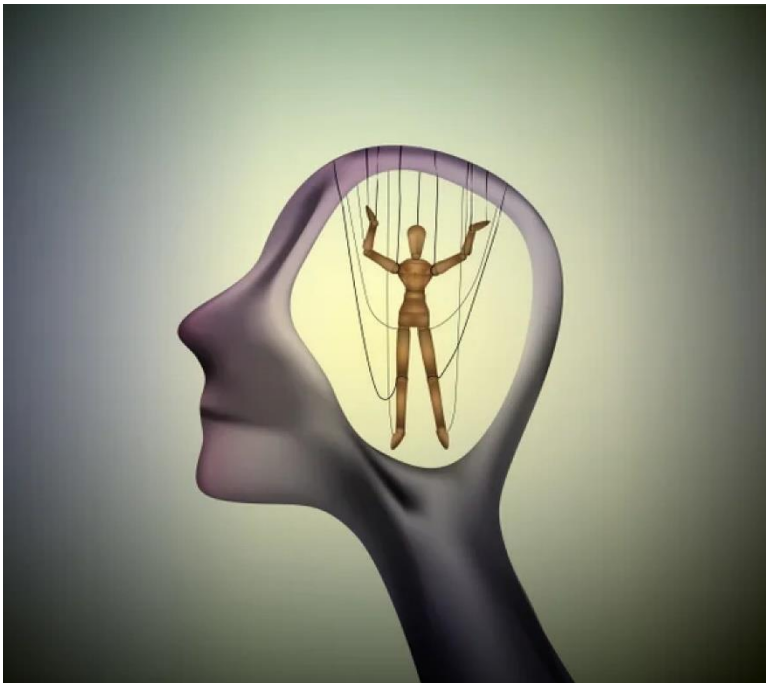


<https://pecritique.com/>

فصل اقتصاد سیاسی  
مردادماه ۱۴۰۲

# فلسفه و دترمینیسم متافیزیکی

ریحانه غلامی



نخستین مقدمه‌ی تاریخ بشری همانا وجود افراد زنده‌ی انسانی است. لذا نخستین واقعیت مبرهن همانا سازمان جسمی این افراد و رابطه‌ی منتج از آن با بقیه‌ی طبیعت است (مارکس و انگلس، *ایدئولوژی آلمانی*، ۱۳۷۷: ۴۰-۴۱).<sup>۱</sup>

همان ذهنی که طبیعت را به سلطه می‌کشد مکرراً برتری طبیعت در مبارزه‌ی رقابت آمیز [با آدمی] را اثبات می‌کند (آدورنو و هورکهایمر، *دیالکتیک روشنگری*، ۱۳۹۴: ۹۳).<sup>۲</sup>

اگر بپذیریم که دترمینیسم رویکردی با ریشه‌های الاهیاتی است که به موجب آن علت‌های منطقی و زمانی مقدم موقعیت چیزها و رویدادها را تعیین می‌کنند و به آن‌ها ضرورت می‌بخشند،<sup>۳</sup> آن‌گاه می‌توانیم رد این رویکرد را در تاریخ فلسفه نیز پیدا کنیم. بر آنم که دترمینیسم متافیزیکی رویکرد دترمینیستی غالب در فلسفه‌های پیشامدرنیستی بوده است و از جمله به‌خاطر نتایج سیاسی منتج از این رویکرد پرداختن به آن اهمیت دارد.

در این متن، با نظر به چند رویکرد فلسفی پیشامدرنیستی سراغ رویکرد دترمینیستی متافیزیکی به رابطه‌ی انسان و محیط/طبیعت رفته‌ام و سپس به این موضوع پرداخته‌ام که این رویکرد با فرارسیدن دوران مدرن مورد انتقاد قرار گرفت— اگرچه در دوران مدرن نیز فاصله‌ی انسان و طبیعت از یکدیگر به شکل دیگری برقرار ماند. ممکن است این نوشته بلندپروازانه به نظر برسد، اما من آن را صرفاً متنی غیر جامع برای توجه بیش‌تر به این موضوع مهم می‌بینم.

<sup>1</sup> Gerade vom naturbeherrschenden Geiste wird die Superiorität der Natur im wettbewerb stets vindiziert (Adorno und Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, 1987: 80).

<sup>2</sup> Die erste voraussetzung aller Menschengeschichte ist natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen. Der erste zu konstatierende Thatbestand ist also die körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältniß zu übrigen Natur (Marx und Engels, 2017: 8).

<sup>3</sup> H. Ernste, and C. Philo, 2009: 102/ Hoefler, 2003.

## دوران پیشامدرن و دترمینیسم متافیزیکی

می‌توان گفت که در عصر پیشامدرن، تفکری که در آن وجود یک موجود فراباش نسبت به طبیعت و جامعه فرض گرفته می‌شد غالب بود. چنین تفکری که یک وجود متعال را برای توضیح رابطه‌ی انسان و طبیعت فرض می‌گیرد حاوی ویژگی‌های دترمینیستی است، زیرا به وجود علتی قائل است که آن علت با حضور فعالش هم عاملیت طبیعت و هم عاملیت انسان را به پس‌زمینه می‌راند. این رویکرد متافیزیکی توانایی طبیعت و انسان را تحت کنترل علت نخستین قرار داد و با سنگین کردن کفه‌ی قدرتِ علتِ نخستین طبیعت و انسان را به حاشیه راند.<sup>۴</sup> این رویکرد الاهیاتی و متافیزیکی خواستار آن بود که پرده از راز قوانین طبیعت بردارد، بدان نظم دهد، و در نهایت جنبه‌ای عقلانی به رابطه‌ی انسان و طبیعت ببخشد.<sup>۵</sup>

رساله‌ی «تیمائوس» افلاطون مثالی عالی از تلاش یک ذهن علاقه‌مند به انتظام‌بخشی به جهان در دوران پیشامدرن است. افلاطون در این رساله می‌گوید هر آن‌چه هست باید علتی برای بودنش وجود داشته باشد، و چیزی نمی‌تواند وجود داشته باشد جز این‌که علتی برای بودنش باشد.<sup>۶</sup> این علت همان صانع است که افلاطون آن را تیمائوس نامید.<sup>۷</sup> تیمائوس موجودی بود که با آفرینش جهان بی‌نظمی را تحت نظم

<sup>4</sup> Cassirer, 1932: 59.

<sup>5</sup> Huff, 2003: 4.

<sup>۶</sup> افلاطون برای استوار کردن فرض‌های متافیزیکی و فلسفی‌اش حتی اگر لازم بود به اسطوره‌ها و باورهای عامیانه هم رجوع می‌کرد. در این باره دیسکین کلی (Diskin Clay) در مقاله‌ی افلاطون و اسطوره‌های یونانی در صفحات ۲۱۰-۲۳۶ این کتاب توضیحات خوبی داده است:

Woodard, Roger D. (editor). *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.

<sup>7</sup> Plato, 2008, 28 a, b, c: 16-17.

"Now, anything created is necessarily created by some cause, because nothing can possibly come to be without there being something that is responsible for its coming to be" (Ibid: 16). "Anything created is necessarily created by some cause" (Ibid: 17).

در آورد.<sup>۸</sup> در این جهان‌بینی، حضور یک علت به وجودآورنده (خالق) محسوس بود و ایده‌ای که مکرراً مورد تأکید قرار می‌گرفت ایده‌ی کیهان یکپارچه، منظم، و قاعده‌مند بود.<sup>۹</sup> در این جهان‌بینی، در نتیجه‌ی فراروی از طبیعت برای توضیح ساختار و عملکرد طبیعت رویکرد دترمینیستی متافیزیکی‌ای شکل گرفت که در نتیجه‌ی آن قدرت انسانی و اجتماعی به عقب رانده شد. بر همین مبنا است که در آثار دوران میانه شاهد آن هستیم که در رابطه‌ی انسان و طبیعت علت‌ها نقش برجسته‌ای دارند؛ هر پدیده زمانی که علت مشخصی داشته باشد گویی کمال پیدا کرده است. از طرفی، ما نیز زمانی درک کاملی از پدیده‌ها خواهیم داشت که به علل آن‌ها پی برده باشیم. این نوع رویکرد دترمینیستی به طبیعت به وجود نیامد تا قدرت انسان را مهار کند، بلکه این رویکرد وجود داشت برای آن که بشر هنوز قدرت خود را در نیافته بود و در پی آن بود که خودش را با نیروی قدرتمندی که در پیرامونش احساس می‌کرد هماهنگ کند.

در سنت اسلامی، نمونه‌های تفکر دترمینیستی پیشامدرن فراوان است. به عنوان مثال، اخوان‌الصفا و ابوریحان بیرونی قائل بودند که عالم هفت فلک دارد و متناظر با هر یک از این فلک‌ها نیز اقلیمی روی زمین وجود دارد. هماهنگی بین افلاک هفت‌گانه و اقلیم هفت‌گانه نشان از ذهنیتی دارد که در آن فراروی از طبیعت مادی به طبیعت فرامادی اتفاق می‌افتد تا سازوکار جهان مادی توضیح داده شود. برای تبیین عملکرد جهان مادی است که بحث هماهنگی بین اقلیم و افلاک به میان آورده می‌شود. در یک رویکرد دترمینیستی پیشامدرن به طبیعت، جهان مادی تسلیم یک جهان

<sup>8</sup> "For the god wanted everything to be good, marred by as little imperfection as possible. He found everything visible in a state of turmoil, moving in a discordant and chaotic manner, so he held it from chaos to order, which he regarded as in all ways better" (Ibid: 30 a: 18).

<sup>9</sup> Huff, 2003: 99.

هاف می‌گوید عقلانیت افلاطونی به طبیعت فیزیکی و متافیزیکی عالم هم‌چون یک کل منسجم و عقلانی می‌نگریست. به‌علاوه، این رویکرد در برداشتی که از عقلانیت در سده‌های میانه می‌شد و هم‌چنین در تفسیر کتاب مقدس و در فهم بشر از طبیعت تأثیر بسیار زیادی گذاشت، تا جایی که فلاسفه و الهی‌دانان مسیحی، در قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی، به عقل، به‌عنوان توانایی ذاتی بشر، تا جایی تکیه کردند که معتقد شدند انسان با اتکا به این استعدادش قادر است پرده از رازهای خلقت بردارد (همان: ۱۰۲).

به اصطلاح آسمانی می‌شود تا جهان مادی انتظام‌بخشی شود یا می‌توان گفت که عالم منسجم و منتظم نمی‌شد، اگر که موجودات عالم در نظمی سلسله‌مراتبی قرار نمی‌گرفتند. به عقیده‌ی ابوریحان بیرونی، ذهن بشر توانایی این را ندارد که از پس تبیین نظم و قاعده‌مندی جهان که خاستگاهی الهی دارد برآید.<sup>10</sup>

در نتیجه‌ی فرض ناتوانی بشر از کشف قوانین و نظم حاکم بر جهان، اندک توانایی او به سمت هماهنگی با نظم از پیش موجود هدایت می‌شود. مطابق این جهان‌بینی، انسان به‌عنوان عالم صغیر باید با عالم کبیر هماهنگ شود و طبیعت مبدل به نیرویی می‌شود که مخلوقات را با منشأ الهی هماهنگ می‌کند. در این تلقی، طبیعت قدرت مستقلی ندارد و نیروی آن وابسته به نیروی برتری است که می‌خواهد مخلوقات را با خودش هماهنگ کند—البته، نه طبیعت قدرت مستقلی دارد و نه انسان؛ کمال انسان نیز زمانی است که او هرچه بیش‌تر با نیروی برتر هماهنگ شود. در هماهنگی با موجود متعال برتر، «انسان فقط با درک عجز و ناتوانی خود و تسلیم‌شدن به اراده‌ی الهی می‌تواند به هماهنگی و زیبایی طبیعت پی ببرد، نه با اکتفا به تصورات محدود فکر بشری» (نصر، ۱۳۴۵: ۱۷۰). انسان و طبیعت هر دو مادون قدرتی فراباش قرار می‌گیرند و انسان تنها در صورت هماهنگی با طبیعت می‌تواند نسبت به خود و طبیعت معرفت پیدا کند و در سلسله‌ی هستی به مرتبه‌ی بالاتری صعود کند. فارابی در «سیاست مدنی» می‌گوید کمالات نهایی انسان توسط عقل فعال به او اعطا می‌شود و در بین موجودات زنده فقط انسان توانا است که بیش‌ترین کمالات را کسب کند.<sup>۱۲</sup> فارابی پای یک موجود متافیزیکی را به میان می‌کشد تا توضیح دهد چرا از نظرش انسان نسبت به دیگر موجودات طبیعی برتری ویژه‌ای دارد. ابن‌سینا هم مانند فارابی از وجود عقل فعال استفاده می‌کند تا توضیح دهد چرا در نظرش انسان برترین موجود طبیعی روی کره‌ی خاکی است. او به وجود روابط سلسله‌مراتبی بین انسان‌ها باور دارد.

<sup>10</sup> نصر، ۱۳۴۵: ۱۶۹.

<sup>۱۱</sup> البته موضع نصر انتقادی نیست و او در این کتاب توصیف مثبتی از دیدگاه متفکران اسلامی در مورد طبیعت ارائه داده است.

<sup>۱۲</sup> الفارابی، ۱۹۶۴: ۷۱.

ابن سینا در «دانش‌نامه‌ی علایی» می‌گوید کسی که از توانایی تغییر دادن هیولی برخوردار باشد برترین نوع انسان است و حتی می‌تواند جانشین خدا روی زمین باشد.<sup>13</sup> او در همین اثر چنین می‌نویسد: «چون معقولات اندر نفس به قوّت است و به فعل همی‌آید، باید که چیزی بود عقلی که وی ایشان را از قوّت به فعل آرد. و شک نیست که یکی بود از آن عقل‌ها که اندر علم الهی گفتیم و خاصه آن که بدین عالم نزدیک‌تر است و او را عقل فعال خوانند که وی فعل کند اندر عقل‌های ما تا از قوّت به فعل آیند» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۳-۱۲۴).

اگرچه فارابی و ابن‌سینا انسان را به‌عنوان اشرف مخلوقات در نظر گرفتند، اما در نگاه آنان جایگاه برتر انسان در نظامی سلسله‌مراتبی توسط خدا به آن‌ها اعطا شده بود و ویژگی‌های خودبنیاد انسانی این جایگاه را برای او به ارمغان نیاورده بودند. این جهان‌بینی سلسله‌مراتبی جهان را به مراتب مختلفی تقسیم می‌کرد که دستی از بالا هر موجودی را در جای مناسب خودش قرار داده بود؛ چنین نگرشی از درک آزادی انسان ناتوان بود.<sup>۱۴</sup> این نگرش به رابطه‌ی انسان و طبیعت آزادی و عاملیت انسان‌ها را نادیده می‌انگاشت، زیرا به صورت پیشینی جایگاه آنان را در سلسله مراتب هستی تعیین می‌کرد. در نتیجه‌ی باور به وجود یک علت نخستینی است که کاسیرر می‌گوید در فلسفه‌ی سنتی «شناخت طبیعت مساوی است با شناخت آفرینش» (کاسیرر، ۱۳۹۵: ۱۰۶). یعنی شناخت طبیعت در گرو شناخت خلقت است؛ ابتدا باید یک نظریه‌ی خلقت ساخت و سپس به شناخت طبیعت پرداخت. هستی‌شناسی کلاسیکی که به وجود علت نخستین و برتر قائل است دترمینیستی است، زیرا با قراردادن طبیعت، انسان، و جامعه تحت کنترل و نظارت علت نخستینی و برتر عاملیت‌شان را از آن‌ها را سلب می‌کند و به حاشیه می‌راندشان. به‌علاوه، این نوع هستی‌شناسی با باور به یک علت اولیه و هدایت‌گر از تعامل ساحت‌های گوناگون حیات با یکدیگر صرف نظر می‌کند، زیرا با قراردادن علت به‌عنوان عامل نخستینی و حقیقی از عاملیت انسان و طبیعت می‌کاهد

<sup>13</sup> ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۴۵-۱۴۶.

<sup>14</sup> Cassirer, 1963: 88-89.

و نیز روابط متقابل و در هم تنیدگی آن‌ها را نسبت به یکدیگر نادیده می‌گیرد. از همین رو، می‌توان رویکرد طبیعی غالب متعلق به هستی‌شناسی سنتی و پیشامدرن را رویکردی دترمینیستی خواند—البته از نوع دترمینیسم متافیزیکی.<sup>۱۵</sup>

بازتاب تفکر دترمینیستی در رابطه‌ی انسان و طبیعت فقط در سنت اسلامی دیده نمی‌شود، و همان‌طور که گفته شد، «تیمائوس» افلاطون نیز جلوه‌ای از یک رویکرد دترمینیستی متافیزیکی به طبیعت است. پروژه‌ی ارسطو نیز با نظر به وجود محرک لامتحرک پیوند عمیقی با درک او از مفهوم طبیعت دارد، حتی می‌توان گفت که او با قائل شدن به یک مبدأ نخستین زمینه را برای طبیعت‌گرایی دوآلیستی در قرون میانه آماده کرد.<sup>۱۶</sup>

۱۵ در دوران پیشامدرن نیز متفکرانی بودند که برای توضیح عملکرد جهان مادی در خود جهان مادی ماندند و از آن فراروی نکردند. مثلاً دموکریتوس و اپیکوروس مبنای تحلیل‌شان را در مورد مبدأ و حرکت طبیعت اتم، به‌عنوان ماده‌ای درون‌جهانی، قرار دادند، اما این گرایش به قرون میانه گسترش نیافت. به‌علاوه، یکی از وجوه اصلی تمایز دوران مدرن از دوران پیشامدرن توضیح جهان بر اساس عملکردهای درونی خود آن است که با رنسانس شروع شد، در روشنگری ادامه یافت، و سپس در ایدئالیسم آلمانی بالغ شد. در نتیجه، بر اساس تحولات تاریخ فلسفه به سوی مدرنیسم، نظر فلاسفه‌ی یونان در مورد تحلیل مونیستی حرکت ربطی به تحولات مدرنیته ندارد—اگرچه نمی‌توان نبوغ این نظریه‌پردازان را انکار کرد.

۱۶ البته در مورد ارسطو می‌توان گفت که او به‌خاطر تبیین حرکت ماده به سوی عنصر متافیزیکی محرک لامتحرک گام برداشت. ارسطو در فیزیک بیان کرد که مفهوم طبیعت در صورتی روشن می‌شود که مفهوم تغییر در طبیعت روشن شود. یعنی، رویکرد او نسبت به طبیعت ارتباط مستقیمی با مسئله‌ی او در مورد تغییر و حرکت ماده در طبیعت داشت. زمانی که ارسطو در فیزیک نوشت «طبیعت صورت است» (Aristotle, 1992: 193b: 25) نظر به این موضوع داشت که چون طبیعت به سوی صورت محض حرکت می‌کند و چون غایتش صورت محض است پس می‌توان استنباط کرد که بیش‌تر صورت است تا ماده. او در اخلاق نیکوماخوسی می‌گوید: «حرکت زمانی کامل است که رو به سوی غایت داشته باشد، و زمانی کامل است که به غایتش رسیده باشد» (Aristotle, 2009: 1174a: 187). او در متافیزیک نیز می‌نویسد: «هم‌چنین چیزی هم هست که بر جای می‌ماند [یعنی در جریان دگرگونی م. ف.ا]، اما ضد ثابت نیست. پس چیز سومی در کنار و غیر از اضداد وجود دارد که همانا ماده (هیولی) است. [...] پس دگرگونی‌ها به حسب هر موردی باید در متضادها روی دهد. بنابراین، ناگزیر ماده از آن روی که امکان هر دو ضد را دارد باید دگرگون شود. [...] بنابراین، پیدایش نه‌تنها بالعرض از "ناموجود" ممکن

## دوران مدرن و دترمینیسم متافیزیکی

دوگانگی‌ای که در عهد باستان در رابطه‌ی خدا و طبیعت به صورت رابطه‌ی خالق و مخلوق وجود داشت با شروع رنسانس شروع به کم‌رنگ شدن کرد و خدا تبدیل به نیرویی شد که دیگر از بیرون جهان مادی در امور درون‌جهانی مداخله نمی‌کرد. با آغاز این فصل از تاریخ، دوگانگی موجود الهی و موجود طبیعی آغاز به رنگ‌باختن کرد و خدا دیگر علت بیرونی‌ای در نظر گرفته نمی‌شد که روی موجودات متفاوت با خودش تأثیر می‌گذارد.<sup>17</sup> نیکولاس کوزانوس<sup>18</sup> متفکر سده‌ی پانزدهم تفسیری از خدا ارائه داد که مبتنی بر آن دیگر نمی‌شد جایگاه فراتر و فروتر موجودات را نسبت به یکدیگر به

---

است، بلکه هم‌چنین همه‌ی چیزها از "موجود" پدید می‌آیند، که به هر حال بالقوه موجود است، اما بالفعل ناموجود است» (ارسطو، ۱۳۹۴، ۱۰۶۹b: ۳۸۷). «همه‌ی چیزهایی که دگرگون می‌شوند دارای ماده‌اند، اما این مواد مختلف‌اند. چیزهای جاویدان نیز، آن‌هایی که پیدایش‌ناپذیراند، اما متحرک به حرکت انتقالی‌اند، همه دارای ماده‌اند؛ اما نه ماده‌ی متکون یا پیدایش‌پذیر، بلکه ماده‌ای برای حرکت از جایی به جایی» (همان: ۳۸۸). این نمونه‌ها از فصل دوم کتاب دوازدهم متافیزیک، لامبدا، ذکر شدند تا نشان داده شود که تبیین دگرگونی و حرکت ماده جزو مسائل کلیدی فلسفه‌ی ارسطو است و بحث‌های متافیزیکی او در مورد مبدأ نخستین، که ممکن است هستی‌شناسی دوآلیستی را به ذهن متبادر کند، به دغدغه‌های او در مورد حرکت و دگرگونی در طبیعت مرتبط می‌شوند. مترجم انگلیسی این اثر، هیو لائسون-تانکرد (Hugh Lawson-Tancred)، ذکر می‌کند که این فصل از متافیزیک ارسطو دنباله‌ی مبحث تغییر در کتاب فیزیک او است، زیرا، در هر دو جا، از نظر ارسطو چیزی باید باشد که در جریان تغییر پایدار بماند و این فصل تلاشی است برای روشن‌ساختن ارتباط ماده با آن چیز پایدار (Aristotle, 1998: 357). پس، به نظر می‌رسد که طرح علت غایی و محرک لامتحرک توسط ارسطو ارتباط مستقیمی با درک او از طبیعت و حرکت ماده در آن دارد. در نتیجه، می‌توان استنباط‌های متافیزیکی ارسطو را به رویکرد و مسئله‌ی او در مورد مفهوم حرکت در طبیعت مرتبط ساخت و از منظر مسئله‌ی حرکت، به‌عنوان مسئله‌ی مادی، به رویکرد متافیزیکی و طبیعی او پرداخت.

<sup>17</sup> Cassirer, 1932: 56.

<sup>18</sup> Nicholas of Cusa



طور مطلق مشخص کرد.<sup>۱۹</sup> مطابق تفسیر او از عالم، موجودات در جایگاه برابری نسبت به یکدیگر قرار دارند.<sup>۲۰</sup> خدای کوزانوس به خدایی نامتناهی تبدیل شد که جایگاه مشخصی در عالم نداشت و اصلاً نه در شأن او بود که بخواهد در امور عالم دخالت کند و نه انسان می‌بایست بر حسب توانایی‌هایش در جست‌وجوی این موجود نامتناهی باشد.<sup>۲۱</sup> با آغاز رنسانس، طبیعت به تدریج از علت بیرونی مستقل شد. طبیعی‌دانان این عصر به شناخت قوانین از درون خود طبیعت و نه از بیرون آن گرایش پیدا کردند.<sup>۲۲</sup> رنسانس آغازگاه استقلال‌بخشیدن به انسان بود. انسان در عصر باستان و میانه هنوز نقش فعال و مستقلی در رویارویی با طبیعت و وجود الهی پیدا نکرده بود و در جهان‌بینی دوبنی حاکم خودش را در میان نبرد نیروهای این دو بن یعنی طبیعت و فراطبیعت می‌دید.<sup>۲۳</sup> در این عصر بود که انسان خودش را برابر با طبیعت احساس کرد.<sup>۲۴</sup> البته در این عصر نیز کماکان گرایش‌هایی مانند طالع‌بینی وجود داشتند که با ادعاهای فراجاهانی به تعیین موقعیت انسان در جهان می‌پرداختند؛ هرچند، این گرایش‌ها نیز

---

<sup>۱۹</sup> نمونه‌ای از یک تلقی پخته‌ی سکولار که هم نظم سلسله‌مراتبی پیشین را به چالش می‌کشد و هم به سوی درونی‌کردن ایمان پیش می‌رود در قرن هفدهم توسط جان لاک در *نامه‌ای در باب تساهل* ارائه شده است:

"The care of souls cannot belong to the Civil Magistrate, because his Power consists only in outward force: but true and saving Religion consists in the inward perswasion of the Mind; without which nothing can be acceptable to God. And such is the nature of the understanding, that it cannot be compelled to the belief of anything by outward force" (Locke, 2016: 129).

هرچند با وجود این که لاک در فلسفه‌ی سیاسی‌اش مکرراً روابط سلسله‌مراتبی بین انسان‌ها و نظم استبدادی را نقد می‌کند، ایده‌ی هماهنگی قوانین انسانی با قوانین الهی برایش مقبول است (Ibid: 68).

<sup>20</sup> Cassirer, 1963: 116-117.

<sup>21</sup> Hankins (ed.) and written by Dermot Moran, 2009: 176.

<sup>22</sup> Ibid: 112.

<sup>23</sup> Cassirer, 1963: 80.

<sup>24</sup> Ibid: 129.

در یک تحلیل نهایی راه را به سوی استقلال انسان و سوژکتیویته گشودند. ۲۵ برای مثال، در این عصر، پیکو ۲۶ با تأکید بر آزادی، استقلال، و قدرت اراده‌ی انسان امکان علت‌گرایی طبیعی، چه مادی و چه روحانی، را به حاشیه راند. ۲۷

عقل‌گرایان سده‌ی هفدهم در مجموع از تصویری استقبال کردند که در آن خدا و طبیعت به یگانگی رسیده بودند. دستگاه فلسفی اسپینوزا و لایبنیتس، در یک نتیجه‌گیری نهایی، با هماهنگی بین عالم ایدئال و عالم واقعی، و نزدیکی خدا و طبیعت موافق بود. ۲۸ در فلسفه‌ی لایبنیتس، خدا «جوهر بسیط اولیه» است و مخلوقات از جوهرهای بسیط یا مونادهای مشتق از جوهر بسیط اولیه تشکیل شده‌اند. به عبارتی، در هستی‌شناسی لایبنیتس، خالق و مخلوق هر دو از یک جنس‌اند—از جنس موناد. ۲۹ اما در دوران پیشامدرن غلبه با هستی‌شناسی‌ای بود که در آن خالق و مخلوق از یک جنس نبودند. نظام فلسفی اسپینوزا نیز تلاشی بود برای این که دوآلیسم مفروض بین وجود الهی و طبیعی با کشانده شدن به درون جهان طبیعی رفع شود؛ هرچند، نگاه مونیستی او به رابطه‌ی الاهیات و طبیعت برای متفکران عصر روشنگری راضی‌کننده نبود. در بین متفکران این سده، فلسفه‌ی دکارت بیش‌ترین انشقاق ممکن بین خدا، انسان، و طبیعت را ایجاد کرد—اگرچه خدای دکارت با سوژه‌ی مدرن مد نظر او از یک جنس‌اند و از یکدیگر فاصله‌ی فراطبیعی ندارند، زیرا از یک طرف انسان با قدرت ذهن خودش به وجود این خدا پی می‌برد و از طرف دیگر خدا خودش مفاهیم فطری را در ذهن او به ودعیه گذاشته است. دکارت با اتکا به قدرت ذهن انسان، در

---

25 Ibid: 118.

26 Pico Della Mirandola

27 Ibid: 125.

28 Ibid, 1932: 72-77.

29 "Accordingly, God alone is the primary unity or the original simple substance, of which all the created or derivative monads are products. They originate, so to speak, through continual fulgurations of the divinity from moment to moment, limited by the receptivity of the create being, to which it is essential to be limited" (Leibnitz (Rescher, trans.), 1991, 47: 22-23).

مقایسه با بسیاری از دستگاه‌های فلسفی پیشامدرن،<sup>۳۰</sup> خدا و انسان را به یکدیگر نزدیک‌تر ساخت و فاصله‌ی هستی‌شناختی آن دو را با یکدیگر از بین برد. به عبارتی، دکارت رابطه‌ی خدا و انسان را به رابطه‌ی بی‌واسطه تبدیل کرد. مثلاً زمانی که در تأمل پنجم می‌گوید موضوعات واضح و متمایز موجود در ذهن به میزانی با طبیعت انسان سازگاری دارند که انگار اصلاً برای او تازگی ندارند و از پیش در ذهن او موجود بوده‌اند،<sup>۳۱</sup> نشان می‌دهد که او در حال شکستن فاصله‌ی هستی‌شناختی‌ای است که در فلسفه‌ی اسکولاستیک بین خدا و انسان فرض گرفته می‌شد. دکارت با دست‌گذاشتن بر توانایی ذهن سوژه، فاصله‌ی هستی‌شناختی سابق بین خدا و انسان را از بین برد، یعنی با ذهنی‌کردن رابطه‌ی انسان/خدا این رابطه را درونی ساخت.<sup>۳۲</sup> اما در مورد رابطه‌ی انسان و طبیعت، دکارت با ایجاد این «انشقاق معرفت‌شناختی»<sup>۳۳</sup> رابطه‌ی انسان/خدا را بر رابطه‌ی انسان/طبیعت مقدم گرفت.<sup>۳۴</sup> این انشقاق انتزاع از واقعیت

---

<sup>۳۰</sup> چنان‌چه در «تیمائوس» افلاطون دیدیم فاصله‌ی هستی‌شناختی زیادی بین انسان و خدا، و انسان و ایده‌ها وجود دارد.

31 "And the truth of these matters is so open and so much in harmony with my nature, that on first discovering them it seems that I am not so much learning something new as remembering what I knew before; or it seems like noticing for the first time things which were ling present within me although I have never turned my mental gaze on them before" (Descartes, 1996, 64: 44).

<sup>۳۲</sup> اغلب دکارت را فیلسوفی در نظر می‌گیرند که قائل به دوآلیسم نفس-بدن بوده است، اما ژان لوک مارین، شارح فرانسوی دکارت، تفسیرهای سنتی‌ای که بر خوانش دوآلیستی از دکارت اصرار دارند را به چالش کشیده و نشان داده است که در فلسفه‌ی دکارت نفس (soul) و بدن (body) در تن (flesh) با یکدیگر اتحاد دارند؛ بدن با احساس‌مندی‌اش حالت منفعلانه‌ی تن را بازتاب می‌دهد و نفس با تفکر‌مندی‌اش حالت فعالانه‌ی آن را.

Marion, Jean-Luc. *On Descart's Passive Thought: The Myth of Cartesian Dualism*, translated by Christina M. Gschwandtner. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2018.

<sup>33</sup> epistemological rift

<sup>34</sup> Moore, 2015: 85.

اجتماعی را به همراه داشت.<sup>۳۵</sup> در فلسفه‌ی دکارت، درونی‌کردن رابطه‌ی انسان با خدا نسبت به رویکرد الاهیاتی فلسفه‌ی اسکولاستیک، که در آن خدا در نظم دوآلیستی سلسله‌مراتبی نقش نظاره‌گر را داشت، دستاوردی بزرگ محسوب می‌شود، اما فرض تقدم معرفت‌شناختی رابطه‌ی انسان/خدا بر رابطه‌ی انسان/طبیعت بی‌توجهی به رابطه‌ی انسان و طبیعت را به همراه داشت که پیامدش گسست این دو از یکدیگر بود.

بازتاب فلسفه از گسستی که بین انسان و طبیعت وجود دارد را می‌توان در کنار تحولات اقتصادی، سیاسی، علمی، و تکنولوژیکی عصر مدرن توضیح داد، اما، به طور خلاصه، با گذر از جهان پیشامدرن به جهان مدرن دستگاه‌های فلسفی از رویکردهای دوبنی و دوجهانی یا به اصطلاح دوآلیستی به سمت نگرش مونیستی گام برداشتند، زیرا با شروع مدرنیته فرض یک جهان متعالی مجزا به چالش کشیده شد،<sup>۳۶</sup> اما انشقاق (rift) و دوگانگی (dichotomy) هم‌چنان در این جهان واحد وجود داشت و رویکردهای مونیستی از بازتاب این دوگانگی و انشقاق عاری نبودند. این انشقاق و دوگانگی خودش را، به‌ویژه، در رابطه‌ی انسان و طبیعت نشان داد. در دوران مدرن اولیه، از بین تجربه‌گرایان فلسفه‌ی بیکن و از بین عقل‌گرایان فلسفه‌ی دکارت به‌خوبی انشقاق و دوگانگی بین انسان و طبیعت را بازتاب می‌دهند. دکارت انشقاق بین انسان و طبیعت را با فرض تقدم رابطه‌ی انسان و خدا در یک چرخش معرفت‌شناسانه نمایندگی کرد و بیکن با ارائه‌ی برنامه‌ی جدیدی از ضرورت پیشرفت علمی دوگانگی انسان و طبیعت را نشان داد، زیرا در نظر بیکن، در جایگاه متفکر موج اول مدرنیته، طبیعت باید ابژه‌ی بررسی علمی و تولیدی انسان شود تا پیشرفت مادی محقق گردد.<sup>۳۷</sup>

---

35 Ibid: 30.

<sup>۳۶</sup> برای مثال، به اهمیت کار کوزانوس در مورد درونی‌کردن رابطه‌ی انسان و خدا اشاره کردیم.

<sup>۳۷</sup> کشف قاره‌ی آمریکا در نگارش متون اتوپیاپی تأثیر زیادی گذاشته بود؛ به این صورت که تخیل نویسندگان را برای ساختن جامعه‌ی اتوپیاپی مبتنی بر معیارهای توسعه‌ی امپریالیستی فعال کرده بود. تامس مور در قرن شانزدهم و بیکن در قرن هفدهم از لحاظ نظری تحت تأثیر این کشف علمی قرار گرفتند (Price (ed.), and Jowitt (writ.), 2002: 132). در *آتلانتیس نو*، در جایگاه متن اتوپیاپی قرن هفدهمی، شواهد بسیاری وجود دارند که توجه بیکن را به ضرورت ساختن یک جامعه‌ی

اما، در عصر روشنگری، روح کلی حاکم بر آن به طرد عنصر الهی از جهان گرایش داشت. عصر روشنگری در رویکردش به انسان و طبیعت میراث‌دار عصر رنسانس بود. در این دوران، روی منطق درونی خود طبیعت برای شناخت طبیعت تأکید شد و، در نتیجه، موجود فراباش کنترل‌گر مورد نقد و رد قرار گرفت. قدرت مطلق بیرونی الهی به عقب رانده شد و در مقابل هم طبیعت و هم انسان استقلال یافتند. انسان و طبیعت دیگر نیازی به موجودی برون‌باش برای شناخت قوانین جهان نداشتند، بلکه این کار را به وسیله‌ی منطق درون‌باش خود جهان و با اتکا بر توانایی عقل انسان انجام می‌دادند. در این عصر، دیگر تصور نمی‌شد که عقل انسان به دلیل نقص ذاتیش در سلسله‌مراتب هستی از شناخت و درک عملکرد عالم و طبیعت ناتوان است. در عصر روشنگری، به توانایی عقل اعتماد شد؛ عقل و طبیعت هر دو خودسامان شدند و در تناظر با یکدیگر و متکی بر خود علت فراباش را کنار زدند. در این عصر، مبنای ادراک و ارزیابی عالم عقل انسان بود؛ این نیروی خودبنیاد درون طبیعت بود و نیروی بیرونی‌ای که واسطه‌ی ارتباط انسان و طبیعت بود را طرد کرد.<sup>۳۸</sup> به طور کلی، اگرچه روشنگری از سلطه‌ی الهیات در رابطه‌ی انسان و طبیعت کاست، اما در آن انسان و طبیعت به دوستی با یکدیگر نرسیدند و بر رابطه‌ی آن دو با یکدیگر انشقاق و دوگانگی حاکم شد.

در مجموع، رویکرد دترمینیستی به رابطه‌ی انسان و طبیعت از رابطه‌ی این دو با خدا شروع شد. در هستی‌شناسی‌ای که فرض می‌شد خدا متعین‌کننده‌ی روابط انسان با دیگر ساحت‌های وجودی است، طبعاً به همان میزانی که به عاملیت خدا افزوده می‌شد از عاملیت انسان کاسته می‌شد. جایگاهی که در تفکر دینی به انسان به‌عنوان

---

جدید بر اساس رویکرد و روش علمی نشان می‌دهند؛ دانش نوینی که می‌تواند طبیعت چیزها را بسیار بهتر از پیش سازد و قدرت بشر را بر طبیعت به طور قابل چشم‌گیری بسط دهد. برای مثال، بیکن در مورد تغییر طبیعت گیاهان در جزیره‌ی بنسالم این‌طور می‌نویسد:

"We make (by art) in the same orchards and gardens, trees and flowers to come earlier or later than their seasons; and to come up and bear more speedily than by their natural course they do. We make them also by art grater much than their nature; and their fruit grater and sweeter and of differing taste, smell, colour, and figure, from their nature. And many of them we so order, as they become of medicinal use" (Bacon, 2010: 27).

همان: ۱۱۳-۱۱۴. 38.

اشرف مخلوقات داده شد باعث نشد که بر عاملیت انسان افزوده شود، زیرا این جایگاه توسط موجودی بیرونی به او داده شده بود. در هستی‌شناسی دینی، انسان ارزش و جایگاه‌اش را توسط خودش به‌عنوان موجودی درون عالم و جزوی از خود عالم به دست نمی‌آورد. این نوع هستی‌شناسی که جایگاه و ارزش موجودات را تعیین می‌کرد دترمینیستی بود؛ دترمینیستی بود چون از توانایی و استقلال انسان در تعاملش با هستی کاسته بود. اگرچه این عنصر الاهیاتی تعیین‌کننده و دامن‌زننده به دترمینیسم با شروع رنسانس و به‌ویژه در دوران روشنگری مورد نقد قرار گرفت و از قدرتش کاسته شد، اما باز هم در رابطه‌ی انسان و محیط در مدل‌های تازه‌ای برقرار شد.

در دوران مدرن، سایه‌ی وجود متافیزیکی الاهی متعین‌گر از سر انسان و طبیعت برداشته شد و خودبنیادی این دو تثبیت شد. اما با جلوس نظام سرمایه، بین انسان و طبیعت شکاف عمیقی به وجود آمد و همان‌طور که مارکس می‌گوید تحت این نظام اقتصادی‌سیاسی به بیگانگی این دو از یکدیگر دامن زده شد.<sup>۳۹</sup> اما فلسفه‌ها- خواه پیشامدرنیستی و خواه مدرنیستی، و به کل هر نوع فلسفه و هر نوع نظام فکری‌ای- چگونگی ارتباطات و تعاملات بین انسان و طبیعت را در خودشان مندرج دارند و آن‌ها را از خودشان بازتاب می‌دهند. توجه به این مضمون یک موضوع مهم در حوزه‌ی فلسفه است.

---

<sup>۳۹</sup> مارکس در «دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴» پیرامون این موضوع مکرر حرف زده و معتقد است که کار بیگانه‌شده باعث بیگانگی انسان‌ها از یکدیگر و از طبیعت شده است. او برای رفع این مشکل بدیل کمونیسم را، به عنوان نظام اجتماعی و اقتصادی‌ای که در آن بیگانگی انسان‌ها از یکدیگر و بیگانگی انسان از طبیعت رفع می‌شود، ارائه داده است. برای مثال، بنگرید به فصل کار بیگانه‌شده صفحه‌ی ۱۳۲ ترجمه‌ی فارسی این اثر و صفحه‌ی ۵۱۶ متن آلمانی (۱۹۶۸).

## منابع

- آدورنو، تئودور، و ماکس هورکهایمر. *دیالکتیک روشنگری*، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان. تهران: هرمس، ۱۳۹۴.
- ابن سینا. *طبیعیات دانشنامه‌ی علایی*، به تصحیح محمد مشکوه. تهران-همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی. تهران، حکمت، ۱۳۹۴.
- الفارابی، ابونصر. *السیاسه المدنیه*. بیروت: الکاثلویه، ۱۹۶۵.
- کاسیرر، ارنست. *فلسفه‌ی روشنگری*، ترجمه‌ی یدالله موقن. تهران: نیلوفر، ۱۳۹۵.
- مارکس، کارل، فریدریش انگلس. *ایدئولوژی آلمانی*، ترجمه‌ی تیرداد نیکی. تهران: شرکت پژوهشی پیام پیروز، ۱۳۷۷.
- مارکس، کارل، فریدریش انگلس. *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴*، ترجمه‌ی حسن مرتضوی. تهران: آگاه، ۱۳۸۷.
- نصر، حسین. *نظر متفکران اسلامی درباره‌ی طبیعت: خلاصه‌ای از آرای اخوان‌الصفاء، بیرونی، و ابن سینا راجع به جهان*. تهران: کتاب‌فروشی دهخدا، ۱۳۴۵.

Adorno, Theodor, und Max Horkheimer. *Gsammete Schriften, Band 5: Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950*. Frankfurt am Main: S Fischer Verlag, 1987.

Aristotle, *The Metaphysics*, Translated and introduced by Hugh Lawson-Tancred. London: Penguin, 1998.

Aristotle. *The Nicomachean Ethics*, Translated by W. D. Ross. New York: Oxford University Press, 2009.

Aristotle. *Physics: Books I and II*, Translated by William Charlton. New York: Oxford University Press, 1992.

Bacon, Sir Francis. *The New Atlantis*. US: Dodo Press, 2010.

Cassirer, Ernst. *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, 1932.

Cassirer, Ernst. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Darmstadt: Wissenschaftlich Buchgesellschaft, 1963.

Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*, Edited by John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Hankins, James, ed. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Hoefer, Carl. "Causal Determinism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (access via <https://plato.stanford.edu/entries/determinism-causal/#MetArg> on April 5, 2023), 2003.

Huff, Toby E. *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Kitchin, Rob, and Nigel Thrift, eds. *International Encyclopedia of Human Geography*, Vol. 3. Amsterdam, Elsevier, 2009.

Locke, John. *Second Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, Edited by Mark Goldin. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Marx, Karl, Friedrich Engels. *Die deutsche Ideologie: MEGA, Band 5*. Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2017.

Marx, Karl, Friedrich Engels. *Ergänzungsband: Schriften bis 1844 (Die ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844)*. Berlin: Dietz Verlag, 1968.

Moore, Jason W. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, London: Verso, 2015.

Marion, Jean-Luc. *On Descart's Passive Thought: The Myth of Cartesian Dualism*, Translated by Christina M. Gschwandtner. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2018.

Plato. *Timaeus and Critias*, Translated by Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Price, Bronwe, ed. *Francis Bacon's New Atlantis: New Interdisciplinary Essays*. Manchester, Manchester University Press, 2002.

Rescher, Nicholas. *G. W. Leibniz's Monadology*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1991.

Woodard, Roger D, ed. *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.