

مقاله‌ای تحقیقی انتقادی در بارهٔ  
مفاهیم و مسائل اخلاقی در فلسفه اسپینوزا  
اثر: دکتر محسن جهانگیری  
از: دانشگاه تهران

چکیده:

باروخ بندیکت اسپینوزا در ۲۴ نوامبر ۱۶۳۲ میلادی در شهر آمستردام به دنیا آمد در ۲۰ فبریه ۱۶۷۷ در شهر لاهه درگذشت. خانواده‌اش از جهودان مارونی - سفاردی (اسپانیایی - پرتغالی) بودند که از ترس محکمهٔ تفتیش عقاید به کشور هلند پناهنده شده بودند. او معلومات اولیهٔ خود را در مدرسهٔ عبرانی شهر آمستردام فراگرفت و در این مدرسه بود که بنیادی‌ترین بخش تفکر وی تکوین یافت. خدا را جوهری یگانه، نامتناهی مطلق، طبیعت طبیعت آفرین و خلاصه اصل و سرچشمهٔ هر موجودی و معرفتی تصور کرد، که نه تنها وجود عالم و به تعبیر وی حالات، یا طبیعت طبیعت یافته متوقف بر اوست، بلکه هیچ تصویری نیز بدون تصور او امکان وجود نمی‌یابد. این گرایش اشراقی و عرفانی پایه و اساس فلسفه او شد. بر خلاف فیلسوفان دیگر، فلسفه‌اش را با خدا آغازید. فضیلت برتر و سعادت راستین را در معرفت حقیقی و عشق به خدا جستجو کرد. او متفکری آزاد و رهبری شجاع و صریح بود، که در راه دفاع از عقاید خود شدیدترین نوع تکفیر را تحمل کرد. آنچه می‌گفت عمل می‌کرد. زندگی بسیار ساده بود، به امور دنیاوی توجه و علاقهٔ چندانی نداشت، به درآمد اندکی از راه تراش دادن عدسیها به دست می‌آورد بسنده می‌کرد. حتی از یاران و دوستان صمیمی‌اش چیزی نمی‌پذیرفت، ولی با وجود این به زندگی بدبین و تارک دنیا نبود و رهبانیت و ترک دنیا را مذمت می‌کرد. در میان مسائل فلسفی به مباحث اخلاقی دلبستگی خاصی داشت. و مسائل

مزبور را با روش علمی و ریاضی مورد بررسی قرار می‌داد. عقیده داشت، که اخلاق با شناخت عواطف و حالات نفس رابطه تنگاتنگ دارد. و در باره اعمال و خواسته‌های انسان می‌توان دقیقاً همانگونه سخن گفت که در باره خطوط، سطوح و اجسام گفته می‌شود. فضیلت را با قدرت یکی می‌دانست و اساس هر فضیلتی را حسن صیانت ذات و به تعبیر خود وی کناتوس (Conatus) می‌انگاشت. در اهتمام وی به مسائل اخلاقی همین بس که موضوع رساله مختصره خود را خدا، انسان و سعادت او قرار داد و کتاب عمده خود را، اخلاق نامید، به علاوه در آغاز رساله اصلاح فاهمه سخن از خیر به میان آورد، البته خیری که از اهمیت بالائی برخوردار است و راستین و پایدار است، که اگر کسی آنرا یابد از لذتی عظیم برخوردار خواهد شد، که تا ابدلایب پایدار است. و این در واقع اعتراف شخصی اوست به اینکه علم اخلاق برترین علوم است و فیلسوف باید بیش از هر چیز در اندیشه و طلب خیر و سعادت اخلاقی باشد. خلاصه می‌توان گفت همچنانکه برخی از فیلسوفان از طریق علم طبیعت به فلسفه رو آورده‌اند، و برخی دیگر از راه ریاضیات، اسپینوزا از مدخل علم اخلاق به حوزه فلسفه وارد شده است. بنابراین مناسب آمد مقاله‌ای تحقیقی - انتقادی در خصوص مفاهیم و مسائل اخلاقی این فیلسوف بزرگ به رشته تحریر درآید. امید است که سودمند و نافع باشد. والسلام.

\*\*\*

اسپینوزا در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمد و با آداب دین یهود پرورش یافت. در سنت یهودیت عمل بر نظر رجحان داشت و معمولاً خط مشی اشخاص با قوانین و احکامی مشخص می‌شد، که نمایانگر اراده مطلقه و یا اراده تحکمی خداوند و در ضمن بیانگر خیر و شر مطلق اخلاقی بودند. این قوانین و احکام، نه تنها عواطف و قوای طبیعی انسان را نادیده می‌گرفتند، بلکه آحادنا به سرکوب آنها نیز فرمان می‌دادند. اطاعت و فرمانبرداری از این قوانین فضیلت و تخلف و سرپیچی از آنها ردیلت به شمار می‌آمد. و از آنجا که در دین مزبور، مانند دیگر ادیان الهی عقیده بر

این بود، که انسان، دست کم در برخی از اعمالش صاحب اختیار و در انتخاب فضیلت و رذیلت و اطاعت و معصیت آزاد است، لذا می‌بایست در برابر اعمالش مورد ستایش و یا نکوهش قرار گیرد. البته، این قوانین با سرنوشت نهائی، یعنی سعادت و شقاوت ابدی انسان نیز پیوند داشت، که ثواب و عقاب آن جهانی حاصل اطاعت و تخلف از آنها بود. ولی در عین حال سفارش و بلکه اصرار می‌شد، که انسان، نه طاعت را باید به امید ثواب و پاداش برگزیند، و نه از معصیت جهت ترس از عقاب و کیفر اجتناب ورزد.<sup>(۱)</sup> اما اسپینوزا که به تدریج رشد کرد و به تحصیل آداب و علوم متداول زمانش پرداخت و به مطالعه آثار برخی از متفلسفان و متکلمان یهود، که در اندیشه عقلی کردن دین بودند، به ویژه سلف دانایش ابن میمون<sup>(۲)</sup> توفیق یافت، از قوانین مزبور معنا و مفهوم دیگری دریافت، که، نه تنها در واقع، بدون غرض و مصلحت و برخلاف طبیعت انسان نبود، بلکه غرض مضاعف داشت، اگرچه در مواردی هم، عقل انسان برای برخی از آنها اغراض مشخص و علل روشنی نمی‌یافت.<sup>(۳)</sup> این قوانین اولاً اشخاص را هدایت می‌کردند، تا به برترین کمال اخلاقی و رشد عقلانی، که نوع انسان استعداد رسیدن به آن را دارد نائل آیند. ثانیاً برپائی یک نظام و جامعه آرمانی را نوید می‌دادند، تا افراد بتوانند برای تکامل عالیترین استعدادهای خود، بهترین شرایط را فراهم آورند.<sup>(۴)</sup>

در اثر این طرز تفکر و فهم و برداشت از دین بود که برای معرفی و شناساندن احکام منزل و فرمانهای الهی، تعبیری، همچون "احکام معقول"<sup>(۵)</sup> و "قانون طبیعی"<sup>(۶)</sup> پدید آمد.

این روش عقلی کردن دین، که اسپینوزا بر آن آگاهی یافت اختصاص به اخبار دین یهود نداشت، بلکه متألّهان مسیحی نیز در آن شریک بودند، و حتی به جرئت می‌توان گفت که بیش از همه متکلمان مسلمان معتزلی بدین مهمّ اهتمام ورزیدند، اگر چه توفیق کلی نیافتند و مسلماً اسپینوزا، حداقل از طریق مطالعه کتاب *دلالة الحائرین* ابن میمون با آراء و افکار این بزرگان آشنا شد<sup>(۷)</sup>، که او این کتاب را به

دقت خواننده بود، اگرچه نپسندیده بود، زیرا به درستی دریافته بود، که در کتاب مزبور حیرت بیش از دلالت است، چون مسائلی که در آن مطرح شده یا بلاجواب مانده و یا بدانها پاسخ درستی داده نشده است.

خلاصه بنا به روایت آقای ولفسن روش مزبور به وسیله عده‌ای از دانشمندان و فیلسوفان، از جمله گروتیوس<sup>(۸)</sup> و هابس<sup>(۹)</sup> تقریباً تا زمان اسپینوزا ادامه داشت<sup>(۱۰)</sup>. البته اسپینوزا علاوه بر مطالعه کتب دینی و کلامی به مطالعه کتب ارسطو و آثار سایر یونانیان نیز پرداخت و در این آثار و نوشته‌ها، که احیاناً تعلیمات رواقیان را انتقال می‌دادند اصل و منبع افکاری را یافت که در مکتوبات متکلمان یهودی و مسیحی عقل‌گرا به گونه‌ای ضعیف و کم‌رنگ انعکاس داشت.

بالاخره در اثر آشنائی با اندیشه‌های عقل‌گرایان یهودی، مسیحی، و مسلمان، و همچنین افکار فیلسوفان کهن بیدین، به ویژه ارسطو و نیز ارسطوئیان مسلمان، بالاخص ابن رشد بر آن شد تا آنجا که می‌تواند قوانین کتب دینی مخصوصاً شریعت موسارا، مانند قوانین عقل یا طبیعت تفسیر کند و در این در تفسیر و توجیه از نظرات اخلاقی اسلاف عقل‌گرای خود یاری جست. مقصود این که روش عقلی کردن دین را فی الجمله پسندید و در رساله دین و دولت<sup>(۱۱)</sup> آن را به کار برد و تأکید کرد که تفکر و تفلسف آزاد، نه تنها برای دین و دولت زیانمند نیست، بلکه برای حفظ و نگهداری آنها ضرورت نیز دارد. و باعث شکوفائی و مقبولیت دین و مشروعیت و محبوبیت دولت و پایداری آن می‌شود<sup>(۱۲)</sup> ولی چنانکه انتظار می‌رفت، روش وی در رساله مزبور مورد قبول عالمان دین قرار نگرفت، و از طرف مقامات دولتی از کتب ممنوعه شناخته شد.<sup>(۱۳)</sup> شنیدنی است، که او خود نیز این روش را به طور کلی درست نیافت و چنین انگاشت، که هم در مفهوم ساده سنتی دین منزل، که صورت تحکمی دارد و هم در توجیه عقلانی آن، که همچون قانونی مبتنی بر غرض و مصلحت تلقی می‌شود، خطای مشترکی موجود است، که بنا بر هر دو روش، کمال و خیر مطلق و قانون منزل، معیار واجب‌القبول و آرمانی رفتار انسان شناخته شده‌اند

و این مستلزم آن است، که کمال انسان عبارت باشد از عمل کردن بر طبق قانونی خارجی که یا اصلاً مخالف طبیعت واقعی انسان است، و یا موافق طبیعت آرمانی اوست، چنانکه در علم خداوند موجود است و انسان بر خلاف طبیعت واقعی باید بکوشد، و بلکه احیاناً متحمل سختیها و ریاضتهایی شود تا بدان ارتقا یابد. صورتی که اسپینوز بر این باور نیست و برای آن به تناسب ذیل معانی دیگر قائل است:

چنانکه کمال را در سرمدیت و متن واقع، عبارت از ذات و واقعیت شیء می‌داند<sup>(۱۴)</sup> و چنین می‌نگارد که: "مقصود من از واقعیت و کمال یک چیز است و "یک شیء هر اندازه کاملتر باشد، به همان اندازه واقعیت بیشتری دارد"<sup>(۱۵)</sup> و "من معمولاً از کمال، واقعیت را قصد می‌کنم، یعنی ذات هر شیء را، از این حیث که وجود دارد و به طریق خاصی عمل می‌کند، بدون توجه به دیمومت آن"<sup>(۱۶)</sup> و لذا نظر می‌دهد که: "همه اشیاء کاملند و در عالیترین مرتبه کمال به وجود آمده‌اند"<sup>(۱۷)</sup> و در نظام حالات و وعای زمان و مکان، برای کمال معنا و مفهوم دیگری تشخیص می‌دهد، در اشیاء غیر طبیعی نسبی می‌انگارد، که اولاً و بالاصاله مرتبط با قصد فاعل و ثانیاً و بالعرض مرتبط با تصورات کلی و نمونه‌هایی است، که انسانها ساخته‌اند. اطلاق کمال - به معانی مزبور - را به اشیاء طبیعی هم از باب توهم می‌انگارد، نه از طریق علم و معرفت راستین. چنانکه می‌نویسد: "کسی که تصمیم گرفته است، که کاری انجام دهد و آن را به پایان رسانده است، کارش کامل است، نه فقط به اعتقاد خودش، بلکه به قضاوت هر کس، که اندیشه و هدف فاعل را به درستی می‌داند، یا گمان می‌کند که می‌داند، مثلاً اگر کسی کاری را می‌بیند (که من فرض می‌کنم که 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. به نظر می‌آید که معنای نخستین این کلمات همین

باشد. اما بعدها که انسانها شروع به ساختن تصورات کلی کردند و نمونه‌هایی از خانه‌ها، ساختمانها، برجها و جز اینها را به تصور آوردند، و نمونه‌ای را بر نمونه دیگر ترجیح دادند، هر کس آنچه را از اشیاء یک نوع، مطابق تصور کلی خود می‌یافت کامل خواند، و برعکس آنچه را که با تصور کلی او مطابق نمی‌نمود ناقص نامید، اگرچه سازنده‌اش اندیشه خود را کاملاً تحقق بخشیده باشد. به نظر نمی‌آید که علت اطلاق کلمات کامل و ناقص به اشیاء طبیعی که ساخته دست انسان نیست نیز جز این باشد، زیرا انسانها برحسب عادت، از اشیاء طبیعی هم، مانند اشیاء مصنوعی تصوراتی کلی می‌سازند، که آنها را نمونه‌های آن اشیاء 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 غایت کاری نمی‌کند. بنابراین وقتی که در طبیعت شیئی می‌بینند که با آن "تصور نمونه‌ای" که از آن شیء دارند کاملاً سازگار نیست فکر می‌کنند که طبیعت اشتباه کرده و راه خطا رفته و شیء مذکور را ناقص گذاشته است. لذا مشاهده می‌شود که انسانها عادة کلمات کامل و ناقص را، بیشتر از طریق توهم، به اشیاء طبیعی اطلاق می‌کنند، تا از راه علم راستین." (۱۸)

خیر هم چنان که اشارت رفت، بنابر مفهوم دینی، چه سنتی و چه توجیهی مطلق شناخته شده، عبارت بود از اطاعت و اجرای احکام و دستورهای دین منزل، که تأکید شده بود برای ما انسانها سودمند است. اما اسپینوزا این را هم نپذیرفت و به طعنه گفت: "انسانها هر چیزی را که به سلامت و تندرستی خود و همچنین عبادت خدا می‌انجامد خیر، و برعکس آنچه را که بدانها نمی‌انجامد شرّ می‌نامند، در صورتی که خیر عبارت است از چیزی، که برای ما یقیناً سودمند است.

برعکس مقصود من از شرّ هر چیزی است، که یقین داریم ما را از برخورداری از خیر باز می‌دارد." (۱۹)

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود، که اسپینوزا در خصوص مفاهیم کمال و نقص و

خیر و شر، که از اصول و مفاهیم بنیادین دین منزّل و اخلاق دینی و سنّتی است با همه متألّهان و متکلمان، و به طور کلی تمام عالمان، چه سنّتی، و چه عقل‌گرا مخالفت می‌ورزد، و لذا از روش توجیهی و عقلی کردن دین، که در رساله دین و دولت به کار گرفته بود دست برمی‌دارد، و در کتاب اخلاقش، که حاوی سنجیده‌ترین و پخته‌ترین افکار فلسفی اوست، از روش ارسطو و سایر فیلسوفان بیدین پیروی می‌کند، یعنی که مسائل مربوط به رفتار انسان را مستقل و جدای از کتب دینی مورد بحث قرار می‌دهد، ولی در عین حال نظر فیلسوفان مزبور را هم در مسائل اخلاقی به طور کلی نمی‌پذیرد، و حتّی با نظریّه اخلاق دنیوی انسان‌مدار عصر<sup>(۲۰)</sup> خود نیز مخالفت می‌ورزد. زیرا بنیانگذاران و پیروان مکاتب اخلاقی مذکور برای انسان نوعی آزادی قائل شده، عواطف و فضایل را متمایز از هم دانسته، میان آنها فرق می‌نهادند. و با وجود اختلاف در مفهوم مابعدالطبیعی آزادی، جملگی در این نکته اتفاق نظر داشتند، که فضائل و رذائل آزادی و اختیاری و افعال و اعمال ما نشأت یافته از خود ما یعنی اراده آزاد ما است. و لذا انسان را به خاطر آنچه فضائل می‌نامیدند ستایش می‌کردند و به علت آنچه رذائل می‌پنداشتند نکوهش<sup>(۲۱)</sup>.

اما اسپینوزا این را هم قبول نداشت، انسان را هرگز آزاد، به معنای متعارف شناخت و به صراحت چنین نگاشت که: "من اختیار را، نه در اراده آزاد، بلکه در ضرورت آزاد می‌دانم"<sup>(۲۲)</sup> و باز تأکید کرد که: "انسانها مانند اشیاء دیگر طبیعت به ضرورت عمل می‌کنند"<sup>(۲۳)</sup> و "هر چیزی به وسیله علتی خارجی به نحوی مشخص و معلوم، بالضروره به وجود آمده و به فعل موجب شده است"<sup>(۲۴)</sup> و "ما به موجب علل خارجی به طرق متعدّد به حرکت درمی‌آئیم و مانند امواج دریا، که بر اثر بادهای مخالف به تلاطم درمی‌آید، به این سو و آن سو کشیده می‌شویم و نمی‌دانیم چه پیش خواهد آمد و سرنوشت ما چه خواهد شد"<sup>(۲۵)</sup> گفتنی است که اسپینوزا نه تنها اعمال و افعال انسان را ضروری دانست، بلکه پاداش اعمال را نیز ضروری شناخت، آن هم از نوع ضرورت هندسی چنانکه نوشت: "من خدا را قاضی

نمی‌دانم، اعمال را برابر کیفیت آنها ارزیابی می‌کنم، نه بر طبق استعداد فاعل و پاداش از اعمال به همان ضرورت نشأت می‌یابد، که از طبیعت مثلث برمی‌آید که زوایایش مساوی دو قائمه است. (۲۶)

او بدین ترتیب اخلاق را از قلمرو آنچه باید باشد، یعنی از طبقه علوم دستوری بیرون آورد و به حوزه آنچه هست، یعنی طبقه علوم واقعی داخل ساخت و تأکید کرد که غرضش از اخلاق، نه این است که به تحقیر و توبیخ و استهزای انسانها بپردازد، بلکه مقصود این است که اعمال و امیال انسان را دقیقاً همان طور ملاحظه کند، که خطوط و سطوح و اجسام را (۲۷)

بنابراین فضائل و رذائل را اختیاری ندانست، میان آنها و عواطف فرق نهاد و انسان را هرگز منشأ اعمال و افعال خود نینگاشت و اصرار ورزید که ما نباید به علت فضائل و رذائل و به عبارت روشن آنچه فضائل و رذائل نام گرفته، ستایش و یا نکوهش شویم. (۲۸)

خلاصه چنانکه اشارت رفت اسپینوزا با نظریه اخلاق سنتی، چه دینی، چه الحادی، چه قدیم، و چه جدید، در این که انسان را آزاد می‌انگاشت و شایسته ستایش و نکوهش می‌شناخت مخالفت ورزید و از آن به شدت انتقاد کرد. که نه تنها این نظریه، بلکه حتی تصور طبیعت انسان به گونه‌ای که مستلزم آزادی باشد نیز حاصل تخیل انسان است، نه عقل او، و یا به عبارت دیگر مبتنی بر تصورات ناقص است، نه تصورات تام، به ویژه مبتنی بر این نقص است، که نتوانسته افراد انسان را حالاتی تصور کند، که اجزای طبیعتند. و خواهشها و هواهای فردی و همچنین ارزشهای آنها، مانند اعمال و افعالشان نتایج ضروری "تلاش برای حفظ وجودشان" (Conatus) (۲۹) است.

اختلاف نظر اسپینوزا با علمای اخلاق سنتی، تنها در مسأله آزادی انسان نبود، بلکه چنانکه گذشت در مسائل کمال و نقص و خیر و شر نیز با آنها به مخالفت برخاست و در ادامه انتقادش از اخلاق سنتی با ذکر تعریفی غیر ارزشی از کمال به



عنوان امری پایان یافته، و با تأکید بر اینکه تعریف مزبور فقط به دست ساخته انسان قابل اطلاق است، به تبیین این نکته، که: چگونه این امر غیرارزشی مفهوم ارزشی یافته و در خصوص اشیاء طبیعی و انسان به کار رفته است پرداخت و چنین نظر داد، که: علت آن میل انسان است، که تحت غلبه و سلطه تخیل به ساختن تصورات کلی می‌پردازد و آنها را معیارها و نمونه‌هایی می‌انگارد، که بر حسب آنها اشیاء و نیز اعمال ما باید سنجیده شوند و مورد قضاوت قرار گیرند.

او معتقد است با قبول این نمونه‌ها است که کمال و نقص بر حسب مطابقت و عدم مطابقت با آنها، معنا و مفهوم ارزشی پیدا کرده است، مثلاً انسان کامل کسی شناخته شده، که به کمال مطلوب انسان بودن نائل آمده و یا در شرف نیل به آن است و مفاهیم خیر و شر اخلاقی نیز بر حسب این نمونه‌ها پیدا شده است.

شایسته ذکر است که اسپینوزا تکامل این طرز تفکر را با عقیده به علل غائی مربوط می‌داند. زیرا به احتمال قوی مبنای اساسی اعتقاد به معیار یا نمونه، انعکاسی از عقیده به اغراض و غایات است. در صورتی که به نظر وی اغراض و غایات و همچنین معیارها و نمونه‌های مربوط، چیزی جز خواهشها و هواهای انسانی نیستند، و لذا او بدین نتیجه رسید، که کمال و نقص و خیر و شر خواص ذاتی اشیاء نبوده، بلکه صرفاً حالات فکر و به عبارت دیگر مجعولات و ساخته‌های ذهن ما هستند، که به اشیاء نسبت داده می‌شوند، از این حیث که آنها را، در قلمرو و تحت مثال و نمونه‌ای قرار می‌دهیم، که مبنای آن خواهش و هوای ما است.<sup>(۳۰)</sup>

حاصل اینکه طبیعت خالی و عاری از تمام ارزشهای انسانی است. چنانکه در نامه‌ای به الدنبرگ<sup>(۳۱)</sup> می‌نویسد: "من به طبیعت نه زیبایی نسبت می‌دهم، نه زشتی، نه نظم، و نه اختلال، زیرا ممکن نیست اشیاء زیبا، یا زشت، آراسته، یا آشفته نامیده شوند، مگر بر حسب خیال خود ما"<sup>(۳۲)</sup>.

اسپینوزا در رساله مختصره هم تأکید می‌کند که: "خیرات و شرور از جمله نسب و امور عقلی هستند، نه از امور واقعی موجود در طبیعت. بنابراین تنها موجود در

فاهمه ما و مخلوق خود ما هستند. زیرا، مثلاً ما انسانی را فقط نسبت به انسانی دیگر و همچنین سیبی را نسبت به سیبی دیگر بد می‌نامیم. به علاوه امور موجود در طبیعت یا اشیائند و یا افعال، اما خیر و شر، نه از جمله اشیائند، و نه از جمله افعال، پس موجود در طبیعت نیستند." (۳۳) در کتاب اخلاق هم تفصیل می‌دهد که: "اما در خصوص خیر و شر باید توجه داشت، که این اصطلاحات در نفس اشیاء به چیز مثبتی دلالت نمی‌کنند و چیزی جز حالات فکر، یا مفاهیمی که از مقایسه اشیاء با یکدیگر ساخته‌ایم نیستند. زیرا ممکن است چیزی در زمان واحد هم خوب باشد، هم بد، و هم نه خوب و نه بد، مثلاً موسیقی برای آدم مالیخولیائی خوب است، برای شخص سوگوار بد است، در صورتی که نسبت به آدم کر، نه خوب است و نه بد" (۳۴)

ولی در عین حال به دنبال این اظهارات و بیانات، که مفاهیم کمال و نقص و خیر و شر را اموری مجعول و ساخته ذهن انسان شناخت، عباراتی می‌آورد، که گویی ناقض و شکننده همه آنها است. چنانکه می‌نویسد: "اما با وجود این، اصطلاحات مذکور باید حفظ شود. زیرا از آنجا که می‌خواهیم از انسان تصویری بسازیم، که آن را به عنوان نمونه طبیعت انسانی مد نظر قرار دهیم، بنابراین لازم است، که اصطلاحات مزبور را نگه داریم و به همان معنایی که گفته شد به کار ببریم، لذا در صفحات بعد مقصود من از خیر هر چیزی است، که مسلماً می‌دانیم که به وسیله آن می‌توانیم بدان نمونه طبیعت انسانی، که مد نظر است راه یابیم، و برعکس مقصود من از شر هر چیزی است، که به یقین می‌دانیم ما را از تقریب بدان باز می‌دارد. به علاوه من انسانها را با توجه به درجه نزدیکی به آن نمونه، یا دوری از آن کاملتر یا ناقصتر می‌نامم." (۳۵)

گفتنی است، که برخی از اسپینوزاشناسان از این نقض و یا به تعبیر دیگر تغییر موضع ناگهانی دچار حیرت شده، در مقام توجیه احتمال داده‌اند، که شاید به نظر وی صرف نمونه قائل شدن برای طبیعت انسانی مشکلی ندارد، بلکه مشکل اینجاست، که نمونه و الگوی اخلاق سنتی مبتنی بر تصورات ناقص و نمونه مورد

قبول اسپینوزا مبتنی بر تصوّرات کامل طبیعت انسان است. زیرا او افراد انسان را حالاتی متناهی می‌شناسد، که همهٔ افعال و اعمالشان نتایج ضروری "Conatus" یعنی "تلاش برای حفظ وجود" است، که در واقع مُکُون و مقوّم شیء متناهی است. (۳۶)

اما به عقیدهٔ من، نظر به آنچه قبلاً اشاره شد، شاید این توجیه و تعبیر درستتر باشد، که اسپینوزا در حالی که برای مفاهیم اخلاقی متداول در سرمدیّت و متن واقع ارزش و اعتباری قائل نیست، نظریه نظام حالات و اجتماعات بشری آنها را ارزشمند و معتبر دانسته، حفظشان را لازم می‌شمارد.

خلاصه این نوع نظر و این نحوهٔ نگرش، اخلاق جدیدی را فراهم می‌آورد، که بیشتر مبتنی بر عقل است، تا تخیل و در عین حال مطابق با نیازهای راستین انسان. این طرز تفکر نو در تعاریفی که در پیشگفتار بخش چهارم کتاب اخلاق آمده، به خوبی نمایان است. اسپینوزا با توجّه به عباراتی، که در آغاز بخش مزبور آمده و ما کمی پیش به نقل آن پرداختیم، به ایراد تعاریف ذیل می‌پردازد:

"مقصود من از خیر چیزی است، که یقین دارم برای ما مفید است" (۳۷) یعنی در حفظ وجود ما را یاری می‌دهد و "مقصود من از شرّ چیزی است، که یقین دارم ما را از برخورداری از خیر بازمی‌دارد" (۳۸)، او با تعریف خیر و شرّ، به حسب نفع و ضرر شخصی، مبنای خودپرستانهٔ ارزیابیها را، که اخلاق سنّتی آن را در پردهٔ استتار نگه می‌داشت آشکار می‌سازد. و در نتیجه مفاهیم خیر و شرّ در اخلاق اسپینوزائی نسبت به اخلاق سنّتی تحوّل اساسی می‌یابد.

باید توجّه داشت که تحوّل محدود به مفاهیم خیر و شرّ نمی‌شود، بلکه مفهوم فضیلت را نیز در برمی‌گیرد. چنانکه او در مقابل اخلاق سنّتی، که فضیلت را، نوعی رفتار نوع پرستانه و در عین حال متعری از هرگونه نفع شخصی می‌شناخت، عبارت از قدرت، و به معنای صریحتر و دقیقتر قدرت انجام فعل بر طبق قوانین طبیعت خود فرد می‌شناساند و چنین می‌نگارد: "مقصود من از فضیلت و قدرت یک چیز

است" (۳۹) و در مقام توضیح می‌افزاید: "یعنی فضیلت تا آنجا که به انسان مربوط است، ذات یا طبیعت انسان است، از این حیث که قدرت انجام اموری را دارد، که فهم آنها به حسب قوانین طبیعتش امکان می‌یابد." (۴۰) شایان ذکر است که برابر دانستن فضیلت با قدرت بازتابی از معنای اصلی کلمه لاتین "Virtus" است، که بر طبق آن معنای فضیلت عبارت می‌شود از: توانایی شخص بر کار، به حسب طبیعت خود. و بنابراین می‌توان آن را با عباراتی از قبیل "خود موجب بودن"، "خود مصدر اعمال خود بودن"، و یا "خود سرمنشاء یعنی علت تامّ حالات خود بودن" شناساند. (۴۱) نظر به همین معناست که اسپینوزا آدم با فضیلت را کسی می‌شناسد که بر عواطفش چیره شود و برده و بنده انفعالاتش نباشد. (۴۲) و از آنجا که طبق تعریف مزبور رفتار مبتنی بر فضیلت مستلزم زیادت قدرت و افزونی توانایی شخص است بر کار، او می‌تواند ادعا کند که فضیلت ذاتاً و ضرورتاً لذت بخش است و برخلاف فضیلت دینی، فضیلت را پاداش خود بشناسد و در نهایت فضیلت را با سعادت یکی بداند و بگوید "سعادت پاداش فضیلت نیست، بلکه خود فضیلت است." (۴۳)

اما نباید از نظر دور داشت که ممیزه و مشخصه ذاتی نظریه اسپینوزا درباره فضیلت، ارتباط تنگاتنگ آن با معرفت است و بیان آن مبتنی بر تحلیل معنا و مفهوم علیّت تامّه بوده، که در نظام فلسفی اسپینوزا، مانند هر نظام فلسفی دیگر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. طبق نظر اسپینوزا انسان فقط وقتی می‌تواند علت تامّه افعال خود و در نتیجه فعال، به معنای درست کلمه باشد، که از تصورات تامّه بهره‌مند است (۴۴) و این منتهی به یکی ساختن فضیلت با علم می‌شود. می‌دانیم سخن غالب اسپینوزا این است که انسان، تنها وقتی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند می‌تواند شهوات، هواها و عواطف خود را تحت نظارت و مراقبت درآورد، آرامش یابد، از مرگ کمتر هراسد و بالاخره بر آنها چیره شود، تا آنجا که نفرت، خشم، یا اهانت و بی‌اعتنائی دیگران را با عشق و کرامت پاداش دهد و بدین ترتیب هویت راستین خود را فعلیّت و واقعیت بخشد و به کمال انسانی نائل آید (۴۵).

حاصل اینکه قدرت واقعی انسان و در نتیجه فضیلت او قدرت عقل و علم اوست، نه اراده به معنای متعارف، تا آنجا که قدرت نفس فقط با شناخت تعریف می‌شود. (۴۶) و به تعبیر دیگر قدرت نفس عبارت از فکر اوست (۴۷) و انسان، طبیعت، قدرت، یا فضیلت خود را تا آنجا نمایش می‌دهد، که اعمال و افعالش از عقل و هوش، یعنی تصورات نامۀ اش نشأت می‌گیرند (۴۸) برای توضیح بیشتر مراتب ذیل یادداشت می‌شود:

اختیار که در نظر اسلاف اسپینوزا مشخصه فضیلت و رذیلت به شمار آمده، به وسیله آن میان فضائل و عواطف فرق می‌نهادند، (فضائل را اختیاری و عواطف را غیراختیاری و اضطراری می‌دانستند) معمولاً با علم و اراده به کار می‌رفت. البته گاهی هم به یکی بسنده می‌شد، مثلاً آنجا که سقراط هر فضیلتی را علم می‌داند، و یا وقتی که سیسرو (۴۹) می‌گوید: "تمام فضائل وابسته به اراده است" (۵۰)، و گاهی هم هر دو واژه به هم پیوسته و به صورت واحد درآمده‌اند، چنانکه ارسطو فضیلت را مرتبط با اختیار شناخته و اختیار را شهوت متروکه شناسانده است (۵۱) شرح و بسط لطائف و دقائق موجود در عبارات مذکور، علاوه بر این که از حوصله مقاله ما خارج است از لحاظ ارتباط با نظر اسپینوزا هم فاقد اهمیت است. زیرا به عقیده وی عقل و اراده یکسانند (۵۲) و میان فضائل و عواطف فرقی موجود نیست، که هر دو به واسطه علل خارجی موجب شده‌اند. بلکه آنچه در این مقام مهم می‌نماید توضیح این مطلب است، که قدرت عقل و علم در برابر قدرت عواطف تا چه حد است و اصولاً عقل، یا علم چه تأثیری بر رفتار و کردار انسان دارد.

شنیدنی است که اسپینوزا با تمام قدرتی، که برای عقل و علم قائل می‌شود، مخصوصاً که بخش پنجم کتاب اخلاق خود را "قدرت عقل و آزادی انسان" نام نهاده و تا توانسته درباره قدرت عقل و اهمیت علم سخن رانده، و به ایراد ادله و اقامه براهین پرداخته است، با وجود این قدرت عقل را در برابر قدرت عواطف ضعیف و محدود انگاشته، (۵۳) بدین ترتیب نظام اخلاقی واقع بینانه‌ای، یعنی اخلاقی که به

امکانات واقعی قدرت انسان نظر دارد بنیان نهاده است و باور ما بر این است که در این خصوص هرگز دچار اشتباه نشده است.

اسپینوزا در هیجده قضیه نخستین بخش چهارم کتاب اخلاق، که عنوانش "بردگی انسان یا قدرت عواطف" است درباره ضعف و محدودیت قدرت عقل، در مقام برخورد با عواطف به تفصیل بحث می‌کند، بحثی که به نظر بسیار واقع بینانه می‌آید.

حاصل بحث این که علم و اراده در مقام برخورد با عواطف کارآیی ندارند و عامل تعیین کننده، قوت و شدت عواطف است، که مانند سایر قوا و نیروهای طبیعت قویها ضعیفها را از بین می‌برند و خود همچنان پابرجا و استوار می‌مانند. و همان طور که ممکن است انسان در حالت مواجهه با سایر نیروهای طبیعت گرفتار شرّ و زیان شود، همچنین امکان دارد در حالتی هم که در معرض حمله و هجمه عواطف قرار می‌گیرد متحمل شرور و آلام گردد و در نتیجه قدرت فعالیت وی برای حفظ وجودش کاهش یابد. و این همان است، که اسپینوزا از آن با عنوان "ناتوانی و عدم پایداری انسان"، یا "ناتوانی انسان بر حکومت بر عواطف"، و یا ممانعت از آنها" یاد می‌کند و بردگی انسان می‌نامد. زیرا انسانی که دستخوش عواطف است مالک خود نیست، بلکه محکوم سرنوشت است، به طوری که غالباً با این که بهترین را می‌بیند ناگزیر از بدترین پیروی می‌کند. (۵۴)

اسپینوزا در این مقام نیز به استدلال و احتجاج می‌پردازد و استدلال خود را در بخش چهارم کتاب اخلاق با این اصل متعارف آغاز می‌کند که: "در طبیعت هیچ شیء جزئی نیست، که شیء دیگری قوی تر و قدرتمندتر از آن نباشد، بلکه در برابر هر شیء جزئی شیء دیگری هست، که قوی تر از آن است، که می‌تواند شیء اول را از میان بردارد" (۵۵) و پس از آن در قضیه دوم همان بخش می‌گوید که: "ما از این حیث که جزئی از طبیعتیم، که ممکن نیست به ذات خود و بدون اجزای دیگر به تصور آید منفعل هستیم" (۵۶). از آن اصل متعارف و این قضیه برمی‌آید: "نیروی که

انسان به وسیله آن در هستی خود پایدار می‌ماند محدود است و نیروی عقل خارجی به طور نامحدود بر آن تفوق دارند" (۵۷) حاصل اینکه: "ممکن نیست انسانها علت تامه همه حالات خود باشند، چرا که ممکن نیست جزء طبیعت نباشند" (۵۸). نتیجه نهائی اینکه: انسان بالضرورة دستخوش انفعالات خود است و از نظام معمول طبیعت پیروی می‌کند و تا آن حد که طبیعت اشیاء اقتضا دارد، خود را با آن سازگار می‌سازد" (۵۹)

بنابراین، این مشکل و این سؤال پیش می‌آید، که پس در جهان اسپینوزائی عقل چه مقامی دارد، و در کجا به کار می‌آید. مشکل و سوال مزبور وقتی قوی و جدی می‌نماید، که مشاهده می‌شود او در آغاز این بحث، یعنی قضیه اول بخش چهارم تأکید می‌کند که: "چیز مثبتی که در تصور نادرست هست، به واسطه حضور چیز درست، از این حیث که درست است زایل نمی‌شود" چنانکه ملاحظه می‌شود قضیه مزبور دلالت دارد، بر این که حقیقت محض، و یا به عبارت دیگر حقیقت را از این حیث که حقیقت است نمی‌توان، همچون سلاحی در برابر تصورات کاذب یا ناقص و در نهایت در برابر عواطف و انفعالات به کار برد.

اسپینوزا برهان این قضیه را بر تحلیل خود از کذب، به معنای فقدان شناخت، که لازمه تصورات ناقص است مبتنی می‌سازد، و چنین استدلال می‌کند که کیفیت مثبتی که در تصور کاذب فرض شده (۶۰)، اگر به واسطه آنچه حقیقت است بر طرف گردد لازم می‌آید حقیقت خود باعث زوال خود باشد که در نظری باطل و گزاف است. (۶۱) البته در برهان نوعی ابهام وجود دارد، که اسپینوزا خود بدان توجه داشته است. لذا در تبصره، خواننده را متوجه می‌سازد که این قضیه با بیان رابطه عقل و تخیل به درستی فهمیده خواهد شد و در این حال با ذکر مثال "تصور خورشید" خاطر نشان می‌سازد، که تصور تام، یعنی تصور علمی خورشید، آن تصور تخیلی را، که همچون صفحه‌ای از آن در آسمان داریم، که در فاصله حدود دویست پا بالای سر ماست زایل نمی‌کند، بلکه فقط ما را قادر می‌سازد، که واقعیت را دریابیم. با تعمیم مثال

نتیجه می‌گیرد، که تخیلات با حضور حقیقت از این حیث که حقیقت است از بین نمی‌رود، بلکه علت از بین رفتن آنها پیدایش تخیلاتی دیگر است، که قوی‌تر از آنها است. اما مشکل باز افزون می‌شود، هنگامی که می‌فهمیم نتیجه مزبور عواطف را هم مانند تصوّرات تخیلی و یا تخیلات شامل می‌شود. چنانکه در قضیه هفتم همان بخش تصریح می‌کند: "ممکن نیست از عاطفه‌ای جلوگیری شود، و یا عاطفه‌ای زایل گردد، مگر به واسطه عاطفه‌ای متضاد، که قویتر از آن است" (۶۲)

او با ترکیب دو قضیه مذکور، در قضیه چهاردهم نظر می‌دهد که: "ممکن نیست شناخت درست خیر و شرّ از این حیث که درست است، از عاطفه‌ای جلوگیری کند، بلکه فقط از این حیث که عاطفه اعتبار می‌شود از آن جلوگیری می‌کند." (۶۳)

شایسته توجه است، که اسپینوزا در این قضیه درباره قدرت عقل، هم به ماهیت مشکل نظر دارد، و هم در عین حال راه حلّ آن را می‌نمایاند. نکته کلیدی و راهنمای قضیه عبارت است از تمییز میان "شناخت درست خیر و شرّ" از این حیث که درست است، و از این حیث که عاطفه یا حالت اعتبار شده است. بنابراین می‌توان گفت: علم درست به خیر و شرّ از این حیث که علم و درست است ممکن نیست عاطفه‌ای را زایل کند و یا از آن جلوگیری به عمل آورد، ولی اگر همین علم همچون عاطفه اعتبار شود، این امکان و قدرت پیدا می‌شود.

اما اینجا این سؤال پیش می‌آید، که آیا ممکن است علم، یا به عبارت دیگر تصوّر درست، به عنوان عاطفه اعتبار شود؟ نظر به نظام فکری اسپینوزا پاسخ مثبت است. زیرا برابر قضیه هشتم بخش چهارم کتاب اخلاق، علم به خیر و شرّ چیزی نیست، مگر حالت لذّت یا الم، از این حیث که ما از آن آگاهیم." (۶۴) برهان قضیه مبتنی بر "تصوّر تصوّر" است. اسپینوزا در این مقام، اولاً به خاطر می‌آورد، که ما شیئی را از این حیث خیر یا شرّ می‌نامیم، که برای حفظ وجود ما مفید، یا مضرّ است و از آنجا که عواطف لذّت و الم نشانه این است که چیزی برای حفظ وجود فایده یا زیان دارد، لذا علم به خیر و شرّ چیزی نیست، مگر آگاهی نفس از تصوّر لذّت و الم



که بالضروره از خود عاطفه لذت و الم نشأت می‌یابد، پس از آن نتیجه می‌گیرد که این علم "تصوّر تصوّر" است، که در واقع متمایز از تصوّر اولی یعنی عاطفه نیست، بلکه همان تصوّر است، که از آن آگاهیم. (۶۵)

او بدین ترتیب می‌خواهد بگوید، که این نوع علم و آگاهی دارای نیروی محرکِ کامل لذت و یا المی است که بدان تعلق می‌یابد و همین نیروست، که اساس فهم قدرت عقل را فراهم می‌آورد. اما با وجود این باز در نهایت، عقل همچون قدرتی ضعیف به تصوّر می‌آید. اسپینوزا در تحلیلی که از قدرت عواطف کرده بدین نکته نظر داشته و در قضایای نهم تا هیجدهم بخش چهارم کتاب اخلاق از پیدایش قوت و ضعف در عواطف و منشاء آن و اینکه چه عواملی باعث تضاد و برخورد عواطف می‌شوند و چگونه عواطف قوی بدون دخالت علم و اراده عواطف ضعیف را از بین می‌برند، به تفصیل سخن گفته است، که ما به خلاصه ذیل بسنده می‌کنیم:

"عاطفه‌ای، که علت آن حاضر تصوّر شده، قویتر از عاطفه‌ای است، که علت آن حاضر تصور نشده است (۶۶). عاطفه‌ای که مربوط به شیء ضروری است، در شرائط یکسان قویتر از عاطفه‌ای است، که متعلق به شیء غیر ضروری، یعنی ممکن است (۶۷). اگر عاطفه‌ای به شیء آینده‌ای تعلق یابد، که به زمان حال نزدیک است، قویتر از عاطفه‌ای خواهد بود، که متعلق به آینده دور است. (۶۸) عاطفه‌ای که به گذشته نزدیک تعلق دارد، قویتر از عاطفه‌ای است، که متعلق به گذشته دور است" (۶۹).

او همین اصول را در خصوص خواهشها نیز درست دانسته و نظر داده است، که آنها هم مانند عواطف با هم تضاد یافته، برخورد می‌کنند و قویها ضعیفها را از بین می‌برند. مثلاً خواهشی، که از شناخت درست خیر و شر نشأت می‌یابد، در صورتی که مربوط به آینده باشد به واسطه خواهش اشیائی، که در زمان حال مطبوعند به آسانی فرو نشانده می‌شود. (۷۰) همچنین خواهش اشیائی که از شناخت درست خیر و شر ناشی می‌شود، ولی مربوط به اشیاء ممکن است، امکان دارد به واسطه اشیائی که حاضرند فرو نشانده و یا از آن جلوگیری شود (۷۱) و بالاخره خواهشی که از

لذت برمی‌خیزد در شرایط مساوی قویتر از خواهشی است که از الم برمی‌خیزد (۷۲) و لذا هر چه از عاطفه لذت بیشتر برخوردار شویم، به همان اندازه به کمال بیشتر ارتقا می‌یابیم و در نهایت از طبیعت الهی بیشتر بهره‌مند می‌شویم. (۷۳) گفتنی است، که همین برتری دادن به لذت است، که به اخلاق وی نوعی صبغه خوش‌بینانه می‌دهد.

خلاصه، اسپینوزا به واسطه تحلیل مزبور از عواطف بدون وسیله قرار دادن معنی فلسفی اراده، یا مفهوم دینی معصیت، با اصطلاحات مخصوص به خود می‌کوشد. یکی از واقعیت‌های اساسی و در عین حال تأسف‌آور تجربه اخلاقی را شرح دهد و آن شکاف عظیمی است، که میان دانستن خیر و انجام آن موجود است. او در این مقام، پس از مبرهن کردن اینکه قدرت عقل برای تحت نظر قرار دادن عواطف بسیار محدود است، و تبیین اینکه چرا عقل غالباً از عهده این مهم برنمی‌آید و انسانها از احکام عقل پیروی نمی‌کنند، به تقریر و توضیح احکام عقل می‌پردازد و مشخص می‌سازد، که کدام یک از عواطف موافق قواعد عقل و کدام یک مخالف آن است. (۷۴) و در شرح و بیان این امور، از طبیعت فضیلت انسان، از غایت ویژه حیات عقلانی او، با تحلیلی از برخی از وظایف خاص واقعی، یا غیر واقعی او گفتگو می‌کند. این مطالب در بقیه بخش چهارم کتاب اخلاق، که محتوی فلسفه اخلاقی اسپینوزا به معنای دقیق و متداول کلمه است، با قضیه نوزدهم آغاز می‌شود و تا پایان بخش ادامه می‌یابد. در قضیه مزبور می‌گوید: "هرکس به حسب قوانین طبیعت خود ضرورتاً چیزی را می‌خواهد، که آن را خیر می‌داند و از چیزی دوری می‌جوید که آن را شر می‌داند" (۷۵) البته این قضیه با توجه به نظریه "Conatus" (تلاش برای حفظ وجود خود) و نیز نظر به آنچه تاکنون درباره خیر و شر گفته شد شگفت‌آور نیست. زیرا از آنجا که فضیلت برابر با قدرت، و یا به عبارت دقیقتر برابر با قدرت انجام فعل بر طبق قوانین طبیعت فرد است، لذا نتیجه می‌شود، که انسان هر چه بیشتر در طلب آنچه برایش مفید است، یعنی حفظ وجود

خود بکوشد، و بر این کار بیشتر توانا باشد، به همان اندازه از فضیلت و قدرت بیشتری برخوردار است و متقابلاً، هر اندازه از آنچه برایش مفید است، یعنی همان حفظ وجود خود غفلت ورزد، یعنی به جای عمل بر طبق قوانین خود، بیشتر دستخوش عوامل خارجی باشد، به همان اندازه ضعیف‌تر است (۷۶).

او نظر به مراتب فوق، در تبصره همان قضیه، خواننده را آگاه می‌سازد، که بنابراین هیچ‌کس، جز آنکه مغلوب علل خارجی و مخالف طبیعت خویش باشد، از "تلاش برای حفظ خود"، یا "حفظ وجود خود" غفلت نمی‌کند. (۷۷) و ادامه می‌دهد که: "هیچ‌کس نمی‌تواند خواهش خوشبختی، کار خوب، یا زندگی خوب داشته باشد، مگر آنکه در عین حال خواهش بودن، کار کردن، زندگی کردن، یعنی در واقع موجود بودن داشته باشد" (۷۸). باز می‌گوید: "ممکن نیست فضیلتی تصور شود، که مقدم بر "تلاش برای حفظ وجود خود باشد" (۷۹) و سرانجام بدین نتیجه می‌رسد، که هیچ‌گایتی عالی‌تر از وجود خود ما نیست، تا ما وجود خود را به خاطر آن حفظ کنیم و یا به عبارت خود او: "هیچ‌کس نمی‌کوشد وجود خود را به خاطر چیز دیگری حفظ کند." (۸۰)

اما ظاهر عبارات مذکور که دلالت بر این دارد که اسپینوزا فضیلت را با صرف بودن و یا به عبارت بهتر باقی ماندن یکی می‌داند و خیر را دقیقاً همان تصور می‌کند، که نفع شخصی خوانده می‌شود، با واقع و جان فلسفه اسپینوزا جداً ناسازگار می‌نماید. زیرا او اولاً هرگز کسی را که به بخت و اتفاق و بدون اینکه بداند چه می‌کند، یعنی بدون کارگیری عقل به مقصود و مطلوب خود می‌رسد بافضیلت نمی‌داند، بلکه به نظر وی، فضیلت از فعالیت خود شخص نشأت می‌گیرد و در صورتی تحقق می‌یابد که شخص خود علت تامه آن بوده، رفتارش مبتنی بر تصورات تامه باشد. چنانکه می‌گوید: "انسان از این حیث که به واسطه داشتن تصورات ناقص به فعلی موجب می‌شود مطلقاً نمی‌توان گفت، که بر طبق فضیلت عمل می‌کند، بلکه فقط از این حیث می‌توان چنین گفت که به واسطه فهم به فعلی

موجب شده باشد. (۸۱)

بنابراین نظر به فلسفه اسپینوزا، فقط کسی طبق فضیلت عمل می‌کند و با فضیلت خوانده می‌شود، که مبنای رفتارش فهم باشد.

او تأکید می‌کند که: "مطلقاً بر طبق فضیلت عمل کردن، عبارت است از همان عمل کردن، زیستن، و وجود خود را حفظ کردن (این سه معنای واحدی دارند) تحت هدایت عقل و بر مبنای طلب آنچه برای انسان سودمند است" (۸۲)

ثانیاً به نظر وی آنچه واقعاً سودمند است، محض زیستن، یا تحصیل حداکثر لذت حسی نیست، بلکه فهم است، بنابراین تلاش عمده کسانی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند بر این است که فهم خود را افزایش دهند، پس اشیاء تا آنجا مفید فرض می‌شوند، که انسان را برای رسیدن به آن هدف یاری رسانند. او خود گوید: "ما هر کوششی که تحت هدایت عقل انجام می‌دهیم، جز برای فهمیدن نیست و نفس از این حیث که عقل را به کار می‌گیرد، تنها چیزی را برای خود مفید می‌داند که او را به فهمیدن رهبری کند" (۸۳)

حاصل اینکه خیر راستین همان فهم است، نه صرفاً ماندن و زندگی کردن. و ما فقط وقتی فعال و درکاریم که می‌فهمیم. (۸۴)

و فعالیت ذاتی عقل، تصور، یا فهم واضح و متمایز است و تلاش بنیادین ذهنی، که تحت هدایت عقل است فهم است. *فهم من علوم انسانی*

در نتیجه او ضرورتاً فقط اشیائی را مفید می‌شناسد، که موجب فهم وی هستند و از آنجا که عالی‌ترین موضوع معرفت خداوند است، که سرچشمه هر معرفتی است، بنابراین معرفت خداوند خیر عظیم نفس است و عظیم‌ترین فضیلت نفس معرفت خداوند است (۸۵) و تنها تصور خداوند است، که می‌تواند انسان را آزاد سازد و باعث شود که انسان هر خیری را که برای خود می‌خواهد برای دیگران نیز بخواهد. (۸۶)

شنیدنی است، که لازمه این خردگرایی ناب، انکار فضائل متعارف اخلاقی، همچون خیرخواهی، بشردوستی و امثال آنها است. که البته او خود این لازمه را

انکار نمی‌کند و بر این باور است، که فضایل مزبور فاقد ارزش مطلقند. اما گفتنی است که او در عین حال که برای این فضائل ارزش مطلق قائل نیست، ارزش آنها را به طور کلی نفی نمی‌کند، بلکه در صورتی که به نحو شایسته‌ای کمک قدرت نفس، یعنی همان فهم باشند ارزشمند می‌شناسد. و تصریح می‌کند، که "برای انسان هیچ چیزی مفیدتر از انسان نیست" (۸۷) و بالاتر از آن "انسان خدای انسان است" (۸۸) یعنی که اگر هر یک از ما بخواهد به رشد عقلانی خود به طور کامل برسد، در میان اشیاء دیگر به کمک ممنوعان خود نیاز شدید دارد، و از آنجا که ما نمی‌توانیم این راه، یعنی رسیدن به کمال رشد عقلانی را تنها به پایان برسانیم، باید خود را آماده سازیم، تا با یکدیگر تعاون و همکاری داشته، علاقه‌مند به رفاه و آسایش ممنوعان خود باشیم. بنابراین، نظریه اخلاقی اسپینوزا از "فردگرایی عقلانی" به صورت فلسفه‌ای ظاهر می‌شود، که به طبیعت اجتماعی انسان نظر دارد و بر مبنای اصل "حفظ خود" ضرورت علاقه به آسایش و رفاه دیگران را مدلل می‌سازد. و در این مقام مطابق روش معمول و معقولش، دلیل خود را تا حدی دشوار، ولی در عین حال بسیار استوار و به شکل دلیلی مابعدالطبیعی اقامه می‌کند بدین صورت که نیاز مردم را به یکدیگر از اصولی کلی استنتاج می‌کند، که نه تنها شامل انسانها، بلکه شامل فراگیر همه حالات متناهی و اجزای طبیعت هستند. او نقطه آغازین را این اصل قرار می‌دهد که: "هیچ شیء جزئی، که طبیعتش با طبیعت ما کاملاً مغایر باشد، نمی‌تواند قدرت فعالیت ما را تقویت، یا از آن جلوگیری کند و مطلقاً ممکن نیست شیئی نسبت به ما خیر، یا شر باشد، مگر آنکه میان ما و آن وجه مشترکی موجود باشد". (۸۹) او اصل مزبور را از اصل کلی تری بیرون می‌آورد، که بر طبق آن "اشیائی که میان آنها وجه مشترکی وجود ندارد، ممکن نیست با هم رابطه علی داشته باشند". (۹۰) چنانکه ملاحظه می‌شود، مطابق این اصل اشیاء مزبور هرگز و به هیچ نوع نمی‌توانند در یکدیگر تأثیر کنند، نه مثبت و نه منفی، یعنی امکان ندارد قدرت فعالیت ما را بیفزایند، و یا از آن بکاهند، برعکس اشیائی که با ما وجه مشترکی دارند

می‌توانند به ما یاری رسانند و یا مانع کار ما باشند. اما در عین حال "ممکن نیست شیئی به سبب وجه مشترکی که با طبیعت ما دارد شر باشد، بلکه آن از این حیث که برای ما شر است مخالف ما است." (۹۱)

می‌توان گفت این حکم در مورد اشیائی صدق می‌کند، که تلاش آنها برای حفظ وجودشان متضاد با تلاش ما برای حفظ وجود ما است، مثلاً غذاهای زهرآگین، یا جانوران درنده، اما اگر چیزی با طبیعت ما سازگار باشد، در این صورت طبق نظر اسپینوزا آن چیز برای ماهواره سودمند خواهد بود، مثلاً غذاهای مقوی و حیوانات مفید. قضیه سی و یکم بخش چهارم کتاب اخلاق ناظر به این حکم است که می‌گوید: "یک چیز از این حیث که موافق طبیعت ما است، بالضروره خیر است." (۹۲)

چنانکه اشاره شد، تا اینجا نقطه آغازین بحث و به اصطلاح مرحله اول بود. مرحله بعدی کاربرد این اصول کلی در روابط اجتماعی انسان است. او در این مرحله در اندیشه مبرهن ساختن این امر است، که مردم تا آنجا که از روی عقل با هم زندگی می‌کنند، با هم سازگار و در نتیجه برای یکدیگر مفید و سودمندند و از این حیث که دستخوش انفعالاتند طبیعتاً با هم ناسازگار و مخالف یکدیگرند. زیرا در این هنگام تحت تأثیر علل خارجی قرار گرفته، به واسطه آنها موجب شده، انفعالاتشان طبق طبیعت آن عوامل مؤجبه خارجی با هم تفاوت می‌یابد و در نتیجه حداقل بالقوه با هم متضاد می‌شوند و علت تضاد نبود امر مورد توافق است. قضایای ذیل ناظر به این مطالب است:

"انسانها فقط از آن حیث، که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند بالضروره همیشه طبیعتاً با هم موافقتند." (۹۳)

"انسانها از آن حیث، که دستخوش انفعالاتند نمی‌توان گفت، که طبیعتاً با هم موافقتند" (۹۴)

"ممکن است انسانها، از آن حیث، که دستخوش عواطفی از نوع انفعالات می‌شوند، طبیعتاً با هم متفاوت باشند و یک انسان به همان اندازه که دستخوش

انفعالات می‌شود متغیر و متلون است" (۹۵).

"ممکن است انسانها، از آن حیث که دستخوش عواطفی از نوع انفعالات می‌شوند مخالف هم باشند." (۹۶)

اما می‌توان اعتراضی روشن و سخت بر این عقیده وارد آورد و آن اینکه: ممکن است شیء واحدی مورد علاقه دو یا چندین شخص باشد و آنها همه در دوست داشتن آن چیز با هم موافق و شریک بوده خواهش و هوای رسیدن به آن را در سر داشته باشند، ولی در عین حال و با وجود این، به علت داشتن همین عاطفه با هم در تضاد باشند. اسپینوزا تلاش می‌کند به هر نحوی که شد، اعتراض مزبور را بدون پاسخ نگذارد و در این مقام به استدلالی دست می‌یازد، که قانع کننده نمی‌نماید و در واقع نوعی مجادله است و حاصلش اینکه اگرچه ممکن است، عده‌ای، مثلاً دو کس شیء واحدی را دوست بدارند. و خواهش رسیدن به آن را داشته باشند، ولی آنها واقعا در عاطفه واحدی مشترک نیستند. زیرا یکی از آن دو معشوق را حاضر و یا در تصرف خود تصور می‌کند و دیگری غائب و دور از خود و لذا یکی احساس لذت می‌کند و دیگری احساس الم و این اختلاف اساس برخورد و تضاد آنها است. عبارت او چنین است:

"من گفتم، که "پل" از "پتر" متنفر می‌شود، زیرا تخیل می‌کند، که "پتر" دارای چیزی است، که او بدان عشق می‌ورزد، در نظر اول از آن چنین برمی‌آید، که آنها از آن جهت به یکدیگر آزار می‌رسانند، که هر دو به شیء واحدی عشق می‌ورزند و در نتیجه طبیعتاً موافق یکدیگرند و اگر این درست باشد آنگاه قضایای ۳۰ و ۳۱ این بخش (بخش چهارم) نادرست خواهند بود. اما اگر موضوع را دقیقاً بررسی کنیم خواهیم دید که همه این مطالب کاملاً با هم سازگارند، زیرا "پتر" و "پل" از این حیث که طبیعتاً موافق یکدیگرند، یعنی از این حیث، که هر دو به شیء واحدی عشق می‌ورزند از یکدیگر متنفر نیستند، بلکه از این حیث از هم متنفرند، که با یکدیگر اختلاف دارند، زیرا از این حیث که هر دو به شیء واحدی عشق می‌ورزند، عشق

هر یک به سبب دیگری تقویت می‌شود یعنی لذت هر یک به سبب آن افزایش می‌یابد. بنابراین از این حیث، که هر دو به شیء واحدی عشق می‌ورزند و طبیعتاً با هم موافقند، موجب آزار یکدیگر نیستند. برعکس همان طور که گفته‌ام آنچه آنها را موجب آزار یکدیگر می‌کند فقط اختلافی است که فرضاً میان آنها موجود است. زیرا ما فرض می‌کنیم که "پتر" تصور معشوقی را دارد که اکنون در تصرف اوست، و برعکس "پل" تصور معشوقی را دارد، که اکنون فاقد آن است، بنابراین اولی متأثر از لذت و دومی متأثر از الم است و به همین جهت آنها مخالف یکدیگرند. ما به این ترتیب، به سهولت می‌توانیم نشان دهیم که علل دیگر نفرت، تنها مبتنی بر این واقعیت است، که انسانها طبیعتاً با هم اختلاف دارند، نه بر این که در چیزی با هم موافقند. (۹۷) اما چنانکه اشاره شد پاسخ قانع‌کننده نیست. زیرا می‌توان موردی یافت، که هیچ یک از دو یا چندین عاشق حسود نمی‌توانند به شیء یا شخص مورد علاقه خود دست یابند.

گفتنی است که آنچه در این مقام برای اسپینوزا اصل و مهم است این است که نشان دهد و مدلل سازد، که انسانها در حالی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند با هم سازگارند، اما این که در این حال اشیاء با هم فرق دارند امری جزئی و فرعی است. خلاصه حاصل استدلال اسپینوزا این است که مردم از حیث طبیعت همیشه با هم سازگارند، زیرا از این حیث رفتارشان تنها محکوم قوانین مشترک طبیعت انسانی است، نه معلول اشیاء خارجی، بنابراین آنها هرگز با هم برخورد و تضاد نخواهند داشت. قضیه ذیل ناظر به این است: "انسانها تنها از آن حیث، که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند بالضروره همیشه طبیعتاً با هم موافقند" (۹۸)

به علاوه از آنجا که هر چه عقل به ما می‌گوید خیر است، بالضروره خیر است، بنابراین انسانها فقط تا آنجا که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند، بالضروره اموری انجام می‌دهند، که ضرورتاً برای طبیعت انسانی، و در نتیجه برای فرد انسانها خیر است. (۹۹) مقصود اینکه علی‌رغم اختلافات فردی، ما انسانها از این حیث که



موجوداتی عاقل هستیم در طبیعت انسانی با هم انبازیم.

او بر مبنای این فرض، و با توجه به اینکه خیر انسانها را با فهم یکی می‌داند بدین نتیجه می‌رسد که: عالی‌ترین خیری، که اصحاب فضیلت از آن بهره‌مندند مشترک میان همگان است، و همه می‌توانند، به طور مساوی از آن برخوردار باشند. و آن معرفت خداوند است، که میان همه مشترک است و ممکن است همه انسانها از این حیث که طبیعت یکسان دارند، به طور مساوی از آن برخوردار شوند.<sup>(۱۰۰)</sup> به عبارت دیگر، عشق به خدا عالیترین خیر است، که ما می‌توانیم طبق دستور عقل آن را طلب کنیم و آن میان همه انسانها مشترک است و ما می‌خواهیم که همه از آن برخوردار شوند.... و هیچ عاطفه‌ای با این عشق مستقیماً متضاد نیست.<sup>(۱۰۱)</sup> و عشق عقلانی به خداوند در طبیعت ضدی ندارد و چیزی در طبیعت موجود نیست، که بتواند آن را نفی نماید.<sup>(۱۰۲)</sup>

حاصل اینکه فضیلت بانفع شخصی برابر است، اما البته بانفع شخصی راستین، که نه تنها با نفع افراد دیگر در تضاد نیست، بلکه همواره در راستا و تأیید نفع همگان است. شاید ذکر این نکته شایسته باشد، که میان نظر اسپینوزا در برابر کردن جستجوی فضیلت با جستجوی نفع شخصی راستین و نظریه "دست نامرئی" آدام اسمیت<sup>(۱۰۳)</sup>، که در قرن اخیر در دفاع از نظام سرمایه‌داری آزاد پیشنهاد شده است، شباهتی موجود است. طبق نظر اسمیت جستجوی معقول ثروت و نفع شخصی افراد در یک بازار آزاد و رقابتی به وسیله یک دست نامرئی منتهی به خیر مشترک و همگانی می‌شود. چنانکه ملاحظه شد اسپینوزا هم در حالی که خیر را نفع شخصی شناخت ولی خیر راستین را مشترک میان همگان دانست، که لازمه آن منتهی شدن خیر و نفع شخصی به خیر و نفع همگانی است.

اما در عین حال توجه بدین نکته لازم است، که تصور اسپینوزایی از جامعه برخلاف تصور سرمایه‌داری که آدام اسمیت از آن حمایت می‌کند، نه تنها رقابتی نیست، بلکه ضد رقابتی است. نقطه نظر اسپینوزا این است، که اگر چه هر فردی به

دنبال نفع شخصی خود است، اما تا آنجا که مردم تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند با یکدیگر برخورد و تضاد نخواهند داشت، زیرا خیری که آنها در جستجوی آن هستند، یعنی فهم، برخلاف ثروت در دسترس همگان است. یعنی معرفت چشمه‌ای پایان‌ناپذیر است و جستجوی آن بازی نیست که به پایان برسد. و در واقع تحصیل معرفت به واسطه یک فرد استعداد دیگران را هم برای رسیدن به آن آماده می‌سازد و در نتیجه وجود کینه، حسد، یا رقابت در میان جویندگان راستین حقیقت ناممکن می‌نماید. "اصحاب فضیلت خیری را که برای خود طلب می‌کنند برای دیگران هم می‌خواهند و هر چه معرفت آنان به خدا بیشتر باشد این امر (خیرخواهی نسبت به دیگران) بیشتر خواهد بود" (۱۰۴)

اسپینوزا در مقام دفاع از این نظر دو دلیل اقامه می‌کند، که یکی دقیقاً مبنای نفع‌پرستی دارد، و دیگری نفسانی بوده، مبتنی بر نظریه وی درباره عواطف است. دلیل اول بدین صورت است: کسی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند و فهم را به عنوان "خیر اعلا" طلب می‌کند، ضرورتاً می‌خواهد، که انگیزه دیگران هم مثل او باشد، زیرا اولاً اشخاصی که به این صورت برانگیخته می‌شوند، یعنی مطلوبشان خیر اعلا یعنی فهم است، به علت عواطفی همچون حسد، کینه، ترس و امثال آن متعرض دیگری نشده، و مثلاً آزار کسی را فراهم نمی‌آورند و در نتیجه او در میان این اشخاص با آرامش و آسایش و بدون احساس خطر زندگی می‌کند. ثانیاً ممکن است این قبیل اشخاص در طلب حکمت وی را یاری رسانند. اما دلیل نفسانی که مبتنی بر تحلیل عشق است، همانند امری است، که امروزه "تقویت نیروی مثبت" (۱۰۵) نام گرفته است. تحلیل مزبور ناظر به این اصل است، که اگر کسی بداند، چیزی را که او برای خود می‌خواهد، یا آرزوی رسیدن به آن را دارد، دیگران هم دوست دارند، آن را با شدت بیشتری دوست خواهد داشت. و با قوت افزونتری دنبال خواهد کرد. با تعمیم این اصل به معرفت این نتیجه به دست می‌آید، که طلب معرفت به واسطه دیگران باعث افزایش شوق ما به آن خواهد بود. (۱۰۶)

اسپینوزا با این روش استدلال از مقدمات نه چندان استوار، که مبتنی بر نوعی انانیت و خودخواهی نفسانی و عقل باورانه، یعنی یکی دانستن فضیلت با معرفت است به نتیجه‌ای می‌رسد، که ناظر به طبیعت اجتماعی افراد انسان است. ولی بر اهل بصیرت روشن است که قلمرو این استدلال محدود به تعدادی اشخاص خوشبخت است، که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند. او خود بدین محدودیت متوجه بوده و ما را نیز بدان متنبه ساخته است. چنانکه نوشته است: "به ندرت اتفاق می‌افتد که انسانها تحت هدایت عقل زندگی کنند، بلکه اغلب به یکدیگر حسد می‌ورزند و مایه آزار یکدیگرند." (۱۰۷) اما با این ندرت و محدودیت باز اجتماعی بودن انسان را - ولو برخلاف روش معمول خود و بدون دلیل استوار، که به تجربه استناد می‌کند - مورد تأکید قرار می‌دهد، تا آنجا که - چنانکه گذشت - انسان را خدای انسان می‌شناسد و می‌گوید: "به نظر اکثر انسانها این تعریف، که انسان حیوان اجتماعی است صادق است و اصرار می‌ورزد که ما نمی‌توانیم به تنهایی زندگی کنیم" (۱۰۸) و سرانجام عقیده خود را درباره ارتباط و همبستگی افراد جامعه به یکدیگر به صورت ذیل اظهار می‌کند: "بنابراین بگذارید هجوکنندگان هر اندازه که می‌خواهند کارهای انسان را استهزا کنند، متألهان آنها را لعن کنند، مالیخولیائیها تاحدی که می‌توانند زندگی سخت و ناهنجار را بسازند، انسانها را تحقیر و جانوران را تحسین کنند، با وجود این انسانها در خواهند یافت، که با کمک متقابل به سهولت بیشتر می‌توانند احتیاجات خود را برطرف سازند و اینکه تنها به وسیله نیروی متحدشان می‌توانند از خطراتی که تهدیدشان می‌کند رهایی یابند. در اینجا درباره این نکته که مطالعه و شناخت اعمال انسانها به مراتب بهتر و ارزنده‌تر از مطالعه و شناخت جانوران است چیزی نمی‌گویم. در جای دیگر به تفصیل بیشتر بررسی خواهیم کرد." (۱۰۹)

باید توجه داشت، که سخنان مزبور درباره حیات عقلانی و طبیعت اجتماعی انسان پایه و اساس تفصیل فضائل خاص (۱۱۰) را از دید اسپینوزا فراهم می‌آورد و این

تفصیل برمبنای همان اصول کلی است، که او قبلاً به تقریر و تأسیس آنها پرداخته است. فضائل مذکور، برخی از عواطف یا حالات نفسند، یعنی حالتی که مرتسم در صفت فکرنند و ارزش آنها وابسته به کارکرد آنها، در بالا بردن "Conatus" یا تلاش برای حفظ وجود است، مقصود این که آنها در این تلاش هراندازه مؤثرتر باشند، به همان اندازه ارزش بیشتری خواهند داشت.

اسپینوزا در این خصوص سهم کلیدی را به دو عاطفه اصلی، یعنی لذت و الم می دهد. از آنجا که لذت عاطفه ای است، که افزایش قدرت فعالیت بدن را در صفت فکر منعکس می سازد، و الم باعث ضد آن می شود، لذا این نتیجه به دست می آید که لذت همیشه خیر است و الم همیشه شر. چنانکه می گوید: "لذت هرگز بذاته شر نیست، بلکه خیر است، اما برعکس الم بذاته شر است. زیرا لذت عاطفه ای است، که قدرت فعالیت بدن را می افزایشد، یا تقویت می کند، اما برعکس الم عاطفه ای است، که از قدرت فعالیت بدن می کاهد، یا از آن جلوگیری می کند و بنابراین لذت بذاته خیر است..." (۱۱۱)

گفتنی است که اسپینوزا، نه تنها لذت را بذاته خیر می داند، بلکه تمام عواطفی را که با حیث فعالیت نفس در ارتباطند، مربوط به آن می داند. و چنین می گوید: "در میان عواطفی که به نفس از این حیث که فعال است مربوطند، عاطفه ای نیست، که مربوط به لذت یا خواهش نباشد." (۱۱۲)

شایسته توجه است که این طرز تفکر مثبت درباره لذت، به فلسفه اسپینوزا، نوعی گرایش اصالت لذتی، یا حداقل ضد زاهدانه می دهد. او در موردی با مردود شناختن زهد و ریاضت کالوانیستی<sup>(۱۱۳)</sup> شمار کثیری از هموطنان خود نظر می دهد که: "فقط خرافات سختگیر و ملال آور انسان را از خنده و لذت بردن باز می دارد... نه الوهیت و نه هیچ انسانی جز شخص حسود از ضعف یا بدبختی من خوشحال نمی شود، و ناله ها و آهها و ترسها و دیگر نشانه های ناتوانی نفس را از فضایل ما به شمار نمی آورد، برعکس لذتی که تحت تأثیرش قرار گرفته ایم هراندازه شدیدتر

باشد، کمالی که بدین وسیله به آن رسیده‌ایم عظیم‌تر خواهد بود، یعنی ضرورتاً از طبیعت الهی بهره‌مند خواهیم شد. بنابراین وظیفه انسان عاقل است، که حتی الامکان از اشیاء استفاده کند و از آنها متمتع گردد، اما مشروط بر اینکه به حدّ نفرت و بیزاری نرسد، که در این صورت موجب متمتع نخواهد شد. من می‌گویم که وظیفه انسان عاقل است، که از غذاهای مطبوع و نوشیدنیهای گوارا تا حداعتدال تغذیه کند و با استفاده از عطرها، از زیبایی گیاهان سرسبز، آرایش، موسیقی، ورزش، تماشاخانه و نظایر آنها، که انسان می‌تواند بدون ایدای دیگران از آنها بهره‌مند گردد، خود را نیرو دهد و قوت یابد." (۱۱۴)

چنانکه ملاحظه شد او لذت، البتّه لذت معتول و معتدل را روا و کمال دانست. بنابراین بر خلاف آنچه برخی از مفسران وی نوشته‌اند (۱۱۵)، نظرش در این مقام با گرایش عقل‌باورانه وی سازگار آمد.

اما در اینجا باید درنگ کرد و بدین نکته نظر داشت که اسپینوزا میان لذت واقعی، که نمایانگر رفاه و آسایش و آرامش سازواره بدن به عنوان کلّ، و میان لذت موضعی، که اختصاص به عضو خاصی دارد فرق می‌گذارد. زیرا اگرچه ممکن است، این نوع لذت احیاناً خیر باشد ولی به دلایلی روشن امکان دارد آزاردهنده نیز باشد. همچنین ضدّ آن الم یا آندوه اگرچه ذاتاً بد است، ولی اگر برای جلوگیری از لذت موضعی به کار رود ممکن است سودمند باشد، زیرا جلوی افراطی بودن آن را گرفته و مانع می‌شود که انسان در انجام وظیفه سستی نماید. از اینجاست که عواطف بر سه نوع می‌شوند: برخی ذاتاً خوبند و هرگز امکان ندارد که افراطی باشند. برخی ذاتاً بدند و بالاخره تعداد کثیری هم هستند، که اگر به اندازه باشند، یعنی در صورت اعتدال خوبند و اگر بیش از اندازه باشند، یعنی به حدّ افراط برسند. اسپینوزا نه تنها لذت را بذاته خوب می‌داند، بلکه نشاط (۱۱۶) را هم، که ضدّ افسردگی (۱۱۷) است ذاتاً خوب می‌شناسد و می‌گوید: "ممکن نیست نشاط افراطی باشد، بلکه همواره خیر است، و برعکس افسردگی همواره شرّ است، اما فخر و

غرور<sup>(۱۱۸)</sup> را تا آنجا که مبنای عقلی دارد خوب می‌شمارد. بیان وی در خصوص این عاطفه بسیار جالب می‌نماید و به طور وضوح گرایش ضد مسیحی وی را ظاهر می‌سازد. ولی غرور بدون مبنای عقلی البته زیانمند است و به هر نحوی که باشد باید از آن اجتناب ورزید. اما "خود خرسندی"<sup>(۱۱۹)</sup> که فقط از عقل نشأت می‌گیرد عالی‌ترین نوعی است که امکان وجود دارد.<sup>(۱۲۰)</sup>

اوالم و لازم غالب آن یعنی نفرت را در عداد عواطفی قرار می‌دهد که ذاتاً بدندالته عواطفی از قبیل حسد، استهزا، تحقیر، خشم و انتقام هم با آنها یعنی ألم و نفرت رابطه‌ای تنگاتنگ دارند و مانند آنها با واژه‌های ناشایستی مردود شناخته می‌شوند. خلاصه همه عواطف مزبور بدند. زیرا برای قدرت سازواره زیانمندانند و انسانها را از یکدیگر بیگانه می‌سازند. شنیدنی است که اسپینوزا در میان عواطف یاد شده، عواطف کثیری را، همچون امید، ترس، فروتنی، پشیمانی و دلسوزی، که از نظر دینی و اخلاق سنتی فضائل به شمار می‌آیند قرار می‌دهد و آنها را هم مذموم و مردود می‌انگارد. زیرا به نظر وی تمام عواطف مزبور نشانه جهل و فقدان قدرت انسان هستند.

اما باز گفتنی و جای سوال است، که اگر این نظر درست باشد، لازم می‌آید که هیچ کس را، و یا به عبارت دقیقتر انسانهای واقعی (نه آرمانی) را در حیات اخلاقی عملاً مقامی نباشد و آنها نتوانند برای خود و همچنین برای هم‌نوعان خود مفید و سودمند و در نتیجه خوب باشند. و لازمه آن انتزاعی و به عبارت دیگر آرمانی بودن اخلاق اسپینوزا و مهمتر از همه بیحاصلی دعوت انبیا (ع) و در نهایت اعتراف به ضعف اخلاقی انسان است، که اسپینوزا از آن هراسان است. لذا او فوراً به چاره‌جویی پرداخته، با نوعی تعدیل برخی از عواطف یاد شده را مفید شناخته چنین می‌نگارد: "از آنجا که انسانها به ندرت طبق احکام عقل زندگی می‌کنند، بنابراین، این دو عاطفه فروتنی و پشیمانی و علاوه بر آنها امید و ترس بیشتر مفید واقع می‌شوند، تا مضر و لذا، از آنجا که انسانها از گناه ناگزیرند، بهتر است، که به این

طریق مرتکب گناه شوند، زیرا اگر انسانهایی که دچار ضعف نفسند، همه به نحوی یکسان متکبر بودند، اگر از چیزی شرم نمی‌داشتند و اگر از چیزی نمی‌ترسیدند، چگونه ممکن بود متحد و منضبط بمانند. اگر جماعت نترسند خود ترسناک خواهند بود. بنابراین نباید تعجب کرد که انبیا که بیشتر در فکر خیر جامعه بودند تا خیر عده‌ای معدود، فروتنی، پشیمانی و احترام را این همه ستوده‌اند. در واقع کسانی که دستخوش این عواطف هستند به مراتب آسانتر از دیگران هدایت می‌شوند، که تحت هدایت عقل زندگی کنند، یعنی آزاد باشند و از زندگی سعادت‌مندانه بهره‌مند گردند" (۱۲۱)

اما با وجود این چنانکه انتظار می‌رفت تأکید می‌کند این قبیل عواطف با اینکه برای کسانی که از هدایت عقل برخوردار نیستند سودمند و خوبند، ولی برای اشخاصی که بتوانند تحت هدایت عقل زندگی کنند بیفایده خواهند بود. (۱۲۲) باز از جمله عواطفی که به عقیده اسپینوزا ممکن است خیر یا شر باشند، نظر به این که در حد اعتدال باشند، یا نباشند، خواهش و عشق قرار دارند، که اگر متعلق به چیزی باشند، که به جای آسایش کل سازواره، جزئی از آن، یا یکی از خواسته‌های آن را تحریک و یا ارضا می‌کند، در این حال ممکن است افراطی و در نتیجه زیانمند و شر باشند. (۱۲۳) اما به نظر می‌آید، او حالاتی را از قبیل آز، جاه‌طلبی، پرخوری و امثال آنها را به طور کلی شر می‌شناسد و برخلاف تفکر ضد زاهدانه خود به شهوت‌رانی و اعمال شهوت جنسی به صورت شر مطلق می‌نگرد و تمام این حالات را اشکالی از جنون می‌انگارد و چنین می‌نگارد: "درحقیقت حرص، شهوت‌طلبی، شهوت و غیر آن از انواع جنونند، اگر چه از امراض به شمار نمی‌آیند. (۱۲۴)

خلاصه اسپینوزا هر عاطفه‌ای را که بر وفاق عقل و فهم نمی‌شناسد، آن را نه تنها سودمند نمی‌خواند، بلکه زیانمند و شر می‌انگارد و حتی چنانکه قبلاً دیدیم آنجا که برخی از عواطف را که به عقیده وی مبنای عقلی نداشتند احیاناً سودمند و مفید شناخت، به دنبال آن و بلافاصله افزود که: اگر انسانها می‌توانستند تنها طبق عقل

زندگی کنند، هیچ یک از خواهشها برای آنها فایده نمی‌داشت. تمام اینها نتایج عقیده‌ی وی به برتری عقل یا عقل‌گرایی و ارتباط میان فعالیت عقلانی و فعالیت به معنای کامل کلمه است. گذشته از این اگرچه ممکن است انفعال کم و بیش، به طور اتفاقی و به تعبیر وی کورکورانه، به حفظ وجود ماکمک کند، ولی همواره این امکان هم وجود دارد که ما به واسطه عقل و بدون کمک عواطف بدین هدف نائل آییم. "به تمام افعالی که ما به موجب یک عاطفه انفعالی، بدانها موجب شده‌ایم ممکن است فقط به یاری عقل، بدون آن عاطفه موجب شویم" (۱۲۵)

اسپینوزا در مقام تکمیل بیان خود در خصوص برتری عقل که منتهی به دفاع از "قدرت تفکر مثبت" (۱۲۶) می‌شود، تأکید می‌کند که: "خواهشی که از عقل نشأت می‌گیرد، هرگز ممکن نیست مفراط باشد" (۱۲۷) او قضیه مزبور را مبتنی بر تعریف خواهش می‌کند (۱۲۸)، و به صورت ذیل مبرهن می‌سازد که: "خواهش در صورتی که مطلق ملاحظه شود، همان ذات انسان است، از این حیث که تصور شده است، که او به نحوی به فعلی موجب شده است، و بنابراین خواهشی که از عقل نشأت می‌گیرد، یعنی در ما از این حیث که فعالیت به وجود می‌آید، همان ذات یا طبیعت انسان است، از این حیث که تصور شده است، که به انجام فعلی موجب شده است، که فقط به واسطه ذات انسان به طور تام به تصور می‌آید. بنابراین اگر ممکن باشد که خواهش به حد افراط برسد، لازم می‌آید که طبیعت انسان به اعتبار ذاتش بتواند از ذاتش تجاوز کند، یا به عبارت دیگر بیش از حد توانائیش توانایی داشته باشد و این تناقضی آشکار است." (۱۲۹)

گذشته از این، عقل این قدرت را دارد، که اشیاء را، بدون اعتبار زمان در سر مدیّت مشاهده کند. بنابراین شخص عاقل کامل - ولو آرمانی - به تمایلات معمول و خیرات زودگذر بی‌اعتناست. همواره خیر عظیم را برمی‌گزیند، چه در حال باشد و چه در آینده. در نتیجه او آزاد است و در میان آرمانهایش برخورد و تضادی وجود ندارد. چنانکه می‌گوید: "نفس از این حیث که اشیاء را موافق حکم عقل تصور کند،



این تصوّر، چه از شیء آینده باشد، چه از گذشته، و چه از حال به نحو یکسان متأثر می‌شود." (۱۳۰)

به علاوه کسی که در اثر خواهش عقلانی حرکت می‌کند، برخلاف کسی که به علت ترس تحریک شده، خیر را مستقیماً طلب می‌کند و از شرّ من غیر مستقیم و فقط تا آنجا که درک می‌کند که مانع تحقق خیر است دوری می‌جوید. چنانکه می‌گوید: "کسی که تحت تأثیر ترس عمل می‌کند و برای اجتناب از شرّ عمل خیر انجام می‌دهد. تحت هدایت عقل نیست." (۱۳۱) شایسته توجّه است، که از آنجا که مقصود از شرّ علم به آلم است، و از آنجا که الم همواره حالتی است انفعالی و مبتنی بر تصوّرات ناقص، بنابراین اگر ذهن انسان فقط دارای تصوّرات تامّ باشد، هرگز تصوّری از شرّ نخواهد داشت، که "شناخت شرّ شناخت ناقص است" (۱۳۲)، لذا نتیجه می‌شود که اگر نفس انسان جز تصوّرات تامّ چیزی نمی‌دانست، هیچ مفهومی از شرّ نمی‌شناخت. (۱۳۳)

اما از آنجا که ما حالات متناهی هستیم این امر محال می‌نماید. بنابراین تصوّر ناقص و در نتیجه مفهوم شرّ برای ما ضروری است و ما را از آن‌گریزی یا گزیری نیست. قبلاً هم دیدیم که اسپینوزا گناه را برای انسان ضروری دانست، ولی با وجود این اگر تحت هدایت عقل باشیم، خیر عظیم را طلب و از شرّ کوچک اجتناب می‌ورزیم. چنانکه می‌گوید: "ما تحت هدایت عقل، از میان دو خیر، خیر بیشتر را دنبال خواهیم کرد و از میان دو شرّ شرّ کمتر را" (۱۳۴)

اسپینوزا در هفت قضیه آخر بخش چهارم کتاب اخلاق درباره زندگانی عقلانی و یا حیات تحت هدایت عقل به تفصیل سخن می‌گوید و زندگی عقلانی را برابر با آزادی می‌داند، که در واقع هسته مرکزی قضایای مزبور است. بدین ترتیب نظام فکری متمایزی به وجود می‌آورد، که خدا انگاری انسان آزاد" (۱۳۵) نام گرفته و در فلسفه وی جای‌گزین حکیم رواقی، قدیس مسیحی (۱۳۶)، و شاید هم انسان کامل و ولی اهل عرفان است.

اما باید در نظر داشت، که یکی دانستن زندگی عقلانی با آزادی مبتنی بر همان تعریف و تحلیلی از آزادی است، که مخصوص خود اسپینوزا است. زیرا او برخلاف دیگران آزادی را ضرورت و "خود موجبی" (۱۳۷) می‌داند، نه امکان و "فقدان ایجاب" (۱۳۸). از اینجا است که او می‌گوید: فقط خدا مطلقاً آزاد است. زیرا فقط خدا است، که کاملاً خود موجب است و به حسب ضرورت طبیعتش عمل می‌کند. البته حالات متناهی هم، تا آنجا که رفتارشان صرفاً از قوانین طبیعتشان نشأت می‌گیرد آزادند، و یا به تعبیر دیگر فرد تا آن حد آزاد است که علت تامه حالت خود است. اما این گونه علت بودن، در واقع همان فعال بودن، به معنای درست و کامل کلمه است. بنابراین آزاد با فعال برابر می‌شود. ما در گذشته گفتیم که ذهن فقط از آن حیث که فعال، یا علت تامه است، تصورات تام دارد و از آنجا که طبق تعریف، "زندگی تحت هدایت عقل" محکوم بودن به تصورات تام است، لذا نتیجه می‌شود، که ما درست تا آن حد، که بدین گونه زندگی می‌کنیم آزادیم. این گونه تصور از آزادی مبنای باور اسپینوزا را از مشخصه و روش زندگی انسان آزاد فراهم می‌سازد. که او در سه قضیه اول از هفت قضیه مزبور مورد بحث قرار می‌دهد. اولاً می‌گوید: "انسان آزاد کمتر از هر چیزی درباره مرگ می‌اندیشد و حکمت وی تأمل درباره مرگ نیست، بلکه تأمل درباره حیات است." (۱۳۹) اگرچه به نظر می‌آید این قضیه، مانند بسیاری از قضایای وی که درباره حیات تحت هدایت عقل است با عقیده وی به فضیلت "تلاش برای حفظ خود (Conatus) تضاد داشته باشد، ولی هر چه هست نتیجه اصول فلسفی اوست. زیرا کسی که بدین طریق زندگی می‌کند، خیر را مستقیماً طلب می‌کند، درباره مرگ نمی‌اندیشد و محکوم ترس نمی‌شود. ثانیاً: اگر انسانها آزاد متولد می‌شدند، تا وقتی که آزاد بودند تصویری از خیر و شر نداشتند (۱۴۰). این نیز از اصول فلسفی وی برمی‌آید و به وضوح دلالت می‌کند، که انسان آزاد اسپینوزا ماورای خیر و شر است، دست کم خیر و شر اخلاق سنتی. ثالثاً: فضیلت انسان آزاد هم در مقام اجتناب از خطر و هم در غلبه بر آن به یک اندازه است (۱۴۱). قضیه مزبور نمایانگر

تصوّر ارسطو است از شجاعت، همچون واسطه‌ای میان ترس مفرط و بی‌پروائی مفرط. از آنجا که برای مقابله با هر یک از این دو طرف افراط قدرت یکسانی لازم است، لذا اسپینوزا می‌تواند ادعا کند که فضیلت، یا قدرت شخص آزاد، هم در اجتناب از خطرات ظاهر می‌شود، و هم در غلبه بر آنها، بنابراین انسان آزاد متهور و بی‌پروا نخواهد بود. گفتنی است، که اسپینوزا خود بدین روش زندگی کرد. با وجود اینکه عقاید و افکارش را با شجاعت و صراحت اظهار می‌کرد ولی از افراط و تندروی دوری می‌جست و متهور و بی‌پروا نبود، لذا مانند برونو (۱۴۲) و امثال او محکوم به مرگ نشد که زنده در آتش سوزانده شود، بلکه با مرگ طبیعی از دنیا رفت. گویند روی نگین انگشتریش نوشته شده بود "Caute" با احتیاط. (۱۴۳)

اسپینوزا در چهار قضیه بعدی درباره رابطه شخص آزاد با دیگران سخن می‌گوید. در اولین قضیه تأکید می‌کند که انسان آزاد، در حالی که میان نادانان زندگی می‌کند، تا آنجا که ممکن است می‌کوشد از آنها کمکی دریافت نکند. "شخص آزادی که در میان جاهلان زندگی می‌کند، حتی الامکان می‌کوشد تا از قبول احسان آنها خودداری کند" (۱۴۴). مسلماً این کوشش برای حفظ استقلال شخص ضرورت دارد. اما با وجود این گویی او آن را مطلقاً عملی نمی‌داند، لذا برای عملی شدن آن حدود متمایزی در نظر می‌گیرد. و در تبصره همان قضیه خاطر نشان می‌سازد که: "من می‌گویم "حتی الامکان" زیرا هر چند ممکن است انسانها جاهل باشند، ولی با وجود این انسانند و در مقام ضرورت می‌توانند به ما کمک انسانی برسانند، که چیزی عظیم‌تر از آن نیست" (۱۴۵)

از آنجا که حتی آزادترین کس در میان ما ممکن است به این نوع کمک نیازمند باشد، لذا شخص آزاد می‌کوشد که حتی الامکان با دیگران مخالفت نرزد، به علاوه، هرگاه به انسان آزاد احسانی شد، او نه تنها ردّ احسان نمی‌کند، بلکه سپاس هم می‌گوید. بنابراین سپاسگزاری، یا تشکر نیز از جمله صفات انسان آزاد است. اسپینوزا خود تأکید می‌کند، که سپاسگزاری خالص و بی‌ریا عاطفه‌ای است، که

مخصوص انسانهای آزاد است، زیرا فقط آنها هستند، که می‌توانند خالصانه و مخلصانه مفید باشند. "فقط انسانهای آزادند، که به راستی از یکدیگر بسیار سپاسگزارند." (۱۴۶) گذشته از اینها او در قضیه هفتاد و دوم بخش مزبور با صراحت و تأکید می‌گوید که: "عمل انسان آزاد هرگز فریبکارانه نیست، بلکه همواره صادقانه است" (۱۴۷).

قابل ذکر است که اسپینوزا آنچه تا اینجا درباره انسان آزاد گفت، اغلب با اصول فلسفیش سازگار، نظراً قابل قبول و عملاً شایسته اجراست. اما آنچه در قضیه اخیر الذکر و تبصره آن، در خصوص صفت و مشخصه صداقت و فریب کار نبودن انسان آزاد آورد، و آن را اصلی کلی و بدون استثنا شناساند، که حتی شامل مواقعی می‌شود که فریب برای نجات جان انسانی بیگناه و بلکه انبیا (ع) و اولیای خدا و حتی جان خود انسان آزاد ضرورت می‌یابد، برخلاف نظر و عمل انساها و به اصطلاح خارق اجماع و به راستی شگفت آور است و در مقام عمل هم مواجهه با مشکلاتی می‌شود. او در تبصره مزبور توضیح می‌دهد که: "اگر پرسیده شود، اگر انسان بتواند خود را با فریب از خطر مرگ عاجل برهاند، در این صورت آیا عقل وی را، جهت حفظ وجودش به فریب سفارش نمی‌کند؟ پاسخ من این خواهد بود که اگر عقل او را به این عمل سفارش کند لازم می‌آید که این سفارش برای همه انسانها باشد و بنابراین عقل به انسانها به طور کلی سفارش می‌کند، که برای یکی ساختن نیروها و داشتن قوانین مشترک جز پیمانهای فریبکارانه نبندند، یعنی سفارش می‌کند که در واقع قوانین مشترک نداشته باشند، که این نامعقول است." (۱۴۸)

ملاحظه می‌شود، فیلسوفی، که سخن خود را در خصوص حیات اخلاقی با پذیرش این اصل آغاز کرد، که حفظ وجود اساس و پایه فضیلت است بدینجا رسید، که شخصی که به راستی با فضیلت است (انسان آزاد)، به جای اینکه مرتکب عمل خدعه و فریب شود، حیات خود را از دست خواهد داد. اما با وجود این شیندنی است، که اسپینوزا قضیه مذکور را با اصولی مستدل می‌سازد، که با نظام فکری وی سازگار می‌نمایند. او استدلال می‌کند این گفته، که انسان آزاد می‌تواند

فریبکارانه عمل کند، مستلزم این خواهد بود، که عمل مزبور هم مطابق عقل باشد و هم مطابق با فضیلت و باز مستلزم این خواهد بود، که آن عمل برای مردم مفید و در نتیجه فضیلت و معقول باشد، که در زبان با هم سازگار و موافق باشند و در واقع ناسازگار و مخالف. در صورتی که این امور مؤکداً باطل و نامعقولند (۱۴۹).

حاصل اینکه رفتار فریبکارانه مخالف عقل است، زیرا به جای هماهنگی و سازگاری افراد جامعه موجب تضادها و برخوردهای اجتماعی می‌شود. و لذا شخص آزاد که فواید راستین را می‌شناسد، هرگز مرتکب آن نمی‌شود. چنانکه تأکید می‌کند "این اصل حتی وقتی که اینچنین رفتاری برای حفظ وجود شخص از مرگ لازم باشد، باز به قوت و اعتبار خود باقی است." (۱۵۰) ولی این استدلال عاری از اشکال نیست و این اشکال واضح بر آن وارد است، که او، موارد مخصوصی را، که مشمول اصل: "ضرورت به کارگیری رفتار فریبکارانه" برای حفظ وجود است نادیده می‌گیرد. و لذا این حکم کلی را صادر می‌کند، که اگر رفتار فریبکارانه در مورد مخصوصی که در آن حفظ وجود ضرورت دارد معقول باشد لازم می‌آید، که در همه موارد معقول باشد. و حتی اگر بپذیریم که فریب به طور کلی تدبیر معقولی برای حفظ وجود نیست، زیرا به جای ایجاد هماهنگی و سازگاری باعث تضاد و ناسازگاری می‌شود، باز این نتیجه به دست نمی‌آید که آن در موقعی هم که فقط اینچنین رفتاری می‌تواند وجود فرد را حفظ کند نامعقول باشد. گذشته از اینها جامعه‌ای که در آن افراد فقط در ضرورت‌های خطرناکی مرتکب عمل فریبکارانه می‌شوند، معلوم نیست در آن برخورد بیش از هماهنگی و سازگاری بوده و حقوق مشترک موجود نباشد. خلاصه به نظر نمی‌آید، برای این نظریه که فریب را به طور کلی مردود می‌داند، دلیل اسپینوزائی معتبری وجود داشته باشد، تا او بتواند مردم آزاد را متقاعد سازد، که در مواجهه با خطرهای جدی، که جان آنها را تهدید می‌کنند، محافظه کار و محتاط نباشند.

اما قضیه آخر بخش چهارم که می‌گوید: "کسی که تحت هدایت عقل است، در

مدینه که در آن طبق قوانین مشترک زندگی می‌کند، آزادتر است تا در تنهایی، که در آن فقط از خودش اطاعت می‌کند، هم با اصول فلسفی اسپینوزا سازگار است و هم اصولاً موجه و قانع‌کننده به نظر می‌آید.

حاصل این که به عقیده اسپینوزا انسان آزاد راستین هرگز به انزوا نمی‌گراید و عزلت نمی‌گزیند، بلکه همواره ترجیح می‌دهد، که در جامعه باشد و میان انسانهای دیگر زندگی نماید.

والسلام

### پانوشتها

1\_ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vo 2, p.22/.

۲ - موسی بن میمون قرطبی اندلسی (۵۳۰-۶۳۰ ه.ق. برابر با ۱۱۳۵-۱۲۰۵ م) متکلم و متفلسف یهودی، شاگرد سه تن از حکمای مسلمان: یکی از شاگردان ابوبکر بن صائغ، ابن اقلح، و ابن رشد. رک به *دلالة الحائرين*، مقدمه الناشر، ص

XXIII

۳ - ابن میمون گوید: تمام شرایع و احکام را علتی و فائدتی است ولی علت و فائدت برخی از ما پوشیده است یا به سبب قصور عقل ما و یا به سبب نقص علم ما. *دلالة الحائرين*، الجزء الثالث، فصل کو (۲۶) ص ۵۷۰، ۵۷۱

۴ - همان: "قصد جملة الشريعة شيطان، وهما صلاح النفس و صلاح البدن. اما صلاح النفس فهو بأن تحصل للجُمهور آراء صحيحة بحسب طاقتهم... و اما صلاح البدن فهو يكون باصلاح احوال معاشهم بعضهم مع بعض. و هذا المعنى يتم بشيئين: احدهما رفع التظالم من بينهم، و هو ان لا يكون كل شخص من الناس مباحاً مع ارادته... والثاني اكتساب كل شخص من الناس اخلاقاً نافعة في المعاشرة حتى ينتظم امر المدينة." الجزء الثالث فصل كز (۲۷) ص ۵۷۵. فصل كح (۲۸) ص ۵۷۹.

5\_ rational precepts

6\_ natural law.

- ۷- ابن میمون در *دلالة الحائرين* در موارد متعددی عقاید معتزله را نقل و احياناً تصريح کرده است، که متکلمين يهود از معتزله استفاده کرده‌اند. برای نمونه. ر.ک به *دلالة الحائرين*، الجزء الاول، فصل عا (۷۱) ص ۱۸۰
- ۸- Hugo Grotius (۱۵۸۳ - ۱۶۴۵) فقيه و حقوقدان هلندی .  
ر.ک به *Runes Dictionary of Philosophy* . P.120
- ۹- Thomas Hobbes (۱۵۸۸ - ۱۶۷۵) فیلسوف معروف انگلیسی . همان. P.128
- 10\_ Wolfson, the Philosophy of Spinoza, Vol 12, PP.221
- 11\_ *Theologico-Political Treatise*
- 12\_ *ibid*, chapter. XX, p. 26 S.
- ۱۳- ر.ک به مقدمه ترجمه اخلاق به قلم نگارنده، ص سیزده.
- ۱۴- اخلاق بخش دوم، تعریف ۶
- ۱۵- همان، بخش پنجم، قضیه ۴۰
- ۱۶- همان، بخش چهارم، پیشگفتار
- ۱۷- همان، بخش اول، قضیه ۳۳، تبصره ۲
- ۱۸- اخلاق، بخش چهارم، پیشگفتار، صص ۲۰۶، ۲۰۵
- ۱۹- همان، تعاریف ۲، ۱.
- 20\_ Secular Humanistic ethic.
- 21\_ Henry E.Allison, *Benedict Spinoza: An Introduction*. P 141 & Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol. 2, PP. 222,223
- 22\_ *Letter*. 58, P. 295.
- ۲۳- اخلاق، بخش پنجم، قضیه ۱۰، تبصره.
- 24\_ *Letter*. 58, P. 295.
- ۲۵- اخلاق، بخش سوم، قضیه ۵۹، تبصره.
- 26\_ *Letter* 21, P 174

۲۷ - اخلاق، بخش سوم، مقدمه.

28\_ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 2, P. 223

۲۹ - در زبان فارسی به جای "Conatus" حس صیانت ذات هم مناسب است. گاهی به جای آن واژه "Potentia" و "Vis" به کار رفته است. مترجمان انگلیسی در ترجمه "Conatus" از کلمات "effort" و "endeavor" استفاده کرده‌اند. گاهی هم از آن با عبارت عشق یا شوق طبیعی "natural love" تعبیر شده است. به نظر اسپینوزا "Conatus" نخستین قانون طبیعت، اصل و ریشه همه عواطف و شامل همه اشیاء است. ر.ک. به ترجمه کتاب اخلاق اسپینوزا، چاپ اول، بخش سوم، پاورقی شماره ۶۰، ص ۱۴۳ و برای تحقیق بیشتر به:

Parkinson, *Spinoza reason and experience*. PP. 54-58.

۳۰ - ر.ک به اخلاق، بخش چهارم، پیشگفتار.

Henry Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*, PP. 141-142.

۳۱ - Henry Oldenburg (۱۶۱۵-۱۶۷۷) متکلم و سائنس معروف و یکی از مکاتبه کنندگان با اسپینوزا، که بیش از دیگران با وی به مکاتبه پرداخته است. ر.ک به نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه شماره ۵، پائیز سال ۱۳۶۰، زندگینامه اسپینوزا به قلم نگارنده.

32\_ *Letter*. 32, P. 210

33\_ *Short Treatise On God, man, and his well-being*, Chap. V1, p. 75. Chap. 10, pp.

82, 83. & Spinoza, *The Cartesian Principles and Thoughts on Metaphysics*, p.122.

۳۴ - اخلاق، پیشگفتار بخش چهارم.

۳۵ - همان

36\_ Allison, *Benedict de Spinoza*, p. 142,3.

۳۷ - همان، تعریف اول.

۳۸ - همان.

۳۹ - همان، بخش چهارم، تعاریف، تعریف ۸.

۴۰ - همان



41\_ Henry E.Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*, P. 143

42\_ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol. 2, P. 237

۴۳ - اخلاق، بخش پنجم.

۴۴ - همان، بخش چهارم، قضیه ۲۳.

۴۵ - همان، بخش پنجم، قضیه ۲۷، قضیه ۳۶، تبصره، قضیه ۳۸، بخش چهارم، قضیه ۴۶.

۴۶ - اخلاق، بخش پنجم، پیشگفتار، ص ۲۷۸.

۴۷ - همان، قضیه ۹، برهان.

۴۸ - زیرا در صورتی که اعمال و افعال ما منتشی از تصوّرات ناقص باشد، آن ظهور قدرت خود ما

نیاشد، بلکه نمایانده قدرت علل خارجی باشد. ر.ک به R.J. Delahunty, *Spinoza* p. 268

۴۹ - Cicero (۱۰۶-۴۳ پیش از میلاد) در حکمت متمایل به حکمت آکادمی بود و در اخلاق

شیوه رواقیان داشت.

50\_ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol. 2, P. 224

۵۱ - اخلاق نیکو ما خس، ترجمه اسحاق، ص ۲۰۹: "فأَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ الْفَضِيلَةُ الْإِخْلَاقِيَّةُ اسْتِعْدَادًا قَادِرًا

على الاختيار والاختيار شهوة متروية". باز بنگرید به: W.D.Ross, *Nicomachean Ethics*.

1139<sup>a</sup>

52\_ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol. 2, p. 225

۵۳ - اخلاق، بخش چهارم، فصل ۳۲.

۵۴ - همان، بخش چهارم، پیشگفتار.

۵۵ - همان، بخش چهارم، اصل متعارف.

۵۶ - همان، قضیه ۲.

۵۷ - همان، قضیه ۳.

۵۸ - همان قضیه ۴.

۵۹ - همان و نتیجه.

۶۰ - از این عبارت برمی آید، نظر اسپینوزا این نیست، که در تصوّر کاذب کیفیت و امر مثبتی موجود

نیست، بلکه منظورش این است، که تصوّر کاذب به واسطه آن امر مثبت باطل و موهوم خوانده نمی‌شود، بلکه علت کذب نقص علم و جهل و فقدان شناخت ما است. رک به اخلاق، بخش دوم، قضایای ۳۲، ۳۳، ۳۵. صص ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵. ایضا بنگرید به:

*Improvement of Understanding (In John Wild Spinoza Selections P. 44)*

- ۶۱ - زیرا تعریف هر چیزی ذات آن چیز را اثبات می‌کند، نه نفی، یعنی ذات آن را وضع می‌کند، نه رفع... رک به اخلاق، بخش سوم، قضیه ۴.
- ۶۲ - همان، بخش چهارم، قضیه ۷.
- ۶۳ - همان، قضیه ۱۴.
- ۶۴ - اخلاق، بخش چهارم، قضیه ۸.
- ۶۵ - همان.
- ۶۶ - اخلاق، بخش چهارم، قضیه ۹.
- ۶۷ - همان، قضیه ۱۱.
- ۶۸ - همان، قضیه ۱۰.
- ۶۹ - همان.
- ۷۰ - همان، قضیه ۱۶.
- ۷۱ - همان، قضیه ۱۷.
- ۷۲ - همان، قضیه ۱۸.
- ۷۳ - همان، فصل ۳۱.
- ۷۴ - همان، قضیه ۱۸، تبصره.
- ۷۵ - همان، قضیه ۱۹.
- ۷۶ - همان، قضیه ۲۰.
- ۷۷ - همان، تبصره.
- ۷۸ - همان، قضیه ۲۱.
- ۷۹ - همان، قضیه ۲۲.





- ۸۰ - همان، قضیه ۲۵.
- ۸۱ - همان، قضیه ۲۳.
- ۸۲ - همان، قضیه ۲۴.
- ۸۳ - همان، قضیه ۲۶.
- ۸۴ - همان، قضیه ۲۴، برهان.
- ۸۵ - همان، بخش چهارم، قضیه ۲۸.
- ۸۶ - همان، قضیه ۶۸، تبصره.
- ۸۷ - همان، بخش چهارم، قضیه ۱۸.
- ۸۸ - همان، قضیه ۳۵، نتیجه ۲.
- ۸۹ - همان، قضیه ۲۹.
- ۹۰ - همان، بخش اول، قضیه ۳.
- ۹۱ - همان، بخش چهارم، قضیه ۳۰.
- ۹۲ - همان، قضیه ۳۱.
- ۹۳ - همان، قضیه ۳۵.
- ۹۴ - همان، قضیه ۳۳.
- ۹۵ - همان، قضیه ۳۳.
- ۹۶ - همان، قضیه ۳۴.
- ۹۷ - همان، قضیه ۳۴، تبصره.
- ۹۸ - همان، بخش چهارم، قضیه ۳۵.
- ۹۹ - همان، برهان.
- ۱۰۰ - همان، قضیه ۳۶، برهان، تبصره.
- ۱۰۱ - همان، بخش پنجم، قضیه ۲۰، تبصره.
- ۱۰۲ - همان، قضیه ۳۷.
- ۱۰۳ - Adam Smith (۱۷۲۳-۱۷۹۰) عالم اقتصاد اسکاتلندی

- ۱۰۴ - همان، قضیه ۳۷.
- 105\_ Positive reinforcement.
- ۱۰۶ - همان، بخش سوم، قضایای ۲۷-۳۱.
- ۱۰۷ - همان، بخش چهارم، قضیه ۳۵، تبصره.
- ۱۰۸ - همان
- ۱۰۹ - همان
- ۱۱۰ - قبلاً گفته شد که فضیلت عام حفظ وجود، یا قدرت حفظ وجود است.
- ۱۱۱ - همان، قضیه ۴۱.
- ۱۱۲ - همان، بخش سوم، قضیه ۵۹.
- ۱۱۳ - Calvinistic
- ۱۱۴ - همان، بخش چهارم، قضیه ۴۵، تبصره ۲.
- ۱۱۵ - آقای Henry E.Allison در کتاب خود به نام *Benedict de Spinza*. P. 153 بر این عقیده است که این طرز تفکر اسپینوزا با گرایش عقل باورانه وی همیشه سازگار نیست.
- ۱۱۶ - Chearfulness
- ۱۱۷ - melancholy
- ۱۱۸ - Pride
- ۱۱۹ - Self-Complacency یا Self-Satisfaction، در زبان فارسی به جای آن واژه مناسبتری پیدا نشد. مقصود این است که انسان از کارهای خود راضی و خرسند باشد، اظهار ندامت و پشیمانی نکند (زیرا به عقیده اسپینوزا آدم پشیمان دو بار بدبخت است.) و به اصطلاح خود را تأیید کند.
- ۱۲۰ - اخلاق، بخش چهارم، قضیه ۵۲.
- ۱۲۱ - همان، قضیه ۵۴، تبصره.
- ۱۲۲ - همان، قضیه ۵۸، تبصره.
- ۱۲۳ - همان، قضیه ۴۴.
- ۱۲۴ - همان، تبصره.

۱۲۵ - همان، قضیه ۵۹، تبصره

126\_ The Power of Positive thinking.

۱۲۷ - همان، قضیه ۶۱.

۱۲۸ - خواهش همان ذات انسان است، از این حیث که تصوّر شده است، که ذات انسان به موجب

یکی از حالات خود موجب به انجام فعلی شده است. همان، بخش ۳، تعریف عواطف ۱.

۱۲۹ - همان، بخش ۴، قضیه ۶۱، برهان.

۱۳۰ - همان، قضیه ۶۲.

۱۳۱ - همان

۱۳۲ - همان، قضیه ۶۴.

۱۳۳ - همان، نتیجه.

۱۳۴ - همان، قضیه ۶۵.

135\_ apotheosis of the freeman.

136\_ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol. 2, P. 255 Alison, *Benedict de Soinoza P. 156.*

137\_ Selfdetermination.

138\_ Lack of determination.

۱۳۹ - اخلاق، بخش چهارم، قضیه ۶۷، ص ۲۶۱. آقای ولفسن می‌نویسد: "به نظر می‌آید که این

قضیه اعتراض مستقیم به Thomas a Kempis (1380-1471) باشد که به تأمل درباره مرگ *De*

*Meditatione Mortis* توصیه کرده است. ر.ک. به *Wolfson The Philosophy of Spinoza*,

Vol. 2, P. 256.

۱۴۰ - همان، قضیه ۶۸

۱۴۱ - همان، قضیه ۶۹

۱۴۲ - Giordano-Bruno (۱۵۴۸-۱۶۰۰) در سال ۱۶۰۰ به حکم تفتیش عقاید زنده در آتش

سوزانده شد.

143\_ Will Durant, *The Story of Civilization, Part 8*, Chapter, 22, P. 623

۱۴۴ - همان، قضیه ۷۰.

۱۴۵ - همان، تبصره.

۱۴۶ - همان، قضیه ۷۱.

۱۴۷ - همان، قضیه ۷۲.

۱۴۸ - همان، تبصره.

۱۴۹ - همان، برهان.

۱۵۰ - همان، تبصره.

فهرست منابع و مآخذ

Allison Henry E. Benedict of Spinoza Introduction  
New Haven and London.

Delahunty R.j; Spinoza London 1985.

Durant Will, The story of Civilization, Part.8, New  
York Britain.1963.

Runes Dictionary of Philosophy.

spinoza Ethics trans by Andrew Boyle London 1967.

The Correspondence of Spinoza trans by A.Wolff  
Great Britain 1966

Theologico- Political treatise, Trans By R.H.M.Elwes  
New York, 1951

Spinoza Theologico-Political Treatise, Trans Erans  
Elweas New York 1951

Short Treatise trans by Jogn Wild New York 1958.

Tgoughts on Metaphysics trans by Frank A.Hayes  
New York.

Wolfson Harry Austryn The Philosophy of Spinozoa  
America 1961

ابن میمون ، موسی بن میمون قرطی ، دلالة الحائرین ، تحقیق دکتر حسین آقای  
آنکارا ارسطو ، اسحاق بن حنین ، اخلاق نیکو ماخس ، کویت ، طبع اول  
۱۹۷۹ اسپنوزا ، اخلاق ، دکتر محسن جهانگیری ، تهران ۱۳۶۴





پروفیسر شکارہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرنال جامع علوم انسانی