





سرشناسه	: تولایی، علیرضا، ۱۳۴۵-
عنوان و نام پدیدآور	: فلسفین بدن و نفس: ملاصدرا و دکارت / نفس سفر تا سفر نفس / علیرضا تولایی.
مشخصات نشر	: اصفهان: دهکده سلامت، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری	: ۱۸۰ ص.
شابک	: لا یر ۴۰۰۰۰۰ : 9-2-96899-622-978
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: واژه نامه.
یادداشت	: کتابنامه: ص. [۱۶۶] - ۱۷۱.
یادداشت	: نمایه.
موضوع	: صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. — دیدگاه در باره جسم و جان
موضوع	: Mulla Sadra Shirazi-- Views on mind and body
موضوع	: صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. — دیدگاه درباره نفس
موضوع	: Sadradding shirazi, Mohammad ebn Ebrahim-- Views on spirit
موضوع	: صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. — دیدگاه در باره حرکت جوهری
موضوع	: Mulla Sadra Shirazi -- Views on substantial movement
موضوع	: دکارت، رنه، ۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م. — دیدگاه درباره نفس
موضوع	: Descartes, Rene-- Views on spirit
موضوع	: دکارت، رنه، ۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م. — دیدگاه درباره جسم و جان
موضوع	: Descartes, Rene-- Views on mind and body
موضوع	: فلسفه اسلامی — قرن ۱۱ ق.
موضوع	: Islamic philosophy -- 17th century
موضوع	: خود (فلسفه)
موضوع	: Self (Philosophy)
موضوع	: حرکت جوهری
موضوع	: substantial movement*
موضوع	: فلسفه آلمانی — قرن ۱۷ م.
موضوع	: Philosophy, German-- 17th century
موضوع	: جسم و جان
موضوع	: Mind and body
رده بندی کنگره	: BBR۱۱۲۳
رده بندی دیویی	: ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۷۳۱۷۳۶۵
وضعیت رکورد	: فیبا

فلسفیدن بدن و نفس

ملاصدرا و دکارت
از نفس سفر تا سفر نفس

علیرضا تولایی





انتشارات دهکده سلامت

اصفهان، خیابان میر، کوچه مسعود کیانی، پلاک ۶.

صندوق پستی: ۳۳۶۹۶-۸۱۶۳۷

تلفن: ۰۳۱-۳۶۶۷۱۹۱۷

تلفکس: ۰۳۱-۳۶۶۷۴۱۹۳

فلسفیدن بدن و نفس

ملاصدرا و دکارت از نفس سفر تا سفر نفس

علیرضا تولایی

نوبت چاپ: اول ۱۳۹۹ • شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه • قیمت: ۴۰ هزار تومان

صفحه آرا: میناعنایتی • چاپ: الغدير

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۹۶۸۹۹-۲-۹

ISBN: 978-622-96899-2-9

فهرست مطالب

۱.....	سیاس نامه	
۳.....	پیشگفتار	
۱۷.....	مقدمه	
۳۵.....	زمان و چگونگی حدوث بدن و نفس	پاره‌ی یکم
	درآمد ۳۷	
۳۷	چهار رویکرد فراگیر به زمان و چگونگی حدوث بدن و نفس	
	ملاصدرا و دکارت از منظر چهار رویکرد ۴۲	
	الف: ملاصدرا ۴۲	
	ب: دکارت ۴۹	
۵۵.....	موضوع وحدت یا جدایی میان بدن و نفس	پاره‌ی دوم
	درآمد ۵۷	
	دو دسته از رویکردها ۵۸	
	رویکرد دکارت ۶۰	
	رویکرد ملاصدرا و تفاوت‌های آن با رویکرد دکارت ۶۴	
۶۹.....	موضوع حرکت در چگونگی بدن و نفس	پاره‌ی سوم
	درآمد نخست ۷۱	
	درآمد دوم ۷۱	
	مسئله‌ی حرکت در فلسفه‌ی دکارت ۷۳	
	مسئله‌ی حرکت در فلسفه‌ی ملاصدرا ۷۹	
	تفاوت‌های میان ملاصدرا و دکارت در مسئله‌ی حرکت ۸۳	
۸۷.....	موضوع مرگ بدن در چگونگی بدن و نفس	پاره‌ی چهارم
	درآمد نخست ۸۹	
	درآمد دوم ۹۰	
	مرگ در فلسفه‌ی دکارت ۹۱	
	مرگ در فلسفه‌ی ملاصدرا و تفاوت‌های آن با دکارت ۹۵	

پاره‌ی پنجم شرح اصطلاحات و پی‌نوشت‌ها..... ۹۹

پسگفتارها..... ۱۳۵

«فیلسوف» و «جهان فرهنگی و تمدنی» ۱۳۷

«فیلسوف» و «امروز ما» ۱۴۲

«ملاصدرا» و «طبیعیات» ۱۴۸

«آسمانشهر» و «جهان فرهنگی و تمدنی» ۱۵۲

سخن پایانی از «جهان ذهنی» تا زیست‌جهان‌های انسان:

نگاهی به مدل ذهن-بدن ملاصدرا..... ۱۵۵

کتاب‌نامه..... ۱۶۷

واژه‌نامه..... ۱۶۹

نمایه..... ۱۷۵

پیشگفتار

داستان این متن، داستانِ فلسفیدنِ «بدن» و «نفس» است در اقلیمِ «حرکت». فیلسوفانِ ساکنِ این متن فیلسوفانِ ساکنِ این اقلیم‌اند، اما با کیهکشان‌ی تفاوت در سخنِ فلسفی‌شان. به راستی کدام فیلسوفی را می‌توان یافت که گذارش به اقلیمِ «حرکت» نیفتاده باشد؟ فیلسوفانِ حقیقی به ناگزیر گذارشان به این اقلیم می‌افتد، اما این که فیلسوفی در آن زاده شود سخنِ دیگری‌ست.

ملاصدرا فیلسوفی‌ست زاده‌ی حرکت. حرکت زادگاه اوست. نه زادگاه، که اقلیم اوست. او نه تنها فیلسوفی‌ست زاده‌ی حرکت، که فلسفه‌اش خود اقلیمِ حرکت است. آن‌ها که به معنای حقیقی اهلِ اقلیمِ حرکت‌اند هر آنچه به‌دست می‌آورند در کفِ اقلیمِ خویش می‌گذارند و می‌گذرند. او نیز گذاشت و گذشت.

او فیلسوف-مسافری‌ست که نفسِ سفر او را به راه‌های سفرِ نفس کشانده است. سفرِ نفس اندیشیدنِ مسافرِ درون‌ست در نفسِ سفر. مسافرِ درون‌ات را بیندیش تا اقلیم‌های بدن و اقلیم‌های ماده‌ی جهان گشوده شوند. سفرِ نفس تکاملِ اقلیم‌های درونی‌ست در اقلیم‌های بدن و ماده‌ی جهان.

او فیلسوف-مسافری‌ست مقصداندیش. فیلسوفی که «مقصد» را نمی‌اندیشد فیلسوفی‌ست که در «مبدأ» خویش می‌میرد. هستی در مقصد خود می‌شود تصویرِ «هستی» و آنچه «هست». مقصداندیشی ذاتِ سفرِ نفس در سخنِ فلسفی‌ست. مقصداندیشی زبانِ هستی‌ست در به خودآمدگی تاریخ. فیلسوفی که به راه مقصد نمی‌رود در سکوتِ نفسِ سفر ساکن می‌شود.

چه چیزی فیلسوف را «عینِ حرکت» می‌کند، و نه چیزی «در حرکت»؟ او فیلسوفی در حرکت نبود، او عینِ حرکت بود. فیلسوفانِ حقیقی این راه عینِ حرکت‌اند، و نه مسافرانی در عینِ چیزها. فیلسوفی که فقط چیزاندیش است عینِ حرکت نمی‌شود. و فیلسوفی که عینِ حرکت نباشد اقلیمِ فلسفی خود را نیز برباد می‌دهد. عینِ حرکت بودن هم بدن‌ست در به‌خودآمدگی بدن و هم تکاملِ نفس‌ست به سویی. بدن سرآغازِ عینِ حرکت بودن همه‌ی هستی‌ست در نفس، و نفس سرآغازِ مقصد خویش‌ست در عینِ حرکت بودن بدن.

حاصل فلسفی سفر فیلسوف-مسافر ما چیست؟ «حرکتِ جوهری» حاصلِ سفر اوست به جوهرِ زندگی. جوهرِ زندگی، جوهرِ هستی‌ست. حرکتِ جوهری گفت‌وگوی ماست با جوهرِ هستی. تاریخِ هستندگیِ نفسِ سفر ماست در هستی. «هستی» جوهرِ سفرِ نفس‌ست به سویی، بی‌درنگ و یکسره. جوهرِ هستی به هست بودنِ ماست که هست می‌شود. خلقِ هستی، خلقِ مداوم و یکسره‌ی هستی ماست در خودِ هستی. حرکتِ جوهری آشکار کردنِ آشکارگیِ نابِ هستی‌ست در خلقِ مداوم و یکسره‌ی آن. بدونِ آشکارگیِ نابِ هستی نفسِ سفر در تاریخِ سخن و سفرِ نفس در سخنِ تاریخ فروکش می‌کنند. حرکتِ جوهری آشکار کردنِ تاریخِ سخن و سخنِ تاریخ است. حرکتِ جوهری تاریخِ «شدن» است. تاریخِ «شدن» آشکارگیِ سفرِ نفس ماست در هستیِ بدن‌مان. نفسِ آشکارگیِ بدن‌ست، و بدنِ آشکارگیِ هستی‌ست. حرکتِ جوهری آشکار کردنِ تاریخِ هستی ماست، نه در سخن، در هستی سخن.

فیلسوف-مسافر متن ما سرآغازِ سخنِ فلسفی «عینِ حرکت بودنِ نفس در بدن» و «عینِ حرکت بودنِ بدن در نفس» در تاریخِ این عالم است. فیلسوفان پیش از او هرگاه سخن به «بدن» و «نفس» و «حرکت» رسیده است این عالم را فقط عالمی در حرکت دیده بودند. سخنِ فلسفی عینِ حرکت بودنِ این عالم هستی با او آغاز شده است. این سخنِ فلسفی او درست در آغازگاهِ عصری به زبان آمده است که آن را «عصر جدید» در تاریخِ این عالم نامیده‌اند. به راستی چه چیزی عصری را به عصر جدید بدل می‌کند؟ برای ملاصدرا «جدید بودن» خلقِ مداوم چیزی‌ست در تکاملِ میانِ مبدأ و مقصدِ خویش در نفسِ سفر و سفرِ نفس. جز این باشد هر سخنِ تازه‌ای در هوای چیزها پژمرده می‌شود. «عقل» در این راه سخنِ خلقِ مداوم چیزی‌ست برای پس راندنِ پژمردگیِ هستی در هست بودنِ ما. برای او عقلِ خلقِ مداومِ عقل‌ست در خودِ عقل، اما نه برای خودِ عقل، برای به‌سویی بودن و به‌سویی رفتن در نورِ عقل. پیش از

آن که عصرِ جدید را عصرِ عقلِ جدید بنامند اقلیمِ عقل به تمامی بر او و فیلسوفانِ همتای او نه تنها اقلیمی گشوده بود، که گشوده‌ترین اقلیم‌ها بود. در این اقلیمِ عقل گشاینده‌ی خود است در سفرِ تکاملی‌اش در هستی. عقل در این راه گشاینده و آشکار کننده است، و نه در خود پنهان کننده و پوشاننده. عقلی که گشاینده‌ی خود نباشد عقل نیست. عقل پیش از آن که چیزی را بر ما مکشوف کند باید خودش را بر ما آشکار کند. هر کس در این آشکارگیِ عقل بر خودش به ژرفای نفسِ سفر راه بیابد آن‌گاه خودِ عقل در سفرِ نفس بر او آشکار می‌شود. پای سست کردن در این راه قدرتِ طلبیدنِ عقل را از میان می‌برد. او نیز در این راه پای سست نکرد، چراکه فلسفیدنِ زندگی طلبیدنِ آن است در هستی. فیلسوفانی که زندگی را زندگیده‌اند در طلبِ این راه‌اند. عینِ حرکت بودن و عینِ حرکت دیدن در این راه طلبیدنِ هستیِ عقل‌ست. هست بودنِ هستی در طلبیدنِ آن است که آشکار می‌شود. طلبیدنِ آشکار کردنِ مبدأ و مقصد هر سفری‌ست.

ملاصدرا فیلسوفی‌ست زاده‌ی ایران. او زاده‌ی اقلیمی‌ست سخت مقصداندیش. اقلیمِ او اقلیمِ تاریخِ یادآوریِ مداومِ تاریخِ خودست در مقصدِ خویش. خاکِ اقلیمِ او فقط خاکِ خاکِ خود نیست. خاکِ آن خاکِ هستی‌ست. خاکِ سفر است در نفسِ سفر برای سفرِ نفس. خاکی‌ست سرشت شده از هستی و کلام. خاکی‌ست که در آن کلام راه به رازهای هستی می‌برد. در این خاک است که مقصداندیشی رازهای نابِ هستی را در پیوندگاه نور و خرد آشکار می‌کند. در چنین خاکی که خاکِ حافظِ کلام‌ست او چشم به این جهانِ خاکی در جهانِ حرکتِ جوهری گشوده است. کلام رازآمیزترین گشاینده‌ی رازهاست.

حدوث همزمان بدن و نفس خود ملاحظه و آغاز حرکتِ جوهری آن به سال ۹۷۹ ق برابر با سال ۱۵۷۱ میلادی در این عالم هستی رخ داد. در این سال بود که ملاحظه در شهر شیراز چشم به جهان گشود، در شهری که خود یکی از چشم گشوده‌ترین شهرهاست به رازهای کلام و سخن. شهری در جنوب ایران، اما گسترش یافته در همه‌ی افق‌ها و جهات هستی خاک ایران. شهرها به اندازه‌ی گنجایش روح ما ساخته می‌شوند. در این میانه شهرهایی که راه به سرشتِ هستی نمی‌برند راه‌های هستی را بر ما می‌بندند. آن‌ها ما را از نبوغ نقشه‌های خیالی این عالم تهی می‌کنند. ملاحظه در نقشه‌های خیالی این عالم باروبنه‌ی سفر بست تا به راه‌های هستی از شیراز مسافرِ شهرهای دیگر شود. رفت تا به شهری رسید که خشت خشتِ نقشه‌ی معرفتی آن از خیال‌های این عالم هستی ساخته شده‌اند (چنین شهری را در کجا باید یافت؟ سر راست‌ترین نشانی چنین شهری به تقاطع میان نقشه‌ی هستی و نقشه‌ی روح باز می‌گردد. به آن خاکی باز می‌گردد که خاکِ آن خاک‌ترین خاکِ شهر است. خاک است که شهر را به شهر بدل می‌کند، با بوی آن در ذره ذره‌ی خود. خاکی که بوی شهر نمی‌دهد، اگر هم شهر شود، نقشه‌ای در آسمان‌های بالای سر خود ندارد. آدمیان در آن نفس می‌کشند، اما خاک به آن‌ها جواب نمی‌دهد. خاک روح شهر است. شهری که از آن روح خاک نباشد در خیال ما نقشه‌ی شهرهای درونی‌مان را نمی‌پرورد. همان شهرهای درونی که مراتبِ وجودی ما در این عالم‌اند. شهری که روح خاک به آن جواب نمی‌دهد شهری‌ست تهی از معنا. و چه با معناست این سخن در این‌جا که فیلسوف نیز خود حاصلِ معناست). او به همان شهری رسید که نه یک شهر، که یک «آسمانشهر»ست. آسمانشهری در تقاطع میان «کلام» و «فلسفه» و «روح».

ملاحظه در اوج قدرتِ سلسله‌ی صفویان در شهر اصفهان باروبنه‌ی سفر خود را به زمین گذاشت. ایران سرزمینی‌ست در میانه‌ی شرق و غرب عالم، و

اصفهان شهریست در میانه‌ی ایران. ملاصدرا می‌خواست در میانه‌ی اصفهان بنشیند، در همان جایی که روزگاری دانایان و فیلسوفان دیگری نیز همچون ابن‌سینا و سهروردی می‌خواستند بر آن بنشینند. نگذاشتند او در میانه‌ی اصفهان بنشیند، که اگر نشسته بود در میانه‌ی ایران و در میانه‌ی شرق و غرب عالم نشسته بود. هرکسی که می‌خواهد صداها‌ی حقیقی این هستی را بشنود باید به میانه‌ی این عالم و شهرهایی نظر بیندازد که در میانه‌ی این میانه‌هاند. آیا اصفهان در این میانه به آن جایی بدل شده بود که قدرت در آن به روح خاک پیوند می‌خورد؟ کدام فیلسوف رازاندیشی‌ست که در نهانخانه‌های وجود خود به این راز نیندیشیده باشد که هرگاه قدرت به روح خاک پیوند می‌خورد و پیوند خود را با آن نمی‌گسلد در خاک پایدار می‌ماند. آیا صفویان به ژرفای این راز راه یافته بودند؟ آیا آن‌ها به آن وفادار ماندند و پیوند نگسستند؟ دانایان روزگار که شاخه‌های دانایی آن‌ها تا پستوخانه‌های قدرت صفویان نیز گسترش یافته بودند ترکیبِ رازآمیزِ خاکِ اصفهان را در آزمایشگاه‌های روح خود آزموده بودند. ترکیبی دمساز با روح خاک. هرگاه دمسازی این ترکیب با روح خاک از میان رفته است این خاک در میانه‌ی غوغاهای این عالم به غوغا می‌رود.

قدرتمندترین پادشاه صفویان در اوجِ قدرتِ سلسله‌اش آن‌قدر چشم‌های خود را نگشود که این ترکیبِ رازآمیز را در میانه‌ی شرق و غرب این عالم از کار نیندازد. سست شدنِ تدریجی این ترکیبِ رازآمیز نه تنها آینده‌ی سیاسی سلسله‌ی صفوی را به تباهی کشاند، بلکه تصویرِ جهانِ فرهنگی و تمدنی ما را که می‌توانست در آستانه‌ی شکل‌گیری دورانِ مدرن جهانگستر و جهانگیر شود به خاموشی برد. تبعید ملاصدرا نشانه‌ی فروپاشی این ترکیبِ رازآمیز و فروپاشی سلسله‌ی صفویان در افق‌های آن بود. صفویان به جای این‌که ملاصدرا و ملاصدراها را در میانه‌ی این ترکیبِ رازآمیز در میانه‌ی اصفهان

بنشانند، او را به تبعید از پایتخت و دربار خود راندند (درست چیزی شبیه به آنچه کاخ‌نشینان در فرانسه با دکارت کردند). اخباری‌گری هم در این دوران به سرعت در حال نابود کردن این ترکیب رازآمیز و سایه انداختن بر پایتخت و ساختار قدرت صفویان بود، سایه‌ای خردکننده که کمر هر ساختار قدرت سیاسی‌ای را که از دل جهان فرهنگی و تمدنی ما برآمده باشد می‌شکند. سلسله‌ی صفویان هشتاد نود سال پس از مرگ ملاصدرا بیشتر دوام نیاورد، سلسله‌ای که می‌توانست راه را برای جهان‌گزتری و جهان‌گیری تصویر جهان فرهنگی و تمدنی ما باز کند، آن هم درست در زمانی که پای اروپا در حال باز شدن به همه‌ی جهان بود تا تصویر جهان فرهنگی و تمدنی خودش را جهانی کند. اما با تبعید ملاصدرا تاریخ ایران زمین نیز به تبعید رفت. تاریخ ایران تعطیل نشد، تاریخ ایران به تبعید رفته بود. اما او هرچه بیشتر در تبعید خود فرو می‌رفت راه‌های بیشتری را در سفر خود می‌گشود. چه بسیارند به تبعید نرفتگانی که در خود به تبعید مانده‌اند، و چه کم شمارند به تبعید رفتگانی که تاریخ را از تبعید رهانیده‌اند.

ملاصدرا در سال ۱۰۵۰ ق برابر با سال ۱۶۴۰ میلادی (یا به روایتی ۱۰۴۵ ق برابر با سال ۱۶۳۵ میلادی) در سفر تکاملی نفس‌اش به آن‌جایی رسید که نفس‌اش در سفر هفتم او به خانه‌ی خدا خودش را از بدن او کند و رفت. سفر فیلسوف-مسافر در خود سفر به پایان رسید. او سرآغاز سفر فلسفی از نفس سفر به سفر نفس در آستانه‌ی شکل‌گیری دوران مدرن در تمدن اروپایی و غربی بود. اما به راستی تمدن غربی در تقدیر تاریخی خود چگونه به ملاصدرا اندیشیده است؟ چگونه می‌اندیشد؟ چگونه باید بیندیشد؟

در آن سوی ماجرا رنه دکارت در حالی در سال ۱۵۹۶ میلادی برابر با سال ۱۰۰۴ ق در فرانسه چشم به جهان گشود که چند دهه‌ای می‌شد که اروپائیان سفر خود را از درون قاره‌ی اروپا به جهان بیرون از آن آغاز کرده بودند. دیگر

آب‌های اقیانوس‌ها در کرانه‌های اروپا آن‌ها را سیراب نمی‌کرد و آن‌ها تشنه‌ی فتح سرزمین‌های آن‌سوی اقیانوس‌ها و دریاها بودند. اروپا در درون خودش هم در حال سفر و گذار بود، سفر از فتودالیت به بورژوازی، از روستانشینی به شهرنشینی. آب و هوای ابری و بارانی اروپا داشت می‌رفت تا به تمامی به آب و هوای سفر بدل شود. اما سفر به چه مقصدی؟ برای کشف چه چیزی؟ سفر درونی و بیرونی اروپا آغاز شده بود. اروپا داشت به آن سویی می‌رفت که انگار اروپائیان هر چه بیشتر سرزمین‌های دیگر جهان را کشف می‌کردند خودشان را بیشتر از پیش کشف نشده می‌یافتند. و این خود سرآغاز ساخته شدن هویت مدرن اروپایی بر بنیاد مفهوم سفر و کشف ساختارهای جهان بود. برای نخستین بار در تاریخ اروپا بود که هویت‌یابی اروپایی داشت به راهی می‌رفت که نه فقط از توفان‌ها و موج‌های بزرگ اقیانوس‌ها و دریاها، که از موج‌های بسیار بزرگ‌تری باید می‌گذشت که توفان مفاهیم و معناها به راه انداخته بودند. اروپائانی که به طمع جهان‌گشایی و مالکیت منابع گوناگون سرزمین‌های دیگر جهان دل به اقیانوس‌ها و دریاها زده بودند، و سلاح‌های خود را روزبه‌روز برای سلاخی مردمان بومی سرزمین‌های دیگر جهان تیزتر و آتشین‌تر می‌کردند، مرد این میدان نبودند که سازنده‌ی بنیادهای هویت مدرن اروپایی باشند. در این میان، آب و هوای جدید اروپا، فیلسوفی را برای این کار می‌طلبید که خودش یک فیلسوف-مسافر باشد. فیلسوف-مسافری که قرار بود یک‌تنه بنیادهای هویت مدرن اروپایی را برپا سازد. تاریخ اروپا دکارت را برگزید. کسی را برگزید که او خود در بیست و سه سالگی‌اش، جلوه‌هایی از تقدیر خود را در شبی در آلمان در عالم میان خواب و بیداری و رؤیا دیده بود. شش سال پس از آن شب به یاد ماندنی در آلمان، دکارت که زاده‌ی فرانسه بود به پاریس رفت و چند سالی را در آن شهر ماند، اما فرانسه و پاریس دیگر تحمل او را نداشتند

(تاریخ فرانسه در خودش قفل شده بود و چیزی بیش از یک سده و نیم دیگر باید از آن زمان می‌گذشت تا آن قفل تاریخی باز شود). دکارت، به ناگزیر، در سی‌ودو سالگی در سال ۱۶۲۸ میلادی باروبنه‌ی سفر را بست تا به تبعیدی نه چندان خود خواسته از فرانسه به هلند برود، نه برای سفر، برای گوشه‌نشینی و عزلتی بیست ساله. هلند در غرب اروپا بر کرانه‌های اقیانوس ایستاده بود و سرزمینی بود در میانه‌ی موج و توفان و سیل. انگار تقدیر دکارت به آب و هوای اروپا گره خورده بود. او پس از سفرهای بسیار در هلند ساکن شد و آرام گرفت تا سفر بیست ساله‌ی درونی‌اش را برای زائیدن فلسفه‌اش آغاز کند. اروپا هم در آتش جنگ‌های درونی در حال سفر از خود به دیگری بود، آن هم در حالی که هنوز خودِ مدرن اروپا خودی نداشت. شاید در چنین آب و هوایی که اروپا را فراگرفته بود فیلسوف-مسافری مانند دکارت باید نخست از خود می‌پرسید که: نفسِ سفر دارد اروپا را به کجا می‌برد؟ او بی‌آن که به این پرسش بیندیشد در سفرِ درونی بیست ساله‌اش در عزلت و گوشه‌نشینی به فهمِ این نکته رسیده بود که اگر خودش را از چشم‌ها پنهان کند بیش از هرکس دیگری می‌تواند اروپا را در آغازِ تاریخِ مدرنِ آن در جهان آشکار کند. او خود را از نظرها غایبی می‌دید که در پشت وپسله‌های سرزمین هلند دارد به رسالت خودش که آشکار کردن اروپا در جهان است عمل می‌کند. اما دکارت چگونه می‌خواست اروپا را در جهان آشکار کند، آن هم درحالی که در فلسفه‌اش در نفسِ سفر باقی مانده بود و گام‌های بعدی را برای پشت سر گذاشتن موج‌های اقیانوس نفسِ سفر و رسیدن به موج‌های بلندِ سفرِ نفسِ برنداشته بود. به همین واسطه بود که تاریخِ اروپا دکارت را به راهی کشیده بود که خود او پیش پای تاریخ گذاشته بود، و همچنین، فلسفه‌اش را نیز که باید به راهی دیگر می‌رفت در جاده‌ای انداخت که دست‌اندازهای آن بیش از تحملِ هر فیلسوفی بود. البته این خود دکارت بود که در مرکزِ طرحِ تاریخ برای ساختنِ تمدنِ مدرنِ اروپایی

و غربی ایستاده بود و به طرز بسیار زیرکانه و هوشمندانه و پیچیده و استادانه‌ای در حال طراحی نقشه‌ی برپایی تمدن اروپایی در زیر نقشه‌ی معرفتی فلسفه‌اش بود. از منظر به ظاهر فلسفی، بسیاری از فیلسوفان و دکارت شناسان برجسته در چند سده‌ی گذشته حرف‌های درست و نادرست زیادی درباره‌ی فلسفه‌ی دکارت و نقشه‌ی معرفتی آن زده‌اند، اما تاکنون کسی درباره‌ی نقشه‌ی دیگری که دکارت در دل نقشه‌ی معرفتی فلسفه‌اش قرار داده بود - به این صورتی که در این‌جا درباره‌ی آن سخن گفته‌ایم - سخنی نگفته است. یکی از پیامدهای بسیار سرنوشت‌آفرین این نقشه‌ی پنهان مانده در ساختار نظام فلسفی دکارت مربوط به زلزله‌ی سیاسی عظیم انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ میلادی است که طومار سلطنت مطلقه را در آن کشور در هم پیچید (این که پیش از این گفتم که تاریخ فرانسه در خودش قفل شده بود و چیزی بیش از یک سده ونیم از زمان رانده شدن دکارت از فرانسه باید می‌گذشت تا قفل تاریخی آن باز شود به همین موضوع بازمی‌گردد). صاحبان قدرت سیاسی در فرانسه نیز به اشتباه دکارت را - مانند آنچه صفویان در ایران در حق ملاصدرا کردند - از خود و فرانسه راندند، اما نمی‌دانستند که با این کار سبب خواهند شد که وارثان سیاسی وایدئولوژیک آن‌ها از تخت قدرت به زیر کشیده شوند و سرهای آن‌ها و اعضای خانواده‌های‌شان به زیر گیوتین انقلابیون فرانسوی برود. فیلسوفان و اندیشمندان سرشناسی مانند آیزایا برلین (با تأیید آنچه هاینریش هاینه شاعر آلمانی در این‌باره گفته است) هرگاه سخن به عرصه‌ی رابطه‌ی میان فلسفه و انقلاب کبیر فرانسه رسیده است گفته‌اند که فلسفه‌ی کانت در میان فلسفه‌ی فیلسوفان بزرگ آن عصر بیشترین تأثیر را در شکل‌گیری انقلاب کبیر فرانسه داشته است. آن‌ها در فهرست خود در این‌باره یا نام دکارت را از قلم انداخته‌اند یا این که او را ناچیز شمرده‌اند. درست است

که فلسفه‌ی کانت هم در شکل‌گیری انقلاب کبیر فرانسه تأثیر آشکار و پنهان پیچیده‌ای داشته است، اما می‌خواهم بگویم که کسانی مانند آیزایا برلین - که از اتفاق خود او یک فیلسوف اروپایی ست - به ژرفای تاریخ اروپا راه نیافته‌اند تا از منظر فلسفی و تاریخی این نکته‌ی پیچیده و پنهان مانده در دل تاریخ را دریابند که این فلسفه‌ی دکارت بود که از بنیاد سلطنت مطلقه را در انقلاب کبیر فرانسه به لرزه درآورد (البته این که انگلستان - در انتقام آنچه فرانسویان در طرفداری از لباس آبی‌ها در جنگ‌های آمریکای شمالی انجام دادند - هیزم بر شعله‌های انقلاب فرانسه ریخته است داستان دیگری ست که با داستان این متن بی‌ارتباط هم نیست). این صاحبان قدرت سیاسی در فرانسه بودند که باید دکارت را به دربار خود دعوت می‌کردند، نه کریستینا ملکه‌ی سوئد. حماقت تاریخی به صاحبان قدرت سیاسی در فرانسه اجازه نمی‌داد که حتی برای لحظه‌ای سرهای وارثان خود را در زیر گیوتین‌هایی تصور کنند که به چشم برهم زدن سری را از بدنی جدا می‌کردند. دکارت می‌خواست برای تداوم ساختار قدرت سیاسی فرانسه را به قلب تمدن مدرن اروپایی بدل کند، اما فرانسه او را از قلب خود راند و بهای آن را نیز پرداخت؛ همان گونه که صفویان ملاصدرا را از دربار خود راندند و بهای آن را پرداخت کردند.

و اما آن نقشه‌ی استادانه‌ی دکارت چه بود که تاکنون از آن سخنی گفته نشده است؟ دکارت پای ثنویت را به فلسفه‌اش کشاند تا برای زایش ذهن مدرن و عقل مدرن «نفس» را به چیزی «ثابت» و «بدن» را به چیزی «در حرکت» بدل کند. آیا هدف دکارت از این کار فقط این بود که از چگونگی بدن و نفس به عنوان مقوله‌ای فلسفی سخن بگوید؟ نقشه‌ی استادانه‌ی دکارت را به سادگی این گونه می‌توانم در یک جمله خلاصه کنم: او می‌خواست اروپا را به نفس ثابت این جهان بدل کند، و بقیه‌ی جهان را به بدنی در حرکت. به این ترتیب بود که اروپا بدل می‌شد به زادگاه ثابت و همیشگی ذهن مدرن، و به مرکز

عقلِ مدرن به عنوانِ نفسِ ثابتِ تاریخِ جهان. فلسفه‌ی دکارت در بنیاد خود فلسفه‌ایست برای به تمامی معادل کردن اروپا با عقلِ مدرن. بقیه‌ی جهان نیز انگار بدنی در حرکت بود که اروپا باید آن را کشف می‌کرد. جهان ما در فلسفه‌ی دکارت جهانی به تمامی دوگانه است، یک سوی آن اروپا به‌عنوانِ نفسِ ثابتِ تاریخ و تمدن و عقلِ مدرن ایستاده است، و در سوی دیگر آن بقیه‌ی جهان به عنوانِ ابژه‌ای جا گرفته است که قرار است اروپا به‌عنوانِ سوبژه آن را به شناسایی درآورد. اروپای دکارتی آن اروپاییست که به بقیه‌ی جهان رسمیت می‌بخشد. این گونه بقیه‌ی جهان بومی‌ها و وحشی‌ها و موجودات ناشناخته‌ای در بیرون از تاریخ فرض می‌شدند که اروپا می‌خواست آن‌ها را به تاریخ بیاورد. دکارت می‌خواست با سخن گفتن از چگونگی بدن و نفس نه تنها نظامِ فلسفی خود را برپا سازد، بلکه پروژه‌ی اروپایی کردنِ تاریخِ جهان را نیز به پیش ببرد؛ پروژه‌ای که در آن اروپا به «خود» این عالم هستی بدل می‌شد، و بقیه‌ی جهان به «دیگری». نمی‌خواهم به دکارت ایراد بگیرم که چرا به‌عنوانِ یک فیلسوف اروپایی می‌خواست تصویرِ تمدنِ اروپایی را نه برفراز بلندترین قله‌های اروپا، بلکه برفراز بلندترین بلندی‌های این جهان قرار دهد. هر فیلسوفی باید رسالت خود را این بداند که تصویرِ جهانِ فرهنگی و تمدنی خود را بر بالای بلندترین قله‌های جهان بنشاند. ایراد من به دکارت این است که چرا اگر خود را به معنای حقیقی یک فیلسوف می‌دانست - فیلسوفی که مؤسس و سازنده‌ی تصویرِ تمدنِ مدرن غربیست - بر آن نشد تا همچون ملاصدرا راه را برای سفرِ جهانِ فرهنگی و تمدنی غرب از نفسِ سفر به سفرِ نفس بگشاید. و اگر دکارت این‌گونه می‌اندیشید شاید تمدنِ غربی نیز به جهانی بهتر می‌اندیشید، و نه به غربی بهتر از بقیه‌ی جهان. و باز شاید اگر دکارت این چنین می‌اندیشید جهانِ فرهنگی و تمدنی اروپا و غرب را از

دست‌اندازهای تاریخی ویرانگری در امان نگاه می‌داشت که اروپا، به‌خصوص در سده‌ی بیستم، خودش و دیگران را در آن‌ها انداخت.

پیش از این گفتم که تقدیرِ دکارت به آب و هوای اروپا گره خورده بود، به آب و هوایی که در نهان خود چندان هم به فیلسوف-مسافر بنیانگذار تمدنِ مدرنِ غربی عشق نمی‌ورزید و با او سرسازگاری نداشت. دکارت در سال ۱۶۴۹ میلادی به دعوت کریستینا ملکه‌ی سوئد به دربار سلطنتی آن دیار رفت تا هم به ملکه فلسفه بیاموزد و هم در جمع فیلسوفان و دانشمندان در آن دیار حضور یابد، اما آب و هوای اروپا یک سال بعد سفر او به سوئد را به آخرین سفرِ بدنِ او در این جهان بدل کرد. آب و هوای اروپا در سال ۱۶۵۰ میلادی در حالی دکارت را در سن پنجاه و چهار سالگی از پای درآورد که او هنوز نیرو و توان زیادی داشت تا بتواند سال‌های درازی در اوج پختگی فلسفی‌اش راه‌های دیگری را بر روی اروپا بگشاید و شاید هم آن را از نفسِ سفر به سفرِ نفس ببرد. اما انگار آب و هوای اروپا هم دیگر تحمل دکارت را نداشت، درست مثلِ زادگاهش فرانسه. بیش از یک سده از مرگ دکارت در سوئد گذشته بود که فیلسوفی در خاک آلمان - همان خاکی که شبی در آن دکارت در بیست و سه سالگی‌اش جلوه‌هایی از تقدیرِ خود را در عالمِ میان خواب و بیداری و رؤیا دیده بود - زاده شد تا پروژه‌ی دکارت را در فضای فلسفی دیگری به پروژه‌ی سفرِ روح از نفسِ سفر به سفرِ نفس بدل کند. آیا هگل توانست پروژه‌ی دکارت را به پروژه‌ی سفرِ روح در تاریخ بدل کند تا تاریخ اروپا را به راهی دیگر ببرد؟ آیا تمدنِ اروپایی که هگل به آن می‌اندیشید در بنیاد خود همان تمدنی بود که دکارت تصویرِ فلسفی آن را در آستانه‌ی عصر مدرن تأسیس کرده بود؟ هر چه که بود تاریخ اروپا در دست‌اندازهای تاریخی مدرنِ خود سازندگان حقیقی‌اش را جا گذاشت و به سرعت به سوی تصویرهای دیگری از تمدنِ مدرنِ غربی سده‌ی بیستم شتافت.