

فلسفه‌ی طبیعتِ هگل

مجید اکبری^۱

چکیده

طبیعیات بخش مهمی از اندیشه‌ی فلسفی است. کوشش شده است با درآمدی کوتاه به دوران باستان، نوزایی، روشنگری و ایده‌باوری به فلسفه‌ی طبیعتِ هگل پرداخته شود. راه ورود به فلسفه‌ی طبیعتِ هگل بازخوانی و بررسی ایده‌باوران بزرگ آلمان همچون کانت، فیخته و، به ویژه، شلینگ است؛ نزدِ هگل، بخش‌های فلسفه‌ی طبیعت عبارت‌اند از: (۱) مکانیک: طبیعت در شکلِ انتزاعی، ساده و مبهم‌ترین صورتِ "ایده" لحاظ می‌شود. بنابراین مکانیک با ماده، اما ماده‌ی بی‌شکل، سروکار دارد. (۲) فیزیک: در قلمروهای طبیعت مکانیکی تنها و تنها کمیت وجود دارد و همه‌ی نسبت‌ها و مشخصه‌ها کمی هستند. ماده‌ای که فیزیک با آن سروکار دارد تک یا کیفی است. (۳) ارگانیک: طبیعت ویژگیِ موضوع را به دست می‌آورد، همراه با آن قدرتی را نیز کسب می‌کند که به واسطه‌ی آن همه‌ی جزءهای ناهمگونش را زیر کنترلِ خود گرد می‌آورد و نگاه می‌دارد.

کلیدواژه‌ها

فلسفه‌ی طبیعت، کانت، فیخته، شلینگ، هگل، فیزیک، مکانیک، ارگانیک، مکان، زمان، ماده، حرکت

۱. عضو هیات علمی گروه فلسفه علم واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران

درآمد

از نگاهی تاریخی، گسترش شتابان و روزافزون فیزیک نوین این غرور را در آدَمیان برانگیخته بود که دانش‌های نوین، به پیش‌آهنگی فیزیک، تبیین هرچه دقیق‌تر و کامل‌تری از «هرآنچه هست»^۱ به دست خواهند داد. اما این سرمستی و شادکامی دیری نپایید. با پدیدار شدن رخته‌ها و گسست‌های جدی در پژوهش‌های بسیار دقیق فیزیکی - به هنگام تبیین واقعیت‌های فیزیکی - نیاز به مفهوم‌سازی^۲ و نگرورزی^۳ آشکار شد، یعنی درست همان چیزی که دانشمندان در پایان سده‌ی نوزدهم سرخوشانه و شادباشانه از قلمرو دانش به بیرون پرتابش کرده بودند. هم‌چنین بررسی اندیشمندان و فیلسوفان علم درباره‌ی دگرگونی چشم‌اندازها در علم معاصر، به ویژه پس از جنگ جهانی دوم، دلالت بر اهمیت دوباره‌ی مفهوم‌های متافیزیکی (فلسفه‌ی طبیعت) دارد، زیرا آنان دریافته‌اند همه‌ی داده‌های مشاهده‌ای و تجربی علم گرانبار-از-تنوری^۴ هستند، بدین معنی که هر آزمایش و تجربه‌ای تنها زمانی معنا خواهد داشت که مبتنی بر یک تنوری پیشین باشد.

نزد اندیشمندان یونان باستان موضوع شناخت فوسیس^۵ بود. این مفهوم با ناتور^۶ در زبان لاتین و طبیعت^۷ در زبان‌های اروپایی (و فارسی) فرق زیادی دارد. آنان به هنگام سخن گفتن از فوسیس «هرآنچه هست» را پیش چشم داشتند. تنها پس از نوشته‌های ارسطو است که کم‌کم میان دانش درباره‌ی طبیعت [= فیزیک] و فراسوی طبیعت [= متافیزیک] جدایی می‌افتد. آندرونیکوس با اینکه نوشته‌های فیزیکی ارسطو را در یک گروه و نوشته‌های

-
1. what it is (E)
 2. conceptualization (E)
 3. speculation (E)
 4. theory-laden (E)
 5. phusis (G) [حرف نویسی به لاتین]
 6. natura (L)
 7. nature (E)

دیگرش را - که سپس تر آنها را متافیزیک نامید - در گروه دیگری جا داد، با این همه، هنوز میان این دو گروه نوشته‌های ارسطو مفهوم‌ها و موضوع‌های همانندی یافت می‌شد. در تاریخ فلسفه، به ویژه نزد فیلسوفان مسلمان، تقسیم‌بندی رایج فلسفه، حکمت نظری و حکمت عملی بود و حکمت نظری خود به سه شاخه‌ی علم الاهی، علم ریاضی و علم طبیعی تقسیم می‌شد؛ اندیشه‌های فلسفی درباره‌ی طبیعت در بخش علم طبیعی قرار می‌گرفت که البته گستره‌ای از اندیشه‌های ارسطویی، آمیزشی از اندیشه‌های ارسطو و نوافلاتونی، و حتا اندیشه‌هایی رویاروی اندیشه‌های ارسطو را در برداشت.

به هر سان، هر چند سیطره‌ی اندیشه‌های ارسطو در میان فیلسوفان و اندیشمندان سنت فلسفه‌ی غرب نیز تا پایان سده‌های میانه برقرار بود، با این حال، کم و بیش دیدگاه رقیبی هم وجود داشت که پا به پای آن در تاریخ به جلو می‌آمد و هواداران خود را می‌یافت. این دیدگاه با نام "اتمیس" شناخته می‌شد.

کما بیش، در دوران نوزایی و پس از آن، برداشت تازه‌ای از این اتمیسم سربرآورد و با گسترش روزافزون خود پایه‌های علم فیزیک نوین را به گونه‌ای بنا نهاد که کم و بیش، از یک نگاه، رویاروی بخش علمی اندیشه‌های ارسطو، یعنی کیهان‌شناسی و جهان‌شناسی او، قرار گرفته و می‌گیرد.

فیلسوفان و اندیشمندان دوران نوزایی، همچون دکارت، وظیفه و هدف خود را بنا نهادن دستگاه‌های فکری و فلسفی می‌دیدند. ویژگی این دستگاه‌های فکری و فلسفی این بود که از برترین و یقینی‌ترین اصل شهودی آغاز می‌شد، با روش استدلال قیاسی و استنتاج دقیق هرموار، نور قطعیت خود را می‌گستراند و سرانجام همه‌ی گزاره‌ها را به درستی برمی‌ساخت؛ و به یک معنا حقیقت را روشن و متمایز به بیان درمی‌آورد. در این رویکرد که هم هستی‌شناسی و هم شناخت‌شناسی نهفته، ولی وابسته به یکدیگر، وجود دارند، نشان و اثر الگوی ریاضی، به ویژه علم هندسه، به روشنی دیده می‌شود. طبیعت به افزارواره [= مکانیسم] فروکاسته می‌شد و قانون‌های آن با یاری جستن از الگوی از پیش پذیرفته‌ی

ریاضی‌وار تبیین می‌گردیدند. دکارت، لایبنیتس و دیگران این طرح را تا به پایانش به پیش بردند.

اما در دوران روشنگری نگاه به پرسش‌های فلسفی، و به یک معنا خود فلسفه و حقیقت، دگرگون می‌شود؛ رویکرد تازه‌ای پدیدار می‌گردد. این رویکرد و رهیافت الگوی خود را نه از ریاضیات که این بار از دستاوردهای بزرگ و شگرف نیوتن، یعنی از فیزیک، وام می‌گیرد. «کوشش برای حل مسئلهٔ مرکزی روش فلسفی بیشتر متضمن استناد به قواعد استدلال در فلسفه نیوتن است تا گفتار دربارهٔ روش دکارت... روش نیوتن، روش قیاسی محض نیست، بلکه روشی است تحلیلی».^۱ بدین معنا که نیوتن کار خود را با به دست دادن چند اصل آغازین^۲، ارزآغاز^۳، بن‌انگاره^۴ آغاز نمی‌کند، تا بر پایه‌ی استنتاجی انتزاعی، بخواهد راه را برای شناخت امر واقعی یا بوده^۵ هموار کند، بلکه در جهت عکس عمل می‌کند، یعنی دست‌مایه‌های نخستین او پدیدارها و یافته‌های تجربی هستند و هدفش یافتن و کشف اصل‌ها یا بن‌انگاره‌ها است. بنابراین، مشاهده یافته‌های علم را به دست می‌دهد و سپس اصل‌ها و مفهوم‌ها چونان موضوع پژوهش علمی از دل آنها بیرون کشیده می‌شوند. این ترتیب روش‌شناسانه‌ی نو وجه تمایز دوران روشنگری از گذشته و آینده آن است.

به هر رو دژ استوار اندیشه‌ی سنتی پیرامون فلسفه‌ی طبیعت و علم طبیعت (یا همان فیزیک) سرانجام شکسته شد و در طی نیم قرن به تمامی ویران شد، کاری که شرط لازم و پیشین برای بنا نهادن کاخ نوین فیزیک بود. از این نگاه آنچه را که دوران نوزایی [=رنسانس] آغاز کرده بود روشنگری به پایان رساند. فیزیک‌دان سرانجام می‌باید از کوشش در تبیین سازوکار [=مکانیسم] جهان دست بردارد، «اگر او موفق شود که میان پدیدارهای طبیعت

۱. ارنست کاسیرر، فلسفهٔ روشنگری؛ ص ۵۶.

2. principle (E)
3. axiom (E)
4. postulate (E)
5. fact (E)

برخی روابط کلی برقرار کند، همین اندازه بس خواهد بود و همین عالیترین دستاورد ممکن است. بنابراین دیگر ایده‌آل شناختِ طبیعت، بنا بر الگوی هندسه شکل نمی‌گیرد، بلکه بیشتر طبق مدل حساب صورت می‌پذیرد.^۱

اما با سربرآوردن اندیشه‌ی کانتی این رویکرد به نقد کشیده می‌شود و همه‌چیز دگرگون می‌گردد. او سه مطلب مهم را در میان می‌آورد. نخست، در کتاب بنیادهای متافیزیکی علوم طبیعی نیروها را چونان تعریف‌کننده‌ی خاصیت‌های ماده لحاظ می‌کند. ماده به واسطه‌ی نیروهای مخالفی همچون کشش و رانش پدید می‌آید. ماده به سبب نیروی رانشی خویش مکان را پُر می‌کند و به علت نیروی کشش خود از واپاشی در امان می‌ماند. بدین سان او به نگاهی پویا درباره‌ی ماده در تقابل با اتمیسم رایج دست می‌یابد - این اتمیسم ماده را بر ساخته از اتم و مکان خالی قلمداد می‌کرد. دوم، در کتاب سنجش نیروی دآردی از فرجام و هدف طبیعت سخن می‌گوید و طبیعت را غایت‌مند توصیف می‌کند. او مفهوم اندام‌وارگی را در تقابل با افزارگونگی برای تبیین طبیعت و قانون‌های آن پیش می‌نهد. در اندام‌واره نه تنها جزءها به همراه هم کل را تعیین می‌کنند بلکه غایت نیز در راهبری آن کل و نیز شکل بخشیدن به جزءها اثرگذار است.^۲ با این همه، به باور کانت، این غایت‌مندی تنها در ذهن آدمی است و چونان اصلی سامان‌بخش و نظم‌دهنده، و نه واقعی و بیرونی به شمار می‌آید. سوم، در پیش‌گفتارِ سنجشِ خُذ ذاب می‌گوید: «[طبیعت‌شناسان] دریافتند که خرد باید با اصلهای داوریهای خود برطبق قانونهای ثابت پیش رود و طبیعت را ملزم سازد که به پرسشهای او پاسخ گوید، نه اینکه بگذارد فقط بوسیله طبیعت به این سو و آن سو کشیده شود؛ زیرا در غیر این صورت مشاهده‌های تصادفی که برطبق هیچ نقشی از پیش طرح شده‌ای انجام نگرفته‌اند، به هیچ روی در یک قانون ضروری به یکدیگر دوسیده

۱. همان؛ ص ۱۱۵.

۲. امروزه در سیستم‌های خودسازمان‌ده و مفهوم‌های مرتبط به آن وجود نسبتی این‌چنینی میان جزء و کل ضروری، بسیار مهم و باارزش تلقی می‌شود.

نمی‌شوند؛ و با اینهمه، این قانون، همان چیزی است که خرد می‌جوید و بدان نیاز دارد.^۱ از این رو، طبیعت‌شناسان پس از نیوتن دریافتند که نمی‌بایست تنها به جست‌وجو در طبیعت و گردآوری یافته‌های حسی از طبیعت بسنده می‌کردند تا علم طبیعت [= فیزیک] را گسترش دهند، بلکه «فیزیک باید برطبق آنچه خرد خود در طبیعت نهاده است، آن چیزی را در طبیعت بجوید (نه اینکه افسانه‌پردازانه بدان نسبت دهد) که باید آن چیز را بیاموزد، - چیزی که درباره آن خرد از خود هیچ نمی‌تواند فراگیرد. بدینسان بود که دانش طبیعی پس از آنکه سده‌های بسیار کاری جز کورمال پیش رفتن محض نداشت، برای نخستین بار به راه مطمئن دانش آورده شده است.»^۲ در واقع، سنجش خرد ناب چارچوبی بر بنیاد ایده‌باوری برای چنین رویکردی به طبیعت فراهم می‌سازد.

با این حال، پس از کانت، فیثته نومن^۳ کانتی را کنار می‌گذارد و شرط مادی یا مایه‌ی شناخت را نیز یگانگی خودآگاهی قلمداد می‌کند. "من" بر روی چیز داده شده‌ای عمل نمی‌کند بلکه خودش واقعیت را فرا می‌نهد و می‌آفریند. بدین‌سان طبیعت در نزد فیثته تنها به وسیله یا ابزاری برای "من" فروکاسته می‌شود و اهمیت چندانی ندارد؛ در نوشته‌هایش نیز کوشش خاصی برای شناخت آن به انجام نمی‌رسد؛ فلسفه‌ی (طبیعت) شلینگ فلسفه‌ی این‌همانی است. در ابتدا امر نامشروط، ایده مطلق، در این‌همانی‌اش به منزله‌ی سوژه-ابژه است. این فلسفه به جدایی میان بی‌کران و کران‌مند، درون‌ذات و برون‌ذات، بی‌کران بیرون از زمان (طبیعت طبع‌بخش^۴) و کران‌مند زمان‌مند (طبیعت طبع‌پذیر^۵) می‌اندیشد. طبیعت طبع‌بخش تنها می‌تواند خود را در یک رشته (یا زنجیره‌ی) بی‌پایان زمانی به شکل فرآورده‌های کران‌مند (یا طبیعت طبع‌پذیر) تحقق بخشد. این فرآورده‌های طبیعت طبع‌پذیر

۱. کانت، سنجش خرد ناب؛ ص ۲۷ و ۲۸. (BXIII)

۲. همان؛ ص ۲۸. (BXIV)

3. Noumenon (D)

4. natura naturans (L)

5. natura naturata (L)

همواره در خود طبیعتِ طبع‌بخش را چونان جان‌مایه‌ی خویش در پیچیدگی‌های گوناگون (کیفی صرف) دربردارند.

تجلیِ طبیعتِ طبع‌بخش در طبیعتِ طبع‌پذیر به امکان‌های گسترده‌تری پیرامونِ مفهومِ توسعه (رشد یا گسترش) راه می‌دهد که می‌توان به کمک آنها خاستگاه خودفرمان‌دهی و قانون‌گذاریِ طبیعت یا انسان را در یک کردوکارِ آغازینِ فراگیرتر جستجو کرد و تقابل انسان/طبیعت را در این قلمرو از میان برداشت.

از یک نگاه، در این جایگاه شلینگ نخستین پژوهنده‌ی طبیعت است که دریافته، طبیعت را باید فقط چونان طبیعتِ خودگستراننده فهمید. او در تعیین دگرگونی و تحول به منزله‌ی خواستِ تحقق‌بخشیِ واحد [=یکان] در کثیر [=بسیارگان] از اندیشه‌ی جوهر نزد اسپینوزا نیز فراتر می‌رود.

از نگاهی دیگر، به هر حال، عقیده‌ای که در موازنه‌ی کلی می‌چربد این است که طبیعتِ طبع‌بخش به منزله‌ی یک کلی خود را نمی‌گستراند، بلکه بیرون از همه‌ی زمان‌ها پدید می‌آید و همه‌ی امکان‌های به حقیقت پیوستن را با خود به همراه دارد. فقط فرایندهای دگرگونی در طبیعتِ طبع‌پذیر وجود دارد، فرایندهایی که به هر حال در نگرش^۱ مطلق "پوچ" یا "تهی" هستند.

شلینگ به صراحت تأکید دارد که تنها یک پدیده برای تاریخ طبیعت و یکی نیز برای آزادی وجود دارد. او میان اندام‌واره‌های جانوری^۲ و انسان‌ها نیز فرق می‌گذارد، درست همان‌گونه که بین فرد^۳ از نوع^۴ تمییز می‌نهد. جانوران به منزله‌ی فرد هیچ فرایندی را به انجام نمی‌رسانند، زیرا آنها در روندی حلقه‌وار از کار و کوشش‌ها پایان یافته‌اند که هیچ‌گاه نمی‌توانند از آن کارها فراتر روند و یا از این حلقه به بیرون گام بردارند. برخلاف آن، انسان

-
1. Anschauung (D)
 2. tierischen Organismen (D)
 3. Individuum (D)
 4. Gattung (D)

به منزله‌ی فرد، خودش می‌تواند تاریخ را بسازد. «اما برای انسان تاریخ‌اش از پیش ترسیم شده نیست؛ او می‌تواند و می‌باید خودش تاریخ را بسازد.... تاریخ در کل برای آن ماهیتی ممکن است که خصلت یک نوع را بیان می‌کند. در این معنا، جنسیت آدمی‌زاده نیز به منزله‌ی "یک کل" تاریخ دارد...»^۱

به هر رو، در سال ۱۸۰۰، شلینگ ساختمان طبیعت را چنین توصیف کرده است: «[چیزی که] همان فرگشت تاریخی نیست، بلکه یک ساختار در اندیشیدن است. زمان به این ترتیب پدید می‌آید که خود احساس به واسطه‌ی آن می‌تواند خودش ابژه بشود». ما نمی‌توانیم بدانیم، بلکه فقط باور می‌کنیم که امر برون‌ذات (قانون‌مند) و امر متعین‌ساز (آزاد) از راه یک این‌همانی مطلق برتر با هم سازگار می‌افتند.^۲ اما این محدودیت این‌همانی از سوی آزادی و قانون‌مندی به مفهوم امر آرمانی به منزله‌ی یگانگی آن رهنمون می‌شود. این امر آرمانی کل تاریخ را به زیر فرمان دارد و آن را رهبری می‌کند.

شلینگ برای اینکه بتواند به این‌همانی مشروط و مقید خویش در فلسفه تحقق بخشد، نمی‌تواند هیچ چیزی را گشوده و ناتمام رها کند؛ هم‌چنین جایی برای فرایند آفرینشگر فرآوردن چیزهای نو باقی نمی‌گذارد. پیشاپیش همه چیز در شکل آرمانی‌شان در دست هستند. همه‌ی ممکن‌ها در مطلق بیرون از زمان از پیش تدبیر شده‌اند و چیزی نو ممکن نمی‌گردد.

گرچه او با علوم فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی عصر خویش آشنا است و از آنها نیز وام می‌گیرد، با این همه، وجه غالب اندیشه‌اش یک الگوی دیالکتیکی است که گاهی وادارش می‌سازد تا حرف‌هایی بزند و دیدگاه‌هایی عرضه کند که برای بسیاری از دانشمندان این علوم ناپذیرفتنی بنماید. اما اگر از جزئیات خیال‌پردازانه‌ی او درباره‌ی این علوم بگذریم و

1. Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, (?) 1796/97;

2. Annette Schlemm, "Schelling und die selbstorganisierte Entwicklung", URL: "<http://www.thur.de/philo/as224.htm>", (9/9/1996);

چشم بپوشیم، نگاه کلی او به طبیعت چونان تجلی برون‌ذاتِ مطلق و یک دستگاهِ غایت‌مند همواره با ارزش خواهد بود. هرچند آشکار است که این برداشت متافیزیکی است و بسیار کسان را که هر گونه متافیزیک را رد می‌کنند خوش نخواهد آمد.

نگاهی کلی به فلسفه‌ی طبیعتِ هگل

زبان شاعرانه‌ی هگل در بیان دیدگاه‌هایش درباره‌ی طبیعت یکی از بزرگترین ضعف‌های اوست که از سوی ناقدانش از همان زمان بیان این دیدگاه‌ها همواره چونان دستاویزی بر ضدش به کار گرفته شده است. این روزها دیگر، کم و بیش، همه با نقدهای کارل پوپر^۱ آشنا هستند. این نقدها بیش از همه بر آن بخش از اندیشه‌های هگل است که به گونه‌ای شاعرانه‌تر به بیان درآمده‌اند. با این همه، آنجایی که او اندیشه‌ای علمی، حقیقی‌تر و فراگیرتر به بیان می‌آورد این لحن و آهنگ کش‌دارتر و برجسته‌تر نمایان می‌گردد.

نسبت علم طبیعی [= فیزیک] و فلسفه‌ی طبیعت در اندیشه‌ی هگل نسبتی نیست که امروزه میان فیزیک و فلسفه‌ی فیزیک (و یا فلسفه‌ی علم) برقرار است. در فلسفه‌ی علم و یا فلسفه‌ی فیزیکِ امروزی، رویکردِ چیره رویکردِ شناخت‌شناسانه است، ولی در دستگاه فکری هگل این رویکرد بسیار بیشتر از آنکه شناخت‌شناسانه باشد، شأنی وجودشناسانه دارد.^۲ به باور هگل، ما در علم طبیعی به طبیعت نگاهی اندیشنده^۳ داریم ولی در فلسفه‌ی طبیعت نگاه ما فراچنگ‌آورنده^۴ یا ژرف‌نگری^۵ است.

نزدِ هگل، پیش از آنکه فلسفه آغاز شود، تجربه‌ها باید گردآوری شده و قانون‌ها کشف شده باشند، و فلسفه تنها وقتی می‌تواند به راه خود ادامه دهد که با تجربه آزموده شود. از این رو،

1. K. R. Popper

۲. بی‌شک تنها کسی که پس از هگل چنین رهیافتی به علم (و نه فقط فیزیک) داشت هایدگر بود. مقاله‌ی "عصرِ تصویرِ جهان" دیدگاه‌های او را به خوبی هویدا می‌سازد.

3. denkend (D)
4. begreifend (D)
5. Betrachtung (D)

فقط تجربه‌ی طبیعت است که به اندیشه بدل می‌شود و از تجربه‌ی فردی صرف استقلال دارد.

به هر سان، پرسش اساسی این است که علم طبیعی [= فیزیک] چگونه به فلسفه‌ی طبیعت ربط می‌یابد؟ هگل بخشی از پاسخ این پرسش را در پدیدارشناسی روان و بخش دیگر را در دانش‌نامه‌ی علوم فلسفی داده است. او در پدیدارشناسی روان می‌گوید، در گام نخست آدمی با راهنمایی این اصل غریزی که جهان خردمندانه است، و به کمک مشاهده، نمونه‌های تک و جداگانه را به کلی‌ها بدل می‌سازد و در این راه خصلت‌های عام و برجسته‌ی شان را کشف می‌کند. هم‌زمان در طی این فرایند، و به کمک آن، طبقه‌بندی علوم نیز به انجام می‌رسد. در گام بعدی قانون‌ها کشف می‌شوند. این قانون‌ها چگونگی‌ها و کارهای خردورزانه در علوم طبیعی را می‌نمایانند. و در این میان علم فراتر از حس می‌رود، «زیرا واقعیت‌های حسی به کارافزارهای یک قانون تبدیل می‌شوند، یعنی درست جایی که خصلت حسی‌شان زودده می‌شود، یا، آن‌گونه که هگل آن را بیان می‌دارد، "حس نه در خود و نه برای خود، بلکه برای قانون است" (مجموعه‌ی آثار، ج ۲، ص ۱۸۹)»^۱.

او می‌افزاید، هرچند علم به طبیعت می‌اندیشد، ولی علم ناکامل است، زیرا در قدم نخست، کلی‌هایش انتزاعی یا صوری باقی می‌مانند: «این کلی‌ها از واقعیت‌هایی که ما یافته‌ایم‌شان گرفته و انتزاع می‌شوند؛ از این رو، به نگر می‌آید که از شیء واقعی به دور هستند.» محتوای واقعیت‌های طبیعی در قانون‌های علمی موشکافی می‌شوند، و به بخش‌های جداگانه تقسیم می‌گردند. بدین ترتیب، این محتوا یک کل کامل و انضمامی نیست که رفتارش ضرورت ماهیت آن باشد.

1. S. Alexander, "Hegel's Conception of Nature", URL: "http://www.gwfhegel.org/Nature/nature-alexander.html", (6-12-2005); [originally published in Mind Vol. XI – 1886]

طبیعت چیست؟ پاسخ این پرسش با شرح کامل و مناسب فلسفه‌ی طبیعتِ هگل ممکن می‌گردد. با این همه، دو شیوه را می‌توان برشمرد که هگل به این پرسش پاسخ داده است. پاسخ نخست، طبیعت را در پیوند با ایده‌ی منطقی، از یک سو، و پاسخ دوم، آن را در پیوند با ایده‌ی روان، از سوی دیگر قرار می‌دهد. بنابر پاسخ نخست، طبیعت خودآزادسازی یا ازخودبیگانه‌شوندگی یا دگرباشی ایده است. و بنابر پاسخ دوم، طبیعت آن چیزی است که فراتر برده می‌شود تا چونان "روان" شود.

ایده (یا مفهوم)، طبیعت و روان نام‌های سه‌گانه‌ای هستند که تمامی واقعیت را تشکیل می‌دهند. روان، یعنی آخرین آنها، بیان کاملی از دوتای پیشین در ترکیب‌شان است و به طور پنهان در هر دوی آنها حضور دارد. ایده‌ی منطقی کل جهان شی‌های معنوی [=هوشی] و طبیعی به صورت انتزاعی‌شان است، اما این ایده دیگر تصویری آسوده‌خاطر نیست، زیرا آن یک فرایند، فرایند دیالکتیکی، است. ایده تنها یک فرایند برای ما، با عادت‌های‌مان در یادگیری، نیست، بلکه فرایندی در خود است و از همین رو، همچون دیالکتیک افلاتونی، با خود روشش همسان است، بدین‌سان آغازش پایانش را در بردارد.

کارِ منطق نشان دادن این است که چطور صورت‌های ساده‌تر و انتزاعی‌تر ایده به درون ایده‌ی پایانی و تام جذب می‌شوند. ایده‌ی منطقی دانایی مطلق یا آن چیزی است که خودمدار است؛ اما هنوز انتزاعی، اندیشه‌ی ناب است؛ هرچند که چونان یگانگی اندیشه و واقعیت تعریف می‌شود و از همین رو خصلت انضمامی دارد. تا اینجا، ایده، درون‌ذاتی [=ذهنی] است و نیاز به تحقق یافتن در سپهر دیگری دارد. ایده‌ای که همه‌ی مرحله‌هایش را درنوردیده بود به آغاز خویش، به هستی، بازمی‌گردد، و به خودی خود چیزی، طبیعت، می‌شود. این حالت تعیینی تازه فراسوی ایده نیست که نیازمند آن باشد از حلقه‌ای فراتر رود که در آن می‌چرخد، بلکه اینجا، ایده، ایده‌ی کل به مثابه‌ی واقعیت است. به عبارت دیگر، ایده چونان یک دیگری است که خود ایده آن دیگری را (در درون خویش) دربردارد؛ و

هگل آن را چونان خودآزادسازی یا ازخودبیگانگی شونده و خودواگشایی ایده توصیف می‌کند که نه فراسوی ایده، بل خود ایده چونان هستن واقعی است.^۱ از نگاه هگلی، باید به ایده چونان قانون جهان‌روای گیتی نگریست؛ این قانون به سبب تمامیت‌اش نیاز به کمک هیچ قانون دیگری ندارد. از این رو، این قانون کامل همان سیستم کامل طبیعت است که به بیان درآمده است. طبیعت، در این شیوه‌ی بیان، دگرباشی یا خودآزادسازی ایده است و همواره به درون آن رخنه می‌کند و در آن فراگسترده می‌شود. هگل در درس گفتارهایش در دبیرستان طبیعت را روگرفت^۲ [=رونوشت] ایده توصیف کرده بود.^۳

تا اینجا درباره‌ی پیوند طبیعت با ایده‌ی منطقی به نکته‌هایی از اندیشه‌ی هگل اشاره کردیم؛ حال به بررسی ارتباط طبیعت با روان می‌پردازیم.

روان حقیقت طبیعت است، بنابراین چیزی است که خود را چونان رشته‌ای از مرحله‌هایی معرفی می‌کند که به مفهوم روان رهنمون می‌شوند. روان با مکان و زمان، مفهوم‌های ناب خودبرون‌نهادگی، می‌آغازد و با زندگی اندام‌مندی پایان می‌پذیرد که در آن طبیعت، هرچند هنوز روان نیست، با این حال نشان می‌دهد که خودتمرکز یافتن، یا ژرف‌اندیشی درونی (که در ساده‌ترین شکلش در فرایند همانندسازی^۴ و پابستگی^۵ بازشناخته می‌شود) چیزی است که سرآغاز زندگانی روان است.

۱. برای شرح نخستین عنصر [=بن‌پار] مفهوم طبیعت چونان بی‌میانجی‌گری ایده، دگرباشی‌اش چونان هستن صرف، بنگرید به:

Hegel, *Logik*, S. 352-353 ;

2. copy (E)

3. Alexander, "Hegel's Conception of Nature".

هرچند این تفسیر و توضیح‌های هگل از طبیعت ناپسند می‌نماید ولی هیچ‌گاه اجازه به این تفسیر از هگل که او طبیعت را آینه‌ی خدا دانسته است، نمی‌دهد.

4. assimilation (E)

5. conservation (E)

روان ایده‌ای است که سراسر تحقق یافته، و بازگشتی از خودبرون‌نهادگی‌اش همچون طبیعت به درونِ خویش به مثابه‌ی روان است. هگل خود در پدیدارشناسی روان چنین گفته است: «غایتِ طبیعت ویران‌سازی خویش است، پوششِ حسی بی‌میانجی‌اش را بشکافد و همچون ققنوس که از خاکسترِ خویش برخیزد، زایشی نو از این خودبرون‌نهادگی [=طبیعت] به مثابه‌ی روان به وجود آورد.»^۱

این آزادسازی از طبیعت و ضرورت این کار، مفهوم فلسفه‌ی طبیعت است. باید توجه داشت که تأکید هگل بر مرحله‌ها تأکید بر مرحله‌های گسترشِ فعلی طبیعت نیست، بلکه این مرحله‌ها، از دید او، مرحله‌هایی هستند که در گسترشِ منطقی وجود دارند، یعنی روال و فراشدی که هر کدام از پی دیگری و به ضرورتِ منطقی رشد می‌کنند. «شکل‌های طبیعت صورت‌های مفهوم، اما درونِ بن‌پار [=عنصر]ی از برون‌نهادگی، هست.» به بیان دیگر، هر مرحله برون‌شدی تاریخی از مرحله‌ی پیشین، آن‌گونه که تئوری‌های فرگشت [=تطور] این روزها بیان می‌کنند، نیست. خواه تئوریِ فرگشت درست باشد خواه غلط، این تئوری درباره‌ی تاریخِ طبیعت بوده و معنایش این است که تاریخِ طبیعت رشته‌ای از رویدادها در زمان است. اما گسترشِ هگلی یک فرایندِ جاودانه است؛ چیزی که اکنون حاضر است، تمامیت‌اش در هر لحظه از وجودِ طبیعت نیز خواهد بود. طبیعت شکلی از اندیشه، و مثل اندیشه، یک فرایند است. بنابراین روان فرآورده‌ی طبیعت نیست، یعنی چیزی نیست که به واسطه‌ی رشد آن پیدا شود، بلکه تصورِ حاضری در سراسرِ طبیعت، بالاتر از آن، و از همین رو مبنای امکانِ طبیعت است.

از دید هگل، این فرایند ظهوری دوگانه دارد. مشخصه‌ی هر کدام به سبب فرقِ حضور ایده در آنها با یکدیگر ناهمگون است. کامل‌ترین‌شان ایده‌ی بیرونی‌شده و تبیین‌شده است، باید ایده را از خودش برون نهد. نخست چیزی مثل مه، از خود بیرون، ولی همگن، است

1. Alexander, "Hegel's Conception of Nature".

(پروتوپلاسم برون‌نهادگی!)؛ آرام‌آرام خاصیت‌های معینی به خود می‌گیرد و سرانجام به چیزی زنده و اندام‌مند [= ارگانیک] بدل می‌شود.

به هر سان، فلسفه‌ی طبیعت هگل را پیش از همه می‌توان از روی جایگاهش در کل سیستم^۱ فهمید. فلسفه‌ی طبیعت چونان میانجی بین علم منطق و فلسفه‌ی روان (ذهنی) عمل می‌کند.^۲ فلسفه‌ی طبیعت نباید، مثل فیزیک یا تاریخ طبیعت، طبیعت را بطور تجربی بشناسد، بلکه بایستی آن را از اندیشه‌هایی به دست آورد که به واسطه‌ی آنها فرض می‌شود که خرد نه فقط در جان بلکه در طبیعت نیز هست.^۳

هگل در درآمدی به فلسفه‌ی طبیعت ایستگاهی را برمی‌گزیند که خود نخست از کل سیستم نتیجه می‌شود (هم‌چنین بنگرید به بخش فلسفه‌ی روان). به این ترتیب، طبیعت برترین و فراگیرترین جهان نیست بلکه روان این چنین است.^۴ طبیعت در برابر این ایده، جزء (یا دم) پایانی‌اش، تنها یک دیگری است.^۵ با این همه، روان شناسنده ممکن است پیشاپیش، نه فقط دیگری، بلکه خودش را در طبیعت بشناسد. «تماشای اندیشمندانه‌ی طبیعت باید واریسی کند که طبیعتی که در خودش چنین فراشدی است، برای اینکه به روان

1. Gesamtsystem (D)

2. Rudolf. W. Meyer, "Hegels Idee der Naturphilosophie", Hegel-Jahrbuch 1989, S 18;

۳. "طبیعت ... خرد تناور شده [جسمیت‌یافته] است." (هگل در نامه‌ای به برناردی ۱۸۱۹/۱۸۲۰، آورده شده از منبع پیشین ص ۲۰)

۴. درباره‌ی سابقه‌ی این برداشت که به جدایی هگل از شلینگ در حدود سال‌های ۱۸۰۳/۱۸۰۴ انجامید بنگرید به: Kimmerle, Heinz (1969): "Zum Verhältnis von Geschichte und Philosophie im Denken Hegels", Vortrag auf dem VII. Internationalen Kongreß der Hegel-Gesellschaft e.V. in Paris. In: *Hegel-Studien*, Beiheft 8. S. 301-312.
5. Hegel, *Enz II*, S. 24;

هگل خودش به هیچ وجه به طبیعت تنها همچون چیزی منفی ننگریست، سبک سخنگویی طبیعت چونان هیوط خود ایده با طرز فکر هگل ناهمخوان است، ولی همچون مثالی از هگل برای مشاهده‌های منفی صرف آورده می‌شود، چیزی که هیچ‌گاه او انجام نداده است. حتا کل فلسفه‌ی طبیعت شناخت خویشتن مثبت روان از طبیعت است.

بدل شود، چگونه دگرباشی‌اش را از میان برمی‌دارد.^۱ مرحله‌های گوناگونِ طبیعت پیشاپیش اجازه می‌دهند پیشرفتی به سمتِ روان پیدا شود.^۲

این نگاهِ فلسفی علومِ طبیعیِ تجربی را پیشاپیش محدود و مشروط می‌کند. به طور مثال، ”کلی فهم‌پذیر سنتی“^۳ را از فیزیک برمی‌گیرد و آنها را به مفهومی برمی‌گرداند «که در آن نشان می‌دهد، چگونه آن کلی به منزله‌ی خود یک کلِ ضروری از مفهوم پدید می‌آید.»^۴ طبیعت اجازه می‌دهد، تا از افقِ فراگیرِ مفهوم و یا روان، بار دیگر خصوصیت‌هایش مشخص گردد. در حالی که مفهوم و واقعیت در روان با هم جور در می‌آیند، آن دو هنوز در طبیعت از همدیگر جدا می‌افتند. در حالی که آزادی در روان حکم می‌راند، ضرورت و تضاد در طبیعت فرمان می‌راند. در حالی که برون‌نهادگی و کران‌مندی هستموند^۵ [برجاهستی] در روان پذیرفته شده است، در طبیعت چنین چیزی نیست.

قسمت عمده‌ی فلسفه‌ی طبیعتِ هگل در تقسیم مرحله‌ها یا بخش‌های طبیعت آمده است. این مرحله‌ها یا بخش‌ها عبارت هستند: مکانیک، فیزیک و ارگانیک؛

مکانیک

هگل، در بخش مکانیکِ فلسفه‌ی طبیعت همچون همیشه، از بی‌میانجی‌ترین و انتزاعی‌ترین تعیین‌های امر انضمامی - در اینجا ”ماده‌ی خود جنبنده“ - به جلو می‌رود.

1. Hegel, *Enz II*, S. 25;

۲. پیشرفت (یا فراگشودگی) نزد هگل معنایی منطقی و نه زمانی-تاریخی دارد: ”اما از مباحثه‌ی پیشین‌مان به دست آوردیم که اجازه نداریم پدید آمدن روان از طبیعت را انجام دهیم، چنانکه گویی طبیعت یک بی‌میانجی مطلق، نخستین هستی، باشنده‌ی همیشگی و در مقابل روان فقط یکی از قانون‌های آن است، طبیعت بسیار از روان (این نخستین مطلق) نظم گرفته است.“ همچنین بنگرید به:

Hegel, *Enz II*, S. 24;

3. überlieferte verständige Allgemeine (D)

4. Hegel, *Enz II*, S. 20;

5. Dasein (D)

هم‌چنین، او طبیعت را به چند بخش یا مشخصه‌ی جداگانه، که نسبت به هم بیرونی هستند، تقسیم می‌کند. شکل نخست یا بی‌میانجی "مکان" است، یعنی همان تصور انتزاعی از خودبرون‌نهادگی^۱ که در آن هر جزء با جزءهای دیگر همسان^۲ [= غیرمتفاوت] است. بدین‌سان تصادفی‌بودن و ضرورتِ کور چیزی است که طبیعت را می‌سازد؛ طبیعت به سبب جزءهای همسان [= غیرمتفاوت] خود تصادفی است. به همین‌سان، طبیعت مقید به ضرورت است زیرا جزءها با وجود همسانی‌شان هنوز در درون یکتاگونگی طبیعت، چونان یک کل، تخته‌بند هستند. این پیوندِ ضروری میان دو چیزِ ناهمسان که همواره چیزی یگانه را شکل می‌دهند، نزد دانشمندان با پیوندِ قطبیت^۳ [= قطبی‌بودن] بیان می‌شود.

مکان: مکان نخستین یا ساده‌ترین و انتزاعی‌ترین صورتی است که ایده‌بدان به نام طبیعت پناه می‌برد. نزد هگل، این مفهوم با مفهوم کانتی آن فرق دارد. کانت مکان را صورتِ نگرش [= شهود] حسی و از آن‌شناسنده می‌دانست، اما هگل با آنکه مکان را جزئی از شناخت و همراه آن در آگاهی می‌داند، با این حال، بر این باور است که مکان ذهنی نیست. نفی مکان نقطه است، اما هر نقطه‌ای با نقطه‌ی دیگری یکسان است؛ از این رو، نقطه خط را به وجود می‌آورد و خط نیز صفحه را می‌سازد. نقطه تنها شروع خط است. مرزی است که شما را به فراسوی می‌برد، و با این حال، هنوز همواره همانجا هستید که بودید. مکان یک چنین یکنواختیِ ازلی است. اما این نفی‌کنندگی مکان که به واسطه‌ی آن همواره در حال نفی خویش است در حالی که هنوز با خود یکسان است، در طبیعت به گونه‌ای تعیین‌یافته همچون نفی در شکلِ زمان نمایان می‌شود. عبارت‌هایی همچون "نقطه‌ای از زمان"، یا "یک ساعتِ فاصله از اینجا تا آنجا" گواه آن‌اند که مکان و زمان جدایی‌ناپذیر هستند.

1. self-externality (E)

2. indifferent (E)

3. polarity (E)

زمان: زمان یکتاییِ نفی‌کننده‌ی برون‌نهادگی است. زمان پیوسته یا ازخودبیرون، ولی همواره خودویرانگر است. زمان ضمن آنکه هست نیست و در حالی که نیست هست.^۱

زمان نیز همچون مکان از جزءهایی تشکیل شده است. این جزءها همان نقطه‌های مکان هستند. اما یک زمانِ حالِ ازلی بوده است که دو چیز، هستن و نیستن، با یکدیگر در آن ترکیب شده‌اند. زمان هرچند نفی‌کننده است با این حال همسان نیز هست. هر اکنونی یک گذشته است؛ زمان با مکان ترکیب می‌شود و برآمدِ ترکیب‌شان جایگاه^۲ است. جایگاه با نقطه فرق دارد، برای اینکه نقطه هر جایی است، اما جایگاه تنها یکجا است: آنجایی که یک نقطه‌ی مکان در زمان مستقر می‌شود. ولی اگر جایگاه را چونان مکان لحاظ کنیم همسان دیده می‌شود. به جایگاه نمی‌توان بدون جایگاه‌های دیگری که در نسبت با آن در حرکت‌اند اندیشید. به سبب این فرایندِ حرکت ماده پرتگاه است. جنبشی است که گرفتار شده است. ماده حد و مرز جنبش، یکپارچگی مکان و زمان است از این رو، ماده، جایگاه [=حیز] و جنبش [=حرکت] با یکدیگر تعویض‌پذیر هستند.

به عبارت دیگر، در مکانیک، طبیعت در شکلِ انتزاعی، ساده‌ترین و مبهم‌ترین صورتِ ایده - برون‌نهادگی - لحاظ می‌شود. جزءهای طبیعت به واسطه‌ی یگانگی‌ای که فقط آرمانی و به توان [=بالقوه] است بیرون از همسانیِ مطلق‌شان نسبت به یکدیگر رها می‌شوند، هنوز آنقدرها هر یک از جزءها تحقق نیافته که به آنها مشخصه‌ای یا فردشدنی در برابر دیگری داده شود. بنابراین مکانیک با ماده، اما ماده‌ی بی‌شکل، سروکار دارد. یگانگیِ ماده بیرون از خودش است، یعنی در میلِ ساده‌ای به مرکز که آن را با نام گرانث [=جاذبه] می‌شناسیم. اما این یگانگی تنها یک الهام، یک ایده‌ی تحقق‌نیافته، است (هگل آن را یک "بایستن"^۳

۱. هگل، در این باره، اسطوره‌ای یونانی را به استعاره می‌گیرد. "کرونوس همواره فرزندان خود را فرومی‌بلعد." واژه‌ی

یونانی Chronos ریشه‌ی بسیاری از واژه‌های نشانگر "زمان" در زبان‌های اروپایی است. بنگرید به:

Hegel, *Enz*, S. 54.

2. spatial now (E)

3. Sollen (D)

می‌نامد).^۱ با این همه، ماده چیزی نیست که در آغازِ نظمِ منطقیِ طبیعتِ مکانیکی بیاید. شروعِ آن با خود همسانیِ بی‌جان و کاملِ طبیعت، یعنی با مکان، است. مکان و زمان همگام با هم خود برون‌نهادگیِ انتزاعی هستند. آنها یکدیگر را دربردارند و با ترکیب‌شان با همدیگر جنبش [= حرکت] را به وجود می‌آورند. جنبشِ جانِ جهان است و ماده را در فرآیندش به جریان می‌اندازد، (به شیوه‌ای که سپس‌تر توجه‌ای همه‌جانبه‌تر را خواهد خواست). ماده و جنبش [= حرکت] یا سقوط (که جزءها به واسطه‌ی چگونگیِ آن خود را آشکار می‌کنند) قلمروِ محدودِ مکانیک است.

او، پس از گسترشِ مقوله‌های جایگاه [= حیث]^۲ و جنبش [= حرکت]^۳ از زمان و مکان، آن مکانیکی را می‌پروراند که با این مفهوم‌ها سازگار می‌افتد. مرحله‌های گسترشِ آن عبارت‌اند از: ماده‌ی لخت، ضربه: همچون چیزی که آزاد از - و ناوابسته به - تأثیرهای بیرونی نیست^۴، سقوط (بطور نسبی) آزاد: که خود حرکت به واسطه‌ی مفهوم^۵ وضع می‌شود - فقط فاصله تصادفی است؛^۶ و دست‌آخر مکانیکِ مطلق: مکانیکِ کیهانی به عنوان آزادِ مطلق، چرا که برابر با مفهوم آن است.^۷

به عبارت دیگر، مکانیکِ ماده درون مفهوم (یا صورتِ معقولِ آن)، مکانیکِ گونه‌ای حرکت است؛ این مکانیکِ سقوط را بطور نسبی آزاد می‌پندارد و آن را به کمک فاصله‌ی پیش‌بینی‌نشده [= تصادفی] یک جسم از مرکزش تعیین می‌کند. ولی در مکانیکِ مطلق آن

1. Hegel, *Enz*, S. 67-70;

2. Ort (D)

3. Bewegung (D)

4. Hegel, *Enz II*, S. 66ff.

5. Begriff (D)

6. Hegel, *Enz II*, S. 75ff;

7. Ebd, S. 82ff;

آزادی بطور مطلق یا در خودمانندگار در خود ماده است. این مکانیک حرکت دایره‌وار و آزاد جرم‌های آسمانی به دور خورشید است.^۱

سپس هگل به توصیف گونه‌های چسبندگی می‌پردازد و از مفهوم چسبندگی یا پیوستگی به مفهوم صوت و سپس گرما یا حرارت می‌رسد. هر چند این توصیف‌ها با علم امروز بسیار نارسا و نادرست به نگر می‌آیند، با این حال، هم‌چنان لحن خاص هگل را که پیش‌تر به آن اشاره کردیم به خوبی می‌نمایاند.

در این میان درخواست هگل این است که از تصور افزارانگاران^۲ [= مکانیستی] شیء یگانه‌ی مرده و جدا افتاده به سوی حیات‌مندی و ارتباط درونی بگریزیم!! او هر برون‌بودگی را نقد می‌کند و از میان برمی‌دارد. نیروها از بیرون تزریق نمی‌شوند، بلکه آنها «در حقیقت ذات ماده» را می‌سازند.^۳ چیزی که در آغاز نسبت به دیگری بیرونی است، آرام‌آرام تأثیر به هم پیوستگی نهفته‌اش را نشان می‌دهد. پیشرفت این گسترش نیز چونان «گذر از ایده‌مندی^۴ به واقعیت^۵، انتزاع به هستومند انضمامی، در اینجا از زمان و مکان به واقعیتی که به عنوان ماده نمودار می‌گردد»^۶ فهمیده می‌شود. ماده و حرکت همچون چیزی

۱. به گمان هگل، دستگاهی از مرکزهای کوچکتر که ادعا می‌کنند فرد بودنشان به واسطه‌ی آزادی‌شان نسبت به یک مرکز بزرگتر برقرار است، [همانند] تصویری از قید و ثبات آزادی شخص‌هایی است که در قلمرو روان در دولت تحقق می‌یابند. بنگرید به:

Hegel, *Logik*, S. 197;

از این رو، قانون‌های حرکت، به ویژه قانون حرکت جرم‌های آسمانی کپلر، در چنین برداشتی از این چنین سیستمی پیروی خواهند کرد.

2. Ebd, S. 58;

هگل در اجراء انضمامی خود «اندازه‌ی حرکت» را (که در صفحه‌ی ۵۷ دانش‌نامه به عنوان تکان $[P=mv]$ توصیف کرده) با «نیرو» (که آن را سپس‌تر در صفحه‌ی ۵۸ دانش‌نامه $[F=ma]$ توصیف می‌کند) اشتباه می‌گیرد.

3. Idealität (D)

4. Realität (D)

5. Hegel, *Enz II*, S. 56;

که به یکدیگر متعلق‌اند شناخته می‌شوند و همدیگر را در مفهوم یکتای وزن [=ثقل]^۱ باز می‌یابند.

فیزیک

مکانیک ماده و حرکت را در مفهوم وزن به هم رسانده بود. بدین وسیله تعیین - به منزله‌ی وزن، یعنی ماده‌ی تعیین‌یافته - و هستی (در حرکت) با هم یکی می‌شوند. این این‌همانی^۲، ماده‌ی کیفیت‌دار شده را مشخص می‌سازد و همین ماده موضوع [=برابریستای] فیزیک است.

در قلمروهای طبیعت مکانیکی تنها و تنها کمیت وجود دارد و همه‌ی نسبت‌ها و مشخصه‌ها کمی هستند. فقط در حرکت آزاد سیستم‌های جرم‌های آسمانی است که به وسیله‌ی تمامیت یا سیستم جنبش یک یگانگی‌ای یافت می‌شود که فراتر از کشندگی صرف خود ماده است. «این یگانگی در فیزیک یک گام به جلو برمی‌دارد و به یک صورت یا کیفیت بدل می‌شود. از این رو، ماده‌ای که فیزیک با آن سروکار دارد تک یا کیفی است، و یا مرکزش را در درون خود دارد.»^۳

اینجا دیگر، حتا تا اندازه‌ای پیشاپیش، به منظومه‌ی شمسی مشاهده شده‌ی پیشین به منزله‌ی اُرگانیسم^۴ (در خود) نگریسته می‌شود. سیاره‌ها در برابر ستاره‌های دنباله‌دار^۵ همچون جزئی اندام‌مند و ضروری رفتار می‌کنند. در اینجا هگل می‌کوشد به برداشت پیشین چونان تصادفی بودن^۶ پدیده‌های مشاهده شده‌ی طبیعت در یکی از مفهوم‌های به هم مرتبط تعیین‌یافته‌ی ضروری بنگرد.

-
1. Schwere (D)
 2. Identität (D)
 3. Alexander, "Hegel's Conception of Nature".
 4. Organismus (D)
 5. Zufälligkeit (D)

نزدِ هگل، نور ماده‌ای است که همچون این همانیِ ناب، خودِ ماده، کیفیت‌دار شده است. نور فقط با خودِ روان فرق دارد زیرا نور بطور کامل انتزاعی، این همانیِ فرانمایِ صرف است که به واسطه‌ی ناهمسانی کم‌سو (و بی‌روشنی) نشده است؛ در حالی که ”خود“ یا شخص این همانی‌ای است که همراه با ناهمسانی‌ها نگه داشته می‌شود و با از بین بردن تضادها زنده می‌ماند. به زبانِ هگلی: «نور آشکارسازیِ خویش، نه برای خود، بلکه برای دیگری است».^۱ نور در سراسر مکان می‌گسترده، اما خود در یک نقطه‌ی یکتا است. از این رو، نور نخستین آشکارسازی تک‌بودگی‌های [=فردیت] کلی، کیفیت‌های ساده‌ی کلی طبیعت، است.

افزون بر این‌ها، ماهیتِ چهار بن‌پار [=عنصر] آتش، هوا [=باد]، آب، خاک [=زمین] بسیار پیچیده است. این ۴ تا به واسطه‌ی فرایندی اقلیمی (و آب و هوایی) همه‌ی مرحله‌های تک‌بودگی‌های کلی، تعیین‌های انتزاعی طبیعت در مقیاس کلان، را پدید می‌آورند. شکل‌های مادی-مکانی تبیین می‌شوند و سپس به تبیین نیروها می‌رسیم. در پایان تبیین نیروها مهم‌ترین ویژگی یا خاصیت همان خاصیت مغناطیس است. با بررسی خاصیت مغناطیس به کشش و رانش ذرات یا همان فرایند شیمیایی وارد می‌شویم. فرایند شیمیایی ویرانگرِ همسانی جسم‌هاست. حالا دیگر هگل ”مرحله‌های تعیین‌ها“ را از این پس در یگانگی‌ای بر فراز ماده‌ی شیمیایی^۲ تا جسم اندام‌مند^۳ به پیش می‌برد.^۴ از نگاه تقسیم‌بندی‌های عملی امروزی این مرحله‌های کیفی وجود، به واقع، دیگر جزء قانون سلسله‌ی شکل‌گیری‌های زمین‌شناسانه قرار می‌گیرند؛ هگل این مرحله‌ها را نخست در بخش ارگانیک شرح می‌دهد.

1. Hegel, *Enz*, S. 182;

2. Chemische (D)

3. Organische (D)

4. Hegel, *Enz II*, S. 290;

اُرگانیک

هگل "فرایند ساخت جاودانه‌ای" را در زندگی اندام‌مند می‌بیند.^۱ این فرایند به یگانگی‌ای بدل می‌شود که هم خود را می‌شوراند و هم با خویش سرگرم می‌شود. از این امر نتیجه به دست می‌آید که شاید توضیح یک اُرگانسیم به وسیله‌ی حالت‌های خطی متغیر ممکن نباشد، بلکه این توصیف «تنها در این چرخه‌ی حالت‌ها از توان افتاده و تشریح شده»^۲ است. نزد هگل، این خصلت دیگر توصیف حالت (یا وضعیت) در اُرگانسیم به این نیز منجر می‌شود که قانون صوری^۳ متعلق به مکانیک دیگر به کاربردن نیست. جسم اندام‌مند "خودش کلی خویش" است، کلی‌ای «که خود به بخش‌هایش تجزیه می‌شود، بخش‌هایی که اثر یکدیگر را از میان برمی‌دارند و کل را در آن کلی به وجود می‌آورند».^۴ آنچه درونی است بیرونی شده و آنچه بیرونی است درونی؛ انگیزه و انگیزه‌خسته، هدف و وسیله، درون‌آختگی و برون‌آختگی یکی می‌شوند.^۵ زندگی چونان غایت خویش تعریف و متعین می‌شود.

شیمیسم راه را برای مرحله‌ی پایانی اُرگانیک هموار می‌سازد. در اینجا، طبیعت نخست خاصیت موضوع را به دست می‌آورد، همراه با آن قدرتی را نیز کسب می‌کند که به واسطه‌ی آن همه‌ی جزءهای ناهمگونش را زیر کنترل خود گرد می‌آورد. در اندام‌واره [= اُرگانسیم] نیازی دیگر به رابطه میان جسم‌ها نداریم، بلکه یگانگی نفی‌کننده‌ای وجود دارد که خود را به واسطه‌ی وجود داشتن در جزءهای ناهمگون سر پا نگه می‌دارد. زندگی این چنین یگانگی‌ای است. اما زندگی گیاهی هنوز ساده و بی‌میانجی است. عضوهای آن تنها تکراری از خود هستند. از جوانه و شاخه‌ها ساخته می‌شوند. زندگی جانوری دیگر فقط

1. Ebd, S. 333;

2. Ebd, S. 335;

3. Gesetzesform (D)

4. Hegel, *Enz II*, S. 368;

5. Ebd, S. 339;

به‌توان [=بالقوه] به مثابه‌ی درون‌ذات نیست، بلکه به‌طور واقعی [=بالفعل] این‌گونه است. در اینجا، ارگانسیم در فرایند خود به پیش می‌رود بی‌آنکه یکتایی فردی‌اش را نگه دارد. جانور با واکنش‌ها و همانندسازی‌هایش زندگی می‌کند. و در احساسش به بالاترین ابراز یکتایی خود کفایی‌اش دست می‌یابد؛ یعنی چیزی که طبیعت می‌توانست آرزو داشته باشد تا به آن برسد.^۱

هرچند انتظار می‌رود که این قسمت با زندگی اندام‌مند ادامه داده شود و از این رو با ارزش‌ترین قسمت فلسفه‌ی طبیعت قلمداد شود، ولی هگل نه تنها به شکلی مبهم موضوع را دنبال کرده، بلکه بحث را با شکل خاصی از زندگی، یعنی بررسی زمین‌شناسانه، پی گرفته است. زمین سیستمی از عضوهای زمین‌شناسانه، فرایند زندگی پیکرهای زاینده شده، است، ولی خودش سرمنشأ هرگونه زندگی نیز است.

هگل از موضوع زمین‌شناسی به منزله‌ی «زمین و بنیان زندگی»^۲ در محیط جسم اندام‌مند بحث می‌کند، چرا که جسم زمین‌شناسانه دستگاه‌مندانه به بخشی از کردوکار [=فعالیت] جاندار به منزله‌ی امر برون‌ذات، به گونه‌ای نامشروط، تعلق دارد. زمین به یکتایی زندگی تعلق دارد - نزد هگل، زمین، اندیشه-گیای^۳ نوین را دربردارد: «زمین چونان فرآورده‌ای مرده ظاهر می‌شود؛ اما به واسطه‌ی این شرایط نگاه داشته خواهد شد، شرایطی که یک زنجیره، یک کل را تشکیل می‌دهند.»^۴

آشکار است که هگل حتا اینجا فرایندهای تاریخی ساخت شکل‌های زمین‌شناسانه را محدود و مشروط می‌کند؛ اما به صراحت روشن می‌سازد که این فرایندهای ساختمانی گذشته موضوع او نیست. هگل می‌خواهد درست در ناوابستگی^۵ به فرایندهای ساختمانی

1. Alexander, "Hegel's Conception of Nature".

2. Ebd, S. 340;

3. Gaia-Gedanke (D)

4. Hegel, *Enz II*, S. 344;

5. Unabhängigkeit (D)

تاریخی «قانون کلی این سلسله‌ی شکل‌گیری‌ها^۱ را آزاد از چگونگی [و رها از] محتوای خود این شکل»^۲ به‌طور ناب بشناسد.

هگل در برخورد با مفهوم زندگی جانوری آن را دارای سه مرحله می‌یابد. مرحله‌ی نخست فرایندی است که در آن اندام‌واره [=ارگانیسم] به خود مرتبط می‌شود. این سطح دارای سه خاصیت، حس‌پذیری، تحریک‌پذیری و بازفرآوردنگی [=بازتولید] است. جانور در حس‌پذیری دریافت‌کننده است، پیام‌های دریافتی از هر بخش به واسطه‌ی یکتایی فرد گیرنده دگرگونه می‌شوند. تحریک‌پذیری جانور واکنش‌اش به محرک بیرونی است که از طریق آن سرشت (یا منش) خاص آن حفظ می‌شود. در بازفرآوردنگی یا خودپایندانی^۳ [=صیانت نفس] ترکیب حس‌پذیری کلی و واکنش‌گری خاص را داریم که تک‌بودگی اندام‌واره را شکل می‌دهند. جانوران از طریق احساس و واکنش خود را باز تولید و حفاظت می‌کنند.

مرحله‌ی دوم فرایند همانندسازی یا جذب و هضم [=گوارش] است.^۴ این فرایند برآمده از تضاد جانور با طبیعت غیراندام‌مند است، که در نهایت آن را برای کاربرد خویش تغییر می‌دهد. رابطه‌ی اندام‌واره با محیط پیرامونش از نوع رابطه‌ی علت و معلولی نیست، بلکه یک فرایند زندگانی است، که در این فرایند نتیجه به واسطه‌ی آنچه که اندام‌واره باید باشد تعیین می‌شود.

مرحله‌ی آخر، رابطه‌ی اندام‌واره‌ی فردی با گونه‌ی خویش است. در این مرحله نیز، اندام‌واره پس از آنکه در می‌یابد که به دست آوردن غایت گونه‌اش به تنهایی برایش

1. Formationen (D)

2. Hegel, *Enz II*, S. 348;

3. self-preservation (E)

۴. واژه‌ی همانندسازی نه فقط به معنای محدود گوارش در جذب ماده‌ی خوراکی است، بلکه دلالت بر هر آن چیزی دارد که در محیط برای اندام‌واره لازم است تا آن را در خود جذب و هضم کند و به ماده‌ی زنده‌ی متناسب با خویش تبدیل کند تا از این راه به غایت خود دست بیابد.

امکان‌پذیر نیست مفهومِ رابطه‌ی جنسی و یافتنِ نوعی یکپارچگی به میان می‌آید. به عبارت دیگر، عدمِ کمالِ دلالت بر آن دارد که احساسِ "خود" به واسطه‌ی یکپارچگی با فردِ دیگر تحقق می‌یابد، درست آن‌طور که آن کمال در رابطه‌ی میان دو جنس است. با این همه، هنوز گونه‌ی جانوری تحقق نیافته است. در بالاترین شکل نیز، رابطه‌ی گونه و فرد در مرگِ طبیعی نمایان می‌شود. این امر به سببِ عدمِ تناسبِ آن چیزی است که فرد و گونه (یا خودِ واقعی آن) است، و آنچه که او می‌کوشد تا باشد. «او از زاده شدنش بذری مرگ را با خود حمل می‌کند، چیزی که وقتی می‌آید، پیروزیِ نوع بر فرد است. از این مرگِ طبیعت روان به وجود می‌آید.»^۱

منابع و مأخذ:

- کاسیرر، ارنست، فلسفه‌ی روشنگری، ترجمه‌ی یدالله موذن، تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۰.
- کانت، ایمانوئل، منجیح خود ناب، ترجمه‌ی دکتر میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.

-Alexander, S. "Hegel's Conception of Nature".
URL: "<http://www.gwfhegel.org/Nature/nature-alexander.html>". (6-12-2005).

-Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. [Philosophie von Platon bis Nietzsche. (vgl. Hegel-W Bd. 5.)].

-Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. [Philosophie von Platon bis Nietzsche. (vgl. Hegel-W Bd. 8.)].

-Kalenberg, T. *Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewusstsein in der Philosophie Hegels*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1997.

1. Alexander, "Hegel's Conception of Nature".

-Kimmerle, Heinz (1969): "Zum Verhältnis von Geschichte und Philosophie im Denken Hegels", Vortrag auf dem VII. Internationalen Kongreß der Hegel-Gesellschaft e.V. in Paris. In: *Hegel-Studien*, Beiheft 8. S. 301-312

-Meyer, Rudolf W. "Hegels Idee der Naturphilosophie". *Hegel-Jahrbuch*, 1989.

- Schlemm, Annette. "Schelling und die selbstorganisierte Entwicklung",

URL: "<http://www.thur.de/philo/as224.htm>", (9/9/1996);