

ردیابی و واکاوی مفاهیم اسپینوزایی در پدیدارشناسی روح هگل

محمد مهدی اردبیلی*

یوسف نوظهور**

چکیده

مفسران تاکنون بارها به بررسی مقابله‌ای مفاهیم اسپینوزایی و هگلی پرداخته‌اند، به‌ویژه بر اساس آثاری که هگل در آن‌ها مستقیماً به اسپینوزا اشاره می‌کند (مانند منطق و درس‌گفتارهای تاریخ فلسفه). ما در این تحقیق می‌کوشیم کار دشوارتری انجام دهیم: مفاهیم اسپینوزایی کتاب/اخلاق را دقیقاً در همان مقطعی از فلسفه هگل ردیابی می‌کنیم که هیچ‌نامی از اسپینوزا در میان نیست، یعنی در پدیدارشناسی روح. جست‌وجو در زبان‌های متفاوت نشان می‌دهد که هیچ کتاب یا مقاله‌ای تاکنون پژوهش خود را مشخصاً و منحصرأ بر این موضوع متمرکز نکرده است و تحقیق زیر از این حیث، نوآورانه است.

ما در این تحقیق پس از بیان مقدمه‌ای کوتاه درباره نسبت آثار هگل با اسپینوزا، به استخراج و واکاوی تقابل‌هایی از قبیل جوهر اسپینوزایی - روح هگلی، ماشین‌انگاری (mechanism) اسپینوزایی - اندام‌وارگی (organism) هگلی و سرمدیت اسپینوزایی - تاریخت هگلی می‌پردازیم و در نهایت نشان خواهیم داد که پدیدارشناسی روح چگونه/اخلاق اسپینوزا را به شیوه‌ای هگلی رفع کرده است.

کلیدواژه‌ها: اسپینوزا، هگل، جوهر، اخلاق، پدیدارشناسی روح.

۱. مقدمه

در طول تاریخ فلسفه همواره شاهد رابطه‌ای نزدیک و متقابل فکری میان متفکران بوده‌ایم.

* دانشجوی دکتری فلسفه غرب، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول) m.m.ardebili@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز nozehir@tabriz.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۷

همچنین بارها دیده‌ایم فیلسوفانی که سال‌ها یا حتی قرن‌ها پس از مرگ فیلسوف دیگری به فلسفه‌ورزی مشغول شده‌اند خود را آگاهانه یا ناآگاهانه خلف فیلسوف پیشین نشان داده‌اند؛ با این حال تبیین رابطه میان دو متفکر با قرن‌ها فاصله زمانی، به‌هیچ‌وجه کاری ساده نیست. همه متفکران کم و بیش از فیلسوفان پیش از خود تأثیر پذیرفته‌اند یا الهام گرفته‌اند، ولی وجه تمایز یک متفکر یا شارح و یک فیلسوف، نه‌تنها تأثیرپذیرفتن، بلکه فرا رفتن از فیلسوف پیشین است. این امر در رابطه فلسفی اسپینوزا و هگل نیز به چشم می‌خورد.

به طور کلی می‌توان حضور اسپینوزا را در چند جا از متون هگل ردیابی کرد:

۱. تاریخ فلسفه: هگل در *درس‌گفتارهای تاریخ فلسفه* را در ۱۸۲۵ و ۱۸۲۶ ایراد کرد. در جلد سوم این کتاب که به بررسی تحلیلی-تاریخی فلسفه در قرون وسطی و دوران مدرن اختصاص دارد هگل بخشی را به اسپینوزا اختصاص داده است و وی را «انجام و تحقق منطقی اصل دکارتی» (Hegel, 1990: 3/ 151) معرفی می‌کند و پس از بیان سرگذشتی داستان‌گونه از تولد تا مرگ اسپینوزا، مختصراً به بخش‌هایی از اندیشه وی اشاره می‌کند. اما متن اصلی‌ای که هگل در شرح مختصر خود آن را بیش از همه مورد بررسی قرار می‌دهد تعاریف بخش نخست/اخلاق است، یعنی تعاریف «علت خود»، «متناهی، جوهر، صفت، حالت، نامتناهی و درنهایت خدا». از آن‌جا که این بحث از محدوده اهداف پژوهش حاضر خارج است، و همچنین پیش از این توسط هگل شناسی دیگر به‌خوبی بررسی شده است، ما مخاطب را به همان تحقیق ارجاع می‌دهیم (مرادخانی، ۱۳۸۰).^۱

۲. منطق: هگل در فقراتی از کتاب *علم منطقی* نیز، چه صریحاً و چه تلویحاً، به اسپینوزا اشاره دارد. برای مثال در انتهای نخستین فصل از بخش «فعلیت‌یافتگی»، تحت عنوان امر مطلق، بخشی را منحصراً به بحث از فلسفه اسپینوزا اختصاص می‌دهد. این انتقادات هم لحن آشنای انتقادات هگل در *پیش‌گفتار پدیدارشناسی روح* را دارند هم رنگ و بوی انتقادات صریحی که هگل در *درس‌گفتارهای تاریخ فلسفه* علیه جوهر اسپینوزایی مطرح کرده است. هگل می‌نویسد:

مکتب اسپینوزایی، در این امر که بازتاب و تعیین‌های چندگانه‌اش، اندیشه‌ای بیرونی است، فلسفه‌ای دارای نقص است. جوهر در این نظام، یک جوهر، یک تمامیت انفکاک‌ناپذیر است ... «معین‌بودگی، نفی است»، اصل مطلق فلسفه اسپینوزایی است؛ این نگرش حقیقت‌مند و مطلق، یکی‌بودگی مطلق جوهر را مستدل می‌دارد. لیکن اسپینوزا در نفی کردن به مثابه معین‌بودگی یا کیفیت متوقف می‌ماند، او به شناخت این

امر به مثابه نفی مطلق یا نفی نفی کننده خود به پیش نمی رود؛ در نتیجه جوهر نزد اسپینوزا به شخصه شکل مطلق را دربر نمی گیرد و شناخت آن، شناخت ذاتی نیست (هگل، ۱۳۹۱: ۵۲۷-۵۲۸).

هگل پس از بیان انتقاداتی از این دست که بیش تر تصلب و وحدت انتزاعی جوهر اسپینوزایی را هدف گرفته اند مباحثی را مطرح می سازد که مشابه همان انتقاداتی است که به طور جامع تر و نظام مندتر در درس گفتارهای تاریخ فلسفه بیان شده بود. ما به بخشی از این انتقادات در بررسی و تحلیل انتقادات هگل در پیش گفتار پدیدارشناسی روح علیه جوهر نامتماز اسپینوزایی خواهیم پرداخت.

۳. هگل جوان: رابطه هگل جوان با اسپینوزا بیش از آن که فلسفی باشد اخلاقی و الاهیاتی بود. به گفته لوکاچ، «هگل در جوانی اش در مجموع به مسائل فلسفی در معنای دقیق آن بی اعتنا بود ... اما یگانه اثر اسپینوزا که به یقین مورد گواهی قرار گرفته است، رساله الهی سیاسی اوست. خواندن این اثر چه بسا در رابطه با دل بستگی او به تاریخ و نقد خداشناسی بوده است» (لوکاچ، ۱۳۸۶: ۳۱). اما از مباحث صریحاً مطرح شده که بگذریم نطفه ایده اصلی حاکم بر اندیشه های هگل، شلینگ، و حتی دوستشان هولدرلین نوعی وحدت وجود ناپخته بود. این اندیشه بالقوه بعدها در شلینگ به همان شب وجودی تبدیل شد که به قول هگل «تمام گاوها در آن سیاه اند» (Hegel, 1977: 9). «هولدرلین در نامه ای در همان ایام به روشنی از همسانی «من» مطلق فیخته و جوهر اسپینوزا سخن می گوید» (زنوی، ۱۳۸۱: ۱۰۵). اندیشه هگل اما در حد وحدت وجود محض باقی نماند. وی اندک اندک در دل همان وحدت، و با به رسمیت شناختن آن، به شکلی از کثرت یا نوعی تضاد راه برد. مارکوزه با اشاره به نخستین نوشته های فلسفی هگل ادعا می کند که هگل از همان زمان وحدت وجودش را هم چون وحدت نامتماز شلینگی، و البته اسپینوزایی، معرفی نمی کند، «بلکه آن را به عنوان وحدت پویایی از تضاد، در نظر می گیرد» (مارکوزه، ۱۳۶۷: ۶۶). در نتیجه هر چند روح وحدت گرای اسپینوزا به واسطه درآمیختن با روح رمانتیک حاکم بر نیمه دوم قرن ۱۸ آلمان به وادی فلسفه ایدئالیستی وارد شد، هگل، از همان ابتدا، کاملاً مقهور آن نشد و عمدتاً به تلویح و گاهی نیز به صراحت، انتقادات خود را علیه آن مطرح کرد. همان انتقاداتی که در ۱۸۰۷ در پدیدارشناسی روح به شکلی پخته تر، دقیق تر، و نظام یافته تر پدیدار شد.

۴. پدیدارشناسی روح: هگل این کتاب را در دوران سکونتش در ینا نگاشت؛ همان

دورانی که وی می‌کوشید تا از سلطه تفکر شلینگ رهایی یابد. در این دوران، چه پیش از پدیدارشناسی و چه در خود این کتاب، نوشته‌های هگل مملو از ارجاعات ریز و درشت به اسپینوزاست. بی‌زیر نیز معتقد است که هرچند هگل پیش از این نیز با اسپینوزا آشنایی داشت، «تنها در سال‌های نخستین حضورش در ینا در حین همکاری‌اش با شلینگ، کسی که به‌خصوص تحت تأثیر اسپینوزا بود و کسی که حتی در دوره فیخته‌ای‌بودنش هم علناً خود را یک اسپینوزایی معرفی می‌کرد کاملاً به سمت اسپینوزا برگشت» (Beiser, 2005: 90). به هر ترتیب شاید دشوارترین کار، جست‌وجوی ردپای اندیشه‌های اسپینوزا در پدیدارشناسی روح باشد. یک ذهن دقیق می‌تواند این ردپاها (چه سلبی و چه ایجابی) را از همان پیش‌گفتار کتاب، از یک سو، در رویکرد به‌شدت انتقادی هگل از به‌کارگیری روش ریاضی، چه در امور انضمامی و چه در مباحث متافیزیکی، یا انتقاد از تعریف جوهر به صورت امری صلب، و از سوی دیگر، در نگاه هم‌دلانه هگل به مباحث اسپینوزایی مطرح‌شده پیرامون رابطه میان دو مفهوم «نفی» و «تعیین»، مشاهده کند. در این مقاله خواهیم کوشید تا دست‌کم تعدادی از این ردپاها را به تفکیک موضوع، شناسایی و بررسی کنیم و در پرتو رویکرد هگلی تبیینی از آن‌ها به‌دست دهیم. البته روشن است که در این راه، هرچند زمینه اصلی بحث ما/اخلاق و پدیدارشناسی روح است، کاوش خود را صرفاً به متن این آثار محدود نخواهیم کرد و برای روشن‌ساختن و تبیین موضوع به سراغ مقاطع دیگری از اندیشه این دو فیلسوف نیز خواهیم رفت.

۲. جوهر

به‌نظر می‌رسد مهم‌ترین و محوری‌ترین مفهوم در فلسفه اسپینوزا «جوهر» است که تمام مفاهیم دیگر در ارتباط با آن معنا پیدا می‌کنند. خواه این ارتباط به نوعی این‌همانی بینجامد مانند مفاهیمی نظیر خدا، طبیعت، و جهان؛ خواه این مفاهیم از مشتقات جوهر به‌شمار روند مانند صفات، حالات، افراد، و انسان‌ها. اسپینوزا در مهم‌ترین کتاب خویش، *اخلاق*، جوهر را چنین تعریف می‌کند: «مقصود من از جوهر شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید، یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد متوقف نیست» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۴).

برای یافتن ریشه‌های فلسفی این جوهر باید به سراغ ارسطو برویم. ارسطو در *مابعدالطبیعه* دو معنا برای جوهر قائل می‌شود:

۱. جوهر آن است که بر موضوعی حمل نمی‌شود، بلکه چیزهای دیگری (اعراض و صفات) همه بر آن حمل می‌شوند (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۱۲)؛

۲. اوسیا (ousia) در دقیق‌ترین، نخستین و بهترین تعبیر آن، چیزی است که نه در موضوعی گفته می‌شود و نه در موضوعی هست؛ مانند انسانی یا اسبی (همان).

با توجه به نکات فوق روشن می‌شود که نگاه اسپینوزا به جوهر، وام‌گرفته از ارسطو است؛ تفاوت شاید در این باشد که اسپینوزا همان نگاه ارسطویی را به حدود و غایات خودش رسانید و به بیانی دقیق‌تر تعریفی بنیادی‌تر و فراگیرتر از جوهر ارسطویی ارائه داد. اما در هگل داستان به کلی متفاوت است؛ اصل و بنیاد برای هگل نه بر «بودن»، بلکه بر «شدن» استوار است. در نتیجه جوهر هگلی به هیچ‌وجه جوهری «توئی» نیست. هگل در پیش‌گفتار *پدیدارشناسی* عبارتی شگرف دارد که تفسیر آن همواره یکی از مهم‌ترین وظایفی بود که مفسران *پدیدارشناسی* برای خود تعریف می‌کردند. وی می‌نویسد: «همه چیز منوط به شناخت و بیان امر حقیقی، نه تنها به منزله جوهر بلکه همچنین به منزله سوژه است» (Hegel, 1977: 10). پس هگل حقیقت را نه در جوهر، بلکه در مقابل آن و در کنار سوژه قرار می‌دهد. بی‌تردید در این جا مراد هگل از جوهر، جوهر ارسطویی-اسپینوزایی است. برای روشن‌تر شدن بحث، باید به این حقیقت اشاره کرد که هگل با ترفند و شیوه خاص خود، که در پیش‌گفتار *پدیدارشناسی* رایج است، ابتدا یک مفهوم را به نقد می‌کشد، پس از این نقد و نفی دیالکتیکی، تعریفی نو از همان مفهوم به دست می‌دهد و آن را به مثابه مفهومی از آن خود به کار می‌گیرد. مفهوم جوهر نیز از چنین قاعده‌ای مستثنی نیست. هگل اندکی پس از عبارت فوق، در پاراگراف ۱۸، وقتی از جوهر نام می‌برد، دیگر نه از جوهر ارسطویی، بلکه از جوهری سخن می‌گوید که درون خود به تناقض تن داده و تنش مفهوم را به جان خریده است و چیزی جز سوژه نیست. یعنی جوهر ایدئالیستی که از نفی دیالکتیکی هر دو سوی ابژه صلب و سوژه پویا حاصل شده است:

این جوهر، در مقام سوژه، سلبیت ساده محض است و دقیقاً به همین دلیل محل شقاق امر بسیط است؛ مضاعف‌سازی است که تضاد را به وجود می‌آورد. و سپس اقدام به نفی مجدد این تنوع بی‌تفاوت و امر متضاد با آن [یعنی بساطت بی‌واسطه] می‌کند. فقط این همسانی خود-تجدیدگر (self-restoring sameness) یا این بازتابیدن در دگربودگی در بطن خویشتن است که امر حقیقی است، نه نوعی وحدت آغازین یا بی‌واسطه به خودی خود (ibid).

همین جا می‌توان ریشه اصلی رابطه دوسویه و نوسانی هگل با اسپینوزا را دریافت؛ از یک سو، هگل خود را اسپینوزایی می‌داند چرا که به باور هگل، اسپینوزا یگانه فیلسوفی بود که به اثبات حقیقی جوهر دست یافت، اما از سوی دیگر، اسپینوزا را مورد انتقاد قرار می‌دهد که چرا جوهرش مرحله آخر نفی دیالکتیکی را پشت سر گذاشت و به چنان صلیبیتی دچار شد که سر از سرمدیت انتزاعی درآورد و سوژکتیویته را به کلی از دست داد. به تعبیر دقیق‌تر:

هگل از آن جهت اسپینوزا را می‌ستود که او به اثبات جوهر دست یازیده بود، اما از سوی دیگر ضعف اسپینوزا را نیز در بیان و تفسیر او از مسئله جوهر می‌دید. از نظر هگل جوهر اسپینوزا چنان متصلب بود که ذره‌ای در آن نشاط و انعطاف دیده نمی‌شد. با چنین تلقی از مسئله جوهر بود که اسپینوزا نرم‌نرمک به تفسیر الحادی راه می‌برد. اگر او جوهر را به مقام سوژه ارتقا 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 کند روحی که از نحوی حرکت ذاتی برخوردار بود (مرادخانی، ۱۳۸۴: ۱۳۷).

خلاصه این که هگل در جایگاه یک ایدئالیست، بزرگ‌ترین اشتباه اسپینوزا را این می‌داند که جوهر را نه در نسبت با جهان، نه در رابطه نفی‌کننده و دیالکتیکی با دگربودگی اش بلکه فقط و فقط در نسبت با خودش در نظر گرفت. به زعم هگل، این اشتباه اسپینوزا را به این اشتباه بدتر سوق می‌دهد که فکر را نه در ذات جوهر بلکه در خارج آن، در مرتبه‌ای نازل‌تر از آن، به منزله صفتش بجوید. به تعبیر هایدمان، «اسپینوزا جوهر را از فکر و امتداد، در مقام «صفات» آن، جدا ساخت. به عکس آن، به باور هگل، فکر نمی‌تواند محمولی باشد که از خارج به نخستین اصل یک نظام فلسفی حمل شود، بلکه فکر باید تعیین‌بخش اصلی این نظام باشد» (Heidemann, 2008: 7-8). آرمان هگلی جوهر در مقام سوژه نیز ریشه در همین درونی‌ساختن و ذاتیت‌بخشیدن به فکر، ایده، روح، و در یک کلام سوژکتیویته است؛ یعنی همان عنصری که اسپینوزا آن را به یک حالت صرف فردی تقلیل داد.

۳. روح هگلی، جوهر اسپینوزایی

از مباحث فوق می‌توان نتیجه گرفت که روح هگلی در واقع جوهری اسپینوزایی است که به سطح ایدئالیسم ارتقا یافته است. از همین روست که تیلور می‌نویسد، «روح در نگاه هگل

همان چیزی است که خود را در سرتاسر واقعیت به تجلی درمی آورد و شالوده آن است، یعنی همان چیزی که نزد اسپینوزا «جوهر» بود» (تیلور، ۱۳۷۹: ۵۰). اما اگر بخواهیم این پیوند را عمیق تر مورد بررسی قرار دهیم، ابتدا باید به واکاوی تصور و رابطه آن با واقعیت نزد اسپینوزا بپردازیم.

در اخلاق مفهومی کلیدی به نام idea وجود دارد؛ معمولاً در مورد اسپینوزا، و البته اغلب عقل گرایان مدرن و بخشی از فیلسوفان نیمه دوم قرون وسطی، این اصطلاح را به «تصور» ترجمه می کنند. در همان ابتدای اخلاق و در اصل موضوعه ۶، اسپینوزا می گوید که «تصور درست باید با متصور یا آنچه مورد تصور است، مطابق باشد» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۱۳). در این جا مراد از تصور همان صورت اشیا در ذهن سوژه است و در نتیجه گویی تصور امری مطلقاً سوژکتیو است که برای محک زدن آن باید آن را با ابژه بیرونی مطابقت داد. اما تصور اسپینوزایی از این معنای کلاسیک فراتر می رود. پارکینسن اشاره می کند که «گرچه یک تصور، تنها یک تصویر به معنای استعاره ای آن است، اما واقعاً یک موجود است» (پارکینسن، ۱۳۸۱: ۹۱). یا همین نکته را یاسپرس به نحوی دیگر بیان می کند: «ایده [یا تصور] در نظر اسپینوزا مفهومی است که روح، چون اندیشنده است، می سازد. ولی در عین حال ایده ها ذوات عینی هستند» (یاسپرس، ۱۳۸۷: ۵۰). حال پرسش این جاست که چه عنصر خاصی در تصور یا ایده اسپینوزایی وجود دارد که آن را از ساحت سوژکتیویته محض خارج می سازد و به آن نوعی عینیت می بخشد. به تعریف جوهر بازگردیم؛ به زعم اسپینوزا، جوهر چیزی است که «در خودش است و به نفس خودش به تصور می آید» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۴). در این جا شاهد پیوند تنگاتنگ میان تصور و وجود هستیم. اسپینوزا در تعریف جوهر، یعنی در تعریف کلیدی ترین و بنیادی ترین جزء فلسفه اش، آن را پیش از آن که علت خود بداند، متصور بالذات می شمارد. در نتیجه، به نظر می رسد مراد اسپینوزا از تصور از معنای رایج و کلاسیک «تصور» فراتر می رود و سویه ای وجودی یا علی نیز پیدا می کند.

پیوند معرفت با وجود، یا به تعبیر اسپینوزایی پیوند شناخت با علیت، در همان اصل متعارفه چهارم، بخش یکم اخلاق قابل مشاهده است. «شناختن معلول وابسته به شناختن علت و مستلزم آن است» (همان). مسئله زمانی روشن تر می شود که به یاد بیاوریم در فلسفه اسپینوزا منظور از شناخت، نه برداشتی سطحی یا حتی شناختی عمیق، بلکه شناخت مطلق است. شاهدی دیگر بر مدعای فوق، صورت قضیه پنجم از بخش دوم اخلاق است: «وجود

بالفعل تصورات، خدا را علت خود می‌شناسند» (همان: ۷۶). در این جا اسپینوزا هم برای تصورات نوعی فعلیت و عینیت قائل شده است و هم به آن‌ها شکلی از شناخت را نسبت داده است. کتمان نمی‌کنم که در این جا بحث تاحدی پیچیده است و ذکر ارجاعات و نقل قول‌های دیگر به متون اسپینوزا حتی بر ابهام مسئله خواهد افزود. یگانه راه این است که به سراغ ریشه مسئله رفته و آن‌ها را مورد واکاوی قرار دهیم.

ریشه رابطه تصور با عینیت را می‌توان در وحدت جوهر اسپینوزایی جست‌وجو کرد. همان‌گونه که می‌دانیم، جوهر اسپینوزایی واجد بی‌شمار بُعد است که ۲ تا از آن‌ها برای ما قابل شناخت است: یعنی فکر و امتداد. می‌توان تصور و عینیت را به ترتیب با صفت فکر و امتداد متناظر دانست. همچنین برای روشن کردن پیوند میان آن دو باید به سراغ تعریف خود صفت نیز رفت. مهم‌ترین شاخصه صفت این است که «مقوم ذات جوهر» (همان: ۷-۸) است. در واقع در فلسفه اسپینوزا صفت نه عرضی خارج از شیء و نه از نوع کیفیات ثانویه، بلکه ذاتی و حتی برسانده ذات جوهر است. به تعبیر دقیق‌تر، بُعد و فکر مقوم یک ذات مشترک هستند که همان جوهر واحد است. این چنین پیوندی بین فکر و امتداد که به جرئت می‌توان گفت تا پیش از اسپینوزا در فلسفه بی‌سابقه بوده است، راه را بر فهم موضوع باز می‌کند. در واقع فکر و امتداد، یا تصور و عینیت دو چیز ذاتاً مستقل و متمایز نیستند که بخواهیم برای پیوند زدن میان آن‌ها به توهماتی دکارتی روی بیاوریم، بلکه این دو ذاتاً به هم پیوسته‌اند و در واقع دو روی یک سکه‌اند. تصور همان عینیت است و سوژه روی دیگر ایزه به‌شمار می‌رود. فقط با تکیه بر این مقدمات است که می‌توان به این قانون طلایی اسپینوزایی پی برد که «نظام و اتصال تصورات همانند نظام و اتصال اشیاست» (همان: ۷۸).

به هگل بازگردیم. آیا پدیدارشناسی روح چیزی جز سرگذشت ارتباط میان این دو نظام و اتصال است؟ پیوند میان سرگذشت سوژه بشری با تاریخ جهان ابژکتیو؛ پیوند تاریخ انسان و طبیعت. اما هگل در سطح پیوند اسپینوزایی در جا نمی‌زند. اسپینوزا صریحاً ادعا می‌کند که فکر و امتداد هیچ تأثیری نمی‌توانند بر یک‌دیگر بگذارند. یکی از بهترین شواهد این ادعا دقیقاً در جایی مطرح می‌شود که اتفاقاً از منظری کلاسیک به نظر می‌رسد حالت معین ناشی از فکر، با حالت معین ناشی از امتداد رابطه‌ای متقابل و تنگاتنگ دارند، یعنی نفس و بدن. اما اسپینوزا حتی در آن جا هم ادعا می‌کند که «نه بدن می‌تواند نفس را به اندیشیدن وادارد و نه نفس می‌تواند بدن را به حرکت یا سکون و یا به حالت دیگر، اگر حالت دیگری باشد، وادار کند» (همان: ۱۴۵). اما رابطه این دو وجه سوژکتیو و ابژکتیو در

هگل رابطه‌ای دیالکتیکی است. این همان رابطه‌ای است که اسپینوزا به آن راه نبرد و از همین رو هر دو صفت فکر و امتداد را برآمده و متأثر از جوهری واحد در نظر گرفت. از همین رو اسپینوزا زمانی که از تصور سخن می‌گوید مجبور است به آن، وجهی علی و ابژکتیو نیز ببخشد و همچنین زمانی که از جوهر سخن می‌گوید باید در دل آن متصور بودن آن را نیز لحاظ کند. در نهایت هر چند اسپینوزا موفق می‌شود تا از ثنویت جوهری دکارتی فراتر رود، اما رابطه متقابل این دو وجه فکر سوژکتیو و امتداد ابژکتیو بسیار کم‌رنگ و به بیان بهتر مبهم است.

در پدیدارشناسی روح هر چند تمایز آگاهی و طبیعت در دل روح هگلی رفع می‌شود، این رفع از همان سنخی است که هگل آن را «آوف‌هبونگ» (Aufhebung) می‌خواند و در نتیجه آگاهی، طبیعت و روح رابطه‌ای دیالکتیکی با یک‌دیگر برقرار می‌کنند. روح هگلی جامع است و هم ابژکتیویته طبیعی و هم سوژکتیویته بشری را دربر می‌گیرد. ترجمه «Geist» به «ذهن»، «روان»، یا حتی «جان» همواره حقیقت و وجه ابژکتیو روح را از قلم می‌اندازد. روح هگلی را می‌توان متناظر با جوهر واحد فراگیر و مطلق اسپینوزایی دانست که سوژه و ابژه، فکر و امتداد را به طور توأمان دربر می‌گیرد، اما نباید فراموش کرد که سوژه و ابژه، آگاهی و طبیعت نیز واجد رابطه‌ای متقابل و دیالکتیکی با هم هستند و اصلاً روح، برخلاف جوهر اسپینوزایی، نه امری از پیش داده، بلکه نتیجه رفع دیالکتیکی سوژه و ابژه در طول تاریخ و در نتیجه در حال شدن و صیوریت است. هگل در پدیدارشناسی روح با اشاره به همین جوهر اسپینوزایی، روح خود را جوهری معرفی می‌کند که از این ثبات، تصلب، و یک‌پارچگی فراتر رفته و در نتیجه از مرگ به در آمده و حیات یافته است:

روح، در مقام جوهر، خود-همانی درست و تزلزل‌ناپذیر است، اما همین روح در مقام هستی-برای-خود، هستی تکه‌تکه‌شده، از خود گذشته و نیک‌خواه، است که در آن هرکس کار مخصوص به خود را تحقق می‌بخشد، هستی کلی را از هم می‌گسلد و سهم خود را از آن برمی‌گیرد. ... این [فرایند]، حرکت و جان جوهر است، و [همچنین] هستی کلی حاصل از آن. [این جوهر] فقط از آنجایی که هستی‌ای تجزیه‌شده در خود است، ذاتی مرده نیست، بلکه برون‌ذات و زنده است (Hegel, 1977: 264).

می‌توان ادعای هگل مبنی بر زنده‌بودن جوهرش، برخلاف جوهر مرده اسپینوزایی را بیش‌تر از این ریشه‌یابی کرد و به عناصری رسید که حیات‌بخش جوهر روحانی هگلی و وجه تمایز آن از جوهر اسپینوزایی هستند. یکی از این عناصر رویکرد اندام‌وار هگل به جهان است.

۴. اندام‌وارگی هگلی، ماشین‌انگاری اسپینوزایی

اسپینوزا وام‌دار فیزیک‌هابزی-دکارتی بود. به زعم این طیف از عقل‌گرایان مدرن قرن هفدهم طبیعت چیزی جز یک ماشین بزرگ نیست که قانون حاکم‌بر آن علیت مطلق نیوتنی است. در این علیت مطلق، جهان هم‌چون یک ماشین عمل کرده است و هرکدام از اجزایش هم‌چون اجزای ماشین با یک‌دیگر در تأثیر و تأثر دائمی هستند. از همین روست که بی‌ز می‌نویسد: «درنهایت، جوهر کلی واحد اسپینوزا در واقع چیزی جز یک ماشین عظیم نیست» (Beiser, 2005: 90). می‌توان از این‌جا دریافت که چرا هم دکارت و هم اسپینوزا صریحاً علت‌غایی را زیر سؤال می‌بردند؟ دکارت صریحاً ادعا می‌کند که «نوع علت به اصطلاح غایی در مورد اشپای فیزیکی [یا طبیعی] هیچ کاربرد سودمندی نخواهد داشت» (دکارت، ۱۳۸۵: ۷۴-۷۵). لب کلام دکارت این بود که ما به غرض و غایت الهی دست نخواهیم یافت، پس جست‌وجوی علت‌غایی اشپا و رویدادها جز به توهمات غیر قابل اسناد نخواهد انجامید. اسپینوزا حتی از این هم فراتر می‌رود، و اصلاً وجود علت‌غایی یا هرگونه غرض و قصدیتی را در طبیعت مورد انتقاد قرار می‌دهد. به زعم او، «طبیعت در کار خود هیچ غایتی در نظر ندارد و همه علت‌های غایی ساخته ذهن بشر هستند» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۶۴). وی با نقد خدا در مقام غایت جهان (یا علت‌غایی جهان آن‌گونه که ارسطو ادعا می‌کند) حتی از این هم فراتر رفته و ادعا می‌کند که خود خدا هم هیچ غایتی برای افعالش ندارد. به تعبیر پارکینسن، «نه‌تنها اسپینوزا تصور خدایی را که غایت یا هدف جهان است رد می‌کند، بلکه با صراحت تمام هدف داشتن خدا را انکار می‌کند» (پارکینسن، ۱۳۸۱: ۱۲۰). دلیل اصلی آن نیز به گفته اسپینوزا این است که «اگر خدا برای رسیدن به غایتی کاری انجام دهد لازم می‌آید که چیزی را طلب کند که فاقد آن است» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۶۵). این‌که انتقادات اسپینوزا بر علیت‌غایی تا چه حد درست است موضوع بحث ما نیست. آنچه جالب توجه است این است که دست‌کم یکی از انگیزه‌های دکارت و اسپینوزا در نقد علیت‌غایی و بی‌فایده یا توهم‌پنداشتن آن، نگاه ماشین‌انگاره آن‌ها به جهان یا طبیعت بود. یگانه‌علیتی که بر ماشین حاکم است از سنخ علیت‌فاعلی است و در نتیجه خدای دکارتی یک مهندس خبره است و خدای اسپینوزایی کل ماشین را در خود دارد و به بیان دیگر چیزی جز کل ماشین یا همان طبیعت نیست.

روح هگلی اما امری ذاتاً غایی است. البته هگل انتقادات مطرح‌شده علیه غایت‌طبیعت را مورد توجه قرار می‌دهد، اما ایراد را نه در غایت، بلکه در رویکرد ماشین‌انگاره به جهان

و جدایی ذات از غایت می‌داند و رسالت روح هگلی همانا فائق آمدن بر همین جدایی است. در نتیجه، «به زعم هگل، هیچ راهی جز تبدیل جوهر اسپینوزا به یک اندام‌وارگی زنده وجود ندارد» (Beiser, 2005: 95). وی انتقادات خود را بر چنین رویکردی، بیش از همه در بخش مربوط به عقل از کتاب *پدیده‌شناسی مطرح می‌سازد*. در این بخش فصلی تحت عنوان عقل مشاهده‌گر وجود دارد که نمونه‌ای از رویکرد مدرن ماشینی-مکانیکی به جهان است. وی با دفاع از علیت غایی، یا به تعبیر دقیق‌تر با اصلاح و احیای آن، آن را نه خارج از ذات، بلکه در خود آن جای می‌دهد:

موجود اندام‌وار خود را موجودی نشان می‌دهد که از خود صیانت می‌کند به خود بازمی‌گردد و به خود بازگشته است. اما این آگاهی مشاهده‌گر در این موجود مفهوم غایت را باز نشناخته و تشخیص نمی‌دهد، [و در عین حال تشخیص نمی‌دهد که] مفهوم غایت فقط در این جا و به صورت یک شیء وجود دارد، و نه در جایی دیگر و در فهمی دیگر. این آگاهی تمایزی را میان [از یک سو] مفهوم غایت و [از سوی دیگر] هستی برای خود و صیانت-از خود قائل می‌شود، تمایزی که [در حقیقت یک تمایز] نیست. این که در واقع هیچ تمایزی وجود ندارد، حقیقتی است که این آگاهی [مشاهده‌گر] از آن باخبر نیست؛ برعکس، ایجاد تمایز هم چون عملی حادثی (contingent) برایش آشکار می‌شود که هیچ پیوند ضروری‌ای با آنچه توسط آن عمل پدید آمده است، ندارد؛ و وحدتی که این دو را به یکدیگر پیوند می‌زند یعنی عمل مذکور و غایتش، به زعم این آگاهی، از یکدیگر جدا می‌افتند (Hegel, 1977: 158).

بنابر نقل قول فوق، روشن است که مراد هگل از غایت با غایت ارسطویی متفاوت است. برای هگل غایت نه در خارج، بلکه در ذات امر است، چرا که در سطحی روحانی، طبیعت نه یک ماشین، بلکه یک کل اندام‌وار است. در یک کلام، تفاوت اصلی در این است که ذات جوهر ماشینی اسپینوزا با فاعلیت، و ذات جوهر اندام‌وار هگلی با غایت هم‌بسته است. جهان به زعم هگل یک کل اندام‌وار است، و هر رویکرد مکانیستی یا ماتریالیستی‌ای که آن را به منزله یک ماشین در نظر بگیرد، علیت غایی حاکم بر آن را از ذات آن جدا کرده و در نتیجه حقیقت ذاتی این کل واحد روحانی اندام‌وار را نادیده گرفته است.

۵. این همانی وحدت‌گرای اسپینوزا، این همانی در عین تفاوت هگل

همان‌گونه که در بحث از جوهر دیدیم، تعریفی که اسپینوزا از جوهر، به‌ویژه با توجه به مفهوم نامتناهی، به دست می‌دهد، منطقاً به وحدت وجود می‌انجامد. جوهر اسپینوزایی

آنچنان تمامیت خواه است که دیگر برای هیچ موجودی جز خود، جایی باقی نمی گذارد، در نتیجه اسپینوزا برای تبیین کثرت، هم چون افلاطون آن را فرع بر وحدت و در مرتبه دوم یا سوم قرار می دهد. کثرت موجود در جهان، در حقیقت نه ذاتی و جوهری، بلکه کثرت در حالات است. در این زمینه نیز هگل رابطه ای دوگانه با اسپینوزا دارد. از یک سو به گفته لوکاچ، «فلسفه هگل، به رغم اعتراض های خود او، سخت وحدت وجودی است. تأثیر نیرومند اسپینوزا بر اندیشه جنبش روشن گری آلمان در پایان قرن هجدهم، که با لسینگ، هردر، و گوته جوان آغاز می شود گرایش وحدت وجودی را در این جنبش به وجود آورد» (لوکاچ، ۱۳۸۶: ۶۵۰).

اما از سوی دیگر، هگل همواره در مورد فلسفه وحدت گرای مطلق، یا آنچه او «این همانی تمایز گذاری نشده» موضع انتقادی اتخاذ می کند. از نمونه های بارز چنین رویکردی، هگل به دو فیلسوف اشاره می کند: اسپینوزا و شلینگ. به زعم هگل، هرچقدر هم که امثال اسپینوزا و شلینگ بکوشند به شکلی از کثرت در دل وحدت نائل شوند، از آنجایی که جوهر واحدشان با چیزی غیر از خود این همانی ندارد، از تبیین کثرت عاجزند. به بیان دقیق تر، «آن گونه این همانی که با هیچ چیز جز خود رابطه این همانی ندارد، خود را نیز معدوم می کند. این همانی اگر از خود به سوی غیر [یا دیگری] برون نشود و این همانی با چیزی [یا این همانی مضاعف به چیزی] نباشد همان طور که هگل نیز پی برده بود، از بن و بنیاد هیچ است» (آدرنو، ۱۳۸۵: ۶۰۶). البته نمی توان کتمان کرد که بیش از همه خود اسپینوزا مقصر است که از تبیین دقیق و مشخص فرد سر باز می زند و آن را به تصور مبهمی از صیانت ذات یا مجموعه مرکبی فرو می کاهد که به تعبیر فیزیک دانان واجد نوعی لختی (inertia) است. اینوود می نویسد، «اسپینوزا هیچ مکانیسم مناسبی برای رجعت موجودیت های مستقل به جوهر فراهم نمی کند: او در واقع فقط ادعا می کند که همه چیز (از جمله خودش) در مطلق یگانه است» (اینوود، ۱۳۸۸: ۶۰۰).

هگل در انتهای پدیدارشناسی بدون آن که نامی از اسپینوزا ببرد، به اندیشه وحدت گرای انتزاعی وی می تازد و آن را مواجه با آفاتی می داند که یکی از آنها پس رفت به فردگرایی مطلق است. به تعبیر ساده تر اگر همه چیز یک چیز باشد، و اگر همه چیز، بدون وجود هرگونه تمایز ذاتی، در درون یک جوهر یک پارچه حل شود، آن گاه این کلیت فراگیر به روی دیگر سکه خود یعنی فردیت تکین بدل می شود. به تعبیر هگل:

آن گاه که [این آگاهی] بدین وسیله وحدت بی واسطه تفکر و هستی، وحدت ذات انتزاعی

و خود، را به نحوی انتزاعی بیان کرده است؛ و آن‌گاه که نور آغازین را در صورتی محض‌تر، یعنی وحدت امتداد و هستی بیان کرده است، ... و در انجام این عمل، جوهر شرق (orient) را در تفکر احیا کرده است، روح به یک‌باره با وحشت از وحدت انتزاعی، از این جوهریت عاری از خود (self-less)، عقب می‌نشیند، و بر خلاف آن فردیت را تصدیق می‌کند (Hegel, 1977: 489).

همین نقاط تاریک در اندیشه اسپینوزاست که امکان قرائت‌های فردگرایانه از اندیشه وی توسط متفکرانی چون دلوز را ممکن می‌سازد. دلوز از یک سو، وجود را نه به جوهر، بلکه به حالات نسبت می‌دهد که تجلیات جوهرند، در نتیجه جهان نه یک کل یک‌پارچه واحد، بلکه کثرتی از تعداد بی‌شماری از تکینگی‌هاست که هر کدام به نحوی اشتدادی قدرت خاص خود را دارند. دلوز همچنین نوع دیگری از تکینگی را پیش می‌کشد که تکینگی وجود است. شاید بتوان ادعا کرد که اسپینوزا جوهر را چنان یک‌پارچه و بی‌تمایز می‌سازد که گویی نه از یک کلیت یک‌پارچه، بلکه از یک فرد ممتد سخن می‌گوید. دلوز در کتاب *اسپینوزا، فلسفه عملی* می‌نویسد:

اما دو [نوع] تفرد بسیار متفاوت وجود دارد: [یکی] تفرد ذات، که با تکینگی هر درجه از قدرت، در مقام یک جزء اشتدادی، تقسیم‌ناپذیر و جاودان تعریف شده است؛ و [دیگری] تفرد وجود که با مجموعه تقسیم‌پذیری از اجزای امتدادی تعریف شده است (Deleuze, 1988: 77-78).

صرف نظر از مصادره به مطلوب بودن قرائت‌هایی که دلوز به اسپینوزا نسبت می‌دهد، همان‌گونه که اشاره شد، این انتقاد بر اسپینوزا هم وارد است که گه‌گاه با مبهم‌نویسی و گه‌گاه به دلیل تناقضات درونی راه را بر چنین رویکردهایی می‌گشاید. یکی از مشکلات اصلی جوهر اسپینوزایی-شلینگی، که اجازه نمی‌دهد کثرت به درستی درون وحدت جای گیرد، تا هم وحدت را قوام بخشد، هم خود را منحل نکند، فقدان نگاه دیالکتیکی، و در نتیجه فروکاستن ایده فلسفی به توصیفات داستان‌گونه است. هگل در *منطق ینا*، که ۳ سال پیش از *پدیدارشناسی منتشر شد* و در حقیقت منطق حاکم بر *پدیدارشناسی* محسوب می‌شود، صریحاً ادعا می‌کند که چنین رویکردی، «واپسین تدبیر آن کوشش شکست‌خورده‌ای است که می‌خواهد اضداد را به گونه‌ای قطعی با هم ترکیب کرده و از آن‌ها درگذرد، زیرا بر نیاز به این ترکیب [هم‌نهاد] تنها انگشت می‌گذارد و به جای آن که این نیاز را عملی سازد خود را به توصیف آن راضی می‌کند» (لوکاج، ۱۳۸۶: ۳۴۹).

درواقع در این خصوص اسپینوزا نه تنها به سطح ایده دیالکتیکی هگل نمی‌رسد، بلکه هنوز به مفهوم طبیعت و سوژه کانتی نیز دست نیافته است. جوهر اسپینوزایی همچنان در سطح همان رئالیسم ارسطویی باقی مانده و هنوز دیوار ردناشدنی میان سوژه و جهان در آن حفظ شده است. اسپینوزا اما گمان می‌کند فلسفه‌اش را در آن سوی دیوار و در وادی ابژکتیویته بنا کرده است. از همین رو، تیلور با هوشمندی خاصی این نکته را تشخیص می‌دهد که «تقابل میان خودآگاهی و وحدت با طبیعت، و ورای این تقابل، جدایی میان ذهنیت متناهی و زندگی بی‌کرانی که در طبیعت جریان داشت، حایلی میان سوژه کانتی و جوهر اسپینوزایی» (تیلور، ۱۳۷۹: ۲۳) است، و تا اسپینوزا از این حایل عبور نکند، که بنا به مبانی فلسفی‌اش منطقاً نمی‌تواند عبور کند، نمی‌تواند به ایده نوع‌آمیز دیالکتیکی وحدت-در عین - تفاوت راه ببرد. ایده‌ای که هگل به کمک آن هم وحدت‌گرایی مطلق و بی‌تمایز را مورد انتقاد قرار می‌دهد، هم کثرت‌گرایی اتمیستی را. پیش‌تر در جایی دیگر به این نکته اشاره شده است که:

در این مقطع، گویی هگل با هر دو سوی دعوا سر جنگ دارد. وی از سویی رویکرد وحدت‌انگازانه جوهری اسپینوزا و وحدت‌انگاری ایدئالیستی شلینگ را مورد انتقاد قرار می‌دهد و آن را به طرزی افراطی خود-همان (self-identical) و فاقد تمایز می‌داند؛ و از سوی دیگر اتمیسم طرفداران روشن‌گری یا ثنویت‌گرایی افراطی را رد می‌کند. شاید تنها در بستر تضاد دیالکتیکی فوق‌بتوان از اصطلاح هگلی این‌همانی-در [عین]-تفاوت (identity-in-difference) سخن گفت (اردبیلی، ۱۳۹۰: ۶۴).

در عین حال نباید فراموش کرد که علی‌رغم تمام انتقادات مطرح‌شده بر جوهر اسپینوزایی، هگل یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم فلسفه‌اش را صریحاً از این جوهر اخذ می‌کند، اما آن را دیالکتیکی کرده و نام «روح» را بر آن می‌گذارد. اگر در نظر اسپینوزای وحدت‌گرا، آنچه وجود دارد یک جوهر یک‌پارچه، واحد، و فراگیر است، در نظر هگل نیز آنچه وجود دارد، به تعبیری جوهر یک‌پارچه، واحد، و فراگیر روحانی است که همه‌چیز اعم از طبیعت و تاریخ را دربر می‌گیرد.

۶. مطلق

همان‌گونه که می‌دانیم در نظام اسپینوزایی، دست‌کم به ادعای خود وی، تفاوتی ماهوی میان بسیاری از مفاهیم اصلی فلسفی وجود ندارد. وحدت‌انگاری اسپینوزا تا آن‌جا پیش می‌رود

که رابطه میان مفاهیمی که ارتباط میان آن‌ها در تاریخ فلسفه همواره محل بحث بوده است را به نوعی این‌همانی محض بدل می‌سازد؛ برای مثال در فلسفه اسپینوزا، خدا، جوهر، «علت خود»، مطلق، مختار، وجود، واحد، و طبیعت عیناً یک چیز هستند.

مطلق نیز یکی دیگر از این مفاهیم است که در نظام ارزش‌گذاری معنایی فلسفه اسپینوزا هم‌ارز با جوهر به‌شمار می‌رود. در نتیجه، انتقادات هگل بر مطلق اسپینوزایی شباهت زیادی با انتقادات هگل علیه مفهوم جوهر دارد. به زعم هگل، مطلق اسپینوزایی به علت دچار شدن به ابژکتیویته محض و درونی‌نکردن آگاهی سوژکتیو یا همان فکر در خود، نمی‌تواند به مرتبه روح مطلق هگلی نائل شود. به تعبیر هایدمان، «این خصیصه اساسی موضع فلسفی هگل در طی دوره‌ی ینا یا بعدتر است که مطلق فقط در صورتی می‌تواند حقیقت باشد که برخلاف فلسفه اسپینوزا، خود را از فکر متمایز نسازد» (Heidemann, 2008: 7).

البته هگل در *پدیدارشناسی*، به ویژه در پیش‌گفتار آن، بخش اعظم انتقاداتی که بر مطلق وارد می‌سازد در واقع خطاب به مفهوم مطلق در فلسفه شلینگ است که البته تا حد زیادی، دست کم در موارد مورد انتقاد، مشابه مطلق اسپینوزایی است. البته لازم به یادآوری است که شلینگ در دوره‌ای، علناً خود را اسپینوزایی می‌نامید. برای فهم بهتر بحث، بهتر است گزارشی را نقل کنیم که سولومون از مطلق شلینگی و شباهت آن با اسپینوزا ارائه می‌دهد:

آن‌چه شلینگ پیشنهاد می‌کند نظر به امر مطلق به‌مثابه واحد است، به‌مثابه واحدی چندچهره و خودآفرین و پیوسته در حال کمال بخشیدن به عالمی که طبیعت یک جنبه آن و ذهن انسان جنبه دیگر آن است [مشابه دو صفت فکر و جسم برای جوهر اسپینوزا که متناظر با انسان و طبیعت در شلینگ است]. ... مانند اسپینوزا، مفهوم هر چیزی غیر از امر مطلق و مفهوم هر چیزی که امر مطلق از آن غافل باشد در نزد شلینگ چیزی نااندیشیدنی است و لذا آن‌چه «امر مطلق» برای او به معنا درمی‌آورد نامفهوم‌بودن هر کوشش برای تمیزدادن «فاعل» از «موضوع» یا اعتبار عینی (موضوعی) از قوام کلی و فاعلی است (سولومون، ۱۳۷۹: ۷/ ۷۵-۷۶).

علاوه بر این، هگل همواره شلینگ را متهم کرده است که مطلقش دچار وحدت محض است و در نتیجه تمایز را در خود راه نمی‌دهد؛ این انتقاد پیش و بیش از شلینگ به مراتب بر اسپینوزا وارد است که تمایزات درون مطلق، یعنی حالات متکثر، را فقط به تمایزات فرعی یا کمی تقلیل می‌دهد. هگل با انتقاد به این رویکرد، در نامه‌اش به شلینگ صریحاً وی را به داشتن موضعی اسپینوزایی متهم می‌کند و می‌نویسد: «تفاوت ما را در چند کلمه می‌توان خلاصه کرد: به نظر تو، من می‌گویم مطلق به شکل تمایزهای کمی وجود دارد، اما در واقع

این چیزی است که تو می‌گویی و درست از همین روست که من دستگاه تو را نادرست می‌دانم ... این همان کاری است که اسپینوزا، و در واقع هر جزم‌اندیش دیگری، می‌کند ... مطلق، مطلق نخواهد بود اگر بتواند به هر شکلی وجود داشته باشد» (لوکاچ، ۱۳۸۶: ۵۳۹).
به بیان ساده‌تر، مطلقاً که همه‌چیز باشد، و برای مواجه‌نشدن با تعارضات درونی خود به نوعی وحدت‌انگاری بی‌حد و حصر پناه ببرد، به ناچار تمایزات درونی خود را از دست داده و مجبور است آن‌ها را به سطح کمیت یا حالت فرو بکاهد، و در نتیجه آن‌چنان صلب، سخت، و استوار می‌شود که فرو می‌پاشد. برای هگل، مطلق نه امری توپُر، منجمد، آرام، و مطلقاً ایجابی، بلکه اتفاقاً امری پُر تنش، ناآرام، پویا، پرشقایق، و در نتیجه مطلقاً منفی است: یعنی سوژه. به تعبیر تیلور، «مطلق برای هگل، همانا سوژه است. روح در نگاه هگل همان چیزی است که خود را در سرتاسر واقعیت به تجلی درمی‌آورد و شالوده آن است، یعنی همان چیزی که نزد اسپینوزا «جوهر» بود» (تیلور، ۱۳۷۹: ۵۰).

۷. سیوروت یا ثبات

تصور این که در وجود خدا تغییر امکان‌پذیر است، در حکم نفی ذات اوست. معادله اسپینوزا درباره خدا و طبیعت، یعنی فرمول: «خدا یا طبیعت» به تمامی بر پایه همین دریافت اساسی استوار است. تصور این که، حتی در اندیشه، نظم دیگری در طبیعت امکان‌پذیر می‌بود، معادل این فرض است که خداوند می‌توانست چیز دیگری جز آنچه هست باشد یا بشود (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۱۳۰).

عبارت فوق نشان می‌دهد که برای اسپینوزا، خدا امری ثابت و «از پیش داده‌شده» است. اما اگر خدای هگلی را با روح مطلق یکی بدانیم، آن‌گاه روشن است که این روح نه امری از پیش داده‌شده یا ثابت، بلکه پویا و در حال شدن است. هگل در پیش‌گفتار پدیدارشناسی رویکردهایی را شدیداً مورد انتقاد قرار می‌دهد که به زعم آن‌ها، زندگی خداوند «در واقع نوعی زندگی مبتنی بر یک‌سانی بی‌دغدغه و وحدت با خویش است که دگربودگی، بیگانگی و [همچنین] غلبه یافتن بر این بیگانگی برایش مسائل مهمی محسوب نمی‌شوند» (Hegel, 1977: 10). به عبارت دیگر در برابر دغدغه اسپینوزایی فوق که خداوند نباید «چیز دیگری جز آنچه هست باشد یا بشود»، روح هگلی چیزی نیست جز آنچه باید بشود؛ و فقط پس از طی کل سیر تکوین آگاهی در طول تاریخ است که روح مطلق، مطلق می‌شود. «امر مطلق ذاتاً نوعی نتیجه است که صرفاً در نهایت آن چیزی است که حقیقتاً هست» (ibid: 11).

خدای هگلی باید تمام این قالب‌های ناقص و خودمتناقض را با نفی دیالکتیکی از سر بگذراند تا علی رغم حضورش در یکایک این قالب‌ها، در نهایت آن چیزی «بشود» که حقیقتاً «هست»؛

بنابراین، روح موجودی حامی خود، مطلق [و] واقعی است. تمام قالب‌های پیشین آگاهی صورت‌هایی انتزاعی از این [روح] هستند. این صورت‌ها از تحلیل روح توسط خودش، متمایز ساختن دقیقه‌هایش، و چند صباحی سکنی گزیدن روح در هر کدام از آن‌ها، منتج می‌شوند. این جداسازی دقیقه‌های مذکور، [وجود] روح را از پیش فرض گرفته و در آن به حیاتش ادامه می‌دهد؛ به بیان دیگر، این جدایی [یا صورت‌های مجزا و منفرد] فقط در روح وجود دارد که یک وجود انضمامی است» (ibid: 264).

هگل در آخرین صفحات پدیدارشناسی، به صراحت هر برداشتی از جوهر یا مطلق که روحانی نباشد، یعنی به حرکت دیالکتیکی درون‌ماندگار روح تن ندهد، را از اساس انتزاعی و پوچ می‌داند؛ «این حرکت درون‌ماندگار موجود مطلق را هم چون روح می‌خواند. موجود مطلق که به عنوان روح دریافت نشود، صرفاً خلأی انتزاعی است، دقیقاً همانند روح که دریافت نشده است، زیرا این حرکت فقط واژه‌ای تهی و توخالی است» (ibid: 465).

به نظر هگل بساطت، تغییرناپذیری و جاودانگی جوهر اسپینوزایی، بیش از همه خود جوهر اسپینوزایی را هدف گرفته است و سخت‌ترین ضربه را به آن می‌زند و با بیش از حد سفت و سخت کردنش، آن را نه به سوی حیات زنده و پویا، بلکه به مرگ و نابودی سوق می‌دهد. در نتیجه همان‌گونه که در بحث از روش اسپینوزا اشاره شد، ثبات و جاودانگی امر انتزاعی نه تنها در نظر هگل ارزشی ندارد، نشانه دور شدن امر لایتغیر از قلمرو انضمامیت پویا و حقیقت روحانی، و جای گرفتن آن در قلمرو سرد، مرده، خشک، و بی‌روح انتزاعیات است. به تعبیر هگل، «بنابراین، اگر ما فراتر از ایده‌ای نرویم که در عبارت «ذات بسیط و جاودان» بیان شده است، ذات بسیط و جاودان، فقط به صورت واژگانی تهی و توخالی روح خواهد بود» (ibid).

اسپینوزا صریحاً ادعا می‌کند که «وجود و ذات خدا یک چیزند و عین یک‌دیگرند» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۴۱). این عبارت در نهایت بدان معناست که در خداوند هیچ‌گونه پتانسیل یا قوه‌ای وجود ندارد که اصلاً حرکت یا سیورورت در آن ممکن باشد. اما برعکس، یکی از اصول محوری اندیشه هگل این است که آنچه ذاتی است، آنچه حقیقت است، نه ثبات بلکه سیورورت (becoming) است. اصالتی که هگل برای سیورورت و حرکت قائل است،

ریشه اصلی یکی از مهم‌ترین نظرات فلسفی‌اش را تشکیل می‌دهد که تأثیر غیر قابل انکاری بر فلسفه، جامعه‌شناسی، سیاست، هنر، و سایر حوزه‌های اندیشه پس از وی، یعنی تاریخیت، گذاشت.

۸. تاریخیت هگلی و سرمدیت اسپینوزایی

آن‌گاه که اسپینوزا در *اخلاق* از جوهر، صفات، حالات، خداوند و طبیعت سخن می‌گوید، هیچ اثری از زمان نیست. همانند ذات جوهر نامتناهی الهی، حقایق یا قوانین حاکم بر این ذات واحد، که همان قوانین حاکم بر طبیعت‌اند، سرمدی و لایتغیر هستند. دلیل این امر هم به چند مسئله بازمی‌گردد: اولاً، بنا به تعاریف خود اسپینوزا در بخش نخست کتاب، جوهر یا خدا آن‌چنان نامتناهی، تمامیت‌خواه، مطلق، کامل، و خلل‌ناپذیر است که دیگر نه‌تنها جا برای هیچ جوهر دیگری باقی نمی‌گذارد و در نتیجه به توحید راه می‌برد، حتی راه را بر هرگونه پیشرفت، حرکت، و تکامل می‌بندد؛ ثانیاً، اسپینوزا به نوعی ضرورت مطلق قائل است که از ذات علت برمی‌آید. حال اگر جوهر یا خدا را مدنظر قرار دهیم، از آن‌جایی که «علت خود» است، وجودش همواره و بلااستثنا از ضرورت ذاتش ناشی می‌شود، درست «همان‌طور که از طبیعت مثلث از ازل ازال تا ابد آباد بیرون می‌آید که زوایای سه‌گانه‌اش برابر دو قائمه است» (همان: ۳۷)؛ ثالثاً، خود وی در تعریف سرمدیت می‌نویسد، «مقصود من از سرمدیت، نفس وجود است از این حیث که تصور شده است که بالضروره از تعریف شیء سرمدی ناشی می‌شود» (همان: ۱۰)؛ رابعاً، در کنار این منظومه باید به قضیه ۱۹ اشاره کرد که بر طبق آن «خدا و همه صفات او سرمدی است» (همان: ۴۱). در نتیجه نقل قول‌های فوق، خدا موجودی سرمدی است؛ به این معنا که خود وی و تمام صفاتش ضرورتاً از ذات مطلقاً نامتناهی‌اش ناشی شده‌اند و چون چیزی در خود آن یا در خارج از آن وجود ندارد که در مقابل این ضرورت قد علم کند یا آن را تحت تأثیر قرار دهد، از ازل تا ابد نه‌تنها وجود دارد، بلکه به شکلی ثابت باقی می‌ماند. همچنین از آن‌جایی که طبق قضیه ۲۰، «وجود و ذات خدا یک چیزند و عین یک‌دیگرند» (همان)، هیچ‌گونه بالقوگی، اراده، میل، یا عدم فعلیتی در ذاتش وجود ندارد که تغییر یا حرکتی ذاتی را در وی سبب شود. پس سرمدیت و ثبات خدا ارتباطی تنگاتنگ با هم دارند. این نکته را همچنین می‌توان از لحن و نص خشک، مطلق و ریاضی‌وار کتاب *اخلاق* نیز استنباط کرد. گویی اگر *اخلاق*، ۱۰ قرن پیش یا ۱۰ قرن بعد از نگارش‌اش مورد مطالعه قرار گیرد، دعاوی

موجود در آن کوچک‌ترین تغییری نمی‌کنند. این مسئله با توجه به ثبات و فعلیت مطلقه که اسپینوزا برای جوهر قائل است، منطقی به نظر می‌رسد، اما در پدیدارشناسی روح وضع به کلی متفاوت است.

هگل روح را صرفاً امری تاریخی نمی‌داند، بلکه تاریخ را نیز روحانی قلمداد می‌کند. به بیان ساده‌تر، تاریخ چیزی جز همین سیر تکوین روح نیست. به تعبیر وی، «صیانت از این ارواح، از جنبه وجود آزادشان که به صورت حدوث پدیدار می‌شود، همانا تاریخ است» (Hegel, 1977: 493). هگل حتی از این هم فراتر می‌رود و ادعا می‌کند که اینکتیویته بیش از آن‌که با مادیت یا جسمانیت پیوند بخورد، با تاریخ پیوند خورده است. به بیان دیگر، جست‌وجوی امر مطلق در ماده و انتساب جسمانیت به جوهر ما را دچار دور باطل می‌سازد و این همان اشتباهی بود که اسپینوزا کرد. اما هگل صریحاً ادعا می‌کند که آنچه ذاتی امر مطلق، یا، در مقام صفت، مقوم ذات جوهر روحانی است نه امتداد، بلکه زمان است. در نتیجه وی فرمول اسپینوزایی «فکر و امتداد» را به «فکر و زمان» تغییر می‌دهد.

از آنجایی که این این‌همانی، در مقام سلیت مطلق، تفاوت مطلق است، خود-همانی «من» در برابر این تفاوت مطلق قد علم می‌کند؛ تفاوتی که در مقام [تفاوتی] محض و در عین حال اینکتیو برای خود-خود-داننده، می‌بایست هم‌چون زمان بیان شود. در نتیجه، درست همان‌گونه که سابقاً ذات باید به عنوان وحدت فکر و امتداد شناخته و معرفی می‌شد، اکنون باید آن را هم‌چون وحدت فکر و زمان درک کرد (ibid: 489).

به نظر می‌رسد، سرمدیت اسپینوزایی عنصری به جا مانده از نگرش سنتی به متافیزیک، به‌ویژه از یک سو، احد و خدای مشخص افلوپینی-آگوستینی و از سوی دیگر، خدای ثابت و نامتحرک ارسطویی-توماسی بود، اما تاریخیت هگلی مطلقاً مدرن است. هرچند نزد هگل نیز روح واجد نوعی سرمدیت است، اما این سرمدیت نه با ثبات، بلکه ذاتاً با پویایی و حرکت تاریخ پیوند می‌خورد. این تاریخیت همچنین آغازگر جریان جدیدی در الاهیات شد که به الاهیات پویایی معروف است (نظریاتی مانند «خدای برتر از خدا» یا «خدا شدن خدا» در این حوزه جای می‌گیرد).

۹. نتیجه‌گیری

این تحقیق کوشید نشان دهد هگل چگونه در بسیاری از مبانی فلسفی خود متأثر و ملهم از اسپینوزاست؛ همان‌گونه که اسکروتن اشاره می‌کند، «درحقیقت، نظام فلسفی هگل مهم‌ترین

براهین اخلاقی را دگرگون کرده و از آن خود ساخته است» (اسکروتن، ۱۳۸۹: ۱۳۶). اما این فقط یک وجه از حقیقت است، وجه دیگر و حتی مهم‌تری که در این تحقیق کوشیدیم در حد توان آن را تبیین کنیم، چگونگی فراروی هگل از اسپینوزا با نقد دیالکتیکی اندیشه وی است؛ یعنی چگونه هگل، در عین حال که اسپینوزا را حفظ می‌کند و ارج می‌نهد، وی را نفی یا به شیوه‌ای هگلی رفع (آوف‌هبونگ) می‌کند؛ یا چگونه پدیدارشناسی روح در عین تکیه‌زدن بر اخلاق، آن را پشت سر گذاشته و از آن فراتر می‌رود.

پی‌نوشت

۱. منظور مقاله «اسپینوزا از نظرگاه هگل» (مرادخانی، ۱۳۸۰) است. همچنین لازم به ذکر است که این مقاله با اندکی ویرایش و تغییر به همراه چند مقاله دیگر مؤلف، تحت عنوان «هگل و فلسفه مدرن»، به صورت کتاب به چاپ رسیده است (مرادخانی، ۱۳۸۴)، که اطلاعات کتاب‌شناسی هر دو منبع در کتاب‌نامه ذکر شده است.

منابع

- آدرنو، تئودور (۱۳۸۵). *زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- اردبیلی، محمدمهدی (۱۳۹۰). *آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح هگل*، تهران: روزبهان.
- ارسطو (۱۳۷۸). *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- اسپینوزا، بندیکت (۱۳۷۶). *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- اسکروتن، راجر (۱۳۸۹). *اسپینوزا، ترجمه اسماعیل سعادت*، تهران: طرح نو.
- اینوود، مایکل (۱۳۸۸). *فرهنگ فلسفی هگل*، ترجمه حسن مرتضوی، مشهد: نیکا.
- پارکینسن، جی. ایچ. آر. (۱۳۸۱). *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم: بوستان کتاب.
- تیلور، چارلز (۱۳۷۹). *هگل و جامعه مدرن*، ترجمه منوچهر حقیقی‌راد، تهران: مرکز.
- تیلیش، پل (۱۳۸۴). *شجاعت بودن*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: علمی و فرهنگی.
- دکارت، رنه (۱۳۸۵). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- زنوی، میلان (۱۳۸۱). *هگل جوان در تکاپوی دیالکتیک نظری*، ترجمه محمود عبادیان، تهران: آگه.
- سولومون، رابرت ک. (۱۳۷۹). *فلسفه اروپایی، طلوع و افول خود*، ج ۷، ترجمه محمدسعید حسایی کاشانی، تهران: قصبه.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۹). *فلسفه روشنگری*، ترجمه یدالله موفن، تهران: نیلوفر.

لوکاج، گئورگ (۱۳۸۶). *هگل جوان، پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: مرکز.

مارکوزه، هربرت (۱۳۳۷). *خرد و انقلاب*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: قطره.

میرادخانی، علی (۱۳۸۰). «اسپینوزا از نظرگاه هگل»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، تهران: دانشگاه تهران.

میرادخانی، علی (۱۳۸۴). *هگل و فلسفه مدرن*، تهران: مهر نیوشا.

هگل، گئورگ ویلهلم (۱۳۹۱). *دانش منطقی*، ترجمه ابراهیم ملک اسماعیلی، تهران: نگاه.

یاسپرس، کارل (۱۳۸۷). *اسپینوزا، فلسفه، الاهیات و سیاست*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.

Beiser, Frederick (2005). *Hegel*, New York and London: Routledge.

Deleuze, Gilles (1988). *Spinoza, Practical Philosophy*, Trans. Robert Hurley, San Francisco: City Lights Books.

Hegel, Georg Vilhelm (1977). *Phenomenology of Spirit*, Trans. A. V. Miller, Oxford: Clarendon.

Hegel, Georg Vilhelm (1990). *Lectures on the History of Philosophy, Medieval and Modern Philosophy*, Vol. 3, Trans. R. F. Brown, J. M. Stewart, and H. S. Harris, R. F. Brown (ed.), Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Heidemann, Dietmar H. (2008). 'Substance, Subject, System, The Justification of Science in Hegel's Phenomenology of Spirit', In *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Dean Moyar and Michael Quante (eds.), Cambridge and New York: Cambridge University Press.

