

The Basis of Virtue in Spinoza's Thought

Hossein Saberi Varzaneh^{1}, Asghar Zare 'Kahnamuyi²*

1. Assistant Professor, Faculty of Theology, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran

2. MSc, Institute for Humanities and Social Sciences, ACECR, Tehran, Iran

(Received: April 30, 2019; Accepted: November 10, 2019)

Abstract

Spinoza, the rationalist philosopher of the 17th century, believed that philosophy and science must be used to attain human perfection. As a result, he focused on making an intellectual system the ultimate goal of which for him was bliss, one which was based on the virtuous life. In this article, we try to understand the reality of virtue and its metaphysical and anthropological foundations in Spinoza's philosophy. This study is based on the descriptive-analytical method and uses the philosophical approach for the specification of the question at hand. In brief, the study shows that Spinoza's understanding of virtue is based on the unity of substance, the identity of substance/God and infinite power, the similarity between cause and effect, naturalism, parallelism of mind and body, and rationalism. He synthesizes some aspects of platonic, Aristotelian, hedonistic, utilitarian, stoic, and Hobbesian views and identifies true virtue with power (conatus), activity and rationality. He puts the rational knowledge about God and rational love to Him at the core of his theory. It is on the basis of this understanding that the human being can overcome his emotional passions and achieve stability.

Keywords

Spinoza, Virtue, Power, Human, Conatus.

* Corresponding Author: h_saberi_v@ut.ac.ir

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹
صفحات ۱۶۳-۱۸۷ (مقاله پژوهشی)

بنیاد فضیلت در اندیشه اسپینوزا

حسین صابری ورزنده^{۱*}، اصغر زارع کهنمویی^۲

۱. استادیار، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

۲. کارشناسی ارشد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۱۹)

چکیده

اسپینوزا فیلسوف عقلگرای سده هفدهم، قائل است که فلسفه و علم باید در جهت کمال انسان به کار گرفته شوند. از این جهت، هم خود را صرف تدوین نظامی فکری می‌کند که غایت آن را سعادت می‌داند، سعادت که مبتنی بر زیست فضیلت‌مندانه است. با توجه به این نظرگاه، در این مقاله در پی فهم حقیقت فضیلت و مبانی متافیزیکی و انسان‌شناختی آن در اندیشه اسپینوزا هستیم. این تحقیق مبتنی بر روش توصیفی - تحلیلی است و رویکرد فلسفی را در تبیین مسئله مورد نظر به کار می‌گیرد. به اختصار می‌توان گفت که اسپینوزا فهم خود از فضیلت را بر مبنای دیدگاه وحدت جوهر، این‌همانی جوهر/خدا و قدرت نامتناهی، سنخیت علی و معلولی، طبیعت‌گرایی، توازی ذهن و بدن و عقلگرایی قرار می‌دهد و با تلفیق جوهری از فلسفه‌های اخلاق افلاطونی، ارسطویی، لذت‌گرا، فایده‌باور، رواقی و هابزی، در نهایت، فضیلت اعلی را معادل قدرت، فعالیت و عقلانیت می‌داند و شناخت عقلی خداوند و عشق عقلانی به او را، در اعلی مرتبه آن قرار می‌دهد. بر اساس چنین شناختی است که انسان از نظر عاطفی نیز بر انفعالات خویش فائق می‌آید و به ثبات می‌رسد.

واژگان کلیدی

اسپینوزا، انسان، فضیلت، قدرت، کوناتوس.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین پرسش‌های پیش‌روی انسان، چگونه زیستن بوده و بخشی از تلاش فلسفی در طول تاریخ اندیشه، صرف پاسخ به این پرسش شده است که «خوبی زندگی در چیست؟» و «چگونه می‌توان، خوب زیستن را تحصیل کرد؟» اما مهم‌ترین پاسخ آن را باید در حوزه اخلاق جست. فضیلت و زیست فضیلت‌مندانه، مطلوب همه متفکران بوده است، اگرچه هم در تعریف فضیلت و هم در تعیین مصادیق آن اختلاف نظر فراوانی وجود دارد.

اسپینوزا فیلسوف عقل‌گرای سده هفدهم در باب زیستن صحیح و فضیلت‌مدار، دارای اندیشه‌های دقیق و نظام‌مندی بوده و در آثار مختلفش به تبیین و تفصیل آن پرداخته است. کتاب اصلی وی در حوزه فلسفه نیز عنوان «اخلاق» را دارد که از مسیر اندیشه و غایت وی در فلسفه‌ورزی نشان دارد. ابتدای نظریات اخلاقی اسپینوزا بر مباحث متافیزیکی و انسان‌شناختی و همچنین تأثیری که بر چارچوب‌های فکری پس از خود داشت، اهمیت این بررسی را دوچندان می‌کند. با توجه به آنچه در خصوص موضوع پژوهش بیان شد، پرسش‌ها و مسائل اصلی که در این تحقیق بررسی خواهد شد، بیشتر معطوف به مبانی فلسفی نظریه اخلاقی اسپینوزا و تبیین وی از فضایل اخلاقی است. بنابراین دو پرسش اصلی مقاله عبارتند از:

۱. اسپینوزا بحث خود در حوزه اخلاق و فضیلت را بر اساس کدام مبانی متافیزیکی و انسان‌شناختی بنا می‌نهد؟
۲. تلقی اسپینوزا از حقیقت فضیلت اخلاقی چیست؟

روش و پیشینه تحقیق

در این پژوهش از آن نظر که رویکردی فلسفی به موضوع فضیلت داریم، به‌طور کلی از روش توصیفی - تحلیلی و شیوه کتابخانه‌ای استفاده کرده‌ایم. در زمینه پیشینه پژوهش با محوریت اخلاق و فضیلت اخلاقی در آرای اسپینوزا، کتاب یا مقاله مستقلاً در زبان فارسی وجود ندارد، اما می‌توان به این نمونه‌های مرتبط اشاره کرد: مقاله‌ای از دکتر محسن

جهانگیری در خصوص اختیار انسان در اندیشه اسپینوزا (جهانگیری، ۱۳۵۵)، مقاله‌ای از دکتر برنجرکار درباره موضوع اراده از نظر اسپینوزا و نتایج اخلاقی و حقوقی فلسفه اسپینوزا (برنجرکار، ۱۳۸۲) و مقاله‌ای از دکتر توازیانی با موضوع عقل، اراده و اختیار در فلسفه اسپینوزا (توازیانی، ۱۳۸۶).

مبانی متافیزیکی اسپینوزا

اسپینوزا در نامه ۲۷، مسائل اخلاقی مطروحه در کتاب اخلاق را بر تفکراتش در حوزه متافیزیک مبتنی می‌داند (Frankena, 1975: 87 - 88). بنابراین پرداختن به مبانی فکری وی گریزناپذیر است.

اسپینوزا کتاب اخلاق را با مفهوم «علتِ خود» (causa sui) آغاز می‌کند (E1D1). علتِ خود، هم هستیش بالذات و مستقل از ماسوی است و هم در وجه نظری و تصویری، بنفسه ادراک می‌شود. پیوند بین علت خود و جوهر (substance) نیز در همین دقیقه قرار دارد: «مقصود من از جوهر، شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید، یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد، متوقف نیست» (E1D3). اسپینوزا از این علت خود یا همان جوهر، تعبیر به خدا (E1P11) نیز می‌کند، خدایی که نامتناهی (E1P8)، سرمدی (E1P19) و واجب الوجود (E1P7: 11) است. این خدا از نظر اسپینوزا بیرون از طبیعت نیست، بلکه وجه جوهری آن است، پس از عبارت «خدا یا طبیعت» استفاده می‌برد (E4Pre). خدای اسپینوزا تنها جوهر موجود است (E1P14) و بی‌نهایت صفت دارد (E1D6) که عینی (Bowman, 1967: 68 - 71; Martnes, 1978: 110)، نامتناهی در نوع خود و مقوم جوهر هستند (E1D4; Woolhouse, 1993: 32) و از آن میان فقط صفت فکر و امتداد برای ما شناخته شده هستند (Spinoza, 2002: 39/ fn3). از سوی دیگر، ذات خدا همان قدرت نامتناهی است (E1P34). خدا قوه فعاله و هسته خلاقه هستی است (Deveaux, 2003: 329 - 338) که البته به ضرورت ذاتیه عمل می‌کند و نه به اراده جزافیه (E1P16). همچنین اسپینوزا قائل به سنخیت علی و معلولی است (E1P3) و بنابراین

آنچه مقوم ذات معالیل بوده، همین قدرت در سطح غیرجوهری است. با توجه به این مقدمات اسپینوزا نتیجه می‌گیرد که فقط خدا علت مختار/ آزاد (free cause) به معنای حقیقی کلمه است، به این معنا که تحت تأثیر چیزی بیرون از خود نیست و صرفاً به حسب ضرورت طبیعت خود موجود است و عمل می‌کند (E1P17) (این‌همانی «آزادی» و «فاعلیت بالضروره و مستقل»).

اسپینوزا را به درستی طبیعت‌گرایی تمام‌عیار دانسته‌اند، چون در آثار مختلفش تصریح دارد که همه تقسیمات هستی (جوهر و حالات) را در ذیل تقسیمات طبیعت می‌فهمد (که لزوماً به معنای ماده‌گرایی نیست): «به اختصار، کل طبیعت را به طبیعتِ طبیعت‌آفرین (Natura naturans) و طبیعتِ طبیعت‌پذیر (Natura naturata) تقسیم می‌کنیم. مراد ما از طبیعتِ طبیعت‌آفرین، آن موجودی است که به واسطه خودش و بدون نیاز به چیزی سوای خود، به‌طور واضح و متمایز تصورش می‌کنیم (مثل همه صفاتی که تا اینجا توصیف کرده‌ایم)، یعنی خدا ... طبیعتِ طبیعت‌پذیر ... شامل همه حالاتی است ... که مبتنی بر خدا هستند و ... برای اینکه درست فهم شوند، نیازمند جوهرند» (KV. I: viii). از این جنبه، طبیعت‌گرایی اسپینوزا متضمن وجوه متعددی است:

الف) در عالم هستی ساحتی وجود ندارد که بتوان آن را فراطبیعت نامید (E1P29S). پس اخلاق نیز نمی‌تواند راجع به امر فراطبیعی باشد؛

ب) قانون‌های حاکم بر اشیای طبیعی مثل سنگ و آب و کلاغ و کرم، بر انسان نیز حاکمیت دارد (Bennett, 1984: 36). بنابراین انسان همواره «از نظام معمول طبیعت پیروی می‌کند» (E4P4C)؛

ج) قانون‌های طبیعی حاکم بر انسان ضروری و نامتغیر هستند (E1P33). بر این اساس، اسپینوزا طبیعت و نیروی عواطف و قدرت ذهن بر آنها را به همان ترتیبی مطرح می‌کند که درباره خطوط و سطوح و اجسام سخن می‌گوید (E2Pre) (Rocca, 2002: 5 - 7; Bennett,) (1984: 36).

مبانی انسان‌شناختی اسپینوزا

با توجه به تقسیمات طبیعت، اسپینوزا در کنار وجود جوهری به نوع دیگری از موجودیت نیز قائل است که آنها را حالات جوهر (طبیعت طبیعت‌پذیر) می‌نامد: «مقصود من از "حالت"، تکلیفات (affection) جوهر است، یعنی شیئی که در شیء دیگری است و به‌واسطه آن به تصور می‌آید» (E1D5). پس حالت برخلاف جوهر، هم از نظر وجودشناختی وابستگی علی دارد و هم از نظر معرفت‌شناختی وابستگی تصویری. این حالات همان اشیای جزئی هستند که وجودی محدود دارند (E2D7) و انسان نیز از جمله آنهاست. چنین فهمی از انسان، متضمن احکامی است:

۱. این شیء جزئی واجب‌الوجود نیست (E2A1)

این شیء جزئی جوهر نیست و جوهریت به ذات انسان متعلق نیست (E2P10 & Demo).

۲. انسان ... متقوم از حالتی از صفت بعد است که همان بدن او و حالتی از صفت فکر بوده که همان ذهن اوست (E2P13C)؛

۳. متناظر با هر حالت بدنی، یک حالت ذهنی هم وجود دارد (توازی‌گرایی) (E2P7) (Allison, 1987: 89 - 90; Nadler, 2006: 123 - 127). بنابراین متناظر با هر فضیلت یا رذیلت نفسانی نیز وضعیت بدنی خاصی برای انسان تصورپذیر است.

از جنبه معرفت‌شناختی اسپینوزا قائل است که تصورات ما به دو نوع تصور تام (E2D4; Ep) و تصور ناقص تقسیم می‌شود (Radner, 1971: 352 - 358; Marshal, 2008: 51 - 88). شناختی که ما طبق نظام معمول طبیعت از بدن و ذهن خود داریم، تصورات ناقص است که فاقد وضوح و تمایز هستند (E2P29C; E2P30 - 31) و بدین جهت، تصور معمول ما از اشیای خارجی نیز چون از مجرای تأثیرات بدنی تحقق می‌پذیرد، به همان طریق مبهم و فاقد تمایز است (E2P16, Demo, C1-2; Wilson, 1996: 105 - 106). در مقابل، اسپینوزا مفاهیم مشترک (common notions) را به‌عنوان نمونه‌ای از تصورات تام و صحیح نام می‌برد که در ذهن انسان‌ها وجود دارد. این گونه تصورات در میان همه اشیاء و در جزء و کل مشترک است (E2P38) و چنین تصوراتی بالضروره تام خواهند بود (E2P39). از جمله این مفاهیم مشترک،

یکی این است که هر شیء جسمانی امتداد دارد (Wolfson, 1934, Vol2: 106 - 107). بنابراین، انواع شناخت عبارتند از: الف) شناخت تخیلی که مبهم و ناقص و منشأ کذب است؛ ب) شناخت عقلی استدلالی که کلی و واجد وضوح و تمایز و همواره صادق است؛ ج) شناخت شهودی که همانا شناخت عقلی حقیقت وجود جزئی در سایه علت آن است و این نوع شناخت نیز کذب‌پذیر نیست (TdIE: 19 - 22; KV. II: i-ii; E2P 40 - 42).

فهم اسپینوزا از اراده نیز در بحث ما مدخلیت شایان توجهی دارد (رک: جهانگیری، ۱۳۵۵: ۶۲ - ۸۳؛ برنجکار، ۱۳۸۳: ۱۲۳ - ۱۳۴؛ توازیانی، ۱۳۸۶: ۴۷ - ۶۸). به بیان او: اراده عبارت است از قوه تصدیق یا انکار، یا به عبارت دیگر، اراده قوه‌ای است که ذهن به واسطه آن حق را تصدیق می‌کند و باطل را انکار (E2P48S). پس در اینجا اراده، معطوف به بعد شناختی ذهن و اراده به معنای خواهشی است که نفس به موجب آن چیزی را طلب می‌کند یا از آن دوری می‌جوید، مد نظر نیست (ibid). با توجه به این تعریف از اراده، اسپینوزا به بیان دو مطلب می‌پردازد: الف) چیزی به نام قوه اراده، قوه فاهمه، قوه میل و مواردی از این قبیل، در ذهن انسان وجود ندارد، بلکه آنچه تحقق دارد، این یا آن اراده جزئی، این یا آن فهم جزئی و این یا آن میل جزئی است (Ep 2; E2P48S; KV. II: xvi; Wolfson, 1934, Vol2: 166 - 170). ب) اراده چیزی بیرون از تصدیقی نیست که در بطن تصورات است، فلذا اراده و عقل هر دو یک چیزند (E2P49C).

اسپینوزا در قدم بعدی به نفی آزادی اراده به معنای پیش‌گفته، یعنی قدرت آزاد و مطلق تصدیق و سلب می‌پردازد. «انسان از خواهش‌ها و میل‌های خود آگاه، اما از علل و موجبات آن غفلت دارد ... لذا خود را آزاد (free) می‌پندارد» (E1App; Ep 58) و «اراده را فقط می‌توان علت موجب نامید و نه علت آزاد (E1P32) ... بنابراین ممکن نیست اراده‌ای موجود شود یا به فعلی تعلق یابد، مگر آن را علتی باشد که به واسطه آن موجب شده باشد و این علت هم با علتی دیگر و همین‌طور تا بی‌نهایت ... و ممکن نیست آن را علت آزاد نامید» (E1P32Demo). البته نوع دیگری از آزادی وجود دارد که عین فضیلت است و جلوتر به آن خواهیم پرداخت.

اسپینوزا در ادامه، انسان را موجودی دستخوش عواطف معرفی می‌کند (E3P59S) و بحث عواطف را با بحث اخلاق و فضایل و رذایل پیوند می‌زند. بدن انسان به طرق کثیری تحت تأثیر اشیای مختلف است و به‌موجب این تأثیراتی که می‌پذیرد، قدرت فعالیتش افزایش یا کاهش می‌یابد و همین‌طور به طرق دیگری تحت تأثیر قرار می‌گیرد که چندان بر قدرت فعالیتش افزوده یا از آن کاسته نمی‌شود (E3Pos1). حال با توجه به نظریه توازی ذهن و بدن، تصورات این حالات نیز در ذهن، متحمل همین افزایش یا کاهش قدرت خواهد شد. بنابراین، «عواطف (affectus)، احوال بدن و همچنین تصورات آن احوال است که به‌واسطه آنها قدرت فعالیت بدن و ذهن افزایش یا کاهش می‌یابد، تقویت می‌شود یا از آن جلوگیری می‌شود» (E3D3). با نظر به این تعریف، مشخص می‌شود که اسپینوزا عواطف را، هم برای بعد ذهنی و هم برای بعد بدنی انسان به‌کار می‌برد. همچنین مشخص می‌شود که عواطف ما در بعد ذهنی (که بیشتر مد نظر ماست) همان تصورات ما هستند از آن جهت که با قدرت فعالیت ذهن نسبت دارند یا کاهش و افزایش آن را به نمایش می‌گذارند. خود عواطف به دو دسته عواطف فعال و عواطف منفعل تقسیم می‌شوند، «اگر بتوانیم علت تام یکی از این احوال باشیم، در این صورت عاطفه را فعل (action) می‌نامیم، وگرنه انفعال (passion) است» (E3D3Expl). علت تام نیز علتی است که بتوان معلولش را به‌وسیله آن به‌طور واضح و متمایز شناخت و علت ناقص علتی است که نتوان معلولش را فقط به‌وسیله آن شناخت (E3D1). بنابراین، ما وقتی فعالیم که علت تام چیزی باشیم که آن در ما یا در خارج از ما روی می‌دهد، یعنی وقتی که از طبیعت ما در داخل یا در خارج از ما چیزی ناشی شود که فقط به‌واسطه طبیعت ما می‌توان آن را به‌طور واضح و متمایز فهمید. برعکس، ما وقتی منفعلیم که فقط علت ناقص چیزی باشیم که در ما واقع می‌شود یا از طبیعت ما نشأت می‌گیرد (E3D2). با توجه به این تعریف‌ها، اسپینوزا به‌طور خاص مشخص می‌کند که ما چه زمانی فعال هستیم، یعنی چه زمانی عاطفه به‌وجودآمده در ما، معلول عللی بیرون از ما نیست. بنا به E3P1 ذهن ما در بعضی از امور فعال است و در بعضی منفعل، یعنی از این حیث که تصورات تام دارد، ضرورتاً فعال است و از این حیث که تصورات ناقص دارد، ضرورتاً منفعل است (E3P1Pro; E3P3 & Pro; E3P58 & Pro).

انسان و اعمال ذهنی و بدنی او در دو زنجیره علی قرار دارند: ۱. زنجیره طولی که از خدا آغاز می‌شود و به حالات نامتناهی و سپس متناهی می‌رسد؛ ۲. زنجیره عرضی که بین حالت‌های متناهی مختلف برقرار است. تا زمانی که تصورات انسان در زنجیره عرضی و به وسیله اشیا جزئی بیرونی شکل می‌گیرد و انسان نیز در نظم معمول طبیعت و به واسطه تخیل و حواس به آن علل می‌نگرد، چنین تصوراتی ناقص هستند و عواطف انفعالی به همراه دارند. حال تصورات و عواطفی که یا در زنجیره طولی شکل می‌گیرد یا اگر در زنجیره علل عرضی است، ما آن علل را در نظم حقیقی آنها مورد نظر قرار می‌دهیم (کاری که علوم انجام می‌دهند)، چنین تصویری در انسان تام و عاطفه ناشی از آن نیز، فعال خواهد بود (Nadler, 2006: 194; Hampshire, 1951: 125 - 126). نتیجه اینکه ذهن به نسبت تعداد تصورات ناقصش دستخوش انفعالات است و بر عکس، به نسبت تعداد تصورات تامل فعال خواهد بود (E3P1C).

از نظر اسپینوزا، تا وقتی که به خود شیء نظر داریم و نه به علل خارجی آن، در آن چیزی نمی‌یابیم که بتواند آن را از بین ببرد. پس اسپینوزا پدیده‌ای مثل خودکشی را حاصل تأثیر علل خارجی می‌داند و نه برآمده از شیء، از آن جهت که در خود هست و عمل می‌کند (E4P20S). نتیجه اینکه هر شیء از این حیث که در خود هست، می‌کوشد تا در هستیش پایدار بماند (E3P6). اسپینوزا با توجه به این بحث‌ها، به تعریف جدیدی از ذات اشیا و بنابراین از ذات انسان دست می‌یازد: «کوشش (conatus) شیء در پایدار ماندن در هستی خود، چیزی نیست مگر ذات بالفعل آن شیء» (E3P7). بنابراین، ذات بالفعل اشیا و از جمله آنها انسان، چیزی نیست جز کوششی که آگاهانه یا ناآگاهانه در جهت صیانت از خویش انجام می‌دهند (347; Bidney, 1940; CSM. I: 241 - 242, 259). اسپینوزا از این دیدگاه در فلسفه طبیعت، علم‌النفس (پیشرو فروید: Hampshire, 1951: 141 - 144) و فلسفه سیاسیش بهره می‌برد و در نهایت از آنجا که فضیلت انسان را در قدرت این کوشش می‌داند (E4D8) که فرد به واسطه طبیعتش به انجام دادن فعل اقدام می‌کند (E4P18S)، بر سازنده نظریه وی در حوزه اخلاق هم هست (Garrett, 2002: 127).

با توجه به این بحث‌ها، اسپینوزا سه عاطفه اصلی را که چیزی جز آگاهی به تغییر کاهشی یا افزایشی در کوشش نیستند، از هم بازمی‌شناسد:

۱. عاطفه خواهش: عاطفه خواهش همان میل است که به آن آگاهیم و البته میل همان ذات انسان است، از این حیث که موجب به انجام دادن اعمالی شده است که در حفظ وجودش وی را یاری می‌کنند. این خواهش تا بدانجا که مرتبط با تصورات مبهم است، انفعالی است و تا بدانجا که مرتبط با تصورات تام است، فعال است (E3P58 & Demo). بنابراین خواهش عبارت است از تمام کوشش‌ها، انگیزه‌ها، تمایلات و اراده‌های انسان که متناسب با تغییر مزاج او تغییر می‌یابند (E3AD1)؛

۲. عاطفه لذت (Laetitia): لذت عبارت است از تحول انسان از کمال کمتر به کمال بیشتر (E3P11S)، که می‌تواند فعالانه یا انفعالی باشد (E3P58)، فلذا لذت خود کمال نیست، بلکه تحول به سوی کمال است (E3AD3Exp1). اگر عاطفه لذت هم به ذهن مربوط باشد و هم به بدن، خوشی (titillation) یا نشاط (hilaritas) نامیده می‌شود (E3P11S)؛

۳. عاطفه ألم (tristitia): ألم انفعالی است که نفس به واسطه آن به کمال دانی تری تحول می‌یابد و صرفاً می‌تواند انفعالی باشد، زیرا ذهن از این حیث که متحمل ألم می‌شود، قدرت فهمیدن و فعالیتش کم یا از آن جلوگیری می‌شود (E3P59 & Demo). ألم اگر هم به ذهن و هم به بدن مربوط باشد، رنج (dolor) یا افسردگی (melancholia) نام دارد.

به این صورت، مبانی لازم برای تبیین طبیعت گرایانه از فضیلت، در فلسفه اسپینوزا فراهم می‌آید.

فضیلت اخلاقی

اخلاق برای اسپینوزا عبارت است از شناخت طریقه درست زیستن (Garrett, 1996: 268). از فلسفه اخلاق اسپینوزا چه در حوزه فرااخلاق و چه در حیطه اخلاق هنجاری توصیفات و تبیین‌های مختلفی مطرح شده است که گاه در مقابل هم قرار دارند. غایت‌گرایی، فایده‌باوری، تفکر افلاطونی، ارسطویی، رواقی، هابزی، طبیعت‌گرایانه، ناطبیعت‌گرایانه،

خودگرا، اومانستی، ابژکتیو، سوژکتیو و حتی ضداخلاقی از نوع نیچه‌ای آن، عناوین مختلفی هستند که مفسران در آثار خود، فلسفه اخلاق اسپینوزا را بر اساس آنها توصیف کرده‌اند (Garrett, 1996: 267 - 314; Frankena, 1975: 85 - 100). در این مجال ابتدا لازم است که به تعریف واژگان کمال و نقص و خیر و شر در اندیشه اسپینوزا بپردازیم.

کمال و نقص

اسپینوزا در آثار خود معانی مختلفی را برای کمال و نقص مطرح می‌کند که برخی از آنها با نظریه اخلاقی وی رابطه مستقیمی دارند:

۱. اسپینوزا بر اساس مبانی هستی‌شناختی خود، یادآوری می‌کند که جهان هستی، بر اساس ضرورت (necessity) برقرار است و هیچ شیء ممکن (contingent) وجود ندارد (E1P29, 33). با توجه به این مقدمه، نتیجه گرفته می‌شود که ممکن نبود که اشیا به صورت نظام دیگری، جز صورت و نظام موجود به وجود آیند (E1P33). بنابراین، اشیا توسط خدا در عالی‌ترین مرتبه کمال به وجود آمده‌اند، زیرا بالضروره از وجود کامل‌ترین طبیعت ناشی شده‌اند (E1P33S2). با توجه به این برداشت از کمال، چیزی به نام نقص نیز در عالم محقق نیست، به این معنا که ممکن نبود هیچ شیئی غیر از آن چیزی باشد که هست و وضعیت کنونی آن اگر فی‌نفسه لحاظ شود و نه در نسبتش با مراتب دیگر هستی، مطلوب‌ترین وضعیت ممکن است، چه در غیر این صورت، خدا نیز ناقص خواهد بود، «زیرا اگر اشیا به صورت دیگری پدیدار می‌شدند، لازم می‌آمد که به خدا طبیعت دیگری نسبت داده شود مخالف با آن طبیعتی که از لحاظ کامل‌ترین موجود وادارمان می‌سازد که آن را به او نسبت دهیم» (E1P33S2). این معنا از نقص و کمال صرفاً جنبه هستی‌شناختی دارد و نه اخلاقی. اسپینوزا در نامه ۱۹ یادآوری می‌کند که افعال نیز اگر فی‌نفسه و بدون قیاس و نسبت لحاظ شوند، مصداق همین حکم خواهند بود؛

۲. از جهت دیگر، اسپینوزا کمال و نقص را ناظر به مراتب هستی می‌کند. بر طبق بیان اسپینوزا: «مقصود من از واقعیت و کمال یک چیز است» (E2D6). بنابراین تعریف از کمال،

جوهر در بالاترین مرتبه کمال قرار دارد و حالت‌های نامتناهی بی‌واسطه، حالت‌های نامتناهی باواسطه و حالات متناهی، به ترتیب در مراتب دیگر کمال قرار می‌گیرند. از اینجاست که اسپینوزا می‌گوید: «شیئی که واقعیت یا موجودیت بیشتری دارد، به همان اندازه صفات بیشتری دارد» (E1P9) (Garrett, 1996: 273). بنابراین خدا فاقد نقص و حالت‌های متناهی دارای بیشترین نقص هستند. این معنا از کمال و نقص، مبنای اسپینوزا برای تبیین فضیلت و رذیلت اخلاقی است؛

۳. در کاربرد سوم که برای حالت‌های متناهی اطلاق‌پذیر است، کمال و نقص عبارتند از زیاد یا کم شدن کوناتوس یا قدرت فعالیت موجود. به هر میزانی که موجودی کوناتوس خود را افزایش دهد، نسبت به زمانی که واجد کوناتوس کمتر بوده، کامل‌تر است و برعکس، و چون کم و زیاد شدن فعالیت هر شیء و در اینجا انسان، متناظر با عواطف الم و لذت است، بنابراین کمال بیشتر به معنای لذت بیشتر و نقص بیشتر، به معنای الم بیشتر است (E3P11S). در این معنا، کمال و نقص هر انسانی به میزان کوناتوس، عواطف فعال و در نتیجه شناخت واضح و متمایز او بستگی دارد (Hampshire, 1951: 124 - 126) و اسپینوزا فضیلت و رذیلت را بر همین اساس تعریف می‌کند؛

۴. کمال و نقص در معنای چهارم بر نگاهی غایت‌گرایانه و نسبت‌سنجانه مبتنی است (Broad, 1967: 44-45). وقتی از یک نوع از موجودات تصویری کلی می‌سازیم یا غایتی را برای فعلی در نظر می‌گیریم و سپس هر یک از افراد آن نوع را، با آن تصور کلی و همچنین محصول را با آن غایت مقایسه می‌کنیم، امکان بروز مفاهیم کمال و نقص میسر می‌شود. مثلاً اگر خانه نیمه‌ساخته‌ای را ببینیم، به نقص آن حکم می‌دهیم، چرا که غایت سازنده را خانه تمام‌ساخته تلقی می‌کنیم. اسپینوزا این معنا از کمال و نقص را حالات فکر می‌نامد، به این معنا که متعلق واقعی در خارج ندارند و صرفاً از راه مقایسه در ذهن پدید می‌آیند (E4Pre)، اعتباری و نسبی و اغلب مبتنی بر تصورات مبهم و غیرتام هستند (Nadler, 2006: 215 - 216؛ اسپینوزا، ۱۳۸۲: ۲۰۴). با این حال، اسپینوزا چنین مفاهیمی را یکسره کنار نمی‌گذارد و قائل می‌شود که اگر بتوان طبیعتی حقیقی از انسان را معرفی کرد

که در قالب الگویی ایده‌آل تصور شود، می‌توان از مفاهیم کمال و نقص (اگرچه ذهنی هستند) اما در جهت ارائه یک نظریه اخلاقی مبتنی بر واقعیت استفاده برد. این معنا از کمال و نقص، راه را برای فهمی اخلاقی از این اصطلاحات می‌گشاید.

خیر و شر

اسپینوزا قائل است که مفاهیم خیر و شر نیز اگر به دیده عقل نگریسته شوند، فاقد متعلق واقعی هستند و در نسبت‌سنجی و مقایسه پدید می‌آیند (CM. I. vi). به بیان او، انسان خود را قانع کرده است که همه اشیا به خاطر او به وجود آمده‌اند و به واسطه سودمندی اشیا، سلسله مراتبی بین آنها قائل شد و ناگزیر مفاهیم خیر و شر و نظم و بی‌نظمی و زشتی و زیبایی و ... را ساخت. و از آنجایی که خود را آزاد می‌انگارد، مفاهیم ستایش، سرزنش، گناه و ثواب را پدید آورد (EIApp). بنابراین، خیر و شر در تقسیم‌بندی اشیا به اشیا واقعی و ذهنی، در دسته دوم قرار می‌گیرند و به هیچ شیء خاصی نیز اشاره نمی‌کنند (KV. I: x; Wolfson, 1934, Vol1: 436 - 440; Curley, 1973: 357 - 359). منشأ انتزاع واقعی برای آنها برشمرد. اسپینوزا تلاش می‌کند که رویکرد طبیعت‌گرایانه خود را در این حوزه نیز به کار برد و مصادیقی واقعی برای این مفاهیم بجوید، به نحوی که بتواند در ساحت اخلاق نیز کلیت و ضرورت را حفظ کند. در عبارات زیر تعریف‌های مختلف او از خیر و شر روشن می‌شود.

۱. خداوند خیر مطلق نامیده می‌شود، زیرا به واسطه عنایت خود، هر موجودی را به وسیله آن حفظ می‌کند و به همه سود می‌رساند. در مقابل، چیزی به نام شر مطلق وجود ندارد (CM. I: vi). این معنای از خیر، مخصوص خداوند است. این معنای از خیر و شر، دخل مستقیمی در نظریه اخلاقی اسپینوزا ندارد، مگر به این معنایی که اندیشه به چنین خدایی، بالاترین فضیلت انسانی است؛

۲. در سنت‌های دینی، خیر و شر معطوف به دستورات خداوند هستند و از بیرون صادر می‌شوند. از این جهت «آدمیان هر چیزی را که منتهی به ملامت خود و عبادت خدا شود خیر و برعکس، هر چیزی را که بدانها منتهی نمی‌شود، شر می‌نامند و ارزیابی وی این

است که چنین برداشتی مبتنی بر تخیل است و مبانی متافیزیکی صحیحی ندارد، بنابراین در اخلاق مورد نظر وی جایی ندارد» (E1App)؛

۳. در معنای سوم، خیر هر آن چیزی است که برای شخص فاعل، متضمن فایده‌ای باشد و شر هر آن چیزی است که برای فاعل ایجاد ضرر کند (E3P39S; E4D1-2; E4P8) (فایده‌باوری). خیر و شر به این معنا، نسبی محض و وابسته به فرد است. همچنین سویه خودگروانه دارد. انسان‌ها در حالت طبیعی صرفاً به فکر حفظ و ارتقای کوناتوس خود هستند (231 - 229, Vol2; Wolfson, 1934, E4P37S2). با توجه به سویه عقل‌گرایانه فلسفه اسپینوزا، اخلاق نیز همچون متافیزیک، تنها زمانی و جهت علمی می‌یابد که ناظر به ضرورت و کلیت باشد، و فایده‌گرایی‌های نسبی T وافی به چنین مقصودی نیست؛

۴. در معنای چهارم خیر هر آن چیزی است که برای شخص لذتی به‌همراه داشته باشد و شر نیز در مقابل، آن چیزی است که موجب درد و الم می‌شود (E3P39S; E4P8) (لذت‌گرایی). بنابراین، چون چیزی را می‌خواهیم و لذتی از آن متوجه ما می‌شود، خیرش می‌نامیم و چون چیزی را نمی‌خواهیم و المی از آن گریبانگیر ما می‌شود، شرش می‌خوانیم (E3P39S). این لذت‌باوری فردی نیز (که در موقعیت‌های مختلف اشکال و جهات متفاوت به خود می‌گیرد) مطلوب اسپینوزا نیست؛

۵. در بیان پنجم، همچون مورد سوم و چهارم، نوعی غایت‌نگری در شرح مفاهیم خیر و شر وجود دارد، اما لزوماً ناظر به نفع یا لذت شخصی نیست، بلکه برای هر نوعی نمونه کاملی در نظر گرفته می‌شود و افراد آن نوع، در قیاس با آن نمونه متصور ارزیابی می‌شوند و میزان خیر و شر افعالشان داوری می‌شود (اهمیت کلیت). در این معنا نیز شاید نسبیت و بالقیاس بودن حاکم باشد، هم از این جنبه که هر نوع خیر خاص خود را می‌طلبد و هم به این معنا که چه بسا افراد مختلف، بنا به شناخت مبهم و ناقصشان، تصورات مختلفی از این نمونه‌اعلی در ذهن داشته باشند، اما اگر پای عقل به میان آید، می‌توان به‌نحوی جانب کلیت و ضرورت را در کار آورد. از این جهت است که اسپینوزا مفاهیم خیر و شر را کنار نمی‌گذارد و سعی می‌کند تا با تعریفی از انسان آرمانی و طبیعت‌اعلای او، نشان دهد که

هر آنچه به تحقق این خیر اعلی و معقول مدد برساند نیز، حقیقتاً خیر است (- 12: TdIE; E4Pre 13). اسپینوزا از این طریق تلاش می‌کند تا به شاخص‌های تعیین خیر و شر وجه‌های عینی بدهد و رنگ و بوی سوژکتیو و فردی آن را تقلیل دهد (Curley, 1973: 180 - 178; Rocca, 2008: 366 - 363).

پیش‌تر دیدیم که کمال انسان ناظر به کوناتوس، ذات و واقعیت او و همچنین خیر معطوف به تحقق طبیعت اعلای انسانی است که لذت و نفع را نیز به دنبال دارد. با توجه به این مقدمات، می‌توان تصور به نسبت روشنی از فضایل اخلاقی مورد نظر اسپینوزا ارائه داد.

تبیین فضیلت

جهان آن‌گونه که اسپینوزا به تصویر می‌کشد، عرصه تقابل و نزاع است (E4Ax4). در واقع در طبیعت با کوناتوس‌های متعددی مواجهیم که هر کدام برای حفظ و ارتقای خود، در تقابل با کوناتوس‌های دیگر قرار می‌گیرد و این‌گونه است که صحنه نزاع رقم می‌خورد (Nadler, 2006: 221). انسان نیز در دو صحنه دچار نزاع است، یکی با اشیای جزئی دیگر و دوم در درون خودش و نیروهایی که با هم در تعارضند. ما از این حیث که جزئی از طبیعتیم که ممکن نیست به ذات خود و بدون اجزای دیگر به تصور آید، منفعلیم (E4P2). غیرممکن است که انسان جزئی از طبیعت نباشد و فقط تغییراتی را بپذیرد که به واسطه طبیعتش فهمیده می‌شود و او خود علت تام آنهاست (E4P4). بنابراین، انسان بالضروره همیشه دستخوش انفعالات است و از نظام معمول طبیعت، پیروی و متابعت می‌کند و تا آن اندازه که طبیعت اشیا اقتضا دارد، خود را با آن سازگار می‌کند (E4P4Coro).

عواطف انفعالی حاصل از این کشاکش‌ها، گاهی عاطفه لذت و گاهی عاطفه الم بوده، اما در هر صورت گذراست و آرامش قطعی و پایدار برای انسان فراهم نمی‌آورد. در این موقعیت است که هر موجودی و هر انسانی در بنیادی‌ترین کشش درونی، برای صیانت از ذات خود سعی می‌کند. انسان در این میان از آن جهت که دارای آگاهی است، باید برای حفظ خود به نحوی بر انفعالاتش در حد توان غالب شود و تنازع بین آنها را مهار کند، در غیر این صورت در وضعیت «بندگی» قرار خواهد گرفت: «من ناتوانی انسان را در تسلط بر

عواطف خود و جلوگیری از آنها بندگی می‌نامم. زیرا کسی که تحت سلطه عواطف خویش است، مالک خود نیست، بلکه تا آن حد دستخوش اتفاق است که با اینکه بهتر را می‌بیند، غالباً مجبور می‌شود که از بدتر پیروی کند» (E4Pre) (see: Allison, 1987: 144 - 146)، زیرا ممکن نیست از عاطفه‌ای جلوگیری شود و زائل شود، مگر به وسیله عاطفه‌ای متضاد که قوی‌تر از آن است (E4P7). فلسفه اسپینوزا در جهت فائق آمدن بر این وضعیت و رهایی از حالت بندگی است. آنچه را که او زیستن بر اساس فضیلت تلقی می‌کند، در حقیقت عبارت است از آن‌گونه بودن و زیستن که انسان «در حد ممکن» به استقلال از انفعالات دست می‌یابد و از وضعیت بندگی آزاد می‌شود (Delahunty, 1985: 241 - 246; Nadler, 2006: 222 - 226).

اگرچه اسپینوزا برای معنای مرسوم خیر و شر و کمال و نقص در عرف چندان ارزش فلسفی قائل نیست، با این حال، در ادامه می‌گوید که این اصطلاحات باید حفظ شوند، زیرا از آنجا که می‌خواهد از انسان تصویری بسازد که آن را به‌عنوان نمونه طبیعی انسان مد نظر قرار دهد، لازم است که از این اصطلاحات استفاده کند (E4Pre). این تصور انسان نمونه، سنگ بنای تفکرات اسپینوزا در حوزه تفکر معطوف به اخلاق است (Curley, 1988: 120 - 124). با توجه به همین تصور است که وی قائل می‌شود که مقصود فلسفی او از خیر هر چیزی است که مسلماً می‌دانیم که به وسیله آن می‌توانیم به نمونه طبیعت انسانی که مد نظر قرار داده‌ایم، تقرب یابیم و برعکس مقصودش از شر، هر چیزی است که بی‌تردید می‌دانیم که ما را از تقرب به آن نمونه باز می‌دارد. همچنین کمال و نقص انسان‌ها را نیز بنا بر نزدیکی یا دوریشان از آن نمونه ارزیابی می‌کند و در ادامه، کمال را با واقعیت یا ذات هر شیء یکی می‌انگارد (ibid). بر مبنای این مبانی است که فضیلت تعریف می‌شود، فضیلتی که بنا بر بحث‌های پیشین، هم واجد منفعت برای شخص و هم همراه با لذت و مطلوبیت است (E4D1).

اسپینوزا در جای‌جای کتاب «اخلاق» فضیلت را به قدرت تعریف می‌کند (E3P55Scho; E4D8). پیش‌تر یادآوری کردیم که ذات خدا که واجد کمال نامتناهی است، به قدرت

نامتناهی تعریف می‌شود، بنابراین در انسان نیز که معلول خداست و در ذیل قانون عام سنخیت علی و معلولی قرار می‌گیرد، ذاتش میزانی از قدرت و فعالیت است. این قدرت را که از نظر اسپینوزا همانا فضیلت حقیقی محسوب می‌شود، می‌توان از سه جهت بسط داد: ۱. ذات یا کوناتوس انسان؛ ۲. بعد ادراکی انسان و ۳. بعد عاطفی انسان.

فضیلت و کوناتوس

اسپینوزا در بخش سوم اخلاق اذعان می‌کند که از نظر وی «فضیلت همان قدرت فعالیت است» (E3P55S) و اضافه می‌کند که: «مقصود من از فضیلت و قدرت یک چیز است، یعنی فضیلت از این حیث که به انسان مربوط است، ذات یا طبیعت انسان است، از این حیث که قدرت انجام دادن اموری را دارد که فهم آنها به حسب قوانین طبیعتش امکان‌پذیر است» (E4D8). با توجه به این تعریف، می‌توان نتیجه گرفت که فضیلت همان قدرت، قدرت فعالیت یا عمل کردن بر طبق قوانین طبیعت خود است (E4P18Scho) در این چارچوب اسپینوزا می‌نویسد: اساس فضیلت عبارت است از کوشش برای حفظ وجود خود و اینکه سعادت عبارت از این است که انسان در حفظ موجودیتش بکوشد (E4P18S; E4P22Coro). بنابراین انسان فضیلت‌مند انسانی است که بر طبق قانون‌های طبیعت خود زندگی می‌کند، یعنی بر طبق کوناتوس یا فعالیتش در جهت صیانت از نفس پیش می‌رود (Curley, 1973: 371; Rocca, 2008: 181 - 182; E4P20). در این صورت رذیلت می‌بایست به‌نحوی در مقابل این مفاهیم قرار بگیرد. البته اسپینوزا در اخلاق بیش از آنکه از واژه رذیلت (vice) استفاده کند، اصطلاح ضعف (weakness) را به‌کار می‌برد که موافق با دیدگاه کلی اوست: «ضعف فقط عبارت از این است که انسان خود را تحت تأثیر اشیای خارجی قرار دهد و به‌وسیله آنها موجب به انجام دادن اعمالی شود که مقتضای ساختمان عمومی اشیای خارجی است، نه آنچه طبیعت خود او فقط به اعتبار خود اقتضا می‌کند» (E4P37S1).

نکاتی که می‌توان بر اساس این داده‌ها برشمرد، به قرار زیرند:

۱. صیانت از ذات، کوشش در جهت حفظ خود یا کوناتوس و زیستن بر اساس

قانون‌های طبیعت، خود برای اسپینوزا به یک معنا هستند و به صورت معادل دقیق فضیلت به کار می‌روند؛

۲. این برداشت از فضیلت، سویه‌های خودگروانه بسیار قوی دارد؛

۳. این تعریف از فضیلت جنبه به‌طور کامل صوری دارد (Nadler, 2006: 226 - 227).

فضیلت و معرفت

اسپینوزا به شکل صوری و در ادامه سنت رواقی - هابزی فضیلت را با کوناتوس پیوند می‌زند (Leibniz, 1989: 218; Jacob, 2010: 211). اکنون پرسشی که اهمیت پیدا می‌کند، این است که انسان از نظر محتوایی، چگونه علت تام تعینات خویش خواهد بود، یا به عبارت دیگر، محتوای زیستن بر طبق فضیلت چیست؟ اسپینوزا در پاسخ به این پرسش، سنت افلاطونی - ارسطویی را پاس می‌دارد (Bidney, 1940: 347; Carrero, 2014: 21) و مسئله را به ادراکات پیوند می‌زند. هر چه مرتبه شناخت بالاتر باشد، به همان میزان، عواطف و افعال صادر از آن شناخت نیز بیشتر تحت انقیاد خود انسان و کمتر تحت انفعال تاثیرات بیرون از اوست (E4P23 & Proof).

اسپینوزا در رساله اصلاح فاهمه، رساله مختصره و اخلاق قائل می‌شود که از شناخت حسی و خیالی، «انفعالات» که در تقابل با عقل ورزی صحیح هستند (- E2P41; KV: ii; TdIE: 25 - 29; 42)، از شناخت استدلالی خواهش‌های پسندیده (در حقیقت، این شناخت به ما نشان می‌دهد که شیء چه باید باشد و نه اینکه واقعاً چه هست و این است دلیل اینکه آن هرگز نمی‌تواند ما را با متعلق باورمان متحد کند)، و از شناخت شهودی عشق صحیح و راستین با همه فروعاتش پدید می‌آید. اما چون این شناخت صحیح با نظر به متعلق‌هایی که پیشاپیش آن قرار می‌گیرند، صورت‌های گوناگون پیدا می‌کند: پس هر چه که متعلق بهتری برای اتحاد حاصل کردن داشته باشد، آن شناخت نیز بهتر خواهد بود. و به این دلیل، کامل‌ترین انسان کسی است که خدا را می‌شناسد، با خدا (که کامل‌ترین هستند است) اتحاد پیدا می‌کند و از او بهره‌مند می‌شود (KV: ii) (see: Carr, 1978: 243 - 244; Hart, 1983: 134 - 135).

بنابراین: «انسان از این حیث که به واسطه داشتن تصورات ناقص به فعلی موجب می‌شود (یعنی از آن حیث که منفعل است و به واسطه امور بیرون از ذاتش تعیین می‌یابد) مطلقاً نمی‌توان گفت که او بر طبق فضیلت عمل می‌کند، بلکه فقط از این حیث می‌توان چنین گفت که به واسطه فهم موجب به فعلی شده باشد (یعنی فعال باشد و آن عمل تنها به واسطه ذاتش ادراک شود)» (E4P23 & proof).

نتیجه‌ای که اسپینوزا از این بیان می‌گیرد، این است که: «مطلقاً بر طبق فضیلت عمل کردن در ما 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 مفید است» (E4P24). ترتیب استدلالی مطالب پیش گفته با نظر به بحث‌های متافیزیکی که در ابتدا مطرح کردیم، چنین می‌شود که:

الف) ذهن انسان چیزی نیست جز تصویری که دارد که برخی از این تصورات فقط به خود انسان مربوطند و برخی از آنها با علل بیرونی تعیین یافته‌اند (E2P11Coro)؛
 ب) از هر تصور معینی ضرورتاً معلولی (عواطف و رفتارها) ناشی می‌شود (E1P36)؛
 ج) اگر آن تصور تحت تأثیر اشیای بیرونی در انسان ایجاد شده باشد، انسان علت تام آن نخواهد بود، بنابراین علت تام معلول ناشی از آن هم نخواهد بود. اما در مقابل، اگر انسان علت تام آن تصور باشد، یعنی آن را از طریق شناخت عقلی حاصل کرده باشد، معلول ناشی از آن تصور نیز صرفاً به انسان برمی‌گردد و انسان علت تام آن خواهد بود (E2P11Coro)؛

د) پس نفس به نسبت تعداد تصورات ناقصش دستخوش انفعالات است و برعکس به نسبت تعداد تصورات تامش فعال است (E3P1Coro)؛

ه) فضیلت با قدرت و فعالیت و عمل کردن بر طبق قانون‌های خود و علت تام اطوار خود بودن به یک معناست و ردیلت با ضعف و انفعال و تحت تأثیر اشیای بیرونی بودن مترادف دارد (E3P55S; E4D8; E4P18S)؛

و) نتیجه اینکه بنیاد فضیلت و فضیلت اصلی عبارت است از کسب معرفت صحیح و زیستن بر طبق اقتضائات ادراک عقلانی. به عبارت دیگر، عالی‌ترین کوشش نفس و عالی‌ترین فضیلت آن این است که اشیا را با نوع سوم شناخت بفهمد (E5P25)؛

ز) نوع سوم شناخت، از تصور تام صفات معین خدا منتشی و به شناخت تام ذات اشیا منتهی می‌شود (شناخت لمّی) و ما هر اندازه اشیا را به این طریق بیشتر بفهمیم، به همان اندازه خدا را بیشتر خواهیم فهمید (E5P25pro). و چنین شناختی همراه با عشق عقلانی به خداست. این عشق عقلانی به خدا که منتهای فعالیت فاهمه و عواطف بوده، همان سعادت است (E5P42Pro) که نه پاداش فضیلت، بلکه عین آن است (E5P42).

فضیلت و عواطف

از نظر اسپینوزا ما وقتی فعالیم که علت تام چیزی باشیم که آن در ما یا در خارج از ما روی می‌دهد، یعنی وقتی که از طبیعت ما در داخل یا در خارج از ما چیزی ناشی شود که فقط به واسطه طبیعت ما می‌توان آن را به‌طور واضح و متمایز فهمید. برعکس، ما وقتی منفعلیم که فقط علت ناقص چیزی باشیم که در ما واقع می‌شود یا از طبیعت ما نشأت می‌گیرد (E3D2). تا زمانی که تصورات انسان در زنجیره عرضی و به‌وسیله اشیا جزئی بیرونی شکل می‌گیرد و انسان نیز در نظم معمول طبیعت و به‌واسطه تخیل و حواس به آن علل می‌نگرد، چنین تصوراتی ناقص هستند و عواطف انفعالی به‌همراه دارند. برای مثال اگر جسم تیزی پوست مرا ببرد، تصور و عاطفه‌ای از بریدگی و درد نیز در ذهن من ایجاد می‌شود. چنین عاطفه‌ای انفعالی است، چرا که تصور آن معلول خود ذهن به‌تنهایی نیست، بلکه حاصل علیتی از خارج از ذهن من است و من نیز به آن علت به‌صورتی گسسته می‌نگرم. همچنین است آرامشی که متناظر با دیدن مهربانی از سوی دیگری، برای من حاصل می‌شود. این عاطفه نیز انفعالی است چون به همان صورت قبلی، علتی بیرونی دارد. حال تصورات و عواطفی که یا در زنجیره طولی شکل می‌گیرد یا اگر در زنجیره علل عرضی است، ما آن علل را در نظم حقیقی آنها مورد نظر قرار می‌دهیم (کاری که علوم انجام می‌دهند) چنین تصویری در انسان تام و عاطفه ناشی از آن نیز فعال خواهد بود. برای

مثال اگر من به بدن خود، نه از آن حیث که متأثر از اشیای خارجی است، بلکه از آن حیث که ممتد است، بنگرم، متوجه خواهم شد که اجسام دارای خصوصیت مشترک امتداد هستند. از این امتداد جزئی، امتداد نامتناهی را (که یکی از صفات خداست) درمی‌یابم و متوجه نوع و کیفیت وحدت خود با خدا می‌شوم، پس عشق به خدا در من به اوج می‌رسد. این عاطفه عشق کاملاً فعالانه است، چه انسان متأثر از اشیای متناهی بیرونی نیست، یا حداقل، آن اشیا را در نظم معمول و گسسته آنها نمی‌بیند (Nadler, 2006: 194; Steinberg, 2000: 53 - 54).

با نظر به تعریفی که از لذت و الم و فعل و انفعال عاطفی ارائه شد، تمام عواطفی که به ذهن انسان (از آن حیث که فعال است) مربوطند، همه به عواطف خواهش و لذت مربوطند و نه به الم. نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که انسان از آن جهت که شناخت تام دارد، صرفاً لذت خواهد برد و هرگز دچار الم نمی‌شود، بنابراین الم که شر است، تنها زمانی بروز پیدا می‌کند که شناخت ما ناقص است (E4P64 & Proof). از اینجا برمی‌آید که اگر ذهن انسان چیزی جز تصورات تام نمی‌دانست، هیچ مفهومی از شر نمی‌شناخت (E4P46Coro).

حال می‌توان فضیلت و رذیلت را بر اساس مفاهیم بندگی و آزادی نیز تعریف کرد. انسانی که پیوسته تحت تأثیر اشیای بیرونی است، شناختش همواره در حد تخیل و ناقص و مبهم باقی می‌ماند و بنابراین عواطفی که تجربه می‌کند، همیشه عواطف انفعالی خواهد بود. چنین شخصیتی در وضعیت بندگی به سر می‌برد که می‌توان آن را وضعیت ضعف یا زیستن بر اساس رذیلت نیز نامید. در مقابل، فردی که به شناخت تام می‌رسد، علت تام (در زنجیره عرضی علل) عواطفش نیز خواهد بود، و چنین انسانی آزاد است، یعنی اهل فضیلت محسوب می‌شود، چون عمل و عواطفش مبتنی بر هدایت عقل قرار دارد و مطابق با قانون‌های وجود خود عمل می‌کند. این نوع آزادی با ضرورت‌گرایی نیز جمع‌شدنی است (Garrett, 1996: 299 - 301).

بحث‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی اسپینوزا، دو نتیجه دیگر را نیز در این بخش

به دنبال دارد:

الف) آزادی تام از آن خداست که استقلال وجودی تام دارد و تمام افعالش صرفاً به واسطه طبیعت و ذاتش فهم‌شدنی است. اما انسان تنها می‌تواند تا حدودی از عواطف انفعالی خلاصی یابد و زندگی و افعالش را بر مبنای معرفت عقلانی رقم بزند و نه به صرف تأثیرات پذیرفته از زنجیره علی عرضی. پس آزادی انسان و فعالیت عاطفی او، همواره محدود و مشروط است؛

ب) بنا بر نظریه توازی ذهن و بدن، بین فعالیت ذهنی و فعالیت بدنی تناظر وجود دارد. هر اندازه که بدن برای قابلیت تأثیر و تأثر مستعدتر باشد، نفس هم به همان اندازه، مستعدتر خواهد بود (E4P38Pro)، بنابراین چنین انسانی، دارای قدرت بیشتری در تنظیم و ربط احوال بدن طبق نظام عقلانی و فارغ از تأثیرات اشیای بیرونی است (E5P39Pro). برای مثال استفاده از تلسکوپ، امکان فعالیت بدن را افزایش می‌دهد و به این واسطه، مجالی برای درک صحیح‌تر و عقلانی‌تر کائنات فراهم می‌آید و چنین انسانی، به عقلانیت و رهایی از انفعالات ذهنی نزدیک‌تر می‌شود. از این جنبه، در تناظر با فضایل و رذایل عاطفی و معرفتی، می‌توان سخن از قوت و ضعف یا فعالیت و انفعال بدنی نیز به‌میان آورد.

عبور از خودگروی اخلاقی

اسپینوزا قائل است که ما هرگز نمی‌توانیم کاری کنیم که در حفظ وجود خود، از محیط خارج بی‌نیاز باشیم و طوری زندگی کنیم که با اشیای خارج در ارتباط نباشیم... اگر نفس تنها باشد و جز خودش را نشناسد، عقل ما بسیار ناقص خواهد بود. بنابراین در خارج از ما اشیای کثیری وجود دارند که برای ما سودمندند و لذا باید در طلب آنها بکوشیم (E4P18S). این مبنای فلسفی بنیادینی است که اسپینوزا با تحلیل اقتضائات و لوازم آن، جایگاه غیر را در نظام اخلاقی خود نشان می‌دهد و خودگروی اخلاقی خود را (که ناظر به حفظ وجود خویش و ارتقای قدرت و فعالیت خود است) تعدیل می‌کند و به بعد اجتماعی و دیگرگرایانه اخلاق پیوند می‌زند و مجالی برای اخلاق معطوف به دیگری فراهم می‌آورد (Nadler, 2014: 46-48; Bennett, 1984: 299).

انسان به عنوان شیئی جزئی در میان سایر اشیا با آنها در تفاعل است، بنابراین باید به نحوی رابطه خود با آنها را تعریف کند که بتواند به خیر اعلی یا حفظ خود و ارتقای کوناتوس تحقق ببخشد. بدون شک این وظیفه در وهله اول بر عهده عقل است، زیرا حواس و شناخت خیالی پیامدی جز انفعالات ندارند و آرامش راستین را نه برای فرد و نه برای جامعه، تأمین نخواهند کرد و توافق و تفاعل مسالمت‌آمیز تحقق پیدا نمی‌کند (E4P32-34). این عقل است که ادراک قانون‌های کلی می‌کند و اگر خیری را تشخیص دهد، آن خیر عمومیت خواهد داشت. از سوی دیگر، کناره‌گیری از جهان، ضررهای بسیاری برای انسان دارد و البته مهم‌ترین منفعت‌ها برای هر موجودی، از سوی اشیاپی خواهد بود که با طبیعت او سازگارترند (E4P29-31). بنابراین انسان‌های دیگر به واسطه تشابه در طبیعت، بیشترین سود و منفعت را به طور خاص برای فردی دارند که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند، زیرا چنین انسانی به دیده عقل به انسان‌ها می‌نگرد و نظرش معطوف به ذات انسان‌هاست که به طور کامل در این زمینه اشتراک دارند. نتیجه اینکه: «انسان‌ها فقط از این حیث که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند، بالضرورة همیشه طبعاً با هم موافقند» (E4P35).

با توجه به این مسئله، می‌توان تصدیق کرد که: عالی‌ترین خیری که اصحاب فضیلت از آن بهره‌مندند، مشترک میان همگان است و همه می‌توانند به طور مساوی از آن برخوردار شوند (E4P36). بنابراین اصحاب فضیلت، خیری را که برای خود طلب می‌کنند، برای دیگران هم می‌خواهند و هر چه معرفت آنان به خدا بیشتر باشد، این خیرخواهی نسبت به دیگران نیز بیشتر خواهد بود (E4P37). بنابراین خودگروی اخلاقی مبتنی بر حفظ خود، چون مبتنی بر داده‌های عقلانی و معطوف به درک صحیح ذات انسان است، در نهایت، خیرخواهی نسبت به دیگران را نیز در خود مندرج دارد. نتیجه اینکه کسی که تحت هدایت عقل است، در جامعه که در آن مطابق قانون‌های مشترک زندگی می‌کند، آزادتر است تا در تنهایی که در آن فقط از خودش اطاعت می‌کند (E4P7).

بحث و نتیجه‌گیری

اسپینوزا بحث خود در باب اخلاق و فضیلت اخلاقی را بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی و

انسان شناختی خویش مبتنی می‌کند. از یک سوی جوهر نامتناهی یا طبیعت فعال قرار دارد که در ذات خود همان قدرت نامتناهی است و از سوی دیگر، انسان نیز که از جمله حالت‌های متناهی این جوهر نامتناهی است، به واسطه قاعده سنخیت علی و معلولی، ذاتش چیزی جز کوشش و قدرت صیانت از نفس نیست. اسپینوزا به موجب طبیعت‌گرایی خویش، به تبیین چیستی فضیلت چنین انسانی می‌پردازد و فضیلت را با فعال بودن یکی تصور و فعال بودن را در سه حیطة ذات، معرفت و عواطف مطرح می‌کند. می‌توان گفت که اسپینوزا فضیلت اصلی را «قدرت» می‌داند و آن را با «عقلانی زیستن»، «در پی حفظ خود بودن» و در وضعیت «آزاد» از عواطف انفعالی زندگی کردن، مترادف می‌کند. البته اگرچه نگاه اسپینوزا در این زمینه را می‌توان دارای سویه‌های فایده‌باورانه، لذت‌جویانه و خودگروانه دانست، در نهایت، گرایش عقل‌باورانه اسپینوزا، به او این امکان را می‌دهد که خودگروی اخلاقی را به گونه‌ای تفسیر کند که خالی از سویه‌های دگردوستانه نباشد، چرا که تشخیص عقل، همواره کلی و ضروری و ناظر به طبیعت‌اعلای انسان بما هو انسان است. در این میان، نقدی هم اگر بر فلسفه اخلاق اسپینوزا وارد است، نظر به نظام‌وارگی فلسفه او، باید بر نقد مبانی متافیزیکی و انسان‌شناختی وی مبتنی باشد.

کتابنامه

۱. اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۴). رساله در اصلاح فاهمه، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲. _____ (۱۳۷۶). اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. برنجکار، رضا (۱۳۸۲). نتایج اخلاقی و حقوقی نظریه فلسفی اسپینوزا، اندیشه‌های حقوقی، ۴، ۴۷ - ۶۱.
۴. پارکینسون، جورج (۱۳۸۱). عقل و تجربه در اسپینوزا، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم: بوستان کتاب قم.
۵. _____ (۱۳۸۶). نظریه شناخت اسپینوزا، ترجمه مسعود سیف، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. توازیانی، زهره (۱۳۸۶). مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و اسپینوزا در نسبت عقل، اراده و اختیار به خدا، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ۲۴: ۴۷ - ۶۸.
۷. جهانگیری، محسن (۱۳۷۹). اختیار و مسائل مربوط به آن در فلسفه اسپینوزا، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۲: ۶۲ - ۸۳.
8. Allison, H. (1987). *Benedict de Spinoza: An Introduction*, Yale.
9. Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis.
10. Bidney, D. (1940). *The Psychology and Ethics of Spinoza*, Yale.
11. Bowman, C. (1967). "Spinoza's Doctrine of Attributes", *Southern Journal of Philosophy*, 5(1), 59-71.
12. Broad, C. D. (1967). *Five Types of Ethical Theory*, Routledge.
13. Carr, S. (1978). Spinoza's Distinction Between Rational and Intuitive Knowledge, *The Philosophical Review*, 87(2), 241-252.
14. Carriero, J. (2014). "Spinoza, the Will, and the Ontology of Power", in *Melamed, Yitzhak* (ed: 2014): *The Young Spinoza*, Oxford, 160-182.
15. Curley, E. (1973). *Spinoza's Moral Philosophy*, in Grene, Marjorie (ed:1973): *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, New York, 354-376.
16. ----- (1988). *Behind the Geometrical Method*, Princeton.
17. Delahunty, R. G. (1985). *Spinoza*, Routledge.
18. Descartes (1984-85). *The Philosophical Writings of Descartes*, Trans by Cottingham, Vol 1 & 2, Cambridge.
19. ----- (1991). *The Philosophical Writings of Descartes*, Trans by

- Cottingham, Vol 3, Cambridge.
20. Deveaux, S. (2003). The Divine Essence and the Conception of God in Spinoza, *Synthese*, 135(3), 329-338.
 21. Frankena, W. (1975). *Spinoza's New morality*, in Freeman, Eugene; Mandelbaum, Maurice (edi:1975): *Spinoza: Essays in Interpretation*, Open Court Pub, 85-100.
 22. Garrett, D. (1996). *Spinoza's Ethical Theory*, in Garrett, Don(edi:1996): *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, 267-314.
 23. ———(2002). *Spinoza's Conatus Argument*, in Koistinen, Olli & Biro, John (edi:2002): *Spinoza: Metaphysical Themes*, Oxford, 127-158.
 24. Hampshire, S. (1951). *Spinoza*, Penguin Books.
 25. Hart, A. (1983). *Spinoza's Ethics: Part I and II*, Leiden.
 26. Jacob, J. (2010). *The Ancient notion of self-Reservation*, Cambridge.
 27. Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Papers and Letters*, Trans by Leroy Loemker, Boston.
 28. Marshall, E. (2008). *Adequacy and Inmateness in Spinoza*, in Garber, Daniel(edi:2008): *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Vol 4, Oxford, pp.51-88.
 29. Martens, S. (1978). *Spinoza on Attributes*, *Synthese Journal*, 3(7), 101-111.
 30. Nadler, S. (2006). *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge.
 31. Radner, D. (1971). *Spinoza's Theory of Idea*, *The Philosophical Review*, 80(3), 338-359.
 32. Rocca, M. D. (1996). *Spinoza's Metaphysical Psychology*, in Garrett, Don(edi:1996): *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, pp.192-266.
 33. ———(2001). *Spinoza's Argument for Identity Theory*, in Lloyd, Genevieve(edi:2001): *Spinoza: Critical Assessments*, Vol 1, Routledge, pp.140-164.
 34. Rocca, M. D. (2008). *Spinoza*, Routledge.
 35. Spinoza, B. (1972). *Spinoza Opera*, 5 Vols, edited by Carl Gebhardt, Heidelberg.
 36. ———. (2002). *Complete Works*, Trans by Samuel Shirley, Cambridge.
 37. Steinberg, D. (2000). *On Spinoza*, Australia.
 38. Wilson, M. (1996). *Spinoza's Theory of Knowledge*, in Garrett, D(edi:1996): *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, pp.89-141.
 39. Wolfson, H. (1934). *The Philosophy of Spinoza*, 2 Vols, Harvard.
 40. Woolhouse, R. S. (1993). *The Concept of Substance in Seventeenth Century*, Routledge.