

اسپینوزا از نظرگاه هگل  
اثر: دکتر علی مرادخانی  
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی

(از ص ۴۳۹ تا ۴۵۸)

**چکیده:**

در فلسفه غرب با تفکر هگل تاریخ و فلسفه با هم نسبت می‌یابند و بل فلسفه، تاریخی و تاریخ، فلسفی دیده می‌شود و این پیوند مبارک بدون تفسیر تاریخ فلسفه برای هگل امکان‌پذیر نبوده است. لذا تفسیر هگل از تاریخ فلسفه جدید (مدرن) امکان جمع تقابلهای تفکر جدید غربی را که از زمانه دکارت تا خود هگل حیات فرهنگی غرب را دچار شقاق و گسیختگی کرده بود، میسور ساخت.

در مقاله حاضر، یکی از مهمترین فلاسفه دوره جدید، یعنی اسپینوزا از نظرگاه هگل با ابتناء بر متن درس - گفتارهای تاریخ فلسفه مورد بحث قرار گرفته است. در بخش اول مقاله مقدمه و کلیات تفسیر هگل را پیش کشیده‌ایم. در بخش دوم نقد و نظر هگل در باب تعاریف کتاب اخلاق را آورده‌ایم. در بخش سوم نیز مسأله انکار جهان در فلسفه اسپینوزا، که در مقابل تفسیر الحادی فلسفه اوست، مورد بحث و فحص قرار گرفته است.

**واژه‌های کلیدی:** اسپینوزا، هگل، جوهر، فاعل شناسا (سوژه)، نامتناهی، علت خود، انکار جهان.

مقدمه :

## ■ اسپینوزا از نظرگاه هگل

### ۱- مقدمه: اسپینوزا آغاز تفلسف است.

بطور کلی فلسفه هگل را می‌توان متأثر از چهار فیلسوف دوره جدید دانست. البته این بدان معنا نیست که تفکر یونانی تأثیر کمتری بر نظام فکری او داشته است، اما باید توجه کرد که تفسیر هگل از یونان بر شالوده و بنیاد فلسفه جدید استوار می‌باشد. بدین معنی که هگل با مبانی تفکر دکارتی - کانتی به سراغ تفکر یونانی رفته است. در رجوع خود چنان مغز نغز تفکر یونانی را آفتابی کرده که هیدگر، او را یونانی‌تر از یونانیان خوانده است. (گادامر ۱۹۷۶، ص ۱۰۷) مع الوصف نمی‌توان تأثیر دوره جدید را به نفع تأثیر شگرف یونانیان بر اندیشه هگل نادیده گرفت. در فلسفه جدید از یکسو، مساهمتی که اسپینوزا و شلینگ در طرح مسأله جوهر و طبیعت، البته هر کدام با توجه به اصول و مبانی خود، داشته‌اند و از دیگر سوی، کانت و فیخته که با طرح فاعل شناسای مطلق (من) طرحی در مسأله شناخت در انداخته بودند، توانستند فلسفه‌ای چون فلسفه هگل را به ارمغان آورند. جهد هگل آن است که دو وجه متقابل اخیر را به نحوی جمع و تألیف و ارتقاء بخشد، که هم جوهر و طبیعت و هم من استعلایی و من مطلق هر کدام از جایگاهی منطقی برخوردار شوند و در عین حال مؤدی به تأسیس بنیادی نو نیز باشند. مقصود از این مقدمه کوتاه نمایاندن تأثیر اسپینوزا بر تفکر هگل است. از قوت این تأثیر است که هگل می‌نویسد: فلسفه یا اسپینوزایی است یا اساساً فلسفه نیست، یا در عبارت دیگری می‌گوید: بایستی از اسپینوزا آغاز کرد و منشاء هر تفلسفی اوست. در مقاله حاضر، روایت هگل از فلسفه اسپینوزا را بر اساس درس - گفتارهای تاریخ فلسفه<sup>(۱)</sup> او باز خواهیم خواند.

از نظر هگل، اسپینوزا فلسفه دکارتی را به کاملترین نتایج منطقی آن رساند. در فلسفه او دیگر درستی ثنویت نفس و بدن، فکر و وجود به چشم نمی‌خورد.

اسپینوزا ثنویت اخیر را کنار می‌گذارد و یکپارچگی خاصی به تفکر فلسفی غرب می‌بخشد. «اسپینوزا به جای این که روح را به عنوان جوهر سوم در مقابل متناهی و نامتناهی پیش کشد، آنرا به عنوان اینهمانی متناهی و نامتناهی در خدا معرفی می‌کند، از این منظر او قطعاً مدیون تفکر شرقی است». (هولدین ۱۸۹۲، ج ۳، ص ۲۵۴)

داوری هگل درست باشد یا نه، چندان به کار ما نمی‌آید، اما با توجه به چنین بیانی نکته بدیعی از وضع زندگی اسپینوزا را به تمثیل می‌کشد. مشهور جمهور مورخان فلسفه است که اسپینوزا از طریق تراشیدن عدسی به امرار معاش و تمشیت امور می‌پرداخت. هگل در این باب می‌نویسد: فیلسوف از سر تفنن نبود که خود را به چنین کاری، یعنی اشتغال به نور، مشغول کرده بود. «چراکه نور در ساحت دنیای مادی نمایانگر اینهمانی مطلق است که اساس دیدگاه تفکر شرقی است.» (بیشین، ص ۲۵۴)

در این بیان تمثیلی، هگل نور معقول را در نور محسوس جلوه‌گر دیده است. مهمترین اثر اسپینوزا «اخلاق» نام دارد، هرچند که اثر او، در معنای متعارف کلمه، کتاب اخلاق نیست. مع الوصف هگل تمام روایت خود را، بجز دو سه موضع که به مکاتبات و نامه‌های اسپینوزا ارجاع داده، بر کتاب اخلاق استوار کرده است. چنانکه می‌دانیم کتاب اخلاق از پنج بخش سامان یافته است، بخش‌های آن را فهرست می‌کنیم تا نکته‌ای را که هگل در آن وارد کرده، دریابیم. بخش اول در باب جوهر (خدا) است، بخش دوم در باب ماهیت و منشاء نفس است. در این بخش اگرچه واژه ذهن (= mind) برابر واژه لاتینی (= mens) آمده، ولی مراد همان نفس می‌باشد، هگل در بیان بخش دوم به جای واژه (= mens = mind) از واژه کلیدی خود یعنی روح (= Geist) استفاده کرده است. بخش سوم در باب منشاء و طبیعت عواطف و بخش چهارم در باب قدرت عواطف یا بردگی انسان است و آخرین بخش نیز در قدرت فهم و آزادی بشری است. اسپینوزا فلسفه طبیعت را، یعنی آنچه در مدار بُعد و حرکت دکارتی طرح می‌شد، مغفول گذاشت و بی‌درنگ از خداوند و مباحث مربوط به آن به سوی فلسفه روح و اخلاق رهنمون شد. «فی الجملة باید گفت

فلسفه و نظام فکری اسپینوزا سهل الحصول است. اما آنچه آنرا مشکل می سازد، نتیجه محدودیت های روش فکری اوست که همانا روش هندسه اقلیدوسی است.» (پیشین، ص ۲۵۶)

نظام فلسفه اسپینوزا همان نظام دکارتی است که به صورت حقیقت مطلق عینیت یافته است. تصویر ساده نظام فکری اسپینوزا را می توان چنین رقم زد؛ حقیقت به سادگی همان جوهر واحدی است که صفات آن عبارتند از: فکر و بُعد یا طبیعت و واقعیت همین وحدت مطلق است و وحدت مطلق نیز همان خداست.» (پیشین، صص ۷-۲۵۶) همانطور که هگل در بحث از دکارت پیش می کشد، جوهر واحد همان وحدت تقابل فکر و وجود است یا به عبارت فنی تر امری است که واجد صورت عقلی خویش است. آنچه در دکارت مهم است این که موجود ممتد و موجود متفکر از تمام جهات موجودات مستقلی هستند، اما در فلسفه اسپینوزا، استقلال آن دو از یکدیگر، بدین نحو کنار گذاشته می شود که به «حالات» موجود مطلق واحد (جوهر) تحویل می شوند. هگل رأی اخیر اسپینوزا را بدین نحو تفسیر می کند که پس بایستی «وجود» بعنوان جمع اضداد و وحدت تقابلها درک و دریافت شود. از نظر هگل، در اسپینوزا هم سعی در برانداختن تقابلها و ایجاد وحدت و آشتی بین آنهاست. می نویسد: فکر محض از نظر اسپینوزا صرفاً کلی در معنای افلاطونی نیست، چراکه به شناخت تضاد و تقابل مطلق میان صورت عقلی و وجود نایل آمده است.» (پیشین، صص ۸-۲۵۷) هگل بدان جهت از افلاطون نام می برد که بزعم او نه در دوره سنت (افلاطون)، که در دوره جدید (اسپینوزا) بر وجود تقابلها و تضادها وقوف حاصل شده است. از آن جهت که مثال (ایده) در تفکر هگل در واقع، جمع ذهن و عین و به تعبیر دقیقتر امر بین الامرین است، هگل می خواهد از آن سود جوید و مثال (ایده) را در اسپینوزا دریابد. از نظر او همین که ما بتوانیم تقابل صورت عقلی و وجود را در ذاتی مطلق به سان بنیاد جمع کنیم به مثال (ایده) تقرب جسته ایم. لذا می نویسد: باید مثال (ایده) اسپینوزا را اساساً حقیقی قلمداد کنیم و

تصدیق کنیم که جوهر واحد مطلق حقیقت است، اما نه کل حقیقت. جوهر مطلق برای این که به عنوان کل حقیقت لحاظ شود بایستی فی نفسه زنده و فعال نیز تصویر شود و با این دگرذیسی می تواند خود را تا مرتبه روح (Geist) ارتقاء دهد.» (پیشین، ص ۲۵۷)

اما جوهر مطلق اسپینوزا، از نظر هگل، از همان نقصی رنج می برد که «وجود» در فلسفه ایلایی می بُرد. به عبارتی جوهر اسپینوزا نیز صرفاً کلی انتزاعی و در نتیجه هنوز «تعینی انتزاعی از (روح) (ذهن)» است. البته از جهتی می توان گفت که این مسأله می تواند بنیاد فکر واقع شود، اما نه از آن جهت که مطلقاً درست است، بلکه بدان دلیل که فکر بایستی از وحدت انتزاعی آغاز کند و پس از سیر در مراحل آگاهی به وحدت انضمامی راه یابد. از این منظر، آغاز هر نوع تفلسفی با اسپینوزاست. اما چنین آغازی با غوطه ور شدن در هوای آن جوهر واحدی معنا می یابد که آدمی هرآنچه را درست می پنداشته، در آن بنیاد واحد محو شده بیند، و به تعبیری که در شرح شک دکارتی بکار می برد، به افناء و کنارگذاشتن جزئیات پردازد، تا به آزادی (ذهن) / (روح) و بنیانگذاری مطلق آن نایل آید. لذا اختلاف در دوره جدید با قدماء (ایلثائیان) که وجود را در تعین انتزاعی آن طرح کردند، در این است که در دوره جدید بواسطه تأثیر مسیحیت تفرد (فردیت) انضمامی در روح حضور دارد، اما در فلسفه اسپینوزا و همینطور در معنای «وجود» به نزد ایلثائیان، علیرغم تأکید بر انضمامی بودن جوهر، مع الوصف تعریفی از امر انضمامی فی نفسه بدست داده نمی شود. بنابراین در بن مایه جوهر، مضمون محصل و انضمامی مأخوذ نیست و در نتیجه واقعیت فقط در تفکر معطوف به امور متقابل<sup>(۲)</sup> جستجو می شود. البته این نوع از تفکر، یعنی تفکر معطوف به امور متقابل، لازمه سیر به سوی وحدت انضمامی است. عظمت اسپینوزا در این است که از تمام امور متعین و مقید عزل نظر می کند و خود را متوجه واحد می سازد.<sup>(۳)</sup> اکنون تفصیل تفسیر هگل از اسپینوزا را با نقد و نظر او در باب تعاریف کتاب اخلاق ملاحظه می کنیم.

## ۲- نقد و نظر هگل در باب تعاریف کتاب اخلاق:

اسپینوزا فلسفه خود را در ظاهر ریاضی و دقیقتر در روش هندسه اقلیدوسی بیان کرده است. روشی که از نظر هگل مناسب علوم دقیقه و امور متناهی مربوط به حوزه شناختی فاهمه است. مهمترین وصف این روش، آغاز با تعاریف است. تعاریفی که همه تعینات کلی را در خود دارد، تعیناتی که یا بی واسطه پذیرفته می شوند و یا پیشفرض گرفته می شوند، خلاصه تعیناتی نیستند که از طریق استنتاج حاصل آمده باشند. خود اسپینوزا هم نحوه حصول و وصول به آنها را مغفول گذاشته است. نخستین تعریف از تعاریف کتاب اخلاق، تعریف جوهر به علت خود<sup>(۴)</sup> است. او می گوید: مقصود من از علت خود، ذاتی است که مستلزم وجود خویش است، یا نمی توان آن را لاموجود تصور کرد. هگل می گوید: در این تعریف تعبیر «علت خود» می تواند قابل تأمل باشد، چراکه در وضع متعارف همواره چنین می پندارند که معلول در نقطه مقابل علت است. «علت خود» علتی است که بر شیء «دیگر» عمل می کند و آن را از خود منسلخ می کند، در عین حال فقط خود را ایجاد می کند و در نتیجه با این ایجاد، تمایز را کنار می گذارد.» (هولدین، ۱۸۹۲، ج ۳، ص ۲۵۸) هگل بیان اخیر را در درس - گفتارهای تاریخ فلسفه به سال ۶-۱۸۲۵ چنین عنوان می کند؛ در «علت خود» علت معلولی را ایجاد می کند که چیزی «غیر» از خودش است. «علت خود» علتی است که معلولی را به وجود می آورد، اما در این عمل تمایز از میان بر می خیزد، زیرا «علت خود» فقط خود را ایجاد کرده است.» (براون، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۱۵۶)

از نظر هگل تعبیر «علت خود» صورت عقلی نظری و بل فهم بنیادی هر نوع تفلسف نظری است. علتی که در آن علت با معلول خود اتحاد دارد. اما این اتحاد و اینهمانی در رجوع خود (علت) در غیر (معلول) بدست می آید. از نظر هگل اگر اسپینوزا به دقت مفهوم «علت خود» را بسط می داد، آموزه او در باب جوهر این اندازه متصلب نمی بود. با این وصف باید متذکر شد که «علت خود» در معنای

اسپینوزایی، علاوه بر تفسیر هگل، ترادفی با مفاهیمی چون واجب الوجود، موجود ضروری، موجود نامتناهی مطلق، طبیعت فعال یا خلاق، جوهر و بالاخره خدا دارد. (اسپینوزا، ۱۳۶۴، صص ۲-۱)

تعریف دوم، تعریف متناهی است. «متناهی شیء ای است که بواسطه شیء دیگر از نوع خود محدود می شود.» به عبارتی در شیء دیگری پایان خود را می یابد. ولی باید توجه نمود اموری که یکدیگر را محدود می کنند، بایستی نوع و طبیعتی مشترک داشته باشند. لذا فکر بواسطه فکر و جسم نیز بواسطه جسم تحدید می پذیرد. هگل می گوید: آیا با این تعریف از نسبت امور می توان ادعا کرد که اسپینوزا از دکارت فراتر رفته است، دکارتی که فکر و بُعد را اساساً دو حوزه متمایز تلقی می کرد. تعریف سوم، تعریف جوهر<sup>(۵)</sup> می باشد.

در تعریف اسپینوزا، جوهر امر قائم به ذات است و بواسطه خود نیز به تصور در می آید، یعنی در مقام تصور نیز محتاج تصور امر دیگری نیست.» در غیر اینصورت قطعاً جوهر متناهی و امر عرضی خواهد بود. در واقع شیء ای که نتواند بی مدد شیء دیگر مفهومی داشته باشد، قائم به ذات نخواهد بود، بلکه قائم به غیر است. تعریف چهارم؛ تعریف صفت می باشد. هگل صفت را دقیقه دوم می داند چراکه نسبت به جوهر در درجه دوم اهمیت قرار دارد. صفت «آن شیء ای است که فاهمه آن را به عنوان ذات جوهر ادراک می کند.»

هگل تعریف اسپینوزا را می پذیرد و بدون تردید صفت را یک تعین مهم تلقی می کند ولی متذکر می شود که؛ این تعین مهم، مع الوصف به صورت یک تمامیت باقی می ماند و او نیز چون دکارت نمی تواند نسبت دو صفت فکر و بُعد را به درستی دریابد. از سویی دیگر هگل بر آن است که بر خلاف جوهر که به نفس خویش به ادراک در می آید، صفت بواسطه فاهمه ادراک می شود و فاهمه بیرون از حوزه جوهر قرار می گیرد. بهر حال، از نظر هگل، اسپینوزا نتوانسته است چگونگی برآمدن صفت از جوهر را دریابد و به جای استنتاج صفت از جوهر، مسأله را مغفول

می‌گذارد. غفلتی که برآمده از محدودیت روش هندسی است که از تعاریف آغاز می‌کند.

تعریف پنجم، تعریف حالت است. اسپینوزا می‌گوید: مقصود من از حالت، احوال جوهر یا شیء ای است که در شیء دیگر است و به مدد آن به تصور در می‌آید. پس به اجمال می‌توان گفت جوهر به نفس خویش متصور است، صفت نه بنفسه بلکه بواسطه فاهمه، از آن جهت که واقعیت را در می‌یابد، متصور است و بالمآل حالت که به عنوان واقعیت متصور نیست بلکه بواسطه شیء دیگر و در آن به تصور در می‌آید. از نظر هگل، اسپینوزا سه دقیقه<sup>(۶)</sup> مهم تفکر خود را نبایستی فقط در کسوت مفاهیم تلقی می‌کرد، بلکه بایستی به استنتاج درست آنها همت می‌گماشت. حالت فلسفه اسپینوزا برای هگل همان امر فردی و جزئی است، اما امر فردی و جزئی را نبایستی تفردی کاذب تلقی کرد، بلکه بایستی امر متفرد و جزئی را در پرتو امر «کلی» ملاحظه کرد. امر متفرد و جزئی بایستی به امر لئفسه دگردیسی یابد و چنین دگردیسی در رجوع به امر «کلی» روی می‌دهد.

بهرحال، اسپینوزا به این «رجوع» دست نیافت و آخرین مرحله‌ای که بدان راه بُرد همانا جوهریت متصلب<sup>(۷)</sup> بود، و در پرتو چنین دریافتی از جوهر، تعیین همیشه از فکرش پوشیده می‌ماند.

تعریف ششم، تعریف نامتناهی است. اسپینوزا نامتناهی را نیز مانند متناهی به دو قسم نامتناهی در نوع خود و نامتناهی مطلق تقسیم می‌کند. نامتناهی در نوع خود، درست است که فائق بر افراد نوع خود است اما سنجش پذیر و واجد اوصاف متناهی است، شاید شایسته باشد به تعبیر دکارت در اصول فلسفه، این نوع نامتناهی را، نامتناهی به لحاظ حد تلقی کنیم و نامحدود و لایقف بنامیم. هگل می‌نویسد: قاطبه آدمیان فقط از این نوع نامتناهی اطلاع دارند. مثلاً وقتی که می‌گوید: همینطور «تا بی نهایت»، مراد او از بی نهایت مثلاً بی نهایت و نامتناهی بودن امتداد و یا فاصله مکانی از ستاره‌ای به ستاره دیگر و یا فاصله زمانی می‌باشد

و در صورت سامان یافته‌تر آن سلسله اعداد نامتناهی در ریاضیات را مراد می‌کنند.»

(هولدین، ۱۸۹۲، ج ۳، ص ۲۶۱)

از نظر اسپینوزا نامتناهی مطلق سنجش‌ناپذیر است، چراکه نوعی در عرض آن نیست که با افراد و مصادیق آن قابل قیاس باشد، بلکه ذاتی فرید و وحید است و چنانکه مفسراننش متذکر شده‌اند، مراد از نامتناهی مطلق، همان امر بی‌همتا و غیر قابل قیاس می‌باشد. آنچه هگل از بحث نامتناهی در فلسفه اسپینوزا آموخته است به مکاتبات او بر می‌گردد. در یکی از مکاتبات (نامه بیست و نهم) اسپینوزا بین نامتناهی قوه فکر از یک سو و نامتناهی قوه تخیل از دیگر سو تمایز قایل می‌شود. هگل آنجا که در نظام فکری خود از دو نوع نامتناهی کاذب و حقیقی سخن می‌گوید، ظاهراً سخنش ناظر به قول اسپینوزا است. نامتناهی کاذب از نظر هگل همان نامتناهی متعلق به قوه فاهمه است، نامتناهی که در مقابل امر متناهی قرار می‌گیرد و نامتناهی حقیقی از آن عقل است که نه به صورت خطی و مستقیم بلکه به صورت دوری ظاهر می‌شود که به ظاهر متناهی می‌نماید ولی نامتناهی است. از نظر هگل نامتناهی حقیقی همواره به همراه نفی است، بدین معنی که امر متناهی منفی است و حال اگر این نفی دوباره نفی شود، مطابق اصول عقلی به اثبات منجر خواهد شد. لذا در تفسیر نامتناهی مطلق اسپینوزا می‌گوید «مراد از نامتناهی مطلق یا نامتناهی مثبت همان نامتناهی کامل است که در خود واجد کثرت است و هیچ حدّ و مرزی ندارد.» بنابراین مراد اسپینوزا نامتناهی در معنای فلسفی است. هگل می‌گوید: تعبیر اخیر بهتر بود اینگونه باشد که؛ نامتناهی مطلق همان نفی نفی است.» (پیشین، ص ۲۶۲) در بیان هگل امر نامتناهی بایستی به عنوان امر واقعاً موجود پیش کشیده شود، همانطور که در مورد مفهوم «علت خود» چنین بیانی صادق بود. به محض اینکه علت «غیر» (معلول)، را در مقابل خود ایجاد می‌کرد، تناهی حاصل می‌شد. اما بنی درنگ «غیر» (معلول) مُلغاً می‌شد و دوباره به علت باز می‌گشت، لذا گفته می‌شد، آن امر مثبت، نفی نفی است. «زیرا مطابق قاعده مشهور، نفی مضاعف

موجب اثبات می شود.<sup>(۸)</sup>

در نظام فکری هگل دو مسأله درباب نامتناهی بایستی مورد توجه قرار گیرد تا تلقی او از به کار بردن چنین مفاهیمی که از اصول موضوعه او در تفسیر اسپینوزا است، بیش از پیش روشن گردد. اولاً از نظر هگل اگر نامتناهی از امر متناهی متمایز و منسلخ لحاظ شود، خود حدّ خواهد پذیرفت و لذا متناهی خواهد شد نه نامتناهی. برای مثال، که خود برای هگل حائز اهمیت است، اینکه خدا از عالم متمایز باشد در آن صورت خدا متناهی خواهد بود، لذا نه تنها هگل که اسلاف او همچون فیخته و شلینگ بر آن رأی بودند که نامتناهی از متناهی متمایز نیست بلکه نامتناهی، متناهی را به سان دقیقه‌ای در خود شامل است. مع الوصف موضع شلینگ و هگل آشکارا در مقابل عصر روشنگری و اندیشه ترقی است. لذا به کانت و فیخته معترض اند که درست است انسانیت غایتی دارد که در جهت تحقق آن باید تمنا و تقلا کند، اما حصول آن در زمانی متناهی و محصور (عصر روشنگری) تمنای محالی است. از لحاظ مابعدالطبیعی نیز هگل نامتناهی حقیقی را به جهان به عنوان یک کل اطلاق می‌کند. چنانکه پیشتر گذشت، خدا نمی‌تواند از جهان متمایز باشد، چراکه در آن صورت خداوند متناهی خواهد شد، لذا جهان نیز نمی‌توند برای همیشه سیری خطی و مستقیم داشته باشد، بلکه بایستی در حرکتی دوری و خودبسنده وارد شود. اگر موجب سوء فهم نشود، می‌توان گفت که هگل در حدود بازخوانی قصه جهان متناهی مسقف<sup>(۹)</sup> و بسته ارسطو است در مقابل جهان نامتناهی و باز<sup>(۱۰)</sup> عصر روشنگری و علم نیوتونی. (مایکل اینوود، ۱۹۹۲، صص ۴۲-۱۴۰)

لازم به ذکر است که این همه را هگل با طرح تقابلهای دوره جدید که بالمآل در نفس جهان و خدا و مانند آن ظاهر شده پیش می‌کشد. مع الوصف از نظر هگل تعاریف اسپینوزا به نحوی است که مفاهیم می‌تواند بطور اندراجی در آنها حضور داشته باشد. برای مثال تعریف «علت خود» از آن جهت که ماهیت آن مستلزم وجودش می‌باشد، نامتناهی را در خود دارد. لذا هر جا که «صورت عقلی» و «وجود» بیرون از

یکدیگرند، «علت خود» از آنجا که هر دو را شامل است، آنها را به وحدت بر می‌گرداند. لذا، نامتناهی نیز مفهوم و صورت عقلی خود را در خود دارد، به عبارتی صورت عقلی آن همان وجود آن است و بالعکس. پس از نظر هگل نامتناهی حقیقی را می‌توان در فلسفه اسپینوزا ملاحظه کرد. اما خود او نسبت بدین موضوع آگاهی نیافته بود.

آخرین تعریفی که هگل از کتاب اخلاق برگزیده، تعریف خداست. اسپینوزا می‌گوید: «خدا موجودی مطلقاً نامتناهی است. یعنی جوهری که عبارت از صفات نامتناهی است، که هر یک از آن صفات مبین ذات نامتناهی و سرمدی اوست.» به تفسیر هگل، می‌توان از اسپینوزا پرسید که آیا واقعاً جوهر دارای بی نهایت صفت است؟ حال آنکه تنها دو صفت فکر و بعد را به خداوند نسبت می‌دهد. البته باید توجه کرد که اسپینوزا تصریح می‌کند که فقط دو صفت را فاهمه در می‌یابد. نکته دیگری که باید در تعریف اخیر عنوان کرد، معنای نامتناهی مندرج در تعریف است. از نظر هگل، نامتناهی در اینجا به معنای نامتناهی از نوع خود، یعنی کثرت نامتعینی از امور نیست، بلکه نامتناهی در معنای حقیقی و محصل آن می‌باشد.

از نظر هگل، تعریف اخیر صوری است، چرا که ذات سرمدی و نامتناهی را در کسوت صفات به بیان در می‌آورد. هگل می‌گوید اسپینوزا در این موضع فراتر از دکارت نرفته است، لذا در درس - گفتارهای ۲۶-۱۸۲۵ می‌نویسد: او همانند دکارت دو صفت بُعد و فکر را به سان تمامیتی بیان کرد که مضمونی واحد دارند، مگر این که آنها را یکبار ذیل فکر و بار دیگر ذیل بُعد ملاحظه کرد، و الا مضمون یکی است. فاهمه این صفات را درک می‌کند و به عنوان تمامیت در می‌یابد. هر دو صفت تمامیت واحدی دارند، چنانکه خود می‌گوید: نظم و اتصال موجودات ممتد همان نظم و اتصال موجودات متفکر است، لذا یک مضمون بیش نیست.» (براون، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۱۵۸) اما باید توجه نمود که هگل نکته‌ای را مغفول می‌گذارد. چه این که اسپینوزا می‌گوید بیش از دو صفت برای جوهر وجود دارد که فاهمه فقط دو صفت

را در می‌یابد، اما دکارت قائل به دو صنف متمایز از موجودات یعنی موجودات ممتد و متفکر است. هگل در تفسیر اسپینوزا نیم‌نگاهی نقادانه به فلسفه اینهمانی شلینگ نیز دارد؛ می‌نویسد: اخیراً همین فکر در همین تعبیر از نو طرح می‌شود، بطوریکه می‌گویند، جهان متفکر بطور ضمنی و تلویحی همان جهان ممتد است و این دو فقط به لحاظ صورت متمایز می‌نمایند.» (پیشین، ص ۱۵۹)

تصویر هگل از مسأله خدا به تصویر مسیحیت از خدا بر می‌گردد. می‌نویسد: خدای اسپینوزا واجد تشخص نیست و از صورت شخصی فراتر می‌رود و به صورت امر نامتعین در می‌آید. البته اسپینوزا با توجه به مبانی خود تصریح می‌کند که؛ بطور متعارف فکر می‌کنیم می‌توانیم خدا را به تصور درآوریم و حال آنکه خدا اندیشیدنی است و تصور او را محدود می‌سازد. تصور کردن خداوند همچون یک شخصیت، تحدید اوست. خدا نه فهم دارد نه اراده، بلکه واجد صفت فکر است که در حالت فهم و اراده از آن بر می‌آید، همینطور خدا واجد صفت بُعد است که حرکت و سکون از آن منتشی می‌شود. حالات نیز مخلوقند و نتیجه وجود خدا نه خود خدا. اما همین نحوه انتشاء صفات و حالات محل نقد و نظر هگل است که اسپینوزا بالمآل مبهم و صوری پیش کشیده است. (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۷۶ / پاسپرس ۱۳۷۵، صص ۳۰-۲۳)

با بیان تعریف هفتم از تعاریف برگزیده هگل از کتاب اخلاق، این بخش از گفتار به پایان می‌رسد اما قبل از اتمام بخش اخیر، بطور اجمالی تحدید و تدقیق هگل از تعاریف را مورد توجه قرار می‌دهیم. از نظر هگل تمام فلسفه اسپینوزا در تعاریف مذکور مندرج است، تعاریفی که تماماً صوری است و همین صوری بودن تعاریف مهمترین نقطه ضعف فیلسوف به نزد هگل می‌باشد. فیلسوف نایستی بنا به ماهیت دانش خویش از تعاریف آغاز کند. چنین روشی می‌تواند در ریاضیات مقبول افتد، چراکه ریاضیات دانش مبتنی بر فرض است. اما در فلسفه، مضمون مفاهیم بایستی کاملاً معلوم گردد. از نظر هگل، فرض درستی تعریف یک مفهوم،

فی المثل تصدیق به این که جوهر با مضمونی که تعریف از آن حاکی است، مطابقت دارد، نکته مهمی است اما تعیین و تشخیص این که آیا مضمون واژه کاملاً درست می باشد، خود بحث دیگری است. چنین پرسشی در باب قضایای هندسی مطرح نمی شود، لکن در تحقیقات فلسفی این اولین کاری است که باید به انجام رساند. مع الوصف اسپینوزا چنین معنایی را در نیافته است. از نظر هگل، اسپینوزا به جای این که فقط تصورات بسیط را توضیح می داد و آنها را در تعاریف تصنعی خود، واقعی و درست وانمود می کرد، بایستی درستی مضمون آن را به محک می زد.

### ۳- اسپینوزا و انکار جهان

فلسفه اسپینوزا در فرهنگ فلسفی و ادبی آلمان همواره مورد توجه بوده است. اصحاب نهضت رمانتیک فلسفه او را ذیل عنوان همه خدایی تفسیر کردند تا در پرتو چنین تفسیری چهره سنتی تفسیر الحادی ناپدید شود و جایی برای تفسیر موحدانه آن باز شود. از این منظر بود که نوالیس شاعر آلمانی قرن نوزدهم او را انسانی سرمست خدا معرفی کرد. کسانی چون گوته با توجه به بیان او در باب عشق عقلانی به خدا، آن را به بیان کلمه (لوگوس) در انجیل یوحنا مانند کردند و اسپینوزا را اهل دیانت مسیحی خواندند. در برابر چنین تعبیر محمودی، تعبیر الحاد نیز توسط یاکوبی در وصف تفکر او بکار برده شد. قبل از این که، بیان هگل را در باب فهم قول یاکوبی متذکر شویم، باید به عناصری از فلسفه اسپینوزا توجه نمود که راه را بر تفسیر الحادی آن همواره کرده است. چنانکه پیشتر عنوان شد، هگل تفکر فلسفی را بر مشرب اسپینوزا استوار کرد، اما آیا مراد چنین بود که جز اسپینوزا ملاحظه نشود، پر واضح است که چنین نیست. چراکه در عبارت دیگری عنوان کرد؛ اسپینوزا آغاز هرگونه تفلسفی است.

هگل از آن جهت اسپینوزا را می ستود که او به اثبات جوهر دست یازیده بود، اما از سوی دیگر نقطه ضعف اسپینوزا را نیز در بیان و تفسیر او از مسأله جوهر می دید.

از نظر هگل جوهر اسپینوزا چنان متصلب بود که ذره‌ای در آن نشاط و انعطاف دیده نمی‌شد. با چنین تلقی از مسأله جوهر بود که اسپینوزا نرم نرمک به تفسیر الحادی راه می‌برد. اگر او جوهر را به مقام فاعل شناسا (سوژه) ارتقاء می‌داد، کاری که هگل به انجام رساند، دیگر نفس و آگاهی انسانی صرفاً به عنوان حالت و امر غیر جوهری تلقی نمی‌شد و از اینرو راه باز می‌شد که او مفهوم خدا را نه در معنای لخت، تهی و به لحاظ منطقی مصادره به مطلوب بلکه در معنای روح انضمامی ملاحظه می‌کرد، روحی که از نحوی حرکت ذاتی برخوردار بود. (د. گرت ۱۹۹۶، صص ۲-۴۲۱) هگل در درس - گفتارهای ۲۶-۱۸۲۵ می‌نویسد: «اگر فکر معطوف به چنین جوهری باشد، از بسط، تناوردگی، زندگی، کرد و کار و روح خبری نخواهد بود.» (براون، ۱۹۹۰، ج ۳، صص ۵-۱۵۴) اما، با این توصیف هگل اسپینوزا را الحادی تفسیر نمی‌کند، بلکه او را نه به «انکار خدا»<sup>(۱۱)</sup> که به «انکار جهان»<sup>(۱۲)</sup> وصف می‌کند. با این مقدمه بحث را در تفسیر هگل از معنای جهان انکاری اسپینوزا پیش می‌بریم. هگل می‌نویسد: تفسیر الحادی فلسفه اسپینوزا که بواسطه یا کوبی صورت می‌گیرد، بدین دلیل است که در آن فلسفه میان خدا و جهان تمایزی به چشم نمی‌خورد. در فلسفه اسپینوزا طبیعت تا مرتبه الوهی ارتقاء می‌یابد و یا بالعکس، خدا تا مرتبه طبیعت تنزل پیدا می‌کند. گویی خدا نفی می‌شود و طبیعت اثبات. هگل می‌نویسد: اسپینوزا آن اندازه که فکر و بعد را در تقابل می‌نهد، خدا و طبیعت را متقابل تلقی نمی‌کند. خدا در فلسفه او واحد است و البته نه واحدی که ترکیبی از دو امر باشد، بلکه جوهر مطلق است که در آن تعین و تجدید فکر و طبیعت از میان برخاسته است. در نقد تندى که ناظر به یا کوبی است، می‌نویسد: کسانی که در مخالفت با اسپینوزا سخن می‌گویند، چنان وانمود می‌کنند که گویی مشتاق خداوندند، اما آنچه این مخالفان نگران آنند، در واقع خدا نیست، بلکه موجود متناهی و به عبارتی نفس خودشان است.» (هولدین، ۱۸۹۲، ج ۳، ص ۲۸۰) از نظر هگل به طرُق چندی می‌توان از رابطه خداوند و امر متناهی سخن گفت. نخست اینکه فرض شود فقط متناهی واقعاً موجود است و خدا وجود

ندارد، این بیان الحادی است. دوم این که فرض شود فقط خدا موجود است و امر متناهی هیچ واقعییتی ندارد و صرفاً امری ظاهری است. سوم اینکه هم به وجود متناهی و هم به وجود نامتناهی (خدا) اذعان شود، در این صورت یک وحدت تألیفی غیر حقیقی و کاذب حاصل خواهد شد. بیان اخیر همان نظر متداول است که بنا بر آن طرفین قول (متناهی و نامتناهی) به یک میزان از تجوهر برخوردار می‌باشند. از نظر هگل، وجهه نظرهایی که در باب رابطه نامتناهی (خدا) و متناهی طرح شد، قطعاً الحاد و وجهه نظر نخست نمی‌تواند موضع اسپینوزا باشد. چراکه در نظر او خدا تنها جوهر واحد است و جهان بالعکس، فقط حالت این جوهر به شمار می‌آید. البته از جهتی هم می‌توان گفت، اسپینوز خدا را از جهان متناهی متمایز نمی‌سازد، لذا مستعد تفسیر الحادی می‌گردد. هگل قول صریح او را نقل می‌کند که «طبیعت، نفس انسانی، اشیاء جزئی همان خداست که در هیأت جزئی ظاهر شده است.» (هولدین، ۱۸۹۲، ج ۳، ص ۲۸۱) با این که از نظر هگل اسپینوزا خداوند را در قالب جوهر تفسیر می‌کند، اما دریافت او از جوهر به عنوان امری متصلب و فاقد بسط و نشاط نمی‌تواند مفهوم خداوند را برتابد. بایستی خداوند به مقام روح ارتقاء یابد و این معنی با دگرذیسی جوهر به فاعل شناسا (سوژه)، که راه را برای تقوّم روح متناهی نیز مهیا و هموار می‌سازد، امکان می‌یابد. درست امری که اسپینوزا با تبدیل کردن آن (روح متناهی / فردیت و آگاهی انسانی) به حالت جوهر، آن را از تأصل انداخت و لذا همه چیز را روانه ورطه‌ای کرد که هر تعینی در آن محو شد. بهرحال اگر اسپینوزا فقط بدین جهت که خداوند را از جهان متمایز نمی‌سازد مُلحد خوانده شود، بنظر می‌رسد واژه الحاد گرفتار سوء تعبیر شده است. لذا، می‌توان فلسفه اسپینوزا را درست به همان میزان که الحادی (منکر خدا) است، موحدانه و به «انکار جهان»<sup>(۱۳)</sup> تفسیر کرد. مطابق تعلیم این فلسفه واقعیت از آن جهان متناهی نیست، بلکه همه چیز بایستی به خداوند، که امری جوهری و باقی است، منسوب گردد. اسپینوزا بر آن است جهان صورتی از خداست و فی نفسه چیزی نیست. تمام

آنچه ما به عنوان جهان تلقی می‌کنیم «به ورطه اینهمانی واحدی» سقوط می‌کند. پس کسانی که او را به الحاد متهم کرده‌اند، آشکارا خلاف واقع حکم داده‌اند. تنها موجود مطلقاً موجود همان خداست. مخالفان می‌گویند: اگر خدا اینهمانی نفس و طبیعت باشد، در آن صورت، طبیعت یا انسان جزئی از مقام خداوند ظاهر می‌شوند. حکم اخیر ظاهراً موجه می‌نماید، اما باید دقت کرد که طبیعت و اشیاء جزئی در خود این اینهمانی ناپدید می‌شوند. «آنها که اسپینوزا را به چنین روشی جرح می‌کنند، هدفشان حفظ خدا نیست، بلکه امر متناهی و این جهانی است، آنها خیال تخریب خود و جهان را ندارند. مع الوصف نظام اسپینوزایی به معنای متعارف لفظ الحادی نیست، اما به یک معنی هم می‌تواند الحادی باشد از آن جهت که خداوند را به عنوان روح در نیافته است. به این معنا، بسیاری از متکلمین نیز ملحدند، متکلمینی که خداوند را صرفاً به عنوان موجود متعالی و همه توان لحاظ می‌کنند، اینها به مراتب بدتر از اسپینوزا هستند.» (هولدین، ۱۸۹۲، ج ۳، ص ۲۸۲)

بیان هگل چنانکه پیشتر عنوان شد، در مواجهه با تفسیر الحادی اسپینوزا بواسطه یا کوبی است، اما ویراستار درس - گفتارهای ۲۶-۱۸۲۵ می‌نویسد: تفسیر الحادی اسپینوزا در آثار ولف نیز که سابق بر یا کوبی است دیده می‌شود و همچنین در تعبیر «انکار جهان» هم تردید رواست. ظاهراً تعبیر «انکار جهان» را پیش از هگل سلامان مایمون<sup>(۱۴)</sup> در عبارتی بدین مضمون به کار برده است؛ اسپینوزایی بودن و الحاد کاملاً در تقابلند، الحاد یعنی انکار خدا و اسپینوزایی بودن یعنی انکار جهان، پس شایسته است نظام او را «جهان انکاری» بنامیم. اما هگل نیز تعبیر «انکار جهان» را مکرر در آثار خود از جمله در فلسفه دین ج اول ص ۳۷۷ و در سال ۱۸۲۷ تا ۱۸۳۰ در چاپهای دائرة المعارف علوم فلسفی بکار برده و آن را در تقابل تفسیر الحادی یا کوبی به میان کشیده است. بگذریم از این که در ۱۹-۱۸۱۸ یا کوبی تمایز بین «الحاد» و «انکار جهان» را اساساً بازی لغوی خواند و اظهار داشت، تصدیق به این که جهان فقط صورتی از خداست و تحقق عینی ندارد، در میان آثار اسپینوزا

یافت نمی شود.» (براون، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۵-۱۵۴) البته اگر اعتراض هگل به تفسیر الحادی اسپینوزا با قدری توسع تفسیر شود، می توان گفت بیان هگل نه تنها شامل نقد یاکوبی است بلکه نقد عصر روشنگری و بالاخص فلسفه قرن هیجدهم فرانسه و همینطور تلقی خدا باوری منهای وحی و الهیات طبیعی<sup>(۱۵)</sup>، و نهایتاً نقد بیان نقادانه کانت در شناخت ناپذیر بودن خداوند در عقل نظری را نیز شامل می شود.

### نتیجه:

در پایان گفتار باید عنوان کرد به همان میزان که هگل به نقد و نظر در فلسفه اسپینوزا پرداخته، از او متأثر نیز شده است، نظریه جوهر واحد اسپینوزا را اگر ضمیمه تفکر تاریخی هگل کنیم مثال مطلق هگل بدست می آید. مثالی که خود را در طبیعت، تاریخ، هنر و دین آشکار می سازد. به تعبیری اگر جوهر واحد اسپینوزا را در پرتو جواهر ذی شعور لایب نیتیسی قرار دهیم آنگاه درمی یابیم که چگونه با تزریق آگاهی در جوهر طبیعی و روحانی دیدن طبیعت راه برای تکون تفکر هگل، که طبیعت را به یکی از اطوار آگاهی و جوهر رانیز به فاعل شناسا (سوژه) برمی کشد، هموار می شود. گر به بحث المعرفه در اسپینوزا هم نظر کنیم بنحوی می توانیم دیالکتیک هگل را در آن به اجمال مشاهده کنیم. شناخت در اسپینوزا همانا سیر و حرکت تدریجی از وضع مبهم و انتزاعی به سوی ادراکی پیوسته و واضح تر، که همان تصورات تام است، می باشد. چنین سیری در دیالکتیک هگل هم مشهود است (راجراسکروتن ۱۳۷۶، ص ۱۳۶). البته پرواضح است که این مسائل از اصالت مقولات تفکر هگل کم نمی کند. مع الوصف از تأثیر و تأثر فلاسفه می توان سخن گفت، اگر چه فلسفه رانمی توان یکسر به این تأثیر و تأثر فروکاست.

### پی نوشت ها:

۱- درس، گفتارهای تاریخ فلسفه بنا به گواهی آخرین چاپ مقدمه درس، گفتارها به انگلیسی توسط T.M.knox در ۲۸ اکتبر ۱۸۱۶ در هایدلبرگ آغاز شده و تا پایان ۱۸۳۰ که در برلین اقامت

داشته، دروس مذکور مکرر تدریس می‌شده است. تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، درس، گفتارها تاکنون دوبار به انگلیسی ترجمه شده است. ر. ک منابع لاتین، ش ۳ و ۴.

۲- *reflecting thought*: واژه *Reflection* از ریشه *Reflectere* و *Reflexio* لاتین مشتق است. از قرن ۱۶ و ۱۷ وارد زبان آلمانی شده و با آثار کانت و فیخته معنای اصطلاحی به خود گرفت. شرح معنای آن به نزد هگل از حوصله پی نوشت حاضر خارج است ولی اجمالاً می‌توان گفت هگل در آثار اولیه خود همانند اختلاف نظامهای فلسفی فیخته و شلینگ و رساله ایمان و دانش *Reflexion* را با به کاربردن اصطلاح *Reflexionsphilosophie* روشی می‌داند که به فلسفه کانت و یاکوبی ختم می‌شود. در معنای اخیر هگل آن را مقابل فلسفه نظری *Speculative philosophy* قرار می‌دهد. در موضعی نیز هگل اصطلاح مذکور را برابر با حوزه شناختی فاهمه *understanding / Verstand* / می‌گیرد. به جهت ابهام واژه در زبانهای اروپایی در زبان فارسی به خوبی نمی‌توان از عهده ترجمه آن برآمد. هگل شناسان جامعه فلسفی ما آن را به تبع ترجمه مرحوم عنایت به فکر انعکاسی و بازتاب و تامل ترجمه کرده‌اند. اما بزعم نگارنده از آنجا که هگل فلسفه جدید غرب را فلسفه مبتنی بر فاهمه می‌داند (*Verstandsetmetaphysik*) و فاهمه برای هگل توقف و تامل در امور متقابل و متشنت است، راقم سطور آن را به فکر معطوف به امور متقابل، تامل در مفاهیم متقابل (منطق ذات) و یا ذهن در خود خلیده (یکسویه) (فلسفه اخلاق خاصه آنجا که ناظر به کانت است) برمی‌گرداند.

۳- این عمل در فلسفه اسپینوزا با اصل هر تعیینی نفی است صورت می‌گیرد:

(*Omins determinatio est negatio*)

۴- *Causa Sui*: اصطلاحی لاتینی است که اسپینوزا آن راگاهی باخدا یا طبیعت یا جوهر یکی می‌گیرد و فلسفون مفسر اسپینوزا می‌گوید: علت خود هم معنای ایجابی دارد و هم سلبی. معنای ایجابی آن یعنی بی نیاز از ماسوی (*self sufficient*) و معنای سلبی آن یعنی بی علت (*causeless*).

ر. ک. منابع فارسی ش ۱. اسپینوزا، اخلاق. ص ۲.

۵- واژه *substantia* از واژه لاتینی *substantz* که مشتق از *substare* می‌باشد، گرفته شده است. به لحاظ تبار لغوی قریب به معنای *Subject* می‌باشد. با واژه یونانی *ousia* که از *einai* به معنای بودن است، نیز پیوند دارد. از آنجا که با *subject* قرابت دارد بایستی با واژه یونانی *Hypokeimenon* نیز مرتبط باشد. جوهر در فلسفه از زمان ارسطو به بعد به امر قائم بذات تعریف شده است. در فلسفه جدید نیز دکارت آن را در معنای سنتی به کاربرد. اسپینوزا، چنانکه در متن مقاله آمد، آن را به امری تعریف کرد که هم در مقام وجود و تحقق و هم در مقام تصور قائم بذات است. روایت اسپینوزا در قرن ۱۸ دو باره احیاء شد. گوته و هر در جوهر اسپینوزا را به سان یک کل آلی (*an organic whole*) تفسیر کردند. در کانت نیز جوهر در مواضع مختلف بکاربرده شد. هگل

در نظر خود در باب جوهر هم به اسپینوزا و هم به کانت توجه داشته است. جوهر از نظر هگل، که گاهی آن را در ترادف با مطلق به کار می‌برد، علی‌الدوام در کرد و کار و کوشندگی است و با این کوشندگی اعراض خود را ایجاد می‌کند و آنگاه به انحلال آنها می‌پردازد. هگل در مقدمه پدیدارشناسی جوهر را با فاعل شناسا (سوژه) برابر می‌گیرد. البته فاعل شناسا در معنای صورت عقلی (Begriff) و روح (Geist). به تفسیری می‌توان گفت جوهر در فلسفه همان خدا در دین در نظام فکری هگل است. چه این که نقد هگل بر اسپینوزا دال بر بی‌تعیین و بی‌تشخص بودن (جوهر = خدا) است. بیان نظر گاه هگل در باب جوهر فراتر از پی‌نوشت حاضر است. بنگرید به:

6- Kaufmann.W.Hegel:Texts and Commentary. pp. 28,9

7- Inwood. M. A Hegel Dictionary. pp 285-7

۸- واژه moment از واژگان مهم هگل است. آن و لحظه دیالکتیکی است که زمان و حرکت در آن مأخوذ است. هگل در مقابل آن واژه آلمانی element را بکار می‌برد که دال بر ثبات و سکون است. در مقاله حاضر نگارنده دقیقه / دقیق را برای آن برگزیده است. در فراشد دیالکتیکی هگلی دقیقه / moment را می‌توان چنین بیان کرد؛ فی‌المثل وجود و لا وجود دقیق / moments وجود متعین / determinate Being به حساب می‌آیند. اما وجود و لا وجود ارتقاء یافته به وجود متعین بایستی به عنوان دقیق در فراشد دیالکتیکی ترفیع یافته و در کسوت امر مثالی / das Ideelle/ درآیند. اگر هگل را از منظر عرفان و مبانی عرفانی تفکر او در نظر بگیریم، معادل خوبی بزعم نگارنده در سنت عرفانی ما برای آن وجود دارد و آن اصطلاح «اطوار» می‌باشد.

۹- rigid substantiality: هگل در درس - گفتارهای تاریخ فلسفه بارها جوهر اسپینوزا را بدین صفت خوانده است، ما جوهریت متصلب را برابر آن آورده‌ایم.

۱۰- Duplex negatio affirmat

۱۱- تلقی جهان به عنوان کل واجد مراتب منتظم به نزد یونانیان، Cosmos است.

۱۲- open - ended world: جهان باز دوره جدید که با بهم ریختن مراتب جهان / عالم ملازمه دارد، در مقابل جهان ذومراتب و مستقّف دوره قدیم.

۱۳- atheism: مرکب از پیشوند نفی یونانی (a) و theos به معنای خدا.

۱۴- akosmism

۱۵- A-cosmism

۱۶- salomon Maimon (۱۷۵۲-۱۸۰۰) فیلسوف آلمانی نقّاد کانت. او بر آن بود که شیء فی نفسه امری واقعی و رای پدیدار هانیست بلکه صرفاً مفهوم حدّی برای شناخت است.

۱۷- Deism: اعتقاد طبیعی و عقلانی به وجود خداوند بدون تمسک و توسل به وحی. در تاریخ

غرب بعد از نهضت اصلاح دینی چنین فکری نضج گرفت و اوج آن نیز در عصر روشنگری بوده است.

### منابع فارسی:

- ۱- اسپینوزا، باروخ - اخلاق - ترجمه: جهانگیری، محسن، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴
- ۲- اسکروتز، راجر، اسپینوزا، ترجمه: سعادت، اسماعیل، طرح نو، ۱۳۷۶
- ۳- یاسپرس، کارل، اسپینوزا، ترجمه: لطفی، محمدحسن، طرح نو، ۱۳۷۵

### منابع لاتین:

- 1- Gadamer.H.G.Hegel's Dialectic.trans.Smith.ch. (Yale university. press 1976)
- 2- Garret.D.ed.The cambridge companion to SPINOZA. (Cambridge university. press 1996)
- 3- Hegel.G.W.F.Lectures on the History of philosophy.trans. Haldane.E.S and Simson-F.H.3 vols. (Routlidge & kegan paul london 1892)
- 4- Hegel.G.W.F.Lectures on the history of philosophy (1825-6), Trans. and ed. Brown.R.3 Vols. (university of california press 1990)
- 5- Inwood.M.A Hegel Dictionary. (Blackwell, 1992)
- 6- Kaufmann.W.Hegel: Texts and commentary. (Anchor books. 1965)