

## زمانمندی در تفکر جدید

دکتر منوچهر صانعی دره‌بیدی\*

تاریخ دریافت: ۸۶/۱۱/۱۲

تاریخ پذیرش: ۸۶/۱۲/۹

### چکیده

بنا بر مفهوم زمانمندی، علوم به دو بخش طبیعی و انسانی تقسیم می‌شوند. علوم انسانی علوم زمانمند یا تاریخمند است، یعنی وقوع تاریخی آن‌ها پیوند ضروری با زمان وقوع آن‌ها دارد و این امر بر خلاف علوم طبیعی است. زمانمندی در عصر جدید از فلسفه دکارت برخاست، اما در فلسفه‌های آلمانی از لایبنیتس تا هایدگر پرورش یافت. نتیجه این دیدگاه عبارت است از اختصاص هر رویداد فرهنگی به زمان خاص آن. زمانمندی از ویژگی‌های تفکر جدید است و در فلسفه یونانی که منابع اصلی آن آثار افلاطون و ارسطوست، نشانی از آن دیده نمی‌شود؛ زیرا زمان از نظر افلاطون سایه و تصویر ابدیت و از نظر ارسطو یکی از مقولات عرضی است. در حالی که مفهوم زمانمندی متضمن اصالت وجود زمان است. در عصر جدید، دکارت که فلسفه او صبغه مسیحی دارد، اعلام کرد که لحظات و آنات زمانی هر کدام یک واقعیت اصیل و از لحاظ وجودی مستقل از آنات دیگر است، و کانت در هر دو حوزه حسن و فهم دخالت مستقیم و مؤثر زمان را در تحقق «محسوس» و «مفهوم» اعلام کرد. زمانمندی در عصر جدید پیوندی ناگسستنی با تاریخمندی دارد و این ارتباط از ویژگی‌های منادولوژی لایبنیتس است؛ زیرا منادهای لایبنیتس در یک فرایند نامتناهی در طول زمان (تاریخ) صفات خود را از قوه به فعلیت می‌رسانند. در فلسفه هگل، مفهوم «ضرورت دیالکتیکی» به این خاصیت زمانی اضافه شد و هگل اعلام کرد که حوادث تاریخ در همان زمان و به همان صورت که رخ داده‌اند، باید رخ می‌دادند. این سنت زمانی - تاریخی فلسفه آلمانی به دیلتای رسید و او با استفاده از این سنت، دو مفهوم تاریخمندی و نقد عقل تاریخی را در هم آمیخت. سرانجام هایدگر در کتاب «وجود و زمان» حالت هستی را ذاتاً زمانمند و زمانمندی را جوهر هستی اعلام کرد.

### واژگان کلیدی

زمان، زمانمندی، تاریخ، علوم انسانی، علوم طبیعی، ابدیت

## مقدمه

اگر گزارشگری بخواهد رویدادی را اعلام کند، یکی از تعبیراتی که معمولاً در گزارش خود ذکر می‌کند، این است که در ساعت فلان (یا در روز فلان یا ماه فلان یا سال فلان یا قرن فلان و...) چنان حادثه‌ای رخ داده است؛ مثلاً زلزله در ساعت یک بامداد فلان شهر را تکان داد. تعبیراتی از قبیل ساعت فلان یا روز فلان یا ... اعلام «زمان» یک رویداد است. زمان، ظرف وقوع حادثه (و به تعبیر فلسفی‌تر «مقدار حرکت») است. حوادثی که در ظرف زمان رخ می‌دهند، دو نوع «حوادث طبیعی» و «حوادث فرهنگی» است. حوادث طبیعی مثل وقوع زلزله، آتشفشان، طوفان، ماه‌گرفتگی، یخبندان می‌باشد و حوادث فرهنگی مثل تأسیس اتحادیه‌ها، اصناف، احزاب، ازدواج، انقلاب، کودتا، انتشار کتاب یا هر نوشته‌ای، اختراع دستگاهی، سرودن شعری، ساختن ماشینی. تفاوت عمده‌ای که در این دو نوع رویداد وجود دارد، این است که حوادث طبیعی تماماً «تکراری» و حوادث فرهنگی همه انفرادی یا منحصر به فرد است. هر حادثه فرهنگی فقط یک بار رخ می‌دهد. اگر کسی در طول عمر خود دو بار ازدواج کند، بار دوم تکرار بار اول نیست بلکه ویژگی‌های زمانی خاص خود را دارد. هیچ جنگی تکرار جنگ دیگر نیست، هیچ انقلابی تکرار انقلاب دیگر نیست و هیچ تأسیس یا اختراعی تکرار عمل قبلی مشابه خود نیست. حوادث فرهنگی همه تک‌حادثه و منفرد است. اما حوادث طبیعی چون ذات طبیعت مکانیکی است، حوادثی مشابه یکدیگر و تکراری است. هر بار یخبندان در اثر سرمای شدید مانند همان یخبندان دوره قبلی است و هر ماه‌گرفتگی مثل ماه‌گرفتگی قبلی است.

از این تفاوت در این دو نوع حادثه طبیعی و فرهنگی یک نتیجه چشم‌گیر و مهم به دست می‌آید؛ حوادث فرهنگی (بر خلاف حوادث طبیعی) به این دلیل که تک‌حادثه و منفردند، پیوند ناگسستنی با زمان وقوع خود دارند. هر حادثه و رویداد فرهنگی چون فقط یکبار رخ می‌دهد، فقط در همان یکبار (یعنی همان وقت) می‌تواند و باید رخ دهد. اگر چیزی به نام «انقلاب اسلامی» در ایران سال ۵۷ روی داد، تمام شرایط برای وقوع این انقلاب در همان سال فراهم بوده است. اگر در فردایی انقلاب اسلامی دیگری در کشور اسلامی دیگری روی دهد، تکرار انقلاب ایران نیست. انقلاب ایران فقط در

شرایط زمانی خود می‌توانسته است رخ دهد. جنگ جهانی اول (یا دوم، انقلاب کبیر فرانسه، سقوط فلان حکومت در فلان کشور، ازدواج فلان زن و مرد با هم، تأسیس فلان شرکت، ارتکاب فلان رذیلت (یا فضیلت) توسط فلان کس و... هر کدام فقط یکبار در همان زمان خود می‌توانسته است و می‌تواند روی دهد. این پیوستگی هر حادثه فرهنگی (نه طبیعی) به زمان خود و انفکاک‌ناپذیر بودن آن از زمان وقوع خود، زمانمندی<sup>۱</sup> آن حادثه نامیده می‌شود. حوادث فرهنگی بر خلاف حوادث طبیعی، حوادث زمانمند هستند؛ یعنی اینکه مخصوص زمان وقوع خود هستند و در زمان دیگری نمی‌توانسته‌اند و نمی‌توانند روی دهند؛ زیرا اگر می‌توانستند در زمان دیگری روی دهند، در همان زمان روی می‌دادند، نه در این زمانی که روی داده‌اند. زمانمندی از ارکان تفکر جدید است.

#### ۱. تاریخچه

ژان وال در کتاب «مابعدالطبیعه» (۱۳۷۵، ص ۱۹) می‌گوید: یکی از تفاوت‌های فلسفه جدید با فلسفه قدیم زمانمندی در مقابل ابدیت<sup>۲</sup> است. ابدیت وصف تفکر در فلسفه قدیم و زمانمندی وصف تفکر در عصر جدید است. در توضیح این ادعای ژان وال، چنان که خود او هم به اختصار اشاره کرده است، می‌توان گفت افلاطون حقیقت هستی را در عالم مثل، ثابت و مستقل از تغییر تصور می‌کرد و در طرح مثالی خود زمان را در جهان طبیعت که تصویر جهان حقیقی است، تصویر ابدیت می‌دانست. وصف جهان حقیقت (عالم مثل)، ابدیت است و زمان، تصویر ابدیت در عالم طبیعت است. از این دیدگاه، امر ابدی امر حقیقی و امر زمانی، فاقد حقیقت است. این تصور افلاطونی زمان، تصویر دیدگاه کلی یونانیان در مورد زمان است؛ زیرا پیش از افلاطون پارمنیدس هم با قول به وحدت و یکپارچگی هستی و انکار کثرت و حرکت، همین دیدگاه را نسبت به زمان لحاظ کرده بود و یکی از چهره‌های بزرگ تفکر یونانی، یعنی ارسطو، زمان را به «مقدار حرکت» یا «خاصیت ذهن شمارش‌کننده» تعریف کرده بود. تعریف ارسطویی که تا زمان دکارت دوام آورد و در نوشته‌های او هم به عنوان «مقدار حرکت» توصیف شد،

نشان از این دارد که زمان در سنت یونانی دارای موجودیت دست دوم است و عموماً شأن و جایگاهی برای آن قائل نیستند.

با شکل‌گیری مسیحیت و طرح فلسفه مسیحی، که قدیس آگوستین آن را به عنوان فلسفه توحیدی در مقابل فلسفه شرک یونانی «فلسفه جدید»<sup>۳</sup> نامیده بود، کل جهان به عنوان مخلوق خدا مطرح شد و چون خدا معطی وجود است و ذات خود او وجود ناب است، زمان به عنوان بخشی از جهان مخلوق به عنوان نحوه‌ای هستی حقیقی (نه وجود سایه‌ای یا تصویری افلاطونی) در اذهان شکل گرفت. علاوه بر این، در تعالیم مسیحی، برخلاف تفکر یونانی جهان توسط خداوند آغاز شده بود و به موجب مشیت الهی دارای پایان معینی بود؛ یعنی قول به مبدأ و معاد، که جای آن در فلسفه یونانی خالی است، موجب می‌شد و اقتضا می‌کرد که شأن وجودی زمان تقویت گردد و به عنوان یک «موجود حقیقی» تصویر گردد. اوج این دیدگاه یعنی قول به «وجود مطلق» برای زمان در فیزیک نیوتن بروز کرد که در مقابل نسبیت گرایی لایب‌نیتس، که خود پیش در آمد نسبیت اینشتین است، برای زمان به وجود مطلق قائل بود. در این دیدگاه مسیحی - نیوتنی، زمان خطی واقعی است که مستقل از محتویات آن، یعنی مستقل از آنچه در زمان رخ می‌دهد، در جهان متحقق است، چنان که نیوتن برای مکان هم چنین جایگاهی قائل بود.

اما آنچه به معنای دقیق لفظ «زمانمندی» نامیده می‌شود، در حد فاصل بین دکارت تا کانت و در آرای فلسفی این دو فیلسوف تأسیس و تقویت شد.

## ۲. تأسیس «زمانمندی» در فلسفه دکارت

زمان در نظر دکارت، دارای ساختار «منفصل» است، در حالی که ارسطو ساختار زمان را «متصل» اعلام کرده بود. در اینجا سؤال این است که در تقسیم یک واحد زمانی (مثلاً یک ساعت یا یک دقیقه یا یک قرن یا ...) به واحدهای کوچک‌تر آیا حقیقت خود زمان دارای اجزای به هم پیوسته است و کار تقسیم یا تجزیه تصنعاً توسط ذهن ما انجام می‌شود (نظر ارسطو)، یا برعکس یعنی زمان در واقع از واحدهای منفک تشکیل شده است که ذهن ما آن‌ها را در کنار هم قرار می‌دهد و یک واحد مرکب می‌سازد (نظر

دکارت). دکارت حقیقت زمان را منفصل می‌دانست، به این عنوان که ساختار زمان مانند دانه‌های تسبیح است که در کنار هم قرار گرفته باشند، اما هیچ رشته‌ای (در این تشبیه) آن‌ها را به هم متصل نکرده است؛ یعنی ساختار وجودی لحظه الف هیچ شباهتی به ساختار وجودی لحظه ب (که فرضاً بعد از آن قرار دارد) ندارد و به این جهت هیچ دلالتی بر آن نمی‌کند. دکارت از اینجا نتیجه می‌گرفت که «از اینکه من در این لحظه وجود دارم، نمی‌توان نتیجه گرفت که در لحظه بعد هم وجود خواهم داشت». دکارت از این خاصیت برای اثبات وجود خدا به عنوان «علت مبقیه» استفاده می‌کند که اکنون موضوع بحث ما نیست. دکارت در مورد خاصیت انفصالی زمان در اصل ۲۱ از بخش اول «اصول فلسفه» می‌گوید: «اگر به طبیعت زمان... بنگریم، درمی‌یابیم که زمان از نوع اشیائی است که اجزای آن مبتنی بر یکدیگر... نیست؛ زیرا... از این واقعیت که ما اکنون وجود داریم، به ضرورت چنین بر نمی‌آید که در لحظه بعد هم وجود خواهیم داشت». دکارت در تأمل سوم از کتاب «تأملات» نیز همین مضامین را در مورد ماهیت زمان آورده است. در آنجا می‌گوید: «تمام ایام حیات مرا می‌توان به اجزای بی‌نهایتی تقسیم کرد که هیچ کدام از آن‌ها به هیچ روی بستگی به دیگری نداشته باشد و بنابراین، از اینکه من اندکی قبل وجود داشته‌ام، لازم نمی‌آید که هم اکنون باید موجود باشم...» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۸۱). به این ترتیب، ساختار زمان در نظر دکارت چنان است که حوادث و رویدادها در هر زمانی در واقع چسبیده به همان زمان است، خاص همان زمان است و می‌توان گفت از نظر او زمان «قالب» وقوع حوادث است؛ و این مفهوم، مغز و اصل و بنیاد زمانمندی در عصر جدید را تشکیل می‌دهد.

### ۳. تثبیت زمانمندی در فلسفه کانت

زمان در اندیشه کانت در دو موضع خودنمایی می‌کند: حوزه احساس و حوزه فهم. در حوزه احساس، زمان شرط پیشینی درونی ادراک حسی است. «زمان یک تصور ضروری است که بنیاد تمام شهودها [نگرش‌ها] است» (Kant, 1973, p.A 31). به این ترتیب ادراک حسی بدون زمان ممکن نیست؛ یعنی محال است که بتوان چیزی را «احساس» کرد که زمان در آن دخالت نداشته باشد. خارج از اصطلاحات خود کانت

می‌توان گفت زبان حال او این است که زمان، قالب احساس است و درک صور محسوس اعم از دیدنی‌ها، شنیدنی‌ها، چشیدنی‌ها و... بدون استفاده از زمان، ممکن نیست. طبق این نظریه، اگر زمان نبود، نه دریافت حسی رنگ‌ها ممکن بود و نه دریافت حسی صداها و....

در حوزه فهم، در بحث پیچیده و دشوار فهمی تحت عنوان شاکیله‌سازی<sup>۴</sup>، زمان، امکان اطلاق مقولات را بر اعیان خارجی فراهم می‌آورد. اطلاق مقولات قوه فهم بر اعیان خارجی از قبیل اینکه گفته شود: «این صندلی است» (مقوله جوهر) یا «آتش موجب گرم شدن آب است» (مقوله علیت)، در قالب زمان و به واسطه زمان ممکن می‌شود. زمان منظر (به تعبیر عامیانه عینک) قوه فهم است. کانت قالب این اقدام را «شاکیله» نامیده است؛ مثلاً شاکیله جوهر، ثبات واقعیت در طول زمان است و شاکیله علیت توالی علت و معلول در زمان است و شاکیله ضرورت تحقق وجود در کل زمان است و... (Kant, 1973, p. A 131).

اگر نظر انفصالی دکارت را در مورد زمان با آرای کانت ادغام کنیم، نتیجه آن (نتیجه‌ای که از مبانی تفکر در عصر جدید است) این است که حالت‌های شناسایی از قبیل درک، فهم، احساس، تعقل و... وابستگی تنگاتنگ با شرایط زمانی دارد. در واقع، زمان از این دیدگاه تجلی گاه حقیقت است. کافی است در تفکر آلمانی از کانت و هگل عبور کنیم و به هایدگر برسیم تا در آنجا معلوم شود که زمانمندی حالت وجودی وضع ذاتی<sup>۵</sup> انسانی است.

#### ۴. گسترش بعد از کانت (زمانمندی و تاریخمندی)

ارسطو در رساله «دلتای مابعدالطبیعه» گفته بود: یکی از معانی هستی «کشف حقیقت است». عبارت ارسطو چنین است: «هستی به این معناست که یک قضیه صادق است و نیستی به این معناست که قضیه کاذب است» (Aristotle, 1972, p.1017a). حال با توجه به اینکه صدق<sup>۶</sup> قضیه یا به اصطلاح جدیدتر حقیقت قضیه در زبان ارسطو «کشف حقیقت» و از خفا برآمدن است، این معیار در تفکر آلمانی از حد فاصل کانت تا هایدگر تبدیل به زمان می‌شود. مفهوم مورد نظر امثال کانت و هگل را می‌توان به زبان

ارسطو چنین بیان کرد که زمان مدخل هستی است؛ زمان ورودگاه هستی است؛ و این مدخل یا ورودگاه البته جزء تفکیک‌ناپذیر ساختار ذهن یا قوه شناسایی در وجود انسان است. انسان با تمام محصولات فرهنگی خود یک موجود زمانمند است. نهادهای فرهنگی به عنوان محصولات فعالیت ذهنی انسان، نهادهایی چون علم، هنر، زبان، دین، اسطوره و... ساختاری ذاتاً زمانمند دارند و خود انسان که سوژه و فاعل این نهادهاست، از دیدگاه قوای ذهنی (نه ساختار فیزیولوژیکی اعضای بدن) موجودی زمانمند است. انسان و تمام فعالیت‌های ذهنی او، آنجا که در مورد هنر، باور، عقیده یا شناخت امور واقع موضع‌گیری می‌کند، در گرو «وقت» است. وقت‌های انسان یا اوقات انسان احوال (حالت‌های) متنوع وجودی او را تشکیل می‌دهند. از این دیدگاه، اصول و قوانین در حوزه‌های فرهنگی علم، دین، هنر و... از قبیل اصل علیت، اصل این‌همانی و... فقط انتزاعات جعلی و تصنعی ذهن هستند. ذات و حقیقت احوال انسان در گرو اوقات (وقت‌های) و احوال وجودی (اگزستانسیل) اوست. هر گونه اعتقاد به ثبات و دوام و ماندگاری در حوزه‌های فرهنگی به نام قوانین و اصول، حاصل جعل و قرارداد است و ذات امور فرهنگی، سیال و بی‌قرار است.

از این جهت، زمانمندی مدخل و حلقه اتصال انسان به «تاریخمندی» است. تاریخمندی<sup>۷</sup> نتیجه مستقیم زمانمندی است و مانند زمانمندی در عصر جدید از فلسفه دکارت سر برآورد. دکارت در نظریه جوهری خود، جوهرهای سه‌گانه را به دو بخش مطلق و نسبی تقسیم کرد. جوهر مطلق یا جوهر خالق، ذات خداوند است که به دلیل کمال، هستی او لازم ذات اوست. در جواهر نسبی یا مخلوق، یعنی نفس و بدن به دلیل نقص این جواهر، هستی آن‌ها متعلق به ذات خود آن‌ها نیست بلکه برآمده از جوهر مطلق است. حال نظر به اینکه جوهر مطلق نسبت به جواهر نسبی «علت مبقیه» است و هستی این جواهر به صورت سلسله‌ای سیال از جانب جوهر مطلق به صورت پیوسته به آن‌ها افاضه می‌شود، این حالت سیلان و افاضه پیوسته هستی از جانب جوهر مطلق به سوی جواهر مخلوق، عبارت از بروز «حالت‌ها»<sup>۸</sup> در این جواهر است. هستی خودِ جوهر مطلق فاقد حالت است؛ زیرا هستی او تام و تمام است و از جایی به او افاضه نمی‌شود، اما هستی جواهر مخلوق به صورت حالت‌های گوناگون بروز می‌کند (چنان

که برگ درخت گاهی سبز است و گاهی زرد و میوه آن گاهی ترش است و گاهی شیرین و انسان گاهی شاد است و گاهی غمگین و...). این بروز حالت‌های گوناگون در جواهر مخلوق عبارت از «تاریخ» این جواهر است. از اینجا می‌توان دریافت که خدا فاقد تاریخ است، اما انسان تاریخ دارد. تاریخ انسان مجموعه احوال گوناگونی است که در قالب مفاهیم فرهنگی بروز می‌کند؛ ادیان، هنرها، علوم، صنایع و... تاریخ انسان هستند. انسان موجودی تاریخمند است (صانعی، ۱۳۷۶، ص ۷۴). اما آنچه از قول دکارت آوردیم، فقط مقدمه اندیشه تاریخمندی انسان است و اوج این اندیشه در فلسفه هگل پیدا شد که البته ریشه در منادولوژی لایب‌نیتس دارد.

در نظر لایب‌نیتس، جهان مجموعه‌ای از جواهر بسیط (مناد) است که هر یک از آن‌ها حاوی کل جهان است. شمول هر جوهر بسیطی بر کل جهان یکی از فروع قاعده بساطت (جوهر = بسیط) است و یا به تعبیر ملاصدرا «بسیط الحقیقه کل الاشياء...»، اما جواهر بسیط یا منادها چون ممتد نیستند (به حکم بساطت خود)، باید روحانی باشند، نه جسمانی. هر منادی یک واحد روحانی است؛ بنابراین، امکانات وجودی آن‌ها باید از جنس «ادراک» یا آگاهی باشد. مناد نمی‌تواند رنگ یا صدا یا... داشته باشد؛ چون جسم نیست، اما به موجب روحانیت خود باید آگاه یا مدرک باشد. اما از لحاظ درجات فعلیت منادها در یک سلسله نامتناهی از فعلیت محض (خداوند) تا قوه محض (جمادات) قرار دارند و منادهای نفس بشری که حلقه‌هایی از این زنجیره بی‌نهایت را تشکیل می‌دهند، هر کدام دارای درجه بی‌نهایتی از ادراکات بالقوه است که حوزه ناخودآگاه ذهن هر یک از افراد را تشکیل می‌دهد. این زنجیره ناخودآگاه ادراکات در طول زندگی هر یک از افراد، متناسب با فعالیت او از قوه به فعل در جریان است. این جریان، تاریخ زندگی افراد و در نوع انسان، تاریخ بشریت را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب، عمر هر فرد بشری در قالب نوع انسان و عمر نوع یا نژاد انسان یک فرایند تاریخی است که از قوه به فعل در طول تاریخ (هر یک از افراد یا کل انسان) در جریان است. تاریخ از نظر لایب‌نیتس عبارت است از مجموعه زنجیره آگاهی‌های نامتناهی انسان که به صورت یک کاروان از قوه به فعل در جریان مستمر است. عناصر اصلی این جریان در منادولوژی لایب‌نیتس عبارت است از پویایی (دینامیک)، خودجوشی



(فعالیت ذاتی منادها) و روحانیت (بروز ادراکات در حوزه آگاهی) که محصول آن «تمدن» است. این اندیشه‌ها زمینه‌ساز تفکر دیالکتیکی هگل است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۲، صص ۱۸۱ و ۳۲۹).

تفکر ایدئالیستی آلمان، از لایب‌نیتس تا کانت زمینه‌ساز ایدئالیسم مطلق هگل شد. در فلسفه ایدئالیستی هگل سه مقوله زمانمندی، تاریخمندی و پدیدارشناسی<sup>۹</sup> شکوفا شد. در اینجا پیش از اشاره به آرای دیلتای و هایدگر به تاریخمندی در فلسفه هگل اشاره می‌کنیم.

در نظر هگل «تاریخ جهانی، آشکار شدن و فعلیت یافتن روح کلی است» (هگل، ۱۳۷۸، ص ۳۹۶) و نیز «تاریخ روح، کردار خود آن است؛ زیرا روح تنها آن چیزی است که [عمل] می‌کند و کردار آن در اینجا، در مقام روح، این است که خود را موضوع آگاهی خود قرار دهد و خود را در تعبیر خود از خود برای خود درک کند» (هگل، ۱۳۷۸، ص ۳۹۶). پس تاریخ همان تجلی روح است و تجلی روح یا فعلیت یافتن آن، در قالب «تاریخ» تحقق می‌یابد. تاریخ ظرفی نیست که حوادث در آن جاری باشد بلکه تاریخ خود روح هستی است که در قالب حوادث تاریخی بروز می‌کند؛ هستی پدیداری و اصل تاریخ و جریان و تحقق آن همه یک چیز است. در این فرایند است که دولت‌ها، ملت‌ها و افراد درگیر در این کار روح جهانی همراه با اصل ویژه و معین خود، در صحنه جهانی، سربر می‌آورند» (هگل، ۱۳۷۸، ص ۳۹۷). هم چنین «حرکت به سوی پیش در صورت خودشناسی آن، کاری است که به عنوان تاریخ واقعی رخ می‌دهد» (Hegel, 1977, p.488). در کتاب «پدیدارشناسی روح» هگل، هستی (آگاهی) یا شناخت، از «آگاهی» شروع می‌شود، از مراحل خودآگاهی، عقل، روح و دین عبور می‌کند و به شناخت مطلق می‌انجامد. این فرایند از نظر هگل یک فرایند منطقی-تاریخی است. یعنی روح منطقیاً از این مراحل عبور می‌کند و گذر آن از این مراحل، سیر تاریخ کلی را به وجود می‌آورد. به این ترتیب تاریخ و منطق پشت و روی یک سکه است و جمله معروف هگل که گفته است هر واقعی معقول و هر معقولی واقع است، ناظر به همین مطلب است. مضمون این ادعا این است که تاریخ همان گونه رخ می‌دهد که باید رخ

دهد و آنچه منطقاً باید رخ دهد، در تاریخ رخ می‌دهد و به این ترتیب، حوادث تاریخی چسبیده به زمان خود هستند و زمانمندی عین تاریخمندی است.

نظر هگل در مورد تاریخ یا فلسفه تاریخ او و اصالت تاریخ در تفکر او بخشی از فلسفه او نیست بلکه روح فلسفه اوست. به عبارت دیگر، تاریخ مرکز ثقل تفکر فلسفی اوست. می‌توان گفت هگل فلسفه را «تاریخ‌زده»<sup>۱۰</sup> کرده است و غایت و اصول و مسائل فلسفه را در قالب تاریخ بیان کرده است. هگل فلسفه را به عنوان خودآگاهی از یک فرهنگ خاص و فصل‌بندی و نقادی ارزش‌های اصیل و باورهای آن تلقی می‌کرده است که همه در ظرف تاریخ رخ می‌دهد (Beiser, 1993, p.270). هگل این ادعای کانت را پذیرفته است که شناخت بدون تجربه ممکن نیست، اما میدان تجربه از نظر او کل حوزه تاریخ است. به این دلیل است که در نظر او حتی خداوند یک موجود فراتاریخی نیست بلکه الوهیت معنایی است که در تاریخ تحقق می‌یابد. مشیت<sup>۱۱</sup> الهی یک غایت خارج از جهان نیست بلکه یک غایت داخل جهان است که غایت قصوای تاریخ است، و نیز خلود نفس از نظر هگل به معنای زندگی در آسمان نیست بلکه به معنای خاطره بازمانده از افراد در تاریخ است (Beiser, 1993, p. 271). تاریخمندی یا اصالت تاریخ در فلسفه هگل، روش عام تفکر فلسفی او را تشکیل می‌دهد. این روش، خودآگاهی فلسفه هگل است که اساس خودانتقادی فلسفه او را تشکیل می‌دهد؛ و این خودآگاهی و خودانتقادی در اصل تکامل نقادی عقل توسط کانت است. هگل هم مثل کانت بر این باور است که فلسفه باید به مرحله خودانتقادی برسد و این خودانتقادی در اصل، کار عقل است؛ یعنی عقل باید روش‌ها، اهداف، غایات، محدودیت‌ها و پیش‌فرض‌های خود را بازنگری کند. این تحلیل انتقادی عقل از ذات خود، مرکز ثقل فلسفه تاریخ هگل یا نگرش تاریخی او را تشکیل می‌دهد. زیرعملکرد مثبت عقل چیزی جز نظر کردن در تاریخ نیست (Beiser, 1993, p.272). رویکرد تاریخی هگل در این جمله او دیده می‌شود که در کتاب «درس گفتارهای تاریخ فلسفه» خود گفته است: «تمایزی بین فلسفه و تاریخ فلسفه نیست» (Beiser, 1993, p.273).

یکی از جلوه‌های تاریخمندی در نیمه دوم قرن نوزدهم در آلمان «اصالت تاریخ» در فلسفه دیلتای است. دیلتای متأثر از نقد عقل نظری و نقد عقل عملی کانت از «نقد

عقل تاریخی» و «نقد فهم تاریخی» سخن گفته است. دیلتای در «مقدمه بر علوم انسانی» تصریح می‌کند که شناخت غیرتجربی و فراتجربی (شناخت فطری به اصطلاح دکارت و پیشینی به اصطلاح کانت) وجود ندارد. تجربه، پایه و مایه اصلی شناخت است و تاریخ میدان تجربه‌های بشری است. نظر دیلتای را در مورد اصالت تاریخ می‌توان در سه مبحث خلاصه کرد:

۱. تمام بروزات و تجلیات حیات انسان بخشی از یک فرایند تاریخی است و باید در این چارچوب توضیح داده شود. حکومت، خانواده و حتی فرد انسان را نمی‌توان به طور انتزاعی و جدا از شرایط تاریخی شناخت؛ زیرا این امور در مراحل گوناگون تاریخی صفات و شاخص‌های خاص همان ادوار تاریخی را دارند.

۲. ادوار گوناگون و افراد مختلف را فقط می‌توان با ورود و نفوذ به حوزه خاص دیدگاه آن‌ها از طریق روان‌شناسی درک کرد. این احوال است که باید توسط مورخ تفسیر و تشریح گردد.

۳. خود مورخ هم در بند افق‌های زمان خود اوست. اینکه چگونه زمان، گذشته خود را در معرض دید مورخ قرار می‌دهد و در علایق او منعکس می‌شود، جنبه حقانی و حقیقی معنای زمان گذشته را تعیین می‌کند (Rickman, 1972, pp.403-407).

در نوشته‌های دیلتای بین سه علم تاریخ، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی پیوند ذاتی برقرار شده و تاریخمندی یا اصالت تاریخ به صورت بنیاد علوم انسانی جلوه‌گر شد. دیلتای پس از تقسیم پدیده‌ها به دو بخش طبیعی و فرهنگی، پدیده‌های فرهنگی را موضوع علمی قرار داد که به شناخت پدیده‌های «تاریخی-اجتماعی» می‌پردازد. این پدیده‌ها برخلاف پدیده‌های طبیعی به عنوان جلوه‌های زنده هستی در قالب روابط «تاریخی-اجتماعی» در سیلان تاریخ رشد می‌کنند و موضوع علمی واقع می‌شوند که می‌توان آن را از طرفی روان‌شناسی، از طرفی تاریخ و از طرف دیگری «علوم انسانی» نامید. ذات و اصل موضوع این علم جلوه‌های روح انسان است که در سیلان تاریخ رشد می‌کند. ذات حیات از نظر دیلتای «سیلان» است و این سیلان، اگر به صورت انتزاعی تصور نشود و در جان ذات انضمامی خود لحاظ گردد، «تاریخ» است؛ یعنی مجموعه‌ای از عواطف و خواست‌های انسان که در افعال او بروز می‌کنند، از سرودن

شعری توسط شاعری، تا صدور فرمان حمله توسط فرمانده لشکری، تا اختراعی توسط مخترعی و... همه جلوه‌های تاریخی افعال انسان است که برآمده از عواطف و خواست‌های اوست. دیلتای برای متمایز کردن اندیشه‌های خود از آنچه دیگران گفته‌اند، زبان خاصی به کار می‌برد و در این زبان تعبیرات زوج یا دوتایی از قبیل «روان- تنی»، «تاریخی- اجتماعی»، «فردی- فرهنگی» و تعبیراتی از این قبیل دیده می‌شود. زمینه اصلی بروز این مفاهیم متن جامعه یا تاریخ است. در واقع، جنبه ثابت این پدیده‌ها «جامعه» و جنبه سیال آن‌ها «تاریخ» است. به این ترتیب، تاریخ‌مندی یا اصالت تاریخ، روح یا جان‌مایه پدیده‌های فرهنگی یعنی افعال بشری را تشکیل می‌دهد و با قید «زندگی» یا زنده بودن، آن‌ها را از طبیعت مکانیکی و بی‌روح متمایز می‌کند (Dilthey, 1989, p.80).

##### ۵. اشاره‌ای به نظر هایدگر

از نظر هایدگر ذات هستی زمانمندی است و «طریقی که هستی و حالت‌ها و خصوصیات آن پیشاپیش از طریق زمان تعیین یافته است، چیزی است که ما آن را تعینات «زمانمندی» می‌نامیم. به این ترتیب کار اصلی هستی‌شناسی در تفسیر هستی فی‌نفسه حاوی بحث در زمانمندی هستی است» (Heidegger, 1962, p.40). زمانمندی به این ترتیب خاصیت ذاتی هستی و هر امر وجودی (اگزیتنسیال<sup>۲</sup>) است. حتی قوای ذهن دارای شأن زمانمندی‌اند. هایدگر می‌گوید: «مقصود از فاهمه یک وجودی (اگزیتنسیال) بنیادی است که نه شناخت معینی است که از تفسیر و دریافت متمایز باشد، و نه شناخت اصولاً به معنای اصل و بنیاد چیزی؛ بلکه فاهمه اصولاً تشکیل هستی «در آنجا» می‌دهد به نحوی که بر اساس چنین فهمی یک دازاین می‌تواند در موجودیت خود امکانات گوناگون، نظر و نگاه خود را به پیرامون گسترش دهد» (Heidegger, 1962, p.336). هایدگر این عبارات را ذیل عنوان «زمانمندی فاهمه» آورده است.

احوال انسان میدان تجلی زمانمندی است و بدون زمان‌های سه‌گانه گذشته و حال و آینده، هیچ حالتی در وجود ما قابل تحقق نیست. «تمام آنچه باید انجام دهیم، اثبات

این امر است که «جز بر اساس زمانمندی»، احوال در آنچه به صورت اگزیتنسیال دلالت می‌کند، در چگونگی دلالت خود، ممکن نمی‌شود» (Heidegger, 1962, p.391). سپس زمانمندی ترس را برای مثال، تشریح می‌کند. در مورد نسبت قوا و حالت‌های ذهن به زمان می‌گوید: «فاهمه با نظر به آینده ممکن می‌شود و احوال با نظر به گذشته، در حالی که سقوط<sup>۱۳</sup> در زمان حال معنا می‌دهد. ساختار حالت سقوط و فرو افتادن با غرابت و شگفتی همراه است» (Heidegger, 1962, p.397). هایدگر زمانمندی را در گفتار، در جهان بودن، احتیاط کاری، جهان متعالی، مکانمندی<sup>۱۴</sup> آدمی (دازاین) و روزمرگی انسان نیز بررسی کرده است. وی پس از بررسی احوال آدمی به عنوان احوال زمانمند به بررسی رابطه زمانمندی با وضعیت تاریخی پرداخته است.

هایدگر زیر عنوان «زمانمندی و تاریخمندی» می‌گوید: «دازاین به عنوان مجموعه‌ای از تحقق‌ها و فعلیت‌های آنی تجربه که پی در پی ظاهر می‌شود و محو می‌گردد، وجود ندارد» (Heidegger, 1962, p.426) و نیز «دازاین یک مسیر یا ظرف یا استمرار زندگی را پر نمی‌کند که نقداً موجود باشد- با بخش‌هایی از تحقق‌ها یا فعلیت‌یافتگی‌های آنی» (Heidegger, 1962, p.426)، بلکه دازاین حرکت مستمر یا استمرار در حرکت است. «این حرکت به نحوی قابل تعریف است که دازاین در آن استمرار می‌یابد. حرکت خاص دازاین، استمرار و کشیدگی آن است که ما آن را تاریخی شدن<sup>۱۵</sup> دازاین می‌نامیم. پرسش از پیوستگی دازاین مسئله وجودی تاریخی شدن دازاین است. لحاظ کردن ساختار تاریخی شدن به تنهایی و شرایط زمانمندی- وجودی (اگزیتنسی) آن را در نظر آوردن، دال بر این است که انسان به فهم وجودی «تاریخمندی» دست یافته است» (Heidegger, 1962, p.427). زمانمندی در وجود انسان از نظر هایدگر مقدم بر تاریخمندی اوست؛ یعنی زمانمندی، علت تاریخمندی است. هایدگر در این مورد می‌گوید: «در تحلیل تاریخمندی دازاین سعی خواهیم کرد نشان دهیم که دازاین به دلیل تاریخی بودنش زمانمند نیست بلکه برعکس، دازاین فقط به این دلیل تاریخمند است و می‌تواند به نحو تاریخی استمرار یابد که در اساس هستی خود زمانمند است» (Heidegger, 1962, p.428). هایدگر در ادامه بحث خود در این مورد می‌گوید: «هستی دازاین به عنوان پریشانی (care = نگرانی، دلشوره، اضطراب،

قلق) تعریف شده است. پریشانی مبتنی بر زمانمندی است. بنابراین باید در درون زمانمندی نوعی تاریخی شدن را جستجو کرد که به خصوصیات تاریخی آن تحقق می‌بخشد. به این ترتیب، تفسیر تاریخمندی دازاین این است که یک محصول و نتیجه انضمامی تر زمانمندی است» (Heidegger, 1962, p.434).

### نتیجه

بنا بر مفهوم زمانمندی که در فلسفه‌های آلمانی از لایبنیتس تا هایدگر مرور کردیم (و البته اصل آن از فلسفه دکارت برخاست)، پدیده‌های فرهنگی به عنوان محصولات فعالیت ذهنی انسان از قبیل پدیده‌های اقتصادی، حقوقی، سیاسی (کل پیکره حکومت و نهادهای سیاسی آن از قبیل احزاب و قوای حکومت) دینی، اسطوره‌ای، اخلاقی، هنری و زبانی و هر آنچه به فکر و دست انسان تأسیس شده است، از قبیل شیوه‌های کشاورزی و صنعت و نظام مدیریت‌ها و... پدیده‌های زمانمند هستند. نتایجی که از این دیدگاه به دست می‌آید، به اجمال چنین است:

۱. حوادث و رویدادهای فرهنگی (نه طبیعی) تماماً چسبیده به زمان خود آن‌ها هستند و ماهیت آن‌ها ماهیت تاریخی است و جز به همان صورت که بروز کرده‌اند، به نحو دیگری نمی‌توانسته‌اند، بروز کنند.

۲. به دلیل سیلان و گذرایی بودن ماهیت زمان، این پدیده‌ها معروض سیلان و دگرگونی هستند و در طول تاریخ دائماً در حال تغییر بوده‌اند و هم‌چنان متغیر خواهند بود. این تغییرات، بستر تاریخ را تشکیل می‌دهد: تاریخ ادیان، تاریخ صنایع و هنرها، تاریخ علوم طبیعی (فیزیک و شیمی و...) تاریخ اقتصاد، تاریخ حقوق، تاریخ شکل خوراک، پوشاک و مسکن و... در عمل زمینه بروز پدیده‌های فرهنگی است؛ و آن‌گاه که زمان آن‌ها سرآید، از صحنه جامعه بشری حذف خواهند شد. بنا بر این دیدگاه، کل پیکره فرهنگ از علم تا هنر و دین و صنعت و حکومت و هر آنچه به دست انسان فراهم آمده باشد، مهمان تاریخ است و ذات آن در «آمدن و رفتن» است. بنا بر اصل بنیادی زمانمندی، فرهنگ امری متغیر و غیرثابت است و تغییر «ارزش‌ها» در رأس همه تغییرات است. وقتی ارسطو اعلام می‌کرد بردگی یک نظام طبیعی است، باور نمی‌کرد

که روزی بردگی به معنای نقض حقوق طبیعی انسان ها تلقی گردد، و در حالی که در ادوار باستانی ازدواج با محارم موجه و معقول بوده است، کسی باور نمی‌کرد که روزی چون امروز در طب جدید حتی ازدواج با خویشاوندان از قبیل ازدواج دختر با پسر عمو را منع کنند.

۳. محصولات فرهنگی، تجلی روح انسان است. تغییر در این محصولات، دال بر تغییر پیوسته در گوهر و ذات و ماهیت و حقیقت انسان است. حتی می‌توان گفت انسان به دلیل وضعیت فرهنگی خود یک موجود تاریخی است. تاریخی بودن انسان به لحاظ زیستی و بیولوژیکی ابتدا مورد توجه داروین واقع شد و به لحاظ فرهنگی در فلسفه دیلتای مطرح شد و او بود که تعبیر «عقل تاریخی» را به کار برد. با توجه به مبانی زیست‌شناسی داروین (که ما نمی‌توانیم وارد جزئیات آن بشویم)، ساختار فیزیولوژیکی انسان پیوسته در حال تغییر است و این تغییر در ساختار فیزیولوژیکی با تغییر در ساختار احساسات، عواطف، اندیشه‌ها و باورهای او همراه است.

حال نظر به اینکه جهان صنعتی امروز تغییراتی عمده در نوع تغذیه، ترکیبات جوی، یعنی هوای مورد استفاده انسان برای تنفس، ایجاد می‌کند و انسان پیوسته خود را با شرایط محیط خود تطبیق می‌دهد، می‌توان پیش‌بینی کرد که در سده های آینده صورت تازه‌ای از انسان در حال بروز کردن است. وقتی نظام تغذیه و تنفس انسان تغییر کرد، عواطف و احساسات و تمایلات و اندیشه‌ها و ارزش‌گذاری‌های او نیز تغییر خواهد کرد و صورت تازه‌ای از انسان و فرهنگ وارد تاریخ خواهد شد. البته هر گونه موضع‌گیری جازم در این مورد خارج از حد شناخت علمی و عقلانی خواهد بود. فقط می‌توان مدعی تغییر بود؛ زیرا ما در حدود صد و پنجاه سال گذشته تغییرات عمده‌ای را در رفتار و ارزش‌گذاری‌های انسان (مثلاً نظام ازدواج) شاهد بوده‌ایم. این تغییر در رفتار به دلیل تغییر در احساسات و باورها و ارزش‌های اخلاقی اوست و این خود قطعاً معلول تغییرات بیولوژیکی و فیزیولوژیکی زمان‌های پیشتر است. یک نگاه تاریخی به صورت ظاهر پوشش و لباس ملت‌های گوناگون در طول تاریخ، روش تغذیه و تهیه خوراک، اشتغال به حرفه‌ها، نوع ورزش‌ها و سرگرمی‌ها و تفریحات سالم (یا غیرسالم)، هنرها و صنایع و علوم و فنون گوناگون، چنان که تاریخ اسناد آن‌ها را برای ما حفظ

کرده است، نشان می‌دهد که این تغییرات ظاهری حاکی از تغییرات درونی و اساسی و ذاتی انسان است. با توجه به اینکه هر گونه رفتار انسان برآمده از انگیزه‌های درونی اوست، تغییرات ظاهری دال بر تغییرات درونی انسان است. مسئله اساسی در تغییرات زیربنایی فرهنگ بشری مسئله تغییر ارزش‌های اخلاقی، دینی، هنری و... است و این بحث ما را وارد حوزه دیگری از مباحث فرهنگی می‌کند؛ یعنی مطلق یا نسبی بودن اخلاق. ورود به این مبحث، مجال دیگری می‌طلبد. در اینجا فقط به این نکته اشاره می‌کنیم که نیکولای هارتمان فیلسوف اخلاقی آلمان می‌گوید: ارزش‌های اخلاقی در مقام ذات، مطلق، اما بروز تاریخی آن‌ها نسبی است؛ یعنی ارزش‌های ذاتاً مطلق در شرایط مناسب وارد تاریخ می‌شوند و هنگامی که شرایط تاریخی آن‌ها سپری شد و به زبان امروزی تاریخ مصرف آن‌ها به پایان رسید، از صحنه زندگی انسان محو می‌شوند. از این بحث یک نتیجه عملی به دست می‌آید و آن اینکه برنامه‌ریزان اجتماعی و اقتصادی و سیاسی (و در یک کلام مسئولان حکومت) باید از لحاظ فرهنگی در شرایطی باشند که در تصمیم‌گیری‌های خود در مورد اقتضائات زندگی اجتماعی مردم «روح زمان» را دریابند و با معیارهای امروزی بیندیشند و این قصه سر دراز دارد.

## یادداشت‌ها

---

1. temporality
2. eternity
3. modern
4. schematism
5. dasein
6. truth
7. historicity
8. moods
9. phenomenology
10. historicized
11. providence
12. existentielle
13. falling
14. facticity
15. Historizing



### کتابنامه

- دکارت (۱۳۶۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۷۶)، *فلسفه دکارت*، تهران: انتشارات الهدی.
- همو (۱۳۸۲)، *فلسفه لایبنیتس*، تهران: انتشارات ققنوس.
- هگل (۱۳۷۸)، *عناصر فلسفه حق*، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران: انتشارات پروین.
- وال، ژان (۱۳۷۵)، *مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
  
- Aristotle (1979), *Metaphysic*, trans. Ross, Oxford: Oxford University Press.
- Beiser, Frederick C. (1993), "Hegel Historicism", in *The Cambridge Companion to Hegel*, Frederick C. Beiser (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Dilthey, Wilhelm (1989), *Selected Works*, Princeton: Princeton University Press, vol. 1.
- Heidegger, Martin (1962), *Being and Time*, trans. Macquarrie and Robinson, New York: Harper & Row.
- Hegle (1977), *Phenomenology of Spirit*, trans. Miller, Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1973), *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, New York: Macmillan Publishing Company.
- Rickman, H.P. (1972), Dilthey, in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company, pp.403-407.