

## مبانی نظری حکمت عملی در فلسفه اسپینوزا

\* سید صدرالدین طاهری  
دانشگاه علامه طباطبائی

### چکیده

بیشتر فیلسوفان به چگونگی عمل انسان از جهت ارزشی توجه کرده‌اند؛ اما فلاسفه‌ای که نظام فلسفی عقلانی و منسجمی دارند، علاوه بر پرداختن به حکمت عملی خود، را موظف می‌دانند نظریات اخلاقی و فلسفه اخلاقی خود را با مجموعه نظام فکری‌شان در حکمت نظری ارتباط دهند. اسپینوزا، فیلسوف هلندی قرن هفدهم میلادی، از جهت عرضه نظام فکری بسیار منسجم در حکمت نظری، در میان فلاسفه عقلی مذهب ممتاز است. در این نوشته سعی بر این است که مبانی نظری اسپینوزا در حکمت عملی را، در حدود ظرفیت یک مقاله، تحقیق و ارزیابی کنیم. ارزیابی کامل‌تر این مبانی، در ارتباط با اخلاق، بیان فضایل جزئی از دیدگاه اسپینوزا و گفت‌وگوهای فرعی مربوط به هر یک را - که در خاتمه مقاله متذکر شده‌ایم، به فرصت دیگری واگذار می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: جوهر، صفات، حالات، اختیار، خیر، شر، عقل، عواطف، فعالیت، انفعال، فضیلت و رذیلت.

## Theoretical Principles of Spinoza's Practical Philosophy

Seyed Sadroldin Taheri, Ph.D.

Associate Professor, Department of Philosophy  
College of Letters and Human Sciences, Allameh Tabatabaai University

### Abstract

Nearly, all philosophers are concerned with Moral or Practical Philosophy, but the ones who have a rational ordered system of the theoretical philosophy usually think about the reliance of their Practical Philosophy upon their theoretical Philosophy as a certain duty. Spinoza (1677- 1632) has a distinguishable position among this group. In the present article we will try to have an inquiry about the Practical Philosophy of Spinoza and its reliance upon his theoretical Philosophy, besides some explanations and critical points, according to the capacity of one article. The more inquiry about this matter and the relation between his detailed Ethics and his own Philosophy of Ethics has been left for another opportunity.

Keywords: Spinoza, Ethics, substance, attributes, modes, choice, good, evil, intellect, feelings, activity, passions, virtues

\* دکترای فلسفه از دانشگاه تهران، دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

## مقدمه

اهتمام اسپینوزا<sup>1</sup> به ارزش‌های اخلاقی در زندگی شخصی و توجه او به علم اخلاق و مبانی نظری آن، یا - به اصطلاح - فلسفه اخلاق، در حوزه تفکر فلسفی قابل‌انکار نیست. در مورد شخصیت اخلاقی او در این مقاله به اشاره‌ای کوتاه در پاورقی بسنده می‌کنیم؛<sup>2</sup> اما فلسفه اخلاق - و تا حدودی علم اخلاق - او موضوع بحث مقاله حاضر است. درباره اهمیت او به علم اخلاق و فلسفه اخلاق، جدا از نوشته‌های متفرق او<sup>2</sup>، که به واسطه به این موضوعات می‌پردازد، کافی است که به مهمترین کتاب او موسوم به «اخلاق» (Ethics) توجه کنیم:

اولاً، اسپینوزا، نام کتابی را که حاوی مهمترین نظریات او در حکمت نظری است، به نامی نامیده که مربوط به حکمت عملی است.

ثانیاً بخش‌ها و فصول کتاب را به گونه‌ای تنظیم کرده که در نهایت منتهی به حاکمیت اصول اخلاقی بر فکر خواننده گردد. کتاب اخلاق دارای پنج بخش است: بخش اول در مسایل نظری فلسفه است و با این که شامل عناوینی از امور عامه فلسفی، مانند جوهر، است آن را با عنوان «درباره خدا» آغاز کرده تا خواننده را به هدف ایمانی - اخلاقی خودش ارشاد کند و در یکی از بخش‌های بعدی نیز متذکر شده که برترین فضیلت عقلانی انسانی، شناخت خدا است (اسپینوزا 1364: 228). بخش دوم و سوم را به انسان‌شناسی روان‌شناسانه اختصاص داده و به ترتیب در این دو بخش درباره «طبیعت و منشأ نفس انسانی» و «طبیعت و منشأ عواطف انسان» بحث کرده است. پرداختن تفصیلی او به شناخت انسان در بیشترین حجم از یک مجموعه، مربوط به مسایل نظری فلسفه، خود گویای هدف اخلاقی اوست؛ اما او به این مطلب نیز تصریح کرده که هدفش پرداختن به اموری است که «ما را به شناخت نفس انسان

1 و 2- باروخ بندیکت اسپینوزا (Baruch Benedict Espinoza) در 24 نوامبر 1632 در آمستردام هلند در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمد و در 1677، در سن 45 سالگی، با بیماری سل در خانه محقر خود در لاهه از دنیا رفت. او به موجب نسبت خانوادگی خود یهودی محسوب می‌شد؛ اما به دلیل سخنانی که به آزادی درباره اعتقادات آباء کنیسه - و به‌طور کلی ارباب مذاهب - می‌گفت از جامعه یهود طرد شد و لعنت‌نامه شدیدی برضد او صادر گردید. اسپینوزا نه تنها اهمیتی برای این مطلب قابل نشد، بلکه از آن به بعد نام خود را از باروخ به بندیکت تغییر داد که ترجمه هر دو تقریباً «فرخ» است. او در حالی که با کارهایی مثل تراشیدن عدسی عینک به سختی روزگار می‌گذراند دعوت دانشگاه هایدلبرگ را جهت استادی کرسی فلسفه رد کرد، تا آزادی‌اش در خطر نیفتد. دارایی‌اش را پس از مرگ او به بهای 390 فلورین هلند فروختند و خرج تشریفاتش کردند (اقتباس از مقدمه ترجمه کتاب اخلاق).

2 - مانند رساله مختصره، الهیات و سیاست و برخی از نامه‌های اسپینوزا.

و سعادت برترین نفس هدایت می‌کنند» (همان: 65). در بخش‌های چهارم، با عنوان «دربارۀ بندگی انسان یا قوت عواطف»، و بخش پنجم، با عنوان «قدرت عقل یا، از آزادی انسان»، به ترتیب، با استفاده از محتوای بخش‌های سوم و چهارم ارزش‌ها و ضدارزش‌های اخلاقی، در حدی و به گونه‌ای که مورد نظر اسپینوزا بوده، بیان شده است.

بنابراین، چنان‌که ملاحظه می‌شود، محتوای کتاب اخلاق با نام آن مناسبت کامل دارد. آنچه در مطالعه اخلاق اسپینوزا می‌تواند مهم باشد، در مرحله نخست درک نظریات اخلاقی او و چگونگی ارتباط میان این نظریات با مبانی است؛ اما اهداف جانبی دیگری نیز در مراحل بعد اهمیت دارند، از جمله:

نخست - مشابهت‌ها و مخالفت‌های او با فلاسفه پیشین و معاصر، در تمام ابواب، به ویژه، اصطلاحاتی که معانی جدیدی برای آن‌ها ارائه کرده، مانند جوهر، عواطف، عقل، فعالیت، انفعال، اختیار خیر، شر، غایت و جز این‌ها، که برخی را به مناسبت موضوع مقاله، بدون بحث در درستی و نادرستی آن، خواهیم آورد.

دوم - مشابهت‌های قابل توجه او با برخی از فلاسفه اسلامی به ویژه ملاصدرا، شیرازی، از جمله در بیان معنی اختیار و نفی غایت از فعل الهی (صدرالمطالین 1380: 355 - 373) با این تفاوت که او، برخلاف ملاصدرا این مطلب را به اخلاق مطلوب بشری نیز تعمیم می‌دهد. سوم - انتقاداتی که از جهت نظری و عملی - احتمالاً - بر مبانی اسپینوزا وارد است. در این زمینه، نامه‌های اسپینوزا که غالباً در پاسخ به سؤال‌ها و اعتراضات است از جمله منابع مهم و در عین حال، از آثار کمتر شناخته شده این فیلسوف است.

با این همه و برخلاف اهمیت مباحث مورد اشاره، از آن‌جا که در این مقاله هدف اصلی شناخت مبانی نظری اخلاق اسپینوزا است، به اهداف جانبی نخواهیم پرداخت و به بیان مبانی اخلاق وی و بحث مختصری درباره آن‌ها به ضمیمه اشاره‌ای اجمالی به نتایج اخلاقی برآمده از این مبانی اکتفا می‌کنیم؛ اما برآنیم که همین مقدار نیز خواننده این مقاله را نسبت به لزوم بحث تفصیلی پیرامون نکات مذکور در بالا متقاعد می‌سازد.

منبع اصلی این تحقیق راه، به عمد، در ترجمه فارسی مهمترین اثر اسپینوزا، یعنی کتاب اخلاق، محدود کرده‌ایم تا بتوانیم گام نخست راه، در حد ظرفیت یک مقاله برداریم. گفتنی است که این ترجمه فارسی، بر حسب شأن مترجم دانشمند آن، استاد دکتر محسن جهانگیری، قابل اعتماد است و برای منظور فعلی کفایت می‌کند. در کنار این گزارش تحقیقی

نیز اشاراتی توضیحی و انتقادی نسبت به اظهارات اسپینوزا و مترجم فارسی خواهیم داشت که تا حدودی مواضع قابل بحث را گوشزد می‌کند و مدخلی برای مباحث آینده تواند بود.

### اصول نظری حاکم بر اخلاق اسپینوزا

در تمام فلسفه‌هایی که دارای دو بخش مابعدالطبیعه و اخلاق هستند، ناچار اخلاق مبتنی بر مابعدالطبیعه است و اصولی از مابعدالطبیعه به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، بر اخلاق حکومت دارند. به علاوه، شیوه تفکر فیلسوف به‌طور معمول در نظام اخلاقی او متجلی است. برای مثال، ارسطو، در مقایسه با افلاطون، به شیوه تفکر عمل‌گرا و توجه به واقعیت ملموس شهرت دارد، و به همان نسبت اخلاق ارسطو نیز گرایش آشکاری به واقعیت موجود و امکانات بیرونی دارد. به عنوان شاهد بر این مدعا، کافی است به اصل پذیرش حد وسط میان افراط و تفریط به عنوان معیار فضیلت توجه کنیم و به این نکته نیز متفطن باشیم که حد وسط هرگز نمی‌تواند در تعیین مصداق خود بر کنار از نوسان باشد. برای مثال، رعایت حد وسط در تحصیل دانش که آن را فضیلت حکمت می‌نامند، برای یک دانشجو ممکن است انجام هشت ساعت مطالعه جدی در شبانه‌روز باشد؛ در حالی که همین معیار برای یک بازاری متعارف، چه بسا با دو ساعت مطالعه تفریحی، مثل روزنامه خواندن، تحقق یابد. علاوه بر این اصل کلی و نتایجی از آن قبیل که گفته شد، ارسطو در موارد فراوانی از اثر اخلاقی معروف خود، اخلاق نیکوماخوس به مناسبت‌های گوناگون به این مطلب تصریح کرده (ارسطو 1368: 5 - 6)، که پرداختن به آن ما را از هدف دور می‌کند.

مابعدالطبیعه و انسان‌شناسی روان‌شناسانه و اخلاق اسپینوزا بستگی شدید با یکدیگر دارند، به طوری که در مجموع می‌توان گفت انسان‌شناسی روان‌شناسانه اسپینوزا، از جهت محتوا، در حد فاصل میان مابعدالطبیعه و اخلاق او قرار دارد و به منزله پلی بین دو حد مذکور است، چنان که در ادامه مقاله این مدعا را به خوبی روشن خواهیم کرد. برحسب استنباط نگارنده، در اثر همین بستگی شدید است که گویا اسپینوزا ارزش‌های اخلاقی را برای انسان و خدا، به‌طور یکسان در نظر می‌گیرد و ضد ارزش‌هایی را که توقع دارد انسان‌ها خود را از آن‌ها برکنار بدارند، نیز به نحوی بیان کرده که بر صفات سلبی خداوند منطبق است؛ هرچند خود او به این مطلب تصریح نمی‌کند. با توجه به مقدمه فوق می‌کوشیم تا مفاهیم و اصول نظری را که بر نظام اخلاقی اسپینوزا حاکم است بیان کنیم. این مفاهیم و اصول را می‌توانیم در مجموع به سه قسم، متافیزیکی،

روان‌شناسانه و مفاهیم خاص فلسفه اخلاقی، تقسیم کنیم. اسپینوزا خود این تقسیم را صورت نداده و این طبقه‌بندی پیشنهاد مقاله حاضر است. شیوه بیان اسپینوزا شبیه هندسه اقلیدسی است و به همین جهت خشک و خسته کننده است؛ ولی سعی ما این است که مطلب را ساده‌تر عرضه کنیم و در گزینش‌های خود مقصود مقاله را رعایت کرده، از تطویل بی‌ثمر بپرهیزیم.

## الف - مفاهیم و اصول متافیزیکی

### 1 - مونیسیم (monism)

فلسفه اسپینوزا تک جوهری است یعنی جوهر را به گونه‌ای تعریف می‌کند که می‌تواند فقط یک مصداق داشته باشد. او می‌گوید: «هر جوهری بالضروره نامتناهی است» (همان: 16). روشن است که نامتناهی از هر چیزی بیش از یکی نمی‌تواند باشد. در این تعریف، جوهر و واجب‌الوجود، هرچند از جهت مفهوم متفاوتند، اما از جهت مصداق بر یکدیگر منطبق فرض شده‌اند. او به این نکته مهم نیز توجه کرده، می‌گوید: «مقصود من از خدا موجود مطلق نامتناهی است» (همان: 6). همچنین ضمن قضیه چهاردهم از بخش نخست کتاب اخلاق گفته است: «ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد، یا به تصور آید» (همان: 26). او جوهر یگانه و نامتناهی را بالضروره موجود شمرده می‌گوید جوهر، که متقوم از صفات نامتناهی است «خدا است، که هر صفتی از آن‌ها مبین ذات متناهی سرمدی است، بالضروره موجود است» (همان: 21). این که ضرورت مورد ادعا ناشی از چیست، خود بحثی دارد.

### 2 - صفات و حالات

بدیهی است که اگر فقط یک جوهر موجود بوده، آن نیز همان واجب‌الوجود، یعنی خدا، باشد سایر چیزها، که هستی آن‌ها انکارناپذیر است، به ناچار از اعراض همان یک جوهر خواهند بود.

اسپینوزا برای جوهر واحد نامتناهی صفات نامتناهی در نظر می‌گیرد (همان: 6 - 7)؛ اما به نظر او فقط دو صفت، به نام‌های بُعد و فکر از آن صفت نامتناهی، برای ما قابل تشخیص است و همه هستی‌های ممکن، یا - به اصطلاح - «ما سوی الله»، برحسب این که مادی یا

مجرد باشند، از حالات یکی از دو صفت فوق هستند. به قضایای زیر، که از جاهای مختلف کتاب اخلاق گردآوری و به صورت منطقی در پی هم آورده شده‌اند، توجه کنید:

- «مقصود من از صفت، شیء است که عقل آن را به مثابه مقوم ذات جوهر ادراک می‌کند» (همان: 4 - 5).

- «مقصود من از حالت، احوال جوهر یا شیء است که در شیء دیگر است و به واسطه آن به تصور می‌آید» (همان: 5).

- «فکر، صفت خدا است، یا، خدا یک شیء متفکر است» (همان: 68).

- «بُعد صفت خداست، یا، خدا یک شیء دارای بُعد است» (همان: 69).

- «اشیاء جزئی همان احوال صفات خدا، یا، حالاتی هستند که به وجه معین و محدودی بیانگر آن صفاتند» (همان: 42، نتیجه قضیه 25).

- «شیء ممتد و شیء متفکر، یا صفات خدا است و یا احوال صفات او» (همان: 26، نتیجه دوم از قضیه چهاردهم).

حاصل فقرات فوق، به وضوح، این است که عالم هستی، تا آن جا که ما می‌شناسیم، چیزی جز خدا و صفات و احوال او نیست. بنابراین، آنچه برحسب معمول، طبیعت نامیده می‌شود، تا آن جا که امتداد است به صفت بُعد جوهر واحد الهی و اگر فکر (به معنی اعم از عقل و عاطفه) است، به صفت فکر الهی برمی‌گردد. نکته مهم این است که انسان هم مشمول همین اصل است، با این امتیاز که به لحاظ جسم و فکرش حالاتی مرکب از صفات بُعد و فکر خداوند است. از این جاست که اسپینوزا، ضمن این که ارتباط خود با دکارت را حفظ می‌کند، به واقعیتی از قبیل «وحدت موجود» نزد صوفیان می‌رسد.

## ب - مفاهیم و اصول روان‌شناسانه

### 1 - اختیار و معنی آن

از جمله اصول مهم و زیربنایی در حکمت نظری و عملی اسپینوزا «اختیار» و معنی خاص آن است. در علم اخلاق از تکلیف گفت و گو می‌شود، و تکلیف تنها در زمینه اختیار، به معنی انتخاب آزاد، یعنی گزینش عملی یکی از میان دو یا چند، معنا پیدا می‌کند. بنابراین انتظار می‌رود اسپینوزا اختیار را به گونه‌ای متناسب با دو اصل مهم بعدالطبیعی پیشین تعریف و توجیه کند. او در این باب نیز، همچون سایر ابواب، به صراحت سخن گفته و در تفسیر

«اختیار» و موجود «صاحب اختیار»، در هفتمین تعریف از تعاریف مقدماتی بخش اول، می‌گوید:

«مختار آن است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است<sup>3</sup> و به محض اقتضای طبیعتش به افعالش موجب، برعکس، موجب یا به عبارت بهتر، مجبور آن است که به موجب یک شیء دیگر به یک نسبت معین و محدودی در وجودش و در افعالش موجب است» (همان: 8 - 9).

در این‌جا با تعاریفی از «اختیار» و «اجبار» روبه‌رو می‌شویم که با معنی عرفی آن دو فرق دارد. مترجم فارسی کتاب به این نکته توجه کرده، در حاشیه می‌گوید:

«تعریف، صراحت دارد که اختیار به معنای انتخاب میان فعل و ترک نیست، بلکه به معنای وجوب وجود شیء و ضرورت صدور فعل از فاعل است. نظر به ذات آن و با قطع نظر از خارج... اما جبر به این معناست که وجود شیء و فعل آن از ناحیه غیر باشد، نه از ضرورت ذات و اقتضای طبیعتش... بنابراین او میان اختیار به معنایی که خود برای آن قایل است، از یک سوی و وجوب و ضرورت از سوی دیگر، نه تنها تضادی نمی‌بیند؛ بلکه واژه‌های ضرورت و وجوب را در تعریف فاعل بالااختیار به کار می‌برد» (همان: 9، پاورقی 22).

نتیجه این‌گونه اختیار این است که فاعل با شعور ممکن است در ذات خویش توانایی ترک فعل را ملاحظه نکند و در عین حال به دلیل آن که در انجام فعل متأثر از عاملی خارج از ذات خود نیست، مختار شمرده شود؛ و برعکس، ممکن است فاعل در ظاهر توانایی ترک و فعل را در خود حس کند و بیازماید، اما از آن‌جا که تحت تأثیر عوامل خارجی قرار دارد، مجبور شمرده شود. بر این اساس است که اسپینوزا درباره خداوند، که مختار علی الاطلاق است، می‌گوید: «خدا فقط به حسب قوانین خود عملی می‌کند و به وسیله کسی و چیزی مجبور نشده است» (همان: 33).

## 2 - عقل فعال و عاطفه منفعل

نقش عقل و عواطف یا دو نیروی فعال و منفعل در نظام اخلاقی اسپینوزا، چنان‌که اشاره شد، بسیار مهم است. به‌طور کلی عاطفه در مقابل عقل و انفعال در مقابل فعل قرار دارد. به

3- اختیار در این‌جا به معنی وجود بالذات (در مقابل بالغیر) نیز به کار رفته و این هم اصطلاح جدیدی است؛ ولی چون بحث فعلی درباره فعل است در متن متعرض آن نشدیم.

نظر او عاطفه همیشه منفعل و قلمرو امکان و اتفاق و عقل همیشه فعال و قلمرو ضرورت است. عاطفه تحت تأثیر علت خارجی است و از این جهت است که پیوسته منفعل و مجبور یا عین انفعال و جبر است؛ اما عقل بالذات مستقل و از هرگونه تأثیر خارجی برکنار است و از این جهت است که فعال و مختار نامیده می‌شود، و دقیق‌تر بگوییم عین فعالیت و اختیار است.

اسپینوزا نکات دقیقی را در تمایز میان فعل و انفعال و شناخت آثار هریک مورد توجه قرار می‌دهد: «عاطفه که حال انفعالی نفس نامیده می‌شود تصویری است مبهم که نفس به وسیله آن برای بدن خود یا هر جزئی از بدن خود قدرت بودن بیشتر یا کمتر از آن‌چه قبلاً بوده را تصدیق می‌کند... و با حضور این تصور، خود نفس موجب می‌شود که بیشتر درباره این شیء بیندیشد، تا آن شیء» (همان: 202 - 203، تعریف عواطف)

در تعریف فوق ابهام از خواص انفعال شمرده شده است. حال به قضیه زیر توجه کنید: «افعال نفس تنها از تصورات تام ناشی می‌شوند، اما انفعالات فقط بر تصورات ناقص مبتنی‌اند» (همان: 141).

تصور تام در نظر اسپینوزا لزوماً درست و مطابق واقع و مندرج در روابط ضروری ناشی از عقل است. همچنین وقتی دو قضیه زیر را به یکدیگر ضمیمه کنیم، دیدگاه فوق به روشنی از آن‌ها استفاده می‌شود:

- «هر تصویری که در ما مطلق یعنی تام و کامل است، درست است» (همان: 104).

- «نادرستی، عبارت است از فقدان شناخت، که لازمه تصورات ناتمام، ناقص و مبهم است» (همان: 105).

در قضایای فوق، به روشنی، درستی و تمامیت تصورات ناشی از عقل مورد تأکید قرار گرفته؛ به ضمیمه آن‌چه درباره عاطفه و انفعال گفته شده، نقش هریک از این دو نیرو در وجود انسان، از دیدگاه اسپینوزا، روشن می‌شود.

### 3 - صیانت ذات

کوشش نفس برای حفظ و تقویت خود و همه وابسته‌های خود، به ویژه بدن، و اهتمام غریزی نفس به حفظ کردن و بالا بردن امکانات و قدرت‌های خود، در نظام فکری اسپینوزا اهمیت زیاد دارد و از آن‌جا به فلسفه اخلاق نیز منتقل می‌شود و با نیروی عقل و فعالیت او ارتباط



می‌یابد و کانونی پایدار در ارزش‌ها را تشکیل می‌دهد. اخلاق اسپینوزا از این جهت در مقابل فلسفه‌های اخلاقی مبتنی بر ترک دنیا و طرفدار رهبانیت قرار دارد.

به نظر او صیانت از خویشتن بر آمده از ذات و حکم عقل است و هر نوع آسیبی ناشی از عوامل بیرونی است. او این مطلب را، از جمله، ضمن قضایای زیر به صورتی بیان کرده که شامل غیرانسان و حتی موجودات بی‌شعور نیز می‌گردد:

«هر شیء از این جهت که هست، می‌کوشد تا در هستی‌اش پایدار بماند» (همان: 123).

«کوشش شیء در پایدار ماندن در هستی خود، چیزی نیست مگر ذات بالفعل آن» (همان).

«ممکن نیست چیزی از بین برود، مگر به وسیله یک علت خارجی» (همان: 122).

روشن است که تعمیم این اصل به اشیای بی‌جان، مستلزم تأکید آن در موجود باشعور و اراده، به ویژه در انسان عاقل است. به همین جهت، اسپینوزا علاوه بر بیانات عام فوق، این اصل را در مورد انسان‌ها نیز جداگانه آورده، ضمن قضایای زیر می‌گوید:

«نفس، هم از این حیث که تصورات واضح و متمایز دارد و هم از این حیث که دارای تصورات مبهم است می‌کوشد تا در هستی خود برای زمان نامحدودی پایدار بماند و از این کوشش خود، آگاه است» (همان: 144).

«ممکن نیست در نفس ما تصویری باشد که بدن را نفی کند، که این چنین تصویری متضاد با نفس است» (همان: 145 - 146).

«نفس حتی‌الامکان می‌کوشد تا اشیایی را تخیل کند که قدرت فعالیت جسم را افزایش می‌دهند یا تقویت می‌کنند» (همان: 148).

«وقتی که نفس شیء را تخیل می‌کند که از قدرت فعالیت جسم می‌کاهد... در این صورت حتی‌الامکان می‌کوشد تا اشیایی را به خاطر آورد که وجود اشیاء مذکور را نفی کند» (همان).

#### 4 - پرسش و پاسخ

ممکن است قضیه دوم، از قضایای چهارگانه، این پرسش را پیش بیاورد که فکر انزواطلبی و مردم‌گریزی و یا - حتی - از خودگریزی، که چه بسا منتهی به خودکشی می‌گردد، از کجا ناشی می‌شود؟

پاسخ اسپینوزا از این جهت روشن است. او می‌تواند این قبیل تصورات و تصدیقات را، طبق قضیه سوم، از سه قضیه عام سابق، معلول عوامل بیرونی و ناشی از غلبه انفعال بر

فعالیت و مقهور شدن عقل در مقابل عواطف بداند و همین را از جمله دلایل تجربی مدعای خود قلمداد کند.

### 5- عواطف شادی، اندوه و خواهش

پیش از شرح عواطف سه‌گانه، باید این نکتهٔ مقدماتی توجه کنیم که اسپینوزا عواطف را به‌طور کلی به دو قسمت اصلی و فرعی تقسیم می‌کند و از شادی، اندوه و خواهش را سه عاطفهٔ اصلی که عواطف فرعی را به دنبال می‌آورند و اعمالی خوب یا بد را سبب می‌شوند، می‌داند. وی از آغاز بخش سوم از کتاب اخلاق، با عنوان «منشأ و طبیعت عواطف» می‌کوشد تا مقصود خود از عواطف و اقسام ممدوح و مذموم آن‌ها را روشن کند و این مقصود را ضمن چند تعریف، که خلاصه آن‌ها را می‌آوریم، به انجام می‌رساند:

تعریف اول: «من آن علتی را علت تام می‌نامم که بتوان معلولش را به وسیلهٔ آن به‌طور واضح و متمایز شناخت...» تعریف دوم: «من می‌گوییم: ما وقتی فعالیم که علت تام چیزی باشیم که آن در ما یا در خارج از ما روی می‌دهد... و برعکس، می‌گوییم: ما وقتی منفعلیم که فقط علت ناقص چیزی باشیم که در ما واقع می‌شود یا از طبیعت ما نشأت می‌گیرد.» تعریف سوم: «مقصود من از عواطف، احوال بدن و هم چنین تصورات آن احوال است که قدرت فعالیت بدن به واسطهٔ آن‌ها افزایش می‌یابد یا کاهش می‌پذیرد... بنابراین اگر بتوانیم علت تام یکی از این احوال باشیم، در این صورت عاطفه را فعل می‌نامم وگرنه انفعال» (همان: 134).

از نتیجه‌ای که اسپینوزا پس از سه تعریف فوق گرفته، به ضمیمه آنچه پیش‌تر در ستایش فعل و فعالیت و نکوهش انفعال و منفعل بودن گفت، معلوم می‌شود عواطف در نظر وی یکسره مذموم و عامل انفعال نیستند، بلکه پاره‌ای از آن‌ها منشأ فعالیت و ممدوحند، زیرا آنچه از کانون دیگر نفس آدمی، یعنی عقل او، ناشی می‌شود یکسره از نوع فعالیت و مایه ستایش است.

اسپینوزا پس از تعاریف فوق، بیش از پنجاه قضیه را به بیان عواطف و ارتباط نفس و بدن با آن‌ها اختصاص داده که برخی را به مناسبت نقل کرده‌ایم؛ و آنگاه به سه عاطفه اصلی شادی، اندوه و خواهش پرداخته، می‌گوید:

«شادی تحول انسان از کمال کمتر به بیشتر است» (همان: 190).

«اندوه تحول انسان از کمال بیشتر کمال کمتر است» (همان).

«خواهش همان ذات انسان است از این حیث که تصور شده است که ذات انسان به موجب یکی از حالات خود موجب به انجام دادن فعلی شده است» (همان: 189). وی آنگاه، در شرح تعریف سوم، خواننده را به تبصره قضیه نهم ارجاع می‌دهد که در آن‌جا گفته است: «خواهش، میلی است که از آن آگاهیم» (همان: 190 و 145). به این ترتیب میل از این جهت که ممکن است آگاهانه یا ناآگاهانه باشد در نظر اسپینوزا، اعم از خواهش است. وی این تفاوت را در هر دو موضع (همان: 145 و 190 - 189) توضیح می‌دهد.

### 6 - اشکال و توضیح

از آن‌جا که اسپینوزا شادی و اندوه را در تعاریف گذشته به «نفس تحول از کمال کمتر به بیشتر و برعکس» تعریف کرد، ممکن است این سؤال مطرح شود که ظاهراً شادی و اندوه عاطفی هستند که از توجه به تحولات مذکور فراهم می‌آیند؛ وگرنه نفس تحول، چنانچه مورد توجه قرار نگیرد شادی یا اندوهی را در پی ندارد.

اسپینوزا در این‌جا می‌تواند مدعی شود که نفس تحول از کم به بیش و یا برعکس، به ترتیب، مستلزم نوعی احساس اقتدار یا مغلوبیت است؛ و این خود به یک معنا شادی و اندوه شمرده می‌شود. به علاوه، روشن است که شرط لازم تحقق شادی و اندوه توجه به آن‌ها نیست. چنین پاسخی - اگر گفته شود - درست است و او خود از این دو معنا در جای دیگری به «نشاط» و «افسردگی» تعبیر کرده و آن تعبیرات مناسب‌ترند (همان: 243). اما وی در این‌جا - به حق - تسلیم مفهوم عرفی شادی و اندوه شده، با توضیحاتی بیشتر و بدون اشاره به پرسش فوق، می‌گوید:

«به تعداد اشیا یی که از آن‌ها متأثر می‌شویم، انواع شادی، اندوه و خواهش و نتیجتاً همه عاطفی که... از این‌ها ترکیب یافته... یا متفرع شده‌اند، وجود دارد» (همان: 184، با تلخیص).

همچنین:

«ما می‌کشیم تا هرچه را تخیل می‌کنیم که موجب شادی ما می‌شود، به وجود آوریم؛ و هر چه را ضد آن است و موجب اندوه ما می‌شود، از خود دور کنیم و نابودش سازیم» (همان: 160).

آنچه تخیلش موجب شادی یا اندوه است چیست؟ در قضایای زیر توضیح این مطلب داده شده است:

«وقتی که نفس به خود و به قدرت فعالیت خود توجه کند شاد می‌شود و هرچه خود را و قدرت فعالیت خود را با تمایز بیشتری تخیل کند این شادی بیشتر خواهد بود» (همان: 181).  
«وقتی که نفس ضعف خود را تخیل می‌کند ضرورتاً اندوهگین می‌شود» (همان: 182).

## 7 - آزادی و بندگی

اسپینوزا احکام اخلاقی را که از قبیل ممنوعیت، یا به اصطلاح بیانگر «ضد ارزش»ها هستند در بخش چهارم، زیر عنوان «بندگی انسان یا قوت عواطف» بیان کرده و آن‌هایی را که، به نظر او، از قبیل تکلیف یا بیانگر «ارزش»ها و یا - احياناً - از نوع «رخست» یا «اباحه»اند، در بخش پنجم ذیل عنوان «قدرت عقل یا آزادی انسان» آورده است. از این‌جا دو مفهوم عام «آزادی» و «بندگی» شکل می‌گیرد.

وی مجموعه حالات غیراخلاقی انسان را «بندگی» و مجموعه حالات مطلوب اخلاقی را «آزادی» می‌نامد. کسی که بنده است، تحت سلطه عواطف و پیوسته دچار انفعال است؛ اما شخص آزاد تحت حکومت عقل قرار دارد و فعال است. وی در ابتدای بخش چهارم می‌گوید: «من ناتوانی انسان را در تسلط بر عواطف خود و جلوگیری از آن‌ها را بندگی می‌نامم؛ زیرا کسی که تحت سلطه عواطف خویش است، مالک خود نیست بلکه تا آن حد دستخوش اتفاق است که با این‌که بهتر را می‌بیند، غالباً مجبور می‌شود که از بدتر پیروی کند» (همان: 205).

«اتفاق»، به موجب توضیح مترجم فارسی، در برابر «ضرورت» قرار گرفته است. (همان: پاورقی 2). امر ضروری صرفاً اثر ذات فاعل است و هیچ عامل بیرونی را در آن سهمی نیست. اما امر اتفاقی، برعکس، تحت‌تأثیر عوامل بیرونی و خارج از کنترل عامل است و به همین مناسبت آن را اتفاق نامیده است، هرچند «اتفاق» واقعی یعنی پیدایش امر بدون علت در عالم هستی تحقق ندارد و این یک اتفاق ضروری در مقایسه با ذات فاعل است. ضرورت، ناشی از حکم عقل و اتفاق وابسته به عوامل برون ذات است و از این جهت است که اولی فعالیت و دومی انفعال نامیده شده است.

مترجم دانشمند کتاب، در پایان پاورقی مورد اشاره، نظر اسپینوزا را با گفته‌های حکیمان و فرزندان عارف ما، همچون فردوسی و مولوی همانند ساخته که معتقدند «آزاد کسی است که از قید و بند عواطف رسته و اعمال و افعالش به دستور عقل است و برعکس، بنده کسی است

که در قید و بند عواطف، یعنی شهوات و میل‌ها و خواهش‌ها و هواهای نفسانی است» (همان).

در زمینه مقایسه‌ای که مترجم انجام داده، ضمن قبول اصل مطلب در کلیت آن، شاید شایان ذکر باشد که در مورد واژه «عواطف» مسامحه‌ای صورت گرفته است؛ زیرا عواطف از دیدگاه اسپینوزا، چنان‌که پیش‌تر متذکر شدیم، با آن‌که همگی از جنس انفعالاتند، اما همگی مذموم نیستند، بلکه برخی از آن‌ها منشأ بروز حالات و اعمالی موافق عقل و مقدمه فعالیت هستند. این قبیل عواطف، برای مثال، عاطفه وطن‌دوستی تا سر حد قبول شهادت، نزد عرف و شرع نیز ممدوحند. نکته قابل توجه این است که این عواطف، با آن‌که موافق حکم عقل هستند، اما بروز و تأثیرشان از جنبه عاطفی است؛ وگرنه، در مثال مذکور، آدمی هر قدر هم بداند که وطن عزیز و ارزشمند است، با صرف دانستن، به سوی شهادت و از جان گذشتن نمی‌رود.

### ج - مفاهیم فلسفه اخلاقی

#### 1 - خیر و شر

«مقصود من از خیر چیزی است که یقین داریم برای ما مفید است» (همان: 209)؛ «و برعکس، مقصود من از شر چیزی است که یقین داریم ما را از برخورداری از خیر باز می‌دارد» (همان).

در دو تعریف فوق، قید «یقین داریم» - ظاهراً - موجب می‌شود «خیر» و «شر» از اطلاق دور شوند و به «علم ما» مشروط گردند. نتیجه این تقيید و تحدید، این است که خیر مابعدالطبیعی و اخلاقی مطلق نداشته باشیم.

مترجم فارسی کتاب، در تأیید نتیجه فوق، در پاورقی کتاب، با استنباط از قید مذکور، گفته‌اند: «به طوری که ملاحظه می‌شود، او خیر و شر و کمال و نقص مطلق را انکار می‌کند و به این ترتیب با ادیان الهی و برخی از نظام‌های فلسفی به مخالفت می‌پردازد» (همان: 208، پاورقی 12).

اما در پاسخ می‌توان گفت: «تال جامع علوم انسانی» اولاً فلسفه اسپینوزا که به شدت متکی بر «ضرورت» است، چنین نسبتی را بر نمی‌تابد؛ چه، ضرورت و اطلاق با هم تلازم دارند.

ثانیاً می‌توان گفت اسپینوزا در این‌جا، یعنی بخش چهارم کتاب که بیشتر جنبه اخلاقی دارد و ناظر به عمل و امکانات منتهی به آن است، به زبان عرف سخن گفته است؛ چه، در مقام تصمیم و عمل باید آن‌چه را به سراغش می‌رویم به عنوان «خیر» و آن‌چه را پرهیز می‌کنیم به عنوان «شر» بشناسیم؛ هرچند در این شناخت به اشتباه رفته، یا به نحوی خود را فریب داده باشیم؛ وگرنه عمل یا ترک عملی صورت نمی‌گیرد. بیان اسپینوزا، چنان‌که ملاحظه کرده‌ایم، غالباً روان‌شناسانه است؛ اما او هرگز نگفته است آن‌چه خیر یا شر تشخیص داده می‌شود، لزوماً و در متن واقع خیر یا شر است.

ثالثاً چنان‌چه در یک فرض ایده‌آلی و کمال مطلوب که هرگز تحقق نیافته است و نمی‌یابد، همه انسان‌ها، طبق خواسته اسپینوزا و مصطلح او دارای رشد عقلی، در نقطه مقابل عاطفی شوند، شناخت‌های آن‌ها با آن‌چه در واقع و به‌طور مطلق تحقق دارد، تطبیق خواهد کرد. اما این فرض، با آن‌که درست است، قطعاً مورد نظر اسپینوزا نبوده است. رابعاً نه تنها دلیل محکمی در باب مخالفت اسپینوزا در این مورد خاص با «ادیان الهی و برخی از نظام‌های فلسفی» وجود ندارد، بلکه دلیل خلاف آن نیز در گفتار او آمده است؛ از جمله:

«یک شیء از این حیث که موافق طبیعت ما است، بالضروره خیر است» (همان: 230).  
چنان‌که ملاحظه می‌شود در قضیه فوق نه تنها «علم ما» شرط نشده، بلکه قید «ضرورت» هم لحاظ شده است.

شایان ذکر است که مترجم در پاورقی دیگری همین مطلب را به صورتی متعادل‌تر به اسپینوزا نسبت داده و گفته‌اند: «به طوری که ملاحظه می‌شود، او کمال مطلق را انکار می‌کند و در معنی نخستین، آن را مرادف با تمام و نسبی می‌داند. بنابراین نه تنها کمال، بلکه نقص نیز نسبی خواهد بود» (همان: 206، پاورقی 4). قید «در معنی نخستین» اگر به معنی «در ابتدای نظر» باشد، موجب تعدیل قضاوت سابق است.

## 2 - کمال و نقص

کمال و نقص نیز، همچون خیر و شر، در نظر اسپینوزا یک معنی واقعی دارند و یک معنا یا تلقی عرفی و عامیانه و غالبی و اسپینوزا به هر دو توجه کرده است. معنی واقعی از این قرار است که «واقعیت و کمال، یک چیز است» (همان: 207، سطر 12 و 13). اما این‌که چیزهایی

هستند و همگی واقعیت دارند؛ ولی در عین حال، بعضی کامل و بعضی دیگر ناقص خوانده می‌شوند - و فرض بر این است که این تعبیر نیز صحیح است - به این معناست که: «بعضی از اشیا نسبت به بعضی دیگر از وجود یا واقعیت کمتری بهره‌مندند» (همان: سطر 15 و 16). و از این جهت است که می‌گوییم «بعضی کامل‌تر از بعضی دیگرند و از آن‌جا که به اشیا خیر اموری از قبیل حد و پایان و ضعف و جز آن اسناد می‌دهیم که مستلزم نفی‌اند، لذا آن‌ها را ناقص می‌خوانیم» (همان: سطر 16 - 18).

اما این که ما متوجه می‌شویم بهره وجودی چیزی کمتر از چیز دیگری است، از این طریق است که هنگام تأثر از اشیا بیرونی متوجه می‌شویم بعضی از آن‌ها «نفس ما را به قوت و شدت اشیا بی‌کمال‌شان می‌نامیم متأثر نمی‌سازند» (همان: 207 - 208).

کمال و نقص عامیانه با توجه به عنایات بشری تصویر می‌گردد و به تمام معنا نسبیست دارد. اسپینوزا در تقریر این معنا از یک مثال کمک می‌گیرد: «کسی که تصمیم گرفته است کاری را انجام دهد و آن را به پایان رسانده است کارش کامل است، نه فقط به اعتقاد خودش بلکه به قضاوت هرکس که اندیشه و هدف فاعل را به درستی می‌داند یا گمان می‌کند که می‌داند، مثلاً اگر کسی کاری را می‌بیند (که من فرض می‌کنم هنوز تمام نشده است) و می‌داند که قصد فاعل ساختن خانه است در این صورت آن را ناقص می‌خواند؛ و برعکس اگر ببیند که آن کار مطابق قصد فاعل پایان یافته است آن را کامل می‌نامد. اما اگر کسی کاری را ببیند که شبیه آن را هرگز ندیده و از قصد فاعل هم آگاه نباشد، واضح است که نخواهد دانست که آن کار کامل است یا ناقص» (همان: 205 - 206).

### 3 - غایت

اسپینوزا، در ادامه نظر خود نسبت به کمال و نقص، «غایت» را به‌طور مطلق از طبیعت و از فعل خداوند نفی می‌کند و آن را امری نسبی و حاصل تمایلات و تأثرات انسان در امور مربوط به زندگی می‌شمارد: «به نظر نمی‌آید که علت اطلاق کلمات کامل و ناقص به اشیا طبیعی که ساخته دست انسان نیست نیز جز این باشد؛ زیرا انسان‌ها برحسب عادت از اشیا طبیعی هم مانند اشیا مصنوعی تصویری کلی می‌سازند که آن‌ها را نمونه‌های آن اشیا منظور می‌دارند و چنین می‌انگارند که طبیعت هم در کار خود آن‌ها را به عنوان نمونه در نظر دارد؛ زیرا چنین

می‌پندارند که طبیعت، بدون غایت‌کاری نمی‌کند... ما در زیر بخش اول این کتاب نشان دادیم که طبیعت هیچ فعلی را برای غایتی انجام نمی‌دهد؛ زیرا موجود سرمدی و نامتناهی که ما آن را خدا یا طبیعت می‌خوانیم با همان ضرورتی که وجود دارد عمل هم می‌کند (قضیه 16، بخش 1) و لذا دلیل یا علت فعل خدا یا طبیعت با دلیل وجود او یکی است و همیشه یکسان است. پس همان‌طور که وجود او بدون غایت است فعل او نیز بدون غایت است... بنابراین آنچه علت غایی نامیده می‌شود چیزی نیست مگر همان میل انسان» (همان: 205 - 207).

#### 4 - فضیلت و رذیلت

به نظر اسپینوزا که با مبانی او نیز که تا به حال ملاحظه کرده‌ایم، تطابق دارد، «فضیلت و قدرت یک چیز است» (همان: 210). اسپینوزا این مطلب را به عنوان یک تعریف بیان می‌کند و در توضیح آن می‌گوید: «فضیلت از این حیث که به انسان مربوط است، ذات یا طبیعت انسان است، از این حیث که قدرت انجام دادن اموری را دارد که فهم آن‌ها به حسب قوانین طبیعتش امکان می‌یابد» (همان). او توضیح بیشتر را، به اشاره، به قضیه هفتم از بخش سوم ارجاع می‌دهد که در آن‌جا گفته است: «کوشش شیء در پایدار ماندن در هستی خود، چیزی نیست مگر ذات بالفعل آن» (همان: 123).

یکسانی فضیلت و قدرت گرچه ممکن است ابتدا به نظر عجیب بیاید و حتی شواهدی در ذهن هرکس برخلاف آن، از زندگی شخصی خودش یا اجتماع و یا از تاریخ بیاید؛ اما در مجموعه نظام اسپینوزایی معنی روشن و قابل فهمی دارد:

فضیلت به معنی عملی به مقتضای عقل است و عقل همیشه فعال است و در مقابل، رذیلت به معنی گرفتاری در چنگال عواطفی است که با انفعالات غیراخلاقی ارتباط دارد. بنابراین، شخص دارای فضیلت به نسبت فضیلت خود دارای نفسی قدرتمند است و شخص رذیلت‌مآب، همیشه زبون و منتظر اتفاقات است.

#### 5 - سودمندی

اسپینوزا سودمندی هر چیزی را در تطابق با طبیعت بشر تشخیص می‌دهد و مقصود او از طبیعت، حالت عقلانی بشر است. به قضیه زیر توجه کنید:



«یک شیء از این حیث که موافق طبیعت ما است، بالضروره خیر است» (همان: 230). سپس در ادامه قضیه فوق به عنوان «نتیجه» می‌گوید:

«از این‌جا نتیجه می‌شود که یک شیء هرچه با طبیعت ما موافق‌تر باشد، برای ما سودمندتر خواهد بود و برعکس، یک شیء هر اندازه که برای ما سودمندتر باشد، با طبیعت ما موافق‌تر خواهد بود» (همان: سطر 17 - 19).

بنابراین، سودمندی و توافق با طبیعت و خیر بالضروره، برای بشر به یک معناست.

## 6 - یک سؤال

اگر نتیجه فوق را با آنچه ضمن اصل متافیزیکی اسپینوزا دریافتیم، ضمیمه کنیم؛ ممکن است با این پرسش روبه‌رو شویم که وقتی مجموعه هستی منحصر در یک جوهر و صفات و حالات اوست و انسان نیز مندرج در این مجموعه است و به تعبیر اسپینوزا «حکومت در حکومت» نیست، آیا ممکن است آنچه برای او خیر و سودمند است و موافق با طبیعت اوست عیناً برای موجود دیگری شر، مضر و مخالف با طبیعت او باشد؟

علی‌القاعده جواب اسپینوزا منفی است و در آن صورت، می‌توان پرسید: تضاد منافع انسان و بعضی دیگر از موجودات، مانند حیوانات وحشی، چگونه توجیه می‌شود؟ این سؤال مبتنی بر این فرض است که بین انسان‌ها هیچ‌گونه تضاد منافع، به معنی اسپینوزایی منفعت و سودمندی، تصور نشود؛ در حالی که این هم بعید به نظر می‌رسد. برای مثال، وقتی قاتلی اعدام می‌شود یا به زندان می‌افتد، حتی اگر این مجازات برای خود او به نحوی سودمند باشد؛ مشکل بتوان گفت برای فرزند خردسال او که به محبت پدری، بر حسب طبیعت خود نیازمند است و این نیاز عقلانی است، سودمند باشد.

به نظر می‌رسد اسپینوزا در این‌جا ناچار است یک گام فراتر نهد و سودمندی را در تطابق با کل نظام هستی جست و جو کند، و این نیز فرضی است که نیاز به بحث جدی دارد تا به اثبات برسد.

## بازنگری مفاهیم و اصول حاکم بر اخلاق اسپینوزا

خلاصه‌ای از مبانی تصویری و تصدیقی حاکم بر اخلاق اسپینوزا را، ضمن یک طبقه‌بندی سه‌گانه، ملاحظه کردیم. اسپینوزا، چنان‌که اشاره کردیم، مبانی مذکور را با این ترتیب و این

تقسیم، عیناً مقدمه حکمت عملی خود قرار نداده؛ بلکه تشخیص و ترتیب و تقسیم آن از این مقاله و با مسؤولیت این نگارنده است که آن‌ها را از میان انبوهی از تعاریف و اصول موضوعه و متعارفه و قضایا و نتایج و تبصره‌های آن‌ها شناسایی و انتخاب و ارائه کرده است. اسپینوزا نزدیک به پنجاه فضیلت و ردیلت جزئی را با اتکا بر این اصل مطرح و معرفی کرده و پیش از آن که اشاره‌ای گذرا به آن‌ها داشته باشیم، لازم است مبانی مذکور را بازنگری و به خصوص از جهت تأثیر آن‌ها در اخلاق، مورد مطالعه مجدد قرار دهیم.

### الف - تأثیر اصول متافیزیکی

آن چه از اصول متافیزیکی، یا در مجموع، از دو اصل گذشته برمی آید، تأثیر مستقیم در مسأله اخلاق دارد و می‌توان گفت سرنوشت نظام اخلاقی و ساختار و هدف آن را یکسره در اختیار می‌گیرد. اسپینوزا خود به این نتیجه شگفت توجه داشته و در آغاز بخش سوم که موضوع آن انسان و شناخت منشأ و طبیعت عواطف اوست، سخنی دارد که بهتر است همان را جهت ایضاح باز گوئیم. اسپینوزا می‌گوید:

«به نظر می‌آید اغلب کسانی که درباره عواطف و شیوه زندگی انسان چیز نوشته‌اند، از اشیاء طبیعی که به حسب قوانین عمومی طبیعت پیدا می‌شوند بحثی نکرده‌اند؛ بلکه از اشیایی سخن گفته‌اند که در ماورای طبیعت قرار دارند. در واقع، چنین می‌نماید که آن‌ها انسان را در طبیعت به منزله حکومت در حکومت فرض کرده‌اند؛ زیرا معتقد شده‌اند که انسان به جای پیروی از نظام طبیعت آن را آشفته می‌سازد و بر اعمال خود قدرت مطلق دارد و تنها خود موجب آن‌هاست» (همان: 131 - 132).

این سخنان تأثیری دوگانه و متقابل دارند؛ چه، از یک طرف انسان را در جوهر واحد واجب، یعنی خدا، مندرج ساخته و او را به منزله ترکیبی از حالات دوگانه صفات الوهیت قلمداد می‌کنند و به این گونه شأن او را بالا می‌برند؛ اما از طرف دیگر حکومت او بر خود و محیط خود را نفی نموده گونه‌ای از جبر را تداعی می‌کنند که لازم است درباره آن بحث شود. اما همین تلقی که اسپینوزا از طبیعت الهی انسان دارد، الگویی در اختیار او گذاشته تا اختیار را - که یکی از منابع اساسی اخلاق است - به گونه‌ای که ملاحظه کردیم تعریف کند. تعریف مذکور نیز به نوبه خود بازتاب ویژه در امر اخلاق دارد که به اختصار ملاحظه می‌کنیم.

### ب - تأثیر مستقیم معنی اختیار

اخلاق، برحسب عرف، مربوط به انسان است و به همین جهت فیلسوفان اخلاق، هنگام طرح اختیار به منزله یکی از پایه‌های اخلاق، معمولاً آن را به معنایی مشترک میان خدا و انسان در نظر نگرفته‌اند؛ اما اسپینوزا چنین کرده است. وی، هم‌چنان که انسان را از نظر وجودی در خدا مندرج می‌کند، می‌کوشد تا در باب اخلاق هم اصولی کلی بیابد که ارزش‌های اخلاقی مربوط به افعال را به صورتی مشترک میان خدا و انسان مطرح کند؛ و از جمله مواردی که چنین تمایلی به‌طور آشکار در نظریات او مشاهده می‌شود در باب اختیار است.

از نظر اسپینوزا اختیار انسان شبیه اختیار خدا است، یعنی همان‌گونه که خداوند در فعل خودش - همچون ذاتش - تحت تأثیر عوامل بیرونی، از قبیل علت تامه، ناقصه، معدّ، غایت و امثال این‌ها نیست - و همین معنای مختار بودن اوست - انسان مختار نیز در فعلش به مقتضای ذات خود عمل می‌کند و به تعبیر دیگری که گذشت، فعال و پیرو عقل است. اما انسان مجبور در فعل خود متأثر از عوامل بیرونی و یا به تعبیر دیگر که گذشت، منفعل و دست‌خوش عواطف است.

در این‌جا با یک نتیجه شگفت دیگر که ویژه نظام اخلاقی اسپینوزا است، روبه‌رو می‌شویم و آن این‌که در غالب نظام‌های اخلاقی اولاً اختیار به معنی عرفی امکان انتخاب یک گزینه از میان دو یا چند گزینه تفسیر می‌شود. ثانیاً اصل اختیار و استفاده از آن نه فضیلت و نه ردیلت است، بلکه از این جهت در گرو ماهیت و وضعیت ارزشی گزینه‌ای است که اختیار می‌شود. اما اسپینوزا، در کنار معنی خاصی که برای اختیار پیشنهاد کرده، اصل اعمال اختیار را هم فضیلت می‌داند؛ چنان که نفس مجبور بودن را نیز ردیلت می‌شمارد. شواهد مربوط به این مطلب را در بحث از «عقل و عواطف» از متن سخنان اسپینوزا ملاحظه کردیم.

یک نکته مهم که در ادامه بحث اختیار باید متذکر شویم، این است که اسپینوزا اختیار به معنی متعارف را هم از نظر دور نداشته است؛ اما، ضمن این‌که آن را - احتمالاً - جهت تمایز نهادن با معنی مذکور برای اختیار، «اراده» می‌نامد، متذکر می‌شود که: «اراده را فقط می‌توان علت موجب نامید، نه علت آزاد» (همان: 49). همچنین ضمن قضیه دیگری در توجیه یا توضیح مدعای فوق، می‌گوید: «در هیچ نفسی اراده مطلق یا آزاد موجود نیست، بلکه نفس به واسطه علتی به این یا آن اراده جزئی موجب شده است؛ و آن هم به نوبه خود با علت دیگری موجب شده است، و این علت هم با دیگری، و همین‌طور تا بی‌نهایت» (همان: 119).

به این ترتیب نقشی که انتظار می‌رفت اراده آزاد در اخلاق متعارف نزد اسپینوزا داشته باشد رنگ می‌بازد و کم‌ثمر می‌گردد.

### سؤال مهم

آیا اسپینوزا، به راستی، اراده آزاد انسان را نفی می‌کند؟ تفسیری که او از اختیار و اجبار ارائه می‌کند، در حد یک اصطلاح ایجاد اشکال نمی‌کند؛ اما نفی جدی اراده آزاد به معنی متعارف آن از انسان پی‌آمدهای سنگین و ناگواری برای اخلاق دارد. همچنین تفسیر اختیار به این که فعل فاعل با شعور مقتضای ذات او بوده و معلول هیچ‌گونه علت بیرونی، اعم از فاعلی و غایی، نباشد در مورد خداوند؛ از دیدگاه فلسفی - نه کلامی و نه عرفی - قابل توجیه است و در سخنان فلاسفه اسلامی هم آمده است (علامه طباطبایی 1367: 343 - 344)، اما اطلاق همان معنا بر بشر و اختیار او، بر فرض که به نحوی توجیه‌پذیر باشد، ظاهراً ضرورتی ندارد؛ زیرا برای بشر، برحسب ذات امکانی او، اشکالی ندارد که تحت تأثیر عوامل فاعلی و غایی بیرون از ذات خود باشد، و هر نوع تأثیری لزوماً غیرعاقلانه نیست و حتی اگر انفعالی و عاطفی باشد باز هم هرگونه تأثر عاطفی لزوماً غیراخلاقی نیست. نکته اخیر را اسپینوزا هم قبول دارد، چنان که در تقسیم وی از عواطف به فعلی و انفعالی ملاحظه کردیم.

به هر حال، «موقعیت فعلی» یکی از دشوارترین مواضع گفت و گو در حکمت نظری و عملی اسپینوزا است و مورد توجه بحث‌کنندگان، از جمله کاپلستن، قرار گرفته (کاپلستن 1380: 4 - 317) و هم اکنون فرصت ورود به آن را نداریم. اما در حال حاضر، به لحاظ اهمیت مطلب، شاید این اشاره مختصر لازم باشد که: ظاهراً اسپینوزا حداقل اختیاری را که برای تشکیل یک نظام اخلاقی ضرورت دارد پذیرفته است؛ به این معنا که انسان را میان دو ضرورت، تسلیم به حکم عقل و تسلیم به عواطف، مخیر می‌سازد. سپس هر راهی را که انسان با اراده آزاد پذیرفت، بالضروره نتایج آن را هم دریافت می‌کند. این توجیه برحسب ظاهر، قانع‌کننده است، به شرط آن که اسپینوزا اختیار‌گزینش یکی از دو ضرورت را به ضرورت برتری حواله نکند.

### پ - تأثیر نفی غایت در اخلاق

نفی غایت یکی از آثار مستقیم اصول متافیزیکی اسپینوزا و تفسیر او از اختیار است. به خوبی روشن است که وقتی غایات عموماً در ارتباط با امیال و تأثرات و انفعالات در نظر گرفته شوند

و تحقق فضیلت اخلاقی در انسان نیز ملازم با خروج از سلطهٔ انفعال و میل و تأثر باشد، نفی غایت هم ملازم با فضیلت می‌گردد؛ و چون در انسان این اصل پذیرفته شود، الزاماً به پذیرش آن در مورد خدا اولییتی در حد بدهت خواهد داشت.

اما در باب انسان، جای سؤال است که آیا چنین اخلاقی اولاً تا چه حد قابل عمل است، یعنی تا چه اندازه انسان می‌تواند خود را از انفعالات برکنار بدارد؟ ثانیاً تا چه حد در راه کسب سعادت مطلوب است؟ جواب سؤال دوم روشن است، یعنی واقعاً مطلوب اکثریت نیست، هر چند صرف مطلوب نبودن در امر اخلاقی، دلیل کافی برای مردود شمردن شدن نیست. در مورد سؤال اول نیز اسپینوزا، خود، اظهار یأس می‌کند، زیرا مردم را و حداقل، نوع مردم را ناگزیر از گناه می‌شمارد. او این مطلب را به عنوان مثالی برای اندوهی که بالذات شر و بالعرض خیر است، متذکر شده است (همان: 25).

### نتیجه‌گیری

تا این جا کوشش کردیم حکمت عملی اسپینوزا را در سایهٔ مفاهیم بنیادین فلسفهٔ او در حکمت نظری و نیز در مسألهٔ خاص «انسان‌شناسی» بیابیم؛ که اولی طبق اصطلاح رایج در فلسفهٔ اسلامی از امور عامه و دومی یکی از ابواب الهیات به معنی اخص است. آنچه مهم است این است که مبانی اسپینوزا در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و فلسفهٔ اخلاق به راستی درست است یا نه؛ بلکه مهم این است که ملاحظه کردیم او در هر سه قسمت نظریات و اصطلاحات خاص خود را دارد و سخنانی می‌گوید که حداقل با این انسجام و صراحت توسط فلاسفهٔ پیش از خودش اظهار نشده است. بر این اساس، باید منتظر باشیم که او در بیان فضایل و ردایل جزئی نیز، به لحاظ مبانی غالباً منحصر به فرد خودش، فضایل و ردایل جزئی را به گونه‌ای جدید و ابتکاری تشخیص دهد و تعریف کند.

وی در بخش‌های چهارم و پنجم از کتاب اخلاق، پاره‌ای از فضایل و ردایل جزئی را براساس مبانی مذکور در این مقاله نام برده و توضیح داده که ویژگی عمدهٔ آن‌ها این است که اولاً بیشتر درونی‌اند و با انسان‌شناسی روان‌شناسانهٔ او تناسب دارند. ثانیاً، غالب آن‌ها دارای دوگونهٔ غیراختیاری و اختیاری هستند و گونهٔ غیراختیاری نمی‌تواند مشمول حکم اخلاقی و ستایش و نکوهش ناشی از آن باشد. ثالثاً آن‌چه از دو خصوصیت گذشته عجیب‌تر است این است، که شماری از آن‌چه او ردیلت شمرد، از قبیل دلسوزی و فروتنی (همان: 248 - 250)

و امید و پشیمانی (همان: 247 - 250)، در اخلاق متعارف از جمله فضایل شمرده می‌شوند و معمولاً مورد ستایش هستند. همچنین برخی دیگر از حالات یا ملکات درونی، مثل فهم که او آن را بعد از صیانت ذات، برترین فضیلت دانسته (همان: 266)، در اخلاق متعارف به خودی خود نه فضیلت محسوب می‌گردد و نه رذیلت. این نتایج شگفت، گویای آن است که مطالعه جزئیات فضایل و رذایل و چگونگی تطبیق آن‌ها بر مبانی در حکمت عملی اسپینوزا، نیاز به بحث مفصل و جداگانه‌ای دارد.

## منابع

- ارسطو. 1368. اخلاق نیکوماخوس. جلد دوم. ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی. تهران: دانشگاه تهران.
- اسپینوزا، باروخ. 1364. اخلاق. ترجمه محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیرازی، صدرالمتالهین. 1381. الاسفار الأربعة. جلد ششم. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- طباطبایی، علامه سیدمحمدحسین. 1367. با تعلیقات محمدتقی مصباح یزدی. تهران: الزهراء.
- کاپلستن، فردریک. 1380. تاریخ فلسفه. جلد چهارم. از دکارت تا لایبنیتس. ترجمه غلامرضا اعوانی. تهران: سروش و علمی فرهنگی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی