود. زمان نمونه ای است که هرچند به طریق دیالکتیکی از دیگر مفاهیم متمایز می شود، اما همچون دقیقه ای از دقایق نظام هگل، متعین نمی شود، مگر به نحو دقیقه گون بودن. ترکیب دیالکتیکی مفاهیم آینده پژوهانه، ساختار پیش بینی ای را تشکیل می دهد که در سوپراکتیویته، آن چنان که هگل آن را تصور می کرد، در کار است. *Voir Venir* یا پیش بینی در زبان فرانسوی نیز، همزمان به معنای انتظار محتاطانه در ضمن مشاهده تحولات وقایع است، اما همچنین «حدس زدن نیت یک شخص» و «مطمئن بودن از این که چیزی در حال آمدن است (چیزی در راه است)، و «ندانستن آن که چه چیزی خواهد آمد» اشاره دارد. ترصد یا پیش بینی بر این اساس، به بازی میان پیوند میان ضرورت غایت شناختی و غافل گیری در فلسفه هگلی اشاره دارد (مالابو، ۱۴۰۱: ۴۸).

زمان در فلسفه هگل

مفهوم زمان در فلسفه هگل، ثابت بوده و مشترک معنوی نمی باشد. در واقع هگل به طور همزمان در/ بر دو (برداشت از) زمان کار می کند. وی در دانش نامه ی علوم فلسفی خود در فقره ۲۵۸ می گوید: زمان عبارت است از موجودی که در بودنش نیست و در نبودنش هست (هگل، ۱۴۰۱: ۲۱۰). فهم دیالکتیکی این عبارت ایجاب می کند که معنای آن را در دو سطح دریابیم. به طور متعارف، این عبارت را صرفاً می توان اینگونه فهمید: زمان به این دلیل که لحظاتی یکدیگر را ملغی می کنند، هست و نیست. حال حاضر اکنونی است که هست، اما اکنونی است که چون می گذرد، بلافاصله دیگر نخواهد بود؛ این حال آنی ممتد میان دو ناهست/ ناموجود است: یعنی گذشته و آینده (مالابو، ۱۴۰۱: ۴۸). هگل در فقره ۲۵۹ دانش نامه خود، معتقد است: ابعاد زمان، یعنی حال، آینده و گذشته، صیوروت خارجیت اند و نیز انحلال آن درون تفاوت های هستی به مثابه گذر به نیستی، و از نیستی به هستی اند (هگل، ۱۴۰۱: ۲۱۱). این فهم از صیوروت بعنوان دلالت توأمان حضور و نیستی، و نفی مضاعف شده «اکنون» ها، فهمی دقیق اما ناکامل است. زمان عبارتست از: موجودی که در بودنش، نیست و در نبودنش هست. این تعبیر اگر با دقت بیشتر بررسی شود، همچنین به این معناست: خود زمان آن چیزی که هست، نیست؛ عبارت دیگر زمان همواره بصورت همزمان، متعاقب و متداوم آن چیزی که هست، نیست. خود مفهوم زمان واجد

دقیقه های مختص به خویش است، در خودش تمایز (منطقی و گاه شمارانه) می گذارد؛ به این ترتیب خود را زمانمند می سازد (مالابو، ۱۴۰۱: ۵۰).

الف) تمایز منطقی: این تمایز گذاری در فقرات ۲۵۸ و ۲۵۹ از دانش نامه ی علوم فلسفی هگل خود را عیان می سازد. زمان در این بخش ها، توأمان بر حسب تعین یونانی / ارسطویی و هم بر حسب تعین مدرن / کانتی مطرح می شود. اگر تحلیل اکنون های گذرنده؛ یا همان، تعریف زمان به مثابه موجودی که در بودنش، نیست، اصالتاً از کتاب فیزیک ارسطو اخذ شده باشد؛ تعریف زمان به مثابه «صورت محض حسائیت»، آشکارا برگرفته از کتاب نقد عقل محض کانت است (مالابو، ۱۴۰۱: ۵۲)؛ زیرا شناسایی امور-از جمله زمان- نزد کانت با شهود حسی آغاز می شود و از امور پیشینی محسوب می گردد (حاکمی و همکار، ۱۴۰۱: ۶۷-۹۷)؛ به تعبیر هگل: زمان، همچون مکان، صورتی محض از حسائیت یا شهود است، و عبارت است از محسوس نامحسوس (هگل، ۱۴۰۱: ۲۰۸). هگل با تصدیق اینکه «زمان همان اصل من = من خود آگاهی محض است» به همان نتیجه کانتی می رسد و این همانی «من می اندیشم» و زمان را متذکر می شود. بنابراین زمان به پیوستار «آنان» فروکاسته نمی شود، اما همچنان نمونه ای دیالکتیکی / ترکیبی، یا به مثابه «ترصد» آشکار می شود. روشن است که هگل با تعریف زمان به مثابه «محسوس نامحسوس» - با تکرار تعریف کانتی صورت محض شهود- فهم زمان را صرفاً به دنباله ای از اکنون ها تقلیل نمی دهد.

تحلیل هگلی زمان معطوف به اکنون منفرد نیست، زمان در این تحلیل بعنوان «ظرف» صیوروت ظاهر نمی شود. لذا هگل تصریح دارد که: در درون زمان نیست که هر چیزی ایجاد می شود و می گذرد، بلکه خود زمان همین صیوروت است (مالابو، ۱۴۰۱: ۵۰). توضیح این عبارت طبق نظر دریدا اینکه: هگل دور اندیشی های زیادی از این دست دارد. در تضاد با جملگی صورت بندی های استعاری که از سقوط در زمان می گویند، می توان یک نقد تمام عیار هگلی از درون «زمانیت» را به نمایش گذاشت (Derrida, 1972: 49).

نتایج مشابهی رانیز با ارجاع به ارسطو می توان به دست آورد. هگل، پروبلماتیک^۱ ارسطویی (استیگمه^۱) را بر می گیرد و زمان را در نسبت با موضع نخست آپوریا^۲ کتاب طبیعیات

۱ -problematic: چيستايی، پرسماني، دشوار، پرسماني، چيستايی: problematic - 1

ارسطو تعریف می کند: زمان مرکب از اکنون هاست (نک: ارسطو، ۱۳۹۹: ۲۱۰)، ولی هگل هر چند نه به صراحت، موضع دیگر آپوریا را نیز بر می گزیند که: زمان مرکب از اکنون ها نیست. استدلال ارسطو برای دومین موضع خود در آپوریا ناظر به امتناع هم بودی بخش های زمان است: اکنون نظیر اکنون حاضر و بالفعل، با اکنونی دیگر بماهو (اکنون)، نمی تواند هم بودی داشته باشد (ارسطو، ۱۳۹۹: ۱۵۸). بنابراین، امتناع هم بودی نمی تواند بماهو (امتناع با هم بودی) مطرح باشد، مگر در نسبت با نوعی هم بودی خاص، یک همزمانی ناهمزمان خاص، که در آن این نه آتی / غیریت و این همانی / هویت اکنون با هم در عنصری متمایز از یک همانی خاص حفظ شده اند... این امتناع (هم بودی دو اکنون) صرفاً در نوعی ترکیب دیالکتیکی آشکار می شود... یعنی در پیچیدگی خاص یا هم دستی ای که اکنون های بالفعل زیادی را در کنار هم حفظ می کند و می دانیم که یکی از طرفین این ترکیب گذشته و طرف دیگر آن زمان آینده است (Derrida, 1972: 64)).

در اندیشه هگل دو واژه مهم در باب فهم آینده بکار می رود: ama و simul؛ که به معنای باهم، در یک زمان، هر دو با هم و هم زمان است و simul به معنای در هم پیچیدگی است: خاستگاه مشترک زمان ((امکان ترکیبی - دیالکتیکی هم بودی اکنون ها) و مکان ((امکان ترکیبی دیالکتیکی هم بودی نقاط))، که با همدیگر بعنوان شرط هر شکلی از ظهور هستی، ظاهر می شوند (Ibid: 65). پس همانگونه که ارسطو زمان را توأمان هم به منزله دنباله توالی اکنون ها و هم به منزله یک نمونه ترکیبی دیالکتیکی می فهمد؛ هگل در تحلیل اش از رابطه زمان و مکان، همین

۱- Stigma (داغ، انگ، ننگ) در یونان باستان عامل متمایزکننده بردگان و جنایتکاران از مردم عادی بوده است. یونانیان استعاره داغ ننگ را به علایم بدنی ای بکار می بردند که برای اشاره به نکته ای غیرعادی و ناپسند در خصوص وضعیت اخلاقی فرد مطرح می کردند. این علایم با بریدن بدن افراد خاص یا با سوزاندن روی پوست همراه بود. نشان مزبور به روشنی اعلام می کرد که فرد حامل آن، برده، مجرم یا خیانتکار است. وی آدمی لکه دار شده است و به لحاظ دینی آلوده است که به ویژه در اماکن عمومی باید از وی پرهیز کرد (یعقوبی چوبری، ۱۳۹۶: ۱۶۲). لذا ارسطو معتقد بود که بردگان و حیوانات بالطبع برای تشکیل یک دولت شهر شایسته نیستند، زیرا آنها از قدرت انتخاب آزاد و عقلانی برخوردار نیستند (نک: سیاست ارسطو، ۱۴۰۲: ۱۲۰).

۲- Aporia: را می توان با کلماتی نظیر سرگشتگی، سردرگمی، بلاتکلیفی، شک، بیان تردیدآمیز و «دشواری در گزینش» معادل دانست. آپوریا از دو جزء ترکیب یافته است a: به معنای «بدون» و poros به معنای «راه». روی هم به معنای «نا راه» یا «هیچ راه» می باشد. آپوریا اصطلاحی است که از بلاغت یونانی گرفته شده و به طور سنتی برای توصیف شکلی از گفتار به کار برده شده است که در آن گوینده یا شخصیتی آگاهانه بر پرسشی حل نشدنی تأمل می کند.

معنا را اختیار می کند: این که از نقاط مکانی چنان سخن بگوییم که گویی عناصر ایجابی مکان را تشکیل می دهند مقبول نیست، چرا که مکان، امکان، و نه فرانهمی، انفکاک و نفی اشیاء است (هگل، ۱۴۰۱: ۲۰۶). بنابراین مکان در مقام ترکیب دیالکتیکی، امکان خاستگاهی انفکاک است؛ همین نتیجه برای زمان نیز تحصیل می شود. یعنی آن مفهومی از زمان که وحدت ترکیبی دیالکتیکی آن، نوعی وحدت منفی است. دیالکتیک یقین حسی، از سویی، تفاوت این جا و اکنونی را آشکار می سازد که بعنوان ظهور نقطه ای درک شده است؛ و از سویی دیگر، همین ترکیب دیالکتیکی را، که بازنمای «اکنونی است که اکنون های بسیاری را در بر می گیرد»، به صراحت آشکار می سازد (مالابو، ۱۴۰۱: ۵۲). این قابلیت در خود تمایز گذاردن زمان، دقیقاً نشانگر پلاستیسیته است. اما این تمایزیابی مستلزم فهمی دوگانه است: هم زمانی و در زمانی. سخن گفتن از اینکه زمان همواره همانی نیست که هست، همچنین به معنای آن است که زمان، خودش به نحو زمانی، از خود متمایز می شود، و به بیان دیگر، زمان واجد نوعی تاریخ است (همان).

ب) تمایز گاه شمارانه: ارجاعات ضمنی در اندیشه هگل به ارسطو و کانت دلالتی ست بر خصلتی ریشه دار در اندیشه هگل. ترصد در مقام ساختار پیش سوبجکتیو یا امکان خاستگاهی مواجهه، در جملگی دقایق تاریخش یکسان نیست، و ترصد آن، به همان شیوه نیست، و همان آینده را ندارد. سوژکتیویته در دو دقیقه بنیادین بر خودش واقع/ظاهر یا وارد می شود: دقیقه یونانی و دقیقه مدرن، که در وحدت منطقی و توالی گاه شمارانه شان، اولی، سوژه را بعنوان جوهر و دومی، جوهر را بعنوان سوژه اثبات می کنند. فلسفه هگلی، دو گونه فهم را به نحو دیالکتیکی ترکیب می کند: جوهر-سوژه یونانی و جوهر-سوژه مدرن. هگل در ظهور مسیحیت که از آن تعبیر به لولای تاریخ مدرن می کند که تاریخ حول آن می چرخد، پیدایش مفهوم مدرن سوژکتیویته را می بیند، که به نحو دیالکتیکی مفهوم یونانی اش را رفع می کند. بنابراین سوژه به نحو گاه شمارانه و منطقی، در خودش تمایز وارد می کند. این جوهر-سوژه، در ابتدا بعنوان جوهر-سوژه بسط و ظهور می یابد، سپس بعنوان جوهر-سوژه؛ بنابراین در اینجا باید با وام گرفتن تعبیر برنار بورژوا، این تاکید را لحاظ کنیم، یعنی تاکید بر جایگزینی تقدم بخشی اندیشه مسیحی (دینی)- که سوژکتیویستی است، یعنی همان، سوژه جوهر است- به جای تقدم بخشی اندیشه مشرکانه- که جوهر گرایانه است یعنی: جوهر سوژه است (Pöggeler, 1992: 68).

بنابراین ترصد در اندیشه هگل، دو فرآیند؛ یعنی دقیقه جوهر و دقیقه سوژه دارند، دقیقه هایی که به مثابه دو دقیقه عظیم وقوع، یا ظهور و ورود سوژه کتیویته بر خویش، در آن فلسفه، ظهور یافتند؛ دقیقه هایی که ارسطو و کانت، الگوی زمان متناسب با هر کدام را برایش رقم زدند.

قوت اندیشه هگل در این است که توالی تاریخی این دو وجه ترصد را به یک رویارویی فلسفی کشانده است. یکی از این دو وجه ریشه در جایی دارد که می توان آن را، وحدت اصالتاً ترکیبی بسط و ظهور غایت شناختی بر حسب قوه و فعل نامید، و دیگری، برآمده از وحدت اصالتاً ترکیبی ادراک نفسانی است، که شالوده ساز بازنمایی یا تصور *vorstellung* است. شاهد این ادعا، پذیرش دوگانه تعبیر در خود و برای خود است که ضربآهنگ بسط و ظهور محتوای نظوروز را تنظیم می کند و از سویی بعنوان دوگانه بالقوه و بالفعل و از سویی دیگر، با دوگانه «برطبق یقین (دقیقه سوژه کتیو حقیقت)» و «بر طبق حقیقت (دقیقه ابژکتیو حقیقت)» فهم می گردد (مالابو، ۱۴۰۱: ۵۴).

هگل در گنه فلسفه اش، نسبت نظوروزی را میان از یک سو، خصلت دوری بودن اندیشه غایت شناختی و از سوی دیگر، خطی بودن اندیشه بازنمایانه، سامان می بخشد؛ نسبتی که گذشته یونانی اش را به یاد بازنمایی می آورد، و به نحو پسینی، آینده بازنمایانه اندیشه یونانی را به آن اعلام می دارد. در عوض، اندیشه یونانی نیز به مثابه آینده اندیشه بازنمایی، و بازنمایی همچون آینده اندیشه یونانی آشکار می شود.

در واقع خواندن هگل، همواره عبارت است از یافتن خود در دو زمان به نحو توأمان، یعنی پیگیری همزمان جریان تکاملی پس رونده و پیش رونده. دقیقه عظیم تاریخ سوژه کتیویته نوید دهنده زمانمند کردن درون ماندگار نظام است. این دو دقیقه به یک زمان واحد تعلق ندارند. با ترکیب دیالکتیکی چشم اندازهای آن، اندیشه هگلی، وقوع، ظهور یا از راه آمدن زمانی جدید را اعلام می کند.

فلسفه و تاریخ

الف) ماهیت تاریخ

هر تصویری از آینده بی‌تردید از گذشته تغذیه می‌کند. به بیان دقیق‌تر، هر برداشتی نسبت به آینده یا هر شکلی از پیش‌گویی یا پیش‌بینی، پیش و بیش از هر چیز بر تجربیات گذشته استوار است. این گذشته است که می‌توان با استخراج نوعی قانون از دل آن (چه در سطح قانون علمی فیزیکی، چه در سطح قوانین جامعه‌شناختی و سیاسی، و حتی در سطح حدسیات خرافی عرفی) به نوعی تصور از آینده رسید. برای درک تصور هگل از «آینده» نیز لازم است تا ابتدا مراد هگل از آنچه بر جهان گذشته، یعنی تاریخ، را بشناسیم و سپس با تکیه بر آن به قاعده‌ی دست‌یابیم که هگل روند تکامل یا تغییر تاریخ را با آن تبیین می‌کند. پس از آن است که می‌توان با به واسطه آن قاعده، به تصویری از تحقق عینی بعدی آن قاعده، یعنی «آینده» دست یافت (اردبیلی، ۱۳۹۲: ۲۸۵).

در زبان آلمانی دو معادل برای تاریخ وجود دارد. یکی *historie* که ریشه یونانی دارد و به معنای تحقیق، پژوهش و تحقیق و روایت است که بیشتر به «دانش تاریخ» شباهت دارد؛ و دیگری *Geschichte* که به معنای سرگذشت، داستان، روایت و توالی رویدادهاست. نکته این جاست که مفهوم هگلی تاریخ، به تعبیری، جامع هر دو معادل فوق است. این نکته، کلیدی به دست ما می‌دهد تا این دعوی غالباً مناقشه‌برانگیز هگلی را بهتر درک کنیم که «هر آن‌جا که روایتی وجود ندارد، تاریخی نیز وجود ندارد». و این امر نیز ما را به فهم این عبارت مشهور و البته مناقشه‌برانگیزتر هگل سوق می‌دهد که «تاریخ، همانا تاریخ انسان است». به همین دلیل است که هگل دگرگونی تاریخ را از دگرگونی طبیعت متمایز می‌سازد و ادعا می‌کند که «دگرگونی تاریخی پیشرفتی به سوی چیزی بهتر و کامل‌تر است، حال آن‌که دگرگونی در طبیعت، تنها یک دایره همیشه تکرار شونده را نمایش می‌دهد». در پدیدارشناسی روح، تاریخ نه از خلق جهان یا انفجار اولیه (بیگ‌بنگ)، بلکه از نبرد دو خودآگاهی بر سر بارشناسی آغاز می‌شود.

تاریخ، سرگذشت روح جهان است. به بیان دیگر، تاریخ آن چیزی است که بر جهان گذشته است. این جهان اما نه صرفاً جهان ذهنیت محض انسانی است و نه صرفاً جهان عینیت فیزیکی محض، بلکه روح ذاتاً چیزی نیست جز سنتز دیالکتیکی این دو: سنتزی که در طول تاریخ به پیش آمده است و بیشتر و بیشتر تحقق یافته است. به همین دلیل است که از یک‌سو تاریخ پیش از سوژه

انسانی وجود ندارد و از سوی دیگر تاریخ فلسفه همان فلسفه تاریخ است. هگل در بطن این تاریخ، نوعی غایت درونی را تشخیص داد و به کمک آن به تحلیل تاریخ تا کنون سپری شده و سپس پیش‌بینی مسیر آتی آن پرداخت (اردبیلی، ۱۳۹۸: ۲۵۴).

ب) فلسفه تاریخ

یکی از مهمترین ویژگی‌های فلسفه هگل دیدگاه خاصی است که درباره تاریخ مطرح نموده است. او مدعی است که تاریخ به سوی هدف خاصی در حرکت است و تنها انبوه بی شماری از حوادث بی ارتباط نیست. هگل معتقد است که سیر جهان و انسان تابع قانون خاصی است و حوادث آن به شکل زنجیره‌وار به هم پیوسته است. به نظر هگل تاریخ را به سه صورت می‌توان در نظر گرفت:

۱- تاریخ طبیعی: اگر حوادث گذشته را به رشته نگارش در آوریم و از منظر خود به وقایع پردازیم تاریخ ما طبیعی خواهد بود. هگل تاریخ هرودت را نمونه‌ای از تاریخ طبیعی می‌داند.

۲- تاریخ تأملی: مطالعه تاریخ بر اساس تأمل و اندیشه‌ای خاص است. هگل نمونه این تاریخ‌ها را کتاب‌هایی می‌داند که به جنبه اخلاقی و پندآموزی از حوادث گذشته اهمیت داده‌اند و تلاش نموده‌اند از آنها در اندرز به دیگران استفاده نمایند.

۳- تاریخ فلسفی: در این نوع از تاریخ، حوادث گذشته بر اساس قانونی عام و فراگیر بررسی می‌شوند و عبارت دیگر اعتقاد بر این است که این حوادث تحت حکومت قانون عقلی رخ می‌دهند (مجتهدی، ۱۳۹۵: ۹۵-۱۰۰). تاریخ بشر تابع قانون دیالکتیک است. فرهنگ‌های مختلف بر طبق این قاعده از هم متولد می‌شوند و مسیر تاریخ نمی‌تواند راهی جز آنچه پیموده است، بی‌یابد. هر دوره تاریخی توسط دوره‌ای جایگزین خواهد شد که کاملاً با آن تضاد دارد. انقلاب‌های تاریخی نیز از منطبق درونی مسیر تاریخ پیروی می‌کنند. سیر حوادث تاریخ معنی‌دار است و بنابراین باید هدفی برای آن در نظر

گرفت، زیرا اگر هدف نداشته باشد، معنی نخواهد داشت. هگل مسیر و هدف تاریخ بشریت را رشد آگاهی انسان از آزادی می داند (زمانی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۲۵).

ج) پایان تاریخ

روح در پایان سفر پُرافت و خیزش در انتهای پدیدارشناسی به دانش یا علم مطلق می رسد. این دانش نقطه اوج خود آگاهی عقل را نسبت به خودش نشان می دهد. «علم نظام مند، یعنی فهم «روح» در مقام «روح»، تنها زمانی پدیدار می شود که روح تمام مراحل مختلف شکل های مقدماتی آن را طی کرده باشد» در این مرحله بناست روح مطلق شود. مطلق شدن روح از یک سو به همین معنای آگاهی، خود آگاهی و دانش مطلق است و از سوی دیگر نیز به معنی آشتی نهایی و رفع کلیه تعارضات درونی است. در این دقیقه است که سوژه و ابژه، انسان و جهان، متناهی و نامتناهی به هم می رسند و وحدت می یابند و «تقابل میان آزادی و ضرورت ناپدید می شود... آن گاه اراده عینی و ذهنی آشتی خواهند گرفت و یک کل بی دغدغه و آرام خواهند شد» (اردبیلی، ۱۳۹۸: ۵).

به عقیده هگل کلید مسیر تاریخ را باید در موضوع (آزادی) جست و جو کرد. بر اساس درس های وی (تاریخ جهان نشان دهنده گسترش آگاهی روح از آزادی و نتیجتاً تحقق آن آزادی می باشد). این اصل را می توان هم با اثبات انتزاعی منطق وهم با تأیید تجربی نشان داد. همان طور که می دانیم پدیده های تاریخی عبارت اند از تجلیات روح نه طبیعت. از نظر هگل عالم هم شامل طبیعت به معنای مادی کلمه است وهم شامل طبیعت به معنای روحانی کلمه و با اینکه طبیعت مادی در تحوّل تاریخ عالم دخیل است، آنچه از این لحاظ جنبه اصلی و جوهری دارد، (روح) و تحوّل آن است. از لحاظ تاریخ عالم، طبیعت مادی نیز باید نسبت به (روح) سنجیده شود؛ زیرا روح است که در تاریخ واقعیت انضمامی پیدا می کند. تاریخ بدین طریق محل ضرورت روح است و چون جوهر روح، آزادی و حریت است؛ پس در واقع تاریخ نموداری از مراحل مختلف تحقق آزادی است. تحقق تدریجی آزادی، در سیر تاریخ، در عین حال و ضرورتاً تحقق تدریجی آگاهی و شعور است؛ یعنی، در واقع تاریخ عالم، تاریخ (روح) است؛ از این لحاظ که روح کوشش دارد از خود آگاه شود و خود را آزاد سازد و این آگاهی و این آزادی مقدور نمی گردد؛ مگر به نحو تدریجی و به طور دیالکتیکی. تاریخ حقیقی، عبارت است از ترجمان فرآیند الهی و مطلقه روح در عالی

ترین صور آن و تجلی پیشرفتی تکاملی که در جریان آن، روح سرشت حقیقی خود را کشف و به نفس خویش، آگاهی می‌یابد. صور خاصی که روح در هر یک از این مراحل به خود می‌گیرد، عبارت است از: روحیات ملی تاریخ جهانی، همراه با تمام ویژگی‌های بارز مربوط به حیات معنوی، قوانین و نهادهای حقوقی، هنر، دین و دانش، روحیات ملی و اصول و قواعد روحیات ملی در فرآیند پیشرفت ضروری و اجتناب ناپذیر خود، صرفاً لحظه‌هایی از یک روح همگانی و جهانی به شمار می‌روند که از طریق آنها، جریان تاریخ، در کلیت فراگیر و همه شمول خود، به حد اعلای کمال خود نایل می‌گردد (کارگر، ۱۳۸۹: ۱۲۵-۱۳۰). هگل، به پرسش‌های بنیادی فلسفه نظری چنین پاسخ می‌دهد:

۱- تاریخ به طرف هر چه آزادتر شدن اندیشه متعالی سیر می‌کند.

۲- مکانیسم این حرکت، نزاع دائمی اندیشه مطلق خود و محرک آن، عشق این اندیشه به رهایی از فراق است.

۳- مسیر تاریخ، جلوه‌های متعالی اندیشه مطلق، در پوشش ملت‌ها و مردمان است (همو: ۱۵۰). آنچه او در نظام فلسفی خود می‌خواهد نشان دهد روح ملت خاصی نیست؛ بلکه روح کلی یا روح جهان است. این روح از چهار مرحله گذر می‌کند تا به خود آگاهی و آزادی برسد: ۱- مرحله جهان شرقی، ۲- مرحله جهانی یونانی، ۳- مرحله جهان رومی، ۴- مرحله جهان آلمانی که در این مرحله روح جهان به خود آگاهی و آزادی می‌رسد (همو: ۱۶۹).

پیشینه پژوهش

با بررسی های انجام شده مقالات علمی- پژوهشی زیر بدست آمد، که فقط زمینه فلسفی-

آینده پژوهی داشتند:

ردیف	عنوان	نویسنده/نویسندگان	یافته / نتیجه
۱	پدیدگی یا پدیدارگی آینده؟ مطالعه عناصر آینده پژوهانه آراء ایمانوئل کانت	حاکمی و همکار (۱۴۰۱)	با بررسی انجام شده مشخص گردید که در دستگاه معرفتی کانت، شناخت از همکاری حسنیات استعلایی با تحلیل استعلایی، یعنی از همکاری عناصر زمان و مکان و مقولات فاهمه، که

ردیف	عنوان	نویسنده/نویسندگان	یافته / نتیجه
			<p>شاکله سازی در میان آن دو اتفاق می افتد، برای انسان حاصل می شود. بنابراین، ضروری است درباره زمان و مکان در معرفت شناسی کانت بحثی طرح گردد. بنابراین، مجموع این عناصر در شناخت آینده، باتوجه به تاکید کانت بر قضایای ترکیبی پیشین؛ موثر می باشد. پس آنچه در نگاه کانت عنصر اساسی معرفت شناسی آینده پژوهانه محسوب می گردد، قضایای ترکیبی پیشینی است که با شرط ضرورت و کلیت، اطلاع ما را از جهان افزایش می دهد. بنابراین وی در جستجوی شرایط ضروری و پیشینی ما قبل تجربه است که شناخت انسان را امکان پذیر می سازد.</p>
۲	بررسی نسبت بین قضایای آینده و علم مطلق الهی	رحمتی و همکار (۱۴۰۱)	<p>مسئله این پژوهش این است که اگر خداوند عالم مطلق است و در صورت تعلق علم الهی به چیزی آن چیز محقق می گردد، و از طرفی انسان مختار و صاحب اعمال خویش است؛ پس خداوند چگونه به آن اعمال در آینده (مستقبل) علم دارد و مشخصاً رابطه علم الهی با قضایای آینده چیست؟ در واقع این پژوهش، زمینه ای فلسفی-کلامی دارد در دفاع از ایده علم مطلق الهی.</p>

ردیف	عنوان	نویسنده/نویسندگان	یافته / نتیجه
۳	فلسفه تاریخ هگل	توران (۱۳۸۲)	در برداشت هگل از فلسفه، تاریخ امری محوری است. به نظر او، تاریخ را به سه شیوه می توان نگاشت: ۱- تاریخ دست اول، ۲- تاریخ اندیشه گرانه، ۳- تاریخ فلسفی یا فلسفه تاریخ که روش برگزیده هگل است. بر جهان عقل حاکم است، در نتیجه تاریخ جهانی جریانی عقلانی و ضروری است نه تصادفی. موضوع تاریخ فلسفی، روح است. روح جوهری است خودآگاه و آزاد و در سیر تاریخی خود به آزادی خود وقوف پیدا می-کند. هر قوم یا ملتی روحی دارد که مرحله-ای است از تحقق روح جهان. روح جهان توسط شور و شوق افراد جهان _ تاریخی به پیش رانده می-شود. ایشان دوره جدید و مرحله عالی-تری از آزادی و خودآگاهی را تحقق می-بخشند. هگل تاریخ جهان را به سه دوره شرقی، کلاسیک و ژرمنی تقسیم می کند.
۴	آینده پژوهی از دیدگاه فلسفه : جستاری در دیدگاه های پیش نگرانه صدرالمتألهین شیرازی	حاکمی و همکاران (۱۴۰۰)	بر اساس آراء صدر، آینده-نه مفهوم زمانی آن، بلکه مصادیق پدیداری آن دارای وجود جسمانی بوده و در نهایت روحانیت پیدا کرده و باقی خواهند بود. از طرفی وی بعنوان یک فیلسوف، با قبول

ردیف	عنوان	نویسنده/نویسندگان	یافته / نتیجه
			اصل علیّت؛ قائل به این است که باید بین علت و معلول سنخیت و ربط برقرار باشد؛ و زمان جوهر مادی متغیر الذات و متجددالهُویت است یا مقدار تجدد و بی قراری آن و بُعد چهارم ماده است. بنابراین آینده معلول علل است که شناخت آینده مستلزم شناخت علت تاقه هر پدیده ای می باشد.
۵	بررسی کاربست مفهوم فلسفی زمان در آینده پژوهی	حیدری پور و همکار (۱۳۹۸)	با نگاهی به معنای زمان، درصدد توضیح و شناسایی دقیق این مفهوم می باشند تا یکی از مفاهیم اصلی در دانش آینده پژوهی را تعریف نمایند. این مقاله با نگاهی فلسفی به دنبال ماهیت زمان و کاربرد آن در آینده پژوهی است.

همانطور که ملاحظه می شود هیچ یک از پژوهش های مذکور، علی رغم اینکه زمینه فلسفی دارند اما به اندیشه هگل نپرداخته اند؛ بجز آقابابایی و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله ای با عنوان «آینده پژوهی از منظر فلسفه: بررسی دیدگاه های هگل» که با طرح سؤال اصلی «آیا هگل آینده را قابل پیش بینی میداند؟»، چنین پاسخ می دهد که لزوم درک بهتر از تغییرات و آینده (و در یک کلام آینده پژوهی) برای نهادها، سازمانها و عامه مردم از اهمیت چندگانه های برخوردار است. باتوجه به نقش فلاسفه در یافتن پاسخها در راستای تمدن بشری، نقش فیلسوفی چون هگل در توسعه مفاهیم کلیدی قرن بیستم در حوزه هایی چون تاریخ و علوم سیاسی بسیار تاثیرگذار میباشد. با این وجود، هگل از جمله فیلسوفانی است که به فلسفه جوهری تاریخ معتقد است. به زعم وی تاریخ هویتی دارد بیرون از ما. تاریخ است که هویت ما را میسازد. هگل همه چیز را در تاریخ قرار میدهد.

هرچند مقاله مذکور، راه‌نمای پژوهش حاضر بود، اما نقاط دقیق و خاستگاه‌های اندیشه هگل در خصوص آینده پژوهی را در بر ندارد و بیشتر اندیشه فلسفی هگل را بررسی نموده است و به بررسی مبانی آینده در اندیشه هگل نپرداخته است.

روش‌شناسی پژوهش

فلسفه، زیربنای شکل‌گیری توسعه معرفت و نظام‌های تولید علم است. سطح فلسفی، با عنایت به مباحث زیربنایی چون هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، پاسخگوی دیگر سطوح توسعه معرفت علم، چون پارادایم، نظریه و مدل است. این ابعاد مبنایی، در شکل‌گیری روش‌شناسی‌های مختلف نیز تاثیرگذار بوده است (ایمان، ۱۳۹۹: ۳۰۵). روش تحقیق در این پژوهش، نظری؛ مبتنی بر اندیشه‌های هگل، با رجوع به آثار وی و منابع علمی و پژوهشی و بررسی نظراتی که دست به تحلیل دیدگاه هگل برده‌اند، می‌باشد. روش گردآوری اطلاعات در این مطالعه، کتابخانه‌ای است که گردآوری اطلاعات با رجوع به آثار دست اول و معتبر به دست می‌آید. روش گردآوری اطلاعات نیز، بصورت فیش برداری از اسناد مکتوب می‌باشد. روش تحلیل اسناد، به دلیل پرداختن آن به رابطه‌ها و واکاوی علت‌ها، عقلی است. طبعاً این پژوهش متأثر از روش تحقیق شخصی و پیشنهادی هگل، که همانا دیالکتیک است، می‌باشد؛ با این توضیح که دیالکتیک این پژوهش بینامتنی بوده و از متون مختلف، به احصاء دیدگاه‌های هگل پرداخته است. روش تحقیق این پژوهش از طریق بررسی اسنادی می‌باشد که بنا به ماهیت نظری تحقیق و رویکرد بنیادین این مطالعه، از روش تبیین توصیفی نظرات هگل بصورت مستقیم یا با واسطه (شرح دیدگاه‌های هگل) استفاده می‌کند. بنابراین با توجه به موضوعات دانش فلسفه و روش اندیشمندان این حوزه معرفتی، نظرات هگل، بعنوان یکی از فیلسوفان شناخته شده، درباره اینکه عناصر آینده کدام است، استخراج-استنباط شده‌اند؛ که طبعاً برآمده از نظرات این اندیشمند است. پس پژوهش حاضر، بنیادین است و از روش‌های کمی و کیفی تحقیق تبعیت نمی‌کند و مبتنی بر روش بحثی نظری و استخراجی-استنباطی می‌باشد.

نتیجه گیری و پیشنهادها

طبق دیدگاه هگل دلیل اینکه چیزی وجود دارد معنای دیگری جز این ندارد که آن چیز تنها در اندیشه وجود ندارد. اما این دلیل را نمی توان از خود اندیشه استنتاج نمود. وجود باید به اُبژه اندیشه و به خود اندیشه اضافه گردد. (فوئر باخ، ۱۳۹۶: ۸۳). همچنین با نگاهی به مبانی فلسفی هگل در خصوص آینده می بینیم که هگل، نظام واقعیت را همان نظام کاته گوری ها می داند و بر آنست که با شناختن آن، نظام هستی را شناخته ایم. از این روست که برای او منطق همان متافیزیک است و روش دیالکتیک، هم روش اندیشیدن است و هم روش تحول جهان واقعی و واقعیت هستی. از همین روست که او فلسفه را شناخت مطلق یعنی سیستمی از شناسایی می داند و بر آنست که از سوئی برای دستیابی به چنین نظامی باید از نخستین و گسترده ترین مفهوم یعنی «بودن» آغاز کرد و به روش دیالکتیک به باشنده های گوناگون که از آن پدید می آیند، رسید؛ و از سوی دیگر، در واقع نیز چنین است؛ یعنی واقعیت نیز نظامی است که از باشنده هایی که همه به روش دیالکتیکی از «بودن» پدید آمده اند.

پیشنهادات

- محققین و پژوهشگران محترم، می توانند در این خصوص به عناوین ذیل الذکر:
- کاربرست نظریات هگل در آینده پژوهی.
 - مقایسه دیدگاه هگل با دیگر اندیشمندان / فیلسوفان در حوزه آینده پژوهی.
 - نقد و بررسی نظرات هگلی های معاصر در مسئله آینده.
 - اعتبار سنجی آینده نگرانه از دیالکتیک هگل و... دیگر موضوعاتی که به توسعه مبانی بنیادین دانش آینده پژوهی کمک می نماید یا می تواند راه گشای دیگر پژوهش ها باشد؛ نظر داشته باشند.

فهرست منابع

- Aghababai, Zahra; Aslani, Alireza; Akwan, Mohammad; Thaghafi, Maryam (2013). Future studies from the perspective of philosophy: examining Hegel's views, Quarterly Journal of Future Studies, 3(9): 1-14. [In Persian]
- Aristotle (1402). Politics, translated by Hamid Enayat, Tehran: Negah, second edition. [In Persian]
- (2019). Natural Hearing (Physics), translator: Mohammad Hasan Lotfi Tabrizi, Tehran: New Design, 4th edition. [In Persian]
- Ardabili, Mohammad Mahdi (2012). Note (The future in the eternity of the soul; the problem of "future" in Hegel's view), Surah Andisheh, 70: 280-285. [In Persian]
- (2018). The future from Hegel's perspective, Surah Andisheh Journal, 71: 250-257. [In Persian]
- Allameh Philosopher, Ahmed (2019). Hegel, Tehran: Parapsychology, first edition. [In Persian]
- Bourgeois, Bernard(1972). "Des manie'res traiter scientifiquement du droit naturel", Paris: Vrin.
- Derrida, Jacques(1972). "Marges de la philosophie", Editions de Minuit, paris.
- Ebrahimzadeh, Isa (2017). Philosophy of education, Tehran: Payam Noor. 14th edition. [In Persian]
- Feuerbach, Ludwig (2016). The principles of the future philosophy, Tehran: Chashmeh, translated by Amin Judri, third edition. [In Persian]
- Graetz, Suching, Harris (1991). Philosophical encyclopedia, first edition. [In Persian]
- Hartnack, Justus(1965a). "History of Philosophy", New York: Harcourt, Biace World.
- Hartnack, Justus(1965b). "Kant's: Theory of Knowledge", New York: Harcourt.
- Hakemi, Mohsen; Heydaripour, Mohammad (1401). Phenomenon or future phenomenon? A study of the futurist elements of Immanuel Kant's views, scientific research quarterly for the futurist of the Islamic Revolution: 4(3): 67-97. [In Persian]
- Hakemi, Mohsen; Supporter of Kargar, Fatima; Hajar, Tajik (1400). Future studies from the perspective of philosophy: a survey of anticipatory views Sadr al-Mutallahin Shirazi, scientific research quarterly for future studies of the Islamic Revolution, 1(3): 115-95. [In Persian]
- Hartknock, Justus (2017). An Introduction to Hegel's Logic, translated by Hossein Mafi Moghadam, Pardis: Culture Review, first edition. [In Persian]
- Hegel, Friedrich (2019). Science of Logic, Tehran: Negah, Ebrahim Malik Esmaili, third edition. [In Persian]
- (2018). Hegel's Phenomenology of Spirit, translated by Mohammad Mehdi Ardabili, Tehran: Ney Publishing, first edition. [In Persian]
- (1401). Encyclopedia of Philosophical Sciences, translated by Hassan Mortazavi, Tehran: Lahita, second edition. [In Persian]
- Heydaripour, Mohammad; Hakimi, Mohsen (2018). Investigating the application of the philosophical concept of time in futurism, scientific research quarterly for futurism of the Islamic Revolution, 1(1): 203-238. [In Persian]
- Inwood, Michael (2017). Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phenomenology of Spirit, Tehran: Daily Life, translated by Mohammad Hadi Haji-Bigelow, first edition. [In Persian]
- Iman, Mohammad Taghi. (2019). Philosophy of Research Methodology in Humanities, Qom: Hozah and University Research Institute, 5th edition. [In Persian]
- Jonke'le'vitch(1979). "Esthe'tique", paris, coll. Champs- Flammarion.

- Kargar, Rahim (1389). the future of the world; Government and Politics in Mahdovite Thought, Qom: Mehdi Mououd Cultural Foundation Institute (AJ), first edition. [In Persian]
- Malabo, Catherine (1401). Hegel's future, translated by Saeed Taqvai Abrishmi and Mohammad Mahdi Ardabili, Tehran: Ney Publishing, first edition. [In Persian]
- Mojtahedi, Karim (2015). About Hegel and his philosophy: a collection of articles, Tehran: Amirkabir, fifth edition. [In Persian]
- Mazur, Joseph(2008). "Zeno's Paradox: Unraveling the Ancient Mystery Behind the Science of Space and Time", Publishers: Plume.
- Pöggeler, Otto(1992). "Etudes hégéliennes", Mayenne.
- Rahmati, Enshaallah; Hakemi, Mohsen (1401). Investigating the relationship between the issues of the future and God's absolute knowledge, Islamic Revolution Future Research Quarterly, 2(3): 11-36. [In Persian]
- Stace, Walter (1347). Hegel's Philosophy, translated by Hamid Enayat, Franklin Publishing House, first edition. [In Persian]
- Turan, Emdad (1382). Hegel's Philosophy of History, Nama Mofid Scientific Research Quarterly, 39: 15-35. [In Persian]
- Yaqoubi Choubari, Ali (2016). Metaphorical language and sociological insight of Erving Goffman, Scientific Research Quarterly of Sociological Studies, 24(1): 149-170. [In Persian]
- Zamani, Mehdi (2006). History of Western Philosophy, Tehran: Payam Noor, first edition. [In Persian]
- Zeba Kalam, Fatemeh (1378). The course of philosophical thought in the West, Tehran: University of Tehran, first edition. [In Persian]

