



درد بی خویشتی

بررسی مفهوم الیناسیون در فلسفه غرب
نجف دربابندی



درد بی خویشتنی

بررسی مفهوم الیناسیون
در فلسفه غرب

نجف دریابندری

فرهنگ نشر نو
با همکاری نشر آسیم
تهران - ۱۳۹۶

درد بی خویشنی

بررسی مفهوم الیناسیون در فلسفه غرب / نجف دریابندری

فرهنگ نشر نو
تهران، خیابان میرعماد، خیابان سیزدهم،
پلاک ۱۳، طبقه سوم - تلفن: ۸۸۷۴۰۹۹۱

نوبت چاپ
شمارگان
حروفچینی
صفحه‌آرایی
طرح جلد
لیتوگرافی
چاپ
ناظر چاپ
اول، ۱۳۹۶
۷۷۰ نسخه
سعید شبستری
امیر عباسی
پارسوا باشی
باختر
غزال
بهمن سراج
همه حقوق محفوظ است.

فهرست کتابخانه ملی

سرشناسه
عنوان و نام پدیدآور
مشخصات نشر
مشخصات ظاهری
شابک
فهرست نویسی
عنوان اصلی
موضوع
شناسه افزوده
دریابندری، نجف، ۱۳۰۸ -
درد بی خویشنی: بررسی مفهوم الیناسیون در
فلسفه غرب / نجف دریابندری
تهران: نشر نو، ۱۳۹۶.
ده، ۳۶۶ ص.
978-600-8547-52-5
بر اساس اطلاعات فیبا
درد بی خویشنی
فلسفه، از خود بیگانگی
الف. دریابندری، نجف، ۱۳۰۸، مؤلف.
ب. درد بی خویشنی: بررسی مفهوم الیناسیون در
فلسفه غرب.

رده‌بندی کنگره
رده‌بندی دیویی
شماره کتابشناسی ملی
۱۳۹۵ ۸۰۸/۲/د۴د۴ B
۳۰۲/۵۴۴
۴۵۸۱۱۸۳

مرکز بخش
تلفن و دورنگار
فروشگاه اینترنتی
آسیم
۸۸۷۴۰۹۹۲-۴
www.nashrenow.com
۴۰۰,۰۰۰ ریال
بها

فهرست

یادداشت نویسنده / هفت
پیش‌گفتار / ۱

بخش یکم: از دکارت تا شلینگ / ۵

- فصل اول: دکارت و اسپینوزا / ۷
- فصل دوم: دانش تجربی / ۲۵
- فصل سوم: مردم‌شناسی روشن‌اندیشان / ۴۰
- فصل چهارم: وضع طبیعی و جامعه مدنی / ۵۰
- فصل پنجم: واکنش رمانتیک / ۶۲
- فصل ششم: آزادی از لحاظ کانت / ۷۴
- فصل هفتم: روسو و روزگار تباه انسان / ۱۰۰
- فصل هشتم: جهان ذهنی فیخته / ۱۱۸
- فصل نهم: سقوط روح شلینگ / ۱۳۳

بخش دوم: هگل / ۱۵۵

- فصل دهم: نوشته‌های کلامی هگل / ۱۵۷
- فصل یازدهم: همانستی و دیگرستی / ۱۷۴
- فصل دوازدهم: دستگاه هگلی (۱): سفر جسمانی روح / ۱۷۸
- فصل سیزدهم: دستگاه هگلی (۲): منطق عینی / ۲۰۵
- فصل چهاردهم: دستگاه هگلی (۳): پدیده‌شناسی روح / ۲۳۳
- فصل پانزدهم: خواجه و بنده / ۲۶۳
- فصل شانزدهم: آگاهی والا و آگاهی پست / ۲۹۱
- فصل هفدهم: دورنمای تاریخی / ۳۲۰
- فصل هجدهم: کار حقیقی و کار بی‌خویشتن / ۳۴۰

کتابشناسی / ۳۶۵

یادداشت نویسنده

رسم بر این است که وقتی کتاب تازه‌ای به خوانندگان عرضه می‌شود نویسنده چندکلمه‌ای هم در «سبب تألیف» بیان کند. در مورد کتاب حاضر این کار آسان نیست، زیرا که تا خود موضوع بحث و ارتباط آن با امور بشری روشن نشود، ضرورت یا دست‌کم مناسبت پرداختن به این موضوع هم روشن نخواهد شد. بنابراین باید امیدوار بود که خوانندگان سبب تألیف را در «مطاوی بحث» بیابند.

مفهوم بی‌خویشی - یا به تعبیر دیگران، ازخودبیگانگی - به صورتی که معمولاً با آن روبه‌رو می‌شویم عنوانی است کلی برای بسیاری از دردهای فردی و اجتماعی انسان، اگر نگوئیم برای همه این دردها، و به دلیل همین کلیت مفهومی است بسیار مبهم. وقتی که همه مشکلات را زیر یک عنوان خلاصه می‌کنیم درواقع روشن نیست که درباره چه مشکلی سخن می‌گوییم، چنان‌که مثلاً وقتی از «بیمار» بودن شخصی سخن می‌رود تنها چیزی که دستگیرمان می‌شود این است که حال آن شخص چنان نیست که باید باشد؛ این‌که چه اختلالی در مزاج او این وضع را پیش آورده است، و احیاناً چه تغییری در این مزاج می‌تواند موجبات بهبود او را فراهم کند، مطرح نیست. بر همین قیاس، اگر مشکل انسان به‌طور کلی

از خود بیگانگی او باشد، حل این مشکل در گرو رفع از خود بیگانگی است؛ اما این که از خود بیگانگی چیست و چرا پیش آمده و چه کارهایی در زندگی عملی انسان به رفع آن منجر می‌شود، مستلزم شکافتن این مفهوم و تعبیر آن بر حسب مفاهیم عملی است. این کاری که من کوشیده‌ام در این کتاب عبوس صورت دهم، و نتیجه کوشش، به گمان خودم، تعبیر منجزتری است از مفهوم از خود بیگانگی، زیر عنوان «بی‌خویشنی».

ولی البته غرض نوشتن نسخه‌ای برای درد بی‌خویشنی نیست. غرض این بوده است که مسأله در مسیر تحولش دنبال شود و نظر متفکرانی که به این موضوع پرداخته‌اند در حد توانایی تشریح شود. البته این که نظر هر متفکری در حقیقت چیست، در بسیاری از موارد محل نزاع است. در این خصوص هر کسی ناچار دریافت خود را بیان می‌کند و هیچ کس نمی‌تواند مدعی عینیت مطلق بشود.

به این ترتیب فایده‌ای که من از این بحث انتظار دارم درمان درد بی‌خویشنی نیست، بلکه به وجود آمدن این آگاهی است که مسأله قدری بغرنج‌تر از آن است که گاه تصور می‌شود، و موکول کردن حل مسائل بشری به رفع از خود بیگانگی کمابیش مانند حواله دادن بهبود شخصی بیمار است به رفع بیماری او.

در امر نوشتن این کتاب نویسنده از یاری چند تن از دوستان خود برخوردار بوده است و سپاسگزاری از آن‌ها را وظیفه خود می‌داند. از آن میان، از این دوستان به‌ویژه باید نام برد:

علیرضا حیدری و محمدرضا جعفری، که کتاب‌های زیادی از کتابخانه شخصی خود بی‌دریغ در اختیار من گذاشتند؛ منوچهر بدیعی و ضیاء موحد، که بسیاری از فصل‌های این کتاب را شنیدند و تذکرات سودمند دادند؛ محمد بهارلو که در غیبت نویسنده از تهران بر جریان حروفچینی و غلط‌گیری کتاب نظارت کرد؛ و کیوان سپهر،

که نشر کتاب را برعهده گرفت، هرچند تلاش او برابر بحران سهمگین کمبود کاغذ مانع از این نشد که متن حروفچینی شده این کتاب نزدیک به سه سال در چاپخانه خاک بخورد.

ن.د.

تهران، ۲۸ آبان ۱۳۶۸

پیش‌گفتار

مفهوم *alienation*، که در زبان فارسی غالباً به «ازخودبیگانگی» و گاه به «بی‌خویشتنی» یا «ناخویشتنی» و نیز به انواع عبارات دیگر ترجمه شده است، در فلسفه غرب سابقه مفصلی دارد. ریشه این اصطلاح فرانسوی و انگلیسی، کلمه لاتینی *alius* (دیگر) است. پسوند *en* در زبان لاتینی صفت‌ساز است. بنابراین *alien* به معنای منسوب به دیگر یا «دیگری» است. اگر یای آخر این کلمه را علامت نسبت در نظر بگیریم، مانند یای آخر کلمه «خودی» به معنای منسوب به خود. از صفت *alien* (دیگری) فعل *alienare* ساخته شده است، به معنای «دیگری کردن» یا «از آن شخص دیگر کردن»، یا به عبارت جاری‌تر «انتقال به غیر». کلمه «الیناسیون» اسم فعلی است به همین معنی. مورد استعمال اصلی آن مناسبات حقوقی است. به معنای سلب یا فک حقی از یک شخص و انتقال آن به شخص دیگر، چنان‌که در هر معامله‌ای روی می‌دهد.

در روان‌شناسی و روان‌پزشکی «الیناسیون» عبارت است از حالت ناشی از اختلال روانی، یا به اصطلاح جاری «روانی» بودن. البته این معنی هم با مفهوم حقوقی کلمه مربوط است؛ زیرا از یک طرف «روانی» (*aléné, alienated*) شخصی است که سلامت عقل خود را از

دست داده است (عقل از او سلب شده است)، و از طرف دیگر قانون پاره‌ای از حقوق چنین شخصی را از او سلب می‌کند و به ولی یا وارث او انتقال می‌دهد. این همان مفهوم قضایی «حجر» است؛ بنابراین «آلینه» از جهت قضایی معادل «مجبور» خواهد بود.

اما آنچه در این کتاب مورد بحث ما است مفهوم «الیناسیون» در فلسفه و تاریخ و نتیجتاً در سیاست است، و خواهیم دید که معانی باریک و پیچیده این اصطلاح در این مباحث نیز در واقع با توسعه و تحول همسان معانی ساده شکل می‌گیرد. این مفهوم در مسیر تحول و تطور چنان از ریشه خود دور می‌شود که سابقه اصلی آن تقریباً از یاد می‌رود؛ اما در واقع این سابقه به واسطه لفظ «الیناسیون» همیشه در این مفهوم درج است، و بدون در نظر داشتن آن دریافت روشنی از معانی بعدی اصطلاح نمی‌توان به دست آورد.

این از آن مواردی است که انتخاب یا ساختن یک کلمه فارسی به‌ازای یک اصطلاح خارجی به بهای از دست دادن سابقه مطالب تمام می‌شود؛ زیرا کلمه «الیناسیون» در سراسر مسیر تحول خود همسان «الیناسیون» باقی می‌ماند، و حال آن‌که تغییرات مفهوم آن غالباً بسیار ژرف و گاه قطعی است — یعنی به نظر می‌رسد که در پاره‌ای موارد رابطه مفهوم مورد بحث با سابقه‌اش قطع می‌شود. در این موارد طبعاً در زبان دوم ادای مفهوم مستلزم تعویض لفظ است. اما لفظ «الیناسیون» و معادل‌های آلمانی آن — که در جای خود به آن‌ها خواهیم رسید — همه این تاریخچه را دربر دارد؛ و حال آن‌که در زبان فارسی، که در جریان تطور و پرورش این مفهوم دخیل نبوده است، طبعاً کلمه‌ای که همه معانی «الیناسیون» را برساند مشکل به دست بیاید. هر کلمه‌ای که بخواهد این وظیفه را به عهده بگیرد در جریان بحث دیر یا زود نارسا — و حتی نادرست — از کار درمی‌آید، و زمینه را برای خلط مبحث فراهم می‌سازد. بنابراین ما در جریان بحث در

بسیاری موارد خود اصطلاح «الیناسیون» را به کار خواهیم برد، ولی البته در هر مورد به مناسبت معنی معادلی برای آن پیشنهاد خواهیم کرد. در حقیقت بخش مهمی از بحث ما تشریح و توضیح همین معانی خواهد بود. با همه این‌ها منظور این نیست که لفظ «الیناسیون» را به ازای alienation تثبیت کنیم. منظور این است که معانی گوناگون و لغزان این اصطلاح را در وهله اول به کمک خود اصطلاح روشن کنیم، و فقط پس از رسیدن به این روشنایی است که می‌توان انتظار داشت حکم این داور، که معادل نهایی اصطلاح «الیناسیون» چیست، صادر شود.

و اما خلط مبحث درباره «الیناسیون» منحصر به زبان ما نیست، بلکه در زبان‌های اروپایی هم فراوان پیش آمده است. از لاک و روسو گرفته تا هگل و فویرباخ و مارکس، و سپس سارتر و کامو و دیگران، مسأله «الیناسیون» همیشه در تفکر اروپایی مطرح بوده است؛ اما چنان‌که اشاره شد تعبیر آن بسیار متفاوت است. در چنین وضعی بسیار پیش می‌آید که نویسنده‌ای نتایج یک تعبیر را بر تعبیر دیگری حمل می‌کند؛ یا خود او دو تعبیر ناسازگار از آن دارد، بدون آن‌که به تعارض آن‌ها توجه داشته باشد. این نوع خلط مبحث همیشه ناشی از «اشتباه فکری» نیست، بلکه گاه بازتاب تعارض‌هایی است که در زمینه تفکر نویسنده — یعنی در واقعیت — وجود دارد. این نکته در واقع مبنای انتقاد مارکس را از مفهوم هگلی «الیناسیون» تشکیل می‌دهد. البته بحث ما در کتاب حاضر شامل برداشت مارکس از مفهوم «الیناسیون» نمی‌شود؛ این، موضوع کتاب دوم خواهد بود؛ ولی به عنوان زمینه‌سازی یا استقبال از آن موضوع در پایان بحث کنونی نظر مارکس را به صورت گرده‌وار (شماتیک) بیان خواهیم کرد.

بحث درباره خود مسأله «الیناسیون» از فصل چهارم آغاز می‌شود؛ ولی این بحث نیازمند مقدماتی است که، به نظر ما، بدون آن‌ها

روشنایی کافی به‌دست نمی‌آید. به این دلیل سه فصل اول را می‌توان از باب «توضیحات مقدماتی» به حساب آورد. ولی غرض از این توضیحات تکرار تاریخ فلسفه نیست. منظور یادآوری آن خطوط از دستگاه‌های فلسفی یا جریان‌ات فکری مورد بحث است که به تقابل آگاهی و طبیعت مربوط می‌شود؛ زیرا که مفهوم «الیناسیون» در ایده‌آلیسم آلمانی با این مسأله ارتباط مستقیم دارد. اگر در زبان فارسی این تقابل به اندازه کافی حلاجی شده بود، شاید ورود در بحث بدون این مقدمات مقدور می‌بود. ولی واقعیت این است که در زبان ما مراجع و منابع این‌گونه مباحث به یکی دو تاریخ فلسفه و چند کتاب مختصر محدود می‌شود. بنابراین هر نویسنده‌ای که بخواهد به مسأله‌ای مانند «الیناسیون» پردازد باید زمینه بحث خود را فراهم سازد.

در این کتاب خوانندگان به چند واژه تازه برخورد خواهند کرد. این‌ها اصطلاحاتی است که برحسب ضرورت و برای روشن کردن مطلب مورد بحث پیشنهاد می‌شوند. غرض نه شرکت‌جستن در جنبش واژه‌سازی است، و نه دعوت سایر نویسندگان به ترک اصطلاحات خود. این ابزارها برای باز کردن چند گره فکری به کار آمده‌اند؛ اگر آن گره‌ها در واقع تا حدی باز شده باشند، شاید بتوان در موارد مشابه باز هم این ابزارها را به کار برد. در هر حال، اصلی که در انتخاب یا ساختن این اصطلاحات در مدنظر بوده این است که اولاً فلسفه قابل توضیح است و ثانیاً مقدمات ما برای توضیح فلسفه به مصطلحات قدما ختم نمی‌شود؛ و من گمان می‌کنم اصل مورد نظر غالب قدما هم غیر از این نبوده است.

بخش یکم

از دکارت تا شلینگ

فصل اول

دکارت و اسپینوزا

در دوره‌ای که تحولات علمی بعد از رنسانس آغاز می‌شود میان فلسفه و علم فیزیک تمایز روشنی به چشم نمی‌خورد. کتاب/اصول (۱۶۸۷) نیوتون که انقلاب بزرگ علم فیزیک را بنا نهاد در اصل اصول ریاضی فلسفه طبیعی نام دارد. «فلسفه طبیعی» نام دیگری است برای علم فیزیک در نخستین مراحل تکامل آن.

فیزیک درباره رفتار و روابط اجسام بحث می‌کند. به این دلیل به نظر می‌رسید که فلسفه طبیعی در نقش جدید خود باید به اجسام بپردازد و از بحث درباره مفاهیم عقلی و نظری — یعنی متافیزیک — پرهیز کند. اما برداشت فلسفه طبیعی از جهان هستی — یعنی بررسی جهان به عنوان یک دستگاه ساختکاری (مکانیکی) — مسائلی را پیش می‌کشید که فلاسفه، یعنی اهل متافیزیک، نمی‌توانستند آن‌ها را نادیده بگیرند. بزرگ‌ترین مسأله این بود که آیا انسان هم در این دستگاه می‌گنجد؟ به عبارت دیگر، آیا اندیشه و کردار انسانی را هم می‌توان بر حسب قوانین حرکات اجسام توضیح داد؟

این پرسش طبعاً دو نوع پاسخ می‌توانست داشته باشد؛ یکی این که سرچشمه اندیشه و کردار انسانی نوعی هستی است که فراتر از نظام علیت ساختکاری قرار می‌گیرد. این هستی «روح» نام دارد، و

چون روح تابع نظام علیت نیست، پس انسان آزاد (مختار) است و در دستگاه ضرورت (جبر) ساختکاری نمی‌گنجد. پاسخ دوم این است که تصور جهان مادی و ساختکاری را به انسان نیز می‌توان تسری داد؛ و به این ترتیب روندهای روانی را باید از نوع روندهای فیزیکی دانست.

هیچ‌کدام از این دو نوع پاسخ وافی به مقصود به نظر نمی‌رسیدند؛ زیرا که پاسخ روحی با ضرورت (جبر) ساختکاری، که ظاهراً توضیح‌دهنده همه پدیده‌های هستی بود، راست در نمی‌آمد؛ و پاسخ ساختکاری، آزادی روح (اختیار بشری) را توضیح نمی‌داد. این تعارض پیش از نیوتون در دستگاه فلسفی دکارت دیده می‌شد. دکارت کوشیده بود هر دو پاسخ را در یک دستگاه جای دهد، و به این ترتیب است که به «ثنویت» یا فلسفه دوجوهری خود می‌رسد. در این دستگاه، چنان‌که از نامش پیداست، شکاف ژرفی از شاخ تا بن دیده می‌شود. می‌توان گفت که فلسفه دکارت در حقیقت یک دستگاه نیست، بلکه دو دستگاه است که بدون هیچ چسب و ملاطی در کنار هم بنا شده‌اند، و دیر یا زود می‌بایست از هم جدا شوند.

اسپینوزا نیز برای گنجانیدن انسان در نظام علم جدید — برای سازش دادن فیزیک و متافیزیک — تلاش می‌کند. ولی او نخست می‌کوشد آن دو نوع پاسخ را به یک نوع تأویل کند و سپس آن را در دستگاه فلسفی خود کار بگذارد. نتیجه این تلاش «وحدت» یا فلسفه یک‌جوهری اسپینوزا است. ناتورالیسم یا فلسفه طبیعت، یا همان فیزیک، با متافیزیک اسپینوزا خویشاوندی نزدیکی دارد.

برای آن‌که بینیم چه نوع مسائلی از دکارت و اسپینوزا برای فلاسفه تجربی و سپس برای روشن‌اندیشان قرن هجدهم برجا ماند، باید دستگاه‌های فلسفی این دو متفکر را به اختصار مرور کنیم.

۱

رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) نخست ریاضیدان بود و سپس فیلسوف. در ریاضیات برخلاف فلسفه مدرسی - که بخش عمده تحصیلات دکارت را تشکیل می‌داد - قول مراجع معتبر، یا دلایل نقلی، کاری از پیش نمی‌برد. رساله معروف دکارت، گفتار در روش راه بردن عقل، کوششی است برای یافتن راهی در حل و فصل مسائل نظری به نحوی که با روش ریاضی قابل قیاس باشد. به نظر دکارت آن یقینی که در براهین ریاضی به چشم می‌خورد باید سرمشق سایر رشته‌ها قرار گیرد. در واقع دکارت به «روش» ریاضی بیش از ریاضیات محض علاقه‌مند بود.

اما روش ریاضی چیست؟ به نظر دکارت ویژگی این روش در آن است که بحث را از ساده‌ترین اندیشه‌ها آغاز می‌کند و سپس گام به گام از این مقدمات نتیجه می‌گیرد: فیلسوف نیز باید همین کار را بکند؛ یعنی باید از ساده‌ترین و یقینی‌ترین اندیشه‌ها آغاز کند و با ترکیب و تجزیه این‌ها، یعنی با روش استنتاج، به اندیشه‌های بغرنج‌تر برسد. البته دکارت به روش استقرا نیز اعتقاد دارد، یعنی می‌داند که دانش از تجربه به دست می‌آید؛ ولی می‌گوید که استقرا از موضوعات بسیار بغرنج آغاز می‌شود، و به همین دلیل به آسانی ممکن است به راه خطا بیفتد، و حال آن‌که استنتاج، اگر هوشمندانه به کار رود، می‌تواند از خطا بپرهیزد؛ و همین نکته به نظر دکارت دلیل برتری حساب و هندسه از سایر علوم است.

بنابراین نخستین مسأله دانش به طور کلی این است که ساده‌ترین و بدیهی‌ترین اندیشه‌ها یا اصول را به دست آوریم. این اصول در پرتو

عقل هویدا می‌شوند، و دکارت این روند هویدا شدن را شهود می‌نامد. بنابراین شهود از لحاظ دکارت عبارت است از این‌که عقل انسانی به‌طور مستقیم حقیقت مطلبی را تصدیق کند. نمونه‌های شهود عبارت‌اند از این‌که هر فرد انسانی می‌داند که می‌اندیشد و هست؛ یا این‌که مثلث فقط سه ضلع دارد. در برخورد با هر مسأله بغرنجی راه درست این است که آن را به عناصر ساده‌اش تجزیه کنیم، و از راه شهود به درستی هر کدام از این عناصر یقین حاصل کنیم، و آنگاه براساس این دریافت‌های شهودی به استنتاج بپردازیم.

در گفتار در روش دکارت می‌کوشد تا خود مفهوم شهود را هم بشکافد. ابزار این کالبدشکافی همان چیزی است که به نام «شک دکارتی» یا «شک روش‌شناختی» معروف است؛ و آن عبارت است از شک کردن در هر آن چیزی که در آن بتوان شک کرد. بدین ترتیب دکارت در همه چیز شک می‌کند؛ اما سرانجام به یک چیز می‌رسد که در آن نمی‌توان شک کرد، و آن خود شک است. به عبارت دیگر، کسی که شک می‌کند، شکی ندارد که شک می‌کند. اما شک کردن یعنی اندیشیدن، و اندیشیدن اندیشنده را لازم می‌آورد؛ و این همان قضیه معروف دکارت است: «می‌اندیشم، پس هستم».

این نکته‌ای که در آن شکی نیست یا به اصطلاح این «قدر متیقن» را سپس دکارت برای بنا کردن دستگاه فلسفه طبیعی اساس قرار می‌دهد؛ به این معنی که می‌پرسد راز این یقین چیست؟ چه مشخصاتی باعث می‌شود که ما این نکته را یقین بدانیم؟ و پاسخ می‌دهد: وضوح و تمایز. پس هر نکته واضح و متمایزی را باید به‌عنوان نکته درست بپذیریم، و نتایج آن را هم، اگر مانند شهود اصلی واضح و متمایز باشند، باید درست بدانیم. یکی از نکاتی که دکارت به این ترتیب می‌پذیرد، اصل علیت عام است؛ به این معنی که هر چیزی باید علتی داشته باشد، و این علت نمی‌تواند محدودتر از

معلول باشد. به کمک این اصل، دکارت از وجود شخص خود به عنوان اندیشنده، و دارای تصویری از خدا به عنوان هستی کامل و نامتناهی، به وجود خدا به عنوان علت کافی اندیشنده و اندیشه می‌رسد؛ و از وجود خدا به عنوان هستی کاملی که مسلماً راضی به گمراهی اندیشنده (یعنی دکارت) نمی‌شود به واقعیت همه چیزهایی که به طور واضح و متمایز ادراک می‌شوند می‌رسد. جهان هستی را دکارت به این ترتیب بنا می‌کند.

جهت حرکت دکارت بر خلاف متافیزیک پیش از او است؛ زیرا که متافیزیک پیشین وجود خدا را از وجود جهان نتیجه می‌گیرد، و حال آن‌که متافیزیک دکارت وجود جهان را از روی وجود خدا اثبات می‌کند. جهان دکارت با اندیشه آغاز می‌شود و خدا علت اندیشه است. این نکته یکی از اساسی‌ترین وجوه تفاوت فلسفه جدید غرب با مکاتب فلسفی پیشین است، و چنان‌که خواهیم دید بعداً کمابیش به همین صورت به هگل می‌رسد.

و اما تنها خواص واضح و متمایز اشیای مادی ابعاد آن‌ها است، یعنی گسترش آن‌ها در سه بعد طول و عرض و ارتفاع — به اضافه حرکات آن اشیاء. گسترش — یعنی داشتن ابعاد، «ذات بعد» بودن یا «مکان‌گیری» — مفهومی است که در متافیزیک دکارت و اسپنوزا و سپس در متافیزیک کانت و هگل، بسیار به کار می‌رود و غالباً جانشین مفهوم «ماده» یا «جوهر مادی» می‌شود: ماده چیزی است دارای گسترش، چیزی است گسترده، یعنی دارای ابعاد طول و عرض و ارتفاع، که مکان را پر می‌کند. بنابراین از دکارت به بعد در فلسفه غرب هر جا از «گسترش» (extension) سخن می‌رود منظور کمابیش همان ماده است.

گسترش و حرکت در اصطلاح فلسفه تجربی کیفیت‌های نخستین یا عینی‌اند؛ یعنی ما آن‌ها را بی‌واسطه یا عیناً دریافت می‌کنیم. به

عبارت دیگر، اشیا کیفیت‌های نخستین خود را - مانند گسترش و حرکت - مستقل از حواس ما دارا هستند، و حال آن‌که کیفیت‌های دیگری نیز در آن‌ها مشاهده می‌شود، مانند رنگ و بو، که چون به حواس ما بستگی دارند آن‌ها را کیفیت‌های ذهنی یا دومین (به واسطه) باید نامید. این تقسیم‌بندی را، که از فلسفه باستانی به فلاسفه تجربی رسیده است، دکارت می‌پذیرد، منتها حرکت را در شمار خواص ذاتی اشیا نمی‌آورد. حرکت به نظر او آفرینش جداگانه‌ای است و مقدار آن هم در جهان ثابت است و برطبق قوانین معینی به ماده بستگی دارد؛ و چون حرکت امری است که در مکان روی می‌دهد، پس ماده - که محل وقوع حرکت است - چیزی جز مکان یا گسترش نیست. بدین ترتیب روش‌شناسی دکارت، که در واقع دنبال کردن حرکات ماده است، به صورت مکانیک (علم حرکات) درمی‌آید.

همانند شناختن ماده و گسترش سه نتیجه ناگزیر دارد: نخست این‌که جهان هستی پُر است و هیچ جای خالی ندارد، یا به اصطلاح هستی *ملاً مطلق* است و *خلأ* محال است؛ زیرا گسترش باید پیوسته (یا ممتد) باشد، و پیوستگی با *خلأ* سازگار نیست. دوم این‌که اتم به معنای جزء تقسیم‌ناپذیر ماده بی‌معنی است، زیرا که هر جزئی از گسترش (یا مکان) از لحاظ نظری تقسیم‌پذیر است. سوم این‌که جهان هستی یگانه و یکپارچه است، زیرا کثرت و تنوع گل یا سرشت جهان گسستگی در گسترش را لازم می‌آورد. این سه نتیجه را می‌توان مجموعاً «ماتریالیسم دکارتنی» نامید.

اگر جهان جایی است پُر، یعنی در هیچ‌کجای آن جای خالی وجود ندارد، پس اولاً جهان تماماً از ماده تشکیل شده است، و ثانیاً طرز عمل پاره‌های این جهان بر یکدیگر عمل ساختکاری (مکانیکی) است، همان‌گونه که مثلاً چرخ‌دنده‌ها و اهرم‌های ساختکار (مکانیسم) ساعت یکدیگر را به حرکت درمی‌آورند - یعنی با تماس و اتصال

این روند دوجانبه است، یعنی هر کنشی واکنش معادل خود را پدید می‌آورد!

طبعاً این پرسش پیش می‌آید که اگر جهان هستی مادی و یکپارچه است، یا به عبارت بهتر اگر جهان یکپارچه ماده است، پس اشیای منفرد، یا افراد اشیا، چگونه پدید می‌آیند و حرکت چگونه صورت می‌گیرد؟ این مسأله‌ای است که دکارت را سخت به دردمسر می‌اندازد. می‌گوید که اولاً، آنچه باعث می‌شود ما افراد اشیا را در جهان تشخیص دهیم حرکت ذرات ماده است، یعنی هر دسته از ذرات که دارای یک حرکت باشند یک شیء فرد را پدید می‌آورند؛ ثانیاً یگانه حرکت ممکن، حرکت دایره‌وار است؛ و این حرکت هم در صورتی ممکن می‌گردد که با حرکت کردن هر شیء، سایر اشیا نیز به حرکت درآیند. از این جاست که دکارت به نظریه‌ای به نام نظریهٔ «گردال‌ها» می‌رسد. گردال عبارت است از یک دسته از ذرات که در یک حرکت دایره‌وار گرد هم می‌چرخند. جهان از تعداد بی‌شماری گردال تشکیل شده است. جزئیات این نظریه و استحکام آن مورد بحث ما نیست. همین اشاره تصور کمابیش روشنی از جهان مادی دکارت به ما می‌دهد. چنان‌که می‌بینیم، در جهان مادی دکارت، گُناگُن پاره‌های جهان تابع قوانین علم مکانیک است. درواقع فلسفهٔ مادی دکارت یکی از خالص‌ترین اشکال توضیح ساختکاری (مکانیکی یا مکانیستی) است.

۱. برای بیان این روند کنش ساختکاری دوجانبه یا کنش و واکنش متقابل (interaction) به اصطلاح واحدی نیاز داریم، و به قیاس کشاکش از این پس این روند را «گُناگُن» خواهیم نامید.
۲. کلمهٔ «گردال» به قیاس «گردال» و در مقابل vortice ساخته شده است. پیش از این برای این معنی کلمهٔ «گردشار» را به قیاس «آبشار» ساخته بودند و خود من هم آن را در مواردی به کار برده‌ام؛ ولی گمان می‌کنم «شار» اگر هم پسوندی باشد که بتوان آن را به کلمه‌ای غیر از آب بست در هر حال ریزش را می‌رساند، و حال آن‌که در «ورتیس»‌های دکارت ریزشی مطرح نیست، بلکه گردش منظور است.

دکارت شیوه توضیح ساختکاری خود را نه تنها در مورد اشیای بی جان بلکه در مورد جانداران نیز به کار می برد. حتی انسان به نظر او نوعی ساختکار خودکار است. اما توضیح ساختکاری همه چیز را توضیح نمی دهد؛ زیرا گذشته از پدیده های مادی — مانند گوارش و تنفس — ذهن و اندیشه انسان نیز نیازمند توضیح است. آیا اندیشه مادی است؟ اگر چنین باشد، باید از ضرورت ساختکاری (یا جبر مکانیکی) تبعیت کند. پس این آزادی یا اختیاری که ما در داوریهای خود احساس می کنیم از کجا حاصل می شود؟ یا حتی سخن گفتن از اندیشه خطا یا داوریه نادرست چه معنی دارد؟ زیرا که هر داوریه اندیشه ای نتیجه ضروری گناکن پاره های ماده است. راه حل دکارت این است که ماده و ذهن را دو «جوهر» می شناسد؛ یعنی دو چیز جداگانه، که هیچ وجه مشترکی با هم ندارند، جز این که هر دو آفریده خدا هستند و هر کدام در اقلیم خاص خود عمل می کنند.

اما این تقابل یا دوقطبی شدن هستی مسأله چگونگی گناکن ماده و ذهن، یا جسم و روح، را پیش می کشد: از آن جا که روح جز حرکت شکل وجودی دیگر ندارد، پس روح ذاتاً کردگار (فعال) است؛ پس جسم ذاتاً کردگیر (منفعل) است و حرکت نمی تواند جزو خواص ذاتی آن باشد. پس حرکت جسم بدون توضیح می ماند. از طرف دیگر، اگر حرکت جسم را منبعت از گناکن روح و جسم بدانیم، باید ساختکار این گناکن را توضیح دهیم، و چنین ساختکاری نیازمند نوعی واسطه یا وجه مشترک است؛ و حال آن که ما این دو را دو جوهر شناختیم، یعنی دو چیزی که هیچ واسطه یا وجه مشترکی با هم نمی توانند داشته باشند. این مسأله، یعنی ضرورت دو جوهر شناختن روح و جسم با ذهن و ماده از یک طرف و توضیح ارتباط و گناکن آنها از طرف دیگر، درواقع مشکل بزرگ فلسفه غرب در عصر جدید بوده است و هر کدام از دستگاه های فلسفی به یک معنی

تلاشی است برای حل این مشکل. توضیح دکارت درباره ساختار تأثیر روح بر جسم این است که غده صنوبری - غده کوچکی که در جمجمه انسان زیر مخ قرار دارد - محل اتصال جسم و روح را تشکیل می‌دهد. بی‌گمان خود دکارت هم به لنگی این توضیح توجه داشته است. می‌گوید که در این غده کنش‌های روح به شکل «ارواح حیوانی» از طریق سلسله اعصاب و گردش خون در بدن پخش می‌شوند. بدین ترتیب دکارت برای توضیح چگونگی اتصال روح و جسم در حقیقت قائل به جوهر سومی می‌شود که مسأله را نه تنها حل نمی‌کند بلکه آن را مشکل‌تر می‌سازد؛ زیرا چگونگی اتصال این جوهر سوم با دو جوهر پیشین نیز بدون توضیح می‌ماند. به این دلیل دکارت برای آوردن توضیح دیگری، غیر از ارواح حیوانی، تلاش می‌کند. نتیجه این تلاش نظریه معروف «تقارن» (occasionalism) است، که می‌گوید کُنّاکن روح و جسم به واسطه تقارن است؛ یا درواقع کُنّاکنی میان روح و جسم وجود ندارد، بلکه خداوند چنین مقرر فرموده است که رویدادهای روح و رویدادهای جسم مقارن یکدیگر واقع شوند؛ چنان‌که مثلاً دو دستگاه ساعت چنان با یکدیگر میزان شده باشند که یکی ساعت را نشان بدهد و دیگری زنگ بزند، بدون آن‌که هیچ اتصالی میان آن‌ها برقرار باشد. اما این توضیح در حقیقت صرف‌نظر کردن از ضرورت توضیح است.

بدین ترتیب فلسفه دکارت به فرض گرفتن دو جهان متمایز از یکدیگر ختم می‌شود، که یکی از روح محض و دیگری از ماده محض تشکیل شده است؛ و تلاش دکارت برای برقرار کردن نوعی رابطه میان این دو جهان - میان دو جوهر ذهن و ماده - به جایی نمی‌رسد.

دستگاه فلسفی دکارت، به سبب دوپارگی ژرفی که در آن دیده می‌شود، دستگاهی است اساساً ناپایدار و پس از او به زودی فرو

می‌ریزد. دستاورد واقعی دکارت - قطع نظر از «روش» دکارتی - این است که او با ساختن این دستگاه ناپایدار مسأله اساسی فلسفه عصر جدید را به وضوح خیره‌کننده‌ای مطرح می‌کند: آیا انسان به عنوان عامل مختار و فعال و دارای ضمیر آگاه در طرح کلی و ساختکاری طبیعت می‌گنجد؟ آیا انسان را باید بر حسب قوانین طبیعت توضیح دهیم یا طبیعت را بر حسب مفاهیم ضمیر انسانی؟ پس از دکارت پیروان او، بر حسب نوع پاسخی که به این پرسش‌ها می‌دادند، به دو دسته تقسیم شدند. و هر کدام ساکنان خود را با خود بردند. اسپینوزا را مشکل بتوان از پیروان دکارت به حساب آورد، زیرا که او در واقع ساکن هیچ کدام از این دو جهان جداافتاده دکارت نبود، بلکه می‌خواست آن‌ها را در هم ادغام کند و وحدت هستی از هم گسیخته را از نو برقرار سازد.

۲

باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲-۷۷) نماینده گرایش مشخصی است که از دوره رنسانس، از زمان جوردانو برونو و گالیله، رفته رفته در فلسفه پدیدار می‌شود. این گرایش که شکل خفیف‌تر آن را نزد دکارت دیدیم، عبارت است از اعلام استقلال فلسفه از هرگونه مرجع، و بازگشت به طبیعت به عنوان یک نظام تمام و خودبسته. پیش از این گرایش، فلسفه قرون وسطایی به پیروی از تعالیم کلیسا طبیعت را همچون دایره پست و تنگی می‌دید که در زیر سایه اقلیم پهناور و بلند ماورای طبیعت قرار دارد. توضیح امور طبیعی را بایست در ماورای طبیعت جست. از کندوکاو خود طبیعت راه به جایی نمی‌توان برد، زیرا که علل و اسباب امور طبیعت در ماورای طبیعت چیده می‌شود. اطلاع بر اسرار ماورای طبیعت نیز از طریق وحی و الهام الهی، و شاید هم

کشف و شهود عرفانی، میسر می‌شود. بنابراین آن بخش از فلسفه که درباره شیوه توضیح پدیده‌ها بحث می‌کند، یعنی متافیزیک، مبحثی است ماورای طبیعی؛ مبحثی است مربوط به شناخت ذات و مشیت الهی و چگونگی تظاهر و تجلی این ذات و مشیت در این دنیای دون-در طبیعت.

جوردانو برونو (که در سال ۱۶۰۰ در شهر ونیز زنده در آتش سوزانده شد) گفته بود خداوند شخصی نیست که مانند پادشاهی در جایی فراتر از این جهان نشسته باشد؛ ذات الهی در همه‌جای جهان متجلی است؛ و چون ذات الهی نامتناهی است، پس طبیعت نیز، که محل تجلی ذات اوست، نمی‌تواند متناهی باشد؛ طبیعت از جهانی‌های بی‌پایانی تشکیل می‌شود که همه از زندگی سرشار و از گرمای ذات الهی در تپش‌اند.

شاید امروز واکنش هولناک کلیسای کاتولیک در برابر متفکری که خود را عاشق همه جلوه‌های ذات خداوند می‌نامید و با این زبان عرفانی درباره معشوق خود سخن می‌گفت، عجیب به نظر برسد. اما باید در نظر داشته باشیم که برونو با این سخنان خود دیوار میان طبیعت و ماورای طبیعت را خراب می‌کند و می‌گوید که جهان هستی یک اقلیم نیست. اگر چنین باشد، پس اولاً انسان با خدای خود در رابطه دائم و بی‌واسطه است (و این طبعاً دستگاه کلیسا و سلسله مراتب آن را به‌عنوان امین و حامل وحی الهی زائد می‌سازد)؛ ثانیاً، چیزی که مهم‌تر است، اسرار طبیعت را با کندوکاو خود طبیعت می‌توان به‌دست آورد. این سرآغاز روشی است که نتایج آن در پژوهش‌های گالیله - که مقامات کلیسا را به همان اندازه به خشم آورد - آشکار می‌شود.

گالیله نماینده جنبه تجربی این گرایش است؛ زیرا که جنبش علمی رنسانس دارای دو جنبه متمایز است - جنبه عقلانی یا فلسفی،

و تجربی یا علمی. جنبه فلسفی این گرایش به یک معنی امتداد همان متافیزیک مدرسی است، با این تفاوت که محتوای متافیزیک جدید متافیزیک مدرسی را رد می‌کند و زمینه را برای فیزیک آماده می‌سازد. اسپینوزا، به عنوان متفکر متافیزیکی، یعنی کسی که بر طبق همان سنت مدرسی به بحث نظری و استدلالی و عقلانی یا عقلی (غیر تجربی) درباره ماهیت جهان می‌پردازد، نماینده همین تحول در محتوای متافیزیک است.

از لحاظ اسپینوزا، جهان هستی فقط یک جهان است — یک جهان واقعی، که همه هستی‌ها را دربر می‌گیرد و اجزای آن تنگاتنگ به هم بافته شده‌اند: هستی‌های مادی و هستی‌های ذهنی (یا روحی)، امور انسانی و امور الهی، همه در همین جهان در جای خود قرار می‌گیرند، و در آن هیچ امری احتمالی یا اتفاقی یا خودسر نیست؛ همه چیز ضروری و حتمی و تابع قوانین تغییرناپذیر است.

این خطوط کلی دستگاه اسپینوزا است؛ اما راهی را که اسپینوزا برای رسیدن به این دستگاه پیموده است می‌توان چنین خلاصه کرد: برای شناختن هر چیزی یا رویدادی باید به چیزها و رویدادهای بی‌شمار دیگر که با آن بستگی دارند رجوع کنیم؛ و در مورد هر کدام از این امور بی‌شمار نیز به همچنین. پس به نظر می‌رسد که واقعیت از هستی‌های وابسته و ناتمام تشکیل شده است. اما تمام واقعیت، یا هستی کل، به هیچ چیز وابسته نیست. پس پایه واقعیت یک هستی مطلق است — که می‌توان آن را طبیعت یا خدا نامید. بدین ترتیب جهان هستی یا طبیعت جدا از ماورای طبیعت نیست. اسپینوزا این تمایز را لازم نمی‌بیند، زیرا که ما برای توضیح و تنظیم کُنّاگُن ماده و ذهن به این تمایز نیاز داریم، و حال آن‌که در دستگاه اسپینوزا ماده و ذهن دو جوهر متمایز نیستند تا کُنّاگُن آن‌ها نیازمند توضیح و تنظیم باشد.

فلسفه اسپینوزا را می‌توان یک‌جوهری (یا وحدتی، یا حتی وحدت وجودی) و طبیعی (ناتورالیستی) و عقلانی یا عقلی (راسیونالیستی) نامید؛ زیرا که در این فلسفه اولاً خدا همه‌چیز است و همه‌چیز خداست؛ ثانیاً طبیعت سراسر جهان هستی را فرامی‌گیرد و هیچ چیزی ورای طبیعت نیست؛ و ثالثاً در این طبیعت همه‌چیز منطقی و قانونی (یا «قانونمند») است، حتی در مواردی که انسان هنوز منطقی و قانون آن را کشف نکرده است.

اسپینوزا سرشت یا گِل اصلی جهان را «جوهر» می‌نامد. اما جوهر جهان دو «جلوه» دارد: یکی «اندیشه» و دیگری «گسترش» به همان معنایی که در دستگاه دکارت دیدیم. گسترش همه پدیده‌های مادی را دربر می‌گیرد، و اندیشه همه تجربه‌ها (یا احوال) ذهنی را. جلوه‌های جوهر خواص یا صفات آن نیستند، بلکه اجزای جوهراند؛ وجوهی هستند که روی هم‌رفته کل جوهر را تشکیل می‌دهند. انسان فقط دو جلوه از جوهر، یعنی اندیشه و گسترش، را می‌شناسد؛ اما جوهر ممکن است جلوه‌های دیگری هم داشته باشد. اسپینوزا جوهر را «نامتناهی مطلق» می‌نامد، ولی در اصطلاح او نامتناهی به معنای تمام و کامل است، یعنی چیزی که وجودش به هیچ چیز دیگری راجع یا وابسته نباشد، و نه به معنای بی‌پایان یا بی‌کران. پس نامتناهی اسپینوزا همان قائم بالذات و واجب‌الوجود مدرسیان است، و چون در متافیزیک مدرسی تعریف خدا نیز همین است، پس باید گفت اسپینوزا جوهر خود را — که همان طبیعت باشد — با خدا یکی می‌داند. در حقیقت در فلسفه اسپینوزا خدا و طبیعت و جوهر نام‌های گوناگون یک واقعیت‌اند.

این واقعیت ذاتاً کردگار (فعال) است. بودن یعنی کردگاری. بر اثر کنش این واقعیت کردگار، اشیا یا رویدادهای مادی در «حالت»‌های گوناگون گسترده‌گی پدیدار می‌شوند، و اذهان یا رویدادهای ذهنی در

«حالت»های اندیشگی، به عبارت دیگر، پدیده‌های مادی و ذهنی حالت‌هایی از جلوه‌های جوهراند.

پدیده‌های مادی تجربه روزانه را اسپینوزا «متناهی» می‌نامد، زیرا که هر پدیده‌ای محدود (یا متناهی) به پدیده دیگری است. این تناهی «تعیّن» است — یعنی درآمدن نامتناهی به صورت پدیده‌های معین و منفرد. اما معین یا متناهی شدن روند «نفی» است، به این معنی که هر حالتی به آن دلیل متناهی و معین است — یعنی همان است که هست — که غیر از حالت‌های دیگر است؛ یعنی حالت‌های دیگر نیست. این جا است که اسپینوزا آن عبارتی را بیان می‌کند که بعدها در فلسفه هگل بسیار به گوش می‌خورد: «هر تعینی نفی است».

برداشت اسپینوزا از گسترش و اندیشه به‌عنوان دو جلوه یک جوهر، مسئله رابطه روح و جسم — یا ذهن و ماده، یا آگاهی و طبیعت — را به صورت تازه‌ای درمی‌آورد. چنان‌که دیدیم، این مسئله مشکل بزرگ دکارت بود و سرانجام دستگاه فلسفی او را دوپاره کرد. در فلسفه اسپینوزا هم غرض از تقسیم جوهر به دو جلوه گسترش و اندیشه درواقع عبارت است از توضیح کُنّاکن میان روح و جسم — بدون تأویل یکی به دیگری، یا دخالت دادن عامل ماورای طبیعی؛ زیرا که در فلسفه اسپینوزا، انسان عبارت است از حالت متناهی جوهر یا طبیعت، یعنی یک مورد یا یک قطعه تعین‌یافته و منفردشده جوهر، و لذا از هر دو جلوه جوهر، یعنی گسترش و اندیشه، بهره‌مند است و در آن واحد به دو نحو جسمانی و روحانی عمل می‌کند.

این راه‌حل اسپینوزا برای مسئله کُنّاکن روح و جسم در تحولات بعدی فلسفه، به‌ویژه نزد هگل، نقش مهمی دارد؛ به این دلیل می‌کوشیم آن را به عبارت دیگری نیز بیان کنیم.

اگر فقط یک نظام طبیعی وجود داشته باشد، پس نمی‌توان گفت که روح انسان به یک نظام تعلق دارد و جسم او به نظام دیگر. انسان

یک چیز است. این که می‌گوییم انسان از روح و جسم تشکیل شده است منظور این نیست که دو جوهر در وجود انسان سرشته‌اند؛ منظور این است که انسان را یک بار از لحاظ جلوه گسترده‌گی در نظر می‌گیریم و یک بار از لحاظ جلوه اندیشگی. انسان یک مورد یا یک مصداق از یک جوهر است که از دو زاویه دیده می‌شود. پس روح و جسم در واقع یک چیزاند، و لذا مسئله دکارتی کُناکُن میان این دو متفی است.

نکته‌ای که در راه حل اسپینوزا برای مسئله کُناکُن روح و جسم اهمیت دارد این است که اسپینوزا در این راه حل روح را به جسم یا جسم را به روح تأویل نمی‌کند، بلکه هر دو را یگانه یا همانند می‌گیرد. این مفهوم یگانگی و همانستی در عین دوگانگی نیز سپس از اسپینوزا به هگل می‌رسد و در دست هگل گسترش و پرورش می‌یابد. نکته مهم دیگر در دستگاه فلسفی اسپینوزا حذف مفهوم علت غایی است از توضیح پدیده‌ها. اسپینوزا می‌گوید انسان در کارهای خود هدف دارد، و این باعث می‌شود که رویدادها را بر حسب هدف‌های خود در نظر بگیرد، و پدیده‌های طبیعت را هم مانند کارهای خود دارای هدف یا غایت بیندارد. وقتی که انسان علت یا علل یک رویداد طبیعی را نمی‌شناسد، تنها کاری که در توضیح آن رویداد می‌تواند بکند این است که از خود بپرسد: اگر خود من دست به چنین کاری می‌زدم، هدفم از این کار چه می‌توانست باشد؟ به عبارت دیگر، غایت این رویداد چیست؟ همچنین وقتی که انسان پاره‌ای از رویدادهای طبیعی را به حال خود سودمند یا زیانبار می‌بیند، طبعاً گمان می‌کند که این رویدادها با توجه به انسان واقع شده‌اند؛ عامل خاصی خواسته است به انسان سود یا زیان برساند؛ و این خواست، یعنی غایتی که آن عامل در نظر داشته است، «علت» آن رویداد بوده است. اما اعتقاد به علل غایی از نادانی ما بر علل واقعی سرچشمه می‌گیرد. این

در واقع وارونه کردن روند علت است؛ زیرا علت فاعله را، که مقدم بر رویداد است، تابع علت غایی، که مؤخر بر آن است، می‌سازد. رویدادهای جهان را فقط بر حسب علت فاعله می‌توان توضیح داد.

در تاریخ فلسفه بر سر این که چه نامی باید روی فلسفه اسپینوزا گذاشت اختلاف است. خود او جهان هستی را جوهری به نام «ناتور» (طبیعت) می‌شناسد و بحث بر سر این مسأله را که آیا ماهیت این جوهر جسمانی است یا روحانی، مادی است یا ذهنی، بی‌معنی اعلام می‌کند. اگر جوهر فقط یکی است، و توضیح پدیده‌های آن هم نیازمند توسل به علل غایی یا عاملی بیرون از دایره طبیعت نیست، پس بحث مادی یا ذهنی نامیدن این جوهر ظاهراً چیزی جز بحث الفاظ نخواهد بود. ولی البته این نکته فقط در صورتی درست است که این بحث در دایره دستگاه خود اسپینوزا محدود بماند، وگرنه الفاظ مادی و ذهنی یا جسمانی و روحانی در دستگاه‌های دو جوهری معنی کاملاً متمایزی دارند و هر کدام از این دو عنوان را بر حسب کاربردی که در دستگاه‌های دو جوهری دارند روی جوهر اسپینوزا بگذاریم تصور یک‌جانبه‌ای از فلسفه او به دست خواهیم آورد.

اما آنچه از لحاظ بحث ما، یعنی از لحاظ بررسی تحولات مسأله تقابل انسان و طبیعت، اهمیت دارد این است که اسپینوزا نخستین متفکری است که در اوایل عصر جدید بنا را بر یک جوهر می‌گذارد و لذا صورت مسأله را از بن دیگرگون می‌سازد. نام این جوهر هر چه باشد، انسان به عنوان عنصر آگاه، به عنوان ضمیری که فعل شناختن و دانستن از او سر می‌زند، از طبیعت ناآگاه، از آنچه این فعل بر او واقع می‌شود، جدا نیست. آگاهی فعل است، و لذا دو قطب فاعل و مفعول را لازم می‌آورد. این فعل و انفعال نمی‌تواند میان دو جوهر واقع شود زیرا، چنان که در بحث از ثنویت دکارت ملاحظه کردیم، توضیح ساختار این فعل و انفعال، یا کُنْاکن دو جوهر، وجود جوهر سومی

را به عنوان واسطه لازم می آورد (یعنی همان چیزی که دکارت آن را روح حیوانی می نامد)؛ و برای توضیح گناکن میان این جوهر سوم و هریک از دو جوهر اصلی نیز جوهرهای چهارم و پنجمی لازم می آیند، و هکذا. از طرف دیگر، واقع شدن فعل در یک جوهر نیز ممکن نیست، زیرا یگانگی جوهر به معنای یگانگی دو قطب فاعل و مفعول است و در این حالت فعلی واقع نمی شود.

چنان که می بینیم، تعارض میان انسان و طبیعت، یا به اصطلاح قرن نوزدهم میان آگاهی و هستی، در متافیزیک اسپینوزا نیز «حل» نمی شود، بلکه در واقع به شکل بارزتری تظاهر می کند. باید گفت که دستگاه یک جوهری اسپینوزا نخستین تلاش برای حل این تعارض است؛ زیرا که ثنویت دکارت در حقیقت نوعی گریز از این تعارض بود، نه حل آن.

ولی این جنبه متافیزیک اسپینوزا نه تنها در زمان خود او بلکه در قرن بعد نیز — که قرن «روشن اندیشان» است — درست شناخته نشد. پی یررل، فیلسوف شکاک فرانسوی و یکی از بنیان گذاران جنبش روشن اندیشی، در *لغتنامه فلسفی* (۱۶۹۷) خود اسپینوزا را در کنار مالبرانش و لایب نیتس و دکارت هدف حملات شدید قرار داد و متافیزیک او را با شگردهای شکاکان تخطئه کرد. به این دلیل اسپینوزا در قرن هجدهم از «تیره اندیشان» به شمار می رفت. به گفته کاسیرر،

به نظر می آید که اسپینوزا چندان تأثیر مستقیمی بر اندیشه قرن هجدهم نداشته است. نویسندگان از آوردن نام او پرهیز می کنند، و اطلاع از نظریات او فقط از سرچشمه های تُنک و غالباً گل آلود جریان می یابد. شرح و انتقاد پل، بحث درباره اسپینوزا را به مجرای غلط انداخت و آن را در دورنمای یکجانبه و نادرستی قرار داد.^۱

در هر حال خواه بر اثر انتقادات پی‌یرل و خواه به سبب پیش‌رس بودن نظریات خود اسپینوزا و عوامل تاریخی دیگر، روشن‌اندیشان قرن هجدهم برای تشخیص جنبه‌های تازهٔ متافیزیک او آمادگی نداشتند و آن را امتداد همان سنت «تاریک» قرون وسطی می‌دانستند. همهٔ ظواهر این متافیزیک نیز بر همین معنی گواهی می‌داد. اما نزد اسپینوزا حذف مفهوم علت غایی و منحصر کردن بحث به دامنهٔ طبیعت و نتیجتاً جستجوی توضیح طبیعت در خودِ طبیعت، جهت حرکت متافیزیک را عوض می‌کند و آن را به صورت نوعی «ضد متافیزیک» درمی‌آورد. این نکته‌ای است که بعداً در جریان واکنش در مقابل جنبش روشن‌اندیشی آشکار می‌شود. هگل که از یک طرف محصول این واکنش است و از طرف دیگر آن را به نتایج منطقی‌اش می‌رساند، صراحتاً خود را پیرو اسپینوزا می‌نامد: «پیروی از اسپینوزا سرآغاز کل فلسفه است.^۱»

۱. هگل، درس‌هایی در تاریخ فلسفه، جلد سوم، ۲۵۷.