

## ضرورت فلسفی و امکان احیای امید

محمد مهدی اردبیلی<sup>۱</sup>

### چکیده

امید از منظر فلسفی چیست؟ اسپینوزا در رساله اخلاق می‌نویسد، "امید لذت ناپایداری است ناشی از تصور امر آینده یا گذشته‌ای که در وقوع آن تاحدی شک می‌کنیم" (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص. ۲۰۴). در اینجا، امید به معنی احساسی لذت‌بخش است توأم با تردید درباره آینده. اگر این احساس نه لذت‌بخش، بلکه آزارنده باشد، به «بیم» یا «ترس» بدل می‌شود، و اگر توأم با تردید نباشد، به «یقین». پس مفهوم امید اساساً با نوعی امکان رابطه ذاتی دارد. از طرفی، اصل علیت از ابتدای تاریخ فلسفه و اندیشه بشری به عنوان اصل مورد پذیرش همگان مطرح شده است. اینکه هر چیزی علتی دارد، شرط هر شکلی از شناخت است، زیرا شناخت هر چیز در واقع به معنی شناخت علت آن است. اما مشکل اصلی آنجا پدیدار می‌شود که اصل علیت را به سطح همه اشیاء تعمیم دهیم و نتیجه بگیریم که همه امور و رخدادها براساس نظامی علی و پیوسته، از ازل تا ابد، جاری است. این نتیجه بلافاصله ما را در نوع خاصی از جبرگرایی گرفتار می‌کند. این جبرگرایی همواره در تاریخ فلسفه، از یونان باستان تا دوران مدرن، رواج داشته است و در فلسفه اسپینوزا به اوج می‌رسد. اسپینوزا در رساله اخلاق صراحتاً ادعا می‌کند که "ممکنی در عالم موجود نیست، بلکه وجود

همه اشیاء و نیز افعالشان... به وجه معنی موجب شده‌اند" (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص. ۴۹-۵۰). حال پرسش این است که اگر مفهوم امید بر نوعی «امکان» مبتنی است و از طرفی، اگر بر اساس جبرگرایی حاصل از اصل علیت، هیچ شکلی از «امکان» وجود ندارد، پس آیا جایی برای امید باقی می‌ماند؟ آیا مفهوم امید را صرفاً باید به جهل ناشی از شناختن ضرورت تقلیل داد؟ در اینجا با نوعی انسداد مواجهیم که راه نجات از آن را یکی از جبرگراترین فیلسوفان تاریخ، یعنی هگل، در اختیار ما قرار می‌دهد. ما در مقاله حاضر، به کمک آثار هگل و پیوند دیالکتیکی ضرورت و آزادی نزد او، انسداد مفهوم امید را به لحاظ فلسفی وامی‌گشاییم تا به معنای تازه‌ای از امید راه پیدا کنیم و امکان احیای آن را بررسی نماییم.

واژه‌های کلیدی: امید، امکان، ضرورت، هگل، اسپینوزا

### مقدمه

پیش از طرح مباحث رایج درباره امید - که همگی امید را مقوله‌ای اجتماعی، سیاسی، روان‌شناختی، دینی یا فرهنگی می‌دانند - باید به مبانی نظری امید در بنیادی‌ترین ساحت ممکن، یعنی فلسفه، بپردازیم. واکاوی فلسفی امید، از حیث روش‌شناختی، بر هر تحلیل دیگری درباره امید تقدم دارد. در واقع، اگر بحث درباره امید از مجرای «فلسفه امید» عبور نکرده باشد، ممکن است به ابهامات دامنه بزند یا به دلیل برداشت‌های دلخواهی از مفهوم امید، سرانجامی جز پراکنده‌گویی و آشفتگی نیابد. اما از طرف دیگر، گام برداشتن در ساحت فلسفه ملزومات و دشواری‌های خاصی دارد. تحلیل فلسفی مفهوم امید گواهی است بر این مدعا.

باتوجه به تعریف اسپینوزا از امید، «امکان» شرط امید است. اگر به وقوع امری یقین داشته باشیم، جایی برای امید باقی نمی‌ماند. اما مفهوم ضرورت فلسفی که از اصل علیت نتیجه می‌شود و پیش شرط فهم جهان است، به نوعی جبرگرایی می‌رسد که آشکارا نافی آزادی و در نتیجه، ناقض امید است. پس، ما در ابتدای راه با انسدادی تاریخی و چندهزارساله مواجهیم. هدف از مقاله حاضر، بازنمایی تلاش‌های فلسفی برای رفع این انسداد و احیای مفهوم امید در عین پایبندی به لوازم فلسفی آن، به‌ویژه اصل علیت، است. اما در این راه باید به موضوعات روش‌شناختی توجه کنیم. مواجهه با انسداد فوق عبارت است از مواجهه با نسبت امکان و ضرورت و حتی مواجهه با کل تاریخ نبرد میان جبر و اختیار. این مهم قطعاً در یک کتاب نمی‌گنجد، چه رسد به مقاله‌ای مختصر. اما می‌توان از مدخلی دیگر به این مسئله پرداخت، یعنی از نقطه اوج نبرد؛ آنجا که ضرورت و امکان به لحاظ فلسفی باهم یکی می‌شوند: دیالکتیک هگل. در این مقاله، دیالکتیک هگل مدخل اصلی ورود به بحث و راهی میان‌بر برای

دسترسی به هسته آن است.

### دیالکتیک و جبر تاریخ

نخستین چیزی که در مواجهه با دیالکتیک رخ می‌نماید، جبر است: جبر تاریخ، جبر حاکم بر پیشروی تاریخ، جبر روح در مسیر خویش. در اولین مواجهه با هگل، صراحتاً با این جبر مواجه می‌شویم. در واقع، نقل قول‌های بسیاری از هگل وجود دارد مبنی بر اینکه تاریخ جبراً به‌پیش می‌رود. تاریخ یک روند تکاملی ضروری است. به یک نمونه از این نقل قول‌ها اکتفا می‌کنیم:

اصل تکامل به این معنا نیز هست که تعینی درونی، و وضعیتی نهفته (در سیر تاریخ) وجود دارد که باید به‌تدریج به واقعیت پیوندد. این تعین صوری اهمیتی اساسی دارد؛ روح که تاریخ، میدان عمل و حوزه و زمینه تحقق آن است، چیزی نیست که خویشتن را به بازی امکان و تضاد رها و سرگردان کند، بلکه در نفس خود، به‌طور مطلق، (عامل) تعیین‌کننده امور دیگر است (هگل، ۱۳۸۵، ص. ۱۶۷).

ریشه جبرباوری هگل به یونان و غلبه عقل بر امور جهان بازمی‌گردد؛ چه پیش از افلاطون - مانند نوس<sup>۱</sup> نزد آناکساگوراس<sup>۲</sup> که به این علت همچون سخن فرزانه‌ای "در برابر سخنان یاوه‌گویان جلوه کرد" (ارسطو، ۱۳۷۸، ص. ۳۳) و هگل صراحتاً او را نخستین مدعی فرمانروایی عقل بر جهان معرفی می‌کند: "آناکساگوراس یونانی نخست بار گفته است که نوس یعنی فهم به‌نحو عام یا عقل بر جهان فرمانرواست" (هگل، ۱۳۸۵، ص. ۳۷) - چه پس از ارسطو، مانند عقل نزد رواقیان، "هیچ چیز نمی‌تواند در برابر چنین عقلی مقاومت کند یا حتی جدا از آن وجود داشته باشد" (بریه، ۱۳۷۴، ص. ۴۸-۴۹). این عقل الهی، هم در نخستین بارقه‌هایش نزد یونانیان و هم بعدها در دو سطح متجلی شد که هرکدام به نوعی جبرباوری سوق یافتند: نخست، اصل علیت حاکم بر جهان و دیگری مشیت الهی. از این حیث، اسپینوزا شاید نزدیک‌ترین فیلسوف به هگل باشد. وی صراحتاً و بدون ملاحظات متعارف، نه تنها بر ضرورت تأکید می‌ورزید، بلکه هر شکلی از امکان را در جهان انکار می‌کرد. "ممکنی در عالم موجود نیست، بلکه وجود همه اشیا و نیز افعالشان به‌موجب ضرورت الهی، به وجه معینی موجب شده‌اند" (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص. ۴۹-۵۰). وی بعد از بحثی مناقشه‌انگیز در کتاب اخلاق، ادعا می‌کند که "روشن‌تر از خورشید نیمروز نشان داده‌ام که مطلقاً چیزی در اشیا موجود

1 nous

2 anaxagoras

نیست که به سبب آن بتوان آن‌ها را ممکن نامید" (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص. ۵۵).

هگل فیلسوفی اسپینوزایی است. روشن‌ترین شاهد این مدعا نیز همان عبارت مشهور درس گفتارهای تاریخ فلسفه است که "یا اسپینوزایی هستی، یا اصلاً فیلسوف نیستی" (به نقل از: Westphal, 2003, 144). باید پرسید که هگل در کجا (یا کجاها) اسپینوزایی است؟ البته، هدف مقاله حاضر ورود به این مناقشه نیست. از بین تمام چیزهایی که هگل از اسپینوزا گرفته است (برای مطالعه خلاصه‌ای از آنها، نگاه کنید به مقاله «ردیابی و واکاوی مفاهیم اسپینوزایی در پدیدارشناسی روح هگل» اردیلی و نوظهور، ۱۳۹۲، ص. ۱-۲۱)، دو چیز بسیار جدی و عمیق‌اند: اول، گذار از مفهوم خدای متعالی (ورای جهان) به خدای درون‌ماندگار، و دوم، جبرگرایی اسپینوزایی. شاید بتوان ادعا کرد که پس از اسپینوزا، رویکرد وی درقبال ضرورت علی جهان به پارادایم حاکم بر کل جهان مدرن بدل شد و حتی متفکرانی نظیر کانت - که به دنبال امکان آزادی و اخلاق بودند - آن را پذیرفتند، هرچند به صورت محدود. هم اسپینوزا و هم هگل جبرگرایانی دوآتشه‌اند، زیرا هم از حیث فیزیکی براساس اصل علیت و هم از حیث الهیاتی براساس مشیت و اقتدار الهی، محکوم به پذیرش جبر مطلق و ضروری و ازلی عالم‌اند.

### تکامل

جبرگرایی هگل تکاملی است. البته معیار تکاملی بودن یک روند عمدتاً بیرون از آن قرار دارد. شما می‌توانید بر بالای بلندی بایستید و یک مسابقه اتومبیل‌رانی را تماشا کنید و با آگاهی از اینکه مبدأ و مقصد کجا است، بفهمید که حرکت فلان اتومبیل پیش‌رونده است یا پس‌رونده. این رویکرد تکاملی در طول تاریخ، به طور مشابه، با اتخاذ موضع دانای کل خارج از وضعیت (یعنی خداوند یا نمایندگان) و انتساب مسیر حرکت جهان به اراده او توجیه می‌شده است. در واقع، خداوند هم ناظر، هم پیشگو (علم الهی)، هم داور (روز قیامت)، هم پیش‌برنده (اراده الهی)، و هم معیار (خیر مطلق) این روند است. در نتیجه، تکاملی بودن این روند با مخالفت چندانى مواجه نشده است و به جز معدود متفکرانی که نوعی شیطان‌شور را به جای خدا مطرح کردند (مانند اراده شر نزد شوپنهاور) - که آن‌هم کلیت طرح را از حیث هستی‌شناختی دست‌کاری نمی‌کرد و فقط نوعی معاوضه اعتباری جایگاه خیر و شر محسوب می‌شد - تمام متفکران در خیریت الهی توافق داشتند. مسئله اصلی که قرن‌ها ذهن فیلسوفان را درگیر کرده، نه تکاملی بودن این روند یا اراده و خیریت الهی، بلکه اراده و اختیار انسانی جهت پذیرش مسئولیت رفتار خویش در آخرت بود. اما آنچه در هگل و البته پیش از وی نزد شلینگ

(شلینگ متقدم) و کانت (در بحث غایت‌شناسی در نقد قوه حکم) جنبه‌ای متفاوت می‌یافت، ارزیابی تکامل جهان براساس معیارهای درون‌ماندگار و تجربه انسانی بود.

کانت جرئت نکرد در این خصوص عملاً از دعاوی نظام‌بخش<sup>۱</sup> (که آن‌ها را در برابر دعاوی توأم‌بخش<sup>۲</sup> قرار می‌داد) فراتر رود. شلینگ برای تقویت این موضع، به مرور از مبانی نظام ایدئالیسم استعلایی خویش تخطی کرد و هگل برای نخستین بار توانست این دعوی غایت‌شناسانه را با مرزهای هستی‌شناسانه آن پیوند بزند. سؤال این است که آیا انسان جزئی فانی ناقص می‌تواند بدون بهره‌گیری از موجودی متعالی (بیرون از جهان) ادعایی در خصوص روند تاریخ داشته باشد؟ هگل به این سؤال صراحتاً پاسخ مثبت داد: "بله!" اما تنها با کشف منطق درونی این نظام. درباره اینکه آیا می‌توانیم بدون ملاحظه کل، در مقام کل، به این منطق راه یابیم، هگل از لایب‌نیتس و نظریه بازنمایی وی بهره می‌برد. هر موند<sup>۳</sup> کل جهان را بازنمایی می‌کند و "آینه زنده ابدی عالم است" (لایب‌نیتس، ۱۳۷۲، ص. ۱۷۷). رابطه کل و جزء بر نوعی رابطه متقابل و فراگیر مبتنی است تا حدی که "هر جسمی از آنچه در عالم رخ می‌دهد، متأثر می‌شود، به نحوی که کسی که همه چیز را می‌بیند، می‌تواند در هر جسم آنچه را که در هر جا رخ می‌دهد و حتی آنچه را که رخ داده است یا رخ خواهد داد، بخواند" (لایب‌نیتس، ۱۳۷۲، ص. ۱۷۹). اما آنچه هگل به کل این سخنان افزود، و در واقع آنچه هگل به کل تاریخ فلسفه افزود، تبیین منطق حاکم بر پیش‌روندگی تاریخ است که در تمام عرصه‌ها کاربرد دارد؛ او این منطق را دیالکتیک نامید. دیالکتیک روند درونی و ضروری پیش‌رونده امور جهان است، هم از حیث هستی‌شناختی و هم از حیث معرفت‌شناختی.

## امید

به این ترتیب، هگل سیر حرکت تاریخ جهان را ضروری، روشمند و روبه‌رشد می‌داند. در اینجا به نظر

1 regulative

2 constitutive

۳ توضیح ویراستار: Monad واژه‌ای یونانی به معنی «یک» است که در آثار برخی فیلسوفان یونانی، مانند فیثاغورث، یافت می‌شود. لایب‌نیتس واژه مذکور را عمدتاً به جای کلمات دیگری مانند «جوهر» یا «وجود واحد» یا به معنی «ذهن» یا «روح» به کار می‌برد. به نظر او، خدا، فرشتگان و انسان‌ها در بالاترین درجات سلسله مراتب مونادها قرار دارند. برای توضیح بیشتر، نک:

Brown, Stuart and N. J. Fox (2006), *Historical Dictionary of Leibniz's Philosophy*, Oxford, UK: The Scarecrow Press, Pp.152-153.

می‌رسد که مسئله اصلی ما، یعنی «امکان امید»، پیشاپیش حل شده است. انسان می‌تواند با خیالی راحت و باتکیه بر ضرورت پیش‌رونده جهان به آینده و تحقق غایی خیر امیدوار باشد. اصلاً طرح مسئله «امکان امید» بلافاصله به ضرورت امید بدل می‌شود و در نتیجه، کل بحث به سرانجام می‌رسد و می‌توان نتیجه گرفت که به دلیل ضرورت تاریخ و نیز روند روبه‌رشد آن، دیالکتیک هگلی نه تنها با مفهوم «امید» سازگار است، بلکه همچنین آن را تضمین می‌کند. در این معنا، می‌توان ادعا کرد که از دیدگاه هگل، انسان محکوم به امید است. اما همان‌گونه که از ابتدای این مقاله برمی‌آید، این همه ماجرا نیست. در معنای «امید» نوعی مازاد وجود دارد که به این ضرورت تن نمی‌دهد.

امید به چه معنا است؟ آیا امید صرفاً به معنی انتظار امر مطلوب در آینده است؟ اگر این انتظار قطعیت پیدا کند، چه؟ آیا بازهم «امید» نام دارد؟ برای مثال، وقتی من عدد ۲ را با ۲ جمع می‌کنم، آیا می‌توان امیدوار باشم که پاسخ ۴ شود؟ سؤال اصلی این است که آیا وقتی تاریخ بنابر ضرورت پیش می‌رود، امکان امید به ضرورت امید بدل می‌شود یا به امتناع آن؟ اسپینوزا در کتاب اخلاق در بخش «تعریف عواطف» می‌نویسد: «امید لذت ناپایداری است ناشی از تصور امر آینده یا گذشته‌ای که در وقوع آن تاحدی شک می‌کنیم» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص. ۲۰۴). اگر شک از امید زایل شود، امید دیگر امید نیست، بلکه به اطمینان یا ایمان بدل می‌شود. امید معنایی صرفاً ایجابی ندارد که با تشدید آن به ضرورت، به امری مطلقاً صُلب بدل شود، بلکه ذاتاً واجد نوعی نفی است که ضرورت‌بخشی به آن منجر به نابودی‌اش می‌شود. به عبارت دیگر، بهتر است به جای امکان امید از امکان ناامیدی سخن بگوییم. آیا هگل امکان ناامیدی را نابود نساخته است؟ آیا جبر تاریخ هر شکلی از «امکان» را از بین نبرده است؟ راس در نقدی بر منطق ارسطو می‌گوید، «ممکن باید چیزی باشد که نتیجه ناممکن ندارد، اما ممکن همچنین باید چیزی باشد که ضد آن ضرورتاً کاذب نباشد. از این رو، ممکن با ناممکن در تناقض نیست؛ پس ممکن نه ناممکن است و نه ضروری» (راس، ۱۳۷۷، ص. ۶۱-۶۲). لذا، جست‌وجوی امکان در دقیقه انسداد میسر است نه در دقیقه ضرورت. براین اساس، آیا ایجابیت دیالکتیک هگل هم امید (به واسطه نفی ناامیدی) را نابود می‌سازد و هم امکان (به واسطه کلیت مطلق ضرورتش) را؟ آیا اصلاً مفهومی تحت عنوان «امید هگلی» ممکن است؟

### امید هگلی

هگل به کرات از اصطلاح امید در معنی آشنا و متعارف استفاده کرده است: انتظار ذهنی برای امری مطلوب. هگل در بخش «آگاهی ناشاد» از کتاب پدیدارشناسی روح می‌نویسد، «امید به یکی شدن با

آن باید همچنان یک امید - یعنی بدون تحقق یا به سرانجام رسیدن - باقی بماند، زیرا میان امید و تحقق، دقیقاً حدوث مطلق یا بی تفاوتی انعطاف‌ناپذیری قرار دارد که در همان قالب معینی ریشه دارد که بنیان امید است" (Hegel, 1977, p. 129). این تعبیر را شاید بتوان روشن‌ترین تعریف از امید دانست. امید در مقابل تحقق قرار دارد - همچون بالقوگی در برابر فعلیت - و میان امید سوژکتیو بالقوه و تحقق ابژکتیو بالفعل شکافی عظیم وجود دارد که در بحث هگل قابل‌رفع نمی‌نماید. در اینجا، هگل منتقد امید است.

هگل، علاوه بر این ارجاع، در بخش مربوط به «عقل» در کتاب پدیدارشناسی نیز خوش‌بینی دُن‌کیشوت‌وار «امید» انتزاعی و خیال‌پردازانه را نقد می‌کند: "و سرانجام این امید اساساً بیهوده است که خیر به تنهایی و به شیوه‌ای مکارانه از پشت سر و به طرزی غافلگیرکننده به «جریان جهان» هجوم آورد" (Hegel, 1977, p. 233). در برابر جریان بالفعل جهان، هر شکلی از امید برای دگرگونی بی‌واسطه و یک‌باره آن اساساً توهم است. هگل در بخش انتهایی «دانش مطلق» ادعا می‌کند که آگاهی باید "امید به فائق آمدن بر بیگانگی به شیوه‌ای خارجی، یعنی بیگانه، را وانهد." (Hegel, 1977, p. 488). برای نمونه‌ای دیگر می‌توان به عناصر فلسفه حق اشاره کرد که هگل دقیقاً در صفحه پایانی آن می‌نویسد: "باطنیت این اصل آشتی و پایان یافتن تمامی تضادها است و در احساس ایمان، عشق و امید وجود دارد" (هگل، ۱۳۷۸، ص. ۴۰۴) و بلافاصله در عبارتی معترضه می‌افزاید: "که هنوز امری انتزاعی است" (همان). می‌توان به ذکر نمونه‌هایی از این دست در آثار هگل ادامه داد.

هگل در نقل قول‌های متعددی بر این قرائت متداول از امید به منزله "انتظار انتزاعی و سوژکتیو برای آینده‌ای مطلوب" تأکید می‌کند. متن حاضر، علی‌رغم مباحث مطرح‌شده در چند پاراگراف اخیر، هنوز گامی به پیش نرفته و صرفاً بر همان نتیجه "ضرورت بخشیدن به امید در مقام امتناع آن" صحه گذاشته است. نهایتاً اینکه هگل عمدتاً آنجا که از امید سخن می‌گوید، آن را نابود می‌سازد. به عبارت دیگر، بدل‌ساختن امید به ضرورت به معنای امحای آن است.

پیش از اعلام نظر نهایی، مجدداً به آثار هگل نگاهی می‌اندازیم، البته نه برای یافتن رویکرد کلی هگل به مفهوم امید - که تصدیق همان قرائت متداول است - بلکه برای یافتن حتی یک مورد یا حتی کورسویی از معنایی متفاوت برای امید. آیا هیچ امیدی به امید وجود ندارد؟

در اینجا، لازم است روشی دریدایی اختیار کنیم تا تک‌عبارات تنها و منزوی را در گوشه‌ای متروک و مغفول بیابیم و بعد با رویکردی هگلی، سایر متون را نیز به کمک همین رمز نوشته‌های مطرود بازخوانی کنیم و آن را از انزوا در آوریم و به خود «ایده هگلی امید» بدل سازیم؛ تلاشی که بیشتر به قمار می‌ماند

و هیچ تضمینی برای توفیقش وجود ندارد. بدین منظور، می‌توان خطر کرد و مفهومی را ردیابی نمود که هگل چند بار آن را درکنار امید مطرح کرده است: مفهوم «جوانی». اجازه دهید سه نمونه از پیوند میان امید و جوانی را در چند مقطع از متون هگلی ردیابی کنیم.

یکم، هگل در انتهای سخنرانی افتتاحیه‌اش در دانشگاه برلین خطاب به دانشجویان پرشور و مشتاق می‌گوید: «برای محقق‌ساختن این هدف، من به‌طورکلی به روح جوانی متوسل می‌شوم، چراکه جوانی مقطع حساسی از زندگی است» (هگل، ۱۳۹۱، ص. ۸۷). این روح جوانی که هگل بدان امید بسته است، چیست؟ چرا هگل به جوانانی امید بسته است که خود آن‌ها به او و حضورش در دانشگاه یا شهرشان امید بسته‌اند؟ آیا این دو امید یکی‌اند؟ امید جوانان به هگل و امید هگل به جوانان؟ آیا جوانان باید به پیران امید بندند یا پیران به جوانان؟ هگل سال‌ها بعد در دایره‌المعارف علوم فلسفی می‌نویسد: نسل سالخورده یقیناً امید خود را به جوانان گره زده‌اند، زیرا قرار است آنان سبب پیشرفت جهان و علم شوند. اما هنگامی می‌توان چنین امیدی را به جوانان بست که همان‌که هستند، باقی نمانند؛ بلکه مسئولیت کار پرعذاب و تلخ روح را بپذیرند (هگل، ۱۳۹۲، ص. ۱۰۹).

موضوع در نظر اول روشن است: سالخوردگان، به‌دلیل ناتوانی و ضعف ناشی از کهولت، آرمان‌ها و امکانات خود را در بازوی پرنیرو و آینده‌ساز جوانان می‌جویند. اما برای هگل، این به‌تتهایی برای تحقق امید کافی نیست. در اینجا، هگل گویی از مفهوم متعارف امید (صرفاً انتظار امری مطلوب) فراتر می‌رود. روشن است که سوژه امیدوار باید بالقوه باشد، اما آن‌که بدان امید بسته می‌شود - یعنی جوان - هنوز همان نیست که باید باشد، یعنی هنوز بالفعل نیست. در نتیجه، امید نوعی بالقوگی است که به بالقوگی می‌نگرد با این امید که آن بالقوگی ثانویه (جوان) بتواند به چیز دیگری بدل شود و دیگر جوان نباشد. جوانی مقوله بسیار تناقض‌آمیزی است. از طرفی، بارها شنیده‌ایم که «آنچه جوان در آینه بیند، پیر در خشت خام می‌بیند.» جوان قدر توانایی‌هایش را نمی‌داند و به‌این علت خام‌دستانه بالقوگی‌هایش را ازدست می‌دهد. اما برای آنکه او قدر بالقوگی‌هایش را بداند، باید پیر شود و در نتیجه دیگر جوان نیست و شاید در بهترین حالت باید به جوانانی امید بندد که می‌کوشند تا در جوانی‌شان جوانی نکنند و به‌تعبیر هگل، «همان‌که هستند، باقی نمانند.» پس، امید نه از جنس بالقوگی، بلکه از جنس امتناع است: لعنت پشت لعنت.

عمق فاجعه زمانی روشن می‌شود که وارد بخش «انسان‌شناسی» در دایره‌المعارف علوم فلسفی می‌شویم. هگل تصویری ناامیدکننده از گذار از کودکی به نوجوانی، جوانی، بزرگ‌سالی و پیری به‌دست می‌دهد. سرخوشی و قدرت جوانی عمدتاً به‌واسطه جهل است. آنگاه‌که جوان از جهلش آگاه می‌شود و ضرورت جهان را درمی‌یابد، بزرگ و پیر می‌شود. سپس، هگل آب پاکی را روی دست همه می‌ریزد:



انسان در پیری هیچ انگیزه‌ای ندارد، "زیرا او امید به تحقق آرمان‌هایی را ازدست داده است که پیش‌تر آن‌ها را بال‌و‌پر داده بود و به‌نظر می‌رسد آینده‌برایش هیچ‌چیز تازه‌ای ندارد" (Hegel, 2010, p. 61). انسان پیر انسانی است که می‌داند، آنچه را که جوان هنوز نمی‌داند. این همان دقیقه‌نامیدی مطلق است. برای مواجهه با این انسداد، نه به دریدا، بلکه به نوشته‌ی یکی از شاگردانش نظری می‌افکنیم که ازقضا، دریدا مقدمه‌ای مفصل بر آن نگاشته است. کاترین مالاپو در کتاب درخشان آینده‌هگل، پس از اشاره به همین بخش از دایرة‌المعارف، جمله‌ای تکان‌دهنده از کمدی الهی داتنه را نقل می‌کند که نشان‌دهنده‌ی پایان هر شکلی از امید است:

"همه‌ شما که به اینجا می‌آیید، امید [خود] را ازدست بدهید": آیا این عبارت کتیبه‌ی مرموزی نیست که سنتوری<sup>۱</sup> انسان‌شناسی هگلی را مزین می‌کند؟ چیست پایان جوانی به‌جز روی‌گردانی از آرمان‌ها؟ سپری کردن زندگی [تا پایان راه]، سرفروآوردن در برابر نیروی شرایط، شاید به‌قیمت چشم‌پوشیدن از امر نو و غیرمنتظره به درون ساحت امر بالفعل باشد. انسان، تاحدی که تنها آنچه از پیش وجود دارد را خلق می‌کند، محکوم خواهد بود که بر غیاب آینده صحه بگذارد. درعین‌حال که سن انسان در طول زندگی اش سپری می‌شود، آینده در پرتو نور فریبنده‌ی افق‌های دوردست محو و ناپدید می‌شود (Malabou, 2005, p.24).

پس، پیری آخرین مرحله‌ی امید و مواجهه با ناامیدی است. اما سؤال این است که اگر پیران به اوج ناامیدی در مقام حقیقت زندگی دست یافته‌اند و دیگر هیچ امیدی ندارند، چرا به جوانان امید بسته‌اند؟ مگر نه اینکه آنچه جوان در آینه بیند، پیر در خشت خام می‌بیند؟ باید هشدار دهیم که هر پاسخ رمانتیکی به این سؤال ما را از هگل دور می‌کند. اجازه دهید خودمان را گرفتار سخنان شاعرانه و متضاد نکنیم و راه را بر رمانتیسم ببندیم: اگر امید اولیه‌ی جوانان که ناامیدی پیری نفی‌کننده‌ی آن است، چیزی غیر از امید ثانویه‌ی پیرها به جوانان باشد، چه در اینجا، هگل از امیدی سخن می‌گوید که نه جوانانه و رمانتیک و ازسرِ جهل، و نه منفعل و جبرگرا و ازسرِ محافظه‌کاری پیرانه است. این امید امیدی است و رای ضرورت که شاید انسدادی را بگشاید که امید تاکنون بدان دچار بوده است. این امید محصول نفی ناامیدی است که خود محصول نفی امید بود. پس، این امید ثانوی همان نفی نفی هگلی است: امیدی در دل ناامیدی، امیدی مبتنی بر ناامیدی، امیدی و رای ناامیدی. برای تثبیت این برداشت، اجازه دهید بسیار به عقب برگردیم، به اوج جوانی «هگل پیر مرد»

۱ Pediment: اصطلاحی در معماری که به سه‌گوش بالای درگاه جلوخان بنا اطلاق می‌شود. از سنتوری‌ها بیشتر در معماری یونانی و رومی استفاده می‌شده است. برای سهولت بحث می‌توان از معادل «پیشانی» نیز برای این اصطلاح بهره برد.

(هم‌شاگردی‌های هگل در توپینگن<sup>۱</sup>، به وی لقب «پیرمرد» داده بودند؛ نک. استرن، ۱۳۹۳، ص. ۵۷). او در جوانی، پیش از نگارش آثار بزرگ فلسفی‌اش، پیش از عزیمت به شهر ینا،<sup>۲</sup> یادداشتی سیاسی را خطاب به مردم وورتمبرگ<sup>۳</sup> منتشر می‌کند. او در اینجا، امید را با شهامت پیوند می‌زند و آن را نه ناشی از جهل، بلکه برای رضایت و پذیرش تقدیر الهی و ضرورت جهان می‌نماید: «رضایت آشتی‌جویانه از شرایط حاضر، ناامیدی و پذیرش منفعلانه تقدیر الهی و فراگیر جای خود را به امید، انتظار و شهامت مواجهه با امر نو داده است» (هگل، ۱۳۹۱، ص. ۵۴).

می‌توان این امید را نه انتظار امر مطلوب، بلکه دقیقاً شهامت مواجهه با امر نو دانست. این امید از جنس انتظار سوپژکتیو بالقوه نیست، بلکه از جنس نوعی مواجهه بالفعل با حقیقت است. این امید نه پذیرنده، بلکه نفی‌کننده، و نه منفعل، بلکه فعال است. این امید نه در برابر بیم، بلکه در برابر ناامیدی است. اگر روح را رفع‌کننده دیالکتیکی سوپژکتیو و ابژکتیو بدانیم، این امید روحانی است، چراکه هم امید سوپژکتیو جوانانه را نفی می‌کند، هم ناامیدی ابژکتیو پیرانه را؛ اما براساس سنت آوفهونگ<sup>۴</sup> هگلی، هر دو را در عین نفی کردن، در ساحت روحانیت و حقیقت حفظ می‌کند و رستگار می‌سازد. همچنین، این امید دیگر امید فردی یک جوان برای تحقق آرمان‌هایش نیست؛ همچنین، ناامیدی فردی پیرمرد به واسطه مواجهه با شکستش نیست؛ بلکه به گفته هگل، امید جمعی نسل سال‌خورده است به جوانان؛ البته به این شرط که جوانان در جوانی پیر شوند، یعنی «همان‌که هستند، باقی نمانند.» کلید واگشادن این دریای پیچیدگی همین تعبیر است: «همان‌که هستند، باقی نمانند.»

### سرگذشت جوهر

به منظور ادامه بحث، لازم است در اینجا اشاره‌ای به یکی از مهمترین مفاهیم تاریخ فلسفه، یعنی «جوهر»، داشته باشیم، تا شاید بتوان به کمک آن امکاناتی تازه برای پیشبرد بحث مهیا کرد. مبحث

1 Tübingen

2 Jena

3 Württemberg

۴ توضیح ویراستار: *Aufhebung* واژه‌ای است که هگل به‌کرات در آثارش به‌کار برده است. فعل *aufheben* در زبان آلمانی معنایی دوپهلو دارد: نفی کردن و پایان دادن و در عین حال، حفظ کردن و ادامه دادن. هگل این کلمه را عمدتاً به‌عنوان مشخصه دیالکتیک به‌کار می‌برد؛ مثلاً وقتی دو مفهوم همدیگر را نفی می‌کنند، ولی هرکدام آن دیگری را در خود دارد. برای توضیح بیشتر، نک:

Magee, G. (2010), *The Hegel Dictionary*, London: Continuum, p.238.

جوهر، مبحثی بسیار ریشه‌دار است. می‌توان ادعا کرد که نبرد فلسفه از همان ابتدا بر سر جوهر بوده است. عوام‌الناس می‌توانند اعراض را دریابند، اما جوهر فقط موضوع تأمل فیلسوف است. با پیروزی ظاهری گفتمان پارمنیدسی و اشاعه آن توسط خلفش، افلاطون، جوهر به بازیگر اصلی داستان فلسفه بدل شد. از همان ابتدا، یکی از شروط جوهر ثابت آن بوده است (اصل بقای موضوع). بررسی تحلیلی تاریخی مفهوم جوهر در تاریخ ۲۵۰۰ ساله فلسفه غرب موضوعی مستقل و گسترده است. اما می‌توان نشان داد که ایده ثابت جوهر، دستکم پس از حاکمیت گفتمان پارمنیدسی بر گفتمان هراکلیتوسی، در یونان باستان، قرون وسطی و حتی تا دوران مدرن غلبه داشت و در زمان اسپینوزا چنان فراگیر شد که نه تنها به سطح خداوند، بلکه حتی به سطح یگانه وجود مطلق نامتناهی راه یافت که "ممکن نیست جز آن جوهری موجود باشد و یا به‌تصور آید" (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص. ۲۸). تا جایی که به بحث فعلی مربوط است، انقلاب در ثابت جوهر و راه یافتن به ایده حرکت جوهری نزد شلینگ و هگل روی می‌دهد. متزلزل شدن ثابت جوهر شاید بتواند به رهایی از صلیب ضرورت بینجامد و «امید» را ممکن سازد.

به این دلیل، هگل بلافاصله بعد از "همان‌که هستند، باقی نمانند"، می‌نویسد، "جوانان باید مسئولیت کار پرعذاب و تلخ روح را بپذیرند." جوانان هم باید مسئولیت کار روح را بپذیرند و هم باید همچون جوهر پویای هگلی ثابت نمانند، یعنی "همان‌که هستند، باقی نمانند." حال می‌توان دریافت که چرا هگل می‌گوید پیران به جوانان امیدوارند. جوانی نماینده روح در حال شدن و حرکت جوهری جهان است.

### دیالکتیک هگلی و ضرورت

هدف ما تا اینجا بررسی امکان امید با استفاده از امکانات پنهان در دیالکتیک هگل بود. ابتدا نشان دادیم که ضرورت خوش‌بینانه دیالکتیک هگل امید را توجیه می‌کند، اما رفته‌رفته با مشکلات مربوط به استخراج امید از ضرورت مواجه شدیم و رضایت اولیه ما به یأس مطلق بدل شد. نمی‌توان امکان امید را از بطن ضرورت استخراج کرد. برای واگشایی مسئله در راه پرخطر متون هگل قدم گذاشتیم تا با بازخوانی و تعریف مفاهیم عرفی در معنای تازه هگلی‌شان از انسداد فراتر رویم. واگشایی مفهوم امید، به کمک مفهوم جوانی، به ما فرصت داد تا از امید واهی به امید حقیقی - که عین ناامیدی است - برسیم. اما وجه دیگری از انسداد، یعنی ضرورت ذات دیالکتیک و مغایرت آن با هر شکلی از امکان،

همچنان باقی می‌ماند. در اینجا نیز دوباره خطر می‌کنیم و سراغ سخت‌ترین و ضلَب‌ترین مبانی منطق می‌رویم، شاید که تیغ کُند دیالکتیکی بتواند راهی در این میان بگشاید. آیا این دقیقاً همان کاری نبود که هگل می‌خواست در منطقش انجام دهد؟

### ضرورت کلاسیک و ضرورت هگلی

مفهوم ضرورت مفهومی منطقی است. البته ارسطو از همان ابتدا میان ضرورت نسبی و ضرورت مطلق تمایز قائل می‌شود. اما ضرورتی که می‌توان آن را میراث ارسطو برای تاریخ فلسفه دانست، ضرورت منطقی است. به‌گفته هینتیکا،<sup>۱</sup> این ضرورت «خودانگیخته، فوری و اجتناب‌ناپذیر است. این رویکرد ارسطویی تردید منشأ ایده ضرورت منطقی در تاریخ فلسفه و نیز منشأ آشفتگی تأسف باری بوده که این ایده را دربرگرفته است» (Hintikka, 2004, p. 58). به این ترتیب، ضرورت برضد امتناع است و «امکان» در میان این تضاد جای می‌گیرد، یعنی امری که نه ضروری است و نه ممتنع. پس، ضرورت صرفاً براساس اصل امتناع تناقض تحلیل می‌شود. اما حتی اگر اصل جهت کافی را نیز مدّ نظر قرار دهیم، آنگاه نتیجه همان است که لایب‌نیس و اسپینوزا صراحتاً می‌گویند. امر ممکن تنها از منظر شناخت ما «ممکن» به شمار می‌رود و از حیث وجودی، به تبع ضرورت ناشی از علیّت، اگر موجود شود، پس ضروری بوده و اگر موجود نشود، پس ممتنع بوده است. این همان ضرورت جهان است که در گفتمان فلسفی به آن با اغماض «تعیین‌گرایی» یا «جبر»، در گفتمان تاریخی به آن «سرنوشت»، و در گفتمان دینی به آن «مشیت» می‌گویند. در این معنا، ضرورت ناشی از رابطه وجود و امکان است.

کانت در کتاب نقد عقل محض، صراحتاً مقولات سه‌گانه جهت<sup>۲</sup> را از احکام منطقی استخراج می‌کند و با تأکید بر رابطه میان مقولات یک دسته می‌گوید، «ضرورت چیزی نیست مگر وجود که به وسیله امکان خودش داده شده است» (کانت، ۱۳۹۴، ص. ۱۷۲). در این مقاله نمی‌توان مفهوم ضرورت و سیر تطور آن را به‌طور کامل بررسی کرد؛ اما تاحدی که به بحث حاضر مربوط می‌شود، در این معنا از ضرورت، از حیث وجودی و جوهری، جایی برای «امکان» باقی نمی‌ماند. ضرورت تاریخ و جهان به معنی عدم امکان است که در دوگانه سرنوشت و مشیت تجلی می‌یابد. اگر ضرورت مورد نظر هگل همین پیوند میان امکان (بالقوگی) و وجود (فعلیت) باشد، پس بازم به در بسته امتناع امید نزد

1 Hintikka

2 modality

هگل خواهیم خورد. هگل در بخش «منطق» از دایره‌المعارف، عیناً همین عبارت را به کار می‌برد: «یقیناً ضرورت به طور صحیح به عنوان وحدت امکان و فعلیت تعریف شده است» (هگل، ۱۳۹۲، ص. ۳۳۹). اما وی بلافاصله بر تفاوت رویکرد خود با برداشت متداول از ضرورت تأکید می‌ورزد و می‌گوید، «اما هنگامی که [ضرورت] فقط به این طریق بیان می‌شود، این تعین سطحی و بنابراین نامفهوم است» (همان). او قبلاً نیز همین موضع را در مقابل «امکان» اتخاذ کرده بود: «چون امکان، در وهله نخست در مقابل امر انضمامی به عنوان امر بالفعل، صورت ناب یگانگی با خود است، قاعده آن فقط این است که چیزی نتواند به لحاظ درونی خود را نقض کند و به این ترتیب هر چیزی ممکن است... هیچ چیز توخالی تر از سخن گفتن درباره این نوع امکانات و عدم امکانات نیست» (هگل، ۱۳۹۲، ص. ۳۳۳). هگل در افزوده شماره ۱۴۷ نشان می‌دهد که برای ارائه مفهوم ضرورت باید دو نکته را لحاظ کند؛ یک، نفسی بی‌واسطگی ضرورت و دخالت دادن دگربودگی در تحقق آن و دو، آشکارساختن همبودی درونی ضرورت و حدوث، و در نتیجه، رفع تناقض ظاهراً حل‌نشده ضرورت و آزادی. «هنگامی که آنچه را که اتفاق می‌افتد، به عنوان ضرورت در نظر می‌گیریم، در وهله نخست به نظر می‌رسد که در موقعیتی کاملاً نآزاد قرار داریم. چنان‌که می‌دانیم، فیلسوفان عهد باستان ضرورت را سرنوشت می‌پنداشتند، در حالی که برعکس در منظر مدرن، ضرورت مایه تسلّی است» (همان، ص. ۳۴۱). پس، ضرورت می‌تواند مایه تسلّی<sup>۱</sup> باشد. چه پیوندی میان تسلّی و امید وجود دارد؟ آیا امید نوعی تسلّی است؟ آیا می‌توان ادعا کرد که دیالکتیک هگل به این علت که تسلّی بخش است، امید هم می‌بخشد؟ آیا تسلّی وجهی منفعل و پذیرنده ندارد؟

اما نقطه عطف بحث هگل پیوند زدن ضرورت و امکان به فعالیت و نهایتاً جوهریت است. هگل، پس از نقد مفهوم ضرورت، نشان می‌دهد که آنچه در ضرورت حقیقت داشت، همانا جوهریت است. این جوهر - به معنی هگلی جوهر پویا و شونده - می‌تواند نوعی نفی را در خود جای دهد که ضرورت نمی‌توانست. «جوهر، در مقام ضرورت، منفیت این شکل از درون‌بودگی است و بنابراین، خود را به عنوان فعلیت وضع می‌کند، اما به همین ترتیب، منفیت این [بعد] بیرونی است. زیرا امر بالفعل در این منفیت، به عنوان امری بی‌واسطه، فقط چیزی است تصادفی که در نتیجه همین جایگاه امکان محض، به فعلیتی دیگر گذار می‌کند؛ و این گذار همانا این همانی جوهری است در مقام فعالیت

صورت" (هگل، ۱۳۹۲، ص. ۳۴۵: ترجمه اصلاح شده است).

### ضرورت، امکان، جوهر، فعلیت و عمل؛ آیا امیدی باقی مانده است؟

هگل برای توضیح مفهوم تسلی به تسلی دینی نیز اشاره می‌کند. ایمان به خداوند موجب تسلی است. اما آیا ایمان به خداوند به مؤمنان امید می‌بخشد؟ پاسخ به این سؤال ابتدا روشن به نظر می‌رسد؛ اما لازم است به تفاوت امید و ایمان نیز اشاره کنیم. ایمان به معنی متعارف (دست‌کم قبل از کی‌رکه‌گور<sup>۱</sup>)، یعنی یقین کامل، با نوعی اطمینان همراه است. لذا ایمان، درکنار اطمینان و یقین، خود را در مقابل شک و تردید قرار می‌دهد. اما امید کدام سو ایستاده است؟ کسی که ایمان دارد، امیدوار نیست، بلکه ایمان دارد. او از امید بی‌نیاز است، همان‌گونه که اگر چیزی، به معنای متداول، از ضرورت برخوردار باشد، نیازی به امکان ندارد و امکان برایش علی‌السویه است. امید و امکان سقف خواسته‌های موجودات ضعیفی است که بهره‌ای از ضرورت ندارند (باید یادآوری کرد که بحث فوق درباره ایمان مبتنی بر یقین است و اگر برداشتی از ایمان وجود داشته باشد که مطابق برداشت‌های اگزیستانسیالیستی اخیر، آن را توأم با تردید یا ترس ولرز تلقی کند، نه تنها مباحث مذکور در خصوص آن صادق نیست، بلکه خود این ایمان همسایه امید خواهد بود و دقیقاً همین ایمان امیدوارانه را می‌توان بدیلی برای ایمان جزمی دانست).

اما از نظر هگل، نوعی ضرورت وجود دارد که با ضرورت فوق متفاوت است. این ضرورت به معنای مصطلح منطقی (ارسطویی) نیست - هرچند در معنای هگلی، منطقی است. این ضرورت در عین غایبمندی درونماندگار است، در عین ضرورت داشتن، ممکن است و در عین تعیین‌یافتگی، آزاد است. هرچند چنین ضرورتی نفی‌کننده امید (سوژکتیو) است، اما نه تنها با امید (ابژکتیو) سازگار است، بلکه اساساً ممکن‌سازنده نوع تازه‌ای از امید است که می‌توان با وام‌گیری اصطلاح هگلی «روح»، آن را امید روحانی<sup>۲</sup> نامید. اما امید روحانی به چه معناست؟

### نتیجه‌گیری: امکان امید روحانی

حال که ضرورت را از تقابلش با حدوث رها ساختیم، باید گامی دیگر برداریم و امید را از چهارچوب

1 Kierkegaard

2 Spiritual hope

ذهنی‌اش خارج سازیم. امید ذهنی - یعنی همان تعریف کلیشه‌ای تصور یا انتظار امری مطلوب در ذهن سوژه - اساساً اگر معنایی داشته باشد، ناشی از جهل و خوش‌خیالی است، زیرا دقیقاً درمقابل جریان ضروری جهانی قرار می‌گیرد که مستقل از این امید ادامه دارد. در نتیجه، امید اگر بخواهد از این وضع منفعل و وهم‌آلود نجات یابد، باید پوستهٔ ذهنی خود را بشکند و به عرصهٔ جهان پای بگذارد. این امید همان امید ابژکتیو است که به کمک اصطلاحات هگل، آن را «امید فعال» می‌نامیم و با مفهوم «فعالیت» پیوند دارد:

فعالیت همانا حرکتِ برگرداندن شرطها به جستار مایه و جستار مایه به شرطها، به‌عنوان وجه وجود انضمامی است؛ به عبارت دقیق‌تر، حرکتی است که... به جستار مایه وجود انضمامی می‌بخشد. تا زمانی که این سه مرحله، درمقابل یکدیگر، شکل وجود انضمامی مستقلی دارند، فرایند یادشده همانا ضرورت بیرونی است (هگل، ۱۳۹۲، ص. ۳۴۴).

فعالیت امید را از درون‌بودگی سوژکتیویش خارج می‌سازد و به ساحت ابژکتیو وارد می‌کند. امید سوژکتیو (همان امید در معنای متداول) به امید ابژکتیو (فعالیت یا کار) بدل می‌شود. روشن است که این امید دیگر منفعلانه نیست و از جریان جهان برکنار نمانده است. اما مشکل این امید ابژکتیو، جوهریت مادی آن است. این امید به واسطهٔ نفی ذهنی بودن امید سوژکتیو، به قطب مخالف آن یعنی مادیت امید ابژکتیو راه برده است که می‌توان آن را حتی امید خواند که به تعبیری مارکسی، امید سوژکتیو را روی سرش برگردانده است. اما مادی‌گرایی حاکم بر این امید و ترسش از خروج از گفتمان حاکم بر این مادی‌گرایی باعث می‌شود تا این امید نیز، مانند امید دینی، در عین حال که فعال و در عمل است، آینده‌ای ضرورتاً آرمانی برای خود ترسیم کند و امید ابژکتیویش را در آن جهت به کار بندد. این ضرورت آرمانی (سوسیالیستی) در کنار ایدهٔ جبر تاریخ، هرچند امید را فعال ساخت، اما ضرورت را هنوز از گفتمان بسته و خشک فیزیکالیش (چه فیزیک طبیعی، چه فیزیک اجتماعی) خارج نکرده است و در نتیجه همچنان امید را ناممکن نگه داشته است و نوع دیگری از ایمان - ایمان مادی به جبر تاریخ - را به جای آن نشانده است. در این معنا آنچه قربانی می‌شود امید است، زیرا مومنان با فرانسیدن دقیقهٔ موعود، به محض تشکیک در ضرورت، به منکران آن بدل می‌شوند و البته تعویق انداختن آن لحظه تا ابد نیز تنها شیوهٔ مرسوم برای اجتناب از این مواجههٔ خودآگاهانه است. منطقی دوبعدی حاکم بر این گفتمان، به واسطهٔ انسدادش، امید را ناممکن ساخته و تقابل سابق مومنان با ملحدان را به تقابل مومنان با وادادگانی بدل می‌سازد که فضای سیاسی - اجتماعی امروز جهان پس از فروپاشی «سوسیالیسم موجود»، مملو از مصادیق آن است.

با نقد این امید ابژکتیو و نشان دادن انسدادش، می‌توان به سطح جدیدی از امید راه برد که با استفاده از تعبیر هگلی شاید بتوان آن را «امید روحانی» نامید. این امید نه صرفاً ذهنی و از نوع انتظار است و نه صرفاً عینی و از نوع «کار»، بلکه هر دو دقیقه را در سطح بالاتر زیست امیدوارانه رفع می‌کند. این امید، که نه امید به آینده نیامده، بلکه امید به اکنون در مقام کلیت روحانی شونده است، پیش از هر چیز خود را در قالب «جستجوی مذبوحانه نامیدان برای یافتن کورسوی امید» نشان می‌دهد: یعنی برای مثال، در متن حاضر.



## منابع

- اردبیلی، محمدمهدی و یوسف نوظهور (۱۳۹۲)، ردیابی و واکاوی مفاهیم اسپینوزایی در پدیدارشناسی روح هگل، دوفصلنامه غرب‌شناسی بنیادی، سال ۴، شماره ۱.
- ارسطو (۱۳۷۸)، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه حسن لطفی، تهران: طرح نو.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶)، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- استرن، رابرت (۱۳۹۳)، هگل و پدیدارشناسی روح، ترجمه محمدمهدی اردبیلی و سیدمحمدجواد سیدی، تهران: ققنوس.
- بریه، امیل (۱۳۷۴)، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه علی مراد داودی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- راس، دیوید (۱۳۷۷)، ارسطو، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران: فکر روز.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴)، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس.
- لایبنیتس، گوتفرید ویلهلم فون (۱۳۷۲)، مونادولوژی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۷۸)، عناصر فلسفه حق، ترجمه مهید ایرانی‌طلب، تهران: نقره.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۸۵)، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران: شفیعی.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۱)، سخنرانی افتتاحیه برلین، در: نوشته‌های منتخب سیاسی هگل (دفترهای سیاست مدرن ۱)، ترجمه محمدمهدی اردبیلی، تهران: روزبهان.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۲)، دانشنامه علوم فلسفی: منطق، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: لاهیتا.
- Hegel, G. W. F. (1977), *Phenomenology of Spirit*, translated by A.V. Miller, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (2010), *Philosophy of Mind*, translated by W. Wallace & A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press.
- Hintikka, Jaakko (2004), *Analyses of Aristotle*, New York & Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Malabou, Catherine (2005), *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, translated by Lisabeth During, London & New York: Routledge.
- Westphal, Merold (2003), Hegel Between Spinoza and Derrida, in: Duquette, D. (Ed.), *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations*, New York: State University of New York Press.