

بررسی جاودانگی نفس و نسبت آن با سعادت از نظر اسپینوزا در مقایسه با دیدگاه ملاصدرا

مهدی گنجور*

چکیده

مسئله «جاودانگی» را (به‌عنوان یک امر فطری) می‌توان از ابعاد مختلف وحیانی، عرفانی، عقلی و فلسفی مورد پژوهش قرار داد. در این مقاله، از منظر فلسفی به بررسی انتقادی نفس‌شناسی و جاودانگی در اندیشه باروخ اسپینوزا با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه پرداخته شده است. اسپینوزا همچون صدرالمتهلین معتقد به خلود و بقای نفس است؛ با این تفاوت که از یکسو منکر جوهریت نفس است و از سوی دیگر قائل به شمول-ناپذیری و اکتسابی بودن جاودانگی است. بنابراین حصول جاودانگی نزد اسپینوزا، متوقف بر احراز شرایط و رفع موانع است. بر این اساس، تنها نفوسی به تجربه ابدیت نائل می‌شوند که شرایط لازم جاودانگی را در خود ایجاد کنند. ملاصدرا اما طبق مبانی خود معتقد است که جاودانگی یک امر تکوینی و ذاتی برای نفس بوده و در نتیجه همه افراد را در برمی‌گیرد.

استنباط و تبیین عوامل حصول جاودانگی و نسبت آن با سعادت انسان در اندیشه اسپینوزا، در مقایسه با دیدگاه صدرالمتهلین، از مباحث مهم این نوشتار است. روش این پژوهش، توصیفی-تحلیلی با رویکرد انتقادی است.

واژگان کلیدی: اسپینوزا، نفس، جاودانگی، سعادت، حکمت متعالیه.

* استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

مقدمه

روح‌اندیشی و جاودانگی نفس، قدمتی بس طولانی به درازای حیات و تفکر بشر دارد. کاوش‌های باستان‌شناسان به کشف علائم و نشانه‌هایی انجامیده است که از دغدغه و دل‌مشغولی دیرین انسان به اندیشه جاودانگی حکایت دارد. از یک‌سو، میل فطری انسان به بقا و حیات جاویدان؛ از سوی دیگر، موت‌اندیشی و تجربه حتمی و همگانی مرگ که خودبه‌خود بحث سرنوشت انسان پس از مرگ را به میان می‌آورد؛ و از دیگر سو، اخبار و وعده و وعیدهای مشترک ادیان در باب حیات پس از مرگ، هر انسان عاقل و محتاطی را به تفکر در باب امکان و چیستی جاودانگی وامی‌دارد.

به همین جهت، مسأله خلود و جاودانگی نفس را می‌توان از ابعاد و جهات مختلف دینی، عرفانی، عقلی و فلسفی مورد بررسی قرار داد. به نظر می‌رسد عمیق‌ترین و مستدل‌ترین تحلیل‌های ارائه‌شده در این زمینه، از آن فیلسوفان حقیقت‌جویی است که با اخذ رهیافت عقلی و فلسفی به شناخت و تبیین این مسأله، همت گماشته‌اند.

حاصل این کاوش عقلی، نظریات فلسفی مختلفی است که از جانب فیلسوفان شرق و غرب در تبیین جاودانگی ارائه‌شده و همچنان نیز به‌عنوان یکی از مسائل اصلی فلسفه دین مطرح است. نوشتار حاضر بر آن است تا از منظر فلسفی به بررسی انتقادی نفس‌شناسی و مسأله جاودانگی در اندیشه باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲ م. - ۱۶۷۷ م.) با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه بپردازد.

به نظر می‌رسد که تأثیرپذیری غیرمستقیم اسپینوزا از اندیشمندان مسلمان به‌ویژه در تبیین مسأله جاودانگی نفس، زمینه تشابه و تناظر زیادی میان دیدگاه‌های این فیلسوف یهودی با آراء فیلسوفان مسلمان فراهم آورده است؛ به‌نحوی که برخی از اندیشمندان، اسپینوزا را شبیه‌ترین فیلسوف جدید غرب به حکمای مسلمان دانسته‌اند. بنابراین واکاوی نظرات اسپینوزا در حوزه نفس‌شناسی و جاودانگی انسان با رویکرد حکمت متعالیه می‌تواند

ضمن توسعه تبادلی فکری میان ادیبان و ملل مختلف گامی مؤثر در جهت معرفی میراث فلسفی مسلمانان و میزان تأثیرگذاری آنها بر اندیشه‌های سایر ملل باشد.

۱- مفهوم شناسی

از آن‌جا که توفیق در پژوهش و حل مسأله، مسوق به فهم دقیق و تصویری روشن از مسأله است، پیش از ورود به بحث لازم است به مفهوم‌شناسی و رفع ابهام از کلید واژه‌های اصلی پژوهش بپردازیم.

۱-۱- معنای نفس

نفس، مفهومی بسیار پیچیده و قدیمی در اندیشه بشری است. اشاره‌ای کوتاه و گذرا به سیر تطور مفهوم نفس، قطعاً در استنباط و فهم تلقی اسپینوزا از چیستی آن و بال‌تبع در تبیین جاودانگی نفس، راهگشا و مفید خواهد بود؛ چه وی به مسائل مربوط به ماهیت نفس (آن‌چنان‌که از یک فیلسوف انتظار می‌رود) دقت و توجه چندانی معطوف نداشته است (پارکینسون، ۱۳۸۱: ۹۶).

پژوهش‌های تاریخی فلسفه نشان می‌دهد که عقل بشر نخستین به مفهوم مجرد راه نبرده بود (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۳۴). لذا از دیدگاه بشر نخستین و نیز فیلسوفان اولیه، مابه‌ازای مفهوم نفس، مصداقی مادی است، چنان‌که در آثار فیلسوفان یونان باستان، نظیر امپدوکلس^۱، آناکسیمنس^۲ و هراکلیتوس^۳، نفس دارای مابه‌ازایی مادی است. امپدوکلس، نفس را خون اطراف قلب (خراسانی، بی‌تا: ۳۶۰) آناکسیمنس، آن را هوا (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۰۲) و هراکلیتوس آن را تجلی خالص‌تر اصل آتشین می‌داند (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۶۳).

هومر از مفهوم «نوس» برای اشاره به ذهن انسان و کارکرد کلی آن استفاده کرده است (Furley, 1922: p.62). در سیر تطور مفهوم نفس، با ظهور آناکساگوراس، شاهد معنایی جدید هستیم؛ وی نوس را اصل آگاهی و حاکم بر همه‌چیز می‌داند. او معتقد است که نوس در تمام اشیاء زنده وجود داشته و «نوس همه همانند است» (خراسانی، بی‌تا:

۴۰۰). اما با این حال آناکساگوراس نیز با مفهوم تجرد آشنا نبود، لذا صرفاً توصیفاتی مادی از نوس در اختیار ما قرار داده است.^۴ واقعیت این است که با ظهور افلاطون، نفس به عنوان موجودی مجرد شناخته می‌شود. او تحت تأثیر فیثاغورث قائل به نفوس سه‌گانه یا به تعبیر دقیق‌تر ساحت‌های سه‌گانه نفس بود که در این میان نفس ناطقه یا جزء عقلانی یا همان «نوس» امری مجرد است (افلاطون، ۱۳۳۷: ۴۳۵-۴۴۱). ارسطو اما با روشی دیگر به بحث درباره نفس می‌پردازد. او نفس را «صورت بدن» و بدن را ماده آن می‌داند (ارسطو، ۱۳۶۶، دفتر دوم: ۷۸-۴۱۲، الف، ۲۷-ب، ۴). در عین حال به تلازم ماده و صورت حکم می‌کند که این امر مستلزم فناء نفس همراه با مرگ بدن است مگر این که قوه عقلانی آن به مرتبه عقل فعال رسیده، با آن متحد شود که در این صورت، از خلود و جاودانگی برخوردار خواهد شد (همان، دفتر سوم: ۲۲۷ - ۲۲۸، ۵، ۴۳۰ الف، ۱۷). کمابیش همین دیدگاه ارسطویی و افلاطونی در بین فیلسوفان مسلمان همچون ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا نیز مشهود است (ابن‌سینا ۱۴۰۶ ق: ۵-۱۰؛ سهروردی ۱۳۷۳: ۲۷ و ۶۹-۷۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۴۶-۴۷).

اسپینوزا نیز به تأسی از ارسطو، نفس را صورت بدن دانسته است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۷۷-۷۹). در نظر او، نفس همان تصور یا صورت جسم است نه چیزی زائد بر آن؛ به عبارت دیگر، جسم، موضوع نفس است: «نخستین شیئی که مقوم وجود بالفعل نفس انسانی است همان تصور شیء جزئی [جسم] است که بالفعل موجود است» (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۷۹). بنابراین چیزی که مکون و مقوم نفس انسان است، تصور یا صورت یک شیء جزئی است. اما این تصور، صورت یک امر معدوم و یا حتی موجود نامتناهی نیست، بلکه تصویری موجود و متناهی است که: «از واقعیت اشیائی که در طبیعت وجود دارند، ناشی می‌شود» (Spinoza, 1941: 136). همچنین مراد اسپینوزا از تصور به عنوان مقوم نفس، «صورت عقلی»^۵ یا نفسانی است و نه «صورت حسی»^۶؛ زیرا وی ادراک یا صورت حسی را در حالتی به کار می‌برد که نفس، منفعل است نه فعال؛ در صورتی که او تصور^۷ یا صورت عقلی

را حالتی از صفت فکر می‌داند که نفس در آن حالت، فعال است (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۶۶). وی نه تنها نفس بلکه خود تصورات را هم فعال می‌داند.

یکی از کلیدواژه‌هایی که می‌تواند تا حدودی از مفهوم پیچیده و پر ابهام «نفس» در اندیشه اسپینوزا رمزگشایی کند، واژه «روح» است. وی در تبیین پدیده وحی و دمیدن خداوند از روح خود در کالبد پیامبران، معانی مختلف روح را گوشزد می‌کند. در لغت عبری روح به معنای «باد»^۸ آمده است (نوظهور، ۱۳۷۹: ۷۸) ولی این اصطلاح بعدها معانی دیگری نیز به خود گرفته است که اسپینوزا با استناد به کتاب مقدس به برخی از آن‌ها به شرح زیر اشاره می‌کند:

- (۱) به معنای هوایی که استنشاق می‌شود یعنی نفس^۹؛ (۲) حیات و زندگی؛ (۳) شجاعت و قدرت؛ (۴) تقوا و فضیلت؛ (۵) عادت ذهنی؛ (۶) خواست، اراده، هدف و انگیزه؛ (۷) انفعالات و قوای نفس؛ (۸) خود ذهن^{۱۰}.
- (Spinoza, 1951: 19- 20).

این معانی روح، تا حدودی تلقی اسپینوزا از ماهیت و چیستی نفس را روشن می‌کند؛ چرا که در تفکر فلسفی او، نفس از طریق پاره‌ای از قوا، ویژگی‌ها و کارکردها^{۱۱} از قبیل تغذیه، رشد و نمو، احساس، ادراک، تخیل، آگاهی، اراده، عقل و غیره شناخته می‌شود. بخشی از این قوا و کارکردها که مشترک بین نفوس نباتی و انسانی است مورد توجه اسپینوزا نیست، لیکن کارکردهایی چون تخیل، عاطفه، آگاهی، اراده و عقل که مختص ذهن یا نفس انسانی است مورد اهتمام وی بوده است (ولفسون، ۱۳۶۸: ۷۸). بنابراین منظور اسپینوزا از روح، ذهن و نفس، همان بعد عقلانی آن است. به همین جهت، وی در موضعی دیگر از آثارش، ذات نفس را عبارت از شناخت عقلی می‌داند؛ آن‌هم شناختی که آغاز و منشأش خداوند است (همان: ۳۰۰) و با تعبیری عرفانی می‌گوید: «نفس انسان، جزئی از عقل بی‌نهایت خداست» (همان: ۸۰).

چنان‌که ملاحظه می‌شود اسپینوزا، گاهی نفس یا ذهن را تصور یا صورت بدن می‌داند

و لذا ولفسن احتمال می‌دهد که نظر وی تعبیر دیگری از نظر ارسطو باشد که نفس را صورت بدن می‌دانست (Wolfson, 1967: 48) و گاهی نفس یا روح انسانی را لطیفه‌ای از عقل لایتناهی الهی می‌داند. اما این که آیا نفس با مرگ و زوال بدن از بین می‌رود یا نه؟ و به عبارت دیگر فانی است یا باقی؟ از مشکلات فلسفه اسپینوزاست. آن چه در این جا اشاره به آن لازم است این است که طبق نظر اسپینوزا، نفس صرفاً یک فعل یا عمل مربوط به اعضای بدن و طفیلی جسم انسان نیست که با حدوث بدن به وجود آید و با فنای آن فانی شود. هرچند فنا در مورد برخی از اعمال آن مانند تخیل، تذکر و نظایر آن، صادق است اما ذات عقلانی و فکری آن از جای دیگر است که حالتی از صفت فکر نامتناهی است که قبل از وجود بدن از ازل بوده و پس از مرگ بدن نیز تا ابد باقی و جاودانه خواهد ماند (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۸۰).

مطلب شایان توجه در نفس‌شناسی اسپینوزا این است که وی بر اساس مبانی مابعدالطبیعی خود، وجود جوهری را جزء ماهیت انسان نمی‌داند. به تعبیر روشن‌تر در نظر او، نفس انسان جوهر نیست بلکه «حالت» یا «آثار جوهر» است (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۵)؛ چرا که جوهر به مثابه ذاتی که ماهیتش ضرورت هستی‌اش را در خود دارد، منحصر به وجود خداست، درحالی که ماهیت آدمی به ضرورت، حاوی وجودش نیست بلکه به اقتضای نظام طبیعت «هم ممکن است این یا آن آدمی وجود داشته باشد و هم ممکن است وجود نداشته باشد از این رو هستی جوهری جزء ماهیت آدمی نیست» (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۶۴).

در نفس‌شناسی اسپینوزا، آدمی در فاصله‌ای بی‌نهایت دور از خدا و درعین حال در نزدیک‌ترین نقطه به خدا تصور می‌شود؛ از یک سو، خدا به کلی غیر از ما و با صفات بی‌شمار و نامحدودش بی‌نهایت دور از ماست؛ به تعبیر دقیق‌تر خدا نوعی تعالی از آدم و عالم دارد؛ چرا که در بیان معانی تعالی به عنوان صفت خدا بر عنصر «دورافتاده از طبیعت» و «بیگانه با انسان طبیعی» (Dogobert, 1960: 319) و همچنین بر این معنا که «خدا ذاتاً و جوهراً متمایز است و... او غیرقابل ادراک و دور از فهم است» (اوئن، ۱۳۸۰: ۹۷) تأکید

شده است.

از سوی دیگر خدا در نفس انسان، حاضر و به او نزدیک است ولی تنها با دو صفتش؛ فکر و بعد (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۶۸-۶۹). از این رو در تلقی اسپینوزا اگرچه نفس آدمی، واقعیتی غیر از جوهر و ذات الهی (خدا) دارد ولی به کلی هم با او بیگانه نیست بلکه جزئی از فهم نامحدود خدا یعنی جزئی از حالت نامحدود و تجلی خدای نامتناهی است. این بدان جهت است که در نظر او، نفس انسان حالتی است از صفت فکر خدا و جسم انسان نیز حالتی از صفت بُعد خداوند است. پس به حکم سنخیت علت و معلول، تناسبی میان انسان و خدا برقرار است؛ هرچند این تناسب، به معنای سنخیت تام و کامل نیست؛ زیرا صفت فکر و بعد خدا، نامتناهی و مبین ذات نامتناهی و سرمدی اوست (همان: ۶۸) درحالی که فکر و بعد انسان، امری محدود و متناهی است. افزون بر این، خدا جوهر و قائم به ذات است، درحالی که انسان هم از حیث وجود و هم از لحاظ علم، قائم به خداست.

نکته قابل تأمل در نظریه «نفس» اسپینوزا این است که نباید این نوع از تناسب و سنخیت علی و معلولی را به معنای شباهت وجودی خدا به مخلوقاتش به خصوص با نفس انسان دانست؛ چرا که اسپینوزا اساساً با تلقی «انسان وار انگارانه»^{۱۲} خدا به شدت مخالف است. بر همین اساس (برخلاف غالب فیلسوفان متأله و خداپاوار که معرفت نفس را طریقی برای شناخت خدا می دانند) او شناخت جهان و انسان را صرفاً به واسطه شناخت جوهر یا خدا امکان پذیر می داند. چون از نظر او نه تنها جوهر یا خدا موجود قائم به خود است بلکه به ذات خود تصور می شود؛ یعنی تصور جوهر هم وابسته به شیء دیگر نیست. به عبارت دیگر در اندیشه اسپینوزا نه تنها وجود خدا متکی به موجود دیگری نیست بلکه تصور و شناخت خدا هم وابسته و منوط به شناخت جهان و انسان نخواهد بود. برعکس، شناخت نفس و جاودانگی آن به حکم لزوم سنخیت بین علت و معلول در پرتو شناخت خدا و جاودانگی جوهر، حاصل خواهد شد.

۲-۱- معنای جاودانگی

واژه «جاودانگی» در زبان فارسی معادل واژه «خلود» در عربی و معادل «Eternity» و «Immortality» در زبان انگلیسی است که به معنای همیشه بودن، تمام‌نشدنی، بی‌مرگی و نامیرایی است (Ries, 1987: 133).

در اندیشه فلسفی اسپینوزا جاودانگی یا سرمدیت^{۱۳} به معنای خاصی به‌کاررفته است: «مقصود من از سرمدیت نفس وجود است از این حیث که تصور شده است که بالضرورة از تعریف شیء سرمدی ناشی می‌شود» (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۹). بنابراین، طبق تلقی اسپینوزا از ابدیت یا جاودانگی به‌عنوان خصیصه هستی می‌توان گفت وجود، حقیقت ابدی است. البته برخی صاحب‌نظران معتقدند که ابدیت با «دیرند» یا «دیمومت»^{۱۴} و حتی با دیرند نامتعیین مغایرت دارد (دولوز، ۱۳۹۲: ۶۱). لیکن از عبارات خود اسپینوزا چنین مغایرتی فهمیده نمی‌شود؛ چون وی در کتاب اخلاق، ذیل بخش «درباره طبیعت و منشأ نفس» می‌گوید: «دیمومت، استمرار نامحدود وجود است» (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۶۷).

از آن‌جا که در فلسفه اسپینوزا، نفس نه به‌عنوان جوهر بلکه به مثابه «حالت» تصور شده است، وی معتقد است ذات حالت در هر صورت، واجد فرم مشخصی از ابدیت است؛ زیرا ذات حالت، واجد وجود ضروری است که خاص آن است هرچند نه از خلال خودش بلکه به لطف خدا در مقام علتش وجود دارد (همان: ۶۱). معنای این سخن آن است که اسپینوزا نفس آدمی را فی‌نفسه و بالذات امری ابدی و جاودانه نمی‌داند بلکه بقا و جاودانگی نفس را باقی به بقای علت موجد آن یعنی خداوند می‌داند: «این‌طور نیست که ذات‌ها یا حقایق، فی‌نفسه ابدی باشند؛ بلکه از خلال علتشان (و نه از خلال خودشان) ابدی می‌شوند؛ ابدیت ذات‌ها یا حقایق از علتی مشتق می‌شوند که باید ضرورتاً از خلال آن در نظر گرفته شود» (همان: ۶۲).

بنابراین اسپینوزا واژه «سرمد» و «سرمدی» را به غیر جوهر و خدا نیز اطلاق می‌کند.

به‌عنوان مثال آن‌جا که می‌گوید: «همه اشیا بی که از طبیعت مطلق صفتی از صفات خدا ناشی می‌شوند باید برای همیشه موجود و نامتناهی باشند یعنی به‌واسطه همان صفت سرمدی و نامتناهی هستند» (همان: ۳۹). همچنین در جای دیگر، وصف سرمدی را به صفت یا ساحتی از نفس انسان (یعنی حالت معینی از فکر) نسبت می‌دهد: «ممکن نیست نفس انسان مطلقاً با بدن انسان از بین برود، بلکه از آن چیزی باقی می‌ماند که سرمدی است» (همان: ۲۹۲). این بدان معناست که به عقیده اسپینوزا نفس انسان با فنای بدن، به کلی فانی و نابود نمی‌شود بلکه بخشی از قوای نفس مانند تخیل، حافظه و مانند آن با فنای بدن از بین می‌رود و تنها بخشی از نفس که اشیاء را از نظر ابدیت و سرمدیت درک می‌کند، باقی و جاودانه خواهد ماند؛ یعنی قوه عقلانی نفس که حالتی از صفت فکر نامتناهی و سرمدی خداست. چنان‌که پیداست اسپینوزا در نظریه جاودانگی نفس، گرایش به افلاطون دارد^{۱۵} و معتقد است که ابدیت و بقای نفس، محدود به یک جزء از نفس یعنی جزء عقلانی است.

۲- اسپینوزا و شمول‌ناپذیری جاودانگی

در این‌که اسپینوزا قائل به جاودانگی نفس بوده و بر اساس مبانی و اصول و روش فلسفی خاص خود به اثبات آن پرداخته است، تردیدی نیست. وی با تکیه بر معلولیت نفس نسبت به خدا یا به تعبیر دقیق‌تر «حالت بودن نفس نسبت به جوهر نامتناهی سرمدی» معتقد است که نفس با فساد و فنای بدن، فاسد و فانی نمی‌گردد بلکه تا ابد باقی و جاودانه می‌ماند. استدلال اسپینوزا برای اثبات جاودانگی نفس را می‌توان در قالب یک قیاس به شرح زیر، بازسازی و صورت‌بندی نمود:

- نفس، حالتی است که بدون واسطه وابسته و متکی به خدا و صفات نامتناهی اوست (چون خدا علت نخستین مطلق است) (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۳۲).
- خدا و همه صفات نامتناهی خدا، سرمدی و جاودانه است (همان: ۱۹).

- هرآنچه بدون واسطه از خدا و صفات نامتناهی و سرمدی او ناشی می‌شود، سرمدی و جاودانه خواهد بود^{۱۶} (همان: ۲۱).
- نتیجه: پس نفس، سرمدی و جاودانه خواهد بود.

اما پرسش اساسی این است که آیا جاودانگی، سرنوشت محتوم و مشترک همه نفوس انسانی است یا تجربه ابدیت و جاودانگی نفس، مشروط و شمول‌ناپذیر است؟ به تعبیر دیگر آیا در اندیشه اسپینوزا، جاودانگی، مطلق و ذاتی انسان‌هاست یا امری نسبی و اکتسابی است؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت اسپینوزا با وجود اعتقاد قلبی و اهتمام عقلی به بقای نفس پس از فانی بدن، جاودانگی را مطلق و ذاتی انسان‌ها ندانسته، بلکه آن را امری نسبی و اکتسابی می‌داند (Turner, 2007: 242). بنابراین دو نوع سرنوشت متفاوت برای نفوس انسانی پس از مرگ بدن، قابل تصور است؛ سرنوشت ابدی برخی نفوس، حضور کامل در ابدیت و بقاست و سرنوشت برخی دیگر، تجربه فنا و محرومیت از بقا و جاودانگی است. اسپینوزا برای اثبات این مدعا، یک قیاس استثنایی از نوع منفصله مانعه الخلو به شرح زیر اقامه می‌کند:

- «نفس می‌تواند یا با بدنی که تصور آن است، متحد شود و یا با خدا؛ که بدون آن‌ها نه وجود دارد و نه قابل فهم است» (Nadler, 2001: 109).
- لیکن اگر نفس آدمی تنها با بدن فانی، متحد شود، نفس نیز با فانی بدن، فانی خواهد شد؛ ولی اگر با امر دیگر (خدا) متحد شود که سرمدی و جاودانه است، نفس نیز بدون تغییر باقی و جاودانه خواهد ماند (Spinoza, 1941: 136).
- نتیجه: بنابراین نفس بر اساس این که با کدام یک از این دو یعنی تن یا خدا متحد شود، می‌تواند سرنوشتی کاملاً متفاوت برحسب جاودانگی پیدا کند^{۱۷}.

۳- شرایط تحقق جاودانگی نفس نزد اسپینوزا

حال که روشن شد اسپینوزا معتقد به شمول ناپذیری و اکتسابی بودن جاودانگی است، جای طرح این پرسش است که چه عوامل و شرایطی، زمینه تحقق و حصول جاودانگی و تجربه ابدیت را برای نفس فراهم می‌آورد؟ به منظور حل مسأله مذکور، در این بخش از نوشتار نحوه اکتساب جاودانگی و مهم‌ترین شرایط تحقق آن برای نفوس انسانی با الهام از اندیشه‌ها و آرای فلسفی اسپینوزا، مورد اشارت قرار می‌گیرد.

۳-۱- فقدان موانع

نخستین شرط حصول و تحقق جاودانگی نفس در اندیشه اسپینوزا، فقدان موانع بقا یا به تعبیری، نبود عوامل خارجی فنای نفس است. وی در این باره تصریح می‌کند که: «ممکن نیست چیزی از بین برود مگر به وسیله یک علت خارجی ... و هر شیئی از این حیث که در خود هست می‌کوشد تا در هستی‌اش پایدار بماند» (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۱۴۲-۱۴۳). او در اثبات این مدعا می‌گوید: «اشیای جزئی همان حالات‌اند که صفات خدا به واسطه آن‌ها به وجهی معین و محدود ظاهر می‌شوند؛ یعنی آن‌ها اشیائی هستند که به وجه معین و محدودی مبین قدرت خدایند؛ قدرتی که او به موجب آن هست و عمل می‌کند» (همان: ۱۴۳). به عقیده اسپینوزا، هیچ موجودی (از جمله نفس آدمی) در ذات خود چیزی ندارد که واسطه امکان فنا یا نفی وجود آن باشد بلکه برعکس، آن ضد هر چیزی است که می‌تواند وجودش را نفی کند. بنابراین نفس از این حیث که می‌تواند و در خود هست، می‌کوشد تا در هستی‌اش پایدار بماند. از طرفی وی معتقد است تلاش نفس (مانند هر موجود دیگری) در پایدار ماندن در هستی خود، مستلزم زمان محدود نیست بلکه مستلزم زمان نامحدود و جاودانه است. بنابراین اگر نفس به وسیله یک علت خارجی از بین نرود، به وسیله همان قدرتی که به موجب آن اکنون وجود دارد تا ابد نیز به وجود خود ادامه خواهد داد (همان: ۱۴۴). این بدان جهت است که در فلسفه اسپینوزا، موجودات یا حالات جوهر (خدا)، ذاتاً مقتضی ابدیت و جاودانگی هستند و تا یک علت خارجی، وجود و تلازم آن‌ها را نفی نکند

همچنان موجود و باقی خواهند ماند.

همان‌طور که به تعبیر وی نیروی «کوشش حیاتی برای حفظ ذات»^{۱۸} در همه اشیا و اجسام موجود است، در نفوس نیز وجود دارد، با این تفاوت که نفس برخلاف اجسام از این نیروی کوشش خود برای جاودانگی آگاه است: «نفس هم از این حیث که تصورات واضح و متمایز دارد و هم از این حیث که دارای تصورات مبهم است، می‌کوشد تا در هستی خود برای زمان نامحدودی پایدار بماند و از این کوشش خود، آگاه است.» (همان: ۱۴۴). یکی دیگر از موانع تحقق بقای نفس در اندیشه اسپینوزا که برطرف کردن آن، شرط دستیابی به زندگی ابدی و جاودانه است، ضعف نفس و خود فراموشی یا غفلت انسان از خویش است: «اساس نخستین فضیلت، حفظ وجود است ... آن‌هم تحت هدایت عقل ... بنابراین کسی که از خود غافل است از بنیاد همه فضایل و در نتیجه از همه فضائل غفلت دارد» (همان: ۲۵۱). از این‌رو کسی که دچار ضعف نفس شده، در واقع عظیم‌ترین غفلت را از فضائل خود دارد. به همین جهت کمتر از همه بر طبق فضیلت عمل می‌کند. در نتیجه کمتر از دیگران امکان برخورداری از زندگی ابدی و سعادت جاودانه را خواهد داشت.

۳-۲- آزادی و رهایی نفس

یکی دیگر از شرایط و زمینه‌های وصول به جاودانگی در اندیشه اسپینوزا، آزادی روح و رهایی از اسارت و بندگی است. اما نکته مهم این است که ظاهراً فیلسوف یهودی در مسأله اصلی و مهم آزادی، گرفتار تناقضی آشکار شده است؛ وی از یک‌سو منکر آزادی و اختیار انسان است؛ چرا که در اندیشه فلسفی او چهره کلی عالم یعنی نظام «حالات»، ثابت و لایتغیرند (Parkinson, 1954: 81) و لذا انسان به‌عنوان جزئی از طبیعت مجبور شناخته می‌شود^{۱۹}: «در هیچ نفسی، اراده مطلق یا آزاد، موجود نیست» (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۱۱۹) و از سوی دیگر مدعی وجود آزادی است و فلسفه خود را بر پایه آزادی بنا می‌کند تا جایی که اخلاق برای او، یاری‌کردن به شکوفایی آزادی است چه در مقام اندیشه

و نظر و چه در مقام کردار و عمل. رفع تناقض فوق را باید در معانی مختلف آزادی و قلمرو اعمال آن جست؛ آن جا که اسپینوزا قائل به جبر می‌شود مرادش از آزادی، اختیار و اراده انسانی است که منشأ آن، آگاهی آدمیان به میل و خواهش خود و جهل به عللی است که تحت تأثیرشان قرار دارند (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۸۶)؛ و آن جا که قائل به آزادی است معنای خاصی از آن، مراد اوست که عبارت است از دیدن همه چیزها و همه رویدادها به‌عنوان ضرورت (همان: ۸۷).

طبق این تلقی از آزادی، آدمی تا آن اندازه آزاد است که با داشتن آگاهی و شناختی روشن نسبت به ضرورت علی و معلولی، علت کافی و کامل اعمال خویش است و تا آن اندازه فاقد آزادی است که تحت فشار عواطف و تمایلات نفسانی، در سلسله بی‌پایان تأثیر «حالت‌ها» بر یکدیگر بر پایه ایده‌های ناقص می‌اندیشد و عمل می‌کند. از این رو، در اندیشه اسپینوزا: «آدمی هرچند نمی‌تواند کاملاً آزاد باشد ولی می‌تواند تا آن اندازه که به ایده‌های تام، تحقق می‌بخشد یعنی خردمند می‌شود به آزادی دست یابد» (همان: ۸۷). به همین جهت است که او در جای دیگر از آثارش، آزادی را به «حاکمیت عقل بر عواطف» تعریف کرده است. پس معنای دقیق آزادی عین حیات عقلانی است و حیات عقلانی امری صرفاً فردی نیست بلکه جز در جامعه و مدینه به کمال خود نمی‌رسد و تا وقتی که انسان در انزوا و تنهایی به سر می‌برد عقلش ناقص است (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۲۲۹).

بنابراین از آن جا که تنها بخش جاودانه نفس نزد اسپینوزا، قوه عقل (جزء عقلانی) است، لذا به عقیده او، اراده و تلاش آزادانه انسان برای افزایش تصورات تام در عقل، در واقع اراده و تلاش برای افزایش مشارکت و حضور در جاودانگی است. از این رو، نفس شخصی که با فعالیت و اراده آزاد خود، عقل را از طریق افزایش تصورات تام، به کمال رسانده، در مقایسه با نفس فردی که به جهت کسب تصورات ناقص، دستخوش انفعال و فاقد فعالیت و اراده آزاد است، به‌طور کامل در ابدیت و جاودانگی شرکت خواهد داشت (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۱۳۶).

همچنین در تبیین رابطه آزادی و اختیار انسان با جاودانگی نفس در اندیشه اسپینوزا می‌توان گفت که به عقیده او در طبیعت مخلوق، هیچ موجودی به‌خودی‌خود تباه و فانی نمی‌شود، بلکه هر چیزی می‌کوشد همیشه در حال هستی پایدار و جاودانه بماند. این کوشش برای حفظ خود، ماهیت واقعی هر چیزی است و ماهیت واقعی آدمی نیز همین است.

۳-۳- تقویت عواطف مثبت

به نظر می‌رسد یکی دیگر از عوامل و شرایطی که زمینه جاودانگی انسان در اندیشه اسپینوزا را فراهم می‌آورد، تقویت عواطف مثبت نظیر عاطفه شادی و تضعیف عواطف منفی نظیر عاطفه اندوه است؛ چرا که: «خواهشی که از شادی برمی‌خیزد، قوی‌تر از خواهشی است که از اندوه برمی‌خیزد» (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۲۲۱). به عقیده او، خواهش همان ذات انسان است یعنی کوششی است که به‌موجب آن انسان می‌کوشد تا در هستی‌اش پایدار بماند. بنابراین خواهشی که از شادی ناشی می‌شود به‌واسطه همان عاطفه شادی تقویت می‌شود یا افزایش می‌یابد اما خواهشی که از اندوه ناشی می‌شود به‌واسطه عاطفه اندوه تضعیف یا از آن جلوگیری می‌شود. بنابراین اولی از دومی قوی‌تر است و به همین جهت زمینه جاودانگی صاحبش (نفس) را بیشتر فراهم می‌آورد. چنان‌که تن دادن به عواطف منفی نیز تهدیدی برای بقا و جاودانگی انسان محسوب می‌شود. به‌عنوان مثال اگر کسی از روی تعصب دینی، فعلی احساسی و عاطفی مانند ایثار را مرتکب شود که منافی با صیانت ذات و تلاش برای بقای هستی خود باشد، قطعاً ایثار از روی چنین تعصبی را اسپینوزا ناشی از عاطفه می‌داند که تهدیدی برای بقای نفس و پایداری او در هستی خواهد بود (پارکینسون، ۱۳۸۱: ۱۸۱).

او در جای دیگر می‌گوید: عاطفه شادی که باعث تقویت و افزایش فعالیت انسان می‌شود هرگز بذاته شر نیست بلکه خیر است. اما برعکس، عاطفه اندوه مانع قدرت و یا کاهش

فعالیت انسان می‌شود، بذاته شر است (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۲۴۲). همان‌طور که عواطف مثبت از قبیل شادی، نشاط، خوشی، عشق، امید، کرامت و... زمینه‌ساز صیانت از ذات و بقای نفس هستند، عواطف منفی نظیر غم، اندوه، افسردگی، نفرت، حرص، شهوت‌طلبی، شهوت، حسد، استهزاء، بی‌اعتنایی، خشم، انتقام و عواطف دیگری که به تعبیر اسپینوزا «شر» محسوب می‌شوند، می‌توانند مانع تحقق جاودانگی انسان شوند (همان: ۲۴۲-۲۴۶). به عقیده وی، کسی که به انگیزه صیانت از ذات و به امید برخورداری از حیات جاودانه تحت هدایت عقل زندگی می‌کند «حتی‌الامکان می‌کوشد تا نفرت خشم یا بی‌اعتنایی دیگران را نسبت به خود با عشق و کرامت پاداش دهد؛ چرا که تمام عواطف وابسته به نفرت، شرنده... لذا انسانی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند حتی‌الامکان می‌کوشد تا تحت استیلا عواطف وابسته به نفرت قرار نگیرد و در نتیجه کوشش خواهد کرد که دیگر آن‌هم تحت استیلا این عواطف قرار نگیرند» (همان: ۲۴۶). البته نباید نظریه «جاودانگی» اسپینوزا و «انسان ابدیت‌اندیش» او را چنان تلقی کنیم که همواره در تلاش است تا بقای خود را به هر قیمتی ولو با زیرپا گذاشتن عواطف انسانی و قربانی کردن دیگران حفظ کند؛ چه این که وی معتقد است همین انسانی که برای جاودانگی و پایداری هستی خود در تلاش است و عقلش او را به این تلاش هدایت می‌کند، ممکن است به گونه‌ای عمل کند که تحت شرایطی خاص موجب مرگ خود شود. بنابراین به نظر اسپینوزا، عقل می‌تواند شخصی را به ایثار حیات خود توصیه کند (پارکینسون، ۱۳۸۱: ۱۸۰) و این هیچ منافاتی با ابدیت خواهی و میل او به جاودانگی ندارد؛ چرا که این‌گونه ایثار از روی عقل است نه عاطفه.

۳-۴- اتصال و پیوند نفس با هستی ابدی (خدا)

یکی دیگر از شرایط تحقق و حصول جاودانگی نفس در اندیشه اسپینوزا، عدم دل‌بستگی به دنیا و تعلقات زمانی و جسمانی و اتصال یافتن به هستی ابدی و ضرورت سرمدی یا به تعبیری تعلق به خداست؛ چه این که در فلسفه اسپینوزا، جاودانگی نه با استمرار زمان تعریف می‌شود و نه اصلاً ربطی با مدت و ماده دارد؛ بلکه مرگ ناپذیری و

ابدیت، تنها در مورد چیزی صدق می‌کند که به صورت مشمول نوعی از سرمدیت دریافت می‌شود. به عقیده وی روح انسان تا آن حد که ماهیت اشیاء را مشمول نوعی از سرمدیت و جاودانگی می‌شناسد و حاوی آن‌هاست، فارغ از قید زمان است. از این رو نفس آدمی نمی‌تواند با مرگ و نابودی جسم آسیب ببیند و به کلی فانی گردد، بلکه چیزی باقی می‌ماند که سرمدی و جاودانه است (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۷۳). وی معتقد است که: «هیچ عشقی جز عشق روح، سرمدی نیست» (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۲۹۸). در خدا به ضرورت، ایده‌ای هست که ماهیت تن انسانی را تحت نوعی از سرمدیت نمایان می‌سازد؛ به همین جهت وحدت نفس و بدن (که اسپینوزا از آن سخن می‌گوید) بدین معناست که جسم هنگامی که فانی می‌شود، هیچ و نیست یا معدوم مطلق نمی‌گردد بلکه جنبه تغییرپذیری‌اش فنا می‌پذیرد. توضیح مطلب این که در تفکر فلسفی اسپینوزا، خدا به عنوان علت فاعلی^{۲۰} برای همه حالات به طور مطلق اعم از حالت صفت فکر (یعنی نفس) و حالات صفت امتداد (یعنی بدن) شناخته می‌شود. در این نگرش، خدا «علت انتقالی»^{۲۱} نیست یعنی فاعلیت علی خدا خارج از معلول نیست که از بیرون به معلول منتقل شود. بلکه خدا علت درون‌ماندگار یا ساری و جاری در اشیاء است. به عبارت دیگر خدا علت داخلی است نه علت خارجی (پارکینسون، ۱۳۸۱: ۱۱۹-۱۲۰). بنابراین اتحاد و اتصال نفس با چنین خدایی که از یک سو دارای وجودی ابدی و جاودانه است و از سوی دیگر پیوندی علی و درونی با نفوس دارد، زمینه جاودانگی و ابدیت نفس را نیز فراهم خواهد آورد.

اسپینوزا با همان قاطعیت که درباره فناپذیری هستی جسمانی روح اظهار نظر می‌کند از جاودانگی ذات روح نیز سخن می‌گوید: «ما آدمیان در هستی جسمانی، محکوم احساسات و عواطف هستیم و از این روست که از مرگ می‌ترسیم ولی همچون ذوات خردمند در حال شناختن، از قید عواطف و در نتیجه از ترس مرگ، آزاد می‌گردیم و به آرامش هستی ابدی که همواره متعلق به آن هستیم، نائل می‌شویم و هرچه بینش خردمندانه روشن‌تر و نیروی عشق قوی‌تر باشد، تعلق به هستی سرمدی بیشتر است» (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۷۳). اما این که

چگونه می‌توان به امید کسب جاودانگی، عشق به خدا را در خود ایجاد و تقویت کرد، اسپینوزا راهکار اصلی را در خودشناسی می‌داند: «کسی که خود را و عواطف خود را به طور واضح و متمایز می‌فهمد، به خدا عشق می‌ورزد و این فهم هراندازه بیشتر باشد این عشق بیشتر خواهد بود» (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۲۸۸).

افزون بر این، به عقیده اسپینوزا توفیق نفس در اتصال و اتحاد با خدا، مستلزم کسب معرفت حقیقی و ابدی یا همان «تصورات تام» است؛ زیرا تصورات تام چیزی نیستند جز معرفت ابدی نسبت به اشیاء و پاره‌ای از حقایق سرمدی که می‌توان در طول زندگی آن‌ها را کسب کرده و از آن‌ها بهره‌برداری نمود. این تصورات تام که نفوس مستعد کسب می‌کنند، به مثابه حالت‌های از صفت فکر و عقل بی‌نهایت خدا، ابدی و جاودانه هستند؛ به طوری که به واسطه مرگ بدن و به پایان رسیدن حیات و بعد دیمومی ما یا هر چیز دیگر، تحت تأثیر قرار نمی‌گیرند. به تعبیر دیگر، معرفت تامی که ما داریم، بیشتر درجه‌ای از ابدیت و جاودانگی در ذهن ماست. بنابراین ذهن یا نفس انسان به واسطه این معرفت تام با عقل بی‌نهایت و هستی ابدی خدا، اتحاد پیدا کرده و از این طریق، جاودانگی را تجربه خواهد کرد (همان: ۸۰).

چنان‌که پیداست اسپینوزا افزون بر شرایط زمینه‌ساز جاودانگی نظیر فراغت و رهایی از تقید زمان و تعلقات مادی و جسمانی؛ اتصال و پیوند با هستی ابدی و عشق روحانی به مبدأ سرمدی، به فعلیت رساندن قوه عاقله و برخورداری از تفکر و بینش خردمندانه را یکی از عوامل تحقق و حصول جاودانگی انسان می‌داند؛ چه آدمی در حال تفکر، از هستی به عنوان «حالت»، به هستی جوهر (خدا) می‌رسد و جاودانگی را تجربه می‌کند.

۴- نسبت جاودانگی و سعادت انسان

سعادت‌شناسی اسپینوزا و نسبت آن با جاودانگی نفس، مسبوق به استنباط و فهم مبانی فلسفی او به‌ویژه در ساحت ارزش‌های اخلاقی است. طبق وجودشناسی اسپینوزا، در جوهر هستی یعنی خدا، نه نیازمندی و محدودیت راه دارد و نه غایت و حکمت (به معنای

هدفمندی فاعل) بلکه پیش‌داوری‌های آدمیان، این اندیشه ناصواب درباره خدا را به وجود می‌آورد و همه آن‌ها نتیجه این پیش‌فرض است که مردمان گمان می‌برند همه موجودات مانند آدمیان برای مقصودی عمل می‌کنند و از این‌رو در این پندار می‌افتند که: «خدا همه‌چیز را به سوی غایت خاصی رهبری می‌کند؛ خدا همه‌چیز را برای آدمیان آفریده است و آدمیان را برای آن که او را بپرستند» (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۷۵). اما به عقیده اسپینوزا این‌گونه غایت‌پنداری امور، تصویری است ناشی از محدودیت و نیازمندی آدمی؛ درحالی که در جوهر سرمدی قائم به ذات و غنی مطلق، هیچ نیازمندی و غایتی متصور نیست. بنابراین آدمیان و تصوراتشان درباره مقصود و غایت را نباید به خدا تسری داد: «همان‌طور که وجود او بدون غایت است، فعل او نیز بدون غایت است نه وجودش را آغاز و انجاست و نه فعلش را» (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۲۰۶) طبق این مبنای هستی‌شناختی، نمی‌توان مسأله سعادت و کمال انسان و به تبع آن، مسأله جاودانگی را هدف و غایت الهی از آفرینش انسان و جهان در نظر گرفت.

بر اساس همین نگرش فلسفی، اسپینوزا نه تنها برای خدا بلکه برای طبیعت مخلوق نیز غایتی نمی‌شناسد و پدیده‌ها و امور طبیعی را فاقد غایت و فارغ از قید ارزش می‌داند. وی شرح می‌دهد که چگونه ما ارزش‌گذاری‌ها و داوری‌های اخلاقی‌مان را به طبیعت تسری می‌دهیم، چنان‌که گویی در طبیعت، ارزشی عینی وجود دارد؛ درحالی‌که خیر و شر و نیکی و بدی در اشیای طبیعی، امری مثبت^{۲۲} و عینی^{۲۳} نیست بلکه این امور اخلاقی و ارزشی، «حالت‌های فکر» است: «اما در خصوص خیر و شر (نیکی و بدی) باید توجه داشت که این اصطلاحات در نفس اشیاء به چیز مثبتی دلالت نمی‌کنند و آن‌ها چیزی جز حالات فکر... نیستند» (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۲۰۸). این بدان معناست که اسپینوزا با این‌که خود جهان و طبیعت را تهی و بیگانه با ارزش دانسته و منکر هستی عینی ارزش‌هاست ولی به وجود نفسانی و ذهنی آن‌ها اذعان دارد و این ارزش‌ها را به‌عنوان حالت‌های فکر در هستی محدود ما تأیید می‌کند.

بنا بر آنچه گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که در تلقی اسپینوزا، رسیدن انسان به نیک‌بختی و سعادت ابدی که مستلزم جاودانگی و سرمدیت نفس است، هرچند به‌عنوان غایت و هدف نهایی آدمیان، قابل تصور و تحقق‌پذیر است لیکن نمی‌توان این مطلوب و آرزوی ابدیت و سعادت‌مندی جاودانه را «غایت الهی» و یا «هدف نهایی طبیعت» به‌شمار آورد.

در واقع حصول نیک‌بختی و سعادت جاودانه انسان برای اسپینوزا، هدف خدا یا طبیعت نیست بلکه «ضرورتی آزاد از قید غایت» است. به تعبیر دیگر، در نگرش فلسفی اسپینوزا، چون خدا یا جوهر به‌ضرورت، وجود دارد و هستی و عملش ناشی از نیروی طبیعتش است، پس او خود علت آزاد همه چیزهاست. بنابراین مسأله سعادت و جاودانگی انسان نیز با این‌که محکوم به حکم طبیعت نامشروط و نیروی نامتناهی خداست، اما ممکن نیست هدف نهایی طبیعت یا غایت الهی باشد.

اما در نسبت بین جاودانگی و سعادت باید گفت اسپینوزا تحت تأثیر فیلسوف هم‌کیش خود، ابن میمون^{۲۴}، سعادت نهایی انسان را رسیدن به جاودانگی دانسته که از طریق «عشق غیرقابل تغییر و ابدی به خداوند» حاصل می‌شود (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۲۸۸). در تفکر اسپینوزایی، سعادت هنگامی تحقق می‌یابد که انسان در حفظ موجودیت ابدی‌اش (که عین فضیلت است) بکوشد^{۲۵} (همان: ۲۲۲). طبق این مبنای فلسفی، جاودانگی نفس رابطه مستقیمی با مقوله سعادت انسان دارد. آدمی هراندازه بیشتر در طلب خیر (آنچه برایش مفید است) یعنی در حفظ وجود و بقای هستی خود بکوشد و در تأمین جاودانگی خود توانا تر باشد، به همان اندازه از فضیلت و سعادت بیشتری برخوردار خواهد بود؛ برعکس هراندازه از آنچه برایش مفید است یعنی حفظ وجود و بقای خود غفلت کند به همان اندازه ضعیف‌تر و از سعادت و فضیلت به دور خواهد بود.

از دیگر نکات قابل تأمل در سعادت‌پژوهی اسپینوزا این است که وی منشأ نیک‌بختی (سعادت) و بدبختی (شقاوت) را در اموری می‌داند که نفس آدمی طالب و خواهان آن‌هاست.

توضیح این که امور بر دو گونه‌اند: ناپایدار و پایدار؛ اگر آدمی به امور گذران و ناپایدار دل ببندد گرفتار حسد و ترس و کینه شده و احساس بدبختی خواهد کرد: «ولی دل بستن به چیزی سرمدی و نامتناهی، روح را شادمان می‌کند و از هر اندوهی آزاد می‌سازد» (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۱۸). به همین جهت، در نظر او «عشق به خدا عالی‌ترین خیری است که ما می‌توانیم طبق دستور عقل، آن را طلب کنیم» (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۲۲۸). وی همان‌طور که یکی از شرایط حصول جاودانگی را کمال و فعلیت قوه عاقله نفس معرفی می‌کند، خوشبختی و سعادت اعلا‌ی انسان را نیز در تکمیل فاهمه (قوه عقل) و به تبع آن رسیدن به آرامش دانسته است: «سعادت چیزی نیست مگر همان آرامش خاطر که از شناخت شهودی خدا نشأت می‌گیرد و تکمیل فاهمه چیزی نیست مگر فهم خدا و صفات و افعال او که از ضرورت طبیعتش ناشی می‌شوند» (همان: ۲۶۷). بنابراین سعادت نفوس مخلد و جاویدان نزد اسپینوزا عبارت از لذت و آرامشی است که از شناخت حضوری و بی‌واسطه‌ای که این نفوس از ذات خدا به‌دست می‌آورند، حاصل می‌شود. وی در این باره می‌گوید: «عالی‌ترین فضیلت نفس، شناخت خدا یا فهم اشیاء با نوع سوم شناخت (شهودی) است. نفس هراندازه اشیاء را با این نوع شناخت، بیشتر بشناسد این فضیلت عظیم‌تر خواهد بود و لذا کسی که اشیاء را با این نوع شناخت می‌شناسد به عالی‌ترین کمال انسانی ارتقاء می‌یابد و در نتیجه از عالی‌ترین شادی متأثر می‌شود که همراه با تصور خود و فضیلت خود است. بنابراین از این نوع شناخت، عالی‌ترین آرامش ممکن نفس ناشی می‌شود» (همان: ۲۹۴).

اسپینوزا ضمن تأکید بر تأثیر عشق عقلانی و ابدی نفس به خداوند، شرط وصول به عشق الهی و به تبع آن، نائل شدن به سعادت و جاودانگی را پرورش عقلانی نفس؛ غلبه بر شهوات و عواطف منفی و پیشه کردن محبت و کرامت در مواجهه با خشونت و اهانت دیگران می‌داند؛ به‌طوری که میزان توفیق نفوس انسانی در رسیدن به سعادت جاودانه و حتی مرتبه نفوسی که در ابدیت حضور دارند، بستگی به میزان تقوی و کنترل نفس در

برابر شهوات و خواهش‌های نفسانی دارد (Nadler, 2001: 122). اما از آن جا که غلبه بر شهوات و عواطف، بدون آگاهی و احاطه علمی بر آن‌ها ممکن نیست، اسپینوزا بر شناخت شهودی عواطف، آن هم به نحو «واضح و متمایز» تأکید ورزیده و معرفت شهودی به خود و خدا را «عالی‌ترین کوشش نفس و عالی‌ترین فضیلت آن» (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۲۹۴) معرفی کرده است، تا جایی که می‌گوید: «هرکس در این شناخت، هراندازه قوی‌تر باشد به همان اندازه از خود و خدای خودآگاه‌تر یعنی کامل‌تر و سعادت‌مندتر است» (همان: ۲۹۶).

بنابراین طبق مبانی اسپینوزا، عالی‌ترین خیر و سعادت نفس، همان شناخت خداوند است (همان: ۲۲۸)؛ ضرورتاً از این نوع شناخت، «عشق عقلانی به خدا» ناشی می‌شود و چون این نوع شناخت، سرمدی و جاودانه است، پس عشقی هم که از آن نشأت می‌گیرد، بالضروره سرمدی و جاودانه خواهد بود (همان: ۲۹۷). بدین ترتیب نفوسی که از عشق به خدا برخوردار باشند، واجد بالاترین مرتبه سعادت و کمال بوده و هستی جاودانه خواهند داشت (Parkinson, 1954: 176)؛ چنان‌که اسپینوزا به‌صراحت بیان می‌کند که: «نجات یا سعادت یا آزادی ما عبارت است از عشق پایدار و سرمدی به خدا» (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۳۰۰) و البته بر اساس قاعده منطقی عکس نقیض می‌توان چنین نتیجه گرفت: نفسی که فاقد و فارغ از عشق سرمدی و شناخت شهودی به خداست، در واقع محروم از نجات و سعادت حقیقی و قرین شقاوت و بدبختی خواهد بود.

اما با همه تأکیدهایی که این فیلسوف عقل‌گرا بر معرفت و عشق عقلانی به خدا ورزیده و عقلانیت را شرط اساسی جاودانگی و لازمه زندگی سعادت‌مندانه و توأم با آرامش شمرده است، از این نکته مهم نباید غافل شد که اسپینوزا در رساله الهیات و سیاست خود اذعان می‌کند که رستگاری و سعادت حتی بدون شناخت نوع سوم (شناخت شهودی) از طریق اتخاذ موضعی عملی نسبت به طاعت، ممکن است (بریه، ۱۳۸۵: ۳۳۲). بنابراین راه نیل به سعادت و رسیدن به زندگی جاودانه نزد اسپینوزا منحصر در کسب معرفت عقلی و تجربه عشق الهی نیست بلکه می‌توان از طریق تعبد و ایمان به خدا و اطاعت از فرامین الهی نیز به رستگاری و سعادت ابدی دست یافت.

۵- نقد و ارزیابی (با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه)

در این بخش از نوشتار به نقد و ارزیابی نهایی آراء اسپینوزا پیرامون جاودانگی نفس بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا می‌پردازیم.

در نگاهی کلی، سنگ بنای تفکر و آغاز اندیشه فلسفی اسپینوزا، ایده «اصالت جوهر» است؛ به عبارت دیگر: «برجسته‌ترین اصل فلسفه اسپینوزا این است که تنها یک جوهر وجود دارد؛ جوهر الهی نامتناهی که با طبیعت یکی است» (کاپلستون، ۱۳۷۳: ۱۳). درحالی‌که زیربنای اصلی و محور نظام فلسفی صدرالمآلهین، نظریه «اصالت وجود» است. بنابراین نقطه آغاز و به تبع آن برخی مبانی فلسفی در نظام حکمی ملاصدرا و اسپینوزا متفاوت است. لیکن این به معنای نفی مطلق اشتراکات و عدم تطبیق مبانی و مواضع وفاق آنها نیست. به همین جهت تلاش نگارنده در فهم و نقد آراء اسپینوزا با تکیه بر مبانی صدرایی، معطوف به کشف و تبیین مواضع اشتراک و اختلاف این دو فیلسوف هم‌عصر است تا در پرتو این مقایسه، نقاط قوت و ضعف آراء اسپینوزا درباره جاودانگی نفس بیشتر نمایان شود.

۵-۱- چیستی و ماهیت نفس

ملاصدرا نفس را به قوه، صورت و کمال تعریف کرده (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۷) ولی در نهایت اثبات می‌کند که تعریف نفس به کمال، بر تعریف آن بقوه و صورت، رجحان دارد. از این رو تعریف نفس را به عنوان «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» می‌پذیرد (همان: ۸-۱۵؛ ۱۳۸۲ ب: ۲۲۸؛ ۱۳۸۱ ب: ۳۸۶-۳۸۷). درحالی‌که اسپینوزا نفس را به عنوان تصور یا صورت بدن معرفی کرده است به طوری که جسم، موضوع نفس واقع می‌شود (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۸۵). لازمه این تعریف، مادی بودن نفس است که این پیامد معرفتی نه با مبانی فلسفی اسپینوزا سازگار است و نه با ادعای جاودانگی نفس، همخوانی دارد. لذا تعریف ملاصدرا از نفس به عنوان کمال اول برای جسم طبیعی آلی، بر تعریف اسپینوزا از ماهیت نفس به مثابه صورت جسم، رجحان عقلی و مزیت معرفتی داشته و مستلزم مادی بودن

نفس نیست. افزون بر این که تعریف نفس نزد صدرالمتألهین، از شمول و اطلاق بیشتری برخوردار بوده و به لحاظ مصداقی، نفوس نباتی، حیوانی و انسانی را دربرمی گیرد، درحالی که تعریف اسپینوزا فقط شامل نفس انسانی بوده و نفوس نباتی و حیوانی را در بر نمی گیرد؛ چراکه نفس در زبان و اندیشه او، همان تصور یا صورت جسم است نه چیزی زائد بر آن (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۸۵؛ فروغی، ۱۳۸۴: ۲۸۰) و اساساً اسپینوزا در آثار فلسفی خود به تعریف نفس نباتی و حیوانی نپرداخته است.

نکته دیگر این که نفس از نظر اسپینوزا جوهر نیست بلکه حالتی از صفت فکر است و فکر یکی از صفات جوهر نامتناهی واحد (خدا) است که برای ما قابل شناخت است. درحالی که ملاصدرا نفس را یکی از جواهر پنج گانه می داند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۲۹). این جوهر دارای مراتبی است که هر کدام از مراتب، قوایی دارند که با جوهر نفس، متحدند: «النفس فی وحدتها کلّ القوی» (همان: ۲۶۱). طبق رأی ابتکاری صدرا، جوهر نفس (از جهت تعلقش به بدن) نه مجرد تام است و نه مادی محض؛ بلکه دارای وجودی سیال و متطور در مرز عالم ماده و تجرد است: «صورت [نفس] انسان، آخرین معانی جسمانیت و اولین معنای روحانیت است» (ملاصدرا، ۱۳۸۹ الف: ۳۶۸) وی بر اساس جوهریت نفس ناطقه و با اتکاء به اصول تأسیسی خود از قبیل: اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، تجرد قوه خیال و... به تبیین معقول تری از مسأله جاودانگی نفس و به تبع آن مسأله معاد جسمانی دست یافته است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۲۶۲-۲۷۴). از این رو می توان مدعی شد که ملاصدرا با توجه به تلقی خود از ماهیت و چیستی نفس در پرتو مبانی ابتکاری خویش، توفیق بیشتری نسبت به اسپینوزا در حل مسأله جاودانگی انسان داشته است.

۵-۲- عمومیت و شمول جاودانگی

یکی دیگر از مواضع اختلاف اسپینوزا و ملاصدرا در مسأله جاودانگی نفس، اعتقاد یا عدم اعتقاد به عمومیت و شمول جاودانگی است. چنان که قبلاً اشاره شد اسپینوزا معتقد

است که از بین قوای متعدد نفس، تنها قوه عقلانی به شرط فعلیت و تکامل، به جاودانگی می‌رسد. وی کسب معرفت و تصورات تام راه وصول به کمال عقلانی و جاودانگی دانسته است. بنابراین هرچند جاودانگی در همین عالم قابل اکتساب است ولی همه انسان‌ها را در بر نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، حصول جاودانگی (به عنوان یک امر اکتسابی و نه ذاتی نفس) متوقف بر احراز شرایط و رفع موانع است. از این رو، تنها نفوسی به تجربه ابدیت نائل می‌شوند که شرایط لازم جاودانگی را در خود ایجاد نمایند. ملاصدرا اما طبق مبانی حکمت متعالیه خود معتقد است که جاودانگی یک امر تکوینی و ذاتی نفس بوده و پس از مرگ، همه افراد حداقل در مرتبه خیال هستند و چون قوه خیال، مجرد است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۲۶۸) در نتیجه، جاودانگی همه انسان‌ها را در بر می‌گیرد.

او بر اساس نظریه «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا» نفس را دارای دومرتبه وجودی می‌داند که گرچه در ابتدای پیدایش، وجودی طبیعی و جسمانی دارد و در این مرتبه، قائم به بدن و ناگزیر فانی به فنای بدن است، اما همین نفس با حرکت جوهری خود و با کسب کمالات وجودی مراتبی را طی می‌کند که در نهایت به مرتبه تجرد عقلانی می‌رسد (ملاصدرا ۱۳۸۳ ج: ۳۸۵-۳۹۶). در این مرتبه که نفس، قائم به ذات خویش شده و در فعل خود بی‌نیاز از آلات جسمانی است، همواره باقی و جاودان است. به عبارت دیگر، نفس که نخست به صورت جسم ظاهر می‌شود، به تدریج از طریق تحول ذاتی درونی و طی مراحل وجودی، از تعلق ماده و قوه رها شده و در نهایت به جاودانگی دست می‌یابد. هرچند در نگاه صدرا، این تکامل و رسیدن از مراتب مادون هستی به مراتب بالاتر را فعل خدا می‌داند که البته این وظیفه به عهده عقل فعال نهاده شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۴۹۶).

افزون بر این، ملاصدرا هرچند در جاودانگی قوه عقلانی نفس با اسپینوزا موافق و هم‌رأی است ولی برخلاف او برای قوه خیال نیز گونه‌ای جاودانگی قائل شده و با اثبات تجرد قوه خیال، نشان می‌دهد که نفس در مرحله اول پس از مرگ و مفارقت از بدن،

سرانجام به ابدیت وصال حق می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۲۲۶-۲۲۷). طبق نظر صدرا چون قوه خیال مجرد است، نفوس متوسط و ناقص (در علم و عمل) پس از مرگ باقی‌اند و از سعادت و شقاوت جسمانی و محسوس برخوردارند؛ چنان که نفوس کامل، هم از سعادت روحانی و هم از سعادت جسمانی بهره‌مندند. بنابراین طبق مبانی حکمت متعالیه، علاوه بر حضور ابدی نفوس کامل در مرتبه عقلانی، نفوس همه افراد انسانی پس از مرگ حداقل در مرتبه خیال حضور دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۲۶۸) و در نتیجه جاودانگی، همه انسان‌ها را در برمی‌گیرد و لذا دلیلی برای شمول ناپذیری جاودانگی و محرومیت نفوس ناقص، از زندگی ابدی وجود ندارد. از این رو، نظریه جاودانگی اسپینوزا، علاوه بر نارسایی‌های فوق، توان اثبات معاد جسمانی به نحو عقلی و تبیین نوع جاودانگی (یعنی بقای شخصی یا غیرشخصی نفوس) را (به نحوی که مطابق با آموزه‌های ادیان آسمانی و موازین عقل و عدل باشد) نخواهد داشت. چه، نادیده گرفتن تفاوت زمینه‌ها، استعدادها و امکانات افراد در دستیابی به شرایط جاودانگی، نوعی تبعیض و بی‌عدالتی و اجحاف آشکار در حق نفوس مستضعف و جاهلان قاصری است که علیرغم اشتیاق و استحقاق، از جاودانگی و سعادت ابدی محروم شده‌اند.

۵-۳- جاودانگی انسان و غایت‌مندی عالم

در اندیشه اسپینوزا رابطه‌ای بین جاودانگی نفس و حکمت الهی (هدفمندی آفرینش) وجود ندارد؛ چرا که اساساً وی غایتی برای خدا و فعل او قائل نیست. به تصریح مؤکد وی، همان‌طور که خدا واجب‌الوجود است، واجب‌الفعل نیز هست و همان‌طور که وجودش را غایتی نیست و بی‌آغاز و انجام یعنی سرمدی است؛ فعلش نیز بدون غایت و ازلی و ابدی است (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۲۰۷) بدین ترتیب، اسپینوزا هم علت غایی را انکار می‌کند و هم حدوث زمانی عالم را. در حالی که ملاصدرا طبق مبانی خود نه تنها برای خدا و فعل الهی، قائل به غایت است بلکه اثبات می‌کند که: «ذات خدا غایت همه موجودات است چنان‌که هم او فاعل آن‌هاست... غایت او در ایجاد عالم خود ذات مقدسش است» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲۸۶). از آن‌جا که خدا «حکیم مطلق» است یعنی در علمش حکیم و در صنع و فعلش

محکم است (ملاصدر، ۱۳۸۱ الف: ۳۷۴)، حکمت و عنایت او اقتضا می‌کند که نفس انسان به‌غایت ویژه خود که همان جاودانگی و کمال است برسد؛ چرا که: «خدای تعالی، خود به‌ضرورت حکمتش در طبیعت نفوس، میل و محبت به هستی و بقاء (جاودانگی) و همچنین کراهت از عدم و فنا را قرارداده است ... چون هیچ فعل باطلی در طبیعت و عالم هستی راه ندارد و هرچه در آن تحقق می‌یابد، ناگزیر دارای غایتی است که به آن منتهی می‌شود، لذا معلوم می‌شود که میل نفوس به بقا (جاودانگی) و کراهت آن‌ها از مرگ، صرفاً از روی حکمت و غایتی است که همانا رسیدن به کمال نهایی خود و تبدیل شدن به کامل‌ترین موجودات است» (ملاصدر، ۱۳۸۲ الف: ۳۳۵-۳۳۶). بنابراین طبق مبانی صدرایی، نفی هرگونه غایتمندی از خدا و افعال الهی به‌ویژه در مسأله حیاتی و سرنوشت‌ساز جاودانگی انسان، با توجه به حکیم مطلق بودن خداوند، امری توجیه‌ناپذیر و غیرقابل قبول خواهد بود.

۵-۴- نسبت سعادت و جاودانگی

در حکمت متعالیه نیز همچون فلسفه اسپینوزا، سعادت انسان رابطه‌ای نزدیک و تنگاتنگ با جاودانگی نفس دارد؛ با این تفاوت که ملاصدرا مفاهیم کمال، لذت و سعادت را مفاهیم وجودی می‌داند. به‌عبارت‌دیگر، مسأله سعادت در نظام صدرایی، یکی از مسائل فلسفی است که با وجودشناسی، پیوندی وثیق دارد؛ به همین جهت به‌عنوان کیفیت و حالت وجودی نفس، امری تشکیکی و برخوردار از شدت و ضعف است (همان: ۱۶۲-۱۶۳). بدین معنا که لذت و سعادت عقلی، اقوی، اتم و الزم از لذت و سعادت حسی، وهمی و خیالی است؛ چرا که در مرتبه عقل از یک سو، مدرک با مدرک اتحاد وجودی دارد؛ از سوی دیگر، سعه ادراک قوه عاقله بیش از سایر قوای نفس است (یعنی هر امر مجرد کلی اعم از محسوسات، موهومات و متخیلات را می‌تواند ادراک کند) و از دیگر سو، در عالم معقولات تراحم و تضاد راه ندارد و همه مدرکات (معقولات)، به حال نفس عاقل، لذیذ، نافع و ملایم با طبع اویند (همان: ۱۶۵). بنابراین ملاصدرا برترین لذت‌ها و سعادت‌ها را

لذت و سعادت قوه عاقله می‌داند.

نکته دیگر این که برخلاف اسپینوزا که فضیلت را به عنوان هدف نهایی، همان سعادت دانسته است (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۳۰۴)، ملاصدرا هدف نهایی انسان را وصول به سعادت معرفی کرده و مفاهیم فضیلت، خیر و کمال را در حکم ابزار وسایلی می‌داند که زمینه‌های کمال عقلانی و نفسانی او را فراهم می‌سازند تا او را به سعادت برسانند. به تعبیر دیگر، صدرالمتألهین قائل به عینیت و این‌همانی سعادت و فضیلت نبوده بلکه سعادت را «مطلوب بالذات» و فضائل را «مطلوب بالعرض» و ابزار نیل به سعادت می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۱۶۱). بنابراین بر اساس مبانی صدرایی، خود فضیلت و کسب فضایل، عین سعادت محسوب نمی‌شود، بلکه خیر و سعادت به عنوان مطلوب بالذات یعنی: «نیل به چیزی که نفوس آدمیان آن را با آگاهی طلب می‌کنند» (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۴۷۰)، ثمر و نتیجه‌ای است که از فعلیت و تکامل نفس حاصل می‌گردد و کمال یافتن نفس نیز مسبوق به فضیلت و منوط به اکتساب فضائل است.

علاوه بر این، اسپینوزا در نظریه سعادت خود، بین فضائل قوه عاقله و فضایل قوه عامله نفس یا به تعبیری بین سعادت عقل نظری و سعادت عقل عملی، تفکیک قائل نشده و لذا از لزوم هماهنگی میان علم و عمل در کمال و سعادت انسان غافل مانده است؛ درحالی که ملاصدرا ضمن اعتقاد به هماهنگی علم و عمل در فرایند تکامل نفس، فضائل را به عنوان «کمالات ثانی» نفس (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۸۴۷) به دو قسم «فضایل عقلانی» و «فضایل نفسانی» تقسیم و تفکیک کرده است؛ که اولی محصول کمال قوه عقل نظری و دومی نتیجه کمال قوه عقل عملی است (همان: ۱۰۳۶). این فضایل، مقول به تشکیک‌اند یعنی برخی از مراتب آن، اشرف و افضل از سایر مراتب است؛ چنان که فضایل عقلانی اشرف از فضایل نفسانی و فضایل نفسانی اشرف از فضایل بدنی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۰۵). بنابراین طبق مبانی صدرایی، هرچه تحصیل فضایل اشرف توسط نفس، بیشتر باشد، انسان از سعادت بیشتری برخوردار بوده و به جهت وجودی بودن فضیلت، مرتبه قوی‌تر و شدیدتری از جاودانگی را تجربه خواهد کرد؛ چرا که به عقیده او، مطلوب بالذات

دانستن سعادت، دست‌کم چهار ثمره و پیامد معرفتی در پی دارد: ۱) جاودانگی و بقایی که فنا نداشته باشد ۲) شادی و بهجتی که در آن حزن و اندوه نباشد ۳) معرفتی که در آن جهل نباشد ۴) بی‌نیازی و غنایی که به همراه آن، فقری نباشد (ملاصدرا، ۱۳۸۹ ب: ۱۶۰).

افزون بر همه این‌ها نقش هدایت و توفیق الهی (امدادهای غیبی) در نیل انسان به سعادت و جاودانگی در اندیشه اسپینوزا، کمرنگ و در بسیاری از مواضع و آثار وی ملحوظ نشده است. درحالی‌که به عقیده ملاصدرا، هدایت و تأیید خداوند، شرط اساسی کسب فضیلت، کمال و رشد و هدایت و در نتیجه نیل به سعادت شناخته شده است، به طوری که از آن به عنوان «بزرگ‌ترین نعمت الهی برای انسان» یاد کرده است (همان: ۱۳۹-۱۴۰).

در پایان باید به این نکته اذعان نمود که اگرچه مفاهیم اصلی و مؤلفه‌های نظریه سعادت اسپینوزا نظیر «عشق عقلانی»، «معرفت شهودی به خدا»، «آرامش خاطر»، «شادی»، «لذت» و امثال آن را می‌توان به عنوان نقاط مشترک و مواضع وفاق در حکمت متعالیه پیگیری و کنکاش نمود (همان: ۱۷۳-۱۷۶)، لیکن در پرتو مقایسه روشن می‌شود که نظریه سعادت اسپینوزا به جهت عدم ابتناء بر وجودشناسی تشکیکی، عدم توجه به ذومراتب بودن سعادت، غفلت از لذت و سعادت سایر قوای نفس غیر از قوه عقل، یکسان‌انگاری فضیلت و سعادت و عدم برقراری توازن بین علم و عمل، ناتمام مانده و عملاً منجر به فروکاستن^{۲۶} سعادت انسان به «فضیلت» آن‌هم به معنای خاص اسپینوزایی یعنی «کوشش برای حفظ وجود خود» و «عمل کردن بر طبق قوانین طبیعت خویش» می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله ضمن تحلیل مفهومی نفس و جاودانگی از منظر فلسفی، به بررسی انتقادی مسأله جاودانگی انسان در اندیشه اسپینوزا با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه پرداخته شد. مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش را می‌توان در چند مورد خلاصه و جمع‌بندی نمود:

- نفس در اندیشه اسپینوزا جوهر نیست بلکه حالتی از صفت فکر (به عنوان یکی از

صفات خدا) است درحالی که نفس نزد صدرالمثالیهین جوهر و دارای مراتب متعدد و برخوردار از وجود سیال و متطور در مرز عالم ماده و تجرد است. اسپینوزا نفس را تصور یا صورت بدن دانسته که لازمه این تعریف، مادی بودن نفس است درحالی که تعریف ملاصدرا از نفس (به عنوان کمال اول جسم) مستلزم مادیت نفس نبوده و به همین جهت با ادعای جاودانگی نیز همخوانی دارد.

- از نظر اسپینوزا جاودانگی امری اکتسابی بوده و لذا عمومیت و شمول ندارد بلکه تنها نفوسی به تجربه جاودانگی دست می یابند که شرایط لازم را در خود فراهم نمایند. به عقیده او از بین قوای متعدد نفس، تنها قوه عقلانی به شرط فعلیت، به جاودانگی می رسد. مهم ترین شرایط حصول جاودانگی در نگرش اسپینوزایی عبارتند از: فقدان موانع؛ آزادی و رهایی روح؛ تقویت عواطف مثبت در نفس؛ اتصال به هستی ابدی از طریق عشق عقلانی به خدا و به فعلیت رساندن قوه عاقله از طریق کسب معرفت و تصورات تام. این درحالی است که ملاصدرا به جهت اعتقاد به تجرد قوه خیال، قائل به عمومیت و شمول جاودانگی برای همه نفوس انسانی است.

- در اندیشه اسپینوزا رابطه ای بین جاودانگی نفس و حکمت الهی (غایتمندی عالم) وجود ندارد؛ چرا که اساساً وی غایتی برای خدا و فعل او قائل نیست، درحالی که ملاصدرا برای خدا و فعل الهی قائل به غایت است و کمال و جاودانگی را غایت آفرینش نفس و اقتضای صنع و حکمت الهی می داند.

- در فلسفه اسپینوزا و ملاصدرا، سعادت انسان رابطه ای تنگاتنگ با جاودانگی نفس دارد. با این تفاوت که سعادت در نظام صدرایی، پیوندی وثیق با وجودشناسی دارد؛ به همین جهت سعادت همچون وجود امری تشکیکی و برخوردار از مراتب شدت و ضعف است به طوری که لذت و سعادت عقلی، برترین لذتها و سعادت هاست یعنی سعادت عقلی، اقوی و اتم از سعادت حسی، خیالی و وهمی است.

- علیرغم وجود نقاط مشترک و مواضع وفاق بین سعادت شناسی اسپینوزا و ملاصدرا،

در پرتو مقایسه معلوم شد که نظریه سعادت اسپینوزا به جهت عدم ابتناء بر وجودشناسی تشکیکی، عدم توجه به ذمراتب بودن سعادت، غفلت از لذت و سعادت سایر قوای نفس غیر از قوه عقل، یکسان انگاری فضیلت و سعادت، و عدم برقراری توازن بین علم و عمل، ناتمام مانده و عملاً منجر به فروکاستن سعادت انسان به «فضیلت» می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

1. Empedocles

2. Anaximenes

3. Heraclitus

۴. در میان متکلمان مسلمان نیز کمتر کسی را می‌توان یافت که نفس را امری مجرد به حساب آورد. از آنان می‌توان به شیخ مفید، راغب اصفهانی، معمر عباد سلمی، نوبختیان، و خواجه نصیرالدین طوسی اشاره کرد (اکبری، ۱۳۸۲: ۱۰۱-۱۰۲).

5. Conception

6. Perception

7. Idea

8. Wind

9. Breath

10. Mind

11. Function

12. Anthropomorphic

۱۳. باید توجه داشت که معنای سرمدیت در فلسفه اسپینوزا، با معنایی که در فلسفه

اسلامی متداول است، تا حدی متفاوت است؛ زیرا واژه‌های سرمد و سرمدی در لسان حکمای مسلمان به «ما لا أول له و لا آخر» (جرجانی، ۱۳۷۰: ۵۲)؛ یعنی موجود بی‌آغاز و بی‌انجام یعنی ازلی و ابدی اطلاق می‌شود؛ ولی چنان‌که در بیان اسپینوزا نیز تصریح شده، استعمال واژه «سرمدی» برای جوهر یا خدا، صرفاً به معنای ازلی و ابدی نیست بلکه به معنای واجب‌الوجود بالذات و نامتناهی مطلق به کاررفته که به قول یاسپرس، در آن نه گذشته ملحوظ است و نه حال و آینده (Jaspers, 1974: 20) و البته به این معنای خاص، اسپینوزا سرمد و سرمدی را فقط بر خدا اطلاق می‌کند (Wolfson, 1967: 366).

14. Duration

۱۵. زیرا افلاطون در تیمائوس صریحاً اعلام می‌کند که فقط جزء عقلانی نفس باقی و جاودانه می‌ماند و دیگر اجزاء نفس یعنی اجزای شهوانی و غضبی، فانی و فسادپذیرند (افلاطون، ۱۳۳۷: ۷۰)

۱۶. چون به اعتقاد اسپینوزا، معلول باید با علتش سنخیت داشته باشد (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۱۱).

۱۷. در استخراج مقدمات و صورت‌بندی این استدلال از مقاله شجاری، مرتضی، یوسف نوظهور، عباس فنی اصل. (۱۳۹۳) بهره برده شده است.

18. Conatus

۱۹. به عقیده اسپینوزا این‌که انسان خود را مختار می‌انگارد به جهت جهل به علل حقیقی مؤثر در اعمال خود است، لذا او تصریح می‌کند که: «اراده را می‌توان فقط علت موجب نامید نه علت آزاد» (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۴۹)

20. Efficient Cause

21. Transitive cause

22. Positive

23. Objective

۲۴. چون ابن میمون نیز معتقد است تنها عشق الهی است که برای همیشه در دل انسان باقی و ابدی می‌ماند (Maimonides, 2010: 48-49) جالب این‌که وی سعادت و کمال واقعی انسان را در تکامل عقلی؛ یعنی کسب فضائل عقلانی می‌داند چیزی که بعدها مورد توجه و تأکید اسپینوزا قرار گرفت. (به نقل از مقاله شجاری، مرتضی، یوسف نوظهور، عباس فنی اصل، ۱۳۹۳: ۷)

۲۵. چون اسپینوزا در نهایت، فضیلت را باسعادت یکی دانسته و در آخرین قضیه از کتاب اخلاق می‌گوید: «سعادت پاداش فضیلت نیست بلکه خود فضیلت است» (اسپینوزا، ۱۳۶۶: ۳۰۴).

26. Reduction

فهرست منابع

- ابن سینا، حسین عبدالله. (۱۴۰۶ق). الشفاء (الطبیعیات؛ کتاب النفس)، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ارسطو. (۱۳۶۶). درباره نفس، ترجمه و تحشیه علی مراد داوودی، تهران: حکمت.
- ارسطو. (۱۳۷۸). درباره نفس، ترجمه علی مراد داوودی، تهران: انتشارات حکمت.
- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۶۶). اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- افلاطون. (۱۳۳۷). دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- اکبری، رضا. (۱۳۸۲). جاودانگی، قم بوستان کتاب.

اوئن، اچ. پی. (۱۳۸۰). دیدگاه‌هایی درباره‌ی خدا، ترجمه‌ی حمید بخشنده، قم: اشراق. بریه، امیل. (۱۳۸۵) تاریخ فلسفه قرن هفدهم، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات هرمس.

پارکینسون، جی. ایچ. آر. (۱۳۸۱). عقل و تجربه از نظر اسپینوزا، ترجمه‌ی محمدعلی عبداللهی، قم: بوستان کتاب. خراسانی، شرف الدین. (بی تا). نخستین فیلسوفان یونان، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

جرجانی، میر سید شریف. (۱۳۷۰). التعریفات، تهران: ناصر خسرو. دولوز، ژیل. (۱۳۹۲). اسپینوزا: فلسفه عملی، ترجمه‌ی پیمان غلامی، تهران: دهگان. سهروردی، شیخ شهاب الدین. (۱۳۷۳). مجموعه‌ی مصنفات (۴ جلد)، تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. شجاری، مرتضی، نوظهور، یوسف، فنی اصل، عباس. (۱۳۹۳). «جاودانگی نفس از دیدگاه ابن میمون و اسپینوزا»، نشریه پژوهش‌های فلسفی، دوره ۸، شماره ۱۵: ۲۰۳-۲۱۹. فروغی، محمدعلی. (۱۳۸۴). سیر حکمت در اروپا، تلخیص و تدوین عزت صفری، تهران: سنا.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه (جلد ۱)، ترجمه‌ی سیدجلال الدین مجتوبی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۳). اسپینوزا، ترجمه‌ی سید محمد حکاک، تهران: حکمت. گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه یونان (جلد ۲)، ترجمه‌ی مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۰). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه (جلد ۲)، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۱ الف). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه (جلد ۶)*، تصحیح و تحقیق و مقدمه: احمد احمدی به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۱ ب). *المبدأ و المعاد (جلد ۲)*، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شانظری به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۲ الف). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه (جلد ۹)*، تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا اکبریان به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۲ ب). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تحقیق مصطفی محقق داماد به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۳ الف). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه (جلد ۳)*، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۳ ب). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه (جلد ۴)*، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۳ ج). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه (جلد ۸)*، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۴). *شرح لاصوال الکافی (جلد ۱)*، تصحیح و

تحقیق و مقدمه رضا استادی به اشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۶). *مفاتیح الغیب* (جلد ۲)، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۹ الف). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهین* (جلد ۱)، به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق و مقدمه سید محمد یوسف ثانی و حامد ناجی اصفهانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۹ ب). *تفسیر القرآن الکریم* (جلد ۱)، تصحیح: محمد خواجوی با مقدمه آیت الله سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

نوظهور، یوسف. (۱۳۷۹). *عقل و وحی و دین و دولت در فلسفه اسپینوزا*، تهران: پایا.

ولفسون، هاری آسترین. (۱۳۶۸). «مروری بر نتایج اساسی فلسفه اسپینوزا»، ترجمه احمد خوانساری، مجله کیهان اندیشه، شماره ۲۴، صص ۷۴-۸۸. (فاقد دوره؛ انتشار این مجله متوقف شده است).

یاسپرس، کارل. (۱۳۷۵). *اسپینوزا*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.

Dogobert, D. Runes. (1960). *Dictionary of Philosophy*, ed. by Dogobert D. Runes, New York: Philosophical Library.

Furley, David. J. (1922). *Homer*, in the *Encyclopedia of Philosophy*, vol.4, ed. by Paul Edwards, New York: Macmillan publishing company.

Jaspers, Karl. (1974). *Spinoza*, Translated by Ralph Manheim, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Maimonides, Rabbi Moses. (2010). *Hilhot Teshuvah*, "The Rules of Repentance", Translated by Rabbi Yaakov Feldman. Enternet

Nadler, Steven. (2001). *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish*

- Mind*, London: Oxford University Press
- Parkinson, G. H. R. (1954). *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.
- Ries, Julien. (1987). *Immortality*, Translated by David M. Weeks, in *cyclopedia of Religion*, vol.7, ed. By Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing co.
- Spinoza, Benedict, de. (1951). *A Theologico-Political Treaties*, Translated by R. NewYork: Elwes.
- Spinoza, Benedict, de. (1941). *Spinoza's short Treaties on God, Man & His Being*, Translated and Edited by A. Wolf, London: Adam Charles. Blak.
- Turner, William. (2007). *History of Philosophy*, vol.3, University of Notre Dame: Global vision publishing House.
- Wolfson, Harry Austryn. (1967). *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge: Harward University Press.