

اخلاق

فصلنامه علمی - ترویجی در حوزه اخلاق

سال هفتم، شماره ۲۶، پیاپی ۴۸، تابستان ۱۳۹۶

صفحات ۶۳-۸۵

AKHLAGH
Religious Extension Quarterly
No.26/ SUMMER 2017/Seventh Year

ساختار فرد و جهان و نقش آن در نیل به کمال اخلاقی: رواقیان و اسپینوزا

سیدعلی اصغری*

چکیده

تفکر رواقی، از گذشته تا کنون بر فلسفه غرب تأثیر به‌سزایی داشته است. تأثیر این تفکر در دوره جدید، یعنی قرون ۱۶ تا ۱۸، بسیار تعیین‌کننده بوده است. اخلاق در اندیشه ارسطو و ارسطویان با اصول نظری پیوند نزدیکی دارد؛ اما این اصول مبنای اخلاق نیستند. در تفکر رواقیان، اخلاق قویاً بر منطق و فیزیک مبتنی بود. اخلاق در نگاه آنان مهم‌ترین بخش فلسفه بود و دیگر بخش‌های فلسفه، مبنای یا مقدمات آن به شمار می‌آمدند. در اندیشه اسپینوزا نیز چنان‌که از چینش و نام کتاب او آشکار است، متافیزیک بنیاد اخلاق و برای اخلاق است. کاوش در اخلاق رواقی اسپینوزایی‌نشان می‌دهد شرط بنیادین فضیلت یا کمال اخلاقی، دستیابی به شناخت عمیق از انسان و جهان است. انسان با فضیلت، انسانی عقلانی است و به همین دلیل در مقایسه با دیگران توانایی‌های ذهنی بیشتری دارد. در نتیجه، انسان فضیلت‌مند بسیار فعال است. از دیگر سو، برخی انفعالات همچون اندوه، ترس، افسردگی، خودباختگی و... بر ضعف و ناتوانی دلالت دارند. انسان با فضیلت دچار این انفعالات نیست؛ پس، فضیلت عین نیرومندی است. این نیرومندی درونی بر نیرومندی بیرونی تأثیر می‌گذارد.

*استادیار گروه مطالعات کاربردی اخلاق، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.



این مقاله می‌کوشد با تحلیل و بررسی اخلاق از دیدگاه رواقیان و اسپینوزا، رابطه اخلاق رواقی را با اخلاق اسپینوزا تبیین کند.

واژگان کلیدی

اخلاق رواقی، اخلاق اسپینوزا، فضیلت اخلاقی، فعالیت، انفعال، نیرومندی.

مقدمه

رابطه اخلاق با اصول نظری متافیزیک و فیزیک همیشه یکسان نبوده است؛ مثلاً در اندیشه ارسطو و ارسطویان، اخلاق با اصول نظری پیوند دارد؛ اما این اصول مبنای اخلاق نیستند؛ در حالی که اخلاق در تفکر رواقیان قویاً بر منطق و فیزیک مبتنی است.^۱ اخلاق در نگاه آنان مهم‌ترین بخش فلسفه بود و دیگر بخش‌های فلسفه، مبانی یا مقدمات آن به شمار می‌آمدند.^۲ در اندیشه اسپینوزا نیز همچنان که چینش و نام کتاب او نشان می‌دهد، متافیزیک بنیاد اخلاق و برای اخلاق است. در واقع، اسپینوزا از بخش اول به بعد می‌خواهد در میان همه چیزهایی که از ذات خدا نشأت می‌گیرند، تنها درباره آنها بی‌بحث کند که می‌توانند ما را به شناخت نفس انسان و خوشبختی عالی او راهبر شوند.^۳ آنچه در زبان اسپینوزا و نیز امروزه «متافیزیک» خوانده می‌شود، در سنت رواقی دست‌کم، به نحوی جزو «منطق و فیزیک» قلمداد می‌شده است. بنابراین، میان اندیشه رواقیان و اسپینوزا شباهتی اساسی وجود دارد که آن‌ها را به ویژه از سنت ارسطویی متمایز می‌کند. این مقاله به تطبیق و مقایسه مکتب اخلاقی رواقی و اخلاق اسپینوزا می‌پردازد.

1. Aristotle, *Nicomachean Ethics* I 1, 1094 b 11-13 and 19-27. (qtd: Kristeller, "Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza's Ethics", p. 113.)

در گفتار حاضر از مقاله پاول کریستلر استفاده شده است.

۲. ن. ک.:

Arnim (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, p. 16, fr. 46. (qtd: Kristeller, "Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza's Ethics", p. 113.)

۳. اسپینوزا، *اخلاق*، مقدمه بخش دوم. (املائی درست این نام «اسپینوزا» است؛ اما در ترجمه فارسی کتاب اخلاق، مترجم، «اسپینوزا» نوشته است؛ نگارنده).





در گستره اخلاق، رواقیان و اسپینوزا، برخلاف ارسطو، با روشی دقیق و مبتنی بر «تعاریف و اثبات‌ها» به طرح مباحث می‌پردازند. مهم‌تر آن که نزدیکی ساختار و محتوای نظریه اخلاق رواقیان و اسپینوزاست که شناخت عمیق انسان و جهان را شرط بنیادین فضیلت یا کمال اخلاقی قرار می‌دهد. در این میان، نظریه احساسات و تقابل احساسات و انفعالات با افعال، جایگاهی ویژه دارد و از ارکان اخلاق رواقیان و اخلاق اسپینوزا به شمار می‌آید. ارسطو عمدتاً در مبحث خطابه، و نه اخلاق، به احساسات پرداخته است.^۱

نظریه اخلاق رواقی

عمل و احساسات در اندیشه رواقی

در اخلاق رواقی «درمان روان» نقشی برجسته دارد. دو مبنای اصلی این درمان عبارتند از: ۱. ما (انسان‌ها) به میزان درخور توجهی بر احساسات خود اشراف ارادی داریم و باید بر اساس این اشراف، خود را از هر پاتس یا احساس (غیر عقلانی) کاملاً حفظ کنیم؛ ۲. اراده مدبر الهی است که به جهان تعیین می‌دهد و ما برای رسیدن به اعتدال و ثبات روانی باید خود را با این اراده هماهنگ کنیم.^۲

این دو ادعای بحث‌انگیز در سراسر آراء رواقیان طنین‌انداز است. ادعای نخست می‌گوید هریک از ما بسیار بیشتر از آنچه معمولاً گمان می‌کنیم، بر اعمال و احساسات خود اشراف ارادی داریم. توصیه‌ای که به این ادعا ضمیمه می‌شود این است که این اشراف را اعمال کنیم تا به وضعیت مطلوب برسیم. ادعای دوم این است که کل جهان با اراده مدبر الهی تعیین می‌یابد. قوانین طبیعی، تعبیر دیگری از همین اراده است و این دو این‌همانی دارند. توصیه همراه این ادعا این است که خواسته‌هایمان را با خواسته‌های خدا هماهنگ کنیم؛ به گونه‌ای که حتی در سخت‌ترین احوال، ثبات روانی خود را بازیابیم.

1. Aristotle, *Rhetorica*, II, chaps. 1-11.

2. Pereboom, "Stoic Psychotherapy in Descartes and Spinoza", p. 149.

در مقاله حاضر از مقاله درک پر بوم بسیار بهره گرفته شد.



نگاهی به زمینه نظریه نخست

در نظریه رواقی، عمل انسان سه مرحله اصلی دارد:^۱ در مرحله نخست، امکان عمل به فاعل «نموده» می‌شود؛ مثلاً امکان خوردن غذایی که می‌بینیم. در زبان رواقیان این مرحله «فانتاسیا»^۲ نامیده شده که می‌توان آن را به «نمود» برگرداند. فانتاسیا بر دو نوع است: فانتاسیای دربرگیرنده، فانتاسیایی است که از آنچه هست ناشی می‌شود و دقیقاً مطابق با آن (در ذهن) منطبع می‌شود؛ و فانتاسیای غیردربرگیرنده که یا اصلاً از آنچه هست ناشی نمی‌شود یا اگر از آن ناشی می‌شود، با آن دقیقاً مطابق نیست. همراه فانتاسیا یک «لِکْتُن»^۳ (به معنای گزاره یا گفتنی) وجود دارد؛ مثلاً: «خوب است آن غذا را بخورم». در این مرحله، فاعل لزوماً این گزاره را تأیید نمی‌کند.

مرحله دوم، «سونکاتاتیسس»^۴ (موافقت) است. انسان بالغ معمولاً این قدرت را دارد که به طور ارادی با گزاره یک فانتاسیا سه نوع رفتار داشته باشد: با آن موافقت کند، با آن مخالفت کند یا حکم آن را تعلیق کند. رواقیان، حیوانات و کودکان را فاقد این مرحله می‌دانند.^۵ منشأ این مرحله، بخش عقلانی یا حاکم نفس (هگمونیکن^۶) است. روند پیدایش عمل در صورت مخالفت یا تعلیق حکم بازمی‌ایستد؛ اما موافقت مرحله سوم را در پیدارد که «هَرمه»^۷ (به معنای حرکت) نامیده می‌شود.^۸

1. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 42-101. (qtd: Pereboom "Stoic Psychotherapy ..." , p. 150.)

2. *phantasia*

3. *lekton*.

4. *Synkatathesis*.

5. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 66-91.

6. *hégemonikon*.

7. *hormê*.

۸. نظریه رواقیان درباره عمل با نظریه آنان درباره حکم، ارتباط تنگاتنگی دارد. به طور کلی، حکم زمانی پدید می‌آید که فاعل نیروی موافقتش را در هنگام فانتاسیا اعمال می‌کند. فانتاسیایی که جزئی از عمل است، این ویژگی را دارد که برای فاعل چیزی را آشکار کند که ممکن است او را برانگیزد. به همین دلیل، این فانتاسیا را فانتاسیا هُرمتیکه (*phantasia hormêtike*) (یعنی نمود حرکت‌آفرین) نامیده‌اند.

(Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 55-6.)



پاتس (به معنای احساس)، نوع خاصی از هر مه است. ظاهراً نظر رواقیان این است که منشأ پاتس نمود حرکت آفرینی است که با آنچه هست، مطابقت ندارد. فاعل می‌تواند با گزاره این نمود موافقت نکند یا نکند. این گزاره چیزی شبیه این عبارت است: «من باید از بدگویی‌های دیگران درباره خودم بترسم.» این دیدگاه درباره احساس (پاتس) موجب شد رواقیان آن را برای فاعل، انتخابی و ارادی بدانند، نه تصادفی؛ یعنی فاعل مختار است با گزاره مربوط به احساس موافقت کند، مخالفت کند یا حکم آن را تعلیق کند.^۱ اپیکتتوس در یکی از قطعاتش در این باره بیان روشنگری دارد: «نمودها تابع اراده نیستند؛ اما موافقت‌های فاعل که نمودها به وسیله آن‌ها تصدیق می‌شوند، تابع اراده‌اند. به همین دلیل، هنگامی که از آسمان یا از ساختمانی که فرومی‌ریزد صدایی ترسناک می‌آید یا خطری اعلام می‌شود یا چیز دیگری از همین دست رخ می‌دهد، ناگزیر حتی روان حکیم هم برای مدت اندکی به جنب و جوش می‌افتد و به قبض و سستی دچار می‌شود؛ اما نه برای این که او باوری درباره یک چیز شردر ذهن خود شکل داده است، بل به دلیل جنب و جوش‌هایی سریع و نیندیشیده که مانع فعالیت درست عقل و خرد می‌شود. او خیلی زود با این نمودها مخالفت می‌کند و حکم می‌کند در آن‌ها چیزی نیست که موجب ترس او شود.»^۲

به نظر رواقیان، انسان «اوپاتیا»^۳ (احساسات خوب) هم دارد که با احساسات فرق دارد. احساسات خوب بر سه نوعند: کارا^۴ (خوشی)، اولاییا^۵ (دقت یا احتیاط) و بولسیس^۶ (اراده یا خواست).^۷ خوشی وجد عقلانی (اولگوس)^۸ است، احتیاط پرهیز عقلانی است و اراده اشتهای عقلانی است. رواقیان برای اندوه هیچ همتای عقلانی در نظر نگرفته‌اند؛ شاید به این دلیل که قبض نفسانی نمی‌تواند عقلانی باشد.

۱. مثلاً ن. ک: Cicero, *Academica* (I, x, 38-9); *Tusculan Disputations* (Book IV, esp. iv-x); and

Laertius, *LEP* 7.117. (qtd: Pereboom, "Stoic Psychotherapy...")

2. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, p. 177.

3. *eupatheia*.

4. *chara*.

5. *Eulabeia*.

6. *boulêsis*.

7. Laertius, *LEP*, 7. 116.

8. *Eulogos*.



نظریه فضیلت رواقیان

از نظر رواقیان باستان، فضیلت وضعیتِ رهایی از احساسات (پاتس‌ها) و نتیجه‌فرآیند پیچیده‌رشد اخلاقی است. شرط لازم فضیلت، «زندگی موافق با طبیعت»^۱ است. این توانایی را علم به «کارکردهای درست»^۲ خود هم خوانده‌اند؛^۳ یعنی این که بدانیم مقتضای نقش‌های مختلف ما چیست و به وقت تعارض باید چگونه آن‌ها را اولویت بندی کرد و خود را با آن‌ها هماهنگ ساخت؛^۴ با این حال چنین فردی، به نظر رواقیان، شرط کافی برای عمل اخلاقی را ندارد و نمی‌توان او را «فضیلت‌مند» دانست؛ چون زندگی سازگار با طبیعت موجب می‌شود او اهدافی را دنبال کند که به شرایط وابسته‌اند.

تقسیم بندی سه‌گانه اپیکتتوس به این مطلب ربط دارد: برخی امور به خودی خود خوبند، برخی به خودی خود بدند و برخی دیگر به خودی خود نه خوبند، نه بد.^۵ کسی که کارکردهای خود را درست انجام می‌دهد، بسیاری از اعمالش سودمند و «پسندیده» است یا «ارزش برگزیدن»^۶ دارد؛ اما چون به خودی خود خوب نیستند، فضیلت نمی‌آورند. پس برای بافضیلت شدن چه باید کرد. پاسخ اجمالی این است که نیازی نیست عمل فرد طور دیگری غیر از عمل به مقتضای طبیعت باشد، بلکه باید همین عمل را سامان دهد و «درست» کند. سنکا می‌گوید درستی عمل «در حکم من [در باره چیزها] قرار دارد، نه در خود چیزها»^۷. منظور از این مرحله، قضاوت درست یا عمل مطابق عقل است؛ به عبارتی، رسیدن به فهم «نظم و هماهنگی رفتار» است.^۸ رفتار مطابق با این هماهنگی

۱. مثلاً ن. ک.: Laertius, *LEP*, II, 7. 87.

۲. *Kathekon*.

۳. Laertius, *LEP*, II, 7. 108.

۴. ن. ک.:

Epictetus, *Discourses*, 2. 10, 1 ff., trans. in Long, *HP*, I, 364 (qtd: James, Spinoza the Stoic); Laertius, *LEP*, 7. 109.

۵. Laertius, *LEP*, 7. 101 ff.

۶. Cicero, *De finibus* ..., 3. 16. 53. (qtd: "Spinoza the Stoic").

۷. Seneca, *Epistulae morales*, 92. 11, trans. in Long, *HP*, I, 405. (qtd: James, "Spinoza the Stoic").

۸. Cicero, *De finibus* ..., 3. 6. 20.; Long, *HP*, p. 360 f. (qtd: James, "Spinoza the Stoic").

به خودی خود خوب است و انسان فضیلت مند کسی است که به این هماهنگی رسیده است. نظم و هماهنگی در رفتار، با نظام کامل و هماهنگ جهان ارتباطی تنگاتنگ دارد. فضیلتی که رواقیان از آن سخن می‌گویند با وضعیت معمولی انسان‌ها تفاوت دارد. انسان‌ها نمی‌توانند فقط بر پایه گرایش‌های عقلانی یا دلیل درست عمل کنند، بلکه گاهی تابع احساسات غیرعقلانی یا انفعالات هستند. چنین افرادی «توانایی» عمل یا پرورش قضاوت عقلانی را ندارند؛ اما الگویی برای تشخیص خوب و بد ندارند. ممکن است طبق معیارهای عادی رفتار، چنین انسان‌هایی کاملاً عقلانی باشند. این افراد در معرض ترس‌ها و توهمات هستند و ناتوانی آن‌ها در مهار ترس و توهم موجب می‌شود تحت تأثیر عوامل بیرونی، به طور بالقوه یا بالفعل، نزدیک بین و نابخرد باشند. چنین کسانی می‌توانند «باوجدان» باشند و «کارکردهای درستشان» را انجام دهند؛ در نتیجه، فرق است میان فضیلت و وجدان. هدف اخلاق فضیلت است، نه وجدان. به همین دلیل است که در آرای رواقیان، اخلاق به نحوی همه یا هیچ است. کسی که باوجدان است فضیلت مندتر و بنابراین اخلاقی‌تر از «اراذل» نیست. بدیهی است تشخیص فضیلت مندی از باوجدان بودن بسی دشوار است؛ از آن رو که تفاوتشان بیرونی نیست، بلکه در نوع نگاه است.

نزد اهل رواق، فضائل اصلی عبارتند از: حکمت، دوراندیشی، شجاعت و عدالت.^۱ همه اینها را در افراد باوجدان هم می‌توان یافت. همچنین، تا این ویژگی‌ها بر «فهم» مبتنی نباشند، فضیلت به دست نمی‌آید. انسان برای فضیلت مند شدن باید به این نکته بیندیشد که اعمال سازگار با طبیعت چه کمکی به هماهنگی جهان می‌کنند و چه نسبتی با آن دارند. دلائل و نگاه فرد با فضیلت به کلی با افراد دیگر متفاوت است. آنچه در نظریه مردم ارزشمند است، برای او ارزش اخلاقی ندارد. پس، این ارزش‌ها به معنای اخلاقی نه خوبند و نه بد؛ مثلاً، او در برابر مصیبت اندوهگین می‌شود؛ اما فهمش از هماهنگی جهان مانع می‌شود که درباره اهمیت مصیبت پیش‌آمده قضاوت نادرست داشته باشد یا «تسلیم» احساسات و انفعالات شود.





و بالاخره، در نگاه رواقی، چنان که سنکا می گوید، فقط فضیلت مندان خوشبخت (سعادت مند) هستند.^۱ این نگاه با آنچه از احوال آدمیان به نظر می رسد آشکارا تعارض دارد. خوشبختی باید یکسره ایمن باشد و کمترین نگرانی از ضرر آینده، آن را مختل نکند؛ باید مصون از رخدادهای بیرون و برخاسته از خیرهای درون باشد. تنها چیزی که این شرط را برمی آورد «فهم انسان فضیلت مند از الگو یا هماهنگی» است. خوشبختی برتر و بالاتر از هر چیز، یعنی «آرامش و آسایش»ی که حکیم از فهم نظم جهان به دست می آورد.^۲

رابطه فهم نظم و هماهنگی جهان با فضیلت و خیر

چنان که دیدیم در تلقی رواقی، فضیلت در نهایت با «فهم نظم و هماهنگی جهان» بسیار نزدیک یا به عبارتی، یکی می شود. این دو، یکی هستند؛ چون بدون فهم نمی توان شناختی از خیر داشت. متعلق این فهم، طبیعت است. این مسئله پیش می آید که چرا فهم و شناخت طبیعت، فهم و شناخت خیر هم هست. پاسخ این است: زیرا طبیعت با خدا یکی است. خدا کامل است؛ پس، شناخت طبیعت در عین حال شناخت کمال یا خیر اعلی نیز هست.

توجه به فیزیک رواقیان از این بابت بسیار مهم است. لائرتیوس می نویسد: «آنها [یعنی رواقیان] معتقدند در جهان دو اصل وجود دارد: اصل فعال و اصل منفعل. اصل منفعل جوهری است بدون کیفیت، یعنی همان ماده؛ در حالی که اصل فعال عقلی است که ذاتی آن جوهر [منفعل] است، یعنی همان خدا.»^۳ اصل اول، به خودی خود مطلقاً ساکن است؛ در حالی که اصل دوم، آگاه و خودمتحرک و جاودان است. نکته بسیار مهم این است که اصل اول همیشه «آکنده» از اصل دوم است و تفکیک این دو، صرفاً در مفهوم است؛ به قول کروسیپوس، «سراسر» آمیختگی است.^۴

1. Seneca, "De vita beata" in *Moral Essays*, II, 6. 2.

نیزن. ک: 13. Laertius, *LEP*, 7. 89; Cicero, *Tusculan Disputations*, 5. 13.

2. Seneca, *Letters*, 92 f.

3. Laertius, *LEP*, 7. 134.

4. Laertius, *LEP*, 7. 151.



هرجا نَفَس متمرکزتر باشد و تراکم بیشتری داشته باشد، آنجا فعالیت بیشتری مشاهده می‌شود. به تعبیر دیگر، نَفَس در موجوداتِ فعال ترشديدتر است. «جهان در نظر آنان با عقل و تدبیر نظم می‌یابد؛ چون همه جای آن آکنده از عقل و نیز روح است. فقط در درجات تفاوت هست: درجات در برخی از بخش‌های آن [عقل یا روح] بیشتر است و در برخی دیگر کمتر.»^۱ از این بیان معلوم می‌شود که خدا یا نَفَس با ذهن و آگاهی مرتبط است؛ چنان که در جای دیگر اشاره شده که رواقیان معتقدند خدا آگاهی محض است.^۲ ذهن و آگاهی در جزء جزء جهان هست؛ اما شدتش باید به حدّ خاصی برسد تا قابل تشخیص شود. این همانی (مصادقی) خدا و جهان، اندیشه‌ای است که درستتِ رواقی حضوری پررنگ دارد.^۳

اندیشه‌های اساسی فیزیک رواقی یعنی همه‌خداانگاری و یکی کردن خدا و جهان، همه‌روان‌انگاری (این که در هر چیز هم روان هست و هم ماده) و کل‌انگاری درباره جهان به شناخت انسان فضیلت‌مند کمک می‌کند. ارتباط میان فهم طبیعت و فهم خیر از یکی دانستن طبیعت و خدا نتیجه می‌شود. خدا نام دیگری است برای آنچه بهترین و کامل‌ترین است؛ «زیرا غیر از جهان چیزی وجود ندارد... که کلاً و در همه بخش‌هایش کامل و تمام است.»^۴ بنابراین، شناخت خدا شناخت آن چیزی است که به غایت نیکوست. کروسپیوس بر مبنای همین فرض معتقد است: «آنچه در جهان بهترین چیز است، باید در آن چیزی که کامل و تام است یافت شود؛ اما هیچ چیز کامل‌تر از جهان نیست و هیچ چیز [هم] بهتر از فضیلت نیست؛ پس فضیلت در درون جهان است.»^۵ فهم این که جهان کامل است موجب می‌شود انسان فضیلت‌مند از انفعال رها شود. او دیگر درباره حوادث، دچار بدفهمی نیست و درباره آنها احساسات منفی مانند ترس، ناکامی و خشم نخواهد داشت.^۶

1. Laetius, *LEP*, 7. 138 f.

2. Laetius, *LEP*, 7. 135.

3. Laetius, *LEP*, 7. 148 f.

۴. مثلاً ن. ک: Cicero, *De natura deorum*, 2. 14. 38.

5. Cicero, *De natura deorum*, 2. 14. 38 f.

۶. مثلاً ن. ک: Seneca, *De ira*, 2. 10. 6, in *Moral Essays*, I.



اعتقاد به تعیین تام علی و نقش آن در فضیلت

یکی دیگر از وجوه برجسته اندیشه رواقیان، باور به تعیین علی امور است. هم زُن و هم کروسیپوس برآنند که همه چیز را خدا (ژئوس) تعیین بخشیده است. ژئوس با عقل (لُگس)، تدبیر (پُرُنیا) و طبیعت (فوزیس^۲) یکی است. «خدا نیروی سرنوشت و رویدادهای آینده است».^۳ کروسیپوس معتقد است خدایان تدبیر می‌کنند؛ چون خیر ما را می‌خواهند و با ما دوست هستند. آنها «ما را برای خودمان و برای یکدیگر و حیوانات را برای ما ساخته‌اند».^۴ احتمالاً اپیکتتوس نسبت به دیگر رواقیان، در این باره بی‌ملاحظه‌تر سخن گفته و لوازم این دیدگاه را بی‌پروا پذیرفته است: «باید بگذاریم چیزها آن گونه که رخ می‌دهند، رخ بدهند»^۵ و بدین ترتیب خود را با تعیین علی جهان آشتی دهیم؛ حتی اگر از دید شخص ما یا خواسته‌های انسانی ما بد باشند؛ ما باید آن‌ها را از منظر خدا بنگریم. به دست آوردن این نگاه مجرد به زندگی با آنچه رواقیان «هوپکسایرسیس»^۶ (استثنا قائل شدن) می‌گویند، پیوند دارد. منظور از هوپکسایرسیس این است که فرد، امور آینده را مشروط بداند.^۷ در جهان، امور اندکی در تسلط انسان است. این مسئله، در مقیاس کلی، یا ناشی از نارسایی توانایی انسان است یا ناشی از نارسایی دانایی او. اگر انسان بخواهد سازگار با اراده الهی عمل کند، باید حکم او که نتیجه موافقت با گزاره یک نمود است و مقدمه عمل است. با اراده خدا موافق باشد. سنکا در کتاب درباره آرامش می‌گوید کسی که می‌خواهد روانه دریا شود، باید بگوید: «اگر مشکلی پیش نیاید فردا به دریا می‌روم». بیان خدا باورانه این جمله این است: «اگر خدا بخواهد فردا به دریا می‌روم». بدین ترتیب، اگر حکمی که از موافقت فرد پدید می‌آید این قید یا شرط را شامل شود،

1. *pronoia*.

2. *phusis*.

3. Cicero, *De natura deorum*, 1. 15. 39. (qtd: James, "Spinoza the Stoic," p. 137).

4. Arnim, *SVF*, 2.1152; Long, *HP*, I, 329. (qtd: Pereboom, "Stoic Psychotherapy ...," p. 154.).

5. Epictetus, *Encheiridion*, 8.

6. *hupexairesis*.

۷. ن. ک. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 119-126.

هرمه یا حرکتی هم که پدید می‌آید مشروط یا مقید خواهد بود.^۱ این امور مشروط تا اندازه ایروان فرد را در صورتی که تلاش خود را کرده باشد- از فشار رخدادهای نامراد می‌رهاند؛ چون از پیش می‌داند عوامل بی‌شماری بر سیر امور تأثیر می‌گذارند. اپیکتتوس حتی از این هم فراتر می‌رود و همه خوبی‌ها و بدی‌های بخت را خوار می‌شمرد؛ چون در اختیار ما نیستند.^۲

نتیجه دیگر در نظر گرفتن امور مشروط این است که فرد از دیدگاه خدا و در نظام علیی به موفقیت‌ها و شکست‌های خود می‌نگرد. همین امر موجب می‌شود فرد، اعتدال روانی خود را همیشه حفظ کند.^۳ اگر فرد خیر خود را با خیر کل هماهنگ کند، حتی مرگ زودرس را هم بی‌هیچ مشکلی پذیرا می‌شود.^۴

نظریه اخلاق اسپینوزا

نظریه احساسات در کتاب/اخلاق

اسپینوزا، همانند رواقیان، نظریه احساسات را در مرکز نظریه اخلاق خود قرار می‌دهد. در این نظریه، احساسات^۵ به ضرورت طبیعی در انسان وجود دارند و بر اساس قوانین عمومی طبیعت پدیدار می‌شوند.^۶ احساسات از اموری هستند که نشان می‌دهند انسان بر اعمال خود، قدرت و اختیار مطلق ندارد. احساسات به اعتبار ذاتشان، مانند امور جزئی دیگر، از ضرورت و خاصیت طبیعت نشأت می‌گیرند.

اسپینوزا در قسمت تعاریف بخش سوم می‌گوید: «منظورم از احساسات، تغییرات^۷ بدن است که به واسطه آن‌ها قدرت فعالیت بدن افزایش یا کاهش می‌یابد، تقویت می‌شود یا محدود می‌شود و همچنین، تصور این تغییرات.»^۸ او در پایان بخش سوم می‌گوید: «احساس، که حال انفعالی نفس نامیده می‌شود، تصویری مبهم است که نفس

1. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 119-122.

2. Epictetus, *Encheiridion*, chap. 1.

۳. مثلاً ن. ک. Aurelius, *Meditations*, V, 8.

4. Aurelius, *Meditations*, XII, 23.

5. *affectus*.

۶. اسپینوزا، اخلاق، آغاز بخش سوم.

7. *affectiones*.

8. Spinoza, *Ethics*, Part III, Definitions, III.



به وسیله آن برای بدن خود یا هر جزئی از بدن خود، قدرتِ بودنِ بیشتر یا کمتر از آنچه قبلاً بوده است، تصدیق می‌کند...^۱ تغییری که علت تام آن نفس باشد، فعل نامیده می‌شود و تغییری که علت تام آن نفس نباشد، انفعال نامیده می‌شود؛ یعنی نفس از تغییرات بدن از آن حیث که تغییرات بدنند، تصویری تام ندارد. تصوراتِ تغییراتِ بدن انسان از حیث ارتباطشان با نفس روشن و متمایز نیستند، بلکه مبهمند. پس تصوراتِ تغییراتِ بدن نمی‌توانند تام باشند.

نکته مهم دیگر در فهم نظر اسپینوزا این است که فعالیت و انفعال که اساس نظریه اخلاقی اسپینوزاست، در واقع، فعالیت و انفعال نفس است. «نفس از حیث تصورات تماش ضرورتاً فعال است و از حیث تصورات ناقصش ضرورتاً منفعل.»^۲ تعلق انفعالات به نفس کاملاً منتفی است؛ یعنی انفعالات به منزله جزئی از طبیعت اعتبار شده است که ممکن نیست بدون در نظر گرفتن امور دیگر به طور واضح و متمایز فهمیده شود.

بر اساس اصلی که در قضیه ششم از بخش سوم مطرح شده است، «هر چیزی به خودی خود (فی نفسه) می‌کوشد در هستی خود پایدار بماند.» نفس هم، چه با تصورات واضح و متمایز، چه با تصورات مبهم و ناقص، می‌کوشد در هستی خود پایدار بماند. این کوشش وقتی به نفس مربوط باشد، اراده^۳ نامیده می‌شود (معنای اراده در اندیشه اسپینوزا)، وقتی هم به نفس مربوط باشد و هم به بدن، میل^۴ نامیده می‌شود و وقتی که شخص به میلش آگاه باشد، خواست^۵ نام می‌گیرد.

نخستین چیزی که ذات نفس را می‌سازد، چیزی جز تصور بدن بالفعل موجود نیست. به همین دلیل، «هرچه بر قدرت فعالیت بدن ما می‌افزاید یا از آن می‌کاهد... تصور آن هم بر قدرت اندیشه نفس می‌افزاید یا از آن می‌کاهد...». نظام افعال و انفعالات بدن با نظام افعال و انفعالات نفس مطابقت دارد. نفس حتی الامکان می‌کوشد اموری را تخیل کند که قدرت فعالیت بدن را افزایش می‌دهند یا تقویت می‌کنند. وقتی نفس امری را تخیل می‌کند که از قدرت فعالیت بدن می‌کاهد یا مانع آن می‌شود، می‌کوشد حتی الامکان اموری را به خاطر آورد که وجود آن امر را نفی کند. پیداست که چنین تخیل‌ها یا

۱. اسپینوزا، اخلاق، پایان بخش سوم، ابتدای «تعاریف کلی عواطف» (با تغییر).

2. voluntas.
3. appetitus.
4. cupiditas.





تصورهایی جزو تصورات ناقص یا مبهم هستند که نفس علت کافی آن‌ها نیست. به نظر می‌رسد به همین دلیل باشد که اسپینوزا (در بخش پنجم) سعی می‌کند راه تبدیل انفعال به فعل را توضیح دهد. تبدیل انفعال به فعل شیوه‌ای است برای از میان بردن راه‌های نفوذ اموری که قدرت فعالیت بدن و نفس و در نتیجه حفظ خود را مخدوش می‌کنند.

در اخلاق سه احساس به منزله احساسات اصلی مطرح شده است (و مؤلف می‌گوید جزاین سه، احساسی نمی‌شناسد):^۱ لاییتیتیا (شادی)، تریتیتیا^۲ (اندوه) و کوپیدیتاس (خواست). شادی، انفعالی است که نفس با آن به کمال بالاتری ارتقا می‌یابد. اندوه، انفعالی است که نفس با آن به کمال پایین‌تری تحول می‌یابد^۳ و خواست، «میلی است که از آن آگاهیم».^۴ جز شادی‌ها و اندوه‌هایی که از نوع انفعالند، شادی‌ها و اندوه‌های دیگری هم هستند که با فعالیت ما در پیوندند: نفس از تصور خود و قدرت فعالیت خود شاد می‌شود و وقتی تصورات تام را در خود می‌یابد باز شاد می‌شود؛ چون از فعالیت خود شاد می‌شود. چنان‌که گفته شد نفس، چه از حیث تصورات واضح و متمایز، چه از حیث تصورات مبهم می‌کوشد تا در هستی پایدار بماند؛ اما مقصود از این کوشش خواست است (نه میل). بنابراین، خواست هم به حیث «فهمیدن» ما، یعنی حیث فعالیت ما، مربوط است.^۵ اسپینوزا با این‌که در قضیه پنجاه و هشت می‌گوید: «اندوه‌های دیگری هم هستند که به حیث فعالیت ما مربوطند»، در قضیه پنجاه و نه تمام احساساتی را که به جنبه فعالیت نفس مربوطند، ذیل شادی و خواست می‌داند؛ چراکه اندوه قدرت فعالیت نفس را کم می‌کند یا مانع آن می‌شود. در همین قضیه به خوبی معلوم می‌شود مقصود او از فعالیت نفس، «اندیشیدن» است: اندوه چون قدرت اندیشیدن نفس را کم می‌کند، کاهنده قدرت فعالیت آن است.

احساسی که عامل کاهش قدرت فعالیت انسان شود با اصل کوشش برای حفظ خود ناسازگار است. منشأ چنین احساسی آن است که نفس علت تام آن نیست. وقتی نفس،

۱. اسپینوزا، اخلاق، بخش سوم، تبصره قضیه یازدهم.

2. tristitia.

۳. اسپینوزا، اخلاق، بخش سوم، تبصره قضیه یازدهم.

۴. اسپینوزا، اخلاق، بخش سوم، تبصره قضیه نهم.

۵. اسپینوزا، اخلاق، برگرفته از قضیه پنجاه و هشت و اثبات آن.



علت تام احساس باشد، آن احساس ضرورتاً برای افزایش قدرت فعالیت نفس عمل خواهد کرد. ممکن نیست چیزی از نفس نشأت بگیرد و علیه آن باشد. وقتی نفس، به دلیل تصور مبهم، علت ناقص یک احساس است، عنصری غیر از اندیشه و آگاهی هم مدخلیت دارد. در این حالت، انسان تحت تأثیر غیر خود نیز هست. آنچه به بیرون چیزی مربوط است، لزوماً در جهت حفظ ذات آن نیست؛ چنان که مثلاً آندوه، قدرت فعالیت نفس و بدن را کاهش می‌دهد.

غلبه بر انفعالات: گذرگاه فضیلت اخلاقی

حفظ خود در وجود انسان به شکل خاصی درمی‌آید که از آن به «حفظ خود به وسیلهٔ عقل» تعبیر می‌شود.^۱ حفظ خود هماهنگ با عقل، با کوشش در جهت فضیلت مندی یکی است؛^۲ اما انسان‌ها عموماً این کار را نمی‌کنند و می‌کوشند خود را از راه‌هایی که با عقل هماهنگ نیست، حفظ کنند و به همین دلیل، احساسات غیرعقلانی (انفعالات) را تجربه می‌کنند.^۳ با این حال، انسان نمی‌تواند جزئی از طبیعت نباشد و فقط تغییراتی را بپذیرد که به واسطهٔ طبیعتش فهمیده می‌شود و او علت تام آن‌هاست. انسان همیشه دست خوش انفعالات است. هر انفعال و پایداری آن در هستی، با قدرت یک علت خارجی که با قدرت انسان قابل مقایسه است، تعریف می‌شود و به همین دلیل، می‌تواند بر قدرت انسان فائق آید. نیرویی که انسان با آن در هستی خود پایدار می‌ماند محدود است و قدرت علل خارجی بی‌نهایت است.

از دیگر سو، کوشش برای حفظ خود، که ذات هر چیز است، فضیلت یا بنیاد فضیلتی است که فضائل دیگر از آن سرچشمه می‌گیرد. اگر بنا باشد فضیلتی بر این فضیلت مقدم باشد، بر ذات مقدم خواهد بود؛ اما انسان وقتی بر اساس تصورات ناقصش کاری انجام می‌دهد، چون آن کار صرفاً برآمده از ذاتش نیست، برگرفته از فضیلت او هم نیست. در مقابل، وقتی طبق اندیشه یا فهمش کاری انجام می‌دهد، آن کار صرفاً از ذات او ناشی شده و به همین دلیل، مقتضای فضیلت را برآورده است.

۱. اسپینوزا، اخلاق، بخش چهارم، تبصرهٔ قضیهٔ هیجدهم.

۲. اسپینوزا، اخلاق، قضیهٔ بیست و چهارم.

۳. اسپینوزا، اخلاق، ذیل قضیهٔ سی و پنجم.



در عین حال بی‌فضیلتی زندگی تحت تأثیر انفعالات، لزوماً غرق شدن در شر و بدی نیست؛ تا وقتی از احساسات خود شناخت کامل نداریم، بهترین کار این است که برخی قواعد مسلم زندگی را تصور کنیم و در موارد جزئی زندگی به کار بندیم؛ مثلاً یاد گرفته‌ایم باید با عشق و بزرگواری بر نفرت چیره شد.^۱ می‌توان از تجربه آموخت که برخی کارها لاییتیتیا را حفظ می‌کنند یا افزایش می‌دهند.

عقل، خواهان آنچه مخالف طبیعت باشد نیست.^۲ عمل به مقتضای عقل و طبیعت، همانا حرکت در جهت فضیلت است. «عمل برآمده از فضیلت مطلق چیزی نیست جز عمل، زندگی و حفظ هستی خود (این سه بریک چیز دلالت دارند): با راهنمایی عقل، بر مبنای طلب نفع خود».^۳ هنگامی انسان بر پایه فضیلت عمل می‌کند که می‌کوشد خود را مطابق قوانین طبیعتش حفظ کند.

تک‌تک اعمالی که فرد انجام می‌دهد، فضیلت نیست؛ یعنی آنچه مثلاً شجاعت را به فضیلت تبدیل می‌کند در خود عمل شجاعانه نیست، بلکه در نسبتش با طبیعت انسان قرار دارد. مسئله این است که عقل، او را به آن عمل واداشته است یا انفعال تنها چیزی که ما به یقین می‌دانیم خوب است، آن چیزی است که ما را به «فهم» رهنمون شود و تنها چیزی که به یقین می‌دانیم بد است، آن چیزی است که مانع فهم شود.^۴

قدرت عقل، راهی به سعادت انسان

اسپینوزا در بخش پنجم اخلاق می‌خواهد قدرت نفس، یعنی قدرت عقل را روشن کند. اولین و شاید اساسی‌ترین گام در این جهت، نشان دادن حدود و ماهیت سلطه عقل بر احساسات است. چنان‌که دیدیم، رواقیان معتقد بودند احساسات را اصلاً موافقت ارادی انسان پدید می‌آورد و انسان این توانایی را دارد که کلاً از آنها رها شود. در مقابل، همین‌که اسپینوزا تسلط بر احساسات را وظیفه عقل می‌داند، نشان می‌دهد این تسلط با

۱. اسپینوزا، اخلاق، بخش پنجم، تبصره قضیه دهم.

۲. اسپینوزا، اخلاق، بخش چهارم، اوائل تبصره قضیه هجدهم.

۳. اسپینوزا، اخلاق، قضیه بیست و چهارم.

۴. اسپینوزا، اخلاق، قضیه بیست و هفتم.

تصمیم رخ نمی دهد. محدودیت دیگر این است که جلوگیری از یک احساس یا از میان بردن آن، جز با یک احساس متضاد قوی تر ممکن نیست.^۱

در بخش پنجم، قضایای دوم تا دهم به شرح راه های تسلط عقل بر احساسات اختصاص دارد. «اگر ما یک تأثیر یا یک احساس نفس را از تصور یک علت خارجی جدا کنیم و آن را با دیگر تصورات مرتبط کنیم، عشق یا نفرت به آن علت خارجی و ناپایداری نفس که ناشی از این احساسات است، از میان خواهد رفت.»^۲ روش دوم، تبدیل انفعال به فعل است: «احساسی که از نوع انفعال است، به محض این که به طور واضح و متمایز تصور شود، دیگر انفعال نخواهد بود.»^۳ به اعتقاد اسپینوزا، هر کس دست کم تاحدی این قدرت را دارد که خود و احساسات خود را به طور روشن و متمایز بفهمد و در نتیجه از آنها کمتر منفعل شود. باید کوشید احساسات را از فکر علت های بیرونی جدا کرد و آن ها را با تصورات درست^۴ پیوند داد. این، موجب خرسندی نفس خواهد شد.

حتمیت اندیشی و نقش آن در فضیلت و سعادت

هیچ ممکن (یا هیچ امکانی) در عالم نیست؛ هر چه هست ضرورت است. وجود و فعل هر چیزی، به دلیل ضرورت طبیعت خدا، به نحوی موجب شده است (حتمیت یافته است). این مطلب را اسپینوزا به وسیله وحدت جوهر اثبات می کند.^۵ از مهم ترین کژفهمی هایی که ادراک نظام ضروری جهان را مختل می کند، اعتقاد به اراده آزاد است. نفس، حالت معین و محدودی از فکراست و به همین دلیل نمی تواند «قوه مطلق خواستن یا نخواستن» داشته باشد، بلکه باید موجب به علتی باشد که آن علت هم باید علتی داشته باشد.^۶

۱. اسپینوزا، اخلاق، بخش چهارم، قضیه هفتم.

۲. اسپینوزا، اخلاق، بخش پنجم، قضیه دوم.

۳. اسپینوزا، اخلاق، بخش پنجم، قضیه سوم.

4.verum.

۵. اسپینوزا، اخلاق، بخش یکم قضیه بیست و نهم.

۶. اسپینوزا، اخلاق، بخش دوم، برهان قضیه چهل و هشتم.





یکی از نخستین کوشش‌های اسپینوزا در اخلاق این است که اثبات کند «در طبیعت فقط یک جوهر وجود دارد» و این جوهر یگانه، همان خداست.^۱ این جوهر یگانه، هم خداست، هم طبیعت؛ و هر جزء آن را هم می‌توان فیزیکی تبیین کرد و هم براساس آگاهی (اندیشه). خدا یا طبیعت،^۲ جوهر یگانه است و انسان‌ها، جز حالات آن جوهر نیستند. عقل برای ما این امکان را فراهم می‌کند که دریابیم امور چگونه از ذات الهی نشأت می‌گیرند. همین توانایی است که موجب می‌شود از منظر خدا به امور بنگریم.

دقیقاً از همین طریق است که شکاف میان طبیعت و خیر در اخلاق از بین می‌رود. مفهوم خیر که یکی از مفاهیم اساسی در نظام‌های اخلاقی فضیلت محور است، در کتاب اخلاق هم حفظ شده است. اسپینوزا برای پیوند دادن طبیعت با خیر از «کمال خدا» استفاده می‌کند: وجود هر چیزی یا وابسته به غیر است یا نه. جوهر تنها چیزی است که وجودش به غیر وابسته نیست و قائم به ذات خود است. هر چه وجودش از خودش است، نسبت به هر چه وجودش وابسته به غیر است، «واقعیت» بیشتری دارد. پس، واقعیت جوهر از هر چیزی بیشتر است. واقعیت، همان کمال است: واقعیت بیشتر، یعنی کمال بیشتر. اسپینوزا معنای متعارف کمال را اعتباری صرف می‌داند که انسان‌ها از موارد جزئی انتزاع کرده‌اند و آن را درباره‌ی عالم درست نمی‌داند. پس جوهر که هم طبیعت هم خداست، کامل‌ترین چیز است. به همین دلیل است که فهم جوهر، فهم کامل‌ترین چیز است و «عشق به خدا» (که در بخش پنجم اخلاق از آن سخن گفته شده است) از همین فهم برمی‌آید.

تنها معنای درست آزادی، پیروی از عقل است که فضیلت و فهم، هردو با آن به دست می‌آیند. خوشبختی^۳ یعنی این که فرد بتواند هستی خود را حفظ کند و آنچه این امکان را به بهترین نحو برای ما فراهم می‌کند، عقل است. پس، بالاترین درجه خوشبختی این است که عقل را هر چه کامل‌تر کنیم تا به آرامش خاطر (معنای متعارف خوشبختی) بیشتری برسیم.^۴ از سوی دیگر، فضیلت هم یعنی کوشش برای حفظ خود. خوشبختی پاداش

۱. اسپینوزا، اخلاق، بخش یکم، قضیه چهاردهم.

2. *Deus sive Natura.*

3. *beatitudo.*

۴. اسپینوزا، اخلاق، بخش چهارم، تبصره قضیه هیجدهم و ضمیمه چهارم.

فضیلت نیست، بلکه خود فضیلت است. به خوبی پیداست در نظریه اسپینوزا، مفاهیم اخلاقی فضیلت و خوشبختی با طبیعت و «حفظ خود» پیوند دارند و از نیروی عقل و فهم جدایی ناپذیر است.^۱

نتیجه

مقایسه آرای رواقیان و اسپینوزا

چنان که دیدیم، نظریه احساسات هم نزد رواقیان و هم نزد اسپینوزا جایگاه مهمی دارد.^۲

احساسات اصلی:

زین و هکاتو:	کیکرو:	اسپینوزا:	برگردان تقریبی پارسی:
<i>hēdonē</i>	<i>laetitia</i>	<i>laetitia</i>	شادی
<i>lupē</i>	<i>aegritudo</i>	<i>tristitia</i>	اندوه
<i>epithumia</i>	<i>cupiditas</i>	<i>cupiditas</i>	میل / خواست
<i>phobos</i>	<i>metus</i>	—	ترس

هم رواقیان و هم اسپینوزا می‌خواهند فرد را بر خودش و عملش چیرگی بخشند و او را از تابعیت عوامل بیرونی آزاد کنند. رواقیان فضیلت را «غلبه عقل بر احساسات» تعریف می‌کردند. این دیدگاه در اندیشه اسپینوزا هم دیده می‌شود، البته طبقه‌بندی احساسات، سیر نظریه اخلاقی، اصطلاحات و... در دو اندیشه تفاوت دارد. در نظریه رواقی آنچه بر احساسات چیره می‌شود، اراده است؛ در حالی که اسپینوزا می‌گفت تنها چیزی که می‌تواند بر احساسات انفعالی چیره شود، احساسات فعال است، نه مستقیماً خود فهم یا عقل. «عمل به کارکردهای درست خود» که در آرای رواقیان دیدیم، در کتاب اخلاق معادل دقیقی ندارد؛ اما «زندگی سازگار با طبیعت» و «تلاش برای حفظ خود» و این که در وجود انسان عقل و طبیعت از هم جدایی ندارند، از وجوه مشترک این دو اندیشه

۱. مقایسه کنید با جملات پایانی کتاب اخلاق.

۲. برخی از علمای اخلاق معاصر اسپینوزا بر آن بودند که اعتقاد به ناسازگاری احساسات یا انفعالات با فضیلت، انحرافی رواقی است. این نشان می‌دهد که اسپینوزا در قول به این ناسازگاری، نسبت به روزگار خودش عقیده‌ای جنجالی داشته است. (James, "Spinoza the Stoic," p. 127.)





است. اسپینوزا، برخلاف رواقیان، به اراده آزاد باور ندارد و در نتیجه معتقد است عقل باید انفعالات را مهار کند. از همین روست که او، باز برخلاف رواقیان، نمی‌پذیرد که انسان کاملاً از انفعال فارغ شود.^۱ به همین دلیل، برای اسپینوزا فضیلت، آرمانی است که همیشه باید به سویش حرکت کرد؛ در حالی که به گزارش لائرتیوس، رواقیان فضیلت را همه یا هیچ می‌دانسته‌اند.^۲

اسپینوزا معتقد است شادی و خواست با شرایطی می‌توانند احساس فعال باشند؛ اما اندوه، مطلقاً انفعالی است. در نظریه رواقی هم اندوه فقط در میان پاتس‌ها^۳ بود. پس این که شادی و خواست می‌توانند عقلانی باشند، بین دو طرف مشترک است.

نه نزد رواقیان و نه به رأی اسپینوزا، بدون فهم یا عقل نمی‌شود شناختی از خیر داشت. عقل است که درمی‌یابد طبیعت و خدا یک چیزند، خدا کامل است و شناخت طبیعت همانا شناخت کمال یا خیراعلاهم هست. هم در نگاه رواقی و هم در نگاه اسپینوزایی، کمال خداست که طبیعت را باخیر پیوند می‌دهد. عقل مبنای فضیلت است و فضیلت را باید برای خودش خواست،^۴ نه برای خوشبختی یا سعادت که بعداً خواهد آمد؛ چون سعادت نیز آزادی‌ای است که عقل ارزانی می‌دارد. فضیلت به انجام دادن فضائل (اعمال فضیلت‌آمیز) نیست، بلکه به معنای سازگاری انسان با عقل و فهم است.

همه خداانگاری و وحدت‌اندیشی نیز از دیگر نزدیکی‌های آرای رواقیان با اسپینوزاست که در همه زوایای اندیشه آن‌ها سریان دارد. همه خداانگاری، همه روان‌دارانگاری، و کل انگاری درباره جهان در هر اندیشه از یک مبنا حکایت دارند.

انسان با فضیلت، انسانی عقلانی است و به همین دلیل، در مقایسه با دیگران توانایی‌های ذهنی نیرومندتری دارد. عرصه فعالیت (در مقابل انفعال) انسان که در آن تابع بُعد بیرونی خود نیست، نفس اوست. نتیجه این که انسان فضیلت‌مند، به شدت فعال است. در مقابل، برخی انفعالات همچون اندوه، ترس، افسردگی، خودباختگی و...

۱. اسپینوزا، اخلاق، بخش چهارم، قضیه چهارم.

۲. Laetius, *LEP*, 7. 127.

۳. *pathe*.

۴. اسپینوزا، اخلاق، بخش چهارم، تبصره قضیه هیجدهم، قس:

Arnim, *SVF*, III, pp. 11-13. (qtd: Kristeller, "Stoic and ... of Ethics")

برضعف و ناتوانی دلالت دارند. انسان فضیلت مند دچار این انفعالات نیست؛ پس، فضیلت عین نیرومندی است. این نیرومندی درونی بر نیرومندی بیرونی تأثیر می‌گذارد.^۱ البته برخی از رواقیان مانند سنکا معتقدند لازم نیست فعالیت انسان فضیلت مند به معنای مشغولیت به امور معمول باشد. «حکیم، هیچ‌گاه فعال تراز وقتی نیست که امور الهی و امور انسانی مشمول علم او باشند.»^۲ اسپینوزا به این اندیشه صراحت و برجستگی بیشتری می‌دهد. او با تمرکز بر تقابل فعل و انفعال، فضیلت را حرکت هرچه بیشتر به سوی فعالیت (علیت تام نفس برای احساسات از طریق تصورات تام) می‌داند. احساسات عقلی، مصداق این فعالیتند. در پس این دیدگاه که اسپینوزا و رواقیان در آن شباهت‌های زیادی دارند، ایمان به عقل نهفته است.



1. Cicero, *De fato*, 17. 42. (qtd: James, "Spinoza the Stoic," p. 144).

2. Seneca, *Epistulae morales*, II, letter 68. 3. (qtd: James "Spinoza the Stoic," p. 144).

منابع

۱. اسپینوزا، باروخ (۱۳۶۴)؛ اخلاق؛ ترجمه محسن جهانگیری؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

1. Aristotle; *Nicomachean Ethics*; in *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 19, trans. H. Rackham; Cambridge, MA.: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltd, 1934.
2. Aristotle; *Rhetoric*; in *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 22, trans. J. H. Freese; Cambridge: Harvard University Press and London: William Heinemann Ltd, 1926.
3. Arnim, Hans F.A. von (ed.); *Stoicorum Veterum Fragmenta*; Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH, 1964.
4. Aurelius, Marcus; *The thoughts of the Emperor M. Aurelius Antoninus*; trans. George Long; London: G. Bell & sons, 1887.
5. Cicero, Marcus Tullius; *Academica*; in *De natura deorum; Academica*, with an English translation by H. Rackham; London: William Heinemann LTD, 1933.
6. Cicero; *De fato*, C. F. W. Müller (ed.); Leipzig: Teubner, 1915.
7. Cicero; *De finibus bonorum et malorum*; Loeb classical Library, Cambridge, Mass., 1914.
8. Cicero; *De natura deorum*, in *De natura deorum; Academica*.
9. Cicero; *Tusculan Disputation*; trans. J. E. King; Loeb Classical Library 141, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927.
10. Empiricus, Sextus; *Against Physicists*; trans. R.G. Bury; Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., 1936.
11. Epictetus; *Discourses*, in *The Works of Epictetus*; trans. Thomas Wentworth Higginson; New York: Thomas Nelson and Sons, 1890.



12. Epictetus; *Encheiridion*, in *The Works of Epictetus*; trans. Thomas Wentworth Higginson; New York: Thomas Nelson and Sons, 1890.
13. Inwood, Brad; *Ethics and Human Action in Early Stoicism*; Oxford: Clarendon Press, 1985.
14. James, Susan; "Spinoza the Stoic" in Lloyd (ed.), *Spinoza (Critical Assessments...)*.
15. Kristeller, Paul Oskar; "Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza's Ethics" in Lloyd (ed.), *Spinoza (Critical Assessments...)*.
16. Laertius, Diogenes; *Lives of Eminent Philosophers*; trans. R. D. Hicks; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.
17. Lloyd, Genevieve (ed.); *Spinoza (Critical Assessments of Leading philosophers)*; London and New York: Routledge, 2001.
18. Long, A.A., and D. N. Sedley; *The Hellenistic Philosophers*; Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
19. Pereboom, Derk' "Stoic Psychotherapy in Descartes and Spinoza" in Lloyd (ed.), *Spinoza (Critical Assessments...)*.
20. Plutarch; "On Stoic Self-Contradictions" in *Moralia*, vol. XIII, Part II, Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1976.
21. Seneca, Lucius Annaeus; *De ira*, in *Moral Essays*.
22. Seneca; *Epistulae morales*; trans. R.M. Gummere; Loeb Classical Library, Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, William Heinemann LTD, 1917.
23. Seneca; *Letters*; Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., 1917.
24. Seneca; *De vita beata* in *Moral Essays*.



25. Seneca; *Moral Essays*; trans. John W. Basore; Loeb Classical Library, London: William Heinemann LTD, and New York: G.P. Putnam's Sons, 1928.

Spinoza, Benedict de; *Ethics*; translated from the Latin by R.H.M; Elwes, 1883, (<http://sacred-texts.com/phi/spinoza/ethics/index.htm>)

