



## آزادی حقیقی: تصویر کلان<sup>i</sup>

برنت ادکینز

ترجمه‌ی فرشید مقدم سلیمی

برای اینکه بتوانیم خوب درک کنیم که فهم چطور به ما کمک می‌کند تا از بندگیِ علل بیرونی رها شویم، باید برای ساعتی کار مفهومی سنگین آماده شویم، و چندین گام به عقب برداریم تا تصویر کلان در دیدمان قرار بگیرد؛ دقیق‌تر اینکه، بتوانیم بزرگترین تصویر قابل‌تصور را ببینیم؛ تصویری شامل همهٔ تصویرها. اما این وظیفه‌ای بدون زحمات مفهومی و بی‌حرف و حدیث نیست. اساساً چنین تصویری وجود دارد؟ یا در فکر می‌گنجد؟ دقیقاً همین ادعا که تصویر کلانی وجود دارد که دربرگیرندهٔ همهٔ تصاویر دیگر است، گرفتاری‌های زیادی برای اسپینوزا درست کرد؛ گرفتاری‌هایی که در زمان زندگی‌اش رفع نشد، و مثلاً اسپینوزا ناچار شد بعضی کتاب‌هایش را بدون اسم منتشر کند و کتاب *اخلاق* را هم سپرد که بعد از مرگش منتشر شود و زمانی هم که منتشر شد برای اسپینوزا بدنامی آورد. از نظر بعضی، مشکل الگوی کلان‌تصویر این است که قسمی یگانه‌گرویی<sup>ii</sup> است: یعنی همه‌چیز یکی است. در نگاه اول، به نظر نمی‌رسد این موضع مشکل‌دار باشد، ولی درواقع این موضع جای برداشت سنتی از خدا را می‌گیرد. در این معنا، اسپینوزا تئیسیت<sup>iii</sup> نیست، که اگر بود الزاماً باید قائل به فاصله‌ای ناگزیر میان خدا و بقیهٔ جهان می‌شد. او پان‌تئیسیت<sup>iv</sup> است: یعنی قائل به این است که خدا بخشی از عالم<sup>v</sup> است یا دقیق‌تر بگوییم، خدا همان عالم است. از نظر بسیاری در زمان اسپینوزا و نیز در زمان ما این معادل آتئیسیم<sup>vi</sup>

است. در فصلی دیگر به دلالت‌های دینی اندیشه اسپینوزا خواهیم پرداخت. اینجا صرفاً می‌خواهم به این بپردازم که چرا اسپینوزا فکر می‌کرد کلان‌تصویر فقط یکی است.

بیاید از اصل متعارفی شروع کنیم که به‌عنوان مثالی در فصل دوم استفاده کردیم: «هر شیئی که موجود است، یا در خودش وجود دارد، یا در شیئی دیگر»<sup>۱</sup> از نظر اسپینوزا بدیهی است که هر چیزی الزاماً در زمره طرف‌ها یا مظروف‌ها است. نگاه کنیم ببینیم این تفکیک به کجا می‌رساندمان. صندلی‌ای که اینجانب رویش می‌نشیند ظرف است یا مظروف؟ ظاهراً ظرف است. آن ظرفی که صندلی اینجانب درونش قرار دارد اتاق است. اما اتاق من هم ظرف نهایی نیست چون مظروف یک ساختمان است. در ادامه، ساختمان ما داخل دانشکده ما است که آن هم مظروف شهر ما است و آن هم بخشی از شهرستانی است که قسمتی از ایالتی است که درون کشوری است که جزء قاره‌ای است که ضمن اینکه همه آن مظروف‌های قبلی را در خود دارد مظروف زمین است و زمین اگرچه یک تصویر کلان است اما کلان‌تصویر مطلق نیست. زمین جزئی از منظومه شمسی است که قسمتی از کهکشانی است که بخشی از خوشه کهکشانی است و آن خوشه‌ی کهکشانی نیز پاره‌ای از جهان به‌مثابه کل است.<sup>vii</sup>

به نظر می‌آید جهان همان نقطه‌ای است که دورنمای ما دیگر از آن فراتر نمی‌رود. همه‌چیز مظروف جهان است در حالی که جهان مظروف چیزی نیست. برای روشن شدن این نکته یک آزمایش فکری انجام می‌دهیم. فرض کنید می‌خواهیم چیزی را بیرون از جهان تصور کنیم، مثلاً یک جهان بعد اضافه‌ای که موازی جهان ما وجود دارد. دو گزینه برای درک این جهان اضافی وجود دارد؛ یا این جهان هیچ ربطی به جهان ما ندارد و به‌کلی فراسوی فهم ما است، یا ما می‌توانیم آن را بیرون از مکان یا زمان جهان خود متصور شویم. در گزینه اول، حرف زدن از چنین جهانی بی‌معنا است. چنین جهان موازی‌ای را فقط اگر به‌نحوی به جهان ما ربط داشته باشد می‌توانیم درک کنیم. پس می‌رسیم به گزینه دوم. در این حالت، ببینید چه می‌شود. هر چند ما درباره «دو جهان» حرف زدیم در واقع ناچاریم یک کل بزرگ‌تر را تصور کنیم که شامل جهان ما و آن جهان دوم باشد. پس آیا وقتی می‌گوییم «جهان» منظورمان همین کل بزرگ‌تر، این تصویر کلان‌تر نیست؟ به‌طور ساده، «جهان» واژه‌ای است که برای اشاره به بزرگ‌ترین تصویر ممکن استفاده می‌کنیم؛ تصویری که شامل هر آن چیزی است که وجود دارد. به‌زبان اسپینوزا، عالم تنها چیزی است که «در خود» است و هر چیزی جز آن «در دیگری» است. دیگری‌ای که همه‌چیز در آن است کل است، تمامیت است، عالم یا طبیعت است؛ و اینجا اسپینوزا دو اصطلاح تازه را برای آن چیز که

<sup>۱</sup> اخلاق، بخش اول، اصل متعارفه ۱.

در خود است معرفی می‌کند: «جوهر» و «خدا». اصطلاح اول پرسش‌ناک نیست. اسپینوزا با آن خود کردن مفهوم «جوهر»، خود را در سنت فلسفی دیرپایی قرار می‌دهد که گذشته‌اش به ارسطو می‌رسد و در دکارت تکامل می‌یابد؛ دکارتی که خود پیشینهٔ بلافصل اسپینوزا است. همان‌طور که دیدیم، با استفاده از «خدا» به‌عنوان نام دیگری برای عالم یا طبیعت اسپینوزا خود را حسابی به در دسر انداخت.

فعالاً از بحث جوهر دور نشویم و ببینیم دربارهٔ کلان‌تصویر چه چیزی را برای ما روشن می‌کند. اسپینوزا که مصمم به نقد برداشت سنتی از جوهر است، آماج نقدش را روی دکارت می‌گذارد. این گفتهٔ دکارت مشهور است که «من می‌اندیشم، پس هستم». او بر پایهٔ این گزاره استدلال کرده بود که باید دو جوهر وجود داشته باشد. چون از طرفی، اینکه من می‌اندیشم مستلزم آن است که من وجود داشته باشم. به این معنی که محال است من فکر کنم ولی وجود نداشته باشم. البته دکارت این فرض را که من وجود داشته باشم اما فکر نکنم ممکن می‌داند اما چنین منی غیرقابل شناخت خواهد بود مثل زمانی که من خوابم ولی رؤیا نمی‌بینم. دکارت از این‌ها نتیجه می‌گیرد که انسان‌ها چیزهایی ذاتاً اندیشنده اند. ذهن بدون بدن قابل درک است. ما می‌توانیم تصور کنیم که هویت ما حتی بدون بدن باقی بماند. اما ما هویتمان را با بدن بی‌ذهن نمی‌توانیم بازیابی کنیم. وقتی بدنی بدون ذهن را تجسم می‌کنیم بیش از همه تصویر یک جسد مجسم می‌شود. پس از نظر دکارت، ما همان ذهنمان هستیم، و هر چند بدن و ذهن مرتبط اند، ما بدنمان نیستیم. البته در تفسیر دکارت طبیعت بدن ناشناخته می‌ماند. اگر ما مثل دکارت بپذیریم که ذهن ذات ما را تشکیل می‌دهد، این سوال هست که مقام بدن چیست؟ از نظر دکارت روشن است که بدن‌ها اساساً غیر از ذهن‌هایند. ویژگی‌های هر کدام کاملاً متضاد است. بدن‌ها فضا‌مند اند ولی ذهن‌ها خیر. بدن‌ها تقسیم‌پذیر اند ولی ذهن‌ها خیر. و مهم‌تر از همه برای دکارت، بدن‌ها میرا هستند ولی ذهن‌ها نامیرا‌یند. تنها راه دکارت برای توضیح دادن این ویژگی‌های متضاد این است که آنها را در جوهرهای متفاوت قرار دهد. جوهر به‌طور سنتی چیزی است که ویژگی‌ها یا أعراض در آن قرار می‌گیرند. در نتیجه، یک جوهر نمی‌تواند ویژگی‌های متناقض بپذیرد. چنین جوهری خود را نقض خواهد کرد. پس از نظر دکارت دو جوهر وجود دارد؛ یکی مشتمل بر ویژگی‌های فکر، و دیگری مشتمل بر ویژگی‌های بدن یا هر چیز ممتد. مشکلی که بلافاصله رو در روی دکارت ظاهر می‌شود، و منتقدان او سریع روی آن انگشت گذاشته‌اند، این است که اگر ذهن و بدن به‌دلیل فقدان ویژگی‌های مشترک به جوهرهای متفاوت تعلق داشته باشند، چگونه می‌توانند با هم ارتباط برقرار کنند. شیء فضا‌مند چگونه می‌تواند با شیء غیرفضا‌مند ارتباط بگیرد؟ امر تقسیم‌پذیر چگونه می‌تواند با امر تقسیم‌ناپذیر<sup>viii</sup> ارتباط بگیرد؟ فانی چگونه می‌تواند با فانی ارتباط

داشته باشد؟ مسأله دقیقاً مسأله وساطت است. در مورد ذهن و بدن در برداشت دکارتی، الزاماً باید چیزی وجود داشته باشد که ویژگی‌های هر دو را داشته باشد تا بتواند میانجی آنها شود. پاسخ دکارت، که البته از نظر منتقدان پذیرفتنی نیست، این است که ذرات ریزی به نام «ارواح حیوانی» در خون وجود دارند که حس‌های بدن را با تحریک غده صنوبری در مغز به ذهن منتقل می‌کنند. در مقابل، ذهن هم با به‌حرکت درآوردن غده صنوبری فرامین خود را به ارواح حیوانی می‌دهد و آنها هم فرامین ذهن را به قسمت‌های مقتضی بدن می‌رسانند. ولی همه این‌ها دقیقاً چطور رخ می‌دهد؟ ذرات خون و غده صنوبری از ماده اند. به‌علاوه، لرزش غده صنوبری امری مادی است. لرزش‌های مادی در فضای سه‌بعدی چطور می‌تواند روی ذهن غیرمادی و غیرفضامند اثر بگذارد؟ به‌علاوه، ذهن غیرمادی چطور می‌تواند غده صنوبری را به‌حرکت درآورد؟ ذهن نمی‌تواند نیرو وارد کند چون نیرو امری مادی است. همچنین ذهن نمی‌تواند لرزه تولید کند چون لرزه هم مادی است. دکارت جدایی ذهن و بدن را چنان جدی و قطعی کرده که دیگر با پا در میانی هیچ واسطه‌ای نمی‌تواند دوباره آشتی‌شان دهد.

منشأ مشکلات دکارت، از نظر اسپینوزا، اعتقاد به دو جوهر است. جوهرها، حتی از نظر دکارت، ممکن نیست چیزی مشترک داشته باشند، در غیر این صورت «در خود» نخواهند بود. در نگاه اسپینوزا، باید یک تصویر کلان‌تر وجود داشته باشد که مشتمل بر ذهن و بدن باشد. این تصویر، جهان به‌مثابه کل است که شامل افکار (با همه اوصاف آن در نزد دکارت) و چیزهای ممتد (با همه خواص بدن‌ها) است. چنین تصویری مسأله ارتباط را فوراً حل می‌کند. در این نگاه، ذهن و بدن می‌توانند ارتباط برقرار کنند چون‌که هر دو از یک جوهر اند.

درباره رابطه ذهن و بدن در فصل بعد به‌طور مفصل بحث خواهیم کرد، فعلاً به جزء دیگری از تصویر کلان اسپینوزا پردازیم که به رابطه ذهن و بدن مستقیماً مربوط است. از یک لحاظ، اسپینوزا مسأله‌ای را که با دو-انگاری جوهر دکارت مطرح شده بود با رد دو-انگاری و اعتقاد به وحدت جوهر حل می‌کند. ولی مشکل هنوز به‌طور کامل رفع نشده است. از آنجا که اسپینوزا با دکارت موافق است که ذهن و بدن ویژگی‌های متضاد دارند، سوال هنوز پا بر جاست: چطور ممکن است آنها با هم در یک جوهر باشند؟ اینجاست که اسپینوزا انگاره «صفت» را معرفی می‌کند تا جزئیات بیشتری را از تصویر بزرگ خود نمایان کند. «مقصود من از صفت شیئی است که عقل آن را به‌مثابه مقوم ذات جوهر ادراک می‌کند».<sup>۲</sup> به این ترتیب، صفات راه‌های نظر کردن به جوهر اند، یا به‌قولی جریان‌هایی اند که می‌توان درباره کلان‌تصویر

<sup>۲</sup>/اخلاق، بخش اول، تعریف ۴

تعریف کرد. به همین صورت، علم فیزیک را می‌توان قسمی روایتگری کلان-تصویر دانست. مفروض فیزیک این است که جهان فیزیکی است و فیزیک باید جهان را فقط در چارچوب مفاهیم فیزیکی تفسیر کند. اگر فیزیک علمی است پرثمر و پیش‌رو به دلیل این است که فیزیک ذات جهان (البته نه کل جهان) را آن‌گونه که هست می‌بیند، یعنی به صورت نظامی از برهم‌کنش‌های فیزیکی. به همین منوال، ساخت و پرداخت روایت کلان‌تصویر می‌تواند از منظر عاطفه و خواست انسان انجام شود، مثل کاری که رمان‌نویس می‌کند. اگر بعضی رمان‌ها موجه و دلنشین اند به این دلیل است که آنها هم ذات جهان (البته نه کل آن) را همان‌طور که هست می‌بینند، یعنی مجموعه‌ای از پیوندهای عاطفی میان انسان‌ها و جهان. این دو قسم روایت نافی یکدیگر نیستند. هر دو قسم روایت را می‌توان داشت چون آنها ذات جهان را همان‌طور که هست می‌بینند. کلان‌تصویر مشتمل بر ذهن و بدن، هر دو، است و از هر دو منظر می‌توان تفسیری موجه فراهم کرد. به علاوه، تعارضی که ممکن است بین این دو تفسیر باشد هرگز بیشتر از تعارض میان رمان و فیزیک نیست. آنها صرفاً دو نظم گفتار متفاوت دربارهٔ صفات متفاوت شیئی واحد هستند.



آخرین جزء کلان‌تصویر اسپینوزا مجموعهٔ قطعات خردی است که کلان‌تصویر را می‌سازند. اسپینوزا آنها را «حالات» {یا وجه‌ها} می‌نامد. او می‌نویسد «مقصود من از حالت احوال جوهر است، یا آنچه که در دیگری است و از طریق آن دیگری شناخته می‌شود.»<sup>۳</sup> حالت‌ها همان پاره‌های کل اند. همین‌جا، وسعت انگارهٔ اسپینوزایی اثر یا حالت را می‌بینیم. فقط انسان‌ها نیستند که اثر می‌گذارند و اثر می‌پذیرند؛ حالت می‌دهند و حالت می‌گیرند. کل جهان را می‌توان به‌مثابه نظامی از احوال در نظر گرفت. هر چه رخ می‌دهد، مهم نیست چقدر بزرگ یا کوچک باشد، اثر یا حالتی از جهان و در جهان است. یا، اگر بپرسیم چیزها «کجا» رخ می‌دهند - هر چیزی، از برخورد دو اتم، تا من که به‌سوی کافه قدم می‌زنم، یا ستاره‌ای که منفجر می‌شود - پاسخ درست در همهٔ موارد همین است: «در جهان». کلان‌تصویر از نظر منطقی بر همهٔ اجزای خرد سازنده‌اش اولویت دارد. یعنی نمی‌توان جزء را بدون فرض قبلی کل متصور شد. {جزء متضمن کل است}. البته حواسمان هست که این اولیوی منطقی است نه زمانی. به‌عبارتی، منظور این نیست که اول جهانی تهی و تمایزنیافته مثل یک ظرف خالی وجود داشته و بعداً با اشیاء پر شده است. نه! همان‌طور که دست من متضمن وجود خودم است - هرچند من و دستم همیشه همزمان موجود بوده‌ایم - هر جزئی از جهان متضمن جهان است. یعنی جوهر همواره مقدم بر حالت‌مندی‌هایش است. اگر یک

<sup>۳</sup> اخلاق، بخش اول، تعریف ۵

کل نباشد شما نمی‌توانید اجزاء را به‌مثابه اجزاء متصور شوید. به عبارت دیگر، ما برای اینکه به اجزاء به‌مثابه اجزاء فکر کنیم نیازمند کل ایم.

بحث بیشتر دربارهٔ حالات را هم به فصل‌های بعد موکول می‌کنیم. فقط بگوئیم که هر تغییری در جهان نتیجهٔ اثرگذاری حالات (یا اجزاء کل) بر یکدیگر است، و اینجا «جزء» متناسب با مقیاس دورنمای ما تعریف می‌شود. پس می‌توانیم ذرات درون‌اتمی متعامل، مردمی که با هم تعامل می‌کنند، یا کهکشان‌های مصادم را اجزاء بدانیم. صرف نظر از مقیاس، برهم‌کنش اجزاء همیشه بر اساس یک کل به اندیشه درمی‌آید. یعنی، آنها همه بخش‌های چیزی بزرگ‌تر از خود اند.

حالا که مؤلفه‌های اصلی کلان‌تصویر اسپینوزا و مابعدالطبیعه یا هستی‌شناسی او را در اختیار داریم تصور بهتری از چگونگی کرد و کار جهان می‌توانیم داشته باشیم. نخستین نتیجه‌ای که اسپینوزا از تعریف جوهر می‌گیرد این است که جوهر نامتناهی {infinite} است. البته اسپینوزا «نامتناهی» را به معنای رایج در دورهٔ ما استفاده نمی‌کند. قبلاً دیدیم که کاربرد «کامل» هم در زبان اسپینوزا با کاربرد رایج ما فرق داشت. «نامتناهی» به معنی «بی‌نهایت» نیست که مفهومی ریاضیاتی است. بی‌نهایت یعنی از هر عددی که در نظر بگیریم عددی بزرگتر وجود دارد. قابل انکار نیست که همین معنی «نامتناهی» در ریشهٔ کلمهٔ infinite مندرج است. اما معنی دیگری وجود دارد و آن «نامحدود» {unlimited} است. البته شاید باز مفهوم ریاضیاتی نامحدود به ذهن متبادر شود. برای پرهیز از اشتباه باید «نامحدود» را «محدود نشده با دیگری» فهمید. چیزی که با چیزی دیگر محدود شود لاجرم در نسبت با آن دیگری تعریف می‌شود. بنابراین تعریف هر شیئی مشتمل بر ویژگی‌های اثباتی‌اش (آنچه هست) به‌علاوهٔ ویژگی‌های سلبی‌اش (آنچه نیست) است. یا، به‌زبان ارسطو، تعریف شیء وابسته به فصلِ مُنوع<sup>۱۱</sup> آن است. {در اسلوب ارسطو} ابتدا رده‌ای را که شیء به آن تعلق دارد پیدا می‌کنیم (جنس). مثلاً از نظر ارسطو جنس انسان حیوان است. البته تعریف تا اینجا نهایی نیست چون که ما انسان‌ها حیوانِ صرف نیستیم. آنچه که نوع انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌کند عقل است. عقل فصلِ منوع ماست (نوع). ما الزاماً با نسبتی که با چیزی دیگر داریم تعریف می‌شویم، یعنی با اینکه چطور با حیوانات همسان و همچنین از آنها منفصل ایم. هر چیزی که لاجرم در نسبتش با چیزهای دیگر تعریف می‌شود «متناهی» است، یعنی دقیقاً به‌واسطهٔ انتسابش محدود است. متضادِ متناهی همانا «نامتناهی» است یعنی نامحدود، چون که هیچ نسبتی با غیر ندارد. در نگاه اسپینوزا تنها یکی هست که شایستهٔ عنوان نامتناهی است: جوهر، یا عالم، همان کلان‌تصویر. برای تأکید بیشتر می‌گوییم، چیزی در این برداشت از «نامتناهی» نیست که موجب شود جهان را به‌معنای

ریاضیاتی نامتناهی بدانیم. تنها نتیجهٔ موجهی که می‌توان گرفت این است که جهان شامل هر چیزی است که هست. اگر چنین نباشد باید چیزی در ورای جهان وجود داشته باشد و آن چیز حد جهان خواهد بود. آنگاه باید تصویر بزرگ‌تری ترسیم کنیم که شامل جهان ما و آن چیز موجود در ورای حدود آن باشد. پس صحیح آن است که این تصویر بزرگ‌تر را «جهان» بدانیم.

نکتهٔ دیگری که باید دربارهٔ درک اسپینوزایی جهان بدانیم این است که دو منظر بنیادی برای نظر به این جهان وجود دارد: منظر اجزاء و منظر کل. درک این تمایز منظر با مثال جنگل و درختان آن ساده‌تر می‌شود. پیش می‌آید که «درختان را ببینیم اما جنگل را نه». دلالت این مثال این است که ممکن است ما چنان غرق در تماشای اجزاء شویم که از مشاهدهٔ تصویر کلان باز بمانیم. برعکس هم، گرچه به‌ندرت، پیش می‌آید. پیش می‌آید که «جنگل را ببینیم اما درختان را نه». یعنی اشیاء را چنان از دور و در دورنمایی وسیع بنگریم که اجزاء را به شکل در هم محو و از هم نامتمایز ببینیم. هرچند اسپینوزا گاه متهم شده که در مقابل اجزاء جانب کل را می‌گیرد، نظر او این است که اجزاء و کل جفت هم کار می‌کنند و فهم کامل مستلزم هر دو منظر است.



همچنین، این دو منظر برای اسپینوزا دو شیوهٔ مکمل برای سخن گفتن دربارهٔ جهان هستند. از یک‌سو، ما دربارهٔ جهان طوری حرف می‌زنیم که گویی چیزی متأثر یا کنش‌پذیر است. مثلاً نخستی‌سانان طی میلیون‌ها سال قابلیت راه رفتن ایستاده، کاربرد ابزار و برقراری ارتباط کلامی را کسب کرده‌اند. در این مورد، انگار نیرویی بیرونی تحول نخستی‌سانان را تا پیدایش نوع انسان اداره کرده است. از نظر اسپینوزا این شیوهٔ سخن گفتن، سخن گفتنی از منظر اجزاء است؛ یعنی سخن گفتن از جهان گویی متأثر از بیرونی است. اسپینوزا این منظر را *natura naturata* می‌نامد که ترجمهٔ تحت‌اللفظی اش «طبیعتِ طبیعت‌پذیر» است. آدم و سوسه می‌شود این سؤال را طرح کند - سؤالی که اسپینوزا هیچ خوش نداشت - که «اگر عالم کنش‌پذیر است؛ اگر طبیعت فعل‌پذیر یا به عبارتی مفعولِ فعلِ طبیعت است، پس فاعلِ فعلِ طبیعت کیست؛ کنشگر کیست؟» سنت جواب می‌دهد خدا. ولی خدای سنتی در درک تئستی، وجودی ورای حد و مرز جهان است. چنین انگارهٔ خدائی از نظر اسپینوزا درک‌پذیر نیست. خدا را یا باید با جهان یکی دانست یا خدا چیزی خواهد بود که هیچ رابطه‌ای با جهان ندارد. اسپینوزا پان‌تئیسم را به خدای بی‌نهایت دور و اندیشه‌ناپذیر ترجیح می‌دهد. پس به سوال اصلی مان برمی‌گردیم: «فاعل کیست؟» پاسخ، از نظر اسپینوزا، خود جهان است. جهان از آن حیث که کنشگر است *natura naturans* است یا «طبیعتِ طبیعت‌گر».

با این جواب ظاهراً مسأله پیچیده‌تر شد. این حرف‌ها یعنی جهان اراده دارد؟ آیا جهان طرح‌ها و نقشه‌های خودش را دارد؟ اگر این‌طور باشد، غیر از ادعای مصرانه اسپینوزا مبنی بر یکی بودن جهان و خدا، تفاوت برداشت او با تئیسیم چیست؟ حقیقت این است که در برداشت اسپینوزایی نباید برای معلول به دنبال علتی باشیم که از عاملی جدای از معلول صادر شده باشد. مثلاً وقتی من جایی از بدنم را می‌خارانم خودم کنش‌پذیر یا مفعول هستم (یا لاقلاً قسمتی از من کنش‌پذیر است). هم‌زمان من فاعلِ خاراندن هستم. در این مورد من تصور نمی‌کنم که خارش یا خاراندن بدن از غیر خودم ناشی شده باشد. چون من هم‌زمان کنشگر و کنش‌پذیرم. در مورد فرگشتِ نخستی‌سانان، می‌توان تصور کرد که آنها طی دوره‌ای هزاران ساله کنش‌پذیر بوده‌اند، اما کنشگر کیست؟ معلوم است که نخستی‌سانان فرگشتِ خود را به‌طور آگاهانه رقم زده‌اند. ما فکر می‌کنیم فرگشت طی فرایندهای انطباق، جهش، و انزوای تولید مثلی روی می‌دهد که نخستی‌سانان به این فرایندها آگاه نیستند. مهاجرت ماده ژنتیکی از طریق این فرایندها تنظیم می‌شود و نتیجه آن پدید آمدن انواع متنوع نخستی‌سانان و نهایتاً انسان است. البته تنظیم ماده ژنتیکی طی تاریخ تصادفی نیست و از الگوها و قوانین مشخصی تبعیت می‌کند. جهان از طریق این قوانین است که روی خود اثر می‌گذارد. یا، وقتی درباره طبیعتِ فعال حرف می‌زنیم، منظورمان این است که جهان قانونمند است و فعل هر فاعلی منطبق بر این قوانین است. در نگاه اسپینوزا، طبیعت‌گری طبیعت به این طریق است.

قوانینی که جهان طبق آنها عمل می‌کند دقیقاً چیست؟ از نظر اسپینوزا دو نوع اساسی قانون وجود دارد که هر یک به صفتی از جوهر مربوط است. قوانینی هست که جهان را از آن حیث که تحت صفت امتداد درک می‌شود تنظیم می‌کنند، یعنی از آن حیث که جهان را شامل چیزهای فیزیکی می‌دانیم. این‌ها قوانین فیزیک‌اند. در کنار این‌ها، قوانینی هست که جهان را از آن حیث که تحت صفت فکر درک می‌شود تنظیم می‌کنند، یعنی از آن حیث که جهان را شامل چیزهای فکری می‌دانیم. این‌ها قوانین منطقی‌اند. از نظر اسپینوزا، این دو مجموعه قوانین، اشتراک بسیار مهمی دارند: آنها هر کدام گونه‌ای علت هستند و علت بدون ضرورت اندیشه‌ناپذیر است. «از هر علت متعین معلولی ضروری ناشی می‌شود و برعکس، اگر علت متعینی موجود نباشد انتشای معلول محال است.»<sup>۴</sup> پس قوانین جهان همان پیوندهای ضروری علی است که هر رابطه‌ای را در جهان، اعم از رابطه میان اجزا یا میان اجزا و کل، تنظیم می‌کند.

از نظر اسپینوزا، ضروری بودن پیوند میان علت و معلول قطعی است. اگر ممکن بود که معلول‌های متفاوت از علتی واحد ناشی شوند، جهان درک‌ناپذیر می‌شد؛ هیچ فهمی از جهان نمی‌توانستیم داشته

<sup>۴</sup>/اخلاق، بخش اول، اصل متعارفه ۳



باشیم. اگر زنگ ناقوس گاهی امواج صوتی ایجاد می‌کرد گاهی نه، چطور هرگز می‌توانستیم طبیعت صوت یا شنوایی انسان را دریابیم؟ اگر خودکار را که ول می‌کردی گاهی سقوط می‌کرد و گاهی روی هوا شناور می‌ماند یا اوج می‌گرفت، آنگاه حرف زدن از قانون گرانش مزخرف‌بافی نمی‌شد؟ اگر ما نتوانیم پیوند ضروری میان علت و معلول برقرار کنیم باید درباره قوانین سکوت کنیم. اینکه از علت یکسان معلول یکسان ناشی می‌شود اساس استدلال علمی است. نظم طبیعت مفروض تمام آزمایش‌ها است، یعنی از مجموعه شروط یکسان هر بار نتایج یکسان ناشی می‌شود. اگر یک آزمایش قابل تکرار نباشد فرض می‌کنیم لابد متغیر ناشناخته‌ای وجود دارد که نتایج را متأثر می‌کند. یا به زبان اسپینوزا، اگر معلول طبق ضرورت ناشی نشود دلیلش این است که علت به‌طور کامل معلوم نشده است. پس از نظر اسپینوزا هر معلولی علتی متعین دارد و رابطه میان علت و معلول رابطه‌ای ضروری است.

چه بسا کسی در این مبحث در مخالفت با اسپینوزا بگوید که برداشت او از علیت قدیمی است و پیشرفت‌های علمی مثلاً در مکانیک کوانتوم و تئوری آشوب نشان داده است که معلول‌ها از علل‌شان طبق ضرورت ناشی نمی‌شوند. اگر چه این ادعا درست است که انگاره علیت مخصوصاً در نیمه دوم سده بیستم بسیار تغییر کرده است، من فکر می‌کنم که فرض پایه‌ای اسپینوزا همچنان معتبر است. با اینکه ما نمی‌توانیم هم‌زمان سرعت و موقعیت ذره درون‌اتمی را با قطعیت پیش‌بینی کنیم، نمی‌توان نتیجه گرفت که سرعت و موقعیت ذره بی‌علت است. تنها نتیجه‌ای که از این مسأله می‌توان گرفت این است که ما آن‌قدر درباره ذرات درون‌اتمی نمی‌دانیم که به‌طور کامل بفهمیم آنها چه قابلیت‌هایی دارند. همچنین، به نظر می‌رسد که نظریه آشوب قائل به انفصال علت و معلول است به نحوی که ارتباط آنها دیگر طبق ضرورت نیست. ولی مدعاهای نظریه آشوب (حتی دقیقاً عنوان آن) موید جهل ما هستند، نه اینکه بگویند در نظام‌های بسیار بزرگ معلول‌ها ضرورتاً از علل‌شان ناشی نمی‌شوند. اگر واقعاً آشوب وجود داشت، نظریه‌ای برای آشوب هم غیرممکن می‌شد، چون نظریه‌ها متکی به رابطه ضروری علت و معلول اند. البته کاملاً باورپذیر (حتی بسیار محتمل) است که چیزهایی درباره جهان هست که ما به‌عنوان موجودات متناهی فهمی از آنها نداریم. البته نهایت حماقت خواهد بود اگر گمان کنیم با چنین جهلی می‌توانیم به حکمی جامع درباره کل جهان برسیم.

به‌نظر می‌آید کلان‌تصویر اسپینوزا ما را به دور دست‌ها برده است. حتی اگر با اسپینوزا موافق باشیم که فقط یک جوهر می‌تواند وجود داشته باشد، و صفات راه‌های درک جوهر هستند، و حالات بیان‌های متناهی جوهر اند، همه این‌ها چه ربطی به مسیر زندگی ما دارد؟ همان‌طور که در فصل اول دیدیم، جاده

حکمت روی فهم کشیده شده است. کلید جایگزینی حال‌مایه‌های منفعل با حال‌مایه‌های فعال در درک چرایی امور است. در نگاه اسپینوزا، بالاترین چرایی خودِ کلان‌تصویر است. همه فهم‌ها از فهم کل حاصل می‌شود. اما متوجه شدیم که فهمیدن کل متضمن آن است که کل را قانونمند بدانیم. بدون رابطه ضروری علت و معلول نه تنها همه فهم‌های خاص ناممکن می‌شوند بلکه کلان‌تصویر از دید خارج می‌شود. به‌قولی، بدون ضرورت قانونی نه جنگل را می‌توان دید نه درختان را. بحثی که می‌ماند این است که مابعدالطبیعه اسپینوزا (کلان‌تصویر او) چگونه به برداشت او از ذهن انسان شکل می‌دهد. پیشتر دیدم که فکر یکی از صفات جوهر است، و فکر بر طبق قوانین منطق کار می‌کند، اما این موضوع را هنوز خوب باز نکرده‌ایم. در فصل بعد، برداشت اسپینوزا از ذهن را بررسی می‌کنیم. وقتی این قطعات در جای مناسبشان چیده شوند، بهتر می‌توانیم چگونگی غلبه بر بندگی و افتادن به راه حکمت را دریابیم.



ادکینز، برنت. «آزادی حقیقی: تصویر کلان»، ترجمه‌ی فرشید مقدم سلیمی، دموکراسی رادیکال،

<https://radicald.net/juo8> دریافت از: ۱۴۰۰/۰۷/۲۱

## یادداشت‌های ترجمه فارسی

<sup>i</sup> ترجمه فصل چهارم کتاب True Freedom: Spinoza's practical philosophy

<sup>ii</sup> monism

<sup>iii</sup> theist ~ خداگرا. این معادل‌ها دقیق نیستند برای همین از اصطلاح لاتین استفاده کردیم.

<sup>iv</sup> Pantheist ~ همه‌خداگرا

<sup>v</sup> the universe: جهان

<sup>vi</sup> Atheism ~ خداانگروی

<sup>vii</sup> کلمه‌های «جزء، پاره، قسمت، بخش» در این متن مترادف اند؛ همین‌طور کلمه‌های «عالم و جهان»؛ نیز «تعامل و برهم‌کنش».

---

viii در متن انگلیسی *visible* و *invisible* آمده است به معنی مرئی و نامرئی اما با توجه به زمینه بحث احتمالاً این جزو اشتباهات تایپی کتاب باشد زیرا که در فلسفه دکارت مرئی بودن ویژگی سرشت‌نمای ماده نیست بلکه تقسیم‌ناپذیری است. بنابراین به نظر می‌آید منظور ادکینز هم اینجا *divisible* و *indivisible* بوده به معنی تقسیم‌پذیر و تقسیم‌ناپذیر.

ix *specific difference*: برساننده یا تثبیت‌کننده نوع