



Metaphysics
University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276
Vol. 17, Issue 1, No. 37, Spring and summer 2025

(Research Paper)

Spinoza and the Metaphysical Revolution of Liberation from Transcendence

Hamed Mavaniehei

Philosophy, Humanities faculty, Imam Khomeini international university, Qazvin, Iran.
hamedm28@yahoo.com

Ali Fath Taheri 

Philosophy, Humanities Faculty, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran
fathtaheri@hum.ikiu.ac.ir

Abdurrazzaq Hesamifa

Philosophy, Humanities Faculty, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran
ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

Abstract

In this article, by relying on the ideas of Neo-Spinozist thinkers in the last half-century, we have tried to explain that Spinoza can be considered the only pioneer philosopher in overturning the metaphysical hegemony, compared to others such as Nietzsche and Heidegger. We have made this claim in light of the possibilities that his philosophy has presented to us, as well as the revolution that has occurred in the metaphysical tradition. In a sense, he was the savior of philosophy, and with his immanence ontology, he provided a new possibility for philosophy to continue in a new direction. We start our point of departure with a brief reference to the influence of his philosophy on the thinkers after him and their conflicting opinions. In the following, by addressing some themes of his philosophy in the form of trilogies, we raise questions that arise from the gate of Spinoza's immanent metaphysics and try to show why and how his philosophy is still contemporary with our world after several centuries.

Keywords: Immanency, Metaphysic, Spinoza, Substance, Transcendence.

–  Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



 [10.22108/MPH.2024.141512.1563](https://doi.org/10.22108/MPH.2024.141512.1563)



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



دوفصلنامه علمی متافیزیک

دوره هفدهم، شماره اول (پیاپی ۳۹)، بهار و تابستان ۱۴۰۴ ص ۱۱۵-۱۳۲

تاریخ وصول: ۱۴۰۳/۰۳/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴

(مقاله پژوهشی)

اسپینوزا و انقلاب متافیزیکیِ رهایی از تعالی

حامد موانیه نئی: فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

hamedm28@yahoo.com

علی فتح طاهری^{id}: فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران.

fathtaheri@hum.ikiu.ac.ir

عبدالرزاق حسامی فر: فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

چکیده

در این مقاله تلاش کرده‌ایم تا با تکیه بر نحله متفکران نواسپینوزایی معاصر، این ایده را مطرح کنیم که می‌توان اسپینوزا را یگانه پیشگام در واژگونی هژمونی متافیزیک غرب، نسبت به اخلاقی همچون نیچه و هایدگر قلمداد کرد. این ادعا را در پرتو امکاناتی که فلسفه او پیش روی ما نهاده است و همچنین، انقلابی که در سنت متافیزیک رقم زده است، به میان آورده‌ایم. به یک معنا، او نجات‌بخش فلسفه بوده است و با طرح متافیزیک درون‌ماندگار، ادامه حیات فلسفه در مسیری جدید را ممکن کرده است. نقطه عزیمت‌مان را با اشاراتی کوتاه از تأثیر فلسفه او بر متفکران پس از خود و تضارب آرای ایشان آغاز می‌کنیم و در ادامه، از رهگذر بررسی برخی از مضامین فلسفه او در قالب سه گانه‌های متناظر، پرسش‌هایی را مطرح می‌کنیم که از دروازه متافیزیک درون‌ماندگار اسپینوزا سر بر می‌آورند و تلاش می‌کنیم نشان دهیم چرا و چگونه فلسفه او پس از گذر چند قرن، همچنان معاصر با زیست‌جهان ما جلوه می‌کند؛ فلسفه‌ای که پیوسته در حال نوزایی امکان‌هایی بدیع برای ساحت فلسفه است.

واژگان کلیدی: اسپینوزا، درون‌ماندگاری، تعالی، جوهر، متافیزیک.

— نویسنده مسئول ^{id}

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/MPH.2024.141512.1563](https://doi.org/10.22108/MPH.2024.141512.1563)



۱- مقدمه

به‌راستی، دربارهٔ آغاز انقلاب در فلسفه مدرن تا چه میزان می‌توان بر فلسفه دکارت^۱ و شانه‌های او تکیه کرد؟ در بزرگی فلسفه دکارت جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست؛ اما در رابطه با انهدام بیش از دو هزار سال هژمونی متافیزیکِ تعالی^۲ چه می‌توان گفت؟ در این معنا، آیا روا نیست هم‌نوا با متفکران نواسپینوزایی، فلسفه اسپینوزا^۳ را خاستگاه اندیشهٔ مدرن بنامیم؟ به این دلیل که با وجود چرخش معرفت‌شناختی دکارت و تغییر مرکز ثقل نگاه او از جهان و خدا به درون سوژه، این اسپینوزا بود که کل سنت متافیزیک را زیر و زبر کرد و برخلاف دکارت و محافظه‌کاری‌اش با طرح متافیزیک درون‌ماندگار خود، ارکان نهاد کلیسا و سلطنت را لرزاند؛ امری که اصحاب قدرت و اندیشهٔ آن دوران به‌درستی متوجه خطرات آن شدند و به همین دلیل، با تمام قوا با او جنگیدند؛ نبردی که او با انزوا، فقر و در نهایت، مرگ زود هنگامش بهای آن را پرداخت.

متافیزیکِ تعالی به یک تعبیر هستی را به ساحتی بیرون از هستی احاله می‌کند. افلاطون به منظور جبران خلأ سنج و ملاک ارزیابی میان مدعیان آگورا^۴، دست به خلق نظریهٔ عالم مُثُل زد تا با تکیه بر سنجهٔ ایده‌ها در عالم بالا، سوفسطائیان و دیگر مدعیان را از میدان به در کند. این عالم بالا از افلاطون تا دکارت به شکل‌هایی کمابیش یکسان (از نظر کارکرد مفهومی) و در الاهیات نیز در قامت خدایی متعال از هستی به حیات خود ادامه داد. در فلسفه دکارت نیز با وجود چرخش معرفت‌شناختی و آغازیدن از سوژهٔ اندیشنده، در نهایت، خدای مستقر در ساحت تعالی به مثابهٔ ضامن معرفت سوژه جایگاه خود را حفظ کرد. مفهوم تعالی جوهر اندیشندهٔ دکارت، در فلسفه کانت^۵ به واسطهٔ صورت‌بندی درخشان او در نقد عقل محض جای خود را به سوژهٔ استعلایی به مثابهٔ شرط

معرفت می‌دهد؛ اما به تعبیر دلوز^۶، در فلسفه کانت نیز مفهوم تعالی فقط از نظر صوری ناپدید می‌شود؛ اما از منظر کارکردی، در خودآئین و سوژهٔ استعلایی^۷ دوباره ظاهر می‌شود؛^۸ این بار تعالی نه در بالا که در همین پایین و با چهره‌ای مبدل وارد شده است (دلوز، ۱۳۹۲، ب). شاید مدرن‌ترین شکل از تعالی را بتوان در فلسفه هگل^۹ مشاهده کرد؛ در مفاهیمی همچون روح تاریخ^{۱۰} و چیرگی غایی عقل بر تاریخ. این اشارات کوتاه فقط نمونه‌هایی مُجمل از فلسفه‌های تعالی هستند که انبان تاریخ فلسفه مملو از آن‌ها است. اکنون، می‌توانیم به پرسش ابتدای مقاله بازگردیم مبنی بر اینکه آیا روا است فلسفهٔ اسپینوزا را انقلابی در تاریخ فلسفه در نظر آوریم؟ و اینکه چرا نگرانی^{۱۱} اسپینوزا را یک نابهنجار وحشی^{۱۲} و دلوز او را شاهرادهٔ فلاسفه می‌نامید (دلوز و گاتاری، ۱۳۹۳، ص. ۷۱). آیا طرح فلسفه‌ای درون‌ماندگار، آن هم بیش از یک قرن قبل از کانت، به‌راستی شایستهٔ نامیدن با عنوان انقلابی کوپرنیکی نبوده است؟ اگر کوپرنیک فرضیهٔ مرکزیت زمین را وارونه کرد و به این واسطه، توهم سروری انسان و سیارهٔ میزبانش را زیر سؤال برد، انقلاب کوپرنیکی کانت در نهایت سوژه را دوباره به موقعیت مرکزی و سروری عالم بازگرداند؛ انسانی با ارادهٔ خودآئین یا به تأسی از واژگان اسپینوزا، «حکومتی در حکومت» (اسپینوزا، ۱۴۰۲ الف، ص. ۱۴۰)؛ این در حالی بود که اسپینوزا با زدودن هر وجهی از ساحت تعالی، کل سنت متافیزیک را واژگون و از خود مفهوم «سروری»، توهم‌زدایی کرده بود. این ترکیبی از نبوغ سرشار و شهامتی بی‌همتا بود که در اوج جوانی، حکم ارتداد و تکفیر را برایش به ارمغان آورد تا نه فقط عمر کوتاه چهل‌واندی سالهٔ خویش را در انزوا و مشقت بگذراند، بلکه حتی تا صدوپنجاه سال پس از

^۶. Deleuze

^۷. Transcendental subject

^۸. در این باره، رجوع شود به سمینارهای دلوز دربارهٔ فلسفه کانت در

سال ۱۹۷۸ و کتاب فلسفهٔ نقادی کانت، رابطهٔ قوا

^۹. Hegel

^{۱۰}. Geist

^{۱۱}. Negri

^{۱۲}. عنوان کتابی تأثیرگذار از آنتونیو نگری دربارهٔ فلسفهٔ اسپینوزا

^۱. Descartes

^۲. Transcendence

^۳. Spinoza

^۴. Agora

^۵. Kant

مرگش نیز متفکران نامدار یا او را نادیده می‌گرفتند یا به اتهام اسپینوزایی بودن طرد می‌شدند؛ اما مگر اسپینوزا چه گفته بود که با او چنین رفتار شد؟ این همان پرسشی است که در این مقاله تلاش خواهیم کرد تا به آن پاسخ دهیم.

موضوع دیگر تضارب خوانش‌ها و واکنش‌هایی است که طی گذر اعصار نسبت به فلسفه او شاهد بوده‌ایم؛ زیرا اسپینوزا مبانی متافیزیک خویش را با روشی هندسی و دقتی ریاضیاتی بنا نهاد؛ اما میراث او خوانش‌های متکثر و گاهی متضاد در پی داشته است. در همین راستا، آلتوسر^۱ از خود می‌پرسد:

جزم‌گرایی چگونه می‌تواند نه فقط به انتشار آزادی، بلکه همچنین به تولید آن منجر شود؟ این مرد که بیشتر از هر کسی به شکلی هندسی از مجرای تعاریف اصول متعارفه، قضایا، برهان‌ها، تبصره‌ها و نتایج، یعنی با جزمی‌ترین شیوه استدلال در جهان، استدلال می‌کرد، در واقع، رهاننده بی‌همتای ذهن من بود (آلتوسر، ۱۳۹۸، ص. ۸۵).

ساختار نگارش کتاب *اخلاق*^۲ در تاریخ فلسفه بی‌بدیل است؛ همچون ساختار ریاضیات و هندسه، او هر بخش از کتاب را با تعاریف آغاز می‌کند. این تعاریف معمولاً به شکل گزاره‌هایی هستند که به این ترتیب بیان می‌شوند: مقصود من از عبارت x عبارت y است. سپس، با طرح اصول متعارفه^۳، اصول موضوعه^۴، قضایا، برهان‌ها، نتایج و تبصره‌ها، پروژه فلسفی‌اش را به پیش می‌برد. او همانند دکارت از معلول به علت حرکت نمی‌کند، بلکه به دنبال معرفتی است که از علت به معلول می‌رسد «تا واقعیت اشیاء را آن‌گونه که فی‌نفسه و در ذات خویش وجود دارند، بیان کند» (ماشری، ۱۳۹۹، ص. ۱۱۰). این امر از منظر روش در فلسفه اسپینوزا بسیار جزمی به نظر می‌رسد؛ با این حال، نتایج آن به طرزی شگفت‌آور ضد جزمیت است. او در کتاب *اخلاق*، یک جعبه‌ابزار مفهومی

می‌سازد که به انحای گوناگون می‌توانند با یکدیگر ترکیب شوند و هر بار نتایجی بدیع را به بار آورند. برای مثال، در پایان کتاب *رساله سیاسی*، با عبارت‌هایی مواجه می‌شویم که به مذاق مدافعین حقوق زنان چندان خوش نمی‌افتد؛ اما الکساندر ماترون^۵ در مقاله «اسپینوزا و سکسوالیته»^۶، به شکلی خلاقانه با ترکیب کردن ابزارهای مفهومی موجود در *اخلاق* ثابت می‌کند مواضع اسپینوزا درباره زنان تا چه حد آزاداندیشانه و مرقی بوده‌اند (ماترون، ۱۴۰۲، ص. ۹۶). روش «ترکیب» که خود اسپینوزا در تقابل با روش «تحلیل» دکارت از آن بهره می‌برد، به جای خرد کردن امور مرکب و موجود به امور بسیط، از امور بسیط می‌آغازد و به این ترتیب، امکان ترکیب‌هایی بی‌شمار را پیش روی مان می‌نهد.

برای ورود به این بحث، ابتدا از تأثیر اسپینوزا بر برخی از رویه‌های فکری پس از مرگش آغاز می‌کنیم تا گوشه‌ای از تنوع غریب مواجهات با فلسفه اسپینوزا را به طور دقیق بررسی کنیم.

۲- پس از اسپینوزا

مورو^۷ در مقاله «دریافت‌ها از اسپینوزا و قلمرو نفوذ او»^۸ به اختصار درباره تأثیر اسپینوزا بر جریان‌های فکری پس از او بحث می‌کند. یکی از این نمونه‌ها تأثیر کتاب *رساله الهی - سیاسی*^۹ بر جنبش‌های زیرزمینی اوایل قرن هجدهم رساله‌ای است با عنوان «رساله سه شیاد»^{۱۰} و همچنین، نامه‌های نیکلاس فرره^{۱۱} که درباره خرافه و دروغ بودن ادیان و دست‌کاری اذهان مردمان نگارش شدند (مورو، ۱۳۹۸، صص. ۳۱-۳۸). مضامینی شامل مبارزه با خرافات، خوانش انتقادی از کتاب مقدس و مقایسه ادیان، جملگی متأثر از *رساله الهی - سیاسی*

5. Alexandre Matheron

6. Spinoza and Sexuality

7. Moreau

8. Spinoza's reception and influence

9. Theological-Political Treatise

10. De tribus impostoribus

11. Nicolas Freret

1. Althusser

2. Ethics

3. axioms

4. postulates

اسپینوزا بوده‌اند. البته، تأثیر فصل سوم کتاب *لویاتان*^۲ هابز^۱ نیز در این دست متون مشهود است. پس از آن، به دنی دیدرو^۳ می‌رسیم که می‌گوید: «در جهان، در انسان و در حیوانات، چیزی بیش از جوهر واحد وجود ندارد، فقط یک چیز وجود دارد و آن هم تمامیت است» (مورو، ۱۳۹۸، ص. ۳۹). دیدرو و هم‌فکرانش خود را چندان مقید به پایبندی به نص صریح متون اسپینوزا نمی‌کردند که البته، این خود موضوعی است مناقشه‌برانگیز؛ زیرا این امر برخلاف راهبرد خود اسپینوزا بود؛ اسپینوزا به‌کرات به پای‌بندی و دقت در خوانش کتاب مقدس اصرار می‌ورزیده است؛ با این حال، دیدرو و یارانش به دنبال نشان دادن ضرورتی ویتالیست^۴ی بودند و این کار را با «کوششی برای تصور هسته متافیزیکی اسپینوزیسم به منزله قسمی متافیزیک قدرت و شدن» (مورو، ۱۳۹۸، ص. ۴۱) انجام می‌دادند.

در اواخر قرن هجدهم، شاهد منازعات پانته‌ایسم^۵ در آلمان و موضوع جهان واحد در برابر الهیات و حیانی هستیم. در همین دوران، یاکوبی^۶ مناقشه‌ای را به میان آورد مبنی بر اینکه اگر بخواهیم با عقل و فلسفه به پیش رویم، به آتئیسم^۷ و پانته‌ایسم اسپینوزایی خواهیم رسید و از این رو، تنها راه برای برون‌رفت از چنین وضعیتی یک ایمان ناعقلانی خواهد بود (بایزر، ۱۳۹۸، ص. ۲۰). با به میان آمدن رمانتیسیت‌ها به ویژه نووالیس^۸، پای خوانشی متفاوت از اسپینوزا باز می‌شود؛ این بار نه با متفکری آتئیست، بلکه با فیگور متفکری «سرمست از خدا» مواجه می‌شویم (مورو، ۱۳۹۸). این مواجهات به هگل می‌رسد که به یک تعبیر اولین فیلسوف بزرگی بود که از عظمت اسپینوزا اعاده حیثیت کرد؛ زمانی که در مجموعه سخنرانی‌هایش درباره تاریخ فلسفه، آنجا که به اسپینوزا رسید، گفت: «اسپینوزا نقطه‌ای حیاتی در فلسفه مدرن

است ... شما یا دنباله‌روی اسپینوزا هستید یا اصلاً فیلسوف نیستید» (Hegel, 1896, p. 83). با این همه، او نقدهای خودش را به مفهوم جوهر اسپینوزا وارد می‌کند و با همان‌گویی^۹ خواندن این مفهوم، اسپینوزا را به انکار وجود جهان و فقدان توجیه واقعیت و تکثر جهان متهم می‌کند که به تهی شدن مفهوم سوژه منجر می‌شود (مورو، ۱۳۹۸، ص. ۴۴)؛ ادعایی که برخی از متفکران همچون ماشری^{۱۰}، آن را با این استدلال ملغی می‌کنند که حتی هگل نیز در خوانش فلسفه اسپینوزا به دلایلی دچار کج‌فهمی شده و جوهر اسپینوزا را در قالب جمود و ایستایی قرائت کرده است؛ حال آنکه مونیسم جوهری اسپینوزا یک‌دم از زیایی و دگرگونی باز نمی‌ایستد؛ «خوانش هگل بر بدخوانی وحشتناکی استوار است ... تفسیر هگل از اسپینوزا به مثابه نوعی مقاومت سرسختانه به نظر می‌آید که علیه شیوه خردورزی اسپینوزا مطرح می‌شود و خود فلسفه هگل را متزلزل می‌کند» (ماشری، ۱۳۹۹، ص. ۵۲).

اما یگانه وارث درخشان اسپینوزا را می‌توان نیچه^{۱۱} قلمداد کرد. نیچه در نامه‌ای به فرانتس اوربک^{۱۲} در ژوئیه ۱۸۸۱، درباره نسبت اندیشه‌اش با اسپینوزا می‌نویسد: «من یک پیشگام دارم، آن هم چه پیشگامی» (مورو، ۱۳۹۸، ص. ۴۹). در واقع، قربت‌های نظام مفاهیم نیچه و اسپینوزا بسیار بیش از آن هستند که بتوان آن‌ها را نادیده گرفت؛ تا آنجا که دلوز می‌گوید گاهی اوقات، هنگامی که نیچه می‌خوانیم گویی داریم اسپینوزا می‌خوانیم (دلوز، ۱۴۰۱، ص. ۱۸)؛ اما در این میان، سکوت فیلسوفی بزرگ درباره اسپینوزا موضوعی است که ممکن است دست‌مایه پژوهشی کامل باشد؛ مارتین هایدگر^{۱۳}! بر اصحاب فلسفه، نسبت اندیشه هایدگر با هگل و نیچه روشن است، نسبت هگل و نیچه نیز با اسپینوزا قابل کتمان نیست؛ اما چرا هایدگر درباره اسپینوزا به‌ندرت سخنی گفته یا اشاره‌ای

1. Leviathan
2. Hobbes
3. Diderot
4. Vitalism
5. Panteism
6. Jacobi
7. Atheism
8. Novalis

9. tautological

10. Macherey

11. Nietzsche

22. Franz Overbeck

33. Heidegger

باری، در نهایت، این مسیر به نیمه دوم قرن بیستم می‌رسد؛ به ویژه پژوهشگران فرانسوی همچون فردینان آلکیه^۵ و مارسیل گرو^۶ حائز اهمیت هستند؛ زیرا آلکیه خوانش‌هایی متفاوت از فلسفه اسپینوزا را مطرح کرد و از آنجا که استاد دلوز بود، در پیدایش رویکرد منحصر به فرد دلوز از اسپینوزا نقشی به‌سزا داشت. گرو نیز پنج مجلد شرح و تفصیل را برای هر فصل از *اخلاق* نگارش کرد که جلد اول آن با رویکردی ساختارگرایانه بالغ بر ۸۰۰ صفحه شرح موشکافانه را در بر می‌گرفت. شرحی که بر متفکران پس از او تأثیری به‌سزا گذاشت. پس از آن، حیات دوباره فلسفه اسپینوزا را در آثاری همچون *اکسپرسیونیسم در فلسفه*^۷ اثر دلوز ۱۹۶۸ و یک سال بعد، در کتاب *فرد و اجتماع نزد اسپینوزا*^۸ اثر الکساندر ماترون شاهد هستیم. دلوز علاوه بر نوشتن این کتاب که بخشی از رساله دکترایش بود، در ادوار مختلف چندین سمینار درباره اسپینوزا برگزار کرد و کتاب دومش در رابطه با فلسفه اسپینوزا را نیز با عنوان *اسپینوزا: فلسفه عملی* در سال ۱۹۷۰ منتشر کرد. در کوشش‌های فلسفی دلوز، هیچ فیلسوفی نیست که به اندازه اسپینوزا او را به خود مشغول کرده باشد. دلوز در کتاب اولش با روش ویژه خود به اسپینوزا رجوع می‌کند و بر مفهوم بیان^۹ در فلسفه اسپینوزا متمرکز می‌شود. در خوانش دلوز، مفهوم «بیان» حکم شاه‌کلیدی را دارد که درب‌های ورود به متافیزیک درون‌ماندگاری را در فلسفه اسپینوزا می‌گشاید (در بخش‌های بعدی هر دو مفهوم را بررسی خواهیم کرد). امروزه، نزدیک به نیم قرن است که علاوه بر دلوز و ماترون، با انبوهی از آثار متفکران نواسپینوزایی و تراز اولی همچون آلتوسر، بالیبار^{۱۰}، ماشری، نگری، مونتگ^{۱۱} و ... مواجه هستیم. آن‌ها را می‌توان همچون حواریون اسپینوزا در نظر آورد که به یک معنا رستاخیز او را ممکن

داشته است؟ گفتنی است، تبار مفهوم «درون‌ماندگاری»^۱ را می‌توان در آموزه «اشتراک معنوی وجود» دانس اسکوتوس^۲ ردیابی کرد و جالب اینجا است که رساله دکترای هایدگر نیز درباره اسکوتوس بوده است. اهمیت این موضوع را زمانی درمی‌یابیم که دلوز در کتاب *اسپینوزا: فلسفه عملی*^۳ می‌گوید: «اشتراک معنوی وجود بنیان اصلی در سراسر فلسفه اسپینوزا است» (Deleuze, 1988, p. 63). به دیگر سخن، آموزه اشتراک معنوی وجود در اسکوتوس را می‌توان همان مدخل پرسش از «وجود» نزد هایدگر در نظر آورد و رد پای آن را در فلسفه اسپینوزا نیز می‌توان ذیل مفهوم «درون‌ماندگاری» مشاهده کرد؛ زیرا اسپینوزا اصل اشتراک معنوی صفات الهی را با اتکاء بر همین آموزه اسکوتوس به میان آورد؛ صفات خدا (فکر و امتداد تنها صفاتی هستند که می‌شناسیم) «هرچند به لحاظ صوری متمایز هستند، به لحاظ هستی‌شناسانه مشترک معنوی هستند» (اسمیت، ۱۳۹۹، ص. ۶۲). زمانی فروید^۴ درباره نیچه با تواضع می‌گوید: «احتمالاً نیچه پیش از من آنچه را که به‌سختی و از طریق روان‌کاوی کشف کرده بودم در تفکر فلسفی‌اش گفته بود ... در سال‌های بعد لذت وافر خواندن آثار نیچه را از خود سلب کردم به این خاطر که مبدا دست از کار بکشم» (Freud, 1917, p. 9). آیا متقاعدکننده است که فرض کنیم هایدگر با آن ذهن درخشان و نقدهای موشکافانه به سنت متافیزیکی غرب، متوجه پیشگام بودن اسپینوزا در این مسیر نبوده است یا اینکه او نیز همچون فروید این مهم را درک کرده بود؛ با این تفاوت که ترجیح می‌داد این پیشگام بودن در انهدام سنت متافیزیک را به نام خودش نگاه دارد؟ به‌راستی، به نظر می‌رسد درباره نسبت فلسفه هایدگر و متافیزیک درون‌ماندگاری اسپینوزا جای پژوهش‌هایی بسیار هست تا بلکه به پاسخ این پرسش نزدیک‌تر شد: علت سکوت هایدگر درباره اسپینوزا چه بوده است؟

*. Ferdinand Alquié

۵. Martial Gueroult

۷. Expressionism in Philosophy: Spinoza

. Individu et Communauté chez Spinoza

۹. expression

۱۰. Balibar

۱۱. Montag

۱. Immanency

۲. Duns Scotus

۳. Spinoza: Practical Philosophy

۴. Freud

ساخته‌اند؛ گویی تفکر آن‌ها را نیز باید درون‌ماندگار فلسفه اسپینوزا به حساب آورد. کافی است به این دو عبارت از نگری توجه کنیم تا درکی روشن‌تر از رابطه دوسویه میان آن‌ها داشته باشیم: «اسپینوزایی بودن نه نوعی تعیین بلکه یک شرط است؛ اسپینوزایی بودن شرط لازم تفکر است» (اسپینوزا، ۱۴۰۲ب، به نقل از نگری) و در جایی دیگر می‌گوید: «اگر دلوز درباره اسپینوزا نوشته بود، درک صحیح و شایسته فلسفه اسپینوزا غیرممکن به نظر می‌آمد» (Negri, 1991, p. 267)؛ از این رو، همان‌گونه که آثار این متفکران نواسپینوزایی را نمی‌توان از فلسفه اسپینوزا جدا دانست، رستخیز فلسفه اسپینوزا را هم نمی‌توان از آثار این متفکران جدا کرد؛ آن‌ها به یک تعبیر درون‌ماندگار یکدیگر هستند.

۳- درون‌ماندگاری علیه تعالی

تعالی به یک تعبیر مفهومی است که با نظریه مثل افلاطون اعتبار فلسفی یافت و به این ترتیب، ارزیابی هستی و هستنده‌ها به ساحتی بیرون از هستی احاله شد؛ اما اسپینوزا در تقابل با این ساختار برمی‌آید: «من از طبیعت و نیروی عواطف^۱ و قدرت نفس بر آن‌ها به همان ترتیبی سخن می‌گویم که در بخش‌های گذشته درباره خدا و نفس سخن گفتم و اعمال و امیال انسان را دقیقاً همان‌طور ملاحظه می‌کنم که خطوط و اجسام را ملاحظه کردم» (اسپینوزا، ۱۴۰۲الف، ص. ۱۴۲).

برای اسپینوزا «کمال» یک چیز بیرونی نیست، بلکه در واقعیت وجودی هر موجود است. همین که ملاک ارزیابی را جایی بیرون از ساحت هستی در نظر آوریم، در دام

خرافه‌هایی گرفتار می‌شویم که در حقیقت خودمان پهن کرده‌ایم؛ توهماتی که به سنجه‌های ارزیابی حقیقت و کمال بدل می‌شوند؛ به همین دلیل، او با صراحت در پیش‌گفتار رساله سیاسی فیلسوفان پیش از خود را شماتت می‌کند: «واقعیت این است که آن‌ها انسان‌ها را نه آن‌طور که هستند، بلکه آن‌طور که خودشان دوست دارند، می‌فهمند؛ در نتیجه، بیشتر آن‌ها دست به نوشتن هجویه برده‌اند و نه اخلاق و هرگز نظریه‌ای سیاسی را که بتواند واجد کاربردی عملی باشد از کار در نیاورده‌اند، بلکه نظریه‌هایشان در مرزهای وهم مستقر می‌شوند» (اسپینوزا، ۱۴۰۲ب، ص. ۳۶). چرا اسپینوزا در واپسین کتاب خود و پیش از مرگ زود هنگامش، این چنین متفکران پیش از خود را به باد انتقاد می‌گیرد تا آنجا که بیشتر آن‌ها را هجویه‌نویس می‌نامد؟ او در آینه فلسفه و متافیزیک پیشینیان چه تصویری از جامعه و سیاست را مشاهده می‌کند که تا این حد برمی‌آشوبد؟ گویی او تصویری جزئی از ساحت اندیشه و متافیزیک را ملاحظه کرده بود که از مثل افلاطون و اوسیا^۲ ارسطو تا جوهر نفس و خدای دکارت می‌توان رد پای آن را دنبال کرد؛ جزیمتی که با نقاب‌های گوناگون و متلون در طول تاریخ فلسفه بازتولید می‌شده است. اولین بارقه‌ها و نطفه‌های تقابل با چنین متافیزیکی را می‌توان در کتاب رساله مختصره^۳ رؤیت کرد؛ زمانی که او امور خیر و شر را مخلوقات انسانی می‌نامد که در تقابل با امور واقعی هستند؛ اما صورت‌بندی دقیق آن در بخش اول کتاب/خلاق هویدا می‌شود؛ بخشی که می‌توان آن را به‌تنهایی یک کتاب کامل قلمداد کرد:

آن‌ها که خواسته‌اند در اسناد علل غایی به اشیاء، هوشمندی و مهارت خود را نشان دهند، برای اثبات آن نه احاله به محال بلکه احاله به جهل کرده‌اند ... آن‌ها از پرسش از علل درنگ نمی‌کنند تا در نهایت، شما به

^۱. affect

مرحوم جهانگیری آن را به عواطف برگردانده است؛ ولی عادل مشایخی معادل حال‌مایه را برای آن به کار می‌برد که معادلی دقیق‌تر به نظر می‌رسد. در رابطه با واژه affection، معادل حال را به کار برده‌اند که به نظر می‌رسد بهترین برگردان برای این اصطلاح باشد. گفتنی است در رابطه با تمایز میان affect/affection، مباحثی جدی و مبسوط مطرح شده‌اند و نواسپینوزیست‌هایی معاصر همچون دلوز بر آن تأکید بسیار داشته‌اند.

^۲. Ousia

^۳. Short treatise on god, man & his well being

اراده خدا پناه ببرید، یعنی به پناهگاه جهل^۱... نظریه علل غایی کاملاً طبیعت را وارونه می‌کند؛ زیرا به آنچه در حقیقت علت است به عنوان معلول می‌نگرد و به آنچه معلول است به عنوان علت ... زیرا برای انسان اینکه از حالت فعلی و فطری خود غفلت کند آسان‌تر از این است که کل نظام فلسفی خود را در هم ریزد؛ زیرا این‌ها [منتقدانش] می‌دانند اگر جهل از بین برود، حیرت هم که یگانه زمینه استدلال و حفظ قدرتشان است از بین خواهد رفت (اسپینوزا، ۱۴۰۲ الف، صص. ۶۳-۶۷).

با تکیه بر همین عبارت‌های کوتاه هم تا حدودی می‌توان پروژه فکری اسپینوزا را تشخیص داد؛ مقابله با متافیزیکی که حیرت و ترس را در حیات انسانی بازتولید می‌کند و به استقرار نظام‌های خرافه برای اعمال قدرت و بهره‌کشی از مردمان منجر می‌شود. این متافیزیکی یک‌سره سیاسی است و از همین‌جا پیدا است که عزم او به بنا کردن متافیزیکی دیگرگونه می‌تواند چه نتایج شگرفی داشته باشد؛ نتایجی که نه فقط پایه‌های عالم فلسفه، بلکه

^۱. در پانویس این قسمت از ترجمه کتاب/اخلاق، مرحوم جهانگیری از اسپینوزا خرده می‌گیرد و این تعبیر را با استناد به قضایای بخش اول اخلاق نقد می‌کند. با این همه، بر اسپینوزا پژوهان این امر مسلم است که اسپینوزا را به هیچ‌وجه نمی‌توان متفکری بی‌مبالات و سهل‌انگار به حساب آورد و شاهد بزرگ این مطلب سبک نگارش همین کتاب/اخلاق است که با دقت ریاضیاتی نگاشته شده است و هیچ کدام از مفسران بزرگ اسپینوزا در کتاب اخلاق، مفاهیم یا تعبیری متناقض با یکدیگر نیافته‌اند؛ بنابراین، بسیار بعید است که اسپینوزا در مترادف خواندن اراده خدا با پناهگاه جهل، این مهم را از سربلندی فکری یا سهل‌انگاری نگاشته باشد؛ از این رو، با احترام به نظر دکتر جهانگیری و زحمت طاقت‌فرسای ایشان در ترجمه کتاب/اخلاق، شایسته است اذعان کنیم فلسفه اسپینوزا در این قسمت دچار تناقض نشده است؛ زیرا درون‌ماندگاری خدا در صفات و حالاتش مبین قدرت و عملکرد آن به ضرورت قواعد وجودش است. خدای اسپینوزا را با ویژگی‌های انسان‌انگارانه همچون اراده یا خشم و خرسندی نباید در نظر آورد؛ بنابراین، به نظر می‌رسد تفسیر مترجم از قضایای بخش اول کتاب/اخلاق است که با نص صریح اسپینوزا در این فراز دچار تضارب شده است. همچنین، همان‌گونه که او در کتاب رساله الهی - سیاسی در رابطه با خوانش متون مقدس بر رجوع به نص صریح آن‌ها پافشاری داشت، لازم است در خوانش متون خودش نیز این قاعده را مدنظر قرار دهیم.

عالم سیاست و الهیات را نیز بنیان افکند و زیر و زیر کند؛ متافیزیکی نوین که در آن، علت در معلول، قدرت در آثارش و جوهر در طبیعت، درون‌ماندگار یکدیگر می‌شوند؛ به این ترتیب، می‌توان گفت خود او از پیامدهای نظام فلسفی‌اش به‌خوبی آگاه بود و می‌دانست دروازه ورود به چه جهانی را گشوده است. به تعبیر دیگر، خود این پیامدها را نیز باید درون‌ماندگار فلسفه او در نظر آوریم؛ «به این ترتیب، قاعده اسپینوزا برای خوانش کتاب مقدس که باید به آن همانند طبیعت، بدون جست‌وجوی علل غایی یا ذوات متعالی آن نظر کرد، به نحوی غیرمترقبه‌تر در خدمت بازیابی متن خود اسپینوزا قرار می‌گیرد» (مونتاک، ۱۳۹۸، ص. ۷۱). ممکن نیست که متافیزیک او را از پیامدهای سیاسی و الاهیاتی‌اش جدا دانست؛ همان‌طور که خود در مقدمه رساله الهی - سیاسی به‌روشنی موضع خود را بیان می‌کند:

هنگامی که امور خوب پیش نمی‌روند، [مردمان] نمی‌دانند دامن چه کسی را بگیرند و به اندرز هر کس گوش می‌سپارند و هیچ پیشنهادی نیست که به نظرشان چندان مضحک و نابخردانه برسد که شایسته پیروی نباشد ... از آنجا که خوف علت خرافات است و بعید نیست که برترین رمز حکومت‌های سلطانی نگه داشتن مردم در وضعیت فریفتگی و پنهان کردن ترسی که آنان را به این سو و آن سو می‌کشد، زیر عنوان فریبای مذهب باشد تا به این ترتیب، مردم آنچنان [متهوران] برای بردگی خود بجنگند که گویی برای رستگاری خود می‌جنگند و افشاندن خون خویش برای سروری شخصی واحد را نه فقط خفت‌بار ندانند، بلکه آن را افتخاری عظیم بشمارند (اسپینوزا، ۱۴۰۱، صص. ۷۹-۸۳).

۴- مفهوم خدا یا جوهر یا طبیعت نزد اسپینوزا

خدای اسپینوزا چگونه خدایی است و شالوده خلقت را در فلسفه او چگونه می‌توان در نظر آورد؟ اجازه دهید برای درک طغیان اسپینوزا و نقطه عزیمت فلسفی‌اش، این بخش را با نقل فرازی کوتاه از آلتوسر آغاز کنیم:

هر فلسفه سامانه‌ای است برای نبردی نظری تا بتواند در هدف و حملات راهبردی خویش به مکان‌های نظری مستحکمی دست یابد که در تصرف دشمنان هستند. اسپینوزا با خدا شروع می‌کند! او کارش را با تسخیر مهم‌ترین دژ دشمن خویش شروع می‌کند (آلتوسر، ۱۳۹۸، ص. ۹۵).

در واقع، اسپینوزا با طرح مفاهیمی همچون «درون‌ماندگاری» و «بیان»، هر گونه تقدم و تأخر یا آغاز و انجام را در رابطه با هستی و پیدایش آن کنار می‌گذارد. همان‌طور که خدای موسی در پاسخ به پرسش او درباره کیستی‌اش می‌گوید: «من آنم که هستم»، برای اسپینوزا نیز هستی همان است که هست؛ به این ترتیب، اسپینوزا میان سه ساحت پژوهشی فیزیک، الهیات و فلسفه نوعی تناظر برقرار می‌کند؛ زیرا او غایت پژوهش هر سه ساحت را یکی و این همان می‌انگارد؛ فیزیک که به دنبال کشف «طبیعت»^۱ است، الهیات که به دنبال فهم «خدا» است و فلسفه که در پی فهم زیرنهاد یا همان «جوهر» است. اسپینوزا هر سه این مفاهیم را به‌جای یکدیگر به کار می‌برد و در واقع، یکی از مناقشه‌برانگیزترین عبارت‌های او نیز همین است: «خدا یا طبیعت»^۲. او در قضیه ۱۸ بخش اول کتاب *اخلاق* می‌گوید خدا [بخوانید جوهر یا طبیعت] نه علت گذرا، بلکه علت درون‌ماندگار همه چیزها است. خدا نه بی‌علت بلکه خود علت خود است و وجودش به ضرورت طبیعت خودش است؛ «در هستی‌شناسی درون‌ماندگار، هستی ضرورتاً مشترک معنوی می‌شود؛ نه فقط هستی در خود برابر است، بلکه همچنین

^۱. اصطلاح طبیعت در اینجا اشاره به طبیعتِ طبیعت‌آفرین دارد و نه طبیعت مخلوق. خود اسپینوزا در بخش اول اخلاق به تمایز این دو مفهوم اشاره کرده است؛ اما این امر را نباید به منزله نوعی تعالی طبیعتِ طبیعت‌آفرین از طبیعت مخلوق در نظر آورد؛ زیرا اسپینوزا طبیعت خلاق را درون‌ماندگار طبیعت مخلوق می‌داند. به عبارت دیگر، توان اشتدادی طبیعت خلاق ساحتی جدا از تعیین امتدادی طبیعت مخلوق در ساحت حالات نیست. به تأسی از واژگان اسپینوزا، باید گفت علتی نیست که از آن معلولی صادر نشود؛ علت و معلول مندرج در یکدیگر هستند.

^۲. Deus sive natura

به صورتی برابر و بی‌واسطه در تمام هستندگان حاضر است» (اسمیت، ۱۳۹۹، ص. ۶۹). در این معنا، او هر گونه فهمی از خاستگاه اولیه چیزها را از متافیزیک می‌زداید و قائل به مفاهیمی همچون آرچه^۳ یا اوسیا نیست. اشتباهی بزرگ است اگر مفهوم جوهر اسپینوزا را با مفهومی همچون اوسیای ارسطو یکسان بگیریم؛ زیرا «اوسیا قوه‌ای است که بر فعلیت‌اش مقدم است» (مونتگ، ۱۳۹۸، ص. ۶۷)، یعنی چیزی است در انتظار فعلیت یافتن؛ اما اسپینوزا در برهان سوم قضیه ۱۱ بخش اول *اخلاق* می‌گوید: «ناتوانی از وجود داشتن قسمی ضعف و به عکس، توانایی برای وجود داشتن، قدرت است» و در همین قضیه ۱۱ می‌گوید: «خدا یا جوهر که متشکل از صفاتی نامتناهی است که هر کدام ذات نامتناهی و ابدی را بیان می‌کند، بالضرورة موجود است»؛^۴ این رو، وجود جوهر عین فعلیت و قدرت آن است، پس نمی‌تواند قوه‌ای در انتظار تحقق باشد. جوهر یا همان خدا یا طبیعت به هیچ چیزی بیرون از خودش وابسته نیست. هیچ واقعیت بیشتر یا کمتری در هستی در کار نیست و زمانی که او در قضیه ۲۹ بخش اول می‌گوید: «ممکنی در عالم موجود نیست»، در واقع، از فعلیت‌یابی ضروری حرف می‌زند که هستی به اقتضای قواعد طبیعت خویش، خوشتن را محقق می‌کند؛ همان‌طور که نمی‌توان از آتش انتظار سرد کردن داشت یا از باران انتظار خیس نکردن؛ آن‌ها به ضرورت طبیعت خود می‌سوزانند یا خیس می‌کنند.

نکته‌ای مهم برای درک روشن‌تر از خدای اسپینوزا (با تکیه بر خوانش فیلسوفان نواسپینوزایی) این است که خدا در ساحت جوهر و صفات نامتناهی‌اش ماهیتی اشتدادی^۵ دارد. ساحت اشتدادی ساحت توان^۵های نامتناهی است که با متر و معیارهای ساحت امتداد قابل فهم نیست. در این معنا، توان را باید همچون نیروی جاذبه یا مغناطیس در نظر آورد؛ نیرویی که واقعی است اما قابل لمس نیست و فقط در لحظه اثرگذاری‌اش متعین می‌شود؛ همچون سببی

^۳. arche

^۴. intensive

^۵. Potentia

که بر سر نیوتون فرود آمد و او را به تأمل و کشف جاذبه واداشت. جاذبه واقعیت دارد اما فقط از رهگذر اثراش تعین می‌یابد. با این وصف، می‌توان گفت این توان برساننده و نامتناهی جوهر است که در صفات و حالاتش بیان می‌شود.

نکته حائز اهمیت دیگر موضوع نظرگاه^۱ است. البته، باید این نکته را به یاد داشته باشیم که تمامی مفاهیم نامبرده را باید ذیل هستی‌شناسی درون‌ماندگار اسپینوزا در نظر آورد. در چشم‌اندازی که فلسفه او پیش چشم ما می‌گشاید، کمال و نقصان، بیرون و درون، واقعیت بیشتر و کمتر، خیر و شر و مانند آن، جملگی واژگون می‌شوند؛ زیرا متعلق به نظرگاه ادراک انسانی هستند. در واقع، اسپینوزا با طرح درون‌ماندگاری هستی در صفات و حالاتش، می‌خواهد درک هستی را از نظرگاه خود هستی بر ما آشکار کند. برای درک بهتر این بحث، بیان یک حکایت از فرهنگ قوم یهود می‌تواند روشنی‌بخش باشد: حکایت درباره سلیمان نبی است به این قرار که روزی از گذرگاهی عبور می‌کرد و در مسیر خود با کرمی مواجه شد که عاجزانه در خود می‌لولید. سلیمان به فکر فرو می‌رود و از خدا می‌پرسد حکمت خلق چنین موجوداتی چه بوده است؟ در همان لحظه به اذن خدا آن کرم نیز زبان باز می‌کند و از خدا می‌پرسد این آدمیزاد بی‌خاصیت را از بهر چه آفریده است؟^۲ بیان این مثال فارغ از جنبه الهیاتی آن مبین تقدم نظرگاه بر افکار سوژه است. اگر مرگ و نیستی در نظرگاه انسانی شر و نامطلوب است، برای بقا و بالندگی خاک و موجودات داخل آن حیاتی است. در نظام طبیعت و از نظرگاه جوهر، بهتر و بدتری در کار نیست: «ما در بخش اول این کتاب [اخلاق] نشان دادیم طبیعت هیچ فعلی را برای غایتی انجام نمی‌دهد»

^۱. perspective

^۲. روایت مشابه دیگری هست که همین ماجرا را از زبان موسی نبی نقل می‌کند. از آنجا که موسی کلیم با خدا سخن می‌گفت، روزی که یک مگس پیوسته مزاحمش می‌شد، درباره حکمت خلق چنین موجودی از خدا پرسید و خدا به او پاسخ داد همان مگس درباره حکمت خلق موسی همین پرسش را بارها از او پرسیده است!

(اسپینوزا، ۱۴۰۲ الف، ص. ۲۱۸). از نظرگاه هستی، اسپینوزا در قضیه ۱۵ می‌گوید: «هر چیزی که هست در خدا هست و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید» و در تعریف ۶ از بخش دوم کتاب/اخلاق می‌گوید: «مقصود من از واقعیت و کمال یک چیز است»؛ زیرا خدای اسپینوزا نمی‌تواند با خودش نابرابر باشد. هرچه هست واقعی است و به یک اندازه واقعیت دارد. خدا یا جوهر یا طبیعت که اسپینوزا به کرات آن‌ها را به جای یکدیگر به کار می‌برد، در هیئت ابزاری مفهومی به کار می‌رود که ثنویت‌هایی همچون جوهر و عرض، فکر و بُعد یا نومن و فنومن را در خود می‌بلعد؛ «خدای اسپینوزا بیش از آنکه یک مفهوم باشد، نامی است برای راهبردی که مانع از ظهور هر فرمی از تعالی در نظریه می‌شود و این امر هرچند پارادوکسیکال به نظر می‌آید، مفهوم‌پردازی درباره مادیت جهان را میسر می‌کند» (مونتاگ، ۱۴۰۲، ص. ۲۱).

این سپهر اخلاقی^۳ همانا نفی نظام‌های اخلاقیاتی است، در این سپهر هر گونه متر و معیار که بیرون از امر موجود باشد کنار گذاشته می‌شود؛ هر دانشی که بر تصورات کلی و هنجارهای متعالی بنا شده باشد اصلاً دانش نیست، بلکه طرد اخلاقیاتی چیز موجود به نفع چیز ناموجود است و همچنین، هیچ قلمرو فکری نیست که از امر جسمانی فراروی کند (Montag, 1999, p. 57). عمق معاصر بودن اندیشه اسپینوزا را زمانی بهتر درک می‌کنیم که متوجه می‌شویم او در نقد ساحت تفکر نه فقط فیلسوفان پیش از خود را نقد می‌کند، بلکه گویی متفکران اعصار آینده را نیز نهیب می‌زند. برای مثال، با توجه به اینکه اسپینوزا بیش از یک قرن پیش از کانت می‌زیسته است، در فرازی از بخش سوم کتاب/اخلاق گویی کانت را خطاب قرار داده است:

عمده کسانی که درباره عواطف و شیوه زندگی انسان نوشته‌اند از پدیده‌های طبیعی که از قوانین عمومی طبیعت ناشی می‌شوند، بحثی نکرده‌اند، بلکه از پدیده‌هایی سخن

^۳. ethic

^۴. morality

گفته‌اند که در ماورای طبیعت قرار دارند. آن‌ها انسان را در طبیعت به منزلهٔ حکومتی در حکومت فرض کرده‌اند؛ زیرا باور دارد انسان، به‌جای پیروی از نظام طبیعت، آن را آشفته کرده است و بر اعمال خود قدرت مطلق دارد. کسانی که دربارهٔ ذهن یا عقل نوشته‌اند، به‌جای آنکه عواطف و اعمال انسان را بشناسند، ترجیح می‌دهند از آن‌ها تنفر جویند و آن‌ها را استهزا کنند (اسپینوزا، ۱۴۰۲ الف، ص. ۱۴۰).

در نقد عقل عملی^۲، کانت نیز گرفتار مفهوم دستور اخلاقی می‌شود و آن را به مثابهٔ امری بی‌واسطه داده‌شده از ساحت نومنال عقل می‌انگارد؛ از این رو، در فلسفهٔ کانت، آزادی انسان چیزی نیست مگر فرمان‌برداری از عقل خودآئین خویش. همین دشواری است که در نهایت، کانت را ناچار می‌کند تا همان ایده‌هایی را که در ساحت نظری به مثابهٔ توهّمات استعلایی رد کرده بود؛ «نفس»، «جهان» و «خدا» را در قالب اصول موضوعهٔ اخلاق دوباره به روی صحنه بیاورد.

به هر روی، در یک نظام اخلاقیاتی از هر نوع که باشد، همواره یک سیستم ارزیابی در کار است میان آنچه انسان هست و آنچه باید باشد؛ اما اسپینوزا گذار از سپهر اخلاقیات به سپهر اخلاق را ممکن کرد؛ گذار از پرسش «چه باید کرد؟» به پرسش «چه می‌توان کرد؟». این گذاری خطیر است به جهانی غریب؛ جهانی که در آن، جملگی موجودات را نه جنس و نوع، بلکه توان منحصر به فردشان از یکدیگر متمایز می‌کند؛ توان‌هایی که جملگی بیان‌های متنوع جوهری واحد هستند.

۵- سه گانه‌های اسپینوزا

سه گانهٔ مشهور جوهر^۳، صفات^۴ و حالات^۵ در دستگاه

۱. اسپینوزا هر نوع مرجح دانستن انسان و عقل انسانی بر فراز طبیعت را شکلی از نظام خرافه و شناخت تخیلی یا همان شناخت نوع اول می‌داند.

۲. Critique of Practical Reason

۳. essence

۴. attributes

۵. modes

فلسفی او به شکلی درون‌ماندگار یکدیگر عمل می‌کنند. به تأسی از واژگان متفکران نواسپینوزایی، می‌توان گفت جوهر خودش را در صفاتش بیان می‌کند و حالات که شامل همهٔ موجودات می‌شوند، اشکال متکثر بیان‌های صفات هستند. هیچ تقدم و تأخیری میان جوهر و بیان آن در صفات و حالاتش در کار نیست. به دیگر سخن، فقط جوهر است که وجود دارد و موجودات اطواری مختلف هستند که جوهر خود را در آن‌ها بیان می‌کند (دلوز، ۱۴۰۱، ص. ۱۱۳). او در قضیهٔ ۱۸ بخش اول/خلاق می‌گوید: «خدا علت درون‌ماندگار همهٔ اشیاء است، نه علت خارجی آن‌ها». به تعبیر دلوز، جوهر از رهگذر صفات خود را بیان می‌کند و صفات نیز در حالات بیان می‌شوند و در این بیان‌شدن‌ها نیز هیچ تقدم و تأخیری در کار نیست. ماضی دربارهٔ نسبت جوهر با صفات می‌گوید این‌طور نیست که جوهر را پیش از صفات و مقدم بر آن بدانیم، بلکه «صفات را باید به عنوان شرایط تقویم جوهر در نظر گرفت که بر جوهر [به یک تعبیر] تقدم دارند؛ زیرا صفات معلول جوهر نیستند، بلکه کارکردی علی و قوام‌بخش در برساخته شدن جوهر دارند» (Macherey, 2011, p. 114).

جوهر از رهگذر بیان است که وجود می‌یابد. صفات فکر و امتداد (شاید دشوارترین مفهوم در فلسفهٔ اسپینوزا صفت باشد) در توازی با یکدیگر و بیان جوهری واحد هستند و با این وصف، نامتناهی و اشتدادی هستند. به عبارت دیگر، بُعد و کمیت قابل اندازه‌گیری ندارند. صفات، بیان جوهر هستند که توان جوهری را در وجهی ویژه بیان یا تاگشایی^۶ می‌کنند؛ بنابراین، فقط در ساحت حالات است (فعلیت یافتن در جهان انضمامی) که تمایز امتداد و فکر از نظر امتدادی بودن یا ذهنی بودن برای ما واجد معنا می‌شود؛ زیرا در ساحت صفات، امر امتدادی در کار نیست و به همین دلیل هم، اسپینوزا امر ناموجود را نیز در ذات جوهر موجود تلقی می‌کند. امر ناموجود در واقع امکانی است در جوهر و صفات نامتمنی و سرمدی آن که هنوز فعلیت نیافته است اما ممکن است

۶. unfolding

اخلاق، هر دو اصطلاح potestas و potential^۳ به کلمه‌ای واحد، یعنی power، برگردانده شده است؛ حال آنکه در نسخه لاتین *اخلاق* و به ویژه در واپسین کتابش *رساله سیاسی*^۴، می‌توان دید اسپینوزا عامدانه این دو اصطلاح را به شکلی مجزا به کار برده است. این تمایز می‌تواند در مباحثی همچون «حق طبیعی»، «سیاست» و نسبت میان انبوه‌خلق^۵ و دولت بسیار راه‌گشا باشد.

دلوز در بخش مربوط به مفاهیم اصلی کتاب *اسپینوزا: فلسفه عملی*، تمایز و رابطه میان دو مفهوم توان و قدرت را بررسی می‌کند و احتجاج می‌ورزد که هر توانی (قدرت برساننده) در مناسباتی از قدرت (قدرت بر ساخته) جاری می‌شود که آن نیز در حالتی متعین و متجلی می‌شود (دلوز، ۱۳۹۲ الف، صص. ۷۶-۸۴). در این عبارت، «توان» را می‌توان مربوط به ساحت جوهر و در متافیزیک سیاسی، مربوط به بدن جمعی خلق‌توده در نظر آورد که نیروی مولد و اشتدادی است؛ توانی برساننده که در قالب دم و دستگاه قدرت بر ساخته (مانند مفاهیم دولت، قرارداد اجتماعی و قانون) ظهور و بروز می‌یابد و آن نیز در ساحت حالات جزئی به شکل آداب و قوالب گفتاری و سازمان و نهادهای کرداری و انضمامی بازنمایی می‌شود.^۶ این توان برساننده در ساحت جوهری و صفات که به قدرت اثرگذاری و اثرپذیری ما انجامیده است، در ساحت حالات به کناتوس بدل می‌شود. با در نظر گرفتن اصل درون‌ماندگاری برای این سه اصطلاح (توان/قدرت/کناتوس)، می‌توان دلیل فراروی مفهوم کناتوس را از صیانت نفس در فلسفه قدما فهمید. برای مثال، «کناتوس در نسخه دکارتی آن گرایش و تمایل بدن‌ها است در جهت تداوم حرکت آن‌ها» (Gueroult،

فعالیت یابد؛ همانند همه موجودات تکین (از تک‌یاخته‌ها تا گیاهان و جانوران و انسان‌ها) که زمانی نبوده‌اند، اما به واسطه ذات و توان پویا و نامتناهی هستی، زمانی که شرایط مهیا شده است، آن موجودات نیز محقق شده‌اند. به هر روی، صفات و حالات بُعد و فکر، در عین توازی، در اتحاد با یکدیگر ظاهر می‌شوند و به همین ترتیب، او هیچ کدام را واجد واقعیتهای بیش از دیگری نمی‌داند. از نظر اسپینوزا، ذهن و بدن مطلقاً جدا از یکدیگر نیستند و هیچ بدایت و غایتی یا رابطه علی و معلولی میان آن‌ها وجود ندارد؛ «او تسلط ذهن بر بدن را از اعتبار ساقط می‌کند» (Balibar, 1985, p. 106). او منکر این فرض است که هر عملی را که بدن انجام می‌دهد در فرمان‌برداری از ذهن انجام می‌دهد و درباره بدن نیز در فرازی از بخش سوم *اخلاق* و در نقد دکارت می‌نویسد: «تا کنون کسی معلوم نکرده است بدن چه می‌تواند انجام دهد و چه نمی‌تواند انجام دهد» (اسپینوزا، ۱۴۰۲ الف، ص. ۱۴۶).

در فلسفه اسپینوزا، متناظر با درون‌ماندگاری سه‌گانه جوهر، صفات و حالات، با درون‌ماندگاری سه‌گانه دیگری مواجه هستیم میان ذات، وجود و توان. ذات جوهر همان وجودش و وجودش همان توانش است؛ به این ترتیب، وجود و ماهیت جوهر را می‌توان مجموعه‌ای از بی‌نهایت توان در نظر آورد که در قالب توانی همچون تفکر یا بُعد^۱ در ساحت صفات و در شکل کناتوس^۲ در ساحت حالات متجلی می‌شود. در رابطه با تمایز میان سه مفهوم توان، قدرت و کناتوس، نواسپینوزیست‌های معاصر آثاری متعدد نگاشته‌اند که بررسی آن‌ها در این مجال میسر نیست؛ با این حال، تلاش خواهیم کرد تا به‌اختصار و با تکیه بر این خوانش‌ها این مفاهیم را بررسی کنیم؛ زیرا درک این تمایزها در طرح پرسش‌های نهایی ما نقشی حیاتی خواهد داشت. در ترجمه‌های قدیم انگلیسی کتاب

۳. عادل مشایخی potentia را به توان و potestas را به قدرت برگردانده است و ما نیز همین معادل‌ها را برای تمایز میان آن‌ها به کار برده‌ایم.

۴. Political Treatise

۵. multitude

۶. فوکو مجموعه هر دو نظام بازنمایی گفتاری و غیرگفتاری را «نظام دانش» می‌نامد.

۱. Potestas

۲. Conatus

178, p. 1980) یا در اندیشه هابز با اصطلاح appetitus مواجه می‌شویم؛ «هابز در لویاتان مدعی است هر عمل ارادی که بر مبنای خودخواهی انسان‌ها و به منظور حفظ خود انجام می‌شود، به‌خودی‌خود چیزی خوب و نیکو نامیده می‌شود» (Nadler, 2006, p. 208)؛ اما کناتوس اسپینوزا مفهومی فرارونده از صیانت نفس است؛ زیرا در پی خودگسترندگی و افزایش توان است. همین ویژگی کناتوس است که در نظام اتصالات بدن‌ها به یکدیگر عاملیت دارد و موجب تمایل به پیوند بدن‌ها با یکدیگر می‌شود؛ زیرا توان دو بدن پیوندخورده با یکدیگر چیزی افزون‌تر و دیگرگونه از حاصل جمع یک‌یک آن‌ها خواهد بود و به همین ترتیب، از آنجا که افزایش قدرت متناظر با حق بیشتر است، کناتوس در ذات خود گرایش به پایداری در هستی و افزایش توان است؛ «اگر دو انسان گرد هم بیایند و نیروهایشان را با هم یکی کنند، آنگاه قدرت بیشتر و متعاقباً حق طبیعی بیشتری خواهند داشت تا یکی از آن‌ها به‌تنهایی» (اسپینوزا، ۱۴۰۲، ص. ۴۹).

در بخش‌های سوم و چهارم/اخلاق با سه‌گانه‌ای دیگر مواجه می‌شویم که در واقع، عناصر بسیط برای تحلیل احوال و حال‌مایه‌ها هستند: «جز این سه عاطفه لذت^۱، آلم^۲ و خواهش^۳ عاطفه اصلی دیگری را نمی‌شناسم» (اسپینوزا ۱۴۰۲ الف، ص. ۱۵۶). اینجا نیز با پدیده‌ای غریب مواجه می‌شویم؛ زیرا او با تکیه بر تعاریف این سه‌گانه نیز گویی هندسه احوال و احساسات ما را ترسیم می‌کند. «لذت» آن حال‌مایه‌ای ست که موجب افزایش توان کناتوس ما می‌شود، مانند زمانی که در مجاورت طبیعتی مطبوع یا در نسبت با فردی خوشایند قرار گرفته‌ایم. البته، این خوشایندی ممکن است به یک تعبیر دردآور نیز باشد؛ زیرا تجربه افزایش توان همچون ماهیچه‌ای که در حال ورزیده شدن است ممکن است دردناک اما مطبوع و توان‌افزا باشد. بسیاری از تجربه‌های

تلخ یا نقد یک دوست عالم ممکن است با وجود دردناک بودن، موجب پختگی بیشتر و توان‌افزایی در منظومه ایده‌های ما شوند و به همین دلیل، می‌توان آن‌ها را از جنس شادی و لذت مطمح نظر اسپینوزا در نظر آورد. به عکس، «آلم» تجربه مواجهاتی است که از توان کناتوس ما می‌کاهد. با در نظر گرفتن مثال قبل، ممکن است تجربه‌ای در نظر ما مطبوع باشد؛ حال آنکه، در واقع، تجربه‌ای توان‌کاه بوده است، مانند بسیاری از خوش‌گذرانی‌های زودگذر و بی‌معنایی که در زندگی‌هایمان تجربه می‌کنیم. در نهایت، «خواهش» نیز کوششی برآمده از کناتوس انسان است به پایدار ماندن در هستی. در همین راستا، اسپینوزا می‌گوید:

این کوشش زمانی که هم به نفس مربوط باشد و هم به بدن، میل^۴ نامیده می‌شود که چیزی جز ذات انسان نیست و تمام اموری که در حفظ موجودیتش او را یاری می‌کنند، ضرورتاً از طبیعت آن ناشی می‌شوند و از این رو، او در انجام دادن این امور موجب است. خواهش را [نیز] می‌توان چنین تعریف کرد: «میلی که از آن آگاه هستیم»؛ بنابراین، از آنچه گفتیم چنین بر می‌آید که ما نه به این دلیل که چیزی را خوب می‌شماریم، برای رسیدن به آن تلاش می‌کنیم، آن را می‌طلبیم و می‌خواهیم، بلکه برعکس، به آن دلیل که برای رسیدن به آن تلاش می‌کنیم و آن را می‌طلبیم و می‌خواهیم، آن را خوب می‌شماریم. (اسپینوزا، ۱۴۰۲ الف، صص. ۱۵۴-۱۵۵).

در این فراز نیز دوباره جلوه‌ای از وارونه‌سازی‌های اسپینوزا را شاهد هستیم: ایجابیت محض کناتوس؛ خیر و شر نه در خود اشیاء، بلکه محصول مایه‌گذاری کناتوس ما است. این میل و خواهش ما است که خیر و شر را خلق می‌کند. او تعاریف اراده، میل و خواهش را به طور کلی وارونه می‌کند و این یادآور همان عبارت مشهور او در بخش اول/اخلاق است که ما «علت را به‌جای معلول و معلول را به‌جای علت» می‌نگریم. در پایان/اخلاق، فضیلت و سعادت این‌همان می‌شوند، فضیلت از یک سو متناظر

1. affect

2. pleasure (laetitia)

3. pain (tristitia)

4. desire (cupiditas)

5. appetite (appetitus)

بر موجوداتی که به انجای مختلف بر یکدیگر اثرگذاری و اثرپذیری دارند» (Matheron, 1968, p. 19). اسپینوزا در بخش پایانی اخلاق و درباره‌ی عالی‌ترین نوع شناخت، عبارتهایی تأمل‌برانگیز دارد:

شناخت اشیای جزئی [ذوات تکین] که من آن را شهود یا شناخت نوع سوم نامیده‌ام، تا چه اندازه برتر از شناخت کلی [مفاهیم مشترک] است که من آن را شناخت نوع دوم نامیدم ... و تأثیر آن بر نفس با اثر نتیجه‌ای که از ذات هر شیء جزئی که می‌گوییم وابسته به خدا است به دست می‌آوریم، برابر نیست. (اسپینوزا، ۱۴۰۲ الف، ص. ۳۱۷)

هر کدام از سه‌گانه‌های یادشده دربردارنده‌ی مفاهیم و مضامینی گسترده هستند که در اینجا فقط به‌اختصار از آن‌ها سخن گفتیم؛ اما با در نظر گرفتن همین مطالب موجز نیز درمی‌یابیم در نظام فلسفی اسپینوزا، هر بیرون‌بودگی برای توضیح هستی از کار می‌افتد و اینکه او چگونه پنبه‌ی هر صورتی از تعالی را زده است؛ از خدای الاهیاتی تا علل غایی، از تقدیر تا معجزه، اجابت دعا و مفاهیمی از این دست. او در مقابل دوجوانی افلاطونی یا ثنویت سوژه - اثره‌ی دکارتی می‌ایستد. در فلسفه‌ی اسپینوزا، چیزی بی‌معناتر از این مضمون افلاطونی نیست که باید نمود را رها کرد تا ذات را دریافت؛ زیرا تمام این ثنویت‌ها اعم از نمود - ذات، سوژه - اثره، بیرون - درون، منظم - نامنظم و سطح - عمق از کار می‌افتند؛ «هرچه هست در سطح است، درون طبیعت - متن چیزی نیست جز اختلال و پیچیدگی در خود سطح» (حیدری و نصیری، ۱۴۰۰، ص. ۵۲). برای مثال، اگر دوگانه‌هایی همچون منظم - نامنظم یا ساده - پیچیده را در نظر بگیریم، دوباره می‌توانیم به اهمیت نظرگاه در اندیشه‌ی اسپینوزا پی ببریم. ما شکلی ساده همچون مربع یا مثلث را منظم می‌دانیم و اگر به شکلی پیچیده و مختلف‌الاضلاع بنگریم، آن را نامنظم می‌دانیم. اسپینوزا به ما گوشزد می‌کند فقط از زاویه‌ی دید و ادراک محدود ما است که منظم و نامنظم معنادار می‌شوند. برای تبیین بهتر، اجازه

است با افزایش توان و از سوی دیگر متناظر است با سعادت و به‌راستی چه سعادت‌ی بالاتر از این است که آدمی به گونه‌ای زیست کند که بیشترین توان خویش را منکشف کند و در توافق با خود باشد.

اما واپسین سه‌گانه‌ی حائز اهمیت سه‌گانه‌ی انواع شناخت است. این سه‌گانه نیز در تناظر و درون‌ماندگار سه‌گانه‌های قبلی است. اسپینوزا به‌کرات در هر سه کتاب رساله‌ی الهی - سیاسی، اخلاق و رساله‌ی سیاسی به این نکته اشاره می‌کند که انسان‌های عاقل در طول تاریخ نادر بوده‌اند و عموم مردم برده‌ی انفعالات^۱ هستند. این بردگی (یادآور مفهوم بردگان در نیچه) مترادف است با شناخت نوع اول، یعنی ایده‌های ناقص که نتیجه‌اش همان توسل به نظام‌های خرافه است؛ اما شناخت نوع دوم و رسیدن به مفاهیم مشترک^۲ یعنی درک درون‌ماندگار از ضرورت نظام وقایع در طبیعت که موجب می‌شود از ایده‌های ناقص به ایده‌های تام برسیم و برای مثال، افتادن سنگی از سر بام را به اراده‌ای متعال یا حکمتی مقدر نسبت ندهیم؛ اما شناخت نوع سوم پیچیده‌ترین شناخت در نظام فلسفی اسپینوزا است که خود او نام آن را شهود^۳ می‌گذارد و کتاب اخلاق را با آن به پایان می‌برد؛ اما این شهود نامی مناقشه‌برانگیز است؛ زیرا بسیاری آن را با نوعی شهود قلبی و عرفانی مشابه فهمیده‌اند. هم‌نوا با متفکران نواسپینوزایی، این شهود را باید نوعی ادراک از جوهر و از منظر جوهر در نظر آورد؛ ادراک هستی به مثابه‌ی جهان توان‌های اشتدادی و نامتناهی؛ شهودی که از مجرای تکینگی‌های اشیای جزئی ممکن می‌شود. در فلسفه‌ی اسپینوزا، جهانی دیده می‌شود که مملو از تکینگی‌ها و ذات‌های تکیه است؛ جهانی که کل و عام است؛ زیرا مولد تکینگی‌ها و روابط گسترده‌ی میان آن‌ها است؛ «تکینگی‌ها وجود ندارند مگر در اجتماع، اجتماعی مشتمل

^۱. passive affect

^۲. اسپینوزا در بخش دوم کتاب اخلاق خاطر نشان می‌کند مفاهیم مشترک را نباید با مفاهیم کلی خلط کرد؛ به تعبیری آن‌ها مقابل یکدیگر هستند.

^۳. intuition

دهید از یک مثال انضمامی استفاده کنیم. چندی پیش، یک نابغهٔ ریاضی انگلیسی به نام دانیل تامت^۱ که مبتلا به سندرم اوتیسم بود، توجه دانشمندانی زیاد را به خود جلب کرد. ادراک این فرد از جهان به نحوی از انحاء ادراکی بر مبنای اعداد بود که حیرت ریاضی‌دان‌ها را برانگیخته بود؛ او جهان پیرامونش را به زبان اعداد درک می‌کرد. در یکی از آزمایش‌ها که انواع تجهیزات ثبت نوار مغز و قلب برای ثبت حالات مغزی و بدنی به او وصل بودند، بخشی از اعشار عدد «پی»^۲ را در صفحهٔ تلوزیون جلوی چشمانش به صورت متوالی به نمایش گذاشتند و متوجه تغییرات و هیجان در مغز و بدن او شدند؛ اما یکی از دست‌اندرکاران این آزمایش یکی از اعشارها را تغییر داده بود و این موضوع را حتی به هیچ یک از همکارانش نگفته بود. به محض رویت این عدد نادرست، دانیل دچار خشم و اندوهی شدید شد و سیم‌ها را از سر و بدنش جدا کرد و گفت چطور توانستید با این تصویر زیبا این کار را بکنید؟ در واقع، توالی بی‌انتهای اعشار عدد «پی» که در نظر ما می‌تواند نمایش اعدادی نامنظم باشد، در دیدگان این فرد همچون یک اثر هنری باشکوه دیده می‌شد. بیان این مثال می‌تواند در درک اهمیت مفهوم نظرگاه در نظام مفاهیم اسپینوزا یاری‌رسان باشد؛ زیرا او می‌خواهد ادراک هستی را از انقیاد ادراک تخیلی انسان رها کند، یعنی از شناخت نوع اول که پیش‌تر به آن اشاره کردیم و از این رو، به دنبال باز کردن دریچه‌ای است که در آن، (یادآور فلسفهٔ هایدگر) هستی خودش را بر ما منکشف می‌کند؛ چنین است مشاهدهٔ هستی از نظرگاه خود هستی، چه چشم‌انداز باشکوهی!

نقد اسپینوزا بر چشم‌انداز ادراک انسانی که به انسان‌واره کردن و تحمیل معقولات انسانی بر هستی منجر می‌شود، در فرازی از بخش اول *اخلاق* به فصاحت و صراحت تمام بیان شده است:

از آنجا که [انسان] در خود و نیز در خارج از خود وسایلی کثیر را می‌یابد که وی را تا حدی زیاد یاری

می‌کنند تا به آنچه برایش مفید است نائل آید ... برای مثال، چشم‌ها که برای دیدن مفید هستند، دندان‌ها برای جویدن، سبزی‌ها و حیوانات برای خوردن، خورشید برای روشن کردن و دریا برای پروراندن ماهی‌ها، معتقد می‌شود همهٔ اشیای طبیعی برای این به وجود آمده‌اند که به وی فایده برسانند و از آنجا که می‌داند که انسان این اشیاء را نساخته است ... نتیجه می‌گیرد جهان را فرمانروا یا فرمانروایانی است با همان اختیار انسانی. [از این رو] انسان‌ها هر چیزی را که منتهی به سلامت خود و عبادت خدا می‌شود «خیر» و برعکس آن را «شر» می‌نامند و از این رو، به اشیاء و طبیعت خود جاهل هستند و عقیده‌ای استوار دارند مبنی بر اینکه در طبیعت نظمی برقرار است؛ زیرا زمانی که اشیاء طوری مرتب شده باشند که اگر به وسیلهٔ حواس به ما ارائه شوند به آسانی می‌توانیم آن‌ها را تخیل کنیم و در نتیجه به آسانی به خاطر آوریم، آن‌ها را منظم می‌نامیم و [برعکس آن را] نامنظم یا درهم می‌نامیم. (اسپینوزا، ۱۴۰۲ الف، صص. ۶۳-۶۷).

۶- اسپینوزا: ماشین خلق پرش‌ها و مسیح فلاسفه

فلسفهٔ اسپینوزا به یک معنا هنوز در حال زودن فلسفهٔ دوران ما از پیش‌فرض‌هایی درازدامن است که بیش از دو هزار سال گریبان‌گیر فلسفه بوده‌اند. این فلسفه‌ای است که بیش از آنکه پاسخ‌های حاضر و آماده در چتبه داشته باشد، ماشین خلق پرش‌هایی است که راه را برای حیات فلسفه گشوده است. فلسفهٔ او همچون جعبه‌ابزاری از مفاهیم و ابداعاتی است که هر بار در آن‌ها مذاقه کنیم، مجراهای ناشناختهٔ جدیدی بر ما گشوده می‌شوند. مونتگ با در نظر داشتن همین پرش‌ها و پیامدهایش می‌گوید:

اتخاذ نظرگاه اسپینوزا به معنای انکار همهٔ پاسخ‌هایی نادرست است که فلسفه به شدت آمادهٔ عرضه کردن آن‌ها است و همچنین، یادگیری چگونگی انتظار کشیدن (از نظرگاه ابدیت) بدون درافتادن به دام امیدهای آخرالزمانی یا فانتزی‌های اراده‌گرایانه، تا زمانی که تاریخ به ما رخصت دهد راهی برای برون‌رفت از بن‌بستمان بیابیم

^۱. Daniel Tammet

^۲. π

(مونتگ، ۱۴۰۲، ص. ۳۴).

اسپینوزا دروازه‌ای بر ما گشود به جهانی که آن را نه آغازی است و نه انجامی، بلکه پیمودن و طی طریق محض است و به همین دلیل، برخی همچون دلوز او را مسیح فلاسفه نامیده‌اند. آلتوسر خوانش سمپتوماتیک خود از مارکس^۱ را به میانجی اسپینوزا ممکن کرد. دلوز متافیزیک تفاوت‌محور و درون‌ماندگار خود را به میانجی اسپینوزا مطرح کرد و نگرانی ساحت سیاست را به میانجی انبوه‌خلق و توان برسازنده‌اش به چالش می‌کشد. این فقط بخشی از فعالیت‌های فلسفی سترگی است که متفکران معاصر از رهگذر مواجهه با اسپینوزا بر ساخته‌اند؛ «این فلسفه‌ای است که صرفاً در قالب اثرات خویش وجود دارد، نه مقدم بر آن‌ها یا مستقل از آن‌ها؛ اثراتی که ممکن است برای دهه‌ها یا سده‌ها غیرفعال یا معلق باقی بمانند» (مونتگ، ۱۳۹۸، ص. ۶۴).

اکنون، می‌توانیم تا حدی منظور اسپینوزا را درک کنیم، زمانی که می‌گویید فهم ما از هستی وارونه است و ما معلول را به جای علت و علت را به جای معلول نشانده‌ایم. ما به جای تلاش برای درک نظام اتصالات طبیعت و متناظر با آن، نظام ایده‌های خودمان، خود را به مثابه حکومتی در حکومت، اشرف مخلوقات، جوهر اندیشنده یا مفاهیمی از این دست در نظر آورده‌ایم که جملگی در یک چیز اشتراک دارند: متافیزیک تعالی. او در نظام فلسفی خود، از رساله الهی - سیاسی تا/خلق و رساله سیاسی، تلاش کرده است تا ما را از چنگال نامرئی تعالی برهاند و مکانیسم آن را بر ملا کند؛ مکانیسمی که به تکوین، تولید، استقرار و بازتولید نظام‌های خرافه و موهومات انجامیده است. او از یک سو، بر توهم اربابی ذهن بر بدن می‌شورد و از سوی دیگر، این توهم را عامل استقرار نظام‌های استبدادی می‌بیند که در نهایت، باعث می‌شود بیشتر مردمان در طول تاریخ «بهرتر را ببینند و به بدتر عمل کنند» (اسپینوزا، ۱۴۰۲ الف، ص. ۱۴۹). این پروبلماتیک^۲ به

نحوی گریبان کانت را نیز می‌گیرد و به تعبیر آدورنو^۳، در لحظه عبور از نقد عقل محض به نقد عقل عملی با آن مواجه می‌شویم؛ «می‌توان استدلال کرد عقل و هم‌نوایی‌اش با قانون به اعتقاد کانت چیزی است بی‌واسطه داده‌شده؛ اما معضل اساسی گذار از آگاهی اخلاقی به کنش اخلاقی است؛ به این قرار، یک ایراد اساسی بر یکی گرفتن اخلاق با عقل این است که آگاهی درست داشتن به هیچ‌وجه متضمن عمل مطابق آن نیست» (آدورنو، ۱۳۹۶، ص. ۱۷۸).

به راستی، بیشتر اوقات، مردمان بهتر را می‌بینند اما به بدتر عمل می‌کنند. همچنین، باید این نکته را در نظر داشته باشیم که محور و عنصر بسیط در رابطه با حیات انسانی نه فرد، بلکه جمعیت و به تعبیر دقیق‌تر، انبوه‌خلق است؛ انسان در درون طبیعت است و بدنی است متصل به اجتماع بشری که آن نیز به نوبه خود بخشی از طبیعت است. این مهم در حرکت از بخش‌های پایانی/خلق به رساله سیاسی به‌روشنی قابل ملاحظه است. او خود اذعان می‌کند اگرچه با بسیاری از تعبیر متفکران پیش از خود تقابل دارد، دست‌کم در یک تعریف با آن‌ها در توافق است: «هرچه انسان‌هایی بیشتر در یک بدن متحد شوند، حقی بیشتر را به صورت جمعی خواهند داشت. [از این رو] مخالفتی با مدرسی‌ها ندارم که می‌خواهند انسان را حیوان اجتماعی بنامند» (اسپینوزا، ۱۴۰۲ ب، ص. ۵۰).

بر این اساس و در همین لحظه حرکت از متافیزیک به سیاست و حیات اجتماعی، انبوهی از پرسش‌های آپورتیک^۴ سر بر می‌آورند: حق و حقیقت چیستند؟ آیا می‌توان حق را بر اساس نسبت نیروها و بدن‌ها توضیح داد؟ اگر نظام ایده‌ها را همچون نظام اتصال بدن‌ها قسمی از طبیعت در نظر آوریم، تحلیل افکار و گفتمان‌ها چگونه خواهد بود؟ ملاک ارزیابی عمل اخلاقی چه می‌تواند باشد؟ با عبور از پرسش «چه باید کرد؟» به پرسش «چه می‌توان کرد؟» از کجا سر در خواهیم آورد؟ با توجه به اینکه اسپینوزا مطلوب‌ترین فرم دولت را دموکراسی می‌داند، رابطه دولت و انبوه‌خلق چگونه است؟ خود

3. Adorno

4. aporetic

1. Marx

2. Problematic

آن‌ها را برای امروز ما اجتناب‌ناپذیر می‌کند و به متافیزیک وی قدرت تکین انتقادی و ظرفیت نظری برساننده می‌بخشد. شاید این نشانه‌ای است که می‌توانیم از طریق آن فیلسوفان بزرگ را بشناسیم (بالیار، ۱۴۰۲، ص. ۱۴۶).

۷- نتیجه‌گیری

تنوع و تضارب خوانش‌هایی که از فلسفه اسپینوزا طی بیش از سه قرن گذشته با آن‌ها مواجه هستیم، خود شاهدی است بر زایایی و پویایی تفکر او. هنگامی که با فلسفه او دست‌وپنجه نرم می‌کنیم، گویی با افسونی درگیر می‌شویم که رهایی از آن ممکن نیست. همان‌طور که هایدگر فلسفه را جست‌وجوی کوره‌راه‌ها می‌داند، اسپینوزا ما را به جهانی می‌برد که فقط می‌توانیم همچون کاوشگران در سرزمین‌های صعب‌العبور و ناشناخته آن راه بیابیم؛ سرزمین‌هایی که بسیار نام‌آشنا و با این حال، غریب به نظر می‌رسند. متافیزیک، جوهر، خدا، طبیعت، توان، قدرت، بدن، ایده و واژه‌هایی از این دست، جملگی واژه‌هایی نام‌آشنا هستند که اسپینوزا با طرح متافیزیک درون‌ماندگارش، به معنای دقیق کلمه از آن‌ها آشنایی‌زدایی می‌کند. او از انواع توهّمات ما پرده برمی‌دارد: اینکه انسان خودش را منشأ ایده‌هایش می‌داند، اینکه ایده‌های ما اموری مفرد و منسجم هستند و نه محصول روابط و مواجهاتی پیچیده در روابط اجتماعی و روابط ما با جهان و اینکه ما واجد اذهانی مفرد و مستقل از یکدیگر هستیم.^۴ در این مقاله، تلاش کردیم تا با توجه به ظرف محدود این نوشتار، تا حد امکان برخی از مضامین فلسفه او را به‌اجمال بررسی کنیم و نشان دهیم چرا اسپینوزا را باید فیلسوفی انقلابی و به یک معنا نجات‌بخش فلسفه قلمداد کرد؛ او واژگون‌کننده هژمونی تعالی بر ساحت فلسفه بود و راه را برای یک جریان

مفهوم دموکراسی در اندیشه او چگونه است؟ تفاوت توده و انبوه‌خلق چیست؟^۱ او در عبارتی معروف از بخش چهارم در تبصره قضیه ۵۴ کتاب/اخلاق می‌گوید: «توده‌ها می‌ترسانند اگر خود ترسانده نشوند»^۲ و این یکی دیگر از دشواری‌های فلسفی او است. چگونه توده‌ها (که از نظر او متشکل از اکثریت مردمان نادان و برده انفعالات هستند) می‌توانند در فرم دموکراسی بر خود حکومت کنند؟ «اسپینوزا از همان آغاز به شیوه‌ای بس دقیق و موشکافانه به رابطه برساننده توده و دولت به منزله تناقضی درونی می‌اندیشد» (بالیار، ۱۴۰۲، ص. ۱۶۷). به عبارت دیگر، از یک سو، دولت یا جمهور، خود برآمده از نیروهای مولّد انبوه‌خلق است و از سوی دیگر، همواره در برابر پویایی نیروی توده احساس خطر می‌کند؛ «بی‌شک مدینه همواره از سوی شهروندانش در معرض خطری عظیم‌تر قرار دارد تا از سوی دشمنانش؛ زیرا انسان‌های خوب [و عاقل] اندک هستند» (اسپینوزا، ۱۴۰۲، ص. ۸۲).

این دست پرسش‌ها و آپوریاهایی^۳ که فلسفه اسپینوزا پیش روی ما نهاده است، همان پویایی و نوزایی حیاتی تفکر او هستند. او برای بسیاری از پاسخ‌های حاضر و از پیش آماده‌ما، پرسش‌هایی دقیق را طرح می‌کند؛ پرسش‌هایی که بسیاری از متفکران برجسته نیم قرن گذشته را به خود مشغول داشته‌اند و رستاخیز پیاپی او را ممکن کرده‌اند. این پروبلماتیک‌ها نه نقطه ضعف، بلکه مبین برجسته‌ترین نقاط قوت اندیشه او هستند؛ زیرا:

از نظر من، من مقصد اسپینوزا یا مقصد ما هنگامی که تجربه قرائت آثار او را از سر می‌گذرانیم، مجموعه‌ای از تناقضات بدون راه‌حل واقعی است؛ اما نمی‌توان مباحثی را که او مطرح می‌کند صرفاً به یک گذشته تمام‌شده منتسب دانست؛ دقیقاً همین مجموعه از تناقضات است که

^۱. موضوع بسیار مهم دقت در تفاوت‌های اصطلاح‌شناختی اسپینوزا است. برای مثال، تفاوت میان دو اصطلاح affect و affection و همچنین، اصطلاحاتی که درباره مردم به کار می‌برد؛ تفاوت میان توده و انبوه‌خلق.

^۲. terrere, nisi paveant

^۳. Aporia

^۴. به عنوان مثال دانیل اسمیت در شرح خوانش دلوز از اسپینوزا و هاسانا شارپ در کتاب/اسپینوزا و سیاست بازطبیعی‌سازی درباره انواع خرافه‌های متافیزیکی که اسپینوزا آن‌ها را نقد کرده، تفاسیر درخشانی ارائه داشته‌اند.

اسپینوزا، باروخ. (۱۴۰۱). *رساله الهی - سیاسی* (چاپ دوم؛ علی فردوسی، مترجم). شرکت سهامی انتشار.
اسپینوزا، باروخ. (۱۴۰۲ الف). *اخلاق* (چاپ سیزدهم؛ محسن جهانگیری، مترجم). مرکز نشر دانشگاهی.
اسپینوزا، باروخ. (۱۴۰۲ ب). *رساله سیاسی* (چاپ چهارم؛ پیمان غلامی و ایمان گنجی، مترجمان). نشر روزبهان.

بالیار، اتین. (۱۴۰۲). اسپینوزا، ضد اورول: ترس از توده‌ها. در *بارگذاری مجدد: اسپینوزا ما را به کجا خواهد برد؟* (فؤاد حبیبی و امین کرمی، مترجمان). نشر ققنوس، صص. ۱۴۵-۱۹۸.

بایزر، فردریک. (۱۳۹۸). *فرجام عقل* (سید محمد جواد سیدی، مترجم). انتشارات دنیای اقتصاد.

دلوز، ژیل. (۱۳۹۲ الف). *اسپینوزا: فلسفه عملی* (پیمان غلامی، مترجم). نشر دهگان.

دلوز، ژیل. (۱۳۹۲ ب). *فلسفه نقادی کانت، رابطه قوا* (چاپ سوم؛ اصغر واعضی، مترجم). نشر نی.

دلوز، ژیل. (۱۴۰۱). *جهان اسپینوزا* (حامد موحدی، مترجم). نشر نی.

دلوز، ژیل. و گاتاری، فلیکس. (۱۳۹۳). *فلسفه چیست* (محمد آخوندزاده، مترجم). نشر نی.

حیدری، آرش. و نصیری، هدایت. (۱۴۰۰). *مسئله آلتوسر*. نشر تیسار.

ماترون، الکساندر. (۱۴۰۲). اسپینوزا و سکسوالیته. در *بارگذاری مجدد: اسپینوزا ما را به کجا خواهد برد؟* (فؤاد حبیبی و امین کرمی، مترجمان). نشر ققنوس، صص. ۸۱-۱۱۲.

ماشری، پیر. (۱۳۹۹). *هگل یا اسپینوزا* (حجت‌اله رحیمی، مترجم). نشر ثالث.

مورو، پیر. (۱۳۹۸). دریافت‌ها از اسپینوزا و قلمرو نفوذ او. در *بازیابی مکرر: قدرت اسپینوزا از کجا می‌آید؟* (فؤاد حبیبی و امین کرمی، مترجمان). نشر ققنوس، صص. ۲۵-۶۰.

مونتاگ، وارن. (۱۴۰۲). اسپینوزا: سیاست در جهان

عظیم فلسفی جدید گشود؛ مسیری که بعدها از طریق مارکس و نیچه دنبال شد تا به فیلسوفان معاصر برسد. فلسفه او ملاک ارزیابی زندگی را از هر عنصر متعال از خود زندگی پالایش و متافیزیک را از چنگال گفتمان تعالی رها کرده است. اگر دکارت متافیزیک را ریشه و فیزیک را تنه درخت علوم می‌دید، اسپینوزا با طرح آبرمفهوم‌ی همچون «درون‌ماندگاری»، به ما نشان می‌دهد در متافیزیک او، ریشه، تنه و شاخ و برگ‌ها واجد هیچ تقدم یا تأخیری نیستند؛ درخت زندگی یا همان جوهر، چیزی جز بیان خودش در حال‌اتش نیست. «درون‌ماندگاری» صفحه‌ای است مشتمل بر دو بُعد: طول امتدادی و عرض اشتدادی. مختصات هر حالتی در هستی را می‌توان بر روی این صفحه درون‌ماندگاری یافت.

طی چند دهه گذشته، بسیاری از متفکران تراز اول مشغول پژوهش روی مضامینی بوده و هستند که اسپینوزا برایشان به میراث گذاشته است. فلسفه او را باید نه به مثابه یک نظام در بسته، بلکه به مثابه ماشین خلق پرسش‌های درست تلقی کرد و به‌راستی، مگر فلسفه چیزی جز از این است؟ دلوز در سمینار سال ۱۹۸۰، اسپینوزا را یکی از شادترین مؤلفان تاریخ می‌نامد؛ زیرا در پی کشف ظرفیت‌های ناشناخته توان انسان بوده است و شاید این بزرگ‌ترین درسی است که خود او از اسپینوزا آموخت؛ اینکه با فلسفه اسپینوزا چه می‌توان کرد؟ ما هنوز در حال کشف امکان‌هایی هستیم که فلسفه اسپینوزا در اختیارمان نهاده است و ما را فرا می‌خواند.

منابع

آدورنو، تئودور. (۱۳۹۶). *مسائل فلسفه اخلاق* (صالح نجفی و علی عباس‌بیگی، مترجمان). نشر هرمس.
اسمیت، دنیل. (۱۳۹۹). *فلسفه دلوز* (سید محمد جواد سیدی، مترجم). انتشارات علمی و فرهنگی.
آلتوسر، لویی. (۱۳۹۸). در باب اسپینوزا. در *بازیابی مکرر: قدرت اسپینوزا از کجا می‌آید؟* (فؤاد حبیبی و امین کرمی، مترجمان). نشر ققنوس، صص. ۱۲۱-۱۳۴.

- of Force in Descarts. In Stephen Goukroger. *Descarts: Philosophy, Mathematics and Phisics*. Sussex, Harvester Press.
- Hegel. G. W. (1896). *Hegel's Lecturres on the History of Philosophy* (Vol. 3; E. S. Halande & F. H. Simson, Trans.). London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Company.
- Macherey. P. (2011). *Hegel or Spinoza* (S. M. Ruddick, Trans.). University of Minnesota Press.
- Matheron. A. (1968). *Individa et communate chez Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Montag. W. (1999). *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries*. Verso, London& New York.
- Nadler. S. (2006). *Spinoza's Ethics an Edinburgh Philosophical guide*. Edinburgh University Press Ltd.
- Negri. A. (1991). *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza Metaphysics and Politics* (M. Harder, Trans.). University of Minnesota Press.

بدون تعالی. در بارگذاری مجدد: اسپینوزا ما را به کجا خواهد برد؟ (فؤاد حبیبی و امین کرمی، مترجمان). نشر ققنوس، صص. ۱۵-۳۶.

مونتاگ، وارن. (۱۳۹۸). درآمدی بر اسپینوزا شناسی متأخر. در بازیابی مکرر: قدرت اسپینوزا از کجا می‌آید؟ (فؤاد حبیبی و امین کرمی، مترجمان). نشر ققنوس، صص. ۸۲-۶۱

References

- libar. E. (1985). *Spinoza et la politique*. Presses Universitaires de France.
- Deleuze. G. (1988). *Spinoza: Practical Philosophy*. Trans by Robert Hurley, San Francisco: City Lights.
- Freud. S. (1917). The History of the Psychoanalytic Movement (A.A. Brill, Trans.). In *Nervous and Mental Disease Monograph Series*, 25, New York Nervous and Mental Disease Publishing Company.
- Gueroult. M. (1980). The metaphysics and physics

