

A Critique of the Doctrine of the Election of the Israelites and the Explanation of True Perfection from Spinoza's Perspective

✉ **Hossein Saberi Varzaneh**  / Assistant Professor of the Philosophy of Religion and Mysticism, The University of Tehran h_saberi_v@ut.ac.ir
Zahra Talebi / MA in Religions and Mysticism, The University of Tehran Zahra.talebi9893@gmail.com
Received: 2023/12/24 - **Accepted:** 2024/02/12

Abstract

The election of the Israelites can be considered the most central doctrine in traditional Judaism. In the modern world, which considers rationality to be the center of human life and defends democratic values, the discussion of election has brought many challenges. Spinoza, a 17th-century rationalist philosopher of Jewish descent, had a critical encounter with this doctrine in his theological-political treatise, presenting arguments that consider the Jewish claims to be unjustified and inconsistent with the scripture. Using the descriptive-analytical method, in this article, based on some of Spinoza's philosophical foundations, we first present his analysis and criticism of this doctrine, which has a strong negative aspect; then we discuss the philosophical explanation of the concept of perfection and true virtue in Spinoza's thoughts. Spinoza considers Jews to be temporarily chosen from a socio-political perspective, but in the philosophical narrative, he seeks to prove that perfection and true goodness exist only in a rational and moral life at the individual level and in a free society at the social level. He explains perfection based on the concepts of power, activity, and necessity.

Keywords: Spinoza, Judaism, election, rationalism, power.

نوع مقاله: پژوهشی

نقد آموزه برگزیدگی بنی اسرائیل و تبیین کمال حقیقی از دیدگاه اسپینوزا

h_saberi_v@ut.ac.ir

zahra.talebi9893@gmail.com

حسین صابری ورزنده  / استادیار گروه فلسفه دین، ادیان و عرفان دانشگاه تهران

زهرا طالبی / کارشناس ارشد ادیان و عرفان دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۳ - پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳

چکیده

برگزیدگی بنی اسرائیل را می‌توان محوری‌ترین آموزه در یهودیت سنتی دانست. بحث درباره برگزیدگی در دنیای مدرن که عقلانیت را محور زندگی انسانی می‌داند و از ارزش‌های دموکراتیک دفاع می‌کند، چالش‌هایی به‌دنبال داشته است. اسپینوزا فیلسوف عقل‌گرای قرن هفدهم که تبار یهودی دارد، در رساله الهیاتی - سیاسی، مواجهه‌ای انتقادی با این آموزه داشته و با طرح استدلال‌هایی ادعاهای یهودیان را ناموجه و نامنتطبق با متن مقدس دانسته است. در این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی ابتدا بر پایه برخی مبانی فلسفی اسپینوزا، تحلیل و نقد وی از این آموزه را که سوبه سلبی در آن قوت دارد، مطرح می‌کنیم؛ سپس به ایضاح فلسفی مفهوم کمال و فضیلت حقیقی در اندیشه اسپینوزا می‌پردازیم. اسپینوزا یهودیان را از جهت اجتماعی - سیاسی و به‌صورتی موقت برگزیده می‌داند؛ اما در روایت فلسفی، درصدد اثبات این موضع است که کمال و خیر حقیقی تنها منحصر در زندگی عقلانی و اخلاقی در سطح فردی و زیستن در جامعه آزاد در سطح اجتماعی است و آن را بر مبنای مفهوم قدرت، فعالیت و ضرورت تبیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها: اسپینوزا، یهودیت، برگزیدگی، عقل‌گرایی، قدرت.

برگزیدگی بنی اسرائیل، که می‌توان آن را «نقطه مرکزی الهیات یهودی و کلید فهم ماهیت یهودیت» دانست (Kohler, 1918, p. 327)، بیانگر رابطه خاص میان خدا و قوم اسرائیل است. این آموزه در عهد عتیق، یهودیان را قومی معرفی می‌کند که برگزیده خدایند و موهبت نبوت و انکشاف خداوند به آنان اختصاص یافته و خداوند با آنان وارد عهد و پیمانی دوسویه شده است (سفر پیدایش ۱۸: ۱۹؛ سفر خروج ۵: ۱۹؛ سفر تثنیه ۱۸: ۵؛ اول سموئیل ۲: ۲۸؛ دوم سموئیل ۶: ۲۱؛ اول پادشاهان ۸: ۱۶)؛ سپس در ادبیات تلمودی، فلسفی، عرفانی و اندیشه‌های یهودی مدرن نیز انعکاس می‌یابد (Silberman, 2007, p. 669). بر اساس این باور، یهودیان خود را از سایر اقوام متمایز می‌انگارند و مدعی برتری یهودیان بر غیر یهودیان هستند (Kohler, 1918, p. 329). نوع ارتباط یهوه با بنی اسرائیل نیز آن گونه که در عهد عتیق روایت شده است، گویای این خاص‌بودگی نسبت قوم و خداست (عاموس، ۳: ۲؛ سفر تثنیه، ۷: ۸-۷؛ خروج، ۱۹: ۵-۶؛ اشعیا، ۴۲: ۶). به عبارت دیگر، در فلسفه تاریخ یهود با تاریخ مقدسی مواجهیم که در آن منویات خداوند یکی پس از دیگری اجرایی می‌گردد و یکی از بازوهای خداوند در پیاده‌سازی طرح کلی تاریخ انسانی و جهانی، قوم برگزیده‌ای است (Kohler, 1918, p. 332؛ اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۱۳-۱۵) که پسران خدا (בְּנֵי-אֱלֹהִים) و خدا نیز پدر آنها نامیده شده است (هوشع، ۱: ۱).

مسئله برگزیدگی قوم یهود مورد توجه غیریهودیان و از جمله در عهد جدید و قرآن نیز قرار گرفته و تفاسیر مختلفی به خود دیده است. هم در مسیحیت و هم در اسلام برگزیدگی قوم یهود پذیرفته شده (رومیان، ۹-۱۱؛ انعام: ۸۴-۸۹)؛ ولی محدودیت قومی یا ابدیت نامشروط آن انکار شده است. آن که به مسیح ایمان آورد یا آن که مسلم به فرامین الله شود نیز می‌تواند مشمول برگزیدگی قرار گیرد (نامه به افسسیان، ۱: ۳-۷؛ حج: ۷۸). خود یهودیان نیز مواجهه‌های متفاوتی با این آموزه داشته و تفاسیر گوناگونی از آن به دست داده‌اند. در متون آپوکریفه‌ای (Apocrypha) و سوداپیگرافه‌ای (Pseudepigrapha) (دوم مکابیان، ۱۵: ۲۴؛ یوبیل، ۲۲: ۱۲؛ حکمت سلیمان، ۲۲: ۱۲؛ برای ترجمه انگلیسی این متون رک: Charles, 1913) و همچنین در طومارهای قمران بر این محتوا تأکید شده است (Gurkan, 2009, p. 22-25) که گاه ناظر به تابعیت قوم از خدا (یوبیل، ۶: ۱۴؛ دوم اسدراس، ۹: ۳۰-۳۷) و گاه ثمره لطف و رحمت الهی دانسته شده است (طوبیت، ۱۳: ۵؛ دوم اسدراس، ۲: ۳۰-۳۲). در ادبیات ربانی نیز ضمن اذعان به برگزیدگی، آن را بیشتر ثمره عشق خدا به این قوم، تقدیر ازلی، شایستگی بنی اسرائیل در پذیرش آموزه‌های دین کامل یا شایستگی‌های شیوخ بنی اسرائیل معرفی کرده‌اند (Schechter, 1909, p. 58-59; Gurkan, 2009, p. 35). فیلسوفان قرون وسطای یهودی نیز بر همین لطف الهی یا شایستگی‌های قومی تأکید کرده‌اند و شخصی مثل یهودا هلووی سخن از نوعی استعداد دینی خاص در این نژاد به میان می‌آورد که بدان واسطه شایسته دریافت پیام الهی شده‌اند و نقشی محوری در تاریخ مقدس ایفا می‌کنند. به عبارت دیگر، هلووی قائل به نوعی تمایز جوهری بین این قوم و سایر اقوام و ملل است (Novak, 1995, 207-225; Guttmann, 1964, 142-144). به اختصار می‌توان گفت

که به‌طور سنتی پنج تفسیر از برگزیدگی بنی اسرائیل مطرح شده است: ۱. برگزیدگی به‌مثابهٔ تفوق و برتری قوم یهود که می‌تواند ناظر به «برتری آنها به‌واسطهٔ مخاطب وحی موسوی بودن»، «تفوق نژادی» یا «برتری اخلاقی» باشد؛ ۲. برگزیدگی به‌واسطهٔ پذیرش مسئولیت دینی - تاریخی؛ ۳. برگزیدگی از جهتی نامعلوم که سرّی است الهی؛ ۴. برگزیدگی بر مبنای حکمی الهی - ازلی؛ ۵. برگزیدگی به‌مثابهٔ موهبتی الهی. از این جهت، برگزیدگی از نظر یهودیان حاکی از نوعی برتری قوم اسرائیل بر دیگر اقوام و ملل در پیشگاه الهی و به ارادهٔ الهی است؛ اگرچه در تبیین چرایی تحقق آن، وجوه مختلفی ذکر شده است (گندمی، ۱۳۸۴، ص ۷۶-۸۲).

با همهٔ این احوال، تفسیر عقل‌گرایانه و تاریخی - انتقادی فیلسوفی مانند اسپینوزا و رد شکل سنتی این آموزه از سوی وی، پای از بازتفسیرهای بالنسبه عقل‌گرایانهٔ امثال ابن‌میمون هم فراتر می‌گذارد و با رویکرد طبیعت‌گرایانهٔ خود به‌سراغ متن مقدس می‌رود و می‌کوشد با توسل به قواعد هرمنوتیکی عام (Polka, 2007, Ch. 2; Rudavsky, 2015, 59ff.) و بر اساس مبانی فلسفی و رویکردهای متن‌شناختی‌اش، برخی آموزه‌های اصلی آن، از جمله آموزهٔ برگزیدگی را نقد کند. اسپینوزا در *رسالهٔ الهیاتی - سیاسی* (TTP) یک فصل کامل به مسئلهٔ برگزیدگی پرداخته است و در آن، خوانش‌ها و استدلال‌های سنتی مربوط به این آموزه را رد می‌کند (TTP, Ch 3). نظر اسپینوزا پیرامون متون مقدس به‌صورت عام و برگزیدگی به‌صورت خاص، به‌عنوان یک پارادایم جدید نقش ایفا می‌کند و این نقد «عقلانی» و «سکولار» باورهایی که مبتنی بر وحی دانسته شده‌اند، نقطهٔ عطفی در تاریخ فلسفی غرب (Strauss, 1988, p. 142) و نقد علمی - تاریخی متن مقدس است (Friedman, 1997, p. 20-21; Allison, 1987, p. 205; Harrisville, 2002, p. 38-39). در این مجال، ابتدا به بیان اجمالی مبانی نظری اسپینوزا می‌پردازیم؛ سپس بر مبنای *رسالهٔ الهیاتی - سیاسی* خوانشی درون‌متنی از نقد وی بر آموزهٔ برگزیدگی و تفسیر منتخبش ارائه می‌دهیم و در پایان بر مبنای خوانشی فرامتنی معیار خیر و کمال حقیقی در فلسفهٔ نظری وی را بازسازی می‌کنیم. این بحث در زبان فارسی پیشینهٔ چندانی ندارد و عمدتاً به‌صورت گذرا (گندمی، ۱۳۸۴، ص ۸۳-۸۶) یا صرفاً در حیطهٔ درون‌متنی (نوظهور، ۱۳۷۹، ص ۲۱۷ به بعد) تبیین شده است.

۱. مبانی نظری اسپینوزا

اسپینوزا در پیشگفتار رسالهٔ مخاطبان خود را اهل فلسفه می‌داند (TTP, Pre, 15). از سوی دیگر، در جای‌جای رسالهٔ گذری به بحث‌های فلسفی دارد؛ از باب مثال، به اصل جهت کافی، تقدم امر نامتناهی بر متناهی، این‌همانی خدا و طبیعت، این‌همانی ذات و وجود در خدا، بحث جوهر و صفت، و کوناتوس به‌مثابهٔ ذات اشیای متناهی می‌پردازد (ر.ک: Melamed, 2010, p. 128-142). همچنین در فصل مربوط به نقد برگزیدگی، در توضیح برخی مصطلحات دینی، ما را به آثار فلسفی پیش از خود و مفاهیم فلسفی مندرج در آنها ارجاع می‌دهد. بنابراین نمی‌توان بدون بیان مبانی فلسفی اندیشه‌های اسپینوزا، که پخته‌ترین حالت آن را در اخلاق سراغ داریم، به درک درستی از مضامین رساله رسید. درواقع بر اساس این مبانی است که اسپینوزا نهایتاً می‌تواند نتیجه بگیرد که آموزهٔ برگزیدگی آموزه‌ای غیرعقلانی، کودکانه و خطرناک است (Nadler, 2011, p. 160).

خدایی که اسپینوزا به تصویر می کشد، جوهر مطلقاً نامتناهی (E1D6) و تنها جوهر موجود است (E1P11 & 14). این جوهر الهی که مستقل بالذات (E1D3) و منشأ همه اشیا است (E1P15) با طبیعت یکی است (E1Pref). خدای اسپینوزا انسان وار (anthropomorphic) نیست؛ بنابراین به خصوصیات مثل عقل و اراده جزافیه (Nadler, 2007, 16; Frank, 1993, p. 93)، متصف نمی شود؛ چراکه عقل یا اراده صرفاً می تواند خصوصیات انسان باشد (E1P31; E1P17Scho; Wolfson, 1934, Vol 1, p. 315-316). البته اسپینوزا خدا را علت مختار می داند؛ به این معنا که علت نخستین است و هیچ امر بیرونی ای او را تعیین نمی بخشد (E1P16). او افعالش را بر مبنای غایت انجام نمی دهد؛ بنابراین مشیت و قضا و قدرش هیچ گونه غایت شخصی یا موضوع جزئی را دنبال نمی کند (E1Appen; Wolfson, p. 432-436) بلکه طبق بیان رساله مختصره (KV)، همان قانونمندی عام همه موجودات و ضرورت حاکم بر آنهاست (KV, 1, ch 5-6). بر این اساس، این خدا تماماً عاری از انفعالات عاطفی است و مطلقاً نه شادی بر او عارض می شود و نه اندوه (E5P17). اسپینوزا متناسب با تصویری که از خدا به دست می دهد، جهان شناسی خاصی را نیز به تصویر می کشد. با توجه به اینکه منشأ جهان جوهری است که بالضرورة عمل می کند، این ضرورت در کل عالم نیز سریان می یابد و نتیجه متافیزیکی اش این است که «ممکن نبود اشیا به صورت و نظامی دیگر، جز صورت و نظام موجود، به وجود آیند» (E1P33; E1P30). بنابراین نه ممکن است خدا بر اساس اراده جزافیه و غایتمداری تغییراتی در عالم ایجاد کند و نه در سازوکار جهان راهایی تعبیه شده است که موجودی خاص یا گروهی از موجودات به نحوی بتوانند یا ممکن باشد که از این مشیت عام جدا شوند و مسیر خاص و متمایزی را در پیش گیرند. به طور کلی، امر خاص از آن جهت که در نظام کلی جایگاهی دارد که بالضرورة برای آن تعیین شده است، امکان وجود و بقا دارد و به این معنای عام فلسفی، هیچ چیزی در جهان، بهتر از چیز دیگر نیست و در فردانیت خود، ذیل قوانین ثابت و لایتغیر، در بهترین وضعیت وجودشناختی اش قرار دارد (E1P33Scho2). پس ما با جهان یکپارچه ای مواجهیم که به صورتی ماشینی کار می کند و وجودش از ناحیه علت ابقا می گردد و تقسیمی از قبیل تقسیم طبیعی و فراطبیعی نیز در آن بی معناست. همچنین به واسطه ضرورت علی، سخن گفتن درباره معجزه، به معنای نقض قوانین طبیعت توسط خدا، کاملاً نامعقول است (TTP, 6: 2, 4, 22; Hunter. 2004, p. 41-51).

در این جهان یکپارچه هیچ تافته جدابافته ای وجود ندارد. قوانین طبیعت به نظام کلی طبیعت ارتباط دارد که انسان جزئی از آن است (E4P57Scho) و انسان در طبیعت، حکومتی در حکومت نیست (E3Pref). انسان در طبیعت تابع همان قواعدی است که سنگ و درخت و رودخانه و بیابان؛ و اعمال و رفتارش در چهارچوب همان قوانین و ضرورتی است که چرخش افلاک و دو قائمه بودن زوایای داخلی دو مثلث. انسان تفاوت نوعی با شامپانزه، کرم خاکی و کلم ندارد. تفاوت او با سایر موجودات، در درجه پیچیدگی ذهنی - بدنی است، نه در

نوع (7-5, p. 2008; Bennett. 1984, p. 36; E2P13; E4P4). تمایز میان انسان‌ها نیز جدا از تفاوت‌های عارضی، مثل رنگ و قد و چهره و جغرافیا و نسبت‌های سببی و نسبی و...، به هیچ عنصر ممیزه فراطبیعی یا خارق‌العاده‌ای بازمی‌گردد. صرفاً پیچیدگی‌های ذهنی و بدنی است که نقش ایفا می‌کند و به هر میزان که فرد در ناحیه ناطقیتش از محسوسات و مخیلات فاصله گیرد و تفکر عقلانی را در خود وسعت بیشتر بخشد، به همان اندازه سعادتمندتر است (39 & E5P25). و درنهایت، با توجه به اینکه جهان کنونی تنها جهان ممکن است و رابطه‌ی علی و معلولی ضروری بین اشیای مندرج در آن وجود دارد، بنابراین انسان نیز ممکن نیست مختار باشد. علت اینکه انسان‌ها خود را مختار می‌دانند، تنها عدم آگاهی است (189-185, p. 2006; Nadler. 1934. 2, p. 172-173; Wolfson. E1App; Ep 58).

با توجه به اینکه ما با طبیعتی مواجهیم که در آن گسست، تجافی و چندگانگی نیست، بلکه یک‌دستی و یکپارچگی و ضرورت و قانون‌های ازلی و ابدی بر آن حاکم است، می‌توان با سطوح مختلف آن به‌گونه‌ای واحد و با روشی یکسان تقرب جست. هر آنچه هست، طبیعت است و هرگونه رویکرد غیرطبیعت‌گرا نه و چندگانه خطاست و ما را از ساحت عقلانیت دور می‌سازد. از این جهت، اگر قائل می‌شود که رویکرد هندسی در متافیزیک جواب می‌دهد (E2P)، تأکید می‌کند که درباره‌ی طبیعت و نیروی عواطف و قدرت نفس بر آنها - که علاوه بر انسان‌شناسی فلسفی، فلسفه فیزیک و فلسفه اخلاق را نیز شامل می‌شود - به همان روشی سخن خواهد گفت که درباره‌ی خدا و نفس سخن می‌گوید و اعمال و امیال انسان را دقیقاً همان‌طور ملاحظه خواهد کرد که خطوط و سطوح و اجسام را ملاحظه می‌کند (E3Pref). همین رویکرد را اسپینوزا در بررسی کتاب مقدس نیز در پیش می‌گیرد و تأکید می‌کند که «روش تفسیر متن مقدس به هیچ عنوان متمایز از روش تفسیر طبیعت نیست» (3, 7; 10, Pref, TTP). بنابراین الهی بودن و وحیانی بودنش، اگر اصلاً معنای محصلی داشته باشد، هیچ‌گونه تأثیری در رویکرد ما به آن نخواهد داشت. همه چیز باید نهایتاً مطابق عقل و طبیعت باشد (456-451, p. 2021; Arbib).

۲. برگزیدگی یهود به‌روایت رساله الهیاتی - سیاسی

اسپینوزا در جوانی به‌واسطه باورهایش از جامعه یهود طرد شد و مورد لعن ارباب کنیسه قرار گرفت (11-4, p. 2006; Nadler). انتشار رساله الهیاتی - سیاسی بدون نام نویسنده، حقیقت را از دیدگان یهودیان پنهان نکرد و همه به‌وضوح می‌دانستند که این اثر ملحدانه و کافرکیشانه جز از اسپینوزای بی‌دین برنمی‌آید. او نخستین کس در میان یهودیان بود که به انکار تمام‌عیار معنای سنتی آموزه برگزیدگی پرداخت (22, p. 1995; Novak). شکایت اسپینوزا در مورد دین وحیانی، که به‌طور اصولی در رساله الهیاتی - سیاسی ذیل کتاب اول اخلاق و برخی نامه‌هایش بروز می‌یابد، برخاسته از پیوندش با اندیشه‌های اسحاق لایپر (Isaac La Peyrere) و به‌کار بردن روش دکارتی و نقد تاریخی و متن‌شناختی در معرفت وحیانی است.

نتیجه‌اش - چنان که مشهور است - نقد ویرانگر مدعیات معرفت وحیانی است که طی سه قرن اخیر تأثیری شگفت در سکولاریزه کردن انسان مدرن داشته است (Popkin, 2003, p. 239; Strauss, 1982, p. 264).

رویکردها به رساله و خوانش‌ها از آن یکسان نیست (Verbeek, 2003, 1-2; Yovel, 1989, p. 130; Strauss, 1988, ch5). اسپینوزا رساله را با نقد نبوت آغاز می‌کند و قائل می‌شود که مدعیات همه انبیای بنی اسرائیل مبتنی بر قوه تخیل بوده است که یقینی (یقین ریاضی) به‌بار نخواهد آورد (TTP 14: 12, 15, p. 7-8). مدعیات هر نبی با انبیای دیگر، به همین واسطه متفاوت است (اهمیت روان‌شناسی نبی در تأثیرش بر محتوای وحی). بنابراین نشانه‌ای که یک پیامبر را متقاعد می‌کند، ضرورتاً این‌طور نیست که پیامبر دیگر را هم متقاعد کند (Popkin, 2003, 240; Schweid, 2011, p. 71-72). اسپینوزا با متزلزل ساختن پایه‌های معرفتی منبعی که بنیان باورها و گرایش‌های دینداران را تشکیل می‌دهد (نبوت و متن مقدس)، همچنین با قرار دادن آنها در عرض سایر قوا و آثار بشری (طبیعی و سکولارسازی امر مقدس)، به‌سراغ ادعای برگزیدگی قوم یهود می‌رود تا به‌نوعی بازسازی معقولی از آن به‌دست دهد و سویه‌های نامعقول تلقی گذشتگان را بر آفتاب اندازد.

اسپینوزا در همان ابتدای بخش مربوط به برگزیدگی در رساله، مبنای برگزیدگی را، آن‌گونه که یهودیان به آن باور دارند، بر اساس مبانی فلسفی خود که در کلامش مستتر است، زیر سؤال می‌برد. «سعادت حقیقی» انسان مبتنی بر عقلانیت و شناخت حقیقت است و در این خصوص هیچ‌گونه تمایزی بین انسان‌ها وجود ندارد. هر انسانی با توجه به اینکه بهره‌مند از قوه عقلانیت است، می‌تواند با توسل به آن، در حد امکان و با توجه به شرایط بیرونی، به سعادت دست پیدا کند. هیچ امر بالقیاسی در این میانه حضور ندارد. بنابراین اگر شخص دیگری نسبت به من عقلانیت کمتری داشته باشد، وقوف من به این فاصله هیچ کمکی به ازدیاد عقلانیت در من نخواهد کرد و بدین واسطه هیچ‌گونه نقشی در سعادت من ندارد و مطلقاً کمال یا فضیلت محسوب نمی‌شود؛ بلکه کاملاً در تعارض با آن است. پس زمانی که انسان خودبین خود را واجد خوشبختی و دیگران را فاقد آن می‌یابد و بدین واسطه نوعی شادی و سرور و برتری در خود تشخیص می‌دهد، شادی‌اش احمقانه و شرورانه است و مطلقاً ارتباطی با شادی و خوشبختی حقیقی ندارد (TTP, 3, 1).

اسپینوزا در جهت بازشناسی مفهوم برگزیدگی، نکته پیش‌گفته را با ابتدا بر مبانی فلسفی خویش دوباره مطرح می‌کند و بدین واسطه ابتدائاً معنایی سکولار و فلسفی از چند اصطلاح دینی ارائه می‌دهد (Levy, 1993, p. 96).

هدایت الهی: عبارت است از نظم ثابت و تغییرناپذیر طبیعت یا زنجیره حوادث طبیعی. این قوانین فراگیر طبیعت که به‌واسطه آن، همه اشیا پدید می‌آیند و تعیین می‌پذیرند، همان فرامین سرمدی خداوند است. بنابراین هدایت یا فرامین الهی به‌صورت سرمدی حقیقی و ضروری است و همه اشیا را، فارغ از هرگونه تخصیص یا انتخاب از روی اراده جزافیه، دربر می‌گیرد (TTP, 3, 3).

مدد الهی: اسپینوزا مدد الهی را به دو گونه تقسیم می‌کند:

الف) مدد درونی: طبیعت آدمی به واسطه قدرتی که دارد، در حفظ و ارتقای وجود خویش می‌کوشد. این کوشش، تعیین قدرت نامتناهی خدا در حد و اندازه موجود یادشده است که به واسطه قوانین ضروری حاکم بر طبیعت، به این طریق تعیین یافته است. هر آنچه آدمی به واسطه این قدرت در جهت بقای وجود خود انجام می‌دهد، همان مدد درونی الهی است؛

ب) مدد بیرونی: هر آنچه از بیرون و به ضرورت طبیعت موجب این بقا گردد، مدد بیرونی الهی است. بنابراین خدا از آن جهت که نه بر اساس اراده جزافیه (انتخاب قومی در میان اقوام) و غایت‌گروری (در جهت سعادت این قوم) و رابطه دوسویه (عهد بین خدا و قوم)، بلکه بر اساس این قوانین عام و به ضرورت عمل می‌کند، هیچ نوع گزینشی بیرون از این قواعد را رقم نمی‌زند و همه چیز بر مبنای تکوین تعیین می‌پذیرد (TTP, 3, 3; Novak, 1995, p. 23-24).

اما مانعی بر سر این دیدگاه وجود دارد و آن اینکه در متن مقدس به برگزیدگی این قوم تصریح شده است (سفر تثئیه ۱۰: ۱۵؛ ۴: ۴ و ۷: ۴؛ ۲: ۴؛ ۳۲: ۴...) و اسپینوزا چون در این مقال به دنبال نفی و انکار کامل متن مقدس نیست - اگرچه نهایتاً آن را پرداخته دست بشر می‌داند (Nadler, 2011, p. 110-111) - بنابراین صرفاً به بحث پیشینی در این خصوص رضایت نمی‌دهد و می‌کوشد نشان دهد که معنای فقرات متن مقدس موافق با تبیین عقلانی اوست و فهم سستی یهودیان را موجه نمی‌سازد. اسپینوزا برای رسیدن به این مقصود، ابتدا تقسیمی از اموری به دست می‌دهد که حقیقتاً مطلوب‌اند؛ سپس مراد متن را بر اساس آنها مشخص می‌سازد. آنچه حقیقتاً خواستنی است، از سه مورد خارج نیست: الف) شناخت چیزها از طریق علل نخستیشان؛ ب) مهار عواطف و دستیابی به ملکه فضایل؛ ج) زندگی در امنیت و سلامت (TTP, 3, 5).

دو مطلوب نخستین، مخصوص و منحصر به هیچ فرد یا قوم و ملتی نیست و در دسترس هر انسانی قرار دارد که زندگی عقلانی را در پیش گیرد (بنگرید به بخش بعدی مقاله). تنها، مورد سوم است که چون به نحوی با بخت و اقبال و علل بی‌شمار بیرونی و ناشناخته نیز ارتباط دارد، لزوماً به عقلا باز نمی‌گردد و عاقل و غیرعاقل می‌توانند از آن بهره‌مند شوند. البته تشکیل اجتماع برای تأمین بیشتر رفاه و امنیت و سلامت، خود برآمده از خرد آدمیان است (TTP, 3, 5; Nadler, 2007, p. 2).

با توجه به این تبیین می‌توان گفت که اختلاف جوامع به ساختار اجتماعی و سیاسی و قوانین وضعی متفاوت آنها بازمی‌گردد و اگر بین یهودیان و سایر اقوام و ملل تفاوتی وجود دارد، این تفاوت قطعاً به مطلوب اول و دوم بازمی‌گردد و تنها می‌تواند ناظر به بعد سیاسی و اجتماعی آنان باشد. نظام سیاسی آنها، نظم حاکم بر آن و قوانینش این امکان را برای یهودیان فراهم ساخت که برای سالیان متمادی حکومت خود را حفظ کنند و بر اساس مدد بیرونی الهی موجبات امنیت بیشتر خود را فراهم سازند (TTP, 3, 6). از این جهت، این وضعیت بهتر نسبت به سایر ملل نیز نه منبعث از اراده جزافیة خدا، بلکه مبتنی بر قواعد طبیعت بوده است (قوانین مصنوع آدمیان نیز تحت حکومت قوانین عام طبیعت امکان

ظهور دارند) و همچنان در ذیل ضرورت تعریف می‌شود (Verbeek, 2003, p. 44-45): اگرچه دانش یقینی‌ای که در متافیزیک و ریاضیات داریم، در این حوزه امکان‌پذیر نیست (Levy, 1993, 96-98; Novak, 1995, p. 27-28).

نتیجه اینکه از نظر اسپینوزا، متن مقدس نمی‌خواهد بگوید که یهودیان دارای فضایل اخلاقی و عقلی خاصی هستند که سایر ملل از آن بی‌بهره‌اند و از این جهت یهودیان باید بر خود بی‌بالند و افتخار کنند؛ زیرا پیش‌تر نشان داده شد که افتخار و تبختر و قیاس در این گونه موارد هیچ نسبتی با سعادت حقیقی انسان ندارد؛ بلکه موجبات نگون‌بختی را فراهم می‌سازد (برای تبیین فلسفی آن، به بخش بعدی مقاله رجوع کنید). پس صحبت دربارهٔ برگزیدگی در متن مقدس، چیزی جز بیان وضعیت سیاسی و اجتماعی آنان و گزینش این نظم سیاسی و اجتماعی مناسب از جانب خود یهودیان نیست (Novak, 1995, p. 30). به عبارت دیگر، اینکه گفته می‌شود خدا آنان را برگزیده، صرفاً در حد فهم مخاطبان (که عوام‌الناس و کودک‌نظر بوده‌اند) با آنان سخن گفته شده است (اول پادشاهان، ۳: ۱۲) و نمی‌توان آن را مراد جدی متن مقدس دانست (TTP, 3, 1-2 & 6)؛ بلکه مراد حقیقی این است که این یهودیان بودند که برای خود امتیازی (ساختار سیاسی و قوانین نظام‌بخش) را برگزیدند. حتی این تناسب و انتظام در ساختار اجتماعی و سیاسی نیز با دولت بنی‌اسرائیل آغاز نشده و منحصر در آنان نبوده است و طبق بیان متن مقدس، پیش از شکل‌گیری این قوم نیز پادشاهان و کاهنان خدا در اورشلیم مشغول بوده‌اند (TTP, 3, 7)؛ سفر اعداد ۶: ۲۳).

همچنین این مدعای یهودیان که قائل‌اند نبوت و انکشاف الهی صرفاً منحصر به آنان است و بدین‌واسطه تنها آنان بوده‌اند که از قوانین وحیانی و الهی برخوردار شده‌اند، نه از نظر عقلی - تاریخی و نه متنی، قابل دفاع نیست. کمال و فضیلت وجه تکوینی می‌طلبد و خداوند آن را بدون این سیاق هستی‌شناختی به هیچ شخص یا قومی اعطا نمی‌کند. جهان ضروری و خدایی که بر اساس ضرورت ازلی فعالیت دارد، خودبه‌خود بی‌وجه بودن این مدعا را نشان می‌دهد؛ اما در متن مقدس نیز شواهد متعددی وجود دارد که نافی این انحصار است (ملاکی، ۱: ۱۰-۱۱؛ مزامیر، ۱۴۵: ۹۸؛ سفر خروج، ۳۴: ۶؛ اشعیا، ۱۹: ۲۵؛ ارمیا، ۴: ۱ و...) «مهر و رحمت الهی شامل همهٔ انسان‌ها می‌شود... و تردیدی نیست که همهٔ ملل انبیایی داشته‌اند و نعمت نبوت منحصر به قوم یهود نبوده است» (TTP, 3, 8-9). بدین‌واسطه موهبت تورات نیز از دو جهت پاسخگوی مدعای یهودیان نیست: یکی از این جهت که طبق متن مقدس، ملل دیگر نیز فاقد قوانین و وحی نبوده‌اند (سفر پیدایش، ۴: ۱۸-۲۰؛ تثنیه، ۴: ۷؛ مزامیر، ۱۴۵: ۱۷) و هم از این جهت که قوانینی حقیقتاً خوب‌اند که ناظر به شرایط تاریخی و جغرافیایی خاصی نباشند و عمومیت و کلیت و ضرورت داشته باشند (TTP, 4, 1-8; Miller, 2003, p. 258-262) و قوانین تورات فاقد چنین مشخصه‌ای هستند (Gurkan, 2005, p. 50).

یکی دیگر از مضامینی که در متن مقدس رد و نشانی دارد و پشتوانهٔ ادعای برتری بنی‌اسرائیل دانسته شده، ابدی بودن و نامشروط بودن این برگزیدگی است. فقراتی که به‌باور یهودیان مؤید این مدعاست، یکی باب ۳۱ کتاب ارمیا و دیگری آیهٔ ۳۲ از باب ۲۰ کتاب حزقیال است که بر طبق آنها، ظاهراً این برگزیدگی نامشروط و همیشگی دانسته شده است و کیفیت عمل یهودیان در آن تأثیری ندارد. اسپینوزا هم به‌واسطهٔ پیش‌فرض‌هایی که پیش‌تر بیان شد و

هم به واسطهٔ برخی فقرات خود متن مقدس، با این تفسیر مخالف است. برگزیدگی به معنای سنتی آن، عملاً در جهت سعادت حقیقی انسان‌ها قرار ندارد و از خدا چنین گزینشی را نمی‌توان انتظار داشت؛ افزون بر اینکه طبق تحلیل اسپینوزا، وجه این گزینش کاملاً مشروط به شرایط تاریخی و اجتماعی یهودیان است و مطلقاً ارتباطی با امور همیشگی و فضایل فارغ از جغرافیا و اجتماع و زمانه ندارد (Schweid, 2011, p. 75). در خود متن مقدس نیز (سفر لاویان، ۱۸: ۲۸-۲۷؛ سفر تثنیه، ۹: ۱۹-۲۰) تأکید شده است که اگر بنی اسرائیل همچون کنعانیان به فجور بپردازند و بدین واسطه نعمات الهی را نادیده بگیرند، به سرنوشت آنان دچار خواهند شد و امتیازهای اجتماعی و سیاسی خود را از دست خواهند داد. بنابراین طبق رأی اسپینوزا، برگزیدگی موقت و مشروط بوده و با اتمام دورهٔ پادشاهی، این وجه امتیاز نیز به پایان رسیده است و در حال حاضر هیچ چیزی وجود ندارد که بر طبق آن، یهودیان خود را برتر از دیگر اقوام پندارند (TTP, 3, 11; Nadler, 2007, p. 25). ماندگاری یهود پس از ویرانی معبد دوم و پراکندگی آنها نیز - اگرچه برای قرون متمادی دوام آورده است - بیشتر به دوری گزینی یهودیان از جوامع دیگر بازمی‌گردد و ربطی به لطف خاصهٔ الهی و برگزیدگی آنها ندارد (Geller, 2005, p. 39).

مسئلهٔ عهد نیز که دستاویز یهودیان بوده است، طبق تحلیلی که اسپینوزا از آن به دست می‌دهد، از وجوه الهیاتی خود خالی می‌شود و در ادامهٔ همان مسیر پیشین که اهمیت موقت تاریخ اسرائیل را در ساختار اجتماعی و سیاسی آنها می‌دانست، تبیین می‌شود. آنچه در متن مقدس دربارهٔ عهد خدا با بنی اسرائیل آمده است، نباید بر مبنای ظاهر کلام تبیین گردد؛ زیرا - همان‌طور که پیش‌تر نیز بدان اشارت رفت - خدایی که اسپینوزا به رسمیت می‌شناسد، در هیچ عهد و پیمان یا هر آنچه در زیست‌جهان انسانی معنا می‌یابد، ورود نمی‌کند و چنین امکانی بالضروره میسر نیست. اما بحث عهد در متن مقدس به کلی هم بی‌محتوا نیست. درواقع، آن عهدی است بین خود بنی اسرائیل تا به جای تکیه بر قدرت فردی، به تجمیع قدرت و استقرار اقتدار از طریق تشکیل دولت بپردازند و از این طریق، رفاه و امنیت را برای خود رقم بزنند. البته یک سوی این عهد خداست؛ نه به این معنا که خدا وارد رابطه‌ای دوسویه شود، که از نظر اسپینوزا محال است؛ بلکه به این معنا که یهودیان با محوریت اقتدا به خدایی واحد که پشتیبان آنهاست، روی به سوی چنین اقدامی آوردند و بدین‌سان، اگرچه به صورتی موقت، زندگی بهتری را برای خود فراهم کردند. بنابراین باز ما با خیر حقیقی و فارغ از قوم و جغرافیا مواجه نیستیم؛ بلکه همچنان وجود امتیاز برشمرده شده، محدود و البته زوال‌پذیر بوده و از نظر اسپینوزا زوال هم پذیرفته است (Novak, 1995, p. 42-44).

با توجه به این ایضاحات، می‌توان گفت که اسپینوزا به نوعی اسطوره‌زدایی از یکی از محوری‌ترین باورهای یهودیان دست یازیده و آنچه را یهودیان نقطهٔ مرکزی تاریخ مقدس می‌پنداشتند، به عنوان رخدادی غیرمنحصر به فرد و کاملاً موقت، در سیاق تاریخ سکولار وارد کرده و جوانب قدسی و معجزه‌گون و مبهم را از آن زدوده است و بدین واسطه آن را از عرصهٔ رازها به عرصهٔ مسئله‌های مرسوم اندیشهٔ انسانی منتقل کرده و به تبیین فلسفی - تاریخی آن پرداخته است. بر طبق این تبیین، مسئلهٔ برگزیدگی و همهٔ مضامین ملحق به آن، اولاً در زمرهٔ وجوه امتیاز حقیقی

انسان، که عبارت است از اندیشه عقلانی و تبدیل عواطف منفعل به فعال، قرار ندارد؛ ثانیاً اگر به روایت سنتی‌اش پذیرفته شود، درست در برابر این مطلوبات حقیقی و مانع آنهاست. از این جهت، بیشتر تلاش اسپینوزا در رساله جنبه سلبی دارد و نارسا بودن مدعای یهودیان را بر آفتاب می‌اندازد؛ اما «تبیین دقیق» اینکه کمال و فضیلت حقیقی چیست، وظیفه‌ای ایجابی است که اسپینوزا در آثار فلسفی خود و بیشتر در کتاب/خلاق به آن همت می‌گمارد. بخش بعدی مقاله متکفل بیان این وجه ایجابی تفکر اسپینوزاست.

۳. متافیزیک قدرت و کمال حقیقی انسان

اسپینوزا در ابتدای رساله در اصلاح فاهمه (TdIE) می‌گوید: «بر آن شدم که به جست‌وجو برآیم تا بدانم آیا چیزی نیست که خیر حقیقی باشد و بتواند خود از خود خبر دهد و چنان باشد که... کشف و کسب آن به من سعادت دائم و عالی و جاودانه ببخشد» (TdIE, 1) و در رساله الهیاتی - سیاسی به اختصار می‌گوید:

تنها چیزی که مایه شادی و سعادت حقیقی است، حکمت و شناخت حقیقت است؛ و اینکه من واجد چیزی هستم که دیگران فاقد آن هستند، هیچ کمکی به ازدیاد دانش من نخواهد کرد. بنابراین یهودیان که دچار خودبرتوانگری به واسطه عاملی قومی هستند، در دو سطح از حقیقت دور افتاده‌اند (TTP, 3, 1).

تبیین فلسفی این دیدگاه درباره فضیلت و خیر حقیقی که موجب سعادت است و در نهایت با مفهوم قدرت پیوند می‌خورد، در رساله مختصره و به صورت مدون‌تر در/خلاق به دست داده می‌شود.

در ادامه بحث‌هایی که پیش‌تر در خصوص بنیان‌های فلسفی اندیشه اسپینوزا مطرح کردیم (خدای واحد نامتناهی، متصف به صفات نامتناهی کاملی که علت درونی جهان است و در ذات خود متصف به اراده جزافیه نیست، خلق از عدم نمی‌کند و همه افعالش بالضروره از او صادر می‌شود)، این تصدیق اسپینوزا نیز در بحث کنونی ما مداخلیت دارد که ذات خدا و قدرت او یکی است؛ هم از این جهت که او بالذات و به قدرت خویش هست و هم از این جهت که سایر موجودات را پدید آورده و منشأ کل است (E1P34Dem). بر طبق همه این مقدمات پیش گفته، اسپینوزا نتیجه می‌گیرد که هر چیزی در کامل‌ترین وضع ممکن به وجود آمده و هیچ وضعیت دیگری قابل تحقق نبوده است (E1P33S2)؛ اما چون با جهان ثابتی مواجه نیستیم، بنابراین این گفته اسپینوزا به معنای نفی هر گونه تغییر و استکمال نیست. اول اینکه هر موجودی با توجه به اینکه در مراتب هستی در کجای طبیعت قرار دارد، جایگاه وجودی‌اش تعیین می‌گردد؛ خدا کامل‌ترین است و اشیای متناهی در پایین‌ترین سطح وجودی قرار دارند؛ چراکه «واقعیت» و «کمال» در اندیشه اسپینوزا «این - همان» هستند (E2D6; E1P9-11; Garrett. 1996, p. 273). از بعدی دیگر، برخی موجودات مثل انسان این توانایی را دارند که سعه وجودی خود را گسترش دهند و با افزایش کمال خود، به منبع هستی یعنی خداوند نزدیک‌تر شوند.

اسپینوزا، اگرچه متعلق واقعی برای مفاهیم خیر و شر قائل نیست و این مفاهیم را اینیات ذهنی می‌داند (E1App; KV, 1: 10; Wolfson. 1934. I, p. 436-440; Curley. 1973, p. 357-359)، اما تلاش

می‌کند برای آنها جایی در نظام فلسفی خویش بیابد تا به این واسطه بتواند بین مقولات هستی‌شناختی (وجود و واقعیت و قدرت) و مقولات اخلاقی (خیر و شر) در بحث از کمال و سعادت انسان پیوند برقرار کند (TdIE, 16; E1App; E3P11S; E5P40S; Curley. 1973, p. 363-366; Rocca. 2008, p. 178-180). از این جهت، خیر و شر را گاهی معادل مرتبهٔ شیء در جهان هستی می‌داند و بر این مبنا خدا را خیرِ اعلی می‌نامد و گاهی معادل نافع و مضر (E3P39S; E4D1-2; E4P8) یا معادل مسبب‌های لذت و الم (E3P39S; E4P8) می‌داند؛ و در اطلاقی دیگر، پای مفهوم نوع را وسط می‌کشد. ما موجودات را به انواع تقسیم می‌کنیم و بر اساس کارکردها و قابلیت‌هایی که برای هر نوع در نظر می‌گیریم، مصداق خوب و بد را تعریف می‌کنیم (برای مثال، چاقویی که قدرت برندگی بیشتری دارد، نسبت به چاقوی کندتر، خوب‌تر است).

پیش‌تر گفتیم که خدا همان قدرت نامتناهی است و چون «واقعیت» و «کمال» این‌همانی دارند، خدا از آن جهت که وجود بیکران یا به بیان دیگر قدرت نامتناهی است و بالاترین سطح واقعیت را واجد است، کمال مطلق نیز هست (E1P11Dem). موجودات دیگر نیز به میزانی که سعهٔ وجودی گسترده‌تری دارند، قدرت بیشتر و کمال افزون‌تری دارند و خیریشان بیشتر است (E1App; E5P40 & Scho; Ep 19; Newlands, 2017, p. 266-268). همین حکم را می‌توان در خصوص انسان نیز مطرح کرد. کمال و خیریت و فضیلت انسان رابطهٔ مستقیم با سعهٔ وجودی او و میزان قدرتش دارد: «مقصود من از فضیلت و قدرت یک چیز است» (E3P55Scho; E4D8). محوریت قدرت در اینجا اهمیت دارد (ر.ک: Viljanen, 2007, part 1; Viljanen, 2011, Ch 3). چون منشأ هستی - یعنی خدا - وجود و ذات و قدرتش یکی است؛ و چون بین علت و معلول سنخیت وجود دارد، موجودات دیگر نیز به میزان قدرتی که از خود بروز می‌دهند، در مراتب هستی‌شناختی، خیر و کمال جایگاهشان تعیین می‌شود. «هرچه موجود است، به وجه معین و محدودی، مبین طبیعت یا ذات خداست؛ یعنی هرچه وجود دارد، به وجه معین و محدودی نمایانگر قدرت خداست» (E1P36Dem).

این مبنای وجودشناختی، در تعریفی که اسپینوزا از ذات انسان ارائه می‌دهد نیز ظهور و بروز دارد. هر شیء از این حیث که در خود هست، می‌کوشد تا در هستی‌اش پایدار بماند (E3P6) و این «کوشش» (conatus) شیء در پایدار ماندن در هستی خود، چیزی نیست مگر ذات بالفعل آن شیء» (E3P7). ذات انسان نیز بر مبنای همین کوشش که متوجه حفظ و ارتقای وجود خود است، تعریف می‌گردد. از این جهت، چون اسپینوزا قدرت و کمال و خیر و فضیلت را در سطح متافیزیکی بحث همسان می‌داند و مفهوم «کوناتوس» نیز به نحوی، هم گویای واقعیت انسان و هم ناظر به قدرت اوست، بنابراین «کوناتوس»، هم در نظریهٔ اخلاقی اسپینوزا (این‌همانی قدرت و فضیلت) (E4P20Pro) و هم نظریهٔ سیاسی او (قدرت تعیین حق می‌کند)، نقش بنیادین ایفا می‌کند (Garrett. 2002, p. 127).

باری، فضیلت چون همان قدرت فعالیت است (E3P55S) و چون قدرت فعالیت انسان در جهت حفظ و ابقای وجودش، همان ذات بالفعل اوست، پس بنیان فضیلت چیزی نیست، مگر کوششی که انسان برای حفظ وجود خویش

به خرج می‌دهد و سعادت نیز ناظر به همین کوشش است (E4P18S; E4P22Coro). انسان هرچه بیشتر در طلب آنچه برایش مفید است - یعنی حفظ وجود خود - بکوشد و بیشتر بر این کار توانا باشد، به همان اندازه بیشتر فعالیت دارد (E4P20) و فضیلتمندتر و کامل‌تر است؛ و در مقابل، نقصان و ردیلت یا - آن‌طور که اسپینوزا می‌پسندد - ضعف انسان در این است که صرفاً از بیرون تعین پذیرد و افعالش از ناحیه امور بیرونی موجب شود و سیرش بر مبنای اقتضای طبیعت خودش نباشد (E4P37Scho1).

همین بحث در حیطه شناخت نیز مطرح می‌شود. با نظر به ذات، هرچه بیشتر علت فعالیت‌هایمان ریشه در بیرون از ما داشته باشد و تحت انفعال امر بیرونی باشد، به همان اندازه ما ضعیف‌تر، منفعل‌تر و ناقص‌تریم. در حوزه شناخت نیز شناختی فضیلت است و در جهت قدرت و کمال و خیر انسان نقش اساسی ایفا می‌کند که اثرپذیری‌اش از بیرون کمتر باشد (Bidney. 1940, p. 347; Carriero. 2014, p. 21). به هر میزان که سطح معرفت بالاتر باشد، اعمال و عواطفی نیز که از آن معرفت ناشی می‌شود، بیشتر تحت مؤثریت خود فرد خواهد بود و کمتر از بیرون موجب می‌شود (E4P23 & Dem). حال با توجه به اینکه از نظر اسپینوزا ادراکات ما از سه حال خارج نیست (Carr. 1978, p. 243-244; Delahunty. 1985, p. 79-82; Hart. 1983, p. 134-135; Garrett. 1996, p. 274): یا تجربی است (لزوماً صادق نیست؛ منفعلانه است و ما را به حقیقت معقول نمی‌رساند) یا عقلی - استدلالی است (همواره صادق است؛ فعالانه است؛ به ما شناخت کلی می‌دهد) یا عقلی - شهودی است (همواره صادق است؛ حقیقت شیء معقول را در فردانیتش برای ما حاضر می‌سازد) (TdIE, 19-29; KV, 2: 1-3; E2P40S2; E2P41-42)، بنابراین فرد انسانی تا آنجا که افعالش متأثر از تصورات ناقص و موجب به ایجابات بیرونی است، از فضیلت‌مندی به‌دور است و در مقابل، از آن حیث که فهم عقلانی او را به عمل یا عاطفه‌ای واداشته، فعال و فضیلت‌مند است (E4P23 & proof; Delahunty. 1985, p. 216-217). 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)؛ و چون نوع سوم بر نوع دوم نیز برتری دارد، پس عالی‌ترین کوشش نفس و عالی‌ترین فضیلت آن این است که اشیا را با نوع سوم شناخت بفهمد (E5P25).

به توازی می‌توان همین بحث را در حیطه عواطف نیز پی گرفت. عواطف، با انفعالی‌اند یا فعالانه. تا آنجا که علت تام عواطف خود هستیم (یعنی معلول را می‌توان در سعه وجودی آن علت به‌وضوح و تمایز شناخت)، عاطفه فعالانه است؛ وگرنه علّیت‌مان ناقص (برای شناخت معلول، آن علت کفایت نمی‌کند) و دچار عاطفه منفعل خواهیم بود (E3D3Expl; E3D1 & D2). از این جهت، هر چیزی که در ما موجب درد و اندوه شود، در تقابل با فضیلت قرار دارد؛ زیرا ما در قبال درد و اندوه، همواره منفعلیم و کوشش ذاتی‌مان کاهش پیدا می‌کند (E3P59 & Dem). انسان مادامی که متأثر از امور خارج از چهارچوب وجودی خویش است و نظم معمول و مشهود طبیعت را مبنای آگاهی خود

از جهان قرار می‌دهد، از حد دانش حسی و خیالی فراتر نخواهد رفت و ابهام و نقص همراه او خواهد بود. از این جهت، عواطف منتشی از این وضعیت نیز متناسب با نوع مواجهه و شناخت ما انفعالی خواهد بود. این وضعیت را می‌توان وضعیت بندگی دانست. اما اگر به اشیا از وجه سرمدی و بر اساس ضرورت نظام طولی و سرمدی بنگریم، حقیقت را در چهارچوب عقلانی آن درمی‌یابیم و عواطفمان نیز متناسب با این نوع شناخت، فعالانه خواهد بود. این وضعیت، همان وضعیت آزادی است (ابتنا بر خویش) و فضیلت حقیقی همین است. از نظر اسپینوزا، این آزادی با آن ضرورت جمع‌پذیر است (Garrett. 1996, p. 299-301).

لوازمی که بر این مقدمات مترتب می‌شود، از این قرار است: ۱. عالی‌ترین خیر نفس، شناخت خداست و عالی‌ترین فضیلت نفس این است که خدا را بشناسد (E4P27-28)؛ ۲. چنین فردی پیرو دیگری نیست؛ بلکه صرفاً تابع خود است (E4P66S). این بحث‌های اسپینوزا سویه‌های اجتماعی نیز دارد؛ زیرا ما در هر حالت، از تأثیرات بیرونی رها نمی‌شویم و بدون این تأثیرات بیرونی، امکان ادامهٔ حیات منتفی است. انسان بدون اکسیژنی که از بیرون دریافت می‌کند، می‌میرد و اگر انسان در تنهایی و بیرون از محیط فرهنگی و اجتماعی پرورش یابد، نفس و عقلش رشد نخواهد کرد. پس جهان بیرون، از جهات مهمی مؤثر بر انسان و مطلوب او هستند (E4P18S). البته انسان به‌عنوان شیئی جزئی در میان سایر اشیا، باید این کنش و واکنش دوسویه را حتی‌الامکان به‌گونه‌ای تعریف کند که بتواند کوشش ذاتی خود را حفظ کند و ارتقا بخشد و این تکلیف عقل است، نه حس و خیال، که چنین سازوکاری را بیندیشد و اقتضائات آن را در زندگی فردی و اجتماعی مشخص کند (E4P32-34)؛ زیرا خیری که فرد منفعلانه تشخیص می‌دهد، واجد کلیت و ثبات نخواهد بود و درک قوانین کلی که مساوق با خیر همگانی نیز هست، از طریق عقل میسر می‌گردد. همچنین دوری‌گزینی از دیگران انسان را از منافع بسیاری محروم می‌سازد؛ به‌خصوص که او بیشترین منافع را از موجوداتی اخذ می‌کند که با طبیعتش سازگاری بیشتری دارند و بالاترین سطح سازگاری با هم‌نوع است؛ حال اگر تشکیل رابطه بر اساس عقلانیت هم باشد، بیشترین منفعت را نصیب شخص خواهد کرد (E4P29-31; E4P35).

پس والاترین خیری که فضیلت‌مندان از آن برخوردارند، امور شخصی و موضعی و موقتی نیست؛ بلکه بین همگان مشترک است (E4P18) و هر انسانی می‌تواند در حد توان خود در آن مشارکت جوید (E4P36). فضیلت‌مندان وقتی خیری را تشخیص می‌دهند، خواهان این هستند که دیگران نیز در آن مشارکت جویند و این خیرخواهی به‌تناسب افزایش سطح شناختشان، فزونی هم می‌گیرد (E4P37). از این جهت، خودگروری مورد نظر اسپینوزا غیر از رها نمی‌کند و در سطحی دیگر، حضور غیر را لازم و سازگاری با او را ضروری می‌شمارد و خیرخواهی را با خود به‌همراه دارد. آن کس که واجد فضیلت زیستن عقلانی است، فضیلت خیرخواهی را نیز در خود خواهد داشت؛ چه اینها لازم و ملزوم یکدیگر و جزء احکام عقل‌اند. باری، نفرت که موجب جدایی انسان‌ها می‌شود و همواره محصول معرفت ناقص است، همیشه شر است (E4P45) و حسد، استهزا، بی‌اعتنایی، خشم، انتقام و عواطف دیگری که مربوط به نفرت‌اند یا از آن ناشی می‌شوند نیز به همان ترتیب یک‌سره شرنند (E4P45Coro1). حال، کسی که تحت هدایت عقل

زندگی می‌کند، نه تنها از این رذایل دوری می‌کند، بلکه چون به دنبال خیر همگان است، حتی الامکان می‌کوشد تا نفرت، خشم یا بی‌اعتنایی دیگران را دربارهٔ خودش با عشق و کرامت پاسخ دهد؛ زیرا نفرت با نفرت متقابل افزایش می‌یابد؛ اما چه بسا با عشق از بین برود و به مهر و وفاقی مبدل گردد (E4P46 & Dem). همین مضمون در بحث نظام سیاسی هم منعکس می‌شود. از نظر اسپینوزا، مردمی که تحت حکومتی برپاشده بر اساس اجماع عمومی زندگی می‌کنند، یک جماعت آزادند و وقتی این مسئله در نهادهای حکومتی بازتاب پیدا کند، شاهد دموکراسی هستیم که بهترین شکل حکومت است (هریس، ۱۳۸۹، ص ۲۰۳). بهترین وضعیت سیاسی در جایی است که انسان‌ها در هماهنگی با یکدیگر زندگی می‌کنند و قوانین شکسته نمی‌شوند. این دولت باید توسط مردمان آزاد استقرار یابد (اسپینوزا، ۱۳۹۲، ص ۷۴-۷۶).

نتیجه‌گیری

بر طبق مبانی فکری اسپینوزا، آنچه حقیقتاً مایهٔ کمال و سعادت انسانی، چه در حیطهٔ زندگی فردی و چه اجتماعی است، با مفهوم قدرت پیوند بنیادین دارد. قدرت، اگرچه وجهی متفاوتی دارد و ناظر به ذات و فعالیت خداست، به واسطهٔ اینکه جهان در خدا و معلول اوست، با جهان سنخیت دارد و همان مقولهٔ هستی‌شناختی، درواقع مقوم ذات و وجود اشیا و از جمله انسان نیز هست. هر چیزی که به نحوی حاکی از ضعف باشد، در این نظام فلسفی - اخلاقی در تقابل با کمال و سعادت حقیقی قرار دارد و نگون‌بخت‌ترین انسان‌ها برده‌ترین آنهاست. درک چپستی این سامان و تشخیص نحوهٔ تحقق آن صرفاً از طریق عقل امکان‌پذیر است و مطلقاً نمی‌توان چشم به امدادهای غیبی خاص، معجزه یا بخت و اقبال داشت؛ زیرا در نظام ضروری‌ای که اسپینوزا به‌تصویر می‌کشد، نه خدایی مشخص در میان است که در مواعدهای مقرر با انسان‌ها پیوندهای خاص برقرار کند، نه امکانی برای معجزه در میان است و نه دل بستن به بخت با احکام عقل سازگاری دارد. در این چهارچوب فکری، مدعی یهودیان مبنی بر اینکه به واسطهٔ گزینشی الهی تافته‌ای جدابافته‌اند و به نعمت نبوت، انکشاف الهی، عهد و قانون الهی بر سایر اقوام و ملل برتری نامشروط و همیشگی دارند، به‌هیچ‌وجه ممکن نیست که صحیح باشد. اسپینوزا، هم بر پایهٔ دلایل نقلی و هم عقلی، ناموجه بودن این مدعا را مبرهن می‌سازد. ازسوی دیگر، نشان می‌دهد کمال حقیقی که چیزی جز ارتقای قدرت بودن نیست، در زندگی فردی در گرو درک عقلانی طبیعت و مهار عواطف انفعالی و جایگزین ساختن عواطف مبتنی بر عقلانیت به‌جای آنهاست و در حیطهٔ جمعی نیز کامل‌ترین شکل ساختار اجتماعی و سیاسی، نظامی دموکراتیک است که در آن، حق زندگی و اندیشهٔ همگان به رسمیت شناخته می‌شود و آدمیان با تشریک مساعی، زندگی عقلانی و رفاه و امنیت را گسترش می‌بخشند. در چنین وضعیتی، انسان‌ها واجد بیشترین قدرت بودن هستند و عشق در میان انسان‌ها، از این جهت که در ذیل عشق عقلانی به خدا تعین می‌پذیرد، کاملاً فعالانه و منشأ بالاترین ابتهاج‌هاست. چنان فرد و چنین اجتماعی بر سایر افراد و اجتماعات برتری دارند؛ اگرچه اشعار به این برتری، خود نقشی در حفظ و ارتقای سعادت آنان ندارد.

- اپستاین، ایزیدور (۱۳۸۵). *یهودیت: بررسی تاریخی*. تهران: مؤسسه پژوهشی فلسفه و حکمت اسلامی.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۹۲). *رساله سیاسی*. ترجمه پیمان غلامی و ایمان گنجی. تهران: انتشارات روزبهان.
- گندمی، رضا (۱۳۸۴). *اندیشه قوم برگزیده در یهودیت*. هفت آسمان، ۷(۲۶)، ۱۰۲-۶۳.
- نوظهور، یوسف (۱۳۷۹). *عقل و وحی و دین و دولت در فلسفه اسپینوزا*. تهران: انتشارات پایا.
- هریس، ارول. ای (۱۳۸۹). *طرح اجمالی فلسفه اسپینوزا*. ترجمه مصطفی شهرآیینی. تهران: نشر نی.

Qur'an. (M. M. Fooladvand, Trans.). Publisher not specified.

Bible. (2015). (According to the interfaith translation). Publisher not specified.

Epstein, I. (2006). *Judaism: A historical study*. Tehran: Institute for Research in Philosophy and Islamic Sciences.

Gandami, R. (2005). The concept of chosen people in Judaism. *Haft Aseman*, 7(26), 63-102.

Harris, E. A. (2010). A brief outline of Spinoza's philosophy. Translated by M. Shahrayiini. Tehran: Nashr-e Ney.

Nouzhour, Y. (2000). Reason and revelation in Spinoza's philosophy of religion and state. Tehran: Paya Publications.

Spinoza, B. (2013). Political treatise. Translated by P. Gholami & I. Ganji. Tehran: Rozbehan Publications.

English

Allison, Henry (1987). *Benedict de Spinoza: An Introduction*. New Haven: Yale University Press.

Arbib, Dan (2021). "Spinoza and scripture". In: *A Companion to Spinoza*. edited by Yitzhak Melamed. 449-462. Wiley Blackwell.

Bennett, Jonathan (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing.

Bidney, David (1940). *The Psychology and Ethics of Spinoza*. New Haven: Yale University Press.

Carr, spencer (1978). "Spinoza's Distinction Between Rational and Intuitive Knowledge". In: *The Philosophical Review*, 87(2), 241-252.

Cariello, John (2014). "Spinoza, the Will, and the Ontology of Power". In: *The Young Spinoza*. edited by Yitzhak Melamed. 160-182. USA: Oxford University Press.

Charles, R. H (trans) (1913). *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press.

Curley, Edwin (1973). "Spinoza's Moral Philosophy". in: *Spinoza: A Collection of Critical Essays*. edited by Marjorie Grene. 354-376. New York: Anchor Press.

Delahunty, R. G (1985). *Spinoza*. London & New York: Routledge.

Friedman, Richard (1997). *Who Wrote the Bible*. Harper San Francisco: Harper Collins Pub.

Garrett, Don (1996). "Spinoza's Ethical Theory". in: *The Cambridge Companion to Spinoza*. edited by Don Garrett. 267-314. Cambridge: Cambridge University Press.

Garrett, Don (2002). "Spinoza's Conatus Argument". in: *Spinoza: Metaphysical Themes*. edited by Koistinen & biro. 127-158. Oxford & New York: Oxford University Press.

Geller, Jay (2005). "Spinoza's Election of the Jews: The Problem of Jewish Persistence". in: *Jewish Social Studies New Series*, 12(1), 39-63.

Gurkan, Leyla (2009). *The Jews as a Chosen People*. . London & New York: Routledge.

Guttmann, Julius (1964). *Philosophies of Judaism*. New York: Anchor Books.

- Harrisville, Roy (2002). *The Bible in Modern Culture*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Hart, Alan (1983). *Spinoza's Ethics: Part I and II*. Leiden: Brill.
- Hunter, Graeme (2004). "Spinoza on Miracle". in: *International Journal of Philosophy of Religion*. 56(1), 41-51.
- Joachim, H. H (1901). *A Study of the Ethics of Spinoza*. Oxford: Clarendon Press.
- Kohler, K (1918). *Jewish Theology*. New York: Macmillan.
- Levy, Ze'ev (1993). "Judaism and Chosenness". in: *A People apart*. edited by Daniel Frank. 91-106. Albany: State University of New York Press.
- Melamed, Yitzhak (2010). "Spinoza and the Doctrine of the Election of Israel". in: *SPINOZA'S Theological-Political Treatise: A Critical Guide*. edited by Melamed and Rosenthal. Ch 7. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, Jon (2003). "Spinoza and the Concept of Law of Nature". in: *History of philosophy Quarterly*. 20(3). 257-276.
- Nadler, Steven (2006). *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nadler, Steven (2007). "Baruch Spinoza and the Naturalization of Judaism". in: *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*. 14-34. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nadler, Steven (2011). *A Book Forged in Hell*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Newlands, Samuel (2017). "Spinoza and the Metaphysics pf Perfection". in: *Spinoza's ethics*. edited by Yitzhak Melamed. 266-284. Cambridge: Cambridge University Press.
- Novak, David (1995). *The Election of Israel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Polka, Brayton (2007). *Between Philosophy and Religion: Spinoza, The Bible and Modernity*. New York: Lexington Books.
- Popkin, Richard (2003). *The History of Scepticism*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Rocca, Michael. D (2008). *Spinoza*. London & New York: Routledge.
- Rudavsky, T. M (2015). "The science of Scripture: Abraham ibn Ezra and Spinoza on". in: *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*. edited by Steven Nadler. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schechter, S (1909). *Some Aspects of Rabbinic Theology*. London: Norwood Press.
- Schweid, Eliezer (2011). *A History of Modern Jewish religious Philosophy*. translated by Leonard Levin. Leiden: Brill.
- Silberman, Lou (2007). "CHOSEN PEAOPLE". in: *Encyclopedia Judaica*. 669-672.
- Spinoza, Benedict (2002). *Complete Works*. Trans by Samuel Shirley. Cambridge: Hackett Publishing Co.
- Strauss, Leo (1982). *Spinoza's Critique of Religion*. New York: Schocken Books.
- Strauss, Leo (1988). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Verbeek, Theo (2003). *Spinoza's Theologico-Political Treatise*. London & New York: Routledge.
- Viljanen, Valtteri (2007). *Spinoza's Dynamics of Being*. University of Turku.
- Viljanen, Valtteri (2011). *Spinoza's Geometry of Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolfson, Harry (1934). *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge: Harvard University Press.
- Yovel, Yirmyahu (1989). *Spinoza and Other Heretics*. Princeton: Princeton University Press.